

الثقافة الأحوازية

بين سلطة التراث

وسلطة استعمار الدولة الإيرانية

نحن والتجديد

قراءات في معرفة أسباب التخلف والامتناع عن التجديد

محمود عبد الله



www.dardjlah.com

محمود عبد الله

الثقافة الأحوازية بين سلطة التراث وسلطة استعمار الدولة الإيرانية



الثقافة الأحوازية بين سلطة التراث وسلطة استعمار الدولة الإيرانية

نحن والتجديد

قراءات في معرفة أسباب التخلف والامتناع عن التجديد

الثقافة الأحوازية بين سلطة التراث وسلطة استعمار الدولة الإيرانية

نحن والتجديد

قراءات في معرفة أسباب التخلف والامتناع عن التجديد

محمود عبد الله

الطبعة الأولى

2016



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/12/5914)

306.915

ياسين، محمود عبد الله

الثقافة الأحوازية بين سلطة التراث وسلطة استعمار الدولة الإيرانية/

محمود عبد الله ياسين - عمان: دار دجلة للنشر والتوزيع 2015.

(ص)

ر.أ: (2015/12/5914)

الواصفات: /الثقافة// اللغات// إيران/

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: 9957-71-618-9

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

جميع الحقوق محفوظة للناسر. 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 الناسر.

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

15.....	مقدمة نحن والتجديد
	المدخل العام: قراءات في معنى تجديد ثقافتنا الأحوازية وغياب المفاهيم
31	عنها
31.....	• أولاً: غياب التجديد عندنا بأي معنى؟
33.....	▪ ثانياً: ما هو التجديد؟
37.....	▪ التجديد سمة العصر مر فيها كثير من الشعوب
	• (الإصلاح والتجديد في المرجعتين العربية الإسلامية والمرجعية الأوروبية)
40.....	• ندرس ثقافة غائب عنها معنى التجديد - النخبة
46.....	• تعريف مفهوم المثقف
	• الثقافة الأحوازية وغياب الكلام عن التجديد بوحى من الفكر
50.....	وبواسطة اللغة
50.....	• الفيلسوف الحاكم أو الناشر الفضيلة والمعرفة
	• الكتابة باللغة الفارسية هل تعبر عن عمق هموم ثقافتنا الأحوازية
55.....	وتؤدي إلى تحررنا الفكري؟
59.....	• الأحوازيون وعدم التأليف عن نظام الحكم السياسي أسبابه ونتائجه
59.....	• قراءات في الهزيمة الأحوازية أمام الاستعمار الإيراني
62.....	• إصدار بيان التكفير البيان القادري والبغدادي
65.....	• معانقة الروح الرشدية لمواجهة الفكر الظلامي
67.....	• النهر الثقافي الإيراني الممتد والسيطرة الإيديولوجية
68.....	• يجب أن نكتب إلى الناقد وأن نقرأ عليه كي يفهم قولنا
70.....	• من خطأ الجاحظ صاحب البيان والتبين إلى تفهيم الجابري

- إن مهمة الفكر هو أن يشرّع للمجتمع وهذا يعني جهد النخبة الفكرية 73

القسم الأول

غياب الفكر وحضور التخلف في الثقافة الأحوازية

- الفصل الأول 79
- التمهيد في معرفة تردي الثقافة الأحوازية 79
- هل تنهض ثقافة وتنجح سياسة دون فكر يسندهما؟ 79
- أولاً- غياب الجهد الفكري في التأليف عند الأحوازيين 85
- كيف نقرأ الدولة الفارسية والثقافة الأحوازية، وكيف نفصل ما بين التخلف والتجديد؟ 85
- ثانياً- تاريخنا الأحوازي المعاصر ما بين الخطاب العشائري والخطاب الوطني 95
- (1): التاريخ المتداول عندنا نقسمه الى ثلاثة اتجاهات: 96
- (2): كيف ومتى تأسس الاتجاه التاريخي الأحوازي وما أسسه؟ 107
- (3): الكاتب العراقي علي نعمة الحلو مؤسس الوعي العشائري والرومانسي لا الوعي الوطني 107
- (4): الكتاب من الأحوازيين والسير على درب الحلو النعل بالنعل والإطالة في الكلام عن القبلية 113
- الفصل الثاني: فكرة الوطنية والدولة بين الأحوازيين 119
- أولاً: إشكالية التكوين: تكوين الوطنية وتكوين الدولة 119
- السياسة بين الأحوازيين فقدان مفهوم الوطنية مقابل العفوية القبلية الدولة الجهاز والخطاب... السياسة 119
- تعريف مفهوم الوطنية- القومية- الأمة 120

129.....	- مسارات واتجاهات الفكر القومي بشأن الوطنية
130.....	ثانياً: بيان توضيحي عن الدولة المشعشعية
130.....	- الدولة/ الأمة
135.....	- قيام الدولة الحديثة في أوروبا
139.....	- الدولة المشعشعية: كيف نقرأ القوام لها أو عامل التوحيد؟
144.....	ثالثاً: فهمنا الأحوازي لمعنى الوطنية والتكوين لها في الفكر والواقع
144.....	الجهل الأحوازي بمعنى الوطنية
150.....	مفهوم الوطنية (ناسيوناليزم أو بالفارسية ناسيوناليسم)
151.....	مفهوم الوطنية في إيران الحديث
153.....	ثلاثة اتجاهات وطنية سادت في إيران
156.....	الفصل الثالث: الضروري في السياسة وغياب المؤلف الفكري عندنا
156.....	أولاً: مقدمة في شرح الوظيفة التاريخية للمفهوم
156.....	المؤلف السياسي في التاريخ الإسلامي نموذجاً
157.....	لا يستقيم النصّ الفكري دون ثلاثة
159.....	المؤلف في المشرق العربي والمغرب العربي
160.....	الثقافة شيء والفكر شيء ثان
	الفكر العربي الحديث والمعاصر، يحيلنا مباشرة إلى فكر جديد مكونات
161.....	تشكله ثلاثة
	المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي النحوي وبين أبي بشر بن متى
164.....	المنطقي
165.....	المفهوم يجب النظر إليه بمسؤولية وفهم وإدراك
167.....	انبثاق فكر أحوازي بأي معنى
170.....	مهمة الفكر والمفكر ليست إفتاءً في أمور لا تُعد من قضايا الفكر
172.....	ثانياً: الخطاب السياسي ونشأة الدولة الوطنية العربية والإيرانية من حولنا

خصوصيتنا الأحوازية لا معنى ولا مكان لها في خطاب التجديد دون	
فهم سلطة التراث والحداثة	172
▪ أولاً: الكلام في موضوع السياسة	172
▪ ثانياً: الانقلاب السني السياسي	174
▪ ثالثاً: السياسة الحديثة والدين بين ثلاثة فلاسفة عرب	176
▪ رابعاً: بأي معنى نقول الخصوصية الأحوازية	179
▪ خامساً: لا معنى للكلام عن سياسة أحواز لا قديمة ولا حديثة؟	183
الفصل الرابع: مكونات الثقافة الأحوازية القبيلة والدين	189
بأي معنى نقول الثقافة الأحوازية وما هو معنى التدهور والتجديد وكيف	
نتجاوز نظرة الثقب الضيقة نحوها؟	189
مقدمة في مفهوم الثقافة	189
تعريف مفهوم الثقافة	191
تعريفنا للثقافة الأحوازية	194
مكونات ثقافتنا الأحوازية	195
أولاً: القبيلة	198
ثانياً: الفكر الشيعي	198
ثالثاً- وظائف مكونات الثقافة الأحوازية الرابطة	200
الفصل الخامس: القبيلة مضخة التخلف في المجتمع	
الأحوازي	205
أزمة الهوية وسؤال من أنا الأحوازي مقابل الآخر؟	205
الخيمة العمود والأوتاد مجتمع القبيلة	205
تعريف القبيلة	207
أولاً: العصبية- التنازع والفرقة	207
ثانياً: قانون الصراع القبلي- مفعول القبيلة	209

209.....	ثالثاً: العصبية
211.....	رابعاً: القبلية إنتاج البداوة ونقيض الحضارة.
212.....	خامساً: الشفوية القبلية
212.....	سادساً: البداوة المعاصرة.
215.....	النقطة الأولى: الثابت والمتغير في القبلية الأحوازية.
217.....	النقطة الثانية: هوية القبلية في الثقافة الأحوازية.
218.....	النقطة الثالثة: الخروج من القبلية يحتاج إرادة مجتمع في ظل غياب الدولة.
	الفصل السادس: إشكالية الهوية الوطنية والمدنية في المجتمع
220.....	الأحوازي
	أسوأ ما يواجه الفكر عدم تحديد وتعريف الألفاظ والمفاهيم وفق مرجعية كل
220.....	لفظ ومفهوم
221.....	مقدمة: تمهيدات وملاحظات ضرورية
221.....	بأي معنى نقول الهوية الأحوازية؟ من أنا؟ من نحن؟
225.....	مكونات الهوية وأزماتها
228.....	تعريف أزمة الهوية الأحوازية وأسبابها
236.....	الهوية القبلية في الأحواز
237.....	الفكر الديني في الأحواز
239.....	الهوية الوطنية ما بين الخطاب الإيراني والسياسة بين الأحوازيين
242.....	بأي معنى نقول الهوية الوطنية؟
243.....	الخلاصة العامة للوضع الداخلي الأحوازي
247.....	الدولة الاستعمارية الإيرانية وخطابها القومي وتأسيس أزمة الهوية الأحوازية
	نقطتان هنا نحددتهما ونبني كل كلامنا على أساسهما في ما يخص علاقة الدولة
247.....	الإيرانية بالوضع الأحوازي
252.....	خلاصتان نخرج بها بشأن الدولة الإيرانية

الخلاصة العامة:	254.....
الحاجة للتجديد للخروج من الأزمة والتخلف	254.....
الفصل السابع: مدخل إلى فحص الكلام الأحوازي بشأن مشكلة السياسة..	256
(قراءة أسباب عدم التحول من المجتمع العشائري الديني التقليدي إلى المجتمع الوطني الجديد)	256.....
المقدمة: مسألة عدم التحول في ثقافتنا الأحوازية من المجتمع التقليدي العشائري الديني إلى المجتمع الوطني المولود الجديد	256.....
المدخل:	261.....
أولاً- مسلكنا الذي نراه صالحاً لمعالجة موضوعنا والفترة التاريخية التي نغطيها	261.....
ثانياً- تعاليم الوطنية: خطران يواجهان الوطنية الأحوازية، الأول- القومية الإيرانية، والثاني- العشائرية كوعي اجتماعي جماهيري متخلف وعند التجمعات السياسية الأحوازية	280.....
الوجه الأول: وهل يحتاج النهار إلى دليل	282.....
الوجه الثاني: التجمعات الأحوازية (التنظيمات؟) 1942-2012م وتعاملها الشكلائي مع تعاليم الوطنية	291.....
ثالثاً- العشائرية لا تحتاج دعاة إلى إحيائها	305.....
رابعاً- العامل الديني "السلفية الوطنية" بأي معنى؟	319.....

القسم الثاني

دور الدولة الاستعمارية الإيرانية في تخلف الثقافة الأحوازية

المدخل العام: سيطرة الأجهزة الأيديولوجية للدولة الإيرانية	339.....
كيف نقرأ ونفهم تكوين الدولة- الأمة في إيران وميدان الإيديولوجيا والنفس الإيديولوجي المتواصل؟	339.....

أولاً: الفصل ما بين الأيديولوجي والمعرفي للتوضيح	339
الفصل الثامن: الفكر الإيراني باعث التخلف في المجتمع الأحوازي	344
إن التخلف خرج من جبة الفكر الإيراني المدعى أنه حديث	344
1- أثر الفكر القومي الإيراني في تخلف الثقافة الأحوازية	344
(بداية تبلور الوعي وتحديد الرؤية القومية في الفكر الإيراني الحديث)	344
2- الإنجازات الخمس في مضمون خطاب القوميين الإيرانيين	347
3- مشروع استهداف الثقافة الأحوازية	349
(المحور الأول- الثقافي-، المحور الثاني- الاقتصادي/ الاجتماعي، المحور	
الثالث- السياسي/ الأمني)	349
(عنف الدولة)	353
الخلاصة	354
الفصل التاسع: خطاب الدولة الإيرانية الإمبريالي تجاه الثقافة الأحوازية	358
استحالة فهم الخطاب الإيراني دون التاريخ والفكر	358
تغيب العقلانية وعدم إنتاج العلم وراء تخلف إيران	359
ملاحظات ضرورية وأساسية عن (الدولة الخطاب)	360
إيران شهدت أربع مراحل رئيسة	363
خطاب الأصالة القومية- بين النخبة والتداخل بين السياسي والفكري	
النظري الديني	365
إشكالية التراث والحداثة في إيران	367
خطاب الجيل المعاصر الجديد	369
ولاية الفقيه بين التنظير والحكم السياسي	372
نظرية ولاية الفقيه- المرشد في تاريخنا المعاصر	373

378	الفصل العاشر: الحضور الإيراني والعلاقة الأحوازية - الإيرانية بأي معنى؟
	أولاً: بأي منتج فكري نواجه إبطال وتفنيذ دعوة الخطاب الإيراني المتكامل
378	قومياً والمتخلف حضارياً
	ثانياً: إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الإيراني الحديث المقاصد
383	الثلاثة - القانون، الوطنية، الإسلامية
385	المقصد الأول - القانون
387	المقصد الثاني - الدولة القومية
392	المقصد الثالث - الأصول الإسلامية
393	إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الإيراني الحديث
397	مقصد القوميات ثقافة الكفاح من أجل الخلاص
398	استحالة الوفاق بين الوصاية والخلاص
	الفصل الحادي عشر: الاتجاه الأيديولوجي القومي في تاريخ الفلسفة الإيرانية
400	قديماً وحديثاً
400	منذ لحظة ابن سينا إلى يومنا هذا
400	قراءات نقدية لاتجاه اللاعقلانية واللادينية في الثقافة الفارسية
	قولنا الأول: هل يتحرر العقل العربي من موروث الفرس القديم اللاعقلاني
400	الذي تجذر وسار في عروق الثقافة العربية؟
403	تعريفات وملاحظات مهمة وضرورية
	تبين قوام الثقافة الفارسية الدين والفلسفة أو التراث والهوية ومشروعها
404	السياسي في عصرنا هذا
413	كيف نقرأ علاقتنا بالموروث الفارسي من خلال تراثنا العربي؟
	قراءة مؤلفات الفرس من القدامى والمحدثين في الفلسفة والدين والمضمون
415	الأيديولوجي القومي
421	الشيخ مرتضى مطهري وعبد الكريم سروش بين إثبات الولاية ورده

مشروع الجابري في كشف خفايا اللامعقول الإيراني والاتجاه القومي ماذا	
يقول الجابري؟	425
مهمة هنري كوربان في إحياء التراث القومي الفارسي	430
موقف صدر المتألهين الشيرازي وتشبيد مدرسة أصفهان إحياء التراث	
الفارسي والعقول الأنوارية	437
(حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم)	441
الفلسفة والتداخل بين الأنظمة الثلاثة الغزالي وابن رشد	442
الخاتمة العامة للكتاب	453
المراجع	461

المقدمة

نخوض في أمر غير مألوف

إن غرضنا من وضع هذا الكتاب هو أن ندرس ثقافة لم يكن لنا سلف في درسها من قبل من داخل الفكر، وهي مغامرة، وأعني الثقافة الأحوازية، وكان مفترضاً أن يكون هذا الدرس قد حصل عندنا قبل عقود وليس اليوم، وأن يكون درسنا هذا ضمن دراسات سابقة لأسلافنا نعتمدها. ولا شك أن ذلك كان سيربحنا، بدل أن نبدأ من لا شيء، أو نخوض مشقة الخطوة الأولى، وهذا أمر في غاية الصعوبة، وخاصة أن اللغة العربية لا تسمح لنا أن نعبر عن كل ما يخص موضوعنا دفعة واحدة، أعني أن نقرأ ونعالج مشاكل عديدة ومختلفة لشعب يعيش (بين ثقافتين)؛ الأولى مؤسس لها وفق تخطيط دولة، والثانية دون تخطيط، ولتقليل الصعوبة، وليس تجاوزه نهائياً، رأينا أن نسلك هذا الاتجاه، وهو أن نشتغل في آن واحد على جبهتين:

الجبهة الأولى: التعريف بثقافة غير معروفة عند أهلها ويجهلها العرب وغيرهم لكونها ثقافة شفوية، حيث لم نصادف محاولة من قبل تأتي إلى تعريف هذه الثقافة إجمالاً من داخل الفكر، فوجدنا الانشغال بالمفاهيم هو المسلك الأفضل لإثبات غياب الفكر في الثقافة الأحوازية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إن التعامل مع ثقافة تكونها مواد خام خالصة ليس تعامل عرض لموادها الخام فقط، بل إن الغرض هو صياغة مفاهيم لها، وهي مهمة تعدّ أمراً صعباً، خاصة وأن قوامها يشكله فقط التراث، أي القبيلة والفكر الديني، إضافة إلى سلطة الوافد إليها، وأعني خطاب الفكر الإيراني، والذي أساسه أيديولوجي قومي.

إن ثقافة بهذا المستوى يصبح التعريف بها غاية في الصعوبة، كما هو إخراجها من وضع غير مألوف لها في الدراسات إلى الوضع المألوف. وإن ثقافة تعيش هذا

الوضع هي في حاجة إلى الفكر؛ مرة كي يعبر عنها ويشيد مرجعية لها لتنهض من تخلف موروثها الخالص، ومرة ثانية كي تتجاوز هيمنة الوافد إليها.

الجهة الثانية: نقوم بقراءة خطاب الدولة الإيرانية وأجهزة الدولة الأيديولوجية لنكشف دور هذا الخطاب وهذه الأجهزة الأيديولوجية في تكريس التخلف وعدم نهوض هذه الثقافة.

ونضيف قولاً آخر: إن التعريف والاشتغال على ثقافتين - الثقافة الأحوازية والثقافة الإيرانية - في آن معاً مهمة صعبة، وخاصة أن كل ثقافة لها مرجعية خاصة بها مع مقاصد مختلفة، وهذا عائد لسببين: الأول كوننا نمارس على الأولى النقد كي نطلب الفكر العقلاني ليكون قواماً لها والتعامل مع مشاكلنا، وهو درس سيكون مختلفاً عن درسنا الآخر، أعني انتقاد الثقافة الثانية الإيرانية، لكوننا نتعامل مع نصوص وخطاب ودولة، لنكشف مدى حمولة ثنائية العنصرية/اللاعقلانية التي شكلت قوام الثقافة الأخيرة، ونبرز خاصةً نظرتها اتجاهنا نحن.

إن تشييد فكر عقلاني في الثقافة الأحوازية، أو الدعوة إليه، ونقد أيديولوجية الدولة الإيرانية، لا هذا ولا ذاك يكون ممكناً حسب وجهة نظرنا في عصرنا هذا إلا في مسألة التجديد. وبالتالي نقول: إن فهمنا لمسألة التجديد يُعد قوام كلامنا، كونها مسألة عصرنا الأولى والأساسية وأن عصرها لم ينته، بل إنه لم يبدأ عندنا نحن بعد، ونكتفي بهذا عن مسألة التجديد، حيث إننا خصصنا لها المدخل العام للخوض بما نعنيه من هذه المسألة.

لنتقل إلى الكلام عن صعوبة ثانية، فنقول: عندما رغبتنا أن نضع المقدمة هذه، وجدنا أنفسنا أمام مقدمة صعبة نريد أن نضعها عن مسألة صعبة، وهي تعيش في لحظتين؛ الأولى: التي تعيشها الثقافات التي لم تنجز التجديد بعد، وهي سائرة على طريقه، وهي الصعوبة الأولى. **واللحظة الثانية:** التي تعيشها الثقافة التي لم تكشف التجديد بعد وتفكر فيه، خاصة ونحن نجهل حتى لحظتنا هذه مسألة سبقنا الجميع فيها

لتزيد الأمر صعوبة، وأعني معنى التكوين: تكوين الدولة وتكوين الوطنية، وإن هذه اللحظة والصعوبة الثانية التي ظهرت أمامنا، وهي خاصة بثقافتنا الأحوازية، دفعتنا نحو النظر والقول إن وضعها يختلف عن أية ثقافة أخرى، وهي صعوبة مضاعفة كونها مرهونة باللحظة (الماقبل التفكير بالتجديد)، ولحظة ثانية هي: السير على درب التجديد والتفكير فيه، من أجل تعريف وتحديد هذه الوضعية المختلفة، من حيث إن مهمتنا في هذا الكتاب ستكون مرتكزة على تقديم فهم وتعريف عن هذه الوضعية المختلفة. وفي سبيل هذا رأينا أن نضع لها مسمى يحمل دلالة واضحة للتعبير عنها وهو:

(العطالة الفكرية الأحوازية وضع الـ ماقبل التفكير بالتجديد)، ووجدنا من الأفضل أن نسجل (بيان توضيح) يختلف عن السائد والمألوف، ولكن يهمننا بالدرجة الأولى أن يناسب الثقافة التي نشتغل عليها وإن كان جديداً وغير مألوف، والبيان هو جملة الأقاويل التي نضعها على خمسة مستويات (بيانات) تشكل المقدمة إجمالاً، والغرض منها هو بيان مسلكنا والفهم، وهو خطوة نحو بيان التفاهم والكشف، إضافة إلى إشراك القارئ معنا كي نقوم بما أمكننا في تسهيل وتوضيح ما نطرحه من كلام أثناء رحلتنا هذه عن ثقافة أحوازية لا نرى عند القارئ عنها خلفيات تاريخية واضحة ولا قراءات كافية تكون له صورة واضحة عنها، وإن غرضنا هنا أن نسهم بما نستطيع من رفع بعض الموانع التي نرى أنه برفعها نكتشف أحوال ثقافتنا الأحوازية ونبني صورة أوضح عنها ولها معاً.

البيان التوضيحي الأول:

إن التجديد الذي ننشغل فيه هنا سيكون مختلفاً عند التعريف به، والسبب هو خصوصية الثقافة الأحوازية ووضعها الخاص، فهي ثقافة، الغائب الأكبر عنها هو الفكر، وأعني به ما حدده تعريف الجابري للفكر في مقدمة الخطاب العربي المعاصر: (الفكر مجموعة من النصوص [...] 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). وبالتالي نخوض في ثقافة لا حظاً ولا نصيباً فيها لمسألة التجديد، لا من جانب تحديد اللفظ أو المعنى، فالتجديد غير متداول عندنا، فلا هو ذلك الذي داخل التراث العربي الإسلامي حتى نقول قرأناه من خلال التراث وعندنا عنه تعريف، ولا هو ذلك التجديد في اللفظ والمعنى والمفاهيم كما هو داخل المرجعية الفكرية الأوروبية، فهو المتداول عندنا ونملك عنه تعريفاً أو معرفة كافية، فنقول على هذا الأساس عندنا قراءات من المرجعيتين هي من تزودنا في معالجة التجديد. وكيف تكون لنا معرفة عن شيء أساساً لا يُعد قضية مهمة أو لا يُفكرُ فيه عندنا نحن، ولذلك لم نشئ رسالة واحدة فيه. إذاً نحن أمام (تجديد) لا نتناوله كما هو في مرجعية تعريفه، ولا كما نريد أن تكون أحوال ثقافتنا، فنطرح موانعه.

إن تسجيل هذه الملاحظة ينقلنا إلى قول آخر. وهو إننا عندما نتكلم عن التجديد في الثقافة الأحوازية فإننا نجد أن موانعه ومشاكله مختلفة عن ما هو عند غيرنا، وبعبارة ثانية، إن التجديد الذي نريد أن نخطو خطوة على دربه ليس المقصود منه ما هو متداول، في أقل تقدير عند العرب، ولا هو الذي في المرجعية الأوروبية. وهو تداول بدوره يفرض على من يتعامل معه، أي صاحب القول الجديد أو (المقالة حسب الشهرستاني)، أن يبدأ بما انتهى إليه رأي من سبقوه من فئة المثقفين، هؤلاء الذين وضعوا نصوصاً عن التجديد. إن هذا هو المسلك المألوف؛ أن لا تبدأ من الصفر دون مرجعية، فلا تقوم بصياغة الكلام على هواك في مسألة أساساً ترفض ولا ترضى بهذا الاتجاه، كما هي مسألة التجديد. وكيف لا وهي بمثابة مسألة كانت وما تزال مسألة العالم العربي الأولى في عصرنا هذا. فنقول هذا المؤلف هناك يصبح غير مألوف هنا عند ما نخوض في ثقافتنا الأحوازية، ولهذا القول والتميز أسباب لا بد أن نمر عليها كي نتقدم خطوة في توضيح ما يحتاج توضيحاً.

نستدرك الأمر بالقول إن المعدوم أساساً والغائب عندنا إذا رغبتا تعريفه ونقده فكأننا نتكلم عن شيء مجهول لا وجود له، وهذا شيء، والكلام عن مفهوم موجود كما هو في الفكر العربي شيء ثان. فالأول، وهو حالنا، ينطبق عليه معنى العطالة الفكرية، والكلام عنه يكون مختلفاً مقابل الموجود كما هو في عالمنا العربي، لهذا يرى القارئ، إذا عمل مقارنة بين ما نكتب عن التجديد وما يكتبه كاتب عربي عن الأمر نفسه، أن الوضع مختلف من حيث إن الكاتب العربي يذهب مباشرة إلى تناول القضايا المهمة التي تمنع التجديد، فمرةً ينسبها للترجمة ونقل المفاهيم وتوظيف المناهج الأوروبية بشكل خاطئ، ومرةً ينسب المشكلة إلى العوامل الداخلية العربية من سياسية وثقافية ومجتمعية، وإما ينسبها لسبب ثالث خارجي يمنع ويعرقل التجديد. وإن لكل من هذه الأسباب فائضاً من الأدلة والشواهد يرجع إليها، أي: عندما يتكلم عن نقل مشوه وترجمة سيئة أو فشل وتوظيف سياسي ومحاربة التجديد يجد في كل هذا أمامه تجربةً ودولاً ومؤلفات وتاريخ نهضة لأكثر من قرن ونصف القرن، كل هذه فعلت فعلها في الثقافة العربية الإسلامية، والفكر العربي خاض فيها وهو يتناول التراث والحداثة أو التجديد، وهذا الفرق لا يمكن تجاهله. وفي البيان التوضيحي الثاني توضيح لهذا الفرق عن الحاضر والغائب عندنا هنا.

البيان التوضيحي الثاني:

إن الغرض من وضع هذا التمهيد- الكتاب هو أن أهمية الخوض في مسألة التجديد في ثقافتنا الأحوازية، وهي المصابة بالتخلف، لا تعادلها أهمية أخرى، وهذا يعني حاجتها إلى التجديد. ونحن بهذا نخوض في مسألة صعبة وشائكة من جهتين، فهي من جهة مطروحة عند غيرنا وساروا فيها خطوات، ومن جهة ثانية مفقودة عندنا نحن، فلم نخطُ خطوة واحدة في الدرب بعد، ونرى أننا نضع الخطوة الأولى في مسألة لم يكن غيرنا تطرق إليها، وفق نظرة تعتبر أن التجديد هو قوام كل كلام قصدنا منه الاستقلال السياسي والتحرر الثقافي لنا في زماننا هذا، وبما أن التحرر في مسألة الثقافي يحيل إلى

معنى ومصدر واحد هو اللجوء إلى الفكر لإنجاز التحرر، وهذا يعني أن نتجه نحوه كي نعالج قضيتنا من خلاله وبناء معرفة من داخل الفكر نفسه كي نفهم مشكلتنا أو تخلفنا. وبما أن إحداث التجديد في ثقافتنا يمر من خلال هذا البناء الذي تسبقه مقالة تمهيدية في الفكر، وأن هذا كان مفترضاً أن عملنا فيه بواسطة فئة من المثقفين الأحرار الذين انشغلت فيه من قبلنا في أقل تقدير قبل أكثر من نصف قرن كي تمهد لنا الطريق وتكفينا معاناة تقف أمام من يضع الخطوة الأولى في ثقافة زادت فيها المشاكل أضعافاً مضاعفة، وتعقدت أكثر من السابق أضعافاً مضاعفة مقابل تراكم آخر من الدراسات والبحوث لا نصيب لها منه، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، نقول إن نظرنا إلى التجديد ليس من كونه موضوعة ولا مفهوماً طافحاً تُغذف فيه التحولات، بل إنه قوام ثقافة كاملة في عصرنا، وطرحه والانشغال فيه يعني الانشغال بثقافة كاملة، مثلما هي مسألة التراث الذي هو قوام ثقافة كاملة وطرحه والانشغال فيه كذلك، وإذا قلنا نريد الاستقلال السياسي والثقافي، فهذا يعني أن نحوض ليس فقط في التجديد، فهو لا يمكن أن يسكن في الفراغ، بل إنه يدخل في صراع مع التراث والثقافة المنحدرة إلينا من الماضي. وإن طرح موضوع بهذا الحجم يُعد صعوبة من تلك الصعوبات التي تواجه كل طرح أولي غير مسبوق، ينشد أن يؤسس قولاً من داخل الفكر في ثقافة تعيش العطالة الفكرية وأحوالها، وهي التدهور والتراجع. وإن سبيلنا نحو الخروج والخلاص من التخلف هو التجديد، وإن اختيارنا له عائد إلى هذا السبب، وهو كشف عمق تخلفنا الذي ندخل عليه لكشفه بخطوة تمهيدية تسبق إحضار مفاهيم التجديد، وأن نبدأ بخطوة التمهيد أولاً: نحن والتجديد، كما نفصل فيها في التوضيح التالي - الثالث.

البيان التوضيحي الثالث:

إن التوضيح الذي نرغب في تسجيله هنا يخص سبب اختيارنا أن ندرس أولاً: موضوع (نحن والتجديد)، وذلك قبل أن ندرس علاقتنا مع العرب، والتي نضع لها

مسمى (نحن والعرب)، وخصوصاً أن التجديد له بوابة يجب أن نطرقها كي نتعرف إليه ونفهمه كما هو، من حيث إننا خارج فضاءه فعلاً، وإن هذا لا يمكن إنكاره، مثلما لا يمكن إنكار أننا في وضع لا نملك إمكانية أن نطلب التجديد من مرجعيته الأوروبية لغرض التأسيس في ثقافتنا، وما أصعب التأسيس أو التهيئة ونقل مفاهيم من ثقافة إلى ثقافة ثانية، كما هي ثقافتنا التي تعاني من أمرين دونهما لا معنى للتجديد الأول- اللغة الواضحة. والأمر الثاني هو الفكر كما نبين هذا في المدخل العام وصفحات الكتاب هذا، إذ يبقى علينا أن نتوجه إلى البوابة العربية أو الفكر العربي الذي سار في خطوات متقدمة وخاض في مسألة التجديد منذ أكثر من قرن ونصف القرن ويملك اللغة والمفهوم.

إن هذا الاختيار تقف وراءه جملة عوامل وأسباب موضوعية وثقافية وتاريخية وسياسية، ونسجل الخلاصة عن معنى (نحن والعرب) بطرح سؤال محوري، وهو بأي معنى نقول نحن والعرب؟

إن معنى تعريف العرب نلخصه في مفهومين:

المعنى الأول: الذي نضعه ونعتمده كي يتبلور في الفهم عندنا على صعيد التكوين؛ العرب هم الذين أنتجوا العلوم المختلفة والعديدة بعد الإسلام، والعلوم إجمالاً تسمى في عصرنا (التراث).

المعنى الثاني: الذي نضعه للعرب في تاريخنا الحديث والمعاصر ونعتمده، هو جملة الهموم والمشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التنمية في مواجهة التخلف، ومحاربة الاستعمار، وبناء الدولة... إلخ، وهي مسائل تمثل قوام نصوص مؤلفات الرواد العرب الذين أنتجوا خطاب النهضة العربية الحديثة، أو هو إجمالاً (فكر النهضة العربية).

وإذا كان يظهر فهم آخر هنا أو هناك، فهو يتبع إما التراث وإما النهضة. حتى

إن القبيلة لا نرى أنها تكون رابطة أو بناء علاقة مع العرب، على الرغم من أن الأحوازيين لا ينفون الرابطة القبلية، إلا أن هذه الرابطة لم تكن يوماً تكفي وحدها في بناء علاقة وفهم بيننا نحن والعرب. وإن الذين يقومون بالتحرك نحو بناء علاقة مع العرب اليوم من الأحوازيين من دعاة القومية يعبرون بوحى من القبيلة. وإن هذا سبب عدم فهم العرب لمشكلتنا من حيث إن القبيلة لم يكن لها حضور في التكوين القومي، أعني النسب والانتماء القبلي في فكر النهضة العربية إجمالاً والخطاب القومي العربي خاصة. فالتعريف للعربي في المرجعية التراثية شيء (قحطان، عدنان أو من أفصح أعرب... إلخ)، وتعريف العربي في المرجعية النهضة شيء ثان، فهذا الأخير يعتمد اللغة، الثقافة، المصير الواحد أو الإيديولوجيا مقابل الآخر الاستعمار الخارجي الوافد للمواجهة أكثر من اعتماد مكوّن النسب والانتماء للقبيلة لمواجهة الداخل، وبالتالي فالقبيلة ليس لها وظيفة في الخطاب الوطني أو القومي، وتندعم أكثر في خطاب النهضة والتجديد كونها لا تشكل عامل توحيد ولا نهوض. لنقول هي في خطاب القومية العقيدة أو عامل الإيديولوجيا، كما هو عامل الدين اليوم عندنا، نعني الاتجاه نحو (المذهب السني يدفع العرب نحونا أكثر من كوننا عرباً من أصول قبائل عربية واحدة).

إذاً بهذا التحديد نرى أن علاقتنا مع العرب ميدانها هو الفكر العربي الذي قام على إنتاج العلوم بعد الإسلام، والفكر العربي الذي اتجه نحو النهضة في تاريخنا المعاصر، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نقول إن اتجاهنا نحو العرب كفكر ومرجعية وإنتاج الدافع، والغرض هو كوننا على صعيد التكوين الثقافي ننتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، ولا يمكن أن نخرج من جلدنا. صحيح إن عدم فهم العرب لنا عائد إلى كوننا لم يكن لنا إنتاج فكري، وتصورنا أن أصولنا القبلية وحدها تكفي، كونها شاهداً عربياً. وإن التاريخ والفكر ذاك وهذا شواهد على بطلان وعدم فائدة وعينا هذا الذي يعتمد على القبيلة. ونرى أن علاقتنا بالعرب يجب أن تبدأ بالمساهمة على صعيد الفكر، وأعني أن نشارك العرب في فهم أولاً: مشكلتنا من داخل الفكر الاستدلالي لا

الأحاسيس من وحي الشعر والفن، وهذا للتمييز فقط. وثانياً: نقول إن تخلف العرب لا يساعدنا في تجاوز، لا حل، مشكلتنا ولا تجاوز تخلفنا.

إذاً كي نساهم علينا أن نفهم العرب، وإذا حددنا فهمنا للعرب أعلاه في مفهومين (التراث والنهضة)، فإن الخيار للتعامل معهما، وخاصة أن غرضنا هو تجاوز التخلف والتفكير بالتجديد، هو التيار العقلاني في الفكر العربي كونه أقرب إلينا، وقد رأينا من خلال مصاحبتنا للمفكر العربي محمد عابد الجابري أنه يمثل تياراً عقلياً أولاً، وثانياً: يفيدنا في معرفة تراث إيران وتراثنا العربي الإسلامي. وإن الخروج من الواقع المرفوض أو مواجهة الواقع، والذي يقدم له التراث إضفاء الشرعية لا يبدأ من الصفر ولا من دون مرجعية. ولأن الجابري أقرب لنا جاء اختيارنا له لعدة أسباب نخوض فيها أكثر بعد الانتهاء من كتابنا هذا.

إذاً، الثقافة العربية الإسلامية تهمننا بالدرجة الأولى بحكم التكوين الثقافي والرابطة على مستوى الوعي الجماعي والانتماء، وهذا لا يمكن إنكاره، كما أن هناك أمراً آخر مشتركاً، وهو أن أهل الفكر في الثقافة العربية طرحوا مسألة التجديد منذ أكثر من قرن ونصف القرن، وأن الغرض هو الخروج من ثقافة التخلف، وهذا الأخير ما يزال يعيش في الثقافة العربية، فهو المؤقت الدائم، ولكن هذا التشابه بيننا وبين العرب، أو الاشتراك في مسألة التخلف على صعيد السياسة والثقافة وفهم الدين: (المعرفة والفضيلة)، لا يدفعنا مباشرة إلى طرق بوابة التجديد ضمن أفق النهضة العربية، فقط لكونها تحارب التخلف، وهو الذي نعاني منه، وهذه الخطوة المتسارعة، أو القفز لا معنى له عندنا، ولا يمكن أن يفيدنا في تأسيس رؤية أساسها الفهم لبناء خطوة التفاهم مع العرب أنفسهم. وأما السبب الذي أذهب إليه هو أننا نشترك معهم في مسألة التخلف وأسبابه نعم، وهو أمر لا يمكن إنكاره، ولكن نسبة التخلف بيننا وبين العرب شاسعة، فنحن نعيش تخلفاً غير معترف به من جانبنا على صعيد الفكر، وإن هذا أمر في غاية الأهمية، فهو يعني أننا لم نكن نشترك معهم في فهم التجديد وطرحه

كما أخذ مساره في فكر الثقافة العربية، مرة باسم النهضة ومرة باسم التنوير، ومرة باسم الإصلاح، إضافة إلى المرحلة التاريخية المهمة؛ الوعي الوطني ومرحلة الاستقلال، وإن ذلك النقص الفكري وهذا التأخر التاريخي يجب أن نفهمهما بوعي كي نعالجهما، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية نقول: إننا هنا لا نبالغ ولا ندعي إذا قلنا إن هناك فائضاً من المؤلفات العربية عن مسألة النهضة والتجديد، الغرض منها مواجهة التخلف. وأما في العالم العربي تقف أعداد من مراكز الدراسات والبحوث التي تتبنى بشكل واضح طرح مسألة واحدة هي النهضة أو التجديد العربي، إضافة إلى مشاريع أفراد فكرية كتبوا عشرات الآلاف من الصفحات، وإذا أضفنا إليها ما صدر من نقد على تلك المشاريع من كتب وفي مجلات دورية ومختصة ومواقع، نكون أمام مؤلفات مختلفة في الاتجاهات والفهم، وكثيرة من ناحية المواد المكتوبة. وإن المراحل التاريخية الثلاث للنهضة العربية، من لحظة الرواد، الطهطاوي إلى مرحلة عام 1948، ومن هذه اللحظة الأخيرة حتى نكسة عام 1967، إلى ما يعيشه العرب من أحداث، خصوصاً بعد إسقاط دولة العراق، إلى الحراك الجماهيري العربي الآن، إن كل هذا الإنتاج المكتوب من الصعوبة رصده وقراءته.

نعم، إنه لا ادعاء ولا مبالغة من طرفنا عن حجم المؤلفات العربية في مسألة التجديد في مقابل غياب المؤلف عندنا أو العطالة الفكرية، إن هذا واقع لا يمكن إنكاره ولا تجاهله من حيث إنه واقع حامل لشواهد معه، كما سنبرز هذا في حينه، وهي مهمتنا الأولى التي تأخذ مساحة وصفحات هذا الكتاب، وأعني كشف حقائق تخلفنا وإبراز أسبابه. وهي خطوة نحو أفق التجديد في وعينا. ولا يمكن أن يكون البديل عنها هو تزييف الوعي بأن نقول إن التخلف ليس سوى حالة طارئة مؤقتة يمكن أن نرفعها عن ثقافتنا بمجرد أن نملك بعض الوسائل، ومنها السياسية.

إن هذين السبيين، أو (العطالة الفكرية الأحوازية)، هي وراء ما نقوم به من عملية تمهيد أولية، أي رأينا أن يكون درسنا الأول (نحن والتجديد)، كي نكشف فيه مدى الحاجة إلى انبثاق فكر يفهم معنى (التجديد)، وهي مقدمة أولى نحو تحديد البوابة التي تناسب أن نطرقها كي نفكر بالتجديد. نعم، إن مسلكنا هو أن نكشف أولاً ضرورة التجديد في محاربة التخلف، وبعد هذا نقوم بدرس موضوع علاقتنا بالعرب، أو ما نطلق عليه مسمى (نحن والعرب)، من حيث إن كل خطوة تتجه نحو غرض فهم التجديد لا بد وأن تستند على أرضية أو مرجعية فكرية لغوية.

إذاً للتوضيح، وكي نرفع اللبس وسوء الفهم، نقول إن علاقتنا مع العرب لا نعني منها العامل الأول الذي قلناه، والذي معناه الرابطة على مستوى الوعي الجماعي، فهي موجودة حاضرة، بل إن الذي نعنيه في العلاقة هو الغائب عن وعينا، والذي تم الاستغناء عنه من طرفنا دون وعي، أو جهلاً بدوره ووظيفته، وأدى إلى حقيقة لا يمكن تجاهلها وهي عدم المساهمة والمشاركة من الأحوازيين في أهم مسألة وهي مسألة التجديد، فهي بمثابة قوام فكر الثقافة العربية الإسلامية، وقضية فئة المثقفين العرب الأولى في عصرنا هذا، إضافة إلى أنها طموح قطاع كبير من الجماهير في كل الأقطار العربية، قطاع يقرأ عن التجديد ويطلبه، ويتسع حجمه ودوره كل يوم. وإن هذا الفصل لا بد منه بين الخاص نحن وأحوالنا، والعام العرب وأحوالهم، وهو فصل دون أن يعني قطع العلاقة بيننا وبين العرب.

وهو بهذا المعنى الذي نقصده موجود لا يمكن أن ندعيه من عندنا، ولا هو اصطناع شيء من لا شيء، بل إنه موجود بالواقع كما هو موجود بالفكر. وهنالك دوماً خاص في داخل العام حتى في الثقافة الواحدة، فإذا أخذنا في أيامنا هذه المسمى المتداول؛ (الربيع العربي)، فهو عام ضمن أفق وإطار التجديد العربي ومحطة مهمة وأساسية لا شك في هذا، ولكن داخل العام نرى الخاص، فما حصل في تونس يختلف عن ما حصل في ليبيا، وما حصل في هذه الأخيرة يختلف عن ما حصل في

البحرين، واتجاه ونتائج ثورة مصر مختلف عن مسار سوريا، كما في الفكر، فالفكر العربي نفسه الخاص أخذ مفاهيم من تجربة الفكر الإنساني العام في الأمس واليوم. والكتابة التي تعبر عن الفكر كذلك فيها الخاص والعام. ونحن نهتم بالخاص عندما لا توضع خطوة فكرية على طريق الانتظام مع العام. (فالعام هو فضاء ثقافتنا العربية الإسلامية)، والخاص ثقافتنا الأحوازية، وهي تبقى علاقة تشبه علاقة التلميذ بأستاذه، ويكون هذا من خلال الانتظام في مسألة واحدة تشغلهم، فلأستاذ والتلميذ معاً نفس الهموم عند ما يستعمل التلميذ مفاهيم ورؤى أستاذه في تطوير نفس القضية التي يشترك مع أستاذه فيها، وخصوصاً إذا كان كلاماً في قضية فكرية واحدة، كما هو أمر التجديد إجمالاً كما نفهمه ونعطي تعريفاً له مثلما هو أمر التخلف، من حيث إننا نخوض في هذا الأمر فنعتمد نصوصاً معينة، مثلاً (نصوص المفكر العربي محمد عابد الجابري بالدرجة الأولى)، من خلالها نقرأ ونفهم جوانب أساسية من التراث، وهي كاشفة التجديد في نفس الوقت، وهي نافذة نرغب أن نوسعها كي تصبح في المستقبل بوابة مفتوحة تربطنا بالفكر العربي. ولذلك رأينا من الأفضل أن نبدأ بالتمهيد (كشف حاجتنا نحن للتجديد أولاً) بدل أن نقوم بالقفز على واقعنا ونفهمه بالعاطفة دون الفكر، مما لا يقدم خطوة واحدة نحو فهم مشكلتنا ولا يكون مساراً صحيحاً نحو فهم التجديد إذا رغبتنا فيه، فهو يأتي من بوابة أو مرجعية، وهذا معروف عند أهل الفكر والمعرفة.

بالتالي نقول: إننا نتعامل مع التجديد العربي ليس كوننا نفهمه وندعو إليه، بل إننا في بداية البحث عن الخروج من العطالة الفكرية. وما تمهيدنا واختيارنا البدء في نحن والتجديد إلا بسبب العطالة التي نرغب كشف مدى خطورتها ونتائجها. وتلك هي مهمة هذا الكتاب؛ أن يبرزها أولاً، ودعوة وخطوة إلى تجاوزها ثانياً، وإن هذا الأخير، التفكير بالتجاوز، يبدأ بالاتجاه نحو الفكر، والخطوة الأولى هي سلوك طريق البوابة العربية الفكرية، والسبب وراء الإلحاح على الاتجاه نحو الفكر العربي، هو أننا نتكلم عن التجديد وكل المفاهيم الأخرى ومنها السياسية وفق أسلوب حفظ المفاهيم،

وخصوصاً أن وصولها لنا يمر عن طريق المذياع- الصوت فما زلنا نسمع، ولا نقرأ المكتوب، وإذا اتجهنا نحو القراءة قرأناه، أي المفهوم والتجديد، دون أن نفهمه، وإن الفهم في مسألة بمستوى التجديد والتراث هي المقدمة الأولى التي تدفع نحو إما الانتظام ضمن نهضة عامة كالنهضة العربية، وإما انبثاق تجربة وفكر خاص وطني، وهذا ما لم يحصل بعد في ثقافتنا الأحوازية. وإن هذا الواقع الذي نعاني منه هو وراء سبب عدم اختيارنا أن نبدأ من (نحن والعرب)، وإذا قمنا بهذا فإنه يكون عملاً لا يزيه الفكر ولا تدعمه الوثائق التاريخية، ويكون خاطئاً لا مبرر له. وهذا ينقلنا إلى الخوض في المستويين الأخيرين كي نختم كلامنا في هذه المقدمة.

البيان التوضيحي الرابع:

نقول في المستوى الرابع: إن تبرير هذا المسلك، أو تقديم (نحن والتجديد الـ ما قبل التفكير بالتجديد) وتأخير (نحن والعرب السير على دربه) إذا جاز التعبير هو أمرعائنا منه أو وجدنا فيه مشقة، خاصة عندما لم تكن أمامنا مقالة واحدة صدرت عن مؤلف أحوازي ضمنها أقاويل عن التجديد، حتى لا نقول كتاب، وهذا الواقع، والشح في الكتابة من جانبنا، والغياب الكامل، أمره يدهش الكاتب والمفكر العربي الذي يتعامل مع النصّ والمؤلف، مقابل مشقة ثانية أمامنا ولكن هذه المرة مختلفة، فعند ما نريد أن نتجه نحو درس مسألة علاقتنا مع العرب ومعنى التجديد، فالأمر بالنسبة لنا يصدق عليه قول مفكر عربي (تأويل المجهول)، كيف لا نضع، ولم نضع، مؤلفاً واحداً عن التجديد؟ إضافة إلى أن مسألتنا تكوين الوطنية وتكوين الدولة لم تُحْضَرْ بعد فيهما، على الرغم من أن ضرورة هذا وحاجتنا له بالنسبة لنا نحن، لا يقلان عن ضرورته وحاجة العرب له، وهي نفس المسألة التي صدر عنها عدد هائل من المؤلفات العربية على الرغم من الثغرات التي يعاني منها الفكر العربي بشأن مسألة التكوين: تكوين الدولة والوطنية (تضخيم المضمون الإيديولوجي وقلة المحتوى المعرفي)، وهذا التضخيم يصدق على مسألة التجديد العربي نفسه الذي يسمى مرة النهضة ومرة

التنوير ومرة الإصلاح، حسب فهم ومسالك كل مفكر عربي، خصوصاً وأن الإبداع عمل فردي كما هو أمر التوظيف الإيديولوجي وإحيائه، وهذه الإشارة أتينا بها كي **نفصل بين دعاة إعادة الكلام عن الفكر الإيديولوجي العربي الإسلامي ودعاة تشييد التجديد بروح مسلك العقلانية النقدية، ولا يكون النظر وفق التمييز بين مقالة المفكر القومي والمفكر الليبرالي العربي أو المفكر العربي الإسلامي بقدر ما تأثر كل طرف من هؤلاء بالتراث في صياغة خطابه كما هو التجديد، ونكتفي بهذا الكلام، ونؤجل الخوض في تفاصيل هذه المسألة إلى حينه، فإن غرضنا فقط هو عمل مقارنة رأينا فيها نفعاً كي نرفع الخلط ونتجنب اللبس.**

وننتقل **لنسجل مشقة ثالثة** مرتبطة بسابقتها؛ فهذه العلاقة بين العام العرب والخاص الثقافة الأحوازية، وهي محاولة بناء علاقة مع العرب، علاقة ربما مختلفة بسبب وضعنا السياسي والجغرافي، وعدم تعرف العرب إلينا بسبب غياب المؤلفات من جانبنا، وهي علاقة على غير ما هي عليه فيما بين الشعوب العربية التي تتواصل فيما بينها دون حواجز، ولمعرفة كاملة وروابط بين أبناء الشعوب العربية تحت مسميات قطرية معروفة، كل فرد عربي وفقاً لهويته القطرية معروف للفرد العربي الثاني كذلك وفق هويته القطرية وهكذا. ونحن نكون الاستثناء إذا جاز التعبير، وفق القول المعروف (كل قاعدة لها استثناء). وربما هذه القاعدة هي نفسها التي نراها في أحوالنا، ولها ارتباط بالأولى، وأقصد عدم اتجاهنا نحو الفكر لمعالجة مشاكل ثقافتنا، وهي تعاني من معضلات لا يمكن أن تتجاوزها دون نهضة قوامها المعرفة والفضيل.

البيان التوضحي الخامس:

أما في المستوى الخامس والأخير فنقول: إن الفراغ الذي عانينا منه ونحن نقرأ واقعنا ونراجع الفكر، وبعد عشر سنوات، فقد وضعنا فيه جملة قراءات مختلفة تنطلق من رؤية واحدة، أطلقنا عليها (التمهيد)، وهذا يحمل معنى أننا نريد أن نمهّد لأول مرة لفهم مشكلتنا من داخل الفكر، من حيث إن هذا الأمر حسب علمنا لم يقدم عليه أحد

قبلنا. وهنا نسجل أننا نقصد الثقافة الأحوازية في التاريخ المعاصر تحديداً. كما أننا لا ندعي بأن عملنا هذا محيط بكل ثقافتنا، كلاً، إن من يدعي هذا جاهل، بل إن المعنى هو الدعوة للمشاركة من أجل إغناء ثقافتنا بالبحوث والدراسات.

وأخيراً وليس آخراً، تناولنا في هذا الكتاب عدة مواضيع مختلفة، كلها تخص ثقافتنا وتدور حولها، وهي موزعة المواضيع بين: (مدخل عام، وقسمين، الأول: دراسة ثقافتنا - سبعة فصول، والقسم الثاني: دراسة خطاب الدولة القومية الإيرانية الاستعمارية - أربعة فصول، وخاتمة). ومثلما حاضرة ثقافتنا كذلك هي حاضرة الثقافة الإيرانية، قمنا بتعريف ونقد اتجاه هذه الثقافة كما سيرى القارئ في كل نصوصنا حسب علاقتها بنا وتأثيرها. ونحن هنا لا نريد أن نعرض بضاعة ثقافية على أهلها بالنسبة لثقافتنا الأحوازية بقدر ما نكشف غياب الفكر ودعوة التجديد. وكل ثقافة لا يمارس الفكر فيها دوره لا تكون بضاعة صالحة للتمسك بها والانتظام داخلها هكذا دون تجديدها، ونفس القول بشأن كلامنا عن معنى علاقتنا (نحن والعرب) عندما نتكلم عن مسار الفكر العربي وخطواته في التجديد، فلا نريد أن نعرض البضاعة العربية ونعيدها أو نبيعها لأهلها، فهذا جهد لا فائدة منه ولا نفع فيه، كلاً، بل إن القصد أن نشارك الفكر العربي همومه ومشاغله وننتظم فيه مع إشراك القارئ العربي والأحوازي في فهم مكانة ثقافتنا الأحوازية من التجديد العربي.

هذه خطوة نرجو أن يوفقنا الله أن نقدم فيها ما هو نافع ومفيد، وأن تكون أخطاؤنا فضاء يتجاوزه غيرنا أو من يريد أن يخوض في ثقافة أحوازية لم يبدأ البحث بجديتها عنها بعد، وما خطوتنا هذه إلا في هذا الاتجاه أو خطوة التمهيد في قراءة مسألة نحن والتجديد، والتي نبدأ الخوض فيها من المدخل العام الذي نتقل إليه.

مدخل عام

1- في سبيل تجديد ثقافتنا الأحوازية في زماننا هذا

قراءة أسباب العطالة والاستغناء عن الفكر والعزوف عن طرح أمر التجديد

(لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بدّ فيهما من الانتظام في عمل سابق، أعني في تراث، النقد يجب أن يستمر ويجب أن يتجدد ويستأنف، من أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض؟). محمد عابد الجابري- نقد العقل العربي - بنية العقل العربي/ خاتمة عامة. الطبعة السادسة 2000 بيروت.

إشكالية التكوين عندنا: تكوين الوطنية والدولة

فهم التجديد وفق ثلاث مراحل: المرحلة الأولى - العاطفة أو اللافكر وهي حال الثقافة الأحوازية، المرحلة الثانية: الفكر الإيديولوجي وهي حال الثقافة العربية الإسلامية، المرحلة الثالثة: الفكر المعرفي (العقلانية النقدية) الذي يقوم بمهمة انجاز التجديد.

أولاً: غياب التجديد عندنا بأي معنى؟ إن غرضنا من وضع هذه الدراسة نلخصه في مسألة واحدة وهي مسألة غياب التجديد في الثقافة الأحوازية في زماننا هذا، وبعبارة ثانية عدم ظهور فئة من المثقفين تفكر بالتجديد وتدعو إليه. وفي سبيل درس هذا الأمر من مختلف الأوجه، سنبدل جهدا الذي يتجه إلى ثلاث مسائل نعدّها قوام هذا الدرس، والمقوم الأول هو (التجديد) الذي معناه وفهمه وغايته لا تدرك دون (المفهوم، اللغة، الفكر)، والمقوم الثاني هو (الثقافة الأحوازية بالتعريف)، والتي تعاني التخلف على جميع الأصعدة، والمقوم الثالث غياب (المثقف - النخبة الفكرية). والغرض من هذا التحديد الأولي والتميز بين ثلاثة

محاوّر هو التعرّف على مشكلتنا الجوهرية التي لا تستقيم قراءتها حسب وجهة نظري دون إحضار المحاور الثلاثة المقروءة.

والذي نصب جهدنا عليه هو ثقافتنا الأحوازية، والأداة هي الفكر وفق مهمة المثقف المشرّع والكاشف عن أسباب وموانع الانتقال إلى الغاية والمقصد، ويمثله عندنا التجديد، وهذا الأخير ننظر إليه من خلال العلاقة معه، وقد حددناها في ثلاث مراحل، الأولى: العاطفة واللافكر وتعاملنا نحن معها، والمرحلة الثانية: تعامل الفكر العربي الإسلامي الإيديولوجي مع التجديد، والمرحلة الثالثة: فهم التجديد وفق مرجعيته من خلال الفكر المعرفي. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إن هذا التحديد- التعريف يُعد بمثابة تمهيد نضعه كمدخل للخوض في مختلف القضايا التي نتناولها في هذا الكتاب.

إن هذا المدخل يتضمن جملة من (النقاط والتوضيحات والشروح والأسئلة نضعها مع إحضار بعض النصوص في أمرين- التجديد الإصلاح، ومعنى المثقف، إضافة إلى دور اللغة)، كما سيتابع القارئ معنا، وهي جميعاً قراءات ومراجعات تصب في تبيان أمر واحد هو علاقتنا (نحن مع التجديد) وهو الغائب الأكبر عن ثقافتنا الأحوازية، وللفضل في هذا نأتي إلى مزيد من التوضيح لفتح فضاء أوسع لقراءة مشاكلنا.

فنعول أولاً: إن التاريخ سجل لنا بوثائق معتمدة كثيراً من الأحداث شهدتها ثقافتنا الأحوازية في تاريخنا الحديث والمعاصر، إلا أن شيئاً واحداً لم يكن له حضور كي يتم تسجيله من المؤرخين، وهو (التجديد)، حتى نرجع إلى وثائق المؤرخ لنعتمد عليها في صياغة قول يمكن الدفاع عنه ونحن نخوض في مسألة مهمة ندرس فيها معنى التجديد، فنبدأ بالإشارة إلى وجود فكر أحوازي وفئة من أهل المعرفة الفكرية مارسوا دورهم في النهضة الثقافية الأحوازية في تاريخنا الحديث والمعاصر، وبالتالي لا نرى فائدة من الرجوع للتاريخ كي نبحث عن فرضية بوجود حقيقة

تاريخية عن لحظة النهضة والتنظير لها عندنا، وإن الفكر نفسه لا يقبل بداية لا شيء من ورائها كما يقول أحدهم، إضافة إلى فراغ تاريخنا منها، أو هو أمر يُعد من اللامفكر فيه. وهل يكون معنى للتجديد دون لغة ومرجعية يتبلور من خلالها التجديد؟ كيف يتم التأسيس للتجديد والكتابة في ثقافة لم يكن للفكر فيها دور ولا منتج تختص به فئة أهل المعرفة، ويدل عليهم دون غيرهم؟ وهل تنهض ثقافة وتتجاوز تخلفها دون الفكر والنخبة؟ وهل نرفض المعارف أو نجهلها؟ إذا طُرح سؤال علينا، هل نرغب في إنشاء معارف تخفف المعاناة عن؟ الإجابة هي: نعم نريد أن نعلم المعارف حياتنا، وإن هذا لا يدل على الرفض بقدر ما يدل على الجهل، ونذهب إلى هذا العنصر الأخير بدل الرفض للمعارف والفكر، وهذا الأخير، وأعني الفكر قوام التجديد، هو ما ذهب إليه أحد دعاة التجديد نصر حامد أبو زيد الذي يقول: (فإن قانون الفكر هو التجديد، ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في ذاته). (1)

إن دور الفكر ليس فقط هو أن ينقل ويتحدث عن التجديد أو المعاصرة، بل هو أبعد من هذا، لذلك يقول مفكر عربي معروف في الدعوة إلى التجديد، وهو حسن حنفي: (أما المعاصرة فانها لا تعني المحادثة، فالمحادثة مجرد نقل للحديث دون تمثيل وفهم، المحادثة أقرب إلى التخلي عن الفكر) (2). ونكتفي بهذا، إذ لا نريد أن نقوم بعرض أكثر لنصوص تؤكد ضرورة الفكر في كل نهضة وتجديد وثقافة، فإن الثقافة التي لا يمارس الفكر دوره فيها تعيش العطالة، وهذا هو قولنا التالي.

ونقول ثانياً: عن التحديد الأولي للثقافة الأحوازية بحق إنها تعيش عصراً نطلق عليه تسمية (عصر العطالة والاستغناء عن الفكر والعزوف عن طرح مسألة التجديد). وهي ثقافة أحوج ما تكون إلى النهوض من حيث إنها تعاني التخلف على جميع الأصعدة، وتجاوزة مرهون بالتجديد الذي مهمته أن يقاوم قروناً عديدة قوامها الظلم والاستبداد والجهل، وهذا هو جوهر مشكلتنا التي نتعامل معها، وننظر إليها ونحن نعيش في عصر يعدُّ عصر النهوض، إلا أن هذا العصر على الرغم من كل

إنجازاته من حولنا وتاريخه الممتد لمدة أكثر من قرنين، لم نتعرف بعد إليه، ولم نطرق أبوابه، ونرى أن السبب في كل هذا ليس الرفض والخوف منه، بل إننا نجهله، وأعني أفق الفكر الجديد وما حمل من إنتاج معرفي للإنسانية إجمالاً.

لم يحدثنا المؤرخون الذين وضعوا مؤلفات عديدة ومختلفة عن تاريخنا، عن وثيقة كي نعتمدها بمثابة دليل ونأخذ بها شاهداً على أنه قد ظهر بيننا من الأحوازيين فئة من أهل المعرفة، هم رواد تكلموا أو وضعوا مؤلفات عن معنى الفكر ومعنى التجديد وكيف نتعامل معه ولو كانت رسالة واحدة مؤلفة عن هذا الأمر التجديد لمقاومة الثلاثية وهي: القبلية، والفكر الديني الإيديولوجي الموافق لنشر تكريس التخلف، والاستبداد السياسي. وهي ثلاثية تشكل ثقافتنا وتمثل تخلفها الذي يعاند أو يقابل التجديد، وهو الأمر الذي ننتقل إليه لتحديده.

وأما قولنا الثالث: فهو يخص معنى التجديد، ويمكن أن نحدد تحديداً أولياً له، فنقول: إن التجديد لم يكن سوى إنتاج فئة من المثقفين أو الفلاسفة في تاريخ البشرية، وهؤلاء اعتمدوا الفكر مرجعية للكلام عن قضايا التجديد وفق مؤلفات، ونضيف أيضاً القول: إن التجديد لم يكن يوماً سوى مُنتج للفكر، وإذا حددنا كلامنا بدقة بالعودة للفكر نفسه والتاريخ، فإن الإنتاج العقلاني لم يظهر في اليونان بمعزل عن الفكر عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، كذلك في الثقافة العربية الإسلامية، فإن كان أمر البيان العربي أو الترجمة لعلوم اليونان، وخصوصاً اتجاه العقلانية (الحكمة) في عدم التعارض بين العقل والدين، كما هي فلسفة وخطاب ابن رشد الذي أعاد قراءة أرسطو (الأصول اليونانية) على غير ما فعل الفارابي وابن سينا ومن سار على خطهم في خلط الدين بالفلسفة، وهو ما رفضه ابن رشد في مؤلفات وضعها لهذا الأمر. إن بداية النزعة الإنسانية (Humanisme) في أوروبا نفسها التي تعلي من شأن الإنسان في البداية رجعت إلى الأصول، ومنها مؤلفات ابن رشد وقوله: إن غاية الفلسفة والدين واحدة هي تحقيق الفضيلة، أو كما تسمى في

التاريخ الأوروبي (الرشدية اللاتينية)، وقولهم بنظرية الحقيقتين: الحقيقة الدينية، والحقيقة العقلية.

إن الإصلاح الديني في أوروبا والتطور الذي نشأ في جميع الأصعدة، والذي قاده (لوثر 1483-1546م الألماني) في مواجهة سلطة الكنيسة وتوزيع (صكوك الغفران)، عندما رجع صاحب الإصلاح إلى أصول الإنجيل المسيحية، هو خطوة أعقبتها عملية الفصل بين الدولة والكنيسة في أوروبا، أو فصل الدين عن السياسة كما نتداول المعنى عندنا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لم يكن الإنتاج المعرفي لهؤلاء جميعاً من المثقفين والفلاسفة سوى إنتاج الفكر الجديد ومفاهيمه.

وإذا رجعنا إلى أهم مفاهيم التجديد في الفكر الأوروبي، نؤكد أن أربعة مفاهيم تشكل بنية الحداثة الأوروبية وهي: (العلمانية، حقوق الإنسان، المجتمع المدني، العقد الاجتماعي). وهذا المفهوم الأخير يعد محوراً من حيث إنه أسس منشأ العلاقة بين المواطن - الشعب بالحكم والسيادة وإرادة الناس وكيف يكون التفويض للحاكم، وبدأ طرح المفهوم، أعني: (العقد الاجتماعي) من خلال مناقشة فكرة محورية هي: (فكرة الحق الطبيعي)، ذلك أنه بما أن الناس في حال الطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلون، فليس ثمة من سبيل إلى إخراجهم منها وإخضاعهم لسلطة سياسية ما بدون رضاهم، وفكرة الحق الإلهي "الإيمان" وفكرة الحق الإنساني، وحسب تعبير الجابري، فكرة جديدة تحل محل فكرة قديمة: فكرة الطبيعة الإنسانية التي تحل محل الطبيعة الكونية اليونانية الأصل، أو لنقل: إن المرجعية التي تكون هي منشأ القانون تغيرت، من طرف توماس هوبز الإنكليزي مؤسس نظرية الحق الطبيعي إلى جون لوك مواطنه وانتهى مفهوم (العقد الاجتماعي) عند جان جوك روسو (1712-1778م) ليكون بياناً حول حقوق المواطنة والإنسان من داخل الفكر بشأن الحكم والدولة.

وبما أن العقد الاجتماعي يخوض في أهم قضية وهي الحكم والدولة، بما لهما من حضور، فإن هذا العقد الاجتماعي مع مفاهيم أخرى نقلها دعاة النهضة العربية في

تاريخنا الحديث والمعاصر إلى الفكر العربي، وإن بضاعة النخبة العصرية ليست سوى هذه المفاهيم وغيرها، يتم رفعها كشعارات يومية ومن الجميع؛ مرة الديمقراطية ومرة المجتمع المدني ومرة المواطنة، والأمر نفسه يصدق على إيران عندما شكلت نهضتها الحديثة فئة من المثقفين الفرس ذهبوا باتجاه ترجمة البضاعة الأوروبية، وطلبوا أن يتم قبولها في بلادهم إيران. ويمكن القول: إن الفكر ملازم لكل دعوة وحركة تجديدية وحتى ثورية، إن كان اتجاهها إيديولوجياً أو كان اتجاهها معرفياً. وكذلك إن كان الفكر ينتج أو الفكر يترجم وينقل إلى فضائه المفاهيم فلا يمكن أن ندعو إلى التجديد ورفض الواقع وبواعث التخلف دون الفكر، ونعوضه بالعاطفة لمقاومة هذا وذاك.

والأمر الثاني عن التجديد، إذا كنا نعني منه الحداثة الأوروبية ومفاهيمها، فإن هذا لا يكون بمجرد الكلام عنها، وخصوصاً أن الكلام يدور من داخل ثقافة تعاني من مشكلتين، الأولى: غياب الفكر أساساً الذي يطرح التجديد، وكيف يتصل بالتجديد وأصوله ونقله إلى ثقافتنا وبأي لغة؟ وهذا ينقلنا إلى المشكلة الثانية التي نقول فيها: إننا لم ننخرط في الفكر العربي الحديث والمعاصر باعتبارنا جزءاً من الثقافة العربية الإسلامية، وبقينا خارج أفق هذا الفكر، وهو نفسه، على الرغم من العلاقة التي طرحها بالتجديد منذ أكثر من قرن، ما يزال يعاني من صعوبة ماثلة أمامه، والنقاش والبحث دائر حولها، وهي صعوبة نقل مفاهيم التجديد إلى الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة (العقل العربي حسب الجابري، أو العقل الإسلامي حسب أركون)، أو مقاومة أنصار التقليد، وهي قضية نعاني منها كذلك. إذاً أمامنا قضيتان يجب التوضيح فيهما والفصل بينهما، الأولى: لا تجديد في ثقافة تعاني التخلف دون فكر ومرجعية، والقضية الثانية: الاتصال بالتجديد نفسه مهمة صعبة، أو هي مضاعفة، تحتاج ليس فقط فكراً إيديولوجياً، بل معرفياً واعياً كذلك، بمعنى: إن عندنا ثلاث مراحل نخوض فيها في مسألة التجديد؛ مرحلة اللافكر العاطفة: وهي حالنا الأحوازية، المرحلة الثانية: مرحلة الفكر الإيديولوجي العربي الإسلامي الذي لم ينجز

التجديد، والمرحلة الثالثة: هي التعامل المعرفي مع التجديد، كما نبين هذا في الفقرة التالية.

-2- التجديد سمة العصر مرت فيها كثير من الشعوب

(الإصلاح والتجديد في المرجعيتين العربية الإسلامية والمرجععية الأوروبية)

إذاً يمكننا القول إننا نعيش في عصر قوامه التجديد، وهذا لا يعني أننا ثقافياً كعرب نعيش التجديد بقدرما نتكلم عنه، ونحن نطلبه ولا نقبض عليه، ولسنا من المساهمين فيه، وإن هذا شيء وذاك شيء ثان، وإن هذا التجديد ينقلنا إلى أصل المشكلة، فلا الإنسان ولا المجتمعات ولا الدول تستطيع أن تحتكم فقط في فهم ومعالجة مشاكل عصرنا إلى ثقافة الماضي، أو تحديداً التراث وحده، كي يزودنا بالحلول لمشاكلنا. ونكتفي ببضاعة التراث باعتباره يمثل الهوية والنقاء، وبما أن التراث مُنتج بشري فهو في حالة تجديد وتطور وإضافة إليه من التجربة الفكرية الإنسانية، خصوصاً إذا عاش مرحلة انقطاع وسيطرة من فكر إيديولوجي غير عقلاني تتحكم فيه مقابل إقصاء ورفض لاتجاه العقلانية كما هو التراث العربي الإسلامي الواصل إلينا والذي نحتكم إليه، وهذا يشملنا، أعني ثقافتنا الأحوازية التي نضعها في المرحلة الأولى (اللافكر والعاطفة) من المرحلتين الثانية (مرحلة الفكر الإيديولوجي) والمرحلة الثالثة (المعرفي الذي يقوم بإنجاز التجديد). لذلك علينا أن نغير وعينا وفهمنا للأشياء كي نتجاوز المرحلة الأولى، فلا يمكن أن نرفض التخلف ونطلب تجاوزه ومعالجة مشاكلنا من جهة، فيما نحن ننطوي بالتراث من جهة، ونجهل مسار التجديد من جهة ثانية، ونتعامل بالعاطفة دون الفكر. صحيح أن العودة للماضي والتمسك به لمقاومة التجديد أمر يخوض فيه كل فكر كي ينتقل إلى الجديد والنهوض، ولكن يبقى هذا الاتجاه من داخل الفكر يمارس التمسك بالإيديولوجي وإحياء عناصر وخطاب الماضي والعودة إلى الأصول.

إن هذا يمثل قطاعاً كبيراً من أنصار التقليد في مقاومة التجديد، والواقع العربي الإسلامي يضم هذا القطاع مقابل قطاع آخر. وننقل هنا هذا النصّ من مفكر عربي معروف انشغل بمسألة التراث وعلاقته بالتجديد، إذ يقول: (أنصار الجديد لا يستطيعون عادة الانتصار على أنصار القديم إذا هم قدموا الجديد كشيء لا أصل له عندهم، وأن كله من عند غيرهم. إن من شرط منازلة أنصار القديم، منازلة ناجحة، خوض المعركة معهم في ميدانهم وإظهارهم بمظهر المقلّد الجامد، وبالتالي العاجز عن استيعاب الآفاق الرحبة التي تثوي وراء الأصول إذا ما هي فهمت بعيداً عن التقليد والفهم الجامد. ذلك هو الطريق الذي سلكته النهضة والثورات. والدعوة المحمدية التي كانت جديدة تماماً ركزت، كما نعرف، على انتمائها إلى الأصل الذي ترتبط به: دين إبراهيم، ومثل ذلك فعلت النهضة الأوروبية التي ارتبطت بالآداب والفكر اليوناني والروماني. وفكرة حقوق الإنسان كان لا بد من ربطها بالأصول اليونانية التي ترتبط بها الثقافة الأوروبية. الربط بالأصول ليس يخدم الفكرة الجديدة وحدها، بل لابد أن يخدم كامل النظام الفكري.. إلخ).

وطرح قولاً عن مسألة الإصلاح: (لما كانت قضية الإصلاح هي قضية الساعة في الفكر العربي بمختلف منازعه وتياراته، بما ذلك الفكر الرسمي وجهة نظر الحاكمين في العالم العربي، فقد ارتأينا أن نجدد النظر فيها على ضوء الظروف والملايسات التي تطرح بها اليوم في منتصف العقد الأول من هذا القرن الحادي والعشرين... الإصلاح الذي بقيت الأنظمة العربية القائمة ترفضه وتتهرب منه منذ ما يزيد على قرن من الزمن... لا تسعفنا المعاجم العربية القديمة بأي تعريف للإصلاح غير قولها: الإصلاح ضد الإفساد، وإذا بحثنا عن معنى الإفساد ردتنا إلى الإصلاح بقولها: (الإفساد ضد الإصلاح). ولا يكتفي بهذا، فقد عرض لما جاء في القرآن من آيات عن لفظ (أصلحو)، وعن لفظ أو فكرة (الصالح أو الأصلاح)، عند المعتزلة، فهي كما جاءت ليس سوى معنى (الحسن) مقابل معنى (القبیح)، وأن هذا الأخير لا يصدر عن الله وفق فكرة المعتزلة إجمالاً. فيقول صاحب الكتاب: (وهذا لا يخرج بنا

عن المعنى اللغوي للكلمة الصلاح ضد الفساد. لماذا هذا الإلحاح على غياب تعريف إيجابي محدد لمعنى الإصلاح في مرجعيتنا التراثية؟ نحن لا نقصد بذلك التقليل من انشغال الخطاب العربي الإسلامي وفي مقدمته الخطاب القرآني والحديث النبوي، بمسألة الصلاح والإصلاح... إن الدعوة المحمدية كانت دعوة إصلاحية... مهامها إخراج الناس من الظلمات إلى النور. ومع ذلك فما دمنا بصدد المقارنة بين مفهوم الإصلاح في مرجعيتنا التراثية والمفهوم نفسه في المرجعية الأوروبية... يكفي لبيان ذلك الرجوع إلى المعاجم اللغوية الأوروبية: فالكلمة التي تقابل في المرجعية الأوروبية لفظ إصلاح في مرجعيتنا التراثية هي كلمة: *réforme* وهي تتكون من لاصقة *ré* التي تفيد معنى الإعادة، ولفظ *forme* ومعناه الشكل أو الصيغة. وهكذا فمعنى *réforme* التي تقابل إصلاح في لغتنا العربية، هو إعادة تشكيل أو إعطاء صورة أخرى للشيء).

ويضيف صاحب النص قولاً آخر: (والمرجع الفلسفي لدى الفكر الأوروبي في هذا المعنى هو ذلك الفصل الحاسم الذي تقيمه الفلسفة اليونانية، أرسطو بصفة خاصة، بين المادة والصورة... وواضح أن هذا الفصل يجعل فكرة الإصلاح لشيء من الأشياء تنطوي على إدخال تغيير كبير أو صغير على صورته... إن فكرة الإصلاح في المرجعية الأوروبية لها علاقة مباشرة بفكرة تغيير الصورة في الفلسفة اليونانية). وخلاصة قول الجابري عن معنى الإصلاح في المرجعية العربية الإسلامية مقابل المرجعية الأوروبية هو: (مفهوم الإصلاح في المرجعية الأوروبية يرتبط بتغيير الصورة. وإذا اعتبرنا الدولة صورة لمجموعة من السكان هم المادة لها حسب هذا الاصطلاح فإن الإصلاح في أي مجتمع يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى الدولة. أما في المرجعية العربية الإسلامية فالإصلاح لا يطرح فيها على هذا الشكل... لا يتعلق بين الصورة والمادة، بل بحصول الفساد في الشيء، مادة وصورة). (3)

إذاً، قصدنا من نقل هذا النصّ هو أن نتعرف على معنى الإصلاح والتجديد في مرجعيتنا العربية الإسلامية مقابل معنى الإصلاح في المرجعية الأوروبية التي أخذ منها الفكر العربي الحديث والمعاصر الإصلاح، وهو فعلاً يعيش حالة إشكالية ما بين بيئته وفضائه إما تبني الإيديولوجية الدينية التكفيرية على صعيد الخطاب والسياسية الإقصائية، وإما تبني الخطاب القومي السياسي الإقصائي، وليس هذا بأفضل من تلك، فالاتجاهان يجدان بالتراث ما يقوى مواقفهما المتصلبة في التكفير والتخوين وأخذ المجتمع والثقافة والحكم معها، تسيطر عليهما مرة العشائرية ومرة الرؤية الدينية وقراءة الإسلام بوحى المنافع السياسية وإعادة صراع الماضي المذهبي والسياسي. فهي بهذا تقاوم كل التجديد منذ لحظ النهضة والتعرف على معنى التجديد الأوروبي. وربما السبب وراء الرفض ليس هو عدم الرغبة بالمعارف، ولا هو الجهل بها، ولكن السبب هو أن التجديد قادم من مرجعية ثانية، أو أن الفضاء الذي ينتقل إليه العقل العربي- الثقافة العربية الإسلامية، وهو عقل عربي إيديولوجي يسكنه الهاجس التكفيري والإقصاء واللاعقلانية والاستبداد، هل يمكن لهذا العقل أن يلغي الفكر العربي الحديث وهو يرفع إصلاح الأصول التراثية ولا يمكن أن يوافق العقل العربي عليه دون أن يتجدد من الداخل أولاً، ونقصد الاتجاه العقلاني في التراث، كي يوافق التجديد أصوله فلا يناقضها ويلغي بها هذا بالنسبة للفكر العربي. وأما نحن فالأمر مختلف، فما نزال في مرحلة اللامفكر في التعامل مع مسألتي التراث والتجديد. أما في ما يخص ثقافتنا، وأنها جزء من الثقافة العربية، فهي كما قلنا ليست جزءاً كذلك من فكرة النهضة والإصلاح على صعيد الفهم من داخل الفكر لا الإيديولوجي، ولا كذلك محاولات الفكر المعرفي في معالجة هذه المسألة؛ الإصلاح والتجديد، ومنها مؤلفات الجابري.

-3- ندرس ثقافة، غائب عنها معنى التجديد

إننا نخوض في ثقافة ليست تعاني التخلف على الصعيد السياسي المجتمعي

والاقتصادي والفكري فقط، بل تواجهنا صعوبة أخرى في طريقنا ونحن نبحث في ما يخص تاريخها وموادها أيضاً، صعوبة لا نجد لها في الثقافات الأخرى مقارنة مع ثقافتنا عندما رجعنا نقرأ أحوالها، وسنبين حالاً هذه الصعوبة كونها المفتاح الذي يفتح أمامنا الأفق في تناول موضوعنا.

نقول: إن التعامل مع ثقافة غائب عنها أساساً موضوع التجديد، ولم يؤسس بعد وفق قواعد وأصول في النظر إليها شيء، والكلام عن ثقافة مسألة التجديد فيها كان معروضاً ومعروفاً من خلال المؤلفات التي فيها فائض من الشواهد والأدلة عند الرغبة في الرجوع إلى مسألة التجديد، شيء ثان. فالثقافة الأحوازية مقارنة بالثقافة العربية لا حاجة أن يؤسس فيها لمسألة التجديد، من حيث إن هنالك مؤلفات كبرى يمكن تُعد بمثابة مشاريع للتجديد يمكن الرجوع إليها، كمؤلفات محمد عابد الجابري مع مؤلفات أخرى للمجددين. وفيما يخص (النهضة العربية)، فقد أجمع كل الباحثين والمفكرين العرب من المعاصرين على أن القرن التاسع عشر هو البداية التاريخية للحظة إنشاء الكلام عن أصول وقواعد التجديد والإصلاح في العالم العربي الإسلامي، وأن الإنتاج والخطاب الذي جاء حول تحلف العرب والبلاد الإسلامية مقابل الغرب (أوروبا) كان خطاباً تجديدياً، وضعه الرواد الأوائل للنهضة العربية. (خطاب أهل التراث وخطاب أهل الحداثة، أو حسب الجابري، النخبة التقليدية والنخبة العصرية)، وإن خطابي ذاك وهذا، على الرغم من الاختلاف في المرجعية، إلا أن الفكر يبقى القاسم المشترك الذي يلجأ إليه كل طرف للدفاع عن قضاياها، على الرغم من أن الجابري يرى أنه (ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، وهو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحكم ويحلم ويفكر ويحاكم... إنه العقل العربي ذاته).

إن هذا السبب كما حددنا في قولنا أعلاه، هو دافعنا وراء صياغة عبارة (النهضة في الثقافة الأحوازية بأي معنى؟)، ولم نستعمل العبارة المعروفة والسائدة،

وأعني عبارة (النهضة العربية). إن كوننا عرباً لا يعني الانتماء وحده كي نكون جزءاً من (النهضة العربية)، والسبب هو أننا لم نفكر بقضايا النهضة العربية كما حددها رواد النهضة الأوائل وانشغل بها الفكر العربي، وحتى مفهوم أو ثنائية (الوطنية- الأمة/ الدولة)، باعتبار أن هذا المفهوم الأخير يشكل جوهر مشكلتنا السياسية كما أن التجديد يشكل جوهر مشكلتنا الثقافية التي لا يمكن أن نفهم مشكلتنا السياسة بمعزل عنها، إضافة إلى باقي القضايا التي كانت حاضرة في النهضة.

وليس الغرض هنا أن نضع تعريفاً لخطابها إجمالاً، ولا أن نقوم بعملية تصنيف التيارات فيها، ولا تحقيب الأزمنة أو الأجيال من فئة المثقفين العرب، فهو تعريف أولاً: نخرجنا عن موضوعنا الأصلي، ويطول بنا المقام هنا إذا أردنا أن نقوم بمهمة شرح مفاهيمها وتصنيف تياراتها. إن ما يهمنا هنا هو أن نبرز أمراً واحداً مهماً، وهو أننا على الرغم من كوننا عرباً، وتعاملنا بعفوية، ونظرنا بوحى من ذلك إلى قضايا العرب إجمالاً، إلا أن العاطفة أو العفوية لم تنقلنا إلى مرحلة الارتباط بالنهضة العربية على صعيد الفكر نفسه، والمساهمة في الإنتاج، كي نكون ضمن تاريخ النهضة لأسباب كثيرة نأتي إليها في حينها. إن الاشتراك في العرق الواحد لا يكفي وحده، أعني الأصول القبلية. وثانياً: لا حاجة للقارئ فيه، كونه تعريفاً يصدق عليه القول العربي الشائع (السماء فوقنا)، لأن تاريخ النهضة العربية معروف وشائع لدى القارئ العربي المهتم، إلا أن ما دفعنا إليه ولإحضاره هو القارئ الأحوازي الذي لا يرتبط بالنهضة العربية في أفضل حال سوى بالسمع فقط، وهذا لم يكن سوى البقاء في مرحلة العاطفة اللافكر، وإن هذا هو سبيلنا كي نقوم بالتفريق بين ثقافتين؛ واحدة تعاملت مع التجديد من داخل الفكر كالثقافة العربية، وثقافة غائب عنها الكلام في شأن التجديد من داخل الفكر وهي الثقافة الأحوازية. إن هذا الأمر مبرر للدعوة إلى التجديد، وهي دعوة مختلفة في ثقافة هي في مرحلة ما قبل الفكر، وبالتالي يصبح مسلك التعامل مع التجديد وطرحه مختلفاً، وكما يقول العرب (بأضدادها تعرف الأشياء).

نعم، إن تحديد هذا الفرق الأولي التمهيدي يدفعنا إلى تحديد رؤيتنا في محورين أساسيين، أولاً: ضرورة التجديد والدعوة له في ثقافتنا الأحوازية، ثانياً: شرح أسباب غياب دعوة التجديد نفسه عن ثقافتنا، حتى إن الجهل استشرى، ليس فقط بين الناس في النظر للقضايا المختلفة، ولكن بشكل أكبر بين متعلمي ودعاة السياسة والثقافة بيننا. والسبب عندنا هو ليس رفض المعارف وتحريمها بقدرما هو الجهل بها. وإن الدليل وشاهدنا على ما نذهب إليه هو عدم ظهور الشريحة والنخبة الفكرية، وغياب النخبة والفكر لا يمكن تبريره أو البحث عن حجة له سوى **الجهل بالمعارف**، وإن مقاومتها والانصراف عنها سببه **الجهل المركب**. وأما الأقاويل بأن الظروف السياسية والمجتمعية والظلم أو الاضطهاد مع المنع هو وراء سبب عدم الاتجاه نحو المعارف فتلك **أقاويل باطلة وفاسدة وخاطئة من جهتين؛ الأولى** - عوامل التخلف والاضطهاد هي الدافع والحافز لإنتاج المؤلفات، والاتجاه نحو الفكر للخلاص من بواعث التخلف والمنع. وإن التاريخ حامل للوثائق التي تؤكد على ما نقوله، وكذلك تجارب كل الأمم وطوال حقبة التاريخ، كما أن الفكر يزودنا بالأدلة الدامغة على إبطال هذه الأقاويل من حيث إن وراءها يقف الجهل بالتاريخ والفكر، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن المنع والقهر السياسي في حالة الاستبداد أو حالة الاستقلال الوطني يمكن أن يعرقل مشروع التجديد والإصلاح على مستوى التطبيق والتنفيذ على الواقع، وهذا له شواهد تاريخية لا يمكن إنكارها، والتجربة العربية ماثلة أمامنا، ولكن في ما يخص **إنتاج الفكر**، لا يمكن إحضار شاهد ودليل لا من التاريخ ولا من الفكر نفسه ليكون المنع والاضطهاد حجة، وهذا ليس سوى مسلك للهروب وطلب الراحة من خلال الاحتماء بأقاويل عاطفية فاسدة وخاطئة كذلك، لا تصدر عن الفكر نفسه ودوره في إنشاء كل ثقافة تطلب النهضة، والدعوة إليها.

إذاً يمكن أن نضيف قولاً آخر إلى ما قلنا أعلاه، فكل جيل من النخب يجدد الدعوة إلى الإصلاح، وهذا حال كل ثقافة مارس أهلها النهضة في التاريخ، فكل ما ضعف وتراجع اتجاه التجديد فيها لأسباب داخلية أو خارجية، انطلقت دعوات إلى

الإصلاح وروح التجديد، وهذا هو مسار كل الثقافات الكبرى، اليونان، الإسلام، أوروبا، أو هي نهضة ضمن أفق وإطار أضيق كمسألة الثقافة الوطنية كما تسمى في زماننا، فالرجوع إلى هذه الثقافات والكلام عنها لا يستقيم إلا بأن نقرأ بنية الخطاب الفكري لكل نهضة، وعند هذا يصبح لنا فهم ووعي عنها، والقراءات ليست سوى مؤلفات النخبة في كل ثقافة عاشت النهضة. ما نريد قوله هو إن ما يشغلنا في أمر النهضة والتجديد هو المؤلف الفكري أولاً وآخرأ. وبما أن المؤلف الفكري غائب في ثقافتنا الأحوازية، يبقى الكلام عن سمة العصر، التجديد، يواجه صعوبة في تعريف أصل وفصل التجديد في ثقافتنا. وشاهدنا على ما نقول يزودنا به التاريخ، بالإضافة إلى فائض من المؤلفات حاملة لنا الأدلة تؤكد على أن النخب الفكرية هي من تقوم بمهمة إعداد وصياغة جملة المفاهيم، وتبذل الجهد الفكري، وكل هذا الجهد يصب في غاية واحدة هي نهوض الثقافة التي ينتمون إليها. وإذا قلنا إن كل عصر حامل مشاكل خاصة فيه تميزه عن ما قبله وبعده، وكذلك لكل أمة ثقافة تتميز بها عن غيرها من الأمم (كالثقافة اليونانية، الثقافة الإسلامية العربية، الثقافة الأوروبية، ثقافة النهضة العربية في تاريخنا الحديث)، إلا أن تغير الأزمنة وتبدل الأحوال واختلاف الجنسيات الثقافية لا يلغي دور الفكر ولا يوجب الاستغناء عنه ولا تعويضه بأداة غير أداة الفكر نفسه، فهو الحاضر في كل الميادين وعند كل الثقافات، وسواء أكان قوام التفكير فلسفياً أو دينياً عند القدامى والمحدثين، يبقى الفكر هو المرجع في صناعة التجديد والتطور السياسي والمجتمعي والثقافي والمعرفي، كما أن لكل نهضة ودعوة أصولاً ترجع إليها.

سنكتفي فقط بإبراز أمر واحد مهم بصيغة سؤال: هل كتبنا وفهمنا مشاكلنا الأحوازية السياسية والثقافية والمجتمعية وغيرها ضمن مؤلفات أحوازية نرجع إليها كمصادر وتوثيق حتى نشارك في النهضة العربية؟ فإذا كنا جزءاً من النهضة العربية كان فهمنا تجاه مشاكلنا على مستوى التناول أكثر سهولة لنا ونحن نقرأ حضور المفاهيم ومنها التجديد وكلامنا أو التأليف الأحوازي عنه، من حيث إن الكلام عن مسألة فيها مؤلفات ولها رواد باعتبارها حركة ثقافية تجديدية، لا ينطبق عليها مسمى العطالة

الفكرية، والسبب أن الفكر عندما يحضر ويلجأ أهل الثقافة إليه، وإن كان فكراً ذا خصوصية لشعب بعينه، فإن ذلك اللجوء يلغي معنى العطالة الفكرية. ومن جانبنا لم نفكر من داخل النهضة العربية ولا اتجهنا نحو إنتاج نصوص ومؤلفات في أيدينا نعتمدها ونستدل بها تؤكد بنفسها على إنشاء فكر سياسي ثقافي أحوازي له خصوصيته. إن هذا التحديد الأولي، والذي سنخوض في تفاصيله لاحقاً، يعني أن مهمتنا هنا في هذا الكتاب ونحن نتناول مختلف الأوجه من ثقافتنا ستكون مضاعفة وصعبة في نفس الوقت، والسبب هو أننا نحتاج معاً، الكلام عن دور وضرورة الفكر في تجديد ثقافتنا، ونبرز في نفس الوقت الضرر وأسباب غياب دور الفكر نفسه عنها. ونكتفي بهذا الكلام، فهو يفي بالغرض، كي نتقل إلى القول إن مسألتي ضرورة الدعوة إلى التجديد أولاً- وكذلك غياب التجديد ثانياً- هما مدار كل كلامنا في فصول هذا الكتاب، وهي بمثابة خطوة في سبيل دعوة إلى الفكر كي يمارس دوره في ثقافة هو الغائب الأكبر عنها.

إذاً، مهمتنا تبيان الفكر وعلاقته بالتجديد، ونرى أن لا تجديد دونه، والتخلف يبقى هو السائد في كل مناحي الثقافة. إذاً، كيف نشتغل على مسألتي ضرورة الفكر للنهوض السياسي والمعرفي ومسألة غيابه في ساحتنا الأحوازية؟ الإجابة الأولية هي: كي نخفف من وطأة هذا الأمر سنقوم كما سيلاحظ القارئ على وضع جملة من الشروح والملاحظات، وهي ليس من باب الإطناب ولا التكرار، بل إن السبب من وضعها هو أننا نخوض في موضوع وثقافة ليس في أيدينا عنها نصوص مكتوبة وضعها أهلها على شكل مؤلفات، وهذا الفراغ لا يمكن تعويضه بالرجوع إلى الكتابات الإنشائية الأحوازية، والسبب عندنا هو أن الكلام عن التغيير سواء أكان سياسياً ثقافياً مجتمعياً اقتصادياً، أم كان معرفياً فكرياً، لا ينشأ حسب قواعد وأصول، ولا يدخل في معنى النهضة والتجديد، وأن الذي عندنا موجود ومكتوب لا يقوم مقام قواعد. وصناعة انبثاق فكر تجديدي نهضوي أحوازي يحتاج جهد فئة النخبة الفكرية من المثقفين. وقولنا التالي هو عن تعريف المثقف.

-4- تعريف مفهوم المثقف

طلب إلينا أعضاء من مؤسسة ابن السكيت الدورقي في مدينة الأحواز عام 2002م، أن نشارك بمقالة في نشرة المؤسسة الداخلية عن (المثقف)، فقلنا إن الكتابة عن المثقف تحتاج أن نقدم جملة تعاريف حتى يصبح الموضوع المطلوب الكتابة فيه يحمل فائدة ومعنى، ولا يمكن الكتابة عن الموضوع بشكل إنشائي، أو الكتابة على بياض كما يقولون، دون مصدر ومرجعية، من حيث إن المثقف ليس له معنى ومرجعية في ثقافتنا العربية الإسلامية، وأن اللفظ والمعنى يجد أساسه في المرجعية الأوروبية، هذا من جهة يشكل وحده صعوبة، ومن جهة ثانية، لا يمكن أن نكتب من لا شيء دون مرجعية، أو حسب تعبير الجابري (ليس هناك مثقف يفكر من الصفر. التفكير تفكير في موضوع. والموضوع إما أفكار وإما معطيات الواقع الطبيعي الاجتماعي الاقتصادي... وإلخ)، بمعنى ثانٍ، إن المثقف لا يمكن طرحه ووضعه في ثقافة ما أو من فراغ هكذا دون أن يكون له مرجع. وتبعاً لفهمنا هذا نبدأ قولنا بنفس ما دائماً نسجله في كل دراسة نصدرها عن الثقافة الأحوازية، وما يرتبط معها من مواضيع مختلفة وعديدة، وهو أن موضوعنا هذا (العطالة الفكرية - أو غياب النخبة الفكرية الأحوازية)، لم نجد دراسة أو كتابة تطرقت إليه نرجع لها، وتخفف علينا من وطأة التأسيس لوجهة نظر ورأي، على الرغم من أن هذا الموضوع يعتبر محورياً أساسياً في تاريخنا الحديث والمعاصر، وكان مفروضاً أن يناله الدرس والكتابة قبل سنوات طويلة، ليس لأنه موضوع كان رائجاً ومتداولاً بين الناس دون تعريف وفهم، كلا، إن هذا السبب الأخير وحده لا يكفي ولا يعطي معنى دون أن نربطه بقضية أهم قد شكلت تاريخ المثقف في الأمس واليوم، أعني قضية المعرفة والسلطة والنص والدولة. ونحاول هنا ونحن نقوم بالكلام عن المثقف، أن لا نخوض في عملية جرد وإحضار تعاريف ونصوص تأتي بها كي نعطي القارئ معلومة عن مدى أهمية وظيفة المثقف، ولا كذلك نقل هنا ما كتبه كثير من

المفكرين عن موضوع المثقف؛ دوره وإنتاجه، من حيث إن لا ذاك ولا هذا يفني بغرضنا.

وقد اكتفينا فقط بنصّ واحد خاض في موضوع المثقف، وأعني كتاب (المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، للمفكر محمد عابد الجابري)، فهذا المفكر الأخير هو من أكثر من يضبط ويحدد الموضوع في الجانب اللغوي والمصطلحي وتشكله ودوره، وسيرى القارئ دائماً أننا نحيل ونلجأ إلى نصوص هذا المفكر العربي في مختلف صفحات ومواضيع كتابنا هذا أكثر من غيره من المفكرين، لهذا السبب نأتي إلى أهم ما جاء في الكتاب عن المثقف، فيقول صاحبه:

(لا بد من استحضار المرجعية الأوروبية المباشرة لهذا المفهوم، فـ"المثقف" في خطابنا العربي المعاصر ليس مجرد "متكلم"، وأكثر من ذلك هو لا يحيل، لا إلى "الكلام" ولا إلى "الثقافة". إن كلمة "مثقف" في لغتنا العربية من ثقف الرمح إذا قومه وسواه وجعله حاداً، ومنه "ثقف الولد، إذا صار حاذقاً... وثقف الكلام: حذقه وفهمه بسرعة". ولا وجود في لغتنا المعجمية لمفهوم "ثقافة" كما نستعمله في خطابنا العربي المعاصر اليوم، إن هذا اللفظ لفظ مولد من كلمة culture الأوروبية بمعناها الخاص الذي ينحصر أو يكاد في شؤون الفكر والمعرفة. وها هنا مفارقة. ذلك أن ما نعنيه بـ"المثقف" في خطابنا المعاصر لا نسب له، على المستوى المفهومي مع لفظ culture. وقد اشتهر التمييز في هذا الصدد بين العقول المملوءة جداً بالمعلومات النظرية أو التطبيقية، الدينية أو العلمية أو الفلسفية، وبين "العقول المصنوعة جيداً التي تفكر، لا بواسطة محتويات الذاكرة وحدها، بل أيضاً، وبالخصوص، بمنهجية واستقلال وجرأة).

والواقع أن المرجعية المباشرة لما نترجمه اليوم بلفظ "مثقف" ليست "الثقافة" كعلوم ومعارف وعادات وسلوك، بل مرجعيته هي "الفكر" أو ما يسمى في الخطاب الفلسفي بـ"الفهم". والمقابل الاصطلاحي لمفهوم "المثقفون" في اللغات الأوروبية، وبالخصوص اللغة الفرنسية التي ولد فيها هذا المفهوم، هو les intellectuels، وهو لفظ مشتق

من intellect ومعناه "الفهم"، أي الملكة التي نحصل بها على المعرفة التي ليس مصدرها الإحساس (الحيوانات وكذا بعض النبات تحس لكنها لا تفهم). وهكذا فما نطلق عليه اصطلاح "المثقفون" في خطابنا المعاصر هم ما يمكن ترجمته إلى اللغات الأوروبية بـ "الفكريون". أي "العمال الفكريون" في مقابل العمال اليدويين. ومع ذلك فليس جميع من يعمل بفكره يدخل في مفهوم "المثقفون" Les intellectuels، ذلك أن عقد ميلاد هذا المفهوم في أوروبا يرجع إلى ما يعرف بـ "حادثة دريفوس" بفرنسا Affaire Dreyfus التي أصدر بشأنها أدباء وكتاب ومفكرون ومؤرخون فرنسيون يوم 14 يناير سنة 1898، ما عرف بـ "بيان المثقفين" Manifeste des intellectuels، احتجاجاً على ما اعتبروه محاكمة غير عادلة، أدين فيها ضابط فرنسي يهودي بالتجسس للعدو.

وانطلاقاً من استحضار الظروف الفكرية التي رافقت هذه الحادثة التي شغلت الرأي العام الفرنسي لمدة 12 سنة، كتب بول باران يقول: "إنني اقترح أنه عندما يتعلق الأمر بموقف إزاء القضايا التي تطرحها الصيرورة التاريخية بأكملها، يجب أن نبحث عن الخط الفاصل بين العمال الفكريين وبين المثقفين؛ إن الرغبة في الكشف عن الحقيقة ليست إذن سوى أحد الشرطين ليكون الشخص مثقفاً. أما الشرط الآخر فهو أن يكون شجاعاً، أن يكون مستعداً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى... أن يقوم بنقد صارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه، ولا أمام الصراع مع السلطة أيا كانت".

ويضيف قولاً آخرَ عن حضور المثقف في فكرنا العربي:

(إن تاريخ استعمال، أو على الأقل انتشار، هذه المقولة في الخطاب العربي قد لا يتجاوز نصف قرن من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة "المثقفون" كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية (انتلجنسيا) intellectuel التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن من اللغة الإنكليزية يرقى إلى القرن السابع عشر، ولكن همولتها

الراهنه إنما تجد مرجعيتها في الفكر الفرنسي خاصة... ومع أن الترجمة موفقة، في مضمونها العام إلا أنها تسجل حدثاً لغوياً/ فكرياً لا يخلو من مفارقة- فلفظ intellectuel مشتق من intellect الذي معناه العقل أو الفكر، وبالتالي فهو يدل عندما يستعمل وصفاً لشيء، على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل كملكة للمعرفة، مثل قولنا نشاط عقلي أو فكري أو بالروح في مقابل المادة كقولنا الحياة الروحية. أما عندما يستعمل اسماً، وهو ما يهمنا هنا، وهذا يرجع إلى أواخر القرن الماضي- فهو يحيل إلى الشخص الذي لديه ميل قوي إلى شؤون الفكر، إلى شؤون الروح، الشخص الذي تطنى لديه الحياة الروحية أو الفكرية على غيرها. ومن هنا عبارة: العمال الفكريون في مقابل العمال اليدويين. هذا في اللغة الفرنسية، أما اللفظ العربي: مثقف الذي وضع ترجمة (intellectuel) فهو لا يحيل إلى الفكر أو الروح، بل إلى لفظ (الثقافة) الذي هو ترجمة لكلمة culture كولتور الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على فلاحه الأرض، وأيضاً على مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الأليفة.

أما في معناها المجازي فتدل أولاً على تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات، كما تدل ثانياً على مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن ملكة النقد والذوق والحكم. والمثقف بهذا المعنى سيكون هو من اكتسب بالتدريب والتعلم جملة المعارف التي تنمى فيه هذه الملكة. وهذا المعنى لا يتطابق مع مفهوم intellectuel الذي يدل كما قلنا على الشخص الذي يمتن العمل الفكري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابد من الإشارة إلى أن لفظ مثقف في اللغة العربية المعاصرة، وهو مولد كما قلنا، لا نكاد نعثر له على أثر في الخطاب العربي القديم، وهو اسم مفعول من ثقف بمعنى حذق. جاء في لسان العرب ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة: حذقه. ورجل ثقفٌ... حاذق فهم، ولم يرد فيه لفظ مثقف. أما لفظ الثقافة فقد ورد كمصدر، بمعنى: الحذق في صنعة من الصنائع المادية أو الفكرية.

إذن فالثقافة التي يحيل إليها لفظ مثقف في خطابنا المعاصر ليست هي الثقافة كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليست هي الثقافة بمعناها في اللغات الأوروبية والفرنسية بكيفية خاصة. فنحن لا نعني بـ المثقف في خطابنا السياسي الثقافي السوسيولوجي المعاصر، لا الحاذق الماهر ولا من اكتسب بالتعليم والمران ملكة النقد والحكم (4).

5- الثقافة الأحوازية وغياب الكلام عن التجديد بوعي من الفكر وبواسطة اللغة

الفيلسوف الحاكم أو الناشر للفضيلة والمعرفة

نتناول في هذه الفقرة، ومن مختلف الأوجه ظاهرة إقصاء واستبعاد الفكر، وهذا يعني بعبارة أخرى، غياب فئة من المثقفين مهمتها أن تنشغل في مسألتها التخلف والتجديد في زماننا وثقافتنا الأحوازية. والثقافة لا تستقيم دون الفكر الذي ينشر المعرفة والفضيلة في مواجهة الجهل والرديلة، وإن مهمة أهل المعرفة ليست الحكم وفق ما قاله أفلاطون، باعتبار الفيلسوف، "أن أهل المعرفة والحقيقة أصلح للحكم". والسبب أن القوة العاقلة عند أهل المعرفة تكبح كل من القوة الشهوانية والقوة الغضبية. نعم إن مهمتهم نشر المعرفة والفضيلة، وإن الحكم وفق أرسطو ليس كما قال أستاذه أفلاطون، البديل عن الفيلسوف هو القانون أو الدستور لضبط الأهواء والميول من أجل ضمان حقوق الناس والتخلص من الاستبداد الذي يرافق الحكم السياسي. ونضيف، إن مهمة المثقف كما بينا تعريفه في الفقرة السابقة هو الاعتراض والرفض وكشف الحقيقة، وبالتالي فإن هذا الكلام أساس كل نظر إلى دور النخبة وتعاملها مع ثقافتنا الأحوازية. ونحن نستعمل معنى (الثقافة) كما وضعنا تعريفاً عنها في دراسة أنظر (الفصل الرابع، مكونات الثقافة الأحوازية القبلية والدين)، وقلنا- إن قوام ثقافتنا هو التخلف، وشرحنا مكوناته ونتائجه. وأما (التجديد) فقد تحفظنا بشأنه ولسببين، الأول- كونه ينتمي إلى المرجعية الأوروبية لا إلى مرجعيتنا العربية الإسلامية،

والسبب الثاني - لا يمكن لنا أن نتعامل معه بطريقة إنشائية وعفوية كما هو سائد عندنا، ولا التعامل معه وفق الخطاب الإيديولوجي من حولنا سواء أكان خطاباً عربياً أو كان خطاباً إيرانياً، ونتجه نحو الاتجاه المعرفي في تناول التجديد.

إن هذا الكلام لا يعني استبعاد التجديد، كلا، فإن نقد قوام ثقافتنا من جهة، ونقد الفكر الفارسي من جهة ثانية كي نكشف بواعث التخلف هو نقد بمثابة دعوة إلى التجديد، إلا أن الكلام عن التجديد شيء والكلام في التجديد شيء ثان. فالتجديد كما تعرفنا إليه على أقل تقدير على مستوى التعريف في الفقرة السابقة في المرجعية العربية الإسلامية ومعناه في المرجعية الأوروبية، يؤكد أن النظر والفحص في مسألتي التخلف والتجديد هو مهمة أهل الصناعة الفكرية، سواء أكان تعريفاً أو نقداً داخل ثقافة هي أساساً كما هي ثقافتنا، لم تكن تعرف معنى التجديد والإصلاح، ولم تضع قدماً في دروب التجديد الذي نجح في أوروبا وتعثر وفشل في مجتمعات أخرى، وأما وضعنا فمختلف من حيث إننا في مرحلة العطالة الفكرية، ولم نكن جزءاً من المجتمعات التي طلبت التجديد وفشل وتعثر فيها كالمجتمعات العربية والمجتمع الفارسي. إن هذا الواقع التاريخي والمجتمعي والثقافي والسياسي يدفعنا نحو لحظة البدء في الكلام عن نقد قوام ثقافتنا، وهي مقدمة أولى باتجاه دعوة التجديد، وهذا ما قمنا به، أي حددنا مكونات ثقافتنا، وعملنا نقداً لها باعتبارها تمثل موانع أمام التجديد إجمالاً، وهي خطوة متواضعة نضعها على طريق التجديد في ثقافة، ليست فقط تعاني من تماسك مكونات التخلف وتحكمه، بل إننا نضيف معضلة، لا ندعي وجودها ونصطنعها من فراغ، بقدر ما هي واقع تاريخي مجتمعي، وأعنى غياب أهل الصناعة الفكرية عن مجتمعنا في زماننا هذا. ونعني بأهل الصناعة فئة من المثقفين، وهي شريحة تظهر وتنشأ في مواجهة التخلف، وتعمل على إنتاج المعرفة ونشر الفضيلة، وإن ظهورها ووظيفتها وعملها مرتبط بهذين العاملين، فلا حركة تجديدية دون أن تنتج المعرفة والفضيلة ضمن مرجعية تاريخية ترتبط معها هي روحها وفكرها. ولا نبالغ إذا قلنا إن النخبة الفكرية تظهر أولاً وبعدها ينشأ التغيير، وإن التاريخ حامل لفائض من الشواهد على

ما نقول. ولا معنى لحركة مجتمعية تطلب التجديد والتغيير وهي تمارس التأجيل والإقصاء للفكر والاستغناء عنه. ويأتي السؤال هنا: كيف نقرأ أقاويل التأجيل بشأن السكوت عن بواعث تخلفنا؟ وكيف يكون التجديد دون النخبة؟ وكيف نميز بين العطالة الفكرية وأوهام النخبة؟ وهل المجتمع الأحوازي يتحول من حال أسوأ إلى حال أفضل دون بضاعة فكرية؟

نقول ونحن نحاول أن نعطي بعض الأجوبة على الأسئلة التي تتوالد عندنا، ومنها تحديداً علاقة التجديد بالنخبة الفكرية والتأليف الذي تضعه النخبة حول مسألة التجديد، إن مهمة النخبة الفكرية عندنا هي أن تحول كل ظاهرة في المجتمع إلى مشكلة تضع عنها جملة حلول تناسبها، وبهذا تكون النخبة قد أدت إحدى وظائفها وقدمت للجماهير الأحوازية بضاعة فكرية وثقافية وسياسية، أو إجمالاً، المعرفة والفضيلة، فلا تستقيم بضاعة أهل الفكر دون هذا التلازم بين الفضيلة والمعرفة، وإن الناظر والقارئ لما يدور من كلام عندنا، وما يصدر من كتابات، يفهم دون معاناة ومشقة افتقارنا للمعرفة والفضيلة، وهذا الفرق دفعنا إلى الاهتمام بدور الفكر والدعوة للتفكير والنظر، وهو وراء ما أطلق عليه من تمييز بين ثلاثة مجالات ومراحل، المرحلة الأولى هي العاطفة واللافكر، وهي حالنا مقابل الحالة العربية الإسلامية ومعها إيران، والثانية أنصار الفكر الإيديولوجي، وحضور أكبر وأقوى بكثير عن ما هو عليه الفكر المعرفي الذي يمثل المرحلة الأخيرة الثالثة في تشييد المعرفة.

إن هذا الأمر المهم نحاول فيه بقدر ما نستطيع أن ندقق في ما نضع من كلام، كي نرفع اللبس عن ما نقول، وتحديداً في هذا التمييز الذي وضعنا، بأن هنالك فرقاً واضحاً يميزنا عن غيرنا، وإذا أخذنا عند المقارنة المجتمعات العربية والمجتمع الفارسي من حولنا، فإن هذا الفرق ليس ادعاء، فلا ندعي لأنفسنا الإحاطة بالحقيقة وغياب الخطأ في ما نقول، بل إنه واقع يمكن أن نستدل عليه، وكل كلام نستدل عليه بشواهد يقترب من الحقيقة، ونسجل هذا في أمرين:

الأمر الأول: إذا كان المفكرون العرب وضعوا بضاعة سياسية وفكرية متاحة للجماهير العربية تنظر للأمور من خلالها، وهي بضاعة منقسمة بين بضاعة التراث العربي الإسلامي وبضاعة الحداثة، وتعالج مختلف قضايا المجتمع، والإيرانيون كذلك لديهم بضاعة تراثية وبضاعة مصدرها الحداثة، وإذا تركنا الصراع بين التراث والتجديد أو (الإشكالية - أعني التوفيق بين الجديد والقديم) عند العرب والفرس، والنماذج في أيدينا كثيرة، أي التي يمكن أن تُعد بضاعة على صعيد التأليف أو أوهام النخبة، حسب مؤلف الناقد العربي (علي حرب)، تؤكد على الإشكالية، بالإضافة إلى الحروب الخفية والظاهرة.

إن الثورات العربية في أيامنا هذه التي تسمى (الربيع العربي) لا تترك مجالاً للشك سوى الإقرار بواقع الإشكالية وعمقها وحجمها، وإذا رجعنا بعد هذا الكلام إلى وضعنا الأحوازي، نرى الأمر عندنا مختلفاً عن ما هو حاصل في المجتمعات العربية والمجتمع الفارسي، وهو ما دفعنا للتمييز ووضع الفرق.

الأمر الثاني: إن هذا الفرق الذي وضعنا أصله وفصله في مسألة العطالة الفكرية والتي نعيشها في العصر الحديث والمعاصر في مقابل بذل الجهد الفكري وهو ليس ترفاً فكرياً وإلهاءً كما يرى بعضهم، إنما هو معاناة ومشقة تتحملها النخبة الفكرية وهي تقرأ التاريخ وتفهم معنى المرجعية واللغة وأصل المفهوم وأسباب ظهوره، ومقاصد الخطاب الذي يتكون من جملة مفاهيم، تدرس كل هذا كي تحصل على معرفة تدفع بها نحو معالجة كل ظاهرة ومشكلة معالجة فكرية نافعة ومفيدة للمجتمع الذي تكونه مجموعة من الأفراد، الجامع بينهم منافع ومصالح مشتركة، أساسها العدل والمساواة بحكم (الولادة الطبيعية) لكل فرد، وهي أصل المساواة. وكل منشأ سواء أكان عقداً مجتمعياً أو هيئة دولة يستند إلى هذا الأصل، وهو قول عقلاني يدفع إلى فهم أكثر لحقوق الفرد الإنساني، وليس مهماً أن معناه نشأ في مرجعية غير مرجعيتنا العربية الإسلامية، وتمت صياغته بهذا التحديد المفيد كي يكون مقصداً وغاية للتجديد والتغيير الذي يتجاوز التحول المنفعي الفئوي الضيق الخاص في

حياة مجموعات محددة من الأفراد، والذي لا يؤدي سوى إلى تراكم الفساد والثروة في قطاع محدود، مقابل تفشي الفقر في قطاع أكبر. إن هذا التحول هو الذي نرغبه في مجتمعنا وثقافتنا. وحسب رأينا، فإن هذا الأمر يتطلب نهضة لا يكون الفساد واستعباد البلاد والعباد قوامها، إنما قوامها هو الفضيلة والمعرفة، وهو حسب رأينا حاجة الإنسان في كل الأزمنة والمجتمعات. وبهذا يدخل التاريخ ويسمى تحولاً تاريخياً، تم تسجيله وتوثيقه، وفي أيدينا عنه معرفة فكرية بواسطة اللغة، بما لها من أهمية ودور في تحديد معنى الكلام والتفهم والإفهام وصياغة المفهوم من جهة، ومن جهة ثانية نسجل في الفقرة التالية وجهة نظرنا عن فهمنا لدور اللغة في التحول والتجديد في وضعنا، وأزمة الهوية الثقافية الفكرية التي نعاني منها، كما حددنا هذا في بداية كلامنا عن عناصر التجديد ومنها اللغة.

إن موضوع اللغة هو مفتاح فهم التجديد، وهو أم القضايا بالنسبة لمجتمعنا الأحوازي في عصرنا الحالي، الذي سمته مقاومة الجهل بالعقلانية. وهل يمكن أن نخوض في التجديد والتغيير دون ما قوامه اللغة مع الفكر؟ هل نستطيع الكلام عن المفاهيم وصياغتها دون أن تكون عندنا لغة واضحة، خصوصاً وأن اللغة تعد أهم أداة لأهل المعرفة، إن رغبتنا في فهم التجديد كما نقلنا في الفقرات السابقة عن معناه في المرجعية الأوروبية، أو رغبتنا أن نفهم هذا في تراثنا من داخل الفكر. وحتى هذا اللفظ الأخير (الفكر أو العقل) في تراثنا العربي، هل نفهمه دون معرفتنا باللغة العربية؟ وهل لنا أن نقوم بالنفي والإثبات للفكر والعقل دون الرجوع للمعاجم والنصوص، وكيف جاء التعبير عن التفكير والتعقل، مثلاً في القرآن والمؤلفات العربية.

نكتفي فقط بنقل مختصر يفي بالغرض والتوضيح للإفهام، يقول المفكر العربي حسن حنفي: (وقد ورد لفظ العقل في القرآن أكثر الاستعمالات في صيغة استفهام استنكاري، أفلا تعقلون، وفي المضارع أكثر من الماضي، كحقيقة ثابتة أبدية وليست كحقيقة زمانية ماضية. وبالإضافة إلى الصيغة الاستفهامية الاستنكارية هناك صيغة

التمني، (لعلكم تعقلون)، والصيغة الشرطية، (إن كنتم تعقلون). والأهم هو الموضوع الذي يفكر فيه العقل....، (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون). والعقل النظري هو الذي يوجه العقل العملي ويمنع من الضلال، (ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً، أفلم تكونوا تعقلون). وهو الذي يمنع من الهلاك يوم القيامة، (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير). وقد ورد لفظ عقل في الحديث بمعناه الاشتقاقي الحسي؛ عقل البعير أي ربطه، فالعقل رباط وعلاقة، وليس عقلاً بلا رباط يهيم في أي واد. هو عقل موجه نحو غاية. وفي غياب العقل يكون البله والجنون والأسر). (5)

إذاً، نقول إن حاجتنا إلى اللغة العربية أمر مضاعف، والسبب، إضافة لما قلناه، هو أزمة الهوية التي نعيشها أثر هيمنة اللغة الفارسية.

6- الكتابة باللغة الفارسية، هل تبرر عن عمق هموم ثقافتنا الأحوازية وتؤدي إلى تحررنا الفكري؟

سنبرز أهمية اللغة ودورها في التفكير وعلاقتها بالفكر أولاً، ثم بعدها نرى أهمية الحفاظ على لغتنا كي نحفظ بوعينا الثقافي، فنقول: إن اللغة في كل ثقافة هي بمثابة منطقها الذي يضبط التفكير، وقد اتجه إلى هذا الرأي القدماء والمحدثون، والمؤلفات والنصوص في هذه المسألة معروفة وكثيرة، وقد حرصنا أن نختصرها بما يناسب الفقرة.

فهناك من ذهب إلى القول (اللغة مادة للفكر وموضوع له، وإن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير). أما الرأي الذي يختلف في وضع الأولوية فيقول (إن نشاط الفكر متقدم عن اللغة، فنحن نفكر ثم نتكلم ولا يمكن أن نفكر ونتكلم في نفس الوقت). والرأي الثالث يوحد بين اللغة والفكر (ليست اللغة ثوب الفكر بل جسده)، ومع هذا تبقى اللغة هي من تنظم العلاقة بين مجموعة معينة أو مجتمع خاص. أما اللغة العربية فلها وضعها ودورها مع تعريف به.

فبالنسبة إلى الوحي تعتبر اللغة العربية (جزء ما هية القرآن)، ودورها في تكوين التراث أساس وقوام، وإن الجابري عندما قام بمهمة نقد العقل العربي يقول: إن اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر. والفصل الرابع من (تكوين العقل العربي) كان مخصصاً للغة ودورها في التكوين. كيف لا ومناظرة عام 326 هجري في بغداد بين أبي سعيد السيرافي اللغوي وأبي بشر متى بن يونس المنطقي تمثل مدى دور وحجم اللفظ والمعنى، وأن النحو منطوق كل لغة. ولا تبتعد الدراسات الحديثة عن هذا الفهم بالنسبة لعلاقة الفكر باللغة كما وضعها كثير من المفكرين ومنهم فيتغنشتين لودفيج، فكلها تصب في مدى دور اللغة في التعبير عن الأفكار والأشياء في ثقافة بعينها، لذلك يقول الجابري: (إن هنالك قاعدة تتحدد بموجبها الجنسية الثقافية لكل مفكر.. هذه القاعدة تقتضي أن المثقف لا ينسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها، والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها).

لقد كان غرضنا من كل ما قدمناه من آراء، وإن حاولنا الاختصار، أن نوظفه إذا أمكننا ذلك من أجل فهم ظاهرة أساسية وهي تحديد دور الكتابة باللغة الفارسية في الثقافة الأحوازية من جانب من يكتبون من الأحوازيين باللغة الفارسية للتعريف بمشاكلنا. فنقول إن الكتابة تصيب ثقافتنا بالضعف والهوان، فهي طريقة لا تعبر بدقة عن عمق مشاكلنا، ولا تشكل خطوة في عملية استقلالنا الوطني، وخصوصاً أن اللغة العربية مستهدفة باعتبارها تشكل ركيزة هويتنا. ربما يعترض علينا بعضهم ويسوق بعض الأسباب المعروفة لدينا جميعاً من واقعنا، ولكن واقعنا نفسه يفندها. وسوف نأتي إلى تلك الأسباب المعروفة وبعدها نفندها من شواهد واقعنا ونظرة الفكر.

نعم، إن اللغة الفارسية مفروضة علينا، وحدها يتم تدريسها في المدارس، وعندما نكتب بالعربية لا نسلم من الأخطاء، والكتابة فيها غير راجحة، وهذا سبب لا يمكن أن نجهله. أما السبب الآخر، فهو أننا فقط عن طريق اللغة الفارسية نستطيع أن

نوصل رأينا إلى الطرف الآخر، الفرس أنفسهم، إن كان اعتراضاً منا أو نقداً أو تنديداً أو كان طلباً. ولكن واقعنا يفند هذا من حيث إن هنالك واقعاً وهو الشعراء، الشعر الأحوازي العامي والفصيح، فالشعراء ينظمون شعرهم ويصوغون المعاني ويختارون الالفاظ العربية أو باللهجة الأحوازية، وحسب علمنا لا ندعي المعرفة بالشعر، ليس عندنا شعراء يكتبون باللغة الفارسية بشكل كبير من الأحوازيين، حتى ذلك الشعر الديني الخالص، كذلك الوطني والغزل، وفي السنوات الأخيرة بدأ ينمو ويزدهر المجال الأدبي داخل الوطن، وكله باللغة العربية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الخطباء من دعاة الاتجاه الديني من الأحوازيين يلقون كل خطبهم باللغة العربية الفصحى أو اللهجة الأحوازية في المناسبات الدينية أو غيرها.

أما الجانب السياسي، أي أن نوصل صوتنا للفرس بلغتهم، فأريد أن أسجل وجهة نظر فأقول: إن الكلام الأحوازي والذي يكتب باللغة الفارسية يكون ذا قيمة عندما لا ينطبق عليه قول الوزير الصاحب ابن عباد: "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، عندما كان يقرأ كتاب (العقد الفريد لأبن عبد ربه الأندلسي).

بمعنى، عندما ينقل الفرد الأحوازي إلى الفرس بضاعتهم نفسها فلا معنى لها إذا ما قلنا أصلاً إنهم يتجاهلون قضيتنا بالمرة، والتي بدورها تعاني، ليس فقط من هيمنة وسلطة الثقافة الفارسية، [وقد خصصنا أكثر من دراسة في هذا الكتاب لشرح جانب مهم من الهيمنة الإيرانية ومنها (الفصل الثامن - الفكر الإيراني باعث التخلف في المجتمع الأحوازي)]. بل تعاني كذلك من فراغ الفكر والذي دوره التشريع لهذه الثقافة إن كانت تعاني من الهيمنة الإيرانية وإن كانت تعاني من التخلف الموروث. إذ يبقى الفكر وحده من يقوم بمهمة فهم المشاكل في ثقافتنا ومنطلق التحول.

إن هذا التحول وحده يصبح بمثابة تغيير تاريخي في حال شمل ميدان الثقافة والسياسة وميدان المعرفة والأخلاق. إن التحولات الكبرى لا يمكن أن تدخل التاريخ وتنتج دون (مقدمات صناعة الفضيلة والمعرفة)، وهي معرفة في مقاومة مستمرة في

التجربة الإنسانية ضد السلطة التي لا تحتكم إلى المعرفة العقلانية والفضيلة، بل تمارس التوظيف والتحريف لمقاصد إيديولوجية وفئوية خاصة، وفق خطابات تلغي وتحارب كل ما لا يتوافق ومنافعها، وتحتكم إما إلى العنف وإما إلى المواجهة لتصل إلى التكفير في الماضي وفق الخطاب الديني، والتخوين في الخطاب الإيديولوجي الحديث، مع تكريس العشائرية كما في تاريخنا العربي الإسلامي. وعلى الصعيد الثقافي عندنا نرى هذه السلطات تمثل التخلف، أو هي بالأساس موانع التجديد. ومواجهة هذه الخطابات السلطوية هي مهمة النخب الفكرية. أليس هذا هو قوام ومعنى النخبة الفكرية التاريخية؟ والسؤال المهم الذي يعيننا هنا: ماهي سلطة مرجعيات التخلف في ثقافتنا؟ وكيف ننظر إليها؟ وكيف نطرح التجديد والإصلاح بشأنها؟ وهل لها دور في فشل العمل الفردي والجماعي بين الأحوازيين؟

لقد حددنا سُلطَ مرجعيات التخلف في الثقافة الأحوازية في ثلاثة: أولاً- القبيلة، ثانياً- الفكر القومي الإيراني المتصلب، ثالثاً- الفكر الشيعي الذي يمارس التوظيف الفلسفي والديني من أجل الأصالة القومية الإيرانية. إن هذا التحديد والتعريف قوام رؤيتنا التي تكلمنا فيها منذ أواخر التسعينيات من القرن الماضي داخل الوطن، وما تزال رؤيتنا تصب في هذا الاتجاه. قلنا إن تجديد الثقافة الأحوازية كمشروع تقف أمامه هذه السلط، وهي متداخلة فيما بينها، سواء أكان ذلك التداخل يظهر عند تعريفها أم نقدتها لغاية تجاوزها، فنؤكد أنها إشكالية بالتعريف، وإن السبب هو الترابط والتداخل بين السياسي والعشائري والديني والقومي مع عوامل خارجية، فنقول: إن طرح حل لأية مشكلة من التي حددناها يطلب ذلك الحل، رغبتنا أم رفضنا أن نتكلم عن حل مشكلة ثانية وهكذا، وإن الواقع الثقافي الأحوازي حامل لفائض من الأدلة والشواهد لمن يريد النظر والفهم، تصل إلى صياغة مقدمة فكرية متكاملة الأوجه تحمل فائضاً من الأسباب عن، أولاً: سلط التخلف وحدها تمارس دورها، ثانياً: غياب التجديد، ثالثاً: الفشل الجماعي والفردي في المجتمع الأحوازي في مجالات ممارسة السياسة وبناء المجتمع وفهم الرابطة الوطنية والحفاظ على الهوية، ومجالها الفكر

الإيديولوجي، وهي حاجة ومقدمة نحو الاتجاه إلى تشييد المعرفة ونشر الفضيلة في محاربة الرابطة القبلية والفكر الديني وخطاب الثقافة الفارسية.

إذاً، نحن أمام تشابك وتداخل في مسألتي التجديد والتخلف سواء أكان يمثلها التراث أو الوافد الإيراني، والمهم هو أن التخلف الأحوازي كان مفروضاً أن يكون الفكر حاضراً فيه، أو أن تمارس فئة من المثقفين مهمة التجديد ومحاربة التخلف.

وبالتالي، نطرح السؤال: المثقفون الأحوازيون بأي معنى؟ وهذا السؤال يحيلنا مباشرة إلى الفكر ومهمته وتعريفه ودوره، وهل هناك قوام للفكر دون نصوص ومرجعية ومقاصد يعبر عنها وي طرح قضايا يحولها إلى مشاكل تطلب حلولاً لها؟ إن المثقفين من الفرس قبل أن يشيدوا خطابهم ودولتهم التي مارسوا وتمارس خطاب محاربة ثقافتنا الأحوازية اتجهوا نحو الفكر وممارسة التوظيف، وأخذوا من المرجعيتين؛ الماضي والجديد الأوروبي، ما يخدم إيديولوجيتهم المتناسكة والمتكاملة كما نأتي إليها في فصول من هذا الكتاب. وأما في المقابل، بماذا استنجدت النخبة الأحوازية لمواجهة تلك الإيديولوجية السياسية؟ نتناول الإجابة عن سؤالنا هذا في قولنا التالي.

7- الأحوازيون وعدم التأليف عن نظام الحكم السياسي؛ أسبابه ونتائجه

قراءات في الهزيمة الأحوازية أمام دولة الاستعمار الإيراني

(إشكالية التكوين: تكوين الوطنية والدولة)

اتجه الكلام الأحوازي عن الدولة الإيرانية بعد عام 1925م وإلى أيامنا هذه، نحو مسألة واحدة نرى أنها لم تكن تعتمد فهماً بمستوى معالجة المشكلة نفسها. وقد كانت الثغرة الأساسية هي عدم وضع فهم حول العلاقة مع الدولة الإيرانية؛ هل نحن من مواطني الدولة أم لا؟ وتترتب على هذا عدة خطوات. هذا جانب، ومن جانب آخر، لا تكفي ممارسة الكلام فقط حول عرض ممارسة الدولة الإيرانية تجاه شعبنا في إنشاء

رؤية سياسية يُعتد بها أو تعتبر قوام نهوض سياسي أحوازي، حتى إن قلنا إن النهوض الثقافي مهمة أهل المعرفة أكثر من أهل السياسة، وإن كون هذا الكلام لا ينطلق من الأفق الأول الذي ينشغل فيه أهل السياسة (الإيديولوجيا المتماسكة) في الدعوة أدى إلى عدم إنشاء حركة وطنية سياسية واضحة تقبلها الجماهير الأحوازية بعد مرور عشرات السنين من هزيمتنا عام 1925م، وهي هزيمة لم تقدم عنها لا مؤلفات ولا تحاليل فكرية (كما نبين بتفاصيل هذا في الفصل الأول من هذا الكتاب) تستحق التنويه لها أو الرجوع إليها كي تعتبر بمثابة مفهوم الدعوة السياسية المتماسكة، وكذلك مفهوم النظم وبناء الأحزاب والحركات السياسية، من حيث إن مجتمعنا يحتاج إلى حركة ثورية ثقافية وحركة سياسية، وأن الحركة السياسية التي لا تملك الدولة كما هو وضعنا، ولا تحكم، تبقى تمارس السياسة وفق خطاب متماسك وإدارة تنظيمية، وتحتاج، حتى في حالة تبني حركة التحرر الوطني لبلوغ الدولة، إلى فكر إيديولوجي يرسم لها الطريق. فنقول بعبارة ثانية: إن كل دعوة سياسية تمارس أفعالها خارج الدولة تنشئ لها رؤية واضحة عن نظام الحكم الذي تريد أن يكون بديلاً عن النظام الموجود الذي ترى فيه أنه فاقد الشرعية وهي البديل عنه وتمثل الشرعية.

إن عدم التأليف والكلام عن كيف يكون نظام الحكم السياسي عندنا أسبابه واضحة، وهي أننا لا نفكر من داخل فضاء وآفاق سياسية، وأما نتائجه فهي الفوضى وغياب المرجعيات، وهو الأمر الدائم المؤقت عندنا، وقلنا إن السياسة إما دعوة إيديولوجية متماسكة وإما دولة قوية. وبهذا الفراغ نرى الكثير بوعي ودون وعي يمارس النقد على هواه دون التعرف إلى فهم مشكلتنا والفصل بين القضايا السياسية والمعرفية ومجال النقد، ومنها الخلط بين مفهوم الوطنية والكلام الرومانسي نفسه الذي هو معادٍ للوطنية دون فهم من أصحابه. فاتجه بعضهم نحو طرح أقاويل تسمى النقد تخلط ما بين فكرة القومية باعتبارها إيديولوجية إلى جانب فكرة تشكيل الدولة وفق ثنائية الدولة/ الأمة القومية كما تبلورت في الفكر السياسي الأوروبي وانتقلت إلى الفكر العربي الحديث.

إن القومية العربية نجحت من ناحية وظيفتها في أن تنسق ما بين المقدمات والنتائج، أي توعية الجماهير التي كافحت وناضلت، وهي مقدمة تاريخية، وأنجزت الاستقلال الوطني لكل الاقطار العربية، وآخرها وظيفتها في مساندة ودعم تحرير الجزائر عام 1962. أما الخلل الذي بقي فهو في خطاب تحرير فلسطين، كيف يكون بالوحدة أو بالثورة، وهذا الموضوع الأخير (الخطاب الرومانسي حسب تعريف الجابري) أدى إلى صراع مرير بين حكم العسكر وغيرهم حتى هزيمة عام 1967م أمام إسرائيل، وهذا الحدث المرير أدى إلى إعادة صياغة فهم جديد لمعنى القومية العربية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية بالنسبة لنا أقول، إن الأحوازين لم يفهموا معنى القومية باعتبارها فكرة وإيديولوجية لها وظيفة تؤديها في مرحلة تاريخية، تكون هي وحدة الشعب الواحد الوطنية وفق مقومات في محاربة التشردم كالعشائري والطائفي، وهي فكرة تجمع كل أفراد الشعب الواحد، ويمكن إعادة تجديدها وإحيائها وتلوينها كي لا تناقض كل من معنى المواطنة، ولا كذلك مسألة التحول إلى الديمقراطية.

إن ذلك التاريخ وهذه التجربة يؤكدان على أن الأحوازين جهلوا معنى القومية العربية، ليس فقط على أساس أنها رومانسية في خطابها نحو فلسطين والوحدة، بل أسوأ من هذا، لم يقرأ السياسي الأحوازي بعمق معنى الوطنية كإيديولوجية يوظفها في توعية الجماهير وتثقيفها لتشكيل الهوية الوطنية، فكيف ننقد فكرة لم نستوعبها بعد. ولا نريد الإطالة هنا حول هذا الأمر، إذ إننا نحيل القارئ إلى (الفصل الرابع والفصل السابع؛ فحوص الكلام الأحوازي بشأن مشكلة السياسة)، حيث شرحنا أصل وفصل مشكلتنا الأحوازية ومنها معنى الوطنية - القومية. بمعنى ثان، إن الأحوازي منا سواء أكان سياسياً أو يدعي أنه مثقف، إذا قرأ نصاً سياسياً أو فكرياً يقول كما قال أعرابي مر على النحلة وهم يضعون قواعد اللغة العربية (وضعوا كلاماً في كلامنا). إن هذا الأخير هو مشكلتنا في الأمس واليوم، أعني الجهل المركب، المعرفة الجاهلة التي تجهل أنها جاهلة عندما نتعامل مع أية قضية ومفهوم بشكل سطحي وعفوي. إن الخطر والخطأ لا يتوقفان هنا عند ممارسة التجهيل، إنما عند ما يتجهان نحو التخوين والتكفير،

وهما عقيدة وخطاب يجد أصله وفصله في موروث عربي إسلامي، والبيان القادري المعروف في تاريخنا وتراثنا يعتبر منطلقاً له، وهو بيان نلخصه في الفقرة التالية، وله نظائر في ثقافتنا اليوم.

-8- إصدار بيان التكفير؛ البيان القادري والبغدادى

إن أشهر مقولة تم تداولها في التاريخ العربي الإسلامي ليومنا هذا هي مقولة (الفرقة الناجية)، وتكفير الفرق والأحزاب والجماعات الدينية والسياسية الأخرى، وقد جاءت هذه المقولة ضمن مؤلف عبد القاهر البغدادي 429 هجري في كتابه المعروف (الفرق بين الفرق) وبيان الفرقة الناجية منها. حيث يقول: (اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه). وإن هذه الأخيرة كانت ضمن فترة الصراع الإيديولوجي السياسي والديني في حقبة حكم الخليفة العباسي القادري 381-422 هجري. وقد أصدر هذا الأخير بيانه المعروف (البيان القادري في تثبيت العقيدة الإسلامية الأشعرية ضد عقيدة المعتزلة لتكون هي وحدها الرسمية والمقبولة). إن الإنسان العربي المسلم حتى يومنا هذا لم يستطع أن يتحرر من ثقافة التخوين والتكفير من حيث إن الفرد منا يصدر بيان تخوين وتكفير ضد من يخالفه الرأي ولا يقبل وجهة نظره، ويرى أن فرقته أو حزبه أو جماعته هي الفرقة الناجية، وأن عقيدته هي وحدها الصالحة والرسمية، وأن غيرها يجب أن ينالها السب والتخوين والتكفير والطعن، وليس هذا فحسب، بل إن الفرد منا إذا تمكن من تجاوز حقوق من يخالفه وإقصائه فإنه يفعل هذا دون أن يمنعه مانع، سواء أكان وازعاً - رادعاً أخلاقياً أو قانونياً. وهذا لا يستقيم وعمل ومهمة المثقف، من حيث إن بيان المثقفين ومعنى الحوار يختلف عن بيان التكفير والتخوين. ولنسجل هذا الكلام هنا عن معنى مهمة المثقف ومعنى الحوار، فنقول: أن نجمع بين أمرين معاً فلا غبار على ذلك من حيث إن الموضوع واحد. إذاً نسجل أن بيان المثقفين (Manifeste des intellectuels) نعني به حادث أو قضية دريفوس الفرنسي 1898م، وبالتالي تم ترجمة لفظ ومعنى المثقف والمثقفين إلى اللغة

العربية وأصبح متداولاً بكثرة في الكلام والكتابة في الخطاب العربي. وضع مفكر أوروبي هو بول باران تمييزاً بين العمال الفكريين وبين المثقفين يؤكد (الفاصل بين العمال الفكريين وبين المثقفين؛ إن الرغبة في الكشف عن الحقيقة ليست إذن سوى أحد الشرطين ليكون الشخص مثقفاً. أما الشرط الآخر فهو أن يكون شجاعاً، أن يكون مستعداً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى... أن يقوم بنقد صارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه، ولا أمام الصراع مع السلطة أياً كانت).

بمعنى ثانٍ، إن المثقف هو الذي يذهب بوجهة نظره العقلانية وما يراه صحيحاً إلى الأمام دون خوف ولا تردد من أي سلطة سياسية أو اجتماعية، ونضيف قولاً بأن المثقف لا يبدأ من لا شيء، أو حسب تعبير مفكر أوروبي آخر (نحن أقزام محمولون على أكتاف عمالقة). ولكن هذا لا يعني أن لا يتقاطع مع غيره من سبقه أو يمارس الاستنساخ، بل أن يضيف قولاً جديداً وفق معنى. أما بالنسبة للحوار فنأتي إلى رؤية الفيلسوف العربي ابن رشد الذي وضع أربعة شروط (وهو يمارس النقد بقولنا المعاصر) على الغزالي بعد تكفير هذا الأخير خصومه - (الأول - عدم التشويش على الآخر ولا المعاندة، الثاني - الاجتهاد، الثالث - الاعتراف بالآخر وعدم التكرار له، الرابع - الالتزام بالأمانة العلمية، أو بتعبير القدماء العدالة الشرعية). ولكن بالنسبة لنا هنالك غلق وغياب بشأن عدم وجود نصٍّ أو مثقف، فهل يصبح معنى للحوار لنقول إنه بدأ بين المثقفين الأحوازيين؟ وما هي مهمة المثقف؟ هل هي تشييد المعرفة لا الترضيات؟ وإذا نظرنا في نصوص ابن رشد نرى تشييد المعرفة ومواجهة الظلامية وتحرير المعرفة من المعقول.

إن ابن رشد القاضي والفيلسوف (520 - 595 هجري) اتجه نحو مهمة تحرير الشريعة الإسلامية والفلسفة والسياسة من الاتجاه الظلامي، أو العقل العربي الإيديولوجي الذي يسكنه الهاجس التكفيري والإقصاء واللاعقلانية والاستبداد، فهو

قد ظهر في مرحلة تاريخية كانت فيها العلوم العربية الإسلامية قد وصلت إلى أزمة أسس، أو حسب ابن خلدون بدأ طريقة المتأخرين في التأليف بعد طريقة المتقدمين، ومن جهتين - الأولى: إدخال أقاويل انفصلت عن أصول الشريعة الإسلامية، الثانية - أقاويل انفصلت عن قواعد وأصول العقلانية الفلسفية اليونانية في تلك الأزمنة كما أراد لها صاحبها أرسطو. إن مسألتين الدين والفلسفة ليس أن حضورهما هو وحده المهم، إنما بناء العلاقة أو طريقة ومسلك التوظيف للأول والترجمة للثانية وتحويلها بعد ذلك كي تخدم قضية واحدة هي قضية مواجهة أقاويل التشكيك بالوحدانية الإلهية كما ظهرت من طرف الموروث الفارسي المتمثل بالموروث القديم اللامعقول، ومنها مؤلفات الفرس (فكرة ماني المعروفة القائلة بإلهين اثنين)، والتي بدورها اجتاحت الساحة الثقافية العربية الإسلامية. إن البيان العربي وحده لا يكفي لمهمة التصدي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، ظهور مسألة الحكم السياسي بعد الفتنة والحروب الداخلية والمذهبية، أو مسألة العدالة كما طرحها المعتزلة (علم الكلام) في مواجهة كل من أقاويل التكفير وموقف العلماء منها، وسؤال أحدهم للحسن البصري في مسجده بالبصرة (يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة...) وهي نفسها حادثة تعتبر لحظة اعتزل فيها واصل بن عطاء المعتزلي (81-131 هجري) وجوابه على السؤال الذي طرح على أستاذه الحسن البصري عند ما انفرد بأقاويل طرحها قبل هذا الأخير وهي بمثابة الإجابة على سؤال التكفير وفي نفس الوقت لحظة مولد مبادئ المعتزلة الأولى (المنزلة بين المنزلتين).

إن كل ذلك حصل في تاريخ وبنية الثقافة العربية الإسلامية، أعني هيمنة الإيديولوجية واللاعقلانية في تدبير شؤون الدين والدنيا (المدينة والسياسة، أو شؤون المجتمع بتعبيرنا المعاصر)، بعد الانقلاب السني والبيان القادري وانحياز هذا الأخير إلى الأشاعرة وعقيدتهم ضدًا على المعتزلة، وساد هذا الاتجاه في المشرق العربي. وقد تصدى ابن رشد لهذا الاتجاه من خلال وضع مؤلفات حاملة شرحاً عن ما وصل إليه حال علماء وفلاسفة الأمة الإسلامية ومسلكهم الخاطيء في مسألتين شرح الشريعة

وشرح الفلسفة والعلاقة بين الاثنين. فأخذ عليهم حجة عقلانية واجتهادية، كيف لا وهو المختص في مسألتَي الحكمة والشرعية، أعني **عدم التزام من سبقوه بقواعد وأصول كل من الفلسفة والدين/الشرعية**، وأن هذا المسلك أفسد مسائل الفلسفة ومسائل الشرعية، وأن هذا أدى إلى تشييد وانبثاق (عقل عربي إيديولوجي يسكنه الهاجس التكفيري والإقصاء واللاعقلانية والاستبداد). سواء أكان ذلك خلطاً بين مسائل العقل والدين أو كان تكريساً سياسياً ومذهبياً، خصوصاً في العقيدة الأشعرية السنية؛ (من اشتدت وطأته وجبت طاعته حسب أقاويل الفقهاء) أو (استتباع العوام طلباً للرئاسة)، حسب تعبير الغزالي، وقد ساهم هذا الأخير بدور كبير في إنتاج هذا الوعي اللامعقول في مؤلفاته المختلفة، ومن بعده فخر الدين الرازي (544-606 هجري)، أعني الخلط بين مسائل العقل الفلسفة ومسائل الدين، ويقول الجابري (1936-2010) عن هذا الأخير وهو يقوم بإعداد وتصحيح مؤلفات الخطاب الرشدي العقلاني - (الرازي يدمج فلسفة ابن سينا في العقيدة الأشعرية. وابن رشد يعيد بناء كل من الفلسفة والعقيدة القرآنية بالعمل من جهة على تخليص الفلسفة من تأويلات ابن سينا والرجوع بها إلى الأصول، إلى أرسطو بالذات، والعمل من جهة أخرى على تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين وفي مقدمتهم الأشاعرة، والرجوع بها إلى الأصول). (6)

-9- معانقة الروح الرشدية لمواجهة الفكر الظلامي

إن عودة ابن رشد الفيلسوف وقاضي قضاة قرطبة إلينا في زماننا هذا، ومعانقة أفكاره في ميدان الشرعية والعقل/الحكمة وفي ميدان السياسة والأخلاق، ضرورة وحاجة بعد أن امتد التطرف الديني وصراع المذاهب، أعني إعادة إحضار الفكر الظلامي التراثي الذي شيد لنفسه مرجعيات تداخل فيها الديني والإيديولوجي واللامعقول الديني والعقلي. إن هذه البضاعة يرجع إليها كل فريق، والأقاويل تصبح صالحة ومفيدة لبناء الهاجس الإيديولوجي لكل طرف. إن الفكر الظلامي في تراثنا

الإسلامي أدى إلى تخلف والمحطاط العرب، وهو اليوم سائد، وهذه المنظومة القديمة الجديدة تصدى لها ابن رشد سواء أكان ممثلاً لها الغزالي أو ابن سينا أو العقيدة الدينية المتطرفة كما تصدى لقوام المذهب الشيعي. إن مشروع ابن رشد يمثل العقلانية والفضيلة في فهم العقيدة الدينية (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) مقابل التزمت المذهبي وفهم الشريعة والحكمة في كتابين - (فصل المقال) و(تهافت التهافت)، كذلك السياسة والأخلاق (الضروري في السياسة). واشتغال محمد عابد الجابري على عودة ابن رشد إلينا تعني إخراج العقل العربي الممتد إلينا والمبرعنا في النظر العقلي والممارسة العملية من الفكر الظلامي إلى نهوض العرب بسلاح العقلانية لمواجهة الأخطار الداخلية والخارجية. وهي العقلانية التي تم محاربتها وتضييق الخناق على أهلها في تاريخنا العربي. إن ابن رشد فيلسوف قرطبة خاض في مواجهة فتوى التكفير والتحريم وفتوى مناهضة العقل، من حيث إن العقل لا يصطدم مع منتج العقل وإن كان خارجياً. وقد حمل إلينا التراث العربي الإسلامي نحن أبناء العصر الحديث فائضاً من المؤلفات والنصوص التي تبرز محاربة العقلانية والتضييق على أهلها مقابل تكريس اللاعقلانية والأفكار التكفيرية، والحجة هي أن العقلانية تعتبر من علوم الأوائل، وكان هذا الموقف تجاه الفلسفة اليونانية وهي التي كان اللجوء إليها والترجمة منها ونقلها إلى ميدان الثقافة العربية الإسلامية تقف وراءه دوافع ومنافع من أهمها الدوافع السياسية.

ولذلك وقف الفقهاء ضدها وأصدروا فتوى التحريم والاشتغال بهذه العلوم، بالإضافة إلى نقل أفكار فلسفية هرمسية لا عقلانية وتوظيفها في تشييد عقائد دينية تخدم السياسة، وقد تصدى ابن رشد إلى مسألتين فتوى التكفير ودعوة التوظيف اللاعقلاني للفلسفة اليونانية والهرمسية معاً. فالعقل لا يصطدم مع منتج العقل، إلا أن العقلانية الرشدية اتجهت إلى ميدان آخر غير عربي أوروبي، فيما تكرست اللاعقلانية في ميادين الثقافة العربية الإسلامية. انظر: (الفصل الحادي عشر - الاتجاه الإيديولوجي القومي في تاريخ الفلسفة الإيرانية). واليوم، فإن الشواهد تفيض باتجاه

محاربة العقلانية والاتجاه نحو التكفير والتجهيل والدوافع والمنافع المختلفة. ويبقى السؤال: هل النهضة العربية تنجز مقاصدها وهي لا قوام عقلاني تركز عليه لمواجهة الجهل الموروث والأخطار الأجنبية؟ إن هذا السؤال ينقلنا إلى طرح أمر يُعد من صلب مشكلتنا؛ سيطرة الثقافة الإيرانية.

10- النهر الثقافي الإيراني الممتد والسيطرة الإيديولوجية

ماهو مسلك الخلاص من السيطرة الثقافية الفارسية؟ وكيف نقرأ ونفهم الجابري الذي خاض في هذا الأمر دون غيره؟

إن كان الجابري دارساً للتراث والمؤلفات الأم التي شكلت الفكر العربي الإسلامي، أو حسب ضبط وتعريف محمد عابد الجابري نفسه للمنتج، أعني (العقل العربي)، فهذا أمر يمكن الركون إليه والاستدلال عليه من حيث إن كل مؤلفاته تصب في هذا الاتجاه وهي تبيان له. نعم، إن الجابري كشف من خلال قراءات متواصلة لبضاعتنا العربية الإسلامية مدى عمق وحضور الثقافة الفارسية القديمة في الثقافة العربية الإسلامية، وكشف عناصرها الخفية التي تمثل الفكر الظلامي واللاعقلانية وفق خط واحد متواصل، وضمن نظام معرفي واحد هو العرفان (من إخوان الصفاء إلى الفارابي، إلى ابن سينا، إلى الغزالي، إلى السهروردي، إلى الملا صدرا الشيرازي، إلى الفكر الإيراني الحالي والمدرسة القميّة. هذا خط). انظر التراث والحداثة الجابري ص 327 بيروت طبعة 3- عام 2006. وإن هذا الخط يقابله خط يمثل العقلانية نشأ في المغرب العربي، بعيداً عن الثقافة الفارسية في مسألتها فهم الدين الإسلامي؛ الشريعة وأمور المجتمع (تدبير المدينة)، أعني السياسة والحكم وتدبير النفس (الأخلاق). وإن مهمة ابن رشد في تبيان عدم تحريم الأخذ بالعقل والإنتاج له، كونه لا يصطدم ومقاصد الشريعة، يعني الاتجاه نحو الحداثة والأخذ بها كذلك في زماننا هذا، ولا يجد تحريماً له. وإن التحرر العربي يحتاج أن نتكلم بتأويل الاتجاه العقلاني الرشدي في خوضنا للتراث، والاتجاه إلى الإنتاج العقلي للحداثة طريق يحررنا من وعينا الذي

ننطوي داخله، ونضيف قولاً عن صعوبة تواجها، وهي أن نكتب ونقرأ الموضوع كي نوصله لفهم القارئ.

-11- الإيديولوجيا الإيرانية ومصارعة العرب في زماننا هذا

إن غرضنا هنا ليس أن نقوم بمهمة إحضار أقاويل ولا جرد نصوص نحيل القارئ إليها، كلا. إن غرضنا هو إعادة قراءة قولنا القديم الجديد، ونلخصه في القول: إن المشاريع الإيديولوجية الكبرى كي تنال مقاصدها تحتاج إلى قوام ثقافي معنوي روحي لمصارعة المقابل والانتصار عليه، بالإضافة إلى أدوات الدولة، فالدولة دون سلاح ثقافي إيديولوجي لا تنجز مشروعها، فإيران في العهد البهلوي لم تتجاوز حدودها لا السياسية ولا الجغرافية باتجاه العالم العربي، على الرغم من تصلب خطابها القومي المرتبط بالحدثة والذي أنتج الدولة، إلا أن هذا الأخير لم يرتق إلى مستوى بنية خطاب زعيم الثورة الإيرانية الخميني، فهذا الأخير صاغ مشروع الثورة من داخل المرجعية التراثية العربية الإسلامية، وتحديداً (نظام العرفان بتوظيف مشاكل العصر دون القطيعة مع الأصالة القومية)، وبدأ مصارعة العرب بسلاحهم نفسه؛ الدين الفلسفة والسياسة، وإن بدأ أولاً بالحرب، ولكن ما حصل من تعديل بعد ذلك لم يصب بنية المشروع بخلل، بل أعاد صياغة طرق الماضي وهو السيطرة الثقافية والدينية والفلسفة على الوعي العربي إجمالاً، وهي رؤية ناجحة بمنظار الفهم أو المضمون الإيديولوجي التاريخي. وإن خطورة المشروع الإيراني تتمثل في التداخل بين ميادين المرجعية التراثية التي يتحرك داخلها المشروع، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن ضعف المشروع الإيراني الذي يستهدف العرب في زماننا هذا نجد أصله وفصله في التراث نفسه كذلك، والسؤال الذي نطرحه هنا يحمل معنى الضعف الذي نعنيه، وهو كيف نقوم بالفصل بين الموروث الإيراني والموروث العربي الإسلامي؟ وكيف نتحرر من سلط اللامعقول والطاعة في ميدان السياسة والأخلاق، وهي بضاعة إيرانية خالصة لم يتحرر منها حتى دعاة السنة؟ وكيف نتحرر من التطرف الديني التكفيري في

العقيدة ونعود إلى عقلانية ابن رشد العربية الإسلامية؟ أليس كل مشروع هو أدوات ومفاهيم؟ ومشروع رجل الدين الإيراني خميني هو كذلك نشأ وفق مفاهيم وأدوات؟

-12- الخميني المتفلسف ومصارعة حكام العرب في عقر دارهم

صحيح أن الإيديولوجيات لا تموت وهل ينجح المشروع عند ما يكون الفيلسوف حاكماً؟

إن الخميني ليس فقط قارئاً جيداً لتاريخ السياسة والفلسفة الإيرانية القديمة الممزوجة بتاريخ الإسلام، بل إنه مؤلف إيديولوجي بامتياز في صياغة خطاب التوفيق (انظر: كشف أسرار باللغة الفارسية مؤلف عام 1942)، مقارنة مع بعض من الحكام الذين لا يجيدون قراءة المكتوب. فقد ساهم بدور كبير في إنتاج خطاب ثوري انقلابي ووضع مجموعة قيم أصبحت ثوابت لدولته التي صاغ خطابها بطريقة التوفيق بين السياسي والديني والقومي، بعبارة ثانية، أعاد صياغة إيديولوجية أفقها تجاوز النظرية القومية، حيث إنه أضاف إليها سلاحاً كان حاضراً في التراث العربي الإسلامي هو ميدان الدين، وهذا الأخير لا يقوم دون الفلسفة، كما هو في نظام العرفان وميدان الفكر الشيعي الديني الذي اتخذ الفلسفة الهرمسية قوامه لتشييد قواعده وبناء أصوله. نعم هو أغلق الإيديولوجيا بتوظيف مشاكل العصر لتخدمها عندما قاد حركة سياسية ثورية، وإن أقاويل الخميني هي بمثابة المرجعية عند كبراء القوم. المهدي بن تومرت (توفي عام 524 هجري) قاد في المغرب العربي ثورة ثقافية سياسية، وكان متفلسفاً نجح في تشييد دولته الموحدية، إلا أنه صاغ خطابه بطريقة عقلانية وفق علوم زمانه، فكان حاكماً متفلسفاً، واتخذ شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلاحاً إيديولوجياً له وهو يواجه خصومه دولة المرابطين. إذأ، علينا أن نقرأ ما يدور من حولنا اليوم، ليس بمعزل عن التاريخ والفكر، ولتحتاج إلى الفكر، لينير دربنا ويخرجنا من متاهات الجهل ونتجاوز العاطفة ونذهب إلى التفهيم. وفي الفقرة التالية توضيح أكثر.

-13- يجب أن نكتب إلى الناقد وأن نقرأ عليه كي يفهم قولنا

من خطأ الجاحظ صاحب البيان والتبيين إلى تفهيم الجابري

إني أجمع هنا بين الرجلين (الجاحظ والجابري)، ولهذا ما يبرره من عدة وجوه، على الرغم من المسافة التاريخية وطريقة فهم الأشياء، فالجاحظ (159-255 هجري) كان يقوم بمهمة إعداد القارئ، ويرى أن العربي صاحب ارتجال فلا يحتاج عند التفكير إلى التأمل كما هو شأن أبناء الأمم الأخرى من الأعاجم (إلا أن كل كلام الفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ومشاورة وعن طول تفكير ودراسة... وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام، وليس هناك معاناة ومكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة). إن هذا النص لا يحتاج تأويلاً، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نأتي إلى الجابري (1936-2010م) صاحب مشروع (نقد العقل العربي)، أعني كيف نشأ العقل العربي لحظة التكوين التاريخي وبنيته حسب ما قال بنفسه عن مهمته ومعنى العقل العربي، كما نقلنا عنه النص أعلاه للجاحظ، هذا أولاً: وثانياً: كيف هي صعبة مهمة الإفهام، ليس للقارئ، بل للناقد العربي نفسه، وهنا الإشكالية كما ننقل هذا الأمر عن الجابري نفسه، وهو الذي لا يحتاج إلى تعريف منا هنا، ولا كذلك لشرح وإحصاء مؤلفاته، بقدر ما نقرأ من خلاله مشكلة نعاني منها، وهي الفهم والتفهم عند العرب، ونكتفي بقوله في حوار مع مفكر عربي آخر وهو دكتور فهمي جدعان الذي قال له: (لم توضح مسألة العقل العربي الثابت الخالد). [فقال الجابري بعد توضيحات]: يبدو لي أنني أجد نفسي أحياناً مطالباً باستدعاء الناقد أمامي، لأقرأ عليه ما كتبت). (7)

إن أسوأ ما يواجهنا ليس الجهل وحده، بل أن يكون دعاة التغيير يمارسون الجهل بأنفسهم دون أن يعرفوا هذا، فلا يمكن أن نقاوم الجهل بالجهل نفسه.

إن الفكر والتجديد لا يسمحان أن نحمل داخلنا الجهل ونطلب التغيير معاً،
وندعو إلى ضرورة التحول ومحاربة ما ينتجه الواقع وما حمله لنا التاريخ، فهذا تناقض
لا يصل بنا إلى مقصد، ولا يغير حالنا إلى حال أفضل، نعم، إن هذا لا يستقيم ومعنى
الفكر وتجربة الشعوب وشواهد التاريخ، وإن ما لا نرغب الاعتراف به وقبوله جميعاً
كدعاة هو أننا نريد أن نخالف منطق كل المقدمات التي يبدأ منها التغيير، وأن يكون
الجهل بالأمور جسراً نعبر عليه إلى سلطة حكم العباد والبلاد، أو وهماً نحكم ما لا
تملكه اليد، من حيث إن التغيير والنظر إلى الغد أمامنا نراهن عليه ونملكه. إن هذا أمر،
لا أقول هو مستحيل، كلا، إن هذا ليس جاهزاً، وعندما نفكر فيه ونرغب فيه علينا أن
نعترف بالخطأ، وهو أن عدم معرفتنا وجهلنا بالأمور لا يصل بنا إلى إنشاء وإدارة
وتحمل مسؤولية عمل سياسي ومجتمعي. إن الجماعات عندنا كأرقام لا تستقيم وقوام
المشكلة الأحوازية وإدارتها. إن محاربة الواقع (فرض عين) بقول (الفقهاء) أو ضرورة
وحاجة ثقافية ومجتمعية لا يمكن صرف النظر عنها. ولكن يواجهنا سؤال: كيف يكون
هذا؟

الإجابة تبقى هي دون زحزحة، وهي أن عدم معرفتنا بأن كراهية الدولة
موجودة بالفطرة عند الناس في الوعي الجماعي أو (المخيل الجماعي)، من حيث إن
الجماهير تعرف أن الدولة مسؤولة عن كل ما لحق ويلحق بهم من معاناة وتدهور،
فالنظرة للدولة في المخيل الجماعي هي الكراهية وعدم الرضا كما هي الخوف
والرهبة، وإضافة إلى ذلك يتعمق الشعور بها معنا عندما نتكلم داخل البيت ونراها في
الشارع والعمل والمدرسة والمجتمع والمسجد... إلخ، فلا حاجة أن يقول أحدنا إن لنا
دوراً في هذا الأمر بالفطرة، ولكن هذه الفطرة لا ترتقي ومستوى أن تكون وعياً منظماً
يتجه إلى مقاصد، أو يصبح هكذا وعياً ثقافياً ضاغطاً على الدولة ويحول الحال إلى
حال أفضل. إن تكوين الفرد والأسرة والمجتمع وفق قواعد هو ما يقبله العقل ويشيد
به التاريخ كشاهد ويؤدي إلى تغيير، وهذا يعتبر بداية ويُعد ضرورة أحوازية تنقلنا من
واقعنا إلى واقع قوامه أسس المجتمع الوطني مقابل المجتمع العشائري والديني، والذي

نرى أنه لا يكون مجتمعاً صالحاً ونافعاً دون أمرين - وازع الأخلاق الخير ووازع قانون العقلانية كي لا تفارق الثقافة. فنقول: إن الكتلة المجتمعية عندنا تحتاج أن تعمل وفق مقدمات وقواعد يوفرها الفكر وتحدد الكفاءات والتخصص ومراعاة المسؤولية، مثلما تكون الحاجة إلى الفضيلة والأخلاق في محاربة الرذيلة، وإن الأخلاق قبل انبثاق المعرفة، فلا معرفة مع رذيلة.

وإذا انتقلنا اليوم إلى الثقافة الأحوازية، ونظرنا إليها بكل قضاياها ومواضيعها نظرة حاملة آراء وتسجيل وجهات نظر، يبقى من مهمة الفكر شرح وفهم المشاكل والبحث عن حلول لها. ونحن لا نعني عملية الإحصاء والجرد والعرض لمشاكلنا الأحوازية، كلا، إن هذه الطريقة لا نفع فيها ولا فائدة منها، بل إن طريقتنا ومسلكتنا هو أن نطرحها ونرى أسباب بقاء وتجذر مشاكل بعينها وفقدان مفاهيم ومقاصد بعينها في مجالي الثقافة والسياسة ومشاكل تتناسل عند التطرق إليها، فنبدأ من الحرية، الأخلاق، اللغة العربية، المرأة، الدولة، المساواة، العدالة الاجتماعية، بالإضافة إلى أزمة الهوية، بناء الأحزاب والحركات والقبلية وعلاقة الدين بالمجتمع وموضوع التراث وموضوع التجديد ومفهوم الوطنية، والقائمة تطول بالمواضيع.

وبالتالي، ففي هكذا قضايا، هل لنا غير الفكر والتاريخ لنلجأ إليهما لفهم الأشياء من حولنا، ومنها ظاهرة التخلف وأسبابها، وكذلك العزوف عن طرح أمر التجديد من داخل الفكر وأداته؟ إن هذا الإمتناع يُعد صعوبة تصل إلى المعاناة والمشقة الفكرية في النظر إلى ثقافة تعيش (العطالة الفكرية)، وفي نفس الوقت ثقافة حاملة كل هذه المشاكل دون أن تجد دراسات ومؤلفات تعني بأصل وفصل المشاكل؛ مؤلفات وفق مرجعية؟ فالعطالة الفكرية الأحوازية هي غياب النخبة التي مهمتها أن تقوم في بذل الجهد الفكري الذي يؤسس صرح النهضة في ثقافة ليس فيها حظ ولا نصيب ظاهر من وجوه التجديد. وتزداد يوماً بعد آخر، وتأثيرها المباشر وعلاقتها بحياة الفرد الأحوازي في تكوينه وتاريخه ومستقبله من جانب آخر. إلا أننا نشاهد ونلمس طوال

تاريخنا المعاصر بكل عقوده أن البعد الفكري هو الذي لا يدركه ولا يستوعبه ويفهمه بعد من يطرحون أنفسهم نخبة مجتمعنا الأحوازي، وهي برأينا تسمية لا يستقيم معناها ومعنى التجديد، وهو الذي يعطي للنخبة وحركة التغيير معنى وهوية.

إن الذي يرغب أن يتجاوز الواقع الأحوازي السياسي والثقافي والمجتمعي كما هو سائد، لا بد أن يتسلح بالفكر والمعرفة وأصول وقواعد تشييد التجديد، وإن هذا بمثابة مقدمة وضرورة للتجديد والتشييد معاً، إلا أن هذا الأمر لا نرى له شواهد تؤكد على أن النخبة الفكرية الأحوازية وضعت أسساً وقواعد فكرية تقرأ من خلالها كدراسات وبحوث تعالج مشاكلنا الأحوازية، نعم، إن مشاكلنا كثيرة وعديدة ومتشابكة، وهذه بديهية عقلية يعرفها الأمي قبل المتعلم، ولكن تحول هذه الظواهر العديدة إلى مشكلة تحتاج حلاً هو مهمة النخبة الفكرية مع السياسيين في النهوض الثقافي داخل ثقافتنا في محاربة الجهل، من حيث إن ثقافتنا الأحوازية بضاعة لا حظ فيها لأسس بناء في ميدان السياسة وميدان المعرفة وميدان الفضيلة الأخلاقية كخطاب وقوام لتزويدنا بما يتصدى لحاجات عصرنا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن التحول إلى ثقافة جديدة الغرض منها مواجهة مشاكل عصرنا تحتاج أن ننظم داخل مرجعية تزودنا بتفكير صناعة المجتمع والنظام السياسي. نعم، إن هذا الأخير يطلب أن نقدم قراءات عقلانية لمعالجة مشاكلنا، وهذه المهمة هي مهمة أهل المعرفة، من حيث إن الأقاويل المعرفية والأخلاقية شيء، وأقاويل الهاجس الإيديولوجي بقولنا المعاصر وحسب قول الغزالي (استتباع العوام طلباً للرئاسة) شيء ثان. وهنا تبدأ إشكالية التأسيس المعرفي: كيف يكون؟

-14- إن مهمة الفكر هو أن يشرّع للمجتمع، وهذا يعني جهد النخبة الفكرية

إن مهمة الفكر هي أن يشرّع للمجتمع، وأن يضع ضوابط فهم ومعرفة للمشاكل التي يعاني منها المجتمع ومعالجتها، وبالتالي لا يمكن أن يخرج مجتمع ما من

مشاكله في ظل تغييب واضح للفكر واستبعاده لدرجة إقصائه، وإذا تم تغييب الفكر فمن المستحيل أن يسلك شعب ما مساراً صحيحاً ويصل لمقاصده وأهدافه. إن المشاكل التي تعيشها ثقافتنا ويعاني منها الفرد والمجتمع يتم إفراغها من أهم مقوم وهو الفكر الذي يحدد جملة قواعد هي التي تعطي المشاكل معاني، وإذا حصل هذا، أعني قراءة وفهم المشكلة يمكن التحول وتجديد النظام الثقافي وإصلاحه من الداخل، لكونه أساساً غير صالح كسلاح في مواجهة المشاكل. وهذا يعد بمثابة خطوة إلى معرفة الأسباب التي شكلت المشكلة، وهذا الأمر الأخير لا يستقيم دون إنتاج النخبة الفكرية التي مهمتها طرح مقومات وفكر وأسئلة النهضة داخل ثقافة تحتاج النهوض. إن ثقافتنا الأحوازية تحتاج إلى النهوض، وهذا لا يكون مفهوماً دون أن نستوعب معنى تكوين الأشياء، وفي مقدمتها المفاهيم.

إن الفهم عندنا غير واضح؛ لا مقروء ولا مكتوباً، وفي مقدمة ذلك مفهوم تكوين الدولة، وتكوين الوطنية وتكوين نظام الحكم. إن مشكلة عدم فهم تكوين المفهوم ما تزال تلاحقنا، وهي تُعد من أهم المشاكل التي نعاني منها في ثقافتنا، وإذا قلنا إننا ما زلنا نجهل تكوين الدولة وعوامل تكوين الوطنية، ونظرنا إلى الدولة الإيرانية بتكوينها السياسي الوطني وتكوين الدولة نفسها وقوامها العنصري كجوهر سياسي، ومن معناه إبادة الآخر، إضافة إلى مصدر المعرفة الفارسي وأعني الحكمة والفلسفة، فإن هذه الأخيرة في جذورها الأولى أو كما هي في الأمس واليوم، لم يكن تشكلها بعيداً عن الأصالة القومية الفارسية؛ البعد الإيديولوجي الخاص، وخصوصاً إذا فهمنا قول مفكر عربي (لقد تحددت وظيفة الفلسفة العربية الإسلامية، إذن، منذ أن كانت مجرد مشروع أي منذ ابتداء الترجمة. لقد أريد منها أن تكون سلاحاً للهجمات الغنوصية، أي ضد الهجوم الإيديولوجي الذي كان يهدف إلى ضرب الدولة في الصميم)، الجابري نحن والتراث ص 36. إن قراءتنا للدولة الإيرانية شمل إضافة لواقعها وخطابها ضدنا الاتجاه الفلسفي ذا البعد القومي الإيراني في هذا الكتاب. وإذا نظرنا إلى فكرة القومية في الفكر العربي، فليس عندنا سوى فكرة مشوهة عنها كما

نفصل في هذا في الفصل القادم. وكذلك فكرة المواطنة باعتبارها فكرة سياسية، وهي الانتماء السياسي للدولة مجتمعاً سياسياً لا مجتمعاً ثقافياً مقابل العشائرية وفكرة الوطنية الهوية مقابل الجماعة الدينية.

هل نحتاج أن نقول إن فهم التاريخ والوطنية والعلاقة بينهما وفق اللغة العربية لم يكن فهماً بمستوى يشيد فهماً تاريخياً وطنياً لنا، وخصوصاً أن ما سجله لنا كاتب عراقي (نعمة الحلو) هو أقرب إلى الوعي العشائري منه إلى فهم الوطنية.

إن فهمنا لخطاب الفكر القومي جاء من خلال خطابات زعماء الدول العربية (جمال عبد الناصر وصدام حسين) وليس قراءة نصوص رواد الفكر القومي؛ سواء أكان خاصاً بالوطنية أو الدولة، نعم، إننا وجدنا الإشكالية في معنى وفهم التكوين: تكوين الوطنية والدولة. وعندما نجلب الشواهد في الفصل الأول سنكشف الفارق بين ما عندنا وبين الفكر القومي والوطنية، وأن هذا هو سبب جهلنا لمعنى المفاهيم، ومنها مفهوم الوطنية وقراءة التاريخ. وهل تنهض ثقافتنا التي لا قواماً فكرياً لها في مواجهة ثقافة نشأ فيها التكوين: تكوين الوطنية- القومية وتكوين الدولة، وأعني الثقافة الإيرانية، ونقوم بعملية تجاوز تخلفنا دون أن تكون عندنا نخبة فكرية تساعد في نجاح الصراع لصالحنا والتخلص من تخلفنا، أم أن تطورنا تشيده مجموعة من الأميين المتعلمين يدّعي بعض منهم إدارة السياسة والآخر يدّعي إدارة الثقافة لتكون هي ركيزة السياسة والثقافة؟ ولكن، هل تنهض ثقافة وتنجح سياسة دون فكر حامل محتوى ومضمون التجديد والإصلاح؟ فهذا الأخير كما نظر إليه جمال الدين الأفغاني لا يستقيم دون محاربة الاستعمار، وتلميذه محمد عبده نظر إليه كذلك، فالتجديد العربي له تاريخ وتعريف تأتي إليهما في دراسة قادمة (نحن والعرب) بعد أن ننتهي من تعريف مسألة نحن والتجديد وننتقل إليه ونبدأ بالتمهيد في الفصل القادم.

1- التجديد والتحريم والتأويل، ناصر حامد أبو زيد، ص22، الطبعة الأولى، 2010، المركز الثقافي العربي.

- 2- حسن حنفي - حديث الأصالة والمعاصرة، 27-10-2011 موقع التجديد العربي.
- 3- محمد عابد الجابري في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص-13، 17، 18، 19، 142-، الطبعة الأولى، بيروت، 2005.
- 4- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 21 و22، محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية، عام 2000، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 5- الدكتور حسن حنفي، أولوية العمل على النظر، حسن حنفي 9-7-13، موقع التجديد العربي.
- 6- الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة، مؤلفات ابن رشد (2)، محمد عابد الجابري، ص 31، 32-، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة 2007.
- 7- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ص 335، الطبعة 3، بيروت 2006م.

القسم الأول

غياب الفكر وحضور التخلف

في الثقافة الأحوازية

الفصل الأول

التمهيد في معرفة تردي الثقافة الأحوازية

هل تنهض ثقافة وتنجح سياسة دون فكر يسندهما؟

المقدمة: تسجيل نقاط مهمة

يُحس المرء في البدء أن اللغة العربية لا تساعد ولا تفي بالغرض عندما يريد أن يُعبر بالكلام عن ثقافتنا الأحوازية بكل مكوناتها، والسبب بالتأكيد ليس عائداً إلى نقص في اللغة العربية على الرغم من سلطتها ودورها في عملية الإفهام بين المتكلم والمخاطب، إنما الأمر يعود إلى كثرة مشاكل هذه الأخيرة وتنوع قضاياها (ثقافتنا الأحوازية أعني)، إضافة إلى التشابك والتداخل بين القديم منها والمستحدث فيها، ويجد المتابع لشأن هذه الثقافة أمامه شبكة من المواد الخام لدرجة يندهش معها لأمر مهم جداً، وهو غياب الفكر، وكان من المفروض أن يُنظر بواسطته إلى هذه الثقافة، وفي ظل غياب هذا الأخير فليس أمام من يريد أن يضع قولاً جديداً حول هذه الثقافة أو يؤسس لمرحلة فكرية، إلا أن يبتكر الأدوات ويختار الطريقة الجديدة، وإلا فإن البدء بمشكلة أحوازية بعينها والانشغال بها على حساب مشكلة ثانية، لا يكون بداية صحيحة، بل إنها خاطئة تؤدي إلى تشويه الكلام عن هذه الثقافة. وهذا أمر واجهناه منذ البدء، ولأجل تجاوزه بحثنا عن طريقة جديدة تعطينا نوعاً من الحماية وتجنبنا السقوط في عملية الاختيار ما بين هذه المشكلة والإهمال لغيرها من المشاكل.

وقد اتخذنا مسلكاً خاصاً بنا نعتبره طريقنا للدخول إلى فهم هذه الثقافة، باعتبار أن لكل ثقافة مدخلاً خاصاً وأدوات يجب استعمالها، مثلما أكد اللغوي الأحوازي

صاحب كتاب الصناعتين - أبو هلال العسكري (ينبغي أن تعلم أن الكتابة الجيدة تحتاج إلى أدوات وآليات كثيرة والمعرفة بصنع الكلام هي أصعبها وأشدها). فرأيت من الأفضل أن أطرح سؤالاً منذ البدء وهو - هل تنهض ثقافة وتنجح قضية سياسية دون الاستناد إلى الفكر؟ إذاً، هو الفكر، ربما يختار بعضهم سبباً آخر لينظر من خلاله لوضعنا أو يقرأ ويشرح الأسباب المهمة في ذلك. أما أن يستطيع صاحب الاختيار تقديم تبريرات مقبولة فذلك أمر آخر. ويرجع سبب اختيارنا للفكر دون سواه لنضعه في المقدمة فقد جاء على أساس واقعنا الأحوازي، فكلما رغبتنا أن نبث عن مرحلة من تاريخنا الحديث والمعاصر، وتحديد الفترات المهمة (انظر - 1897-1925، 1943، 1958، 1980)، وإلى أيامنا هذه، أو إذا اتجهنا إلى قراءة موضوع من مواضيعنا ومشاكلنا الثقافية: القبيلة، الفكر الشيعي، السياسة العنصرية بين الأحوازيين، النخبة الفكرية الغائبة، النهضة، التجديد، الدولة الاستعمارية الإيرانية و... إلخ، كلما حاولنا التطرق إلى هذه الأمور وغيرها نجد أمراً واحداً ماثلاً أمامنا يلاحقنا كالظل لا يفارقنا طوال عشر سنوات من البحث والدراسة في قضايا هذه الثقافة.

نعم، إنه الفكر يعلن عن نفسه بكل صراحة لا لبس فيها، وبوضوح كامل، كأداة نعتمدها في تحليل القضايا، ومن خلاله نتعرف على الأشياء من حولنا وندعو إليها - أو كما رأى ابن حزم الأندلسي عندما طرح سؤال: (بأي شيء عرفتم ما تدعون إليه؟)، حتى وجدنا أن الفكر هو الذي نفتقده، وبذلك نفتقد الأداة التي ننظر منها إلى نجاح القضايا وتطورها، أو حسب تعبير الجابري هو: (السلاح)، ولكن لا يعتمد على السلاح البائد للنهوض، أقول إن الفكر إذا كان غائباً أو بائداً كما هو حالنا، فلا تكون هنالك نهضة لثقافتنا وتطور في عصرنا.

ولهذه الأسباب قلنا إن الثقافة لا تنهض والسياسة لا تنجح دون إسناد الفكر لهما، وقد نظرنا لثقافتنا الأحوازية من هذا الاتجاه لنقرأها بهذه الطريقة، أو وفق المقدمات الثلاث، أولاً: كل ثقافة حية تواجه التردّي وتحيطها المخاطر تحتاج نهضة،

والنهضة تحتاج إلى فكر تستند إليه ينظم لها. ثانياً: كل ثقافة لا يمارس الفكر دوره ويأخذ الأولوية فيها ويتم السكوت عنه تبقى راكدة، وإذا ما تحركت فإن حركتها ليست بعوامل ذاتية، إنما بحكم عوامل خارجية تفرض نفسها فرضاً، شاء أهلها ذلك أم أبوا. ثالثاً: كل ثقافة يغيب عنها الفكر والإبداع يبقى فضاءها مفتوحاً فقط أمام الممارسة العفوية والتعبير برومانسية حاملة، والكتابة إما أن تكون استنساخية إنشائية أو ترقية تقليدية، وثقافتنا عاشت وماتزال تعيش هذا الوضع، لذلك لم تنهض طوال قرن ونصف من القرن، والسبب يعود إلى غياب الفكر والتجديد، ولن تنهض ثقافتنا الأحوازية في المستقبل دون اللجوء إلى الفكر الناهض.

كذلك الأمر بالنسبة لقضيتنا السياسية الأحوازية، حيث إننا لم نتمكن بعد مرور عقود من الزمن وتقديم التضحيات وبذل الجهود أن نلمس أي نهوض أو تغيير لها طوال مضي أكثر من قرن كامل. نعم، إننا لم نتمكن من بناء كيان تنظيمي واحد، ولا من تأسيس مرجعية وطنية على الرغم من ضرورة وحاجة كليهما (الكيان التنظيمي والمرجعية الوطنية)، ناهيك عن عدم التمكن من صياغة خطاب وطني متماسك، وأيضاً لم نبذل جهوداً فكرية وطنية أحوازية مستقلة لبلورة هوية فكرية خاصة بنا، والسبب وراء كل ذلك هو غياب أهم منتجات الفكر الحديث، وهو مفهوم الوطنية، أو سنطلق عليها (الرابطة الوطنية وهي رابطة تلغي كل الروابط العشائرية والعصبيات الدينية والفتوية، رابطة أعلى من كل تلك الروابط، حيث يتم الانتماء لها، أو لنقل حسب ثقافة كل مجتمع هي التي تشكل وحدة مكونات المجتمع والشعب، كما يكون لكل شعب علم واحد، مجتمعة تحته كل مكونات المجتمع، ودستور ينظم شؤون البلاد).

هذا الغياب أصبح مانعاً ومعرفلاً، بل لنقل إنه السبب الرئيس لفشلنا السياسي على الرغم مما حصل من تغييرات مهمة وتحولات كثيرة من حولنا، إلا نحن، فلم نتغير أو نتعلم على صعيد فهم الأشياء والسياسة تحديداً، ولم نتقدم خطوة تجاه الأسس

الفكرية والتجديدية، ولا بناء أسس ومؤسسات وطنية، وحالنا اليوم كما كان في
الأمس على صعيد العقيدة والانتساب والانتماء، ليس للوطنية بالدرجة الأولى.

وأما اليوم، كما في الماضي عندما تجري تحولات كبرى تؤسس مستقبلاً جديداً
لشعوب وثقافات من حولنا، فلا نرى في الأفق بوادر نهوض أو نهوض سياسي، حتى
نلمس ونرى السياسة عندنا تتعافى من الأمراض المزمنة المصابة بها. بل زادت عليها
الأمراض والطعون التي أضافها جيلنا إلى السياسة الأحوازية، وهي طعون قاتلة فعلها
الكثير منا بأشكال عديدة وطرق مختلفة، ونتائجها تبقى ماثلة أمامنا، يجب رفع الستار
عنها وكشفها، وهذه الطعون التي نصنعها بوعي أو دون وعي، هي الطعون التي لا
تقل من ناحية التأثير والتضعيف لنا عن الطعون الفارسية.

من يستطيع أن يصرف النظر عن حالة التشرذم والفوضى التي نراها اليوم،
والتي كانت لها نظائر في الماضي عندنا؟ وإذا أحصينا وشرحنا الأسباب، نجد نفس
الأمر يتكرر ويعلن عن نفسه، وهو غياب الفكر وغياب الأسس الوطنية، ونحن نفهم
وندرك عالم السياسة وطبيعة الثقافة المجتمعية، ولا نتجاهل أو نصرف النظر عن معنى
السياسة والتغيير الثقافي بكل تعقيداته، ولا نريد القول بأن وجود الفكر وحده، وإلى
جانبه الأسس الوطنية، والعمل بهما يصل بنا بسهولة لمقاصدنا الوطنية، كلا. إننا إذا
قلنا بهذا فرمما يكون في هذا القول مبالغة، ونخرج عن الموضوعية، ونتناسى الواقع
الجغرافي ومحيطنا السياسي والتوازنات السياسية والإقليمية، ولكن من جانب آخر
ندرك ونفهم بنفس المستوى أن وجود الفكر والاعتماد على الأسس الوطنية في الرؤية
تمنع الكثير من الفوضى وتعالج الهفوات والنكسات وتراجع عملية الفشل. ويبقى
للفكر الدور المحوري في كشف أسباب الفوضى ليخفف من وطأة وسرعة مسار
السقوط والانحدار وتجنب الفوضى بشكل أو بآخر، ولا شك أن كل قضية سياسية أو
غيرها تجد في طريقها مصاعب وموانع، ولكن مهمة الفكر ليست فقط التنظير وكشف
الموانع والإشارة لها، إنما التخطيط للمستقبل وقراءة الواقع كما هو والبناء عليه.

والفكر هو سلاح يجب علينا اللجوء إليه لمواجهة السلاح الموجه نحونا. مثلما هو وجود الأسس الوطنية عند كل حركة سياسية تدافع عن شعب وتمثله، فإنها تبقى هي المحور، لأنها أصل وحدته الفكرية وانتمائه للأرض، وهي بتعريفها تشكّل الوعي الجماعي الذي هو فوق الوعي العشائري والديني والفئوي، وأيضاً فإن الحركات السياسية أساسها يعتمد على الأسس الوطنية.

وعندما يغيب الفكر عندنا وتغيب الأسئلة حول ما هو الفكر وكيف نفكر؟ تصبح روح العفوية هي المتحكمة فينا والتي تؤسس وعينا، وهذه الروح أنتجت طريقة كانت وما تزال سائدة وهي طريقة الترقيع والنسخ والانبهار، وقد لجأ لها الجميع في الكتابة والتعبير وطرح الرأي عن كل قضاياها. وهل نحن في حاجة إلى ذكر الخطر والخطأ الفكري معاً عندما اعتمدنا هذه الطريقة، حيث بدل الاتجاه نحو التكوين الوطني والبناء للوعي والمؤسسات واتجهنا نحو التكوين العشائري، وساهم الجميع في نشر هذا التكوين، بدءاً من صاحب كتاب التاريخ إلى صاحب العمل السياسي، وبالتالي بقيت نظرتنا وفهمنا للتاريخ، والسياسة، والدولة الاستعمارية الإيرانية و... إلخ، نظرة عفوية ورومانسية حاملة مقلوبة.

وقد كانت أهم نتائج ذلك التكوين العشائري فقدان شعبنا لأية حركة سياسية بناؤها يعتمد أساساً وطنية تعتبر مرجعية معروفة بشخصياتها الوطنية التي تدير العمل السياسي وتخطط له، ومعروفة بأخلاقيها ووعيها الكبيرين. وأيضاً بسبب فقداننا لهذه الحالة المهمة، بقي الفضاء مفتوحاً أمام الانتساب العشائري والجهوي، وأخذت المسميات الهزيلة والتجمعات الصغيرة، وكذلك الرغبات والميولات الشخصية بعفويتها ورومانسيتها وسذاجتها هي التي تحتل مكان الأسس الوطنية. وبالتالي كان فقداننا للفكر، وكذلك فقداننا أسس مفهوم الوطنية ليس سوى واقع يعلن عن نفسه بكل وضوح. وهو وراء هذه الفوضى التي نعاني منها كثيراً اليوم كما عانينا منها في الماضي. وهنا لا نمارس اللف والدوران، وإنما نقول بوضوح: إن العفوية حلت مكان

الفكر، والنزعات الشخصية والعشائرية حلت مكان الأسس الوطنية والقيم الأخلاقية، حتى رأينا أننا نفتقد العقول والشخصيات التي تتحمل مسؤولياتها بجدارة وحكمة.

وهذا فراغ وخطر في آن معاً، لا يمكن أن يؤدي إلى مستقبل ناهض لشعبنا، وقلنا، ونقول هنا: علينا إعادة قراءة وفهم كل قضايانا الأحوازية برؤية موضوعية وروح جديدة، وإلا يصبح التفاهم والحوار بيننا مستحيلاً كما هو الآن، والسبب عدم وجود مرجعية فكرية ومفاهيم واضحة، وهما المكونان لهذه الرؤية، والتي نرى ضرورة التأسيس لها، ويمثلها المكوّن الأول: الفكر النقدي، والمكوّن الثاني: الأسس الوطنية الحديثة.

إذن، بعد كل هذا الكلام علينا أن نثبت ثلاثة أمور، أولاً: وجود ثقافة أحوازية بمعنى الثقافة الحية؛ بأي معنى نقول الثقافة الأحوازية؟ ثانياً: نثبت التردّي فيها ونحدد بواعثه، ثالثاً: نثبت غياب الفكر وعدم لجوئنا إليه، كما نظهر هذا من خلال مراجعة كل ما صدر عندنا من كتب وغيرها طوال ستة عقود ماضية، كما نثبت: أن الوطنية بقيت عندنا اسماً دون مسمى، ويكون هذا التثبيت من خلال مجالين اثنين، الأول: ممارسة نظرية تتجاوز النظرة العفوية السائدة بين الأحوازيين في التعامل مع كل قضايانا المطروحة، والثاني: إحضار الشاهد والدليل، ونأتي بالشاهد من نفس الموضوع الذي نتناوله ونستدل على عفويته كالكتابة والعمل السياسي.

كيف نثبت كل ما قلناه أعلاه بالحجة والممارسة النظرية، وهل الإتيان بالشاهد الملموس يعتمد ويستمد قوته من واقعنا الأحوازي فقط، وما هي الشواهد التي ستثبت ما ذهبنا إليه، وما هي طريقتنا؟ هذا ما سيكون مدار كلامنا في الفقرات القادمة.

أولاً: غياب الجهد الفكري في التأليف عند الأحوازيين

كيف نقرأ الدولة الفارسية الاستعمارية والثقافة الأحوازية، وكيف نفصل ما بين التخلف والتجديد؟

من الضروري أن نؤكد على أمر غاية في الأهمية، وهو بمثابة المفتاح الذي يفتح لنا باب واقعنا كما انتهينا إليه من قول في الفقرة الأولى، وهو أن ننظر إلى واقعنا الأحوازي من خلال مجالين، الأول نظري، والثاني أن نستدل بشواهد نأخذها من واقعنا وليس شيئاً آخر نعتمد عليه حتى نؤكد على ما طرحنا عن ثقافتنا. فنقول إننا نتكلم عن ثقافة ليست من عصر الانحطاط، إنما تنتمي إلى العصر الحديث، والنظر لها يكون بعيون عصرنا، وفهمها يكون بمفاهيم هذا العصر، لذلك وَضَعْنَا التردّي- التخلف كمفهوم مقابل التجديد، وهذا ذو معنى، أو كما يقول المثل العربي (بضدها تتميز الأشياء). والمفهومان التخلف والتجديد هما أساس أي كلام عن ثقافة لم تشهد أصلاً لحظة النهضة، مثلما يكون أمر كشف سبب غياب النهضة في تاريخنا الأحوازي أساسياً، وإلا فإن تجاهل أي من الأمرين في أي دراسة عن ثقافتنا يفقدها قيمتها الموضوعية والتاريخية ويبعدها عن هذه الثقافة.

وعن سبب غياب النهضة في تاريخنا الأحوازي الحديث، نؤكد باختصار- إن النهضة كما الفكر ليست ترفاً أو بناء قصور في الهواء، إنما تقف وراءها دوافع وضغوط يشكلها الواقع المريع والهزائم التي عاشتها وتعرضت لها الشعوب التي طلبت النهضة، فالفرس دفعت هزائمهم أمام روسيا القيصرية عباس ميرزا القاجار نحو طلب التجديد أو تنظيم الجيش وفق الأسس الحديثة، وهزائم مصر أمام نابليون دفعت رواد الحركة العربية الأوائل تجاه طلب النهضة، ونفس الأمر في المغرب العربي، كانت الهزائم العسكرية وراء السعي نحو النهوض، وفي بلاد المشرق العربي الشام والعراق فإن استبداد الدولة العثمانية دفع بها نحو النهضة. وتشكلت النهضة وبوادرتجديد عند كل هذه الشعوب بسبب واحد وفي نفس التاريخ، والسبب هو تردّي واقعهم

وضعفهم وتخلفهم السياسي والعسكري والمجتمعي والثقافي أمام الآخر الأجنبي (أوروبا). والتاريخ أو لحظة انطلاق النهضة كان ما بين القرن التاسع عشر حتى العقود الأولى من القرن العشرين. واختلاف التفاصيل والظروف من شعب لآخر بين من هو الأول ومن كان الأخير، هذه تفاصيل لا تغير الجوهر والثابت وهو أن كل تلك الشعوب اتجهت نحو النهضة، وحتى الاختلاف بين الاتجاهين؛ الأول الذي رأى التغيير يكون بأخذ ما عند أوروبا، أو الثاني الذي رأى العودة للتراث، كان الاتجاهان يمارسان نوعاً من التفكير وفق قواعد وأصول.

أما نحن، فهناك سببان كانا يدفعان نحو النهضة، الأول: تردّي وضعنا في تلك الفترة التاريخية، والثاني: التدخلات العسكرية المتلاحقة والتدمير للمدن أثناء هجوم الأتراك عام 1837 على الحمرة، وهجوم بريطانيا، وبالتالي الظروف السياسية والمجتمعية التي عاش فيها مجتمعنا في تلك المرحلة من فوضى وتمزق، وهي بمثابة دوافع للنهضة وليس التأجيل والإهمال، فالتاريخ يخبرنا كل ثقافة تتعرض لهجوم وغزو خارجي أو تعيش الظلم والاستبداد الداخلي، كلاهما يدفعان أهلها نحو النهوض. والتفكير بالتجديد يكون من داخل الثقافة نفسها، ومن جانبيين أولهما: أهل السياسة، وثانيهما- النخب المجتمعية.

وتؤكد الوثائق الخاصة بتاريخنا على ما يلي: أولاً: غياب أهل السياسة والحاكم المدبر، فأهل السياسة دورهم هو تدبير شؤون البلاد والعباد، بإقامة الحكم والحفاظ عليه وإعمار المدن واتساعها، وهذا مبدأ. ثانياً: غياب النخب المجتمعية والتي كان أمرها دائماً على الرغم من تغير العصور هو الدفاع عن المصالح المشتركة المجتمعية والاقتصادية ومعتقداتها.

مبدأنا كانا ثابتين في كل العصور على الرغم من تغير المسميات، أهل سياسة يدبرون ويحكمون، ونخب المجتمع باصطلاحنا الحديث يدافعون عن مصالحهم ويعترضون على من يهددها. وهذا لم يحصل عندنا في تاريخنا الحديث والمعاصر أو لم

يظهر. فالأحوازيون على الرغم من تردي أحوالهم لم يفكروا في تلك المرحلة بمواجهة التردّي والهزائم بالاتجاه نحو النهضة، بمعنى آخر، كل ذلك لم يدفع شيخ جابر بن مرداؤ ولا أبناءه من بعده مزعل وخزعل، باعتبارهم أهل السياسة، نحو تنظيم شؤون مجتمعهم وفق الرؤية الحديثة ومسايرة العصر، وسمة العصر هي التفكير بالتجديد، والتجديد ليس سوى بدء الاتصال بالفكر الحديث الذي هو أساس التغيير في الجانبين الثقافي والمجتمعي. وأما كبراء القوم شيوخ العشائر أو النخب الذين جاؤوا من بعد خزعل وعاشوا داخل نظام الدولة الاستعمارية الفارسية الحديثة التي اختلفت عن نظام الدولة القاجارية ليومنا هذا، ساروا جميعاً على نفس الدرب وسلكوا نفس الخط؛ الوفاء للروح العشائرية كما كان خزعل يستند عليها. فأجدادنا والآباء والأبناء عاشوا عالماً، وهي العشيرة، ولم نتسب بعد إلى الفكر، ولم يغلب الشعور من العشائرية إلى الوطنية. فكانت وإلى أيامنا هذه، العشيرة دون الفكر والجهة والمدينة دون الوطن. وبقيت تلك الفاصلة بيننا وبين الفكر الحديث تتسع فجوتها، والتأخر التاريخي أو عدم نمو الوعي الجديد والنهوض الفكري هو ما يقف وراء عدم فهمنا ودرسنا مبادئ وأصول معنى الفكر الحديث والوطنية معاً والانطواء بالتخلف.

وأما فهمنا لتخلف ثقافتنا فيجب أن ينبني على وثائق تاريخية تتفق على صحتها الأغلبية، وأسباب ينظرها الفكر، أو حسب قول ابن رشد (من رفع الأسباب فقد رفع العقل). ونؤكد هنا على عدة أمور ضرورية تخص هذا الموضوع ونمرّ عليها بسرعة في فقرة واحدة، قصد رفع اللبس، وحتى نضع الأمور في نصابها، فنقول: إن قراءة تخلف ثقافتنا وتدني حياة الفرد العربي الأحوازي طوال قرن كامل منذ لحظة خزعل بن جابر إلى أيامنا هذه لا يمكن أن يحصل دون فهم صحيح لمسار التخلف وأسبابه، ودون فهم وقراءة تاريخ هذه الثقافة نفسها من خلال الفصل بين ثلاثة أشياء مهمة، الشيء الأول: تحديد الغائب، وهي مفاهيم لم ندرسها ونتعلمها ونؤلف فيها أصلاً، كونها تنتمي إلى الفكر الحديث أو النهضة، كالوطنية، الثقافة، النخبة الفكرية، التجديد. الشيء الثاني: تناول قضايا تمثل الآن مكونات خصوصيتنا والتخلف معاً، وهي قضايا

لم يتم درسها من جانبنا كما تستحق، كالقبيلة، الفكر الشيعي، السياسة بين الأحوازين، التاريخ المكتوب. الشيء الثالث: قراءة الدولة الاستعمارية الفارسية التي تمثل الوافد الأجنبي وهي تبث التخلف وتدعمه في واقعنا المجتمعي والثقافي، كدولة مستبدة استهدفت ثقافتنا واعتمدت فكرها القومي أساس النظر لنا، وهو الفكر الذي لا يرتقي إلى مستوى مفاهيم الإنسانية الحديثة، والسبب غياب أية حلول يحملها هذا الفكر لمشاكل شعبنا، حلول تتوافق ومتطلبات عصرنا الحالي. وهذا فصل أولي بين بواعث التخلف بجذوره التاريخية ومكونات ثقافتنا وبواعث التخلف الأجنبي.

كل هذا يحتاج أن نتحرك خطوة بعد خطوة، وإلا فمن الصعب تغطية كل هذه المواضيع دفعة واحدة ووضع جملة آرائنا كذلك عن ثقافة تعاني أصلاً الفقر والشفوية، وهي التي تستحق أن تصدر بشأنها عدة كتب، وليس دراسة واحدة يُراد لها أن لا تتجاوز صفحاتها عدد أصابع اليد الواحدة، ونخلط بين قضايا مختلفة ومتشابكة ونتقيد بقول الجاحظ المختصر المفيد. وإذا فعلنا هذا نشوه نظرتنا لهذه الثقافة ونكرر نفس الوعي الأحوازي الذي انحدر إلينا ومنتظم فيه منذ قرن كامل، ونفهم الأشياء التي تدور من حولنا على ضوء ما يقدمه لنا هذا الوعي الخاطئ الذي يحتاج ويلالحاح اليوم إلى تغيير وليس إعادة استنساخ وتكرار له.

ولابد أن نضيف قولاً جديداً ما أحوج هذه الثقافة إليه في سبيل هذا التغيير. والتغيير لا يكون بعملية إلغاء أو إنكار دور الذات الأحوازية ومساهماتها في تخلفنا، أي ننزه أخطاءنا وننبهر بها سواء أكانت تخص الماضي أو الحاضر معاً، ولا كذلك إلغاء دور الدولة الاستعمارية الإيرانية ومساهماتها الكبيرة في بواعث تخلفنا. وتبقى رؤيتنا تجاه كل قضايانا ليس بدافع ذم هذا وتمجيد ذاك، فهذا موقف عاطفي لا ننجر إليه. وآراؤنا كما نعرض لها لا نبنيها حسب مواقف مسبقة يفرضها علينا تشنج سياسي لغرض الترضيات أو مناصرة طرف ضد طرف آخر. والسبب أن هذا الموقف لا يؤدي إلى كشف كل أسباب وبواعث تأخرنا وانتقادها بجدية. حيث إننا وجدنا

مكونات تخلف وعدم تطور هذه الثقافة في العاملين معاً الذاتي والأجنبي الفارسي. وهذا ما سنعمل على كشفه في هذا التمهيد، وأرى أن هذا التمهيد هو مجرد خطوة دفعنا نحوها الفراغ الذي اشتكيننا منه كما اشتكى غيرنا، بشكل أو بآخر.

إن الثقافة الأحوازية لم يتم تناولها من داخل الفكر، ولا حددنا علاقاتنا مع الأطراف من حولنا، الفكر العربي والفكر الفارسي، على الرغم من حضور ذاك وهذا الأخير بشكل أو بآخر في وضعنا العام، إلا أننا نجهل كليهما، مثلما تجنبنا أو تجاهلنا طرح أسئلة أساسية فكرية بشأن أسباب التخلف ومساءلة فشلنا السياسي وتخلّفنا وتشرذمنا المجتمعي، ورضينا بمسلمات جاهزة مجتمعية وتاريخية وسياسية حان الوقت لإعادة النظر فيها، وقلنا هذا ليس من باب الادعاء - بأننا نخطط بكل أجزاء ثقافتنا كما هي ونقدم الحلول ونبني قصوراً في الهواء، كلا. لا ندعي هذا لأنفسنا ومن يقول بهذا الادعاء والإحاطة جاهل، إنما واقعنا في الأمس واليوم شواهد أكثرها يثبت ما ذهبنا إليه.

ونأتي بشاهد واحد من واقعنا وهو أننا سعينا لنحصل على دراسة أو كتاب مؤلف نرجع إليهما، وكان أملنا كبيراً أن نجد دراسة صدرت قبل أزيد من ثلاثين عاماً في أقل تقدير، واضح فيها الجهد الفكري المبذول، تخص واقعنا السياسي أو التاريخي أو الثقافي المجتمعي، وتستحق أن نقول إنها بمثابة مرجع، إلا أن هذا لم يحصل، باستثناء ما قلناه عن الكاتبين عبد النبي قيم، وسيد باقرال مهدي، وخاب أملنا: (فالجيل السابق لنا واللاحق اليوم) - اكتفى بعملية تأجيل بحث تغيب نشاط الفكر، ولجأ إلى الهروب من المسؤولية الفكرية طوال قرن كامل، وانشغل بأشياء هامشية، دون أن نلتفت ونفهم أو ندرك حتى اليوم أن التأجيل والاتباع، أو ما أسميناها - بالمسلمات، هو الجهل بعينه، ولم يزدنا إلا تخلفاً مضاعفاً وفوضى مستمرة في عالم شهد تغييرات كبرى وأساسية فكرية ومجتمعية من حولنا طوال القرن الماضي. أما نحن فنراها وننفعل أمامها فقط،

هذا هو واقعنا وحالنا، فما أشبه أمس باليوم، والخطر والخطأ معاً، ولا نريد أن نعترف بهذا، وما زلنا نفضل الهروب.

أَوَ ليست تفرض الموضوعية العلمية علينا أن نطلق من الواقع وأن لا نبني قصوراً في الهواء؟ لذلك اعتمدنا على واقعنا الأحوازي كما هو، وحددنا ثلاثة مجالات نقرأ فيها واقعنا وباختصار، أولاً: قرأت الكتب التاريخية التي كتبها الكتّاب من الأحوازيين، و(البرامج السياسية؟) التي وضعتها الحركات الأحوازية منذ عام 1945 ليومنا هذا. أما المجال الثاني: فشمل الجرائد الرسمية التي صدرت في فترة الانفتاح السياسي داخل الوطن، مع نشرات داخلية أصدرها طلبة الجامعات ومؤسسات مدنية. وأما المجال الثالث: فقد عملنا عدة دراسات ومسحاً مجتمعياً شمل فئات وعينات مختلفة من الأعمار من مختلف المدن، وطرحنا عدة أسئلة تصب في موضوع واحد: ما هو الشعور والأولويات عند الفرد العربي الأحوازي؟ وقدما عدة دراسات منها دراسة عن التخلف في ندوة عام 2004 داخل الوطن عقدها مركز دراسات الفكر المعرفي. بالإضافة إلى اتصالات شملت شخصيات أحوازية عملت في السياسة منذ أواسط الستينيات من القرن الماضي وليومنا هذا، بقصد أن نطلع أكثر على مسار حركتنا السياسية والثقافية. وبالتالي لم نهمل أي كتاب ولا تجاهلنا أي مقال وصلت أيدينا إليه، وابتعدنا عن الانتقائية - بحيث كان همّنا الأول والأخير ينصب في معرفة نظرة الفرد الأحوازي الذي عمل في السياسة أو الذي كتب عن تاريخنا أو عملاً ثقافياً ونشط في مؤسسة أو كان يمارس نضالاً سرياً أو علنياً في داخل الوطن أو خارجه.

كذلك قرأت الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ النهضة حتى عصرنا الحالي، حيث وضعنا أمام محنة فكرية تعرفنا من خلالها على سببين لهذه المحنة، أولهما: كان من المفروض أن نكون جزءاً من إشكالية الفكر العربي أو مشاكل العالم العربي بحكم التكوين الثقافي واللغوي والتاريخي لنا، وهذه المكونات تشكل خصوصيتنا القومية والوطنية معاً، والتي تجد أصلها وفصلها في وعاء اللغة العربية والثقافة شئنا أو رفضنا،

هذا هو واقعنا وتكويننا الثقافي الذي توجهت الطعون الفارسية نحوه. ثانيهما: أننا لا نشكل جزءاً من مشاكل الفكر العربي، ولم نتحرك ضمن مساره منذ لحظة النهضة الحديثة، ولذلك لم يكن لنا حضور في الخطاب السياسي العربي ولا غيره من خطابات الفكر العربي كما كان الحضور للقضية الفلسطينية، والعرب اليوم يجهلوننا مثلما نحن نجهل الفكر العربي. ومد الجسر مع الفكر العربي من جانبنا اليوم لا يأتي إلا من خلال قراءة إنتاج ونصوص هذا الفكر، ما خص التراث أو خص النهضة، حتى يكون بيننا فهم متبادل نفهم من خلاله الفكر العربي ويفهمنا العرب.

فهل نحن في حاجة لتذكّر ما حصل في أواخر أكتوبر 2010 من جانب بعض مثقفي العرب؟ وهي محاولة فاشلة، وعنوانها يحتاج تأمل، انظر: (ندوة قناة الحوار: عرب الأحواز محاولة للفهم). وهذا العنوان عندما يصدر عن العرب تجاه ثقافة جنسيتها أو لغتها عربية يحتاج تأملاً ومساءلة، فأين الخلل؟ وهنا أعني المحنة، كيف يفهمنا العرب ونحن لا نملك رؤية ولا فكراً نوجه من خلاله مشاكلنا المختلفة. والفكر ليس ترفاً وتشدقاً بأسماء وحفظ أحداث وسنوات، ولو كان الفكر يستند على هذا لنجحت تلك الندوة، إنما يبقى هو صناعة حسب تعبير أسلافنا العرب، وخطاباً ومفاهيم حسب تعبيرنا المعاصر، مجالها وفضاؤها موزع ما بين الفكر الذي يرى وينظم ضغوطاً ودوافع يفرضها الواقع المعاش لا غير. إذًا، الفكر الذي ندعو إليه ليس الذي يعتمد الانبهار بالتاريخ ويعيش الرومانسية أو الاتباع؛ اجترار الفكر العربي أو الفارسي، إنما توظيف مفاهيم تخدم إنشاء استقلاليتنا الفكرية بروح التجديد والإبداع على ضوء حاجتنا الأحوازية وفق عصرنا - وإلا نبقي نسخاً ونتبع لغيرنا ونطرح ما لا ينفعنا.

من هذا المنطلق قرأت الفكر الفارسي؛ فصوله وأصوله، منذ لحظة اتصالهم بالغرب أو الحداثة، لحظة سؤال عباس ميرزا القاجاري المتوفى 1831، والسؤال المعروف في التاريخ الإيراني الذي طرحه على (جوفير مبعوث نابليون) القادم من

أوروبا إلى فتح علي شاه قاجار - حيث تساءل: (لا أعرف ما هي هذه القوة التي تفوقتم بها علينا، وما هي أسباب ضعفنا، وما هي أسباب تقدمكم أنتم في أساليب الحروب والفتوحات واستعمال القوى العقلية التي تتفوقون بها، فيما نحن نعيش في بئر من الجهل.. قل ماذا نفعل نحن الإيرانيين حتى نكون فطنين؟). انظر القسم الثاني من هذا الكتاب - الفصل العاشر، إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الفارسي.

إن سبب قراءة هذا الفكر ليس من أجل قراءته هكذا، إنما ما دفعنا نحوه أمر مهم، وهو معرفة نظرة أهل هذا الفكر نحونا، ودوافع استهداف ومحاربة كل ما يثبت علاقتنا بالثقافة العربية، مرة بالطعن والتشكيك، ومرة بالترهيب والترغيب. والنقد الموجه إليه ليس بدافع قومي وطني وموضوعي لأنه يخرس على معاداة العرب دون موضوعية وفقط بدوافع الذاكرة التاريخية، وإنما لكون اتجاهه العام لا يسير مع قيم وأخلاق الإنسانية والتطور الحديث عندما يخص النظر واقعنا. وهذا يشمل كل من التيارين المكونين للفكر الفارسي: التيار الديني والتيار العلماني، بحيث لا تباين يظهر على مستوى التفكير بين نخب التيارين حول مبدأ ثابت في معاداة العرب والعنصرية، وإنما الخلاف بين العلماني والديني يتمحور حول توظيف أية إيديولوجية تكون أساس الحكم السياسي، الدين أم العلمانية بخدافيرها.

إذاً، استقلالنا الفكري الأحوازي لا يكون بانبهارنا بالفكر العربي هكذا، ولا يكون بممارسة الترضيات للفكر الفارسي، بل إننا نحتاج أن نؤسس لنا وعياً يتلائم والدفاع عن ثقافتنا التي تعاني تخلفاً ذاتياً وهجوماً خارجياً عليها معاً. إننا نتحمل بالدرجة الأولى مسؤولية الدفاع عن وجودنا، والوجود تشكله جملة قضايا يلعب فيها الفكر الدور الأساسي. ولهذا نبدأ بما نرى أنه الأساس في فهم هذه القضايا؛ بطرح سؤال: بأي معنى نقول الفكر؟

عند ما نؤكد على الفكر بإلحاح هنا نقصد المنتج المبذول بجهد فكري تضعه (النخبة الفكرية التاريخية التي تنتمي لثقافة بعينها)، وهنا ننقل فقرة مهمة جداً ربما

تساعد في فهمنا لمعنى ودور الفكر: انظر - الجابري "مقدمة الخطاب العربي المعاصر": (ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام، هو تلك القوة أو الأداة التي بها يقرأ ويرى العربي... هنالك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة... فلقد أدرك رواد اليقظة العربية الحديثة هذه الأولوية، لقد نادوا جميعاً بإعداد الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها... ولكنهم، ولعل هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة... لم يدركوا... أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح).

إذاً، نقول: إن الجهد أو النشاط الفكري المبذول هو عبارة عن آراء وأفكار تنصب على معالجة مشاكل ثقافة ما. وأولوية أهل الفكر من المشتغلين بقضايا الثقافة والفكر تتجه نحو وضع تصورات واضحة مختلفة وتوظيف مفاهيم عديدة من مرجعية أو أكثر حول فهم أسباب المشاكل الموجودة - والمعالجة الفكرية هي إظهار الموانع التي تقف حائلة دون تطور أوضاع الثقافة، وهي القضية التي تطلب البحث والدرس. والبحوث مجموعة نصوص فكرية متماسكة تُؤلف، تسمى (الخطاب - المقروء)، ويعتمد أهل التأليف في وضع الخطاب على طريقة الاستدلال والحجة والنقد والتفنيد والبناء للرؤية الجديدة - من خلال الكشف والتحليل في قراءة جملة قضايا مطروحة على الفكر. ويعتمد أهل الفكر على أهم سلاح وأداة، وهو التجديد في النظرة والإبداع، وإلا يكون المكتوب لا يرتقي لمستوى الفكر الذي يتجه نحو بناء رؤية حديثة ونشوء هوية فكرية تعطي معنى مسمى النخبة الفكرية. والنخبة الفكرية هي التي تضع أسس المضمون الإيديولوجي لفكر ما، وبداية تاريخ الفكر تبدأ بطرح الأسئلة وبحث القضية التي تصبح إشكالية ينشغل بها أهل التأليف والفكر (انظر: النخبة العربية في ممارسة إشكالية النهضة العربية)، وكذلك (انظر: النخبة الفارسية في معالجة إشكالية التجديد).

وبالتالي نقول، تبقى مهمة الفكر الذي ندعو إليه هي: أولاً - كشف العفوية

والبساطة التي تمثل وجه ثقافتنا الأوسع. ثانياً- تجاوز هذه العفوية نحو ممارسة نشاط الفكر لتجديد الوعي. والوعي الأحوازي الذي انحدر إلينا من الماضي لم ينشأ وفق قواعد التأليف وبذل الجهد في البحث كما يطلبه ويدل عليه الفكر، وطريقة الكتابة عندنا تؤيد ما نذهب إليه، كذلك الكلام الشفوي. فالكتابة عندنا أخذت طريقة التقليد والاستنساخ والنقل عن الآخرين، وهذا اتجاه الكتب التاريخية. أما اتجاه ما يسمى المقالات المنشورة فقد أخذت أسلوباً إنشائياً في جمع المعلومات وترقيعها. والاثنان مارسا طريقة الاتباع دون الإبداع. وهذه طريقة لا تؤدي إلى نشوء وانبثاق الفكر. وبالتالي فالموجود على ساحتنا أو حال الكتابة والتعبير عندنا، وهما ما يقف وراء تأسيس وبقاء الوعي السائد، لم يصل مستوى يمكن أن نطلق عليه وعياً منظماً على صعيد التفكير واللغة والتعبير عن قضاياها.

وهنا نجمل عدة أمور تقف وراء غياب الفكر عندنا، منها عدم الاتجاه نحو طريقة استعمال أدوات الفكر في التأليف للنصوص- وكذلك عدم توظيف المفاهيم والإبداع، وعدم بذل الجهد في الاتجاه نحو التكوين الذاتي من خلال إبراز خصوصيتنا والحاجة للبناء لها. والباحث عندما يتعامل مع كل هذا المكتوب الأحوازي والكلام الشفوي المسموع، يهمل بالدرجة الأولى نظرة الفرد الأحوازي التي تعتمد الفكر أو العفوية والنسخ تجاه تعريف المشاكل. وقد بحثنا طوال عشر سنوات عسى أن نجد كتاباً صدر أو بحثاً منشوراً من جانب باحث أحوازي يتضح فيه الجهد الفكري والإبداع في تناول بحث قضية من قضايانا العديدة والمتنوعة، ولكن لم نصادف مؤلفاً أحوازياً يمكن القول إن الفكر كان حاضراً في كتاباته وله الإسهام الكبير في المؤلف.

إذاً، نسجل ملاحظة أخيرة بعد كل هذا الكلام، وهي أن هنالك فرقاً عندما نتكلم عن ثقافة بدون فكر وثقافة يكون الفكر حاضراً فيها ويعبر عنها، فلو أننا تكلمنا عن الثقافة العربية فإننا بسرعة نتقل للفكر العربي ونرى التفكير والنظر مع الآراء والأفكار والنصوص التي وضعتها النخب الفكرية- وهي تمثل أوجه الثقافة العربية.

وهذا هو المعمول به ليس فقط في الثقافة العربية الإسلامية، إنما في أية ثقافة أخرى يكون الفكر له الدور المحوري فيها- يعطي لها معنى ويحدد تاريخها ويؤسس لها. لكن الأحوازيين تكلموا عن السياسة منذ 1944 وكتبوا عن تاريخنا ونشروا مقالات- فهل كان للفكر دور في كل ذلك؟ الاجابة نبدأ فيها في الفقرة القادمة، وموضوعها الكتب التاريخية الأحوازية.

ثانياً: تاريخنا الأحوازي المعاصر ما بين الخطاب العشائري والخطاب الوطني

مقومان يفقد هما التاريخ الأحوازي الحديث والمعاصر، الأول: الطريقة، والثاني: الخطاب. لذلك هو ضعيف ولا ينفع أن يكون مرجعية بوجه من الوجوه، لنقل هو ليس سوى عرض البضاعة التاريخية بشكل سيئ. ما الفرق بين قواعد وأصول التوجه نحو التكوين الوطني عند الشعوب والتكوين العشائري عندنا، وكيف نشأ وتجمد وتحنط تاريخنا منذ لحظة الكاتب علي نعمة الحلو ليومنا هذا؟

إننا ارتكبنا خطأ قاتلاً عندما حاولنا بجهل معالجة قضايا معاصرة بروح ومرجعية تراثية هي القبيلة، وهذا حصل في مجالين مهمين، التاريخ والسياسة، ونستدل على قولنا هذا في مجال التاريخ هنا، وفي السياسة في (الفقرة القادمة). فنبدأ بالتاريخ ونؤكد في البداية على قولنا عن إن نظرتنا لتاريخنا الأحوازي المكتوب- المقروء في العصر الحديث والمعاصر إجمالاً، تصب في كشف أمور كثيرة، وتبين غياب أولاً: الطريقة الجديدة، وثانياً: مضمون الخطاب الوطني، باعتبارهما المقومين في بناء أي تاريخ وطني، ودونهما لا يُعد التاريخ المكتوب بمثابة مرجعية متينة وموثوق فيها. وهذا يعني شيئاً واحداً، وهو أن المطلوب إعادة تأسيس الوعي التاريخي الأحوازي من جديد، والتأسيس له يحتاج في المرحلة الأولى إلى نقد الموجود، ولا بناء جديد للوعي إلا على أنقاض الموجود.

(1) التاريخ المتداول عندنا نقسمه إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول، فارسي، ونطلق عليه الاتجاه المهاجم لثقافتنا، **الاتجاه الثاني:** عربي وهو المدافع عن ثقافتنا في مواجهة الطعون الفارسية وردّها، ولكنه سلك مسلكاً خاطئاً، **والاتجاه الثالث:** هو الأحوازي الذي استنسخ الاتجاه الثاني العربي بكل ما حمل من أخطاء في محاولة رد ومواجهة الطعون الفارسية وبناء الذات، وفشل في المجالين ولم يصف بدوره جديداً ولا استطاع بناء خطاب تاريخي أحوازي وطني يلائم وضعنا ويعالج أزمته معاً، إنما مارس اقتباس واستنساخ خطاب الاتجاه العربي، وهو الممزوج ما بين (الروح العشائرية والنظرة الرومانسية والحلم الثوري كما وضع الأسس له الكاتب العراقي علي نعمة الحلو). والأحوازيون أطالوا الكلام في نفس مواضيع حنطها وجدها الكاتب علي الحلو، ومن بعده لم يرتقِ الكلام في التاريخ؛ لا في التحليل ولا في التجديد، إلى مستوى يكون بمثابة مرجعية تاريخية وطنية.

وهذا التوقف خطير وخاطيء، فأحداث الماضي يجب أن نربطها بوعينا لتخدم حاجتنا المعاصرة. أما الأحداث المعاصرة فيجب تسجيلها وتوثيقها، والرؤية يجب أن تكون واحدة لتخدم قضيتنا ولا تمزق وعينا وتشرذم فهمنا كما هو حاصل اليوم. فالتاريخ عندنا بدل أن يساعدنا في حل أزمته ويكون مرتكزاً للتطور أصبح هو أزمة بذاته، تخرج إلينا منه مواضيع وقضايا شكلت الفوضى والجهل، وأصبح المكتوب عندنا لا يسعفنا ولا يساعدنا عند الرجوع إليه في معالجة هذه المواضيع المطروحة علينا اليوم. حيث إنها تتخذ من التاريخ مرتكزاً لها كما هو - وبالتالي نعيد الفوضى من جديد لتحكم وعينا وفهمنا، وهذا خطأ عائد إلى توقف الإنتاج والوعي الفكري والبحث الجاد في موضوع التاريخ.

ولدينا جملة قضايا تاريخية علينا فهمها فهماً معاصراً لنا وفق قواعد جديدة في الطريقة والخطاب، بعيداً عما يركز عليه خطابنا الموجود من طريقة وخطاب، لتكون مرتكزاً للتواصل مع تاريخنا، ونجملها بالتالي: أولاً - النظر والتوثيق، أو حسب تعبير

ابن خلدون (القواعد والأصول). ثانياً- الاتجاه الفكري الحديث، الذي يدفع بكاتب التاريخ نحو بناء الروح الوطنية، وهي مولود جديد في اللغة والفكر بالنسبة لنا، وبالتالي تعتبر مكوناً أساسياً لثقافة هذا العصر الذي نعيش فيه. ثالثاً- التخلي عن طريقة الاتباع ونسخ ما كتبه غيرنا عن تاريخنا. رابعاً- معالجة اللبس وعدم الوضوح الذي يلف كثيراً من القضايا التي الآن يدور حولها اللبس والفوضي أو عدم الانتباه لها، وهي مهمة في فهم وبناء رؤيتنا لتاريخنا.

ونلاحظ أن ما يزيد من أزمنا والفوضى التاريخية التي نغرق فيها والجهل بالماضي والحاضر وبقاء ثقافتنا تعيش تمزقاً بسبب العشائرية، يعود جانب كبير منه إلى جهلنا بأهمية دور التاريخ وطرحه. وبالتالي دون هذا الفهم لن نتمكن من معالجة جملة من المشاكل حددنا بعضاً منها وليس كلها. نذكر أمر مسمى الثورات عندنا، فكل حدث حصل في تاريخنا أصبح ثورة، ولكن لم ننتبه ونساءل: لماذا لم نطلق مسمى ثورة على أحداث حصلت عندنا عام 1980، وبعدها عام 2005، وكان الحادثن من ناحية الأهمية والتأثير ليسا أقل من أحداث أطلق عليها مسمى ثورات- انظر أحداثاً حصلت في المحمرة تسمى ثورة الغلمان 1925، فيما أسمينا الأولى الأربعاء السوداء أو أحداث المحمرة 1980، وأسمينا الأخيرة انتفاضة 2005م. إن الأحداث هي من تعطي للمسمى معنى، وليس كل الأحداث يناسبها اللفظ والمعنى نفسه- بصرف النظر عن المكان والزمان. ونفس الأمر فيما يخص اللبس والغموض حول جوانب من تاريخنا المعاصر- نذكر ما يخص أحداث فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. فأحداث وفكر الشهداء الثلاثة الذين أعدموا عام 1964م، أعضاء اللجنة القومية العليا- لا نعرف عنها شيئاً سوى ما كتبه الحلو الذي دون تاريخ الثورات والتنظيمات وقال (بإعدامهم مات سر الثورة معهم).

ونشير أيضاً إلى موجة الفوضى في الخارج حول طرح المسميات (الأحواز، الأهواز، عربستان)، حتى تحولت إلى هوية يتسمى كل طرف وفقاً لها ويعرف من

خلال الاسم وليس من خلال وعيه السياسي وفهمه للقضايا، وهذا منحدر سقوط لا نستوعبه. ونفس الأمر في ما يخص جهلنا وتخندقنا حول أمر نشوء دولة أو نشوء حكم ذاتي في فترة ما قبل عام 1925م، واختلط على الأغلبية؛ الفهم السياسي والفهم التاريخي، وتعاملنا مع هذه المواضيع بمواقف ودوافع ليست تاريخية ولا موضوعية- بقدر ما هي عصبية وتشنجات، وهي وحدها من ينتظم فيها وعينا اليوم، وهو وعي بالتأكيد لا يصل بنا يوماً إلى فهم مشترك ولا حتى أحادي لطبيعة مشاكلنا. ولذلك نرى الحاجة تتجه نحو فهم وتعدد في الآراء في قضايانا هي تُعد في صلب ومكونات الفكر ومفهوم الوطنية، وكلاهما يتطلبان تعاملًا فكرياً موضوعياً، وليس تشنجات وعصبية. وهي فوضى على صعيد فهم التاريخ بمثابة أزمة في وعينا- حيث يعتبر الجانب الفارسي المسؤول الأول عن وضع قسم كبير منها- ولا ننسى دورنا ومسؤوليتنا في القسم الآخر منها. وبالتالي جهلنا للفكر والوطنية، ونتائجه وأثره واضحة علينا وتبرزها مجموعة من الأخطاء لم ننتبه إليها ليومنا هذا، فعندما كتبنا وتناولنا تاريخنا لم نميز بين طريقة وخطاب التكوين العشائري وطريقة وخطاب التكوين الوطني. وما يثير الدهشة حقاً هو أن الذين جهلوا مفهوم وخطاب الوطنية في كتابة تاريخنا هم بالأساس عملوا في السياسة عندنا. فهل هذا يعني أن الخطاب السياسي عندنا اعتمد القبيلة دون الوطنية- فانتسب للقبيلة ليثبت هويتنا ويمارس السياسة من داخلها دون أن يفرق بين استبداد القبيلة في السياسة وتمزيقها للهوية، ومفهوم الوطنية. إن مفهوم الفكر السياسي الجديد والوطنية كانا غائبين أساساً في عملنا ووعينا السياسي، ولم يفرق السياسي بينهما، على الرغم من أن الاختلاف واضح بين الاثنين على صعيد المرجعية والتناول. فالهوية الجديدة لا تستقي مكوناتها من العشيرة، ولا يتخذ الخطاب المرجعية التراثية له، بل يتخذ المرجعية الحديثة في صياغة الهوية، ونفس الأمر يكون بالنسبة لتعريف الشعب وبناء الثقافة الوطنية. وهكذا كتبنا وفهمنا تاريخنا فهماً ملتبساً ومحنطاً بمسلمات جامدة. فالبحث التاريخي الموضوعي والجاد والجديد الذي يعتمد على الوثائق والتحليل لتثبيت ما يصب في فهمنا لتاريخنا غائب من

جانبنا، وحسب وجهة نظري، ليس علينا إنكار أحداثه وتزويرها، إنما نشك في التحاليل ونراجع مصداقية المعلومات ونثبت من الوثائق، ويبقى تاريخنا هو ذاتنا يمثل هويتنا، ويبقى فعل وإنتاج مجموعة بشرية تخطئ وتصيب. والإنتاج البشري لا يقدس ولا يذم، بل يحتاج إلى مراجعة وتصحيح ونقد، أو ليس النقد هو سد الثغرات؟ نعم، هو تاريخنا بما حمل لنا من سلبات وإيجابيات كما يقول العرب. وكان من المفروض أن يبدأ قبل عقود من السنين ويتخذ الكاتب طريقة جديدة له في التعامل مع الوثائق وتناول الأحداث التاريخية منها التي تخص الماضي والحاضر، ويقدم فهماً جديداً في تعريف أسباب حصول الأحداث السياسية منها والثقافية بخطاب وطني يتخذ المرجعية الحديثة مرتكزاً له، ولا يندفع نحو الماضي بدون وعي جديد. حيث إن عصرنا تمثل بالنهضة للخروج من التخلف والتردي، وهذه الأخيرة نجد أن مهمتها تتمثل في معالجة التخلف وفهمه الخاص بالذات، وكذلك مواجهة الغزو الثقافي الخارجي.

فالتاريخ يلعب دوراً محورياً في عملية النهوض وتطور الوعي الجماعي عند أي شعب. وهذا الاتجاه الأخير هو الغائب في وعينا، وأدى غيابه بالتالي إلى الجمود التاريخي الذي نعاني منه. وهذا الجمود عائد إجمالاً لسببين أولهما - فقدان الطريقة. وثانيهما - غياب الرؤية أو الاتجاه الفكري الجديد، وهما مكونا الخطاب التاريخي الوطني الذي كنا وما نزال نحتاج إليه، ومهمته تتمثل في أمرين، **الأول**: معالجة قضايانا التاريخية وفق رؤية معاصرة لنا، والمساهمة في بناء الوعي بالذات وتأسيس الهوية الوطنية والنهوض بها، **الأمر الثاني** - مواجهة الفكر الفارسي بسلاح جديد يتوافق وروح عصرنا وفق أسس وطنية وفكرية، وليس إحياء العشائرية واللجوء إلى الرومانسية. إننا بدل أن نتجه نحو ذلك المسلك في كتابة تاريخنا توهمنا أو جهلنا أن التاريخ والكتابة هي فقط إحصاء ونقل وعرض البضاعة التاريخية الجامدة والانطواء داخلها والانبهار بالمعروض التاريخي.

وننبه بأننا عندما عرضنا الاتجاهات الثلاثة أعلاه فنحن لا ننشغل بالاتجاه

التاريخي الأول الفارسي، والسبب كونه لا يمثل مرجعية لنا في فهم تاريخنا وبناء ذاتنا، وكذلك لم نكن نمثل مكوناً ذاتياً له حتى يحمل حلولاً لمشاكلنا ويساهم في بناء ذاتنا، إنما نظر رواد الفكر الفارسي بشكل عام والمؤرخ منهم بشكل خاص إلى وجودنا كمانع في بناء الذات الفارسية على الصعيد الثقافي وعلى صعيد الوحدة السياسية والجغرافية، ولذلك وجه نحونا الطعون والتشكيك، وشكلت وصنعت هذه الطعون أزمنا الثقافية. وبهذا يكون الاتجاه الفارسي الاستعماري نقيضاً لوعينا الوطني، فلا نعتد عليه، بل نستبعده. وبالتالي نؤكد أن قراءة الطعون الفارسية الموجهة ضد ثقافتنا ونقدها شيء، واعتبار ذلك الخطاب التاريخي ضمن المرجعية التي نفكر فيها في بناء ذاتنا كسلاح فكري شيء ثانٍ، وهما سلاحان مختلفان لا يمكن الجمع بينهما من الناحية الفكرية لصعوبة الاتصال.

أما الاتجاه العربي فهو الذي يمكن أن نتصل معه - والسبب كونه ليس نقيضاً لنا، بل رغب في مساعدتنا ولكنه فشل وأخطأ في بناء وعينا. إذاً نهتم فقط هنا بما هو أولاً - ليس نقيضاً وطاعناً لنا، ثانياً - رغبنا أو رفضنا، فهو يعتبر فعلاً مرجعية تاريخية لنا نعتدها في فهم تاريخنا، على الرغم من أن أسس هذه المرجعية التي بنيت عليها ضعيفة بسبب الأخطاء والهفوات والنقص الحاملة لها، وهذه المرجعية التي وضع لها الطريقة أو الأسلوب والخطاب هو الكاتب العراقي (علي نعمة الحلو).

إذاً نسجل خلاصة أولية وهي: لدينا مرجعية تاريخية نفهم تاريخنا من خلالها، ومن وضع لها الطريقة والخطاب ليس كاتباً أحوازيّاً، بل كاتب عربي، والخطأ ليس في هذا، إنما يكون في القبيلة التي اعتمدها كمرتكز في الخطاب وأصبحت مرجعية ومجالاً للتفكير في إثبات هويتنا في هذا العصر وليس مفهوم الوطنية، بمعنى آخر، اعتمد المرجعية القديمة التراثية العربية في تعريف الشعب العربي الأحوازي دون المرجعية الحديثة الوطنية وهي سمة عصرنا. وهذا خطأ لم ينتبه إليه ليومنا هذا كل من كتبوا من الأحوازيين في التاريخ، واتبعوا الرجل بدون وعي، وحان الوقت للمراجعة والقطيعة

مع هذا الاتجاه الأحوازي الذي هو ليس سوى اتجاه الكاتب نعمة الحلو، هذا أولاً، والأمر الثاني ليس تكراراً، إنما تأكيد وتوضيح، نحن لا نعتبر الاتجاه الفارسي ضمن مرجعيتنا، لذلك نستبعده في البناء لتاريخ جديد ندعو إلى تدوينه يخص ثقافتنا المعاصرة. وهنا يواجهنا سؤال: لماذا نعتمد تحديداً على الكاتب العراقي علي نعمة الحلو دون سواه من الكتاب العرب، ولا نعتمد على مؤرخ أحوازي ننطلق منه؟ الإجابة نقول فيها: إن الذين كتبوا من العرب عن تاريخنا وبالذات من نفس بلد صاحبنا الحلو، نذكر منهم فقط دون الحصر مصطفى عبد القادر النجار، وعبد المجيد إسماعيل حقي، والباحث المختص المقتدر صالح أحمد العلي - الجميع كتب عن فترة خاصة من تاريخنا، فالنجان كتب عن مرحلة حكم شيخ خزعل بن جابر 1897-1925 ونال عنها رسالة الماجستير من القاهرة عام 1970، وعبد المجيد إسماعيل حقي - كتب بحثاً عن الوضع القانوني لإقليم عربستان في القواعد الدولية تناول نفس الفترة وحصل على الدكتوراة من القاهرة عام 1971 - أما الأخير أحمد صالح العلي فقد رأى الدراسات عن تاريخ الأحواز الحديث كثيرة، غير أنها لم تفصل في دراسة العصور الإسلامية وفق تعبيره، فكتب (الأحواز في العهود الإسلامية الأولى)، أما الحلو فكتب بدوره عن تلك العصور كلها، وهذا ليس وحده السبب لنبدأ منه، هنالك أسباب أهم نأتي لها لاحقاً.

أما عدم البدء بكاتب أحوازي ننطلق منه من هؤلاء الذين كتبوا، باللغة العربية أو الفارسية كذلك، وبصرف النظر عن عددهم والعناوين التي اختاروها لكتبهم، أقول: إن السبب ليس نفسه الذي كان وراء اختيار الحلو من بين باقي الكتاب العرب، أي تفرد كل كاتب أحوازي في تناول فترة تاريخية بعينها، كلا. إن السبب غير هذا أو مختلف هنا، وحسب أسلافنا العرب لكل مقام مقال. وهو أن الذين كتبوا عن تاريخنا من الأحوازيين عملوا استنساخاً وتقليداً واقتباساً من نعمة الحلو، فساروا واتبعوا الرجل حذو النعل بالنعل كما يقول المثل العربي، دون أن يبدعوا ويفكروا ببناء أسس متينة وإعادة النظر في البضاعة المعروضة التاريخية، لا في الطريقة ولا في الخطاب، وبقاء

الإنتاج والكلام في التاريخ كما هو كلام الحلو ينسخه ويردده هؤلاء- انظر: الكاتب الأحوازي (جابر خليل المانع)، ومن بعده أقرانه من الأحوازيين ليومنا هذا، يعرضون نفس البضاعة القبلية كما نبرز هذا لاحقاً. وهي بضاعة أصبحت لا تصلح لتكون معاصرة لنا وتلائم حاجتنا ولا تساعد في حل كثير من مشاكلنا المتعلقة في التاريخ- حيث إن الإهمال وعدم التجديد الذي أصاب تاريخنا أوقعنا في جهل وعراك غير موضوعي حول بديهيات تاريخية أدى إلى فشلنا في وضع قول يسنده التوثيق والتحليل.

وقد ارتأينا الأخذ بطريقتين في إثبات ما قلناه، الطريقة الأولى: نسجل جملة من الملاحظات ونقاطاً نستدل ونثبت من خلالها أن الأسس المعمول بها في التعامل مع تاريخ الشعوب الحديث اتخذت مساراً اعتمد على المرجعية الحديثة- بالتحديد أسس الوطنية أو القومية، وهذا هو المسمى الخطاب التاريخي الحديث. الطريقة الثانية: نكشف بها هشاشة خطابنا التاريخي الأحوازي الذي لم يرتق إلى مستوى الخطاب الحديث، بل هو نقيض روح عصرنا بسبب عدم متانة وجدية الرؤية الوطنية المتماسكة والواضحة، ولا نشعر أنه يعبر عنا ويمثلنا بوضوح- حيث اعتمد العشائرية والروح الرومانسية في نظرتنا ليس للتاريخ، وإنما لثقافتنا وللسياسة، وهل يمكن أن نفصل بعضها عن بعض، وكشف الخطاب يمر من خلال البدء أولاً بمن وضع الطريقة والمضمون لأسس تاريخنا الأحوازي، وبعدها نأتي للكتب الأحوازية. إذاً نبدأ بالطريقة الأولى بجملة ملاحظات من خلال طرح هذا السؤال: ما هو هذا الخطاب التاريخي الحديث؟ متى نشأ وما هي أسسه لنستدل به حتى نثبت ضعف خطابنا التاريخي الأحوازي؟

أولى الملاحظات نبدأ بالتذكير بما صرحنا به من قبل، وهو أن كل موضوع نريد إثباته وطرح رأي بشأنه يخص تردي ثقافتنا الأحوازية وقضاياها ندخل عليه من جانبين: الأول نظري، والثاني إحضار شواهد من واقعنا الأحوازي نفسه، وكلاهما

متلازمان، لا يمكن أن نستغني عنهما، وأما السبب الأول، وهو أن التحليل النظري بواسطة الفكر حاجة يقرها العقل، مثلما كذلك التحليل لا يكون على بياض، إنما يحتاج شواهد يُستدل عليها من الواقع المدروس نفسه، والآراء تُبنى وفقاً لها. وأما السبب الثاني، فهو أن من يقرأ الثقافة الأحوازية لا يواجه مشكلة واحدة بعينها، بل عدة مشاكل تقف أمامه حاضرة ويواجهها عند البحث عن حلول، أو نقول إنها إشكالية، بمعنى آخر، إن كل مشكلة من مشاكلنا لا تجد لها حلاً، إلا في حلول لباقي المشاكل الأخرى، بسبب ترابط وتداخل مشاكلنا، فالتاريخ مرتبط بالدولة وتجديد الثقافة يكون من داخل النهضة وبناء الوعي يكون وفق العصر، والوعي القبلي والديني كما هما عندنا يكونان أسس ثقافتنا الحية والسائدة، ويكون البناء بالنقد والتجديد العقلاني وليس الرومانسي والسحري، فلا تنهض ثقافة برؤية رومانسية أو سحرية، وهذه مهمة النخبة الفكرية التي تمارس التفكير وفق قواعد وحسب أولويات. والبناء الجديد للثقافة لا يكون الكلام عنه ذا معنى دون فهم هذه الإشكالية وإدراك أولوياتها، وفهم التاريخ يأتي في مقدمة أولويات التجديد للوعي، ووفقاً لهذه الرؤية ننظر ونتعامل مع تاريخنا الحديث والمعاصر بمنظار عصرنا وبحضور الفكر.

الملاحظة الثانية- أن كتابة التاريخ دائماً في الماضي والحاضر يقف وراءها توجيه فكري وفق قواعد وأصول تلي حاجة ذلك العصر الذي ينتمي إليه من يكتب التاريخ، وبوحي من أحداثه وفكره ينطلق المؤرخ، فالمسعودي كتبه بوحي انطلاقة الدولة العربية الإسلامية، وابن خلدون كتبه من بعده بوحي التراجع والانحدار الذي وصلت إليه الدولة العربية الإسلامية. الرجلان كانا يعتمدان في الكتابة التاريخية قواعد وأصولاً، وكاتب المقدمة يؤكد على هذه الأصول فيقول: (صاحب هذا الفن أي التاريخ- يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها، واقفاً على أصول كل خبر، يعرض الخبر على ما عنده من القواعد والأصول).

أما اتجاه وروح عصرنا الذي انطلق من أوروبا، فقد كان المؤرخ يعتمد مفهوم الوطنية أو القومية، ويبقى التاريخ ليس خارج سؤال الدولة التي وجودها يؤدي إلى تقسيم الناس بين الحاكم والمحكوم، ولا بعيداً عن روح العصر وواقع الثقافة التي يكتب عنها المؤرخ، وإذا أخذنا تعبير الجابري أن (الفكرة العامة التي وجهت فلاسفة التاريخ الألمان تدور حول قطبين: الوحدة والتقدم). أو تأكيد عبد الله العروي في كتاب مفهوم الدولة ص 78 (مضمون التاريخ مجسد في الدولة- أو كان المؤرخون وما يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة... بظاهرة القومية... يمكن أن نضع ازدهار الوعي القومي أساساً لنشأة الدولة العصرية).

إذا كان التاريخ ما قبل الحديث ولا يزال له قواعد وأصول واتجاهات، فهذا ليس مقتصرًا على التاريخ الإسلامي القديم ولا الأوروبي كما نقلنا، باختصار، إنما عالمنا العربي الحديث أنشأ التاريخ وفق قواعد واتجاهات فكرية، وكذلك الانطلاقة الفارسية الحديثة، وهنا نسجل باختصار ما حدد له صاحب كتاب (نحن والتاريخ)، المفكر القومي العربي قسطنطين زريق في كتابه الذي صدر عام 1959م أربعة تيارات سادت وهيمنت على كتابة تاريخ العرب الحديث والمعاصر. وهي - أولاً: التيار التقليدي الديني. ثانياً: التيار القومي. ثالثاً: التيار الماركسي. رابعاً: التيار العلمي.

وهذه التيارات إذا فصلنا التيار الديني عنها، فإن الثلاثة الأخرى، من مسمياتها، تنتمي أساساً للفكر الحديث أو الأوروبي بكل وضوح. ونشأة الوعي الفارسي حول التاريخ واتجاهه نحو النظرة الجديدة في بناء تاريخهم ونشوء الأمة الفارسية انظر كتاب: (إيران بين الثورتين) لصاحبه يرواند أبراهاميان صدر عام 1998 الطبعة الثانية ص 80. عندما وضع ثلاثة مبادئ رئيسة اعتمدها المثقف الفارسي في بناء إيران الحديث. (1- المشروطة. 2- العلمانية. 3- ناسيوناليسم)- وهذه الأخيرة إيديولوجية قومية متطرفة تختلف عن الوطنية التي لا تنشأ أساساً على تفضيل العرق، والمهم أنه كان هنالك دافع واتجاه فكري انتظمت فيها النخب الفارسية، اتجاه مصدره النظرة الفرنسية

للتاريخ، وهي مسار التقدم البشري بدون وقفه، والتقدم ليس فقط ممكناً ومطلوباً، إنما سهل المنال إذا تم تجاوز الاستبداد والنظرة الدينية والهجوم الخارجي. فالتاريخ لا يتوقف، ويسير باستمرار للأمام حسب روح العصر. وهذه الرؤية اعتمدت عليها النخبة الفكرية الفارسية في كتابة التاريخ والتأليف فيه. بمعنى أنهم فهموا التاريخ كونه يسير دائماً نحو الأمام والتقدم بروح العصر، لتكون المرجعية الفكرية والتاريخية تقف على عمود مفهوم الوطنية.

ونضيف أن الاتجاه الفارسي في التاريخ تمركز حول مفهوم القومية أو الوطنية الفارسية على أساس العرق الفارسي دون سواه، ومساره لا يصب في خدمتنا، وكان مدفوعاً بروح عنصرية تمارس المركزية ليومنا هذا. الطعن والتحريف لكل ما له صلة بثقافتنا العربية، وأسلوبها ليس سوى التحريف والتزييف، وإذا كنا ننتظر غير ذلك نكون نجهل دوافع هذا الفكر والذي تبنى أولاً: الدفاع عن كل ما يتصل بالذات الفارسية وإثبات ذلك بشتى الطرق. ثانياً: إخراج ونفي كل ما لا صلة له، أو لا يخدم الذات الفارسية من التاريخ. وهذا هو المنهج المتبع لدى أصحاب هذا الفكر، لا يجيد عنه أحد قيد أئمة. والتاريخ حسب الفهم الفارسي وجه من وجوه الفكر، وأهم أسس الحفاظ على الهوية الثقافية والتاريخية، والنظرة تجاه التاريخ ليس سرد الأخبار وفن جمع المعلومات، وهي الطريقة القديمة، إنما تحول التاريخ من فن إلى علم وأدوات ومفاهيم تناسب كل عصر. وهذا ما فهمه وفعله الجيل الأول من النخبة الفارسية وعملوا على بناء وتأسيس الوعي القومي الجماعي وإعادة بلورة هويتهم الجديدة منذ وقت مبكر، حتى قبل بناء دولتهم الحديثة والتي بدورها أخذت تدعم هذا الاتجاه ليكون خطابها، حتى إن أول كتاب وضع عن تاريخنا ظهر في بداية نشأة الدولة هو كتاب أحمد كسروي.

الملاحظة الثالثة: أن بناء التاريخ القومي والوطني للشعوب نشأ في أوروبا كروح جديد، وكانت المكونات القومية أو الوطنية أو الأمة؛ كل هذه المكونات تسمى الروح

الجماعي أو الثقافة الجماعية المشتركة لشعب ما يحدد بوعي هويته الخاصة أو الوطنية نسبة للأرض (الوطن)، أو الوعي الجماعي لمجموعة بشرية. ومن كتبوا تاريخهم الحديث اتجهوا نحو هذا الروح لبناء مرتكزات الثقافة الوطنية عليها. وكتابة تاريخ الشعوب في تاريخنا الحديث تعتمد أصولاً وقواعد وفق توجيه فكري يتبع منهجاً خاصاً، والمادة الأساسية هي الأحداث باعتبارها ثقافية تدخل ضمن مكوناتها الحالة النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية واللغوية. يتم ربط وبناء كل تلك المكونات بمجموعة بشرية واحدة عاشت في تواصل مستمر على جغرافية واحدة ومعلومة هي أرض الآباء والأجداد، تتميز عن غيرها، وهويتها تكون على هذا الأساس المشترك الذي تختلف فيه عن غيرها ليكون، كما يسمى، الخصوصية. وتبقى الأحداث ليست منفصلة عن بعضها بعضاً، إنما متصلة، وليس مجزأة الجغرافية كأنها جزر متباعدة، بل مترابطة، وذاك المتصل الثقافي وهذا المترابط الجغرافي يكونان روح إنتاجها، وهو الوعي الجماعي لمجموعة بشرية وفق مشتركات ينشئ منها بناء الهوية الجماعية والثقافة الوطنية. وأما التفاصيل التاريخية؛ النقل والتوثيق والإجماع والتحقق من النصوص والرسائل والبناء والتركيب، فهي تصب جميعاً في مصب واحد يخدم قضية شعب ما من أجل ترسيخ مفهوم الوطنية أو تكوين الأمة حسب تعبير المؤرخ عبد العزيز الدوري.

كانت تلك الملاحظات الثلاث بمثابة معبر لنا حتى نخلص إلى قول إن تاريخ الشعوب في عصرنا الحديث والمعاصر كُتِبَ وفق قواعد وشروط فكرية أهمها مفهوم بناء الهوية والثقافة الوطنية. بصيغة ثانية: خطاب وطني دفع المؤرخ نحو المرجعية الحديثة لبناني وفقاً لها أسس التاريخ من خلال توظيف الماضي بما يستجيب لحاجات الحاضر ويخدمها. أما تاريخنا المكتوب: المقروء فلم يكتب وفق نظرية واضحة الاتجاه، أو لم يكتب على هذه الأسس، لذلك لم نستطع تكوين ثقافة وطنية ولا مرجعية تاريخية تدفع نحو اتجاه التكوين الجديد لمفهوم الوطنية.

(2) كيف ومتى تأسس الاتجاه التاريخي الأحوازي وما أسسه؟

الكتابة عن تاريخنا لم تصدر أولاً - من جانبنا. وثانياً - ظهرت في وقت متأخر تاريخياً نسبة لمشكلتنا، أي بعد أربعة عقود من تلك المشكلة وبعد ستة عقود منذ اتجاه الفكر الفارسي في طرح التاريخ القومي. حيث إن أول كتاب تاريخي صدر عن تاريخنا كان عام 1966، أي وعينا بدور التاريخ بعد ستة عقود، وهذا الوعي المتأخر ليس من جانبنا نحن، إنما قام به الكاتب العراقي علي نعمة الحلو، حيث وضع الجزء الأول من أجزاء بلاد الأحواز، ونشير أنه ليس خطأ أن يكتب تاريخنا كاتب عربي مخلص ومدافع عن حقنا في الحياة، إنما نتكلم عن ما قلناه إننا لم نستوعب الفكر، ولا تنهض ثقافة ولا تنجح سياسة دون فكر أو بالفراغ في كل المستويات ومنها التاريخ. كما وأن الاتجاه العربي لم يعتمد أسساً فكرية ومنهجية بقدر ما اعتمد الرومانسية الحاملة والثورية غير الواقعية والعشائرية، ودوافعه لا تناسب واقعنا الذي كان يحتاج نهوضاً فكرياً ثقافياً بالدرجة الأولى لمواجهة إيران الصاعدة، والتي كانت قد بنت نظاماً فكرياً قومياً متماسكاً تدعمه الدولة، فيما نحن نعيش تأخرنا الذاتي، ولم نتجه نحو البناء الوطني على صعيد الوعي السياسي والمجتمعي، ودور التاريخ في التغيير على صعيد الوعي بالنسبة لنا هو المقدمة الأولى نحو التغيير على مستوى الواقع المجتمعي أو السياسي. وهذا ما كنا نحتاج إليه، مشروع ثقافي وسياسي يؤسس ويبنى لوعينا لمواجهة التأخر، وليس حلماً رومانسياً ثورياً أدواته العشائرية ومركزه الانبهار بالتاريخ.

(3) الكاتب العراقي علي نعمة الحلو مؤسس الوعي العشائري والرومانسي لا

الوعي الوطني.

وبالتالي سار نحونا بشكل خاطئ، وليس ضدنا، فالتاريخ الأحوازي أول من كتب عنه كمداً وبشمولية هو الكاتب علي نعمة الحلو، لذلك نوضح أمراً وهو أن ما صدر عن تاريخنا قبل كتب الحلو لم تصل إلى مستوى أن تكون منطلقاً تاريخياً، وأقصد منها كتاب (خليل التميمي، الكفاح العربي في عربستان منشورات الجبهة

القومية لتحرير عربستان- صدر في سوريا 1966)، وهذا الكتاب ضعيف وركيك وممتلى بالأخطاء. أما كتاب (تاريخ الكويت السياسي)، فعلى الرغم مما جاء فيه عن فترة من تاريخنا لمؤلفه حسين خلف خزل فهو أساساً مؤلف لا يتناول تاريخنا، بل تاريخ الكويت السياسي كما هو عنوانه، وهذه فقط معلومات نسجلها للتوضيح ولرفع اللبس.

إذاً لا نستطيع أن نستغني عن كتب الحلو ونحن نتطرق لتاريخنا المعاصر، ولسبيين مهمين، أولهما: هو من وضع طريقة اجتمعت فيها (الرومانسية والثورية الحاملة والعشائرية) في آن معاً، فيما غاب عن وعيه بمعرفة منه أو بدون معرفة مفهوم حاجاتنا للخطاب الوطني. نعم، إن الرجل كان يحلم بالتحريك وبوحي من هذا الحلم تناول تاريخنا ومجتمعنا، جمع وحشد كثيراً من المعلومات المختلفة، حتى (ألعاب الأطفال الشائعة وأكلات الإقليم الشائعة والنادرة)، حسب تعبيره. ثانيهما: الطريقة التي وضعها كأسلوب، تم استنساخها من جانب الذين كتبوا عن تاريخنا من الأحوازين، والكاتب الأحوازي استعان بهذه الطريقة دون أن يحيد عنها قيد أنملة، وتجمد وتحنط تاريخنا منذ لحظة هذا الكاتب ليومنا هذا، فلم نجد ونضف، بل نسخنا ورقعنا ما وضعه علي نعمة الحلو، ولكن هل يتحمل الرجل مسؤولية ما كان يجب أن يفعله الكاتب الأحوازي من قبله وبعده؟ وأين الخطأ في ما وضعه الرجل؟

الإجابة حول مسؤولية الكاتب الأحوازي نؤجلها إلى حين التطرق للكتب الأحوازية نفسها، أما عن الخطأ الذي ارتكبه علي نعمة الحلو في كتابته لتاريخنا، فأمامنا جملة أمور تؤكد على اتجاه هذا الكاتب في تعامله مع تاريخنا، أولها: قال: (دونا قبائل المنطقة وعشائرها فبلغت أكثر من مئة وعشرين قبيلة وعشيرة، وأشرنا إلى روابطها بأصولها في العراق، وتطرقنا إلى تاريخ نزوحها وأسبابه. وقد كلفنا هذا عملاً أكثر من سنة بحثاً، وهذا بالطبع عمل غير سهل، جندنا أنفسنا له خدمة لهذا الشعب، وإبرازاً لعروبته، وهذا ما يملية علينا الواجب القومي. إن جهات أجنبية تمنع بشدة في الكتابة

عن القبائل العربية وتاريخها ومواقفها، لأن في ذلك رداً على مزاعمها القائلة بفارسية المنطقة وكشفاً لهوية هذا القطر العربي.) - ص 4 المقدمة الجزء الرابع من بلاد الأحواز عام 1970. اتجاه عشائري أسس له لا لبس فيه ولا غموض، وغياب كامل لمفهوم ومعنى الوطنية، فالقبيلة وإحيائها مصدر لهويتنا وتعريف بشعبنا، وهذا ما فعله من بعده كاتب أحوازي (جابر مانع) كما نأتي إليه لاحقاً، حتى جهل هذا الكاتب وذاك معاً بأن الفرس لم ينكروا أننا قبائل وعشائر، ولم ينكروا نزوحنا وهجرتنا إلى المنطقة، بل قالوا بهذا وشجعوه ولم ينكروه ويمنعوه، أما السبب فهو حتى يثبتوا أننا ليس بشعب، وذلك وفق تعريف مفهوم الشعب الحديث الذي يتقاطع والقبيلة، واستمروا بمخاطبتنا بالعشائر، وهذه الجملة معروفة في الخطاب الفارسي السياسي، وهي (عشاير غيور عرب خوزستان) ليومنا هذا، حقاً مفارقة تحتاج تأملاً ومراجعة. وهل نقول إن الرجل علي نعمة الحلو كان جاهلاً بمفهوم بناء الهوية والشعب وجاهلاً بالخطاب الفارسي تجاهنا كذلك؟

وثانيها: أراد الرجل أن ينجز ويحرر الأحواز أولاً - قبل أن يؤسس ويبني ما يساعد على ما طلب، بمعنى انشغل بحلم التحرير برومانسية، وليس التأسيس، كيف لا والرجل كان يعيش في أيام شعارات التحرير والكفاح العربي، فقال في مقدمة كتابه الأول عام 1966 - (اليوم ... ونحن في أشد مراحل كفاحنا العربي يجب أن نتوجه إلى شعب الأحواز الثائر بقلوبنا، ومشاعرنا). ويضيف في مقدمة نفس الكتاب الطبعة الثانية القول - (لقد كان صدور الجزء الأول إلى السوق العربية إشارة لبدء المعركة العربية على شواطئ دجيل كارون وتحفيزاً لقوى الثورة العربية لتنطلق نحو الأحواز العربية لتخوض معركة التحرير...). الأحواز - عربستان في أدوارها التاريخية القسم الأول من الجزء الثاني المقدمة ص 3 - 1967 م. **ثانياً** - كان اهتمامه أو خطابه منصباً نحو تذكير العرب بمعاناة الشعب الأحوازي، وكان يأمل توجيه انتباه العرب نحو ما رغب حيث قال: (وإيماناً مني بمواصلة الكفاح والنضال ... أن أجعل قضية هذا الشعب تعود إلى الظهور ... وهذا الظهور والتحسس لا يتم - والعرب يجهلون معالم

هذا الإقليم العربي ... أن أجعل الأحواز عربستان تعيش في أذهان العرب... كما تعيش أختها فلسطين). ص 7 مقدمة الجزء الاول 1966.

إن ما يهمنا ويعنينا أولاً - خطابه - حلمه (القبيلة هويتنا، التحرير برومانسية، مخاطبة العرب، ثلاثة ركائز). وثانياً - طريقة تناول تاريخنا؛ عدم التكوين الوطني والبناء والتأسيس لوعي يناسب وضعنا، وكان خطابه الحالم الرومانسي وطريقة تناول تاريخنا متناقضين مع العصر الجديد ومع واقعنا، ونبين أمراً؛ وهو أننا نميز بين المعلومات التي سجلها خصوصاً في كتابه/ الجزء الخامس (الأحواز ثوراتها وتنظيماتها)، حيث إن مصدره في تدوينها من الأحوازيين، فيما المصدر الآخر كتب ومراجع، وهذه إشارة حتى لا يحصل خلط بين المعلومة وبين تناقض خطابه وهو الذي يهمنا بالدرجة الأولى. وهو تناقض أدركه بعد حين وصرح عنه هذه المرة بأنه ليس تحريراً ومعركة، إنما ثورة بشروط بعيدة عن الرومانسية، كما كان الكلام عام 1966م عند ما أكد وقال: (وفي تصوري أن أي ثورة لا يكتب لها الإدامة والنجاح ما لم تضع أمامها: 1- توفر المناخ اللازم للثورة، 2- طرح قضية عربستان قومياً ودولياً، 3- التخلص من زمرة الانتهازيين، 4- دعم الحكم الثوري في العراق). - انظر - عربستان قطر عربي أصيل، علي نعمة الحلو، صدر عام 1972 عن دار الحرية - بغداد.

ولكن نضيف، إذا كان قد تراجع عن الرومانسية والتحرير وانتبه للذات الأحوازية وضعفها، إلا أنه بقي أسلوب التحشيد والجمع في تناول تاريخنا دون تحليل موضوعي يضع بنظر الاعتبار واقعنا نحن، وليس ينطلق من واقع العرب ويطبقه على واقعنا. وأرى أن صاحبنا ناقل وليس محلاً ومدرراً لحاجتنا للبناء الثقافي والسياسي وفق ظروفنا، بعيداً عن الرومانسية، بالإضافة إلى جهله ببعض القضايا، ومنها عدم معرفته باتجاه الفكر الفارسي الحديث والمعاصر. وهناك سببان نذكرهما باختصار وراء قولنا هذا، السبب الأول: أن علي نعمة الحلو اعتمد في كتابه الأول على مصادر فارسية معروفة في اتجاهها القومي المعادي لتاريخنا، ومنها كتاب أحمد كسروي. السبب

الأخر: عند ما خلط بالقول في كتابه الأخير عربستان قطر عربي أصيل ص 18 عند ما قال: (شهد القرن التاسع عشر بوادر نهضة أدت إلى فكرة القومية العربية التي اصطدمت بفكرتين- الأولى فكرة الجامعة الإسلامية التي عدت الأحواز جزءاً من الإمبراطورية العثمانية. والثانية فكرة القومية الإيرانية التي تغلبت على الأولى... إن التنازع العثماني الإيراني.. يمثل التصادم بين الفكرتين، وكان التيار الثاني أقوى من الأول. إذ كان الموقف العثماني رخواً في المباحثات عام 1847 في أرضروم).

وهذا القول الذي جاء به صاحبنا خاطئ، حيث إن دارس الفكر القومي الفارسي يدرك أنّ الاتجاه القومي الفارسي أو (فكرة القومية الإيرانية) بتعبيره لم يظهر، كاتجاه فكري إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وحتى (ملكهم خان)، وهو أول رواد النهضة الفارسية وكان له دور في الدولة القاجارية لم يكن موجوداً في تلك الفترة التي قصدها الحلو، وظهر في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وكان اتجاهه ليس قومياً، بل كان نحو إدخال التنظيمات للدولة أو القانون، وكخطاب سياسي وإيديولوجية للدولة، يركز على القومية كنظرة، لم يُمارس إلا في عهد رضا خان عام 1923 عندما تم تضخيم الإيديولوجية القومية الفارسية من جانب الجيل الثاني من مثقفي الفرس في بداية القرن العشرين- انظر دراسة (نادر انتخابي مجلة نكاه نو- فارسية، 1371-1992م). وأخيراً وليس آخراً، الرجل عندما يعمل مقارنات حول ما يخص تاريخنا يخطئ فيها كما فعل مقارنة بين (صقر قريش)، كما أسماه(؟) والمعروف بعبد الرحمن الداخل الذي أسس الدولة الأموية عام 138 هجري في الأندلس وبين (محمد بن فلاح المشعشي) الذي أسس دولته في الحويزة عندنا في منتصف القرن الخامس عشر ميلادي- منتصف القرن التاسع هجري، واتهام الأخير بالسحر، وهل تؤسس الدول على السحر والخرافة؟ وبهذا حتى لم يذهب من ناحية فهم مسار التاريخ كما ذهب كاتب فارسي تناول تاريخ محمد بن فلاح المشعشي، حيث إنه قال بأصلين اعتمد عليها محمد بن فلاح الأول: مهدي- نسبة للإمام المهدي، والثاني: إلهي. انظر باللغة الفارسية كتاب (مشعشيان... محمد علي رنجبر- ص 202، 1382

تهران - 2003م)، وإذ أصاب أو أخطأ صاحب هذا الرأي، فهو لا يتناقض مع الأصل والمبدأ، وهو أن رجال السياسة وأصحاب المشاريع في تلك العصور وظفوا الدين لخدمة القضية السياسية، والسياسة تحتاج عقيدة لتكون شرعية، والسحر ليس عقيدة، كما جهل الحلو مسار الفكر العربي الإسلامي السياسي مثلما جهل الفكر الشيعي الذي يوظف الدين للسياسة، ومحمد بن فلاح ليس استثناء من تعاليم الشيعة أو خارجاً عنها، وسوف نبين بطلان قول الحلو عن الدولة المشعشعية في فقرة قادمة (بيان توضيحي حول الدولة المشعشعية الفصل الثاني).

هذه الطريقة أو الخطاب، عشائري البعد والتكوين، وليس وطني البعد والتكوين، رومانسي وثوراني حالم دون سلاح فكري ولا واقعي. وباختصار نشير في هذا السياق بأننا لا ننظر إلى علي نعمة الحلو حسب شعوره القومي والوطني تجاه شعبنا، فذلك أمر نعتز به، ولكن ننظر إلى طريقة تناول تاريخنا وتعامله مع الأحداث، وهو ما يهمننا بالدرجة الأولى هنا، فالرجل لم ينطلق من أسس متينة في البناء لخطابه ولا انطلق من واقعنا. فقد اختار طريقة اختزال التاريخ وليس تنهيز التاريخ، أو حسب تعبير قسطنطين زريق الانبهار بالتاريخ. أما الواقع واليقظة، فقد عاشها المفكر الفارسي الذي كان يقبض على واقع الأحواز، فالعلم والرومانسية عند المؤرخ القومي العربي لتاريخنا يعيشها المؤرخ الفارسي في الواقع بتضخيم العرق الفارسي وأسطورة التفوق، وبالتالي لم ينجز الكاتب العربي لنا ما يصب في تغيير الأوضاع عندنا على أقل تقدير في الوعي، بل إنه فشل في أن يقدم بضاعة مفيدة لنا على صعيد الكتابة في التاريخ لا في الطريقة ولا في الاتجاه. أما شعار الرومانسية والتوجه العشائري، وشعار الثورة الحاملة المعركة والتحرير، وهي ثلاثية أطال الكلام فيها العرب عند كتابة تاريخنا دون إرادة فكرية وبجانبيها وعي وطني، هذا الاتجاه مجذافه هو المعتمد عندنا إلى يومنا هذا ونسخه الذين كتبوا من الأحوازين تاريخنا كتاباً ومقالاً.

(4) الكتاب من الأحوازيين والسير على درب الحلو النعل بالنعل والإطالة في الكلام عن القبلية

هشاشة وضعف خطابنا التاريخي الأحوازي

نسجل عدة ملاحظات قصيرة عن الكاتب الأحوازي الذي تناول جوانب من تاريخنا، فنبداً بالقول: إن هنالك ثلاثة مكونات حاضرة، وأخذت المركزية والاهتمام وأطلوا الكلام فيها، وهي: 1- الانبهار بالتاريخ منذ عيلام. 2- العشائرية. 3- النسخ والتقليد. أما المكونات الثلاثة الغائبة عن تاريخنا والتي لم تحظ بنفس الاهتمام فهي: 1- الموضوعية والتوثيق المتناسك. 2- التوجيه الفكري بوحى من الأزمة الثقافية التي نعيشها. 3- النهوض والتكوين الوطني وفق المرجعية الوطنية.

الملاحظة الثانية- لم تكن أولى مهمات الكاتب الأحوازي إحياء العشائرية بقدر ما كانت إحضار مكونات الوطنية، لكن غياب الوعي السياسي الحديث وضعف البنية الفكرية وعدم إطلاعه على مفاهيم الفكر الجديد كان لها الأثر الواضح في هذا الخلط أو الجهل. ويندهش المرء حقاً حين يعلم أن الذين كتبوا عن تاريخنا جميعاً عملوا في السياسة بشكل أو بآخر، ونضيف أن الاتجاه نحو العشائرية ما كان له مبرر ولا حاجة تدفعنا نحوه، فالوعي والشعور العشائري ما كانا مفقودين كما هو الشعور والوعي الوطني في ثقافتنا، حتى يكون ذلك مبرراً لإحياء الروح العشائرية وإبرازها، لتصبح مرجعية يبدأ بها كل صاحب كتاب عن تاريخنا بذلك الاهتمام والكثافة. وأما الرجوع للماضي والتاريخ، فهو شيء مبرر لأية نهضة للبناء عليه، ولكن النهضة الفكرية ومواجهة أزمة الهوية عند الشعوب اعتمدت على المرجعية الحديثة، وإلا لا معنى لمفهوم النهضة. أما العودة للماضي فيكون وفق قواعد وشروط يفصح عنها الخطاب، ويؤكد الحاجة لها، وإحضار الانتماء لأمة ما وبجانبه المنتج الثقافي، أو لنقل التراث.

الملاحظة الثالثة- لم يحصل وعي كافٍ لدى الكاتب الأحوازي بشكل عام، ومن كتب عن تاريخنا بشكل خاص، حتى استعصى علينا التجديد في ممارسة الكتابة، وهي

الممكن في أقل تقدير، وحمدنا الزمان الذي نعيش فيه بوعي منا أو دون إدراك هذا الأمر، واكتفينا بتقليد ونسخ ما كتب من جانب غيرنا. وحتى نرفع اللبس، نميز بين الكاتب الذي يستند على من سبقه، ويوظف مفاهيم، وكما يقال لا يمكن (الكتابة على بياض)، ومن لا يعمل هذا لا يستطيع أن يبتكر ويجدد، وبين من ينسخ المنسوخ حسب تعبير المفكر العربي طه عبد الرحمن. والكتاب من الأحوازين الذين نقصدهم لم يوظفوا ويستندوا وبعدها ابتكروا، بقدر ما كان عملهم فقط استنساخ وترقيع وإضافة معلومات، ولم يبذلوا الجهد الفكري وفق رؤية وخطاب ينظم وعينا تجاه أهم فترات تاريخنا السياسي. وتحديدًا أثناء حكم الدول الثلاث، وهي: المشعشعية، القاجارية، والدولة الحديثة الفارسية الاستعمارية، فهو كما بين أيدينا تاريخ مشوه ومجزء، وأحداثه غير مترابطة على الصعيدين: التواصل الزمني والحضور الجغرافي، حيث إن حضورنا التاريخي السياسي وعلاقنا مع كل واحدة من تلك الدول يشوبه اللبس والغموض على صعيد وعينا نحن كجيل، ولا تزودنا هذه الكتب التاريخية التي بين أيدينا بالوضوح والترابط والوعي، وإذا تركنا الكتب الفارسية بسبب اتجاهها، تبقى لدينا كتبنا، وهي التي أدت إلى أن تكون الكتابة التاريخية من جانبنا نحن ضعيفة الأركان والمضمون وتعاني من نقوص وثغرات. ولا ندعي أننا نقوم بكتابة التاريخ هنا بقدرما نضع من جانبنا مساهمة وقولاً في موضوع يحتاج إلى بذل مجهود فكري يشارك فيه أهل التخصص وفق رؤية جديدة تأخذ خصوصيتنا وحاجاتنا كاتجاه نحو كتابة تاريخنا. ولا نحشد التاريخ والأحداث، بل نميز بين كل فترة وأخرى، وهنا فقط تلميح يخص مفعول القبيلة ومواقف شيوخ العشائر عندنا في ثلاث فترات: فترة خزعل بن جابر 1897/ 1925م، وفترة حضور رضاخان بهلوي بين 1925-1942م، وفترة الشاه محمد بهلوي من بعده حتى عام 1979. فالمواقف السياسية لم تكن واحدة، ونتائجها مختلفة، وقراءتها خارج واقعها الثقافي والمجتمعي، كما فعل الحلو ومن بعده، أصبح خاطئاً، وبالتالي إفراغ تاريخنا من خصوصيتنا والنظر إليه برومانسية واختزال.

أما الخصوصية التي كانت غائبة عن الوعي التاريخي في الأمس واليوم لدى

الكاتب العربي والأحوازي سواء بسواء، فنحددها في أمرين - الأول: وضعنا الثقافي والمجتمعي وغياب الفكر ومشروع التجديد وغياب الشعور في المشاركة والدفاع الجماعي. الثاني: مسار الدولة وبنية الفكر الفارسي، والجهل بهما يعني الجهل بأسس مشكلتنا، والبناء التاريخي دونهما يقوض نفسه بنفسه، ويصبح مجرد تكرار، وهذا هو ما وصل له تاريخنا في الكتابة عنه من جانبنا. ولنا في تراثنا نظائر، فبعد عصور الإبداع العربي الإسلامي جاءت مرحلة تسمى (طريقة المتأخرين)، وأصحاب هذه الطريقة يعيدون ما وضعه (القدامى من المبدعين) فقط، وهي كتب لا يطالها النقاش والبحث، والسبب غياب الرأي وخلوها من الكلام الجديد. وهنا نكتفي فقط بتسجيل بعض الملاحظات نثبت فيها: أن الكتب التي وضعها بعض الأحوازيين بعد كتب علي نعمة الحلو في التاريخ لا رأي فيها ولا كلام جديداً، وأولها لا يختلف عن آخرها. وهي كتب لا حاجة أن نكرر ما قلناه بشأن أن مواضيعها ثابتة مستنسخة بطريقة واحدة، والاختلاف فقط في تقديم هذا الموضوع وتأخير ذاك، وإذا وجدنا موضوعاً تم درجه، فهو لا يمثل خطاباً بقدر ما تابع وعبر عن الأصل، أو زاد في إظهاره، أي إنتاج القبيلة، وكذلك الفاصلة التاريخية (انظر: مسيرة القبائل - جابر خليل مانع 1970م، الذي يعطي تعريفاً لمفهوم الشعب وفق القبيلة، أي المرجعية التراثية العرب العاربة، يعرب بن قحطان، والعرب المستعربة نسل عدنان). وبالتالي يستمد الوعي بالذات مرجعيته من التراث. أما النهضة والقومية وكذلك الوطنية فلا مفكر فيه، والمدهش أن هؤلاء كتبوا وهم في أحضان بلد يمثل القومية في عنفوانها العراق - حزب البعث العربي، أو من الناصريين القوميين، كاتجاه صاحب كتاب (وثائق جبهة تحرير عربستان، أو عروبة الأحواز وخرافات حكام إيران - أحمد الجزائري 1972)، يختلف العنوان لكن الطريقة نفسها والخطاب نفسه. أما كتاب (الأحواز الماضي والحاضر والمستقبل) لنصار الخزعل عام 1990م - فقد حمل نفس الاتجاه، وهذه الكتب الثلاثة صدرت خارج الوطن، وأصحابها خاضوا في السياسة بشكل أو بآخر. أما الكتب التي صدرت داخل الوطن، فقد كان الأول (قبائل وعشائر عرب خوزستان) لمؤلفه - يوسف عزيزي بني طرف عام

1372 فارسي 1993م، وعنوانه واضح على الرغم من اتجاه صاحبه اليساري (؟)، وبعده بستين صدر كتاب تحت عنوان (تاريخ جغرافياي عرب خوزستان) للكاتب موسى سيادت 1373-1995م، ومزج بين تاريخ العشائر ومنتج العشائر وأحداث تاريخية، وصدر لنفس الكاتب سيادت كتاب آخر عام 2000 عنوانه باللغة الفارسية (تاريخ خوزستان از دوره افشاريه تا دوره معاصر)، أي (تاريخ خوزستان من المرحلة الأفشاري حتى المرحلة المعاصرة، جزءان). وآخر تلك الكتب باللغة الفارسية من داخل الوطن كتاب (تاريخ بني كعب) صاحبه علي رضا صداوي عام 1379 إيراني - 2000م، وهذا الأخير لم يشذ عن القاعدة، فقد قال في المقدمة: (هنالك نقص حول تاريخ عشائر بني كعب يحتاج إلى ملء ذلك الفراغ).

أما بشأن ما صدر في الخارج حول تاريخنا، فهناك كتابان، الأول عنوانه (القضية الأحوازية) - لصاحبه عباس عساكره صدر عام 2005م، وكاتبه استنسخ مقولة (الدولة الكعبية) التي وضعها الكاتب العراقي عبد المجيد إسماعيل حقي الذي جاء ذكره، وله كتاب - بحث تحت عنوان (الوضع القانوني لإقليم عربستان وفق القواعد الدولية) - عام 1971 القاهرة. أما الكتاب الثاني والأخير الذي صدر في الخارج عام 2006 فقد كان تحت عنوان (عرب الأهواز - واقعهم، طموحهم وتطلعاتهم نحو تقرير المصير) - لصاحبه جابر أحمد، وهو كتاب صحيح يختلف في وضع عنوانه، ولم يكتب عن العشائر، ولكن الرؤية لم تختلف عن أقرانه من الأحوازيين، جمع ورقع فيه مجموعة ما بين معلومات سياسية ومقالات ترجمها من هنا وهناك ولا تمثل خطاباً جديداً في تناول فهمنا للمشاكل.

ما رغبتنا أن نقوم بإحصاء وجرد للكتب، فقط كنا نحتاج أن نضع إلى جانب قولنا ما يشهد لنا من نفس الموضوع الذي نتطرق له، ربما هنالك من يحتاج بأننا لم نعلم بنقل فقرات من هذه الكتب حتى نستدل على ما نقول مثلما فعلنا مع الكاتب علي نعمة الحلوي، فنؤكد أن أصحاب هذه الكتب لم يطرحوا آراء جديدة ولا خطاباً، ولا

طريقة مبتكرة في تناول وتبويب المواضيع، ولا كذلك أضافوا رؤى جديدة، بل تبعوا ومارسوا التكرار والاجترار، وحسب تعبير ابن خلدون (طريقة المتأخرين)، نسخ ما وضعه من سبقهم، الحلو، وبالتالي لا نريد أن نخرج عن ما وضعنا من رؤية، وهي أننا نهتم بالخطاب الوطني والطريقة الجديدة لفهم ومعالجة مشاكلنا المختلفة من جانب من يكتب تاريخنا، وليس حشد المعلومات ونقلها من هذا المصدر ومن ذاك الكتاب، وكلاهما مفقودان في كتبنا التاريخية. وهل نحتاج أن نسجل قولاً هو: إن تاريخ الشعوب الحديثة اعتمد فكراً جديداً، والخطاب التاريخي ليس مجرد عملية التوثيق والتحقيق من النصوص وفق عصور الأحداث السياسية وظهور الدول وتدهورها حسب ابن خلدون.

وهذا المجال الأخير (التوثيق بمختلف عصوره ومجالاته) لم نشغل عليه ونهتم به، بل تناول جوانب كثيرة منه حول تاريخنا الذي يخص الماضي كتاب من غير الأحوازيين، انظر: بحث أحمد صالح العلي كما جاء ذكره أعلاه، كذلك دراسة كريم عبد الرحمن اللامي (الأدب العربي في الأحواز 1985)، وعن التاريخ المعاصر ما قام به الدكتور علاء نورس من دراسة أوضاع تاريخنا في فترة الحرب العالمية الثانية- انظر: (عرض وثائقي، الدكتور علاء موسى كاظم نورس، العشائر العربية والسياسة الإيرانية 1982). وإننا لا نقوم بترجمة البحوث التي تكتب عن تاريخنا، وقام بمهمة الترجمة غيرنا، انظر: (حكم شيخ خزعل بن جابر)، واحتلال عربستان دراسة وثائقية وضعها: ويليام ثيودور سترانك، عام 1977- ترجمة د- عبد الجبار ناجي. وأخيراً وليس آخراً، تاريخ سيد علي بن عبدالله الموسوي الحويزي المشعشي، مخطوط (تاريخ مشعشيعان؟)، وما يزال حبيساً لم يحقق بعد من جانبنا حسب علمي ليومنا هذا بشكل مستقل من حيث لم يصل إلينا بعد كتاب الأستاذ عبد النبي قيم حتى نرى إذا قرأ المخطوط الذي نقصده أم لا.

وبالتالي، فإن الكاتب الأحوازي اعتمد غير هذا المسلك واتجه نحو واقعنا

القبلي، وهذا الواقع لا إنكار له، ولكن تم تغييب المنتج الثقافي في تاريخنا بعدم ربطه بواقعه وظروفه السياسية لبناء رؤية جديدة يركز عليها الوعي، وهذا الوعي بالذات والهوية يصبح ذا معنى عند ما يُقرأ بفكر النهضة التي لا إنكار أنها هي سمة عصرنا. ومهمة النخبة الفكرية التاريخية ليس الخضوع للواقع الثقافي الموروث كما الواقع السياسي المفروض، بل إن التغيير في جعل قراءة وفهم الماضي جزءاً من مشروع النهضة الذي اعتمد المرجعية التراثية والمرجعية الحديثة.

والنهضة التي جهلنا الانخراط فيها هي مجال للتفكير وفهم الماضي والحاضر، وبما أنها مجال للتفكير فالارتباط فيها ليس مرحلة واحدة، إنما هي مجال مفتوح، أي يمكن لنا أن نفكر من داخلها في أية فترة تاريخية، ولكننا لم نبدأ بخوض التفكير طوال أكثر من قرن مضى. ويبقى الفرق عند تصنيف وعي الشعوب مرهوناً بين المرحلتين ما بعد النهضة وما قبلها، حيث إن فكر النهضة كفاح لتجاوز الخطاب والواقع في المجتمعات، وإذا نحن لم نستطع تجاوز الواقع السياسي المستبد والمجتمعي المتخلف بسبب عدم تمكننا من المشاركة في القرار السياسي، ولا التمتع بثروة وطننا مرة بحكم منطق القبيلة في فترة حكم خزعل بن جابر، ومرة بسبب منطق الدولة الفارسية بعد خزعل وليومنا هذا، لكن كان من المفروض أن نشعر بحاجتنا إلى النهوض على مستوى مجال التفكير، على أقل تقدير في الخطاب والتأليف في مجال التاريخ ومجال السياسة.

وبالتالي فإن ما وصلنا إليه بشأن تاريخنا لا يتناقض وقولنا إن الثقافة لا تنهض والسياسة لا تنجح دون فكر يسندها، إنما هو قول يمثل واقعنا بكل جوانبه، التاريخ كما السياسة عندنا نظرنا لها وفهمناها بوحى من أصول وفصول القبيلة، والعفوية التي تعيش في الذاكرة والوعي والواقع والتاريخ الذي مثلها كمرجعية لنا، أما المرجعية الحديثة ومنها مفهوم الوطنية فقد تم تغييبها ليس في مجال التاريخ فقط، إنما في السياسة كذلك، وكيف حصل هذا في السياسة؟ الإجابة في الفصل القادم الثاني.

الفصل الثاني

مفهوم الوطنية والدولة بين الأحوازيين

أولاً: إشكالية التكوين: تكوين الوطنية وتكوين الدولة

(1) السياسة بين الأحوازيين فقدان مفهوم الوطنية مقابل العضوية القبلية الدولة.. الجهاز والخطاب... السياسة.

نقوم هنا بوضع جملة تعاريف ونقل نصوص مختلفة وعديدة تصب جميعها في مفهوم الوطنية والقومية. والغرض من هذا تبيان مدى الفقر الفكري والتاريخي الذي نعاني منه في تاريخنا الحديث والمعاصر في ما يخص مفهوم وفكرة الوطنية، وخاصة أنها، أي الوطنية، إضافة إلى فكرة الدولة، ثنائية لا يزال يدور حولها الدرس والبحث في عالمنا العربي وكذلك إيران، على الرغم من مرور ثلاثة قرون على ظهور فكرة الدولة الوطنية في أوروبا، سواء أكان درساً عن التكوين أم كان درساً عن وظيفتها، وهي بالتالي تكون عندنا أكثر حاجة أن نتعرف إليها ونقرأ النصوص التي عاجلت تكوين الوطنية والدولة. وفي سبيل هذا، رأينا أن نقوم بإحضار تعاريف مختلفة وعديدة هنا كي تكون شواهد لنا على مدى جهلنا بالفكر الذي طرح الوطنية / الدولة، على الرغم من أن النصوص، كما يلاحظ القارئ، تدور حول الوطنية والقومية أكثر من الدولة وتعريفها. واعتمدنا مراجع مختلفة تصب جميعاً في ما يناسب موضوعنا، ورأينا أن نختار نصوصاً من الفكر العربي والفكر الإيراني، ونحدد كيف تعامل كل فكر في الترجمة والتوظيف للمفهوم. وسبب اختيارنا للفكرين؛ بالنسبة للفكر الإيراني لكونه مارس التكوين والتنظير، وهي أهم العوامل التي تفوق فيها علينا مع أسباب أخرى. وأما بالنسبة للفكر العربي، فلكوننا نفكر من داخل المرجعية العربية، إضافة إلى أن

الشعور الوطني لما قبل الفكر عندنا يعتمد بشكل أو بآخر الفكر العربي في العاطفة والحماسة بشأن الشعور الوطني والقومي، على الرغم من الخلل؛ وهو أننا اعتمدنا العاطفة والسمع دون الفكر والتنظير لمعنى تكوين الوطنية كما هي في الفكر العربي. ولنبدأ من هذا الأخير، بداية تحديد المرجعية لمعنى ومفهوم الوطنية القومية، مرجعيتنا العربية التراثية والنهضوية والمرجعية الأوروبية.

إن هنالك تداخلاً وتشابكاً في مفهوم الوطنية على صعيد الاسم - اللفظ والمعنى أو التعريف. إن هذا الأمر، التشابك واللبس يشمل معنى (القومية) و(الأمة) وكذلك (الوطن)، وخصوصاً أن هناك فرقاً بين معنى العنصرية - الشوفينية أو العصبية القومية (عبادة العرق) أو (نقاء العرق) والتفضيل له، والإيديولوجيا السياسية دون أن تكون ذات اتجاه العنصرية العرقية. وأما السبب فعائد إلى أن اللفظ (ناسيوناليزم = الوطنية) هو أجنبي أوروبي، وأساساً فرنسي، وأنه دخل إلى اللغة والفكر العربيين، وكذلك نفس الأمر في الفكر واللغة الفارسيين. حيث إن الفكر الفارسي يعاني من اللبس حول نفس الاسم والمعنى، فيستعملونه هكذا (ناسيوناليزم - ناسيوناليسم، مليت، قوميت، قوم، أقوام، ملی). ونستعين هنا بنص التعريف للمفكر العربي الجابري لتوضيح اللبس اللغوي عن معنى الوطنية وكذلك مفهومها بالنسبة للغة العربية وكذلك بالنسبة للمفهوم في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

(2) تعريف مفهوم الوطنية - القومية - الأمة

إن لفظ (الوطنية) لا وجود له في القواميس العربية القديمة. أما (وطن)، فتقول عنه هذه القواميس: (وطن، مُحَرَكَةٌ وَيُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإِقَامَةِ، وَمَرْبُطُ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ، والجمع: أوطانٌ. وصيغة لفظ (وطنية) مصدر اصطناعي ك (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).

أما المفهوم الأول فترجمته موفقة لا غبار عليها. والمعنى الذي يحمله اللفظ الفرنسي patriotisme (الوطنية) 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 chauvinism العصبية العرقية)، كما يجب التمييز بين (الوطنية) patriotisme وبين (ناسيوناليزم) nationalisme 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. انظر: محمد عابد الجابري. الوطنية... والمواطنة، 12/فبراير، 2008م. جريدة الاتحاد الإماراتية، وجهات نظر.

<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=34486>

إن هذا النص لطوله ربما أوضح الكثير من اللبس عن ما نحن بصدد مفهوم الوطنية، أو ما ترجمته في المغرب العربي والمشرق العربي إلى مفهوم القومية. أما بشأن من هو العربي وما هو الوعي بالانتماء إلى الأمة العربية والمفهوم العربي في المرجعية التراثية ومرجعية النهضة، فنستعين بهذه الفقرات التالية لتبين المعنى في الوعي والفكر:

(الوعي بالانتماء إلى الأمة العربية مفهومة على أنها حقل ثقافي وإطار حضاري يتحددان بثلاثة عناصر رئيسة: وحدة اللغة ووحدة التاريخ، بصورة عامة، ووحدة الأهداف والمصير.... إن هذا يعني أننا لا نولي أهمية كبرى لما قد يكون هناك من الإشتراك لا من قريب وبعيد، في عرق واحد... إلخ). انظر: محمد عابد الجابري - يقظة الوعي العروبي في المغرب مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية، مجلة المستقبل العربي العدد 87 السنة 9 أيار 1986.

والجابري في مؤلف له يتوسع أكثر في تحديد المرجعية التراثية ومرجعية النهضة في تحديد وتعريف العربي العروبي والقومي داخل الفكر العربي الحديث والمعاصر فيؤكد أن: (الفكر القومي عندنا جزء من الفكر العربي ككل... إنه لم يعرف الديمقراطية ولم يمارسها... كان وما يزال فكراً غير ديمقراطي مثله في ذلك مثل التيارات الفكرية الأخرى في الساحة العربية. هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بالطريق إلى الوحدة العربية المنشودة... لا بد من الانطلاق من البديهية الديمقراطية وهي الاعتراف لجميع الدول العربية بحق متساو في هذه الوحدة... يجب أن يكون للدولة الصغيرة من الحق في إبداء الرأي مثل ما للدولة الكبيرة... إلخ). ونسجل ملاحظة عن معنى العربي والعروبة والعروبية في المرجعيتين: التراثية قبل الإسلام وبعده، والنهضوية في التاريخ الحديث، ونلخص ما حدده المفكر الجابري والذي لا يترك اللفظ والمعنى دون أن يرجع به إلى معناه اللغوي وفي الخطاب وبعد التمييز بين ثلاثة أصناف، أولاً:

العرب البائدة، ثانياً: العرب العاربة، ثالثاً: العرب المستعربة، أو بين القحطانيين والعدنانيين، نلخص قوله فيما يأتي:

(يتضح أن كلمة العرب تحيل عموماً إلى سكان الجزيرة العربية جنوبيها وشمالها... أما مفهوم العروبة فهو، في ذات المرجعية، أكثر فقراً، فعلاوة على ندرة استعماله فهو يحيل فقط إلى صفة في العربي هي الفصاحة... بقيت العروبة والعروبية صفتين للبدوي أساساً) ص 34. وأما عن معنى العربي والعروبة والعروبية في فكرنا الحديث أو الفكر القومي العربي كجزء من الفكر العربي ككل، يؤكد المفكر الجابري على مرجعية ثانية يعتمدها، ليست تراثية تعود للماضي، فيقول: (العرب في المرجعية النهضوية مفهوم جديد لا يتحدد لا بالانتساب إلى قحطان أو إلى عدنان، ولا بالتصنيف إلى عرب وأعراب، ولا إلى عرب بائدة وأخرى عاربة وثالثة مستعربة، ولا بالسكنى في الجزيرة العربية... إن مفهومي العرب والعروبة في المرجعية النهضوية لا يتحددان من خلال الأصول اللغوية ولا العرقية، ولا من خلال اجتهد النسابين والمؤرخين... وإنما... من خلال نوع معين من العلاقة مع... الآخر... الأتراك أولاً ثم الأوروبيين ثانياً).

انظر: مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب - محمد عابد الجابري، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 38 و 69 و 70.

إن الدولة الكبيرة العربية، بحسب الجابري، هي التي يجب أن يكون لها رأي كالدولة العربية الصغيرة. ونقد معنى الدولة الكبيرة، أو القاعدة، حسب رؤية المفكر القومي الوجدوي نديم البيطار، حيث إنه يقول في طلب الوحدة العربية القومية مقابل الدولة القطرية (في ثلاثة كتب تبلغ الألف ومئتي صفحة، وهي: كتاب "من التجزئة إلى الوحدة" وكتاب "النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية" وكتاب "حدود الهوية القومية": نقد عام... رجعت إلى التجارب الوجدوية التاريخية بدراساتها وتحليلها... كشفت عن انتظامية عامة أو قوانين عامة... كشف لي أن أهم هذه القوانين هو ما

أسميته بقانون الإقليم - القاعدة، أي وجود إقليم بين الأقاليم المدعوة إلى الوحدة يقوم بقيادة العمل الوحدوي... إن العمل الوحدوي لا يستطيع النجاح دون توفر هذا الإقليم القاعدة..). د نديم البيطار - دور الدولة القطرية في ترسيخ التاريخ القطري ص 2.

أما حول غياب بعض العناصر للوحدة كالدين والعرق، من حيث إن الوطن العربي يضم أقليات دينية وعرقية مختلفة، فيبقى عامل اللغة هو القوام والتاريخ معها أو التوأم، حسب الجابري، عن تركيز المفكرين القوميين عليه، لتكون بالتالي اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها، حسب مفكر قومي بمستوى ساطع الحصري. ولكن بعد كارثة فلسطين عام 1947، تحول الوعي في الفكر العربي القومي من الوطنية إلى القومية، وهي بمثابة جرح عربي قومي، أو حسب المفكر القومي محمد عزة دروزة باقتلاع الخنجر بالمرة.

(وفي العودة إلى قضية العروبة، لابد أن نسأل أيضاً: هل هي العصبية، كما وصفها ابن خلدون، فنوسع مفهومها لنصفها بلحمة المجتمع، أم هي معتقد ونظام إدراكي ونظرة إلى العالم يشارك فيها كل من يتكلم لغة الضاد؟). ويتناول الكاتب مرحلة خاصة تصاعد فيها الشعور القومي العربي 1956-1967م فيؤكد ما يأتي: (وقد تضمن مفهوم العروبة في هذه المرحلة ثلاثة عناصر أساسية، وهي في المرتبة الأولى التحرر النهائي من الهيمنة الاستعمارية، وفي المرتبة الثانية تجاوز وضع التجزئة التي فرضها على الشعوب العربية الاستعمار... وتحقيق دولة الوحدة العربية، وفي المرتبة الثالثة الولوج إلى عهد التنمية الاقتصادية المتسارعة). جورج قرم، العروبة وصناعة التاريخ، ص 89-90، مجلة المستقبل العربي العدد 379، أيلول 2010.

وكاتب عربي آخر يرى العروبة من منظور ثانٍ، فيقول: (تهدف العروبة إلى إقامة الكيان العربي الكبير الذي يضم سائر الأقطار العربية. ولقد اختلف العروبيون عبر مراحل التاريخ العربي الحديث، ومن بلد عربي لآخر، حول تفسير طبيعة هذا الكيان:

أهو دولة مركزية واحدة، أم دولة فدرالية، أم كيان كونفدرالي، أم منظمة إقليمية... لكن مهماختلفت المشاريع وتتعدد مستوياتها، فإنها تنطلق من الاقتناع بخصوصية المنطقة العربية، وبالحاجة إلى التطوير الدائم والمستمر للعلاقات بين دولها ومجتمعاتها وبالفوائد الجمة عن بناء الكيان العربي الكبير). وعن الاندماج الوطني من أجل الدولة الواحدة القومية يرى الكاتب ما يأتي: (ويبرز الطابع المركب لمسألة الاندماج الوطني، فقد يكون الاندماج الوطني معبراً إلى الاندماج القومي. ولكن هناك من يعتقدون، سواء أكانوا من القوميين أم من الوطنيين العرب، أنه يوجد تناقض رئيس بين الاثنين... بين الدولة القطرية- الوطنية العربية القائمة، من جهة، والدولة العربية القومية التي يعمل القوميون العرب على تحقيقها... ولقد تمت المصالحة بين الدولتين في السنوات الأخيرة، أي بين القطري والقومي، وبات دعاة الفكرة القومية العربية أنهم لا يريدون إضعاف الدولة الوطنية). العروبة ومسألة الاندماج الوطني - رغد الصلح، مجلة المستقبل العربي، ص 101 و102، العدد 379، أيلول 2010.

وأما الباحث العربي عبد الإله بلقزيز فيقرأ تجربة الفكر القومي من خلال إعادة فهمه ونقده. وذلك من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية. يرى هذا الكاتب القومي أن المصلحة هي وحدها شرط الوحدة بين البلاد العربية بدل أن تكون اللغة والثقافة والتاريخ وراء الوحدة السياسية، وبهذا يرد على القوميين التقليديين الذين فشلوا في نيل الوحدة العربية.

(ليس صحيحاً أن يقال إن فكرة الوحدة العربية ما شهدت تطوراً في منطلقاتها ومضمونها... إن لحظات التعبير عن هذه الفكرة اختلفت في معطياتها التاريخية والسياسية. ثمة فارق بين أربع لحظات سياسية عربية في القرن العشرين: اللحظة العثمانية، واللحظة الاستعمارية ولحظة الاستقلال الوطني ثم لحظة فشل تجربة الوحدة. من الخطأ الكبير تجاهل هذه الاختلافات بين مضمون فكرة الوحدة والحديث

عنها بلغة الجمع المفرد). انظر: مجلة المستقبل العربي، العدد 367، عام 2009، مركز دراسات الوحدة العربية.

ويضيف: (إن نصوص المثقفين والكتاب القوميين العرب تختلف في صيغة البنية والخطاب تبعاً لمستوى صلة كل واحد منهم بالموضوع ودرجة تأهيله الفكري في مجال الفكر السياسي والنظرية القومية بالذات. لا يمكن لحصيف قارئ في تلك النصوص أن يذهل عن الفارق بين نجيب عازوري وزكي الأرسوزي، بين محمد عزة دروزة وميشيل عفلق، بين ساطع الحصري وقسطنطين زريق، بين عبدالله عبد الدايم وياسين الحافظ... لا يمكن الجمع بين فكرة وحدوية تفترض العرب ساكنة تمتد مدى انتشارها آسيوياً من شرق السويس إلى الخليج العربي كما في حال نجيب عازوري، وأخرى تختزل الوحدة في الأمة السورية وفي مجاها الجغرافي المحدود الهلال الخصيب، كما عند أنطون سعادة، وبين فكرة ثلاثة تشمل رؤيتها الفضاء العربي الجغرافي كاملاً، من المحيط إلى الخليج، كما عند ميشيل عفلق أو ساطع الحصري وآخرين).

أما النظرة فهي ليست واحدة عند الجميع، ويؤكد على هذا الأمر الكاتب: (إن النظرة إلى الأمة وإلى الوحدة، بين نظرة صوفية كما عند الأرسوزي، ونظرة رومانسية كما عند عفلق، وأخرى واقعية براغماتية وإصلاحية كما عند الحصري وزريق، ورابعة ثورية عند ياسين حافظ، وعن التكوين هنالك رؤى تختلف من طرف لآخر). ويقول: (بين من يشدد على دور العوامل الدينية في تكوين الأمم والوحدة القومية محمد عزة دروزة، ميشال عفلق، ومن يستثني دور الدين في ذلك، كما عند نجيب عازوري وساطع الحصري وزريق ونديم البيطار، وعن الوحدة هنالك من يرى نموذجاً آخر؛ الوحدة على مثال ليبرالي: عازوري، زريق، ومن يشدد على مضمونها الاشتراكي: سعدون حمادي، إلياس مرقص، ياسين الحافظ). ومن ليس يعي هذه الفروق والتميزات بين لحظات الفكرة الوحدوية فالنقد يكون نقداً، حسب تعبيره، عديمياً وكيدياً، فيقول:

(وقد لا نجادل أصحاب هذا النوع من النقد في حقهم في أن يختلفوا الاختلاف الكامل مع المثقفين الوجدويين بأجياهم كافة... بل وفي أن يقفوا موقفاً سلبياً من فكرة الوحدة. ولكن لا حق لهم في أن يهرفوا بما لا يعرفون، أو في أن يفتعلوا أحكاماً ليست مسنودة بشواهد، لأنهم في هذه الحال لا يمارسون حقاً بمقدار ما يعتدون على الحقيقة. لا تكون العروبة عرقاً أو رابطة دموية إلا في وعي عنصري أو مسكون بنزعة عنصرية... ولقد يكون من حسن الحظ أن الفكر القومي العربي، في نصوصه النظرية الكبرى مع هذه النزعة ولم يقدّم على فرضياتها رؤيته للعروبة، العروبة ليست رابطة دم، هي الثقافة واللسان، العروبة في معنى حضاري). ص 80، بلقزيز، مجلة المستقبل العربي، العدد 379، 2010م أيلول.

فقط نضيف قولاً للتوضيح والأمانة: إن الدراسة للكاتب هي مراجعة نقدية لنقد الخطاب القومي وفكرة الوحدة العربية فيه. خلاصة القول عدم صياغة نظرية في الدولة مقابل صياغة نظرية الأمة، وهذا خلل في الفكر القومي العربي. ص 108، من الدراسة للكاتب.

وهناك من يرى أن الكاتب، أعني بلقزيز، يتجاهل كثيراً من القضايا الموضوعية والتاريخية وهو يقرأ تجربة الفكر القومي العربي، انظر: وبنفس الاتجاه يذهب السامرائي في تسجيل ملاحظات على كتاب بلقزيز (1)، نقد الخطاب القومي، وخاصة في الفصل بين (معنى العروبي الحضاري - الرابطة - رابطة ثقافية - لغوية - اجتماعية صهرت العرب وغير العرب في شخصية حضارية جديدة، ونبذ أي معنى عرقي للعروبة)، نقد الخطاب القومي، ماجد صالح السامرائي، ص 147، العدد 390 2011، مجلة المستقبل العربي. وأيضاً: ملاحظات على مراجعة عبدالإله بلقزيز لمفهوم الوحدة العربية. انظر: قصي غريب، مجلة المستقبل العربي، العدد 411، أيار - مايو 2013.

1- نقد الخطاب القومي، الدكتور عبد الإله بلقزيز. الطبعة الأولى 2010
بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.

بلقزيز يقوم بإعادة ما طرحه الجابري في الفصل بين الوعي العربي والوعي القومي. إن محمد عابد الجابري طرح هذا الفصل في غير مكان، أعني بين الوعي القومي والوعي العربي، وإن هذا الأخير لا يعتمد مبدأ العرق من جهة، ومن جهة ثانية هو اتجاه إيديولوجي نحو الوحدة مقابل الوعي العربي كما جاء في الفقرة الأولى.

أما المفكر القومي قسطنطين زريق، يقول عزيز العظمة بمناسبة المثوية لزريق:

(لم تكن قضية الهوية مما شغل زريق ومما شغل الفكر القومي العربي، وهي قضية لم تتصدر الواجهة إلا في العقدين الأخيرين. إن ما شغل الفكر القومي العربي كان قضية التحرير الوطني، ولكن ليس على أساس من أعمال غرائز الهوتان الأولية والبدائية، من روابط عشائرية وطائفية وجنسية، بل وحتى من روابط تراثية يُدعى لها الثبات والاستقرار. إن الأخذ بأن القومية والعمل القومي عبارة عن عصبية تحيل على هوية ما- جنسية أو تراثية ودينية في العقدين الأخيرين- هو أبعد مما يكون عن فكر زريق، عن الفكر القومي العربي في تيارات أساسية فيه هي التيارات العلمانية. وقد كان زريق واضحاً كل الوضوح في هذا الشأن، فهو قد تكلم على التاريخ العبد، والتاريخ الحافز. أما التاريخ العبد، وهو التاريخ المرتجى اليوم في سياق صياغة تراثية وماضوية بل ونكوصية للقومية العربية، فهو تاريخ ممل: إنه تاريخ خطابي يتغنى بالأعاجاد، ويتباهى بالتخلف الفكري والاجتماعي علامة على ما يدعى بالاصالة. وهو تاريخ يتناوله الكثيرون تناولاً طاووسياً، وفي المصاف الأخير تناولاً خطائياً، وكأن استرداد مقومات المناعة والعزة لا يتم إلا بالانكفاء على الذات، مهما يكن توصيف الذات هذه، وبمعاندة التاريخ والرقى البشري عموماً). المصدر: عزيز العظمة، استجلاء العلاقة بين الفكر القومي والسياسة، مجلة المستقبل العربي، العدد 360، فبراير 2009 ص: 114.

(3) مسارات واتجاهات الفكر القومي بشأن الوطنية

إن مسارات واتجاهات ونصوص رواد الفكر القومي العربي عديدة ومختلفة وفق المفاهيم التي يتناولها كل مفكر قومي عربي، كما يذهب كاتب عربي آخر يسجل جوانب فكرية وتاريخية فيقول صاحب النص:

(إن مفهوم القومية العربية يرتبط بمفهوم الأمة الواحدة التي لها هوية سياسية تجمع بين أفرادها روابط خاصة وفق وحدة تكوينية تضم اللغة والثقافة والمصالح المشتركة والتاريخ والمصير المشترك الواحد، والقومية العربية التي تجمع بين أبناء الشعب العربي الواحد، تهدف إلى تحقيق استقلال الأمة العربية وتحقيق وحدة الوطن العربي وبعث الحضارة العربية. وهي تستند إلى عناصر الوحدة الموجودة عند العرب في المشرق والمغرب. ومن أجل إحياء القومية العربية، ظهرت عدة مدارس قومية مختلفة مثل المدرسة الإقليمية، والمدرسة البعثية، والعلمانية، والتكاملية، وسط اختلاف وتشابه في الآراء حول بلورة معنى وحدة التكوين العربية، حيث نادى القومية الإقليمية بالعودة إلى الأصل التكويني للشعوب، كالمناداة بالفينيقية والكنعانية والفرعونية، وكالدعوة إلى إحياء الأمة السورية كما رأى انطون سعادة ضمن معنى الهلال الخصيب، باعتبارها منفصلة عن الوطن العربي، وبأن تاريخها يتجاوز التاريخ العربي، على اعتبار أن القومية هي الجغرافيا والتاريخ والشعب، ليتبين من ذلك أن هنالك تناقضاً مع وحدة التكوين العربية التي تعتبر أن الشعب السوري أحد شعوب الأمة العربية.

في حين أن مدرسة القومية البعثية التي دعت إلى التحرر قبل الوحدة القومية، كما جاء على لسان ميشيل عفلق، مبرراً في ذلك أن حالة الضعف العربي أمام الهجمة الإسرائيلية تحتم عليها التحرر قبل الوحدة القومية، داعياً إلى دمج عنصر الدين ضمن وحدة التكوين العربية، مبيناً أن الإسلام عنصر من عناصر القومية العربية باعتباره التعبير الروحي للمنطقة العربية. أما مدرسة القومية العلمانية، ممثلة بساطع الحصري،

والتي دعت إلى التحرر ثم الوحدة القومية، معتبرة أن اللغة والثقافة أعمق بين الأمم من فوارق الدين، ويجب فصل الدين عن الدولة والإبقاء على وحدة التكوين العربية خالصة، منتقدة بذلك المدرسة القومية الإقليمية التي اعتبرت أن تشكل القومية يكون من خلال الجغرافيا والتاريخ والشعب، في حين أنها وجدت توافقاً ما بينها وما بين مدرسة القومية البعثية من حيث التحرر قبل الوحدة، لكنها اختلفت معها في دمج العنصر الديني ضمن وحدة التكوين العربية. وفي ظل فشل المدارس السابقة في بلورة القومية العربية، ظهرت مدرسة جديدة تسمى المدرسة التكاملية، والتي انطلقت بعد حرب 67، حينما أدركت أن المفاهيم القديمة لبلورة القومية لم تعد صالحة لبناء وحدة التكوين العربية، حيث ركزت على إرجاع الأراضي المسلوبة إلى المنطقة العربية. وما حرب الاستنزاف وحركة التحرير الوطني الفلسطيني إلا تجسيد لهذه المدرسة وفق شعار (تحرير فلسطين هو الطريق إلى الوحدة العربية)، وتلك المدرسة قريبة من المدرسة البعثية، والعلمانية من حيث الدعوة إلى التحرر وسط اختلاف في عدة أمور).

انظر: القومية العربية: بين التآزم والتأويل، مأمون شحادة، 22 سبتمبر 2010، مركز الفكر القومي.

وهذا النقد المتواصل حول القومية أو الوطنية يقابل نقداً وأزمة بشأن الدولة في الوطن العربي، ذلك أن هنالك ترابطاً وعلاقة بين الوطنية - القومية والدولة، ومدار كلامنا في الفقرة التالية يبين هذا.

ثانياً: بيان توضيح عن الدولة المشعشعية

(1) الدولة/الأمة

بداية نأتي هنا إلى جملة نصوص بشأن الدولة، وننتهي بما نحن عليه من فهم الدولة، أعني رؤيتنا إلى الدولة المشعشعية أو بيان توضيح عن الدولة الأخيرة. ونبدأ

هذه الفقرة بما انتهينا إليه في الفقرة السابقة عن أزمة الدولة في الوطن العربي. وهذه خلاصة يقدمها الكاتب وجيه كوثراني حول أزمة الدولة في الوطن العربي فيقول:

(فالدولة القائمة في نظر القوميين هي دولة التجزئة، إذ لا تقترن الدولة القومية الدولة / الأمة إلا بأمة واحدة وموحدة. فهذه الدولة تفتقر إلى الشرعية في خطاب القوميين. أما الإسلاميون فيرون في دولة العلمانية دولة غير شرعية، إما لأنها مناقضة لمؤسسة الخلافة وإما لأنها مناقضة للشرعية. أما عند الماركسيين والليبراليين، فيتضاءل مستوى الطعن فيها، لأن النظر إليها لا يلفت إلى كيانها المنقوصة (قومياً وإسلامياً)، ولا إلى ماهيتها العقدية، وإنما إلى مضمونها السياسي في المقام الأول. الشرعية حيالها منقوصة لأنها دولة استبداد عند الليبراليين ودولة رأس المال عند الماركسيين، ... إلخ). أزمة الدولة في الوطن العربي، وجيه كوثراني، مجلة المستقبل العربي، العدد 390، 2011، ص 99.

نقرأ هذا النص: (لقد أودت الدولة القطرية العربية بفكرة الوحدة العربية، لأن المصالح السياسية والطبقية التي يستند إليها النظام السياسي فيها، والنخب الحاكمة فيه، تنامت وترسخت إلى الدرجة التي بات الدفاع عنها هو الهدف الاستراتيجي الأول لتلك النخب، في المقابل، لم تكن صادقة في صناعة شراكة إقليمية تعاونية - حتى دون مستوى الوحدة في إطار جامعة الدول العربية، لأن درجة حساسيتها تجاه مسألة السيادة ظلت عالية جداً... إن القوى الاستعمارية مزقت المشرق العربي إلى دويلات قطرية).

انظر: المشروع النهضوي العربي، في الفصل الأول، الفقرة الرابعة، ص 19، مركز دراسات الوحدة العربية، التنقيح الأخير، الطبعة الأولى، شباط 2010.

وذلك مقابل طرح رؤية نقدية جديدة تنظر للوحدة نفسها، ولكن من فهم جديد، كما يذهب صاحب كتاب: (نقد الخطاب القومي، عبد الإله بلقزيز، 2010 الطبعة الأولى)، الذي انشغل بمسألة أولوية الدولة على الأمة، وكذلك مكونات الأمة

نفسها واختار قراءة مؤلفات (ساطع الحصري - انظر: القسم الرابع من مؤلفه: في الأمة والدولة والوحدة). ساطع الحصري الذي اعتمد على اللغة والتاريخ دون غيرهما لنشوء الأمة ولم ينشغل بمسألة المشيئة والإرادة، ولا مسألة الدولة، كما يسجل بلقزيز نقده على الحصري، إضافة إلى اختيار مفكر قومي ثانٍ هو (نديم البيطار)، الذي قرأ مسألة الأمة من خلال الدولة والوحدة ضد التجزئة كذلك. إن الدولة حسب البيطار وفق ما يقوله وينقله بلقزيز عن البيطار هي: (الدولة هي بورة التفكير عنده ... ليست تحصيل حاصل للأمة... وإنما الدولة هي من يصنع الأمة... فالدولة هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة... لا تتكون الأمة بعوامل ثقافية وإنما بفعل عوامل سياسية وأهمها الدولة... من الخطأ التفكير بالأمة بمعزل من الدولة، أو التفكير فيها قبل الدولة). ص 223، 234. انظر: الفصل العاشر: في نقد قوانين الوحدة).

أما نفسه نديم البيطار، فيحدد الغرض من مؤلفه الذي اعتمده صاحب نقد الخطاب، فيقول نديم البيطار في كتابه وعند البداية : (هذا الكتاب يقدم دراسة لتجارب التاريخ الوحدوية بغية كشف القوانين العامة التي تسودها... القصد من ذلك، هو الوصول إلى نظرية وحدوية علمية جامعة لهذه التجارب تحدد الطريق إلى وحدة الدولة... الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة... الفكر العربي الثوري يتميز من ناحية عامة بطبيعة تبشيرية، لأنه ينطلق عادة من مجردات ومفاهيم أخلاقية وميتافيزيقية، ويدور حول رغبات ذاتية يحاول فرضها على الواقع الاجتماعي التاريخي... إلخ). نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية.

وسبب اختيار البيطار إضافة إلى ساطع الحصري عائد إلى التأثير فيقول: (نحن أمام مفكرين هما الأعلى كعباً في الفكر القومي، ولا يضاهيهما في المكانة والتأثير الفكري وسعة الاطلاع سوى قسطنطين زريق. ص 218). إن صاحب مؤلف نقد

الخطاب القومي يسعى إلى عمل مراجعة نقدية للخطاب القومي العربي كالهوية، العروبة، الوحدة العربية، الثقافة القومية، الأمة، التاريخ، الدولة، (وإن مثل هذا النقد... لا تكتمل فائدته إلا متى كان شاملاً لخطابات الفكر السياسي العربي كافة). وإن هذا الكلام الذي سجله في مقدمة كتابه (ص 10)، يعيد بشكل آخر ما كتبه من قبل محمد عابد الجابري في: (الخطاب العربي المعاصر عام 1982م)، والذي عالج خطابات النهضة العربية إجمالاً وبروح نقدية عقلانية. نقد السلاح سلاح الفكر العربي أو الذي لم يتجه نحوه النقد (العقل العربي) عندما سجل الرؤية بكل رصد ووضوح في مقدمة مؤلفه.

فكتب الجابري: (فإن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة... وفي كل يوم، بأن شيئاً ما لم يتحقق، أو لم يُنجز، في هذه النهضة العربية، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة... قد يقرأ بعضنا هذا الشيء في الميدان الاقتصادي... وقد يراه آخرون في الميدان الاجتماعي ويقرأه فريق ثالث في الحياة الثقافية... إلخ، ومن دون شك فإن المتجه إلى هذه الميادين... بأصابع الاتهام، سيجد من شهادات الاثبات ما يفوق حاجته... ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحكم ويحلم ويفكر ويحكم... إنه العقل العربي ذاته... الرواد الذين تحققت وبواسطتهم، اليقظة الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً... فعلاوة على ربطهم إياها بالتحريك من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي... لقد كانوا جميعاً... على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة... لقد نادوا جميعاً بإعداد الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازاتها... ولكنهم، ولعل هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، لم يدركوا أو لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح. لقد أغفلوا نقد العقل... النهضة... ويناضلون من أجلها، إما بعقود أعدت للماضي حسب غرامشي...، وإما

بمفاهيم أنتجها حاضر غير حاضريهم.... وليس هذا النقص مقصوداً على مشروع النهضة.... بل إن مشروع الثورة... نحن أبناء هذا الجيل... قد حمل ولا يزال يحمل نفس النقص والثغرة... غياب نقد العقل... إن هنالك فارقاً بين اللغة التي تحدث بها رجال القرن الماضي... واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم... ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً... لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المنتج له... يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر آخر: الأوروبي... الخطاب العربي المعاصر، دراسة نقدية تحليلية، 1982، ص 8 و9.

أما بشأن الوحدة العربية، فللجبري رؤية واضحة بشأن ضعف الفكر القومي العربي في معالجة الوحدة العربية فيقول:

(إن السبب الرئيس في فشل الفكر القومي في وضع نظرية في الوحدة العربية... فهو عدم طرحه نظرية في الدولة العربية الواقعية، الدولة القطرية العربية باختلاف أشكالها). انظر: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 97، الطبعة الثانية، 1990، مركز دراسات الوحدة العربية.

وفي نفس هذا السياق ننقل فقرة عن الدولة في المجتمع القبلي لابن خلدون، وحسب تحديد الجبري لعامل التوحيد فيكتب:

(إن الدعوة الدينية إنما يُحتاج إليها، باعتبارها عامل توحيد للعصبيات المتنافرة في ذلك المجتمع البدوي الذي يتشكل من البدو الرحل... أما في المجتمعات البدوية، القائمة على الزراعة والتي طابعها الاستقرار، فليس من الضروري لتوحد صفوف أفرادها في عصبية عامة، قيام دعوة دينية. ذلك لأن الشروط المادية لحياة هؤلاء تساعد، هي نفسها، على قيام مثل هذه الوحدة المنشودة: إن الأساس الذي تقوم عليه العصبية عندهم ليس النسب وحده،... بل إن عصبية هؤلاء تقوم على رابطة أوسع وأمتن، هي المصلحة المشتركة التي يولدها وينميها طول المعشر، إنهم كمجتمعات مرتبطة بالأرض، تقوم بينهم علاقات اقتصادية معينة). ص 190. يمكن الرجوع إلى

مؤلف - العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الفصل الثاني عشر والثالث عشر، الطبعة السادسة، 1994، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

(2) قيام الدولة الحديثة في أوروبا

قامت الدولة في أوروبا على العقد الاجتماعي، وقد وضع الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز رؤية في: كيف يستطيع الشعب أن يسترد ما منحه للحاكم من تفويض، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إنها خطوة نحو إخضاع الكنيسة للدولة، وقام المفكر الألماني بوفيندورف بوضع رؤية جديدة عن معنى العقد الاجتماعي بين الحاكم والشعب، لا حضور للكنيسة فيها ولا دور للوسيط، أو رفع دور الوسيط. أما الفيلسوف جون لوك فيؤكد أن عمل الدولة هو هذه الحياة التي نعيشها على الأرض، والكنيسة عملها الآخرة، وأن الدولة لا تعمل بتشريعات الكنيسة في المجتمع المدني الذي طرحه وفق الحرية التي تُعد محور تفكيره. وأما صاحب كتاب (العقد الاجتماعي، روسو)، فهو يعالج مسألة الحكومة الصالحة، أو أن الإرادة العامة هي التي تؤسس الدولة، وتأتي السيادة معها وفق تحديد الجابري، وهو يقرأ تاريخ العقد الاجتماعي. فنقول: إن هذا العقد الاجتماعي وفق المرجعية الأوروبية شيء وعقد البيعة في المرجعية العربية شيء ثان، من حيث إنه في مرجعيتنا العربية يبقى أمر العلاقة بين الراعي والرعية أو الحكم والشعب لا يؤسس إلا على عقد الإمامة أو الخلافة في تاريخنا السياسي. أما النظر في حالة الطبيعة كونها منشأ تشيّد الدولة وتحدد العلاقة بين الحاكم والشعب، فهو نظر لم يكن له ما يؤسسه في المرجعية العربية الإسلامية. وإن اتجاه المفكر العربي نحو فهم العقد الاجتماعي الأوروبي لبناء الدولة العربية الحديثة والدعوة لها، هو كالدعوة إلى التحول الديمقراطي وباقي المفاهيم تصطدم ليس بالثقافة العربية الإسلامية فحسب، بل كونها تخرج من عقل غير ناهض بعد هو العقل العربي الذي هو أداة فهمنا ونقرأ من خلاله المفاهيم نفسها عربية تراثية أو أوروبية.

يقول نديم البيطار في مؤلفه (من التجزئة إلى الوحدة) عن نشوء الدولة الأوروبية:

(فإن الإقطاعية أسهمت من حيث لا تدري في تطور الدولة القومية الحديثة، وذلك لأن البرلمان نشأ عن أنظمة المجتمع الإقطاعي... المنعطف الثاني في نشوء الدولة الحديثة في أوروبا حدث في أواخر القرون الوسطى، عندما برز مفهومها المدني. ففي تلك المرحلة انتقلت أشكال الولاء الأساسية من الكنيسة إلى الدولة التي ابتدأت تأخذ شكلها الحديث، فمن أواخر القرن الحادي عشر حتى أواسط القرن الثالث عشر كانت الكنيسة هي التي تضع غايات ومقاييس المجتمع الأوروبي، وعندما كانت تلقى أية مقاومة صريحة، كانت قادرة - لأنها تتمتع بولاء أكثرية الشعب - أن ترغم الحكام على إطاعتها بدعوة رعاياهم إلى التمرد عليهم. غير أن هذا التكتيك أصبح ظاهر العجز في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، عندما ابتدأت تقاليد الطاعة للحكومات المدنية بالاستقرار، وبرز نوع من الولاء الجديد لقوانين البلد الذي ينتمي إليه الفرد، ولشخص حاكمها. هذا الشعور لم يكن شعوراً بضرورة استثناء أية سلطة خارجية من التدخل في شؤون المجتمع السياسي الخاص. وأصبح الناس أكثر استعداداً لممارسة أشكال التضحية المختلفة في خدمة الدولة، وليس في خدمة الكنيسة). ص 15.

وبالنهاية، يصل البيطار في كتابه الكبير وهو يشرح تجارب تكون الدولة القومية إلى أن كل ما كانت سلطة الحكام قوية أصبح بناء الدولة القومية أقرب إلى التحقيق. ويأتي إلى تجربة الحكومات الإقطاعية أو الأنظمة الملكية في بريطانيا وفرنسا التي حققت الوحدة القومية، وعندما كانت الأنظمة الملكية ضعيفة تأخرت الدولة القومية، وهذا ما حصل في ألمانيا، مما أخرج بناء الدولة القومية فيها. إضافة إلى طرح نظرية السيادة. وبودين هو صاحب النظرية عام 1567م، عند ما حددها بعبارة (إن السيادة هي سلطة الدولة المطلقة والدائمة). وهي غير محددة بقانون. فيقول البيطار بعد ذلك: (ولكن هذا لا يعنى أن الطبقة الوسطى أو البورجوازية كانت مسؤولة عن نشوء الدولة

القومية). ليضيف قولاً وهو: (فالدولة الحديثة تختلف عن الدولة في القرون الوسطى في كونها وحدة مستقلة عن أية سلطة خارجية، مسؤولة كلياً عن ممارسة السلطة في حدودها، تعترف بقانون واحد مشترك في أراضيها، ويحكمها حاكم يدين له جميع المواطنين، دون استثناء، بالطاعة القانونية. البورجوازية لم تخطط لتطور كهذا، ولم تكن، في الواقع، تعي مجراه). ص 23.

إن الدولة عندنا في تاريخنا العربي الإسلامي إما تعتمد عامل التوحيد الديني في بناء الاجتماع السياسي، وهو أصل الدولة العربية الإسلامية مقابل الاجتماع الطبيعي، وهذا الأخير عندنا يمثل القبيلة، وهو اجتماع لا تنشأ عليه الدولة وفق رأي غالبية من الباحثين الذين درسوا منشأ الدولة العربية الإسلامية. وأما العصبية القبلية التي قرأ من خلالها ابن خلدون الدولة، فهي تعتمد على عامل التوحيد الديني؛ دولة الخليفة- خليفة كل المسلمين، بصرف النظر عن الهوية العرقية التي تشكلها الشعوب التي يحكمها الخليفة الأموي، العباسي، العثماني. وأما الدولة الثانية وهي الدولة القومية- الوطنية، فإن عامل التوحيد فيها ليس الدعوة الدينية، بل إنه يتمثل في مكونين: اللغة والثقافة، إضافة إلى التاريخ المشترك لجماعة بشرية، وبالتالي لا مكان للقبيلة في بناء الدولة، لا الدولة الإسلامية العربية ولا الدولة الوطنية القومية الحديثة- أو الدولة القطرية العربية، على الرغم من عدم شرعيتها عند أصحاب القومية العربية. وكذلك عدم شرعيتها عند دعاة الدولة الإسلامية التي لا تكون إلا بخليفة حاكم لجميع المسلمين.

إن أمر الدولة عندنا، وتحديداً الحكم في فترة الشيخ خزعل بن جابر، لم تقدم حولها قراءات يمكن أن تفيد في تحديد نوع الحكم ومعناه في ظل تشابك العلاقة مع الدولة القاجارية، وإن تحديد ابن خلدون مفيد في التصنيف بين الملك التام والملك الناقص، أي الحاكم الذي ليس فوقه أحد قاهر له، وبين الحاكم الذي فوقه حاكم، وإن كان قاصداً حكم الخلافة- الخليفة الأوحـد والأمرأ الذين يحكمون داخل الخلافة، وهذا الحكم الأخير ناقص، أو غير تام حسب صاحب المقدمة. وخصوصاً أن عامل

التوحيد للدولة مختلف عن ما هو عليه في الدولة الوطنية كما هي اليوم، فهو يعطينا، وأعني كلام ابن خلدون، أرضية لفهم معنى الدولة قبل الوطنية، وهي الدولة التي لم ننعم بها بعد. وأما الدولة التي عامل التوحيد فيها الدعوة الدينية فقد كانت المشعشعية، وحكم خزعل بن جابر لا يزال يحتاج وضع تعريف وتحديد له، فهو لم يكن يعتمد الدعوة الدينية للوحدة، ولا مكونات الوطنية، فيبقى الحكم إذن للعصبية وفق بعض المصالح المشتركة في جغرافية زراعية تجارية هي عوامل توحيد إضافة إلى هل أنه كان حكماً تاماً، أو أنه ينطبق عليه حكم الأمراء حسب ابن خلدون؛ أمراء (ولكنهم يعترفون في نفس الوقت بالسلطة الإسمية للخليفة باعتباره أمير المؤمنين)، فهل كان حكم الشيخ خزعل بن جابر معترفاً بالدولة القاجارية إسمياً فقط؟ ونقول إن خزعل بن جابر كان باحثاً عن المجد والرياسة، ولكن لم يكن يهتدي إلى عامل التوحيد بجهله، كعامل يجمع الناس حوله غير عامل العصبية الضيقة في الأسرة، خاصة وأنه عاش في فترة، أصبحت الثروة فيها عبئاً عليه، وتحتاج إلى دولة تسيطر عليها وتستعملها، وليس مجرد شخص لا يفكر في إنشاء دولة وفق متطلبات عصره، وأن الدولة أصبحت تنشأ على عامل جديد هو مكونات الوطنية كما شهدت مولوداً لها في العراق وإيران.

نعم إن حكم الشيخ خزعل لم يكن يعتمد لا عامل التوحيد الديني، كما كان عندنا الحكم المشعشي، ولم يكن يعتمد عامل التوحيد الوطني القومي، من حيث إن خزعل كان يجهل العامل الأول والعامل الثاني، إن خزعل كان باحثاً عن المجد والرياسة لا شك في هذا، إلا أن الثروة التي كانت تحت سيطرته والتي يحددها (صاحب كتاب: حكم الشيخ خزعل بن جابر - ويليام ثيودوروس سترانك - في سبعة موارد اقتصادية). وهي موارد كانت تحتاج إدارة دولة، كيف لا والدول تعتمد في بقائها على الموارد الاقتصادية. وأما الحكم الناقص والحكم التام مع الدولة العامة والخاصة فهي عناصر استعملها صاحب المقدمة ابن خلدون، فالحكم التام عنده هو حكم الخليفة ليس فوقه يد قاهرة صاحب الدولة العامة، مقابل حكم الأمراء الناقص الذين يحكمون الدولة الخاصة، والتسمية سببها عائد إلى وجود الخليفة ويده فوق الأمراء وإن

كان اسماً يرجعون إليه في القضايا الكبرى. ويبقى السؤال: هل كان الشيخ خزعل حكمه تاماً أو كان ناقصاً وفوقه يد الدولة القاجارية؟ وكيف نشأ عامل التوحيد في إيران فأسس رضا خان الدولة / القومية، فيما بقى عامل التوحيد مجهولاً وغائباً عن وعي الشيخ خزعل بن جابر ومن بعده وعينا نحن؟ وماذا بشأن الدولة المشعشعية؟

(3) الدولة المشعشعية: كيف نقرأ القوام لها أو عامل التوحيد؟

الدولة عندنا كانت إما الملك العضوض أو سلطانية وإما إمامية نسبة إلى أئمة الشيعة

لم تكن تقوم دعوة دون حجة دينية، ولم تكن تنشأ دولة دون عقيدة دينية، وإن كل الدول التي قامت في التاريخ العربي الإسلامي كان قوامها العقيدة الدينية (دولة الإيديولوجية السنية السلطانية)، وكذلك (دولة الإيديولوجية الشيعية - ميثولوجيا الإمامة)، إلى عصر قيام الدولة الوطنية / القومية وفق أيديولوجيا لا يقوم عامل التوحيد فيها على الدين. وبالتالي لم تكن هناك دولة قامت دون العقيدة الدينية كي تؤدي وظيفة إضفاء الشرعية للحاكم لحكم الناس، والرد على المخالف الخصم بتوظيف الدين والتاريخ، وهذا القول الذي كتبه الشهرستاني لمرحلة الخلاف بعد عهد علي بن أبي طالب في السياسة كما ينقل عنه الجابري في مؤلف (الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة) - مؤلفات ابن رشد (2)، وأعني ربط السياسة بالدين أو علاقة نشوء الدولة بالعقيدة الدينية، فيكتب: (انقسمت الاختلافات من بعده إلى قسمين: إحداهما الاختلاف في الإمامة والثاني الاختلاف في الأصول. أما الاختلاف في الإمامة، وهو أعظم اختلاف في الأمة، فقد انحصر كما يقول في تيارين كبيرين: تيار يقول إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، وهو رأي من سيعرفون بأهل السنة، وتيار يقول بأنها تثبت بالنص والتعيين، وهو رأي من سيعرفون بالشيعة). ص 13 الطبعة الثالثة 2007.

إن ذلك التوظيف للعقيدة الدينية هو قوام الدعوة السياسية منذ عهد علي بن أبي طالب، عندما رفع الخوارج في عهد هذا الأخير شعار (لا حكم إلا لله)، ومن بعده دولة / معاوية، على الرغم من طابعها القبلي، إلا أن التمسك بقريش أو إن الأئمة من قريش حسب ما ينسب إلى الرسول من حديث (إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كَبِهَ الله على وجهه، ما أقاموا الدين). صحيح البخاري، مع أحاديث أخرى من أجل إضفاء الشرعية الدينية عليها، وللمزيد يمكن الرجوع إلى الجابري (نقد العقل العربي - العقل السياسي العربي). إن هذا التوظيف هو أساس دعوة المختار بن أبي عبيد الثقفي (توفي سنة 67 هجري)، في محاربة دولة بني أمية، وبمعنى ثانٍ، إن بداية التاريخ للدولة العربية الإسلامية والدعوة هو نفس القوام في الدعوة والدولة في القرون المتأخرة، وإن هذا يصدق على الدولة المشعشعية (844 هجري) وصاحبها محمد بن فلاح، وهي ضمن الدول التي قد قامت بعد أن تفككت دولة الخلافة العباسية في المشرق العربي، وهذا بيان توضيح:

لقد تحولت دولة الخلافة العباسية المركزية إلى مجرد اسم بقيام الدول والإمارات المستقلة: دولة السامانيين في خراسان (266 - 389 هجري)، ودولة البويهيين في فارس والعراق (عقيدة شيعية المعتدلة 321 - 447 هجري)، والحمدانيون في حلب سوريا، والأخشيديون، ثم الفاطميون في مصر، وفق عقيدة شيعية منها فكرة الإمام. الدولة الغزنوية (عقيدة سنية) والتي قامت على أنقاض الدولة السامانية، فهاجمت أتباع الدعوة الإسماعلية وامتدت حتى العراق، الحركة الإسماعلية ودولتها في تونس عقيدة إسماعيلية (296 هجري) القيروان سجلماسة. مجتمع قبلي صحراوي. وكذلك دولة الفاطميين في القاهرة منذ المعز لدين الله (362 هجري) إلى أن سقطت عام (567 هجري) المذهب الشيعي - الفقه، على يد صلاح الدين الأيوبي، أي عودة الخلافة العباسية بالاسم إليها. دولة السلاجقة عقيدة سنية بعد أن استولوا على بغداد (447 هجري)، خاصة في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك والعمل بعقيدة السنة ضد الباطنية الشيعية وتوظيف الإمام الغزالي (450-550 هجري) في الرد على المذاهب

الأخرى دفاعاً عن العقيدة الأشعرية والمذهب الشافعي في دولته التي كان يخوض الدفاع عنها سياسياً بتوظيف الدين، أو هي فترة الانقلاب الأشعري على المعتزلة في حكمه ومناصرته المذهب الشافعي والأشاعرة ضد الحنفية والمعتزلة، وذلك بعد مقتل الوزير أبي مضر منصور بن محمد الكندري (456 هجري)، وهذا الأخير كان حنفي المذهب معتزلياً. حيث إنه اضطهد الأشاعرة شر اضطهاد. ونفسه الوزير السجلوقي نظام الملك تم اغتياله من طرف أحد فدائيي حسن الصباح قائد الحركة - العقيدة الباطنية سنة (475 هجري). وأما دولة الأدارسة (على مذهب المعتزلة) في أقصى المغرب (375-172 هجري) فهي دولة علوية فقط على صعيد النسب: إدريس بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الخليفة الرابع، وقد انشقت عن الدولة العباسية.

وأما الدولة الأموية في الأندلس (138 هجري) بقيادة عبد الرحمن الداخل الأموي، فقد كانت دولة سنية العقيدة والمذهب مالكي مقابل المذهب الشافعي والحنبلي لدولة بني العباس. وقد كانت ثورة المهدي بن تومرت (توفي سنة 524 هجري) ثورة ثقافية دينية فكرية ضد دولة المرابطين المغربية، وقد اتخذ شعار (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك التقليد من أجل التجديد) تمهيداً لتأسيس الدولة الموحدية على يد عبد المؤمن الذي تولى الخلافة بعد وفاة ابن تومرت سنة 524 هجري في الأندلس، والذي استدعى ابن رشد إلى مراكش سنة 548 هجري (ليكون عضواً في اللجنة التي كلفها بوضع نظام التعليم في الدولة الفتية)، من حيث إن دولته تشكلت على أساس فكر إيديولوجي وثقافي فهو: (عالم بالنحو واللغة والأدب ضليع في الفقه وأصوله). واعتنى بالثقافة واهتم بالمعرفة، فالدولة قامت أصلاً على أساس دعوة فكرية حسب الجابري، والذي نقل عنه هنا (كتابه - ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص)، وطلب من ابن رشد تلخيص كتب أرسطو، فهو لم يكن أقل اهتماماً من أستاذه المهدي بن تومرت في الانشغال بالكتب والمعرفة، وخاصة مهمة الارتفاع (بالقبيلة إلى مستوى العقيدة)، وإن هذا يصدق على الأمير المنتور أبي يعقوب يوسف

أحد أبناء عبد المؤمن، فهذا الأمير الذي تولى الخلافة بعد وفاة أبيه سنة 558 هجرى، كان الذين من حوله علماء وفلاسفة منهم ابن طفيل وابن رشد، فكانت الدولة قائمة على استراتيجية ثقافية. مثلما فعل المأمون الخليفة العباسي (198-218 هجري)، فقد كانت استراتيجية المأمون الثقافية في مواجهة أعداء الدولة تتمثل في ترجمة الكتب اليونانية، أو حلم المأمون بأرسطو في محاربة عقيدة التشكيك بالإسلام عقيدة المانوية الفارسية والتي ظهرت في العصر العباسي الأول، كذلك مواجهة استراتيجية الشيعة، وتحديد استراتيجية إمام الشيعة الأكبر جعفر الصادق السلمية المتوفى (148 هجري) في السيطرة الثقافية وامتلاك سر النبوة في العصر العباسي الأول. ليكون الفيلسوف العربي الكندي (185-252 هجري) مدافعاً عن الدولة العباسية في مواجهة أعدائها بالبيان العربي والفلسفة اليونانية كما هي في عصره في التصدي للهرمسية، وهي إجمالاً حركات تنتمي إلى توظيف الموروث القديم الذي يعتمد إبطال دعوة النبوة لمحاربة دولة البيان والمعقول الديني.

وأما العصر العباسي، فلتوضيح فقط، ينقسم إلى ثلاث مراحل: الأولى بعد سقوط الدولة الأموية (132) إلى خلافة المتوكل (230 هجري)، وأما العصر العباسي الثاني من (232 هجري) إلى (447 هجري) سنة زوال بني بويه من بغداد. وأما العصر العباسي الثالث فيبدأ بدخول السلاجقة بغداد (447 هجري) إلى سنة (656 هجري)، سقوط بغداد بيد المغول وانتقال الخلافة إلى القاهرة حتى سنة (923 هجري). وهي خلافة بالاسم فقط، وهي سنة تنازل الخليفة العباسي المتوكل على الله عن حقوق الإمامة للسلطان العثماني سليم الأول الذي دخل القاهرة وهي دولة سنية، أعني عقيدة الدولة العثمانية.

وبالتالي، فإن كل هذه الدول (الدولة الصفارية، الدولة السامانية، الدولة الغزنوية، الدولة البويهية، الدولة الحمدانية من جهة، ثم الدولة الطولونية والدولة الإخشيدية والدولة الفاطمية ودولة الأغلبة ودولة الأدارسة والدولة الأموية في

الأندلس). تعتمد على عامل توحيد أو قوام هو العقيدة الدينية، ولا نرى الدولة المشعشعية قد قامت دون العقيدة الدينية ضمن مرجعية ميثولوجيا الإمامة.

ربما يعترضنا هنا سؤال، وهو: لماذا طرحنا الدولة المشعشعية ولم نتكلم عنها؟

الإجابة: غرضنا هو التأكيد على أن الدولة المشعشعية تأسست وفق منطق الدولة في عصرها (الدولة الخاصة وفق تعريف ابن خلدون مقابل الدولة العامة- الخلافة)، وقوام الدولة هو العقيدة الدينية، أو لنقل: عامل التوحيد، وإن الشواهد التي تطرقنا لها تفي بغرضنا، كي نقول إن الدولة لا تنشأ من فراغ، وهذا يصدق على الدولة المشعشعية، على الرغم من وضعها الخاص، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن مؤسسها محمد بن فلاح كان مطلعاً على أمر نشوء الدولة في عصره، وذو عقل سياسي، وبالتالي فالدولة لا تقوم على السحر والشعوذة، ولا يقودها رجل ويؤسس لها دون مرجعية، كما ذهب بعضهم في وضع أقاويل فاسدة عن محمد بن فلاح. وبالنهاية لا يهمنا سرد التفاصيل بقدر ما يهمنا قوام الدولة المشعشعية كما كانت في أقل تقدير هنا، كي نفهم أن كل دولة تنشأ تعتمد قواماً لها.

إن الغرض من هذه النصوص التي أتينا بها هنا هو إبراز مدى الفرق بين النظرة للوطنية والدولة على صعيد التكوين عند العرب وعندنا نحن، وفارق شاسع على مستوى الفكر والواقع معاً، وإن النصوص والتعريفات التي نقدمها في الفقرات التالية ليس الغرض عرضها فقط دون حاجة، بل إن عرضها يصب في كشف عمق الفجوة بيننا وبين غيرنا في هذا الموضوع، وإن الكلام عندنا عن الوطنية والدولة لا يركز على اللغة والفكر، ولا ينتظم ضمن مرجعية، وهو ما نريد أن نبه إليه عسى أن نتجاوز الفاصلة الفكرية بيننا وبين من يعيشون من حولنا. ورأينا أن لا نكتفي فقط في نقل نصوص فكرية عن الوطنية، بل نقدم نصوصاً تاريخية وتجارب كثير من الشعوب في الاتجاه نحو الوطنية والقومية مع تعاريف لها وفق مرجعيتها الأوروبية، إضافة إلى

نصوص تعود للفكر الإيراني، كل هذا لغرض أن نوضح تعاملنا نحن كيف كان ماضياً وحاضراً مع نفس المفهوم. والفقرات التالية فيها بيان لقولنا هذا.

ثالثاً: فهمنا الأحوازي بمعنى الوطنية والتكوين لها في الفكر والواقع

(إن المؤتمرات والمعاهدات لم تعد تملك البت في مصير الأمم، وقد أيدت حوادث التاريخ تلك الحقيقة الأزلية؛ الحكومات تمر وتزول، والأمم تبقى وتدوم. إن الأمم تختلف في وسائل جهادها... إن قوام الجهاد الصحيح المثمر في كل أمة هو تنظيم المقاومة الوطنية المرتكزة على إرادة الشعب وقوته، على مبدأ الإخلاص وإنكار الذات، هذا هو الأساس الثابت الذي تُبنى عليه النهضة القومية)- مؤرخ الحركة القومية في مصر، عبد الرحمن الرافعي - المصدر: الجمعيات الوطنية، الطبعة الأولى، مطبعة النهضة، مصر، عام 1922.

(1) الجهل الأحوازي بمعنى الوطنية

إن الجهل الأحوازي بمعنى الوطنية على صعيد الاسم والمفهوم لم ينتج لنا سوى الجهل والأمية والتمزق والشقاء على صعيد الوعي، هل نكتب وجهة نظر عن الوطنية الأحوازية؟ كلا، إن مكونات الوطنية عندنا لم يتم تحديدها ولا تعريفها حتى الآن، وإن هذا الفراغ هو شقاء في وعينا ونقص صنع لنا مشاكل عديدة. أما السياسة، فنقول إن كلامنا عنها يصبح له معنى إن كان ينتظم ضمن خطاب إيديولوجي. إن هذا الفراغ تملؤه العصبية، نعم إن العصبية العشائرية والجهوية تحتل مكان الوعي الفكري والنشاط السياسي، أما الخلل الآخر (الثالث) في النظام الأخلاقي المجتمعي عندنا فهو مأزق بواعثه كثيرة ومنها غياب الفكر وغياب مفهوم الوطنية.

قضيتان أساسيتان لم ينلهما الحظ والنصيب الكافي من الفهم والإدراك من جانب الأحوازيين في التاريخ الحديث والمعاصر؛ القضية الأولى هي: (الدولة والخطاب السياسي المقروء). أما القضية الثانية فهي: (معنى ومكونات الوطنية).

ولنبداً بمفهوم الوطنية في هذه الفقرة، فنقول: إن هذا الأمر ما يزال مستمراً، وهي المفارقة الكبرى والشقاء على صعيد الوعي، كيف لا، وبعد أكثر من قرن من الزمن يظهر الجهل بكل وضوح يعلن عن نفسه وقد أطلق عليه مسمى (الجهل الأحوازي المؤقت الدائم)، كما وأن الأمية السياسية تتجلى بكل صورها. إن دعاة التحرير في ساحتنا إجمالاً الذين عرّفوا (الثوابت الوطنية)، وبدون وعي، وقبلوا بها بشكل خاطئ، ارتكبوا خطأ لا يرتكبه إلا الجاهل بالتاريخ وبمفهوم الوطنية، نعم إن هذا العمل (اعتماد اسم خاطئ- ثوابت وطنية)، هو إعلان لا يستند على فهم لمفهوم الوطنية، حيث إن مكونات الوطنية كما نشير لها لاحقاً لم يكن لها حضور ولا تعريف ولا تدقيق في ما نشر باسم (الميثاق الوطني)، لا من ناحية تعريف مفهوم الوطنية ولا من ناحية تقديم وجهة نظر، فكلاهما يستند على الفكر وتاريخ ومفهوم تكون الوطنية عند الشعوب في التاريخ الحديث والمعاصر، وليس العفوية والسذاجة والتخبط غير المسؤول يخص قضية في غاية الأهمية كما جاء من جانب القوى الأحوازية تحت اسم (ميثاق الشرف- أوالثوابت الوطنية)، وأقول عنها إنها الثوابت الخاطئة العفوية، وقد اعتمدنا هنا في نقلها على المنشور في (مجلة الأحواز العربية، السنة الثانية، العدد الثاني- سبتمبر- 2009، ص -15، 16، 17)- وجاء الاسم (الثوابت الوطنية)، دون معنى ومسمى، بمقدمة إنشائية وعفوية لا صلة لها ترتبط بالعنوان، وتم حشد عدد من المفاهيم هكذا دون تحديد وتعريف لها- (الميثاق الوطني الأحوازي- المفاهيم الأساسية للقضية الأحوازية: وطنية. قومية. دولية، حضارية عربية إسلامية)، وتم تشويه هذه المفاهيم. وجاء ذكر عدد الثوابت الوطنية الأحوازية في نفس المنشور هكذا- (الثوابت الوطنية- أولاً التسمية، ثانياً العلم الوطني، ثالثاً الخريطة الجغرافية، رابعاً الهوية الوطنية، خامساً الاحتلال، سادساً تحديد طرق النضال)، بإضافة قائمة من الموقعين على هذا الميثاق.

إن التأييد لهذا الاسم العفوي (الثوابت الوطنية)، لا قيمة له، أما السبب فهو أن ما جاء لا صلة له بمعنى ومفهوم الوطنية، حيث إن المؤيد لا يضيف سوى جهل

وقبول بجهل عن الوطنية، وهذا خطأ، ولكن هل نعترض ونرفض؟ كما فعل بعض الأحوازيين الذين استهزؤوا دون تقديم لمعنى الوطنية، اعتراضاً يختلف في الفهم والغرض. من حيث إن الموقف الرفض المعترض من طرف بعضهم هو جهل بعينه وأمية سياسية أعلنت عن نفسها دون أن يكون شيء يخفيها. إن الاسم للمعترضين العقلانيين أصحاب هذا الكلام ليس أقل جهلاً في الأمور من إخوانهم الذين طرحوا بعفوية وسذاجة دون دراسة ومقدمات صحيحة فكرية وتاريخية مصطلح (الثوابت الوطنية)، حيث إنه لا يقوم بهذا العمل إلا الساذج والعفوي، فالوطنية لا علاقة لها ولا ربط من ناحية الاسم - الثوابت، ولا حظ ولا نصيب لها على صعيد معرفة (عناصر وتاريخ الوطنية)، كما هي في التاريخ والمرجعية واللغة وتجارب الشعوب والأمم في كفاحها ونضالها في سبيل الوطنية ونظامها السياسي بجانبها. إن هذا الاسم (الثوابت الوطنية) هو دون مسمى خطأ من الأساس. لذلك حمل معه جذور فشله، ولم تضيف هذه الأشواك التي من السهل زرعها للوعي الأحوازي الذي يشكله إجمالاً الجهل المؤقت الدائم سوى الشقاء والتمزق والجهل العام. نعم، إن حاجتنا اليوم لتعريف مكونات الوطنية وماهية الوطنية أصبح ضرورة، ولكن تعريفها كما هي وهي الصحيح (مكونات أو عناصر الوطنية). ومهما بلغ مستوى المكونات ودورها المصيري فلا تسمى (ثوابت)، هذا خطأ. إن القوميين العرب المفكرين منهم أصدروا مشروعهم الفكري النظري والتطبيقي تحت عنوان (المشروع النهضوي العربي، وتضمن سبع قضايا مهمة أساسية هي المكونات للمشروع: 1- النهضة العربية، 2- الحضارة العربية، 3- الوحدة العربية، 4- الديمقراطية، 5- التنمية، 6- العدالة الاجتماعية، 7- الاستقلال الوطني). وتضمن المشروع مقدمة وتعريف للمفاهيم، ولم تطرح المفاهيم كأسماء وبعبقوية - انظر: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، شباط، 2010).

إن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، حيث إن الجهل والأمية شملت الذين رفضوا الأمر وعارضوه لدرجة الاستهزاء، وهم الذين ينعنون أنفسهم جهلاً (بالعقلانيين)،

والاستهزاء هو خير تعبير عن جهل وأمية أصحاب العقلانية، حقاً إنها مفارقة عندما لم يستطيعوا أن يقدموا أطروحة حول (عناصر الوطنية)، وهي ليست من ابتكار ولا إبداع فلسفي حتى يعجز العقلاء عن طرحها، وإن كان عمل العقلاء كما هو معروف هو الإبداع أو الابتكار أو التوظيف والتعريف وفق مقاصد، وبالتالي ما نرغب قوله هو: إن (مكونات الوطنية) التي جهلها دعاة التحرير عندنا وأيضاً العقلاء معاً معروفة وواضحة، وتكوّنها جملة عناصر هي:

- (1- الأرض الوطن، 2- العرق الانتماء القومي، 3- اللغة، 4- التاريخ، 5- التقاليد، 6- الحضارة الفكرية، 7- التباين الاجتماعي هوية مجتمع ما، 8- الوجدان القومي).

إن إضافة عنصر أو مكون آخر حسب طبيعة الشعب المقصود والمعبر عنه أو حذف عنصر آخر لا يخل بالمعنى ولا الأسس، حتى إن التعاريف لمفهوم الوطنية عديدة وملتبس أمرها- انظر: (ناسيوناليزم، الوطنية، القومية، الأمة، الوطن)، وهذا الأمر سيان في المشرق العربي أو أقل حدة في المغرب العربي كما وأن اللبس موجود عند الفرس (ناسيوناليسم، مليت، قوميت، قوم- أقوام، ملّى)، كما أننا سنوضح كل هذا لاحقاً حتى لا نقع بالخلط. ونضيف أمراً آخر وقع فيه بجهل أو بدون وعي دعاة الثواب وكذلك الذين رفضوا، وهو الخلط مابين مكونات الوطنية والطرح السياسي أو نظام الحكم.

إن الحركة الوطنية تنشأ أساساً بعد تعرض الوطن للغزو والتجاوز وسلب حرية المواطن وطعن كرامته وسلب ثرواته ضياع حقوقه، ويؤدي هذا الفعل لنشوء الحس والشعور الوطني والكراهية للمحتل، والكفاح في سبيل إخراجه وتحرير الوطن. إن الفطرة في حب الفرد المواطن لأرضه وتاريخه ومكونات وجوده النفسي والاجتماعي، يتحول كل ذلك عند ما يتعرض وطنه لتجاوز إلى مرحلة هي النظم، أي تشكل الأحزاب والجبهات، الجهات السياسية (حركة التحرر الوطني- جيش التحرير

الوطني)، وهذه المرحلة الأخيرة مقابل مرحلة ما قبل مفهوم الوطنية، أو الحركة العشائرية - (prenationalisme).

إن المكونات الوطنية الثمانية كما حددناها أعلاه ليست شيئاً مصطنعاً عفوياً، أو ميولات سياسية رومانسية، حتى يرفضها هذا الطرف أو ذاك يقبلها أو يقف على الحياد منها طرف ثالث. إن اللغة العربية لشعبنا والأرض والتاريخ والانتماء العربي القومي لا يستطيع فرد أو جهة أو طرف تغييرها أو احتكارها. حتى إذا قلنا إن الأمر وصل لدرجة أن الشعب يقوم بعملية استفتاء وهو وحده له حق التغيير، ولكن لا اعتقد أن من الموضوعية أن يستفتي الشعب على تغيير لغته أو تغيير الأرض بأرض أخرى أو يبدل دينه الإسلامي أو هويته، لكن يمكن أن يحصل هذا التغيير على تغيير العَلَم أو حتى الاسم، وهذا يشمل الأمور السياسية؛ كمعنى ومفهوم الاحتلال مثلاً، حيث إن الاحتلال يبقى ضمن اجتهادات وبحوث تاريخية وسياسة بالدرجة الأولى والأخيرة لم تعط أي اهتمام، ومنها معنى ومفهوم: (الاستقلال السياسي الذاتي)، أو مفهوم ومعنى (الأقليات القومية)، وهي اجتهادات لا يمكن أن ندخلها مثلاً في أمر: هل شعبنا عربي أم هو فارسي؟

إن الدساتير على الرغم من أنها تنظم شؤون الدولة والشعب إلا أنه يتم تغييرها وتجاوزها، حيث إن تغيير هذا أو ذاك، أو حتى عدم الالتزام بدستور مثلاً، لأنه يمثل الاستبداد من جهة، لا يعنى أن الرفض له رافض لمكون الوطنية. إن كثيراً من الدول لها اسم محلي ودولي (مصر مثلاً)، وإن كثيراً من الأنظمة السياسية عندما تتسلم الحكم تغير العَلَم دون أن يصطدم ذلك التغيير بالمكونات الوطنية الأساسية.

حيث إن الشعب يبقى عربياً يعيش عاطفة وشعور الانتماء لتاريخه وتمسكه بأرضه وثقافته العربية والإسلامية ولغته التي لا يمكن أن يسلبها أحد منه لا بالترهيب ولا بالترغيب. إن الموضوعية والتاريخ وتجارب الشعوب والأمم تسير مع هذا الأمر ولا تعارضه في أن مفهوم الوطنية نشأ في فرنسا وكذلك ألمانيا على الرغم من الفارق

بين الاثنين، ولكن هل كان سبب تقدم فرنسا منذ مبادئ ثورتها الثلاثة أنهم طرحوا أن يغيروا لغتهم أو أن يغيروا ثقافتهم أو أن يرحلوا عن أرض الوطن؟

إن مكونات الوطنية في التاريخ كما نشأت وتبلورت، إن كانت في فرنسا أو حتى ألمانيا، اعتمدت مكونات أساسية مشتركة عند معظم الشعوب، وهي التي تم الأخذ بها كذلك من جانب الشعوب العربية والإسلامية، ووضعوا لها معادلاً في اللغة العربية، مرة (القومية)، وأخرى (الأمة)، وكذلك (الوطنية)، ونفس الأمر عند الفرس، وضعوا لها مسمى (مليت، قوميت ملى)، أو التجربة التركية. صحيح أن هنالك اختلافاً بين ظروف الشعوب، ولكن تبقى المكونات الوطنية (الثمانية) متقاربة، والاختلاف في التفاصيل وليس في المكونات. ولنأخذ تجربة فرنسا وبعدها تركيا. (إن مبدأ "سيادة الأمة"، الذي كان أساس الثورة الفرنسية، أو ما طرحه روسو الفيلسوف الفرنسي في "العقد الاجتماعي"، كان من نتيجته إيجاد إرادة عامة هي إرادة المجموع، أو إرادة الأمة صاحبة السلطة على الجميع... أما الملك فهو وكيل عن الأمة صاحبة السلطة... وكان من حقها عزله متى شاءت لأنها هي التي ولته). انظر: الثورة الفرنسية - تأليف حسن جلال، دار الكتب المصرية - 1927 ص، 20.

أما مؤسس تركيا، (مصطفى كمال)، الذي طرح (ميثاق الملة)، أي (الميثاق القومي التركي)، والذي مهد لبناء الأمة / الدولة التركية الحديثة، فإن مكونات الوطنية التركية المبينة فيه لم تخرج كثيراً عن تلك التي كانت مطروحة؛ (المكونات الثمانية). فقد قال مصطفى أتاتورك: (إن شعب الأتراك شعب آري أبيض أتى من آسية الوسطى التي هي مصدر كل إنسانية... وبذلك يكون الأناضول أرضاً تركية منذ أقدم العصور... وكان هدف مصطفى كمال أن يوجد للدولة لحمة جديدة بينها وبين الأمة والوطن... على مبدأ سيادة الدولة / الأمة). انظر: كتاب الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة نصوص، دراسة وتقديم: وجيه كوثراني، الطبعة الأولى، بيروت، 1996، ص 11-12.

(2) مفهوم الوطنية (ناسيوناليزم أو بالفارسية ناسيوناليسم)

(إن تاريخ القرن التاسع عشر والقرن العشرين مطبوع بطابع الحركات القومية والتحررية... أما كلمة قومية، فقد أخذنا نحن العرب مصطلح القوم لنعني به الأمة. ولقد فضلنا القول بالقومية كفكرة فلسفية عوضاً عن الأمة، لما للأمة في الذهن من لبس غير موجود في اللغات الأجنبية الأخرى). ويضيف نفس الكاتب قولاً يميز فيه بين نظرية القومية التي منشؤها فرنسا وتلك التي منشؤها ألمانيا، فيؤكد: (فنظرية القومية الواعية، نظرية المفكرين الفرنسيين، ونظرية القومية اللاواعية نظرية الفلاسفة الألمان). ويواصل القول: (إن نظرية القومية الواعية تتلخص في احترام الشخص الإنساني واستقلاله وعدم فرض إرادة أجنبية عليه أو الاعتداء على حق الآخرين، إن ارتباط الأفراد في مجتمع من المجتمعات يخلق فيما بينهم روحاً عامة مشتركة ويجعل منهم أمة، وإن الدولة، التي هي الكيان السياسي للأمة، تقوم على هذه الروح الاجتماعية). انظر: تاريخ الحركات القومية، يقظة القوميات الأوروبية، الجزء الأول، د. نور الدين حاطوم، بيروت، طبعة 2، 1979، صفحة 7.

وهناك تعريف آخر لعالم أمريكي عن مفهوم الأمة لا يختلف كثيراً بالنتيجة عن التعاريف السابقة عن مفهوم الأمة أو الوطنية، حيث يقول عالم الاجتماع الأمريكي ماك دوغال:

(الأمة تتألف من أفراد يشعرون بأنهم متماسكون تماسكاً طبيعياً بروابط لها عندهم من القوة والصدق بحيث يكون في ميسورهم أن يعيشوا بالسعادة والهناء إن كانوا معاً، ويصابون بالضيم إذا تفرقوا، ويرفضون كل خضوع وانقياد للشعوب التي لا تشاركهم هذه الروابط). انظر أكثر: قراءات في الفكر القومي، الجزء الثاني، 1993-بيروت.

وهناك كاتب عربي آخر يرى أن الوطنية معقدة عندما يدرس مفهوم الوطنية في دول المغرب العربي حيث يؤكد: (تبرز الوطنية كأحد المصطلحات الأكثر تعقيداً

من حيث التعريف والتحديد والأعمق صعوبة من زاوية الإدراك والتمثيل، وذلك لارتباطها أي الوطنية بكل من الإيديولوجيا، السياسة، ولتقاطعها مع أكثر من جذر واشتقاق، فالوطنية تتداخل مع مفهوم الأمة (nation) وتلتبس بمصطلح الوطني (patriote). انظر: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، ص 24، تأليف: د. احمد مالكي، طبعة ثانية، 1994، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(3) مفهوم الوطنية في إيران الحديث

وإذا انتقلنا إلى منشأ وبناء مكونات مفهوم الوطنية في الفكر الفارسي الحديث، نجد أن الأمر ملتبس، حيث إن الفرس يستعملون المفهوم هكذا (ناسيو ناليزم - ناسيوناليسم = مليت، قوميت، قوم)، ووجدوا أن مكونات الوطنية الإيرانية وفق ما بنوا لها في العرق الآري، أو ما يسمى (نقاء العرق - عرق ملى)، أو التفضيل له العصبية القومية، مع اللغة، والتاريخ، أو التراث المشترك، ويعبر عنه بمعنى (الروح الإيرانية)، بإضافة الموقع الجغرافي. إن الإشكالية في بناء الوطنية عند الفرس تنطلق من الفهم الملتبس هذا عندما امتد لنواح ليس لهم فيها الحق تاريخياً لوجود شعوب غير فارسية، أو هي ما تسمى مصطلحاً (الأقليات القومية)، والتي تتمتع بحكم استقلال ذاتي، بمعنى دولة داخل دولة، وأن الأقلية القومية تكافح في سبيل بناء دولتها أو تقرير مصيرها.

وهنا ننقل نصاً لأحد الرواد الأوائل من الحركة الوطنية الإيرانية، ويرجع سبب اختيارنا لهذا النص لسببين، السبب الأول: هو نص يعود لبداية تشكل مفهوم الوطنية في إيران في العصر الحديث، ويظهر فيه اللبس ومحاولة الخروج من مأزق تطبيق المفهوم على إيران متعدد الشعوب، والسبب الثاني: أن صاحب النص وضع مشروع من ثماني نقاط، ست منها تدعو إلى طمس هويات الشعوب غير الفارسية كحل للخروج من مأزق الوطنية، والثامن يتضمن نظاماً يقترحه لإدارة إيران كما يعبر عنه، كما سنرى نظاماً ثالثاً للحكم. إن مفهوم الوطنية كان يحمل نفس اللبس وعدم

الوضوح عند المقارنة بين ما هو موجود في المرجعية الأوروبية وترجمته للفكر العربي والشرق بشكل عام وإيران تحديداً كما يظهر، ليس فقط في هذا النص الذي يعود لبداية القرن الماضي، بل اللبس موجود أيضاً في الحاضر، حيث إن معنى (قوم، أقوام)، دون لفظ (مليت)، في الدستور الحالي للدولة الإيرانية المادة 19 حول الشعوب غير الفارسية. ونقول إن هذا اللبس حصل عند الفهم السياسي لدى الشعوب غير الفارسية التي تتخذ كلاً من الفكر واللغة الفارسيين مرجعية في فهم معنى الوطنية التي يقول عنها صاحب النص الكاتب الإيراني تحت عنوان:

(مسئلة مليت ووحدت ملی ایران- وحدة الوطن وأسس الوطنية في القرون والبلاد مختلفة ليس لها مقياس واحد مشترك، مرة المذهب والأخلاق المجتمعية، مرة العرق ووحدة الدم، وفي مكان آخر يكون اللسان، وفي مكان آخر وحدة التاريخ أو الشراكة الاقتصادية تشكل الشعوب)، وللخروج من مأزق الإشكالية ينحو أحد أوائل الحركة الوطنية الإيرانية باتجاه مخرج آخر للبناء عليه لمعنى القومية، حيث إن الكاتب يستعمل لفظ القومية مع جمع أقوام، استعمال لصاحب النص، فيقول: (هنالك عامل آخر في بناء القومية مؤثر جداً وهو عامل الهواء والطبيعة، حيث إن الأقوام المختلفة التي اندمجت مع بعضها بعد قرون طويلة من التعايش في ماء وهواء واحد شكلوا قوماً واحداً، بناء الأمة الأمريكية والأمم الأخرى من هذا القبيل، وبناء الأمة الإيرانية يكون كذلك). نعم إن هذا النص الذي نقلنا منه يظهر بوضوح مأزق معنى وتطبيق مفهوم الوطنية أو القومية أو الأمة في بداية تشكل إيران، وخصوصاً أن هذا النص يعود لشخصية معروفة (محمود أفشار)، ولها تأثيرها في بناء الخطاب الوطني القومي الفارسي وكذلك الدولة ونظام الحكم السياسي، حيث إن محمود أفشار وضع منشوراً معروفاً يتكون من ثماني مواد كما قلنا أعلاه، 6 منها محو هوية وثقافة الشعوب غير الفارسية حتى يكتمل مفهوم الوطنية الفارسية الإيرانية، ومادة سابعة تطوير وبناء إيران، والثامنة هي نظام إدارة إيران (بنظام ثالث فرنسي الصيغة)، أو اللامركزية حيث يقول: (إن أفضل نظام سياسي لإدارة إيران هو- (سيستم دكنسا

نتراسيون)، وهو بين المركزية- (سانتراليزاسيون)، وبين اللامركزية- (دسانتراليزاسيون)، أي نظام ثالث يعطي اختيارات محدده للأطراف، بمعنى آخر اللامركزية). انظر: ص 568، مجلة آينده، غمره مسلسل 20، مجلد دوم شماره 8.

(4) ثلاثة اتجاهات وطنية سادت في إيران

ونضيف القول: إن هنالك ثلاثة اتجاهات وطنية سادت في إيران كما يحددها (الكاتب- كاتوزيان). إن رضا شاه إيران اعتمد أحد تلك الاتجاهات الثلاثة في بناء وتوحيد إيران كما يقول كاتب آخر إيراني (اسفند بهاري)، نعود إليه بعد أن ننقل ما قاله كاتوزيان عن التيارات الثلاثة الوطنية الإيرانية عند المشروطة حيث يقول:

[هنالك ثلاثة تيارات وطنية، أو يستعمل لفظ (ناسيوناليسم)، التيار الأول: (ناسيوناليسم المجدد، مترقي متصلب)، أما التيار الثاني حسب تعريفه فهو (ناسيوناليسم ليبرالي- ديمقراطي)، والثالث والآخر هو: (ناسيوناليسم اليميني المحافظ المنزوي المعتمد على الماضي)]. انظر: كاتوزيان، اقتصاد سياسي إيران، الطبعة 6، عام 1377، ص 25.

أما الكاتب الإيراني الآخر، فيرى أن رضا شاه أخذ بالاتجاه الذي يرى أن إيران يجب أن تصبح أوروبية بالكامل، وهو الاتجاه الأول حيث يقول: (إن رضا خان الذي يرى أنه وارث فكر اتجاه تقي زاده وأتباعه، بدأ الهجوم على التراث وكل ما يرتبط بمظاهره. إن الهجوم كان عملياً تطبيقياً فيزيكياً). انظر: شهرية- فكر نو سال اول- شماره بنجم- مهر 1378، ص 3- اسفنديار بهاري: إيران وشكاف های تاريخی.

وسواء اتفقنا مع هذا التصنيف أو كان لنا وجهة نظر مخالفة له، أو مع ما اتخذته رضا شاه إيران، يبقى الأمر المهم هو أن الوطنية الإيرانية اعتمدت مكونات أساسية مثلها مثل المكونات عند باقي الشعوب والأمم، حيث إنها اتخذت المرجعية الأوروبية الفرنسية أو الألمانية مصدراً لفهم الوطنية، وشكلت وجودها الحالي وفقاً

لتلك الأسس، صحيح أن النخب الفارسية لم تكافح وتحارب وتخوض حرب تحرير ضد من يحتل الأرض الفارسية، مقارنة مع ما حصل في الجزائر وتونس والمغرب في المغرب العربي أو في سوريا والسودان وباقي الأقطار العربية الأخرى. ولكن تبقى المكونات الوطنية الأساسية واحدة عند مختلف الشعوب وإن اختلفت الجغرافيا والتاريخ ولغات الشعوب عن بعضها بعضاً. إن التجارب تختلف بين تجربة وأخرى، فمثلاً (خير الدين التونسي) خاض مبكراً الكفاح والإصلاح، حتى قبل احتلال تونس من جانب فرنسا، حيث يقول صاحب كتاب الحركة الوطنية التونسية: (ومنذ أن استولت فرنسا على الجزائر بدأت سياستها تسعى لاحتلال تونس... وقد كان هذا الشعور بالخطر يمكن أن يكون أكبر حافز على إنضاج الحركة الوطنية في تونس... كان لعمله الإصلاحي التأثير الكبير والجوهري على تاريخ الحركة الوطنية الإصلاحية في تونس قبل الاحتلال الفرنسي وبعده). انظر: الحركة الوطنية التونسية، 1830-1956، الطاهر أبو القاسم عبدالله، سوسة، تونس، ص 14-17.

ومثال آخر في تجربة السودان الوطنية عندما انطلقت الثورة المهدية، وكان السبب السخط ورفض الوجود المصري التركي وفرض الضرائب، أو كما يقول صاحب كتاب تاريخ الحركة الوطنية في السودان عن الثورة: أنها جاءت لسوء الإدارة وسوء تصرف جهاز الحكم، وإلى العقوبات والحدود التي فرضتها السلطات المصرية، انظر: تاريخ الحركة الوطنية في السودان 1900-1969، البرفسور محمد بشير عمر، ترجمة هنري رياض، وليم رياض، الجنيد علي عمر، عام 1980، دار السودان للكتب، ص 22.

إن ما نريد قوله هنا هو إن الوطنية في اللفظ والمعنى أو المكونات ليست وليدة اليوم، وأن فهمنا لها يجب أن ينطلق من مكونات أساسية، وكما هي في التاريخ وتجارب الشعوب في بناء فهم تلك المكونات الوطنية بعيداً عن الأهواء والعصبيات والنزوات الفردية. وإن دخلت هذه الأمور كما هو حالنا الآن، فإن ما ينتج عن ذلك

لا يكون سوى التمزق والشقاء النفسي الذي يزيد أزمة النظام الأخلاقي المتدهور عندنا أكثر، ويبقى الجهل بالسياسة والفكر عندنا (الجهل المؤقت الدائم). إننا نحتاج إلى وجهات النظر وفق فهم، وليس إنشاء، ويجب أن ننتقد وجهات النظر وأن لا نمارس العنف ونتجاوز نظام الأخلاق والموضوعية في نقد وجهات النظر الأخرى. نعم قلنا في بداية دراستنا إن مشكلتنا فكرية، وبنفس الوقت إشكالية، فلا تنهض ثقافة دون فكر ولا تنجح سياسة كذلك دون فكر. إن تاريخنا كما قلنا في الفقرات السابقة اتجه نحو القبيلة كمرجعية دون الوطنية. أما وعينا السياسي بالوطنية في تاريخنا الحديث والمعاصر فقد اتجه نحو الميولات والعفوية دون مفهوم الوطنية، وهذا ما حاولنا الإشارة إليه هنا بشكل سريع، أما السياسة- الخطاب فنطرح فيها وجهة نظر في الفصل الثالث المخصص لها.

الفصل الثالث

الضروري في السياسة وغياب المؤلف الفكري عندنا

أولاً: مقدمة في شرح الوظيفة التاريخية للمفهوم

(1) المؤلف السياسي في التاريخ الإسلامي نموذجاً

(الدين والملك، أخوان لا يفترقان) أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأيينه، وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه. فقد جعلني الله قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحتي لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليه أقفلني). - خطبة أبي جعفر المنصور العباسي.

ما يزال الدرس التاريخي السياسي العربي الإسلامي، أو لنقل المؤلف، ماثلاً أمامنا بكل شخوصه حتى اليوم، ويتمثل في أنموذجين؛ الأول يمثل (الدولة السلطانية)، دولة العصبية، وهي تتمثل في طاعة الرعية للسلطان، وتقديم النصيحة له، ولذلك يقول المؤلف العربي الإسلامي بهذا الخصوص (أمران جليلان لا يصلح أحدهما إلا بالتفرد ولا يصلح الآخر إلا بالمشاركة وهما الملك والرأي)، ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك. أما الأنموذج الثاني المنتظر فهو (الدولة المدنية) - دولة المواطن لا الرعية، وهذه الدولة الأخيرة التي تجد أصلها وفصلها في اليونان ماضياً، وأوروبا حاضراً، تختلف عن دولتنا في الماضي والحاضر، على صعيد إضفاء الشرعية للحكم، (من اشتدت وطأته وجبت طاعته)، أو أنها تعتمد التفرد بمشيئة الله كما هو الخطاب العباسي نسبة إلى أبي جعفر المنصور، أو تعتمد العصبية القبلية، (العصا لمن عصا) حسب الخطاب الأموي، أو قول معاوية (أما بعد فإني ما وليتها بحجة علمتها منكم

ولا مسرة بولايي، ولكني جالديكم بسيفي هذا مجالدة). نعم تشكلها وحدات عشائرية وهي تعتمد العصبية، والمهم لدينا هو أن هذه الوحدات لا يمكن أن تعتمد لبناء الدولة المدنية الدولة الحديثة اليوم، وبالنسبة لنا (خصوصيتنا- ما حك ظهري مثل ظفري) فهي لا تقوم بمهمة الدفاع عن الوطنية، حيث إن شعورها (القبيلة)، أدنى مستوى من شعور (مفهوم الوطنية)، والذي يطلب بدوره المسؤولية الفردية وفق الشعور المشترك الجماعي والانتماء لمكونات الوطنية، مع التماسك والانسجام كثقافة عامة مجتمعية، والفرد وسط الجماعة ينظر له حسب الطاقة والكفاءات، وكل هذا لا ينبع من القبيلة.

فهي تمثل التشرذم والانقسام، أو لنقلُ الثأر، وتعتمد النسب الوهمي الرفيع والقرابة ونقاء الدم على الصعيد الاجتماعي للوحدات القبلية، وهي بذلك تمثل ركناً مهماً من التخلّف كمفهوم، وهذا سبب كافٍ يدفع نحو ردها وعدم الانتظام فيها، وتبقى هذه الأخيرة لا تنتمي لعصرنا ولسببين، أولهما: أنها نقيض الوطنية، وثانيهما: أنها نقيض الدولة المدنية. ويبقى الوعي الوطني كهوية جماعية ومدنية واحدة وليس هويات عدة شيئاً والوعي القبلي أو العصبية ومفعولها شيئاً ثانياً. مثلما تكون دولة السلطان وجهاز القمع شيئاً، والدولة المدنية شيئاً آخر.

(2) لا يستقيم النصّ الفكري دون ثلاثة

قلنا إن اللغة العربية لا تساعدنا مرة واحدة لنطرح كل كلامنا دفعة واحدة بشأن ثقافة غير مدروسة حتى الآن، ومهمة الفكر تكون بالدرس لها، أو حسب عبارة الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 61 (فالشعوب تبني، عادة تاريخها القومي تحت ضغط الحاجة ومتطلبات الظروف)، ونؤكد أن الدرس الفكري يحتاج إلى ثلاثة أمور مهمة، أولها: اللغة- اللفظ/ المعنى، ثانيها: المرجع، مرجعية صاحب النصّ والعالم الثقافي الذي يفكر داخله، ثالثها: المفهوم، وفهم وظيفة المفهوم، إذا كان المفهوم ينقل من مرجعية ثانية، أو هو ينتمي للتراث.

ودون هذه الأمور الثلاثة لا يستقيم الفكر ولا يتضح مسلك صاحب النص، وهناك أمر رابع هو نقد الكلام أو الخطاب، فعندما يكون مقروءاً تكون مهمة ذلك المتدرب فهم معنى النص، حيث إنه يمارس التفكير والنقد لكشف الدوافع والمسكوت عنه، وليس النواقص المعرفية، وهي مهمة تحفها مخاطر كما يمارسها مثلاً المفكر علي حرب. المهم عند الأول والثاني أن لا تدخل الميولات الشخصية، فهي آفة الفكر، فإن دخلت أفسدته وسقط النص، فلا يقرؤه. قلنا في بداية دراستنا هذه إن الثقافة لا تنهض والسياسة لا تنجح دون فكر، وقصدنا بقولنا هذا واقعنا الأحوازي تحديداً. فإِنَّ الدرس التاريخي يؤكد على أن بناء المجتمع وبناء الدولة كلاهما يحتاج إلى فكر، ونضيف أنه من لم يقرأ هذا الدرس ويتدرب عليه يعيش خارج التاريخ، وربما نحن كنا في رخصة طويلة من التأليف والابتعاد عن فهم الدرس هذا، والحق أن الفكر ليس سوى مفاهيم يُبذل الجهد في تعريفها.

وغني عن البيان القول إن المفهوم له وظيفة تاريخية في كل فكر، ويكتب إما داخل نص أو رسالة أو كتاب مؤلف مستقل، ولنقلُ التدوين حسب أسلافنا، أو هو (الخطاب المقروء)، بلغتنا المعاصرة، وأن هذا الأخير لا يكتب على بياض ولا ينطلق من العفوية، حيث إن إنشاء الفكر أو تأسيس خطابه يعتمد أولاً وأخيراً على مرجعية حتى يكون المؤلف ذا معنى، وبهذا يشكل هوية الفكر لشعب ما أو أمة ما بعينها وفق مشاكلها المختلفة. وهذا درس تاريخي يحتاج التدريب عليه وفهمه معاً جدية من جانب من يتعامل مع المفهوم، فالمفهوم عندنا إما ينتمي لمرجعيتنا العربية الإسلامية التراث، أو لمرجعية ثانية يتم إحضار المفهوم منها، ونضيف كلاماً ليس هو بالجديد، ولكن نحتاج تجديد، وهو أنه لم يخلُ عصر من العصور من مؤلف، وليس هنالك حركة سياسية أو فكرية ظهرت أو دولة تشكلت دون أن يكون لتلك الحركة أو هذه الدولة مؤلف بداخله فكر نصوصه تدل عليه. والحركة التي لا مؤلف لها سياسية كانت أو فكرية ثقافية لا تسمى حركة، بل تسمى العفوية، أو ما قلناه، هي ما قبل مرحلة الفكر.

(3) المؤلف في المشرق العربي والمغرب العربي

لو رجعنا قليلاً وأبرزنا باختصار مكانة وأهمية الدور الذي حظى به المؤلف - النصّ، أو معنى المفهوم في تاريخنا العربي الإسلامي لأدركنا وفهمنا معنى المفهوم، وذلك منذ مؤلفات عبدالله بن المقفع (ت: 142هـ)، وهو الذي وضع عدة مؤلفات منها (الأدب الكبير)، و(الأدب الصغير)، و(رسالة الصحابة)، وكذلك المؤلف المثير (كليلة ودمنة)، إلى رسالة (الجوهر النفيس في سياسة الرئيس) لكانتها محمد بن منصور بن حبيش المعروف بابن الحداد، المؤلفة سنة 649 هجري، وانتهينا بمؤلف إمام المتأخرين ابن تيمية (ت: 728هـ) الذي وضع نصّ (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، فإن عدد المؤلفات التي وضعت بين تلك المرحلتين من القرن الثاني بداية عصر التدوين إلى القرن الثامن الهجري المرحلة المتأخرة، تعدّ بالعشرات ولكل مؤلف منها دوافع ومقاصد، أما المقولة، أو المفهوم حسب تعبيرنا المعاصر، فهو الذي كان يحتل المرتبة الأولى في النصّ المؤلف، وعناوين الكتب هي بحد ذاتها ذات دلالة ومعنى، ولذلك تمّ الاشتغال عليه وبُذِلَ الجهد في سبيل التعريف والتحديد والضبط له، ونقصد منها تحديداً تلك النصوص التي وضعت لتعالج أمراً واحداً هو مفهوم (السياسة)، أو حسب قول صاحب مؤلف (نصائح الملوك، الماوردي: حراسة الدين وسياسة الدنيا).

هذا كان في المشرق العربي الإسلامي، أما في المغرب العربي الإسلامي فقد بقى النصّ في التأليف حتى مرحلة متأخرة عندما وضع ابن الأزرقي (ت: 896 هـ) مؤلف (بدائع المسلك في طبائع الملك)، بعد كثير من المؤلفات الأساسية، نبرز اثنين منهما فقط، وأولهما مؤلف كتاب، (الضروري في السياسة)، مختصر كتاب أفلاطون - لابن رشد، تأليف سنة 587 هجري، والذي قام بترجمة النصّ من اللغة العبرية إلى اللغة العربية الدكتور أحمد شحلان عام 1998، حيث إن صاحب النصّ يوجه نقده المباشر إلى (الاستبداد)، والذي وضع مقابلاً له معنى عربياً أصيلاً: (وحدانية التسلط)، كما

قام بإعداده والإشراف عليه المفكر العربي الجابري، وهو الكتاب الرابع ضمن مشروع إعادة قراءة مؤلفات ابن رشد، وثانيهما مؤلف المقدمة لابن خلدون سنة 779 هجري.

(4) الثقافة شيء والضرر شيء ثان

ونضيف قولاً مهماً آخر وهو أن الثقافة، كإنتاج، للإنسان شيء والفكر شيء آخر، فالأخير مهمته وضع وبناء شروط المفهوم ليكون ذا معنى مقروء ومكتوب ومتداول، ويبقى المفهوم نصاً يُبذل في سبيل تدوينه وتعريفه الجهد والنشاط الفكري من جانب النخب الفكرية، وأن هذا الجهد ينظم بعيداً عن الإنشائية والعفوية، ويصنع صناعة، أو يتكر المفهوم ويوظف في النهاية لخدمة قضية ما، وأن هنالك من يقوم بالتأسيس الأول وهو الابتكار أو الإبداع؛ بمعنى ثانٍ أن يُكتب النصّ الفكري لتجاوز الشفوية وتدوين قواعد وأسس له حتى يكون ذا معنى ودلالة في اللغة والفكر والثقافة التي ينشأ داخلها المنتج، ويصبح لها تاريخ فكري يمثله المفهوم المقروء، ليس فقط في لحظة ابتكاره، بل إنه يمتد للمستقبل ويصبح هوية تلك الثقافة، أو يصبح لأهل الثقافة هو المرجعية. ماذا نعني نحن العرب عندما نقول مرجعيتنا التراثية تزودنا بكذا وكذا؟

كان العرب قبل الإسلام يتكلمون العربية، ولكن مهمة صانعي الفكر العربي الإسلامي تمثلت في صياغة وخلق قواعد وأسس وفق مناهج علمية ابتكرها أصحاب العقول، فأصبحت اللغة العربية بذلك الجهد الفكري المبذول قابلة أن تُكتب وتقرأ ويمكن تعلمها وفق قواعد حتى ساعتنا هذه، وباقي العلوم الإسلامية كذلك، علم الكلام، علم الفقه... إلخ، فالفكر العربي الإسلامي أولاً وآخرها مجموعة مفاهيم ونصوص فكرية لها وظائف تاريخية وضعت وفق دوافع وحاجة ومتطلبات حركة المجتمع العربي الإسلامي في تلك المرحلة، ولذلك لا يمكن القول إن أسس الفقه الإسلامي تم وضعها قبل الإسلام أو ينسب مثلاً لغير الإمام الشافعي (ت: 204 هـ)

النصّ المعروف (الرسالة). إن وضع النصّ وصياغة الألفاظ وتعريف المعاني يحتاج إلى عقل ليضع هكذا نصّ، حتى قال بولس يؤنا المشرف على رسالة أدونيس - الثابت والمتحول الاثباع والإبداع في الفكر العربي، في المقدمة (ومن قرأ سطرين للإمام الشافعي يعلم أي جهد تتطلب قراءة كل ما ينسب إليه).

وهكذا العلوم العربية الأخرى، حتى يقول صاحب (تكوين العقل العربي، الجابري، ص: 80): (إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان فإن علوم العربية هي معجزة العرب... إن الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم إنشاء علم جديد هو علم اللغة العربية.. إنشاء لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى.. تحويل اللغة من لغة غير علمية إلى لغة علمية). وإذا تركنا الإنتاج أو المؤلف في الفكر العربي الإسلامي، وقصدنا هنا هو ليس بالتأكيد أن نقوم بعملية إحصاء المؤلفات وإبراز أسماء أصحابها، ولا التصنيف لها، ولا كذلك طريقة النظرة والتوظيف، ولا الفصل بين مرحلة الإنتاج الأول (طريقة المتقدمين) ومرحلة الاقتباس (طريقة المتأخرين) لهذا الفكر، بل إن القصد أن نؤكد حجم المنتج الفكري وضرورة المنتج، وهو المهم والمناسب لنا هنا، أو حسب قول أسلافنا العرب (بضدها تتميز الأشياء). أما إذا اتجهنا نحو نفس المنتج في الفكر العربي الحديث والمعاصر فنرى نفس الجهد المبذول في تعريف وتحديد وضبط المفهوم والاشتغال عليه في مؤلفات رواد هذا الفكر، وإن اختلف المفهوم اليوم في عصرنا عن العصر السابق إثر الإنقطاع الحضاري المعرفي لنا العرب، وتأخرنا عن أوروبا التي صاغت كثيراً من المفاهيم التي تم استعارتها وتوظيفها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فإن هذا العنوان أو المسمى (الفكر العربي الحديث والمعاصر) يحيلنا مباشرة إلى فكر جديد ثلاثة مكونات تشكله.

(5) الفكر العربي الحديث والمعاصر، يحيلنا مباشرة إلى فكر جديد ثلاثة مكونات تشكله

المكون الأول: تاريخ أو نشأة هذا الفكر هو ليس لحظة التدوين، كما كانت لحظة

التدوين في الفكر العربي الإسلامي عام 143 هجري، إنما هي منتصف القرن التاسع عشر.

المكون الثاني: حاجات العصر مفاهيم جديدة لا تنتمي إلى الفكر العربي الإسلامي دخلت في هذا الفكر وتم استعارتها أو توظيفها، وهي ليست عربية إسلامية على صعيد اللفظ والمعنى، أو اختصاراً من التراث أو مرجعيتنا العربية الإسلامية، بل تم استعارتها من المرجعية الأوروبية، منها القانون أو دستور الدولة، البرلمان، القومية، الوطنية، الديمقراطية، والدولة المدنية، مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان و... إلخ. وهي إجمالاً مفاهيم تجد أصلها وفصلها في المرجعية الأوروبية، أو اختصاراً مفاهيم الحداثة. ولذلك فإن حضور مفاهيم الفلاسفة في الفكر العربي الحديث ليست فقط تعود إلى أفلاطون أو أرسطو، كما كان هذا الأخير حاضراً في نصوص الفيلسوف العربي ابن رشد مثلاً، إنما الفكر العربي الحديث بدأ يعتمد أو يوظف مفاهيم فلاسفة أوروبا (فرنسا وألمانيا- ديكارت أو كانط أو فوكو أو هيغل الألماني) وكذلك توظيف مفهوم القطعية الأبيستمولوجية المعرفية في العلوم نسبة لباشلار أو الإبيستمية النظام الفكري، إن كثيراً من مفاهيم هؤلاء تختلف عن تلك التي قال بها أفلاطون وتلميذه المعلم الأول أرسطو في عصرهما.

المكون الثالث: الرواد الأوائل منشأ الفكر العربي الحديث الذين ترجموا عن مفكري أوروبا أو صاغوا نصوصاً وأسسوا الفكر ليس منهم إمام المتكلمين أبو الحسن الأشعري، ولا صاحب نهافت الفلاسفة الغزالي، أو سيبويه، ولا كذلك المجدد لأصول الشريعة الشاطبي (ت: 790 هـ)، أو صاحب نظرية الفيض الفيلسوف الفارابي و... إلخ. إنما هم ينتمون إلى عصرنا الحديث، كالطهطاوي ومؤلفه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) أو باريس، كذلك مؤلف خير الدين التونسي (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، أو مقولة جمال الأفغاني داء الشرق، ومفهوم الإصلاح لمحمد عبده والعروة الوثقى... إلخ، كما وأن كثيراً من المفاهيم في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لا نجد لها الفاض من الألفاظ والمعاني، لا في اللغة ولا

في الفكر العربيين، كمفهوم (الوطنية) مثلاً، حيث إن هذا المفهوم الأخير ومفاهيم أخرى حسب صاحب مشروع (نقد العقل الإسلامي)، محمد أركون، هو (اللامفكر فيه)، أو هي ليست من مشاغل الفكر العربي الإسلامي في تلك العصور كما كانت تشغلهم صناعة الحكمة أو الفلسفة أو علوم الفقه، اللغة، الكلام، فهي علوم وضع لها منهاج، ويقوم الدارس على البدء بمقدمات والتبويب للمواضيع حسب كل علم من تلك العلوم (تدوين العلم وتبويبه)، أو إجمالاً ما يطلق عليه صاحب (مفهوم العقل)، عبدالله العروي (المؤلف الإسلامي).

ولكننا في المقابل نجد للقبيلة أو مفهوم العصبية، عندما نرجع لمرجعيتنا العربية الإسلامية، فائضاً من الألفاظ والمعاني في اللغة، والمرجعية التراثية عندنا تمتد لما قبل الإسلام، وهل نحتاج أن نذكر (المقدمة) والتي أرخ صاحبها ابن خلدون للقبيلة ومحورها العصبية، (العصبية المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها) لتكون مقدمة في القبيلة أو إبتكار علم جديد هو (علم العمران).

أما الوطنية والتي تشغل حيزاً كبيراً من وعينا في العصر الحديث فلا نجد لها نفس المعنى كما نفهمه اليوم في مرجعيتنا الفكرية العربية والإسلامية، وأليس النقد والنقد المقابل بين المفكرين العرب في مجمله يبدأ وينتهي عند اللغة والمفهوم والتعامل معه سواء أكان تراثياً أم كان حداثياً، وكيف يتم تطويعه لثقافتنا، وهل فهمنا المفهوم كما هو في مرجعيته كما هو أمر المنهج؟ وأليست الحوارات والمناقشة التي تدور بين المفكرين العرب كلها تدور في معنى اللغة والمفهوم مع المنهج؟ هل نحتاج أن نذكر أننا عندما كتبنا عن القبيلة لم نلجأ للمرجعية الأوروبية لتعريفها؟ والسبب هو أن القبيلة أصلها وفصلها موجود في المرجعية العربية كثقافة أو نظام متخلف حسب محمد أركون: (إن المجتمعات العربية والإسلامية خضعت للاستعمار لأنها كانت منفصلة عن العلم والتقدم اللذين كانا منتشرين في أوروبا، وذلك لأنها تعيش على أساس النظام القبلي)، 18-1-2008، ضمن برنامج إضاءات. وهي مرجعية تزودنا بوعي ثقافي متواصل لعدة قرون متوالية، وهي بذلك ليست مرحلة تمر بها كل الشعوب، كما

أشار إلى هذا الخطأ عالم الاجتماع العراقي علي الوردي في (ندوة الكويت - أزمة التطور الحضاري العربي) عام 1973، وهذا الأخير قال قبل ذلك: (قرأت المقدمة مرات ومرات وكل مرة أقرأ أجدها شيئاً جديداً). علي الوردي، منطق ابن خلدون، 1963، ونفس الأمر عندما كتبنا عن (الفكر الفارسي الحديث والمعاصر)، اعتمدنا على النصوص الفارسية وحدها، فما كانت القبيلة حاضرة لنستند عليها، ولكن عندما كتبنا عن (مفهوم الوطنية، الفصل الثاني: الفقرة الثانية)، وهي الغائب الأكبر عندنا كمفهوم في الفكر وليس في الكلام، فهذا يعني أننا نخطئ إذا لم نرجع للمرجعية الأوروبية للتعريف بمفهوم الوطنية على مستوى اللفظ والمعنى. فعلاً، إن من ينتج المفهوم ينتجه بلغته ويعطي معنى له وفق دوافع صياغته، والذي يقوم بنقل وترجمة المفهوم من مرجعية ثانية، عليه أن لا يجهل هذا فيلعب بالمفهوم دون إدراك لمعناه.

(6) المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي النحوي وأبي بشر بن متى المنطقي

وهل لنا حاجة أن نتذكر المناظرة الشهيرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي النحوي وأبي بشر بن متى بن يونس المنطقي في بغداد سنة 326 هجري، حول ترجمة المفهوم من لغة إلى لغة أخرى أو (رفض البيان العربي البرهان اليوناني).

وكذلك نخطئ إذا لم نقرأ تجارب من فهموا وخاضوا في التفكير في المفهوم، خصوصاً وأننا لم نضع دراسة واحدة في مفهوم الوطنية، ولا أقصد الكلام في الوطنية، فهذا الأخير لا ينتمي للفكر، إنما ينتمي لمجال العاطفة والإنشائية أو اللانظم، وأما توظيف وبناء المفهوم داخل الفكر، خصوصاً إذا كان المفهوم ينتمي لمرجعية ثانية كمفهوم الوطنية، فهذا يحتاج تمهيداً وتعريفاً أولاً، كباقي المفاهيم وتوظيفها داخل الفكر من أجل نهوض ثقافي ولتحاج سياسي. وتبقى عملية توظيف المفاهيم الأجنبية ليست بالأمر السهل، انظر إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، ما يزال يعاني من نقل

وترجمة المفهوم من المرجعية الأوروبية، للتوظيف أو تبيئتها. إن توقف التعريب والاستغناء مرحلة لم نصل لها نحن العرب، أي أن نتج المفهوم والعلم، فلا حاجة عند ذلك أن نعرّب، وأما الابتكار للمفاهيم من جانب العرب اليوم كما يدعو إلى ذلك المفكر العربي أبو يعرب المرزوقي، والإنتاج العلمي التجريبي كما دعا إليه العالم العربي أحمد زويل، فكلاهما في أزمة الفكر العربي المعاصر، وأما نحن فلم نرتق بعد لنكتب مقالة واحدة في الفكر الإيديولوجي، فكيف يمكن أن نلجأ إلى أمور أصعب تخص الفلسفة أو نستوعبها، وهي حسب تعبير فيلسوف فرنسي معاصر، دولوز، (فن صياغة وإنشاء وصنع المفاهيم).

(7) المفهوم يجب النظر إليه بمسؤولية وفهم وإدراك

إذاً، المفهوم يجب النظر إليه بمسؤولية وفهم وإدراك، بعيداً عن العفوية، وتناوله بطريقة الترقيع للكلام، حيث إن كل مفهوم له مجاله الفكري على صعيد اللفظ/ المعنى، حسب ما كان عند أسلافنا العرب، أو بقول النحوي الأحوازي أبو هلال العسكري صاحب كتاب الفروق اللغوية (الألفاظ أجساد والمعاني أرواح)، إذاً لا يمكن حشر مفهوم هكذا بدون نسبته لمرجعية أو التوظيف له كما نوظف اليوم مفهوم (المواطنة)، أو مفهوم (المجتمع المدني)، أو نردد جمل لذاك المفكر أو هذا الفيلسوف. إن إحضار المفهوم أو السند الفكري هي أدوات يحتاج لها صاحب النصّ ليفي بشروط معالجة المشكلة وليس لتزيين النصّ، وإلا يكون المفهوم عند من يلفظه أو يكتب مثل وضع عدة كتب أمام طفل يلعب بها دون أن يفهم ما فيها أو حتى يمزقها دون أن يدرك ما يفعل، والمفهوم عندنا اليوم إما عائد لمرجعيتنا العربية الإسلامية وإما عائد للمرجعية الأوروبية، والفرد الأحوازي منا يجهل كليهما، ربما نجد للفظ معنى في مرجعيتنا، كما يؤكد الناقد العربي علي حرب في كتاب: (النصّ والحقيقة نقد حقيقة الحقيقة، 199)، ص: 123، (عندما يضع العين الغير كما عند الفيلسوف الفارابي مقابل معنى الذات للتمييز، أو الذات والهوية كما هي متداولة في تعريفها الأوروبي).

لذلك نؤكد على عدة أمور يجب الأخذ بها عند المساهمة في انبثاق فكر أحوازي جديد، وهي جملة أمور لا يتم الانتباه لها عند من يكتب عن مشاكلنا من الأحوازين إجمالاً، إن المفاهيم ليست أدوات منزلية نتسوقها ونستعملها، بل إن لكل مفهوم وظيفة تاريخية، وإحضاره لهذا الأمر، يجب أن نبتعد عن الإنشائية والعفوية بالكتابة على بياض دون مصدر ومرجع للتمييز بين التوظيف للمفهوم ونقل المفهوم وتطبيق تجربة مجتمع ما على المجتمع الذي ننتهي إليه، وكذلك الفصل بين المطالعة للمقالات الصحفية السريعة الهضم، وبين قراءات النصوص الأصلية، فالفكر لا يمكن بناؤه دون أسس وأدوات لفهم المشكلة التي ينشغل بها صاحب المؤلف، والكتابة في قضايا الفكر لا تكتب دفعة واحدة، مثلما لا يمكن كتابة تاريخ شعب ما مرة واحدة لأسباب منهجية وتاريخية.

وبالتالي يبقى الكلام في الفكر، إن كان يخص مفهوم السياسة أو الوطنية أو الديمقراطية أو الدولة، شيئاً، والكلام في السياسة وباقي المفاهيم شيئاً آخر، وهذا الكلام الأخير هو العفوية، وعند الكتابة يسمى اللانظم، مرحلة اللاعلم أو الإنشائية. إن المفهوم إما أن ينتمي للسياسة الإيديولوجية من أجل الفوز بالحكم، أو الأصح التوظيف للمفهوم لخدمة السياسة، وهي تطلب الحكم ولا تنتج المعرفة، حيث إن المنتج المعرفي أو كشف الحقيقة وصياغة وخلق المفهوم ليس مجالها السياسة، وإما أن ينتمي للفلسفة، وهذه عملها فهم الأشياء بجدية وطرح الحلول لها ومعالجة قضايا المدينة لتطورها. هذا ما قلناه مرات ومرات، ونكرره هنا، إن الكلام في السياسة أو الوطنية أو أي مفهوم آخر هو أن يضع صاحب النصّ قواعد لها وبيان خصائصها وتحليلها، وهذا هو معنى الفكر، وهي مرحلة ما بعد العفوية والشفوية، وقلنا إن هذا الآخر يمثل وضعنا الأحوازي، بمعنى ثانٍ، إن الفكر مجموعة نصوص مدونة تتكلم عن مجموعة قضايا، وعندما تخرج النصوص، وهي بمثابة آراء يبذل أصحابها جهوداً فكرية تعتمد إما استعادة مفاهيم سابقة وبناءها، وإما ابتكار مفاهيم، وهو مجال الفلسفة. وقد شرحنا هذا سابقاً، فقلنا عن كتابة تاريخنا الأحوازي الحديث (الفصل الأول- الفقرة

الثانية) أنه ليس كتابة تاريخنا الوطني عندما اتخذ القبيلة مرجعية له، كذلك قلنا في الفقرة الرابعة الأخيرة إننا لم نتكلم بعد في مفهوم الوطنية، بقدرما تكلمنا بعفوية حول الوطنية، كما وأن هذا ما نحاول قوله بشأن السياسة هنا.

(8) إنبثاق فكر أحوازي بأي معنى

قلنا منذ عقد من الزمن إنّ تهديم المعرفة الخاطئة في وعينا الثقافي الأحوازي مقدمة أولية لا بد منها، وهذا يحتاج إلى وقت وجهد، وإن الفكر يقوم بهذه المهمة أي مهمة التغيير، واعترضنا من اعتراض، فقلنا إننا لم نخلط بين إنتاج الفكر النقدي ودور مؤسسات الدولة التي تقوم بمهمة وعملية نشر المعرفة، وهذه الأخيرة نفتقدها، ولكن قلنا إن الدولة الوطنية الحالية المتخلفة لا تقدم سوى معرفة إيديولوجية رسمية من خلال مؤسسات التعليم في المدرسة والجامعة والنشر الإعلامي في جهاز الدولة، صحيح أن الدولة تكافح الأمية، ولكن هنالك ثغرة أساسية في النظام التعليمي الثقافي، وأقصد بقايا الأمية المعرفية بين المتعلمين، والسبب هو الخطاب الرسمي الإيديولوجي للدولة وغلق باب المعرفة للحفاظ على خطابها الوحيد المعترف به، وهذا درس تاريخي موثق في الدول الوطنية الحديثة المعاصرة، كما قلنا منذ البدء إننا ندرس ثقافة هي الثقافة الأحوازية تحديداً، وهي بمثابة ثقافة شعب، وإن الثقافة تكونها ثلاثة مكونات أساسية وهي: القبيلة، الدين، النظام السياسي، ونقصد من الثقافة ما ينتجه الإنسان.

وصرحنا أن الثقافة الأحوازية غائب عنها الفكر بمفهومه. ونقصد من غياب الفكر ليس الممارسة الثقافية عند الناس من الأحوازيين كباقي البشر في ممارسة ثقافة التراحم فيما بينهم، أو الغضب والرفض، أو الإقدام على عمل الشر، أو حب عمل الخير أو مناصرة هذا الفرد ضد ذاك المقابل، كما هي حب القبيلة والدفاع عنها، ممارسة التعبد الديني، حب الوطن والولع بالسياسة، الرغبة في الحرية، الخير، السلام، العدل، رفض الظلم والاستبداد، فعلاً، إن هذه الممارسات الثقافية يقدم عليها الجميع،

وتتنوع حسب ثقافة ولغة وبيئة كل مجتمع، وموجودة بالفطرة في كل الأزمنة، لم تخلُ ثقافة بشكل أو آخر منها (الأخلاق أو الفكر العامي)، ولكن كلام السياسة شيء والكلام في السياسة، كنصّ أو محادثة شيء آخر، فكرة/إيديولوجية.

حيث إن الكلام ووضع النصّ في مفهوم ما كمفهوم الوطنية، والحرية، والدولة والأخلاق مجاله الفكر، نعم سمعنا كلاماً كثيراً حول السياسة عندنا، لكن الكلام في السياسة والدولة والوطنية لم نضع له نصّاً من داخل الفكر. وهذا ما قلناه في الفقرة السابقة عن غياب الكلام لساعتنا هذه في مفهوم الوطنية والنص في السياسة وباقي المفاهيم. وحسب فهمنا فإن اللانظم والعفوية لا تُعد من مهمة الفكر، ومن يريد أن يعتمد عليها فله خياره، كما أن خيارنا كان واضحاً في قولنا إننا لا يمكن أن نكتب على بياض ولا نعتد العفوية. نوظف المفاهيم ونستعيرها لتناسب ثقافة لم يزل الفكر غائباً عنها. إنّ هذا الاختيار ليس وليد اليوم ولا هو رد فعل، إنما جاء منذ عقد من الزمن، وسلكنا هذا الاتجاه، وليومنا هذا لم يوجد ما يدعو أن نغير قناعتنا الفكرية على أقل تقدير. غني عن البيان القول إن السياسة عندنا لم يتم وضع درس لها حتى لحظتنا هذه، بمعنى وضعنا كلاماً مكتوباً في السياسة، ولا أقصد الكلام عن السياسة، فإن كل الناس في كل الأزمنة والأمكنة عندنا يتكلمون عنها، أما النصّ التنظيري في السياسة فلا، إن تعاملنا كان من باب الحب والتعاطف معها واللانظم دون مرجعية فكرية، وإن هذا الأمر يصدق على مفهوم (الوطنية)، وباقي المفاهيم الأخرى، وإن شقاء الوعي والفوضى لها أسباب كتبنا عنها قبل عشر سنوات، ونفس الاتجاه وعن نفس المشكلة نجدد طرحنا. إن النظر للسياسة ليس خارج ثقافتنا، إنما ضمنها، وهذا ما نحاول الاتجاه نحوه بعدد من المقدمات.

ولقد صرحنا بكل وضوح، وكتبنا بالخط العريض عن أسباب تخلف الثقافة الأحوازية بعناوين رئيسة داخل الوطن، فقد نشرنا وجهة نظرنا بصراحة بشكل مكتوب، وطرحنا موضوع التخلف عندنا، وحددنا ثلاثة مقومات له، ووجهنا نقداً

نحوها، وهي: الخطاب القومي الفارسي الدولة/ الأمة، والقبيلة، والفكر الشيعي، والنقد للوعي السياسي بشكل عام عندنا، ونقد ما وصلت حال حركة الوفاق له في حينه، فقالوا إن التخلف يسيء إلينا حيث قلنا كلا، إن التخلف هو مفهوم ويستعمل للدلالة على أزمة ثقافة تعيش التدهور والتوقف، وكذلك يأتي مقابل التقدم أو غياب التنمية كمفهوم للتخفيف من وطأة التخلف، وإن المفهوم أجنبي تم طرحه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وتصنيف دول العالم، ومنها العالم الثالث. إن المفهوم يستعمل في الفكرين العربي والفارسي كذلك.

نعم، قلنا إن دور الفكر، كإنتاج مبذول وفق جهد فكري، غائب في ثقافتنا، وإن إعادة التأسيس وإحياء دور الفكر ليس ترفاً نطلبه. لقد حددنا اتجاهنا منذ البدء، وقلنا إن هنالك معرفة خاطئة كنظام ثقافي، وإن الوعي الخاطيء هو من يتحكم بالوعي الأحوازي السائد، ويجب أن نقطع معها إجمالاً، ونتجه نحو بناء رؤية تجديد، ولم نخف آراءنا، بل صرحنا بها فقلنا: (لا القبيلة، ولا الفكر القومي الإيراني، فهما لا ينتميان إلى ثقافة وحضارة المدينة والعقلانية بأي شكل من الأشكال، وبالتالي فإن الكفاح ضد مقولات القبلية والفكر القومي العنصري حركة مدنية عقلانية ندعو الجميع للمشاركة فيها والتأسيس لها)، انظر: جريدة الحديث، السنة الثانية، العدد 19، ص4، تاريخ 2005 / 1 / 18. وقد اتجه نقدنا نحو من كانوا يطلقون على أنفسهم خطأ مسمى (المثقف)، حيث كتبنا مقالاً تحت عنوان (إنتاج المعرفة الأحوازية، من يشتغل عليها المثقف الأحوازي الشيعي)، جريدة الحديث، السنة الثانية، العدد 13، ص1، 7 ديسمبر 2004، وقلنا فيه: (المثقف الذي تحتاج إليه الثقافة الأحوازية هو ذلك الإنسان الذي يعرف المواد الخام للثقافة الأحوازية الحية ولا ينتجها نفسها ويعيد بثها لترسيخ وتقوية التخلف، بل الذي يستطيع مسح مواد التخلف المتراكمة المترسخة في الذهنية الأحوازية لينتج مفاهيم - كلاماً جديداً).

(9) مهمة الفكر والمفكر ليست إفتاءً في أمور لا تُعد من قضايا الفكر

إن مهمة الفكر والمفكر ليست إفتاءً في أمور لا تُعد من قضايا الفكر وقضايانا الوطنية واهتمامات أهله. إن الكلام عندما يعتمد الأهواء يفسد ولا حاجة لأهل عصرنا فيه. إن أهل عصرنا يطلبون آراء أهل العقد السياسي - الكتلة التاريخية الوطنية، حسب تعبير غرامشي. وإن تدبير المدينة / السياسة وتدبير النفس / الأخلاق للوصول إلى الكمالات هو أن هذا الأمر الأخلاقي والتحليل في السياسة يتنافى وروح الاستبداد والطاعة.

حيث إن الاتجاه نحو السياسة - المدينة وتدبيرها يتناسب مع عصرنا وهي الدولة / المدنية أو دولة المواطن، لا الرعية، حسب كتاب خالد محمد خالد المصري (مواطنون لا رعايا)، وإن الأساس فيها العدالة، كما أن الديمقراطية لا تلتقي مع ثقافة الطاعة، وهي مبدأ فارسي خالص منتشر في وعينا التاريخي والمعاصر معاً - خلط الدين بالسياسة، و(إن الملك والدين إخوان، لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالدين أسس والملك حارس، ومن لم تكن له أسس فمهذوم، ومن لم يكن له حارس فضائع، أو اعلّموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أساس الملك وعماده)، وإن الطاعة، وتقديم النصيحة، وإعانة الحاكم على الاستبداد أساس عهد أردشير أو وصية أردشير، انظر: ابن الأزرق، بدائع المسلك في طبائع الملك، ص 14.

أما عن خلل النظام الأخلاقي فقد طرحنا الأمر بمعنى آخر، إن الأخلاق بجانب السياسة، فإن السياسة تدبير المدينة وإن الأخلاق تدبير النفس (العلم المدني)، حسب أرسطو، كلاهما من أجل الوصول إلى كمالات المدينة والنفس، حيث إن المقولة حسب أجدادنا العرب، أو المفهوم بتعبيرنا اليوم، لا تحشر هكذا، نعم إن الإنسان مسؤول عن أفعاله بقول المعتزلة، وتأملنا أن يكون حواراً فكرياً وفق قواعد الإصلاح بتعريفنا، اليوم التسامح بحق الخطأ للآخر كما دعا لها فيلسوف قرطبة ابن رشد، وبعيداً عن الأهواء والميولات التي تفسد كل فكر.

نعم إن حاجتنا اليوم تقتضي أن نؤسس وعياً أحوازياً متجدداً يلبي حاجاتنا بعد أن كنا خارج التاريخ، أو رغبتنا أن نأخذ رخصة من التاريخ لأكثر من قرن، وهذا ما قلناه ودعونا إليه قبل سنوات عديدة، وأن التجديد أساسه الفكر كما النهوض.

وبالتالي قلنا إن المفاهيم على صعيد اللفظ/المعنى كما كان يعبر أسلافنا العرب أصحاب البيان تحديداً، هي مستحدثة في اللغة والفكر العربيين، كما أنها مستحدثة في الشرق، وتم توظيفها ونقلها على صعيد الفكر واللغة، كما في الفكر والخطاب العربيين، ونضيف: حتى إن هذا الأخير الذي نستعمله كثيراً، وأعنى (الخطاب)، هو جديد علينا، حيث إن الخطاب جاء مقابل المعنى الفرنسي (ديسكور)، وقد وضع الفرس مقابلاً له معنى (كفتمان). ولذلك يحصل خلط ولبس بين المفاهيم عندنا، ومنها مفهوم ومكونات الوطنية، وبين (السياسة نفسها)، أو الطرح السياسي لجهة سياسية، ولكن الخطأ والخطر معاً عندما يتم التأسيس للمكونات الوطنية بدون وعي لتمزق الوعي الوطني نفسه.

تدخل الميولات الشخصية، وعندما تسود العفوية واللاانظم في النص كما هو الحال عندنا يحصل اللبس، أو كما يقول النحوي الأحوازي (العسكري- صاحب الفروق في اللغة: أشكل علينا الأمر)، وبالمناسبة تم استعمال وترجمة (الإشكالية)، أو أشكل الأمر التبس علينا واختلط، وقد استعملنا هذا المفهوم في بداية درسنا هذا، وهذه الأخيرة أجنبية كمفهوم. نعم، إن الخلط عائد إلى عدم فهم معنى الفكر والتاريخ. عندما تكلمنا عن مفهوم الوطنية كان يفترض بنا أن نرجع للمرجعية الأوروبية وتجارب الشعوب في التاريخ الحديث، ولكن هل نعمل بهذا ونحن في هذه الفقرة نتطرق لموضوع السياسة.. الدولة؟ الإجابة كلا، فإن فعلنا هذا نرتكب خطأ ونجهل السياسة وقضايا الفكر. حيث إن السياسة ليست كالوطنية، فإن السياسة لفظ ومعنى وفكر. عند الكلام في موضوع السياسة نعود إلى مرجعيتنا الفكرية وهي النظام الفكري العربي، ونقرأ السياسة من داخل هذا الفكر. يزودنا باللفظ والمعنى، وكما هو

معنى (الحكم)، فهذا الأخير معناه (المنع)، في اللغة العربية. إن فعلنا غير هذا نرتكب خطأ ونجهل ما نقول.

ثانياً: الخطاب السياسي ونشأة الدولة الوطنية العربية والإيرانية من حولنا

خصوصيتنا الأحوازية لا معنى ولا مكان لها في خطاب التجديد دون فهم سلطة التراث والحداثة.

أولاً: بأي معنى نقول الخصوصية الأحوازية؟

(إن جميع الدارسين الموضوعيين متفقون مع الباحث التونسي هشام جعيط - إن الدولة العربية مازالت لا عقلانية، واهية، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبية والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية). مفهوم الدولة، عبد الله العروي، ص 146، الطبعة الثامنة، 2006.

أمران لا انفصالان نريد إبرازهما هنا ونأتي بشواهد لهما معاً، أولهما معنى الخصوصية الأحوازية، وثانيهما الخطاب السياسي المؤلف الذي مهمته إضفاء الشرعية على الحكم في الماضي والحاضر. فنبدأ بهذا الأمر الثاني قبل أن نتكلم عن الأمر الأول معنى الخصوصية الأحوازية.

أولاً: الكلام في موضوع السياسة

إن الكلام في موضوع السياسة لا يصبح ذا قيمة أو معنى لنا إلا بأمرين، الأول: المؤلف السياسي للتراث وهو بمثابة سلطة أو ما يسمى (الخُلُقِيَّة الإسلامية)، التي لا تعني الاستبداد، وتعطي معنى تحمل المسؤولية الفردية. ومنها الحديث المعروف عن الرسول الكريم (ﷺ): (ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، وقوله (ﷺ): (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، حق الاختيار والقرار، فهذا الاتجاه الأخير بقي مسكوتاً

عنه مقابل إحياء السلطان الراعي وأنه هو وحده المسؤول عن الرعية أو القطيع، أليس معنى الرعية في اللغة العربية القطيع من الأغنام، خطاب مهمته إضفاء شرعية التقديس على الحاكم، الإله/الملك، إن كان ذلك في المشرق أي أن الملك هو الذي يسهر ولا ينام، كما الرب يراقب الرعية ولا تغمض له عين حسب الفهم الديني قبل الإسلام والمماثلة لها معنى ودلالة واحدة. أو وحدانية الله مقابل الشرك في الإسلام في مقابل وحدانية التسلط الحاكم الذي لا يشاركه في الحكم ولا ينازعه أحد عليه، فباسم الله يكون ظله في الأرض بعد الإسلام، وهنا فقط ننبه لأمر هو عدم الخلط بين مؤلف السنة حول الخلافة/الإمامة وهي بالاختيار، والمرجع هو التاريخ، (حكم الخلفاء الأربعة- قبل تحول الخلافة إلى ملك عضوض ملك معاوية)، أي التمييز بين حكم الملك في الدولة الإسلامية، وبين حكم الخليفة، فمعاوية الأموي لم يسمه الفقهاء خليفة مقابل تسمية عمر بن عبد العزيز وحده خليفة دون سائر بني أمية، في مقابل المؤلف الشيعي عن الإمامة، وهذا المؤلف الأخير اعتمد على المرجع النصّ ليثبت دعواه.

والأمر الثاني: نشأة خطاب الدولة الوطنية من حولنا، الدولة الوطنية العربية والدولة الوطنية الإيرانية، وهذا الأخير جمع ما بين التراث والحداثة معاً، ولا شك أن الدارس لخطاب الدولة الوطنية يدرك مدى التناقضات والثغرات وراء هذا الجمع، ولكن هل نتناقض ونتجاهل أمراً معروفاً وهو أن السياسة ليست سوى (الاختلاف في تحصيل المنافع ولعبة وفق قواعد)، وأن السياسة كتدبير لشؤون الدولة تفرض نفسها كواقع مجتمعي نفعي إنساني حسب لحظتها التاريخية في كل الحضارات اليوم كما الأمس.

فالفارابي المعلم الثاني جمع الدين أو الملة بالسياسة، أو كما قالوا دمج الفلسفة بالدين في الوعي الجماعي الإسلامي العربي، ومنها السياسة التي تعني في فلسفة اليونان تدبير شؤون المدنية، وحسب قوله: (الجمع بين رأييهما والإبانة عما عليه

فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدان، أو الجمع بين رأبي الحكمين)، ويقصد من الحكمين أفلاطون وأرسطو، مثلما دمج الغزالي من بعده اللامعقول/ العرفان في الدين وسكت بوعي عن الفلسفة، وهذه الأخيرة عند الغزالي بدعة في الدين لمن يشتغل فيها، والسبب عائد لاختلاف نشأة الوجود الأول، فكان عصر هذا الأخير السياسي والاجتماعي وراء هذا المنحى (الانقلاب الأشعري/ عهد نظام الملك)، كما وأن ذلك كان أيضاً وراء منحى الفارابي (260-339 هجري) من قبله، أعني زمن (قد تفككت الإمبراطورية العربية الإسلامية)، ونفس الأمر وراء إعادة الفلسفة لنصابها كما الدين عند ابن رشد في الأندلس، ولحظات الثلاثة التاريخية والسياسية والمجتمعية فرضت مسلكاً خاصاً تبناه كل واحد من هؤلاء الثلاثة في أمر السياسة والحكمة أو الفلسفة. وقبلهم كذلك فعل الكندي الفيلسوف العربي (فيلسوف دولة العقل) برسالة مقدمة للخليفة المعتصم فيها "رفع لشأن المعتصم"، انظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، 1978، الطبعة الثانية، وخصوصاً أن هذا الحاكم العباسي الأخير سار على ما كان عليه المأمون في قضية مشهورة وهي محنة (خلق القرآن)، وفق الاتجاه العقلي للمعتزلة. أو علاقة الدين بالسياسة أو مستقبل الدولة حسب تعبيرنا المعاصر(؟). إن مستقبل الدولة دفع هؤلاء الحكام الثلاثة (المأمون، المعتصم، بالإضافة إلى الواثق) إلى امتحان الفقهاء وأهل الحديث ورجال الدولة، فمن كان يقول بغير (خلق القرآن) كان مصيره الموت بعد السجن والتعذيب طوال 17 عاماً، من سنة 218 إلى سنة 234 هجري.

ثانياً: الانقلاب السني السياسي

وهذه القضية الأخيرة بالإضافة إلى ما حصل بعدها، من اتجاه سياسي أو بقرار سياسي (الانقلاب السني)، رفع شعار أهل السنة (القرآن غير مخلوق)، وهو حين أمر بأن تقرأ في مساجد بغداد العقيدة القادرية حسب تعبير أركون وهي نص: (كل من قال بخلق القرآن فدمه حلال)، وهي جملة عقائد وآراء لا تزال البحوث تدور حول

الدوافع وراء طرحها بما تمثل من ثقل في مسار الحضارة الواحدة العربية الإسلامية. وننبه كي لا يحصل اللبس وسوء الفهم، أنه يمكن الرجوع إلى دراستنا في هذا الكتاب، القسم الثاني، الفصل الأخير (الاتجاه الأيديولوجي القومي في تاريخ الفلسفة الإيرانية قديماً وحديثاً منذ لحظة ابن سينا إلى يومنا هذا). للفصل بين الفكر الرشدي والفكر الفارابي وابن سينا، بين فصل ابن رشد ودمج ابن سينا للدين في الفلسفة ومقاصده القومية، وكذلك يمكن الرجوع إلى: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، الجابري، الطبعة الثانية، 2000، مركز دراسات الوحدة العربية.

إذاً، السياسة لعبة وفق قواعد منفعية، على الرغم من أنها لا تنتج المعرفة، ولكن خطابها يوظف المعرفة والدين، ليس فقط في الشرق، لكن خطاب العقل السياسي الغربي اليوم يعتمد نفس القواعد، حتى إن محمد أركون يرى أن هذا الخطاب الأخير لم يتقدم كما تقدم الخطاب المعرفي في الغرب، وهو متخلف عنه حيث يقول: (نلاحظ أن هذه الدولة التي توصلت إلى مرحلة الحرية والسيادة المطلقة لا تناضل من أجل الفصل الجذري بين العقل المعرفي وعقل الدولة). انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى، الطبعة الأولى، ص: 19-1999. أما العقل، فكذلك ينشئ له قواعد معرفية وأسساً متينة يدافع عنها في تبين الحق وإثبات إن كان هذا يخص الصانع للوجود أو الإله، أو تبين العدالة وفضيلتها في الأخلاق وحاجة السياسة للفضيلة وحاجة المدنية للعدالة. وهذه المفاهيم للعقل تصبح في فترة تاريخية هوية ذات دلالة وخصوصية. وبالتالي يبقى الكلام في السياسة ليس خارج مؤلف التراث، وهذا الأخير حاضر في الوعي منذ ما أسماه هشام جعيط (ثمزق الأمة - أمة محمد طيلة خمس سنوات). انظر: هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دارالطليعة، ترجمة: خليل أحمد خليل.

ثالثاً: السياسة الحديثة والدين بين ثلاثة فلاسفة عرب

أما السياسة الحديثة عندنا فهي كالدولة الحديثة، لم يتم أيضاً وضع نظرية حولها، ولا يزال المختص في الشأن العربي والإسلامي يبحث عن جدية الحل لأمر السياسة وهل تنفصل عن الدين؟ إن الحوار الذي حصل بين مفكرين والذي يسمى (حوار الثمانينيات)، بين المفكر المصري حسن حنفي من المشرق العربي والجابري من المغرب العربي، حيث رد الجابري رد ما قاله محاوره وهو: (الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثمة لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية)، فقال، أعني الجابري: (عبارة الإسلام دين علماني مثل الإسلام دين اشتراكي أو دين رأسمالي أو دين ليبرالي، إن مثل هذه العبارات ومثيلاتها لا تحل المشكلة ولا تدفع إلى التفاهم)، الجابري رفض قول حسن حنفي وأكد على رفضه بقوله: (رأبي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، الديمقراطية تعني حفظ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج). انظر: حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، الطبعة الأولى، 1990، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الناشر ماهر الكيالي، ص 39.

وهذا الحوار حول علاقة السياسة بالدين في عصرنا ودولتنا الوطنية دفع المفكر محمد أركون الذي ليس فقط يمارس النقد على الاتجاه السني، بل كذلك الشيعي، وينقد ضعف المثقف الفارسي كذلك في عدم تمكن هذا الأخير من المنهاج الحديث، نعم، إن المثقف الفارسي يعيش أزمة فكرية ونفسية على صعيد الهوية بين التراث والحداثة، ويتجلى هذا الأمر عند صاحب الكتاب المترجم إلى العربية من الفرنسية (النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا)، دارالساق، الطبعة الأولى، 1991، داريوش شايعان، الذي عاش طفولته متجولاً بين التراث والتصوف المكتشف من

أستاذه الفرنسي المستشرق هنري كوربان الذي عاش مرحلة ظاهرة نقد العقل التنويري في أوروبا، بقى شايعان عقوده الأخيرة في مركز الحداثة، فرنسا، التي ينهل منها محمد أركون، ليؤكد عدم الرضا مما حصل فيقول: (إذا لم يوفق أستاذان مشهوران في مستوى حسن حنفي والجا布里 إلى تقديم العلمانية كما يقتضيه تاريخ الفكر الإسلامي، ومقارنته العلمية الموضوعية بتاريخ الفكر المسيحي ثم الغربي، فكيف بالذين يكتبون ويفسرون ويفتون في الموضوع نفسه وليسوا في مستوى الأستاذين تدريباً ودراية بالمنهاج والإشكاليات). انظر: مقدمة المؤلف من فصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، 1995، الطبعة الثانية.

بقى هنا فقط أن نُمَيِّز بين تعريف الدولة و(نظرية الدولة)، حيث إن هنالك من يلتبس عليه الأمر بين التعريف والنظرية للدولة، فابن خلدون وضع نظرية في الدولة حسب فضائه الفكري المعرفي رصد فيها (أطوار الدولة)، أو نشوء وسقوط الدولة. مفهومان حدد لهما: الأول (الدولة العامة)، والثاني (الدولة الخاصة)، واعتمد صورة العمران والعصية وهو ينظر للدولة، وعن هذه الأخيرة يقول عبدالله العروي في مؤلفه (مفهوم الدولة، ص: 6 مصدر مذكور أعلاه): (إن التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثانٍ. ما أكثر من فكّر، وما أقل من نظّر في الموضوع). وبهذا الخصوص نقول إن فهمنا الأحوازي إجمالاً للدولة عفوي، ولم يرتق بعد لفهم مسار الدولة، وهل نحتاج أن نشير إلى الكلام الأحوازي العفوي عن الدولة الوطنية العربية وموقفها من الدولة الإيرانية بسبب مشكلتنا الأحوازية.

خلاصة الكلام الأحوازي حول السياسة يتمثل بأن يجد لنا مكاناً في تفكير أصحاب الدولة العربية كما هو مكان القضية الفلسطينية، أي أن تواجه الدولة الوطنية العربية إيران كما تفعل مع إسرائيل، مثلما يفعل بنفس العفوية من يريد أن يجد مكاناً لمشكلتنا في تفكير أصحاب الدولة الوطنية الإيرانية، كلاهما يحلم دون أن يفهم معنى

نشأة الدولة العربية وكذلك الدولة الإيرانية. إن نظرة العرب إلى إسرائيل ليست نابعة من وعي مسبق سابق لوجود الدولة العربية المعاصرة، إنما نشأ وفق الواقع، أو أن جملة أسباب كانت وراء هذه النظرة وبعدها نشأ الموقف، وهي بالتأكيد أسباب ليست تشبه أسباب نشوء الدولة الإيرانية الوطنية، وهي وراء الاختلاف بين النظرتين تجاه إسرائيل وتجاه إيران. وعدم فهم هذا الأمر يقف وراء الحلم العفوي الأحوازي.

نحلم أن يكون موقف الدولة الوطنية العربية تجاه إيران بنفس الموقف تجاه إسرائيل، وأن تكون مشكلتنا الأحوازية كما هي مشكلة فلسطين في أولويات الدولة الوطنية العربية. لماذا تواجه الدولة الوطنية العربية إسرائيل وتدافع عن قضية فلسطين دون مشكلتنا الأحوازية؟ هذا سؤال أو خلاصة كلام الفرد الأحوازي. نحلم أن تضع الدولة الوطنية العربية مشكلتنا ضمن أولوياتها، أما السبب أو الإجابة الواضحة وضوح الشمس، أو حسب أسلافنا العرب: (هل يحتاج النهار إلى دليل)، وهو: نحن عرب لا أكثر ولا أقل، نختفى عندنا معنى الدولة وننسى منطقتها ومصالحاتها عندما نضع الاسم الأكبر والمخرج معاً للدولة الوطنية العربية، نحن عرب، وعندما نقول الدولة الوطنية نعني أن هنالك عدة دول عربية وليس دولة واحدة، أو حسب الخطاب السياسي العربي (الدولة القطرية) كواقع عربي، دولة المنفعة والخصوصية. أو بتعبير المنظر القومي العربي نديم البيطار: (وجود الدولة القطرية يكون في البداية شراً مؤقتاً نتحملة إلى أن نتمكن من التغلب عليه بخطوة وحدوية).

إذا قلنا إن كل دولة لها منطق حسب المصلحة، ولا يختلف اثنان على هذا، فإن الواقع يبقى له دور الحسم في نظرة الدولة القطرية العربية تجاه قضية فلسطين مقابل مشكلتنا، وأعني الواقع التاريخي والجغرافي والديني، بشأن ظهور دولة إسرائيل، ورد فعل كل من الفلسطينيين أنفسهم ورد فعل العرب، ليس بجانبه القومي فقط، بل الإسلامي كذلك، من لحظة تأسيس الجامعة العربية وقرار مجلس الأمن الدولي 1947م، حول تقسيم فلسطين إلى دولتين، وقرار حرب العرب ضد إسرائيل سنة

1948م أو النكبة، وتبني الجامعة العربية لقضية فلسطين، وتشكيل (منظمة التحرير الفلسطينية)، بقرار عربي، بالإضافة إلى مقر الجامعة العربية في مصر وموقع هذه الدولة الجغرافي وعلاقتها بفلسطين قبل وبعد ثورة مصر، إلى آخر التشابك والتداخل ما بين مشكلة الدولة الوطنية العربية التي احتكر بعضها قضية فلسطين، أو وظائف رجال السياسة عند التنظير في الخطاب القومي العربي، فإن هذا الخطاب الأخير نشأ من أجلها كما حدده الجابري في مؤلفه الخطاب العربي المعاصر، الفصل الثالث، الخطاب القومي، يقول: (الخطاب القومي العربي المعاصر هو قبل ذلك وبعده خطاب من أجل فلسطين، فالتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض السليبة). إضافة إلى أن البعد العربي لقضية فلسطين بعد إسلامي ودولي.

إن هذا التراكم، أقصد الفلسطيني العربي والإسلامي والدولي إجمالاً، لم يحصل بالواقع لمشكلتنا الأحوازية، أو اللامفكر فيه عند أصحاب الدولة العربية. وهنا بالطبع لا نريد أن نضع الجانب الإنساني وحده للمقارنة أو الأخلاقي، إنما كلامنا أساساً عن الدولة الوطنية العربية؛ منطقها ومصلحتها، لذلك نؤكد أن الكلام الأحوازي حول الأمور يصدر عن عفوية، وفي أفضل حال رومانسية، في قضايا هي جداً معقدة، ولذلك نجعل كل ما يدور من حولنا في الأمس واليوم.

بقى أمر الدولة الوطنية الإيرانية، الذي نؤجل الكلام في موضوعه إلى القسم الثاني من هذا الكتاب.

رابعاً: بأي بمعنى نقول الخصوصية الأحوازية؟

وينفس هذا السياق والترابط رغبت بتوضيح وتحديد وجهة نظري حول الأمر المهم الثاني، وهو ما يطرح بصيغة سؤال (ما هي الخصوصية المحلية الأحوازية؟). وقد طرحها بعضهم دون أن تحمل معها تحديداً واضحاً لها، وهو طرح معلق، وإن من يطرح هكذا قضايا ليس بخاطئ، فطرح الأسئلة هو بمثابة أساس بناء لفهم جانب من

الحقيقة التي بالتأكيد لا يدرك أحدنا منها سوى القليل، أو بقول الفلاسفة، كلما اقتربنا منها، أي الحقيقة، ابتعدت عنا، حتى إن طرح أسئلة (ما، هل، أي، لم)، حسب تعبير الفيلسوف العربي الكندي هو كشف وفهم لجانب من الحقيقة والتي هي من أعمال الفكر دون شك، ولكن المساهمة في تحديد اللفظ/ المعنى، أو تعريف المفهوم وفق الخطاب الحديث، تبقى هي الأولوية التي يجب أن ينشغل بها الفكر، ولذلك قلنا يبقى المفهوم له وظيفة تاريخية، ربما لم يفكر من سبقنا من الأحوازيين أن يعتنوا بالخصوصية لأنها لم تكن حاجة تلح عليهم، أو ليس هنالك دوافع تدفع طرحها، ولكن اليوم الأمر مختلف، حيث إن طرح الخصوصية الأحوازية له ما يبرره، وحتى لا تبقى الأسئلة معلقة والمعاني مهملة، كالسؤال (ما هو الشيء الذي يميز الخصوصية الأحوازية المطروحة علينا؟)، فهل تعني هذه الأخيرة الذات والهوية مقابل الآخر، أم أن المقصود هو وضعنا السياسي الخاص، أو تحديداً علينا أن نبرز في الكلام سياسة أحوازية بعينها؟

نعم رغبت أن أرفع هذا اللبس في أقل تقدير عن ما أكتب في ما يخص فهمي لمعنى الخصوصية الأحوازية، ومن جانب الاهتمام وتحمل المسؤولية من جانبنا كأفراد ومجتمع أو شعب، قلت بالمثل العربي (ما حك جلدك مثل ظفرك). وأما على صعيد تمثيل واقعنا الثقافي بمختلف جوانبه، فإن هذا التمثيل يتم من داخل الفكر وليس خارجه، فقلت إن أمر كتابة التاريخ الحديث بالنسبة لنا هو تاريخ لا يكتب مرة واحدة، أما السبب فهو أننا لا نحظى بكل النصوص مرة واحدة، حتى إن اجتهدنا في التحليل يبقى غياب النص أو الوثيقة يمثل ثغرة في فهم التاريخ، ونفس الأمر بشأن كتابة التاريخ الحديث والمعاصر، فهي لا تستغنى عن روح عصرنا وحاجاته، وهي غائبة عن وعي من كتبوا تاريخنا، وقلنا هذا بوضوح في (الفصل الأول - الفقرة الثانية).

وكذلك نفس الأمر في ما يخص المفاهيم الأخرى، ومنها الوطنية، والسياسة،

والقبيلة والدين، وكذلك الدولة الإيرانية، التجديد. هذا أمر، أما الأمر المهم الثاني فهو أن هذه المواضيع المختلفة والمتشابكة معاً، هل نفهمها أو ندخل عليها بوعي ضيق، أو نوسع آفاق رؤيتنا؟ إنني أرى نفسي أكثر رغبة في هذا الخيار الأخير، ويرجع السبب في ذلك إلى أن اتساع الأفق أكثر فائدة ويُلبي حاجتنا اليوم، مثلما قلت أكثر من مرة، إن نُقل: (ثقافتنا الشفوية - الشعبية، وهذا ليس تقليلاً من شأنها) من وضع العفوية والانظم نحو الفكر لِيُشْتَغَلَ بها هو شرط فكري، وكذلك حاجة تاريخية وضرورة يطلبها عصرنا حتى نكون ضمن حركة التاريخ لا خارجه.

حيث إننا لا نملك فعلاً مخزوناً فكرياً أحوازيّاً نعتمد ونرجع إليه سوى مواد خام وأحداث نجمعها ونحللها داخل نصوص مكتوبة، ونضع لها مسميات فكرية تدل عليها دلالة فكرية، فنحن كالنبته التي توقفت عن النمو فيما تنمو وتكبر من حولها الأشجار وتغطيها. ولذلك يبقى لكل واحد منا خياره ومسلكه الذي يقرأ فيه ثقافتنا، وهل نتمكن أن نجدد الروح الراكدة في وعينا دون أن يكون هناك فضاء مفتوح لتعدد الآراء؟ من يستطيع أن يدعي أنه يمسك الحقيقة كلها بيده؟ وخصوصاً أن الأغلبية تجهل أحداثاً تاريخية حصلت ولفها النسيان بسبب الشفوية، وهي أحداث ليست بعيدة، بل إنها تعود إلى عقود من القرن الماضي، والجيل الذي شهد أحداثها يعيش معنا لساعتنا هذه.

وكذلك ما يزال لم يتعلم الدرس من يرغب أن يضع قولاً جديداً في ثقافتنا من داخل الفكر، وهذا القول يجب أن لا يُنسى دارس ثقافتنا ثلاثة أمور، حسب وجهة نظري، يجب أن يضعها نصب عينه:

الأمر الأول: مكافحة الوعي الجماعي الموروث اللاعقلي إن خص فهم الدين وما يدخله من شوائب والمخرافات، وعملية الإصلاح تعتمد العقلانية في فهم الدين، وليس المعازلة حسب قول العرب، بمعنى تركيب جرادة فوق جرادة أو وضع مذهب فوق مذهب، وخصوصاً عملية دمج أو توظيف الدين لخدمة السياسة التي

تصبح استبدادية تحتمي بالدين. أما الشق الثاني: فهو ما يتعلق بوعينا الجماعي حول المدينة، وهذا الأخير يختلف عن وعي القبيلة وعلى ثلاثة أصعدة: 1- المؤسسة الأهلية بروحها الوطنية، 2- المواطن، 3- نظم العائلة والاقتصاد، مقابل ثلاثة: 1- العصبية، 2- الرعية، 3- الحياة البدائية في المعاش.

الأمر الثاني: فضح الدولة الوطنية الإيرانية بخطابها الاستعماري الرسمي الداعم لمساندة ثقافة الكراهية ضدنا بدافع قومي، وهذا الأخير يعاكس حركة الحداثة المعاصرة، وإن خرج من جَبَّتْها أولاً، وكذلك ينافي بمبادئ الإسلام ويصطدم مع الأخلاق.

الأمر الثالث: مهمة الدارس تجاوز محاباة السياسة، وأن يفصح توظيف الجهل والقبيلة وتكريس النعرات والفتوية، وهذه الأخيرة هي سند من يمارس أو يتجه نحو الولع بالسياسة عندنا في الواقع، وأن ينحاز لمفاهيم يدافع عنها ويعلن عنها بوضوح، وله الخيار في ذلك. إننا ننحاز للديمقراطية مقابل الاستبداد السياسي، ولا نستسيغ العلمانية بتعريفها الساذج كما وصلت لنا، كما ننحاز للعقلانية لفهم وتحديد مسار وعينا، ونضع المدنية كمؤسسات مقابل نظام القبيلة، ولا نرى العدالة تنجو من قبضة التوظيف الديني والسياسي سوى بنقد خطاب (حراسة الدين والملك).

كما وأنا نرى أن الشعب الذي لا يملك دولة، فإن ذلك لا يمثل سبباً بأن يخرج من التاريخ ويعطي رخصة للفكر، فالإنسان إذا فقد الدولة التي تعتني به وتهتم بوجوده الثقافي والروحي يلجأ للمقاومة من أجل البقاء، وإن الفكر هو مقوم المقاومة الأول، والبقاء لنا في عصرنا كشعب يحتاج أن نتسلح بأداة الفكر والعصر، وهي سبيلنا، بأن نقرأ ونحدد ثقافتنا الأحوازية. إن الدرس الفكري لم ينل بعد النظام القبلي عندنا وعلاقة السياسة والقبيلة، ونفس الأمر بشأن الفكر الديني عندنا ودوره؛ هل هو مانع للتجديد والوطنية أو يسندهما معاً؟

ولذلك ألح على هذا الاتجاه في قراءة ثقافتنا الأحوازية بكل مكوناتها من داخل

مرجعين: التراث العربي الإسلامي الذي نفكر من داخله، والحدائث التي ننتظر أن نؤسس لمنتجاتها الفكرية مكاناً في وعينا الثقافي، وإن فهم كليهما يكون من خلال شروط ممارسة النشاط الفكري كما أوضحت في القسم الأول من هذه الفقرة : (اللغة، المرجعية، المفهوم)، وإن السياسة إذا رغبتنا في وضع قول مفيد فيها ويحمل جدية فعلينا أن لا ندير ظهرنا لا (للتراث) ولا (الحدائث)، إنما نحتاج أن نقرأ كليهما معاً، ومن يكفي بوعينا الأحوازي، فهذا الأخير لا ينفع سوى أن نعتبره شاهداً فقط على غياب لحظة النهضة عندنا التي هي ليست سوى وضع النصوص الفكرية التي تعالج القضايا المجتمعية والثقافية ومنها الكلام في السياسة.

خامساً: لا معنى للكلام عن سياسة أحوازية؛ لا قديمة ولا حديثة

ولذلك، كما لاحظ القارئ، لم أرَ فائدة أن نتكلم في (سياسة أحوازية لا قديمة ولا حديثة)، ويرجع السبب الأول إلى أنه ليس لنا مؤلف أحوازي. لذا قلت بقينا نبته صغيرة وتكبر من حولنا الأشجار تغطينا، كان هذا حالنا منذ نهاية حكم المشعشع ليومنا هذا، ربما شقاء الوعي عندنا عائد لهذا الأمر؛ حادث سقوط دولة المشعشع، وفق مكونات الدولة في وقتها (العقيدة، المال، الجند)، وموت خطابها السياسي الديني، ومن جاءوا من بعدها تاريخياً لم يستطيعوا تمثيل خطاب سياسي يرتقي لمستوى معنى الخطاب، وأقصد إضفاء شرعية حكم الناس وجلب الضريبة لبناء الجيش وتسليح الجند والصرف على حاجات رجال الدولة وديوانها، وإن كانت (دولة خاصة - دولة شخصية)، بتعبير ابن خلدون، وإن الدولة دون هذه الأمور الثلاثة الأخيرة لا معنى لها، والوثائق غير متوافرة لدينا لتثبت ظهور دولة تبنى حاكمها؛ إما العصا عصبية القبيلة أو حكم باسم الدين سلطان الله في الأرض بعد دولة المشعشع محمد بن فلاح حتى ترتبط بخطابها السياسي. وخطاب هذه الدولة الأخيرة لم نقرأه بمجدية لساعتنا هذه إذا ما تركنا كتب التاريخ التي أطالت التوقف عندها. وأقصد التمييز بين تسجيل الحدث والشرح للأحداث من جهة والتوظيف للخطاب السياسي أو التحليل

له من جهة أخرى، انظر: رسالة سيد علي الموسوي الخويزي، مخطوط لم يحقق من جانبنا بمجدية.

أما السبب الثاني فهو نشأة الدولة الوطنية، صحيح أنها لا تختلف عن دولة الماضي إلا بشيئين: الأول، حدودها مرسومة واضحة أو ما يسمى في القانون الحديث السيادة. والثاني: حملت لأهلها نظم الإدارة الجيش والتعليم الرسمي الإيديولوجي، أو كما يحلو لبعضهم أن يسميها الدولة شبه الحديثة. أما نحن فلسبيين انكفأنا على أنفسنا، السبب الأول: محاربة الدولة الوطنية الإيرانية الاستعمارية لنا، والسبب الثاني: فقدنا إرادة المقاومة الذاتية أو النهضة الفكرية (معرفة عامل التوحيد في الدولة الوطنية)، وبقينا نمارس العفوية. إن هذا درس تاريخي لا يمكن تزييفه. بقي علينا أن ندرك أسبابه ونشرحها.

ولهذا كله لا شاهد يساعدنا ولا نصّ موثقاً نعتمد عليه حتى نتكلم في سياسة أحوازية، وبطبيعة الحال نحن نتكلم في ما ينشئ الفكر له من فهم وليس ما هو من قبل اللانظم والعفوية كما هو سائد عندنا بالأمس والآن، ولذلك اتجهنا في القسم الأول من هذه الفقرة نحو السياسة - المؤلف من تاريخنا العربي الإسلامي، أو ليس بضدها تمييز الأشياء كما قال أسلافنا العرب؟ وبما أننا نعيش في عصرنا قلنا عن الدولة المنتظرة ونقصد دولة المدنية والمواطن، ونموذجها يمثل الغرب، وليس نموذج دولة الماضي ولا دولة الحاضر العربية كانت أو الإيرانية.

وهل يكفي أن نلقي نظرة سريعة أو خاطفة لأمر يحتاج دراسة كاملة، وهو عملية إحياء الهوية العربية الأحوازية من خلال التوظيف الديني بوعي أو وحي من الحداثة داخل الوطن خلال فترة منتصف التسعينيات من القرن الماضي، حسب الدوافع والظروف السياسية والاجتماعية. تم اللجوء إلى المناسبات الدينية مولد علي بن أبي طالب ومواليد الأئمة أو عيد الفطر وكذلك شهر رمضان وإحياء (لعبة الحبس الرمضاني - الخاتم)، لتكون مناسبات، لعمل تجمعات أو مهرجانات، والأمكنة كانت

الحسينيات والمساجد نوعاً ما، هذا توظيف أو رجوع للتراث الديني، وكذلك تطور الأمر لتقوم نفس المناسبات أو تختلف المسميات داخل قاعات هي تنتمي للحدائث، ونفس الأمر بالنسبة للمراكز أو حسب ما هي عندنا (المؤسسات الثقافية)، كانت مكان إحياء الهوية العربية، انظر: أسماء المؤسسات (أبي الطيب المتنبي)، أو (ابن السكيت الدورقي)، أو الضاد مثلاً ليس حصراً، ونشاطها تكريم شاعر (ملا فاضل السكراني)، أو ناشط ثقافي، وعمل محاضرة عن المرأة أو إحياء (العلوانية كفن غنائي أصيل نسبة لشخص علوان)، والاتجاه نحو جمع وحفظ ما يتصل بالتراث والهوية، لنقل الشعور الوطني، ولكن هنالك غاب أمر من واقعنا هو القبيلة لماذا؟

نعم إن التكريم لم يكن يشمل، أو حتى مُفكراً فيه، لشيخ قبيلة، ولا السعي للحفاظ على الرموز من جانب الناشطين في هذا المجال، كانوا يبحثون ويبدلون جهوداً كثيرة إلا القبلية، إذ إنها كانت تمثل شقاء الوعي عند هؤلاء بفعلها المتمثل مثلاً في قتل فتاة بسبب ما يسمى غسل العار، أو الصراعات القبلية التي لا ينتهي فعلها لأسباب معروفة عديدة وشتى، كما كان شقاء الوعي يتمثل في الدولة الإيرانية التي تراقب هذه الأمور، أما القبيلة فلا مراقبة ولا حاجة لرصد فعلها. نعم إن هذه الاعمال ذات دلالة على منحى ورغبة في الانتقال من الفطرة والوعي الجماعي نحو النظم تحت شعور يتجاوز شعور القبيلة إلى الشعور الجماعي الوطني. هذه الاعمال تعني الخصوصية الأحوازية متمثلة في نشاط ثقافي حسب دوافع، وتهدف إلى إحياء الهوية المفقودة، وبالتأكيد ليس هي القبيلة المفقودة، فهذه الأخيرة ليست فقط حاضرة، بل هي مانعة ومعركة بشكل أو آخر مع الدولة الاستعمارية الإيرانية ومن مارس السياسة كمنفعة من الأحوازين، وهي إجمالاً عرقلة حركة الثقافة الناشئة فكرياً والضعيفة من جانب المال والدعم نحو بناء فكر ووعي جماعي خارج سلطة القبلية والدولة الإيرانية الوطنية، وبعيداً عن المنفعة السياسية الأحوازية واستقلالها ونشاطها، أقصد الجماعات الثقافية الداعمة لإحياء الهوية والشعور الوطني لا يقوم ويشدد عوده إلا بعيداً عن تلك الثلاثية، وهذا ما لم يحصل فعلاً لتلك التجربة التي نتمنى إعادة نشاطها مرة ثانية.

بقى طرح سؤال: ما هي خصوصيتنا الأحوازية المحلية؟

هذا سؤال تتعدد الأجوبة بشأنه حسب فهم كل طرف له، فلإن خصوصيتنا بالتأكيد ليس الجسمانية التي يقصد منها تميّز الفرد الأحوازي عن باقي البشر، كما أرى، حيث إن هذا محال كما يقول أسلافنا العرب أن نثبت لها خصوصية، بأن يكون للفرد الأحوازي دون غيره من البشر ثلاثة عيون وثلاثة أرجل، بل إن الخصوصية تمثل نموذجين حسب وجهة نظري، النموذج الأول: اللغة والتراث الذي نفكر ونفهم الأشياء من خلاله، أو عالمنا الفكري، وإذا ما وظفنا كلام الفارابي فسيساعدنا في غرضنا هذا عن الخصوصية التي نقول عنها إنها تتمثل في خصائص مجموعة بشرية بعينها تكون من خلال المعاشرة المستمرة الدائمة التي تنتج فهماً داخل التصويتات، أو رموز الكلام، وهذه هي ثقافة العوام على الفطرة، وهي أسبق من صناعة الخواص والعلماء، انظر: كتاب الحروف للفارابي، تحقيق الباحث العراقي مهدي محسن 1969.

وإذا كانت الخصوصية ينتجها التواصل للمجموعة في مكان وزمان، فكذلك عنصر القرابة الذي قال به الإنجلز، أو بشكل أدق، العصبية كما قال عنها ابن خلدون، وبالتالي الخصوصية حسب فهمنا، لا تخرج عن ثقافة ما تنتجها مجموعة بشرية تدل على هويتها الخاصة، وهذه الثقافة تبقى يمارسها أهلها بشكل وعي وشعور جماعي، وتحتاج للفكر لينقلها نحو النظم والترتيب للعلاقة والفهم الجماعي.

والنموذج الثاني الذي يشكل خصوصيتنا يتمثل في وضعنا التاريخي السياسي بحكم موقعنا الجغرافي. ولكن اليوم لا نكتفي فقط بالنموذجين الأول والثاني، إذ قلنا إن أصلهما وفصلهما في التراث الماضي الممتد، بل نتجه نحو حاجات العصر ونحشرها في لغتنا، وهي حاضرة بوعينا الجماعي الفطري الشفوي من الحرية والحقوق حتى آخر طموحاتنا، وهذه الأخيرة شئنا أم أبينا، تسمى الحداثة، وهي عالمية أو هي المتاحة للجميع، وأما القبيلة فليست منتجاً أحوازياً ولا منتجاً للحداثة، خصوصاً إذا قبلنا بالتعريف الذي عليه الإجماع، وهو أن القبيلة نظام ثقافي يعتمد على العصبية والحياة

البداية في المعاش، وهذا النظام يترواح بين دوره المجتمعي والتوظيف السياسي له، وإن إختفاء رمز من رموز القبيلة، كالشيخ عندنا مثلاً الذي تقلص دوره السياسي عام 1981 عكس ما كان له من دور في أقل تقدير منذ عام 1900، لا يعني تجاوزنا للقبيلة.

حيث إن الشيخ اليوم لا يتحكم بجانب من الأرض الواسعة كما كان سابقاً بقرار سياسي، وليس رفضاً منه أو برضاه، ولا يتحكم بجانب من سلطة معنوية سياسية ممنوحة له من الدولة كما فعل محمد رضا بهلوي عندما منح الشيخ الأرض والمنصب مع النفوذ ليؤدب الرعية والمخالف له، بإضافة ثابت القبيلة؛ العصبية، رجال القبيلة، ساعد الشيخ الضارب والمدافع عن العصبية أو هو العصبية. وهذا الأخير لم يضعف دوره، لنقل إنه يمثل ما نسميه النظام المجتمعي كمؤسسة ووحدات عشائرية تشكل مدينة كاملة لناخذ الفلاحية كتجمع عشائري أو مدينة مثلاً؟ لم يضعف محور القبيلة أو العصبية والقرابة في مجتمعنا.

وليس السبب الأرض أو العامل الاقتصادي كما يرى بعضهم خطأ، حيث إن الصراعات داخل المدن أو الأطراف تنشأ لأسباب مجتمعية مختلفة (خلافاً عائلية، فردية)، وما يجعل منها صراعات لا تنتهي هو العصبية التي تحول أي حدث حتى إن كان بسيطاً لا يستحق الاهتمام إلى صراع مرير وطويل، وفي واقعنا ما لا يحصى من هذه الأحداث.

كما هو الحال بالنسبة إلى الفكر الشيعي أو الإسلامي، فهذا الأخير ليس منتجاً أحوازياً، وكلاهما يرجعان في الأصل والفصل إلى التراث، لدرجة أن يتناقض بعضنا، بالفرد منا عندما يحاول ترك المذهب الشيعي ويتحول نحو المذهب السني للتعبد فيه أو لغرض آخر، فإن اتجاه الفرد يكون، لا أقول نحو الخارج، بل الملجأ هو كتب التراث الإسلامية يرجع إلى نصوص السلف إذا فهمها، وتبقى هوية القبيلة والدين، ولإضفاء معنى لهما أو تعريف نرجع للتراث وليس الحداثة، أليس الكتب التاريخية التي كتبها من الأحوازيين حول القبيلة اعتمدت أولاً وآخرها مصدراً واحداً هو التاريخ

الماضي العربي؟ وماخذنا عليها أنها اعتمدت التراث النسب الأب والجد الأكبر أو الأول دون الوطنية كمفهوم ثقافي، وليس وحدات قبلية متخاصمة، وهي كتب كان من المفترض أن تعالج قضية جديدة وهي مكونات الوطنية، حيث إن القبيلة أصلها وفصلها في التراث على صعيد اللغة العربية والمؤلفات والصراع السياسي منذ ما سمي تاريخياً (انقلاب الخلافة إلى الملك - حكم معاوية).

إذاً، هل يستطيع أحدنا أن يخرج من جلده؟ ليفعل إذا تمكن، فعلاً، إن التراث كوعي جماعي يمثل جلدنا، ومن يستطيع أن يدعي أنه غير عربي أو غير منتم لتراث الشرق العربي الديني، ومن منا اليوم يستطيع أن يتجاهل تأثير الغرب أوروبا وأمريكا في حياتنا؟ فالعربي في التعريف هو من ينتمي لنظام ثقافي حاضر فيه الدين والقبيلة كما هو في المرجعية التراثية، أما عندما نضيف مفهوم التجديد فهو ليس سوى الحداثة. إذاً خصوصيتنا الأحوازية أو الثقافة الأحوازية إما أن ندخل عليها من التراث العربي الإسلامي وهي جزء منه، وإما أن نضيف تطوراً وتجديداً لها، وهذا الأخير يعنى أن نوظف ما تنتجه كل يوم الحداثة على الرغم مما نرى من نقد لها بسبب تجاوزها وتراجعها عن قيم الأخلاق؟ ما هي الثقافة الأحوازية وما دور الدولة الاستعمارية الإيرانية في تدهورها؟ نترك الإجابة للفصل الرابع القادم.

الفصل الرابع

مكونات الثقافة الأحوازية القبلية والدين

إن معضلة الثقافة الأحوازية اليوم أنها لم تستند إلى الجانب المعرفي التراثي العربي الإسلامي ولا الجانب المعرفي الحديث الأوروبي، فأصبحت دون هوية فكرية، وبقيت حبيسة القبيلة والشفوية الشيعية.

بأي معنى نقول الثقافة الأحوازية؟ وما هو معنى التدهور والتجديد؟ وكيف نتجاوز نظرة الثقب الضيقة نحوها؟

- 1 - مقدمة في مفهوم الثقافة

إن السياسة وحدها من تستقوي بالقبيلة وتوظفها، أما المعرفة - العقل فلا يستقوي بها ولا يستند إليها، والسبب هو أن القبيلة ليست مصدر معرفة بالوجود، ولا تزود الفرد بالمعرفة كما كان دور الدين وما يزال في تاريخنا العربي الإسلامي، إذًا، هذا كلام للتوضيح حتى لا يحصل خلط، فرغبنا أن نميز بين القبيلة والدين، فالدين النصّ/ اللغة العربية مع برهان الفلسفة اليونانية، كلاهما استند عليهما العقل العربي النظري (التيار العقلاني - تحديدًا عند ابن رشد) في فهم وتعريف الوجود أو الطريق السبيل لمعرفة الله وإثبات وجوده. وهنا نفصل ما بين الدين - الوحي القرآن، وما بين التوظيف للدين لمقاصد الإيديولوجيا، أما السياسة والحكم في الأمس واليوم فإنهما يسندان في تاريخنا العربي على القبيلة كمحور، كما أن السياسة تقوم بتوظيف الدين لإضفاء الشرعية على الحكم، وكل هذا حصل ويحصل في ظل غياب المدنية وشروط خطاب الديمقراطية حسب تعبيرنا المعاصر، ولكن نعود ونقول: إن القبيلة تبقى تشكل وعياً ثقافياً عصياً مجتمعياً، ولهذا السبب تشكل الوعي الثاني في ثقافتنا نحن، لا

ينافسها سوى الوعي الديني (نقصد الوعي أو الثقافة الشفوية وليس النصوص أو الثقافة الدينية العالمة العقل النظري العربي) - أما الوعي الثالث الجديد المرتبط بإنجازات العقل/ العلم الأوروبي، فهذا لم يتأسس ليكون ذا حمولة ثقافية أو مرجعية عندنا بعد، لذلك نكتفي ونحن في مجال تعريف ثقافتنا الأحوازية بمكونين: الدين والقبيلة.

بداية نقول: إن من الصعوبة أن نجد عندنا مرجعية ثالثة لها نفس الحضور والكثافة في الوعي الجماعي الأحوازي مثلما لكل من القبيلة والدين، فالقبيلة لا نجد فقط معناها وحضورها التاريخي والمجتمعي والانتماء والانضواء فيها، إنما نضيف العامل الجغرافي، حيث إنه واضح في تقسيم البيوتات العشائرية مع تقسيم الأراضي، حيث إن القبيلة لها معنى وقانون مجتمعي، وبالنهاية هي مؤسسة يجد الفرد نفسه متميماً لها دون اختيار منه، وهو مولود فيها يتربى على ما تحمل من وعي والتزام. أما الفكر الديني الشيعي فله حمولته الخاصة التي تمتد في التاريخ وتمثل المكون النفسي الأكبر عند الجميع. مكوّنان أساسيان؛ القبيلة والدين، نقرأ من خلالهما الثقافة الأحوازية. أما المرجعية الثالثة وهي الحداثة بما تنتج فلا نجد لها حضوراً ينافس حتى نقرأها ونضعها إلى جانب القبيلة والدين. ولهذا سيكون اهتمامنا ونحن نتجول في تعريف وتحديد الثقافة الأحوازية وفق هذا التحديد، ولكن قبل ذلك نطرح سؤالاً أساسياً في البداية، وهو: بأي معنى نقول الثقافة الأحوازية؟

أمران متلازمان عند قراءة الثقافة الأحوازية حسب وجهة نظرنا، وإلا فدونهما نرى كل جهد يبذل يبقى عملاً ناقصاً ومشوهاً، الأول: تحديدها وتعريفها بدقة، وكذلك عدم تناسي دور الدولة الإيرانية في تدهور وتحلف هذه الثقافة، وهو موضوع القسم الثاني من هذا الكتاب. أما الأمر الثاني فهو: دعوة التجديد لها، وهو موضوع أساسي تكلمنا عنه (انظر المدخل العام من هذا الكتاب).

إذاً، نبدأ بالأمر الأول ونقول: إننا بداية نترك ما أسميناها (نظرة الثقوب الضيقة

باتجاه ثقافتنا الأحوازية)، وهي النظرة السائدة والمهيمنة حتى ساعتنا هذه على وعي من هم بمثابة متعلمي مجتمعتنا الأحوازي تحديداً، حيث نقول: إن هذه النظرة لا تنفعنا، ولسبيين، الأول: أنها لا تعالج بجدية لتعطي تعريفاً عن هذه الثقافة، الأمر المهم الثاني: أنها لم تصل بمستوى مقالة تدرس ثقافتنا حسب علمنا حتى لحظتنا هذه، ولذلك من الأفضل أن نتجه نحو ما يناسب ويتوافق والفهم الأوسع الذي تزودنا به الدراسات الحديثة والمعاصرة بشأن معنى الثقافة، وهذا الفهم الأخير وحده يمكن أن يساعدنا لفهم ثقافتنا بوضعها الخاص المجتمعي والسياسي والتاريخي كما هي.

2- تعاريف مفهوم الثقافة

أما الأمر الذي يحتاج أن نوضحه فهو التلازم بين كلمة (الثقافة)، كلفظ ومفهوم وبين ما نعني من (الثقافة الأحوازية). وبما أننا نفكر من داخل مرجعية عربية ونكتب باللغة العربية، فإن هذا يفرض علينا أن نحدد معنى الثقافة في فضاء تفكيرنا العربي الحديث والمعاصر تحديداً، حيث إن الثقافة لم يكن لها شأن وتحديد وتعريف، وهناك اختلاف بشأنها في الفكر العربي والإسلامي أو مؤلف التراث، مثلما هو حاصل في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليومنا هذا.

لقد ورد لفظ الثقافة في لسان العرب كمصدر، بمعنى الحذق، وثقف الرجل: أي صار حاذقاً خفيفاً، ولهذا حظيت بتعاريف عديدة ومعانٍ مختلفة قلما حظيت به عبارة مترجمة أخرى، إذا ما استثنينا مقولة (المثقفون)، وهذه المقولة الأخيرة على مستوى اللفظ والمعنى هي أيضاً ترجمة من لغة أجنبية، ولها ارتباط وعلاقة بكلمة الثقافة من جانب الاسم وتختلف بالمعنى عن الثقافة. أما في مرجعيتنا التراثية من جهة اللغة وتفكير المؤلف، فلم تحمل ما تعني اليوم من معانٍ ولا اهتمام، ونجد نفس الأمر كذلك بالنسبة لموضوع الثقافة في الفكر الفارسي، وقد وضع الكاتب الفارسي (داريووش أشوري) دراسة حول معنى الثقافة أو كما في اللغة الفارسية (مفهوم فرهنگ). ولزيد

من التعرف أكثر حول علاقة الثقافة ومقولة (المثقفون) أو (المثقف)، في المرجعيتين العربية التراثية والأوروبية يمكن الرجوع - لكتاب الجابري (المثقفون في الحضارة العربية) والذي يقول فيه عن الثقافة:

(الثقافة... ليست هي الثقافة كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليست هي الثقافة بمعناها في اللغات الأوروبية والفرنسية بكيفية خاصة. أي (كولتور) - اللفظ الفرنسي الذي يدل في معناه الحقيقي الأصلي على فلاحه الأرض، وأيضاً على مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الأليفة. أما في معناها المجازي فتدل أولاً على تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات، وثانياً مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم)، المثقفون في الحضارة العربية، الجابري، طبعة ثانية، عام 2000.

إن هنالك من وضع الثقافة مقابل الطبيعة: (إن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية. والبعد الثقافي... يميز الوجود الإنساني ويفصله عن الوجود الطبيعي. يمكن القول إن الإنسان حيوان طبيعي ثقافي أي قادر على تمثل وجوده في العالم، الثقافة ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود الإنساني بدونها إلا على سبيل الوهم، فالثقافي علمياً ومنهجياً يقابل الطبيعي). النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الثانية، عام 1997. وهناك من وجد أن الثقافة تشمل الأسطورة وكل ما ينتجه الفرد: (إن الثقافة هي كل مظاهر التعبير الإنساني وكل عمل يعود تعبيراً، لا الأدب والفن وحدهما، بل كذلك الديانات أو الميثولوجيات أي الأساطير بطقوسها وإلهياتها وعباداتها، وكذلك الأخلاق أي الآداب القومية ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل)، العرب والفكر التاريخي، عبدالله العروي، 1998. وتبقى هي الثقافة بما تحمل من وعي الفرد دون أن نرد هذا ونقبل ذاك - كما يؤكد باحث آخر - لم يعد بالإمكان... أن نرتب الثقافات ترتيباً تفاضلياً. فهي تشكل كل ما أضافه الإنسان على المحيط الطبيعي... ولكل ثقافة

مزاياها وعيوبها. مجلة الفكر العربي المعاصر، التيجاني القماطي، عدد 121/120، عام 2002.

ويعطي مفكر آخر بُعداً أوسع لها فيقول: (الأنثروبولوجيا الثقافية، العلم الذي يهتم بجميع الثقافات البشرية دون استثناء، ولا يفضل بشكل مسبق الثقافة الأوروبية على غيرها، فكل الثقافات واللغات جدرة بالاحترام). قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، عام 2000، الطبعة الثانية. أما الكاتب عبد الإله بلقزيز فيفهم الثقافة بمنظار آخر هو التعبير الحركي والشفهي، فيقول: (الثقافة تعبير ذاتي- فردي أو جماعي عن العالم، أي تعبير عن نمط وإدراك ذلك العالم من قبل الفرد والجماعة. تعيد الثقافة بناء العالم على نحو مختلف عن الهيئة الطبيعية... من خلال عملية التعبير أو الإنتاج الرمزي، الثقافة أيضاً هي الشفهي غير المكتوب ممثلاً في أجناس مختلفة من الفنون والتعبير الحركي الذي يتخذ الجسد مادة له في المقام الأول)، في البدء كانت الثقافة، عبد الإله بلقزيز، 1998.

والثقافة هي الوعي بالعالم، أو هنالك من وضعها مقابل الحضارة، وهنالك من وضع تصنيفاً لها ما بين الثقافة الأنثروبولوجية والثقافة (العالمية). انظر: الثقافة والطبيعة، محمد سيلا، بنعبد العال، دفاثر فلسفية، المقدمة، الطبعة الأولى، 1991م. ودخلت مجال الفلسفة العربية، وهنالك من وضع الفكر داخلها بعيداً عن التبسيط (الفكر كقمة في الثقافة، والفلسفة ليست هي الثقافة). انظر: علي زيعور، ميادين المدرسة العربية في الفلسفة والفكر، 2005، بيروت، المقدمة. وكذلك تم وضع المجتمع والثقافة كمفهومين في الدراسات الاجتماعية (فالثقافة لا توجد إلا بوجود مجتمع، ثم إن المجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة. إن الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها. ومن ثم تعتمد الثقافة على وجود المجتمع، ثم هي تمد المجتمع بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه. لا فرق في ذلك بين الثقافات البدائية والحديثة). نظرية الثقافة، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة د علي سيد الصاوي، مراجعة وتقديم

الفاروق زكي يونس، 1997، عالم المعرفة، الكويت، ص 7. إن صاحب تعريف الثقافة هو: (إدوارد تايلور)، فهو من وضع تعريفها في المرجعية الأوروبية عام 1871 في كتابه تحت عنوان (الثقافة البدائية، كلُّ مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والاخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع). نفس المصدر، ص 9.

-3- تعريفنا للثقافة الأحوازية

إذا تركنا كل تلك التعاريف العديدة والمختلفة حول الثقافة، فإننا نقصد من الثقافة باختصار أنها ذلك الوعي الذي ننتظم داخله، وهو الوعي الذي يعطي للأشياء من حولنا معانيها، أو نفهم المعاني في ظل ما تزودنا به بشكل أو آخر ذاكرة جماعية تاريخية، وهذا الوعي ليس سوى وعينا الحي الموروث الشفوي، وبهذا الوعي الثقافي والذاكرة نتعامل مع الحياة ونستوعبها.

وكذلك نعني من الثقافة ذلك الإنتاج للفرد الإنساني الذي يصبح له معنى عند المجموعة الإنسانية، وهو الوعي الجماعي للمجموعة تعبر عنه بأشكال مختلفة وتنظم فيه حتى يصبح بالنهاية هوية تلك المجموعة الإنسانية يخصصها هي وحدها دون غيرها، أو لنقل إنها الخصوصية التي تطبع كل ثقافة وتميزها عن غيرها، فهذا ما لا يستطيع أحد إنكاره، والنظرة للخصوصية تدخل فيها عدة قضايا تاريخية مجتمعية وسياسية وجغرافية، وكذلك نظرة أصحاب الثقافة من داخل العقل، أي مدى حضور المعرفة والعقلانية وأثر كل واحد منها في كل ثقافة بعينها.

وهذا منحى إنساني وعقلاني، وهو لا يؤدي لبناء نظرة تعني تفوق ثقافة على أخرى، فهذا ليس منحى إيديولوجياً عنصرياً وغير عقلاني، والإقرار به وقبوله كوعي جماعي يتمثل في وعي مجموعة شعورها هو العالي والتفوق على غيرها، مما يؤدي لمحاربة وكراهية الثقافات الأخرى عندما تجد سبيلاً لذلك، أي مهاجمة الآخر. أما

الدوافع فتتمثل في وعي التعالي، وهذا ما هو حاصل في الوعي الثقافي عند المنتمين للثقافة الفارسية، والذين هاجموا وتعالوا بوعي عنصري غير إنساني نحو تحقير ثقافتنا وعدم الكف عن مهاجمتها حتى ساعتنا هذه، على الرغم من ادعاء التشرب بالقيم الإسلامية والقيم الحدائية.

- 4 - مكونات ثقافتنا الأحوازية

بقى أمر ما هي ثقافتنا الأحوازية، أو مكونات ثقافتنا. هما مكونان حسب وجهة نظري، أساس ثقافتنا الأول: القبيلة، والثاني: الدين، ولا ثالث لهما. أما بخصوص "قوم عيلام - 1700 قبل الميلاد"، فإننا عندما نقول التراث نقصد الحي الذي يمكن أن نتصل به، وعيلام لا يمكن أن تكون ثقافة حية حاضرة بوعينا، مثلما الدين والقبيلة. لا يمكن الاتصال بها لأنها لا يمكن أن تتماشى وحاجات عصرنا، خصوصاً وأن المؤلف الإسلامي قطع معها ومع غيرها من الحضارات لأسباب يطول شرحها، نلخصها في عاملين، الأول: الديني، وحدانية الله، والثاني: السياسة الإله /الملك وفق تعريف ميشل فكو الفرنسي، وفق علاقة الروح والكواكب، وهي نظرة سحرية غير عقلانية، وبالتالي فالدين والعقلانية الفلسفية قطعاً، أو يرفضان وعي ما كان سائداً في عيلام، ولذلك قلنا غير مرة، لا معنى للقول الذي يذهب ويعطى دوراً (للحضارة العيلامية) في الثقافة الأحوازية الحية اليوم.

وهنا نلخص ثلاثة محاور أساسية لا يجد الفكر لها معنى في ما يخص عيلام، الأول: سياسياً، بحيث أن الفكرة القديمة ومنها في عيلام تستند على الإله /الملك، أو الراعي والرعية، وهذه الفكرة اليوم لا يمكن توظيفها، حيث إنها تناقض الديمقراطية وتمثل الاستبداد. الثاني: دينياً، كانت النظرة ما قبل الوحدانية صانع الكون واحد - الله، وليس (مصدر الخير رب ومصدر الشر صانع ثان) حسب نظرة تلك المرحلة التاريخية (اللامعقول الديني)، أو تعدد الخالق أو الصانع للكون، وبالتالي تصطدم تلك

النظرة مع كل المبادئ الدينية، ليس فقط الإسلام، بل إنها تصطدم مع نظام العقل الذي أعطى معنى جديداً لنظام الكون، وإدراك هذا الأخير يصبح من خلال العقل وليس السحر أو الأسطورة، وهي مرحلة ما قبل فهم الكون في الفلسفة اليونانية تحديداً. ثالثاً: معرفياً، كانت النظرة القديمة و(عيلام) تؤكد أن الوجود مسكون بأرواح وتسبح فيه وتتوالد، وهي نظرة (الإحيائية) التي ماتت معرفياً بعد دخول العقل والعلم في تعريف مكونات الطبيعة والواقع معاً. بمعنى ثانٍ، إن مجال توظيف ما يخص فترة عيلام في عصرنا الحالي لا معنى له أساساً.

أما وجود عيلام على صعيد الوعي الحي، فإن هذا الوعي لا يرتقى ليكون بمثابة مرجعية، لها امتدادها على صعيد الوعي تنزود به اليوم وتتعامل معه بشكل لغة أو حتى رموز، بل إن عيلام تمثل في أفضل حال مجموعة آثار، وهذه الأخيرة لا حراك فيها ولا يمكن توظيفها في حاجتنا العصرية. مثلما هو حاصل في حال القبيلة والفكر الديني ودورهما في التكوين الثقافي الجماعي.

فعيلام لا نجد لها في الذاكرة الحية عند الفرد الأحوازي حضوراً، لتشكل أحد أحوالها، أو ترتبط بعلومها لمجرد البحث التاريخي، إذا ما أخذنا بالقول العربي القديم: إن العلوم الحقيقية (علمان؛ علم الأبدان وعلم الأديان)، وكلاهما لم يتأسس لهما في عيلام. أما قضية العرق، فهي نظرية لا تجد تأييداً لها من جانب العلم، ولا شاهداً قوياً في التاريخ، وحتى الفكر الذي طرحها وسوّق لها في فترة ما، عاد ونقدها بمجدية، أقصد الفكر الأوروبي. والنقد حصل من جانب عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس (1908-2009)، فلم يحصل اتفاق بين من اشتغلوا بالحفريات على تحديد العرق أو أصل هؤلاء الناس، وليس هذا فقط، بل إن بعضهم ذهب للقول بأن: (عيلام أصلهم من العرق الآري)، وهو قول للباحث العراقي المعروف باتجاهه القومي أحمد سوسة، (حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، 1980).

وأما ذلك الرأي القائل بتوظيف (عيلام) من أجل فك الاختناق والتخفيف من أزمة الهوية، فهو رأي لا معنى له، ولا يخدم قضية الخروج من (أزمة الهوية). أما السبب عندي فهو أن أزمة الهوية المنبعثة من جانب إيران نحونا، أقصد المنتج القومي الفارسي، منصبّة على الهوية العربية. نعم، إن الذاكرة الإيرانية ممتلئة فقط بحضور العرب التاريخي والثقافي، فلا مكان ولا اهتمام فيها لعيلام، ومن يقول غير هذا يجهل الفكر الإيراني الحديث والمعاصر. إن أزمة الهوية التاريخية لنا أمر جدي لا يمكن تجاهله كواقع وممارسة، ولا نذهب مع من يريد أن يخفف هذا الأمر أو يقلل من شأنه، كما هو قول سمير أمين: (تفاهة مفهوم الهوية)، حوار الدولة والدين، سمير أمين، برهان غليون، الطبعة الأولى، بيروت، 1996، ص: 32. وأرى أن الخروج من الأزمة يتمثل في أمرين، أولهما: الرجوع للتراث العربي الإسلامي المؤلف، وثانيهما: بناء فهم الوطنية، وهو ما جهلنا قيمته لساعتنا هذه، حتى ذهب الغالبية بجهل وبدون وعي نحو القبيلة، وحتى لا يحصل خلط، نميز بين أزمة الهوية التي شاركت إيران الدولة الاستعمارية في صنعها لنا وأزمة هوية العرب كمسلمين أمام الغرب، حيث إن هذا الأمر الأخير أكثر اتساعاً.

أما التجديد، وهو ما طرأ في العصر الحديث والمعاصر على الشرق العربي الإسلامي، أو بعبارة أدق، محاولة التجديد، فقد قلنا عنه منذ بدء دراستنا إنه كان مرتبطاً بالنهضة، ونحن كمجتمع ما كنا نرى حاجة إلى النهضة الفكرية حتى ساعتنا هذه، وبقي التجديد اللامُفكّر فيه، أما الذي طرأ على الثقافة من أدوات ووسائل معيشة مستعملة عند الناس، فهذا شيء، وتجديد الوعي التراثي شيء ثان. وبالتالي يصبح رأي تخفيف أزمة الهوية حجة للمنحى صوب عيلام، هو رأيٌ إبطاءه يبرره الفكر والحاجة للخروج من أزمة الهوية معاً. وتبعاً لهذا التعريف ننطلق من هذا القول: إن مكونات الثقافة الأحوازية أو المرجعيات هي، حسب حضورها التاريخي والفكري، تتمثل في مرجعيتين: القبيلة والدين. لذلك نبدأ من القبيلة.

أولاً: القبيلة

تمثل (العصبية) مركزاً لها، متحكماً فيها كسلطة، وكما زودنا تاريخ القبيلة فهي لا تشكل لها كياناً، بل إنها راضية بوضعها كما هو، وعندما تصبح داخل كيان دولة يكون ذلك بتوظيف عقيدة أو مشروع كما فعل معاوية، وبنو العباس من بعده، عندما تم توظيف العقيدة، وفي وضعنا الأحوازي فعل الأمر شخص واحد صاحب مشروع وعقيدة، وهو (فلاح بن محمد المشعشع)، ذلك عندما يُسجل غياب سلطة الدولة التي لا توظف العصبية أو تعتمد عليها في بناء سلطتها وفرض قوتها.

وبالتالي نقول: إن القبيلة لا يمكن لها بناء دولة، حيث إن العصبية وما فيها من خشونة تؤدي إلى زوال الحكم، وكذلك القبيلة، ليس فيها شئ من تدبير المدينة، وكذلك الأخلاق من تدبير النفس أو موطنها الاحساس، النفس لا الجسد، والتدبير هو أساس الدولة، وهي بالنهاية، أي القبيلة، قوة عمياء يوظفها الحاكم المستبد كيف ما يشاء.

ثانياً: الفكر الشيعي

يمثل الوعي الديني، وغني عن البيان القول: إن الوعي الديني هو الشيعي، وهنا نؤكد أن الفكر الشيعي لا يمثل (المعقول الديني)، حيث إن علاقة الوعي الشيعي لا تأخذ تركيب المعاني من النص القرآني مباشرة، بل إن المعنى والمضمون الإيديولوجي والمعرفي للفكر الشيعي ينتظم بنظام معرفي غير عقلاني لا يعتمد الإسلام الخالص ولا البيان العربي الخالص، بل (نظام العرفان)، وفي الجانبين معاً؛ السياسي والديني، حيث إن الفكر الشيعي يمارس السياسة في الدين، والدين في السياسة دون الفصل بينهما، ومنذ نشأته عزز مواقفه وهو يواجه خصمه، ووظف آراء البرهان يستدل بها، وهي آراء ملفقة لبناء مقولات غير عقلانية، كمقولة المركز في الفكر العرفاني الشيعي، أي (الولاية/ النبوة) أو (الإمام)، وهي مقولة إذا كانت تحمل محتوى دينياً، فهي غير

إسلامية خالصة، وإذا قصد منها، أي الإمام السلطة السياسية، فلا تجد لها مرجعية عربية، إنها غير عربية، وإضافة إلى أنها غير عقلانية، حيث إنها في تضاد مع المعقول الديني الإسلامي. وواجهت هجوماً بنفس سلاحها ومن نفس نظامها المعرفي أقصد هجوم (الغزالي الإيديولوجي) عليها، أي على الباطنية الشيعية ومقولاتها. وإن كان لا يفيدنا ذلك، حيث إن الغزالي كرس من جانب آخر اللامعقول الديني العرفاني في البيان العربي، لكن ما يفيدنا في نظرنا للفكر الشيعي باعتباره غير عقلاني هو ذلك الفصل الذي أشار إليه التيار العقلاني بدءاً من (ابن حزم الأندلسي) حتى فيلسوف قرطبة (ابن رشد)، والأول كشف مخاطر مفهوم (الظاهر)، و(الباطن)، وكذلك استدراج اللغة العربية لتخدم النظام الفكري الشيعي بمختلف اتجاهاته لتكريس اللاعقلانية في العقل العربي الإسلامي. فيما الثاني، ابن رشد، فصل العلم أو الفلسفة عن الدين، بعدما حصل تلفيق بينهما في الفكر الشيعي أو نظام العرفان

أما لماذا فقط القبلية والفكر الشيعي؟ سنعطي تعريفاً هنا ربما يحمل إجابة واضحة للسؤال المطروح، فنقول: إن المرجعية هي تلك التي ينتمي لها الفرد وينتظم ويرتبط بها، أي يمارس من خلالها نشاطه سواء أكان نشاطه الديني أم الاجتماعي، وهي تمارس عليه بوعي أو دون وعي سلطة، وليس شرطاً أن ينتمي الفرد لها باختياره ورضاه، بل إن الفرد يجد نفسه منتظماً فيها طائعاً لها، ونضيف: إن عملية الخروج منها يمثل أزمة (انظر: القبلية أمودجاً)، إذا استطاع الفرد التحرر من سلطتها المعنوية كمؤسسة تكون اللغة والمعاني فيها تشكل جانباً مهماً من سلوكه وتصرفه، وبالتالي فهي منتج فكري وليس شيئاً جامداً.

أليس هذا يصدق على الفكر الشيعي، أو الفرد الشيعي الذي يعتقد بأنها، أي ثقافة الإمامة، ثقافة سماوية/تواصل النبوة، على الرغم من تأكيد التاريخ غير هذا الأمر، نعم إنها تاريخياً ليست ثقافة منتج سماوي، بل هي منتج أرضي، نشأت في التاريخ وشكلها نظام فكري إنساني بفصولها وأصولها (الموروث الديني اللاعقلاني

القديم)، وذلك إثر الصراعات في التاريخ الإسلامي، وحسب تعبير الشهرستاني (الملل والنحل). وبالتالي هي تمثل اللامعقول الديني لمواجهة المعقول الديني، كما تم النظر لها في التاريخ الإسلامي سابقاً وليس اليوم. وبالتالي، فما نريد قوله من الإتيان هنا بالنموذج الشيعي للاستدلال به، هو أن المرجعية منتج فكري أرضي؛ العامل الاجتماعي والسياسي والديني مع الاقتصادي حاضر في خطابها وفي السلوك الممارس معاً.

ولكن ما يحدد هويتها أو يدخل في تشكيلها كمرجعية إجمالاً ليس سوى حجم المحتوى الفكري والمجهود المبذول للفكر في ترتيب علاقة المسميات أو المحتوى للمفاهيم، وتأتي اللغة في المقدمة للتعبير من خلالها، مثلما يحصل في الجانب الآخر الذي لا يطلب مجهوداً فكرياً (أعني القبيلة)، لتحديد المرجعية، بقدر ما يطلب التواصل على المستوى العائلي والنسب والعرق مع الدم والرابطة، إضافة إلى الذاكرة التاريخية للجماعة الواحدة.

وبالتالي، فإذا وضعنا الفكر الشيعي كجهد فكري مبذول بتواصل تاريخي، وكذلك القبيلة بالعصية أو العصبية، فإننا بالمقابل نبحث عن مكونات للوطنية في الثقافة الأحوازية، ولا نجد لها وجوداً بالمستوى الموجود في الفكر الشيعي والقبيلة من حضور، ليس في الوعي وحده، بل في الانتظام الجماعي في المرجعيتين سلوكاً وتصرفاً.

ثالثاً: وظائف مكونات الثقافة الأحوازية الرابطة

وهنا نبدأ بالمرور على وظائف مكونات هذه الثقافة، وهي وظائف مختلفة حسب حضورها وانتظام الفرد الأحوازي فيها، ولنا وقفة مع القبيلة. ونبين فقط ذلك الشاخص الذي يغذي التردّي المجتمعي عندنا بوجوه مختلفة وعديدة، فالقبيلة ليست نموذجاً تأتي به، بل إنها مكوّن محوري من ثقافتنا التي لا معنى ولا هوية لها دون النظر

إلى رابطة الدم والنسب وذاكرة الآباء التي يحفظها عنهم الأبناء سيرة وعملاً بها، والتي تجدها في العصبيّة والنصرة أو القرابة المعنى، وكذلك التشرذم، نعم إنها ثقافة، ولكن دون ضبط وتوظيف لا يكون لها معنى. وهذا الشاخص يحتوي المقاصد والعلاقات في القبلية والتي تختلف عن تلك المقاصد والعلاقات في الفكر الشيعي كما نبين هنا.

فالفكر الشيعي يمثل حسب حضوره التاريخي والمجتمعي المحور الثاني في ثقافتنا الأحوازية كما نعيشها، ودوره يتمحور حول رابطة، ولكن الرابطة للفكر الشيعي تختلف عن تلك الرابطة التي تقوم عليها القبيلة، فالرابطة هنا هي عقيدة الأئمة بما تعني من تقديس منغرس في التاريخ الثقافي والروحي ومأساة الفعل التاريخي السياسي الذي لا يترك الذاكرة، بل هو منغرس في وعي الجماعة الشيعية، وتتم إعادة تنشيطه باستمرار. أو ما هو معروف تاريخياً بالتوظيف لفكرة الأئمة، وهذا التوظيف لم ينتج بدوره سوى الآخر الذي أضل الطريق؛ الخصم التاريخي وأصحاب الفكر الشيعي الذين بوعي وإرادة إيديولوجية قصدوا إظهار وتشخيص الخصم، والخصم كما تم تحديد أفكاره بدقة داخل تعاليم الفكر الشيعي هو الذي لا يعترف بالولاء لفكرة الإمامة - الولاية مقدمة على النبوة، وذلك الخصم يبقى كذلك خصماً عدواً حتى إذا كان ينتمي إلى نفس رابطة القبيلة ويحمل الدم والنسب كذلك.

هذان الاثنان؛ القبيلة والفكر الشيعي في واقعنا الأحوازي مترابطان داخل ثقافة واحدة، وهذا التعايش هو السائد على الرغم من التباين بين العلاقات القبلية والعلاقات الدينية، نعم، اتجاهات مختلفة واضحة ليس في المقاصد بين القبيلة والفكر الشيعي فقط، بل أيضاً نجد تلك الفروق على صعيد اللغة العربية، أي اللفظ والمعنى، فالولاء يختلف في المضمون والاتجاه بين النظام القبلي الذي يركز أساسه على (رابطة الدم والنسب)، والولاء الديني الذي أساسه (العقيدة الروحية الدينية دون رابطة الدم)، والأخوة تنطلق من العقيدة كما نخبرنا نظام الفكر الشيعي أو ثقافة الإمامة كما تم إنتاجها تاريخياً، وبالتالي فإن ما يهمنا هو كشف هذه الاختلافات، وعدم إغفال

الفروق. ويبقى (العامل الاقتصادي)، يدفع إلى الترابط أكثر بين مؤسسة القبيلة والفكر الشيعي، وفوق ذاك وهذا فالدولة تمارس توظيفهما. نعم قلنا ذلك، الدولة لابد أن تمارس توظيف القبيلة بشكل أو بآخر، تحتويها وتمارس توظيفها وفق الحاجة، بالترغيب والترهيب. والدولة الإيرانية مارست على القبيلة في واقعنا الترهيب والترغيب، وهنالك من أهل السياسة من لا يمارس الاحتواء، وإنما يعتمد على القبيلة كما فعل (محمد بن فلاح المشعشع)، فقد اعتمد عليها في تاريخنا، ومارس التوظيف بنجاح يندهش منه المرء، ومن بعده ظلت القبيلة وعاءً فارغاً لم يأت من يمارس عليها التوظيف من الأحوازين، بحيث جهلوا معنى التوظيف، خصوصاً ما يخص شيوخ قبيلة كعب، كما أشرنا لمغالطة طرح (مفهوم الدولة الكعبية، بعد ذلك أسرة جابر وأبنائه، كما نتطرق لهذا الأمر في مكان لاحق من كلامنا، وهو جهل سار عليه من جاؤوا بعد تلك الأسرة وادعوا ممارسة السياسة عندنا ليومنا هذا).

وأما الفكر الشيعي، الذي لا يهمننا كثيراً موطنه الجغرافي الذي نشأ فيه، أي عندما كانت الجغرافية العربية موطن الصراع في القرنين الأول والثاني من تاريخ الإسلام، بقدر ما (يهمننا تعاليمه)، وهي بالتأكيد ليست منتجاً عربياً، إنما إنتاج فارسي. صحيح أن الألفاظ عربية خالصة، ولكن المضمون أو المعنى / الروح بقول العرب، هي بضاعة أجنبية تم فيها توظيف الألفاظ الإسلامية (لتخدم قضية الفرس القومية). وهنا قصدنا ليس تاريخ الفكر الشيعي، إنما وجدنا من المفيد أن ننبه لخطأ منتشر بين بعض الأحوازين، إذ يقسمون الفكر الشيعي بين علوي وصفوي، حتى جهل هؤلاء أطروحة صاحب التقسيم، وهو الدكتور الباحث الإيراني المعروف (علي شريعتي) - الذي بدوره مارس التوظيف الديني لخدمة إعادة إنتاج الفكر الشيعي بوجه يتلاءم والمرحلة التاريخية التي ظهر فيها ونشر دعوته في السبعينيات من القرن العشرين، بالعودة إلى الذات بإحياء الوعي الشيعي وتوظيف الرموز: عمار بن ياسر، فاطمة. وجهل هؤلاء أن المضمون الإيديولوجي يمكن إحيائه بما أنه أيديولوجي كدعوة للمستقبل، وبالتالي نقد أو تقسيم شريعتي لمرحلة الحكم الصفوي لا صلة له بشق

الفكر الشيعي إلى صفوي وعلوي بقدر ما كان يصب في تنشيط الذاكرة وإحيائها بعد ما تكاسلت وخذت بفعل رجل الدين الذي كان يمثل الشيعة في تلك المرحلة. بمعنى أن انتقاده ورأيه اتجه نحو معالجة ونظرة التجديد للفكر الشيعي بروح تتجاوز روح ونظرة رجال أهل الدولة الصفوية، أو بتعبيرنا؛ قرأ الفكر الشيعي بأداة عصره هو (أو أخذ من علي الوردي؟)، كما حصل له من علوم من باريس أو تأثره بشكل أو بآخر بمقولة: (فانون العودة للذات)، وفعلاً ساهم شريعتي بوعي سياسي بشكل كبير في تحشيد الجماهير الشيعية لتكون حاضنة للثورة الإسلامية الإيرانية فيما بعد.

لنسجل إذاً أمراً؛ هو أننا لم نقصد فقط أن نأتي على القبيلة والفكر الشيعي هكذا، بل قصدنا من ذلك المرور تثبيت هذا القول وهو: إن الفكر الشيعي لا يتقبل الجديد في نظامه العقائدي المتماusk إيديولوجياً إذا تناقض أو اصطدم ذلك الجديد القادم مع مفهوم الولاء، ولذلك لم يخرج شريعتي عن ذلك المسار ولنجح، ولكن هذا لا يعني أن الفكر الشيعي متصلب، المهم أن لا ينحو الاتجاه خارج تعاليم الشيعة المندمجة مع تعاليم القومية الإيرانية منذ الإنشاء. وهو ما يجمله من يطرحون مسمى تشيع صفوي وعلوي.

فالفكر الشيعي يخدم السياسة ويحقق مقاصد من يمارسها. وكذلك القبيلة مؤسسة متصلبة، والخشونة تمثل وجهها البارز، وهي لا تتقبل سوى ذلك الذي يرتبط بروح الدم والعرق في نظامها الداخلي، وهي أيضاً لها خصمها، ولكن على الرغم من ذلك، يتم تطويعها سياسياً وتصبح أداة في قبضة من يستطيع ذلك التوظيف عليها، والتاريخ يسند قولنا هذا، ويكفي أن نجر من تاريخنا كما ذكرنا أعلاه نموذج محمد بن فلاح، ومن التاريخ العربي الإسلامي نموذج معاوية. الإثنان لا يعيشان في فراغ؛ القبيلة والفكر الشيعي، أو دون وظائف لخدمة قضية ما، كلا. حيث إن الفكر السياسي يوظف العقيدة والقبيلة في سبيل الحكم وأخذ السلطة. ولا يمكن للقبيلة أن تشكل من نفسها دولة تنظم شؤون المدينة. وهناك فرق بين شيخ العشيرة والحاكم

السياسي، وتاريخنا العربي الإسلامي يؤكد أنها أداة أو سيف بيد أهل الدولة تضرب بها الخصوم، وتصل من خلالها للمقاصد. أما تاريخ القبيلة قبل الإسلام فمضطرب ولا يعنينا الآن بعد ما دخل الدين الإسلامي الذي أخذ القبيلة باتجاه آخر مختلف عن اتجاهها قبل الإسلام.

وهنا نصل إلى الأهم. هل حصل هذا في الحاضر من جانب الأحوازين في تاريخنا الحديث والمعاصر، أي كيف مارس أهل السياسة عندنا عملية التوظيف للعلاقات القبلية وهي التي تشكل بكثافة واقعنا المجتمعي والتاريخي، لدرجة أن واقعنا الأحوازي منقسم في ظل القبيلة إلى مجالين، الأول: على صعيد الوعي عند الفرد وتشكل هويته الأولى، والمجال الثاني: تقسيم جغرافي أحوازي معروف. انظر: (دراسة منشورة لنا تحت عنوان: القبيلة مضخة التخلف الكبرى - الفصل القادم)، وكذلك توظيف الفكر الشيعي ليس من أجل أخذ الحكم وبناء الدولة، فذلك حصل مرة واحدة، وقلنا قد فعلها محمد بن فلاح دون غيره، بل أعني هنا تحديداً بطرح سؤال: هل تم توظيف القبيلة والوعي الشيعي من أجل إنشاء الوعي بالهوية الوطنية أو مفهوم الوطنية والأداة؟ ومفهوم الوطنية الجديد أخذ مكان القبيلة كمفهوم ولا تكون القبيلة لها الولاء أيضاً لا تكون أداة، بل حركات التحرر أو الأحزاب هي الأداة في عالم السياسة في وقتنا الحديث والمعاصر، فهل تم فهم هذا الواقع من جانب من جاؤوا وتكلموا عن السياسة ومشاكلها في واقعنا الأحوازي؟ إن ما قلناه في الفقرة السابقة هو إجابة كافية عن ما طرحناه من سؤال هنا. ولذلك نتقل إلى دور القبيلة في تردي الثقافة الأحوازية، وهو موضوع الفصل الخامس.

الفصل الخامس

القبلية مضخة التخلف في المجتمع الأحوازي

أزمة الهوية وسؤال من أنا الأحوازي مقابل الآخر؟

الخيمة العمود والأوتاد مجتمع القبيلة:

لا يمكن لنا أن نقول إننا انفصلنا عن مجتمع القبيلة على مستوى الوعي والروح، ربما لا نسكن الخيمة ولكن تسكننا قيم وثقافة القبيلة، وإن تجاوز هذا هو التحدي الكبير والمانع أمام التجديد في مجتمع القبيلة. ولنسجل هنا هذا التحديد عن الخيمة: (العلاقات في مجتمع القبيلة تدرج على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى الفخذ، إلى العشيرة.... وكل دائرة... تشبه الخيمة في بنيتها: هناك العمود الذي يرفع الخيمة في الوسط وبه يقوم لها وجود، وهناك الأوتاد التي تمسك الخيمة من الأطراف فتحفظها من تأثير الخارج.... ثم هناك المتاع الذي تحويه الخيمة. العمود في منزلة شيخ القبيلة، والأوتاد في منزلة فرسانها، والمتاع في منزلة أفرادها وممتلكاتها). انظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، الطبعة الرابعة 2000، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 332 و333.

إن الانتقال من مجتمع القبيلة الذي لا قيمة فيه للأعمال المهنية والفلاحية إلى المدينة والوطنية لا يعني التخلي عن الخيمة، إن ذلك حصل بعد ظهور الإسلام، إلا أن تجاوز الوعي القبلي كثقافة ما زال يعيش في النفوس والسلوك والفهم. وتبعاً لهذا رأيت أن هنالك ضرورة وحاجة لأن نكتب عن القبلية كثقافة وهوية، بعد ما التبس واختلط أمرها مع كل من: (الهوية الوطنية)، و(الهوية المدنية)، و(الهوية الدينية)،

و(الهوية التاريخية)، ودون تحديد وتعريف لكل هوية وفق مرجعيتها وتاريخها وما تعني، أو حسب اللغوي الأحوازي صاحب كتاب الفروق اللغوية أبو هلال العسكري (أشكل الفرق بينها)، أو بلغة عصرنا (الإشكالية). وهذه الأخيرة ليست بعيدة عن الأولى، إذا كان القصد هو تحديد وتعريف مفاهيم نلفظها كاسم أو نكتبها بطريقة إنشائية تخص ثقافتنا الأحوازية إجمالاً دون أن نساهم في تحديدها وتعريفها من أجل عملية (الإفهام) للقارئ حسب تعبير الجاحظ كما يجب، ومنها القبيلة.

وبداية، وحتى لا نخرج من الموضوعية، نقول: إن درس (الثقافة الأحوازية) يعد ناقصاً إذا لم ينل المرجعيات الثلاث: القبيلة، الفكر الفارسي، الفكر الشيعي، حيث إن كل مرجعية منها لها دور وتأثير في إنتاج التخلف، وبقاء أزمة المجتمع الأحوازي، ويشكلان مانعاً رئيساً أمام تقدم هذا المجتمع؛ وتبعاً لرؤيتنا هذه سنتناول المرجعيات الثلاث، حسب حضورها في الوعي والتاريخ، ونبدأ بالقبيلة.

وهذه الدراسة مخصصة لتحديد لها أي (القبيلة)؛ شرحاً لمكوناتها، محاورها، وتاريخها.

أولاً: تعريف وتحديد مفهوم القبيلة كما جاءت بها الدراسات والبحوث
ثانياً: دورها في الثقافة الأحوازية وما يرتبط بها

ليس هنالك خلاف، بل توافق في الآراء عند الباحثين جميعاً حول موضوع القبيلة، والتوافق في الآراء يشمل تعريفها (اللغوي)، وتحديد لها وما تحيل إليه سواء أكان في الماضي كما جاء في (القرآن)، و(حديث الرسول) أم في (لسان العرب لابن منظور)، وكذلك دراسة (ابن خلدون - المقدمة).

وفي العصر الحديث، فإن جميع الدراسات بلا استثناء قد شكلت موقفاً واحداً تجاه القبيلة؛ وهو أن القبيلة تعد عائقاً ومانعاً أمام دخول المدنية والتقدم للمجتمع الذي تعيش في جذوره، كما هو حال العالم العربي الحديث الذي تشكل (دول

عشائرية)، ومدن (ذات بيوتات عشائرية)؛ وحال المجتمع الأحوازي كذلك إثر تجذر ثقافة القبيلة فيه، وسنأتي إلى القبلية لنراها: أولاً- من منظار (القرآن الكريم) وحديث (الرسول ﷺ)، ثانياً- كما تناولتها الدراسات.

إن الأشد والأعنف من الكلام الذي صدر بحق (القبلية) كان كلام الرسول الذي قال عنها (دعوها فإنها متنتة)، وهذا الكلام جاء إثر ما للقبيلة من قيمة كبرى في حياة العرب قبل الإسلام، وقد جاءت الرؤية القرآنية ووصفت الحياة القبلية بأنها (حمية الجاهلية)، والعدمية واللاتاريخية، وما لفظ (الجهل) في القرآن إلا دلالة على العصبية، وهي محور القبلية وأداة الجهل، وما قول: سيد وشاعر قبيلة تغلب: (عمرو بن كلثوم- ألا لا يجهلن علينا أحد... فنجهل فوق جهل الجاهلينا) إلا تجسيد وتعبير حي عما كانت تضغط به القبيلة على العرب.

تعريف القبيلة:

أولاً: العصبية- التنازع والفرقة:

(كلمة عصبية كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية، خاصة بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنازع والفرقة والاعتداد بالأنساب، في مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي وتآلف القلوب، لقد استقر في أذهان الجميع، بعد الإسلام، أن العصبية دعوة مفرقة تقوم على تناصر فريق ضد آخر في حالة النزاع والخصام مما يذكي نار الفتنة ويشعل الحرب بين القبائل.

ولم يكن هذا التناصر العصبي أو النصرة القبلية يستهدف دائماً إقرار الحق، أو إنصاف المظلوم، بل كان يستهدف مؤازرة المتعصب له سواء كان ظالماً أو مظلوماً، وفي هذا المعنى ورد في لسان العرب أن العصبية هي أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبه والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين. سنستعمل هنا تجنباً للالتباس كلمة عصبية للدلالة على الجماعة القبلية التي تقوم على الرابطة العصبية،

سواء أكانت هذه الجماعة على مستوى القبلية أم على مستوى فرع من فروعها - العصبية تعني الجماعة ولكن ليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التي تتكون من أقارب الرجل الذين يلزمونه، وهذا يعني أولاً: أن العصبية تقوم أساساً على القرابة، ثانياً: أن جميع أقارب الرجل ليسوا بالضرورة عصبية له، بل فقط الذين يلزمونه منهم، إن القرابة والملازمة شرطان ضروريان لوجود العصبية، وهما أيضاً العنصران اللذان يميزانها عن غيرها من الجماعات، ذلك لأن العصبية بهذا الاعتبار جماعة دائمة. فهي ليست من الجماعات المؤقتة التي تشكل تلقائياً بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين بدافع خارجي، وهي أيضاً ليست من تلك الجماعات التعاقدية التي تقوم باتفاق أعضائها وفق نظام خاص ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف، والتي قد تنحل بعد تحقيق هدفها، إن العصبية على العكس من ذلك، لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي ولا على أي نوع من أنواع التعاقد. بل إنها لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تنحل، لأنها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم، وتبقى مستمرة ومتفرعة، باستمرار وجود هؤلاء الأفراد، واستمرار تناسلهم.

من هنا كانت العصبية غير مقيدة بمكان خاص أو زمان معين، فقد يكون الأفراد الذين تتكون منهم متباعدين في المكان، أو تفصل بينهم مسافات زمنية بل يفصل الموت بينهم أحياناً، ومع ذلك فالأحياء منهم، سواء أكانوا هنا أم هناك، سواء اليوم أو غداً، يعتبرون أنفسهم يشكلون وحدة واحدة مع الباقين؛ أحياء كانوا أو أمواتاً.

وذلك لأن الرابطة بينهم رابطة دموية سيكولوجية تتعدى الزمان والمكان، فالعصبية بهذا المعنى الواسع تشخص في أقارب الرجل الذين يلزمونه فيتعصبون له عندما يكون هنالك داع للتعصب. والتعصب لغة يعني التجمع.

إنه بعبارة أخرى، شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبية التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذا الانتماء إلى العصبية بفنائه فناء كلياً، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته بل فرديته ويتقمص شخصية العصبية.

هذا الوعي العصبي الذي يشد أفراد العصبية بعضهم إلى بعض، ويجعل منهم كائناً واحداً تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات، فالعصبية إذاً رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشد عند ما يكون هنالك خطر يهدد أولئك الأفراد: كأفراد أو جماعة.

إن الفرد هنا يذوب في العصبية عندما تتعرض لخطر ما، كما أن العصبية نفسها تتقمص الفرد عند ما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه، وهكذا فالفرد عند ما يتعصب لعصبية إنما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه). (1)

ثانياً: قانون الصراع القبلي - مفعول القبيلة:

(مفعول القبيلة... النعرة والتناصر وما في معناهما مفعول طبيعي فطري، بمعنى أنه لم يكن يحركه غير ما يشكل من القبيلة قبيلة. وهو القرابة بالنسب أو ما في معناه، كالولاء والحلف والجوار. أما القبيلة بمعنى اعتقاد مجموعات في انتمائها إلى جد أعلى مشترك، انتماء يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها مفعول القبلية في معناه الصدامي... قانون الصراع القبلي أنا وأخي... التحول من القبيلة إلى الأمة، فهي من الأم أي القصد والاتجاه... وبالتالي العلاقات لا تقوم على النسب كما في القبيلة... ورد ذكر القبيلة بحديث الرسول الكريم... وليكن دعواهم إلى الله وحده... فمن دعا إلى القبائل والعشائر فليقطف بالسيف). (2)

ثالثاً: العصبية:

(العصبية في الجماعة شعور فتوي بوحدةها المتميزة بشوكتها، بكونها سلطة واحدة وجسماً واحداً ومصلحة واحدة، قوية التضامن والتماسك يشد أفرادها بعضهم إلى بعض، شعور بالانتماء إليها لا إلى غيرها من الجماعات. وشعور الانتماء هذا يولد في أفرادها التزاماً قيمياً فتوياً نحوها بكل ما لها وما عليها، التزاماً واجباً

ومسؤولاً، ويجعل الأخ ينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً ويجعل جماعة العصبية ترى شرارها أفضل من أخيار غيرها).

ثم يعطف الكاتب ليعطي تحليلاً حول دينامية العصبية: (فهى، أي العصبية بداية، نعمة فتوية، رحيمة، ملازمة لنمو النوازع الأولية، يترى عليها الطفل، وتبدأ مع الأم في الأسرة، وهذه الفتوية التي يترى عليها الطفل تبدأ دموية، فتشكل شوكة الجماعة الفتوية وقوتها ثم تستحيل بفعل التطور، إلى فتوية طائفية، دينية أو عرقية لاتستمد نعرتها من الدم فحسب، بل وأيضاً من الشعور الديني أو المذهبي أو العرقي الفتوي ثم تستحيل إلى فتوية إيديولوجية).

ثم يحلل الكاتب بداية تشكل العصبية، مراحلها وعناصرها وما أفرزت من سلبيات وفق ذلك الشعار القبلي المعروف، حيث يقول: (قد تبدت العصبية، وما فيها من فتوية دموية جاعحة في العصر الجاهلي، حيث كانت وحدة القبيلة وسمعتها وسمعة كل أفرادها وعنفوانها، والتغني بأجادها وأيامها ومكانتها بين القبائل وسطوتها... فكان مفهومها في هذه الحقبة من الزمن، أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، وهو مفهوم عصبي رحمي يتم على الشوكة والاستقواء والبدائية، لأنه يحمل في طياته معنى فتوية الدم ومعنى قيم العصبية الملزمة).

ينتقل بعد ذلك إلى جانب مهم من العصبية، وهو ما تفرزه من عناصر سلبية ومتطرفة في الروح الإنسانية، والنقيض للعقل والانفتاح والتسامح، أي السيطرة والانطواء والانغلاق والإجحاف، ويحددها بالقول: (وهي ولاء لسلطة الجماعة ولخصوصيتها والانتصار لها بتعصب، والتعصب هو الرفض والكراهية لكل ما هو مخالف ومغاير لجماعتها، لذاتها الجماعية... رفض وكراهية مقرونان بالانغلاق الفتوي الأناني اللاعقلاني على الذات مع كل ما يخترنه هذا الانغلاق من عدوان وعنف وهواجس وتغريب باطنية واستبداد وانعزال عن الذوات الجماعات الأخرى).

والانعزال شكل من أشكال التوحش، وما ينطوي عليه هذا المخزون من

استباحة لحياة الإنسان وجوهرة". وأما النظام السلطوي والعنف والرعية والقهر فيتطرق لها الكاتب بقوله: (يتميز نظام قيم العصبي بكونه نظاماً سلطوياً استبدادياً- السلطة فيه مطلوبة لذاتها ولها النصيب الأوفى من المعيارية والاعتبار، لكونها تمثل من قوة أداة الذات لإخضاع الإرادات الأخرى وفرض الطاعة عليها وإكراهها على ما تريد، ذلك لأن من خصائص السلطة النهي والأمر والزجر والكبح والرد والتفرد في القرار... وهذا ما يفسر ندرة النقد في مجتمع العصبية، وأن البديل منهما إما المديح المفرط وإما الهجاء المفرط... كل هذا يستدعي رفض النقد باعتباره تهجماً وتجريراً ونيلاً من الكرامة). (3)

رابعاً: القبليّة إنتاج البداوة ونقيض الحضارة.

النظام القبلي إنتاج البداوة والصحراء، وهذا النظام ليس مرحلة تمر بها كل الشعوب كما يطرح خطأ، لأن القبيلة ثقافة وقيم متكاملة بذاتها تبقى متجذرة عند الأجيال، وتنتقل - بوصفها تقاليد وسنناً وترسخ حتى تصبح قوانين وبنى لا يمكن التخلص منها إلا في إطار عملية تغييرية في الأسس، وليس إصلاحاً وتطويراً كما يقول بعضهم - وعن هذا النقيض بين البداوة والحضارة نقل فقرات من تحليل الكاتب العراقي علي الوردي: (لكي نفهم ماهية البداوة حق الفهم لابد من التطرق إلى خطتين شائعين حولها وكما يلي:

أولاً: شاع بين علماء الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر نظرية التطور التي كانت سائدة في الأوساط العلمية آنذاك، وهي أن البداوة مرحلة اجتماعية تمر بها جميع الشعوب في تطورها قبل مرحلة الزراعة، وقد ثبت الآن خطأ هذا الرأي، حيث اتضح أن البداوة لا تنشأ إلا في الصحراء، وليست إذأ هي مرحلة محتومة مرت بها كل الشعوب كما زعموا.

ثانياً: ذهب بعض المفكرين الاجتماعيين إلى القول بأن البداوة ليست سوى طريقة للعيش، حيث تتصف بالرعي والترحال وراء المراعي، وهذا ثبت خطؤه كذلك،

فقد اتضح الآن أن البداوة ثقافة اجتماعية قائمة بذاتها، لها طابعها العام ومركباتها الخاصة بها، وقد يكفي أن نتعرف إلى ماهية البداوة من بعض خصائصها الأساسية التي تميزها عن الحضارة، ومن الممكن القول إن البداوة تتميز بخصائص ثلاث هي: الغزو، والعصبية القبلية وتقدير المروءة، ويقابلها في الحضارة: المهنة، والسلطة الحكومية، وتقدير المال). (4)

خامساً: الشفوية القبلية:

حول الشفوية يقول المفكر البحريني جابر الأنصاري: (اعتمدت القبيلة على ذاكرتها الجماعية... وغدت الرواية الشفوية وسيلة التواصل والتوارث والمعرضي والسياسي والتطبيقي من جيل إلى جيل. والشيوخ أصلاً هم المتقدمون في السن الذين شاخوا، مستودع الخبرة ومرجع العلم والعمل في أهم ما تحتاجه القبيلة من معارف ومعلومات وأعراف). (5)

سادساً: البداوة المعاصرة:

ظهرت البداوة المعاصرة بأشكال مختلفة في المجتمع والسياسة، وقال أحد الباحثين عن بداوة المجتمع: (البداوة حافظت عليها الثقافة العربية طوال تاريخها المديد... لا يخلو أي مجتمع عربي في أية فترة من فتراته، من جزء بدوي قد يكون الأغلبية فيه أو الأقلية، لكن في كل الأحوال يمثل الرجل البدوي المثل الأعلى في الفصاحة والبداوة... هذا المثل الأعلى يناقض الواقع الشاهد في أغلب الأحيان، كما يفسر لنا ذلك علم الجغرافيا أن الحياة البدوية تتميز بالأمية والفقر والتقصيف والمرض، وأنها خضوع تام للأنواء وللعوائد العشائرية). (6) وأما عن تركيبة الدولة العشائرية المعاصرة، فيشرح أحد الكتاب وضعها بالقول: (معظم الدول التي قامت... في الشرق العربي نشأت على قاعدة تمكين عصبية محلية - قبلية أو عشائرية من كيان سياسي تتوسع به حدود سيطرتها... هكذا جاءت ظاهرة الدويلات، وقد احتاج كثير من هذه الدول

الناشئة إلى إجراء تسويات قبلية... فنشأ واستقر النظام بحسب ذلك - نظاماً سياسياً قبلياً أو عائلياً. والعصبية كناية عن تضامن طبيعي بين أفراد ينظم اجتماعهم الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة على أساس قرابة الدم). (7)

وأخيراً فشل المجتمعات القبلية في دخول المدنية - لتعارض قيم المدنية مع دوافع وضغوط القبلية، ويرصد أحد الدارسين هذا الوضع، حيث يؤكد أن (التاريخ القبلي تاريخ حروب وغزوات مستمرة، كانت قيم الرعى والكرم والفروسية أهم القيم على الإطلاق. وجعل القبلي عموماً يستحسن الغزو ويأنف من ممارسة الأعمال اليدوية... ويشير التاريخ الحديث إلى فشل المجتمعات القبلية قاطبة في دخول عصر الزراعة دون تنازل عن أعرافها وتقاليدها. من بين التغيرات الاجتماعية والمواقف القيمة التي أحدثتهما الصناعة القضاء على العائلة المركبة وإحلال الأسرة محلها. وباختصار، إن الإنسان القبلي قضى حياته يحارب ليعيش ويعيش ليحارب، والإنسان الزراعي قضى حياته ليعيش ويعيش ليأكل... والصناعي يعمل ليعيش ويعيش ليعمل). (8)

الخلاصة التي نخرج بها عن القبيلة

شرحنا جوانب مختلفة من مفهوم القبيلة، وإذا أردنا أن نخرج في خلاصة من ذلك الشرح نقول: إن القبيلة لا تنتمي إلى حضارة وثقافة المدنية والعقلانية بأي شكل من الأشكال، بل هي نقيض المدنية، أو (الحضارة) حسب تعبير علي الوردي، وبالتالي تكون القبيلة ثقافة لا تبث ولا تنتج سوى التخلف في المجتمع المتجذرة فيه، والإنسان القبلي بطرق وسلوكيات مختلفة يُشرع للتخلف ويمثله بامتياز، كونه هو أداة ووسيلة انتشار، وذلك عن طريق:

أولاً - الدفاع عنها والتمسك بمحاورها: العرق، القرابة، الولاء، الدم، العصبية، الثأر أو ما أسماه المفكر التونسي هشام جعيط (مؤسسة الثأر)، وما ينتج الثأر من مأساة اجتماعية وعائلية.

ثانياً - الخضوع إلى قانونها في تنفيذ أعرافها وتقاليدها - ومنها ما تسمى: (الحلول العشائرية) - في النزاعات والاصطدامات التي تنشأ بين أطراف النزاع لأسباب شتى لا يكون للقانون فيها دور، سواء أكان السبب عدم وجود (قانون) أم عدم الرغبة في اللجوء إليه، وتفضيل الحلول العشائرية عليه، ومنها التي تنتهي بالتراضي وقبول النتائج بين الأطراف وإن كانت غير نافعة، وذلك خضوعاً للتقاليد. أما التي تبقى ملفاتها عالقة لا تحل لسبب العصبية، أو إثر مفعولها العاطفي والمجتمعي فتبقى كالنار تحت الرماد، ومنها: (القتل) المتعمد والأخذ بدم المقتول، مع ما يعرف أيضاً بغسل العار؛ قتل المرأة.

إن التمسك بالقبيلة والخضوع لها بتنفيذ قانونها، يشكلان معيشة وحياة انطواء وانغلاق، ويصنعان مجتمعاً متشردماً ومنقسماً بين بويات خاضعة لسلط ونفوذ عشائرية، أي يصنعان مجتمعاً لا ينشأ فيه انسجام ولا إنتاج؛ وغياب كل من - (الإنتاج والانسجام) يفشل تطور وتقدم المجتمع.

وهذا هو حال المجتمعات القبلية بشكل عام؛ منها التي تعيش تخلفها الخالص والثابت كالمجتمعات العربية في العصر الحديث، على الرغم من تمتعها باستقلالها السياسي، لكن نرى الثقافة والتجمعات القبلية لم تنته بعد فيها. فعلى صعيد التجمعات والتشكلات ظهرت العائلة الممتدة كما درسها المفكر الفلسطيني (هشام شرابي - الأبوية المستحدثة) مع العوائل الصغيرة التي تعمل في مؤسسات الدولة والسوق في هذه المجتمعات بشكل عام. وأما على صعيد الثقافة والسلوك والتصرف فما زالت حاضرة، حيث رصدتها المفكر البحريني (جابر الأنصاري) في الدول الخليجية تحديداً، وبالتالي البداوة الثقافية تسيطر وتشكل بنية المجتمع التقليدي في العالم العربي، ومدن العالم العربي، إثر بقاء قيم القبلية، لم تتحول بعد إلى مدن المؤسسات التي ينشئها الفرد ويحلها ويتنمي لها طوعاً وينسحب منها طوعاً وفقاً لإرادته، ولا تفرض عليه مسبقاً كمؤسسة القبيلة والطائفة، كما شرح ذلك المفكر المغربي الجابري.

النقطة الأولى: الثابت والمتغير في القبلية الأحوازية:

أما مجتمعنا الأحوازي فالوضع فيه مختلف، ليس فقط عن مجتمعات العالم العربي، بل عن (المجتمع الإيراني) أيضاً، حيث هنا التخلف تتقاسمه ثلاث مرجعيات: (الدولة الاستعمارية الإيرانية)، (الفكر الشيعي)، و(القبلية)، التي لم تصدر بشأنها في مجتمعنا أي دراسات وبحوث، ولم تُعرف بشكل صحيح وموضوعي حتى بين النخب، إذ ما تزال الحيرة، هذا إذا لم نقل (الجهل)، هي المتحكمة في أقوال النخب تجاه القبيلة، وهذه الأقوال التي تصدر حولها من طرف النخب إجمالاً لا تنطلق من دراسات وبحوث، لذلك هي موزعة على شكل تخمينات، مرة تكون: القبيلة هوية لنا تحمينا وتحافظ علينا حتى لا ننسخ ونذوب، ومرة: نجد فيها إيجابيات يجب الحفاظ عليها وإصلاح السلبات منها، ومرة: هنالك من يوظفها لأغراض سياسية ويدافع عنها ويضع تميزاً بأن القبيلة تختلف عن القبلية. وهي إجمالاً أقوال واستنتاجات خاطئة، لأنها لم تكن وفق دراسة القبيلة، بل جاءت لمجرد الدفاع عنها، وهو دفاع بالنهاية لا يعتمد عليه لأنه غير موضوعي وينتمي إلى أقوال غير مسؤولة.

وهذا أحد الأسباب الكثيرة وراء تقديم هذه الدراسة عن القبيلة، وفي هذا الأسلوب تحديداً، حيث فضلنا أن نقدم عنها شروحاً وتعريفات من مفكرين تناول كل منهم (القبيلة) من زاوية، قاصدين من هذا أن يتعرف القارئ على القبيلة كما هي، حتى لا يحصل عنده خلط بينها وبين الثقافات الأخرى، ثم رأينا بأن هذا وحده لا يكفي حسب وجهة نظرنا، أي تعريف القبيلة المجرد، لأنه لا يوضح واقعنا الأحوازي، وإن كان وضعها، أي القبلية، في المجتمع العربي والأحوازي من جانب الثابت: (العصبية) لا يختلف كثيراً، لكن ظروفنا تختلف، أي هي ليست ظروف العالم العربي، لذلك لم يكن من الموضوعية في شيء درس القبيلة في المجتمع الأحوازي دون الانتباه إلى (الثابت والمتغير فيها)، أي دون درس (الدولة الإيرانية) ودورها سواء أكان في بقاء

وترسيخ (الثابت) أم الاشتغال على (المتغير)، والذي يمثله شيخ العشيرة وصلاحياته وسلطته، التي هي أيضاً تتغير وفق تعامل السلطة معه كما سنبين هذا.

حيث القبيلة وضعها في مرحلة ما قبل حضور (الدولة الاستعمارية الإيرانية) في واقعنا أمر مختلف، مثلما كان وضعها مختلفاً في عهد الأمير (خزعل) الذي أبقى ثابت العصية كما هو، ولم يلجأ إلى (المتغير)، أي منح امتياز إلى رؤساء العشائر، بل عمل على إضعاف دور رؤساء العشائر وشكل مفهوم الأحلاف؛ حلف المحيسن الذي ضم مجموعة من العشائر. أما وضع القبيلة في العهد البهلوي فقد حصل فيه (تغير)، على عكس ما كان في عهد الأمير (خزعل)، حيث أصبح في العهد البهلوي - لشيخ العشيرة امتيازان، الأول: ما تمنحه له العشيرة نفسها: كثرة الرجال والتفافهم من حوله، الثاني: ما منح له من جانب النظام من قوة وشرعية حسب حجم ولائه للسلطة، وما يترتب على هذا من امتيازات ممنوحة له شخصياً، ولعشيرته أو رجاله لتقوية دورها بين باقي العشائر، وقد ساعدت الأنظمة شيوخ بعض العشائر على تقوية نفوذها، سواء أكان في السيطرة على ما يسمى (الرعية - الفلاحين) أم في نصرتها ودعمها في حسم الصراعات والنزاعات لصالحها، وهذا أنتج تنافساً نحو تعزيز الولاء للسلطة القصد منه تقوية المكانة وفرض السيطرة.

والأمر يقال أيضاً في عهد (النظام الثاني) الحالي، حيث إنه سحب من معظم شيوخ العشائر امتياز تأييد السلطة لهم وبقي امتياز العشيرة وحده امتيازاً معنوياً وعصبياً يقوى ويضعف حسب الظروف، مع سعة الأرض والثروة الموروثة التي يملكها شيخ العشيرة، بعد أن تقلصت في النظام الحالي سيطرة رؤساء العشائر على الأراضي، قياساً لما كان ممنوحاً لهم في العهد البهلوي، وهذا ما أطلق عليه المتغير في القبيلة الأحوازية، حيث إنه في لحظة (خزعل) كان وضع القبيلة غيره في لحظة (الدولة الاستعمارية الإيرانية). ذلك كان المتغير. أما (الثابت)، أي النزاعات العشائرية فقد بقيت تطحن المجتمع وتستهلك طاقاته المادية وتنتج التوترات المستمرة دون أن تضع

(الدولة الاستعمارية الإيرانية)، وفي كلا النظامين البهلوي والحالي حلولاً لها لردعها أو إضعافها، بل قد تُركت على حالها، تُحل وفق التقاليد العشائرية، وهذا ما جعلها قانوناً يلجأ له أبناء العشائر، ومن جهة ثانية إبقاء الثقافة القبلية مرجعية وهوية معاً، وهذا هو (الثابت) فيها الذي لم يتزحزح، وبالتالي، فعندما نؤكد بأن الدولة الإيرانية تمثل جزءاً من التخلف في واقعنا ونموذج القبلية والتعامل معها بهذا الأسلوب، فإن هذا تأكيد وشاهد على أن الدولة الإيرانية تعمل على بث التخلف.

النقطة الثانية: هوية القبلية في الثقافة الأحوازية:

لدينا في مجتمعنا الأحوازي كثير من المحاور الأساسية التي شكلت هوية القبلية على الصعيد الجغرافي والثقافي، نأخذ منهما أنموذجين.

أولاً: على الصعيد الجغرافي، مجتمعنا منقسم تبعاً للموروث القبلي إلى ما يسمى الأحلاف (حلف المحيسن المحمرة وعبادان، كعب - الفلاحية والمناطق المجاورة لها، حلف الباوية - قسم كبير من مدينة الأحواز، شط بني طرف وما يرتبط في هذا الحلف؛ إضافة إلى التقسيمات الأخرى الكثيرة والمبعثرة ما بين عشائر أخرى وبويات).

ثانياً: على الصعيد الثقافي تتشكل هوية الفرد عندنا في المجتمع الأحوازي وفق ذلك السؤال في مجتمعنا (أنت من يا عمّام؟)، السؤال الذي شكل هوية عشائرية بامتياز مضادة ومعركة لتبلور وبناء هوية وطنية، حيث إن التعارف المنتشر بين أبناء شعبنا لا يتم من خلال الوعاء أو المرجعية الوطنية، بل من وعاء ومرجعية الانتماء وانتسابه للعشيرة. وهذا الانتساب والانتماء للعشيرة هو الانتماء المحوري، والانتماءات الأخرى للوطن وللقومية هي انتماءات ثانوية ضعيفة غير منتشرة، حيث إن العلاقات والروابط الاجتماعية بمختلف أنواعها في مجتمعنا تتشكل وفق هذا الانتماء: الأنا والآخر، وهذا يحصل في حال النزاعات العشائرية، مثال ما حدث في مجتمعنا عام 2004 من نزاع ما بين عشيرة (الحميد والزركان)، ذلك

النزاع الذي لم ينتهِ حتى بعد دفن الأموات ضحايا ذلك النزاع المرير، والذي اهتز له مجتمعنا إثر ما جلب معه من أحداث مريرة جداً للمجتمع. والأمر أيضاً يحصل في حال علاقة التواصل والارتباط الإنساني، وإذا أخذنا شاهد الزواج إذا حصل بين طرفين من عشيرتين يقال بشأنه بصيغة سؤال أو استفهام: تزوج من أعمامه أو غريبة؟ ليبقى العرق القبلي هو صيغة التعارف بين أبناء مجتمعنا، فيما تبقى علاقة الوطن ورابطة الشعب الواحد منحصرة بين عدد قليل وسط الأغلبية، وحتى هذا العدد القليل يعيش الحيرة بين الدفاع عن مفاهيمه الحديثة وبين التمسك بثقافة القبيلة التي قد أصبحت التزامات وقيماً مجتمعية راسخة.

النقطة الثالثة: الخروج من القبلية يحتاج إرادة مجتمع في ظل غياب الدولة

وإذا أردنا أن ندفع مجتمعنا نحو الخروج من القبلية، وتشكيل هوية مدنية أو بث الوعي المدني فإن الأمر يتطلب بداية أن نميز، وبموضوعية، ما بين كل من (ثقافة القبيلة)، و(ثقافة المجتمع الحديث)، ثم نكافح القبلية وندعو إلى التخلص منها، من خلال تشكيل مؤسسات ننتمي إليها على أساس الولاء للمجتمع الواحد بالانتماء طوعاً، مثلما الخروج من القبيلة يكون طوعاً. والتخلص يحتاج إرادة مجتمع، خصوصاً وأننا نفتقد إرادة الدولة التي في مثل هذه القضايا لها الدور المهم في تكسير بنى القبيلة وتجاوز تقاليدها، بما لها من مؤسسات وآليات تفرض بهما قانونها وتطبق خططها. وهذه الإرادة في (وضعنا الخاص) نحن، سواء أكان في تصلب القبيلة نفسها أم عدم امتلاكنا آليات إضعافها، تبقى عملية مكافحة القبيلة من أهم أولويات النخب الواعية والملتزمة في رؤية مشروع التغيير الذي تقف أمامه، ليس فقط القبيلة بل أيضاً الدولة الإيرانية، ونعني مشروع إنشاء الوعي الوطني/ المدني على صعيد الهوية، وهي إشكالية تطلب درسها، وهو موضوع الفصل القادم السادس.

المصادر

- 1- فكر ابن خلدون العصبية والدولة - الجابري بيروت عام 2001 ص -166.
- 2- العقل السياسي العربي 3- نفس الكاتب بيروت عام 2000 ص 79.
- 3- العصبية بنية المجتمع العربي - عبد العزيز قباني بيروت عام 1997.
- 4- أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي علي الوردي- ندوة الكويت عام 1974.
- 5- مفهوم الحرية- عبدالله العروي بيروت- 2002 طبعة 6 .
- 6-العرب والسياسية أين الخلل - جابر الأنصاري 2000.
- 7- النزعات الأهلية العربية- عبدالإله بلقزيز ص 51- 2001
- 8- المسيرة التاريخية من القبلية إلى العولمة- عبدالعزيز ربيع - بيروت 2000

الفصل السادس

إشكالية الهوية الوطنية والمدنية في المجتمع الأحوازي

أسوأ ما يواجه الفكر عدم تحديد وتعريف الألفاظ والمفاهيم وفق مرجعية كل لفظ ومفهوم.

جذور الهوية القبلية راسخة وعمرها مئات السنين، ونصيبها كبير من الإمكانات والولاء، وخطابها العصبي، وكذلك نقول إن الهوية الدينية تتمتع بحضور وتماسك في الوجدان والوعي الجماعي كعقيدة دنيوية وأخروية منذ أكثر من ألف عام ويزيد. وأما الهوية الوطنية فلا جذور لها، ولا تحظى بخطاب ولا تجد مؤسسة لها، وإذا ولدت في نظامنا الثقافي فهي ولادة مشوهة، لنقل عنها إنها هي الناشئة في تربة القبيلة والدين في وعينا الجماعي نشوءاً واجهه منذ البدء طعن وتشكيك من جانب الدولة الإيرانية، حتى إنها أصبحت تعاني (من أزمة أسس). أما وضع الهوية المدنية (المجتمع المدني أو المواطنة) التي تم إعادة طرحها بقوة منذ ثلاثة عقود في العالم العربي والإسلامي، فهذه الأخيرة لم يبدأ الكلام فيها بعد عندنا.

إن الهوية عندنا نحن إذا حددنا لها تعريفاً وفق المرجعية التراثية، فهي ليست سوى القبيلة - قبيلة الفرد، والإسلام عقيدة الإنسان العربي، أما في المرجعية الحديثة النهضة، فإن هوية الفرد والجماعة تتمحور في الهوية الوطنية والمدنية. إن الوعي بالذات على الأقل يتبلور ويتعمق من خلال التحول في علاقة اختلاف وتغاير ونزاع مع آخر معين، ولكن هل هذا حدث لنا في فهم الذات من خلال النزاع مع الآخر؟

وهل طرحنا موضوع الهوية الوطنية من أجل إثباتها أو النهوض بها في عصر الدفاع عن الهويات؟

مقدمة: تمهيدات وملاحظات ضرورية

بأي معنى نقول الهوية الأحوازية؟ من أنا؟ من نحن؟

نقول إن موضوع الهوية الأحوازية بشكل عام لم يكتب عنه من قبل بموضوعية وجدية حسب علمنا ليومنا هذا، سواء أكان قراءة الهوية القبلية والدينية من جانب أم خطاب الطعن الإيراني وحضور معنى الهوية الوطنية الأحوازية من جانب آخر، من أجل وضع فهم حول هذا التشابك والذي نحاول أن نضع فيه قولاً هنا. وإذا حددنا بدقة وضع الهوية في تاريخنا المعاصر نقول إننا نعاني من إشكالية في فهم معنى الهوية الوطنية وتداخلها مع الهوية القبلية والدينية والمجال السياسي. وهذا عائد لغياب خطاب وطني وإع يدرك أهمية بناء مفهوم هذه الأخيرة والدفاع عنها والحفاظ عليها، فالفرد الأحوازي إذا واجهه سؤال عن القبيلة أو الدين، فإنه لا يجد لبساً في وعيه ولا صعوبة بسبب ما يتوافر لديه من الألفاظ والمعاني التي يفيض بها وعينا الجماعي تسانده للتعبير وتكفي للإجابة بوضوح. أما سؤال الهوية الوطنية بعيداً عن العفوية التي لا نقصدها بالتأكيد ولا تعيننا هنا، فالفرد عندنا لا يجد لديه ما يكفي من المعاني ليعبر في الإجابة عن سؤال الهوية الوطنية، وأقصد من الفرد ذلك الذي ينسب نفسه إلى مسمى النخبة. وغياب الدراسات والندوات والمؤتمرات عندنا حول موضوع مكونات الهوية الوطنية والمخاطر المحدقة بها لا يدع شكاً لدينا بأننا نعاني من غياب النخبة الفكرية التي مهمتها أولاً وآخرها إنتاج المفاهيم وتعريفها، ودون هذا لا معنى لها حتى نقول إننا كشعب نعيش في مرحلة إشكالية فهم معنى الهوية الوطنية - أزمة مفاهيم وأزمة اللفظ والمعنى تساوي أزمة اللغة. ولهذا السبب المهم والموضوعي نرى من المناسب أن نسجل

هنا عدة ملاحظات (تمهيدية أو تعريف) تكشف إجمالاً عن رؤيتنا تجاه موضوع الهوية الأحوالية.

فتعريفنا هو أن الهوية الوطنية لم تجد لها في وعي النخبة ولا الوعي الجماعي الجديد ما يصل بها نحو القول إننا كشعب ندرك مفهوم الهوية الوطنية، أو ما يترتب من الدفاع عن مكوناتها والحفاظ عليها وذلك من خلال تدوين خطاب النخبة، وإضفاء شرعية معنى الوطنية عليه، وعملية تمرين ممارسة بناء وتشكيل مؤسسات مجتمعية وفق الشعور الوطني، وهذا التغييب بوعي أو دون وعي لا يعني سوى أمر واحد، وهو أننا لا نعيش في عصرنا هذا، وهو بحق يعتبر (عصر الدفاع عن الهويات الوطنية والمدنية معاً)، وماذا يعني قولنا هذا؟ هل هو يندرج في حكم تاريخي أو هو ينبع من واقعنا؟ الإجابة هنا لا نقول فيها جديداً غير معروف بقدر ما نحدد ما نحتاج إليه من قول، وهو أن البحث عن الهوية (الأنا) مقابل (الآخر) كان بدافع التمييز القومي أو الديني أولاً وآخر، ومعناه هو خطاب أو منتج عصرنا الحديث والمعاصر معاً، وفي عالمنا العربي والإسلامي في أقل تقدير ظهر معنى الهوية بحضور الاستعماري في (الممالك الإسلامية) جميعاً، وتطور بعد ذلك الأمر إلى أن أخذت الهوية أوضاعاً خاصة بها حسب مسار نهضة كل شعب من شعوب عالمنا العربي الإسلامي. ونضيف أمراً مهماً، هو أن حجم حضور خطاب النخبة والمؤسسات الوطنية أدى لوضع تعريف لها، بمعنى ثانٍ إنه إذا تركنا ذلك التعريف (هو- الهو)، فإن وضعها وتعريفها في المجتمعات ما قبل الاستعمار وبعده أو في ظلها اختلف في التعريف والتحديد.

أما بالنسبة لنا، فتؤكد على جملة أمور، في المقدمة منها أن الثقافة العربية الإسلامية هي المقوم الأول لهويتنا التاريخية، أي ضمن آفاق الحضارة العربية الإسلامية على صعيد النظام الثقافي والموقع الجغرافي، وأما الأمر الآخر فهو أن الهوية الوطنية كما في التعريف والتاريخ تستمد شرعيتها ومكوناتها في التعريف الحديث لها من هذين المقومين، أي أخذت معنى ومفهوم الهوية الوطنية وفق صياغة مكونات داخل

المرجعية الأوروبية، وتبعاً لوعي ونهضة الشعوب أو لنقلُ اتصالها بهذه الأخيرة، أي المرجعية الأوروبية، أخذت الهوية مناحي مختلفة تتبلور عند كل شعب من شعوب عالمنا العربي الإسلامي الذي شهد أيضاً مفهوم أزمة الهوية الوطنية والمدنية.

إن أزمة الهوية عندنا بمعنى ذلك التعريف المختصر (التدهور والتوقف)، وحسب وجهة نظري، لا تنال الهوية القبلية ولا الهوية الدينية، حيث إن القبيلة والدين يتوافر لهما في مجتمعنا من الوعي والخطاب والإمكانات والولاء والانتظام الجماعي والفردى والإحياء والتمسك بالرموز وقيمها والتفاني والدفاع عنها والاعتقاد بها بدرجة في الوعي الجماعي **يبعد معنى أي كلام عن مفهوم الأزمة**. في المقابل نجد فقراً ونقصاً في الشعور بالنسبة إلى الهوية الوطنية، فهذه الأخيرة هي وحدها المصابة بالتدهور والتوقف، ونضيف كذلك، أن الهوية المدنية (أو معنى المجتمع المدني) والتي تم طرحها بشكل واسع في المجتمعات من حولنا في العقود الثلاثة الأخيرة، لا نقول ناشئة كما الهوية الوطنية، بل إنها غائبة كمعنى ومفهوم في وعي النخبة في أقل تقدير، وأن هذه الأخيرة تعد بحق مطلب المجتمعات الآن في عقدنا هذا، وبشأن كليهما يطرح سؤال نفسه علينا هنا وهو: هل استوعبت النخبة عندنا إشكالية الهوية الوطنية، وحسب طاقاتها كافحت ونشرت هذا المفهوم ومعناه؟

إذاً نثبت أنه **توجد هنالك ثلاث هويات حسب حضورها والولاء لها في نظامنا الثقافي والمجتمعي**، وهذه الهويات هي: الهوية القبلية، الهوية الدينية، ولكل منهما قيم راسخة ومؤسسة تملك قوة الحضور والنفوذ المجتمعي وكذلك الاقتصادي والتأثير في الوعي الجماعي كما سنبين ذلك لاحقاً. أما الهوية الوطنية فنؤكد أنها ناشئة على صعيد الوعي أو الشعور الجماعي، آخذة في الانتشار حيث يرتفع الوعي ويهبط حسب الظروف المختلفة. بمعنى ثانٍ لم يتأسس الوعي الجماعي الوطني كشعور، ولا أنشئت له مؤسسات، وليس له ممثلون حتى نقول إن الوطنية لها نفوذ وقوة مجتمعية

واقتصادية جماعية واضحة ومعروفة، كما هو حال كل من مؤسسة القبيلة ومؤسسة الدين عندنا.

فالوطنية كهوية على صعيد الخطاب لم يتم تحديد مكوناتها الأساسية بشكل منتظم عند النخبة وتحديدًا بسبب غياب مفهوم معنى المرجعية، حيث إن كل هوية لا يحدد لها مرجعية تبقى غير واضحة. وننبه أن معنى الهوية الوطنية ليس مفقوداً عندنا تماماً، لكن يبقى غير مؤسس لها ضمن خطاب على الرغم من المحاولة التي انطلقت منتصف التسعينيات من القرن الماضي، إلا أن تلك المحاولة تبقى ناشئة وسط فئة محددة من المجتمع، فهذه الهوية في نظامنا الثقافي ما تزال جديدة العهد. أما الهوية الرابعة المدنية ومحورها المواطنة، فلم يبدأ الكلام عنها بعد، وليس لدينا ما نستند إليه كوعي وخطاب مطروح حتى نقول إن الهوية المدنية في أقل تقدير نظرياً لا نجد لها حضوراً في التفكير، وبالتالي لا يمكن لنا إلا أن نطرح ثلاث هويات وهي (القبلية، الدينية، الوطنية) حتى يكون لكلامنا معنى وسند من واقعنا. وتبقى (الهوية المدنية) هي محور التجديد وهوية الفرد في المجتمع المدني ما قبل التقليدي أو في الدولة المدنية.

إن الهوية قبل العصر الحديث كانت تعني للفرد في تاريخنا الهوية الدينية والقبلية، أما في عصرنا هذا الذي ننتمي إليه ونعيش فيه فتعني الهوية أنا مقابل الآخر، وقد أنتج هوية جديدة هي الهوية الوطنية القومية والهوية المدنية حتى إن الفرد والجماعة تشكل لهما هذه الأبعاد الثلاثة هوية، وإن إضعاف أحدها بعملية إقصاء تنتج أزمة. إن الفرد الأحوازي قد تعرض إلى إفراغ هويته الوطنية والمدنية في موطنه ومحيطه من جانب دولة استعمارية تملك خطاباً غير إنساني وتوظف آليات القوة والسيطرة في عملية إفراغ ومسح الهوية، وعند ذلك أصبحت أزمة الهوية ذات أبعاد تتجاوز ظروفاً آنية، ولا تجد في الهوية الدينية ولا القبلية الحل، بمعنى ثانٍ إنها تعني ظاهرة إقصاء الفرد وقطع صلته بوجوده التاريخي والثقافي. إن بقاء البعد الديني والقبلي كهوية ثقافية على

حالهما وعدم المساس بهما لم يؤدّ إلى تخفيف أزمة الهوية عند الفرد والجماعة في المجتمع ونظامنا الثقافي معاً.

إن بناء الهوية الثقافية الوطنية والمدنية هو المشروع الأكثر إلحاحاً وحاجة للخوض فيه دون غيره في حاضرتنا وعصرنا هذا.

إذاً، قلنا إن الهوية تبدأ من الفرد وتدل عليه بذاته، وتشخصه عن غيره، وترمز إليه مقابل الطبيعة ككائن حي يتماثل بمحيطه والبيئة التي ينشأ فيها، لكن نعود ونؤكد أن كل هذه الدلالات تكون ناقصة ولا تميز بين الإنسان والطبيعة والجماد، ولا تشكل من الفرد كائناً ثقافياً يحمل هوية سواء أكانت قومية وطنية دينية أم مدنية إلا بحضور وعيه الثقافي الجماعي مع مجموعة بشرية ينتمي إليها الجميع. إن الثقافي يبرز من خلال أهم مكون وهو اللغة كأداة تعريف وإنتاج فكري، وهذه الأخيرة هي وسيلة إجماع وفهم بين المجموعة البشرية الواحدة الصغيرة والكبيرة. وهنا يُطرح سؤال ذو وجهة ونحتاج الإجابة عنه، وهو: هل إن طرح موضوع الهوية هو من أجل إثبات الذات والحفاظ عليها، أو من أجل النهوض بها وحفظ استقلالها؟

إجابتنا عن هذا السؤال هي: إن الحاجة تدفعنا إلى الاثنين معاً؛ نحتاج إلى إثبات الذات، ونحتاج كذلك إلى الحفاظ عليها، مثلما هي حاجة النهوض، حيث إن هويتنا الأحوازية اليوم تعيش وضعاً متأزماً، وذلك راجع لسببين، الأول: تعرضها إلى هجوم وغزو ثقافي إيراني، والثاني أنها تعيش أزمة الموروث. وهذان السببان هما وراء ما أصاب نظامنا الثقافي والاجتماعي إجمالاً من تخلف.

مكونات الهوية وأزمته:

إن الرأسمال العشائري والديني كرموز وقيم وما يبطن في الوجدان هو واقع عربي ملازم لحضارتنا العربية الإسلامية، كل ذلك يعيش فينا كمجموعة بشرية أحوازية لا يمكن لنا أن نتجاوزه وننسلخ من هذا المد المتجذر في التاريخ والثقافة إلا

برؤية تجديدية وفق حاجة العصر في سبيل بناء هوية وطنية ومدنية للإنسان الأحوازي، فالأولى تحفظ له وجوده الثقافي والذاكرة التاريخية دون هيمنة الآخر. وأما الثانية فتوفر له كفرد كل ما أنتجه عصرنا من حقوق إنسانية دون أن يمنع شيء هذه الحقوق من استبداد سياسي وإيديولوجية متطرفة.

أمران نشير لهما هنا كمدخل إلى موضوعنا، الأول: صحيح أن الهوية الوطنية هوية عصرية بامتياز، ولكن تعاني كثير من الشعوب أزمة وتهديد (الأنا) والخطر على الهوية من (الآخر)، على الرغم من تفاوت واختلاف التهديد من الآخر والخطر من بلد لآخر، فأزمة الهوية الوطنية في الأردن مثلاً تختلف عن الخطر الذي تواجهه الهوية الوطنية الأمريكية حسب البرفسور الأمريكي المختص صموئيل هنتنغتون صاحب نظرية صدام الحضارات.

فبالنسبة إلى الأردن، يقول جوزيف مسعد (إن تشكل الهوية الأردنية منذ بدايات تأسيس الكيان الأردني - إمارة شرق الأردن - في عشرينيات القرن الماضي كان وطيد الصلة بالوجود البريطاني الذي أسس الإمارة وساهم في صناعة هويتها وشكلها. وإن أهم آليات تكوين تلك الهوية تمثلت في المؤسسات العسكرية والقانونية اللتين شكلتا الإطار الوطني العام الذي بدأت تترعرع فيه الهوية الوليدة). جوزيف مسعد، الأردن التأثيرات الاستعمارية وصناعة الهوية الوطنية، الطبعة الأولى، 2002.

أما هنتنغتون فيرى (أن الإسلام هو أحد التحديات الأساسية التي أدت إلى تراجع شعور الأميركيين بهويتهم الوطنية خلال العقود الأخيرة، فإنه يرى أن العداء للإسلام والحضارة الإسلامية قد يساعد بشكل كبير في تحقيق التفاف الأميركيين المنشود حول هويتهم الوطنية في المستقبل المنظور). من نحن؟ تحديات الهوية الوطنية الأمريكية، صموئيل هنتنغتون، الطبعة الأولى، 2004، الولايات المتحدة، عرض وتعليق علاء بيومي.

أما الأمر الثاني: فقد وجدنا من المفيد أن نأتي بتعريف ينفع كتحديد أولي

يقترّب من معنى الهوية الأحوازية التي نرى أنها تعاني إشكالية وأزمة على صعيد الفكر اللغة والواقع معاً.

ليست الهوية مجرد قيمة في ذاتها أو فيما تخلقه من شعور بالخصوصية، وإنما تنبع قيمتها مما يقدمه الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات التي تنطوي تحت شعارها. والهوية 'هي مجموع السمات الروحية والفكرية والعاطفية الخاصة التي تميز مجتمعاً بعينه وطرائق الحياة ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات وطرائق الإنتاج الاقتصادي والحقوق، وهي الوعي المتطور للفكر الإنساني والإنجاز الرائع. الهوية تتشكل ضمن (الأنا) و(الآخر)، لذا عرفها بعض الباحثين باعتبارها تميّزاً وانفراداً عن الآخر؛ الآخر الضد (العدو)، والآخر ضمن التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية. ينقسم تطور الهوية لدى أبناء الأقليات إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الهوية الإثنية غير المفحوصة Unexamined identity حيث يتقبل أبناء الأقليات بشكل أولي قيم ومواقف وثقافة الأغلبية بما في ذلك النظرة السلبية نحو جماعتهم، وهي نظرية الأغلبية.

المرحلة الثانية: مرحلة التحري، وفيها يستكشف ابن الأقلية الإحساس بهويته الإثنية وتأتي بعد نقطة انعطاف أو حدث ذي أهمية.

المرحلة الثالثة: مرحلة إنجاز الهوية الإثنية، يظهر إحساساً ووعياً واضحاً وواثقين بهويته الإثنية.

الهوية تمرّ في أربع لحظات للتكوين، واللحظات هي:

اللحظة الأولى: هي الكولونيالية حين تؤسس الإدارة الاستعمارية شكلاً من أشكال الكيانات السياسية البيروقراطية في البلد المستعمر، وتعرف الأفراد بحسب وجودهم وانتمائهم إلى ذلك الكيان. مع هذا التأسيس تصبح هناك قوانين وجيش وقضاء وتصنيفات إدارية تحكم الأفراد وتدخلهم إلى مرحلة جديدة لا علاقة لها بما كان سائداً قبل بداية اللحظة الكولونيالية.

اللحظة الثانية: هي لحظة مقاومة الاستعمار التي تستمر حتى تحقيق الاستقلال.

اللحظة الثالثة: وهي لحظة توسع وانكماش الأمة/ الشعب. وقد يكون التوسع أو الانكماش هنا جغرافياً أو ديمغرافياً. فعن طريق ضم أراض جديدة أو مجموعات سكانية إضافية، أو عن طريق انفصال أجزاء من الأمة - أرضاً وسكاناً- عن الوطن الأم، فإن لحظة التوسع والانكماش تؤثر في صميم تشكل وتبدل الهوية الوطنية للكيان السياسي المعني وسكانه.

اللحظة الرابعة: تكمن في الانفجار الداخلي الذي قد يأخذ شكل الحرب الأهلية، أو الثورة أو النزاعات الطائفية أو العرقية التي تريد أن تعيد تعريف الهوية الوطنية).
المصدر: محمد محمود البشتاوي، معالجة نظرية لإشكالية الهوية الوطنية الفلسطينية، أجراس العودة، 2008.

تعريف أزمة الهوية الأحوازية وأسبابها:

لنشرح أولاً تعريفنا لأزمة الهوية عندنا، وبعدها نتطرق إلى الأسباب وفق تاريخها. فنقول إن الأزمة هي إصابة ثقافة مجموعة بشرية بعينها بحالة من التدهور والتوقف لفترة تاريخية تطول أو تقصر، ولأسباب عديدة يمكن أن تكون ذاتية يشارك أهل الثقافة فيها دون وعي منهم، أو تكون الأسباب خارجية تفرض على أهل الثقافة وتنازل مجمل حياة الإنسان، وهذا ما حصل بالنسبة لهويتنا الأحوازية في التاريخ الحديث والمعاصر، فالتدهور لا يمكن لنا حصره في جانب محدد، حيث إن الأزمة إصابة أسس حياة الإنسان الأحوازي ما بين وطنية ومدنية مع سياسية وتاريخية وفكرية، ولنقل عنها إنها إجمالاً أزمة وعي ثقافي بالمعنى الواسع والمفهوم الاصطلاحي للثقافة.

أما أسباب الأزمة، فنحصرها إجمالاً في عاملين أساسيين:

العامل الأول: ذاتي ناتج من أزمة وعي شهدتها ثقافتنا على صعيد (النخبة من سياسيين ومثقفين؟)، وأعني تحديداً عدم ظهور نخبة وطنية أحوازية واعية تُعرّف

وتحدد بشكل واضح (خطاب- تدوين ضمن مرجعية التراث- الحداثة) كلاً من المشاكل الثقافية والمجتمعية والسياسية بين الأحوازين، وكل ثقافة لا تؤسس فيها نهضة فكرية تعالج وتعطي تعاريف مواضيعها، تعيش أزمة مستمرة، ليس فقط على صعيد الواقع والممارسة الاجتماعية اليومية في حياة الفرد، بل كذلك على صعيد الوعي الفكري بالذات، ونرى أن هذا الأخير هو الأخطر.

وعندنا ست قضايا أساسية لم ينلها الاهتمام والتعريف بمجدية وموضوعية، أي لم يتم التأسيس لها ضمن خطاب ومرجعية، وهي تعتبر أزمة أسس عندنا بشكل عام، وهذه القضايا إجمالاً هي:

أولاً: أزمة الهوية الأحوازية، ثانياً: القبيلة والوعي الديني، ثالثاً: موضوع التاريخ الحديث، رابعاً: المجال السياسي، خامساً: الدولة الاستعمارية الإيرانية، سادساً: أطروحة التجديد للمستقبل على أساس نقد التخلف بمختلف مرجعياته والقطيعة معه.

ووفقاً لهذا نرى أن الجهل هو السائد وراء عدم تأسيس مشروع فكري نهضوي تجديدي وطني، يدخل فيه المنتج الفكري الثقافي والأداة السياسية الفاعلة لمواجهة المشروع الإيراني المتمثل بالغزو المنظم لثقافتنا وحياتنا إجمالاً.

أما العامل الثاني: فيتمثل في الغزو الثقافي من جانب الدولة الاستعمارية الإيرانية، وما حمل معه من تداعيات التدهور والتوقف في مختلف مناحي الحياة والمجتمع، بمعنى ثانٍ، إن الغزو هو تعرض الإنتاج الثقافي الموروث لهجوم من طرف آخر وتوقف الإنتاج وعرقلة التجديد، وهذا الأخير، تاريخياً، هو الأكثر حدوثاً. وإذا تركنا ما حمل من نتائج في عالمنا وأتينا بتحديد نموذج حي لها على صعيد الخطاب والواقع، فإن الثقافة الأحوازية تمثل أنموذجاً يدل على خطر الغزو الثقافي الخارجي الذي لا يكفي فقط باستعمال القوة في بقاء البلاد وبإخضاعها سياسياً، بل إنه يمارس ضد أهلها ما يصطلح عليه حديثاً بـ (الغزو الثقافي)؛ تدمير آثار وتحريف تاريخ ثقافة

أهل البلد وإفقار أبناء المجتمع ومنع التنمية المجتمعية وتفشي الأمية. وهذا الأخير يؤدي إلى مقصد واحد، وهو تغيير الهوية ومسح معالم الثقافة الوطنية ومحاولة تنصيب ثقافة المهاجم المحتل بديلاً عنها في البلاد.

هذان عاملان يقفان بشكل مباشر وراء ما نحن عليه من أزمة وعي ثقافي وأزمة هوية. فما هي هذه الهوية؟ نأتي إليها وإلى مكوناتها تحديداً.

2- تعريف مقومات الهوية

نبدأ بعناصر الهوية، والهوية وفق التعريف بها تكونها عدة عناصر:

العنصر الأول: ما تمثله الذاكرة الجماعية عند مجموعة بشرية معينة، وهي الذاكرة التي تحفظ الإنتاج الثقافي لتلك الجماعة على مر العصور، وهذا الإنتاج الشفوي الذي يسود ويستمر تاريخياً، هو ما يعطي للجماعة البشرية هويتها وخصوصيتها، وتُعرف من خلاله عندما تحافظ عليه وتطوره تلك المجموعة البشرية.

إن الحفاظ يكون من خلال، أولاً: التدوين، ثانياً: تطور النظام الاجتماعي والسياسي. إن المجموعة البشرية إن كانت تشكل أمة أو شعباً فإن هذه الأمة أو هذا الشعب تدافع/ يدافع عن هذا الإنتاج وتتمسك/ يتمسك به كتراث مشترك وهوية تدل عليها/ عليه. إن كل الشعوب الحية تاريخياً دافعت وحافظت في آن معاً على إنتاجها الثقافي المشترك.

العنصر الثاني: هو عنصر اللغة، فعل الرغم من أن الهوية تبدأ من الفرد وتدل عليه وعلى ذاته وتشخصه عن غيره وترمز إليه وتحدده مقابل الطبيعة ككائن حي يتماثل بمحيطه والبيئة التي ينشأ فيها، لكن كل هذه الدلالات تكون ناقصة ولا تميز الإنسان عن الطبيعة والجماد ولا تشكل منه كائناً ثقافياً إلا بحضور وعيه الثقافي، والوعي الثقافي يبرز من خلال أهم مكون وهو مكون تمثله اللغة كأداة تعريف وإنتاج، ووسيلة إجماع بين البشر، وأداة تفاهم وتعبير عن ما يرغب إليه الإنسان.

واللغة هي الوسيلة الأولى التي تبرز وتظهر معالم الإنتاج الثقافي، ولكن الهوية التي تأخذ مسمى أكبر وأوسع مثل (الهوية الوطنية) تخرج من العام وتدخل إلى الخاص، أي تأخذ خصوصيتها ومحدوديتها، ونعني بالخصوصية والمحدودية أنها ترمز إلى مجموعة بشرية خاصة دون غيرها، وهاتان الأخيرتان وفق الضرورة تفقد أحد عناصرها في سبيل الأصل، مثال (القبلية)، فعلى القبلية أن تفقد مكوّناتها الأساس (العصبية) في سبيل (الوطنية) أو (الهوية المدنية).

وبالتالي لا نرى أن هناك حاجة إلى القبلية، والهوية عند الشعوب أو الأمم يشكلها بالنهاية الوعي الثقافي والإنتاج الجماعي معاً، وهذا الإنتاج هو ما يجب التركيز عليه كتراث مشترك قابل للتغيير والتجديد، وأن يكون التجديد من داخله، أي الانفصال عنه والاتصال معه وفق الحاجة. إن الإنتاج الثقافي المشترك عند بعض الشعوب كثيراً ما أصابه التدهور ولعدة أسباب مختلفة، فالتاريخ الحديث والمعاصر في أقل تقدير مليئ بشواهد تدل على التدهور، ولا نرى حاجة هنا لنأتي بها، بل إن هذه الشواهد نأتي بها من موضوعنا الخاص، أي الأسباب التي تقف وراء نشوء الأزمة عندنا.

وفي هذه الحالة ليس أمامنا سوى طريق واحد للدفاع عن الهوية والحفاظ عليها، وهذا الطريق هو مواجهة الهجوم والغزو الثقافي، وأقول إن التخفيف من أزمة الهوية والحدة من نتائجها يتمثل في النهوض بها، وأن النهوض يبدأ بمكافحة الهجوم من خلال بناء مشروع ثقافي وبأداة سياسية. والشعوب التي قد تعرضت لهجوم وعانت كذلك من أزمة هوية سارت على مسارين اثنين، أولاً: شكلت مشروعاً ثقافياً وطنياً للحفاظ على هويتها وإنتاجها الجماعي على الرغم من وجود الموانع والعراقيل، ثانياً: أنتجت أداة سياسية فاعلة تتجه نحو بلوغ المقاصد. إن بناء المشروع الثقافي والأداة السياسية الفاعلة هما المقومان اللذان يقفان في مواجهة وتخفيف أزمة الهوية في مرحلة ما قبل بناء الكيان السياسي الوطني المستقل.

وهذان المقومان الأساسيان وليس شيء آخر (المشروع الثقافي وأداة السياسة) هما ما استندت عليه أطروحة تشكيل الدولة/ الأمة في العصر الحديث خلال القرنين الماضيين في أوروبا، على الرغم من اختلاف الوضع هناك في أوروبا، حيث إنها لم تعانِ من أزمة فرضت عليها من الخارج، بل إنها كانت تكافح وضعها الداخلي أو الموروث، ومارست معه عملية الانفصال والاتصال وفق الحاجة والضرورة. فالدولة هناك تزامن ظهورها مع بلورة مفهوم الأمة، أو (القومية) كما هو رائج عندنا. وهذا الإنتاج الثقافي والجماعي للمجموعة البشرية لم يكن هناك فصل بينه وبين الدولة، بل إن الاثنين معاً؛ الدولة/ الأمة شكلا هوية خاصة تتميز بها الشعوب والدول عن بعضها بعضاً، ومن خلال مجالين، الأول: المجال السياسي الجغرافي بوضع نقاط حدود واضحة للدولة تفصلها جغرافياً عن الدول المجاورة وتعطيها سيادة على أراضيها وهوية خاصة بها سياسياً وفق نظام الحكم في الدولة كالدولة الفرنسية أو الدولة التركية. الثاني: المجال الثقافي في الوضع الداخلي، الأمة بمفهومها تعيش وفق إنتاجها الثقافي من خلال تطوير نظامها الاجتماعي الواحد وفق نظام القانون والسيادة الذي يتم الحفاظ عليهما، ويكون الحارس لهما هو النظام الديمقراطي في إدارة شؤون البلاد من خلال المؤسسات.

إن وضع أزمة الهوية والتجربة يكون مختلفاً من شعب لآخر حسب وضع هذا الأخير، وحول عناصر الهوية الأحوازية نحتاج هنا من بين ما يجب تحديده أن نحدد نقطتين اثنتين:

النقطة الأولى: إذا نظرنا للهوية الأحوازية من ناحية التكوين؛ (العرق) و(اللغة) و(الدين)، والرابطة المشتركة التاريخية بإضافة التاريخ والجغرافية فهذه كلها شبه منسجمة وعربية بامتياز، وهذا القول يستند إلى عدم وجود (تعدد عرقي ولغوي)، إضافة إلى كل من العاملين (الجغرافي والتاريخي) مع الفكر الديني الشيعي، وهذه العوامل الرئيسة يمكن أن تكون من بين العناصر التي تحدد هوية الأحوازيين أيضاً،

وفيما يخص ما هو موجود عندنا في الثقافة والمجتمع الأحوازيين نقول: هو تعدد على صعيد الوعي فقط، وليس تعدداً لغوياً أو عرقياً، ويمكن تصنيف هذا الوعي في أربعة مكونات:

المكون الأول: الوعي الديني وهو يعد مصدر معرفة، وهنا كي لا يحصل خلط، أقول المعرفة الدينية، لأنه ليس فيها نظر كما يقول العرب، بل النظر يكون بشأن هذه المعرفة الدينية هل هي خاطئة أو غير عقلانية مقابل العقلانية الدينية.

المكون الثاني: الوعي القبلي والعشائري، وهو يتمثل في عنصرين: عنصر التعالي بالذات والانطواء فيها، والعنصر الآخر هو التفاخر بالنسب. والاثنان معاً التعالي بالذات والتفاخر بالنسب ليسا مصدرين للمعرفة، لكن عصبية القبلية مع الوعي الديني شكلاً معاً في تاريخ العرب المسلمين ثقافة وقيماً مشتركة قبل أن يدخل على الثقافة الحديثة مفهوم الوطنية والمدنية.

المكون الثالث: الوعي الوطني، وهو الانتماء لجماعة بشرية كبيرة وفق نتاج قيم مشتركة للمجموعة الكبيرة في جغرافية محددة وتاريخ متواصل، وهذه المكونات المترابطة هي ما تشكل الوعي الوطني، وكذلك الهوية الوطنية، وهذا الوعي لم تنتظم فيه أو لم نفهمه بشكل يدل على درجة من النضوج، ولم يشكل خيلاً جماعياً، وهو حتى على الصعيد الفردي ما يزال ضعيفاً. وقد حددنا أسباب هذا الأمر في الفقرة الأولى (أسباب أزمة الهوية).

المكون الرابع: الوعي المدني أو المواطنة، وهو وعي غير موجود في الموروث ولا في لغتنا العربية، وهو ينتمي إلى المنظومة الفكرية الأوروبية. صحيح أنه انتقل من أوروبا إلى الثقافات الأخرى، لكنه لم يأخذ مكانة بعد حسب ظروف كل ثقافة، وبما أن الوعي المدني مرتبط وملزم للتجديد، نقول أنه أصلاً ما لم نشهده، ويظل ضمن المطروح للبحث فقط.

وقبل أن نأخذ نتيجة عامة بشأن الهوية هنالك قضايا أخرى ترتبط أيضاً بالهوية

الأحوازية أو يجب البحث عنها وعدم السكوت عنها، بل من الأفضل التطرق لها، وهذه القضايا نشرها في النقطة الثانية.

النقطة الثانية: تخص علاقة الهوية الأحوازية بالتاريخ القديم للأحواز، وفي هذا الجانب فالهوية الأحوازية قياساً مع باقي الشعوب الأخرى هوية ثابتة نسبياً على مستوى العرق والثقافة، أي عربية خالصة كما أكدنا، وذلك لأسباب منها: أن الأحواز لم يتعرض إلى هجرة عدد كبير من أفراد سائر الأقوام الأخرى إليه حتى يحصل تغيير كبير في عناصر مكونات الهوية، وما يشكل ذلك من تعدد لغوي وثقافي، سوى هجرة الإيرانيين خلال فترة المئة عام الماضية، وهي هجرة حصلت بشكل مباشر، وهذه الهجرة في الوضع الأحوازي لها وضعها الخاص، وهذا الوضع يتمثل في أن الإيرانيين المهاجرين مرتبطون بشعبهم الفارسي عرقاً وثقافة مع كيان سياسي واضح هو الدولة الإيرانية، ويمكن أن يطلق عليهم أقلية عرقية وفق مفهوم تعريف الأقلية، أي ليسوا من السكان الأصليين، وما يؤكد أنها هجرة نحو الثقافة الأصلية الأحوازية هو عامل التصادم بين الثقافتين من جانب، ومن الجانب الآخر عدم تأثر الثقافة الأحوازية بثقافة المهاجرين الإيرانيين، حيث إن هذه الهجرة وبدعم الدولة فقط أنتجت أزمة وليس شيئاً آخر، وحتى هذه الأزمة، أزمة الهوية، لم تؤد في النهاية إلى تعدد ثقافي، أي لم يحصل انقسام داخلي في مجتمعنا العربي الأحوازي إلى ثقافتين، ولم تظهر بين الأحوازيين طبقة معروفة وكبيرة تنتظم في الثقافة الفارسية يمكن الإشارة لها أو الاستدلال بها.

وحتى إذا أخذنا نسبة أعلى من التأثير الثقافي الفارسي على الثقافة الأحوازية، فإنه لم يصل لدرجة أن يكون في حجم يشكل تعدداً ثقافياً، وهذا التأثير موجود ولا ننكر وجوده، خصوصاً على اللغة، ونعني أن التعليم والدراسة باللغة الفارسية لدى الأحوازيين هو الأعلى تأثيراً بالثقافة الفارسية، فيما تقابله التقاليد عندنا وهي الأدنى تأثيراً، كما يعد أهل القرى والأرياف أدنى مستوى من ناحية التأثير مقابل أهل المدن. وكذلك الجيل الأول والثاني هو الأدنى تأثيراً بالثقافة الفارسية من الجيل الأخير كأعلى

نسبة، على الرغم من أن السنوات العشرة الأخيرة قد شهدت عملاً متواصلاً من جانب الدولة الاستعمارية الإيرانية لتغيير التركيبة السكانية، وذلك بقصد إنشاء وإيجاد خلل في مجالين مهمين، الأول: الهجرة والسكن المكثفان في مختلف المناطق العربية، والمجال الثاني: ما رافق ذلك من طرح وبناء مشاريع اقتصادية على الأراضي العربية، وتعتبر هذه الأخيرة آخر معقل في يد السكان الأصليين أو بالأصح الأحوازيين، وهو المعقل أو الحصن الذي يميزهم عن المهاجرين كأقلية. ويتم الاستيلاء على الأراضي تحت مسمى مشاريع وطنية إيرانية - استعمارية، وحتى هذه الأمور وما حملت معها من مضاعفات ومشاكل للإنسان الأحوازي، لكنها لم تؤدّ إلى تغير الثقافة العربية الثابتة.

أما بالنسبة للتاريخ القديم للمنطقة فيمكن أن يقسم إلى مرحلتين: التاريخ القديم، وهو ما قبل الميلاد، فإن الأقوام التي كانت تسكن هذه المنطقة وعددها نحو (11- قوم) ليس في الحاضر منهم أثر ثقافي حي بشكل واضح يشكل هوية أو عرقاً واضحين، حيث إن كل ما تبقى من تلك الأقوام هو آثار مادية، حتى في ما يخص عيلام، فليس هنالك توافق على أصل ولغة هؤلاء القوم، أي لا توجد دراسة نستطيع أن نستند عليها في تحديد هذا الأمر. والعرب الأحوازيون اليوم لا يرتبطون مع عيلام على صعيد العرق والثقافة، وكذلك نفس الأمر فيما يتعلق بشأن اللغة الخوزية أو قوم خوز.

أما بالنسبة لتاريخ ما بعد الميلاد والإسلام، فهناك سكان دسبول وتستر، وهم من ناحية العرق ليسوا فرساً، لكنهم اندمجوا بالثقافة الفارسية، كالبختياريين الألوار وفق النطق العربي، أو الوار وفق النطق الفارسي، وهم عرق ينتسبون إلى الكرد كما تؤكد معظم المصادر على هذا.

وبالتالي نستخلص من هذه التصنيفات والتحديدات أن عندنا ثلاثة عناصر تشكل الهوية الأحوازية كما هي من عرق ولغة ومعرفة دينية، وهي تدل على الهوية

العربية الإسلامية للأحوازيين. وهذه العناصر حسب الترتيب هي أولاً: القبلية، ثانياً: الفكر الديني الشيعي، ثالثاً: مفهوم حديث هو (الوطنية)، وهذه الأخيرة لم ينلها البحث بعد بجدية، على الرغم من أنها تشكل أساس الحاضر والمستقبل، وأنها مصابة بالأزمة كما هي الهوية المدنية على غير حال ما يخص كل من الهوية القبلية والدينية.

الهوية القبلية في الأحواز:

القبيلة في الأحواز لها كيان خاص له مقوماته وتجذره على صعيد الوعي والجغرافية، حيث إن الأحوازيين جميعاً منقسمون بين قبائل وعشائر. وهوية الفرد الأحوازي بالدرجة الأولى قبلية، حيث إن التعارف بين الأحوازيين يُستمد من ذلك السؤال القبلي المعروف (أنت من أي عمّام - أو من أي عشيرة، أو جغرافياً من أي شط أنت) أو (أن اللقب العائلي العشائري جاهز للشخص قبل الولادة)، حسب الجابري، في المجتمع القبلي. وهذا موروث على صعيد الوعي منذ أقدم العصور بين العرب، وحتى عندما جاء الإسلام وتغير الولاء عند العرب باتجاه العقيدة أو الأمة الإسلامية والعقيدة وفق الشهادتين والمسلم يأخذ هويته الفكرية وفقاً لها، استمر إلى جانب العقيدة الإسلامية بطابعها الروحي مفعول القبلية، خصوصاً عندما تم إنزال القبائل الكبرى العربية العدنانية واليمانية في جغرافية كل من العراق والشام، حيث هيمنت في العراق كل من ربيعة وتميم وبعض قبائل اليمن، وفي الشام هيمنت القبائل اليمنية القيسية، وحصل ذلك التقسيم أثناء الحروب الإسلامية الأولى وأخذ مفعوله في الحروب الداخلية أو الأهلية بين الآباء وبعد ذلك بين الأبناء من العرب المسلمين، أما على صعيد الانقسام الجغرافي في الأحواز فربما تشكل الانقسام الجغرافي القبلي في وقت متأخر نسبياً، ولا يعود إلى القرون الأولى للإسلام، وهذا الانقسام يتكون من أربع مناطق قبلية معروفة هي: المحيسن في الحمرة وعبادان، كعب في الفلاحية وأطرافها، الباوية في الأحواز، وبني طرف كذلك لها موقع جغرافي خاص بها مع

عشائر وبويات أخرى تعرف بها جغرافياً، وعندما لا يكون قد تبلور وعي وهوية وطنية تكوّن القبيلة مع العقيدة الدينية أو الفكر الديني الهوية.

الفكر الديني في الأحواز:

والفكر الديني أيضاً له كيان ومقومات خاصة به، وإذا حددنا الوعي الديني على سبيل المثال في المجتمع الأحوازي، فإن مصدره المرجعية الشيعية بمفهومها الواسع، وتنشر الوعي مؤسسة واسعة ومتصلة على صعيد اللغة والمكان، فعلى صعيد اللغة تتمثل في الملا والخطيب الديني، وعلى صعيد المكان في المنبرين المهمين وهما الحسينية والمسجد.

وأما حول ما يتم بثه من وعي فإنه يتمحور حول أصل تعاليم (الإمامة الشيعية)، وهي كما يؤكد الخطاب الشيعي تعاليم سماوية وليست ثقافة أرضية وإنتاجاً بشرياً، حتى استطاع الخطاب الشيعي في السياق التاريخي أن يختزل الإسلام في كربلاء على صعيد المكان والجغرافية، أي كربلاء تحديداً وليس مكة والمدينة. وأما فهم الإسلام بالمفهوم الواسع فيأتي من جانب واحد بعد ما تم تقسيم الإسلام بين صنفين من الأئمة، وفهم الشيعية يأتي من جانب هؤلاء الأئمة فقط، وغيرهم لا يعتد بهم، حتى أصحاب الرسول، وأما السبب فهو تفضيل الأئمة عليهم، وذلك التفضيل للأئمة عائد إلى تكوينهم الإلهي قبل الوجود حسب المعتقد الشيعي. وبالتالي، وفق هذا يكون وجودهم إلهياً، والحكم لهم بالخلافة والولاية فيهم دون غيرهم بنص إلهي مقابل أعدائهم، وقد تحدد، أو أقول توقف فهم ووعي العوام في الثقافة الشعبية من الأحوازيين عن الإسلام والتاريخ ولمدة 70 عاماً على هذا الوعي، عندما احتكرت المؤسسة الشيعية المعرفة الدينية على صعيد الكتابة والنشر والترويج دون التجديد لها.

إن هذه المؤسسة الدينية تحكم وحدها الوعي الديني، وهي الحارس والحامي والمدافع، ويمثلها في المجتمع الأحوازي ثلاثة مراكز يتخرج منها ويتدرب فيها ويتعلم

منها الملا والخطيب والخطيب الديني، وهذا الأخير هو أعلى درجة من الملا، وهي تدعم وتقوي الاتجاه الشيعي من خلال مركزين في مدينة المحمرة: الأول للعائلة الدينية الخاقانية، والثاني للعائلة العدنانية الغريفة، وهذا الأخير العدناني هو وكيل وممثل مجتهد النجف في المحمرة ويمثل الاتجاه الأصولي. أما عائلة الخاقاني والتي هي ضمن التقسيم الشيعي فتمثل الاتجاه الأخباري، وفيها مجتهدون، أي لديهم رسالة في أحكام التقليد، وحضورها يعود في المحمرة إلى بداية القرن العشرين. أما المركز الثالث في مدينة الأحواز فيمثل المجتهد محمد الكرمي إلى ما قبل وفاته.

وأما بعد الثورة فقد أصبحت حوزة قم هي المضخة التي تنتج الخطباء وترسلهم إلى مدن الأحواز، وتحديدًا في شهر رمضان المبارك ومحرم الحرام، إضافة إلى المراكز التي تتبع الدولة، أي أئمة الجمعة في كل مدينة، وعلى الرغم من أن الحسينيات في المجتمع الأحوازي هي ملك للمواطنين، والملا والخطيب أجرتهم يدفعها المواطنون، ولكن من ناحية الخطاب والاتجاه فإن الاثنين؛ الحسينية والمسجد، يصبان في اتجاه واحد هو نشر تعاليم الإمامة الشيعية.

وأما المصدر الثاني: للوعي الشيعي في المجتمع الأحوازي فهو المكتوب، وهو أيضاً لا يخرج من تحت سيطرة المؤسسة الدينية، وبالتالي فإن اتصالنا بالتاريخ والإسلام والوعي يمر من خلال هذين المصدرين، وحسب وجهة نظري، فحتى عملية تصحيح الوعي الخاطئ في الفكر الديني الشيعي لا بد لها أن تتجاوز تأويل وتفسير المؤسسة الشيعية حول أحداث تاريخ الإسلام ومكانة الإنسان فيه، أي يجب أن يأتي من ينافسها في بث الوعي الديني، وهذا الأمر ليس بالعمل السهل والممكن، حيث إن هذه الحركة تواجه في طريقها عراقيل، ومشروع عام 1992 واجه وشهد تلك العراقيل عندما اتجه نحو الحفر والتشكيك بالوعي الديني الشيعي السائد في المجتمع الأحوازي والنقد له، والوعي الديني بعد القبلية هو عنصر ثانٍ من عناصر الهوية الأحوازية، بما له من امتداد في السياق التاريخي والثقافي. وإن الانتماء للثنتين؛ القبيلة والوعي الديني

الشيعة، والانتظام فيهما متقدم على مُكون الهوية الوطنية الأحوازية، فماذا نقصد
بالهوية الوطنية؟

الهوية الوطنية ما بين الخطاب الإيراني والسياسة بين الأحوازيين:

إن المرء يندهش حقاً أن لا يجد إلى يومنا هذا دراسة أحوازية واحدة فيها تحديد
معنى لفظ ومفهوم الهوية الوطنية، وخصوصاً أن عصرنا هذا منذ أكثر من قرن في أقل
تقدير، وليومنا هذا، يعتبر عصر نشأة الهوية الوطنية وأزمتهام معاً، وبما أننا نعاني من
هذا المفهوم الأخير، فقد كان من المفروض أن نتجه نحو وضع دراسات عديدة
ومختلفة عن مفهوم الهوية الوطنية أكثر من غيرنا، وهذه هي مهمة النخبة الفكرية
والسياسية حتى إذا قلنا إنها النخبة التقليدية. ولكن واقعنا لم ينتج هذه النخبة الأخيرة،
وغني عن البيان القول إن النخبة سواء أكانت تقليدية أم تجديدية، فإن معناها يتحدد بما
تنتج من نصوص مدونة وفق مرجعية واضحة، ودون هذا لا تسمى نخبة لا فكرية ولا
سياسية.

وإنها حقاً مفارقة أن نجد في المقابل أن الخطاب الفارسي السياسي والفكري
الثقافي يتمحور إجمالاً منذ أكثر من مئة عام على هذا المعنى، أي نشأة الهوية الفارسية
الوطنية وتقويتها كشعور جماعي وثقافة أساسها خطاب تنظيري متواصل وفق مفاهيم
ومرجعية واضحة، ومن جانب ثانٍ نرى أن هذا الخطاب الأخير يعتمد على الهجوم
المنظم والطعن المتواصل في كل ما يتصل بالهوية الوطنية لمجتمعنا العربي الأحوازي،
وقد اتجه ذلك الهجوم الفكري الإيديولوجي إجمالاً، وبكل وضوح، تحديداً نحو ما
يشكل مكونات الهوية الوطنية الأحوازية والتاريخ المشترك، فهذا الأخير يؤدي دوراً
مهماً في بناء الوعي الجماعي والتماسك في بناء الهوية والوعي بالذات (انظر: 1- اللغة
العربية، 2- الأسماء العربية للمدن والقرى والأماكن التراثية، 3- الذاكرة التاريخية،
4- البعد الحضاري للمنتج العربي والقطيعة مع الماضي، 5- تجديد الوعي بالذات

وإحيائها كتراث جماعي يدل على وحدة وانسجام هذه المجموعة البشرية وتميزها عن غيرها على صعيد الوعي والتفكير الثقافي).

إن المجتمع الأحوازي، كمجموعة بشرية، يعتمد القبيلة والدين كثقافة خالصة ومرجعية في فهم الأشياء من حولها، ولم يشهد هذا المجتمع في عصرنا الحديث والمعاصر ظهور نخبة فكرية وسياسية تعتمد الفكر في ممارسة السياسة وممارسة بناء المفاهيم ومنها الهوية الوطنية التي كانت وما تزال تمثل الركن المهم في مفهوم التجديد الذي جاء إلى الشرق من المرجعية الأوروبية في مجال الفكر السياسي تحديداً، أو ما يسمى عندنا بناء الأمة/ الدولة، وباقي المفاهيم التي تعود إلى المرجعية الأوروبية التي تزودنا بمعظم المفاهيم الحديثة أو لغوياً الجديدة. أما المرجعية العربية الإسلامية فهي ليست أوفر حظاً في الفهم والتعرف إليها من جانبنا كذلك. إن واقعنا يؤكد بالدليل والشاهد أن غياب النخبة التي تمارس دور بناء المجتمع والدفاع عن تجديده يُعد عاملاً محورياً في ما نحن نعاني منه.

وقد شرحنا الأسباب في مكان آخر من هذا الكتاب (الفصل الأول: التمهيد في معرفة تردي الثقافة الأحوازية)، أي أسباب عدم تبلور مرجعية وطنية فكرية أحوازية ذات خطاب، لا نقول موحد وذي اتجاه عقائدي إيديولوجي واحد، بل أن يعتمد منظومة فكرية واضحة فيها المفاهيم والمقاصد، ليس بوضع أسماء، إنما بتحديد وتعريف المسميات أو المفاهيم بلغة عصرنا، والمعاني والألفاظ حسب قول أجدادنا العرب. وكل ذلك بوضع كل مفهوم ومسمى وفق مرجعية. وبهذا تتضح هوية واتجاه السياسي كفرد أو كحزب أو تنظيم. ونفس الأمر يصدق على المجال الفكري، حيث تتحدد هوية واتجاه المثقف أو المفكر بوضوح من خلال مرجعيته الفكرية ومفاهيمه، والتصنيف يصبح ذا قيمة فكرية وسياسية، أي لكل طرف هوية فكرية يمكن التعرف إليه من خلالها أو من خلال منتجه السياسي والفكري؛ هل هو قومي، وطني، ليبرالي، علماني، سلفي ديني، و... إلخ.

إن هذا الأمر إن دل على شيء فإنه يدل بوضوح على أن درجة الفقر الفكري والامية أدت إلى عدم ظهور نخبة فكرية تمارس الإنتاج الفكري، أو نخبة سياسية تنتج المفاهيم لا تستهلكها وتوظفها فقط، وهذا الأمر الأخير ليس خاصاً بالأجيال السابقة، إنما يخص الجيل الحالي الذي يتلف الوقت والطاقة والحرية النسبية المتاحة له في أمور لا تصب في بناء خطاب فكري ثقافي وسياسي وطني واضح على مستوى المرجعية واللغة.

إن الهوية الوطنية تنشأ وفق قواعد متجانسة ضمن خطاب ومرجعية فكرية، حيث إن الوطنية كمفهوم مقابل الآخر (الاستعمار في أقل تقدير) في وعينا العربي الإسلامي، يحتاج إلى وعي وشعور جماعي ما بعد القبلي والطائفي، وإلا هو وعي ناقص إذا لم يزل الانقسام المجتمعي الجماعي على فئات فئوية، ولذلك قلنا إن المدنية أو المجتمع المدني ليس هو أن نضع اسماً دون مسمى خارج المرجعية التجديدية، بمعنى آخر؛ إن المدنية ليست هي البناء والعمران والتجمع السكاني لظروف حرب كانت أو حكم سياسي يتطلب ذلك كما هو حال الحكم الاستبدادي، إنما المدنية ركيزتها المواطنة، كما أن المدنية لا معنى لها دون أن تكون ديمقراطية مشاركة المواطن الفرد في تقرير حقوقه وبناء ذاته، وهذه الأخيرة قلنا غير مرة إننا لا نجد لها أثراً في النصوص الفكرية ولا الممارسة الواقعية في مرجعيتنا العربية الإسلامية، فصل (المجال السياسي) عن (مجال المجتمع المدني).

إن تلك المفاهيم أولاً وآخرها تعود للمرجعية الأوروبية، بمعنى ثانٍ؛ إن المدنية وليدة جديدة كما هو مفهوم الديمقراطية والمواطنة و.. إلخ، كما نرى اليوم مثلاً إعادة طرح مفهوم الدولة المدنية في خطاب ما بعد الثورات العربية، ومن جانب كل الأطراف، سواء الإسلامي أو القومي أو الليبرالي، يرددها الجميع. انظر وثيقة العهد الجمهوري التونسي بعد الثورة، إذ تؤكد الوثيقة أن: (تونس دولة ديمقراطية، حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها)، وأن (هوية

الشعب التونسي عريية، إسلامية، متفاعلة تفاعلاً خلاقاً مع قيم الحداثة والتقدم). من وثيقة العهد الجمهوري التونسي الجديد الصادر يوليو 2011. سؤال الهوية، د. نيفين مسعد، موقع التجديد العربي، 30-12-2011.

فلا نقول إن الدولة المدنية أصلاً لها جذر وتجربة في ماضينا. وبالتالي نقول إن درس واقعنا شيء، وموانع التحول للمدنية كما للمديمقراطية شيء آخر، وقواعد تلك المفاهيم التي لا تختلف بين مجتمع وآخر، كحاجة ومطلب عصري، تطلبه كل المجتمعات.

بأي معنى نقول الهوية الوطنية؟

بداية نقول: إن مفهوم patriotisme (الوطنية)، وكذلك patrie ومعناه (وطن)، تم أخذهما من المرجعية الأوروبية والفرنسية تحديداً من جانب العرب في العصر الحديث. المفهومان لا وجود لهما في القاموس العربي القديم، وهو يعني (شعور الانتماء إلى بلد يقوى الوحدة بين أبنائه على أساس قيم مشتركة)، وأما بالنسبة إلى مفهوم (الثقافة الوطنية) فهي أيضاً حديثة العهد، وظهرت في الوطن العربي بوصفها بديلاً (للثقافة الاستعمارية)، أما مفهوم الأمة أو القومية فقد ظهر بوصفه بديلاً عن الوضع الثقافي المتأزم والجغرافي المقسم، وأما مفهوم nationalisme ناسيوناليسم الفرنسي أو nation الذي ترجم إلى (الأمة) فهو يعني (أيديولوجية سياسية)، وهي (تعني جماعة بشرية تتعرف على نفسها بارتباطها ببقعة أرض على مدى التاريخ ويجمعها الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة)، والترجمة تختلف، ففي الوطن العربي ترجمة في المشرق (قومية)، وفي المغرب العربي (وطنية).

وهذان الإثنان لم نجد لهما تعريفاً مكتوباً من جانب من عملوا في السياسة عندنا، ولا الذين كتبوا عن قضايا عصرنا من الأحوازيين، إن هذا يعني غياب الوعي المرجعي

الحديث، وبالتالي فإن ممارسة الدفاع وفهم الهوية الوطنية قد أخذ الجانب العاطفي أكثر من الجانب المرجعي التدويني كخطاب مؤسس يدافع ويشرح أزمته الوطنية إجمالاً.

إن هذا الغياب وجدناه في مجالين، الأول: في الكتب التي صدرت من جانب الأحوازيين، وهي كتب سبق وتطرقت إليها في دراسة سابقة: (الفصل الأول- التمهيد في معرفة تردي الثقافة الأحوازية- الفقرة ثانياً: تاريخنا المعاصر بين الخطاب العشائري والخطاب الوطني)، فلا حاجة أن نعود لتلك الكتب هنا، حيث قلنا عنها إنها أخذت اتجاهها قبلياً بامتياز دون الاتجاه الوطني، ونضيف كذلك أنه في العقدين الأخيرين أيضاً لم تصدر دراسات نستطيع أن نقول عنها إنها اتجهت نحو معالجة مفهوم الهوية الوطنية وما أصابها من تدهور من جانب من كتبوا من الأحوازيين.

أما المجال الثاني: فهو يخص الوعي السياسي عند الحركات الأحوازية، وتحديدًا في المرحلة الثالثة من تاريخنا 1955-1985، وهي مرحلة تم اختيارها لأنها واكبت فترة المد القومي والثوري العربيين (حركات التحرر الوطني)، حيث لم نجد شيئاً مكتوباً يعبر عن فهم ووعي الأحوازيين في تلك المرحلة تجاه مفهوم الثقافة الوطنية والهوية، ويتمثل ذلك الوعي من جانب الأحوازيين في أربع حركات أحوازية تبنت العمل السياسي، وهذه الحركات هي حسب تشكلها التاريخي:

أولاً: (اللجنة القومية العليا- جبهة تحرير عربستان).

ثانياً: (الجبهة الوطنية لتحرير عربستان).

ثالثاً: (الجبهة الشعبية لتحرير الأحواز).

رابعاً: (الجبهة العربية لتحرير الأحواز).

الخلاصة العامة للوضع الداخلي الأحوازي:

وبالتالي هل يمكن الكلام عن أزمة الهوية الأحوازية وتدهورها، ومنها الهوية الوطنية، خلال المئة عام الأخيرة، وكذلك الكلام عن الحاضر والمستقبل، أو البحث

عن حلول للمشاكل، والوضع الأحوازي، دون الإشارة إلى شرح أسباب الأزمة وتحديد عواملها الذاتية الثلاثة، وتتمثل في القبيلة والوعي الديني والحركات السياسية الأحوازية.

فالوعي العشائري، وكذلك الوعي الديني، من ناحية الواجبات والالتزامات والشروط، يصطدم كل منهما مع الوعي والفهم الوطني، وكفة الوعي العشائري والوعي الديني تمثل النسبة الأعلى من الوعي بين الأحوازيين، فيما الوعي الوطني والتاريخي لا يمثل بتعريفه سوى خمسة في المئة، لذلك فالإنتاج الوطني الثقافي والسياسي متدنٍ جداً بين الأحوازيين.

أما الحركات السياسية الأحوازية، فبدل أن تكون حركات تقديمية في الفكر وتطرح المشاكل وتسعى لتعريفها وتقديم حلول لها، فقد أصبحت هي نفسها مشكلة وعمقت الأزمة، ولذلك ترتفع اليوم الأصوات لأجل عمل مراجعات شاملة على الحركة السياسية الأحوازية. خصوصاً وأن هذه الحركات قد فشلت في مجالين أساسيين:

أولاً: أنها قد فشلت في تقديم فهم وطني جديد للشعب الأحوازي، وهذه الحركات، ماضياً وما انضاف إليها من مجاميع، تسكن الآن في الخارج، ولم تصدر ليومنا هذا كراساً صغيراً تشرح فيه مفهوم الوعي الوطني لتصبح الثقافة الوطنية هي من يدافع عنها الشعب ويحافظ عليها، وتصبح عناصرها واجبات والتزامات بديلاً للوعي العشائري والديني، وذلك من أجل مواجهة الخطاب والدولة الإيرانيين، ليس هذا فقط، بل هنالك من يشجع العشائرية ويدعو لها كما جاء في الفقرة 6 من برنامج المجلس القومي لتحرير الأحواز عام 1991م.

ثانياً: قد فشلت الحركات الأحوازية في إدارة القضية الأحوازية، ولم تستطع أن تصبح حركة تحرر وطني يتقبلها قسم من الشعب الأحوازي وكذلك من هم في الخارج منه. وهنا سؤال يطرح نفسه كيف تكون قضية تشكلت قبل 80 عاماً وهي إلى اليوم

لا تجد جهة سياسية، سواء أكانت حزباً أم حركة، تملك صفات سياسية وتنظيمية وفكرية لتمثلها وتكافح في سبيل فرضها؟ وكيف يتم فرضها وليس عندنا حركة، على الرغم من أن عدد الشعب الأحوازي كما يقولون 8 ملايين، لديها كادر يصل عدده إلى 80 ناشطاً. وكيف يتم فرضها ونحن نرى أنه حتى بعض دعاة المشاريع لم يجهدوا أنفسهم، ونقصد المجاميع في الخارج وهم يملكون حرية التفكير، لتقديم نظرية واضحة بشأن المشروع الذي يقدمونه، وحتى نتساءل من يريد أن ينظم ويتمي هذه المجاميع، أو ما يسمونها حركات وجبهات وأحزاب؟ وماذا يقرأ؟ أليس الذي يصبح ماركسياً يقرأ مانفيسيت الشيوعية؟ والذي يريد أن ينتمي للبعث يقرأ في سبيل البعث؟ والذي ينظم للإخوان المسلمين يقرأ حسن البنا وسيد قطب و... إلخ، أو الذي ينظم للثورة يقرأ فكراً ثورياً وثقافة وطنية وتنظيمية، وهي في كل الأحوال مدونة، أو المشاريع المقدمة ليس في حاجة لشرح عام لكل من مفهوم الفيدرالية وكذلك مفهوم الدولة الأحوازية. لماذا الفيدرالية للأحواز وما هو الطريق نحو الفيدرالية، وما هي ملامح هوية الفيدرالية الأحوازية وما هو السبيل نحوها؟ وإذا تساءلنا هل تواجه الفيدرالية الأحوازية المقترحة مشاكل وموانع. فما هي هذه المشاكل وكيف تُصنف؛ صعبة أو سهلة، وما نوع هذه المشاكل؟ هل هي خارجية إقليمية ودولية أم هي داخلية ذاتية ما بين ثقافية وسياسية متشابكة؟ أم ليس هنالك مشاكل، فقط ظروف ويمكن تجاوزها حتى تطبق الفيدرالية في الأحواز؟ أليست المشاريع تقترح كي تطبق ويتم الكفاح في سبيلها؟

هل كتب دعاة الدولة دراسة يطرحون فيها ما الطريق نحو التحرير والدولة؟ ولماذا التحرير والدولة؟ وما هو السبيل نحوها؟ وما هي الموانع والمشاكل التي تواجه التحرير والقضية الأحوازية؟ وما هي الحلول؟ وكيف يتم التغلب على المشاكل؟ وما هي الآلية؟

ألم يصبح موضوع النقد حاجة وضرورة، لأنه يحمل قيمة معرفية، وهو يشكل

هوية الفكر الحديث؟ كذلك النقد يجب أن يكون جاداً، ولا شيء عصي أو فوق النقد، ويجب أن ينال الثقافة وأداة السياسة. وقد اتجه النقد، كما حصل داخل الوطن، نحو الثلاثية المعروفة، والتي تمثل: التخلف، القبيلة، والفكر الديني الشيعي مع الخطاب القومي الفارسي، وكان القصد والغاية من ذلك هو من أجل نشر التجديد، وامتلاكنا وعينا الوطني، وفي سبيل هذه الغاية الوطنية قد بُذلت جهود وطاقات تمثلت في مئات الجلسات في مدن وقرى وأحياء الأحواز، ولم تكن جلسات مترفة وتسلية في فنادق وسهرات ذلك البلد أو هذا، مع توزيع مئات الكتب والمقالات بين أوساط المجتمع، وكانت هناك بيوت ومراكز توزع هذه الكتب والمقالات، بل كانت في أحياء ومناطق وقرى الأحواز، وقد ظهرت أمام هذا النقد عراقيل كثيرة مع موجة من الخائفين والانتهازيين الأحوازيين، وعندما كانت الحركة النقدية قوية في الداخل، وتكشف بواعث التخلف والأزمة، تم تخويفنا مرة بالحسين بن علي، ومرة أخرى بالمخابرات الإيرانية، عسى أن تتراجع الحركة النقدية عن مسارها، ولكنها اتسعت، وهو نهج لا بد من استمراره وتقويته، ويجب أن ينال كل الوضع الأحوازي.

والمجاميع في الخارج هي جزء من الوضع الأحوازي الذي يحتاج إلى النقد، خصوصاً وأنها تتكلم عن مشاريع مرة، وعن ظواهر مرة أخرى، كظاهرة الثوابت أو موائق الشرف وإعلان القوى الوطنية والقومية والمراكز والتجمعات المدنية والعقلانية، وهي إجمالاً تكشف عن عمق الفراغ والفوضى مع الأمية، وهي ثلاثة عناصر تتحكم بالمجاميع الأحوازية في الخارج، وليست مفاجأة أن يحتمي بعض الأميين وراء مسميات وطنية بعد ما وصل حال المجاميع إلى عنق الزجاجة، إثر عدم فهم تعقيدات القضية، مما دفع بهؤلاء إلى ضخ مشاريع إنشائية.

وهي مشاريع يجب اخراجها من واقع الحلم إلى واقع الممارسة، وذلك لا يكون إلا من خلال ممارسة النقد عليها، لكشف المشاكل والإشارة إلى الموانع وراء هذه المشاريع، وأما بشأن السؤال الخاطيء الذي يطرح على كل من ينتقد هذه المشاريع،

والذي يتمثل في السؤال: ماهي الحلول عندكم؟ نقول: أصلاً، هذه المشاريع، هل هي تحمل حلولاً أم هي مجرد مشاريع إنشائية ليس أكثر؟

الدولة الإيرانية الاستعمارية وخطابها القومي وتأسيس أزمة الهوية الأحوازية

(المسلمات الإيرانية الثلاث تجاه العرب)

نقطتان هنا نحددتهما ونبني كل كلامنا على أساسهما في ما يخص علاقة الدولة الاستعمارية الإيرانية بالوضع الأحوازي:

النقطة الأولى: نأتي إلى الدولة الإيرانية ونحدد علاقاتها بالوضع الأحوازي، وهو الوضع الذي تكونه مجموعة من المشاكل والمعضلات التي تعصف بالوضع الأحوازي، وهي معضلات ومشاكل لا أعتقد أن هنالك خلافاً بين اثنين حول علاقة الدولة الإيرانية بها، وهي معضلات ومشاكل لا تنتمي لذلك النوع الذي يمكن أن يُطلب من الدولة الإيرانية أن تبحث عن حلول لها، وعلاقة الدولة بها علاقة المؤسس لها، أي هي أساساً مشاكل قسم منها جاءت بها الدولة الإيرانية إلى المجتمع الأحوازي ووسعتها بخطط معروفة وأسلوب واضح، حتى تعمقت وأصبحت اليوم تحمل دلالات وبواعث (التخلف) في مجتمعنا وبامتياز، والقسم الآخر من تلك المشاكل جاء بها إلينا الخطاب الإيراني الشوفيني وفرضها على صعيد الثقافة والوعي، وحمل هذا الخطاب معه عناصر ومكونات من ذلك النوع الذي يحيل إليه مفهوم (الغزو الثقافي)، والاثنان؛ الدولة الإيرانية وخطابها، هما تحديداً مصدرها هذه المشاكل، وشاركا جنباً إلى جنب في تأسيسها وإيجادها وصنع المعضلات وتعقيدها.

النقطة الثانية: عندما حددنا مصدر المعضلات والمشاكل الأحوازية وهي، أولاً: (الغزو الثقافي)، والثاني: (التخلف)، حيث تجتمع في هذين المفهومين كل المشاكل

الأحوازية على الرغم من كثرتها وتنوعها، يجب أن نحدد أيضاً الخطاب الإيراني وتصنيف نوعية المشاكل، وبذلك نكون أكثر دقة وموضوعية في التعبير عن موضوعنا الأصلي ولا نخرج عنه وهو الدولة الإيرانية، وتأسيس أزمة الهوية الأحوازية؛ متى نشأت الأزمة وكيف تشكلت؟ ولنشرح هذا ومن خلال منظرين: **المنظار الأول:** يتمثل في شرح مضمون الخطاب القومي الإيراني على صعيد التكوين له، ونقصد من التكوين (المسلمات الثلاثة التي اعتمد عليها هذا الخطاب وتعامل بها مع العرب المسلمين)، كذلك تحديد اللحظة التاريخية 1920 التي بدأ فيها تحريك عجلة الدولة الإيرانية باتجاه الغزو الثقافي نحو الوضع الأحوازي، وما شكل أثر هذا التحرك من أزمة واستمرارها إلى يومنا هذا. ونبدأ بالخطاب الإيراني والمسلمات التي اعتمد عليها.

وهذا الخطاب الذي نقصده هو الأخطر والخاطيء معاً بما حمل من مسلمات ومفاهيم وركائز اعتمد عليها ليشكل منها منظرو ومؤسسو هذا الخطاب صورة العرب المسلمين السيئة والثابتة داخل الثقافة والوعي الفارسيين، وهذه الصورة اعتمدت في تكوينها على عدة عناصر أخذتها من التاريخ لتكون مسلمات أساسية، ومن بينها نأخذ ثلاث مسلمات ترتبط بنا ولها علاقة مباشرة بما نحن فيه، ونأتي إلى هذه المسلمات حسب الترتيب:

المسلمة الأولى: صنفت العرب أولاً تصنيفاً قومياً، أي هم أعداء للحضارة الفارسية عندما ارتكبوا الخطيئة الأولى تجاه الفرس، وتتمثل في هجوم العرب المسلمين على بلاد فارس وإسقاط الحكم الساساني ووقف عجلة تطوير الحضارة الفارسية ولعدة قرون، وتنظير الفكر الإيراني الحديث تشكله هذه الرؤية، وقد عبر عنها في دراسة أحد المثقفين الإيرانيين حيث قال: (الرسول كان يطمح بالكلام والحوار وفتح القلوب والأفكار ليفتح روما وإيران، على عكس العرب الذين فتحوها بالسيف)، حتى خلصت هذه الرؤية إلى تحديد السبب الأساسي للتخلف والتأخر الحضاري

الفارسي ومصدره أو من يقف وراءه تاريخياً، فمصدره هو العرب المسلمون وقد حملهم مسؤولية ذلك التأخر. وكل النصوص الإيرانية المكتوبة التي صدرت منذ عام 1890م وليومنا هذا في هذا الاتجاه. وقد تم تصنيف الخطر العربي في وقت لاحق عندما نضجت الهوية الوطنية الإيرانية في المرحلة الثانية عند جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى (بالخطر القومي الأخضر) وفق تعبير (محمود أفشار)، وهي دعوة مبكرة ظهرت لمواجهة العرب. ومن ذلك الوقت أصبح العرب المسلمون أهم الأعداء المحرمين في بطن الثقافة الإيرانية، وتم تبرئة الذات الفارسية من أية مسؤولية مما لحق بهم من تخلف تاريخي.

المسلمة الثانية: التعصب العرقي والتفضيل له، وهوما تشكلت منه أركان الهوية الوطنية الإيرانية أو محور الهوية الإيرانية، وحتى مفهوم (ناسيوناليسم) الفرنسي الذي يعني (أيديولوجية سياسية)، أو (ناسيون) الذي ترجم إلى مفهوم الأمة. الإيرانيون انحرفوا عنها باتجاه ما يطلق عليه (الشوفينية)، أي التعصب للعرق الفارسي، أو ما هو معروف في الفكر الإيراني بـ (عرق إيراني)، وتفضيله على الأعراق الأخرى، وفي مقدمتهم العرب، وأصبح الموروث التاريخي والتعصب العرقي مكونين شكلاً أساس النظرية القومية الفارسية، وهي نظرية حملت أساس الاصطدام بين الفرس وباقي الشعوب. وأما بالنسبة لهذه النظرية القومية تجاه العرب فهي وراء تشكل كراهية العرب والانفصال عنهم، مثلما التنظير والتأسيس للمسلمة الثالثة التي دفعت الفكر الإيراني للانفصال عن العرب المسلمين.

المسلمة الثالثة: تتمثل في فهم الإسلام الفهم الصحيح، وأن العرب هم بامتياز محرفون لأصل الإسلام عندما ارتكبوا الخطيئة تجاه الإسلام. وتتمثل هذه الخطيئة في أن العرب المسلمين وقفوا أمام وصية الرسول الأكرم محمد (صلى الله عليه وسلم)، وهي وصية تدعو إلى إمامة علي بن أبي طالب، وهي ملزمة لكل مسلم، وأيضاً وقف العرب أمام نص قرآني يدل على أحقية الإمام علي بن أبي طالب دون غيره في تولي أمر المسلمين والخلافة بعد وفاة الرسول، إضافة إلى ما حصل لأبنائه من

بعده وتحديدًا حادثة كربلاء عام 61- هجري. والخطاب الشيعي الإيراني ارتكز على هذه الرؤى والأحداث التاريخية الإسلامية ليخرج بها كمقومات في تكوين الفكر الشيعي، وفي المقابل حصل سكوت عن الأمور الأخرى، وأصبح التركيز والتضخيم يشملان من بين كل الأحداث الإسلامية فقط هذين الحدثين من جانب الإيرانيين، للبرهان على أن العرب المسلمين وقفوا أمام وصية الرسول، وكذلك تعطيل نص ديني لا اجتهد فيه، مع قتل الأئمة من آل البيت.

وقد تم إضافة مكونات فكرية غير إسلامية إلى هذه المحطات، بل إنها تنتمي على صعيد الإنتاج الفكري الثقافي إلى المرجعية الفارسية لما قبل الإسلام أو تعاليم (الفكر المشرقي الفارسي القديم)، وحصل دمج موفق بين هذه المكونات وبعض ما تم اختياره من أحداث التاريخ الإسلامي كي تظهر تعاليم الإمامة أو الفكر الشيعي كما هو الآن موجود. وبذلك حصلت مصالحة تاريخية واندماج على صعيد المعرفة ليتشكل في النهاية الفكر الإيراني الحديث، دون أن يكون هنالك اختلاف في مقاصد الفكر القومي والفكر الشيعي ولفظي (العدل) و(العصمة) المكونين لتعاليم الفكر الشيعي، وهما موجودان في الفكر الفارسي القديم، وهما لفظاً (فرايزدي)، وتحمل مفهوم العصمة، و(دادكري)، وهي تحمل مفهوم العدالة، كما جاءت الإشارة من جانب الكاتب الإيراني (محمد قوجاني هفته نامه شهروند امروز)، وهنالك ثلاثية معروفة تمارس في إيران على صعيد الوعي والثقافة، أي تحديد الذات، والتراث، والأعداء، وهي ثلاثية ظهرت بشكل واضح في العقود الأخيرة، وهنا لا بد من القول إن الاختلاف بين العصر البهلوي والعصر الإسلامي داخل الفكر الإيراني وبين المثقفين الإيرانيين ليس حول أسس القومية، ولا أسس النظرة الدينية كذلك، بل الخلاف تمثل في اتجاه شاه إيران نحو أمريكا وحضورها في إيران وفق تصنيف (مهرداد مشايخي)، انظر: (شهروند امروز) عدد (مرداد 1386) تاريخ إيراني، والردة ضد الغرب معروفة في إيران منذ لحظة جلال آل أحمد، أو حسب تعبير الكاتب الإيراني ميرسباسي؛ ارتجاع الحداثة.

أما النزعة القومية فلم يتجاوزها أحد أو تُشهد ردة فيما يخصها، بل كل ما حصل على مستوى التنظير في إيران هو الدمج والتصالح بين الدين والقومية منذ لحظة رجل الدين كاشاني إلى الخميني في الفكر السياسي الإيراني، وهنا ننقل كلاماً مهماً جداً، أو تحليلاً لكاتب لبناني هو ميشل نوفل، في ندوة عقدت في القاهرة نهاية شهر 8-2008 في المركز الدولي للدراسات الاستراتيجية: (ليس هنالك مشكلة بين الإمبراطورية والرسالة الشيعية، وأعتقد أن رجل الدين الخميني جاء بالجديد بإعطاء شرعية للدولة القومية وعمل مصالحة بين الدولة والدين).

المنظار الثاني: يخص الدولة الإيرانية وعلاقتها بالتخلف الأحوازي، فالدولة الإيرانية لم تنشئ جهازاً عسرياً؛ لا إدارياً ولا اجتماعياً حديثاً، حتى يرافق هذا الجهاز تطور وتنمية من أجل بناء الإنسان والإعلاء من شأنه مع مشاريع عمران وبناء، بل بدل ذلك مارست سياسة التهميش الجغرافي والثقافي وفي مجالين:

الأول: من ناحية التقسيم السكاني للعرب من تهميش جغرافي ما بين القرى والمدن، فالمواقع الجغرافية التي يسكنون فيها أو الوظائف والأعمال التي يحصلون عليها، إذا تم قياس نسبة الثروة والفقر فيها فإن كفة الفقر هي الراجحة، فلا تنمية ولا عمران على الرغم من الثروة الهائلة المتوفرة التي يمكن بها أن تخفض نسبة الفقر؛ إن كان بجانب البطالة أو بجانب العمران وارتقاء الخدمات والإمكانيات والرفاهية، وهي الضروريات المتوفرة في المدن التي تحتوي على مصادر ومنابع اقتصادية، ونأخذ مثلاً على ذلك مدينة الأحواز نفسها، فإنه يحيط بها من جوانبها الأربعة حزام من منابع النفط وحقله، وصناعة الفولاذ والحديد وتوليد الطاقة الكهربائية، وفي نفس الوقت يحيط بها حزام الفقر، وهذا الأخير يشكل محيط السكان العرب، والذين يصل عددهم إلى مليون شخص.

الثاني: الوضع الثقافي، وهو الأمر الأسوأ إلى جانب الوضع الاقتصادي، وإذا نظرنا

للثقافة الأحوازية وفق المقاييس المعمول بها، أو حسب التصنيف للثقافات ما بين التخلف والتقدم، فإن هذه الثقافة تُصنف ضمن التخلف، وكذلك بالنسبة لتصنيف الثقافات ما بين المستقرة والمتأزمة، فإنها تكون جزءاً من الثقافات المتأزمة إثر عدة عوامل منها: الأمية المرتفعة، نظام التعليم الإيراني الذي فيه تشويه لصورة الإنسان العربي وطعن في التاريخ الإسلامي، وكذلك ما بين سكوت وتحريف للتاريخ الأحوازي، وهذه الرؤية تم فرضها ونشرها من خلال مؤسسات الدولة ومراكز صنع الثقافة والسياسة الإيرانية أي هي على الصعيد الرسمي يتم الأخذ بها، وتتحول إلى قرارات وضوابط وقوانين تلتزم بها الدوائر الإيرانية في الأحواز وهي تتعامل مع الفرد الأحوازي، والخطورة في الغزو الثقافي الإيراني ليست فقط في ماهية الخطاب، حيث هذا يمكن نقده وتفنيده، بل إن الخطورة عندما تكون الدولة تشارك بشكل مباشر في دعم مراكز صنع الخطاب، وهي تسن القوانين وتنفذها بمؤسساتها ومضخاتها، مرة بالترغيب وأخرى بالترهيب عندما تعارض أي مواجهة لمحتويات هذا الخطاب.

خلاصتان نخرج بهما بشأن الدولة الاستعمارية الإيرانية

الخلاصة الأولى: إن الفكر الإيراني الأيديولوجي الذي نواجهه إجمالاً أصبحت تشكله اليوم ثوابت، على الرغم مما يحمل داخله من تعدد وتنوع على صعيد الوعي والقراءات. ونشير إلى الثابتين: الثابت القومي ويمثله مفهوم (عرق إيراني)، والثابت الديني ويتمثل بالقول الإيراني المعروف (الإسلام الإيراني)، والفكر الفارسي هو منظومة متشابكة قومية ودينية لا تعارض فيها. على الرغم من أن هذا الخطاب تبلور منذ البداية حول تبني مفهوم (ناسيوناليسم)، وهي إيديولوجية سياسية تنحاز إلى التفوق العرقي العنصري (العصبية العرقية)، وليس على مفهوم الأمة الإسلامية.

الخلاصة الثانية: لا نعتقد أن العامل الاقتصادي كان هو وحده فقط ما دفع الإيرانيين

باتجاه الأحواز، بل إن هنالك عاملاً قوياً آخر وهو التاريخ والنزعة القومية التي تم إحيائها من جانب الإيرانيين عندما اعتمدوا على الماضي، وهذه هي إشكالية الطرح القومي الإيراني؛ ليست على صعيد الخطاب، بل على صعيد بناء الدولة كذلك، وفي النظامين: البهلوي عندما أسس الدولة الأولى، والنظام الإسلامي الذي ورث أسس الدولة. وإذا كان الضغط الاقتصادي وضرورة بناء الدولة الحديثة كما هي بين الإيرانيين هما الدافعان نحو التحرك إلى الأحواز، لثمَّ فقط أخذ الثروة الاقتصادية وإخضاع الجغرافية الأحوازية سياسياً للدولة الحديثة، لارتباط الثروة والجغرافية بتكوين الدولة الحديثة، ولتركوا الأحوازيين يحتفظون بتاريخهم دون تحريفه وتشويهه، وتركوهم يحافظون على أدنى رموز هويتهم، وعدم إصدار قوانين تحارب وتعاقب من يدعو لها، وهو ما دعا له الخطاب الإيراني.

إن فعل الدولة الاستعمارية الإيرانية في المجتمع الأحوازي هو إفراغ مجتمعا من الوعي الوطني والإنساني، ونشر الوعي العشائري والطائفي بدلاً منه. وقد كان كل هذا من أجل الوصول لمقصدتين وغايتين اثنتين: الغاية الأولى: إبعاد الأحوازيين وفصلهم عن مكونات هويتهم الوطنية وإنتاجهم الثقافي المشترك، والغاية الثانية: إدخالهم المنظومة الثقافية الإيرانية كما تأسست.

النتائج:

تكلمنا كثيراً عن الأسباب ولخصناها في عاملين: ذاتي وخارجي. ونحن اليوم بين فكّي كماشة هذين العاملين، وهنا نطرح النتائج وراء الأزمة ونقول: إذا وضعنا الثقافة الأحوازية ونظرنا لها وفق المقاييس المعمول بها، أو التصنيف للثقافات ما بين التخلف/ التقدم كمتضادين، فإننا نصنف هذه الثقافة ضمن (التخلف)، وكذلك إذا أخذنا بتصنيف الثقافات ما بين المستقرة والمتأزمة، فإنها ضمن (الثقافات المتأزمة). وعندما نعدد ونصنف الموانع الرئيسة في بقاء أزمة الهوية وتخلف الثقافة الأحوازية، فهي نفسها الأسباب الأربعة: الأول: الدولة الاستعمارية الإيرانية. الثاني: القبلية.

الثالث: الفكر الديني. الرابع: الحركات السياسية الأحوازية.

الخلاصة العامة:

الحاجة للتجديد للخروج من الأزمة والتخلف

الخروج، أو السعي نحو الخروج من أزمة الهوية الأحوازية، يحتاج الكفاح على ثلاث جبهات، الجبهة الأولى: قراءة تاريخنا وفهم ثقافتنا ونقدها، الجبهة الثانية: مواجهة الغزو الثقافي الإيراني من خلال قراءة الخطاب القومي الفارسي الشوفيبي بجدية، أي نفهم الدولة الإيرانية وخطابها القومي والديني وفق الغزو الثقافي الذي نتعرض له والتخلف المتظمين فيه. والجبهة الثالثة: طرح مفهوم التجديد، والتجديد هو النقد الحديث، وليس شيئاً آخر لإنتاج الثقافة بكل مكوناتها، والتجديد أصبح أمراً ضرورياً ومهماً لنا نحن الأحوازيين، ويجب أن لا نتكلم عن التجديد، بل نتكلم في التجديد، فلا الوعي الديني ولا القبلي ولا الوعي السياسي الاستبدادي ولا الغزو الثقافي ينتمي أي منهما إلى فكر التجديد، بل أصبحا يكونان المعرفة الخاطئة لنا، ويجب تجاوز هذه المعرفة، وبطبيعة الحال، فإن الأحوازيين المتعلمين، وهم الآن الفاعلون اجتماعياً وسياسياً، يواجهون موانع أو عوائق معرفية تحول دون التجديد، وهذه العوائق تتمثل في ثلاثة مصادر، هي التي تشكل الوعي والثقافة عندهم. المصدر الأول: الموروث الثقافي الأحوازي، وتتقدمه القبيلة. المصدر الثاني: الفكر الإيراني، وهو فكر متخلف أيديولوجي شوفيبي متعصب للعرق إثر انخيازه لذاته القومية بامتياز. والمصدر الثالث: الفكر العربي، وهو فكر يعيش سكرات الموت منذ ثلاثة عقود كما يحلله الجابري، وقد وصلت حالته اليوم إلى مرحلة الانسداد التاريخي وفق نظر هاشم صالح. وبالتالي، فإن الخروج من أزمة الهوية يحتاج منا أولاً: الخروج من الوعي الذاتي الأحوازي المتخلف بمصدره القبلي والديني، وتفعيل الوعي الوطني الحديث الذي يحتاج عملية الانفصال والاتصال حسب الحاجة والضرورة لمواجهة الهجوم والغزو الثقافي الإيراني.

ثانياً: الخروج من جلبلة كل من الوعي الإيراني والعربي المتخلفين، فلا الإيراني كنظام فكري يتقبلنا بطموحنا في التجديد والنهوض بإنتاج وطني، حيث إن هذا يتنافى ومقاصدهم. وأما الفكر العربي، نعني (الفكر النقدي العقلاني، لأنه يملك مقومات مشروع التجديد) فهو الذي يمكن أن نجد فيه مساحة وروحاً تساعدنا لتجاوز أزمئنا وتحلفنا ونتعامل معه وفق رؤية الانفصال والاتصال في الجانب الثقافي والسياسي، خاصة وأن الجانب الأخير، أعني السياسي، لم نستطع أن نضع فيه قولاً يلي حاجتنا في مشكلة السياسة عندنا، وهو مدار كلامنا في الفصل التالي السابع.

الفصل السابع

مدخل إلى فحص الكلام الأحوازي بشأن مشكلة السياسة

(قراءة أسباب عدم التحول من المجتمع العشائري الديني التقليدي إلى المجتمع الوطني الجديد)

(نعم، نحن لا نملك حق الكلام حول هزيمتنا، إن مأساتنا في هذا الوطن الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة، بل وأيضاً من حق طلب الكلمة، الحق الذي بدونه يفقد الإنسان هويته كإنسان). الجابري.

مقدمة:

قضية واحدة أساسية نركز عليها هنا لنقول عنها بأنها (هي قضيتنا المركزية) التي تحتاج إلى الفكر لبيان معاً أسباب فشلها وطريق نجاحها، وهي مسألة عدم التحول في ثقافتنا الأحوازية من المجتمع التقليدي العشائري الديني إلى المجتمع الوطني المولود الجديد.

إن التاريخ الإنساني يخبرنا أن التحول يكون بالفكر أولاً على مستوى رفض مظاهر الواقع، وبعد ذلك يبدأ التحول الثقافي والمجتمعي من واقع مرفوض يعتبر متخلفاً إلى واقع جديد مطلوب، وهذا يتطلب نهضة يقوم بها الفكر. وكما أن لكل ثورة كبرى (انتليجنسيا) أي (نخبة) خاصة بها، نقول إن حركتنا الوطنية تحتاج أن يكون لها (انتليجنسيا)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نحتاج معرفة الأسباب وراء عدم التحول في مجالين، الأول: تخلف الوعي الاجتماعي عند الجماهير، والذي بقي

عشائرياً دينياً عند الأغلبية الساحقة من أبناء شعبنا الأحوازي. الثاني: بقاء (التجمعات السياسية الأحوازية) منطقية في نفس الوعي وعدم تحولها عنه، والقطيعة مع الوعي الوطني. وكذلك عدم التحول عند نفس المجموعات السياسية على الصعيد (التنظيمي) من العمل العشائري والعفوي إلى مقومات الفكر السياسي الوطني. إن هذا التحول لم يحدث على صعيد آخر نطلق عليه مسمى الممكن الإنساني الأحوازي (التخصص والثروة- الفائض من المال العشائري والديني)، وهذا لا يتحول إلى خدمة القضية الوطنية المركزية دون مقدمة فكرية وممارسة تحترق بنية المجتمع التقليدي اختراقاً.

إن هذا يدفعنا إلى طرح جملة من الأسئلة المحورية الآتية، ونصوغها هكذا: ما هي القضية المركزية للتجمعات السياسية الأحوازية التي تدافع عنها؟ وهل استطاع هؤلاء من السياسيين أن يخترقوا طوق القبليّة على صعيد الوعي والتنظيم والتحول إلى العقيدة الوطنية؟ وما هي قضية دعاة الدفاع عن القبليّة؟ وما هي القضية المركزية عند سلفي الأحواز اليوم؟ وهل إن قضية الجهات الثلاث المركزية هي إنشاء مجتمع وطني أحوازي جديد؟

إن الإيرانيين لم ينقلوا إلينا لا ثقافة قبلية ولا الفكر الشيعي الإسلامي ولا مفهوم الوطنية ولا العدالة والتنمية، بمعنى ثانٍ، إن الإيرانيين والأحوازيين ليسوا معاً في نفس الدرجة من التطور في النظام الاجتماعي الوطني تحديداً، حيث إن الإيرانيين ملكوا الوعي الوطني وقبضوا عليه وتجاوزوا مرحلة محاربة المجتمع اللاوطني في أقل تقدير منذ عام 1923. أما هل الوعي الديني بين الأحوازيين والإيرانيين في مستوى متقارب؟ فنطرح سؤالاً آخر، وهو كيف نحن إذ أصبحنا كما نحن الآن، هل تراثنا صنعنا أم إيران هي التي صنعتنا؟ هذا سؤال على صعيد التكوين لنا، إن كان مجتمعنا الأحوازي اليوم مجتمعاً عشائرياً أو مجتمعاً وطنياً.

إن هذا يفرض علينا أن نطرح سؤالاً على صعيد العمل السياسي: كيف نقرأ

اليوم بيانات سياسية أحوازية تعود لأكثر من خمسين عاماً، رسم لنا أصحابها في ذلك الوقت المستقبل الأحوازي، وهو حالنا اليوم، بأنه سيكون أفضل؛ ستتحرر الأرض ويندحر العدو ونكون أحراراً بدولتنا المستقلة. إن كل البيانات بعدها تمارس نفس الكلام إلى اليوم، ونفس الأمر عند أصحاب الحل داخل الدولة الإيرانية؛ قالوا: إن التحرير كان وهماً، وإن الحل يخرج من داخل الدولة الإيرانية، فنحصل على حقوقنا، وهو حل أقرب إلى التحقيق لنا. إلا أن مشكلتنا كما هي، فلا نحن حررنا الأرض وشكلنا دولتنا، ولا نحن حظينا بنصيب من العدالة، وهي القضية المركزية في المسألة الاجتماعية والمساواة، أي لا هوية وطنية أنشأنا لنا، ولا تحولنا نحو المجتمع الوطني، ولا أخذنا بعضاً من حقوقنا داخل إيران.

مجتمعان لا يستقيمان: العشائري الديني وفق مسلماته، والمجتمع الوطني المولود الجديد، والمجتمع الوطني يحتاج مقومات كما أن الفكر السياسي الوطني يحتاج مقومات. طبعاً نحن هنا لا نتكلم عن السياسة باعتبارها (طرفاً يمارس الحكم وطرفاً يخضع له، وتزداد قوة طرف على حساب ضعف الطرف الآخر)، ولا عن الدولة حسب تحديد أرسطو (هي هيئة اجتماعية تتألف من أعضاء متساوين تجمعهم رغبتهم المشتركة في أن يعيشوا أصلح حياة ممكنة). فلا هذا التعريف الأخير ولا قبله التعريف عن السياسة موضوع اهتمامنا هنا في أقل تقدير لكثرة ما كتب عنهما، بل إن ما يشغلنا هو كيف فهمنا نحن الوطنية محور السياسة في عصرنا هذا بكونها تشكل مجموعة سياسية واحدة؛ شعباً وليس قبيلة أو طائفة. وكيف تعرفنا إليها كونها سلاحاً وعقيدة، أو كان مفترضاً أن تكون هي (سلاحنا الفكري)، أليست السياسة سلاحاً يستعمله كل مجتمع في الدفاع عن مصالحه؟ إننا اليوم نحتاج إلى (فحص سلاحنا)، وإن هذا يعد في غاية من الأهمية.

نعم، إن هذا الموضوع الذي نتناوله بعد هذا التحديد الأولي يعتبر في غاية من الأهمية، لأنه يقوم أساساً على إبراز المانع الذاتي، وهو الذي وقف دون التحول

والتغيير في ثقافتنا الأحوازية، وقد كان التغيير والكفاح في سبيله بمثابة حاجة تاريخية لبناء هويتنا المعاصرة، وهو قضيتنا المركزية الأولى دون منازع، فإما أن نكون داخل التاريخ وإما أن نكون خارجه. إن هذا كان طريقاً سارت فيه كل الشعوب من أجل أن تنشئ لها مجتمعاً وطنياً مقابل المجتمع التقليدي لما قبل ظهور فكرة العقيدة الوطنية، إلا أن هذه الفكرة غائبة عن وعينا، وهي التي نطلق عليها تسمية (تعاليم الوطنية كمنظومة تواجه عندنا ثلاثة أخطار)، وهي ما أسمى منذ أكثر من عشرة سنوات **منظومة التخلف**. إن مظاهر ذلك التخلف تتجلى أمامنا، وغياب تعاليم الوطنية كذلك.

صحيح أن التحول إلى التجديد يواجه مانعاً خارجياً، وهو أمر لا يمكن تجاهل تأثيره، إلا أننا هنا نبرز الجانب الذاتي؛ أما السبب فهو أننا نرى أن كل حركة عندما تفشل تجربتها فشلاً كاملاً فإن بذور إخفاقها وفشلها تخرج من جوفها، وإن العامل الداخلي يعدُّ مهماً يقوي ويساند العامل الخارجي. وقد رأينا أن نركز على محور مشكلتنا الأحوازية، ويكون اتجاهنا نحو (فحص الكلام الأحوازي عن مشكلة السياسة إجمالاً). إن كلمتي مشكلة وسياسة، كما فضلنا أن يكون عنوان موضوعنا، تعني أنها مسألة غير واضحة لنا ولا مدروسة، لهذا ندعوها (مشكلة سياسية أحوازية)، ونضعها بين قوسين، ونضيف، بأن الفترة التاريخية التي يغطيها درسنا هي تحديداً الواقعة بين عامي (1942-2012). كما رأينا أن يكون قطب المشكلة السياسية عندنا في هذه الفترة التي تم اختيارنا لها هو مفهوم (الوطنية)، المولود الجديد، وهذا يعنى أنها هي المحور الذي يدور في فلكه كل ما نطرحه ونناقشه، ونضيف: إن هذا التركيز والاهتمام اللذين سيلاحظهما القارئ من جانبنا عائد لسببين:

الأول: إننا نعتبر الوطنية كفكرة ومفهوم محور الفكر السياسي المعاصر، وهي سلاحنا الذي لم نستطع تطويعه لخدمة قضيتنا السياسية. **الثاني:** أن هذا كان وما يزال

موضوعاً لم يُدرس من قبل حسب علمنا، لا من الأحوازين ولا من غيرهم. وهذا يدفعنا لتسجيل ملاحظة سريعة هنا نضعها بين قوسين لأهميتها في تحديد وضع مجتمعنا الأحوازي، فنؤكد (أن باعث عدم فهم وقراءة مشكلة السياسة الأحوازية هو عدم التمييز بين مجتمعين)، المجتمع الوطني المولود الجديد والذي لا ينشأ دون نخبة ولغة وخطاب ومؤسسات سياسية، وبين المجتمع العشائري الديني الموروث، وأن المجتمع الجديد، شئنا أم أبينا، مقوماته ليست هي مقومات المجتمع التقليدي، فهي تختلف على مستوى المرجعية والشعور والمقاصد والطموح، وفق مسلمات ومظاهر لا تستقيم ومكونات المجتمع الوطني الجديد، وهو المختلف عنه على صعيد مقومات (الثقافة الوطنية) واستحقاقاتها المتجهة دائماً نحو مستقبل أفضل مما هو عليه المجتمع التقليدي. وبهذا يكون المجتمع الوطني كفكرة يدين الحاضر المتخلف بمعايير التجديد ويكشف عيوبه ويحاصره بتعاليم مفهوم الوطنية، وإن الصراع يكون بين مقومات واحدة تنتمي لمرجعية سابقة ومقومات نشأت في عصرنا الحديث. حيث إن بناء الثقافة الوطنية وتجديدها لا يكون إلا من خلال التحول من العاطفة والعفوية إلى الفكرة الوطنية. وهل بنا حاجة لنقول إن المجتمعات التي اتجهت من المجتمع التقليدي إلى الوطني الجديد تبنت منظومة وطنية متكاملة، حتى قبل أن تنال استقلالها الوطني؟ وهذا ما نحاول الخوض فيه والاستدلال عليه في هذه الدراسة، بعد أن وضعنا دراسة سابقة تحت عنوان: (التمهيد في معرفة تردي الثقافة الأحوازية- الفصل الأول)، ونذكر ما قلناه في حينه بأننا نقرأ موضوعنا أو نحاول حسب ما نستطيع، ولا ندعي لأنفسنا أننا نحيط بكل الموضوع، وإن قلنا غير هذا نتبنى الجهل دون وعي. إن هذا ينقلنا مباشرة لنبيين معاً مسلكنا؛ أولاً، في التعامل مع موضوعنا كيف نقرأ الوطنية؟ وثانياً، الفترة التاريخية التي نغطيها من خلال المدخل العام لموضوعنا.

المدخل:

أولاً: مسلكنا الذي نراه صالحاً لمعالجة موضوعنا والفترة التاريخية التي نغطيها

طالما طرح علينا الأخوة جملة من الأسئلة تخص تعاملنا أو طريقة قراءة الثقافة الأحوازية ومواضيعها المختلفة التي نأتي إليها، وهنا لا نريد أن نرد بقدر ما رأيت أن نوضح مسلكنا مرة أخرى بشكل عام، ومنه توضيح يخص موضوعنا هذا، وهو نفس المسلك الذي لا يختلف من ناحية رؤيتنا العامة ومقصدنا كما فعلنا في مواضيع أخرى، فنقول: إن المفروض علينا ونحن نخوض في هذا الموضوع أن نقدم إلى القارئ الآراء التي تناولت موضوع الوطنية الأحوازية، ونبرزها هنا واحدة بعد الأخرى، وبعدها نقوم بطرح رؤيتنا ورأينا، فإما أن نتجاوزها نهائياً وإما ننتقدها ونضيف إليها قولاً جديداً يتناسب ودعوتنا إلى تجديد الثقافة الأحوازية لتكون معاصرة لنا. وليس مهماً عندنا من وضع تلك الآراء، أكان أحوازياً أو غيره، إنما المهم أن تصب في خدمة موضوعنا، حيث إننا نرى هذا أروح لنا وهو الأفضل أو المسلك الصحيح في تناول المواضيع والإسناد لها. ولكن بما أننا لم نجد تلك الآراء التي ناقشت هذا الموضوع فقد اختلف مسلكنا أو أسلوبنا، فوجدنا أنفسنا أمام أمر يتكرر معنا، واشتكينا منه سابقاً، عندما قلنا في دراسة تناولنا فيها الثقافة الأحوازية (الفصل الخامس) أسميناها: (فقرة- الهوية الوطنية ما بين الخطاب الإيراني والسياسة بين الأحوازيين، فقلنا: إن المرء يندهش حقاً أن لا يجد إلى يومنا هذا دراسة أحوازية واحدة فيها تحديد معنى لفظ ومفهوم الهوية الوطنية). بمعنى ثانٍ، إننا نندهش عندما لا نصادف هكذا آراء ودراسات بشأن قضايا أحوازية مهمة، واعترض علينا بعض من الإخوة وقالوا لنا: (قولكم هذا يعني إنكاراً لمن كتبوا وطرحوا آراء من قبلكم).

فقلنا: كلا، إننا نطلب الآراء ونسعى إليها ونرغب أن نتزود بها بشكل

مكتوب، وتحديدًا نقصد منها الدراسات، وليست تلك المكتوبة بشكل إنشائي أو بالطريقة الصحفية، فهذه الأخيرة ليست بضاعة فكرية مفيدة، ولا تقوم على رؤية بقدر ما هي حشد معلومات. أما الدراسات فهي وحدها التي يُعتمد عليها، وهذا أروح لنا؛ أن نجد نصاً، وإن كان إيديولوجياً، مكتوباً بدل أن تكون مواد خام مبعثرة ومشوهة لا تصدر عن رؤية. ثم، أليس النصّ الفكري ينتج عن رؤية ويبحث عن مقاصد؟ وإلا فلا معنى له. إذاً قولنا عن عدم وجود نصوص لا يصدر عن إنكار ولا تجاهل من جانبنا، ولا عدم معرفة، فهو فقط اعتراض، نعم إنه اعتراض، وطرح الأسئلة شرعية تدفع نحو نمو الحوار، ولكن إن كان الأمر دون الإثبات أو الإتيان بما يقوي تلك الاعتراضات، فإن هذا لا يقدمنا خطوة واحدة إلى الأمام. ونسجل هنا: إن ثقافتنا ليس مفترى عليها بقدر ما هي مشوهة داخل الفكر، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، قلنا: إننا نحدد بكل وضوح مواضعنا، كما فعلنا بالنسبة لموضوعنا هذا، أي فتحنا فضاء طرح مناقشة: (أسباب عدم التحول من المجتمع التقليدي العشائري الديني إلى المجتمع الوطني الجديد)، ونرى أن هذا الموضوع لم يطرح من قبل، أي دراسة عدم التحول في مجتمعنا الأحوازي، ومعرفة أسباب عدم نشوء نهضة وطنية لتجاوز جمود القبيلة والمسلمات الدينية كعقيدة في الوعي الجماعي.

حتى إننا لا نتوقف فقط عند طرح المحاور الرئيسة ونترك القارئ في حيرة أو يلتبس عليه الأمر، بل إننا نوضح لرفع اللبس وسوء الفهم، كما نعمل هنا. فنميز ما بين تجربة فشل الأحزاب والتجمعات السياسية ونجاح التحول نحو المجتمع الوطني، وهذا تمييز ضروري، وهو أمر ليس متلازماً ولا مشروطاً، فالتحول ونشوء الثقافة الوطنية وتطور الوعي الاجتماعي عند الجماهير يحصل في مجتمع ما بينما في المقابل تفشل التجربة الحزبية فيه.

نأخذ تجربة لتقريب الصورة للقارئ من أجل عملية الإفهام، فنقول: إن الإيرانيين نجحوا في عملية التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الوطني القومي

الحديث لدرجة (الشوفينية)، فنشأت عندهم منظومة وطنية متماسكة وكتبوا رسائل متماسكة وألفوا نصوصاً عنها، ولكنهم فشلوا في تجربة بناء الأحزاب وممارسة الديمقراطية. وقد كتبوا بأنفسهم عن هذا الأمر في عشرات الدراسات والبحوث، حتى إن أستاذ جامعة العلوم السياسية في طهران صادق زيبا كلام يقول: (إن السؤال الدائم والمكرر عند طلبة العلوم السياسية وعند غيرهم في إيران هو لماذا لم تنشأ عندنا أحزاب سياسية منذ (ثورة) المشروطة ليومنا هذا؟) وهو بدوره يناقش هذا السؤال إضافة إلى (خمسة دلائل) حسب تعبيره، ويأتي إليها بالشرح لتكون إجمالاً وراء فشل التجربة الحزبية في إيران. انظر: صادق زيبا كلام مروري بر فعاليت هاي حزبي در ايران معاصر 1391 موقع جنبش راه سبز جرس.

إن هذا يدفعنا لتسجيل رأينا، وهو أن موضوع السياسة (مشكلة السياسة الأحوازية في تاريخنا المعاصر)، هو من المواضيع، لنقل، المشوهة في الثقافة الأحوازية، ولسببين، الأول: لم تطرح آراء جادة وموضوعية بشأن القضية المركزية، وهي الوطنية، حتى إن الذين كتبوا في التاريخ عن أحداث تخصنا كتبوا بشكل يشوه الرؤية عند القارئ لتبدو قضيتنا ليست وطنية بقدر ما هي جماعات تهرب وتستنجد بالخارج ضد الوطن الأم إيران كجغرافية وأمة لها مقوماتها الروحية وتاريخها، وهو موضوع نؤجل الخوض فيه، ومكانه المناسب القسم الثاني من هذه الدراسة - الكتاب. أما السبب الثاني: فهو عدم النظر لمشكلتنا السياسية الأحوازية من داخل الفكر، مما دفع ببعضهم عند محاولة الكلام عنها أن يذهبوا بعيداً عن الصواب عند التعريف بها، والسبب أنهم تركوا الفكر ولجؤوا للعاطفة كي تحدد لهم وعيهم بالمشكلة، أو انشغلوا بالتناحر العشائري، وليس الاختلاف في الرؤى، والفرق واضح بين الاثنين، فالأول لا ينتج ثقافة وطنية، والثاني ينشئ رؤية وطنية متماسكة، وإن أهم شيء جهله هؤلاء جميعاً هو أن كل مفهوم له منطق يحدده، وكل مجتمع له قضية مركزية يطلب أدوات العصر لتخدم وتساهم في إنجاح قضيته المركزية وتجاوز المشكلة. وهذا ما لم نفهمه، بل نجهله، كما يزودنا تاريخنا وواقعنا في اليوم والأمس، حيث إن كل مشكلة لها مفتاح، وقضيتنا

المركزية هي السياسة، ومشكلتها بالنسبة لنا تحتاج إلى ذاك وهذا، والاثنان مكانهما الفكر حسب وجهة نظرنا، والحاجة له ملحة ليقوم بمهمة وضع جملة تعاريف لجمع أجزائها المبعثرة وربطها ببعضها بعضاً من خلال الجمع بين عنصرين: تاريخنا وكلامنا الأحوازي عن السياسة معاً. **فالفكر أولاً منتج، وثانياً أداة**، وهو بهذا يعتبر بمثابة المرآة التي تعكس الصور، نرى من خلالها الذات بكل ما تحمل، ولا تقدم لنا صورة مشوهة.

فالفكر أو العقلانية، كما هي سمة عصرنا، فهي كذلك نظم وتخطيط يبينان الأخطاء ولا يخفيانها، ويفصلان بين العاطفة وغيرها، ويعتمدان الدليل والبرهان لفهم الأشياء وفق ضوابط. وعند إصدار النتائج يأخذان جملة مؤشرات ومعايير ومظاهر من الواقع والوعي الجماعي المجتمعي للإنسان، وبهذا تكون الآراء العقلانية وفق بناء علاقة بين طرفين؛ الواقع كما هو، أو المختبر، والفكر الذي بدوره يكشف الأسباب ويقدم البدائل والحلول. وفي عالمنا اليوم تعتمد كثير من مراكز البحوث في قراءة القضايا المختلفة على معايير ومؤشرات ومظاهر، موادها الأولى والأساسية يفيض بها الواقع والوعي، وهي، إذا جاز التعبير، بمثابة (مقدمة تؤيد الخلاصة) التي تؤكد مثلاً على (الدولة الفاشلة)، أو تراجع مثلاً (الديمقراطية)، أو التمييز بين (المجتمع الحديث والمتخلف)، ونحن بدورنا نحاول أن نقوم بصياغة جملة مؤشرات ومظاهر نأخذها من واقعنا الأحوازي بكل زواياه، مقدمة تؤكد على أن غياب مظاهر (تعاليم الوطنية) كان واقعاً قبل عقود، وحتى أثناء عصرها الذهبي في الخمسينيات من القرن الماضي كما هي اليوم، وبقي التخلف الاجتماعي على صعيد الوعي بين الجماهير بتعاليم الوطنية هو هو، وإن ارتفع في مرحلة ما أو انتشر بنسبة ما ثم عاد وانخفض من جديد. ويأتي أثر ذلك إجمالاً نتائج سيئة تنتج من جوفها التدهور والفشل أو التراجع في مقابل بقاء حضور مكثف لمظاهر مؤسسات منظومة التخلف التي تشكل مقومات المجتمع اللاوطني التقليدي، وهي التي يجب أن ينصب الدرس عليها، لكشفها ونقدها لرفع التشوه.

إن فهمنا لجانب من مشكلتنا الأحوازية دفعنا نحو وضع خطوة، عسى أن تساهم في رفع قليل من هذا التشوه، وإن هذا لا يكون إلا من خلال (تحديد رؤيتنا- مسلكنا في دعوة التجديد)، أي أن لا نضع كلاماً عاطفياً ونقدم مشهداً مريحاً للمستقبل الأحوازي برومانسية، وإنما نقوم بالحفر والتنقيب لفهم أكثر لذاتنا ورفع ما يشوهها، وتبعاً لرأينا هذا، نجد أن عملنا هو مجرد خطوة على طريق كشف أسباب ظاهرة الفوضى الفكرية أو التردّي الثقافي والسياسي، وقد حددنا المجال الذي نخوض فيه للتعرف على تلك الفوضى وذلك التردّي، وهو الذي أسميناه **بالأخطار الثلاثة على تعاليم الوطنية والتجديد**. والأخطار تتمثل تحديداً في (منظومة التخلف- القومية الفارسية، العشائرية، الفكر الديني كعقيدة أخذت مكان العقيدة الإسلامية حسب ما جاء في القرآن)، فهي تعصف بنا كجيل يبحث عن مكان يستحقه شعبنا في العالم الجديد.

ولهذا نقول إن الخوض في هذا الموضوع مغامرة تقف وراءها عدة عوامل سنشير إليها من خلال وجهات نظر وقراءات عديدة ومختلفة، تخص جملة تلك العوامل، وهي مقسمة على أربعة فقرات؛ أولاً: الوطنية قطب الفكر السياسي بلا منازع، ثانياً: العشائرية لا تحتاج دعاة إلى إحيائها، ثالثاً: العامل الديني السلفية الوطنية بأي معنى؟ رابعاً: الحضور الإيراني، العلاقة الإيرانية- الأحوازية، بأي منتج فكري نواجه إبطال وتفنيد دعوة الخطاب الإيراني الاستعماري المتكامل قومياً والمتخلف حضارياً؟

كل واحدة من هذه لها وظيفة ومهمة، وقد وجدنا أن المكان المناسب لها، هو المدخل في هذه الدراسة، القسم الأول، كما فضلنا أن يكون إسناد الفقرات بشواهد ومواقف ننقلها من واقعنا السياسي الأحوازي، أي نقوم بفحص وقراءة أهم ما صدر عن (أولاً: اتجاه التحرير والثورة الأحوازية كما يعبر عنه أصحابه بشأن مفهوم الوطنية، ثانياً: اتجاه الحل السياسي داخل الدولة الإيرانية كما يعبر عنه أصحابه كذلك بشأن مفهوم الوطنية، نفحص مكانة الوطنية، ليس شكلها كإسم، إنما مضمونها عند

الطرفين، وننبه على أن التفاصيل والإحالة إلى المصادر حول ما يخص التجمعات الأحوازية سيكون مكانه في: (كتابنا نحن وإيران)، فلا يبحث القارئ هنا عن تفاصيل تخص التجمعات أو الحركات الأحوازية، حيث إن القسم الأول هذا مخصص فقط لشأن ظهور الوطنية كثقافة تم التأليف ووضع الرسائل لها من جانب النخب الفكرية لتكون بديلاً في الوعي الاجتماعي عن جهود القبلية والمسلمات الدينية، وهي تمثل الكلام الجديد الأحوازي بشأن السياسة، ورأينا أن هذا التحديد يفني بالغرض، كما وجدنا أن نسلك هذا المسلك من أجل تقديم صياغة فهم مفتوح تجاه مشكلتنا السياسية الداخلية).

أما تأثير (العامل الخارجي) فننظر له من جانبين:

الأول: هو الذي نطلب مناصرته ومساعدتنا فيه، وهو أمر نؤجله لدراسة قادمة لدوره المهم، فهو يبقى إلى جانب المشكلة الداخلية مقوماً آخر أساسياً ومتشابكاً أو متداخلاً معها، ومن الصعب تحرير الشأن الداخلي منه، وهذا الأمر ليس فقط فيما يخص عصرنا الحاضر وحده، بل إنه كان كذلك حاضراً في الماضي، وأسميناه التدخل الخارجي والأطماع، أو دعواناه مصالح الأطراف.

الجانب الثاني: يتعلق بإيران، ولا نرى حلاً لمشكلتنا الذاتية بيدنا وحدنا، حيث إن إيران لها دور مهم وأساسي، وسنأتي إلى دورها في فقرة خاصة بها، وبالتالي فالعامل الخارجي لا يمكن تجاهله أو السكوت عنه، ولكن نرى أن أفضل وسيلة لنا هي بناء الشرعية، وهذا لا يكون إلا من خلال بناء الجانب الذاتي ونشوء الوطنية حتى لا نصبح مجرد جماعات تهرب وتبيع وتخون وطنها الأم إيران، أو جماعات تمارس معاداة الدولة بنظر بعض من أبناء شعبنا نفسه. نعم، إن العامل الخارجي مهم، إنما هنا نأخذ بالقول العربي: "لكلّ مقام مقال"، فعملنا بهذا المسلك.

إن مدخلنا الصحيح إلى تحديد الشرعية لا يكون من خلال طرح أسئلة والدخول في جدل، وإنما من خلال فحص الكلام الأحوازي نفسه، حيث نرى أن

موادها الخام متوافرة، أعنى الشرعية، ولكن مثلها مثل أي مفهوم، تحتاج إلى أن يؤسس له الفكر. وعندما نقول إن الفكر عندنا لم يولد فذلك يعني أن الشرعية لم يتم الاشتغال عليها، وهذا أهم عيوب الكلام الأحوازي العامي والعفوي عن السياسة، والذي كان من المفترض أن يصغها ضمن خطاب فكري سياسي أحوازي، وعندما نؤكد بأن الكلام الأحوازي يمثل أحد المفاتيح الأساسية لهذه المشكلة المزمنة، فإن هذا الكلام يقوم على مظاهر ومؤشرات أحوازية خالصة تأخذ من الكلام الأحوازي نفسه مصدرها لكشف عيوبه وأخطائه، وعلى هذا الأساس جاء الاختيار عليه ليصبح هو موضوعنا والذي نطلبه من القارئ الأحوازي هو أن لا يستعجل فيقوم بإصدار حكم أو نقد متسرع علينا، حيث إن اللغة العربية لا تساعدنا دفعة واحدة لنقول كل ما يخص موضوعنا في فقرة واحدة أو عدة سطور. فهذا عيب اللغة أو سلطتها علينا، ولهذا السبب نطلب من القارئ أن يبقى معنا في كل هذه الدراسة، أو الغابة، التي نريد أن نكتشف منها أكثر ما يمكن الوصول إليه، ونرغب بإشراكه في مشقة البقاء والتجول، ليكون حكمه علينا مستنداً على فهمنا الموزع بين القسمين من هذه الدراسة. كما رأينا من المفيد أن نقوم بعملية وضع شروط وتوضيحات مختلفة وعديدة، القصد منها أن نفتح فضاء التفكير أكثر ونخرج من سلطة وهيمنة المحرمات والممنوع التفكير فيه، والتحول من الابتدائية والعاطفة، أو ترك السطحية والنظرة السحرية للأشياء والمشاكل، وعدم القفز عن جوهر المشاكل، كما كان، وما يزال، حال كلامنا الأحوازي؛ حتى إنه استنفد كل معناه وجدواه، وعلينا البحث عن اجتهاد في التفكير حسب قول القدامى، وأن نتطرق للفكر كي نفهم علاقة الأشياء وأسبابها وتناجها. ونتحرك في تاريخنا الأحوازي، نمارس الحفر والمراجعة وإحياء ذاكرتنا وتجديد فكرنا، كوننا نريد أن تصبح النقاشات والحوارات حول هذا الموضوع بناءً ونافعة، وهذا هو مقصدنا.

بمعنى ثانٍ، فإن كلامنا يتجه نحو أمر بقي نصيبه الإهمال والترك طوال عقود من السنين، ولم تتجه إليه أداة الفحص والنقد على الرغم من الأهمية والحاجة الملحة

لذلك، والذي كان من المفترض أن يكون هو (سلاحنا الفكري). إننا اليوم نحتاج (فحص سلاحنا) - وهذا الأمر يمر من خلال درس وقراءة موضوع يحتاج تبيان الفرق بين معنى (الوعي السياسي العامي الأحوازي) وهو الحاضر الدائم، والذي ننطوي داخله ويعبر هو عنا بعفوية دون أن نبذل جهداً فكرياً عند صياغة الكلام، ومعنى (الفكر السياسي الوطني)، فهذا الأخير نرى فيه ضرورة وحاجة تاريخية، ويجب أن نشارك جميعاً في التأسيس له وبناء مكوناته، من خلال، أولاً: أن نبين أن بضاعتنا الحالية لا نفع فيها ولا فائدة، ولم ترتقِ إلى مستوى بناء المجتمع الوطني، ثانياً: أن نطرح دعوة إصلاحية إلى التفكير بهموم ثلاثة (الفكر والوطن والمواطن).

ونقول: إن الدعوة إلى التفكير تبقى نظرة تخص بناء المستقبل وتجاوز أخطاء الماضي والحاضر. فهذا السلاح إذا كان بائداً لا يتلائم مع العصر فإنه يصبح عبئاً على المجتمع ويمنع تحقيق مقاصد الناس، وإن وعينا السياسي الأحوازي القائم هو كذلك، فلم ينتج لنا سوى التشرذم والفوضى والجهل، وكلها عناصر تتلون بظهورها هنا وهناك، في الأمس واليوم، في حالة التعبير بطريقة الشفوي والإنشائية عند الكتابة. إن مهمتنا هنا ليست إضعاف وإبطال أو تفنيد آراء الآخرين وتقوية وإضفاء العقلانية على ما نطرح، كلا، فليس هناك أمامنا دعوة فكرية أحوازية متماسكة نعتبرها خصماً لنا تنافسنا، وإذا كان هنالك خصم فهو الوعي السائد، أو هو الجهل بعينه الذي نتنظم فيه. ومناهضة هذا أو ذاك مهمة فكرية وحاجة وطنية ملحة، وما نقوم به هنا ليس إلا خطوة من صياغة جملة تعاريف ووجهات نظر نقرأ بها واقعنا الأحوازي كما هو إذا أمكننا ذلك، وهي خطوة على هذا الطريق أو المسلك، والذي نحرره من أسلوب إسقاط مواد خام من خارجه لم تستطع أن تميز قضايا الأربع كما حددناها أعلاه، ولا تستقيم من داخل الفكر، ولا تنطلق من رؤية في فهم وتعريف مشكلتنا المركزية الأحوازية، وإن كثيراً من الأحوازيين عندما يحاولون التعرف على مشكلتنا يضيعون في متاهات، ويبدؤون من الهوامش ويتنقلون إلى المحاور فلا يميزون بين الأولوية وسواها،

ولا طريقة تناول الموضوع وفهم جوهر المفاهيم، وهذا الخطأ والخطر هو أسوأ ما يواجه مجتمعاً ما.

حيث إن أسوأ ما نواجهه ويعرقل تجديد الفكر وتغيير المجتمع هو خلق المشاكل المزيفة والتشويه للوعي والمفاهيم، وهنا يعترضنا سؤال، وهو: إذا لم يبدأ بعد عندنا عصر التدوين، فكيف نجر كل هذه المفاهيم، سواء أكان في الكتابة أم التعليقات الشفوية والتي تصدر من هنا أو هناك، والتي نعاني منها لأنها أخذت دون وعي مكانة البحث والدراسة، والأسوأ في الأمر أنها تصدر عن من يدعي لنفسه أنه إما من النخبة السياسية وإما من النخبة الفكرية؟ في حين أننا نحتاج إلى نخبة فكرية أحوازية تقوم بمهمة تحمل مسؤولية فحص وشرح وفهم مشكلتنا، وأن هذه الأخيرة تطلب التدوين وأداة الفكر بمختلف التخصصات لمختلف مشاكلنا بعيداً عن الشفوية وإلقاء الكلام دون مسؤولية، وهو أمر لم نبدأ فيه بعد. أما السبب باختصار فهو افتقارنا إلى النخبة الفكرية التي تنتج الأفكار وتطرح الحلول بعد فهم وقراءة كل مشكلة داخل منظومتنا الثقافية الأحوازية. وكثيراً ما واجهنا كثرة المطالبة أن نقدم الحلول الجاهزة السريعة *المزيفة بصيغة (سؤال: ما هي الحلول؟)*، وقد قلنا في مناسبات عديدة إن أخطر شيء هو طرح الحلول المزيفة، كتلك التي يطرحها بعضهم في الليل عند ما يخلد للراحة والتسلية وينساها عند حلول النهار عندما ينشغل بمتاعب الحياة ولقمة العيش. فهي تبقى لا فائدة فيها ولا معنى لها، تبقى عامية وعفوية، فلا يسندها تحليل أو يساهم في وضعها فكر، وهي في أفضل حال لها أن تكون ردود أفعال بسبب الفوضى والخلافات، ولهذا السبب سريعاً ما تخفت مثلما طفت بسرعة، وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على عدم فهم الواقع، أو عدم فهم أن الفكر وحده هو الذي يستطيع القيام بصياغة حلول يهرب منها الكثير، لأنها تكشف العيوب وتظهر صعوبة واقعنا، وتضع الجميع وجهاً لوجه أمام الواقع، وتخرجهم من فضاء العاطفة التي تقدم الأحلام كحلول سهلة وهمية خادعة.

إضافة لهذا، قلنا بأننا نميز ما بين التشاؤم وبين الواقع الذي نريد الهروب منه، فإما أن نلجأ للعاطفة والرومانسية ونرسم المستقبل كما قلنا بكلام إنشائي ترتاح النفس له، وإما نختار الهروب مثلاً للخارج. ولا نقصد فقط تجربة جيلنا، بل إن ذلك حصل لأجيال سابقة لنا، هذا الخروج لم ينتج لنا شيئاً. إن الأحوازين الذين عاشوا خارج الوطن لأسباب مختلفة، ومنها الذي يهمننا؛ وهو أن الداخل لا يوفر لنا حرية الإبداع والإنتاج بسبب القيود، وهو كلام لا غبار عليه، إلا أن الذين خرجوا لطلب الحرية يعانون من مشكلة هي الدائم المؤقت، اللاننتاج، والسبب هو أن عنصرين لا يتوافران فينا، ولا أقول لا يتوافران لنا، حتى لا يحصل خلط، العنصر الأول: التخصص، والثاني: المال. وإن الانشغال عند الذين خرجوا، إن كان يخص من خرجوا للعمل السياسي إلى الدول العربية في الخمسينيات حتى بداية الثمانينيات من القرن الماضي، وأيضاً الذين خرجوا إلى بلاد أوروبا منذ التسعينيات إلى يومنا هذا، أولئك وهؤلاء انشغلوا في صراعات وهمية عشائرية، لذلك نرى أن المشاكل في الداخل بعمقها وصعوباتها لا بد أن يكون يظهر البحث عن حلول لها من الداخل نفسه، وإن التعويل على الخارج أمر خاطئ. فلا يمكن أن نؤجل مشاكلنا للمستقبل ولا يمكن أن ننقل شعبنا ومشاكله للخارج، وهي قضية، ليست النظرة لها بسيطة وعفوية، بل تحتاج توقفاً وإبداء رأي من داخل الفكر.

ولا نجانِب الصواب إذا ما قلنا إن هذه الحلول تعيش داخلها أجيال أحوازية متعاقبة دون أن تفهم أنها أوهام ليس أكثر، وهنا الفرق بين الإقناع والفهم. نعم، إن هذا لا يعني عدم طرحنا ما نراه حلولاً نافعة وعملية، كلا، إننا طالما طرحنا العمل الثقافي كمقدمة أولى، وكما قلنا ضرورة فهم الوطنية كي نرى الفرق بينها وبين العشائرية القبلية والقومية الإيرانية، حتى إن الفكر الديني الشيعي، ومعه كما بدأ ينمو، الاتجاه نحو الفكر السني، ذاك وهذا إذا تمسك كل منهما بنقل صراع الماضي إلى الحاضر يصبح هذا خطراً ثالثاً بعد القومية الإيرانية والقبلية. وأخطر ما في الدين أن السياسة تُحوّل لخدمة أغراضها في ظل غياب العقلانية عن الثقافة العامية والعامة، وتحل بدل

الديمقراطية لتضفي الشرعية على الاستبداد. إن زج الدين بالسياسة، سواء أكان بروح الطائفية أم إعادة خطاب (السلف) لمعالجة مشاكل الحاضر يكرس صراعاً إيديولوجياً يقتل الروح العقلانية، ويشغلنا ويضعنا في متاهات لا تنتمي لعصرنا. إن السلفية في البداية كانت لجانب الوطنية، وتناهض الاستعمار، حتى تحولت لمناهضة الوطنية في المرحلة الثانية. أما في الجانب الآخر، فلم ننسَ الإشارة والتأكيد على بعض الأمور الطائفية، والتي تدعو بدعوة الديمقراطية؛ قلنا إن دعاة الديمقراطية عندنا عليهم أن يفهموا مبادئ الديمقراطية، ومنها، نردد قول الجابري بشأن هؤلاء (أي تيار فكري لا يكون ديمقراطياً إلا إذا اعترف للتيارات الأخرى المخالفة والمضادة له بحقوقها في الوجود، وبحقوقها في الدفاع عن نفسها).

وأيضاً رأينا أن مفهوم (الكتلة التاريخية) إضافة إلى قبولها تعاليم الوطنية، فهي قابلة للعمل بها كي تحقق حاجات عصرنا، لذا تسمى التاريخية، طبعاً لا ننسى التذكير أنها تحتاج إلى تأسيس، أي تحديد وتوظيف كي تصبح مناسبة لواقعنا، وليس فقط حشرها كباقي المفاهيم كما هو الخطأ الشائع عندنا. فهي طرحت في المجتمع الإيطالي الذي يملك استقلالاً سياسياً، ولكن هنالك فروق في مستوى الصناعة بين جنوبه وشماله حسب كرامشي.

بقى أمر رغبتنا أن نشير إليه وهو أمر الرجوع لهذا المفكر أو ذاك، وتحديد مرجعية بعينها، إذ لا يستقيم الفهم دون هذا الرجوع إلا لمن ادعى لنفسه المرجعية، أو أن تكون الكتابة على بياض، وعند ذلك تكون ضعيفة، هذا إذا لم نقل إنه لا معنى لها. إن المهم هو توظيف كل تلك من أجل خدمة القضية المطروحة، وهي مشكلتنا الأحوازية، وأنا واعي كل الوعي بأن إسقاط تجربة ما عربية أو غير عربية على واقعنا الأحوازي لفهم مشكلتنا أو حلها فاشل، ولا نسقط فيها، وهي فعلاً مشكلة كبيرة أولاً، وثانياً فإن وضعنا مختلف، وهذا الأمر نفهمه، حتى إننا عندما كتبنا رسالة للجابري حول مشكلتنا جاءت الإجابة منه على رسالتنا بالقول: (الأخ محمود، تحية ومودة، قرأت

رسالتك باهتمام وتأثر. وقد سرني اهتمامكم بكتاباتي وتجاوبكم معها. ومع ذلك فأنا لا أدعي أنني أستطيع أن أفيدكم في تجاوز المشكل الكبير الضخم الذي تعانيون منه. ولكن بما أن عصرنا هو عصر الدفاع عن الهويات وحقوق الأقليات، فقد يمكن الاستفادة من ذلك من الناحية الإعلامية على الأقل. أما الموقف العربي فهو صنفان: موقف الشعوب العربية، ولا بد أنها ستكون معكم، والمؤسف أنها ما زالت تجهل القضية، وعلى الأقل في حاجة إلى مزيد التعرف عليها، أما الحكومات العربية، فهي كجميع الحكومات في العالم تسكت وتنتظر إلى أن تبدو لها المصلحة التي يمكن أن تدفعها إلى اتخاذ موقف. وعلى كل فالقضية ما زالت في بدايتها- على صعيد التعريف بها- وفي مثل هذه الحالة يجب استحضار المثل القائل: ما حك ظهرك مثل ظفرك، وأيضاً من سار على الدرب وصل، حالفكم التوفيق. محمد عابد الجابري 19-6-2007).

هذا من جهة فهمنا لوضع مشكلتنا، ومن جهة ثانية، قلنا إن حشد المفاهيم دون تأسيس لها وتوظيفها لخدمة ثقافتنا الأحوازية لا يقدمنا خطوة لفهم أصل وفصل هذه المشاكل. حتى الذي يقوم بمهمة ترجمة كتب تعود لمفكر أوروبي أو عربي وكاتب إيراني من الأحوازيين، فهي ترجمة لا قيمة لها، ولسبيين، أولاً: هنالك من يقوم بمهمة الترجمة من تلك اللغات من أصحاب التخصص إلى اللغة العربية وكذلك الفارسية، فيكون عمل الترجمة ليس سوى تكرار مكرر لا فائدة منه، والسبب الثاني: أن كل ترجمة، حتى في تراثنا العربي الإسلامي عندما قام القدامى بالترجمة، كانت لها مقاصد كما هي اليوم، تخدم قضية مركزية لمن يترجم، ويبقى سؤال: هل من يقومون بالترجمة من الأحوازيين ينطلقون من رؤية تخدم قضيتنا المركزية الأحوازية؟

نحن لا نسجن أنفسنا داخل رؤية واحدة بقدر ما هناك فضاء فكري له مقوماته ومفاهيمه مفتوحة أمامنا، ونراها تناسب مشكلتنا أكثر من غيرها كمرجعية، حتى إن بعض الأخوة أخذ علينا أننا أقرب من فكر الجابري، وبما أننا لا نحب الرد على أي نقد

يوجه لنا، نكتفي دائماً بدلاً من ذلك بالتوضيح فهو أكثر نفعاً من ردود النقد، ونرتاح له أكثر. فنقول: إن هذا صحيح، فالجابري مفكر عربي إسلامي ومعاصر لنا، وإن مشروعه الفكري تحديداً ليس موجهاً نحو بلده وشعبه في المغرب، ليكون محصوراً وضيقاً بتجربة مجتمع واحد، مما يعيب على من يرجع إليه ويوظف أفكاره، وخصوصاً أن الرجل تناول قضايانا المعاصرة، والمشاكل التي طرحها تشبه مشاكلنا، سواء أكانت تخص الماضي التراث (القبيلة، الدين، السياسة) أم الفكر المعاصر. والأخذ برؤية مفكر شيء وأن تكون مقلداً له شيء ثانٍ، والفرق واضح بين الاثنين. فنقول: إن هكذا كلام يصدر عن جهل بالرجل، ربما هناك فقط من سمع اسمه، أو هناك من قرأ له دون أن يستوعب مشروعه، وهذا شيء طبيعي، حيث إن أطروحته تتجه نحو الحضارة العربية الإسلامية، والمفارقة أنه معروف في العالم العربي الإسلامي أكثر مما هو في بلده المغرب، فالكتب والنصوص التي صدرت وهي ما بين رأيي مؤيد له أو ناقد ورافض، كلها من خارج المغرب، منذ صدور كتاب (نحن والتراث 1980)، والخطاب العربي المعاصر 1982، إلى نقد العقل العربي أربعة أجزاء 1984، وانتهاءً بكتابه الأخير التعريف بالقرآن الكريم - أربعة أجزاء 2006 م).

فهو صاحب دعوة تجديد سلاح هذه الحضارة، أي عقلها العربي تحديداً، ليكون منتجاً في الحضارة الجديدة باعتماد العقلانية والمعرفة العلمية. ألم يكن كتابه الأول قبل الخوض بالتراث ودعوة التجديد هو (مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي 1976)، وأيضاً عندما طرح الرجل (الكتلة التاريخية)، والتي أخذها عن (المفكر الإيطالي غرامشي)، فوجد أنها:

أولاً: لها شاهد في تاريخنا القديم، فهو يرى أن الرأي القائل أن دولة بني العباس جاء بها الفرس هو من المبالغات، حيث إنه يرى أن هنالك مجموعة فئات وأطراف عديدة ومختلفة من الموالي والعرب والفقهاء والإيديولوجية والحركة التنويرية

العربية، كلها اجتمعت فتشكلت منها (الكتلة التاريخية) التي أدت إلى إسقاط دولة بني أمية، وبعد إسقاط هذه الدولة الأخيرة أقامت دولة بني العباس حكمها.

ثانياً: صالحة أن تطبق في الواقع العربي، فيؤكد في فهمه لها بالقول (قيام كتلة تاريخية تضم أكثر ما يمكن من الشرائح والفصائل والنخب، لأنها أهداف لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو حزب... بمفردها القيام بها وحدها... ضمن مشروع للوطن ككل يجعل من المصلحة الوطنية والقومية العليا المرجعية التي تنحني لها جميع المرجعيات الأخرى لتدفع للتحويل الديمقراطي). وذلك أول مرة عام 1982م، وأعاد طرحها أكثر من مرة للمجتمعات العربية إجمالاً، وما حصل الآن من تغييرات في عالمنا العربي من ثورات شاركت فيها كل الفئات (الكتلة التاريخية) يؤكد عمق نظرة الرجل للقضايا وطرح المفاهيم الصالحة لكثير من الشعوب التي تعيش ما قبل الديمقراطية. ونفس الأمر عندما يؤكد على التحويل نحو المجتمع المدني، على الرغم من تحفظه على المفهوم الأخير، فيقول: (بأي معنى... يمكن نقل هذا المفهوم إلى مجتمعات لم تعيش هذا التطور مثل المجتمع العربي الذي ما زال يحتفظ بالقبيلة كمكوّن أساسي فيه). انظر الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، الطبعة الأولى، بيروت، 2005. وأخيراً وليس آخراً، عندما يطرح موضوع السياسة والديمقراطية يعود إلى (ابن رشد فيلسوف قرطبة كما يسميه، وإلى ابن خلدون)، فهل يريد أن يسقط تجربة ابن رشد (الدولة التركيبية) وابن خلدون (دولة الدوران) على واقعنا على الرغم من أن المسافة التاريخية بين الرجلين ثمانية قرون؟

الإجابة: كلا. فهو المتمرس بالعلوم الحديثة الإبتيمولوجية، والكاشف لخفايا التراث العربي الإسلامي، لا يكتب على بياض، بل وضع لنفسه فضاءً فكرياً عقلاً يراجع إليه وينتظم فيه ويؤسس عليه، فأنتج تحولاً معرفياً كبيراً في الفكر العربي المعاصر لم يُعرف قبله. حتى إن أكثر من كتب في نقده، أعني جورج طرابيشي، قال: (إن الجابري أوصلنا إلى قمة وحولنا من الكتابة الإيديولوجية إلى الإبتيمولوجيا)، ذاك التحويل وهذه القمة جاءت من خلال تواصل الرجل

مع الخطاب الرشدي (ابن رشد)، مما أثار حفيظة النقاد عليه بأن الخطاب الجابري مارس الإقصاء ضد المشرق العربي الذي نهل علماؤه من فيض اللاعقلاني، وكانت مساهمة الفرس في هذا الأخير كبيرة ليكون ذلك وراء استقالة العقل العربي على حساب المغرب الذي اتجه علماؤه وفلاسفته منذ ابن حزم الأندلسي حتى الفقيه الشاطبي، نحو إعطاء العقل دوره كما للدين دوره. ولا نريد التوسع أكثر، فقط رغبتنا من هذه الإطالة رفع اللبس من أجل تعميق الإفهام، كما ونكتفي بهذا القول: إننا نرى شعبنا الأحوازي جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية. كما وأننا لا ندعي الإمساك بالحقيقة، ومن يدعي هذا لنفسه فهو جاهل، إنما رأينا أن هذا المسلك نافع لنا ويخدم قضية تجديد الثقافة الأحوازية، وهو مسلك أفضل من سواه، ونرجو أن تكون أخطاؤنا الكبيرة فاتحة لتكون عند الآخرين صغيرة، ونسأل الله العون والتوفيق.

إن رؤيتنا كانت وما تزال تنطلق من فهم كيفية تجديد الثقافة الأحوازية، وهي موضوع (اهتمامنا وشغلنا)، وهذه الأخيرة دخلت قبل عدة قرون عصر الانحطاط، منذ تدهور الحكم المشعشع إلى يومنا هذا، ولم تبدأ لحظة نهضة فيها أو عملية إصلاحية، لا على الوعي القبلي ولا الديني ولا الوعي السياسي، لمعالجة وقراءة فهم الانحطاط والتخلف، بفكر نهضوي تجديدي كما هو شأن المجتمعات من حولنا. ونضيف: إن ثقافتنا باعتبارها تنتمي إلى العالم العربي الإسلامي كانت تطلب أن ينشق داخلها فكر إصلاحي أحوازي يقطع مع قرون من سكرات الموت والتراجع، إلا أنه لم يحدث تاريخياً أن شهدنا نهضة أحوازية تطرح مجمل مشاكلنا وتبحث لها عن حلول وفق متطلبات عصرنا هذا الذي تم تشييد ثقافته على مبدئين: العقلانية، والنقد والعلم. إن نقد الوعي السياسي الأحوازي المعاصر والسائد إلى اليوم يعد بمثابة المقدمة الأولى التي لا يمكن بأي حال من الأحوال عدم الخوض فيها وفهمها أو السكوت عنها وتغييبها بتبريرات وحجج نسمع عنها هنا وهناك، إن النقد يُضعف موقفنا، والحق أن النقد الموضوعي العقلاني يقوي موقفنا وليس إضعافاً لنا كما يذهب بعضهم إلى

القول، وهو صادر عن موقف غير مسؤول، مصدره الأمية والجهل. فالنقد ليس هو أن نمزق الذات ونمارس اللهو، إنما أن نستدرك الأخطاء ما أمكننا ذلك، وإن ذلك الرفض أو التشويش لم يجلب لنا سوى هذا التخلف والتدهور في الوعي الأحوازي، وحسب رأينا، فالمراجعة والنقد تبقى خطوة تأسيسية لا غنى لنا عنها، وهي سبيلنا الأوحده، فنضع أصابعنا على ما نراه هو الخلل الذي أصبح بمثابة (الدائم المؤقت).

فلا مقالة إصلاحية دينية كتبنا، ولا مقالة سياسية حول معنى الوطنية ونظام الحكم طرحنا، ولا وجهة نظر كتبنا حول حمولة مفاهيم الفكر الجديد إن خص حقوق الإنسان أو التحول من مصلحة العشيرة والفئة إلى مصلحة المجتمع (العقد الاجتماعي)، ولا أصدرنا دراسة نقدية عن الدولة الإيرانية. إننا اليوم نحتاج إلى ظهور فكر وجيل جديد يقطع علاقته مع الوعي الموروث ويقدم كلاماً جديداً حول كل مشاكلنا. إن وجهة نظري تتجه نحو القول: إن الأجيال السابقة، ومنها الجيل الحالي، فشلت في تقديم روح وفهم نافع مؤسس على رؤية فكرية، وإن كل ما نشهد منذ عقود ليست سوى ردود أفعال لا تخرج عن العفوية والرومانسية، ولم تتجاوز إجمالاً مرحلة الابتدائية والعامة الإنشائية في أفضل أحوالها اتجاه كل المواضيع، ومنها موضوع السياسة مجال كلامنا هنا تحديداً.

أما اللغة العربية التي نكتب ونعبر من خلالها عن أفكارنا وفهمنا للأشياء، فهي، رغبتنا أو رفضنا، تبقى بمثابة فضاء تفكيرنا وأساس مرجعيتنا وقطب هويتنا الأحوازية المتأزمة، إن اللغة العربية لها سلطة على أهلها، وتفرض عليهم التقيد ببعض قواعدها، إذا لم نقل جُلّ قواعدها، ولكل سلطة عيوب، وعيوب لغتنا العربية أنها لا تساعدنا دفعة واحدة أن نقول كل كلامنا الذي نرغب طرحه والتعبير عنه في بضعة جمل إنشائية أو كلمات قصيرة رومانسية، كما يطلب بعضهم منا. إن الدافع وراء كل ذلك هو عدم الرضا عنا، ونحن لا نجهل ذلك، نعم، نحن نريد فقط فضحه من خلال أمرين:

أولهما: هو أن بعضهم يريد أن تسارع في تبني موقف خاص تأييداً (نيسط يدنا ونبايع)

لمجموعة ضد أخرى، وهذا ما يتشوق إليه بعض الذين يتكلمون عن السياسة، ولا أقول يمارسون السياسة (فمن يمارسون السياسة ينطلقون من إيديولوجية سياسية واضحة، فيها النظرة للمشاكل والحلول وفق خطاب أساسه بذل الجهد الفكري والتدوين لأجل إضفاء الشرعية والتماسك في خطابه، ورفع وإبطال إضفاء الشرعية عن الآخر، وليست هي كما يتوهم من يتكلمون عن السياسة عندنا إنها الإنشائية والترقيع وكفى)، والفرق واضح بين الإثنين، فهذا الأمر الأخير القائم عندنا تقف وراءه ثلاثية هي (الجهل، الكراهية، التشردم، وأدت هذه الأخيرة إلى إنتاج ثقافة الكراهية، وهي التي أصبحت أشواكاً مزروعة في نفوسنا قبل أن تكون في دروبنا). وأضيف: إن كل ثقافة سياسية مصابة بهذا الوعي الدائم المؤقت مصيرها الفشل والفوضى وعدم الفهم وعدم تحديد الخطأ من الصواب. إن هذا الأمر الأخير طالما عانينا وشكينا منه، والقبول به لا يجلب لنا سوى جملة من الأخطاء رأينا عدم الأخذ بها ولا الوقوع فيها قدر المستطاع. وإذا فعلنا ذلك فإننا نشوه موضوعنا ولا نضيف كلاماً جديداً نحن أحوج ما نكون إليه اليوم.

ثانيهما: إننا لا نجهل معاناة مجتمعنا الأحوازي الكثيرة، ومنها جهلنا كأفراد باللغة العربية والفكر، وأسبابه التاريخية والثقافية، وهذا الجهل نتحمل جانباً من المسؤولية فيه، وعلينا محاربته بالتدريب وبالممكن الوطني، أما الآخر الإيراني الذي يفرض علينا الحصار والتضييق المستمر فلن نتحرر من قيوده على صعيد التفكير وصياغة مفاهيمه دون أن نبني لأنفسنا مرجعية ووعياً متجدداً. ربما كان القارئ يتوقع منا أن نناقش نصوصاً وآراء تعود إلى نخب أحوازية، أو خطاباً سياسياً لجهات أحوازية، وهذا هو المعمول به عند غيرنا، أما نحن فلا نملك نصوصاً ولا خطاباً مكتوباً، وتبقى أمامنا مواد خام متشابكة فيها الألم والفوضى مع العاطفة والوعي العشائري الملتبس بالشكلانية لبعض المفاهيم، وهذا الأمر والواقع لا نقول فقط إنه مخيب لنا بقدر ما أدى إلى مضاعفة صعوبة مهمتنا في النظر إلى مشكلتنا. ولطالما اشتكينا وقلنا في أكثر من مناسبة بأننا لم نصادف إنتاجاً فكرياً أحوازياً، ليس فقط في

مواضيع ومشاكل محدودة وبعينها، بل إن هذا يشمل حسب علمنا كل مواضيعنا، حتى موضوع التاريخ الذي صدر عنه كتابات أكثر من غيره، فهو كما قلنا، سقط في أسلوب التجميع والترقيع.

نعاني من غياب الدراسة والبحث الموثق بشأن قضايانا الأحوازية المختلفة والعديدة، حيث إننا نفتقد الباحث والمثقف أو حتى الأستاذ الجامعي الذي يقدم الموضوع، ليس بأسلوب إنشائي، بل أن يحول الموضوع الذي يختاره على أنه مشكلة يعاني منها مجتمعنا الأحوازي وبالتالي يطرحها على أنها مشكلة تريد حلاً، وهذا يؤدي إلى (إنتاج النص الفكري أو المقالة)، وما أكثر مشاكلنا المجتمعية، الاقتصادية، السياسية، الثقافية التي تنتظر هذا. نحتاج عصراً وطنياً لتدوين وفحص مشاكلنا ومسح وعي التأجيل لكل مشكلة تواجهنا؛ كل جيل يؤجل ويحيل مشاكله للمستقبل، وهذا خطأ وخطر معاً. إذا تبقى القيمة الفكرية والمجتمعية والمعنوية للباحث المثقف عندنا ذات معنى عندما يقوم المثقف بمهمة تحويل قضايانا من حالة المواد الخام أو العائمة إلى مجال البحث والتعامل معها على أنها مشكلة تطلب لها حلاً حسب فهمه، ويفتح لها ساحة نقاش في فضاء ثقافتنا الوطنية. إن المتعلم عندنا من الأحوازيين وإن حصل على أعلى درجة وشهادة سواء أكان في الخارج أم داخل الوطن، ليس أكثر من أن نسميه (المتعلم غير المنتج)، ووجوده في المجتمع لا يختلف عن النجار أو صاحب المهنة تلك أو هذه التي يعتاش منها فقط، ولا يمكن أن تصدق عليه تسمية النخبة الفكرية (إنتلجنسيا) التي يحتاج إليها المجتمع الذي يطلب التجديد، وإن ما يكتبه هو بمثابة نص ومقال، وهنا لا نعني المقال الصحفي الواضح كل الوضوح.

ذلك عن مسلكنا وتعاملنا بشكل عام عند تناول ثقافتنا الأحوازية، ومنها موضوعنا هذا بشكل خاص، والذي يحتاج أن نحدد الفترة التي تغطيها هذه الدراسة، وهي 70 عاماً (1943م-2012م)، وذلك يعني حقبة تاريخنا المعاصر، ونضيف، نقرأ ونتابع الكلام الأحوازي في جانبين:

الأول: الكلام عن الحل داخل دولة إيران، الثاني: الكلام عن التحرير. ونتابع الأحداث التي وقعت في هذه الحقبة، ونقوم بقراءة ما وصلت إليه يدنا من المكتوب عنها. وأما تعاملنا فهو مسلك الفحص والتدقيق وليس التسليم والاقتناع، لا للمقروء المكتوب ولا للمنقول الشفوي، والسبب أن كليهما يحمل عيوباً نشير إليها، وفي مقدمتها تسجيل الأحداث وجرد السنوات وإبراز الأسماء عند الكتابة الإنشائية بأسلوب التجميع والترقيع، دون الاتجاه إلى التحليل والنقد مع طرح الأسئلة وصياغة الأجوبة وربطها بفحص الفكر لأسبابها، أو المنقول على الألسنة بطريقة شفوية، وهي آفة كل ثقافة، وبدورها حاملة عيوباً كالنقص والزيادة والنسيان. إذاً لنسجل منذ البداية أن الكتابة التقليدية الأحوازية وسوق الشفوية لا فائدة فيهما، وطالما أبدينا الشكوى والنقد لكليهما، وطرحنا رؤيتنا لترتيب العلاقة في ثقافتنا الأحوازية، فرؤيتنا لا تنطلق فقط من اختيار العنوان كما هو عنواننا: **فحص الكلام الأحوازي، على الرغم من الدلالة**، ولا بمجرد ملء السطور بأحداث وحشر السنوات وجلب الأسماء من هنا وهناك، وتقديم حلول مزيفة، كلا، إن كل ذلك لا يفيدنا دون أن نضع بين أعيننا مهمة بذل الجهد الفكري من أجل:

أولاً: نقل المواد الخام المتناثرة ما بين الكتب والمنشور، فهي شواهد نستدل بها على تجربتنا الأحوازية الخالصة والتي وحدها نرى أنها صالحة لأن تكون البضاعة التي تقدم لنا دون غيرها ما نحتاج إليه لفحص الكلام الأحوازي وتتبع اتجاهه طوال الفترة التاريخية التي حددناها (1943 - 2012 م)، وهي عمر وعينا السياسي الأحوازي المعاصر.

ثانياً: نعتمد على طرح الأسئلة الجديدة، كيف السبيل نحو تحرير الأحواز وكيف الحل السياسي من داخل الدولة الإيرانية؟

اتجاهان انشغل وعينا فيهما كل ذلك الوقت من أجل صياغة الأجوبة الفكرية

بشأنها دون الأجوبة الرومانسية الجاهزة والتي لا فائدة فيها، فالواقع يرفضها كما أن منطق المصالح السياسية من حولنا لا يسمح لها أن تأخذ لها مكانة، ونقرأ ذلك كله بروح نقدية، حتى نؤسس وعياً جديداً ينفع ويلبي حاجتنا العصرية.

إذاً، المطلوب بذل الجهد الفكري والروح النقدية، فبهما نكشف الأخطاء ونسد الثغرات، حتى نعطي تاريخنا وأحداث مجتمعا السياسية وغيرها معاني تكون مفهومة أكثر، أو لنقل صياغة ما أمكننا من معانٍ ومفاهيم نخرج بها من جولتنا داخل تاريخنا ووعينا المشوه الأحوازي، لتكون هي مكونات أولية للخطاب الفكري الأحوازي الذي تنتظر ولادته من يساهم في تعجيل مخاضها، فالحلول التي تخرج من داخل هذا الفضاء أو الرؤية تصبح ذات معنى، لأنها تنشأ من داخل الفكر وتلمس الواقع الثقافي والتاريخي، وإلا لا تكون لا رؤية ولا مقاصد سوى الكلام العفوي، وهذا أهم قطب يمثل قضيتنا المركزية في تاريخنا المعاصر، والجهل به أدى إلى عدم التحول في واقعنا، وأعني؛ تعاليم الوطنية، وهي مدار كلامنا في الفقرة التالية.

ثانياً: تعاليم الوطنية

خطرنا يواجهان الوطنية الأحوازية، الأول: القومية الإيرانية، والثاني: العشائرية كوعي اجتماعي جماهيري متخلف عند التجمعات السياسية الأحوازية.

كيف نقرأ فشلنا السياسي المتواصل بسبب جهلنا تعاليم الوطنية؟

أليست السياسة سلاحاً يستعمله كل مجتمع في الدفاع عن مصالحه؟ وأليست تعاليم الوطنية هي سلاح السياسة في عصرنا؟ كيف جهلنا هذا السلاح؟ وأليست تعاليمها تحوّل الوعي العفوي العامي، سواء أكان عشائرياً أم طائفيّاً أم فئويّاً، إلى وعي جماعي مصلحي للجميع، يؤدي إلى تجاوز التمزق والتشرذم؟ وهي أولاً وآخرها حولت الوعي والجغرافية المنقسمة إلى وحدة أساسها الانسجام والترابط وفق معنى السيادة،

وَأليس لهذه الأسباب درست تعاليمها وفهمتها وطلبتها كل الشعوب في تاريخنا الحديث والمعاصر؟ بأي معنى نقول: تحرير الأحواز؟ وبأي معنى نقول: الحل داخل الدولة الإيرانية؟ أليس كل حركة عندما تفشل تجربتها فشلاً كاملاً فإن بذور اخفاقها وفشلها تخرج من جوفها؟ أليس العامل الداخلي يُعد مهماً يقوي ويساند العامل الخارجي؟ ما هي المؤشرات الثلاثة التي تؤكد ولادة فكر وطني سياسي أحوازي؟ وهل المجتمع الوطني الجديد نشأ مقابل المجتمع العشائري الديني التقليدي عندنا؟

بداية نحتاج أن نوضح أمراً لا بد منه، وهو أن كلمة (الوطنية) لم تكن تُداول في ثقافتنا الأحوازية بشكل من الأشكال، حتى عند الذين تكلموا عن السياسة في العقدين الأولين من القرن العشرين، فلم نجد لها حضوراً ورواجاً ولا اهتماماً، وليس لدينا نص مكتوب فيه ما يؤكد غير ما نقوله حسب علمنا، مثلما كانت تحتل موقعاً كان محورياً في الفكر السياسي الإيراني، في أقل تقدير بداية العقد الأول من القرن العشرين. وإن تداولها والإشارة لها جاءت عندنا أثناء الحرب العالمية الثانية، وتحديداً عام (1946)، ولم تكن لها مكانة عندنا قبل هذا التاريخ الأخير في العمل السياسي، وهذا يدل على تأخرنا في فهم منطق السياسة والتحول نحو الوطنية من العشائرية، هذا من جهة، رغبتنا أن ننبه إليه، ومن جهة ثانية، نؤكد على أن عدم تحديد وتعريف الموضوع بدقة وتركه عائماً ينقص من الدراسة الموضوعية، وهذا ينطبق على موضوعنا (الوطنية)، ولذلك ننبه أنه سبق وأن وضعنا تحديداً وتعريفاً للوطنية في دراسة سابقة، انظر (الفصل الثاني، السياسة بين الأحوازيين فقدان مفهوم الوطنية مقابل العفوية القبلية)، ولا نرى حاجة لتكرار ما قلناه هنالك، ولنبين هنا فقط أننا حددنا مفهوم الوطنية بكل وضوح، وقلنا إن الوطنية مولود جديد لا ينتمي إلى تراثنا، ونقلنا أصلها وفصلها من مرجعيتها الأوروبية. لهذا لا حاجة لمزيد من التعريف بها، بقدرما نحتاج أن نتناولها من زوايا أخرى تناسب موضوعنا هنا، أو نقرأ وضعنا الأحوازي.

وجهان نقرأ بهما في آن واحد مفهوم الوطنية:

الوجه الأول: نبرز أهميتها لغيرنا ولنا كما كان من المفترض أن تكون، أي دورها وأثرها كمقوم للفكر السياسي في التاريخ المعاصر لدى كل الشعوب.

الوجه الثاني: نبين كيف أنها تاريخياً بقيت فقيرة مطروحة، فقد أقيمت عندنا فقط شكلاً واسماً دون أن ترتقي لرؤية أو مقوم لفكر سياسي وطني أحوازي يعلن عن ولادته منذ عام 1946، ونركز بكثافة على أثر تغييبها وما أنتج تغييبها في الكلام السياسي الأحوازي.

وجهان نتوقف عندهما مطولاً، وتصبح هذه الفقرة أقرب إلى أن تكون فصلاً مستقلاً لوحده. أما السبب فهو كثرة الشروح والقراءات المختلفة والعديدة المتداخلة والمتشابكة، كما سيرى القارئ، والإطالة ليست إطناباً ولا هي تكرار، بقدر ما هي كشف وفحص لمشكلتنا السياسية أو محور من محاورها، وأعني تعاليم الوطنية.

الوجه الأول: (وهل يحتاج النهار إلى دليل؟)

إن درس وفهم الوطنية اتجهت إليه في تاريخنا الحديث والمعاصر النخب الفكرية والسياسية لدى كل الشعوب، باعتبارها فكرة تشكل هوية كل شعب وفق عناصر جديدة جاءت بها هذه الفكرة في القرن التاسع عشر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أضافت معنىً جديداً إلى الدولة التي يجب أن تحكم شعباً واحداً وتحافظ على سيادة وأرض ذلك الشعب. وإذا تجاوزت هذا الأخير تصبح دولة استعمارية تحكم ما لا يجب أن تحكمه، وهو ما أظهر بمعناه السياسي محاربة الاستعمار لأجل الاستقلال الوطني. بمعنى ثانٍ، إنها ليست مجرد ألفاظ نستعملها بعفوية ونزين بها ما نلقي من كلام، صحيح إنها مولود جديد وفد إلى الثقافة العربية الإسلامية، ولكن صحيح أيضاً أنه تم فهمها على أنها دعوة وفكرة عند نخب وسياسيي العالم العربي والإسلامي. فأخذت على أنها اتجاه أو دعوة لتنظيم الوعي الجماعي وفق قواعد وضوابط تمارس

من جانب أهل السياسة وفق خطاب وطني، وتفوق الفوضى والعامة، وتحدد الاتجاه، وتبرز المقاصد وفق تخطيط. بمعنى ثانٍ إنها مجموعة تعاليم تساهم في بناء المجتمع وتشكل هوية جديدة توفر للشعب الذي يفهمها ميزة العيش داخل ثقافته وتاريخه، وممارسة حقه في تعلم لغته والسعي لحفظ حقوقه ومصالحه، وقبل ذلك كله: فإن الوطنية من مقاصدها وتعاليمها تحوّل الوعي العفوي العامي، وإن كان عشائرياً أو طائفيّاً أو فئويّاً إلى وعي جماعي مصلحي يفوق كل ما يؤدي إلى التمزق والتشردم مهما كان باعته؛ قليلاً أو دينياً. وينطبق نفس الأمر على العمل من فتوي إلى جماعي، وهي أولاً وأخيراً حولت الوعي المتشردم والجغرافية المنقسمة إلى وحدة أساسها الانسجام والترابط وفق علاقة الفرد بالجماعة، وتحقيق مصلحة الفرد يكون من خلال التعاون الجماعي والرابطة العامة التي تنشأ بين الجميع وفق الكفاءات وليس الانتماءات الضيقة، والعكس كذلك، وهذه الأسباب فهي تعاليم درستها وفهمتها أو طلبتها كل الشعوب في تاريخنا الحديث والمعاصر، وما تزال كذلك تحتل مكانة الصدارة في بحوث ودراسات مثقفي وسياسي كل المجتمعات، وما يزال درسها وتناولها جارياً عندما يتعرض كل شعب لمحنة، فتظهر مقولة (الوحدة الوطنية- الأمن الوطني- القومي- السيادة الوطنية) مقابل الفوضى والتفتت وحتى الحروب الداخلية أو الأهلية، وتظهر بمختلف المسميات والمعاني حتى عند أكبر الدول اقتصاداً وديمقراطية على لسان قادتها ومفكرها باسم الوطنية- الأمة الأمريكية مثلاً، أو الوطنية- الأمة الفرنسية، فلا التقدم ولا الديمقراطية تجاوزت الوطنية كما يخطئ بعضهم الظن، أو لنقل قد فشلت محاولة إضعاف سيادة الدولة الوطنية، والذي حصل هو تطور مفهومها، وهذا شيء طبيعي يرافق المفهوم، وإلا ماذا يعني قيام حرب بين بلدين أو حروب؟ أليس بسبب تجاوز السيادة الوطنية لدولة ما أو دخول أراضيها من جانب طرف آخر. إذاً هذا يؤكد على أنها، أي تعاليم الوطنية، مكونات لشخصية بعينها تميز هذا الشعب عن ذاك، أو إذا جاز التعبير، هي وسيلة نقل في عصرنا لا غنى لكل الشعوب عنها، تطلبها وترغب بها على الرغم من اختلاف بيئة هذا الشعب عن ذاك، فهي رؤية جديدة وخطاب للفكر،

مهمتها ووظيفتها الفكرية نشوء هوية ورابطة تفوق تلك الروابط وفق حقوق الأمة - الشعب، وأخيراً وليس آخراً ينشأ مفهوم (المواطنة) مقابل مفهوم (الرعية)، لمنع الحروب الأهلية وتمزق الشعب الواحد. كما نرى اليوم مثلاً إعادة المطالبة بطرح معنى المواطنة وإلحاح في معظم البلاد العربية، وهو الذي لا تستقيم الديمقراطية ولا تصبح ذات معنى دونه.

بعد تسجيل هذه الملاحظات، نقول: نضع المجتمع الوطني الجديد مقابل المجتمع التقليدي ذي الاتجاه العشائري الديني على مستوى الشعور والطموح، ويكون أساسه مسلمات. والمجتمع الوطني يختلف على صعيد الشعور والثقافة الوطنية والطموح نحو مستقبل أفضل مما هو عليه، فيدين الحاضر بالتجديد ويحصره بمفهوم الوطنية، ولتُقل: هو تصنيف إجرائي، حتى نسيطر على موضوعنا، والمجتمع الوطني لا ينشأ إلا وفق رابطة وفكرة مدعومة بالتعليم والمال، ويتميز في النشاط بهوية جديدة مولودة تسلب سلاح مسلمات العشيرة والفكر الديني، وهذا في مرحلة الدعوة، وأساسها في عاملين: الفكرة والجماهير.

إذاً، لنبحث عن الفكرة الوطنية، فإن كانت غائبة فهذا يعني أن الجماهير موجودة، وأعني الشعب، ولكن ليست جماهير وطنية لها مقاصد، فهي جماهير مجتمع تقليدي شعورها الغالب قلنا يمثله العشائري والديني واختراقات الوافد الإيراني. إن هذا التحديد الأولي المختصر يفتح أمامنا الباب لنرى واقعنا الأحوازي كما هو، نرصد منه ما يتعلق بموضوعنا، وهو التدقيق في فهم تعاليم الوطنية؛ أصلها وفصلها أو وظيفتها في ثقافتنا الأحوازية، وهذا يطلب جملة نقاط محددة وواضحة.

النقطة الأولى: إذا أردنا بدقة تحديد وظيفة للوطنية كمفهوم لخدمة مشكلتنا الأحوازية، فإن من الضروري تحديد دور ووظيفة كل مفهوم. فالوطنية تعتبر دون منازع بمثابة السلاح الذي نحمله في أيدينا ونواجه به طعون الخصوم والأعداء، هذا في الجانب الأول، وأما الجانب الثاني، فهي وحدها تُخرج من داخلها إضفاء الشرعية على

منظومتنا السياسية إجمالاً، فتقدم بدورها فائضاً من الشواهد على إبطال دعوة الآخر الإيراني إن كان يمثل (خطاب الإنكار السياسي أو الثقافي التاريخي ضدنا)، لتحقيق مقصد فصلنا عن الماضي أو تجاهل الحاضر ومنعنا عن طموحنا في النظر إلى مستقبل أفضل من الحاضر والماضي. وهو خطاب إيراني أصله وفصله يصب في مشروع إضعاف هويتنا العربية ومحاربة ومناهضة كل ما له علاقة بوجودنا الوطني، حتى وإن جئنا من داخل نفس الخطاب الإيراني الذي يدعو للتجديد والمواطنة والديمقراطية، فإنه يبقى داخله مكبوتاً بالشوفينية. وهنا نسجل ملاحظة ذات دلالة تؤكد ما نقوله، وهي ملاحظة صغيرة لكنها ذات معنى كبير لنا عن علاقة المواطنة بالديمقراطية، ربما لم يتوقف عندها بعضهم، وهي: (تخوف التيار الإصلاحي الإيراني بعد فوز مجموعة من الأحوازيين بمقاعد مجلس بلدية شوري مدينة الأحواز عام 2003، على الرغم من أن شعار الديمقراطية والمواطنة كانا في مقدمة شعارات التيار الإصلاحي، حتى قال مندوبهم في البرلمان عن مدينة الأحواز في حينه، حميد كهرام: نحس بخطر من فوز العرب). غني عن البيان القول إن الديمقراطية ثقافة وليست شعاراً ولا مجرد صندوق انتخابات.

النقطة الثانية: بإمكاننا الإشارة بسرعة هنا أنه للتعامل مع المفهوم لابد من خطوتين، الأولى: فهمه حسب مرجعيته التي نشأ داخلها، والثانية: توظيفه ليناسب الثقافة التي يدخل إليها. إن مفهوم الوطنية قد تم التعامل معه في الثقافة وكلام السياسة عند المجتمعات التي طلبت الاستقلال وتوحيد هويتها، ولتقل الشعوب العربية والإسلامية في أقل تقدير، وفق ذلك (أي فهم وتوظيف)، وإن تجاربها عند النظر لها تاريخياً وفكرياً تفيض بالشواهد، ولا مجال للخوض فيها مرة ثانية بعد دراسة التمهيد. إن هذا التحديد يسهل أماننا طرح كلامنا بأن درسها وفهمها، أعني الوطنية، نصيبه من بذل الجهد الفكري من جانبنا هو الجهل والإهمال، وبدل أن يكون منطقتها يرسم لنا خطواتنا كلاماً وتنظيماً رسمت لنا العفوية والعامة طريقاً، فأدى ذلك بنا إلى فشل دائم ومستمر يلزم كل عمل يسعى ليكون ذا تأثير نريد

القيام به. حتى إنه عندما يبدأ كمحاولة يفشل. إن هذا يصدق على عقود من السنين وعلى غالبية الممارسات سواء أكانت في داخل الوطن أم خارجه، وعندما نطرح السؤال: لماذا لم نستطع أن ننشئ رسالة واحدة في معنى ومفهوم الوطنية، ولماذا لم ينشأ عندنا تنظيم واحد أحوازي؟ يتدفق علينا كثير من الأجوبة الشفوية لا يقدم أي منها بالنهاية لنا سبباً يقبله الفكر، وهي ترضية للعاطفة ليس أكثر. ولكن تلك الأجوبة ما رفعت عنا التشويش ولا أزال الشك ولا خفت الفراغ الفكري والتشردم. ومن منا لا يعاني هذا التشردم فيلمسه ويعيشه بكل تفاصيله لدرجة الألم، حتى إنه أصبح ظاهرة أو مانعاً رئيساً أمام من يرغبون في العمل الجماعي، وهذا أسوأ عيوب السياسة.

لنسجل قولاً في هذا الأمر بسرعة، وهو إن فشل العمل الجماعي بين الأحوازين لا يمكن تعميمه، إنما نحصره، نعم، إننا حصرنا أو لاحظنا ورصدناه أكثر عمقاً في العمل السياسي فقط، وإن الشاهد على ما نقول ماثل أمامنا، فنرى هنالك نجاحاً على صعيد العمل الجماعي الأحوازي في مجالين: الأول، في القبيلة والعشيرة في التكايف، والآخر في المجال الديني الشيعي. ما هو سبب نجاح هذا العمل الجماعي إذاً؟

فختصر الجواب بأن النجاح يعود إلى وجود فهم ووعي خاص يربط بعضهم ببعض، فالرابطة والتعاليم عند القبيلة واضحة ومعروفة لا تحتاج مشقة الإتيان بتعريف لها كمؤسسة تعالج نواقصها، والفكر الديني كمؤسسة كذلك، ولمن يرغب التعرف عليهما فليعد لدراستنا (الفصل الرابع والفصل الخامس). أما في العمل السياسي، فصحيح أن العاطفة تمارس دورها في البداية في التحشيد، ولكن في الممارسة تبرز الهشاشة والضعف مع المنافع التي تقتل وتُحبط ذلك التحشيد، فتودي تلك العيوب والنواقص التي ليس لها ما يخفف من وقعها من تعاليم ورابطة ونظم ولغة، وهي عناصر المؤسسة، وتنتهي إلى نتيجة واحدة: التشردم والتفتت والصراع والعداوات، وهو مصير لا يمكن تجنبه، وهل نحتاج أن نثبت مصير عملنا السياسي

الأحوازي في أمس واليوم؟ ماذا يعني قولنا هذا؟ أجيب: بأن الوطنية ليست مجرد لفظ شكلائي نخطه عند الكتابة، أو اسم نلقي به أثناء الكلام كما هو شائع عندنا، كلا، إن هذا التعامل لا يستقيم لا مع تعريفها ولا مع وظيفتها كمفهوم أو عقيدة.

النقطة الثالثة: نؤكد على أن التعريف بالفكرة الوطنية والدعوة لها أسميناها عقيدة، بحسب قول القدامى، أو الإيديولوجيا بقولنا المعاصر، سواء أكان ذلك خطاباً اتخذته أهل السياسة أم تثقيفاً ونشراً لها بين الجماهير، فإن هذا التلازم يُعد بمثابة مقدمة أولى على طريق تأسيس الوعي الوطني؛ سواء أكان من أجل مناهضة الاستعمار والسير على طريق الاستقلال السياسي وعودة السيادة أم كان في سبيل المطالبة بالحقوق الوطنية والمجتمعية بطرق سلمية. وحسب رأينا، فإنه دون تلك المقدمة الأولى لا يستقيم الفكر السياسي ولا تنشأ هوية خاصة له، فهذا الاتجاه يمثل تاريخها ومسارها أو تجربتها عند كل الشعوب في تاريخها الحديث والمعاصر، وهي تناضل في سبيل بناء مجتمعاتها، أو لنقل هي وعاء ومنطق السياسة. إن هذا الكلام يعني بأن تعاليم الوطنية شيء والعصبية القبلية والدعوة الدينية شيء آخر من ناحية الوظيفة والمهمة السياسية، خصوصاً بالنسبة لنا كمجتمع أحوازي يعاني من مشاكل عديدة ومختلفة، بحيث أصبح التفكير في حل لمشكلة واحدة يطلب حلولاً لمشاكل أخرى بجانبها لا تقل صعوبة عنها، وهي (الإشكالية)، كما توضع مقابل هذا الأمر للتعريف والتحديد، وبالتالي علينا التمييز بين معاني المفاهيم التي لها وظيفة وتخدم حاجتنا وتلك التي لها وظيفة في تكريس التخلف وصنع الموانع والعراقيل.

إن كلامنا الأخير يحمل دلالة وإشارة في نفس الوقت، على أن المعاني الوطنية هي التي يجب أن تحتل الأولوية في سلم وعينا الجماعي، فهي الأرضية المناسبة كخطاب لفهم مشكلتنا السياسية، أما دونها أو ما يلقي من كلام هنا وهناك حول القبيلة أو حول التمدن في ثقافتنا، فهو كلام غير مسؤول، بواعثه عدم الفهم بوظيفة كل مفهوم إن كان يعني القبيلة أو المذهب الديني، وهو يبقى كلاماً يصب في خدمة (منظومة التخلف) المتمثلة في الثلاثية: القبيلة، الفكر القومي الإيراني، الفكر

الديني، والتي كان من المفترض أن تكون هذه باعثاً إلى ظهور سياسة أحوازية، لا نقول تملك مفتاح حل المشاكل بقدر ما تقدم قراءات وتعاريف بوحى من فكرة الوطنية لأسباب المشاكل، ومنها ما تنتجه تلك المنظومة، وتقوم بعملية تعبئة الجماهير به لتدافع بنفسها عن وجودها وتساهم في حل المشاكل بالممكن الوطني والمجتمعي، وهذا لا يكون إلا في حالة طرح علاقة ورابطة بديلة، ونرى أن العلاقات الوطنية يمكن أن تمثل علاقة عصرية مقابل (منظومة التخلف). وهل هنالك حاجة للقول مرة ثانية: إننا لم ننجز بعد كمجتمع قبلي تعريفاً واحداً بشأنها يؤسس العلاقة والرابطة الوطنية لتكون هي المصلحة العليا، وما دونها فإن أي علاقة ورابطة سواء أكانت قبلية أم دينية أم فتوية، يجب أن تخدم وتصب في ما يقوى العلاقة الوطنية، ولا أقول يقوى نفوذ أطراف أو أفراد بعينها. إن تشييد وبناء الرابطة الوطنية في الوعي الجماعي الأحوازي لا بديل لنا عنه، فنحن نحتاج إلى هذه المنظومة الوطنية أكثر من غيرنا. إن الدافع وراء صياغة قولنا أسبابه يزيكها ويشهد لها واقعنا.

إن أي قضية، وإن كانت شرعية وحقاً يخص شعباً من الملايين، لا تستقيم ولا تجد سبيلاً للنجاح إلا برابطة وعقيدة واضحة. إننا لم نقدم على بناء رابطة جديدة، وكل تاريخنا وثقافتنا تحكمه العشائرية والدينية التي تمثل وعي الغالبية الساحقة من شعبنا، وهي رابطة عطلت تطوره وتقدمه، إضافة لوجود الوافد الإيراني، لهذا نرى أن تعاليم الوطنية تبقى وحدها ما يستطيع ملء الفراغ وإزالة الفوضى وتخفيف الجهل، لتكون حاملة لمبادئ مشتركة يمكن الإجماع عليها دون سواها، وتكون صالحة لعصرنا، أما الكلام دون هذا فلا يقدمنا خطوة إلى الأمام، وشاهدنا هو أن شعبنا اليوم عدده كما يذهب بعضهم يتراوح بين 6 أو 10 ملايين. أليس هذا العدد يمثل طاقة بشرية تستطيع أن تكون فاعلة؟ وأليست الأموال المهدورة كما قلنا أعلاه (المال العشائري والديني الفائض) إذا تم وضعها في إطار اتجاه الوطنية تكون عامل تخفيف وفك حصار على حركة التجديد في المجتمع، وربما هي كذلك تحدد

وضعية كثير من الانتهازيين الذين يلبسون كل الألبسة من أجل منافع خاصة لهم، أو من ندعوهم جماعات المناسبات السياسية. فيكون هذا عاملاً يخرجنا من هذا الفراغ الذي نعاني منه. إن هذا الفراغ وضعنا وجهاً لوجه أمام إشكالية فكرية، فكل مشكلة نطرحها ونبحث عن حلول لها نرى أنها تتداخل مع مشكلة ثانية بدورها تريد حلاً، حتى وجدنا الفوضى والتشويش والتشابك. ومن مّا اليوم لا يلاحظ هذا الأمر في واقعنا وفي وعينا لدرجة التناقض وعدم الفهم عند بعضهم، والذي يصل لدرجة الجمع بين الدفاع عن القبيلة وطرح الديمقراطية، حيث إن الديمقراطية لا تستقيم والقبيلة، وهي تحتاج أو يُتطلب لها بيئة مدنية بعيداً عن خشونة القبيلة والتصحر على صعيد الشعور، كما أن الديمقراطية تعني أن يكون انتخاب الأفراد وفق الكفاءات وليس وفق مكانة الفرد ونسبه في القبيلة، وهذا من باب الحوار والإفهام، وليس من باب الطعن والخصومة.

نقول: لماذا لا يطرح دعاة القبيلة في مجتمعنا الآراء بشكل مكتوب، ويبنون رؤيتهم وعلاقة القبيلة وحاجات عصرنا، وكيف يمكن التوفيق بينها وبين هذه الحاجات، أليس عدم الكتابة والدفاع عن الفكرة هو سبب الفراغ؟ وهو خطأ جيل اليوم، كما كان خطأ من سبقنا، كما سنتقل لهذا لاحقاً. إن عدم التأسيس لما تعنيه فكرة الوطنية في وعينا في الأمس واليوم ساهم بدور كبير في ما نعاني اليوم من فوضى وجهل خطاب وطني واضحة فيه العلاقة والرابطة التي يجب أن تقوم بدل الرابطة العشائرية والدينية والفتوية.

النقطة الرابعة: قد أبدينا وجهة نظرنا في وضع خطوة عسى أن تخفف من وطأة هذا الفراغ، نعم، طالما طرح علينا الأصدقاء سؤال (ما هو البديل للعشيرة أو القبيلة؟)، فقلنا الرابطة الوطنية هي البديل المفترض أن تكون تمت الدعوة لها من الأجيال السابقة لنا، فهي وحدها تملأ الفراغ وتتجه نحو بناء العلاقة السليمة والمفيدة كرابطة في مجتمعنا من خلال:

أولاً: أن ترفع القبيلة يدها عن المال المهدور بسبب تعاليمها ويبقى الفائض من المال إلى جانب الفائض من المال المهدور بشكل خاطئ في الطقوس والتعبد في المؤسسة الدينية، حيث إن التعبد لله لا يحتاج بذل الأموال والتوسط لجلب الثواب والرضا، والأخذ بقول إن الإسلام دين الفطرة، فعبادة الله لا تحتاج وسيط.

ثانياً: هذه الأموال الأحوازية المتاحة مع الرابطة الوطنية كفكرة يجتمع عليها الأكثرية من جهة، ومن جهة ثانية التعليم والمعرفة، فالمعرفة تعني فهم قواعد التفكير من داخل مرجعية، وتناول الأشياء بتخصص، وهي ثلاثة عناصر مشتركة نرى أنها تساهم في نشوء ثقافة عصرية تطلب الكفاح في سبيل هذا المقصد، أو هي ضرورية في حالنا نحن في ظل غياب الحرية. ورابطة الوطنية، بأداة المعرفة العصرية بالمكن الوطني المتاح وليس الرومانسية، تقوي موقفنا في أقل تقدير لمواجهة منظومة التخلف بمكوناتها الثلاثة كما أسمينها مراراً.

إن ما نقترحه الآن كان من المفروض على الجيل الأول من الأحوازيين وضع خطوة فيه على صعيد الفكر والمجتمع، ولكن هل نحتاج إلى الإثبات بأن الأجيال الأحوازية من قبلنا لم يضعوا بداية نشأة فكرة الوطنية، قلنا إن ذلك كان أمراً غير مفكّر فيه أو تم تجاهله، وهنا لا يمكن أن نحكم التاريخ بقدر ما نبرز الأخطاء والثغرات، ولكن الأمر يختلف في النظرة والفهم عندما يستمر ذلك الجهل ليمثل الحاضر، حاضرنّا نحن الذي نعيشه بكل تفاصيله وعيوبه.

كان ما سبق تحديداً أولاً تضمنته شروح النقاط الأربع كما سجلناها أعلاه، وقد حاولنا بقدر ما يسمح به المقام أن نبرز أهمية الوطنية ودورها، والأهم كان ما رصدنا، وكشفنا به وجهاً من أوجه غيابها في ثقافتنا ووعينا الجماعي، وهو يكفينّا ويلبي غرضنا كي ينقلنا مباشرة لنكشف وجهاً آخر يدل على غياب وتجاهل الوطنية، وهذه المرة نعني الحركات الأحوازية السياسية، وهي المعنية بالوطنية أكثر من غيرها

لسد الفراغ في الكلام الأحوازي عن السياسة، وهذه المرة ينال تحركنا وعي الأجيال الأحوازية التي رغبت بالسياسة في التاريخ المعاصر.

سؤالان نطرحهما هنا بقصد فتح فضاء الحوار والحفر في الذاكرة والتاريخ: هل فهمنا، كأجيال ندعو لممارسة السياسة في الأمس واليوم، أهمية الوطنية كخطاب يقوم مقام القطب من الفكر السياسي بلا منازع كما فهمها غيرنا؟ وهل أدركنا وندرك بأن السياسة لا تستقيم دون فكرة، والعدو الخصم لا يمكن أن يواجه دون سلاح فكري، وهذا يسري على من يملكون جهاز الدولة وقوتها؟

ربما نحتاج جملة من الأجوبة تسندها شواهدنا لنضيفها إلى تلك التي أتينا بها في الوجه الأول، حتى تكتمل الصورة التي نريد أن نرسمها حول غياب الوطنية عن كلامنا الأحوازي السياسي. أما الأجوبة، فمكانها تاريخنا المعاصر، ونرى أن أفضل محطة تاريخية نبدأ منها هي عام 1946. وسيعرف القارئ سبب اختيارنا لها دون غيرها.

الوجه الثاني: التجمعات الأحوازية (التنظيمات؟) 1942 - 2012م وتعاملها الشكلائي مع تعاليم الوطنية.

هنالك ثلاثة عناصر تدل على وجود فكر وطني سياسي أحوازي، فهل هي موجودة؟

لنسجل هنا بعض الملاحظات المفيدة والضرورية التي تخص التجمعات الأحوازية السياسية تحديداً وتعاملنا معها؛ نؤكد على أن القارئ الأحوازي لا ينتظر منا ونحن نأتي إلى التجمعات الأحوازية أن نقوم بإنشاء كلام ترقيعي أو رومانسي. لا نريد هذا الكلام غير النافع في زماننا هذا، مثلما لا نرغب أن يكون فحوى كلامنا الطعن وإعلان تأييد لجهة ضد أخرى، فهذا لا ينفعنا في ما نسعى إليه. كلا، إن تناول التجمعات السياسية الأحوازية من جانبنا، بصرف النظر عن الأسماء التي تتخذها

كالأحواز، الأهواز، عربستان، خوزستان، أو اتجاهاتها سواء من يتكلم عن تحرير الأحواز، أو من يقول إن الحل داخل الدولة الإيرانية، وسواء أكانت في داخل الوطن أم خارجه. وأخيراً وليس آخراً، سعيها أن تأتي إلى كل تلك التجمعات ما أمكننا للحصول على ما ينفعنا عنها طوال الفترة التاريخية التي حددناها وهي (1942-2012)، حيث إن اهتمامنا منصب، وهو ما يهمننا بالدرجة الأولى، على الحصول على أكثر مواد خام ترتبط بتلك التجمعات، وهي مواد مبعثرة بين المكتوب القليل والشفوي المنقول، مما زاد في صعوبة التسليم مرة واحدة في المكتوب والشفوي، أعني الوثوق بها. وبالتالي يبقى قصداً ليس التشكيك ولا التصديق بوجود هذه أو تلك أكثر مما هو تتبع الطريق لنصل إلى ما يؤكد على وجود مؤشرات **نشوء الفكر السياسي الوطني الأحوازي**. وهناك ثلاثة عناصر، لنقل، هي إذا جاز التعبير، معايير أو مؤشرات تدل عليه:

الأول: نصوص فكرية مكتوبة عن مكونات الفكر السياسي، واضحة فيها النظرية والعلاقة الداخلية بينها وبين الجماهير، والعلاقة مع الآخر الإيراني بكل وضوح.

الثاني: وجود تنظيمات سياسية تمارس السياسة، لها هيكلها ووجودها على صعيد التنظيم والاستراتيجية. **الثالث:** قواعد هذه التنظيمات وجماهيرها.

فهذه المكونات الثلاثة تعتبر مقومات المجتمع الوطني في مرحلة الدعوة، وهي تميز هوية أهل السياسة عن غيرها عندما يطرحون مشروعاً سياسياً وينشؤون مؤسسات وتنظيمات تناضل لتعميق دعوتها ونشرها في الوعي الجماعي. وهذا الأمر الأخير يعد من مهام أهل السياسة، خصوصاً أن المرحلة تمثل الدعوة وليس أخذ الحكم والسلطة، ذلك أن طريق هذا الأخير لا يكون بمسار داخلي فقط، بل إن الحكم مرتبط كغاية ومقصد بمسار خارجي، وقلنا عنه في البداية إنه مهم جداً، أعني العامل الخارجي، ولكن مكانه ليس هنا. بقى المسار الداخلي، وهو ما يهمننا، أو ما أسميناه في الفقرة السابقة الوجه الأول غياب (المجتمع الوطني المولود الجديد مقابل

المجتمع العشائري الديني). فالتجمعات السياسية، دون أن تملك فكرة وطنية واضحة في مفاهيمها، وكذلك وضوح أسلوبها وسلاحها في التعبئة والنشر بين الجماهير، وقيادتها الواضحة في روحها الوطنية مع الإدارة السياسية، هذه التجمعات تبقى تجمعات طافية، تقذف بها أي موجة بعيداً عن الجماهير. وهل نحن في حاجة لأن نؤكد بأن كثيراً من التجمعات لا تعرف عنها الجماهير شيئاً، فهي غير حاضرة، لا في الواقع ولا في الذاكرة، والمفارقة هي أن من ينشطون في السياسة لا يعرفون تلك التجمعات، وهذا واقعنا؛ كل جيل يظهر لا يعرف عن التجمعات من قبله شيئاً إلا النادر جداً، وهذا هو شيوع مقولة نبداً من الصفر الرائجة عند كل من يظهر في واقعنا الأحوازي ممن يهوى السياسة.

فالعامّة (بتعبير القدامى)، أو الجماهير (بتعبيرنا المعاصر)، تحتاج أن تمثلها التجمعات السياسية (الأحزاب والحركات السياسية)، وهذا أمر معروف، وهي التي تطرح المشاكل وتبحث عن حلول لها حسب وضع المجتمع الذي تنشأ فيه هذه الحركات والأحزاب، وتكون واسطة تواجه معها بشكل أو بآخر وضعها السيئ، تطرح الجديد من الأفكار، وتنشر خطابها وتدافع عنه. لنقل إن مهمتها أساساً هي الكفاح من أجل مجتمع بديل عن الموجود على صعيد التفكير والثقافة والممارسة، مجتمع وطني مقابل العشائري والديني التقليدي. إن إضعاف أركان المجتمع اللاوطني ليست عملية سهلة ولا رومانسية حاملة، والتغلب على مشاكل موروثه عشائرية ودينية مع حضور دائم ومستمر على الأرض من الدولة الإيرانية التي تواجه وتقمع كل حركة ودعوة هو كلام رومانسي وعامي، ومن ينظر للأشياء ببساطة لا يدرك أصل الأمور، ونحن ندرك مدى صعوبة هذا الأمر، وهل نحتاج إلى التذكير بأن الحركات الأصلية في مرحلة الدعوة تبحث عن امتلاك روح وثقافة الجماهير لتواجه بها الحكام، بصرف النظر عن من يكونون؛ أجنب أو غيرهم.

مما سبق أعلاه، نرى أننا سجلنا جملة ملاحظات تكفي لتنقلنا إلى تاريخنا، فنرى مؤشرات الفكر الوطني الأحوازي أو عناصره الثلاثة بمختلف موادها.

إن التاريخ الأحوازي المعاصر وحده الحامل لتلك المواد الخام، يدلنا عليها ويزودنا بها، سواء أكانت معلومة أم اسماً أم مكاناً، والأهم، وثيقة فكرية مدونة مكتوبة، فهي وحدها التي تنفعنا إذا وجدنا سبيلاً لها. إلا أن أقصى ما وجدناه ونحن نقرأ في الكتب التي سجلت أحداث تاريخنا وحفظت لنا أسماء التنظيمات والأشخاص ممن انخرطوا في السياسية من الجيل الأول (شيوخ العشائر الأحوازية 1942 - 1946) إلى الجيل الثالث، سوى اسم الوطنية المتداول. ونفس الأمر يصدق على موثيق التجمعات الأحوازية أو أسمائها (كالجبهة الوطنية... إلخ). وحده الاسم ما يزال ماثلاً أمامنا إلى يومنا هذا، يظهر بمعانٍ مختلفة ومبتذلة.

ونضيف، إن هذا الإهمال أو الجهل ينطوي داخله، دون أن يخرج عليه ويتجاوزه، جيلنا الذي توفرت له حرية نسبية وإمكانية تعليم أكثر مع فرصة مطالعة كثير من الكتب، وهي فرصة لم تكن متاحة للجيل السابق.

لا نريد من كلامنا هذا سوى أن نصل لطرح أهم سؤال: أين الخلل والجهل اللذين كنا نعاني منهما طوال عقود متواصلة؟ وهل التعليم والحصول على الشهادات ومطالعة الكتب عوامل تنقلنا من العفوية والعامية إلى مرحلة ولادة الفكر؟ وهل الحصار الإيراني علينا، كما يدعي بعضهم، هو الملاذ الذي نهرب إليه حتى لا نكشف أخطاءنا؟ ولن يكون سوى مجرد هروب، حيث إن التاريخ يخبرنا أن أفضل الأفكار السياسية نظماً وتنسيقاً ظهرت في الحصار، وإن رسائل اخوان الصفاء دليل يفضح هذا القول، كما وأنه في عصرنا تبلورت معظم الأفكار وخرجت من السجون، وما أكثر الشواهد.

ولكن لنترك الحصار ولنطرح هذا السؤال: أليس غالبية التجمعات السياسية نشأت خارج الوطن بعيداً عن الحصار الإيراني؟

لن نتعجل ونطرح الإجابة بشواهد حالنا اليوم، فهذا لن ينفعنا في فهم مشكلتنا دون أن نرجع للماضي، ماضينا نحن، وتحديدًا الجيل الأول.

ننطلق من عام 1946 عند نشوء الكلام الأحوازي الأول في طلب الحقوق باسم الوطن، وليس مصلحة العشيرة، كما كان الوضع، أو ما أطلق عليه دون تدقيق مسمى (الثورات العشائرية 1925-1945). إن البدء من عام 1946م له سببان:

السبب الأول: هو أنه وجدنا مجموعة رسائل تعود إلى حركات كثيرة ونشاطات سياسية معروفة بين عام 1942 وحتى عام 1946م، والرسائل التي نعنيها منسوبة إلى شيوخ العشائر من الأحوازيين.

السبب الثاني: وجدنا لأسماء بعض الشيوخ ذكراً في غير مصدر، مما قوى الثقة بوجود حركتهم وتضعيف من يشكك فيها، فجاء فحص تلك الرسائل التي تعتبر نصوصاً نعتمد عليها ونحن نكشف الكلام الأحوازي عن السياسة في ظل عدم وجود مستندات أخرى أقوى منها مكتوبة عن تلك الفترة حسب علمنا حتى لحظتنا. أما الرواية الشفوية عند الإسناد فنضعها في المرتبة الأخيرة. ونضيف: إن فحص الرسائل القصد منه تبيان نشوء خطاب أو فكرة الوطنية في الكلام السياسي الأحوازي في تلك الفترة، وهو ما لم تكن تحمله تلك الرسائل، وهي نفسها تخبرنا بما حملت من مضمون.

تضمنت تلك الرسائل خلاصة وضع معاناة مجتمعنا العربي الأحوازي في تلك المرحلة، وسبب المعاناة حسب شرحها كان الحكم الإيراني، وهذه الإشارة نسجلها، وننتقل إلى جانب آخر حاضر في نفس الرسائل، وأقصد كثرة الأسماء أو المفاهيم: (الديمقراطية، العالم الحر، الحقوق القومية، مشكلة اللغة العربية والتعليم، الحزب، التثقيف، الحكم الذاتي، المظالم). كانت شكوى من الواقع المرير، وشكوى للعرب، كذلك طلب المناصرة والدعم في ظل عالم جديد، وأنه ما يجب أن تمارس بحقنا هكذا ممارسات.

إذاً، ثلاثة أوجه ومقاصد حملتها بضمون واضح تلك الرسائل أو الكلام الأحوازي باسم شيوخ العشائر، كما جاء بنفس هذه الصيغة والتواقيع أيضاً، موجهة إلى الجامعة العربية وإلى دولة العراق، وتحديدًا عام 1946م، في مرحلة تأسيس الجامعة العربية وإصدار ميثاق الأمم المتحدة وتشكيل العالم الحر أو العصر الجديد. وإذا فحصنا لغوياً تلك الأسماء، فلا نحتاج عناء ومشقة كي نثبت أنها تنتمي لعصرنا هذا، أعني مولودة فيه، ويلتقي بها كل الخاصة (بتعبير القدامى) أو من المثقفين بالسياسة (بتعبيرنا الحديث) أثناء الكلام في أقل تقدير، إذا ما قلنا إن الجماهير ترددها كذلك. إلا أن فحصها واستعمالها على أنها مفاهيم فهذا أمر مختلف عند التداول. ومنها (الوطنية) التي هي من تشغلنا ونركز عليها دون غيرها، حيث إن أمرها هو أصلاً مختلف، أعني ما يهمنا ليس شكلها واسمها، بل إن المضمون الفكري هو مدار تركيزنا.

إن من سيقراً تلك الرسائل بصيغة الحاضر، وليس من قرأ بصيغة الماضي، لجهل الكثير منا بها، أو حتى عدم السماع عنها وقراءتها، من سيفعل هذا بتفحص محتوى الرسائل سيرى أنها حاملة في سطورها كثيراً من المفاهيم التي تصلح لليوم كمرجعية اتصال وتأسيس، وأنها ليست فقط صالحة لتلك الفترة. إن السبب وراء رأينا هذا هو أن المفاهيم التي حملتها، نفسها أو معظمها، نتداولها اليوم. وأن المعاناة التي جاءت الإشارة إليها، أعاد جيلنا اليوم طرحها، فلم تنقرض، كما أن المطالبة بالحقوق هي التي تتداول بيننا. ولكن ما يهمنا هو أن ذاك الكلام المنسوب للجيل الأول من شيوخ العشائر الأحوازية، وكلامنا اليوم الصادر من الذين ينسبون لأنفسهم مسمى النخب الفكرية والسياسية، يجمعهما الأمر الشكلائي، (كما سنبين هذا لاحقاً)، فيما يتعلق بالكلام الذي مصدره العاطفة وليس الفكر. إن ممارسة التجميع والترقيع والحفظ لا تنتج فكراً. أليس جيلنا اليوم يلقي في كلامه ويسطر في الكتابة الإنشائية كل ما يسمع من مفاهيم؟ إن الإتيان بالمفاهيم ليس ترفاً وتزييناً للكلام، بل لتؤدي وظيفة تخدم قضية الجماهير، فتلي حاجاتها وتحقق ما تطمح إليه، وإلا ما الحاجة للمفاهيم؟ وبالتالي نسجل بأن عدم تحول ما نتكلم فيه ونكتب عنه كأجيال أحوازية في الأمس

واليوم إلى خطاب تثقيفي ونشوء مجتمع وطني عائد إلى هيمنة وسيطرة العامية وغياب الفكر، وبقاء المجال للشعور العشائري وحده يتحكم فينا، ومقوماته هي وحدها ما ينوب عن مقومات الفكر الوطني السياسي الأحوازي.

لقد دفعنا ذلك للشك بأن تكون الرسائل كتبت من غير الأحوازيين، وإضافة لما سجلنا قبل قليل، ندرج باختصار القول في سببين نبرزهما، أولهما: هو الصيغة اللغوية العربية وجملة المفردات السياسية والمفاهيم السياسية. ثانيهما: ما نقله الكاتب العراقي علي نعمة الحلو بكل وضوح بأن أعضاء حزب الاستقلال العراقي، نقلاً من كلام رئيس الحزب، كانوا يصوغون الرسائل ويرتبون لهم، (يقصد شيوخ العشائر)، المواعيد واللقاءات.

سبيان وراء الشك بأن شيوخ العشائر أنفسهم لم يكونوا هم من كتبوا تلك الرسائل. نحن هنا لا نشكك بأمر، وهو أن الجيل الأول كما الأجيال بعده، كانوا ينقلون معاناتنا بكل وضوح كمواد خام، ولكن لم يستطيعوا أن يبنوا خطاباً سياسياً وفكرة وطنية، على الرغم من أن موادها متوافرة، وهذا نجده نفسه يتكرر في رسائل أخرى تم وضعها عام 1965م من جانب كل من الجبهة الوطنية لتحرير عربستان فرع الكويت، وجبهة تحرير عربستان فرع العراق. وهنا سؤال يطرح نفسه، وهو: هل عدم الفهم ذاك في تشييد مقومات الفكر ينطبق فقط على الجيل الأول من السياسيين الأحوازيين؟ وأي حركة ومجموعة أحوازية شيدت خطاباً فكرياً وطنياً متماسكاً يمكن القول بأنه ساهم في وضع الخطوة الأولى للامح مقومات الفكر الوطني؟ وإذا قلنا ما أسهل عملية الترقيع والتجميع، إلا أنه ما أصعب أن نؤسس مقومات الفكر، هل هذا ظلم بحق من مارسوا السياسة في الأمس واليوم؟ وهل هو افتراء عليهم دون وجه حق؟ لنبحث عن الإجابة في تاريخنا، فهو الفيصل، يزودنا بما نحتاج إليه، وإن شاهدنا والأدلة هي المجموعات الأحوازية نفسها نستنتجها ونترك التعبير لما يفيض به واقعنا.

فالذي يقوم بفحص كلامنا الأحوازي إجمالاً، أو من يفتش في التاريخ، يصل

بالنهاية لنتيجة واحدة، وهي أن التجمعات الأحوازية إجمالاً التي ظهرت في التاريخ المعاصر لم تستطع تجاوز وضعها السيئ في الفكرة والتنظيم والعلاقة مع الجماهير، وكي نبرهن على هذا نبدأ بالتاريخ والكلام الأحوازي معاً، أعني بالتاريخ بداية (تداول لفظ الوطنية شكلياً)، منذ عام 1946، ونعني من الكلام المطالبة بالحقوق الوطنية عند الطرفين، ونحددتهما تحديداً مختصراً وأولياً.

أولاً: دعوة الاستقلال الوطني الأحوازي للتحرير والثورة ومشروع الدولة ظهر عام 1958.

ثانياً: فكرة المطالبة بالحصول على الحقوق بالحلول من داخل الدولة الإيرانية ظهر في فترة الحرب العالمية الثانية.

وهنا نسجل ملاحظة فقط، وهي أن هناك تداخلاً وتشابكاً لدرجة أننا لا يمكن أن نميز بين اتجاهاي دعاة الحل ودعاة التحرير إلا بعد عام 1958م. أما قبلها فالوثائق لا تساعدنا كثيراً حتى بالنسبة لحزب السعادة، على الرغم مما جاء ذكره في الرسائل للجامعة العربية وبعض الصحف العراقية تنديداً بحرق مسؤوله حداد مع أطفاله من جانب الحزب الشيوعي الإيراني (توده) في مدينة عبادان 1945م، وهو حزب اتجه نحو الحكم الذاتي.

ربما هناك من يعترض ويقول حصل تطور واسع بين ما نحن فيه اليوم وما كان فيه الجيل الأول والثاني من السياسيين الأحوازيين. ولكن هكذا اعتراضات تتطلب مؤشرات ومعايير ملموسة كشواهد تؤكد على وجود مقومات الفكر الوطني السياسي الأحوازي، ومن يستطيع من جيلنا الحالي الإتيان بمؤشرات موضوعية يسند بها الفكر لتؤكد تشييد مقومات الفكر السياسي الأحوازي، بصرف النظر عن الجهة السياسية التي شيدت وقامت بإنتاج مقومات ذلك الفكر السياسي، لينسبها إلى جيلنا الحالي دون من سبقه، حيث إن المتابع والناظر إلى الأمور التي ترتبط بواقعنا الأحوازي اليوم يدحض ذلك، ويرى بأنه اعتراض ضعيف ولا معنى له.

بقي هنالك أمر شائع بين الكثير من الأحوازيين الذين يتوهمون بأنهم قدموا قضايا فكرية وأطروحات، لدرجة وصل ببعضهم أن يكتب مقالة صحفية إنشائية فيسجل تحتها لقب باحث، أما السبب فباعثه الجهل. إن كل من يضيف ويختار بشكل عفوي أعداداً من الأسماء (المفاهيم؟)، ويلقي بها عند الكلام أو الكتابة يصبح تبعاً لذلك باحثاً. حتى إننا نقول إن وضع كلامنا اليوم ليس بأفضل من سابقه إلا بزج كثرة الأسماء - المفاهيم؟ فهو كما كان في أمس، يفتقد الجهد الفكري المبذول في التأليف، وبقي أمرنا عند كل المجموعات السياسية، سواء أكانت تطلب حلاً داخل إيران أم ترفع شعار تحرير الأحواز، أم عند من يتخطون بين ذاك وهذا.

الطرفان فشلا في أمرين مهمين لا تستقيم السياسة دونهما، ولا يستدل على النخبة دونهما كذلك. الفشل الأول: عدم بناء ملامح مجتمع وطني في إدارة العمل وتعبئة الجماهير ليكون أحد معانيه تمييزه عن المجتمع التقليدي العشائري الديني. الفشل الثاني: عدم إمكانية القيام ببناء الحزب وفق رابطة وعلاقة تنظيمية وفكرية واضحة، والحزب أو التنظيم لا يستقيم ومجموعة أفراد تجمعهم علاقة عشائرية أو جلسات سمر - رابطة منفعية، بل يجب أن توجد الكفاءة والرؤية، أي الفهم السياسي والتنظيمي، إضافة إلى النظرية الواضحة ضمن خطاب سياسي متماسك إيديولوجياً، ويملك قاعدة جماهيرية ورؤية تنظيمية في تعبئة الجماهير لمناصرته وتأييد أفكاره وحلوله. وهذه بعض المعايير الأولى للحزب المعارض الذي يطلب حقوقاً أو يطلب نظاماً سياسياً جديداً. وإن هذا يصدق على الحركة أو الجبهة الوطنية أو التحريرية، فهي كذلك يجب أن تعتمد معايير خاصة من النظرية، إلى الكفاءات والرؤية التنظيمية إلى التعبئة الجماهيرية. وعلى هذا الأساس أو المعيار نستطيع أن نقول - مثلاً - عندنا حزب ليبرالي وطني أحوازي، أو عندنا حركة أو جبهة وطنية تحريرية.

أما صياغة العبارات بطريقة أخذها ورميها فليس بالأمر الصعب، ومن يقرأ ميثاق اللجنة القومية العليا والتي نشأت عام 1958م، أو بعض ما نقوله عنها بسبب

شحة المعلومات وقلة من كتبوا عنها تحديداً، يرى تلك الأسماء (كالاشتراكية، الوحدة، الأمة العربية، جيش التحرير، الثورة، الوطنية)، وهي أسماء تتكرر. وبنفس هذا الأسلوب والطريقة نراها حاضرة في ميثاق (الجبهة الوطنية لتحرير عربستان- الكويت 1964)، وأعاد حشرها من كتبوا ميثاق (جبهة تحرير عربستان العراق عام 1965م). ونضيف شواهد على ما نقوله من تكرار مفردات دون تحولها للممارسة تنظيمية ولا وعي جماهيري، فإذا أخذنا الحرية والديمقراطية والاستبداد نجد لها باباً مخصصاً، ليس في برنامج حركة (لجنة الوفاق الإسلامي عام 2000)، ولا في برنامج (حزب التضامن الديمقراطي الأهوازي) تأسس عام 2003م، وإنما في ميثاق جبهة تحرير عربستان 1965م، أو مفردة التخلّف والشوفينية، الأولى نجدها حاضرة عند (الجبهة العربية لتحرير الأحواز). أما الثانية (الشوفينية) فنجدها حاضرة في مجلة صوت الأحواز التي تصدرها نفس الجبهة التي تأسست عام 1981م حسب بيانها الأول الذي جاء للإعلان عن قيامها، كذلك نجد اسم أحد أقطاب القومية المتشددة الفارسية إبراهيم بور داود يأتي ذكره على لسان أحمد الجزائري مسؤول جبهة تحرير عربستان عام 1974، مع أحزاب قومية عنصرية الاتجاه تم تحديدها بكل وضوح، ونفس الأمر يصدق على مفردات (التحرير، الثورة، الدولة الأحوازية، الكفاح المسلح، القومية العربية). فهي ليست من صياغة (حركة النضال العربي لتحرير الأحواز) تأسست 2007، وفق الميثاق المنشور لها، أو عند الجبهة العربية لتحرير الأحواز، كلا، إن تلك المفردات كانت حاضرة عند الأوائل من أعضاء اللجنة القومية العليا لـ (الجبهة الشعبية لتحرير عربستان)، وهي آخر تنظيم سياسي نشأ في الخارج، وأعلن عن وجوده في السبعينيات من القرن العشرين قبل أن يحل نفسه بعد إسقاط النظام البهلوي عام 1979م.

وإذا تفحصنا كذلك ميثاق (الجبهة العربية لتحرير الأحواز)، ونفس الأمر بالنسبة (للمجلس الوطني لتحرير الأحواز) عام 1982 في الكويت طبع قبرص، نجدها كلها سارت على نفس الطريق في ترتيب موثيق بروح استنساخية لم تجد طريقها في

وعى أصحاب الشأن أنفسهم، أقصد من السياسيين الأحوازيين. ولا يفوتنا هنا أن نسجل ملاحظة تفرضها علينا الدقة والأمانة، وهي أن الجبهتين أعني (الجبهة الوطنية لتحرير عربستان، وجبهة تحرير عربستان) كتب لهما ميثاق متناسق وواضح في المعاني والترتيب، حتى إننا ساورنا الشك بأن المكتوب بأيادٍ غير أحوازية، والدليل عندنا هو أن ما كتب بعدهما في موثيق التجمعات السياسية الأحوازية لا يرتقي أي منها إلى ميثاق كل من الجبهتين، فميثاق الجبهة الوطنية لتحرير عربستان هو أكثر تماسكاً ووضوحاً وتبويماً على صعيد المعنى أو المحتوى الإيديولوجي من كل ما صدر عن التجمعات الأحوازية ليومنا، حتى إنه أكثر تبويماً من ميثاق (حركة حزم) صدر عام 2010م، وهو آخر ميثاق سياسي صدر حسب علمنا حتى اليوم، فنزيد ونقول بأن العبارات والأسلوب اللغوي والمفاهيم السياسية التي تملأ رسائل شيوخ العشائر كما جاء القول أعلاه تُعد أفضل من كل مقالة يدّعي اليوم أصحابها بأنها فكرية.

إذاً ماذا يعني لنا كل هذا؟ أجيب: إن الأمر ليس مسح الطاولة كما يقولون، أو إفراغ محتوى كل التجمعات وعملها، كلا، إننا لا نريد أن نخرج عن أصل موضوعنا، على الرغم من الفوضى التي يجدها من يتابع تاريخ السياسة عندنا. وقد ألحنا وميزنا بين نجاح التحول الوطني على صعيد الثقافة وفشل التجربة الحزبية، أي أن موضوعنا هو مقومات الفكر السياسي الوطني الأحوازي وبناءؤه بعناصره الرئيسة الثلاثة في مرحلة الدعوة الوطنية، وليس الحكم، ونسميها عملية إنتاج الوعي الوطني، وهي:

- 1- النظرية الوطنية الخالصة دون العشائرية.
- 2- التنظيم وفق الكفاءات والتخصص في الوظائف لبناء ونشر الثقافة الوطنية، وليس الوصول للحكم في مرحلة الدعوة.
- 3- القواعد الجماهيرية، فن التعبئة، وهو مسار يؤدي إلى التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الوطني.

فالفكر الوطني، حسب وجهة نظرنا، هو ذلك الذي لا تأتي صياغته من فراغ،

وليس هو إنشاء كلام رومانسي هرباً من مواجهة الواقع، أو هرباً من أمر ما يزودنا به الفكر لكشف العيوب والأخطاء، بل إنه يعتمد على واقعنا في الأمس واليوم، وعلى أن الفكر الوطني هو المقدمة الأولى التي لا يمكن دونها أن يكون تحول مجتمعي، وهو الذي يحتاج إلى أكثر من أن نجمع جملة عبارات بدوافع غير موضوعية للنشئ منها اسماً دون مسمى على أنه تنظيم سياسي أو مركز ثقافي. وهل لنا حاجة أن نكرر هنا أن مفهوم الوطنية الذي ندور في فلكه على أقل تقدير بقى كما تركناه مجرد اسم دون مسمى أو تعريف، وأصبح عند من يتكلمون في السياسة شيئاً للزينة، مؤلفاً بالعاطفة ملازماً لها، وليس مؤلفاً بأداة الفكر كباقي المفاهيم كما رأيناه عند موثيق المجموعات السياسية الأحوازية.

نحن لا نريد أن نذهب إلى القول بأن الميثاق وحده فقط هو حامل كل الدلالة على الحركة السياسية، ولكن فيما يخص الحركات الأحوازية، ربما لا خيار أمامنا سواه، والسبب هو أنه ليس لدينا منها أشياء مكتوبة عن مشاكلنا تقوي خطابها وتجمع لها أنصاراً وتمارس تعبئة الجماهير. لقد كان من المفروض القيام بهذا وبذل الجهد في سبيله حتى يتحول تدريجياً وعي الجماهير مما هو سائد إلى تشكيل المجتمع الوطني الجديد بمكوناته، وهل نحتاج أن نؤكد على أن مجتمعنا ربما يحتاج إلى التغيير الثقافي أكثر من العناصر الأخرى، أو في أقل تقدير، هو المقدمة والأساس الذي تتطوع العناصر الأخرى لخدمته، ومنها تلك التي تسيطر عليها الدولة الإيرانية، سواء أكان لها عليها إشراف أم كانت تقبض عليها. إلا الفقر الثقافي الوطني، فهذا لا نستطيع تحميل الدولة الإيرانية كل المسؤولية عنه، فمن يقول بهذا يجهل أبسط الأمور، أما السبب فهو أن **إيران ليست مهمتها إنتاج الوعي الوطني الأحوازي، وإنما إضعافه ومناهضته، وهذا أمر منطقي، وإن فعلت غير هذا تكون ليست إيران القومية، مثلما أن عدم نشر الثقافة الوطنية ومقومات الفكر، وعدم تحولنا التدريجي نحو المجتمع الوطني يعني أنه ليست لدينا حركة وطنية أصيلة، أو لنقل ظهرت مجموعات أحوازية سياسية وقد قدمت شهداء وتضحيات كثيرة، وفي مراحل تاريخية مختلفة، وإنكار هذا هو الجهل بعينه،**

مثلما القول بأنها شكلت حركة وطنية أصيلة خارج فضاء العشيرة من داخل تعاليم الوطنية. إن مهمة الحركة الوطنية بالدرجة الأولى تُحول الفرد من ثقافة العشيرة والدين إلى ثقافة الوطنية، وتخلصه من ذلك الشعور، ولكن هنا المفارقة؛ فمن يقوم بهذه المهمة وهي فكرية كمقدمة أولى تنتج مقدمة ثانية وهي فرد جديد يفكر وينتج، وهذه الثانية تنتج فرداً صالحاً تنظيماً وسياسياً يساهم في التحول للمجتمع الوطني، أو نسميها الإدارة السياسية وال جماهير. ولنسجل جملة ملاحظات تمثل واقعنا وتؤكد بشكل أو بآخر غياب الحركة الوطنية الأحوازية، ونقصد من الحركة ما تظهره من ثقافة مغايرة لما هو موجود في المجتمع العشائري الديني.

إن علاقة الأحوازيين ببعضهم بعضاً غير واضحة في الجانبين: جانب من يمارسون العفوية السياسية، فالرابطة هنا غير واضحة، ليس فقط اليوم، بل إنها كانت كذلك خلال العقود الماضية بين الأجيال. أما الجانب الآخر المجتمعي بين المواطنين الأحوازيين فتبقى الرابطة والعلاقة لا يشكل قطب الوطنية محوراً بقدر ما هو النظام العشائري. أما ظهور مجموعات في المجتمع الأحوازي فإن العلاقة بينها غير واضحة، لذلك بسرعة تتشردم ولا تتوسع لتصبح كتلة وطنية مجتمعية تقوم مقام الطليعة والنخبة، لتكون مهمتها إدارة الحركة والتخطيط للعمل وتأسيس الخطاب على مقاصد وممارسة أعمال وفق قواعد. إن هذا الأمر ينطبق على العلاقة مع إيران على صعيد الأفراد والمجتمع ونظام الحكم / الدولة.

وخلاصة القول، إننا نتجول داخل وعي عفوي غير منظم ولا واضح فيه المبدأ المركزي أو القطب، ولا هنالك وضوح في فهم العلاقة بين المواطنين الأحوازيين وبعدها إقامة علاقة بالإيرانيين وفق خطاب فكري يضع حدودها ومعانيها. إن مهمة النخبة الفكرية والسياسية إنتاج مفاهيم تقوم بديلاً عن الوعي العفوي القائم عندنا، إنها عملية بناء فكر سياسي وطني أحوازي جديد يصلح أن يكون مهتماً بشأن المشاكل الأحوازية، إن كانت المشاكل تخصنا ذاتنا أو تخص الآخر (الدولة الاستعمارية

الإيرانية)، كذلك الوضع الإقليمي والدولي من حولنا، وهذه المشاكل الثلاثة ليست سهلة ولا ثانوية، بل هي تقرر مصير واقعنا السياسي إجمالاً، وتحتاج مستوى سياسياً عالياً من الفهم والتعامل، وهذا لا يكون إلا داخل فكر سياسي أحوازي واضح. وأقول إننا لا ندعي لأنفسنا هنا أننا نضع رؤية متكاملة وجاهزة قابلة للتطبيق، أو أنها مرجعية فكرية سياسية، كلا. إن من يدعي هذا جاهل، لأن الأمر أكثر صعوبة وتعقيداً، ونحن ندرك هذا قبل غيرنا، بل إن كل ما نقصد ونرمي إليه هو وضع خطوة وطرح رأي نبين فيه للقارئ مدى عمق الفراغ والفوضى والجهل الذي تعاني منه ثقافتنا بشكل عام، ووعينا السياسي بشكل خاص. وربما نغامر ونتجه بالكلام نحو وضع رؤية تطل تاريخنا المعاصر، وهذا حق لنا بشأن فهمنا لمشكلتنا الأحوازية، ننظر فيها حسب فهمنا.

لقد سيطر اتجاه الاستنساخ والترقيع على وعي ثلاثة أجيال أحوازية، حاولت ممارسة السياسة بوعي منها في أقل تقدير منذ عام 1942م، ومنذ ذلك الوقت (بداية التاريخ المعاصر) وإلى يومنا هذا أصبحنا أسرى هذا الوعي بكل تناقضاته وفشله، حتى إنه أصبح (سلطة وهمية) لا يستطيع الفرد منا الخروج منها، حيث إن شواهدنا بالإثبات على ما نقوله تتجلى أمامنا ونلمسها في مجتمعنا بكل تفاصيلها، ونقرؤها في تاريخنا، فهي دلالة لا مجال للشك بها لكثرتها وفائض الشواهد عنها. إن هذا الوعي غير صالح ولا نافع، وعلينا أن نتجاوزه، ونرى أن البقاء تحت سيطرته لا يقدم لنا كمجتمع أحوازي اليوم ولا في المستقبل أداة لمواجهة مشاكلنا التاريخية والمجتمعية المختلفة والمتشابكة. وهل نستطيع إنكار أننا حاولنا كمجتمع مرات عديدة أن نواجه مشاكلنا السياسية بهذا الوعي السلاح، وما أكثر المحطات التاريخية (رفعنا شعار الكفاح المسلح أو الكفاح حتى التحرير، ورفعنا شعار الثورة الشاملة وبناء الدولة الأحوازية، وقبلها وبعدها اتجهنا نحو طلب الحل داخل الدولة الإيرانية بالحكم الذاتي وإرجاع حقوقنا الوطنية، وطلب تضمين حقوقنا الوطنية في الدستور الإيراني، بعدها العمل في إطار الدستور، الاندماج والمشاركة في العملية الإصلاحية السياسية الإيرانية، مع رفع

شعار اللامركزية في الحكم وحق تقرير المصير)، غير أن النتيجة كانت واحدة تكرر نفسها طوال ستة عقود، وهي الفشل مع تعميق (ثقافة الكراهية والتناحر بين من يمارسون بعفوية السياسة) يوماً بعد الآخر. إذأ، عندنا أزمة ليس مصدرها شحة أسماء، بل إن مصدرها والخلل فيها يكمن في السلاح، الوعي السائد، والذي يطلب منا التحول إلى الغائب الأكبر، وهو الفكر السياسي الوطني المجتمعي، الذي لم يعلن بعد عن ولادته في الثقافة الأحوازية ويتأسس فيها تاريخياً.

نعم، عندنا كلام عن كل تلك المفاهيم بشكلها الشفوي أو الإنشائي، ولكنه لم يرتقِ إلى مستوى أن يطلق عليه تنظيم سياسي أو اتجاه فكري، ونقول إن كل جيل يظهر أو فئات من المجتمع يقومون بحشر ما يسمعون، وهناك قول بأن التاريخ لا يعيد نفسه في التجارب الفريدة، ولكن يعيد نفسه في القضايا المجتمعية، وهذا شاهدنا على أن القومية نشأت عندنا كعاطفة ورومانسية سياسية من خلال سماع الجيل الأحوازي الثاني عنها من إذاعة صوت العرب المصرية، واليوم يحصل عندنا نفس الأمر بشأن (السلفية)، صحيح أن الدعوة متاحة للجميع، والناس أحرار يختارون الفكرة التي يؤمنون بها، ويعبرون من خلالها عن أنفسهم، ولكن صحيح أيضاً أن للدعوة والتغيير شروطاً يجب أن يفهمها من يتجه نحو التغيير، وهذا يشمل طرح الشعار القديم عند غيرنا والمتأخر الجديد عندنا، أعني (الإسلام هو الحل)، ونضيف يجوز استيراد أسماء وأدوات منزلية، ولكن هل من الممكن استيراد وشراء مجموعة من المثقفين لشعبنا؟ أليس القصد من الدعوة ونشرها أن تأخذ مكانها في ثقافة المجتمع؟ وخصوصاً أن كل مفهوم ودعوة دون رجال فكر يظهرون من نفس المجتمع الذي تحتاجه الدعوة، لا يحالفهما الحظ في أن ينتجا وينجحا ويصبحا ثقافة في المجتمع ومنتشرة بين أبنائه.

ثالثاً: العشائرية لا تحتاج دعاء إلى إحيائها

إن القبيلة لم تعد لها إطلاقاً أية وظيفة في إبطال الخطاب الفارسي، ولا أية مهمة في التاريخ المعاصر عند الكلام عن التغيير.

ماهي الدوافع وراء الصراعات الداخلية الأحوازية- الأحوازية عند الأجيال الأربعة؟ أليست هي العشائرية؛ مكبوتها وظاهرها، وتم تلبسها اسم الوطنية شكلاً عند دعاة العمل السياسي؟

لنعطِ تعريفاً مختصراً عن العشائرية قبل أن نسجل ملاحظتنا عن دورها كثقافة في بواغث الصراعات التي لم تهدأ يوماً، ليس في مجتمعنا، بل إن ساحتها هذه المرة عند من ارتدى لباس الوطنية، فنقول باختصار: (إن العشائرية هي أن تفضل أفراداً بعينهم من أبناء المجتمع الذي تعيش فيه، فترتبط معهم، كفرد دون غيرهم بعلاقة الدافع الذي هو إما العصبية والجهوية، وإما مصلحة ضيقة فئوية مجتمعية أو سياسية. فيرى الفرد في مجموعة بعينها أفضلية على سواها فيتحالف معهم، والأسباب ليست الكفاءات والمؤهلات أو علاقة الوطن. فيمارس الفرد منا وفق هذا الاتجاه نوعاً من القطيعة والخصومة بوعي أو دون وعي مع أفراد آخرين من أبناء نفس المجتمع. إن هذا أساس بنية المجتمع العشائري الذي يختلف عن بنية المجتمع الوطني وفق مفهوم المواطنة في العلاقة والنظرة. فالعشائرية كنظام مجتمعي على صعيد الرابطة- الولاء والوعي واضح كنظام فهي، أولاً: نقيض الوطنية، وشعورها الضيق يعتبر عدواً وخصماً يضعف ويفكك الرابطة الوطنية ويساهم في إفشال مقاصدها دون أن يدرك الفرد العشائري المنطوي فيها ذلك الأمر، وهنا تكمن خطورة حماية الوعي العشائري على حساب الوعي الوطني، ثانياً: إنها نقيض الطبقة التي تجمع مختلف الشرائح وفق مصلحة واحدة هي المنفعة دون أن يكون للعصبية أثر فيها سواء أكانت عصبية قبلية أم دينية. ونضيف كذلك، إن العشائرية لا تستطيع أن تؤدي دور حماية الهوية لشعب يتألف من قبائل وعشائر. لهذا قلنا منذ سنوات طويلة، وكررنا القول، إن أسوأ ما يواجهنا خلق مشاكل نحن في غنى عنها، وهي ليست سوى تزييف وتشويه، كترديد القول بأن القبيلة هوية لنا. فهذا يصدق كلام مفكر ألماني عليهم (محقوقون فيما يشبتون ومخطؤون في ما ينفون)، محقون بأننا نواجه أزمة هوية، ومخطؤون في نفهم الوطنية كحل لمعالجة أزمة الهوية لنا، حيث إن دعوة القبيلة تعني نفياً للوطنية، وهذا مأزق

وأزمة فكرية بجد ذاتها، فهل فهموا هذا؟ وهل يمكن تشييد ثقافة لمواجهة هجوم الخطاب الإيراني علينا بدعوة القبيلة وطلب نصرتها، وهل تحتاج إلى دعوة وهي موجودة، وما الذي يؤخذ سنداً من القبيلة المدعو إليها؟

إن الميول نحو القبيلة والدفاع عنها كان في المرجعية التراثية العربية قبل الإسلام، وهو أمر كان مفهوماً ومفروضاً معاً، عندما كان العربي يحتاج إليها، ينتسب ويفكر من داخلها، أما في العصر الحديث فإن هوية العربي أخذت منحى وتعريفاً جديداً، سواء أكان في مرحلة الاحتلال ومواجهة الاستعمار، أم فيما بعد في مرحلة الاستقلال الوطني، تلك وهذه أصبحت المرجعية لهما كهوية للعربي، تجد أصلها وفصلها في مرجعية النهضة الحديثة، وقد أسمىها القومية أو الوطنية للتمايز عنه، إضافة إلى أن مفهوم العشائرية تم استبعاده من فكر النهضة ونقده كمانع أمام بناء الدولة الحديثة والتحول من المجتمع التقليدي نحو الوطني أو المدني كما هو مطروح. **إذاً القبيلة لا يستقيم منطقها ومنطق عصر النهضة والتجديد، هذا من جانب عدم الاستعانة بها لتؤدي أية وظيفة في النهوض، وفي الجانب الآخر نرى أن سلاح الخطاب السياسي في عصرنا وما يخص مشكلتنا الأحوازية، ولنكن صرحاء وعلى وعي بالمسؤولية والموضوعية، سلاحنا هو مفهوم الوطنية وليس مفهوم القبيلة.**

ونؤكد على أن هذا التغييب يلاحقنا بأخطائه الكثيرة التي أدت إلى ظهور كثير من المشاكل وفي مقدمتها (غياب حوار الفكر وبقاء حوار الصم)، مما دفع ببعض الزملاء والأصدقاء ليذهبوا بعيداً بالقول إن العشائرية أو القبيلة هي هوية حافظة لوجودنا العربي، وهذا القول الأخير يصدق على تعريف العربي لنفسه وانتمائه ليطمئن عن غيره في المرجعية التراثية قبل الإسلام، ولكن هذا الانتماء الأخير لا معنى له ولم يقل فيه أحد أو لجأ إليه من دعاة القومية أو الوطنية في المرجعية النهوضية الحديثة العربية وهي تناهض الاستعمار والمحتل. ونضيف: إن مكونات الوطنية لا تُعد القبيلة منها، وبالتالي فمكونات الوطنية شيء ومكونات القبيلة شيء آخر. ونرى بأن القبيلة،

وهذه وجهة نظرنا منذ سنوات طويلة، وقد كتبنا عنها، لا تساعدنا ولا تزودنا بما نحتاج إليه، فهي ليست مرجعية فكرية حتى نهمل منها ما يساعدنا على صعيد فهم ذاتنا من أجل تطويرها، ولا تقدم لنا بضاعة نواجه بها الآخر الإيراني. إذًا، وهذا وضعها، ما الدافع وراء التمسك بها؟ نرجو من الدعاة لها الإتيان بالأسباب وراء دفاعهم عنها، فهي سلاح بائد لا يستقيم وعصرنا، ولا تقدم لنا ما يساهم في حل مشكلتنا الأحوازية، ومن يدعو إليها فهو حر في آرائه ولا خصومة لنا معه، ولكن من حقنا القول إنه خاطئ في ما يذهب إليه في فهمه لمشكلتنا وطرح الحل لها لا أكثر.

ونضيف كذلك: إن سيطرة وبقاء أو إبقاء الشعور العشائري وحده له قول الفصل، شعور لا يستطيع مناهضة الخطاب الفارسي وإبطال دعواه ومواجهة حججه، فهو شعور لا يملك دعوة النهوض ولا يستطيع أن يقوم بهذا الدور، لأنه أساساً ليس من وظيفته ولا مهمته العشائرية ذلك الأمر، وربما الكثيرون يجهلون منطق ظهور المفاهيم ووظائفها. اليوم، فعلاً عندنا يحتاج النهار إلى دليل كي نستدل عليه بعد كل هذا الجهل. والإثبات على ما نقول هو أننا لا نحيل القارئ على التعريف بأصل وفصل القبيلة، فذلك ما فعلناه في أكثر من دراسة (انظر: الفصل الرابع والخامس)، وكما يقول العرب: لكلّ مقام مقال، وإنما شواهدنا التي نأتي بها هنا نستقيها من واقعنا الأحوازي، والذي ندعوه (ساحة السياسة العشائرية) للتمييز الإجرائي فقط عن مجتمعنا العشائري الأكبر الذي من جوفه خرج دعاة السياسة الذين نعنهم. ونستدل بما يكفي من الشواهد لقولنا هذا. وفي سبيل هذا الأمر نرصد مواداً أو شواهد أحوازية خالصة نرى أنها أفضل ما يقوي موضوعنا. وهل نحتاج شواهد أصدق وأكثر معنى وملائمة لموضوعنا من هذا الذي نحيل إليه، وأقصد بذلك ما أقرّ فيه بكل وضوح من قبلنا من عاصروا التشرذم القبلي، مناضلو الجيل الثاني من الأحوازيين، وهو الذي يتكرر ويتواصل بوجوه مختلفة تتلون وفق تغييرات الزمان والمكان، فنطلق عليه تسمية (الصراع الداخلي الأحوازي - الأحوازي العشائري)، والذي يحاول الجميع تغطيته وإخفاءه باسم الوطنية، فيما هو صراع مضمونه ودوافعه

عشائرية لا تمت بصلة للوطنية، ولا حتى للسياسة الحديثة التي أساسها الحوار وطرح الآراء، إضافة إلى الديمقراطية كما جاءت الإشارة إليها في فقرة سابقة. فنعود ونقول بأن مصلحة العشيرة شيء ومصلحة الوطنية شيء ثانٍ، كما أن الكلام العشائري والشعور والرابطة والولاء وحقوق العشيرة وواجبها على أفرادها شيء، ومعاني الوطنية والرابطة ومساحتها شيء آخر، ومن يريد أن يفحص ويقرأ التعاريف عن تلك وهذه يدرك الفارق والتناقض بينهما.

إننا ربما نبحث عن السياسي في النظام العشائري عسى أن نجد له مقومات ومعاني عند من يدعون ممارسة السياسة، وأليست هذه مفارقة؟ كيف لا ونحن لا نريد أن نجد بداية تكوين ولا أن نؤسس للوعي العشائري، فهو بضاعة القدماء، أما الوطنية فهي مولود جديد في اللفظ والمعنى. إن من يدعي غير هذا يجهل منطق عصرنا ويجهل وظيفة المفهوم. **إننا فعلاً نواجه أزمة مفاهيم**، وقلنا في هذا الأمر إنه يجب أن نميز بين صاحب النظرة المفكر والمثقف وبين المتعلم، فهذا الأخير يحتاج أن يدرس معنى الفكر- المفهوم، ولا يكتفي فقط بالمطالعة وحفظ الأسماء، فهي وراء ظهور مشاكل لا معنى لها، أو هي لا تنتج حلولاً سوى التشرذم والجهل. لذا نعود ونواصل القول: إن الشعور العشائري ينشئ صراعاً داخلياً يؤدي إلى التشرذم، حيث إن هذا الاتجاه تمثّل بكل معانيه في واقعنا الأحوازي بشكل عام وعند دعاة العمل السياسي بشكل خاص.

ماذا نستنتج من خلال هذا المرور السريع؟ الإجابة هي: علينا أن نقوم بجولة سريعة في تاريخنا نسوق فيها جملة شواهد من خلال أربع مسائل هي:

أولاً: لنأخذ شاهداً من حال الحركات العشائرية التي قامت ضد الحكم البهلوي ما بين عام 1925 حتى عام 1945م، إنها ذات دلالة واضحة على عمق وتجنّز العشائرية في النظرة للسياسة والتعامل في مواجهة الحكم، وهي تعني: أولاً- أن العشائرية كانت سمة ثقافتنا عند الناس/الجمهور، وعند أهل السياسة، منذ مرحلة حكم خزعل، ومن حكموا قبله، ثانياً- يعني هذا غياب أية فكرة تدفع شيوخ

العشائر لمواجهة الحكم البهلوي سوى مصلحة ونفوذ العشيرة، في حين أن مفهوم الوطن الواحد والوطنية غائب كلياً عن وعي الآباء الأوائل من الأحوازيين، إن هذا يصدق على ما يدور كلامنا عنه، أعنى بداية (التكوين لفكرة الوطنية شكلياً)، في مجالين:

1- دعوة الاستقلال الوطني الأحوازي؛ التحرير والثورة ومشروع الدولة.

2- تأسيس فكرة المطالبة بالحلول داخل الدولة الإيرانية.

إن هذا يصدق على الفترة بين عامي (1925-1955)، وهي فترة تمثل طغيان مصلحة العشيرة ونفوذها دون المصلحة الوطنية، ونستقي نموذجها التاريخي والمجتمعي ونستدل عليه من خلال (حركة الآباء الأوائل الجيل الأول من شيوخ العشائر)، الذين سعوا إلى إرجاع حقوقهم وأملاكهم ونفوذهم العشائري والمجتمعي، والتي قام بانتزاعها منهم شاه إيران رضا خان حسب رسائلهم وتعبيرهم في تلك المرحلة (1945م) للعالم العربي، ومنها أحداث الحرب العالمية الثانية. ولمعرفة أسماء شيوخ العشائر الأحوازية ضمن الرسائل التي أرسلت للجامعة العربية وإلى الحكومة العراقية والمطالبة بمنحهم الحقوق في فترة الحرب العالمية الثانية يمكن مراجعة (العشائر العربية والسياسة الإيرانية 1942-1946، عرض وثائقي الدكتور علاء موسى كاظم نورس- الطبعة الأولى 1982 بغداد)، ومراجعة حضور أسماء الشيوخ في القائمة (20 شخصاً) التي خطها نعمة علي الحلو، وأعني قائمة الأفراد الذين تم القبض عليهم عام 1963م من جانب السلطة الإيرانية، فلا نجد حضوراً لشيوخ العشائر، لا ضمن من تم الحكم عليهم بالإعدام (محي الدين الناصر، عيسى مذكور، دهراب شمیل)، ولا بالسجن بين المؤبد أو الثلاثة سنوات، إلا من كانوا عملاء للمخابرات وكشفوا ذلك التنظيم السياسي وتم الإفراج عنهم حسب ما نقله نعمة الحلو في كتابه الجزء الخامس مصدر سابق.

إن الكثير لا يتوقف عند تحول مهم جداً حصل، وهو أن تلك (التجمعات العشائرية أو ما أطلق عليها الثورات؟) قد توقفت عندما لجأ الابن محمد رضا بهلوي

إلى سياسة منح كثير من شيوخ العشائر الإمكانات التي تعلي من شأنهم وتقوي سلطتهم وسيطرتهم أكثر، بمنحهم نفوذاً سياسياً وإعادة ما سلبه منهم سلفه من الأراضي لهم، ونضيف أيضاً بأن مستوى العلاقة المباشرة بين هؤلاء الشيوخ وشاه إيران تعمقت حتى منحهم الأوسمة مقابل خدمات قاموا بها للسلطة؛ أمنية وسياسية، ومنها تعاون أمني مع جهاز المخابرات الإيراني داخل المنطقة تمثل في تتبع كثير من السياسيين الأحوازيين الذين تم اغتيالهم بطرق مختلفة، مع كشف تحركات النشطاء وزجهم بالسجن، ومنها عملية كشف علاقة ومكان وتحركات أول تجمع سياسي أحوازي نشأ والقضاء عليه عام 1963م، بمساعدة بعض من هؤلاء، أعني اللجنة القومية العليا. ومن التعاون خارج الحدود نذكر ما نقله الكاتب العراقي علي نعمة الحلو عن جبهة مزيفة أعلنت عن وجودها ونشر خبرها في جريدة الأخبار الكويتية عام 1964 ضمت أسماء عدة شيوخ عشائر بالتعاون مع مخابرات شاه إيران، أو حسب تعبيره (جبهة العملاء الزائفة)، وكبراء العشائر بذلوا طاقة في سبيل رصد وملاحقة وقتل كثير من الذين دخلوا ومارسوا نشاطاً سياسياً من الأحوازيين. إن تلك الفترة تعتبر عصراً ذهبياً لكبراء العشائر الأبناء مع محمد بهلوي في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، بالمقارنة مع باقي الفترات التي لم يحظوا فيها بأية مكانة وحظوة لا قبلها ولا بعدها، حيث إن الآباء من كبراء العشائر لم يحظوا بذات المكانة مع الأب رضا خان بهلوي، ولا حصل لشيوخ العشائر نفس الأمر بعد سقوط بهلوي، بل إن التشريد والمطاردة والإعدام كذلك كان نصيب بعضهم، والسبب هو تعاونهم مع النظام البهلوي الأسبق.

مفهوم الخيانة بأي معنى؟

ثانياً: إن روح العشيرة سرى أيضاً في نفوس الذين دخلوا السياسة، وكان له قول الفصل عند المجموعات التي تسمى تنظيمات عندنا، وذلك الروح كان وراء التناحر والتشردم والتنافس العشائري الذي أدى بالنهاية إلى فشل تلك التجمعات

المختلفة، وبسببه لم يولد عندنا كيان سياسي، وقد حول ذلك الروح التنافس العشائري إلى ضرب وطعن وتخوين، ولا نقول خيانة، لدرجة الانتقام بين ذلك الجيل، كما عبر عنه نعمة الحلو في دراسة صدرت له عام 1972 تحت عنوان (عربستان قطر عربي أصيل)، أعاد فيه ملخص ما كتبه سابقاً (الأحواز ثوراتها وتنظيماتها)، ليزيد إليه بوضوح أكثر مشهد تدري العمل السياسي الأحوازي من انقسام ووعي عشائري متشردم وتناحر، خصوصاً فشل وضع اتجاه عام للتحرك السياسي وتحرك كل مجموعة باتجاه وتحت اسم خاص، حتى بين الجبهتين - جبهة تحرير عربستان العراق، والجبهة الوطنية لتحرير عربستان - الكويت، وحسب قوله: إن الجبهتين امتداد لحركة تنظيم عام 1958 في الداخل أو (اللجنة القومية العليا)، ويؤكد (المساعي لاقت الفشل لتصلب إحدى الجبهتين على رأيها وعدم ثقتها بالجبهة الثانية. بلاد الأحواز، الجزء الخامس، الأحواز تنظيماتها وثوراتها، 1970 ص 105).

حتى إن هنالك من ذهب إلى أن السبب وراء ذلك هو (الخيانة)، ومنهم الكاتب علي نعمة الحلو، وهو من قام أول مرة، حسب علمنا، بتدوين تاريخ الثورات الأحوازية كما سمّاها، وشرح أسباب فشلها، (الثورات الأحوازية 1925-1945)، أو أن السبب (عدم وجود نهج سياسي واضح) عند الذين تحركوا بشكل عشائري، كما جاء في مقدمة - تمهيد ميثاق جبهة تحرير عربستان عام 1965م، وهي شهادة جيل من عاصروا تلك التحركات العشائرية، فكتبوا تحديداً (الشيخ خزل الذي لم يكن يحظى في حينه بتأييد من الشعب بالنظر للاستبداد الأسود والظلم والقسوة التي عامل بها الشعب العربي، مما جعل العرب لا يحركون ساكناً لنصرته حين أخذوه أسيراً إلى طهران سنة 1925. إلا أن الشعب العربي لم يركن... فقام بعدة ثورات محلية... كانت نتيجتها الفشل الذريع، وسببه أن الثورات هذه لم تكن تسير على نهج منظم شامل، كما أنه ينقصها التخطيط ووضوح الاهداف... أبناء عربستان هم الذين أدركوا السر وراء الفشل، وهو أنه لا يمكن قيام ثورة تحريرية

في غيبة من تنظيم سياسي جماهيري وبدون أهداف واضحة مرسومة). للمزيد يمكن مراجعة علي نعمة الحلو - بلاد الأحواز ثوراتها وتنظيماتها، الجزء الخامس، الملحق الثاني الخاص بجهة تحرير عربستان.

أما نحن فلا نرى أن في السببين (الخيانة، وعدم وجود نهج سياسي واضح) اقتراباً أو تعريفاً بالمشكلة السياسية الأحوازية أو قطبها يمكن البناء عليهما، وذلك عائد إلى تغييب محور آخر لم ينتبه إليه الجميع أو يُكتب عنه بوضوح حسب علمنا، على الرغم من أنه كاسم موجود، وهو ما أسميناه (القطب أو مفهوم الوطنية، ويقابله قطب آخر هو العشائرية)، وقد وجهنا نقدنا لهذا الاتجاه العشائري والتغييب للاتجاه الوطني في دراستنا السابقة (الفصل الأول)، وما أنتج ذلك من أخطاء ما تزال ترافقنا.

ليست الخيانة، كما ذهب لها الكاتب الحلو، ولا غياب أهداف مرسومة كما جاء في ميثاق جبهة تحرير عربستان، يمكن أن يكون هو السبب المحوري أو القطب وراء التشرذم المؤقت الدائم، فإذا كان السبب عائداً إلى الأهداف المرسومة، فأليست نفسها الجبهة هي التي وضعوا لها أهدافاً، أو وُضعت لها أهداف مرسومة أو منهج؟ فماذا حدث؟

إن العشائرية كانت أقوى وأعمق في النفوس من أن تزيلها كلمات شكلانية تسمى الوطنية، هذا من جانب فيما يخص الأهداف، أما الجانب الثاني فيما يخص الخيانة، فنحن لا ننكر وجودها وما أفرزت من خوف وتشكيك، ولكن لا يمكن أن تكون بشكل جماعي، فتقف غالبية الناس متفرجة لا تهتم ولا تشارك في الحراك، إن التفرج وعدم الاهتمام من جانب الناس ظاهرة لا تُعد خيانة. أما الخيانة الوطنية فليس لدينا عنها تعريف وتحديد كما حدث مثلاً في فلسطين، فهناك تحديد للخيانة الوطنية (1) - الاعتراف بإسرائيل خيانة عظمى؛ 2 - القبول بالحكم الذاتي خيانة عظمى؛ 3 - التعامل مع إسرائيل أمنياً وعسكرياً خيانة عظمى، 4 - التخابر مع

العدو مباشرة خيانة عظمى؛ 5- التجسس خيانة عظمى؛ 6- التطبيع خيانة عظمى؛
7- حمل السلاح بموافقة العدو خيانة عظمى؛ 8- الابتسامة بوجه العدو خيانة).
انظر: النضال القديم والخيانة، عبد الستار قاسم، موقع التجديد العربي، 15-10-
2012.

بل يجب أن نفهم ما يقابلها، أو الدافع وراء عدم المشاركة، حيث إن الخيانة تكون
بشكل فردي في أكثر الحالات عن طريق التعاون مع الحكومة أو من يقوم
(بالتجسس داخل المجتمع، أو بين المجموعة السياسية أو على الحدود لقتل الثوار).
وكلها تصب في صالح النظام، وهنالك شواهد تاريخية كثيرة تؤكد حصول ذلك،
على أقل تقدير في منطقتين حدوديتين: الأولى: الحمرة- عبادان مع حدود العراق
مدينة البصرة، والثانية- الحويزة حدود العراق مدينة ميسان، وإن الدافع وراء
الخيانة والتعاون إما الجهل أو العداوة والتنافس العشائري للتخلص من الطرف
الآخر، والممزوج بالمصلحة العشائرية أو الفردية. وعندما بحثنا عن هذا الأمر، أعني
دوافع الخيانة، وجدنا هنالك شبه إجماع عند الرواة على السببين.

لنقل إن الأمر كان متعلقاً بحضور العشيرة وغياب العقيدة الوطنية، وهذا ما حصل
بالنسبة لخزعل بن جابر تاريخياً، فإن عدم مناصرته من الناس كان أحد أسبابها
المهمة عدم وجود علاقة ورابطة مشتركة تجمعهم مع خزعل سوى رابطة العشيرة،
وهي تعني من حوله فقط ممن لهم رابطة عشائرية معه، وهذا يعني فشل الحركات
العشائرية الأحوازية بسرعة، ففشلها ينبع من داخلها، والاسم ذو دلالة. فعندما
تغيب أية فكرية وعقيدة جماعية يصبح الحراك محصوراً في مكانه لا يجد مناصرة
أوسع ممن يعيشون في المكان، والذين تربطهم علاقة خاصة بهم وحدهم هم الذين
يناصرون، وشاهدنا هو أن الذي كان يسكن مدينة الحويزة ويقوم بمناهضة السلطة
الإيرانية فإن نظريته لا تخرج عن جغرافية الأرض التي بحوزة عشيرته أو أوسعها
الأطراف من حوله، أما الذي يسكن في مدينة الحمرة أو عبادان فلا يأتي لمناصرة
من يقاوم في الحويزة، وبالتالي نقول: إن مناصرة بعضهم لبعضهم الآخر، بصرف

النظر عن من قام بالحركة أولاً أو أين تقع الحركة جغرافياً، في الحويزة كانت أم إن المكان المحمرة، فإن ذلك يدخل ضمن (مفهوم الوطنية)، أي أن المدينتين جزء من أرض الوطن، والمواطنين هنا وهناك تربطهم رابطة واحدة، ليست سوى الوطنية والدفاع عنها كواجب وطني بعيداً عن محدودية العشيرة، وإن مناصرة من يخرج للدفاع في سبيلها يمثل شعور الجميع أي المواطنين، وليس أفراد عشيرة بعينها، يفرض عليهم تلك المناصرة فقط نظام العشيرة وحده. بمعنى ثانٍ، إن ولاء الفرد للكل ودفاع الكل عن الفرد هو أساس وركن المصلحة الوطنية المجتمعية، وهذا الشعور الأخير هو قبل كل شيء (ثقافة وطنية) يتجاوز فضاء العشيرة وحدودها الجغرافية. إن الشعور العشائري فرض ذلك التمزق والتشردم، أو إن التخلي وعدم الاهتمام أديا إلى تشريع وتأسيس الفشل والذي أصبح سمة تلك المرحلة من تاريخنا الأحوازي الحديث، والذي استمر إلى التاريخ المعاصر. أما من رأى أن السبب وراء فشل الحركات العشائرية نفسها عائد إلى غياب الأهداف الواضحة فلم يُوفق في فهم المشكلة.

الرأيان لم يصيبا أصل المشكلة السياسية الذاتية عندنا، وهو فضاء العشيرة، فعالمها هو الأرض التي تحت سيطرتها، أما غيرها من الأرض والمدن، فعلى الرغم من أنها تشكل (وفق تعريف مفهوم الوطنية جغرافية الوطن الواحد)، فهو شأن يخص العشيرة الأخرى التي تملكها وتعيش عليها.

إذاً لا معنى للمناصرة والدعم من جميع أبناء الوطن لبعضهم بعضاً حسب ما تزودنا به القبيلة، إن هذا الدعم والمناصرة تزودنا بهما بشكل مترابط ومنسق فكرة الوطنية، وطالما قلنا وكتبنا أن بعضهم ربما يقرأ ولكن لا يجتهد في الفهم والتمييز بين معنى القبيلة ومعنى الوطنية، ويكتفي بالاسم أو ما نسميه الوعي الشكلي للمتعليم الأحوازي. نعم، إن الشعور العشائري والمصلحة المجتمعية الضيقة في ظل غياب (معاني الوطنية) هي أسباب رئيسة كانت تقف وراء التشردم والضعف على صعيدين: الصعيد الأول العمل على الأرض، والصعيد الآخر، وهو الأهم، العمل

الجماعي في التجمعات السياسية. أليست السياسة فعلاً اجتماعياً؟ ونضيف: إن هذا الشعور يمثل وعي الأغلبية من شعبنا الأحوازي، أما عند الطليعة أو المجموعات التي تظهر هنا وهناك، فربما يكون أقل حدة، ولكن عندما تدخل المنافسة والمصالح الضيقة أو المناصب الوهمية يغلب الشعور أو اللاشعور العشائري المجتمعي على الوعي الوطني، ويغلب عنصر العشائري الجهوي على عنصر الكفاءة في نهاية الأمر. وما أكثر الشواهد التي تساعدنا على إثبات ما نقول، ولكن يطول المقام عندها.

ثالثاً: وهنا لا بد أن نسجل ملاحظة مهمة لكي لا نمارس السكوت، وهي أن مفهوم الوطنية خارج فضاء العشائرية ربما تُمثّل في واقعنا نسبياً عام 2005م عند الطليعة والمجموعات الوطنية بعد أن تبلور وعي وطني لا بأس به، إلا أن هذا الوعي لم يتحول بعد إلى شعور جماعي متماسك ورابطة متميزة وقوية على صعيد الفكرة، ليكون بمثابة كتلة وطنية تاريخية لها طموحات ومقاصد واضحة تكافح من أجلها وتبذل وتضحي كذلك؛ حيث إن تضحيات مجموعة خاصة دون مساعدة وتركها تواجه الصعوبات لوحدها دون مقومات أخرى تحميها، وفي المقدمة منها حاضنة المجتمع، ووفرة المال الفائض المهدور في مجتمعتنا، كما حددنا في مكان آخر في هذه الفقرة، إضافة إلى ظهور المصالح الفئوية والتي ظهرت قبل أحداث 2005 بين المجموعات السياسية في تجربة الوفاق، وهنا نسجل ملاحظة سريعة حتى لا يظن القارئ أننا مارسنا السكوت بالنسبة للوفاق. فنقول بأن الوفاق كفكرة، تحولت من النضال لأجل مقاصد مجتمعية وثقافية وسياسية في فترة الإصلاحات، وهي تصب في التحول المجتمعي (أليس برنامج الوفاق، أعني البيان بمكوناته الأربعة يحمل ويدعو لذلك)، فاتجهت المجموعات السياسية نحو كسب المال والمناصب، وقد حصل الصراع بوحى من ذلك، وليس كما يحاول بعضهم القول بأن الصراع كان فكرياً، كلا، إن من يحمل فكرة لا يتجه نحو البحث عن الربح الذي فقده هنا، فيذهب إلى هناك للخصم ليجد ما خسره (انظر: التناحر والانقسام في تجربة

الوفاق الانتخابية بعد عام 2003م، وهي حالة تسمى الفساد لأهل السياسة ودعاة التغيير، فعندما تحصل أدنى فرصة لكسب المال والمنصب للتقرب من السلطة، وإن كانت بسيطة، يتخلون عن كل ما كانوا يكافحون من أجله فيصيبهم التشردم والانقسام).

وهل الذين بايعوا من ولاية البلدية وولاية المحافظة كان دافعهم فكرياً في تجربة انقسام الوفاق قبل أحداث نيسان 2005؟ وأليس في السياسة كل من يدخل مع السلطة الحاكمة لا يصبح عندها معارضاً، بل يصبح مدافعاً عن الأخطاء التي ترتكبها السلطة؟ وأليس موقفنا (صاحب هذه السطور) في نقد تجربة الوفاق منذ البداية عام 2000م ينطلق من هذا الفهم الذي يجهله الكثير؟ وأليس الفساد وانفراد مجموعة بعينها بالمال دون غيرها كان وراء هجوم الثوار الذين جاؤوا من مختلف الأقاليم الإسلامية وحاصروا المدينة التي كان فيها الخليفة الثالث عثمان بن عفان وانتهى الأمر بقتله، مما أدى إلى ما عرف بالفتنة الكبرى، حيث إن المسلمين بعد ذلك الحدث تفرقوا وانقسموا إلى مذاهب و فرق سياسية متناحرة، حتى إن مقولة التكفير ظهرت عندما أطلقها الخوارج إثر ذلك؟ واليوم، أليست دوافع الثورات العربية، إضافة إلى طلب الديمقراطية والكرامة، هي محاربة قضايا تفشي الفساد والتصدي لكسب مجموعات الحاشية ورجال السلطة وحكومات المقاولات؟

أما العمل المؤسسي الثقافي، فليس لا يجلب إليه الكثير فقط، فهو يستهلك المال وينتج وعياً ببطء، ومن طبيعته أن لا يقدم منافع مجتمعية مباشرة لأصحاب فكرة التوظيف لكل شيء، وبالتالي فإن تعثر تجربة الحركة تقف وراءها جملة أسباب كثيرة يطول المقام بنا هنا للخوض في شرحها وتحديدها.

رابعاً: إذاً قراءة الشعور العشائري وتسميته (بالخطر على الوطنية) من جانبنا ليست هي قراءة لأجل التسلية أو النفور من العشيرة، كلا، إن الدافع، ولنكن صرحاء، يتمثل في مدى تأثير العشائرية ومحاربتها للفكرة الوطنية الأحوازية والتي تحتاج إلى

شبه إجماع عليها في المجتمع وعند المجموعات السياسية، ودون ذلك تبرز الصراعات. والشواهد عندنا على الصراعات لها فائض كبير لا ينضب، ومحاولة العناد والهروب من باب الإنكار أو السكوت عنها لا يفتح لنا طريقاً للبحث عن حلول لها، ولا يساهم من جهة ثانية في تقليل عدد من يدخلون بوعي أو دونه فيها. ونرى العوامل التالية وراء ذلك، **العامل الأول:** الصراع الداخلي الأحوازي- الأحوازي، وبوحي من الشعور العشائري، وهذا الأخير كامن في وعينا الجماعي الظاهر أو المكبوت ولقرون، وظهوره (العشائري) بالتعبير المعاصر أو (العصبية) وفق تعريف ابن خلدون، كعلاقات وروابط هو شعور لم يضعف وينعدم لصالح (العلاقات والروابط الوطنية الأحوازية)، لا عند من يتكلمون السياسة ولا عند الجماهير، فهو فقط يتلون ويظهر بأشكال مختلفة عند الجميع حسب المنافع أو الضغوط المجتمعية، فيظهر بحلة السياسة، أو ضعف مصلحة العشيرة، أو المجموعة السياسية أو الفئة المنفعية. **العامل الثاني:** الصراع على الموقع المعنوي والمجتمعي، ويؤدي هذا إلى السعي للتصفية والتخلص لدرجة القتل، ومجاله يكون مرة داخلياً- داخلياً، ويسبب تشرذماً وتمزقاً، ومرة يكون التوسل بالأداة خارجياً، وهو ما يسمى (الخيانة)، وكلاهما كما يقول العرب لهما نظائر وشواهد في تاريخنا الأحوازي المعاصر، ويقف وراء هذا العمل الظلم والفقر، فينتج حقداً داخلياً وسط المجموعات السياسية، وهو ناتج من حقد جماعي مجتمعي، نسميه ثقافة الكراهية، وهناك مفارقة أحوازية، وهي أن من المعروف أن التصفية والتخلص من الطرف المنافس الداخلي السياسي لا تكون في مرحلة الدعوة أو النضال، إنما يحصل كل ذلك عند تسلم الحكم، فيتحول الحكم الفعلي إلى عشائري عائلي فئوي، أو ما يسمى الاستبداد أو الدولة العشائرية مقابل الكفاءة والمواهب. إذًا، من الجهل فهم السياسة والكلام عنها دون حضور قطبها العشائري عندنا.

ليست عندنا أية رؤية تنتمي إلى عصرنا هذا بالفطرة والعشائرية. رغبتنا أن نستعيد بعضاً من حقوقنا، وتمثل ذلك في رفض نظام الحكم والسلطة (حكم رضا خان

شاه إيران 1925-1942)، الذي بدوره قام على إضعاف هبة الشيخ وتقليص نفوذ العشيرة اقتصادياً، فكانت التجمعات العشائرية والشعور العشائري يقومان بدل الوطنية كمفهوم صالح لعصرنا، وقد فشلت هذه في مهدها أن تضع خطوة على نشوء عقيدة جماعية في السياسة. وما حصل في مجتمعنا هو بقاء منفعة الشيخ وأبناء العشيرة أولاً وآخر، ولم يتطور نحو وعي يشكل (فكراً سياسياً وطنياً). والشواهد التي تؤكد قولنا هذا كثيرة، وهنا لا نريد أن نكرر ما نقله وكتبه بتفاصيل الكاتب العراقي علي نعمة الحلو عن (التجمعات العشائرية) في فترة حكم رضا خان بهلوي شاه إيران.

وخلاصة وجهة نظرنا هي: عدم تأثير فعل التجمعات العشائرية في مواجهة رضا خان، كونها لا تنبع من مصلحة جماعية، بل إن مقصدها مصلحة ضيقة لمجموعة بعينها. لم يحصل تغيير في وعي الأجيال اللاحقة. الصراعات الداخلية الأحوازية- الأحوازية في مرحلة الدعوة نشبت فانتجت التشرذم وإعادة الفشل ورسخت التخلف. إن وعينا الأحوازي هو هو، (فالتصحر الثقافي) والبدواة لم ينتجا عندنا سوى أجيال تدعي السياسة وتمارس نفس الوعي العشائري العفوي برومانسية قومية من داخل القلب، وبأسلوب إنشائي، وتدعي لأنفسها النخبوية دون إنتاج وبذل جهد فكري يعطي دوراً ومعنى للنخبة. إن هذا يعني غياب سمة العصر عند الشعوب والمجتمعات الحديثة والمعاصرة، ولا معنى للسياسة دون الفكر السياسي، فالفكر السياسي الوطني الأحوازي شيء آخر لم يولد بعد كفكر.

رابعاً: العامل الديني (السلفية الوطنية) بأي معنى؟

إن العامل الديني سواء أكان شيعياً أم سنياً سلفياً ماضوياً، عندما يناهض الوطنية والتجديد يكون خطراً ثالثاً علينا.

عبارة الإمام مالك (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)

ما هي القضية المركزية عند سلفيي الأحواز اليوم؟ تطبيق الشريعة وإعادة

صراع العقيدة أو إنشاء مجتمع وطني؟

في البداية، ونحن تناول موضوعاً ملتبساً ومتشابكاً، وهو الوضع الديني (مسألة الشيعة والسنة في الأحواز الآن)، نقول: إن الإجابة على سؤالنا المطروح مؤجلة مؤقتاً، ولن نتسرع في الفصل فيه الا بعد أن نقدم جملة شروح تحمل عدة أجوبة وليس جواباً واحداً. ومن أجل أن نعطي الموضوع حقه نبدأ بتسجيل أربعة نقاط، نسجلها هنا في البداية، وهي مترابطة وتخص موضوعنا بشكل مباشر، وربما تسهل علينا الخوض في تحديد رؤيتنا.

النقطة الأولى: نريد أن نفصل هنا حتى لا يحصل اللبس والخلط ما بين (الشريعة - علم الفقه) وبين (العقيدة - علم الكلام و- التوحيد)، ومنها قضية الخلافة والحكم السياسي في الإسلام، وهي التي ما تزال موضوع خلاف وجدال ونقاش بين طرفين داخل الحضارة الإسلامية؛ السنة والشيعة. فالخلافة تختلف في أصولها عند السنة عنها عند الشيعة كما وضع لها (أبو الحسن الأشعري 260-324 هجري) إمام المتكلمين)، حسب تعبير ابن خلدون، وهو الذي قام بمهمة الدفاع عن قضية الخلافة السنية ليضفي عليها الشرعية الدينية مقابل الرد على نظرية الشيعة في الإمامة، عندما اعتمد على الأصول الأربعة نفسها التي وضعها من قبله (الإمام الشافعي 150-204 هجري)، فهذا الأخير وضع تلك الأصول الأربعة وفق نظرة متماسكة كانت من قبله، يُعمل بها الأصول نفسها، ولكن هو من وضعها داخل رؤية، وهي (القرآن الكتاب، السنة، الإجماع، القياس - الاجتهاد)، ليؤسس عليها بالتالي قواعد (الشريعة - علم الفقه).

لقد قال الشيعة بإبطال ثلاثة من أصول السنة بنى عليها أهل السنة وهي (الإجماع، القياس، الاجتهاد)، واعتمدوا على الكتاب، والسنة كلام الرسول، ومرويات الأئمة الشيعة، فهي تقوم مقام حديث الرسول من ناحية صحتها وعدم الطعن فيها كمصدر للتشريع. أما الأركان في الدين فهي عند أهل السنة خمسة (الشهادة،

(الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج)، والأركان عند الشيعة الإثني عشرية هي أربعة مع إضافة الولاية/الإمامة لتكون بهذا خمسة هي (الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج، الولاية). ونضيف بأن متكلمي الشيعة على صعيد العقيدة في ما يخص الولاية /الإمامة لعلي ابن أبي طالب تبنا رؤية ومنهاجاً كانا مختلفين لإضفاء الشرعية الدينية على مبدأ الوصية وبعدها الولاية مقابل خصومهم أهل السنة الذين تبنا نظرية الاختيار أو الشورى باعتبارها فرعاً لا ينتمي إلى العقيدة بل إلى الفقه، وبالتالي فهذه الأخيرة لا تلتقي ومبدأ الوصية ولا تستقيم معها في الفكر الشيعي. وفي نفس السياق، نشير فقط بأن بعضهم في عصرنا حاول أن يؤكد أن الشورى هي مبدأ الشيعة قبل القول بالإمامة، وهذا رأي مخطئ، انظر ما ذهب إليه صاحب كتاب (تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه)، أحمد الكاتب، وهذا الأخير أخطأ في ما ذهب إليه، وبالتالي لا يعتمد على ما طرحه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لا يرتقي في موضوعه والدراسة العلمية التي تتطلب أن يحدد موضوعه بدقة، خصوصاً وأن موضوعه هو من المواضيع المتشابكة (الإيديولوجية السياسية ما بين الخطاب المتطرف والخطاب الوسط عند السنة والشيعة معاً) والتي نشأت في التجربة العربية الإسلامية.

النقطة الثانية: إن التجربة الإسلامية الأولى لم ينفصل فيها الجانب السياسي عن الديني، حتى إن مسار العقل العربي الإسلامي أخذ اتجاهات مختلفة منها ذلك الذي أدى إلى إنتاج التطرف، أو الذي أدى إلى نشوء صراعات، وبالتالي فاتجاهات التجربة الإسلامية الدينية، بصرف النظر عن مقاصدها، إلا أن محركها كان واحداً متشابكاً. وبعبارة أوضح: كان طابعاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. حادثان تاريخيان نبرزهما هنا من تلك التجربة الإسلامية العربية، الأول: ظهور التطرف، فهو كان موجوداً في تجربتنا العربية الإسلامية وقد تمثل في (حركة الخوارج) عندما تطرفوا في أقوالهم ومواقفهم لدرجة القول بالكفير، تكفير الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ومعاوية بعد قضية (التحكيم) بين الأخيرين، ورفعوا شعار (لا حكم إلا لله)، وهم أول

من تجاوز مبدأ (الأئمة من قریش) والانتقال إلى العقيدة على صعيد الكلام في الحكم والسياسة، والتطرف بطبيعة الحال يتعمق عند غياب العدالة، وهو دائماً يعيش في الأطراف، وحضوره لا نجده فقط في الماضي ونقرؤه كما جاء به الخوارج من تاريخنا، بل إن التاريخ الحديث والمعاصر حمل معه التطرف، ويتمظهر حسب ظروف كل مجتمع، ووجوده يدل على أن هناك خللاً وأسباباً أدت إلى نشوئه كما نشهده اليوم في الحضارة الحديثة وفي عصرنا هذا بوضوح كما يؤمن به أصحابه.

ويرى هؤلاء، أي أصحابه، بأنه يخدم قضيتهم المركزية التي يدافعون عنها. هذا كان أنموذجاً تاريخياً له حضور في الماضي والحاضر. أما الأنموذج التاريخي الآخر الثاني، والذي بدوره أخذ طابعاً سياسياً ومجتمعياً واقتصادياً في ظل الدين الإسلامي، فقد تمثل في قضية مطالبة الفرس بالمساواة، والتي عرفت بحركة (الموالي، أهل التسوية، الشعبية)، حيث إن هؤلاء الموالي كان وضعهم المجتمعي والاقتصادي والسياسي دون العرب وفي مرتبة الدنيا. صحيح أنهم وفق الشرعية الدينية أحرار، ولكن مكانتهم في المجتمع كانت مقابل العرب تأتي في مرتبة أدنى، وهذا الأمر هو الذي أفرز فئات كثيرة في المجتمع الإسلامي من (الضعفاء والبسطاء)، مما أدى إلى تطور الصراع على الهوية ليؤدي بالنهاية إلى اختلاف فكري، وقد تم توظيف الدين الإسلامي سياسياً (إيديولوجية الوصية - الإمامة، إيديولوجية الجبر الأموية، التطرف الخوارج، المعتزلة الحركة التنويرية، إيديولوجية الطاعة الفارسية لابن المقفع دولة بني العباس)، فأنتج إسقاط الدولة الأموية ونشوء الدولة العباسية، وإن تلونت الاتجاهات المعروفة (الفرق) وتغيرت المطالبة أو تطورت المسارات من جانب أهل التسوية - الفرس، إلا أن كل ذلك بالنهاية صب في مجرى خدمة قضيتهم المركزية أو القومية التي يدافعون عنها والوصول إلى المقصد والنتيجة، وهي إحياء هويتهم والحفاظ عليها. وربما يحمل هذا دلالة على أن صراعات اليوم هي كذلك متداخلة ومتشابكة بين الديني والسياسي والمجتمعي والاقتصادي والهوية والوجود كما الأمر بالنسبة لنا، إلا أن المهم هو كيف نستطيع أن نؤسس رؤية

ونوظف ما نستطيع لخدمة قضيتنا المركزية، ولكن يواجهنا هنا سؤال: هل بعض الأحوازيين الذين يتجهون نحو الدين (السلفية) يملكون رؤية وفهماً لإعادة التوظيف للدين الإسلامي؟ وأي الاتجاهات والأفكار التي يمكن أن يتم الاتصال بها والإسناد إليها من الماضي لتضفي الشرعية على قضيتنا، وهي دون غيرها، أعني الفكرة الدينية، صالحة وتناسب بيئتنا وحاضرنا؟ إن الأنموذجين ربما يحمل كل واحد منهما دلالة صحيحة على أن كل نهضة تريد التحول في الحاضر ومحاصرته تعود وتستند إلى الماضي (كل ما رغبتنا رفض مظاهر الحاضر رجعنا للسلف فهو الصالح).

إن الله عز وجل، من خلال الوحي/ القرآن، أعاد الإسلام ليربطه بالماضي بالرجوع إلى النبي إبراهيم، وذلك من أجل مواجهة مظاهر واقع الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم)، يحاصره (بالمعقول الديني)، وربما كان هذا نافعاً للرجوع للسلف، ومنها معنى السلفية على صعيد العقيدة الدينية، لرفع الشوائب وما لحق بها من بدع، هذا شيء مبرر، ولكن إعادة صراع الماضي ليحل مشاكل الحاضر شيء ثانٍ مختلف، أو أمر فيه نظر كما قال القدماء، نظر يسمح لنا لنبدأ بالنقطة التالية.

النقطة الثالثة: إن الظاهرة الدينية اليوم في مجتمعنا الأحوازي، سواء أكانت شيعية أم سنية، عندما تناهض وتحارب قضية اليوم (الوطنية) تصبح عبئاً عليها وعلى التجديد، وهذا عائد لسببين:

الأول: هو أن الظواهر عندنا في المجتمع الأحوازي، ومنها التي تتجه نحو الاتجاه السلفي، ليس لها مرجعيات ولا تملك رؤى واضحة تقدمها لإدارة المجتمع والنظام السياسي، أي أنها تقول بمبدأ تطبيق الشريعة وإذا قال هؤلاء بهذا فهم يجهلون أصل مشكلتنا ومسار تاريخنا.

الثاني: يكون من خلال تحويل الدين إلى ساحة السياسة، وليس فقط هذا، بل يرى

هؤلاء بأن الحلول تكون فقط كما كان في الماضي، وحسب السلفية الماضوية السنية من ابن تيمية إلى محمد بن عبد الوهاب، صحيح أن هذا الأخير رأى مظاهر (البدع) و(المحدثات) في الدين الإسلامي فاتجه نحو العودة إلى الأصل/السلف الصالح في أمر العبادة لله وحده وتصحيح مسار العقيدة الدينية من الثقافة الشعبية العامة التي حلت مكان العقيدة الدينية العالمية، ولكن أن نعود (للسلف الصالح) في النظر لكل مشاكلنا اليوم ونقول يكفيننا ما عندنا من تراث ونرى مظاهر تخلفنا السياسي والمجتمعي، كما دعا الأفغاني والإمام محمد عبده أنه بالرجوع للتراث وحده نتجاوز تخلفنا ونظفر بالنهضة، فذلك ما لم يجلب للعرب نهضة، على الرغم من أنه جلب لهم الاستقلال الوطني عن الاستعمار عندما كانت السلفية بجانب الدولة الوطنية وهي الإصلاحية قبل التحول بعدها (من الدولة الوطنية إلى الجهادية)، ومناهضة الدولة الوطنية كما هو اتجاه السلفية اليوم. وهنا فقط نسجل ملاحظة سريعة لرفع اللبس، وهي أن الوهابية كانت تتجه نحو العقيدة الإسلامية وتوحيدها، أما سلفية الأفغاني وعبده فتتجه نحو النهضة السياسية وبناء الدولة، حتى إن الكثير من الباحثين في هذا الشأن يفصلون ويقولون باختلاف إشكالية الوهابية عن إشكالية النهضة انظر كتاب: (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر)، عبد الإله بلقزيز، 2002م). وهذا الأمر يصدق على الفكر الشيعي عندما يتم توظيفه، والذي يتحالف مع قوى التخلف والخصوم والأعداء الذين يجتمعون لمناهضة الوطنية والتجديد.

إن هذا يمثل خطراً ثالثاً ضد الحركة الوطنية الأحوازية التجديدية. ونضيف: إن هذا اتجاه ديني دعوي خطر، لا بد أن يمارس بحقه الفحص والنقد العقلاني في الحوار والديمقراطية في السياسة، فهذا أمر، وأما الأمر المهم الآخر فهو أنه ليس هنالك نظرية إسلامية في الحكم السياسي تؤكد كيف يكون الحكم السياسي، وهذا لا نجده لا في الكتاب، ولا في السنة، وهذان الخياران من مصادر التشريع، إضافة إلى الإجماع كمصدر للتشريع، هذا بالنسبة للسنة، وبالتالي فإن مسمى الدولة الإسلامية

يبقى أمر اجتهاد وفق ظروف كل مجتمع. أما الحل بدل المواجهة والتطرف فهو عندنا كما نرى: **الكتلة الوطنية**. ماذا نقصد من هذه الثلاثية (الكتلة التاريخية والعقلانية والديمقراطية؟). الإجابة على السؤال تنقلنا إلى النقطة التالية والأخيرة.

النقطة الرابعة: كثيراً ما نسمع أقولاً من بعض الأحوازيين، يرد فيها مفهوم (العلمانية) كبديل لنجاً إليه، فهذا كلام يطلقه صاحبه على هواه ويرافقه كثير من العيوب والأخطاء من جانب الذين يذهبون في هذا الاتجاه، فهؤلاء، ودون أن يملكوا وعياً كافياً، يقولون نحن من الليبراليين أو من العلمانيين، وليس السبب في ضعف كلامهم عائد فقط أنهم يلقون كلاماً شفوياً، وهو ما يسقط عنهم صفة أصحاب رؤية، بل قبل ذلك إن الكتابة عندنا ليست أفضل حالاً، فهي، إن حصلت، إنشائية لا تفي بالغرض لفهم موضوع ما، كموضوع العلمانية، وهي ما تزال مفهوماً ملتبساً على صعيد اللفظ والتجربة عند كبار مفكرى العرب، وحتى الفرس، على الرغم مما كتب وأصدر عنها من دراسات وبحوث، وهذا اللبس يمكن تلخيصه في مجالين: ففي المجال الأول: المجال السياسي، طرح في مصر ودول الثورات العربية اليوم مفهوم (الدولة المدنية) بدل إعادة طرح العلمانية.

أما المجال الآخر: فهو فكري خالص لم يفصل في أمر العلمانية، فالمفكر العربي الإسلامي حسن حنفي صاحب طرح مفهوم (اليسار الإسلامي) وهو أيضاً فقيه كما يصف نفسه، ويستند على حديث منسوب للرسول العظيم (إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مئة سنة، من يجدد لها دينها)، فهذا الأخير، على الرغم من معرفته بثلاث لغات أساسية الفرنسية، الألمانية، الإنجليزية، إضافة إلى العربية، لم يصب في تحديد العلمانية بدقة في حوار مع الجابري (حوار المشرق والمغرب)، حتى إن هذا الأخير قال بشأن العلمانية (مسألة العلمانية في العالم العربي مزيفة، في رأيي من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري

الديمقراطية والعقلانية، من الأفضل رفعها عن الفكر العربي واللجوء إلى العقلانية والديمقراطية لعدم وجود كنيسة عندنا في الإسلام). أما الطرايشي الذي يدافع عن العلمانية بحكم مخالفة الجابري، فقد قال: صحيح ليس عندنا كنيسة، ولكن ادعي أن (الإسلام الشيعي فيه مؤسسة شبيهة بالكنيسة)، هذا جانب، والجانب الآخر المهم هو أن مشكلتنا اليوم كما كانت بالأمس، هي حصولنا على حقوقنا الطبيعية الأولية كمجتمع أحوازي من تعلم لغتنا العربية إلى حق العيش بكرامة وحرية التعبير والاعتراض والنقد، وهذه مشكلة وطنية أولاً وآخرأ. أما من يقول دون وعي لا بالتاريخ ولا بأصل مشكلتنا إن النظام العلماني إذا حكم إيران فسنجد فيه فهماً لمشكلتنا، نقول إن التاريخ يكذب هذا القول في الحاضر والماضي، فالنظام البهلوي الذي صنع مشكلتنا لم يكن دينياً خالصاً، بل إنه كان نظاماً علمانياً قومياً خالصاً، أما الحاضر، فالمعارضة الفارسية العلمانية القومية لم تغير مسلكها ولا نظرتها اتجاه قضية الشعوب، فهي أكثر غلواً وتطرفاً من غيرها.

إذاً، يبقى الكلام عن العلمانية من جانبنا في هذه الحال غير ذي معنى، ولا فائدة منه عند الكلام عن الفكر الإسلامي بشكل عام والفكر الشيعي بشكل خاص، وهذا الفكر الأخير لكونه يهمننا لأنه يمثل السلطة السياسية في إيران ويمثل ثقافة الأغلبية من الأحوازيين، فقد قلنا عنه مراراً في مناسبات سابقة: إن الفكر الشيعي أصله وفصله يجد مرجعيته في فضاء اللامعقول الديني وتعاليم المعلم الأول أو الإمام، هذا اتجاهه الفلسفي العرفاني، وأما اتجاهه في مجال السياسة فهو (مزيج من فكرة الوصية الولاية وفكرة الطاعة للملك والدين؛ توأمان لا يفترقان). والطاعة هنا، رؤية ليست من الإسلام بشيء في الحكم السياسي، بل إنها على مستوى المرجعية أصلها وفصلها رؤية فارسية خالصة في الحكم تعود إلى أردشير الذي بنى وشيد دولة بني ساسان كما هو معروف وفق (عهد أردشير)، وإن تمثل ذلك الاتجاه الشيعي إسلامياً بمخالفة أهل السنة والجماعة في أمر الحكم والإمامة، حيث إنه اتجه نحو القول بأن الحكم يكون بالوصية، والنص في البداية قبل حضور مفهوم الإمامة لاحقاً، وذلك يكون مقابل

السنة الذين ذهبوا إلى القول إن الخلافة - الإمامة بالاختيار والبيعة، بمعنى ثانٍ، إن الفكر السني السياسي، سواء أكان يعتمد الشورى أم يعتمد (الأداب السلطانية) و(المستبد العادل) بتعبير الإمام محمد عبده، لم يستطع أن يوظف كذلك مفهوم مبدأ الطاعة نفسه، طاعة الحاكم الخليفة، وبهذا يكون الفكر السني لا يستقيم ومعنى الديمقراطية والحكم. وهذا يصدق على الفكر الشيعي الذي وضع أصحابه نظرية في الإمامة، وتبعاً لهذه الأخيرة وضعوا مقالاً في ولاية الفقيه. ربما هذه الإشارات التي جئنا بها تنقلنا لنرى دور الدين في خدمة قضيتنا المركزية وهي الوطنية. فهل الدين يشكل خطراً عليها وهل أدى إلى ظهور صراع داخلي أحوازي - أحوازي، متى كان هذا وأين نجده لنستدل عليه؟

إن الإجابة على سؤالنا الأخير يتطلب منا أن نفحص بضاعتنا الأحوازية المقروء منها والمنقول، فهي لا تزودنا حتى الشفوي منها بأن العامل الديني الشيعي كان سبباً أو دافعاً وراء الصراع الداخلي الأحوازي - الأحوازي بين المجموعات السياسية في تاريخنا المعاصر، أو أن الفكر الشيعي ساهم في تقويض العمل السياسي، فهذا الأخير في أقل تقدير لم يكن مطروحاً كموقف مقابل الاتجاه الوطني، وكل من يفهم قليلاً عن الفكر الديني الشيعي تحديداً يعرف أن له مواقف سياسية تجاه كثير من القضايا ومنها فكرة الوطنية أو الحقوق القومية، وهذه الأخيرة لم يصادفنا موقف ديني شيعي ضدها إلا مرة واحدة تمثلت بفتوى أو إفتاء رجل الدين (محمد الكرمي 1979م وتحالفه مع القوى الشيعية المتخلفة) لمناهضة زعامة المرجع الشيعي الأحوازي الآخر (محمد الخاقاني)، فهذا الأخير كان يعتبر مرجعاً دينياً، واتخذ موقفاً واضحاً تجاه تأييد حصولنا كـشعب على حقوقنا الوطنية، وتمثل ذلك في أطروحة (الحكم الذاتي عام 1979)، وفي سبيل هذا أخذ موقفاً خاصاً من زعامة رجل الدين الخميني عندما رفض هذا الأخير الاعتراف بتلك الحقوق الوطنية عند عرضها على أركان النظام الجديد في إيران بعد إسقاط الشاه عام 1979م. أما الخميني نفسه فرفضه لتلك الحقوق لم يكن بسبب تعارضها وأصل من أصول الفكر الشيعي بقدر ما كان دافعاً وطنياً سياسياً.

أما قبل تلك الفترة فلم يزودنا التاريخ المكتوب أو المنقول كما قلنا أعلاه عن حالات تشبه أو بمستوى ما حصل بين الرجلين (الكرمي - الخاقاني)، حتى إذا رجعنا للماضي قليلاً، أعني الرسائل المبكرة التي بعثها عدد من رجال الدين في مدينة المحمرة والمرسلة إلى علماء المرجعية الشيعية في النجف والتي كانت متقدمة، لأنها تشكو الأوضاع أو حالة الفوضى والنهب والسلب بعد حادث أخذ الشيخ خزعل من المحمرة إلى طهران بأمر رضا خان، والرسالة التي أقصدها مؤرخة في شهر تشرين الأول من عام 1925، وهي منشورة على صفحات جريدة المفيد العراقية، حاملة توقيعاً من رجلي دين من عائلة الخاقاني، وذكرها الكاتب علي نعمة الحلو في الجزء الخامس من كتبه بلاد الأحواز.

إن وجهة نظرنا حول العامل الديني الشيعي هنا باختصار فيما يخص موضوعنا بالذات، هي إننا لا نرى في هذا العامل بواعث التشرذم والضعف في الصراع الأحوازي الداخلي - الداخلي، ولم يكن خطراً على الاتجاه الوطني، وفي أقل تقدير لم يُشكل خطراً على العمل السياسي (1947 - 1977م) عند الأحوازيين، وهذا ليس دفاعاً ولا حكماً ولا قراءة للماضي بعيون اليوم، وإنما نستدل بشواهد من واقعنا الأحوازي، فهي تبقى بضاعتنا الأفضل، نرجع لها ونفحصها بأداة الفكر. هذا مسلكنا كما فعلنا في فقراتنا الأخرى.

إذاً، ماذا بشأن (الظاهرة الدينية)؟ اليوم عندنا في المجتمع الأحوازي اتجاه أو ظاهرة دينية غير واضحة، قضيتها المركزية التي تدافع عنها على صعيد المقاصد والمرجعية الدينية، ويمكن أن نقرأها من ثلاثة أوجه في ظل غياب نصوص مكتوبة، أو تحديد اتجاه من جانب الدعاة لها، أو عدم حصولنا نحن على تلك النصوص وهل هي موجودة؟

الوجه الأول: بقولنا إن كانت دعوة إصلاحية للفكر الشيعي والتجديد من الداخل، أي فهم الفكر الشيعي بمقتضى حاجات اليوم أو تجديد (علم الكلام العقيدة

والتوحيد والشرعية- الفقه) أو تصحيح تاريخي كما فعل مثلاً صاحب كتاب (الشيعة والتصحيح، موسى الموسوي)، فإن هذا موضوع مختلف، كما أنه كان موجوداً في مجتمعنا في أواسط التسعينيات من القرن الماضي.

الوجه الثاني: كلا، إنها اتجاه، أو هي دعوة اصطفاء أو انتقال للتعبد وفق الفقه السني السلفي، فنقول: إن اللجوء إليها اليوم ليس حلاً، أما السبب فهو أنها لم تتحرر بعد من السلف الماضي أو طريقة المتأخرين حسب ابن خلدون، أو الشكلائية للجابري، فهي تؤدي إلى الجمود وخصومة التجديد ليس لدرجة الطعن فحسب، بل التكفير والعنف، أو لا ذاك ولا هذا، بل هي إعادة صراع الماضي التاريخي الشيعي- السني، وإخراج بضاعتنا من مخازن الماضي لتكون هي قضية اليوم والمستقبل. إن هذا الاتجاه لا يخدم إصلاح أو تجديد الدين، ولا تطهيره من الخرافات، والسبب عندنا هو فقدان المرجعية والأداة، وهذا لا يزيدنا سوى تعميق وتغذية ذلك الخلاف السياسي المذهبي، أو ما نسميه (تدوين السياسة)، ونحن هنا لرفع اللبس وسوء الفهم نقول: إن كلامنا لا يفهم منه الإنكار للظاهرة الدينية ودورها في الثقافة المجتمعية وتكريس الجهل الجماعي أو توظيفها وتطويعها لخدمة الحكم وإضفاء الشرعية عليه، كلا، إن هذه الظاهرة الدينية الإسلامية والتوظيف الديني لخدمة السياسة نشأت بدءاً من الفتنة بمقتل عثمان بن عفان عند القدامى من المسلمين والمعاصرين، والطرفان: السني- والشيعي هما محورهما على صعيد التكوين التاريخي والبنية الفكرية التي أخذت الساحة الإسلامية الثقافية فضاء لها، ولهذا السبب نرى أنه لا الفكر السني ولا الفكر الشيعي في المدونة الأولى للتراث بضاعة نافعة وكاملة يمكن أن نستعين بها، باعتبارها تمثل صحوة لنا أو كي تصبح هي المنقذ وفيها الحل لمشاكل مجتمعنا الأحوالي وعصرنا.

إن الرجوع إلى السلف الصالح وجد ما في الماضي يصلح للحاضر كبديل أصيل عن الفكر الجديد، كرفض الأخذ بوسائل التجديد من جانب تيار إسلامي واسع منذ

(جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، كذلك ظهور ما يسمى (الصحوحة الإسلامية) منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي، إثر هزيمة عام 1967م وفشل الإيديولوجية القومية العربية ورفع الشعار القديم الجديد (تطبيق الشريعة الإسلامية)، المهم في الأمر أن ذلك الاتجاه لم يجلب لنا لا نهوضاً ولا تجديدًا، ونضيف: بأن الفكر السني وفق مقولة الرجوع (للسلف الصالح)، أو أخذ عبارة الإمام مالك (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، وتعميم هذه المقولة لتشمل كل الجوانب الأخرى السياسية والثقافية والمجتمعية دون مرجعية العقل أو العقلانية في فهم وقراءة القضايا، وتعميم المقولة لتشمل مسألة السياسة التي لا نص ولا تصريح إسلامياً حولها، وإقحام الدين في السياسة، كل هذا يؤدي إلى إعادة ذلك الصراع بمحولاته التاريخية حسب وجهة نظري، فلا ينتج لنا حلاً في النظرة للخلاف الشيعي - السني، ولا يزودنا بشئ نافع يخص شؤون السياسة ومنها الحكم. وبالتالي يبقى أمر كيفية بناء علاقة بين الوطنية الأحوازية والدين الإسلامي إجمالاً. فإن هذا الأمر الأخير يجب أن يكون في عدم توظيف الدين لخدمة السلطة وتشديد الاستبداد بوحى من الدين. وأخيراً وليس آخراً، أرى أن الظاهرة الدينية عندنا في مجتمعنا الأحوازي حظها كباقي القضايا الأخرى، لم يتم تأسيس وعي لفهمها وطرحها سواء أكانت ثقافة أم أنها ضمن طرح دعوى (من الدعوة) لأجل مقاصد تعبئة الجماهير، وعيوبها كثيرة.

الوجه الثالث: السلفية الوطنية التجديدية:

أن يكون الدافع مناهضة إيران قومياً ومذهبياً، فإن السلفية إذا كانت تطمح نحو مناصرة الوطنية ومناهضة التخلف ودعوة التجديد فإن أمرها يصبح ذا معنى في فضاء التغيير الثقافي، فهي تتجه نحو الانفتاح، ولنأخذ هذا النص، فربما فيه فهم يناسب ما نحن فيه أو ما نقصده. نضع هذه العبارة (السلفية الوطنية / مقابل السلفية الماضوية)، بين قوسين وقد أخذناها من الجابري، لنعود إليها في نهاية هذه الفقرة.

فنقول: (إن الاستجابة لدعوة الإمام محمد عبده إلى الإصلاح السياسي

والاجتماعي كانت في المغرب العربي خاصة أقوى بكثير مما كانت عليه في أقطار عربية أخرى. لقد اتجهت السلفية في المغرب نحو الاندماج في الحركة الوطنية وتبنى أهدافها التحديثية وانتهت بالذوبان فيها، خصوصاً عندما جند المستعمرون الجماعات الدينية الطرقية والقوى المتخلفة المتعاملة معهم ضد الوطنية والسلفية. بل يمكن القول إن الوطنية المناضلة إنما خرجت من جوف السلفية تماماً مثلما أن السلفية انتشرت في جسم المجتمع المغربي وتغلّبت على الطرقية خصمها الديني، باندماجها في الحركة الوطنية ورفعها راية النضال ضد المستعمر وأعوانه وعملائه. كل ذلك جعل حولة مفهوم السلفية تتوسع لتشمل في آن واحد: محاربة الاستعمار، ومحاربة البدع والتقاليد الاجتماعية الشعبية، والدعوة إلى التجديد والتحديث في كل مجال في الفكر والسياسة والاجتماع، وأيضاً في مجال وضعية المرأة... وإدماجها في الحياة العامة). الجابري- السلفية أم التجربة التاريخية للأمة؟ 23 ديسمبر 2003، جريدة الاتحاد الإماراتية وجهات نظر. <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=1952>

نقول: تلك التجربة في المغرب فيها ما يناسب وضعنا من محاربة أعداء الوطنية ومن يقف معهم، ومحاربة التقاليد ودعوة التجديد، ولكن هنالك فروق، فمجتمعنا شيعي الأغلبية الساحقة، والسلفية فيه لا تواجه ذاتها لإصلاحها فقط كما هي في المجتمعات السنية من خلال (زيارة القبور والأضرحة للتبرك والتوسل بمن دفن فيها)، كلا، إن الثقافة الشيعية عند مجتمعنا متكاملة ومتراصة. إن السلفية تعتبر الخصم إذا ما قلنا العدو والآخر لها، وهنالك السلفية خرجت من جوف الوطنية كفكرة تحديثية، أما عندنا فهو ليس سوى شعور وطني عامي، وتم الاتجاه نحو الإصلاح الشيعي في البداية، أو التصالح مع التاريخ في مجتمعنا أولاً، بعدها جاء الاتجاه نحو تغيير المذهب والسلفية بعد ذلك، ونحن هنا لسنا بصدد المقارنة، كلا، إننا نقرأ ونوظف بوعي في الجانبين الظاهرة الدينية كالسلفية مثلاً وواقعا الذي له خصوصية لا نجعلها، مع القول إننا نرى أن منطق السلفية بالعودة للماضي غير ذي فائدة ولا ينفعنا، فالعقلانية هي بنت

عصرنا، نقرأ فيها مشاكل عصرنا، وهي من تقدم الحلول في الجانب السياسي والمجتمعي بأداة النقد وشق الطريق الجديدة تكون بأخذها.

إذاً، عندما نقول إن الفكرين لهما طابع سياسي (السنّي، الشيعي)، فهذا يعني حاجتنا إلى العقلانية وقبول الديمقراطية من أجل رفع وطأة ثقل الدين وتحرير السياسة من تديّنها وتحرير الثقافة بعقلانيّتها، وإن هناك في التراث تنويراً عقلانياً يساعدنا في فهم الدين الإسلامي كي لا يصبح مانعاً كما يقرؤه بعضهم، وفي عصرنا الحديث اتجاه تنوير عربي إسلامي، والعقلانية وحدها تزودنا بالبرهان والحجة التي تبين المعقول الديني مقابل غير المعقول، وتساهم في التحول إلى الديمقراطية والخلاص من الاستبداد السياسي بكل توظيفاته سواء أكانت الدينية (الحق الإلهي)، أم غيرها من أنظمة الحكم الأخرى.

خلاصة أولية ومختصرة نخرج بها

(علاقة الفكر بالواقع)

ماذا يعني لنا كل هذا الكلام، وربما الإطالة في موضوع الوطنية كقضية مركزية؟ إن أخطر ما يواجه مجتمعاً ما (كما هو مجتمعنا الأحوازي) في مرحلة من تاريخه هو خطر الفوضى والانظم، فلا يكون هنالك فكر منظم يقوم بمهمة النظر والفحص لأسباب التدهور الذي يعيشه المجتمع كواقع معاش، وإن مهمة الفكر بالنسبة لنا هي بناء نظرية متماسكة في مجالين، الأول: تبيان مقومات القضية المركزية وهي التحول من المجتمع التقليدي إلى الوطني، وهذا يتطلب الفصل بين قضيتين؛ الوطنية وهي التي لها (وظيفية تاريخية)، ومكونات المجتمع التقليدي والتي (ليس لها وظيفة تاريخية) تؤديها وتساهم في البناء للمجتمع الجديد. وإن أسوأ أزمة تظهر دون معالجة لها هو أن لا يحصل هنالك توافق أو فهم على قضية مركزية يقبل بها أعضاء المجتمع الواحد بعد أن يقوم الفكر بمهمة التعريف لها ليكون الدفاع عنها من طرف الجميع في ساحة الفكر وما

يرتبط به، ولا تكون ساحتها العاطفة والفوضى، وهو حالنا اليوم كما كان في الأمس عند المجموعة وعند الفرد. حيث إنه عندنا يسير كل فرد وفق هواه، تحكمه عاطفته وتسيره فقط منافعه دون مشاركة الآخرين، والأمر نفسه يكون عند العمل الجماعي، فالمجموعة أفرادها يعيشون في جزيرة منفصلة عن أفراد المجموعة الأخرى، وهكذا ينقسم الأفراد والمجموعات الذين يتكلمون عن السياسة بفواصل، ليس فقط على صعيد الوعي والحوار، بل على صعيد الجغرافية والتاريخ. وقد لاحقنا جيلنا اليوم فوجدناه لا يعرف شيئاً عن سابقنا، وكل جيل يدعي كما كل فرد وكل مجموعة، أنه الأصل، وأنه من يملك الحقيقة، والآخر هو الخصم، إذا ما قلنا العدو. وهي ظاهرة شكلها سياسي، إلا أنها بالواقع تمثل واقعاً ثقافياً عشائرياً بامتياز، فكل عشيرة تنطوي داخل عالمها في عنصرين: أفرادها وجغرافيتها، ومن يقف خارجهما هو الآخر لها؛ الخصوم أو العدو. إن هذا هو ما يزودنا به، ليس فقط واقعنا اليوم كمجموعات متشرذمة تظهر هنا وهناك، بل ما لم نصادفه خلال جولتنا في تاريخنا خلال سبعة عقود مما نخبرنا أو يوفر لنا ما يناقض كلامنا هذا الأخير حول طرحنا الأساسي لأسباب عدم التحول.

لقد طرحنا بكل وضوح قضية عدم التحول من المجتمع العشائري الديني التقليدي إلى المجتمع الوطني المولود الجديد، وقمنا بصياغة جملة من الأسئلة، فلم نطرح كما رأى القارئ مثلاً مسألة عدم التحول إلى الديمقراطية أو إلى العلمانية أو إلى المجتمع المدني، كما وتجولنا في ما تقتضيه الدعوة وليس الدولة. أما أن تكون مسألة التحول من الدعوة إلى الدولة، وهي قضية كل دعوة وطنية تريد الاستقلال، فذلك لم يكن موضوعنا هنا. موضوعنا لم يكن كذلك يخص الأدوات، وإن كانت تمثل مانعاً أمام بناء التحول، فحسب وجهة نظرنا إن الأدوات موجودة داخل مجتمعنا وفي عاملين (التخصص والفائض من المال، وإذا كانت بجانبها فكرة يصبح ما أسميناه بالممكن الوطني) بشكل نسبي، ولكن أن يكون حصل تحول من الممكن العشائري والديني إلى الممكن الوطني، فهذا شيء لا يخالف ما قلنا، بمعنى دون أن يكون هنالك فكر وإدارة

ووضوح فكيف تسمح العشيرة أن تهدر مالها في أمر لا يعنيه؟ وكذلك مؤسسة الدين كما نخبرنا واقعنا. إن المؤسستين: القبيلة والدين لا يمكن لهما الحياد. فإما أن يكونا مانعاً أو يمارسا الفكرة- العقيدة الوطنية خرقاً للطوق، وهذا الأخير لن يحصل دون أن تكون هنالك مقدمات للتحويل.

تجوالنا في واقعنا الأحوازي هو وحده ما يوفر لنا الشواهد التي تعطي معنى لأي كلام يتم صياغته وفق نظرية ويصبح رأياً ووجهة نظر. فقد وجدنا ثلاثة عوامل أو **مفاتيح متشابكة ومتداخلة**: العشائرية تمثل المركز والقطب، الرومانسية في الكلام الأحوازي في النظرة للسياسة، غياب مفهوم الوطنية نفسها وهذا يعني غياب الفكر في فهم المفاهيم. تجوّلنا في تاريخنا فلم نصادف دليلاً ولا شاهداً على وجود قيادات سياسية تدير ولا تنظيمات تملك استراتيجية سياسية، سواء أكانت ترفع شعار التحرير أم إن الشعار الحل السياسي داخل الدولة الإيرانية، وكل ما وجدناه تذبذب وتحويل بشكل عفوي (لا يقوم على التخطيط)، وهذا يصدق على فترة تاريخية ليست قصيرة، بل إنها تمثل قرابة سبعة عقود (1945-2012)، وكما أننا لم نصادف في طريقنا ما يدل على أن هنالك نخبة فكرية أحوازية ظهرت عندنا في حقبة تاريخية ما وقامت بمهمة وضع أصول وقواعد لفكرة مركزية أحوازية؛ الإنتاج الفكري في جانبيين الثقافي التحويل والكلام عن مفهوم الإيديولوجية الذي يحتاج إليه السياسي. وغني عن البيان القول إن السياسي يستعمل ويستهلك ما ينتجه المفكر. إن هذه جملة مقومات، أدى عدم وجودها إلى عدم التحويل من المجتمع العشائري الديني التقليدي إلى المجتمع الوطني على صعيد الخطاب والأدوات، فهي مهمة جماعية، لنقل تقوم بها الكتلة التاريخية الوطنية التي تقوم وفق رؤية الخطاب الوطني.

إن الخطاب الوطني كان ضعيفاً وما يزال كذلك منذ سبعة عقود على مستوى مفهوم تعاليم الوطنية وفهمها من جانب الجماهير، وعلى مستوى التجمعات الأحوازية، فالفشل نصيبنا، وقبله وهو الأخطر، الجهل عندما ينطوي داخله من

يعملون في تمثيل الجماهير أو دعاة التمثيل، وهذا الجهل له عدة أوجه لا تقتصر على عدم التمييز بين مقومات المجتمع التقليدي العشائري الديني والوطني الجديد، وهو الذي لا يحظى ببركائز ومبادئ يتأسس عليها، بل إن الجهل في الوجه الآخر يصدق على فهم وقراءة خطاب وفكر الوطنية الإيرانية ودولتها، ونرى أن هذا الجهل له ثلاثة أسباب نلخصها بسرعة، أولها: الخطاب الوطني هو مولود جديد على الوعي وليس موروثاً كالقبيلة والدين لهذا لم نفهمه إلا شكلاً واسماً. ثانيها: النخبة الفكرية والتنظيمات السياسية هي من تقوم بمهمة تأسيس الوعي الوطني وتنشره بين الناس كدعوة، ويقوم هذا من خلال نقد ركائز مقومات المجتمع التقليدي العشائري الديني بأداة الفكر وطرح مفاهيم التجديد، ثالثها: كان الكلام عن السياسة والدولة الإيرانية في وعينا الأحوازي العفوي هو السائد، والتحول الذي حصل هو إضافة الرومانسية القومية عليه في أقل تقدير منذ حركة الآباء الشيوخ الأوائل عام 1943 إلى اليوم، وعدم الفهم من جانب آخر أن مقومات الوطنية هي أساس وركيزة الحل السياسي السلمي داخل إيران لمن ينحو ويختار هذا الاتجاه الأخير.

حيث إن فقدان خطاب الوطنية الأحوازية طبيعي أن يؤدي إلى أن يكون المجال ثقافياً ومجتمعياً وسياسياً للشعور العشائري والوطنية الإيرانية، والتي بدورها لم تحارب العشائرية، فهي ليست خطراً عليها، أما الفكر الشيعي فقد طوعت له ليعخدم قضيتها. إن هذا الفراغ الذي مرده إلى غياب نشأة نهضة وطنية أحوازية أدى إلى هذا التوسع والتخلف في شرايين ونبض ثقافتنا. إذ لا نبتعد عن الحقيقة عندما نقول: إن زيادة التمزق والتخلف والتردي في ثقافتنا يرجع إلى، أولاً: تراكم فقدان معنى الثقافة المصلحية الوطنية. ثانياً: بقاء القبلية وحدها تشكل الوعي الجماعي إضافة إلى الوطنية الإيرانية التي دخلت فوجدت الفضاء الثقافي الأحوازي فارغاً فتقبلها مرة بالترغيب ومرة بالترهيب.

خلاصة أو تذكير

وهل نحتاج إلى التذكير بأن الأحوازين لم ينشغلوا ويكتبوا شيئاً عن هذا الموضوع المهم، أو أنهم بين الجهل والغفلة عنه، وهل تأسيس إيديولوجيا جديدة لا يمكن أن يتم بمثل السرعة التي يتم بها إنشاء أو تأسيس دولة؟ وهل التحول الإيديولوجي، على مستوى الدولة المجتمع يتطلب وقتاً أطول عبر أجيال؟

أما في المقابل فنرى أن الإيرانيين منذ نهاية القرن التاسع عشر ميلادي قد قرأوا السياسي منهم والمثقف معنى الوطنية في مرجعيتها الأوروبية، فترجموا معانيها ودرسوا كيف يتم توظيف الماضي والحديد لمحاصرة حاضرهم المتخلف، فكانت الإدانة لها مبررة من جانبين: ماضيهم وعصر أوروبا، فانشغلوا بها فكرياً وسياسياً، فصدرت عن الوطنية عشرات الدراسات والكتب إذا لم نقل مئات، وما يزال خطابها مستمراً إلى لحظتنا هذه، (انظر مؤتمر المعارضة في الخارج وموقفها المتصلب من طرح قضية الشعوب غير الفارسية - انعقد المؤتمر في ألمانيا 12 - 10 - 2012، انظر باللغة الفارسية (همايش پنجم اتحاد جمهوری خواهان ایران، 12 اکتبر 2012 در کلن آلمان). وهي تعيد تكرار معنى ثقافة (معركة الكتب)، كما أطلق عليها مستشرق أوروبي (هملتون جيب)؛ معركة الفرس في تاريخ الإسلام في إحياء شخصيتهم القومية، أليس كل فكر وعقيدة لها قطب تدور حوله وإن ظهرت عدة مقاصد، وهذا ما حصل بالنسبة للفكر الإيراني؟

لنتقل إلى القسم الثاني أو الجانب الآخر وراء تخلف ثقافتنا الأحوازية، ونعني الفكر الإيراني، ونرى كيف تعامل مع مفاهيم التاريخ الحديث والمعاصر.

القسم الثاني

دور دولة الاستثمار الإيرانية

في تدهور وتلف الثقافة الأحوازية

مدخل عام

سيطرة الأجهزة الأيديولوجية للدولة الإيرانية

كيف نقرأ ونفهم تكوين الدولة - الأمة في إيران وميدان الإيديولوجيا والنفس الإيديولوجي المتواصل؟

الفصل ما بين الأيديولوجي والمعرفي للتوضيح

إن التداخل بين الأيديولوجي والمعرفي ليس مجال البحث هنا، ولكن فقط رغبتنا أن نسجل هذه الملاحظة كي نرفع اللبس ونتجنب الخطأ، وخاصة أننا نستعمل هنا (الإيديولوجيا)، ونحن نقرأ ونخوض في الفكر الإيراني، أو نحن أمام ما يمكن أن نقول عنه سيطرة الدولة الإيديولوجية، أو حسب لويس ألتوسير بـ (الأجهزة الإيديولوجية للدولة)، أو كما يكتب الباحث سعيد بنسعيد العلوي (أي تلك التي تمكنها من بسط نفوذها الكامل، فليست تسمح بالظهور للأفكار والنظريات إلا بما كان مناسباً لها من أجل استمرار سيطرتها المادية). هل تملك الثقافة ما لا تطيقه السياسة، 20- ستمبر 2013، جريدة الشرق الأوسط.

وهي بالجملة مجموعة الأجهزة التي تمارس القمع، أو هي الجهاز القمعي للدولة حسب تعبير الكاتب كمال عبد اللطيف، فهي: (تؤدي وظيفتها بطريقة محددة، وذلك من قبيل الجهاز المدرسي، والجهاز الديني، والجهاز العائلي، والجهاز القانوني، والجهاز السياسي والجهاز النقابي، والجهاز الإعلامي، والجهاز الثقافي... إن الأجهزة المذكورة، على الرغم من تعددها، تنتسب إلى إطار الجهاز القمعي للدولة، مع فارق مركزي يتمثل في كون الجهاز القمعي للدولة يوظف العنف، في حين أن الأجهزة التي ذكرناها

توظف الإيديولوجيا، وتستعملها من أجل إيجاد المسوّغات الصانعة لهيمنة الدولة في المجتمع...). في الإيديولوجيا والمعرفة، مدخل عام، كمال عبد اللطيف، مجلة المستقبل العربي، 66-67 العدد 381، 2010 م. (كلّ تعريف للإيديولوجيا بما هي وعي زائف ومغلوط، أو فكر خاطئ، أو تقنيّة للواقع وتعميمه، إنما هو ينهل من مصدر ماركسي. فإلى ماركس يعود هذا التحديد النظري لمفهوم الإيديولوجيا قبل أن ينصرف في كتاباته التالية.... إلخ). عبد الإله بلقزيز، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، ص 10. العدد 382 2010.

ونعني بالإيديولوجية:

(الإيديولوجيا هي الفكرة الخاطئة وتبرير المصالح والأهواء. فالقول بأن فكر الخصم يتطور في مناخ من الوعي الخاطئ معناه أن نوفر له ظروفاً مخففة. وكذلك هي الإيديولوجيا الفكر السياسي للآخر. والإيديولوجيا هي دوماً قرينة الوعي الخاطئ. وربط مانهايم بين الإيديولوجيا واليوتوبيا من حيث إن هذه الأخيرة تعني (الجماعات التي تحلم باللاممكن لتحقيق الممكن)، والربط بين الاثنين فيه لبس. وبالتعريف العام التقليدي لها هي (منظومة شاملة لتأويل العالم التاريخي - السياسي). والتعريفات كثيرة عن الإيديولوجيا: فهي عملية يقوم بها ذلك الذي يظن أنه يفكر بوعي، بوعي خاطئ. وهنالك تعريف آخر هو: هي نوع من المعرفة المشوهة. وإن الإيديولوجيا هي التعبير الفكري المتحد تاريخياً عن وضعية المصالح. وهي كذلك تعني مركباً من الأفكار أو التمثيلات... وكأنها تأويل للعالم... تقدمها على شكل وهم تبرر به الذات نفسها وتخفي ذاتها. إنها تهدف إلى إبقاء الوضع الحالي للأشياء، فهي في جوهرها مضادة للتاريخ). انظر: إشكاليات الفكر المعاصر، ترجمة: محمد سيلا - ص 58-64: 2009، الطبعة الأولى، منشورات الزمن، الملف الأول، سوسيولوجيات 4 الإيديولوجيا.

ويمكن لمن يرغب في التعرف على المزيد حول التداخل بين الأيديولوجيا والمعرفة التي فصل بها المفكر الماركسي لويس ألتوسير وهو يقرأ أفكار ماركس الرجوع

إلى مؤلف (المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر - صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة من الباحثين، 2010).

ولهذا نقول إن القارئ سيلاحظ أن هنالك فرقاً بين كلامنا في القسم الأول وكلامنا هنا، والفرق عائد إلى أنه كنا نتجول في ثقافة أحوازية غائب فيها الفكر. وأما في هذا القسم الثاني فأمامنا دولة إيرانية ووطنية فارسية، أمام كتلة تاريخية فارسية ذات إيديولوجيا متماسكة على صعيد الوعي القومي والوعي بالتاريخ والوعي بمكونات الدولة والوطنية كما هي في المرجعية الأوروبية؛ فكر إيديولوجي ندعو إلى نقده وفحص قوام العنصرية فيه، وهذا يعني أن فهمنا وقراءتنا هنالك تختلف عن ما سوف نقوم به هنا. ونبين هذا في هذا المدخل الذي وجدنا ضرورة أن نسجل فيه بعض الملاحظات.

فنقول: إننا لا نستطيع أن نقرأ بروح إيرانية ميدان الثقافة الأحوازية، ولا يمكن أن نقرأ الظواهر في مجتمعنا بوحى من اللغة الفارسية كذلك. إن هناك ثقافة أحوازية لم ينشأ فيها فكر إيديولوجي مارس العمل لبناء المجتمع وتكوين الدولة والوطنية مقابل وجود فكر إيديولوجي فارسي ساهم في بناء تكوين الدولة - الوطنية في إيران، وإن هذا واقع صعب إنكاره، مثلما لا يمكن إنكار التداخل بين الإيراني والأحوازي، سواء أكان سياسياً أم ثقافياً أم على صعيد اللغة والتعبير، فهو واقع لا يمكن إنكاره، ولكن هذا أيضاً له بداية وأسباب، فهو لم يكن تاريخياً متداً إلينا عبر قرون، إنما بدأ كما هو اليوم قبل عقود تحديداً في الثلاثينيات من القرن العشرين، وبدأ بلحظة تكوين الدولة الإيرانية القومية التي حملت في جوهرها العنصرية وإبادة الآخر سياسياً وثقافياً. ونجد لهذا الاتجاه الإيديولوجي القومي حضوراً، ليس فقط في الخطاب الفارسي القومي، بل إن حضوره لا يختلف في الخطاب الديني، وأعني الذي يتخذ الإسلام المتشيع مرجعية له، وذلك ظاهر وموجود في الخطاب المسمى فلسفياً الحكمة الفارسية. صحيح أن علينا الفصل هنا ونحن نخوض في سلطة الدولة الإيرانية، والتي عمقتها الثقافة

الفارسية، أي فصل بين الخطاب العنصري الإيراني وجوهره إبادة الآخر ثقافياً وسياسياً والثقافة الإسلامية، أو ما بين الوحي الذي يتسع ولا يعادي المجموعة الإنسانية، والتراث الديني الذي يعني المنتج البشري وفق منافع ومصالح مجموعة يتسع مجالها أو يضيق حسب المنافع الإيديولوجية والقومية كما في إيران، ويتبين في هذا القسم. وهو فصل فقط من أجل تبيان تكوين الدولة الإيرانية وتكوين الخطاب السياسي القومي من حيث إن هذا الأخير اعتمد مرجعية أوروبية إضافة إلى التراث الفارسي، وهو ذو مرجعية يتداخل فيها الديني الإسلامي الشيعي والقومي الفارسي القديم.

وإن وضعنا الثقافي والمجتمعي والسياسي والاقتصادي في النظامين هو هو، أساسه وجوهره العنصرية؛ رفض وكراهية الآخر، وإن هذا الرفض والكراهية يتلونان ويختلفان في الأسلوب والطريقة والممارسة، إلا أن هناك إجماعاً واضحاً عليهما في الوعي الجماعي الإيراني.

إننا نحاول في هذا القسم الثاني أن نقرأ ما يتصل بخطاب العنصرية اتجاهاً، وما مثله من موانع مختلفة أدت إلى بقاء التخلف الذي مهمته أن ينتج ثقافة التراجع نحو الانطواء في كل ما يمثل من ثقافة تتجاهل التجديد وتحاربه. إن إيران دولة وثقافة ومؤسسات، ساهمت بوعي في إنتاج التخلف وتكريسه في الثقافة الأحوازية، وإضعاف ومحاربة كل فرصة ومحاولة تدفع نحو التقليل من سرعة حركة ثقافة التخلف. وسنعرض في الفصول الأربعة الآتية جوانب مختلفة تؤكد على محاور التخلف، وتغيب التجديد من طرف الدولة الإيرانية في الثقافة الأحوازية، وخصوصاً في ما يتعلق بمسألة الثقافة، وهي محور تدخل فيه عناصر عديدة، في المقدمة منها محاربة الهوية العربية واللغة كأداة تفكير ورابطة وفهم، إضافة إلى عناصر ومكونات أخرى تأتي إليها تعبر بروح واحدة عن أمرين: الأصالة القومية وروح عنصرية إيديولوجية واضحة. إذًا، نحن أمام إيديولوجية إيرانية متماسكة توظف المعرفي لخدمة قضية الأصالة القومية

الفارسية. وما تحمله الفصول الآتية شاهد على ما هو واقع نعيشه ونعاني منه، وأقصد دور الدولة الإيرانية في تدهور وتحلف الثقافة الأحوازية، وهنا محاولة للتعبير عنه من داخل الفكر، أعني قراءة الفكر الإيراني نفسه، وهو محورنا في الفصل الثامن.

الفصل الثامن

الفكر الإيراني باعث التخلف في المجتمع الأحوازي

إن التخلف خرج من جبة الفكر الإيراني المدعي أنه حديث (إن أبلغ تعريف للتنمية قرأته وشدني إليه هو ذلك الذي يعرفها بأنها العلم حين يصبح ثقافة. وأهمية هذا التعريف ترجع... إلى أن المضمون الذي يعطيه للتنمية يعكس واقع التطور واتجاهه، واقع الثورة العلمية التكنولوجية وآفاقها...، فإن التخلف سيكون هو العلم حين ينفصل عن الثقافة أو هو الثقافة حين لا يؤسسها العلم). محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص: 191، الطبعة الثالثة، بيروت، 2004.

(1) أثر الفكر القومي الإيراني في تخلف الثقافة الأحوازية

بداية تبلور الوعي وتحديد الرؤية القومية في الفكر الإيراني الحديث

بداية نشير إلى أن موضوعنا هذا ينقسم إلى نقطتين أساسيتين، نشرح بهما أثر الفكر القومي الإيراني في تخلف الثقافة الأحوازية، مثلما شرحنا في الموضوع الأول أثر القبلية في هذا التخلف. وعن التخلف والتنمية يمكن الرجوع إلى: (دراسات في جغرافية التنمية). ترجم من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، المعربان د. محمد بهجت الفاضلي، جامعة الاسكندرية مصر، د. محمد عبد الحميد الحمادي، جامعة قطر، طبع 2001.

النقطة الأولى: لن نتطرق إلى بداية تاريخ تشكل الفكر الإيراني الحديث الذي يؤرخ له من لحظة وليّ العهد القاجاري عباس ميرزا- المتوفى عام 1832 ميلادي (1)، بل نبدأ من لحظة انتهاء الحرب العالمية الأولى 1917م، وذلك لأهمية أحداثها وأثرها

(2)، وفي المقدمة منها الحدثان الأساسيان في هذه المرحلة وهما: تثبيت الخطاب الإيديولوجي العنصري (خطاب الهوية)، وفرض (وحدة إيران) الجديدة بعد تأسيس (الدولة القومية الفارسية الاستعمارية)، وهذان الحدثان يقفان بشكل مباشر وراء التخلف الثقافي الأحوازي.

النقطة الثانية: لن نتناول كل مكونات الفكر القومي الإيراني، لأن مكوناته عديدة منها التي لا ينفع ذكرها لأنها لا علاقة لها بموضوعنا، ومنها التي تمت دراستها وإشباعها فلا حاجة لتكرارها هنا، لذلك نتناول محوراً من هذا الفكر نطلق عليه (روح الوصاية؛ امتلاك أمر الآخرين). وهي الروح التي تشبع بها وحملها هذا الفكر، وتمثلت في جانبين أساسيين - نركز عليهما - الأول: (خطاب العرق - الهوية) (3)، والثاني (عنف الدولة) (4). والاثنتان معاً شكلاً هجوماً واحداً منسقاً تعرض له الشعب العربي الأحوازي؛ هجوم تنوعت أشكاله طوال ثمانية عقود، وقد شهدت العقود الثمانية الماضية منذ عام 1925م وحتى يومنا هذا تنفيذ مشاريع عديدة وفق برامج وخطط منسقة نالت ثلاث محاور أساسية تشكل هوية وحياة الشعب العربي الأحوازي.

وتبعاً لهذا التصنيف نبدأ من الجانب الأول وهو (خطاب الهوية)، نشرح مضمونه وغاياته منذ لحظة حضوره المتصلب في الفكر القومي الفارسي، وتحديدًا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وهو الحضور الذي يشكل أحد أهم أحداثها، وهي أحداث تعد مصيرية ومفصلية معاً في تاريخ إيران الحديث، وإذا كان هناك مفصل كبير في تاريخ إيران فإن الوحدة هي ذلك المفصل دون منازع لها. الوحدة التي أنتجها (خطاب الهوية) بامتياز، والتي صبت فقط في مصلحة الشعب الفارسي، حيث إنها وفرت له السيطرة والوصاية المطلقة على باقي الشعوب غير الفارسية، الشعوب التي دون رغبة منها خضعت إلى هذه السيطرة التاريخية.

إن أهم ما أبرزته هذه السيطرة من معطيات هو تغييب وتهميش ثقافات

الشعوب غير الفارسية، مقابل تعالي ثقافة الشعب الفارسي؛ التعالي المصحوب بالروح العنصرية، وقد هيمنت الروح العنصرية على هذه الثقافة في الجانبين المكونين لها: المدون- المكتوب والوعي الشفوي، وبروز (التعالي الثقافي الفارسي والتمكين له) مع تهميش ثقافات الشعوب غير الفارسية، لم يأت أي منهما من فراغ، بل جاء من خلال مشروع تم الاشتغال عليه بجدية. والجدية تمثلت في ذلك الحضور حول هذا المشروع من جانب كل الشخصيات (5) والقوى القومية المتشددة منذ لحظة الجيل المؤسس الأول إلى الجيل الثاني، حيث تصلب الجميع على مقولة: (العرق الآري- عرق ملئ)، وشكلت هذه المقولة القيمة المركزية في المشروع القومي الفارسي برمته.

وهذه المركزية والأهمية التي حظي بها العرق الآري في الفكر الإيديولوجي الفارسي لها أسبابها ودوافعها، منها الذي تم تدوينه والدعوة له والدفاع عنه في الماضي (6)، أو التي ما يزال الحاضر يشهد التصريح بها (7)، وهذه النصوص والتصريحات المكونة للخطاب القومي الفارسي إجمالاً هي التي كان دورها فاعل في تغيب هويات الشعوب غير الفارسية، كما كان دورها في تشكيل هوية الأمة الفارسية الحديثة التي نرى هيمنتها اليوم. حيث إنها اعتمدت في تشكيلها على ذلك التعريف لمفهوم (الأمة) (8)، الذي أعطى العرق الدور الأساس في بناء هوية أمة تريد أن تتميز عن غيرها وتشكل ذاتها وتتححر من سيطرة الآخرين عليها، وهو إجمالاً تعريف أوروبي، تمسك به كل القوميين الفرس ليكون لهم الروح التي تربط الأبناء بالآباء والأجداد ربطاً مادياً ومعنوياً، وهذا الربط أخذ العمل به من جانب القوميين الفرس إثر اتصالهم بأوروبا اتصالاً شكل لهم الرؤية والموضوعية معاً (9).

والدور الأوروبي في تبلور الوعي وتحديد الرؤية القومية عند الفرس كان مهماً وواضحاً، وهنا لا نقصد وضع تعريف عن مفهوم (الأمة)، لأن ذلك التعريف لم يوضع من أجل الفرس، بل الدور المهم عائد إلى أثر الاكتشافات التي ظهرت على يد علماء أوروبا الذين كشفوا الآثار الصخرية (10) المتعلقة بالعهدين (الساساني)،

و(الأخميني)، إضافة للنصوص المكتوبة التي ترجمت إلى بعض اللغات الأوروبية الحية (11)، عن حضارة الفرس في الماضي، وقد تزامنت هذه الاكتشافات مع فترة انتشار نظرية (تفوق العرق الآري) على باقي الأعراق، للعالم الفرنسي جويينو 1817-1882، وهي نظرية أصلاً وهمية لا يعتد بها علمياً (12). وكل من نظرية تفوق العرق الآري مع الاكتشافات حددا بوضوح الطرق التي سار عليها الفرس نحو بلوغ غاياتهم المهمة، والتي في سبيلها بذلوا كل الجهود وتمثلت في:

أولاً: إخراجهم من الأزمة التي كانت تعصف بهم على صعيد الهوية القومية.

ثانياً: شكلت وحدتهم الإيديولوجية وثبتها من خلال استنهاض ويقظة الوعي.

ثالثاً: ظهور الدولة الفارسية التي تشكلت وفق متطلبات القومية الفارسية.

رابعاً: فرض قبضة السيطرة على الحاضر الإيراني وتشكيل وحدة سياسية وجغرافية قومية.

خامساً: تصفية واحتواء الشعوب غير الفارسية من خلال فرض منهج التناسي ضدهم.

(2) الإنجازات الخمسة في مضمون خطاب القوميين الإيرانيين

وهذه (الإنجازات الخمسة) تعد هي الأساس وركيزة ما جاء في مضمون (خطاب القوميين) الفرس من طموح ودعوة في تجاوز الثلاثية: أ. السلطة الاستبدادية، وكانت تمثلها السلطة القاجارية، ب. الاستبداد الديني الذي يقف أمام تطور كل من (العقل)، (العلم)، ت. الهجوم الأجنبي المهدد الدائم للهوية الفارسية، ويمثله الخطر الأخضر العربي (13).

وهذه الرغبات والمضامين انبثقت منها روح الوصاية وامتلاك أمر الآخرين، الروح التي جاء لنجاحها وانتشارها على حساب طموحات ورغبات الشعوب الأخرى،

ومنها الشعب العربي الأحوازي، والتي اشتدت وازدادت حدتها اتجاه هذا الشعب في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى (14)، وتمثلت في البداية في ذلك الاستهداف الذي تصدى لإنجازه (رضا خان) (15)، القادم إلى طهران وهو يحمل طموح السيطرة، وقد تم تقوية وتعزيز هذا الطموح من جانب القوميين لإنجاز مهمته، وتمثل ذلك في ما صدر من جانب أعضاء مجلس الشورى من تغيير نصوص (36، 37، 38) من مواد الدستور (16) المشروطة الضعيفة، لينصب بموجبها (رضا خان بهلوي) من رئيس وزراء وقائد الجيش إلى ملك على إيران خلفاً للشاه أحمد قاجار؛ وهذا التمهيد نحو التنصيب الشرعي - القانوني بعد السيطرة التي فرضها رضا خان على مؤسسة كل من (الجيش) ومجلس (الشورى) عجل كثيراً في تحركه نحو ذلك الاستهداف الذي أصبح مباشراً وسار على اتجاهين:

الأول: الصراع الذي نشب ضد وجود الأمير خزعل بن جابر للقضاء على سلطته القبلية - السياسية، وقد ابتدأ الصراع منذ لحظة وصول رضا خان إلى طهران قاصداً منه أن يتخلى الأمير خزعل عن جميع الأمور لصالحه.

ثانياً: استهداف ثقافة وتراث الشعب العربي الأحوازي، وهذا الاستهداف الثاني لم يتصدى للاشتغال عليه وإنجازه فرد خاص وجهة محددة، بل تحملت الدولة الاستعمارية الإيرانية كل المسؤولية لتنفيذ ذلك الطموح، وبأساليب شتى وطرق مختلفة، جميعها قصدت سلب إرادة هذا الشعب وتصفية هويته العربية، وبمنهج واحد هو (عنف الدولة). ومنهج العنف الذي نعرفه بأنه (استعمال القوة المنظمة ضد الأفراد والجماعات قصد سلب إرادتهم وتخويفهم، وعنف الدولة إضافة إلى دوره في إضعاف جسد ونفسية الإنسان يطال الهوية والوجود الاقتصادي - المجتمعي، وهذا النوع هو ما تمارسه الدولة الاستعمارية الإيرانية، وقد أنجزت من خلاله كثيراً من طموحاتها السياسية، ورغباتها العنصرية القومية الهادفة جميعاً إلى إبقاء الشعب العربي الأحوازي يعيش في قعر التخلف؛ التخلف الذي قد عملت على تثبيته وتعميقه طوال 80 عاماً في شتى نواحي الحياة).

حيث إن بواعثه ومصادره التي يعاني منها شعبنا كثيرة، منها التي يمكن الاستدلال عليها بالإحصائيات، ومنها التي يمكن الإشارة لها بالتحليل، وتقسم إلى ثلاثة محاور: (المحور الأول: الثقافي، المحور الثاني: الاقتصادي / الاجتماعي، المحور الثالث: السياسي / الأمني)، وهذه المحاور قد نفذت على شكل مشاريع، كل مشروع له قوانين وضوابط خاصة به، تم تكليف الوزارة المختصة التابعة للدولة على تنفيذ مضمون المشروع بأسلوب التهيب والترغيب.

(3) مشروع استهداف الثقافة الأحوازية

المحور الأول: الثقافي، المحور الثاني: الاقتصادي / الاجتماعي، المحور الثالث: السياسي / الأمني.

وكل مشروع من هذه المحاور الثلاث له نماذج تدل عليه.

المحور الأول: الثقافي، النظام التعليمي

وهذا المحور له نماذج عدة تم استهدافها. ونأخذ هنا أنموذجاً يعد أساس الثقافة حسب وجهة نظرنا، وهو نظام التعليم، وذلك لأهمية دوره، حيث إنه يعتبر القيمة الكبرى للثقافات المجتمعية الحديثة، والمقياس الذي يحدد مستوى تقدم كل ثقافة، لذلك له الأولوية من ناحية سلم الاهتمام عند الدول الحديثة؛ وقد اشتغلت على تقوية وانسجام نظام التعليم في العصر الحديث وفق خطط وبرامج تنموية وعلمية كل الدول الطامحة والساعية نحو التقدم. وأما الدول السائرة عكس (التقدم)، و(التنمية)، والمتجهة نحو (التخلف)، كما هو وضع الدولة الإيرانية (17)، فتعمل على إهمال وتأخير هذا الحقل؛ والتأخير باعتباره تدهوراً وتوقفاً مصاب به المجتمع الأحوازي بشكل خاص، وأحد دلائل هذا المصاب تأكيد الأمية المنتشرة وبنسبة عالية جداً، وارتفاع نسبتها التي تعد من أهم بواعث التجهيل لأبناء هذا المجتمع.

تجهيل تقف وراءه عدة عوامل تحددها في عاملين اثنين:

العامل الأول: فرض نظام التعليم باللغة الفارسية، وهذا وحده حمل معه عدة صعوبات للإنسان الأحوازي الرجل والمرأة معاً، وفرض هذا النظام أنتج أمرين مهمين:

الأمر الأول: تعلم لغة غير اللغة الأم، وهي اللغة الفارسية، وهذا يحد ذاته مصدر مشاكل تربوية ونفسية، حيث إن المدارس الأحوازي لهذه اللغة يجهل كثيراً من مضامينها، إضافة إلى أن اللغة الفارسية الحديثة وتحديدًا النصوص التربوية التعليمية تحمل عداءً وتمزيقاً للهوية العربية.

الأمر الثاني: محاربة وتهميش اللغة العربية (18)، ومنع تعليمها، وهذا الفعل شكل عقبة أساسية أمام ظهور وعي حديث أحوازي إثر فقدان أسس الوعي الحديث، وفي مقدمة هذه الأسس (ثقافة القراءة والتدوين وإنتاج التفكير)، التدوين في مجال نقد الفكر، وهذا يقال بشأن حقول الأدب والفن، والتي من طبيعتها أن تزدهر وتنمو من خلال الإبداع وتقوية المواهب لا قتلها كما هو حاصل في ثقافتنا، لذلك نرى الشفوية تبرز وتسود، والتسيد وراء الوعي المتدني بين أبناء الشعب.

وهذان الأمران وراء أزمة الهوية التي تعرض لها أبناء هذا الشعب، وظواهر الأزمة شاخصة عند الجيلين؛ الجيل الذي تعلم اللغة الفارسية حصلت له أزمة هوية تجاه ذاته وتاريخه، وتحديدًا الجيل الأخير من المتعلمات من الإناث في مجتمعنا. أما الجيل الأمي فوضعه يختلف، حيث أصبح يعاني إضافة إلى أزمة الهوية أنه يعيش في (جهل مركب).

العامل الثاني: الفقر، وهو عامل أساس وقف سداً أمام الأغلبية الساحقة من أبناء هذا الشعب الذي - تراجع أمامه عن مواصلة الدراسة، وإذا أضفنا عاملاً الإهمال وعدم الاهتمام بالمناطق السكانية ذات الأغلبية العربية، وتحديدًا ما يخص العمران من بناء المدارس والطرق، يصبح أمر التراجع عن التعليم يملك شروطه الأساسية.

وهذان العاملان بما لهما من عوائق، شكّلا واقع الأمية والهبوط في مستوى الدراسة المرتفع جداً في المجتمع الأحوازي، وهي نسبة تعد مرتفعة جداً إذا ما تم قياسها مع عدد السكان الذين تتوافر فيهم شروط التعليم من كلا الجنسين.

المحور الثاني: الاقتصادي/ الاجتماعي:

في هذا الجانب نشير إلى نقطتين، نحدد في الأولى باختصار، الثروة الاقتصادية في الأحواز؛ وفي الثانية نسبة ما يحصل عليه أبناء هذا الشعب من هذه الثروة الهائلة. النقطة الأولى: الثروة الاقتصادية. إذا قسمنا جغرافية الأحواز وفق ما عليها من ثروات، تكون جغرافية اقتصادية بامتياز، حيث إن المصادر الاقتصادية الرئيسة الثلاثة موزعة على الجغرافية: 1- النفط والغاز، 2- الأراضي الزراعية مع وفرة المياه، 3- مراكز الاقتصاد والمشاريع التي تم إنشاؤها. لمزيد من التفاصيل مراجعة هذا المصدر (19).

النقطة الثانية: نسبة ما يحصل عليه أبناء الأحواز من هذا الاقتصاد. إذا أطلقنا مقولة: أغنى أرض وأفقر سكان، فهي مقولة: تحمل معها الكثير من الصديق والمعطيات، ولناخذ جانبين فقط نستدل بهما على هذه المعطيات:

الجانب الأول: ما يصدر من تصريحات بشأن الهيكل الاقتصادي الكبير الذي تحتضنه هذه الجغرافية، كما أشار لهذا مختص في الشأن الاقتصادي الإيراني، إشارة تحدد حجم وسعة الثروة الاقتصادية المحتوية عليها هذه الأرض (20). كذلك ما أكدّه أحد مسؤولي السلطة التنفيذية (21) من عملية إهمال مقصودة للمنطقة، على الرغم من أنها تغذي القوى الاقتصادية الإيرانية وتشكل 80 % منها لكل إيران. أما ما يصدر من دراسات من بعض الدوائر العمرانية (22)، والتي تأتي على شكل إحصائيات، فإنها واضحة في نقل الواقع المتدني لحياة المواطن العربي الأحوازي في شتى مرافق الحياة من التغذية إلى الرفاهية في

المناطق والمدن التي يسكنها. حيث إن المدن ذات الأغلبية السكانية العربية يعيش فيها الفقر، والأعمال التي يمتنعون بها أبناء العرب لا تسد الاحتياجات الأولية، ومع هذا نرى أن السلطة تطاردتهم عليها.

ولكل مدينة شواهد تؤكد عمق الفقر فيها، ولناخذ مدينة الأحواز مثلاً، فعلى الرغم من موقعها المركزي إلا أنها معروفة بمدينة الأطراف المكونة لها، وهي أطراف تعاني من الفقر والاحتياج إلى أبسط الامكانيات، وتعد الأولى من حيث مستويات الفقر في إيران حسب (تقرير مبعوث الأمم المتحدة للسكن) (23). وقد ازدادت الهجرة إلى هذه المدينة إثر الحرب الإيرانية العراقية بكثافة، حيث يسكن في غرب المدينة المهاجرون من مدن الرفيع البستين والحويزة، وفي جنوب شرق المدينة، الطرف الآخر، يسكن المهاجرون من مدينتي الحمرة وعبادان، وإذا أخذنا أيضاً عامل الهجرة إليها من الفلاحين الذين صودرت أراضيهم الزراعية من جانب مشروع ما هو معروف بـ (قصب السكر)، فإن هذه المدينة تضم كل هؤلاء المهاجرين الذين ليس لديهم لا مهنة تخصص ولا ثروة مالية يعتمدون في معيشتهم عليها، لذلك أصبح مصدر معيشتهم يعتمد على البيع في شوارع المدينة. ويقدر عدد الباعة في هذه المدينة لوحدها بـ (20000) بائع مع (6500) سائق أجرة تاكسي وفق تقرير بلدية المدينة عام 2005. وهناك من المواطنين من وصل بهم الأمر إلى فقدان كل أبواب الرزق، إلى التوجه نحو جمع النفايات لإنقاذ أنفسهم من الجوع، وسجلت أفلام وثائقية هذه الأحداث غير الإنسانية التي يعيش في ظلها أبناء هذا الشعب الذي يسكن على أغنى أرض.

الجانب الثاني: الذي يحمل جانباً من مقولة (أغنى أرض وأفقر سكان)، هو تحليل ما يمكن رصده من جوانب الحياة العامة المجتمعية والاقتصادية، التي يستطيع كل متابع ومختص أن يحدد من خلال رصدها عمق مأساة الفقر في أعماق وجوانب كل المجتمع، ودرجة ما وصل له من وضع حمل معه أمراضاً ومشاكل نفسية وتوترات مزقت العلاقات المجتمعية، وانعدمت على إثرها الثقة، وافتقدت

حالة الأمن والاستقرار، وهي مؤشرات، تؤكد إجمالاً تصدع وانهيار أسس المجتمع وركائزه الأساسية.

المحور الثالث: السياسي / الأمني

عنف الدولة: وهو (ممارسة القوة المنظمة بأسلوب التجاوز على حرمة الإنسان وكرامته)، وهذا العنف أصبح ملازماً للتاريخ السياسي للشعب الأحوازي، ويعبر عن هذا العنف في الخطاب الإيراني بمقولة: (الحفاظ على الأمن)، وهي المقولة التي يستعملها أصحاب العنف، وهم يمارسونه بآليات الدولة وقوتها العسكرية. ونأخذ هنا حدثين فقط من تاريخنا السياسي - تم ممارسة عنف الدولة فيهما - تبعاً لمقولة الحفاظ على الأمن.

الحدث الأول: العمل العسكري الذي استعمل من جانب الدولة في مدينة المحمرة عام 1979 ميلادي ضد أبناء هذا الشعب، حيث كان المركز طهران مطمئناً (24) من قوة رجله الجنرال (أحمد مدني) على فرض الأمن والحفاظ عليه باستعمال العنف. وهذا الاطمئنان مع التفويض والموافقة دفعت مدني إلى إنجاز مهمته وفق رؤيته في ممارسة العنف.

الحدث الثاني: هو استعمال القوة والعنف في انتفاضة عام 2005، حيث دخلت القوة النظامية العسكرية مباشرة في التصدي مستعملة الرصاص ضد المتظاهرين. وسقط إثر هذا الاستعمال للعنف كثير من الضحايا، وهذا العنف لم يكن فقط يستعمل من أفراد القوة النظامية في الشوارع، بل إنه استعمل في السجون ومراكز الاعتقال، وبشكل عنيف نال جسد ونفسية المعتقلين وبطرق مختلفة. ونفس الأمر حصل بالنسبة للمراكز الناشطة الثقافية والمسيرات السلمية والمراسم والأعياد، حيث تتم مطاردة ومتابعة الناشطين فيها واستعمال وسائل العنف ضدهم، وضد عوائلهم، خصوصاً أثناء مدهمة منازل الأشخاص لاعتقالهم لوقف نشاطاتهم. وهذا العنف الذي يفرض بأساليب مختلفة أنتج ما يأتي:

أ: الاضطهاد المضاعف ضد الشعب العربي الأحوازي، حيث أصبح وضعه متدهوراً إلى أقصى الحدود وفي شتى مناحى الحياة، والأزمات أصبحت أكثر من أن تحصى في ظل تعميقها وعدم البحث عن حلول لها، مما أنتج صراعاً خطراً جداً في المجتمع، منه الظاهري ويمارس بأشكال عدة، أما الخفي فيبحث عن الفرص ليظهر. وسيحمل المستقبل كثيراً من ظواهره.

ب: الكراهية والعداء بين الشعب العربي الأحوازي والشعب الفارسي بدأ يتوسع، والكراهية في ازدياد، والاختلاف يتسع يوماً بعد آخر، وتحول العداء إلى وعي ثقافي، تعمقه وتشجعه الدولة الإيرانية غيرالمسؤولة من خلال عدم تغير منطقها الموروث، وهو استعمال العنف، وتطبيق خططها، سواء أكان بشأن فرض خطاب الهوية والتعالّي أم بشأن تهمة هذا الشعب، وبشكل علني ضده.

الخلاصة

خطاب الهوية أنتج ثقافة التعالي، وعنف الدولة الاستعمارية الإيرانية المنظم قصداً وبشكل مباشر في تنفيذ مشروع التهميش ضد شعبنا، وذلك من أجل ترسيخ التخلف في كل نواحي الحياة، حيث إن الاستبداد والعنصرية الفارسية تجاوزا كل الحدود وهي تمارس عنفها وتنتهك كل القيم الإنسانية ضد كل فرد يدافع عن هويته وحقوقه ويرفض خطط الدولة الإيرانية المستهدفة لوجوده.

ومن وجهة نظرنا، نرى أن مواجهة الدولة الاستعمارية الإيرانية، وتحديد روح التعالي، يعد كفاحاً فرض علينا تاريخياً، وهذا الكفاح يجب أن ينال هذه الروح من الفكر الفارسي، وهو كفاح لا بد أن ينخرط فيه كل أبناء شعبنا، وهذا الانخراط ليس عملية سهلة، بل إنها تحتاج بناء مشروع وطني يعتمد (مفهوم التجديد)، تخطط له الكتلة الوطنية الواعية أو (الكتلة التاريخية) حسب غرامشي وتعريف الجابري، وهذه الأخيرة لم تتبلور بعد، ولم تظهر لأسباب نتطرق لها في مقال قادم تحت عنوان (مفهوم النخبة التاريخية)، وهذا المشروع يبدأ من الثقافة الأحوازية التي لا بد من تحريرها من

الوعي المتخلف الذي يتحكم بها، ووعي تشكله ثلاث مضخات تطرّقا إلى الأولى وهي (القبلية) والثانية (الفكر الإيراني)، والثالثة (الفكر الشيعي الإيديولوجي).

وبالنهاية نطرح هذا السؤال: هل نحتاج إلى نخبة فكرية تفهم معنى التخلف والثقافة والمدينة في عصر فضاء السيبرنيقي؟ إن دعوة التجديد مثلما تقف أمامها عوامل ذاتية في ثقافتنا، كذلك تقف أمامها موانع تمثلها الدولة الإيرانية. وقد شرحنا في هذا الفصل جوانب منها، وفي الفصل التالي التاسع مزيد.

المصدر

- (1) مبانی فکری ادبیات مشروطه - حسن اکبری بیرق - الطبعة الأولى 1379 تاريخ إيراني انتشارات بابا.
- (2) التاريخ السياسي لإمارة عربستان 1897 - 1925 مصطفى عبد القادر النجار - دار المعارف بمصر.
- (3) مجلة كاوه الدورہ الجديده بعد الحرب العالمية الأولى عام 1920.
- (4) عرب الأهواز - واقعهم طموحهم نحو تقرير المصير - جابر أحمد الطبعة الاولى 2006 بيروت.
- (5) زرسالاران يهودی وبارسی، استعمار بریتانیا وایران - عبدالله شهبازی - موسسه مطالعات وبزوهشهای سیاسی جلد اول - (مقدمه) تهران 1382.
- (6) ناسیونالیسم وتجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت - نادر آنتخابی / نگاه نو بهمن اسفند 1371.
- (7) تحولات قومی در ایران - علل وزمینہ ها / د مجتبی مقصودی - الطبعة الأولى طهران - 1380.
- (8) ينظر أيضاً إلى - مجلة ایران مهر - آبان وآذار 1384 - برفسور فاروق صفی زاده ص 104-106 - تبار آریای خوزستان.
- (9) قراءات في الفكر القومي العربي الكتاب الثاني - إصدار مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الأولى 1993.
- (10) ایران بین الثورتین - ایران بین دو انقذب یرواند آبراهمیان - ترجمة أحمد محمدی ومحمد فتاحی الطبعة الثانية 1377
- (11) ایران از اغار تا بیش از اسلام - کیرشمن ترجمه محمد معین - 1348 طهران.

- (12) آرتو کریتنسن المستشرق الدنماركي وضع تسعة مولفات باللغة الدنماركية وسبع باللغة الفرنسية حول تاريخ إيران القديم.
- (13) آينده نمرة مسلسل 24- صص 930- جلد دوم- محمود أفسار.
- (14) فرضیه ها نجاهی آریا و سامی نادرست شاپور رواسانی- مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی شماره 143- 144، ص 152، 156.
- (15) تاریخ بیست ساله ایران جلد سوم- حسین مکی انتشارات امیر کبیر تهران.
- (16) تاریخ خوزستان از دوره افشاریه تا دوره معاصر- موسی سیادت جلد دوم جاب اول قم- 1379.
- (17) تجدید نظرهای چند کانه در قانون اساسی مشروطه- علی اکبر جعفری، حسن زارعی، محمود آبادی- مرکز اسناد انقلاب اسلامی جاب اول 1382.
- (18) جریده ایران 20-10-1382.
- (19) ندوة مرکز الدراسات للفکر المعرفی- الأهواز ضعف اللغة العربية في الأهواز الأسباب والنتائج 6-1- 1383 ایرانی/ 25-2-2005م.
- (20) سالنامه اماری استان خوزستان 1381.
- (21) حسین عظیمی- مجله راه نو عدد 18-1377.
- (22) محافظ الإقليم أمير حياة مقدم- روزنامه فجر یکشنبه 18 دی سال 11 شماره 895، 1383.
- (23) اطلاعات اماری شهری شهرادری منطقه 5 اهواز 1382.
- (24) روزنامه شرق یکشنبه 9 مرداد 1383 سال دوم شماره 537 ص 18.
- (25) مجله چشم انداز عدد خاص بعنوان کشف کردستان 2005.

الفصل التاسع

خطاب الدولة الإيرانية الإمبريالية تجاه الثقافة الأحوازية

(1) استحالة فهم الخطاب الإيراني دون التاريخ والفكر

إن أي دارس يرغب أن يضع قولاً جديداً عن نظرة الفرس للعرب إجمالاً، وللأحوازيين تحديداً، أو يدعو بالتالي إلى معالجة ومواجهة النظرة الإيرانية، سواء أكان نقداً أم تعريفاً، لا يستقيم درسه ويصبح ذا قيمة وذا موضوعية دون أن يعتمد على أمرين: الأول، التاريخ، ولا أعني الجرد والإحصاء، وهو الوعي التقليدي للتاريخ، وإنما أقصد ذلك الذي يسمى في الدرس التكويني، أو تحديد بداية نشأة النظرة الإيرانية تجاه العرب، وتتبع دوافعها الأولى ومقاصدها كما أصبحت عبارة عن نظام فكري في تاريخ الثقافة الإيرانية، وهل نشأت اليوم أو في عهد بني ساسان أو بعد الإسلام أو في عصر النهضة الحديث؟ الأمر الثاني، المحتوى والمضمون الإيديولوجي أو المسمى في الدرس بنية الفكر أو الخطاب من حيث إن الاثنين (التكوين التاريخي) و (البنية، المحتوى الإيديولوجي) والذي يعتمد وعي من يخالفني الرأي فهو خصمي)، حسب وجهة نظرنا إن الاثنين أساس الدرس، ونضيف الدرس الذي نعنيه هو ذلك الذي لا يلزم العاطفة ولا توجهه، هذا من جانب، ومن جانب ثانٍ نؤكد على أن الدارس العربي يقوم درسه على الأمرين معاً عندما يدرس ثقافة إيران. أما في المقابل، فنرى عندنا جهلاً بالأمرين، وعدم الفهم هذا يؤدي إلى جهل القارئ والكاتب معاً بالفكر الإيراني، من حيث إن هذا الفكر كأي فكر له مرجعية، ونقصد من المرجعية النظام الفكري الذي تقوم بصياغته مجموعة من المؤلفين أو المثقفين في مرحلة ما ويصبح

المؤلف النصّ حجة مرجعية فكرية يقرأ القارئ من خلالها نظاماً فكرياً معيناً وتشكل له نظاماً فكرياً يفكر من خلاله أو ما يسمى (الوعي الجمعي) كوعي الشريحة العميقة في الثقافة الفارسية طوال تاريخها، كما أطلق عليها تسمية الشريحة العميقة. إن صياغة المرجعية وتكوينها هي مؤلف فكري أولاً وآخراً، كما نقول مثلاً مرجعية الجابري ابن رشد، ومرجعية ابن رشد أرسطو في جانبه العلمي كما النصّ الديني في جانب فهم الشريعة، ولا نقول الشعب اليوناني أو الأمة الإسلامية. وأخيراً وليس آخراً فإن المرجعية تبقى مجموعة مؤلفات ورسائل ونصوص فكرية يقوم المثقفون بتدوينها من داخل الفكر في معالجة إما إشكالية أو بعض المشاكل في فترة تاريخية تمتد أو تقصر لقضية كان شعب يعاني منها كما حالنا، أو كان مجتمع يعاني منها كما زودنا التاريخ. والمرجعية هي هوية فكرية بامتياز.

(2) تقييد العقلانية وعدم إنتاج العلم وراء تخلف إيران

(إن المجتمع الإيراني التقليدي يتشكل من ثلاث طبقات: القرويون، المدنيون، المهاجرون المتنقلون، ثم دخل علينا العنصر الغربي لينضاف إلينا، وخلال قرن تغيرت حياة وثقافة هذه الأقوام بحضور المدنية الأوروبية. إن الدولة الحديثة 1925-1941 عملت على إرساء ثمانية مكونات: 1- توحيد إيران قومياً ونقل المركز إلى طهران، تشكيل مؤسسات الدولة، تقسيم المحافظات وتمركزها، 2- التدريس الحديث، 3- وسائل النقل الحديثة، 4- إمكانيات الارتباط الجماعي، 5- النظام الإجمالي للخدمة العلم، 6- توسيع المدن، 7- بناء المصانع وتوسيع التجارة، 8- اعتبار اللغة الفارسية هي الرسمية). مجلة كزارش كفتكو، شهرية، السنة الأولى، - العدد 5، بهمن اسفند، 1381، سكندر امان الهي بهاروند.

أما الدولة الإيرانية الحديثة نفسها فلم تنشأ من فراغ، ولا هي أيضاً هبة السماء، ولا دولة القبيلة ولا مشيخة يمكن تصدعها بسهولة، ولا تشكل ثقافتها الجماعية روحاً عشائرية، وإذا رجعنا إلى لحظة تشكيلها فإن واقعها التاريخي يؤكد على مجموعة أسس

تشكلت منها، وهي أسس وضعتها وصاغتها نخبة فكرية تاريخية كافحت طويلاً. إضافة إلى إنشاء جيش حديث على مستوى العقيدة والتسليح والتدريب، كان يقوده دكتاتور دافع عن تلك الأسس بصلابة، وأقصد من الأسس نشوء مشروع فكري سياسي قومي هو من قبض على الدولة بعد ما تشكلت ولم ينفصل عنها ليومنا هذا، لأنه يمثل البنية الثابتة لها.

ولذلك أقول إن الدولة الإيرانية تشكلت وفق مشروع فكري سياسي ثقافي حصل إجماع عليه من النخبة الفكرية الفارسية، وهذه الأخيرة وظفت الماضي ونقد الحاضر، واتصلت بمفاهيم الفكر الحديث، ومارست النقد على الحاضر الذي يمثل التخلف والانحطاط، وكان المقصد التخلص من هذا الحاضر بجانبه السياسي تحديداً كما كانت تمثل الدولة القاجارية. والمشروع إجمالاً هو إعادة التاريخ والثقافة الجماعية للعرق الفارسي بالثقافة الوطنية بمفهومها الأوروبي الجديد. وهذا لا يعنى سوى شيء واحد، وهو أن الفكر الفارسي يشتغل ويمارس فعله على الواقع وليس العفوية، بل إن النخبة الفارسية فهمت متطلبات التاريخ ووجدت طريقاً نحو القبض على أداة الفكر، ومارست خطابها التجديدي القومي قبل عقود طويلة، لتحضن بالنهاية مفهوم الدولة القومية بروح إمبريالية وتدافع عنه بإقصاء الآخر. ونجحت في إعادة بناء شرعية الثقافة الرسمية الفارسية وتطويرها، واتجهت نحو قانونية الدولة المعترف بها وحدها، بعد صياغة الإيديولوجية المفروضة بقوة، وبالتالي فالشعوب غير الفارسية تواجه إشكالية بناء مفهومها الوطني السيادي.

(3) ملاحظات ضرورية وأساسية عن (الدولة الخطاب)

أولاً: نعم، إن الدولة الإيرانية مارست بدون أخلاق عملية تحجيف ثقافتنا من مكوناتها ومارست عملية إذابة وتضعيف الفرد العربي الأحوازي- الشخصية الوطنية، واجهت ثقافة عفوية بسلاح فكري قومي عنصري، كما وأنها واجهت طموحات أهل هذه الثقافة بسلاح العنف والترهيب ثقافة أهلها يفتقدون إلى الفكر

والإمكانات. ذلك هو الذي حدث تاريخياً رغبتنا بذلك أو رفضنا له، حيث إننا لا نغير التاريخ الذي هو ليس سوى (حاصل الممكنات التي تحققت). وهل تحصل نهضة فكرية ومجتمعية تطلب الحرية والسيادة الوطنية حتى وإن كانت إيديولوجية بعفوية ورومانسية دون فعل للفكر والتوظيف بوعي حسب الحاجات؟

لقد قدمنا الإجابة على هذا السؤال في فصلين من هذه الدراسة حول غياب النهضة الفكرية في الثقافة الأحوازية، مما سهل عملية الدولة الإيرانية في مشروعها الثقافي والسياسي في تدهور ثقافتنا، فكانت عملية تغييب النهضة (النخبة المنتج الفكري) عاملاً مساعداً كبيراً سهل مشروع إيران في السيطرة الثقافية والسياسية والمجتمعية والاقتصادية في مجتمعنا الأحوازي. خصوصاً وأن الدولة الإيرانية نشأت بروح قومية واتجاه إيديولوجي غير عقلاني ولا ينتسب خطابها للحدثة إلا بالتوظيف لهذه الأخيرة، مما فتح في آن واحد مضخة تخلف الأولى ذاتية نتنفس منها تمثلها القبيلة والفكر العامي الشيعي، والثانية مضخة تخلف الدولة الفارسية بخطابها اللاعقلاني وإيديولوجيتها القومية العنصرية.

نرى الوافد الأجنبي (الدولة الاستعمارية الإيرانية) باعتبارها ليست جزءاً من الثقافة العربية الأحوازية الخالصة، حيث إننا ننظر لها على أنها بضاعة أجنبية كما نظر لها أسلافنا العرب، بإضافة أنها تمثل التردّي الذي أصاب الثقافة الأحوازية والممانع الكبير نحو تحقيق شخصيتنا وهويتنا الوطنية، وهذا لا جدال فيه، وفصل واضح لا لبس فيه بين واقعنا الخالص والوافد الأجنبي علينا.

وغني عن البيان القول إن الثقافة التي لا تجد حماية لها من الدولة التي تفرض عليها الحصار يكون مصيرها أو تطور الأوضاع فيها مختلفاً، وثقافتنا الأحوازية وعلاقتها بالدولة الإيرانية لا يمكن تحديدها بوجه واحد، وهذا الوجه أنها تمارس فقط عملية منع التنمية عنها أو لا تحميها من التدهور، وإنما تنهج ممارسة أخطر وهي عملية محاربتها وتجفيف منابعها وفصلها عن أصولها، وهو عمل متواصل ومنظم يهدف إلى

ضرب أي روح يحاول إعادة بث روح الحياة فيها. وهذا هو الحاصل لثقافتنا الأحوازية منذ دخلت ضمن سيطرة الدولة الاستعمارية الإيرانية. إذاً ثقافة محاصرة بمنهجية دولة، وعفوية ورومانسية بروح عشائرية تدعي أنها السياسة التي تنقذ هذه الثقافة مما أصابها، فهكذا ثقافة تحتاج قراءة مكثفة وبوجوه مختلفة وعديدة لترابط وتداخل مشاكلها.

إن تغييب العقلانية في النظرة وعدم إنتاج العلم وبقاء التراث القومي بجانبه العنصري والعرفاني الديني وهيمنة الطاعة على الأخلاق الفارسية والاستبداد في السياسة حيث الدين والملك توأمان، أدى بالتالي إلى فشل تحقيق الدولة المدنية (فصل المجتمع السياسي عن المجتمع المدني) على الرغم من حضور الثلاثية القانون أو المشروطة، القومية بتعريفها الشوفيني الحديث عهد الشاه الأب والابن، وتوظيف الدين كإيديولوجيا لإضافة الشرعية على الحكم السياسي الحالي، هذه هي جملة أسباب أساسية تقف وراء تخلف إيران إجمالاً في جميع المجالات، وتراجعها كل يوم عن مصاف الدول الحديثة بعد مرور أكثر من مئة عام على طلب الدولة الحديثة، وهي التي لم تنشأ بعد في إيران.

ثانياً: نحدد هنا ثلاث ملاحظات أساسية حتى يتحدد موضوعنا ونرفع اللبس عنه، الملاحظة الأولى: هي أن نتناول الفكر الفارسي الحديث والمعاصر كخطاب لم يرتق لدرجة الانتقال إلى الديمقراطية والعقلانية. الملاحظة الثانية: ليست مهمتنا هنا أن نقرأ تاريخ ومكونات هذا الفكر، فهذا عمل خارج موضوعنا، وكذلك يحتاج جهداً ومساحة كبيرة، فقط نكتفي بمقدمة مختصرة عن هذا الفكر الذي يعيش ثنائية التراث القومي الفارسي/ الحداثة الأوروبية، أو التخلف والتجديد. الملاحظة الثالثة: هي أن طرح الفكر الفارسي القصد منه هو أن نفهم دوره في تدهور ثقافتنا الأحوازية. ونضيف كذلك أننا إذا نقلنا نصوصاً تعود للنخب الفارسية، فهذا لا يعني أننا نمارس جرداً ولا اقتباساً لآراء هذا وذاك، بل إن القصد هو أن نثبت بالشاهد والدليل ما يحتاجه موضوعنا.

ثالثاً: إن الكلام عن الفكر الفارسي أو الإيراني لا يكون ذا قيمة وذا معنى دون أن ينطلق من فهم الترابط التاريخي والثقافي ما بين العرفان النفسي الديني والسابق على الإسلام والعلاقة بالسياسة وبين الاتجاه القومي الشوفي المتعصب للذات، بإضافة موقف الفكر الفارسي من الغرب الحديث والمعاصر أو الحداثة، وكلاهما الموروث السياسي والديني العرفاني مع الحداثة يشكلان الثقافة الحية الفارسية الممارسة على صعيد الوعي والواقع معاً. وننطلق من هذا الاتجاه ولا نرى اتجاهاً آخر حسب فهمنا ننطلق منه في تحديد الفكر الفارسي وخطابه النظري والسياسي الممارس على أرض الواقع بكل تياراته على مستوى التباين الداخلي بين هذا الاتجاه الفكري وذاك الاتجاه الديني منه أو الذي ينحو باتجاه غير ديني.

رابعاً: ننوه هنا بأننا لا نكرر ما سبق وقلناه حول دور الدولة الإيرانية في تدهور ثقافتنا وتحديد ما جاء في ثلاث دراسات حول نفس الموضوع؛ الأولى (الفكر القومي الإيراني المتصلب المنحاز للثقافة التاريخية المتخلفة، من جزأين - جريدة الحديث الأسبوعية 18/1/2005)، والثانية (الفكر القومي الإيراني الحديث، من جزأين 29-10-2007 الحوار المتمدن)، أما الثالثة فهي (إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الإيراني، انظر الفصل التالي)، ولذلك نتجه هنا نحو وجه آخر من مكونات هذا الفكر الفارسي ونقرأ نصوصه وهي التي بدورها تنطق وتعبّر عن نظرة أصحاب هذا الفكر في الجانبين القومي العلماني والإسلامي اليساري الجديد وموقف هؤلاء من قضايا عصرية (تخص شؤون الدولة والمجتمع) - مهمة لها تأثير بشكل مباشر على تدهور الثقافة الأحوازية وهي أساس دراستنا هذه.

(4) إيران شهدت أربع مراحل رئيسية

إيران شهدت أربع مراحل رئيسية كان لها الأثر على المستوى الثقافي والتحول التاريخي الطويل.

المرحلة الأولى: بناء الدولة الساسانية ووضع الدين والملك - توأمان لا يفترقان كما جاء في عهد أردشير المعروف.

المرحلة الثانية: دخول الإسلام وبناء معرفة جديدة لفهم الوجود أو الصانع له - الإله المتعالي حسب التعريف الفلسفي أو الفارابي أو الوجدانية الله - بالتعبير اللغوي العربي البياني.

المرحلة الثالثة: التحول السياسي الديني، توحيد البلاد في فترة الحكم الصفوي، أي إبراز الهوية الفارسية بوعي إيديولوجي، وهي الهوية التي كانت تبحث عن مجال أفضل لتظهر كما جاءت في دراسة صاحبة كتاب: (العرب وإيران، دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الإيديولوجي - دوروتيا كرافو لسيكي، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1993، لبنان).

المرحلة الرابعة والأخيرة: صدمة الغرب أو الحداثة، أولاً الإنهيار بالغرب والدعوة بأخذ كل ما عند هذا الأخير، وبعد ذلك ظاهرة الردة ضد الغرب، والآن العودة للغرب وبنفس التراث اللاعقلاني العرفاني أو فهم الشريعة الإسلامية وفق حاجة العصر حسب الفهم البشري والطاقة الفكرية لكل عصر لفهم الدين، كما عند المثقف الديني عبد الكريم سروش، أو التواصل مع الهند والتي تمثل في آسيا ما يمثله اليونان في الغرب/ أوروبا حسب تعبير داريوش شايفان صاحب قول (العطلة التاريخية). ونشير أن هذا الأخير بعد الثورات العربية أو الربيع العربي صرح أخيراً، (بانهاء العطلة التاريخية)، وفق التحقيق التاريخي للنهضة كما ينقل عن المفكر العربي محمد أركون. انظر بالفارسي: پاين تعطيلات تاريخ - ايدئولوژي شدن سنت دركفت وگو با داريوش شايفان 19 مهر - 1390، سايت فرهنگي نيلوفر.

إن الثابت في الثقافة الفارسية هو اللاعقلانية في فهم الدين والسياسة، ففي الدين النظرة عرفانية وهي تبتعد عن العقل وتقترب وتؤمن بحالات النفس والروح،

أو حسب الجابري: (العرفان شحذ الإرادة بدل العقل) لفهم الدين، أما السياسة فأساسها الطاعة، وهذا الخطاب الفكري الفارسي يمثل الماضي المراحل الثلاثة (تغيب العقل). أما في العصر الحديث فإن عدم تجاوز الموروث القومي اللاعقلاني منع تطور الثقافة الفارسية، خصوصاً في مجال (الحداثة السياسية) حيث تغيب المدنية أو الديمقراطية كما شرحنا هذا في مقال سابق تحت عنوان (ديمقراطية إيرانية فريدة من نوعها، أسبوعية الحديث 9-8-2004)، فلم تستطع هذه الأخيرة لا أن تنتج العلم ولا أن تؤسس العقلانية في الثقافة في المجتمعين السياسي الدولة الأحزاب ومن السياسيين، ولا في المجتمع المدني الذي هو منفصل عن السلطة والأحزاب، ولهذا الأسباب يعيش أصحاب الفكر الفارسي بصرف النظر عن التباين بينهم حالة من إشكالية فهم الموروث الفارسي اللاعقلاني وهو بمثابة هوية وتجاوزه يعني فقدان الذات الهوية ولا فهم الحداثة بكل مكوناتها.

حيث إن فهمها الواقعي، أي الحداثة، يحتاج عقلانية بجانبها المنتج في سبيل تغيير فهم الماضي والتعامل مع الحاضر برؤية أكثر إنسانية غير متعالية، وهذه الأخيرة قبولها سياسياً وثقافياً يغير واقع المصطنع الإيراني كما هو موجود الآن، وهذا لا يفكر فيه أصحاب القرار السياسي ولا أصحاب طرح القراءات المختلفة للفكر الفارسي الحديث والمعاصر على الرغم من الانبهار بظاهرة الغرب العقلانية عند بعض النخب الفارسية.

(5) خطاب الأصالة القومية

بين النخبة والتداخل بين السياسي والفكري النظري الديني

إن الروح الفارسية عاشت في الوعي الجماعي ويتم إعادة إحيائها بصيغة مختلفة في كل فترة تاريخية وفق الحاجة لها خصوصاً بعد الإسلام. إن الارتباط بالماضي ومحاولة الفصل عن ما جاء به الإسلام بروح فارسية يعبر عنها الكاتب الإسلامي محمد

أقبال الذي وضع كما يقول أول دراسة في التاريخ الحديث عن الفكر الفارسي الفلسفي عندما حصل على الدكتوراة من جامعة ألمانيا عام 1908م. يؤكد: (بدأت مع الفتح العربي لفارس مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإيراني، لكن أبناء الجزيرة المحاريين اجتازوا رمالها الشاسعة وجاءوا إلى نهاوند حيث أنهوا بأسيا فهم الاستقلال السياسي لهذا الشعب العريق. لم يضعوا قيداً يذكر على حرية الفكر للإيرانيين الذين تركوا طائعين العقيدة الزرداشية إلى الإسلام. وإذا كانت الثورة السياسية التي حققها الفتح العربي لإيران تعد فاتحة تفاعل وتواصل بين الجانبين السامي والآري، فإننا نلاحظ أن الآري وإن ترك الوجه الظاهر ينطبع بالمظاهر السامية إلى حد كبير، يعمد في هدوء إلى أن يتحول بالإسلام الذي اعتنقه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية). انظر: محمد إقبال، ص 31، تطور الفكر الفلسفي في إيران لإسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة حسن محمود الشافعي، ومحمد سعيد جمال الدين، الطبعة الأولى 1989م.

ونقول إن العرفان يعتبر أساس الفكر الديني الإيراني في الماضي والحاضر، وننقل هنا تعريفاً عن مفهوم العرفان - الغنوصية - (العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوصية والكلمة يونانية الأصل، ومعناها المعرفة... إن ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي، اللاهوتيون المتكلمون. وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسة. ومن هنا فالغنوصية، وسنطلق عليها هنا اسم العرفانية - هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة. فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن

العقل). انظر: الجابري، نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، ص 253، الطبعة السادسة، 2000.

نرغب أن نشير في نفس السياق أن الزميل والصدّيق الأستاذ باقر ال مهدي الكاتب الأحوازي قام بترجمة نقد العقل العربي إلى اللغة الفارسية، وقبل منا الصدّيق ال مهدي أن يتجه نحو قراءة مشروع الجابري بعد طلب ذلك، كما نضيف أن صاحب المشروع كان عن طريقنا على علم بهذه الترجمة ورغب بها وطلب منا أن يطلع على دار النشر ومعرفة المترجم، ولكن رحيله عن الحياة حال دون أن يطلع على انتهاء الترجمة لكتبه إلى اللغة الفارسية، وخصوصاً حولة النقد المعرفي والسياسي والأخلاقي الذي وجهه نحو الرؤية الفارسية اللاعقلانية والطاعة والعرفانية في التراث العربي الإسلامي، ومصدرها الاتجاه الفارسي المبكر والقطيعة التي عملها ابن رشد مع هذا الاتجاه وتحديداً ابن سينا، مما دفع بعضهم بوعي إيديولوجي أن يصف الجابري بشوفي للمغرب على حساب المشرق في النظر إلى التراث.

(6) إشكالية التراث والحداثة في إيران

إن إشكالية التجديد وتجاوز التخلف في إيران في السياسة والثقافة وبنية المجتمع والاقتصاد... إلخ، هي ما يدور حولها النقاش وتأخذ المجال الأول والأخير في الفكر الفارسي الحديث والمعاصر، ونحاول هنا حسب ما يتعلق بموضوعنا أن نبرز نصوصاً لمختلف النخب في فترات مختلفة ولنخب تختلف في فهمها لكن تصدر من نفس الإشكالية، بمعنى آخر تؤكد على وجود الإشكالية وعدم تجاوزها في العصر الحديث والمعاصر، وعلى الرغم من أننا لا ندخل في تفاصيل هذا الفكر ورؤى النخب، ولكننا سنمر مروراً سريعاً ومختصراً بحكم الحاجة والعلاقة التي لم تنفصل بعد بين ما يفرض على ثقافتنا من جانب هذا النظام الفكري والدولة الإيرانية، بمعنى ثانٍ إننا نحتاج أن نطرح رؤيتنا بشأن فهمنا لهذا النظام الفكري الإيراني من خلال نصوص أصحابه، وهي وحدها توضح ما يشكل هذا الفكر.

إن الكلام عن السياسة والفكر في الخطاب الفارسي سواء أكان ينتمي للماضي التراث أم الذي ينتمي للحدثة لا يمكن الفصل بينهما إلا بشكل إجرائي فقط، حيث إن المعرفة العقلانية لم تجد لها خطاباً واضحاً خارج نظام الفكر الإيراني بعد، على الرغم من التحول نحو الفلسفة الغربية في العقدين الأخيرين في مجال فلسفة الفقه وفلسفة العلوم، وحسب صاحب كتاب (المشهد الثقافي في إيران)، للكاتب العراقي عبد الجبار الرفاعي والذي يقول: (وتيرة التغيير الاجتماعي والثقافي تسارعت في هذه الحقبة بنحو أفرز العديد من الظواهر والآراء والاتجاهات الفكرية المتنوعة، تبعاً لما انبثق في فضاء تجربة تطبيق الشريعة ومحاولة أسلمة مؤسسات الدولة والمجتمع. ويبدو أن العقد الأخير 1989-1999 كان الأشد كثافة في حجم التغيرات وعمقها).

نجد هذا الاتجاه في خطاب النخب الفارسية، أعني الموقف من التراث الذات ومن الحدثة الغرب، ونبدأ من أحمد فرديد (1912-1994) أستاذ تاريخ الفلسفة، ويطلق عليه في إيران مقولة (الفيلسوف الشفاهي) كونه لم يدون آراءه، وتبع اتجاه الفيلسوف الألماني هايدغر في نقد الحدثة والعقل، وقد طرح مقولة داء الغرب، أو بالفارسية (غرب زدكي)، وهذه الأخيرة صاغها من بعده الأديب الإيراني المعروف جلال آل أحمد (1923-1969)، في كتاب مستقل عام 1962.

أما الكاتب الإيراني فخر الدين شادمان (1907-1967)، فله مؤلف تحت عنوان احتلال الحضارة الغربية عام 1947 أو بالفارسية (تسخير تمدن فرهنگي). والعودة للذات التراث مقابل الحدثة كذلك تجد لها أفضل تمثيل في خطاب الكاتب الإيراني المعروف علي شريعتي (1933-1979)، فهو ينقد الحدثة والغرب حيث يقول: (ولقد كشفت التجارب، طيلة الخمسين سنة الماضية، أن المجتمعات التي بدأت من نقطة عقائدية، وتحركت بعد تحقق وعيها الفردي والاجتماعي، وقفت اليوم في صف القدرات التي تصنع الحضارة العالمية. لكن المجتمعات التي اقتدت بالحضارة الغربية، دون وعي اجتماعي، أو شعور إنساني بالوعي الفردي، ودون عقيدة، بل

بمجرد نهضة كاذبة قد ظلت مستثمرة للحضارة الغربية، مستهلكة على الدوام، وخاضعة للذل والعبودية تحت سيطرة الغرب). علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ص13، مترجم، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

وبنفس هذا الاتجاه يمكن أن نشير إلى كل من سيد حسين نصر (1933-) الناقد للحدائثة والمدافع عن التراث، أما زميله وصديقه المفكر داريوش شايفان (1935-)، فيرى الاتصال بما بدأ في الهند، حيث إنه يعتبر الهند بالنسبة للشرق كما هو اليونان بالنسبة للغرب وفق ما كشفه أستاذه الفرنسي هنري كربن من اتجاه روحي عرفاني، حيث إن هذا الأخير قام بإنشاء مركز دراسات في إيران وطرح أفكاره في طهران (1945-1975).

(7) خطاب الجيل المعاصر الجديد

إن الإسلام والحدائثة في الفكر الإيراني ظهرا من خلال نصوص وقراءات مختلفة، وفي حقب طوال العقود الماضية، أو حسب تعبير الكاتب الإيراني، فرهنك رجائي: (الإسلاموية والحدائثة الخطاب المتغير في إيران، الحركة الإسلامية بتقسيمها إلى أربعة أجيال، تتناول في ما فهمناه فهمها للحدائثة والتعاطي مع متغيرات العصر، فالجيل الأول هو الذي تصدى للحدائثة مُنطلقاً من موقفٍ سياسي، داعياً لإحياء الإسلام ودحض أطروحات الحدائثة فمنح الثقة للإيرانيين الإسلاميين. أما الجيل الثاني فقد اتخذ موقفاً أكثر صدامية من الحدائثة بزعم أنهم أنتجوا البديل وصاغوا إيديولوجيا إسلامية ثورية بديلة تغني عما سواها. أما الجيل الثالث وبعد استعادته للثقة فإن ثورته مهّدت الطريق له ليقود حركة راديكالية أحالت الإسلام لممارسة العنف والإقصاء. بينما كان الجيل الرابع هو المتفتح سعيًا لاستعادة تشكيل الإسلام من حيث هو دين وليس من حيث هو إيديولوجيا). الإسلاموية والحدائثة، الخطاب المتغير في إيران، فرهنك رجائي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2010.

أما الجيل الجديد فيبدأ من محمد شبستري الذي اتجه نحو الهرمنطيقية في فهم الدين، وأما السبب كما يؤكد بنفسه، فهو (إن فهم الدستور عندنا يحتاج إلى كتاب فقه إلى جانبه - وإن هذا الأمر دفعني نحو تعريف وطلب علم جديد في فهم النص الديني هو علم الهرمنطيقية). انظر بالفارسي: هرمنوتيك وتفسير ديني از جهان، محمد مجتهد شبستري، 27 اسفند 1389، موقع جرس.

وهذا المختص في العلوم السياسية في إيران حسين بشريه بعد شرح وتحليل لتاريخ إيران منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى عصرنا الحالي، وتحليل التطورات السياسية من ثورة المشروطة وتحول الحكم إلى قبضة البهلوي الأب والابن حتى ثورة إيران عام 1979 يؤكد: (إن إيران بشكل عام لم تستطع لأسباب اجتماعية أن تضع قدماً على طريق الديمقراطية كما هو في الغرب). مجلة راه نو، السنة الأولى، 1377، العدد الثامن.

إن أمر الحداثة والتجديد في الحكم والتطور يشرحه مفكر إيراني بحث المخطاط إيران السياسي، أو هو يستعمل كلمة الأزمة مقابل معنى التدهور وفق ابن خلدون أو ما أسماه (زوال اندیشه سیاسی)، زوال الفكرة السياسية أو النظرية السياسية، أمران مهمان ينظر منهما الأول سقوط الدولة الساسانية والثاني سقوط الدولة الصفوية، وأعني المفكر الإيراني جواد طباطبائي، حيث يقول عن الحداثة وما بعد الحداثة باختصار: (وهل نحن عرفنا ما هي الحداثة حتى نقول إن وضعية ما بعد الحداثة والتفاوت معها)، وهو كذلك يرى أن تطبيق ما يحصل في الغرب على إيران أمر لا فائدة منه، والهروب من الغرب كذلك، وينتقد جلال ال أحمد الذي وضع اتجاه مواجهة الغرب (غربزدكي - التغريب؟)، كذلك علي شريعتي والعودة للذات، على هذا المسار يرى مفكر معاصر وهو رضا داوودي اردوكانى (1935-) أن الثورة الإيرانية تضع أسساً جديدة للنظم والعلاقات بعيداً عن سيطرة الغرب. انظر: مجلة راه نو، ص 18، السنة الأولى، 1377، العدد الثامن.

أما المثقف الديني عبد الكريم سروش، وحسب التصنيف في الفكر الفارسي بين المثقف الديني والمثقف العلماني، أو بالفارسية: (روشنفكر ديني، روشنفكر سکولار)، فإنه يطرح معنى القبض والبسط، وكما يؤكد بنفسه، أخذها من العرفان حيث يقول: (إنه لا يوجد تفسير واحد رسمي في الدين ولكن هنالك تفاسير كثيرة)، ويقول: (أخذت عنوان القبض والبسط من العرفان ولكن استفدت منه في ميدان آخر هو ميدان الفلسفة بالأخص فلسفة الدين، القبض والبسط مفهومان معروفان ولكن القبض والبسط في الشريعة يعني التكامل في فهم الشريعة، في بعض الأحيان ينقبض وفي بعض الأحيان ينبسط)، انظر: لقاء مع المفكر سروش، منشور 19-3-2005، على الجزيرة تحت عنوان: القبض والبسط في الشريعة.

وتبقى العلاقة بين التراث الديني والحداثة إشكالية في الفهم الفارسي، وحسب تعبير كاتب إيراني آخر يقول:

(إن هؤلاء هم من وضعوا قراءات جديدة للدين بدءاً من مهدي بازرگان (1907-1995) ومحمود طالقاني (1910-1979)، والذي يشير كذلك إلى كتاب (حكمت وحکومت للکاتب مهدي حائري يزدي طبع بريتانيا 1995م)، والذي يؤكد أن ما جاء فيه عن الحكم يعكس نظر الكاتب المصري علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، عام 1925م). انظر: مسألة بيان مقصود فراستخواه، 1389.

فالإسلام ليس واحداً، حيث إن المفكر الديني الإيراني مصطفى ملكيان يقول: (إن الإسلام الأول - هو النصوص المقدسة، بمعنى الكتاب والسنة، الإسلام الثاني - هو مجموعة الشروح والتفاسير والتي وضعت خلال 14 قرناً مضت؛ تفسير القرآن، شرح الحديث، الفلاسفة، العرفان، المتكلمون، علماء الاخلاق، الفقهاء، الأصوليون. الإسلام الثالث في مجال العمل، بمعنى هو أفعال كل المسلمين من البدء ليومنا هذا). مجلة راه نو، ص 20، السنة الأولى، عدد 13، عام 1377. كما وأن هذا الأخير ينطلق من نفس الروح العرفانية عندما يؤكد: (وعلينا السعي للجمع بين العقلانية والمعنوية،

لكي لا نواجه مصير الأمم والحضارات التي تمسكت بالعقلانية وضحت بالمنعوية، أو قامت بالعكس)، ولكن بعد عشرة سنوات يعود ويقول: (إن المنعوية ليس هي الدين بالطبع).

وأمر الدستور في إيران كان بين الفقيه والليبرالي، إن مشروطه أو ما هو معروف تاريخياً في إيران (ثورة المشروطة)، هي إجمالاً تخص الحكم والسياسية، أو حسب تعبير الكاتب الإيراني (كاتوزيان، اقتصاد سياسي إيران از مشروطيت تا بايان، سلسله بهلوي، أنها حكومة الزور، وأبدلها بحكومة مشروعيتها وليدة حماية الناس). ص101. فقال الفقيه فضل الله نوري: (إن هذا الدين معروف بالعدل والشورى، لماذا إذاً نقلد الدستور الأجنبي)، ص76، إيران من الداخل، فهمي هويدي.

(8) ولاية الفقيه بين التنظير والحكم السياسي

ظهرت نظرية سياسية شيعية تؤيد الدستور أو المشروطة طرحها صاحب كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الشيخ النائيني، بشرط أن تكون مواد الدستور لا تتعارض والإسلام. وتبقى مشكلة سياسية أخرى هي أن ولاية الفقيه المطلقة يدور حولها نقاش وأن النقد يوجه نحوها. إن نشر رجل الدين محسن كديور نقد ولاية الفقيه المطلقة سبقه نقد من خارج إيران تمثل في إصدار كتاب (الخميني والدولة الإسلامية)، لرجل ينتمي للمرجعية الشيعية وهو محمد جواد مغنية عام 1979 في بداية الثورة، كما وأن المجتهد الشيعي المعروف الخوئي المتوفى 1992م كتب رسالة في هذا الأمر تحت عنوان: (أساس الحكومة الإسلامية). كما ذهب إلى هذا الاتجاه الفقيه الشيعي اللبناني مهدي شمس الدين. إن القراءات حول ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية وفق نظرية زعيم الثورة الخميني هي قراءات مختلفة وعديدة، ككتاب (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر عبد الإله بلقزيز 2002م)، وكتاب (حدائق الأحزان... إيران وولاية الفقيه، مصطفى اللباد، 2006، مصر). ومؤلفات أخرى. وهنا نلقي نظرة سريعة تناسب موضوعنا عن ولاية الفقيه/ الحكم الإسلامي.

(9) نظرية ولاية الفقيه - المرشد في تاريخنا المعاصر

إن هذه الدراسة تبحث موضوعاً مهماً وأساسياً شغل اهتمام المؤرخ والفقيه في التاريخ الإسلامي، كما وأنه يشغل أهل السياسة والفكر اليوم بشكل مضاعف، وهو موضوع الإمامة - الخلافة أو السياسة، الحكم أو الدولة الإسلامية كما يطلبها وعبر عنها فقهاء من المسلمين شيعة وسنة في تاريخنا المعاصر، من حيث إن هذه الأخيرة تأخذ شرعيتها من منطلق، أولاً: رد كل الحكومات التي لا تستقيم والإسلام وهي ظالمة لا تناسب المجتمعات المسلمة التي تحتاج أن تطبق الشريعة فيها، وأن هذا اتجاه ذهب إليه كثير من السنة عندما طرحها أبو الأعلى المودودي في الأربعينيات من القرن العشرين، وتبعه السنة في عالمنا العربي كما نبين لاحقاً، كذلك الشيعة، وتحديداً (ولاية الفقيه كما هي في إيران منذ أن طرحها المرجع الديني الشيعي الخميني في أواخر الستينيات من القرن العشرين ليمثلها في الواقع السياسي بعد ذلك عام 1979). من حيث إن هذه الأخيرة لا تستقيم دون أن تبني النظرية على أصول ترجع لها، وأن القول بنظرية ولاية الفقيه والدولة الإسلامية كان منعطفاً، ليس فقط في مجال السياسة، بل في الفقه الديني في الفكر الإسلامي بشكل عام والشيعي خصوصاً، والذي كان يرى أنه في ظل غياب الإمام المهدي لا يجوز الحكم باسم الإمام، والأهمية تأتي من كون السياسة نفسها تنطلق من نموذج وتجربة هي تجربة الرسول في الحكم، وأن الشريعة تعتبر أساس الحكم، كما نشأت نظرية ولاية الفقيه مقابل ولاية الأمة على نفسها.

إن الحكومة الإسلامية ومنها ولاية الفقيه في رأيين ينقسم على أساسهما الفكر الديني الإسلامي، الأول: يرى أن هنالك أصلاً ومرجعاً لمعنى الدولة والحكم باسم الإسلام ويضفي على دعوة الدولة الإسلامية شرعية إسلامية. أما الرأي الآخر: فيرى أن الحكم في التجربة العربية الإسلامية هو تجربة تاريخية لا سند لها في النصين القرآن والسنة النبوية، ويبقى ضمن قول الرسول أنتم أدري بشؤون دنياكم. إن الأمر هو توظيف للدين لخدمة مصالح أهل السياسة. وتفيض مؤلفات كل طرف بحجج

وشواهد، كل طرف يلجأ إليها ليدعم رأيه وتماسك مشروعية خطابه. وبدورنا نأتي إلى الطرفين لنرى ما طرحوا من فهم حول موضوع (السياسة الإسلامية وتطويعها لقبول الفرد المسلم بها دون غيرها من السياسة المدنية).

ونسجل ملاحظة أساسية، وهي أن من كتبوا عن الخلافة الإمامية لا تفرقهم نظرية عن نظرية جوهرية، كلا، إن هنالك إجماعاً على حقائق تاريخية عن نشأة الخلافة تاريخياً وكل ما يختلف فيه مؤلف عن آخر في أمرين: الأول الدوافع السياسية والدينية وراء التأليف، والثاني طريقة تناول الموضوع وأسلوبه الذي يتناول الموضوع. والثغرات ليست في الأصل للتجربة بقدر ما هي في فهم وتوظيف الكاتب للموضوع. انظر: أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، والمرجع الشيعي منتظري، على الرغم من أن الأول سني والثاني شيعي. وكذلك الفاصلة التاريخية خمسة عقود بين الرجلين كما نبين لاحقاً. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إن المؤلفات كثيرة ومختلفة، نحاول أن نأخذ ببعض النصوص التي تفيد موضوعنا هنا. ونبدأ بالرأي الأول الذي يرى أن الحكم في الإسلام لا صلة له بالنصين القرآن والسنة النبوية.

حسب بلقزيز: (ولاية الفقيه هي الرديف الفكري الشيعي لـ الحاكمية... في المقدمات وأهمها احتساب السياسة أصلاً من أصول الدين... إن نظرية ولاية الفقيه وفية لأصولها المذهبية نظرية الإمامة في المذهب الشيعي الاثنى عشري، بخلاف الحاكمية المتصلة من التراث الفقهي السني والناهلة من فكرة الإمامة ذاتها). ص 247، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2004.

كما هو التأليف في الوصول إلى أفضلية الحكومة الإسلامية في التاريخ الحديث والمعاصر من جانب الفقهاء، يأتي صاحب النص على الحكومات واحدة بعد الأخرى، فالمرجع الشيعي منتظري صاحب كتاب (دراسات في ولاية الفقيه، فقه الدولة الإسلامية، الجزء الأول، 1988، الطبعة الثانية)، يبدأ القول في المقدمة: (أنحاء

الحكومات في البلاد: 1- الملكية الاستبدادية، 2- الملكية المشروطة، 3- الحكومة الإشرافية أرسقراطية، 4- الحكومة الانتخابية، 5- الحكومة الانتخابية الشعبية، 6- الحكومة الانتخابية الديمقراطية العامة). وبعد تعداد تلك الحكومات يرى أنه لا نفع فيها، وذلك حتى يصل إلى مقصده وهو الحكومة الإسلامية. فيقول: (فالإسلام بذاته دين ودولة وعبادة واقتصاد وسياسة، فنرى النبي الأكرم/ بعد الهجرة إلى المدينة باشر بتأسيس أول دولة إسلامية عادلة. وقد مهد لها مقدماتها من أخذ البيعة... وعقد ميثاق الأخوة بين المهاجرين والأنصار والمعاهدة بينهم وبين يهود المدينة. وأقام مسجداً جعله مركزاً لتجمع المسلمين وموضوعاً لصلواتهم ولنشاطاتهم الاجتماعية والسياسية، راسل الملوك والأمراء وكتب إليهم يدعوهم إلى الإسلام والدخول تحت ظل حكومته). هذا من جهة تثبيت أصل الحكومة، أما الأصل الثاني المهم، فيرتب بالخليفة والحاكم لنقول بشرعية الحاكم نفسه، وهنا يأتي الانفصال عن رؤية السنة في قضية الإمامة الخلافة، والاختلاف الذي حصل بين الفريقين، فيوضح نفس الرؤية؛ الولاية للإمام دون غيره، وذلك بقوله: (فرسول الله/ مضافاً إلى نبوته ورسالته كان بنص القرآن الكريم أولى بالمؤمنين من أنفسهم وكان له الولاية عليهم، وكذلك الأمة الاثنا عشر عندنا كان لهم حق الولاية. والبحث بحث كلامي). وهنا يرد على الحكومة الديمقراطية الغربية لإضفاء الشرعية على حكومة الفقيه، فيقول الرجل: (وتمتاز الحكومة الإسلامية على الحكومة الديمقراطية الغربية بوجوه- وفي عصر الغيبة للفقيه العادل العالم بزمانه... فلا يجوز للأمة انتخاب غيره. فالحاكم في الحقيقة هو الله. والولي منفذ لأحكامه).

إن هذا النص لا يقبل أي تأويل، فهو يرد كل الحكومات- الأنظمة السياسية بما فيها النظام الديمقراطي، فهي وفق المرجعية الفقهية الشيعية لا تستقيم ولا تلي الحق، فيبقى أمام المسلم نظام سياسي واحد هو الأفضل؛ نظام الحكومة الإسلامية، وتحديدًا الحاكم ولي الفقيه بالنسبة للشيعي. وهذا لا يخالف ولا ينفصل عن الإمامية الشيعية، ويناسب تاريخها وأصول أفكارها من حيث إن الإمامة جزء من أصول العقيدة، وفي

ظل غياب المهدي يتولى الفقيه الأمور إذا توفرت فيه شروط كما يحددها الفقهاء من الشيعة، أو لخصها صاحب النص منتظري في مؤلفه (دراسات في ولاية الفقيه، أربعة أجزاء)، وهي دراسة وضعها باللغة العربية. وأما حول تغيير آرائه وموقفه من ولاية الفقيه المطلقة، فإن الرجل لم يتخلّ عن أصل الحكومة الإسلامية، حتى بعد أن تمت إقالته من منصب المرشد قبل شهور من وفاة المرشد خميني ووضعه بعد ذلك في الإقامة الجبرية عام 1997 حتى الإفراج عنه عام 2003، فقد بقى وفياً لدولته الإسلامية، ويمكن مراجعة تصريح تلميذه ورجل الدين محسن كديورالمعارض، انظر: (باللغة الفارسية - شخصيت آيت الله منتظري 1390، 7 بهمن - سايت بنياد داريوش همايون).

أما المودودي فيرى أن كل الدول التي ظهرت في التاريخ من قومية وشيوعية وليبرالية لا تمثل القيم الصحيحة، وأن الدولة التي تبتعد عن العصبيات والعنصرية الفردية والعشائرية والقومية هي الدولة الإسلامية، فيقول: (فأول ما يظهر لنا من خصائص الدولة الإسلامية التي تمتاز بها عن غيرها أنه ليس لنصر القومية حظ في تركيبها، وإنما هي دولة فكرية... لا يعرفها العالم ولم يستأنس بمزاياها... فالإسلام هو المنهاج الفكري الوحيد... الخلافة الإلهية... حاكمية الله الواحد الأحد... ولا تأتي الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين: إما أن يكون ذلك الخليفة رسولاً من الله، أو رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من ربه). انظر: المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص18، دار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1988.

(فقد قامت الحكومة الإسلامية في المدينة المنورة في ذلك اليوم الذي نزل فيه النبي/ في المدينة). وعن الحكم والحاكم يؤكد المودودي في نفس السياق: (أي نظام للحكم مهما كان يبلغ من السمو قمته... القائمون به لم يكونوا من أصحاب السيرة المستقيمة... وإذا كان المجتمع الذي يخاطبه لم يكن مجتمعاً يؤمن بالله... لن يدوم ذلك

النظام للحكم أبداً). انظر: تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، ترجمة خليل أحمد الحامدي، نشر السعودية، مكتبة الرشيد، 1983، ص 4.

(فالثابت تاريخياً أن الرسول ﷺ لم يبين أمر الخلافة والإمامة بوضوح، فقد توفي بدون أن يعين أحداً لتولي أمر خلافة وإمامة المسلمين)، نظرية الخلافة والإمامة وتطورها الديني والسياسي، 11-41، د- صلاح الدين محمد نورا 1993، مصر، مؤسسة المعارف، الإسكندرية.

(الخلافة، ونبدأ بهذا النظام بذكر الخلافة، وضع نظام الخلافة أبو بكر، بشورى من الصحابة، بل النظام بأجمعه وضع باستشارة الصحابة وآرائهم... على أن الخليفة وإن كان يمثل سلطان الله في الأرض، إلا أنه لم يعين بتفويض من الله، بل إن الرسول لم يعين خليفة، وإذن فلا بد أن للخليفة أن يستمد سلطانه... من الأمة.. إلخ.)، انظر: الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها، ص 13، الدكتور يوسف العش، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1985.

إن هذا الفكر الفارسي لا يقدم نموذجاً عقلانياً ولا ديمقراطياً كسبيل لشروط بناء المدنية والدولة الحديثة أو الفصل (بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني)، حيث إن النظرة على مستوى النخبة الفارسية تجاه المفاهيم، سواء أقلنا عنها الحدائث أم مسمى العقلانية، ما تزال تعيش إشكالية. أما نظرة النخبة الفارسية لوضعنا الثقافي فهي تغيب وسكوت في أفضل حال، أو توظيف لأسباب آنية تروج لها دون أن تجد قبولاً لها في الممارسة، أما على صعيد الواقع الذي يمارس علينا فهو غني عن البيان، حيث إن الممارسة تفضح كل مستور. وبالتالي نؤكد على أن دور الدولة الإيرانية في تدهور ثقافتنا الأحوازية كبير جداً، والتخلف تدفعه مضخة هذه الأخيرة كما تدفع به مضختنا الموروثة، وتبقى عملية الدعوة للتجديد سبيلاً أولاً: لفهم هذا الواقع، وثانياً: لطرح الحلول لدعوة الخروج في ظل اللبس في العلاقة بين الأحوازيين والإيرانيين، وهي علاقة نأتي إليها في الفصل القادم العاشر.

الفصل العاشر

الحضور الإيراني والعلاقة الأحوازية - الإيرانية بأي معنى؟

(1) بأي منتج فكري نواجه إبطال وتفنيد دعوة الخطاب الإيراني المتكامل قومياً والمتخلف حضارياً؟

هل سلك الفرس مسلكاً مغايراً لمبدأ الإسلام في كرامة بني آدم ومفاهيم الحداثة وتبنوا مسلك الاتجاه القومي وتفضيل الذات الفارسية؟ ولكن كيف نقرأ حضور الحداثة والخطاب الديني في الفكر الإيراني؟

إن فهم خطاب الثقافة الفارسية وجدية فهم خطاب الحداثة والإصلاح والديمقراطية والمواطنة يستدعي ضرورة فهمنا لمسار حركة التاريخ، وكذلك حركة الفكر في العصر الحديث والمعاصر، كي نعالج واقعنا الأحوازي الخاص، وقضايا الثقافة الأحوازية إجمالاً، أو ما يرتبط بما يدور من حولنا من أحداث اقليمية سواء أكانت أم دولية. ورأينا هذا، نعيد التأكيد عليه في كل ما يصدر عنا من كتابة أو حوار، ويتمثل في غياب الفكر كعامل محوري في جهلنا لما يدور من حولنا في الأمس واليوم والمستقبل، أو غياب التأسيس المعرفي وكذلك التأسيس الإيديولوجي السياسي. نقول: إن خطابنا دائماً يصب بنفس الرؤية وينطلق من نفس الفهم في ما يخص قضية الشعب العربي الأحوازي الشائكة بمختلف ما له علاقة بهذه القضية من أطراف أو مسميات كتبنا عن بعضها وسنكتب عن ما تبقى منها وفق الحاجة والعلاقة والرابطة، ومنها الدولة الاستعمارية الإيرانية، وتتناولها في جانبين هنا: مسارها التكويني التاريخي وبنية خطابها.

غني عن البيان القول إن الدولة الإيرانية ذات الاتجاه القومي، والتي نشأت عام 1925م بقيادة رضا خان بعد مسار حركة الإصلاح في إيران، أو اختصاراً (ثورة المشروطة) عام 1906م، وفي الجانبين معاً: الإصلاح ذي الاتجاه الوطني الفارسي منذ لحظة عباس ميرزا قاجار حتى لحظتنا هذه، أو الإصلاح الديني في الفكر الشيعي كما تبلور بخطاب النائب صاحب كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، نؤكد أن هذه الدولة الأخيرة بعد لحظة رضا خان قد أصبحت دولة حديثة، أو لغوياً، جديدة مقابل دولة أسرة القاجار، وذلك عندما أعادت إلى الفرس دون غيرهم من الشعوب الأخرى إمكانيات بناء مشروع فكري وسياسي وثقافي صب إجمالاً في ترسيخ هويتهم الوطنية والتي كانت غير مؤطرة داخل نظام فكري تحرص عليه دولة جديدة وطنية. وهل مقصد الدولة الوطنية الإيديولوجية سوى حماية نظامها الفكري وهوياتها أو إضفاء الشرعية عليها، وكذلك إعادة بناء واقع الفوضى إلى واقع النظم والبناء وفق الروح الوطنية الإيرانية؟ كل هذا جاء مقابل تهميش ومحاربة هويات الشعوب الأخرى، بمعنى آخر: رأينا هو أنها دولة جديدة بالنسبة للروح الوطني الفارسي وليست بمصاف الدولة الحديثة وفق التعريف لهذه الأخيرة.

حيث إن النظام السياسي في إيران سواء أتمثل في الحكم البهلوي الأب 1925-1941، والابن من بعده، أم النظام الذي خلف هذا الأخير في الحكم عام 1979، هو نظام استبدادي بامتياز على مستوى مسار التكوين أو فهم بنية الخطاب، وهو مستمر كنظام حكم ليومنا هذا، لا يجتمع مع الحداثة كنظام حكم أو خطاب فكري، ونقصد بـ (الحداثة)، الإصلاح والديمقراطية ومفهوم المواطنة ودولة المؤسسات وإعلان حقوق الإنسان، سواء أكان هذا الأخير كما جاء في مبادئ الثورة الفرنسية 1789م، أم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 كلاهما، أي مبادئ حقوق الإنسان ومفاهيم الحداثة كنظام فكري وخطاب نشأ على صعيد التكوين التاريخي والبنية المعرفية في أوروبا. ولكن ما نريد إبرازه هنا هو أن هذا النظام الفكري الأخير لم يحدث

أن نشأ له حضور لا في جانب التطبيق ولا على صعيد الوعي الجماعي داخل الثقافة الفارسية إجمالاً، (حادثة إيرانية مشوهة) سواء أكان ما يخص النخبة أم بين الجماهير.

نعم إن الكلام عن (الحداثة)، أو بالفارسية (مدرنيته - مدرنيسم، مدرنيست)، وما يرتبط بها من مفاهيم ليس غائباً أو مسكوتاً عنه في الفكر الفارسي، كلا، إن نصيب وحجم ذلك الكلام عن الحداثة يُشكل إجمالاً نصف الخطاب الفارسي إلى جانب النصف الثاني المتمثل في الكلام عن التراث القومي الفارسي والديني الإسلامي، أو بالفارسية (سنت)، وهذا الأمر لم نجهله، بل إننا شرحنا جانباً من آراء مفكري الفرس، ويمكن للقارئ مراجعة (الفصل السابق التاسع). ولكن نؤكد أن توظيف المفاهيم لخدمة إيديولوجيا وإضفاء شرعية عليها على صعيد الخطاب أو الحكم شيء، وبناء دولة ونشوء خطاب متشبع ومتدرب أصحابه في بناء نظام حديث وقبوله على صعيد المبادئ شيء آخر. ولذلك نشير أن فهمنا، ومن خلال متابعة مسار حركة الحداثة في تاريخ إيران الحديث والمعاصر إجمالاً، يتلخص بما يأتي: وهو أن الحداثة في إيران اتخذت لها الاتجاه الأول: توظيف المفاهيم لخدمة الاتجاه القومي الإيراني فقط. أما الاتجاه الثاني في الحداثة وهو الدفاع عن أساس نظام (دولة المؤسسات) وقبول نتائج الحداثة بما تحمل من حرية رأي وتعبير للآخرين وأن الجميع متساوون في الكرامة والحرية والحقوق بصرف النظر عن العرق واللون والعقيدة واللغة أو الثقافة والانتماء... إلخ، وإن اصطدم بمبادئ قومية وتراثية، ومنها في المقدمة خطاب تفوق العرق وخطاب الاستبداد والتعالي والوصاية، فهذا الاتجاه الأخير من الحداثة لم يجد له طريقاً في التطبيق من طرف النظام السياسي في إيران. ولا تأسس هذا الاتجاه داخل الفكر الفارسي، بعيداً عن التبريرات أو الجهل بمكونات الحداثة أو ممارسة السكوت في أفضل حال عند ما يتعلق الأمر بحقوق الشعوب غير الفارسية. وهذا الاتجاه غائب عن الوعي عند أبناء الشعب الفارسي. بمعنى آخر، إن الفرس سلكوا مسلكاً مغايراً لما أصّل له الإسلام: (لقد كرمنا بني آدم)، وهذا ليس مبدأ سياسياً، إنما إنساني يتعالى على الفروق التي يصنعها الإنسان ليميز نفسه عن أخيه في

الإنسانية، وكذلك الآية القرآنية التي يبدأ بها الكلام في الدستور الإيراني الحالي (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)، سورة الحديد آية 25، ولا كذلك مفاهيم الحداثة، وتبنوا مسلكاً قومياً، الخلاصة فيه هي تفضيل الذات وحدها.

وإذا رجعنا إلى موضوعنا وربطنا قضيتنا الأحوازية بالدولة الإيرانية، نقول: إن الأطراف الثلاثة الأخيرة (1- النظام السياسي، 2- النخب الفكرية، 3- أبناء الشعب الفارسي)، تمارس وبطرق وأساليب مختلفة وعديدة عملية واحدة وبتوافق، وتعززها الشواهد والأدلة، ونحددها في أمرين، **الأول**: إنكار كامل لمعاناة شعبنا المتمثلة في الفقر والجهل والامية وتفشي العنصرية بمختلف أنواعها. **الثاني**: سكوت وتجاهل كامل من جانب الأطراف الثلاثة بشأن أمر المساواة في الحقوق السياسية، الثقافية، التعليمية، التنمية، الحفاظ على الهوية لنا كشعب، وفي أقل تقدير، هي حقوق بمستوى تقترب إلى مستوى الحقوق التي يتمتع بها أبناء الشعب الفارسي، وإن المساواة والاعتراف بها لا تتنافى أولاً مع أصل الدين الإسلامي، وثانياً لا تتنافى مع مفهوم ودعوة الحداثة، بل إن كلاهما: الإسلام والحداثة، لا إنكار فيهما لمبدأ المساواة بين البشر في الحقوق أعلاه، إنما فيهما دعوة صريحة وواضحة لمبدأ الكرامة للإنسان. ولكي لا يحصل خلط وسوء فهم، نقول: إن الإسلام كنص وحي إلهي لا يحمل اتجاهات نحو نوع الحكم السياسي وكيف هو الحكم، بل إن أمر السياسة والحكم شأن بشري دنيوي (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، وهنالك خلط وخطأ لا يفرق بينهم الكثير، فرق بين التجربة الإسلامية في توظيف الدين لخدمة السياسة، كما حدث تاريخياً بشأن السياسة والحكم من جانب المسلمين منذ لحظة وفاة الرسول الأكرم حتى يومنا هذا، والوحي الإلهي (القرآن الكريم الذي لا يحمل تشريعاً لنظام الحكم السياسي كيف يكون الحكم).

أما الأمر الآخر، فإذا رجعنا إلى قضية الشعب العربي الأحوازي ونظرنا لها من جانبي التكوين التاريخي والبنية لمفهوم الوطنية، فنرى أن الفرس كافحوا في بداية القرن

العشرين، إذا ما قلنا قبله، كمجتمع ونشأ عندهم وعي وطني، واجتمعت ظروف تاريخية ومصالح دولية سياسية نفسها نراها اليوم أمامنا تمارس. فشكّلت الدولة والهوية الوطنية للفرس كشعب، أما نحن فلم تبدأ عندنا عملية بناء فهم الهوية الوطنية كشعور، إضافة إلى العامل الخارجي المتمثل في مصالح الدول. فكان تأخرنا التاريخي الأحوازي، ولم تكن جهودنا بمستوى بناء مشروع وطني، ولا بناء مؤسسات، إضافة إلى خطاب الدولة الوطني العنصري. بمعنى ثانٍ: إن واقعنا ووعينا الأحوازي الوطني الجماعي، وعنّف الدولة الاستعمارية الفارسية، ومصالح الدول من حولنا عربية وأوربية، ثلاثة محاور اجتمعت لتنتج بالنهاية وضعنا المتردي اليوم. وهنا لا يفوتنا أن نسجل قولاً: بأن التاريخ يخبرنا ويزودنا، كما أن الفكر يفيض بما نحتاج من شواهد، بأن دور الآخر العدو أو الخصوم هو من أقوى العوامل والدوافع للمجتمعات في عصرنا هذا للتوجه نحو الوطنية كسبيل وسلاح لمواجهة الآخر، وأن التجارب الاستعمارية شاهد إثبات، ولهذا كان المفروض أن يكون وجود الخطاب القومي الإيراني دافعاً قوياً لنشوء الوطنية ونشر تعاليمها لمواجهة ذلك الخطاب. إلا أن هذا لم يحصل، وهذه هي المفارقة؛ أن نكتفي فقط بصيحات التنديد والتذمر من الأحوازيين والتي تخص الخطاب القومي الإيراني دون أن تتحول من حالتها العفوية إلى نظام فكري وطني للمواجهة. إن هذا التغييب للوطنية أدى إلى الجهل وعدم تحديد العلاقة الأحوازية- الإيرانية، وأعني بهذه العلاقة أن تكون خطاباً مقابل خطاب، خطاب الدولة مقابل خطاب الدعوة، الذي يستمد قوته من أمرين: السلاح الفكري و(الشعور الجماعي المكبوت أو الظاهر غير المنظم بين الجماهير الأحوازية)، فهذا الأخير موجود بين الأغلبية من الأحوازيين، وإن إنكاره لا معنى له، وهو شبه إجماع على أن الإيرانيين هم وراء ما أصابنا من تخلف وتراجع، وأن المشاكل والمعاناة التي تحيط بنا مصدرها إيران. إلا أن هذا الشعور بين الناس لم تتم صياغته بعد في أقل تقدير منذ عام 1945م حتى يومنا هذا داخل (نظرية واضحة)، هي أولاً وآخرها مهمة (النخبة الفكرية) بالدرجة الأولى، وهي التي تقوم بصياغة وإنتاج المفهوم وطرحه فتأخذه عنها

وتعمل به (التنظيمات السياسية) التي تمارس التحشيد الجماهيري لمقاصد وطنية من خلال عملية تثقيف المواطن الأحوازي (بالممكن والمتاح)، وبعبارة واحدة أعني (الثقافة الوطنية)، فهي خطاب جماعي نافع لنا في مواجهة جملة أخطار، وفي المقدمة خطر القومية الإيرانية التي هي القطب في الفكر الإيراني الذي ندخل عليه لنقرأه من منظارين:

المنظار الأول: تشكله التاريخي وفق رؤية وخطاب وأسميناه (إشكالية التخلف والحادثة في الفكر الإيراني الحديث).

أما المنظار الثاني: فهو قبضة هذا الفكر على ما أسميناه (الروح الإيرانية الاستعمارية وقبضتها على نوافذ التاريخ الثلاثة).

(2) إشكالية التخلف والحادثة في الفكر الإيراني الحديث المقاصد الثلاثة - القانون، الوطنية، الإسلامية

الفكر الإيراني الحديث تشكل منذ اللحظة الأولى من ثنائية مهمة وهي ثنائية (الحادثة) و(التخلف)، وأصبحت هذه الثنائية ملازمة له منذ بداية انبثاقه حتى اليوم. ثنائية تحولت إلى معضلة متداخلة ومتشابكة، معضلة أصبحت (إشكالية) لا تفارق هذا الفكر، لأنه فكر لم يهدم أسس التخلف ولم يبين أسس الحداثة التي طلبها، وعدم إنجاز ونجاح أي منهما أدى إلى تعقيد الإشكالية وتعميق الأزمة التي يعيشها هذا الفكر طوال فترة ثلاثة أجيال.

وإذا حددنا بدقة بداية انبثاق هذا الفكر فإن فترة ميرزا عباس (ولي السلطنة القاجارية) متوفى عام 1832م، تعد لحظة انبثاقه، حيث تعرف أثناءها الإيرانيون إلى عوامل تخلفهم، وأيضاً عرفوا مكونات الحداثة، وانشغل الإيرانيون منذ تلك الفترة بما انتبه وأشار إليه عباس ميرزا وهما المحوران المهمان، محور: عوامل تخلف إيران، ومحور: إدراك مكونات تقدم أوروبا. فعوامل ومكونات هذين المحورين كانت نماذجها كثيرة قد

لمسها وتعايش معها عباس ميرزا وهو في منصب ولي العهد، منصب أتاح له أن يصب انشغاله واهتمامه بعوامل التخلف وتحركه نحو معرفة مكونات الحداثة.

عوامل التخلف ومكونات الحداثة لا يكون أي منهما حدثاً عابراً في تاريخ إيران، بل تشكل منهما جناحاً الوعي - في الفكر الإيراني الحديث - ووعي كشف الذات الإيرانية المنهزمة، ووعي كشف الآخر الأوروبي المنتصر، وهذا الوعي ذو الوجهين حمله ذلك السؤال المعروف في التاريخ الإيراني الذي طرحه ميرزا عباس على جوفير مبعوث نابليون القادم من أوروبا إلى فتح علي شاه قاجار، حيث تساءل: (لا أعرف ما هي هذه القوة التي تفوقتم بها علينا، وما هي أسباب ضعفنا، وما هي أسباب تقدمكم أنتم في أساليب الحروب والفتوحات واستعمال القوى العقلية التي تتفوقون بها، فيما نحن نعيش في بئر من الجهل.. قل ماذا نفعل نحن الإيرانيين حتى نكون فطنين؟) انظر: علوم سياسي ويزه فقه سياسي، فصلنامه تخصصي شماره، 21-1382.

وهذا السؤال حمل مقصدين رغب ميرزا عباس في التعرف عليهما.

المقصد الأول: التعرف على أسباب ومكونات تقدم أوروبا. مكونات كانت حاضرة وفاعلة شهد أثرها في الهزائم التي لحقت بإيران في حروبها مع روسيا القيصرية. **المقصد الثاني:** التعرف على عوامل وأسباب تخلف إيران من أجل تجاوزها، كما سعى لذلك. لذا عُرفت هذه الفترة ببدء اليقظة الجديدة في تاريخ إيران الحديث (تاريخ بيداري ايرانيان). وهذه التسمية جاءت إثر ما شهدته تلك الفترة من تحرك وانفتاح باتجاه أوروبا من جانب الإيرانيين، وعلى محورين، **المحور الأول:** إدخال الإصلاحات والنظم الأوروبية، إصلاحات بدأها أولاً - عباس ميرزا عند ما كان حاكماً على - والي آذربايجان، وهي أول خطة بناء جديدة عرفتها إيران، وشملت تطوير وتنظيم الجيش، حيث استفاد من خبرة وتجربة ضباط أوروبيين قاموا بتدريب وتعليم الجيش فنون القتال، واستعمال الأسلحة، السلاح الجديد وبناء مصنع في مدينة

تبريز للمدفعية، ومن أجل استمرار خطة الإصلاح أوفد إلى أوروبا أول البعثات للدراسة وتعلم إدارة نظم الدولة.

المحور الثاني: مسار الارتباط والاتصال بأوروبا حيث أخذ هذا المسار منذ تلك اللحظة عدة طرق، هي: 1- البعثات الإيرانية إلى أوروبا، 2- بناء المدارس الحديثة، 3- الترجمة للمصادر الأوروبية، 4- الجرائد والمجلات، 5- وضع الرسائل، 6- الوسيط المثقف. وهذا الارتباط والعلاقة التي تشكلت بين إيران وأوروبا أنتجت وعياً لدى من ارتبط بأوروبا من الإيرانيين خصوصاً المثقفين، وعياً شكّل رؤية واحدة تجاه فهم الذات وفهم أوروبا معاً. ويشرح هذه الثنائية والرؤية أحد المفكرين الإيرانيين فيقول: (اليقظة للأفكار في إيران هي ثمرة التعرف على العلم والتمدن الغربي، والتعرف على مدنية الغرب هو من نتائج العلاقة والارتباط بين إيران وأوروبا... المجتمع الإيراني متخلف عن التطور المادي والعلم والحكمة، ولا خبر عندنا عن ذلك التطور، حيث الفوضى العامة في إيران هي سبب تخلفنا عن ذلك.)، انظر: فكر آزادي ومقدمه نهضت مشروطي، فريدون آدميت، ص 21، تهران 1340. وتبعاً لهذا التحديد الأخير الذي أشار إلى التخلف ورصد التطور أصبحت أوروبا تمثل نموذج التقدم والحضارة في الرؤية الإيرانية، لذلك، فإن المقاصد التي طرحت في إيران من أجل تغييره تم أخذها من المرجعية الأوروبية وهي كالآتي:

المقصد الأول - القانون:

انطلقت هذه الرؤية تبحث لها عن فضاء ومجال للعمل به، وكثرت الدعوات التي أطلقتها مجموعة من الشخصيات التي تعلمت وثقفت في أوروبا، وأطلعت على ما يدور هناك من تطور، وهي شخصيات أصبح عددها في تزايد مستمر، كذلك أصبح لها دور فاعل ومؤثر في مسار إيران المجتمعي والسياسي. وتأثيرها ودورها هذا بدأ يتسع في المجتمع حتى شكلت معارضة لمواجهة حكام الدولة القاجارية، وهذه المواجهة

بدأت على شكل ضغوط من جانب المعارضة من أجل إدخال وتطبيق ما تدعو إليه، وأولى تلك الدعوات وأبرزها دعوة (ميرزا ملكم خان 1832-1908م)، الذي طلب من خلالها إدخال وتطبيق (القانون)، ومن وجهة نظره يعد تطبيق القانون هو الحل، وفي هذا السبيل ولتحقيق مقصده أسس (مجلة قانون) عام 1890م، حيث رأى أن سبب تقدم أوروبا هو في تطبيق القانون والعمل به.

وهذه الدعوة الأولى باتجاه مقصد القانون وجدت لها من يدافع عنها من الإيرانيين الذين آمنوا أن القانون هو المخرج من ما تعاني منه البلاد من فوضى، خصوصاً بعد توقف حكام القاجار عن ما بدأ به ميرزا عباس وتخوفهم من تجربته في إدخال (التنظيمات)، كذلك وقف عملية التجديد الثانية التي سعى لها ما يسمى في إيران (أمير كبير 1851م)، وهذا التوقف زاد البلاد ما وصلت إليه من عدم ضبط للحياة العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ذلك الوقت، حيث رأى المدافعون أن الخلاص من الفوضى يكون في تطبيق القانون والتقيد به، وهو مهمة الدولة. لذلك بدأ التحرك نحو الدولة القاجارية التي رغب الجميع بأن يبدأ التغيير منها لتطویرها بإدخال التنظيم والإصلاح الإداري عليها، وتشكيل مجلس الشورى لضبط نظام الحكم ليصبح القانون هو المرجعية بدل الاستبداد والرأي الواحد، أي ما تسمى بدولة قانون.

لكن هذا القانون والإصلاح تعثر وواجه رفضاً من حكام الدولة القاجارية، حيث قام ناصر الدين شاه في أواخر سنوات حكمه 1848-1896م، بإغلاق وإيقاف الكثير من الأماكن ذات النشاطات الجديدة. وأصبح الإصلاح يصطدم بمبدأ الاستبداد، وهو أساس تشكل الحكم القاجاري. استبداد موروث من الماضي الإيراني أدى في النهاية إلى فشل تجربة إدخال التنظيمات والإصلاحات على الدولة بشكل تدريجي، الإصلاحات التي اختارها دعاة الإصلاح والتغيير. وهذا الفشل والرفض أوصل الأمر إلى مواجهات عديدة وطويلة دفعت المعارضة إلى الدخول في صراع مع الدولة، صراع دفع بالشاه (مظفر الدين 1869-1907م) إلى توقيع نص

الدستور عام 1907 قبل خمسة أيام من وفاته، دون رغبة منه بل تحت ضغط أحداث ثورة المشروطة، وهي ثورة قد فشلت ولم تنجح أيضاً في تحقيق هدفها الذي سعت إليه، حيث الامتياز الذي حصلت عليه وهو الدستور جاء بعد فترة الشاه (محمد علي 1907-1909م)، وألغي الدستور وحل مجلس الشورى لتعود البلاد إلى فترة ما أطلق عليه (الاستبداد الصغير)، حيث تأزم الوضع بعد القتل والنهب اللذين رافقا إلغاء الدستور وتصفية رموزه التي عملت عليه. وفشلت تجربة الدستور كما فشلت من قبلها مساعي إصلاح الوضع والحكم. وتعد تلك تجربة قاسية جداً بالنسبة إلى كل دعاة الإصلاح.

التجربة التي حملت معها اليأس إلى النفوس بإصلاح البلاد بشكل عام حيث تمزقت أكثر فأكثر، وهذا ما دفع الجميع من سياسيين ومثقفين إلى البحث عن وجهة أو مقصد آخر بعيداً عن الإصلاح والقانون للخروج من التمزق والتأزم الذي وصلت إليه البلاد.

المقصد الثاني - الدولة القومية.

المقصد والاتجاه الذي طرح بين الأوساط الإيرانية والتف حوله الجميع هو مقصد بناء (الدولة القومية)، دولة مهماتها الأساسية توحيد إيران جغرافياً وسياسياً بالقوة، وتشكيل هوية واحدة للبلد هي الهوية الفارسية. هذا هو الاتجاه والمضمون العام للمقصد الثاني، وقد أصبح هذا المقصد مطلباً ودعوة لكل الإيرانيين.

الجيل الثاني من القوميين وقف وراء ترسيخ ونشر هذا المقصد بشكل واسع بين الإيرانيين، ويعتبر (سيد حسن تقي زاده 1878-1970م) من أبرز شخصيات هذا الجيل الذي تثقف بالثقافة الأوروبية ومن أشد دعاة الرؤية القومية على النمط الأوروبي، ودعوته معروفة، حيث طلب أن تؤخذ التجربة الأوروبية بكاملها وتطبق في إيران- (من القدم حتى مفرق الرأس باستثناء بقاء اللغة الفارسية)، وكان دوره مهماً في بلورة

الرؤية القومية، الرؤية التي اجتمع حولها ودافع عنها الجيل الثاني بكامله، الذي تغيرت رؤيته بعد فشل الحركة الدستورية التي عاش أحداثها، وما وصلت له أمور البلاد من تدهور وفوضى، خصوصاً قبل وبعد الحرب العالمية الأولى. وهي إجمالاً أحداث اجتمعت ليشكل منها الجيل الثاني توجهه السياسي فيطلب تشكيل دولة قومية يقودها رجل قوي وإن كان مستبداً يسيطر على الحكم ليوحد البلاد بالقوة وينقذها من الانقسام ويخرجها من الفوضى، وقد أصبحت وحدة البلد وفرض الهوية القومية الفارسية هي الاتجاه الذي ساد وتصدر الخطاب الإيراني السياسي والثقافي ليكون هو الحاكم الرسمي.

ولتحقيق هذا الهدف التف حول هذه الرؤية الجميع من المثقفين إضافة إلي السياسيين، وجميعاً شكلوا حركة وتياراً دفعوا من خلاله بالأمور للتعجيل بإسقاط الحكم القاجاري، ووقفوا إلي جانب رضا خان على الرغم من أنه رجل عسكري ومستبد في آرائه، وهي حركة انقلبت على القانون خصوصاً، وهذا التيار هو الذي دفع مجلس الشورى ليغير مواداً من الدستور (36، 37، 38) مع طرح (مادة واحدة) لصالح رضا خان ليكون تنصيبه شرعياً في الظاهر. وبعد ذلك التنصيب أصبحت كل الأمور في قبضة رضا خان شاه إيران، وسار الحكم في عهده على اتجاهين، الأول: فرض القوة من خلال الجيش الذي كان أداة رضا خان للوصول لكل ما رغب الوصول إليه، والعقيدة القومية الفارسية هي التي فرضت لتشكيل الهوية الرسمية لإيران وحذفت هويات كل الشعوب الأخرى وحوربت ثقافتها. **الاتجاه الثاني:** النمط في التحديث أو شبه التحديث على الشكل الأوروبي، حيث أخذ يتحرك باتجاه تطبيق النموذج التركي، البلد المجاور لإيران، تحديثاً قصد منه تقوية نفوذه وفرض إرادته الاستبدادية.

هذان الاتجاهان أنتجا معارضة له، ومن طرفين؛ من قبل القوميات، ومن قبل المثقفين الفرس أنفسهم، بعد أن تفرد بالسلطة وأسكت كل الأصوات، وهي أصوات

عملت في السر ضد حكمه، ثم ظهرت في العلن بشكل مباشر لتعبر عن أفكارها ومعارضتها، وذلك بعد أن دخل جيش الحلفاء إيران وأسقط رضا خان من الحكم - حيث شهدت تلك السنوات فترة من الفوضى وعدم الاستقرار السياسي والأمني في كل أطراف البلاد. وهي تعد فترة من الحرية في إيران سمحت لكل أطراف المعارضة لتعمل وتنشط في سبيل حصولها على حقوقها، وحل قضاياها. لكن ذلك المتنفس من الحرية لم يطل، حيث انتهى بعودة سيطرة المركز وتولي محمد بهلوي الابن الحكم في إيران، حيث قضى على كل الحركات لتبقى القضايا دون حل أو تحمد بالقوة فيصبح السكوت نصيبها أو يتم التعامل مع بعضها بشكل سطحي.

فترة حكم محمد بهلوي الابن وريث الأب كانت النموذج والشاهد في التعامل على هذا الشكل مع القضايا الإيرانية المهمة، وبثلاثة أساليب: أسلوب الإخماد، التعامل السطحي والسكوت التام.

أسلوب الإخماد: تعامل به مع حركة محمد مصدق رئيس الوزراء الإيراني الذي وصل لرئاسة الوزراء بتأييد أعضاء البرلمان، وهذا ما دفع محمد بهلوي إلى ترك إيران إلى الخارج حتى تستقر الأوضاع لصالحه فيعود للحكم. وفعلاً بعد فترة قليلة عاد للحكم بعد إخماد حركة مصدق عام 1953، حركة أراد لها مصدق أن تصح مسار الحكم والوضع في البلاد، ومنها خطوته التي أثارت جدلاً سياسياً داخلياً وخارجياً، وهي عملية تأميم النفط الإيراني التي كانت أهم عامل وراء إخماد حركته.

أسلوب التعامل السطحي: تمثل في المجال الاقتصادي، ومنه خطة إصلاح الأراضي عام 1962م، وهي أطروحة قصدت حل مشكلة ملكية الأرض، وهي تعد من المشاكل المزمدة في إيران إثر عدم تحديد الجهة المالكة للأراضي الزراعية من الناحية القانونية، لذلك أصبحت من أولويات مشاغل رجال الدولة والبرلمان. قضية تنازع فيها طرفان: طرف أراد لها أن تنفذ وطرف عرقل العملية، ويمثل الطرف المعرقل الإقطاعيون الذين يشكلون كتلة في البرلمان، حيث كانت خطة الإصلاح مدرجة

على البرلمان ليسن قوانينها. الشاه محمد بهلوي أصدر أمره ليعمل بالخطوة لحل مشكلة الملكية للأراضي الزراعية وهي ملكية غير مشخصة، حيث يخضع تملك الأرض لنفوذ الإقطاعيين وفق علاقتهم بالسلطة فيما تبقى ملكية المزارع للأرض غير مشخصة. وهي خطة أريد منها حل هذه المعضلة وفق ما نص عليه قانون تحديد الملكية وتعيين طريقة (بيع وشراء وإيجار الأراضي الزراعية) كمدخل لتطوير المجال الزراعي وارتفاع إنتاجه، وهي خطة، على الرغم من انشغال المجتمع والدولة بها، لم يحالفها النجاح بسبب غياب الحل لأساس المشكلة وهي الملكية، واستمرت النزاعات المختلفة بين الدولة والمزارعين، وبقيت القضية معلقة دون حل نهائي لها حتى عام 1984، حيث ألغي هذا القانون من جانب مجلس صيانة الدستور (فقهائى شوراي نكهبان) الذي اعتبر القانون مخالفاً للأسس الدينية. وحصل مثل ذلك الأمر عندما ارتفعت نسبة عائدات النفط في أواخر عام 1973، العائدات التي فتحت الباب فقط أمام إدخال بضائع جديدة إلى البلد وحصل إثر هذا الانتعاش ارتفاع في مستوى المعيشة بشكل سطحي، حيث لم تكن هذه العائدات تستثمر من جانب الدولة وفق خطط تنموية لتطوير هياكل المجتمع ومؤسساته، مجتمع أصبحت نسبة ارتفاع عدد سكانه تزداد في عقد السبعينيات من القرن الماضي، وهذا الازدياد أصبح لا يتناسب والإمكانات المتوفرة في التعليم والرفاهية وفرص العمل والاشتغال، إضافة إلى أن هذه الإمكانيات التي هي في يد الدولة لم تكن تقدم أو توزع بأسلوب متساوٍ ومناسب، حيث كانت تلك الإمكانيات منحصرة في مدن دون أخرى، وفي يد مجموعة خاصة تتحكم في شؤون الحكم والمجتمع، وهو مجتمع ينقسم سكانه بين المدن والقرى.

أسلوب السكوت: وهذا شمل قضيتين: الأولى، وضع القوميات في إيران، حيث تمت ممارسة أسلوب التناسي معها، فكل مطالبة كانت تواجهها الدولة بعنف بأسلوب ثابت. القضية الثانية، السكوت عن أطروحة أن تصبح إيران خلال عشرة سنوات خامس قوة صناعية في العالم، حيث إن التقدم الإيراني تبخر وتحول إلى شعار أثبت

فشله عندما تم رفعه في عهد محمد بهلوي شاه إيران الأخير. هذا الفشل بقي يطارد الدولة ويؤزم المجتمع، وهو فشل تقف وراءه جملة أسباب حملها الوضع الإيراني الممتلئ بالأحداث والمعضلات، منها التي هي موروثية (الاستبداد الإيراني)، أو تلك التي أضافها تطبيق مقصد الاتجاه والحل القومي بإقصاء القوميات ومحاولة تغيير واقعها الثقافي وتركيبها السكاني والجغرافي، وهي إجمالاً أحداث متلاحقة ومعضلات متجذرة عصفت بإيران الحديث الذي تشكل وفق رؤية خاطئة لم تعالج وتحل المعضلات بل زادت، وإذا كانت هذه الرؤية الخاطئة التي استندت على الروح القومية قد أنجزت رغبات القوميين في تحويل إيران إلى بلد تحكمه هوية واحدة، إلا أنها فشلت في الجانب الثاني وهو بناء دولة ومجتمع حديثين يتمتع فيهما المواطن بحقوقه الثقافية والسياسية بعيداً عن انتمائه العرقي والثقافي.

ما انتبه إليه الجميع هو أن أسباب التخلف وعدم التقدم متشابكة ومتداخلة ومرتبطة ببعضها بعضاً، أو كما يصطلح عليها هي (إشكالية)، وليس كما تم تحديد أصل المشكلة في سبب أحادي، وهو تحديد أثبت خطأه لأنه أصلاً تحديد إيديولوجي أعمى لم يشاهد الواقع الذي ينتج نماذج من التخلف يومياً. مساحته تزداد اتساعاً في إيران إثر ما فرضته تلك التحديدات من أخطاء شتى جعلت كل المشاكل مكبوتة تبحث لها عن أية فرصة لتخرج وتنفجر، ومحاولات تجاوزها بعنف الدولة فشلت جميعاً، وهذا ما أدى إلى أن تكون الدولة الإيرانية أداة لبث التخلف وترسيخه لا قلعه والتخلص منه، وهذا الأمر قد كشفت عنه كثير من الدراسات، انظر: (اقتصاد سياسي إيران از مشروطيت تا بايان سلسله بهلوي، محمد علي همايون كاتوزيان، چاپ ششم، تهران، 1377). مع التجارب التي خصت الحكم البهلوي الذي استمر في القبض على الحكم ل 53 عاماً.

تلك الفترة الطويلة من الحكم أكدت أن الاتجاه الواحد (الحل السياسي) وحده أصبح لا يكفي في بلد متعدد القضايا والمشاكل، حيث الاستبداد السياسي أصبح من

ثوابت الثقافة الإيرانية، مثلما قد بقيت عملية حل قضية القوميات مهملة ومسكوتاً عنها، وبالتالي فإن تجاوز التخلف في بلد مثل إيران يعاني من هكذا معضلات يصبح (استحالة) إذا ما تشكلت فيه دولة مدنية تصبح الخيارات فيها بيد المواطنين لتحقيق مقاصدهم ووفق رغباتهم لا أن تفرض عليهم. لأن المقاصد التي فرضت أصبحت تقبض على مصير الجميع لا تفتح أبواب الحرية، ولا تبث المساواة، وإن ادعت ذلك كما هو المقصد الثالث الإسلامي الذي قبض على الحكم في إيران.

المقصد الثالث - الأصول الإسلامية.

المقصد الإسلامي هو المقصد الذي يسجل عقد الثمانينيات من القرن الماضي بداية تاريخ وصول الدعاة له لحكم إيران بعد سقوط الحكم البهلوي، وهو مقصد إسلامي تم التأكيد على أنه هو الأصل كما جاء ذلك في دستور البلاد الذي تم تدوينه، وجاء في المقدمة منه (إن عدم موفقية ونجاح كل من نهضة المشروطة ضد الاستبداد، والنهضة الوطنية ضد الاستعمار لتأمين النفط عائد إلى عدم توسل المكافحين بأصول الإسلام الأساسية)، انظر: قانون أساسى جمهورى إسلامى إيران - تدوين - جهانگیر منصور - 1379. ولكن الأحداث الأولى التي رافقت الثورة أثبتت أن الثورة انقلبت على ما دونت، ولم تنفذ ما قد ألزمت نفسها به، وهو (الأصول الإسلامية) التي خطت مواد الدستور وفقاً لها. حيث تعاملت قيادات الثورة في المركز طهران مع مجمل الأحداث وفق رؤية الحكم أولاً، لا العدل والمساواة كما هي أصول الإسلام، وهي رؤية أصبحت ثابتة تنطلق منها لإدارة الأحداث ومواجهة الأزمات. وانعكست تلك الرؤية في مواقف وطريقة اتخاذ القرارات من جانب الثورة تجاه ما يظهر من مشاكل وقضايا أصلاً جاءت الثورة لوضع مشروع يحمل حلولاً لها ويعالجها، لا يحاربها كما فعلت، وهي قضايا كافح أصحابها في سبيلها، وهو كفاح أدى إلى إسقاط الحكم البهلوي، وفي المقدمة منها طلب تشكيل نظام يراعي حقوق الجميع على أساس

المساواة، ويعيد لأصحاب الحقوق حقوقهم، ويفتح لهم فضاء من الحرية ليتمتعوا بحقوقهم في أمان.

إلا أن هذا لم يحصل وشهدت الفترة الأولى بعد تسلم مؤسسات الحكم عملية تصفية، لأن الثورة لم تف وتنفذ ما قد ألزمت نفسها به، ولم تحمل معها مشروع تغيير يناسب الوضع الداخلي الإيراني، حيث لم تقدم خطط تنمية ولا رؤية مصالحة ولا نية إشراك، وهي ثلاثية الطموح والأمل كان يدور حولها، والجميع ينتظرون من الثورة إنجازها. كما أن إيران كانت تحتاج لهذه **الثلاثية** - **أولاً**: لقلع الفقر والتخلف، **ثانياً**: إزالة الفوارق إثر الوسعة الجغرافية والتعدد القومي، **ثالثاً**: حرية التعبير لتعدد التيارات ذات الرؤى السياسية. والثورة جاءت **معاكسة لهذه الثلاثية** منذ البداية، حيث إنها بدل نشر ثقافة دولة الجميع أبرزت نقيض هذا، وهو خطط طرد ومواجهات عنيفة نفذتها **أولاً** ضد الشعوب غير الفارسية، **وثانياً** تصفيتها وعزل معارضيه، **وثالثاً** إهمال معالجة الفقر والتخلف، وبذلك لم تؤسس لمقصد إزالة أسباب كل أنواع التخلف ونشر التنمية، بل تراجعت عن هذا العمل، وبذلك نشرت الثورة بذور ثقافة الكراهية نحوها والتشكيك في نواياها.

وقبل أن تنتهي من تصفية الداخل وتلتقط الأنفاس تورطت إيران في حرب مع العراق لثمانية سنين ضاعت فيها فرص عديدة، وأهدرت في سبيلها أموال كانت إيران في أمس الحاجة لها، وعندما خرجت من هذه الحرب عام 1988 وجد المجتمع الإيراني نفسه في قبضة مجموعة خاصة من رجال الدولة الجديدة تتحكم في هذا البلد. وهذه المجموعة، بدل وضع خطط تنمية صحيحة ومدروسة قابلة للتنفيذ لوقف عوامل إنتاج التخلف والأزمات التي تعمقت أكثر خلال الحرب وتصحيح أخطائها، وقعت في صراعات داخلية شارك فيها جيلان، جيل كان قد شارك في الثورة وهو يجد نفسه الحارس والحامي لها، وجيل خرج من بطن الثورة يدعي لنفسه بأنه يحمل فكر التغيير وإصلاح الأمور، وأصبح الصراع يدور بأشكال مختلفة للسيطرة على المؤسسات

(القوة التشريعية مجلس الشورى)، و(القوة التنفيذية رئاسة الجمهورية)، وفي ظل هذا الصراع تم تغييب الخطط الصحيحة والمدرسة المفترض أن تقدم لمعالجة المرض المزمن وهو التخلف. وهذا التغييب اشتد أكثر خاصة منذ عام 1995 عندما أظهر أحد أطراف الصراع وجوده السياسي باسم الإصلاحيين، ودخل في هذا المسمى كل من لا ينتمي ولا يؤيد اليمين المحافظ المتشدد. وهو تميز توضح أكثر من جانب الإصلاحيين (اليسار الإسلامي) في عام 1997 عن اليمين الذي يحظى بتأييد ودعم مؤسسة (ولاية الفقيه مرشد الثورة)، وهي أعلى سلطة مرجعية في إيران تدافع عن بقاء مفهوم الثورة والاستعانة بروح الثورة لمواجهة، ليس التخلف فقط، بل الأزمات الداخلية والخارجية.

هذا ما أكدته أحداث وأوضاع إيران في السنوات الأخيرة التي حملت معها كثيراً من التوترات والأزمات الداخلية والخارجية، وهي سنوات تعد تراجعية، حيث إن عدم الاهتمام من جانب الدولة أدى إلى ارتفاع نسبة التخلف إلى أضعاف ما كانت عليه في العهد البهلوي بحكم ارتفاع عدد سكان إيران إلى 70 مليون، مع فشل خطط التنمية؛ وهذا الأمر تشير إليه كل الإحصائيات والدراسات التي تصدر في الشأن الإيراني. ومنها دراسات تطرح ثنائية التخلف والحداثة، وفي نفس الإشكالية مثلما يطرح نفس السؤال الذي طرح قبل 170 عام في إيران وفي نفس الصيغة - لماذا تخلفنا نحن وتقدم الغرب؟

المنظار الثاني: الروح الإيرانية وقبضتها على نوافذ التاريخ الثالث.

الانبعاث الوطني الذي بشرّ بقدومه الرجل العسكري (رضا خان - شاه إيران الأول)، وهو يتحالف مع القوى الوطنية الفارسية مباشرة بعد دخول طهران في 21-مارس 1920م - 1- اسفند 1299 تاريخ إيراني، يعد الانطلاقة الأولى في تثبيت إيديولوجية الدولة القومية وتدوين مكونات هوية إيران الجديدة بعد سيطرة هذه القوى الوطنية المتشددة، والتي أصبحت مهمتها الأولى التي يجب تنفيذها هي إحياء

الروح القومية الفارسية وتجديدها، والتجديد والإحياء أخذ جانبيين؛ الأول: سياسي/ عسكري قام بفرضه شاه إيران الأول رضا خان (21-1941م) ومن بعده الشاه الثاني محمد بهلوي 41-1979.

الثاني: ما تم التوافق عليه من جانب الدولة والقوى القومية الفارسية أن تكون إيران؛ ثقافياً وسياسياً، ماضياً وحاضراً وفي المستقبل، فارسية، تشكلها هوية واحدة وهي الفارسية. وهذا التوافق والإجماع يرفض ويمنع أي حضور ومشاركة رسمية ثقافية وسياسية لأبناء الشعوب الأخرى. وتحول هذا الإجماع إلى مبدأ ثابت للدولة ولكل القوى الإيرانية ويلتزم به الجميع، وهذا الالتزام بالروح القومية، أو ما يسمى في الخطاب الفارسي (عرق ملي)، أصبح من أهم مكونات كل التيارات التي تصنف إلى أربعة:

أولاً: التيار القومي الليبرالي الذي ضم ملكم خان وتقي زاده، وبعدهما محمد مصدق. **ثانياً:** التيار القومي المتشدد الذي ضم ميرزا خان كرماني، آخوند زاده، وهو الذي حكم وغلبت أفكاره في العهد البهلوي وإلى اليوم. **ثالثاً:** التيار الذي دمج القومية في الدين، حسن مدرس، كاشاني، طالقاني، الحركة الوطنية والخميني. **رابعاً:** التيار اليسار الإيراني على الرغم من شعاره الأممي (انترناسيوناليستي).

أصبح هذا الالتزام هو المقياس الأساس في تعريف هوية إيران، وهو مقياس خطير جداً، لأنه أصبح أهم من دستور الدولة، حيث إن الدساتير تتغير (كما تغير دستور إيران عام 1980- لكن هذا المقياس لم يمس)، وهو مقدس أكثر من العقيدة الدينية والأولوية دائماً ما تكون له. ولا يمكن المساس بهذا المقياس وتغييره بأي شكل من الأشكال، حتى عندما يأتي مقياس الاختيار وتحديد المصلحة، وكثيرة هي الأحداث التي أكدت على هذا الأمر، ولتأكيد أن الروح القومية لها الأولوية في إيران نأخذ حدثين فقط من التاريخ ومن تجربة الثورة الإيرانية عام 1979- تحديداً.

أولاً: عند ما تم التخلي عن أصول العقيدة الإسلامية ومنها العدالة والمساواة لصالح الروح القومية الإيرانية، وهذا التخلي جاء في ذلك القرار المعروف الذي صدر من زعماء الثورة الدينية برفض مطالب الشعوب في تطبيق العدالة والمساواة، وهي مطالب لا تعارض أصول العقيدة الإسلامية والشيعية تحديداً، لكن بما أنها تعارض وتناقض مقصد (الروح الإيرانية) تم رفضها وتصفية المطالبين بها عام 1979.

ثانياً: ما حصل من تداولات ومناقشات لمسودة دستور إيران الجديد، وتحديد ما حصل للمادة (19) الفصل الثالث، حقوق الأمة (حقوق ملت)، في التصديق النهائي عليها الجلسة 27 مجلس خبر كان- الخبراء، من حذف لما جاء في المسودة الأولى من ذكر القوميات في الاسم (في جمهورية إيران الإسلامية كل الأقوام الفرس، الترك، الكرد، العرب، البلوج، التركمن، وأمثالهم متساوون في الحقوق لا امتياز لأحد على آخر إلا في التقوى) (1).

إيران بلد تطرح فيه كثير من الرؤى والقراءات النقدية المختلفة من جانب القوى الوطنية الإيرانية، ومنها نقد نال العقيدة الدينية، بعضه عنيف وغير موضوعي عندما تم التركيز على (الفقه) أكثر من باقي محاور الفكر الديني الأخرى لارتباطها بالفكر القومي الفارسي القديم خاصة. أما المقصد القومي فقد بقى هو الاستثناء الوحيد (الممنوع التفكير به)، وهذا المقصد ليس فقط لا نقد عليه، بل إن الجميع في توافق للدفاع عنه وبقائه وعدم التخلي عن روحه لا من جانب الدولة ولا من القوى الوطنية، وهذه الروح القومية لا يستثنى منها حتى زعماء الحركة والثورة الدينية في إيران، وهذا ما أشار إليه أحد أكاديميي ومثقفي إيران الثورة (لا يمكن تجاهل الهوية القومية الإيرانية في حالة الإمام الخميني) (2).

هذا يدل على أن المقصد القومي ليس فقط خص مرحلة الحكم البهلوي ولا أن الروح القومية يحملها جيل دون آخر، حيث العهد الجديد لم يشهد تركاً وإهمالاً لهذا المقصد، كما هو شأن كثير من المقاصد التي تطرح من جانب الإيرانيين، ويحصل

اختلاف حولها وتنقسم الآراء بشأنها، بل إن هذا المقصد اختلف وضعه، حيث أصبح يحظى بقيمة معنوية ملازمة للثقافة يعتز بها ويدافع عنها الجميع، وقد قبضت هذه القيمة على منافذ التاريخ الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل. والإيرانيون في العهد الجديد لم يقطعوا الجسر القومي بينهم، حيث في العهدين عند التدوين والتفكير في قضايا إيران يحتكمون وينطلقون من نفس الروح لتعميقها وتعزيز قوتها وثوابتها التي أصبحت سارية المفعول من لحظة رضا خان- شاه إيران الأول حتى زعيم الثورة الخميني الذي حفظ وحى القيمة من التهديم والتمزيق. وهذا التواصل والدفاع وعدم الانقطاع لم يبق للشعوب طريقاً سوى أن تختار مقصد الكفاح الذي شكل هوية قضيتها، وهو خرجها مما هي فيه.

3- مقصد القوميات ثقافة الكفاح من أجل الخلاص.

ثقافة الخلاص برزت على شكل هوية لتمييز ممارسات ولغة هذه الشعوب، وهي لغة وممارسات تختلف عن لغة وممارسات الدولة الإيرانية وقواها الوطنية. وما يميز ويحدد هوية كفاح الشعوب هو ثقافتها التي ليست هجومية بل دفاعية ترفض الوصاية، وتدافع عن وجودها الإنساني بالدرجة الأولى، الوجود المهدد إثر ما تتعرض له هذه الشعوب من خطر يهدد بقاءها، ويمثل هذا الخطر عملية التصفية العرقية-الجغرافية. وللتصدي لهذه العملية كافحت وطالبت وناضلت بأشكال مختلفة لأجل استعادة حقوقها في العهدين. وتمثل ذلك النضال في ثلاث محاولات مهمة في تاريخ كفاحها، وهي محاولات لم تنج بها لأسباب كثيرة لا مجال للتطرق لها هنا:

المحاولة الأولى: انطلقت في عام 1941- حيث تحركت ونهضت عندما دخلت جيوش الحلفاء إيران وخلعت رضا بهلوي عن الحكم، وشكل الشعب الكردي بقيادة محمد قاضي جمهورية كردستان في مهاباد، مثلما فعل الشعب الآذري التركي أيضاً حيث شكل الجمهورية الديمقراطية بقيادة جعفر بيشه وري، وشهدت الأحواز حركة مماثلة لاستعادة الحكم على الإقليم.

المحاولة الثانية: مشاركة الشعوب في التخلص من الحكم البهلوي عام 1979، لكن الثورة الجديدة وقفت بشدة أمام طموحات هذه الشعوب ورفضت منحها أيّاً من حقوقها ومارست العنف والتصفية ضدها خصوصاً ما حدث للشعب الكردي، والشعب العربي في الأحواز.

المحاولة الثالثة: الدخول عام 1997 في العملية الإصلاحية، وعلى الرغم من حضورها وتأييدها للحركة الإصلاحية التي طرحت شعارها الأول (إيران لكل الإيرانيين)، إلا أنها لم تحصد سوى الإهمال وعدم الاعتناء بها. والقوى الممثلة لهذه الشعوب ما تزال تواصل عملها النضالي منقسمة ما بين (الداخل والخارج)، وهي الآن في مهب التغيرات، حيث تواجه في الداخل (التحريم، وكل الأبواب مغلقة أمامها)، سوى بعض نداءات تصدر من دعاة الإصلاح، دعاة دولة المستقبل الديمقراطية التي يسمح بها لأبناء الشعوب ممارسة حريتهم، وتمنح لهم بعضاً من حقوقهم، وهي حقوق غير واضحة، خصوصاً وأن تجارب الماضي جميعاً أكدت أن هذه الأطروحات تقدم من أجل الخروج من الأزمات، ولا مجال للوفاء بها وإن كان بالنسبة لشعار الإصلاحيين الأول، أو الشعار الجديد المطروح (نجات ملى - الإنقاذ الوطني). أما القوى في الخارج تعتمد بالدرجة الأولى في حراكها السياسي على الدعم والتأييد الدوليين لها لتعزيز كفاحها.

استحالة الوفاق بين الوصاية والخلاص

جميع المعطيات الموضوعية تؤكد أنه لا مجال بأن يجتمع مقصد الدولة الإيرانية مع مقصد الشعوب غير الفارسية، وبالتالي استحالة جمع المقصدين. وهناك سببان أساسيان وراء تجذر هذه الاستحالة، السبب الأول: إن هذه الشعوب التي تبحث عن الحرية في عصر الدفاع عن الهويات قد تحتاج لهذه الحرية لتصوغ بها أهدافها وفق إرادتها. وهي في هذا تمارس حقها الطبيعي في اختيار ما يتناسب مع تكوين كل شعب من هذه الشعوب وفق ثقافته ورؤيته السياسية وطموحاته في التغيير. وهذا أساس

الصراع، حيث يعد هذا دفاعاً من جانب الشعوب، فهي تحافظ على ما تبقى من آثار ورموز تعرف وتثبت هويتها. كما تريد أن تثبت أن إيران جغرافياً وثقافياً؛ لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل لم تكن للفرس فقط، ويجب فك قبضة الفرس عن منافذ التاريخ الثلاثة.

السبب الثاني: نهج الدولة الإيرانية الذي لم تتزحزح عنه، وهو سلب ومصادرة حرية القرار والاختيار من الشعوب غير الفارسية، وهي تنفذ هذا النهج بأسلوب هجومي القصد منه في النهاية مسح كل ما يثبت ويدل على هوية هذه الشعوب، وبالتالي فإن اختلاف الطرفين يكون في الخطاب والطموح.

بقى موضوع الروح الإيرانية والأصالة القومية، والذي يمثل مجالاً آخر من الثقافة الفارسية، وهو الفلسفة أو الحكمة، ونتطرق إليه في الفصل التالي.
المصدر.

- 1- مجله اطلاعات سیاسی- اقتصادی-شماره 142 / 141- خرداد و تیر- ص 32- سال 1378- محسن خليلی.
- 2- صادق زیبا کلام- مرکز الدراسات الاستراتيجية الأهرام- مختارات إيرانية- العدد 21- السنة الثانية- ص 22.

الفصل الحادي عشر

الاتجاه الأيديولوجي القومي في تاريخ الفلسفة الإيرانية قديماً وحديثاً

(منذ لحظة ابن سينا إلى يومنا هذا)

قراءات نقدية لاتجاه اللاعقلانية واللا دينية في الثقافة الفارسية

(إن الذي لديه منطق الشفا لابن سينا، والحكمة المشرقية (السهروردي)، والحكمة المتعالية للشيرازي هل يحتاج إلى غيرها... الشيخ الرئيس ابن سينا عندما كان في الرابعة والعشرين من العمر لم يكن هنالك علم في العالم إلا ويعلمه، وكان يؤلف دون أن يرجع إلى كتاب... الحكيم الكبير الإشراقي السهروردي قام بإحياء حكمة وطريقة افلاطون وصاحب حكمة الإشراق والذي أثبت ذوقه العالي في الفلسفة الإشراقية... صدر المتألهين أكبر فلاسفة الإلهيين مؤسس أصول الإلهية ومجدد فلسفة ما بعد الطبيعة). الزعيم الديني الإيراني الخميني. انظر باللغة الفارسية: كشف أسرار از إمام خميني - ص 34، 35، 63، 1940.

قولنا الأول: هل يتحرر العقل العربي من موروث الفرس القديم

اللاعقلاني الذي تجذروسار في عروق الثقافة العربية؟

إن الإيرانيين كرسوا ثلاث قضايا خطيرة في عروق الثقافة العربية الإسلامية موزعة على ثلاث مسائل تعد محاور (التراث) كما نشأ وكما هو ممتد إلينا يزودنا بالمعارف عن شؤون الدنيا والآخرة.

الأولى: المغالطات اللاعقلانية في الفلسفة العربية في المشرق العربي. الثانية - أقاويل

فاسدة في الدين الإسلامي. **الثالثة** - الطاعة في السياسة وتحويلها إلى قيم الأخلاق كذلك. وإن خطورتها ليس فقط أنها أخذت لها مواقع رئيسة في الثقافة العربية الإسلامية مثال (البرهان) الفلسفي اليوناني، بل إن خطورتها تنشأ من طريقين، **الأول**: كونها تمثل التراث الفارسي ولا تفارق الأصالة القومية الفارسية، بحكم التداخل بعد ظهور الإسلام تحولت إلى فكرة ونظرة التعالي على العرب في مؤلفات كل من القدامى والمحدثين أهل المعرفة من الإيرانيين. **الثاني**: التراث الفارسي القديم هو الممثل للنظام اللاعقلاني وبوحي منه تم التأليف ووضع النصوص (دمج الدين بالفلسفة والفلسفة بالدين... من أن الفلسفة... في المشرق كانت لاهوتية الايبستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة في المغرب... علمية الايبستيمي... تحررها من تلك الإشكالية) (1).

هذا من جانب، ومن جانب ثانٍ أدت الظروف السياسية والمجتمعية والصراعات المختلفة داخل الثقافة العربية إلى أن يكون الباب مفتوحاً في النهاية بدوافع من هذين الأمرين أمام سيطرة ثقافة التراث الفارسي على حقول الثقافة العربية الإسلامية، وهذا التداخل الأخير كما شهدته الثقافة العربية الإسلامية ساهم بشكل مباشر في انحطاط العقل العربي وتراجع الضحية من هذا هم العرب. ونضيف قولاً: إن التداخل بين الاتجاه القومي والاتجاه الديني والاتجاه اللامعقول في الفلسفة بقى هو السمة لهذا التراث والمنظومة الإيرانية، وإن الخطورة تكمن في المسار التاريخي والفكري الذي اتجه نحو الهيمنة الفارسية مقابل تراجع العرب أمامها في المشرق العربي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن إيران في زماننا هذا (عندما تتقدم ويتراجع العرب)، أي عندما تتحول من دورها القومي الضيق أثناء (الحكم البهلوي) إلى دور المهيمن الإقليمي الأوسع على حساب منافع العرب الأساسية وطلبها أن تكون شريكاً في تغيير النظام العالمي) السائد، فإن هذا يحتاج قوياً، وبدورنا نرى أن هذا القوام يتمثل في (الدين والفلسفة، سلاح هذا المشروع السياسي، كما نبين هذا في فقرات دراستنا هذه)، كيف

لا، ووظيفة الدين والحكمة الفارسية أو الفلسفة بحكم التداخل والتوفيق بينهما طوال التاريخ تخدم الأصالة القومية والإيديولوجيا.

إن دعاة المشروع من الإيرانيين انطلقوا من قول إنهم أمة لها تراث وحضارة تريد أن تكون طرفاً فاعلاً في النظام العالمي الجديد، تحامي عنه بالقوة وتنشره بمفاهيم موروثة. وإن السياسة ليست سوى ثمرة لأصل الشجرة، نعم، لا قوام للسياسة دون الشجرة أو الدين والفلسفة، نعم إن الاثنين مزيج يعبران عن الأصالة القومية التي أساسها في التراث الفارسي القديم تلون وعمل على تحويل الإسلام لخدمته. إننا نرمي من قولنا هذا التحدث عن حالة شبه الموت التي يعيشها عقلنا (العقل العربي)، وهو يتراجع، فلا ينتج ولا يقاوم، والمفارقة أنه يحتمي بتراث غير عقلاني فاسد في قضايا الدين بعد غزو التراث الفارسي له، فأصبح العقل العربي مع المتأخرين، وصارت كل فاعليته أن يحفظ أو يتذكر، لا أن يفكر ويستدل، حسب تحديد الجابري.

أما نحن الأحوازيين، فكيف لنا أن نتحول من حالة التطبع بالعشائرية إلى حالة الشعب دون أن نفكر داخل الثقافة العربية التي تزودنا بالمعارف حول شؤون الدنيا والآخرة، كيف لنا بمواجهة السيطرة الإيرانية، هل يكون هذا بالبضاعة الفارسية نفسها، فهي تحمل مغالطات وأقاويل فاسدة لا تفي بأغراضنا الحققة أو بالخصومة مع الثقافة العربية كما يفعل بعضهم إذ يركبون الجهل فيطرحون التجديد والتغيير؟ وهل يكون التحول من العشائرية إلى الشعب دون مرجعية ودون تجاوز العطالة التاريخية؟ وهل الأقاويل عن التجديد ذات معنى دون تهيئة داخل مرجعية، وتحديد اتجاه العقلاني في الثقافة العربية الإسلامية؟ هل إن كلامنا هذا ادعاء أو يمثل واقع الأحوال؟ ونختتم كلامنا هنا قبل أن تنتقل إلى فقرات دراستنا بالقول: إن كلامنا عن الفلسفة في إيران لا ينشغل في الأقاويل عن اتجاهين، الأول - اتجاه (مارتين هايدغر 1889-1976م الألماني) الذي تبعه رضا داوري أردكاني، واتجاه (كارل بوبر 1902-1994م) الذي تبعه عبدالكريم سروش بعد الثورة تحديداً. بل إن التركيز يكون على

اتجاهين، الأول - اتجاه شيخ الإشراف السهروردي صاحب الفلسفة القومية الشرقية يتبع أستاذه ابن سينا، **والاتجاه الثاني - اتجاه صدر المتألهين صاحب الحكمة المتعالية.** ونضيف قولاً: إن إحياء القومية الفارسية ودمج الدين بالفلسفة قوام الاتجاه الأول والاتجاه الثاني، وإن الجميع يستقي مقولاته من نفس منظومة التراث الفارسي، الخميرة الأزلية الأولى والحكمة القديمة الخسروانية.

تعريفات وملاحظات مهمة وضرورية

نسجل قولاً في البداية، وهو إن هذه الدراسة تشغل بقضية واحدة، قديمة وجديدة في نفس الوقت، ولكن ما دعانا أن نهتم ونشغل بها هو أنه **ليس لنا سلف من الأحوازين تطرق إليها من قبل بالكتابة، على الرغم مما تشكله من الأهمية** باعتبارها الأفق الحضاري والمرجعية، ولا غنى لنا عنها إذا رغبتنا أن نتقل من حالة العشائرية إلى حالة معنى الشعب الذي لا معنى له دون أن ينتظم داخل ثقافة عالمة، من حيث إنه لا يمكن ركوب الجهل والكلام عن التغيير والتجديد، ونرى أن السبب وراء إعراضنا عنها يعود إلى (العطالة الفكرية) التي فتحت الباب أمام نشر أقاويل الجهلاء التي لا يمكن أن تشيد نظاماً ثقافياً لكيان الشعب في زماننا هذا، كما نشرح هذا أكثر بعد أن نحدد القضية نفسها بدقة، وأعني تحديداً أبعاد وأسباب اتجاه أهل المعرفة من الفرس الإيرانيين في بناء رؤية تؤكد على (تجهيل العرب وتفوق الفرس في مجالي الفلسفة والدين). وإن المؤلفات الفارسية وأقاويل أهل المعرفة من الإيرانيين القدماء والمحدثين عن الفلسفة والدين تفيض بهذا المسلك وتؤكد. ونرى بدورنا أن هذه الأقاويل الفاسدة واللاعقلانية شكلت أساس الثقافة الفارسية إجمالاً ومرجعيتها التراثية، حتى إن السياسة الفارسية في الماضي والحاضر في معناها وعمقها أو جوهرها لم تنفصل عن أصالة هذا الاتجاه القومي، وإذا نظرنا إلى الوضع الاجتماعي الإيراني أو (المخيال الاجتماعي) نرى أنه لم يخلُ من تجهيل العرب والطعن فيهم من جانب أهل السياسة من الإيرانيين. إذاً، نؤكد للقارئ أن غرضنا من الكلام هنا يتلخص في

أميرين - الأول: نعرض قوام الثقافة الفارسية ونبرز الاتجاه القومي والطعن بالعرب في مؤلفات أهل الفلسفة والدين، كما نبرز دمج الدين بالفلسفة لخدمة القومية الفارسية. الأمر الثاني: قراءة مشكلتنا الأحوازية من خلال التداخل في التراث العربي الإسلامي والموروث الفارسي. ونبدأ بالأول.

(1) الأمر الأول:

هو تبين قوام الثقافة الفارسية؛ الدين والفلسفة أو التراث والهوية ومشروعها السياسي في عصرنا هذا، وأن هذا الربط بين الدين والفلسفة ومشروعها له ما يبرره من حيث إن السياسة لا تنجح دون قوام ثقافي ترتكز عليه يقوي ويدعم خطاب المشروع، وخصوصاً إذا كان معبراً عن اتجاه قومي يجد أصله وفصله في الذاكرة الجماعية التي تعتمد الكراهية وتتجه نحو التفوق الثقافي على الآخر في مسألتي الدين والفلسفة. إن نفوذ إيران اليوم واتساع دائرتها داخل فضاء الثقافة العربية الإسلامية يعتمد على المقومين نفسيهما. ومن هنا تأتي أهمية تناول هذه القضية، فمن جهة نعتبر أنها قضية مهمة نطرحها في هذا الوقت الذي نرى فيه تقدماً للموروث الفارسي واتساع نفوذه الديني القومي مقابل تعثر المشروع العربي الإسلامي، ومن جهة ثانية إن هنالك عدم اهتمام وجهلاً بهذا الجانب لصالح موضوع السياسة، أو مقولة: (المشروع السني مقابل المشروع الشيعي، أو حسب رضوان السيد، تدمير المشرق العربي من طرف إيران) (2). وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع الأخير إلا أنه لا نجاح للمشروع السياسي الإيراني دون أن يكون قوامه هذا الإنتاج (التلفيق والخلط بين الدين، الفلسفة والحكمة، القومية الفارسية)، فهو النظام الفكري الذي يسهل ويشجع أمر المشروع أساساً ويفتح الأبواب أمامه، والسبب وراء طرحنا هذا هو أن نفوذ إيران في عهد الحكم البهلوي لا يماثل نفوذها وتدخلها في عروق الثقافة العربية الإسلامية والأمن القومي العربي كما في السنوات القليلة الماضية.

نعم، إن هذا التحول والنفوذ لا يكون دون هذين المقومين اللذين هما أساس

المشروع القومي الإيراني الملتبس بتراث الإسلام. وبالتالي نرى أن نفوذ إيران اليوم سببه عائد إلى إحيائها لتراثها الديني اللا معقول والفكري القديم، وأساسه ومنطلقه الاتجاه القومي، وهذا الأخير لم يكن يفارق نظرة ومؤلفات أهل المعرفة من ابن سينا إلى السهروردي شيخ الإشراق وصدر المتألهين صاحب الحكمة المتعالية، وهي مصدر الإلهام لقادة الثورة الدينية. والفقرات التالية حاملة لبيان قولنا هذا، وفي سبيل كشف جانب من هذا نقوم بوضع جملة تعاريف ونقل شهادات أساسية تزيل كل شك وتؤكد على أن العداء والظعن الفارسي ليس فقط مجاله السياسي أو الأدبي، بل إن مجاله الفكر والمعرفة، أي الدين والحكمة عند الفرس. وإن إيران اليوم تحمل نفس السلاح بعد أن قام هنري كوربان الفرنسي بتجديده بروح العصر وإحياء التراث الفارسي القديم على صعيد المعرفة.

بعد هذا التحديد والتوضيح الأولي ننتقل إلى توضيح آخر في غاية من الأهمية، حتى نرفع اللبس والخلط، وهو أن الدين الذي يدور كلامنا عنه هو الذي صدرت عنه أقاويل فاسدة من الإيرانيين وجرى تحويره كي يخدم مجالاً آخر، وأن الفلسفة بدورها صدرت عنها أقاويل غير عقلانية تم تحويرها كذلك بدورها في النظام الفكري الفارسي، وكل هذا لأجل أن يخدم الاثنان الإيديولوجيا السياسية والقومية الفارسية من حيث إن الدين الإسلامي ليس مهمته أن يشرع للسياسية قضايها كما القومية لإضفاء الشرعية والتقديس للسياسة والتعالي للقومية، وأن الفلسفة قضايها إذا دخلت لفهم الدين أفسدته، وبالتالي إفساد كل من الدين والفلسفة، وهذا ما حصل من جانب أهل المعرفة من الإيرانيين من خلال دمج الدين بالفلسفة، أو (إشكالية التوفيق والدمج بين الدين والفلسفة) من خلال اللجوء إلى الروح المشرقية اللاعقلانية الفارسية كأسس وينبوع يغرف منه الفرس في وضع المؤلفات عن الدين والفلسفة. وإن المغالطات التي وضعت من جانب كبراء أهل المعرفة من الفرس الإيرانيين بحق الدين والفلسفة من القدامى ومن المحدثين أدت إلى إدخال مسائل ليست من الدين

والفلسفة، بدءاً من مرحلة مشرّع فكرة الظلامية اللاعقلانية الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا إلى أيامنا هذه.

نعم، إن القومية واللاعقلانية والظلمة بالعرب لم تفارق النظام الفكري الديني والفلسفي الإيراني، وهي مسألة حرص على تسجيلها أصحاب المؤلفات بمثابة مقدمة لا يخلو منها مؤلف، وإلا يكون خارج النظام نفسه لا يفكر من داخله وبوحي منه، مثلما إن القول بالحكمة المشرقية وهي (زبدة الحق، الحق الذي لا مجمعة فيه)، أو **الخميرة الأزلية الأولى الخسروانية** من خلال المعرفة النورانية بمؤلفات صاحب الحكمة الإشرافية شيخ الإشراق السهروردي. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن تلميذه السهرورزي يؤكد أن خزائن الكتب الفارسية دفعت أرسطو إلى تهذيب المنطق والحكمة، وأن هذا الادعاء الأخير لا يقل عن ما صرح به (الشيخ مرتضى مطهري كما سنبين في الفقرة التالية) من المحدثين من الإيرانيين وأهل المعرفة بشأن هضم وحسم قضايا الفلسفة بعد أكثر من ألفين من الأعوام على خلاف أرسطو وأفلاطون، وانتقال هذا الخلاف إلى الثقافة العربية الإسلامية، وذلك هو عمل الفيلسوف العظيم الشيرازي - الملا صدر المتألهين صاحب الحكمة المتعالية المشرقية، وهي التي لم يتحرر منها حتى دعاة الحداثة بقول أحد أقطابها داريوش شايعان (إن الهند بالنسبة لنا كاليونان بالنسبة لأوروبا)، وهنا يقصد أن الفلسفة خط متواصل، أو النهر الفارسي الأصيل الخالد والينبوع الأول مقابل وضع العرب في موقع التجهيل، وهي أقاويل حملتها مؤلفات الفرس من القدامى بشأن (مدرسة بغداد الفلسفية المغربية) مقابل (مدرسة خراسان الفلسفية المشرقية)، والمحدثون في أيامنا هذه ساروا على نفس المسلك، وسنأتي إليها كشهادات نقرأها: واحدة بعد الأخرى.

فهي شهادات دورها تعميق روح التعالي القومي من جهة، ومن جهة ثانية تكريس المغالطات اللاعقلانية في مجال يطلب أن يستوفي القول فيه شروط البرهان العقلي والدليل المعرفي، وهو الذي لم يتوافر في مؤلفات الفرس من الإيرانيين الذين

أدخلوا إلى الثقافة العربية الإسلامية مؤلفات كرسى أقاويل ومغالطات في الشريعة الإسلامية والفلسفة أو الحكمة البرهانية العقلانية حسب ابن رشد الذي عمل إلى كشف هذا الفساد واللامعقول الذي دخل في عروق الثقافة العربية الإسلامية، (لا، ليس ما في الدين مثالات لما في الفلسفة، الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر. والحق لا يضاد بالحق، بل يوافقه ويشهد له)، إن هذا قول فيلسوف قرطبة الفقيه ابن رشد يرد على أقوال غير عقلانية استندت إلى أقاويل فاسدة، أو حسب قول صاعد الأندلسي هي (آراء، فليس يعتد بها)، مهمتها أن تشرع إلى خلط الدين بالفلسفة لغرض السيطرة وتوظيف ذاك وهذا، (لا، ليس من الممكن دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين فلكل منهما مقدماته وأصوله)، هذا قول الجابري في أيامنا هذه وهو يقرأ بروح نقدية معرفية حجم غزو اللامعقول من مؤلفات الفرس ذات الاتجاه القومي في المخطوطات العقل العربي وتكريس الظلامية من جانب ابن سينا، وهو خطاب مستمر إلى عصرنا، فيؤكد الجابري: (فلقد استمر التقليد السينوي حياً، ولا زالت امتداداته هناك إلى اليوم تحمل معها الأصالة القومية الفارسية بعد أن خرجت عن دائرة الفلسفة العربية الإسلامية لتدخل دائرة الفلسفة الإشراقية الفارسية). والذي وضع له مسميات تدل على ما طرحه (العرفان اللامعقول الديني واللامعقول العقلي).

ونضيف قولاً: إن النصوص الفارسية في شأن الدين والفلسفة على الرغم من اختلاف الأزمنة التي كتبت فيها، إلا أن المحتوى واضح فيها، وأعني أن الجامع بين القدامى والمحدثين من الإيرانيين من جانب السلطة المرجعية لتفكيرهم هو (بيان تجهيل العرب على كل الأصعدة) مقابل تعظيم كل ما له صلة بالتراث القديم الفارسي اللاعقلاني.

إذاً نسجل ما يلي:

إن قوام الفكر الفارسي القديم والحديث منه معتمد على مسألتين: اللاعقلانية

في تعريف القضايا، والعداء لدرجة الكراهية للعرب. ووضعنا العربي الأحوازي نموذج واضح، والسياسة تبرز هذا العداء. وهنا لا نشغل بمجال السياسة التي تجلياتها واضحة حتى لا نغرق في أحداثها ونتائجها، ونتجه إلى ما يعطي السياسة نفسها شرعية ونفوذاً وقوة، وأعني الدين والفلسفة أو (الشجرة والثقافة). إن الشهادة التالية توضح ما نعني من حيث إن أهل المعرفة من الإيرانيين داخلياً في أفضل موقف يمارسون (كلام التجاهل المبطن) عن سبب عدم الاهتمام بوضع الشعوب غير الفارسية عندما يقول أحدهم: همنا هو (أصالة الثقافة الفارسية، فهي الشجرة، وإن السياسة ثمرة تنتجها السياسة)(3). وإن الرجل يعد من المجددين في مسائل الدين والفكر المعرفي في أيامنا هذه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الرجل يواصل نفس المسار والاتجاه كما نشأ داخل الفكر الفارسي. وإن المحورين الدين والفلسفة ودورهما في الثقافة الفارسية حسب رأي أهل المعرفة من الفرس هو أن العلوم الإسلامية قامت على جهد وأكتاف أهل الفرس الذين قاموا بعملية إخراج الدين الإسلامي من ضيق الأفق العربي إلى الأفق العالمي كما نرى لاحقاً أن النصوص الفارسية إجمالاً تدور على هذا المقصد، أي التكوين (الفقرة الثالثة).

إن مرحلة نشوء - تكوين هذا الاتجاه، تحديداً اللاعقلاني، ظهرت في التاريخ العربي الإسلامي في بداية الصراع السياسي والعقائدي، وتشكلت بوضوح أكثر على أساس مبدأ وفكرة أن الفرس أصحاب (حكمة قديمة)، وهنا ظهر النظام الفكري (العرفاني) الذي يستقي مقولاته من الموروث القديم الذي اجتاحت فيما بعد الثقافة العربية الإسلامية حتى قبل تدوينها، وهذا ما حدده الجابري بمقولة (إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة)، وهذا التحديد يجمع بين أمرين:

الأول: الاتجاه القومي المعادي للعرب. **والثاني:** يبرز اللاعقلانية للتراث الفارسي إجمالاً مقابل (النظام المعرفي)، حسب الجابري، والذي نتوقف عند مشروعه طويلاً (العقل العربي ونظمه الثلاثة، البيان، البرهان، العرفان)، فهو يُعد بحق أهم مرجع

معاصر لنا متكامل في هذا الميدان من حيث إنه لم يترك حقلاً من حقول الثقافة العربية الإسلامية سار فيها اللامعقول إلا وناله بالدرس والبحث، فقد كشف عن خفايا نظام اتسع نفوذه في عروق التراث، والتبس بالإسلام يوظفه ويخفي مقولاته اللاعقلانية سواء أكان في فهم الوحي أم توجيه السياسة والتلفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة الحكمة، وذلك في منتصف القرن الثالث للهجرة.

إن الجابري يقول بكل وضوح وهو يقرأ بنية البرهان: (البرهان - في اللغة العربية هو الحجة الفاصلة بينة... أعني إنتاج قواعد منهج برهاني لتحصيل معرفة صحيحة وتأسيس تصور علمي يقيني عن العالم باعتماد هذا المنهج، والمنهج والرؤية في علاقتهما الجدلية هو ما نسميه نحن بالنظام المعرفي... ليس دراسة هذا النظام المعرفي البرهاني الأرسطي لذاته، بل من حيث إنه أحد النظم التي عرفتھا الثقافة العربية الإسلامية، وإذا فقد كان علينا أن نعمل على إبراز أهم ما يميزه عن كل من البيان والعرفان... إلخ). (4) تبعاً لهذا نقول: إن (العرفان) هو جوهر وقوام بضاعة الفكر الفارسي القديم والحديث معاً التي تستند إلى هذا التوفيق، فهي حاملة لفائض من الشواهد والأدلة جميعها تؤكد وفق شهادات من كتبوا من الفرس على أنهم ملكوا الحميرة الأولى العتيقة في صناعة شرائع دينية وفلسفية وأخلاقية أزلية، وأن هذه الحكمة الفلسفة انقسمت بين طرفين اليونان والفرس، وأن هذا بمعنى إبعاد العرب عن الحكمة، فلا عهد لهم بها تاريخياً ولا نصيب ولا حظ لهم منها، وإن هذه مقدمة إلى القول بسبب التفوق القومي الفارسي على العرب الذين لم يشيّدوا العلوم الإسلامية ولم يفهموا باطن الوحي القرآني من حيث إن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم، ويقصدون الفرس، ومن العلم بجملة العلوم الإسلامية.

وبالتالي نقول: إن هذا المسلك الفارسي أصبح بمثابة قوام المخيال الثقافي الفارسي التاريخي الذي نراه اليوم أكثر وضوحاً في التعبير والممارسة عند الفرس في عصرنا، وهو تعبير يعتمد المرجعية التراثية لا غير في هذا المسلك. ورأينا أن نركز هنا

على الجانب المحوري المكون لأصل هذا المسلك، وهو التراث الفارسي القديم، الدين والحكمة أو الفلسفة يُعد المرجعية والمدونة لأصل الثقافة الفارسية وقوامها كما كانت في مؤلفات ابن سينا، والتي تواصلت في نفس الخط والاتجاه إلى أيامنا هذه، وإن من يكتب من الفرس في شؤون الدين وشؤون الحكمة الفلسفة اليوم مرجعه الأساس في المفهومين مؤلفات التراث في دمج الدين بالفلسفة، أو إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا التراث الفارسي نفسه دفع ابن حزم الأندلسي الظاهري بعمل (النقد التجاوزي)، والتسمية للجابري، يعني الفصل في الإشكالية والتأسيس من خارجها. وإذا كان ابن حزم فعل ذلك في مجال الأصول، أصول الفقه وأصول الدين علم الكلام، فإن ابن رشد فيلسوف العقلانية العربية فصل فيها على نفس الخط بالعودة إلى الأصول وترك التقليد، نقد اللاعقلانية لابن سينا من حيث إن هذه الأخيرة عمل على إحيائها في تاريخنا المعاصر (هنري كوربان) الفرنسي، والذي بدوره خدم قضية إحياء التراث الفارسي من خلال (السهروردي شيخ الإشراق) كما نبين لاحقاً (الفقرة السادسة).

وبالتالي نقول: إن المرحلة التكوينية في إحياء وبناء التراث القديم الفارسي نشأت في عصر التدوين للثقافة العربية الإسلامية وتشديد علومها المختلفة. نعم، إن النظام الفكري الفارسي للفلسفة والدين اجتاحت الثقافة العربية الإسلامية في العصور الإسلامية في مجالين حسب الجابري (ميدان العلوم وميدان العقائد)، بقوله: (منتجات اللامعقول تحتل مواقع أساسية ومتجذرة في الثقافة العربية الإسلامية، وليس فقط في أوساط الشيعة والتيارات الباطنية والتصوف والفلسفة، بل نجد ذلك أيضاً في حظيرة الفكر السني ذاته... تحتل مواقع في مختلف قطاعات الفكر العربي الإسلامي... العقيدة والعلمية). (5).

نعم إن اللامعقول سار فيهما، وأخذ منهما مواقع أساسية، حتى إن السياسة العربية اتجهت نحو مبدأ أردشير المعروف (الدين والملك توأمان لا يفترقان)، ومبدأ

الطاعة الكسروي الفارسي غزا نظام القيم أو الأخلاق لتكريس قيمة الطاعة، نعم، إنه نظام اتسع نفوذه اللامعقول واللا ديني في عروق الثقافة العربية الإسلامية بنفس الروح والمقاصد.

نعم، إذا كان ابن سينا أخفى اتجاهه القومي الفارسي بطرق مختلفة داخل مؤلفاته كما شرحها الجابري، فإن الذين اتبعوا نفس الاتجاه من السهروردي شيخ الإشراق إلى ملا صدر المتألهين الشيرازي مدرسة أصفهان إلى يومنا هذا، اتبعوا الطعن والتعالي القومي الفارسي مقابل العرب، ووصل إلى قمة الوضوح في التاريخ المعاصر بفضل ما أنتجه المفكر الفرنسي هنري كوربان، من حيث إن أهل المعرفة من الإيرانيين في تاريخنا الحالي كشفوا بكل وضوح عن الاتجاه من خلال تمجيد الخسروانية والزرادشتية بشكل لا يحتاج كثير معاناة لكشف ما تحمله النصوص كما فعل ابن سينا، من حيث إن الوضع السياسي في زمان هذا الأخير لم يكن كما هو وضع الفرس في تاريخنا الحالي، وإن الشواهد أو النصوص الفارسية التي نأتي إليها في هذه الدراسة والتي نستعين فيها بجملة مراجع أساسية تكشف للقارئ هذا البعد القومي اللاعقلاني الذي لا يقتصر على قضية السياسة أو الأدب كما يظن بعضهم. أو نقول: إن غير الدارس لأصول نشأة التراث العربي الإسلامي أو للتراث لا يمكن أن يفهم الخط التاريخي للنظام ومقولاته واتجاهه وكيف كان يخوض الصراع من أجل الدفاع عن إحياء وبقاء الفكر الفارسي المشرقي، فيرى بأن التعصب الفارسي والطعن بالعرب يشمل فقط السياسة والأدب دون الحقول الأخرى وفي المقدمة منها (الفلسفة والدين - أو العقل والنقل).

وكذلك دوافع الصراع بين النظم الفكرية الثلاثة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وتحديدًا الحضور الفكري الفارسي؛ اللامعقول الديني واللامعقول في خلط الدين بالفلسفة، وهو الممثل الأوحده للموروث القديم المشرقي: (ماني، مزدك، زرادشت، الغنوصية - العرفان الأفلاطونية الجديدة)، وهو الذي بدأ مبكرًا في الطعن

والتشكيك ومنافسة المعقول الديني الإسلامي أو المعقول الفكري البياني والبرهاني؛ فكر أرسطو ذي الاتجاه الاستدلالي، كما أن النظام العرفاني المشرقي أخذ مواقع مختلفة وعديدة بأشكال وطرق تلتبس بالإسلام وتكلم باسمه عن طريق التوظيف لخدمة مقاصده، دون أن يخرج عن نظامه الفكري؛ اللامعقول الديني واللامعقول العقلي، لينافس كلاً من البيان العربي والبرهان اليوناني، وبالتالي نسجل قولاً: إن هذا النقص في المعرفة شائع بيننا أكثر من غيرنا نحن العرب، مما لا يساعد في التعرف على التراث والتأليف في قضاياها، ومنها نقد مؤلفات الفرس غير العقلانية، خصوصاً في مجالين:

الأول- اتجاه تفضيل الحكمة الفارسية القديمة، وهي التي كانت واضحة عند ابن سينا، وظهرت أكثر وضوحاً وبرموز شاخصة عند السهروردي شيخ الإشراق، وهي حاملة في نفس الوقت نظرة تعالٍ نحو العرب، أخذت منحى الطعن والاتجاه نحو تحرير الإسلام وعلومه من العرب. وهذا خطاب فكري فارسي متواصل كما نبين لاحقاً، لا يجيد عنه فارسي منذ أن تكرر وأخذ مواقع مهمة له داخل الثقافة العربية الإسلامية في عصر التدوين في القرن الهجري الثاني. وهنالك رجال من الفرس كرسوا طاقاتهم في هذا الاتجاه وتواصلوا على نفس الخط في اتجاه فكري ومعرفي إلى عصرنا هذا.

الثاني- اتجاه المجموعة التي رافقت هنري كوربان مدة طويلة في طهران، وتمجيد ما قاله ونشره عن العرفان الفارسي الشيعي، ودمج الشيعة بالعرفان الفارسي القديم أو الحكمة المشرقية القديمة- الخميرة الأزلية، وهذا الاتجاه الأخير لا يختلف كثيراً عن اتجاه مدرسة صدر المتألهين (الحكمة المتعالية)، من حيث إن مسلك الجميع واحد، وستوقف عند الاتجاهين بعد أن ننتهي من الأمر الذي نكشف فيه مدى جهلنا بقوام الثقافة الفارسية التي نتعاش معها وتسيطر علينا، كما سنبين جانباً منها في الفقرة القادمة.

(2) الأمر الثاني: كيف نقرأ علاقتنا بالموروث الفارسي من خلال تراثنا

العربي؟

إن القراءات نعني بها الإتيان بالأدلة الإضافية ورفع الغطاء عنها وربطها ببعضها بعضاً، هذا من جهة، ومن جهة ثانية نقول إننا لا نقصد فقط عرض أقاويل الآخرين ونزين بها كتابتنا، كلا، إن غرضنا معالجة مشكلتنا الأحوازية من جانب نجهل تأثيره ودوره علينا من خلال القضية التي قلنا عنها إنها قديمة وجديدة في نفس الوقت. وأما أقاويل أهل السياسة من الفرس ومسلكتهم القومي، وتحديدًا في مهاجمة ثقافتنا الأحوازية فلا نرى حاجة أن نتكلم عنه هنا بعد ما شرحنا هذا (في الفصول السابقة) التي نالت هذا الموضوع ولبت غرضنا في ما يخص تبين السياسة الإيرانية هناك. وهي دراسة لم يكن لنا سلف في التطرق لمواضيعها، كما هي هذه الدراسة، ونقول إنه ليس لنا سلف من الأحوازيين في التطرق إلى هذا الموضوع أو الكتابة عنه وذلك للسببين الآتيين:

أولاً: الجهل بالتراث من حيث إنه الغائب كلياً عن أفق وعينا الأحوازي، وهذا يحمل دلالة عدم الانتماء إلى فضاء الثقافة العربية الإسلامية، وهذه مهمة المثقف التاريخي، أي أن يقوم بفتح أبواب المعرفة. **والسبب الثاني:** جهلنا بقوام السيطرة الثقافية الإيرانية علينا، وأن الكثير من الأحوازيين بيننا يخاضعون المرجعية العربية الإسلامية، ويرتكبون مغالطات عديدة منها التكلم عن التغيير دون أن يضعوا مقدمات فكرية لفهم التغيير والتجديد. ومرد هذين السببين إلى وضعنا العشائري وعدم تحولنا إلى مرحلة تفكير الشعب الذي يحتاج أن تتجه النخبة الفكرية له نحو صناعة خطاب تفهيم الانتماء لثقافة لها علومها الخاصة بها كالثقافة العربية الإسلامية. نعم، إن التحول من ثقافة شفوية شعبية وعشائرية إلى ثقافة النظم والمجتمع يحتاج إلى صناعة خطاب، وإن ركوب الجهل لا يصنع تغييراً كما هو سائد عندنا، خصوصاً عند مجموعة إنسانية لم تمارس التفكير من داخل مرجعية كما هو

حالتنا، وهي حالة تعني انقطاعاً عن مرجعيتنا العربية الإسلامية دون أن نفهم وندرس هذا ونطرح أسبابه ونتائج، وفي أفضل حال نعبر عن قضية بهذا المستوى والأهمية بكلام يحمل دلالة الجهل المركب، وهذا ما دفعنا إلى أن نطرح سؤالاً محورياً في دراستنا (التمهيد- الفصل الأول)، هل تنهض ثقافة دون فكر واع؟

إن السؤال المطروح أعلاه يدفعنا إلى القول: إن الأحوازيين اليوم، كشعب عربي يعيش داخل إيران، وفي المقدمة دعاة التغيير من أبناء هذا الشعب، ليس لهم نصيب في معرفة التراث العربي الإسلامي تستحق الإشارة كما عن التجديد، وهو أمر يطرح جملة أسئلة ومنها: وفق أية مرجعية يفكر دعاة التغيير عندنا وهم في مواجهة الفرس مباشرة؟ وكيف يمكن الانتقال من الوضع العشائري والانظم إلى وضع الشعب والمجتمع دون أن يكون ضمن مرجعية يفكر من داخلها المثقف عند مرحلة صياغة نظم التعليم ونظم سن القوانين ونظم بناء معنى الهوية؟ وأليس من لا يفكر داخل مرجعية ما يعيش جهلاً مركباً دون أن يفهم أن التحول والبناء الثقافي والمجتمعي وكذلك بناء الدولة والكلام عن التجديد يحتاج وعاءً ثقافياً ضمن مرجعية؟ ونحن هنا لا ندعي الإجابة على هذه الأسئلة بشكل مباشر، بل نحاول هنا أن نفتح فضاء الفكر عسى أن يدرك بعضنا مدى جهلنا وماذا نعني بالجهل المركب. نعم، إننا نلقي الضوء على جانب من قضية أكبر وأهم، هي قضية واجهت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وهي تواجه نفس القضية اليوم.

ونقول إن الفرق بين المفهومين (ثقافة العشائرية وتطبع الناس بها وثقافة التحول إلى الشعب ضمن فضاء ثقافي أوسع) واضح عند الذين لهم حظ فهم قضايا الفكر وتركوا ركوب الجهل، وهم يستطيعون أن يدركوا ما نعني ومدى أهمية فهم الموضوع والحاجة إليه في زماننا المعاصر المطبوع بصراع ثقافي معرفي وسياسي نعاني منه، صراع قوامه مكونات التراث، ودوره أن يشرع وجودها ونفوذها على حساب الثقافة العربية بشكل عام، وثقافتنا كذلك بوضعنا الخاص، هذا من جهة، ومن جهة

ثانية، فإن قراءة مؤلفات أهل المعرفة من الفرس تؤكد على هذا المسلك ولا تترك مجالاً إلا لمن عنده تشكيك بأن دوافع ومقاصد أصحاب المؤلفات تتجه نحو تكريس وتجديد غير هذه الرؤية المركزية والهيمنة الثقافية، والتي لا ندعي وجودها دون الدليل والإثبات. من حيث إن النصوص والشهادات الإيرانية كما نأتي إليها لاحقاً تغلق الباب أمام كل محاولة طعن، سواء أكان يخص تاريخ النصوص والمحتوى أم في تكوينها وبنيتها. إن أصحاب النصوص في الدين والفلسفة لم يكونوا وحدهم من سلك هذا المسلك، فكذلك مؤلفات أهل السياسة من الإيرانيين. ولكن لا نأتي هنا إلى ما قاله أصحاب السياسة من حيث إننا تطرقنا لهذا الأمر في دراسة التمهيد كما أكدنا أعلاه. وبالتالي يكون كلامنا هنا ليس ادعاء دون أدلة بقدر ما هو مواصلة لقراءات وإضافة ما هو جديد إليها، قراءات نالت هذا الموضوع، وفي المقدمة منها، وأهمها قراءات محمد عابد الجابري. بعد هذا التحديد والتوضيح ننتقل إلى قراءة التراث الفارسي بما يتفق وموضوعنا.

(3) قراءة مؤلفات الفرس من القدامى والمحدثين في الفلسفة والدين والمضمون الإيديولوجي القومي

نبدأ بهذه الشهادة من الحاضر الإيراني، والتي تؤكد دون أن يلفها اللبس أن العقل الاستدلالي البرهاني لا يمكن أن يكشف الحقيقة ويصل لها دون عالم الأنوار والعرفان، لهذا يتم شحذ النفس في الاتجاه الفارسي لتكون بديلاً للعقل. وليس فقط هذا، بل إنها تربط ذلك بالموروث الفارسي القديم وتعلن أن للفرس الأسبقية في نيل الحكمة والمعرفة وفهم الأخلاق، ودون هذا النظام الفكري الفارسي لا يمكن درك وفهم لا الإسلام ولا الفلسفة.

(الحكمة الإيرانية قبل ظهور الإسلام لها ثلاثة مكونات: الشريعة الزرادشتية، طريقة عبادة الإله القديم، والحقيقة. حكمت خسرواني أو سيمرغي، حكمة سيمرغي المرة الأولى عن طريق فردوسي تم الترويج لها، وبعد شيخ الإشراق السهروردي بشكل

كامل أظهر الفكر الخسرواني وفي النهاية هذه الفكرة وصلت إلى القمة عند العطار صاحب منطق الطير، وبهذا فإن الإيرانيين القدماء عندهم الحكمة وطريقة التوحيد العرفاني والأخلاقي وبعد ظهور الإسلام فإن الشريعة والحكمة والحقيقة أخذت شكلاً آخر وأنتجت الحكمة الإشراقية). (6).

إن هذ الكلام ليس عائداً فقط إلى اليوم، بل إن من كتبوا طوال عصور الإسلام سلكوا نفس المسلك، وإن كلام تلميذ السهروردي صاحب كتاب (تاريخ الحكماء الشهرورزي) يقدم شهادة واضحة لا يلفها اللبس، مثلما يضع مصطلحات أستاذه السهروردي: أنوار الملكوت، أنوار الحكماء/ السعادة الأبدية، القرب من الله بالحكمة النورانية والنور جوهرها والإلهام سائقها والقلب مسكنها، والعقل فائدتها وهي أقاويل ترتبط بالفلسفة المشرقية وربطها بحكمة الفرس، كيف لا وهو يقول:

(ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الإسكندر بدارهم وبلادهم، وأنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد كتبهم ومعاونتها، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفاً من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة مقدار حكمة فارس وشرفها. وكان فيهم ملوك أفاضل مثل كيومرث... وأردشير بن بابك... وغيرهم من الملوك العارفين بحقيقة الحكمة. ولكن من دأب الأمور الإلهية والأحوال السماوية أن تنقل الحكمة والملك من جيل إلى جيل ومن قوم إلى قوم (لا يتوقف هنا بل يقول ولقوله معنى) وكانت الفلسفة طاهرة قبل المسيح.. في اليونان، فلما تنصرت الروم منعوا عنها وأحرقوها وحرّموا الكلام فيها.... وكان السبب في ذلك الملك أيوليانس... ثم إن شابور... طوى البلاد.... وخرج... إلى الروم فهزمهم وقتلوا أيوليانس... فعاد المنع من الاشتغال بالفلسفة)(7).

هل الفلسفة الإسلامية هي نفسها العربية، وكيف وضع هنري كوربان حدوداً وفاصلاً لهذا الاتجاه الذي كان سائداً لفترة طويلة؟ وهل أعاد للفرس دورهم؟ كيف تم

ربط كل شيء، ومنها الفلسفة والشريعة والأخلاق، بالأصل الفارسي؟ وكيف جدد المفكر الفرنسي هنري كوربان اللامعقول الديني والفلسفي عند الفرس في القرن العشرين تحت مسمى النهضة الفلسفية الصفوية الحكمة المشرقية العتيقة حكمة إشراق؟ وكيف قامت الثقافة الفارسية على أكتاف الفرس من أهل المعرفة الحكمة العتيقة؟

إن مهمة هنري كوربان المفكر الفرنسي الذى كرس كل حياته يخدم قضية واحدة على صعيد المعرفة والفلسفة والدين هي إحياء روح إعادة الخسروانية، حكمة ملوك فارس، والتي يرى السهروردي شيخ الإشراق أنها تمثل (الخميرة الأزلية والحكمة الخالدة نور الأنوار حكمة الإشراق)، إن اشتغال هنري كوربان على كشف السهروردي يصب في خدمة تعميق مواجهة ثقافة العرب الإسلامية، وهو نفس السلاح الذي ظهر في عصر التدوين العربي الإسلامي؛ السلاح الذي يستند إليه كل من التيارين الفارسيين القومي والديني، كما يؤكد المتنور الإصلاحي أحمد قابل تلميذ المرجع الديني الشيعي المنفتح على تطور العصر وعلومه منتظري، ودعوة تحرير الإسلام من ثقافة العرب البدوية (8) بالرجوع إلى الحكمة العتيقة الفارسية الخالدة، وأن العرب كانوا أقل شأنًا من الفرس الذين كانوا على تقدم، وأن جهل العرب سبب حاجاتهم لرسول الإسلام محمد ﷺ وأن أحمد قابل يطرح هذه الدعوة بعد سنوات من التفكير من داخل العقل؟ كأستاذ آية الله منتظري يحتكم إلى العقل (وهو الفقيه الذي يرى في العقل أم الحجج وأساس البراهين، أن الله على الناس حجتين، حجة ظاهرة وحجة باطنة. فأما الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول) (9).

ونضيف بأن الحلقة التي كانت في حوار دائم ولمدة ثلاثة عقود متواصلة في طهران مع هنري كوربان تضم كبار أهل المعرفة في تاريخ إيران المعاصر، وإن تأثير كوربان في تفكير وفهم هذه المجموعة ظهر في نصوص كل واحد منها حسب مجال

عمله. ولنستمع إلى هذه الشهادة عن الحلقة الإيرانية وعلاقتها مع كوربان: (يعتبر حسين نصر أحد المجموعة التي كانت تضم الحلقة الصغيرة الفكرية بين هنري كوربان رئيس القسم الشرقي للدراسات الإسلامية في جامعة السوربون ومن جهة مع كل من العلامة محمد حسين طباطبائي، وهو حوار بدأ من عام 1958 - إلى عام 1977م إضافة إلى حضور نخبة صغيرة مثل سيد جلال الدين آشتياني، بديع الزمان فروز أنفر، مرتضى مطهري، سيد حسين نصر، داريوش شايدان، عيسى سبهيدي، رضا داوري اردكاني، ومحمود شهابي). (10).

إن مهمة المفكر الفرنسي هنري كوربان (1903 - 1978) في إيران ولمدة ثلاثين عاماً 1945 - 1975م، واشتغاله على ما كتبه (السهروودي) شهاب الدين يحيى بن حبش أبو الفتوح المولود عام 545 هجري في قرية سهرورد مدينة زنجان والمقتول عام 587 في مدينة حلب، ذو الاتجاه المشرقي الفارسي كما نبين لاحقاً، مهمته تخدم في الجانب الأول: قضية إعادة إحياء الروح الفارسية المشرقية ووضع هوية تميزها عن الإنتاج العربي الإسلامي الفلسفي العقلاني، وهذا ما نركز عليه ونشرحه. وفي الجانب الثاني: من حيث إن خط اللامعقول الديني والفلسفي ليس هو من إنتاج السهروردي والذي يؤكد أن الحكمة انتهت عند أرسطو أو وصلت إليه ولكنها ناقصة لغياب النور عنها، ولا من جاؤوا من بعده تحت مسمى النهضة الصفوية على صعيد الفلسفة، بل إن بداية ظهور ووضوح هذا الاتجاه نشأ في عصر التدوين، وهجوم ابن سينا على أرسطو يؤكد هذا، وهو اتجاه أخذ له مواقع مختلفة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وجاءت دراسات مختلفة تؤكد على هذا الواقع الفكري والتاريخي، إلا أن الجابري وحده في مشروعه نقد العقل العربي وضع تمييزاً فاصلاً وواضحاً عن اللامعقول الديني واللامعقول الفكري والتوظيف السياسي له، شارحاً موقف ابن رشد العقلاني في التصدي والنقد لهذا النظام الفكري في حينه، والذي خاض بدوره معركة فكرية يدافع عن ما يمثل العقل بالنسبة للحقيقة والنقل (النص الديني)، كذلك بعيداً عن الموروث القديم الذي ينتمي إلى العقل المستقيل.

وقبل أن ننقل فقرات من رؤية الجابري، نقرأ محاولة الإمام الشيعي موسى الصدر الذي حاول أن يخفف من ضغط ما جاء في مؤلف هنري كوربان (11) من خلال تصدير جاء للترجمة العربية، وقد حدد الصدر أهم المسائل، ورأى أن هنري كوربان قام باستنباط مسائله من كلام الرسول والوحي، والصدر بهذا حاول أن يخفي المضمون من خلال إبراز نصوص لغوية مختصرة، مرة ينسبها للرسول ومرة يعتمد الوحي، فهو حول مسألة الإمام في الرؤية الشيعية يقول:

(والإمام... فهو المقتدى به والنموذج الكامل في قوله وفعله، في فكره وعواطفه، في رأيه بالموجودات ونظرته إلى الكون، في كل المسالك الفكرية والخلجات القلبية. وهذا مقام خطير لا يبلغه إلا الأوحدي من البشر بعد التجارب الصعبة والجهاد المتواصل) ص 15، فهو يعتمد بالاستناد على سورة البقرة آية 24 وهي تحمل مقام إبراهيم. ويتنقل إلى مسألة معنى العلم الموروث العرفاني الغنوصي فيقول:

(ولا أرى حاجة إلى تفسير كلمة العلم بمعنى العرفان (gnose) الغنوص كما يفسرها المؤلف (يقصد كوربان)، بل العلم النبوي هو الإسلام... والعلم النبوي الشريعة الإسلامية تؤخذ من باب علم المدينة أي من علي) ص 17. وهنا فقط ننقل ما وضعه الجابري حول تحديد العرفان الذي حاول الصدر الالتفاف عليه:

(العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوصية، والكلمة يونانية الأصل، ومعناها المعرفة... إن ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي اللاهوتيون، المتكلمون. وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسة. ومن هنا فالغنوصية، وسنطلق عليها هنا اسم العرفانية، هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد

الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة. فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل). (12).

نعم إن العرفان وفق التعريف أعلاه لا يمكن أن يكون غير ما يمارس في الاتجاه الشيعي والذي يحاول الصدر إعطاءه معنى آخر كما شأنه في المسألة المهمة الأخرى وهي الولاية التي يحاول أن يخفف من مضمونها ووقعها كما هي فيؤكد: (والحقيقة أن الولاية عند الشيعة لها مقام كبير يتجاوز كل مقام، ولكنها تختلف تماماً عما يورده المؤلف ويستنتجه... فأصبحت الولاية، في الحقيقة، الطريق الوحيد لبلوغ الإسلام غايته، ولأجل هذا نجد في أحاديث الشيعة... بني الإسلام على خمس، الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج والولاية، وما نؤدي بشيء مثل ما نؤدي بالولاية... وكان الرسول يجمع بين مقامي النبوة والولاية، ولكن الأولياء من بعده لهم مقام الولاية فحسب دون مقام النبوة...) ص 23.

وربما كان اتجاه موسى الصدر لا يختلف عن مدرسة قم الفلسفية التي ينتمي إليها، والتي قام بإنشائها عام 1951م صاحب تفسير الميزان محمد حسين الطباطبائي، وضمت الحلقة (مطهري، البهشتي، القدوسي، المنتظري، الفتاح، جعفر السبحاني، مهدي الحائري، موسى الصدر...)، والطباطبائي اتجه نحو الرد على موجة ظهرت في إيران مصدرها الفلسفة الأوروبية، وشكل المجموعة للرد على هذا الاتجاه أو ما يسميه تلميذه مطهري مغالطات المادية التي لنا أفضل منها عند ما يعود لصدر المتألهين كما نبين هذا حالاً بعد أن نؤكد أن الشخصين صرحا عن حضور البرهان في الرد على مسائل الفلسفة المادية، إلا أن هذا لم يخرجهم عن مسار التوفيق بين الدين والفلسفة. ونسجل هنا لشهادتين؛ الأولى للعلامة الطباطبائي، والثانية لتلميذه مرتضى مطهري، نبدأ بالأستاذ إذ يقول:

(إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي

الذي جُهِز به، وهذا بالذات ما يعبر عنه بالفلسفة الإلهية، فكيف صح، بعد هذا، الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية مع أنها شئ واحد لا تعدد فيه ولا اختلاف). (13). أما التلميذ مرتضى مطهري وهو ينشر ويعلق على أصول الفلسفة لأستاذه العلامة الطباطبائي وبخصوص الفيلسوف العظيم الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية، فيؤكد: (هضم ما قدمه الفارابي وأبو علي سينا وشيخ الإشراق... منذ عصر أرسطو ذلك الفيلسوف الثائر ضد آراء أستاذه أفلاطون نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز... أفلاطون ممثلاً لأحد هذين التيارين. أما أرسطو فهو الممثل للتيار الآخر... وعرف هذان المذهبان في أوساط المسلمين مذهب الإشراقين ومذهب المشائين، واستمرت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتجاهين فترة تزيد على الألفين من الأعوام... وقد وضع صدر المتألهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته... النزاع قد اختتم على يد هذا الفيلسوف العظيم). (14).

(4) الشيخ مرتضى مطهري وعبد الكريم سروش بين إثبات الولاية وردها

وإذا كلام الشيخ المطهري يدل دلالة واضحة على جهل الرجل بقضايا الفلسفة التي يعبر عنها بلفظ المشاجرات التي حسمها الشيرازي، وإذا كان هذا الجهل يعبر عنه مفكر إيراني معاصر لنا، وأعني عبد الكريم سروش واعتراضه على نقد الشيخ على قول إقبال لأهوري في مسألة ختم النبوة، أو بتعبير (الخاتمية) كما جاء اللفظ في كتاب مترجم إلى اللغة العربية (بسط التجربة النبوية)، من حيث إن مؤلفه سروش وهو يطرح مسألة ختم النبوة لا يقل جهلاً عن خصمه، عندما يستند في ما يدعي أن الوحي يتبع النبي محمد / ومتى ما كان رسولنا الكريم على استعداد يأتي الوحي، وعندما يحاوره باحث من بلده هو بهاء الدين خرمشاهي عن اتباع الوسيط جبرائيل للرسول ومدة قطع الوحي عن الرسول الكريم ويصف أجوبة سروش على أنها شاعرية عرفانية (إن كلامك كلام شاعري وعرفاني) لا ينكر صاحبها ذلك فيقول: (إنه كلام

عرفاني وليس بشاعري (فيأتي إلى الشعراء لفهم قضايا التراث) يقول سعدي...، يقول أبو نواس...، وإذا هذا الكلام شاعرياً وفيه مبالغة ومجاز ولكن عندما يقول المولوي... وابن عربي... إلخ). إن الرجلين مطهري وسروش دخلا قضايا ليس لهما فيها باع طويل، وإذا كان الشيخ المطهري لا حظاً له في فهم الفلسفة الغربية ونقده لها سطحي كما يدعى عليه من خصومه بسبب الدفاع عن الولاية والاتجاه العرفاني، فإن ذلك واضح لا لبس فيه ويؤكد أنه بنفسه في كتابه ختم النبوة يقول:

(عالم الغيب وعالم الإنسانية لا ينقطع مع انقطاع النبوة، القول به لا أساس له مطلقاً، فالقرآن الكريم لا يشترط اقتراناً بين الاتصال بالغيب والملكوت وبين مقام النبوة، كما أنه لا يعترف بدلالة فرق العادة... فالقرآن يذكر أشخاصاً كانوا يحيون حياة معنوية دون أن يكونوا أنبياء. (يريد أن يصل إلى المقصد والقول بالولاية والعرفان، فيضيف قولاً) والواقع أن الاتصال بالغيب وشهادة حقائق الملكوت وسماع ملائكة الغيب، وبالنتيجة معرفة أخبار الغيب ليست من النبوة، فالنبوة هي التنبؤ وليس كل من أخبر تنبأ، والقرآن يذكر أن باب الاشراف والإلهام مفتوح أمام كل من يطهر باطنه (الأنفال 29)، (العنكبوت 89)، نهج البلاغة الخطبة 220، والأئمة الأطهار وولايتهم الباطنية، يذكر... من العارفين أربعة مراحل، تؤكد على مرحلتين...

الأولى: الرحيل من الخلق نحو الحق، الثانية: الرحيل من الحق إلى الخلق (ويستند على صدر المتألهين بقوله)، (اليوم أكملت لكم دينكم)، وأما باب الإلهام فلا يُسد وحدود نور الهداية لا ينقطع). (15).

أما الثاني وهو يرد بالدليل على عدم ضرورة وجوب الولاية بعد ختم النبوة فليس له حظ في فهم التراث العربي الإسلامي، حتى إنه سجل قولاً جديداً، وفيلسوف تراث إيران المعاصر سيد حسين نصر أو ما يطلق عليه سروش أبو الهوية الدينية الإسلامية يقول عن هذا الأخير وهو يجيب عن سؤال الفرق بين شريعتي وسروش، ويؤكد في الإجابة: (على الرغم من أن هذا الأخير أكثر معرفة من شريعتي

إلا أنه لم يقل سوى كلام جديد لنا في إيران ولكن هو كلام قديم عند غيرنا، بقدر ما هو كلام من المستشرقين (16).

نعم إن الرجل بنى تحاليله انطلاقاً من عدم فهمه لأصول الموضوع، كقوله: (لم يكن العرب أهل كتاب وكتابة، وكما يعبر عنهم القرآن: أميون... إلخ) (17)، أي لا يقرؤون ويكتبون، فخلط بين معنى وأصل لفظ: أميون، وأمّي وبين أهل الكتاب، وهو يعني الكتاب السماوي الدين هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن عدم الفهم هذا الذي وقع به سروش سجله كاتب إيراني هو محسن أرمين فقال هذا الأخير (إن كلام سروش عن أن الوحي هو من كلام محمد رؤيا منام، إن الفكرة أخذها عن رجل الدين الهندي المسلم شاه ولي الله الدهلوي مولود 1703م، والذي وضع كتاباً صغيراً من عشرة صفحات تحت عنوان- تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء، فعمم عبد الكريم شروش الفكرة على الوحي إجمالاً). يمكن الرجوع إلى: نقد نظرية «رؤيا پندارى قرآن، محسن أرمين -12 مهر 1392، 4/ 10/ 2013م، رؤى پندارى قرآن، تعبير تا تحريف. جرس جنبش راه سبز اندیشه/ (ثلاثة أقسام).

وبالتالي نرى أن خلط سروش وجهله عائد إلى أن موضوع الوحي والقرآن يطلب فهم لسان العرب؛ اللغة العربية، أو حسب صاحب الرسالة المشرّع لأصول الشريعة الإمام الشافعي (لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقه، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها). (18). من حيث إن القدماء قالوا إن اللغة جوهر القرآن، أو حسب الفلاسفة الماهية الجوهر، وجوهر الشيء حقيقته إضافة إلى معرفة (معهود العرب)، أي أن يكون عارفاً بلغة العرب. أو نقول يجهل الرجل، أعني سروش، البيان العربي الذي يعتمد (القياس والتشبيه والتمثيل). وإن معرفة خطاب القرآن وكذلك التراث يطلب شرط المعرفة بالبيان العربي، أو المعقول الديني مقابل اللامعقول الديني، أو هو الموروث القديم الذي بدوره نافسه المعقول الديني في الوصول إلى معرفة الله،

من حيث إن معرفة الله حسب المعقول الديني أو وجوب معرفة الله من خلال نظام الكون/ الطبيعة. ولمزيد من المعرفة يمكن الرجوع في هذه المسألة تحديداً إلى القول بإمكانية- بل بوجوب- معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه، وبوحدانية الله ونفي الشرك عنه، إضافة إلى القول بالنبوة، بمعنى أن الاتصال بالله يكون عن طريق الأنبياء، الرجوع إلى (تكوين العقل العربي، الفصل السابع، ص 140، الجابري، الطبعة الثامنة، 2002).

ونضيف: إن معرفة اللغة العربية ودورها في فهم الوحي (القرآن)، بالنسبة إلى من يخوضون في درس وفهم الوحي من الإيرانيين ظهر أثرها بوضوح عندما قام كاتب إيراني وهو (مهدي خليجي) بترجمة مقالة إلى اللغة الفارسية من كتاب نصر حامد أبوزيد: (التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2010م). والمقالة تخص ما جاء في الكتاب حول النصّ ومعنى الخطاب القرآني تحديداً (مقاربة جديدة للقرآن: من النص إلى الخطاب نحو تأويلية إنسانية)، وما حصل من سوء فهم من طرف الذين كتبوا في هذا الموضوع (انظر: نظريه وحي كفتارى ومصحف؛ تطبيق يا تحميل محسن آرمين 25 ارديهشت 1392، جرس جنبش راه سبز- اندیشه).

وأساس سوء الفهم والخلط هو اللغة العربية باعتبارها أساس فهم الوحي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية إن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وفهم الوحي والني لا يخرج عن ما جاء تعريفه في القرآن نفسه، وأسباب النزول بقول القدامى ومناسبات النزول حسب تعبير الجابري، أو (الظاهرة القرآنية)، مقابل مصطلح (دلائل النبوة) حسب القدماء، من حيث إنه أعطى تعريفاً لمعنى الأمي والأمية (مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن)، (19). وإنه حدد ثلاثة أبعاد في الظاهرة القرآنية (بعد لازمني يتمثل في علاقتها بالرسالات السماوية، وبعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي. ثم بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي بتبليغ

الرسالة وما ترتب على ذلك من ردود فعل... فإن مفهوم الظاهرة القرآنية يفني بالغرض، غرضنا، المعاصر لنا، أكثر مما يفني به مفهوم دلائل النبوة). انظر: ص 24 و25، مدخل إلى القرآن الكريم. وننتقل إلى هذا الأخير لنرى الاتجاه العرفاني اللاعقلاني كنظام داخل التراث العربي الإسلامي.

(5) مشروع الجابري في كشف خفايا اللامعقول الإيراني والاتجاه القومي لماذا الجابري؟

نحن نستحضر الجابري هنا لكونه بذل مجهوداً فكرياً، يضاهي في حجمه ومسائله ما وضع سلفه من قبل ابن رشد، في الفصل ما بين اللامعقول والمعقول ورد المسائل لأصلها دون التقليد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لأنه فصل لنا نحن من التابعين للتراث في زماننا هذا بين التراكم والخلط الذي وصل لنا عبر القدامى من مؤلفات، وفي المقدمة ما يميز بين اتجاه من سلكوا الاستدلال والبرهان في فهم مسائل الدين والحكمة والفلسفة ومن سلكوا نظاماً آخر في طرح نفس المسائل، وتحديد الموروث القديم. وغزو الثقافة العربية لا يشكل ادعاءً من حيث إن النصوص والشهادات ترفع أي تشكيك وتزوير، وهي مؤلفات تُكتب في أيامنا هذه، كما عند القدامى، من طرف ممثلي الاتجاه اللاعقلي، ونقصد نصوص ومؤلفات الفرس من الإيرانيين. ونقوم هنا بنقل فقرات عديدة ومختلفة عن الجابري تخص موضوعنا، وكما قلنا في بداية هذه الدراسة، سنتوقف فيها عند الجابري طويلاً، والسبب عائد إلى ما وضعه من مؤلفات تكشف انتظام الفرس في نظام اللامعقول الديني واللامعقول الفكري وتكريس قيم الطاعة في السياسة والأخلاق.

إن هذا النظام، العرفان- الغنوص، يقابل كل من نظام البيان العربي والبرهان اليوناني كما ظهر في عصر التدوين في الثقافة العربية الإسلامية. وبما أن نظام البيان العربي يعتمد الحس والتجربة كما تحملها اللغة العربية، وهو الشيء الذي يعني نفي الغنوص منذ اللحظة الأولى ومثله نظام البرهان، وهو النظام الذي أعاد طرحه هنري

كوربان في القرن العشرين من خلال السهروردي. والفقرات التالية تبين تواصل خط الماضي والحاضر. ونسجل ملاحظة أخيرة هنا بأن مشروع الجابري نفسه مؤلف من عدة كتب لا يمكن اختزالها والتعريف بها بعجالة، من حيث إنها حملت تأسيساً ورؤية جديدة موحدة للتراث إجمالاً، كما وضع رؤية عن من كتبوا عن التراث العربي الإسلامي من المستشرقين الأوربيين والفلاسفة، رؤية ليست منفصلة، ولا هي إحضار التراث ليرد على مواقف كثير من المستشرقين دون أن تحمل قراءات تراثية معاصرة لنا ومعاصرة لنفسها، وهو ما اعتمده الجابري في فهم وقراءة التراث، وهي ظاهرة عربية كما عند الفرس، كما رأينا من اتجاه الطباطبائي ومطهري ومن سلكوا مسلكهم، أو من صار خصماً لهم بدوافع سياسية كسروش بعد ثورة إيران، والذي تغذى بأقاويل ما بين عرفانية وغربية لم يكن التوظيف لها يختلف عن ما وضعه هنري كوربان الفرنسي عن تاريخ الفلسفة الإسلامية، والذي قال عنه الجابري:

(إن هنري كوربان يستعيد مشكلة التسمية التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر أن عبارة الفلسفة الإسلامية تقصي فلاسفة إسلاميين إيرانيين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر، إن مشروع هنري كوربان... نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة رغبة في خدمة جانب مجهول أو مظلوم في الفكر العربي الإسلامي... إن مشروع هنري كوربان هو نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب، جعلته يرى في الفلسفة الاشراقية في الإسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده). والجابري وجه نقداً لدوافع اتجاه هنري كوربان وراء مشروعه، وللمزيد يمكن الرجوع للمصدر (20). ونقول إن نقده لهنري كوربان ينطلق من نفس الرؤية، أي كشف أصل وجذور اللامعقول الديني واللامعقول العقلي في الثقافة العربية الإسلامية كما تشكلت وفق الزوج الظاهر- الباطن الحقيقة بين التأويل والشطح، والزوج النبوة/ الولاية أي العرفان الشيعي والزمن الدائري، والزوج الظاهر/ الباطن أي العرفان الصوفي والزمان المنكسر دخل فيها كنظام اللامعقول، حيث يكتب الجابري:

(تختلف الولاية الشيعية في أن الإمام الشيعي فقيه وزعيم سياسي وقائد روحي في نفس الوقت. أما الولي الصوفي فإن الموهبة الأساسية التي يدعيها والمهمة الرئيسة التي يمارسها هي القيادة الروحية إن تمثل الباطن، وبينما النبوة تمثل الظاهر... الولاية باطن النبوة... والحق أن هذه العبارة تلخص بصورة مكثفة جداً كل الجهد الفكري الذي بذله العرفانيون الإسلاميون من شيعة وإسماعيلية ومتصوفة من أجل إعطاء قالب إسلامي للموروث العرفاني السابق على الإسلام، والهرمسي منه بصفة خاصة، ... العرفان المماثلة والأسطورة...، تناولنا العرفان كموقف والعرفان كنظرية... الموقف هو عرفان المتصوفة وأصحاب الأحوال خاصة، وأن العرفان- النظرية هو عرفان الشيعة عامة والإسماعيليين والفلاسفة الباطنيين خاصة... الموقف العرفاني، كما حللناه، موقف سحري: يلغي العالم ليجعل من أنا العارف الحقيقة الوحيدة، هو يعتبر العالم شراً كله ليجعل من أناه ومن أناه وحده نفحة الخير الإلهي الوحيدة في هذا العالم... العرفاني... يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الإلهية، فلا يعود يعترف بقيود، لا بقيود المكان ولا بقيود الزمان، ولا بقيود الطبيعة... وبعد فإن العرفان يلغي العقل... ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه، ولكن لا بالطريقة السحرية). (21).

ويضيف الجابري: (أما ما يبرر إدراج هذه التيارات الثلاثة في إطار ما أسميناه بـ اللامعقول الديني، فهو تأكيداً جميعاً على عجز العقل البشري على تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا: الله... إنه العقل المستقيل... الذي احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية... كان الفقهاء والأصوليون البيانيون قد استخرجوا من دراسة القرآن، كنص لغوي، طريقة عربية بيانية لفهمه واستنباط الأحكام منه... هذه الطريقة البيانية الفقهية... لا يمكن أن تؤدي إلى تلك المضامين التي صرح بها الباطنيون من الإسماعيلية والشيعة والمتصوفة بوصفها الحق الذي تقف وراءه الشريعة... الفقهاء قد اعتبروا التأويل الباطني، شيعياً كان أو صوفياً، دخيلاً على الأفق القرآني معارضاً وأحياناً مناقضاً لظاهر النصوص... العقل المستقيل أول ما اتصل به

العرب من عناصر الموروث القديم... بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في مجال التدوين والترجمة والتأليف... بمقدار ما كان ذلك العقل المستقل يتجذر ويحصن مواقعه ويوسع من دائرة نفوذه (22).

أما نقيض العقلانية التي ظهرت وحلت محل العقلانية اليونانية، وبعد ذلك شكلت مقوماً من مقومات الفكر العربي الإسلامي فهي الهرمسية، وهي حسب الجابري: (اعتماد مصدر آخر للمعرفة خارج الحس والعقل... اعتماد الحكمة العتيقة... إنه العقل المستقل، إنه يطلب أن يعقل عن الله حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لصالحه أو يتخذ منها دليلاً وهادياً إلى إثبات وجود الله نفسه، فضلاً عن تلك الأشياء التي قال فيها نبي الإسلام/ أنتم أدرى بشؤون دنياكم). (23).

السهروردي شيخ الإشراق وكشف أصل الحكمة الفارسية الخالدة مقابل حكمة أرسطو العقلانية

(الإيديولوجيا أو اليقظة القومية)

كشف الجابري في الدرس الأول عن التراث في مؤلفه الأساسي (نحن والتراث الصادر عام 1980)، المضمون القومي الفارسي في خطاب السهروردي وإحياء الحكمة الشرقية الفارسية، ولا يرى الجابري أن هنالك فرقاً بين ابن سينا والسهروردي، فقط الاختلاف في المصطلحات والتضخيم للقومية الفارسية من جانب السهروردي ومن جاؤوا من بعده، وهنا نستعيد أهم ما كتبه الجابري عن خط ابن سينا - السنيوية والسهروردي فيقول: (إن شيخ الإشراق يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشت نبي الإيرانيين يقول - (يقصد السهروردي) - وكان في فارس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة الجوس، قد أحيينا حكمتهم النورانية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى حكمة الإشراق. ويتضخم هذا العامل القومي لدى خلفاء السهروردي الذين حملوا رؤية الإشراق في فارس إلى الآن،

يقول تلميذه شمس الدين الشهرزوري: ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطو طاليس أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس... إن حكمة الإشراق السهروردية لا تتجاوز الحكمة المشرقية السينية، فهي ليست سوى نسخة منها مكتوبة بمصطلحات نورانية... لقد كانت الفلسفة المشرقية السينية في آن واحد تعبيراً عن وعي قومي... يأتي السهروردي ليعلن بصراحة وحماسة واندفاع عن إحياء الحكمة النورانية الفارسية، وحينئذ فقط تكتسي المسألة طابعها القومي الصريح، وتصبح الفلسفة المشرقية السينية وحكمة الإشراق السهروردية تعبيراً عن يقظة قومية... (24).

أما آخر مؤلف وضعه محمد عابد الجابري في مشروعه الكبير فهو (العقل الأخلاقي العربي)، الجزء الرابع والأخير، وهذا المؤلف حمل باباً من خمسة فصول عن القيم الكسروية، قيم الطاعة التي اجتاحت الثقافة العربية الإسلامية، طاعة الفرد الواحد كسرى وتمثال طاعة الله، طاعة واحدة. إن الطاعة تعتبر القيمة المركزية في الأخلاق الكسروية الفارسية التي هي تكرر للاستبداد السياسي مقابل معنى ومرجعية الأخلاق في الفكر اليوناني، وكذلك في معناها في القرآن، وننقل هذا النص لأهميته في فترتين، يقول الجابري في الفقرة الأولى: (إن السلم الذي ينتظم هذه القيم ينطلق من (كسرى)، (في الماضي كان يسمى عندنا خليفة أو ملكاً أو سلطاناً، أو شيخاً لمريد الخ، أما اليوم فهو ملك أو رئيس أو زعيم، أو قائد، أو ما شئت من الأسماء والألقاب!)، كسرى الذي يخدمه الكل ولا يخدم هو أحداً، والذي جعل نفسه -عند الحاجة- وسيطاً بين الله والناس. أما القيم الأخرى فهي تندرج نزولاً من أقرب الناس إليه (الوزير والكاتب، أو المريد والتابع الخ) إلى من يعبر عنه في هذا النظام من القيم بـ (سفلة العامة)، والغالب ما تأتي (النساء) في أسفل هذه (السفلة)، أقول النساء -بالجمع- وقد (أخطأت) عندما ذكرت (المرأة) بالمفرد في فصل سابق، لأن (المفرد) الوحيد في نظام القيم الكسروي هو (كسرى) وحده لا شريك له، تماماً مثلما أن (المفرد) الأحد في ميدان الألوهية هو الله الذي لا إله إلا هو. أما الباقي فـ (جمع)

أو اسم جنس لجمع: (قوم)، (قبيلة)، (طبقة)، طائفة، رعية، ناس، جمهور، شعب، وأيضاً (جماهير) الخ. إنها (أخلاق الطاعة) التي لا يكون لها معنى إلا إذا تعلق الأمر بطاعة الجماعة للواحد الفرد. أما طاعة فرد لفرد، أو طاعة فرد لجماعة فليس مما يقبله نظام القيم الكسروي هذا!) (25).

أما الفقرة الثانية فتوضح الفرق بين الأخلاق والطاعة والسياسة في نظم الكسروية والأخلاق في نظام الفكر اليوناني، وهذا النص فيه البيان، والكلام للجابري (ليس لنا أن نلتمس للنظريات الأخلاقية عند اليونان أصلاً في السياسة كما هو الشأن في الفكر الأخلاقي الساساني في فارس... إن البحث العالم في الأخلاق عند اليونان قد ارتبط تاريخياً بالفلسفة، أعني ببناء تصور للكون، وليس تشييد إمبراطورية... في مؤلفات أفلاطون وأرسطو فإن مركز الاهتمام كان الفرد وليس الدولة، والدولة نفسها لم تكن سلطاناً أو سلطنة، بل كانت مدينة. والمدينة ليست إمبراطورية نسبت إلى الإمبراطورية، ولا ملكية نسبت إلى الملك... منسوبة إلى المواطن... ومن هنا كانت المدينة- الدولة هي مجموعة من المواطنين) (26).

(6) مهمة هنري كوربان في إحياء التراث القومي الفارسي

إذاً، مهمة هنري كوربان لها جانب آخر غير ذلك الذي قال عنه الجابري، الهروب من واقع أزمة الفكر الأوروبي الفلسفي، وهذا الجانب يتمثل في خدمة قضية الفرس ومنها خصوصاً إعادة خوض صراع ومعاداة العرب من جديد، والتشديد على أسبقية الفرس في مجال الحكمة والمعرفة العتيقة مقابل العرب الذين ما كانوا سوى بدو ليس لهم حظ ونصيب في المعرفة. وسنبين نصوصاً فارسية لأهل المعرفة من الإيرانيين تبين هذا الاتجاه والتعالي القومي الذي طبع فكرهم، وهو قوامه الأساس، بعد أن نقدم نصاً عن مهمة هنري كوربان في إيران وانشغاله بالشأن الإيراني وتكريس كل حياته وبجوته لهذا الأمر، فيقول الكاتب زكي الميلاد:

(ويُعدُّ هنري كوربان أحد الباحثين الغربيين البارزين في مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية، وأحد المتخصصين بمحقل الفلسفة الإشراقية وبالإسلاميات الإيرانية، مع عنايته الفائقة بشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي... فما إن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى غادر كوربان إسطنبول متوجهاً إلى طهران سنة 1945م، وكانت هذه المحطة الأهم في تجربته الفكرية، والأكثر ثراءً وإنتاجاً، والأطول مدة وبقاء، حيث امتدت إلى وفاته سنة 1978م. حيث خلف ماسينيون في منصبه في المدرسة العلمية للدراسات العليا الملحقه بالسوربون عندما أُحيل إلى التقاعد سنة 1954م، ومع هذا المنصب الجديد ظل كوربان يتردد على طهران، ويقيم فيها كل سنة حوالي ثلاثة أشهر متتابعاً لأعماله هناك، وبقي على هذا الحال حتى بعد أن أُحيل إلى التقاعد سنة 1973م، حيث تمسك به الإيرانيون فُعِينَ عضواً في الأكاديمية الإيرانية للفلسفة التي أسسها صديقه الدكتور سيد حسين نصر، وظل يدرّس فيها إلى سنة 1978م. وفي طهران أنشأ كوربان ما عُرف بالمكتبة الإيرانية، وهي كما يعرفها الدكتور عبد الرحمن بدوي (منشورات محققة تحقيقاً نقدياً لمؤلفات أساسية بالفارسية، جلّها في ميدان التصوف والفلسفة الإشراقية، وقد بلغ مجموع ما نشر فيها حتى 1975 اثنين وعشرين مجلداً ضخماً). (27).

إن الاتجاه نحو العرفان ومحاولة عقلنة اللاعقلانية تمثل قوام حكمة الفلاسفة عند الفرس، وهذا أمر يؤكد عليه الكاتب الإيراني داريوش شايعان فيقول عن مسار ابن سينا/ السهروردي: (النفوذ الفكري اليوناني على الرغم من الأهمية التاريخية بقي في الحواشي، وبالنهاية التفكير في عالم إيران الإسلامي وصل إلى أوجه هو الإشراق مدرسة ملا صدرا... إن الوحيد الذي كان مشائياً- أرسطو/ ابن رشد الذي بقي في الحواشي في العالم الإسلامي ونفوذ ظهر في الغرب باريس القرن 13 ميلادي. ابن سينا على الرغم من أنه مشائي ولكن عرقه في العرفان أقصد الفلسفة الإشراقية، فيقول السهروردي نبدأ من حيث انتهى ابن سينا، إن السهروردي مديون لابن سينا فيقول من حيث انتهى ابن سينا نحن نبتدىء. إن هنري كوربان يؤكد: نواجه موقفين

تاريخيين، مصير ابن سيناء في الشرق ومصير ابن رشد في الغرب، نفوذ ابن رشد أكثر في الغرب، وإن هنالك أتباع ابن رشد في أوروبا، وإن الحقيقة مرة صحيحة في الجانب الفلسفي وخطأ في الجانب الديني والعكس كذلك). (28)

الني والإمام يعتبران شكلاً من أشكال تجلي النور الواحد

الإمام مشرع ومفسر للشريعة، وهو الذي أصطفاه الله - النبوة - الولاية كمعلم أول في الفكر العرفاني الغنوصي الفارسي.

إن الإمام يحتل المركزية في فكرة العرفان اتجاه اللامعقول الديني من حيث إن الإمام ووجوده الخالد ينافي مهمة الرسول في الإسلام الذي انتهى دوره عند تبليغ الرسالة وانتهاء الوحي، وإن شؤون الدين هي من تعريف الوحي، وشؤون الدنيا وأمور الناس عامة يتعرفون إليها دون خصوصية من طريق الإمام الذي يكون نائباً للرسول، لنر دور الإمام في الفكر الذي أعاد إحياءه هنري كوربان - بواسطة السهروردي. وهنا ندرج ما كتبه هنري كوربان حول وظيفة الإمام في الفكر الفارسي الشيعي.

الإمام والمسيح عند هنري كوربان - والنور الواحد

يشرح بولس الخوري جوانب من مشروع هنري كوربان في علاقة الشيعة ومركزية الإمام والنبوة فيقول:

(فالشريعة التي جاء بها النبي تتميز بأن لها معنيين، معنىً ظاهري وآخر باطني، وبما أن النبي يرحل بعد فترة فإن الإمام يكون مؤتمناً على المعنى الباطني، فوظيفته إذن هي تأويل الكتاب وكشف معانيه الباطنية. أما كيفية تلقي المعرفة والقدرة على التفسير والتأويل، فالنبي يقوم بذلك من خلال الوحي ورؤية الملاك، بينما الإمام يقوم بذلك من خلال الإلهام والكشف المعنوي، والخلاصة التي يتوصل إليها الباحث أن كلاً من النبي والإمام يعتبر شكلاً من أشكال تجلي النور الواحد) (29).

(في سياق عرض الجواب عن هذا السؤال المزدوج، أي التنزيل والتأويل، يقوم كوربان بتحديد وظيفة كلٍّ من الذين اصطفاهم الله ليكونوا وسطاء بينه وبين الناس. وذلك بالاستناد إلى التصوّرات الإسلامية، وخصوصاً الشيعة الاثني عشرية أو الإمامية منها. وأساس هذه التصوّرات عنده (الفلسفة النبوية) - prophétologie والفلسفة الإمامية - imâmologie - مما يدلّ على أنّ الوساطة بين الله والناس تكون، في رأي الإسلام الشيعي خصوصاً، من طريق النبوة ومن طريق الإمامة. ذلك أنّ الشريعة التي أتى بها النبي لها من المعاني الظاهر والباطن، وأنّ الإمام هو المؤمن على المعنى الباطن، أي المعنى الحقيقي للشريعة. من هنا كان تلازم وظيفة النبي ووظيفة الإمام. في تحديد موقع الإمام، يلجأ كوربان، إلى تصوّر الولاية والنبوة والرسالة، وتصور العلاقة بين الولي والنبي والرسول. ففي ما يخصّ النبوة، ثمة في التصوّر الشيعي الاثني عشري، نبوة التعريف، التعليمية والعرفانية، وثمة نبوة التشريع، وهي رسالة الرسول القائمة بإبلاغ الناس الشريعة أي الكتاب السماوي الذي أنزل في قلبه. أمّا العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة، وبالتالي بين الولي والنبي والرسول، فتتمثّل بثلاث دوائر متداخلة. فالولاية تتمثّل بالدائرة المركزية، لكونها باطن رسالة الرسول. وهذه الرسالة تتمثّل بالدائرة الخارجية، وبينهما دائرة النبوة. من هذا التصوّر ينتج أنّ كلّ رسول هو رسول ونبي وولي، وأنّ كلّ نبي هو نبي وولي، وأنّ الولي ولي وحسب. ويذكر كوربان أيضاً تصوّر العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة، فيقول: (إنّ الرسالة هي بمثابة القشرة، والنبوة هي بمثابة اللوزة، والولاية هي بمثابة زيت هذه اللوزة). ويفسّر ذلك بقوله إنّ رسالة الرسول، إذا كانت من دون حالة النبي، كانت مثل الشريعة، أي الدين الوضعي، متى افتقرت إلى الطريقة، أي الطريقة الصوفية، أو كانت مثل الظاهر من دون الباطن، أو مثل القشرة من دون زيت اللوزة. وكذلك كان حال النبي من دون الولاية مثل الطريقة متى افتقرت إلى الحقيقة، أو مثل الباطن من دون باطن الباطن، أو مثل اللوزة من دون الزيت). (30).

إذاً، كل الطرق التي تكشف الحقيقة وتستدل عليها ناقصة دون أن تمر بالنور

الباطن وإن كشف الحقيقة، ومعرفتها لا يقوم بها العقل وحده دون عالم الأنوار، وهو عالم لا يدخله إلا عدد قليل من الذين لهم صفات السكينة الروحية، والسهرووردي شيخ الإشراق يعتبر نفسه من المجموعة التي تنضوي داخل السكينة الروحية، وهي روح فارسية تجد في البعد التاريخي أصلها وخيرتها الأولى عند حكماء الفرس. ولنستمع لشهادة أخرى تؤكد على عمق هذا المنحى:

(البحوث مثال الإله، الوحي، النور، الإشراق، مثل، الرمز وعدم استطاعة عقل الإنسان المستقل عن عالم الأنوار من كسب المعرفة، فإن خميرة هذه الحكمة الخالدة التي بطريق هرمس وعن طريق الوحي تم وضعها، أخذت طريقين: إيراني ويوناني، وفي النهاية اتصلت ووصلت إلى حكماء عندهم مقام السكينة، والسهرووردي يعتبر نفسه من هذه المجموعة، حصل على الحكمة النورية وإحياء هذه الحكمة. إن السهووردي في تبين نظرية النور أخذ الإلهام من زرادشت، وإن السهووردي يرى أن الحكمة الإشراقية أساسها يعرفها حكماء إيران القدماء، وهي نفسها النور والظلام، وأن النور رمز المعرفة والإدراك حسب ما جاء في كتابه حكمة الإشراق). (31). إن البعد القومي الفارسي يعتبر الأساس الذي يتمحور حوله الإنتاج الإيراني الفارسي عند كل من قاموا بالكلام عن المعرفة النورانية التي لا تجد العقلانية والاستدلال طريقاً لها، في هذا الاتجاه النوري أو العلم الحقيقي الذي هو نصيب حكماء الفرس؛ حكمة خسرواني. وأن هذا التواصل القومي بغرض إحياء التراث الفارسي والاشتغال عليه وسلب العرب دورهم وتحرير الوعي الفارسي من كل ما يخص العرب هو قضية وجوهر الفكر الفارسي، سواء أكان في الماضي أم كما هو معاصر. ونأتي برأيين على ما نقوله، فيقول كاتب إيراني:

(إن كتاب المطارحات لشيخ الإشراق سهرووردي يعتبر مزجاً بين الحكمة الاستدلالية والحكمة الإشراقية أو النورية، ويرى أن هذا الكتاب وضعه من أجل فهم لسان الإشراق، وأنه سعى بوضع هذا الكتاب أن يتكلم عن إيران القديم والحكمة

العتيقة والخميرة الأزلية، وهي علوم اسمها العلم الحقيقي، وأن السهروردي يدرج مجموعة من حكماء إيران القديم الذين حصلوا على النور الخميرة الأزلية، وعن طريق هؤلاء وصلت جيلاً بعد جيل إلينا، وفي المطارحات يطلق تسمية حكماء الفرس بالأخسرونيين، من فريدون كيخسرو، أبو سهل تستري، بايزيد بسطامي، الحلّاج، وأن هنالك مجموعة من الحكماء يعملون على الحق والعدالة وليسوا من المجوسية، وإننا أحيينا الحكمة الشريفة هؤلاء من خلال الحكمة الإشراقية). (32).

أما الشهادة الثانية فتمثل الدفاع عن التراث الفارسي والاشتغال عليه من جانب أهل المعرفة من الفرس، وهو كما قلنا أساس بقاء ونفوذ الفرس ودورهم المتواصل من خلال مزج السياسة والمعرفة اللاعقلانية واللادينية التي أعاد هنري كوربان الروح إليها من خلال حلقة من مفكري إيران من المعاصرين وحافظي التراث القومي الفارسي، من خلال إنشاء مراكز علمية (المركز الملكي للفلسفة الإيرانية) تعني بهذا التراث، ويقول عن هذا الاتجاه داريوش شايفان: (إن هذا المركز الملكي للفلسفة نشأ عام 1352-1973م... واستطاع أن يسير على نفس الاتجاه الفلسفي للحلقة من حيث إن القائمين على تأسيسه هم، سيد حسين نصر، عبد الحسين زرين كوب، سيد جلال آشتاني، نادر نادر پور، محسن فروغي وإحسان نراقي، وأن فرح بالإضافة لكونها تمثل الشاه الملك في هذا المركز، فهي تقوم بمهمة تقوية ودعم التراث). (33). وإن المسار متواصل من حيث إن سقوط الحكم البهلوي لم يسقط معه الاهتمام بهذا الاتجاه، والسبب هو:

أولاً- أن زعيم الثورة الإيرانية رجل الدين الخميني رأى في الملا صدر المتهالين من أهم الرجال الذين كان لهم تأثير فيه ويعتبره من فخر الشيعة (34). وليس فقط هذا بل إنه لم يأت على ذكر سوى ثلاثة من فلاسفة الإسلام دون غيرهم، وهذا الاختيار يحمل دلالة ومعنى (الشيخ الرئيس ابن سينا عندما كان في الرابعة والعشرين من العمر لم يكن هنالك علم في العالم إلا ويعلمه، وكان يؤلف دون أن يرجع إلى

كتاب... الحكيم الكبير الإشرافي السهروردي قام بإحياء حكمة وطريقة افلاطون وصاحب حكمة الإشراف والذي أثبت ذوقه العالي في الفلسفة الإشرافية... صدر المتأهلين أكبر فلاسفة الإلهيين مؤسس أصول الإلهية ومجدد فلسفة ما بعد الطبيعة). مصدر مذكور في بداية دراستنا هذه: كشف أسرار از إمام خميني.

ثانياً: مدرسة الملا صدر المتأهلين في العهد الجديد يشرف عليها الأخ الأكبر لمرشد الثورة الإسلامية والذي يرى في الحكمة المتعالية و(الفيض) صفات مسلم بها على غيرها، وهي شهادة، كما يلاحظ القارئ، تتم عن جهل صاحبها بشأن الفلسفة والدين، والخلط هو القصد أو التوظيف. لنستمع إلى شهادتين، ونبدأ بالأولى:

(حسب صدر المتأهلين إن الحكمة والفلسفة الواقعية يجب أن يكون المنشأ لها إلهياً وقرآنياً كي يكون لها الأفضلية على اتجاهات الفلسفة العقلانية الأخرى مثال المشائية (أرسطو) والإشرافي، من حيث إن الإشراف على غير اتجاه المشائية، فهي لا تعتنى بالاستدلال والإثبات المنطقي، وكذلك اتجاه المشائي الفلسفي، فهو جاف ويعتمد البحث، وبالتالي يرى صدر المتأهلين أفضلية اتجاه على الاتجاهين بحكم الشهود والإشراف، وإضافة إليهما يستمد من القرآن والمنطق الإسلامي. وإن الفيلسوف الحكيم هو ذلك الإنسان الذي يفيض عليه الله من حكمته. وما جاء إلى يومنا مكتب فلسفي آخر يعلو على الفلسفة المتعالية مقابل كل من الاتجاه المشائي والاتجاه الإشرافي وإن درس الأخيرين ضروري لفهم الحكمة المتعالية). (35).

أما الشهادة الثانية، فربما يرى فيها القارئ مقابل ما جاء بالشهادة الأولى صراعاً فلسفياً في إيران بين ما يسمى في الكلام الفارسي (المكاتب)، ويعني المدارس، والتميز بين الاتجاهات؛ اتجاه السهروردي عن اتجاه ملا صدر المتأهلين مثلاً كما يظهر من النصين هنا، ولكن في واقع الأمر ليس هنالك اختلاف من حيث إن الشجرة واحدة، غرسها ابن سينا ومن جاء من بعده السهروردي وتلميذه السهرورزي أو كذلك القطب الشيرازي وصدر المتأهلين وتلاميذه، الكل يغرفون من نفس التراث ونفس

النظام العرفاني. ولنستمع إلى شهادة أخرى من باحث عربي مصري عن الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية، فهي تفسر لنا بوضوح أكثر ما لم يصرح به صاحب الشهادة الأولى محمد الخامني مسؤول نشر فلسفة الشيرازي، قبل أن نأتي إلى شهادة ثالثة إيرانية معاصرة لنا تكشف جانباً آخر من الخلط والتوظيف.

(7) موقف صدر المتألهين الشيرازي وتشديد مدرسة أصفهان إحياء التراث الفارسي والعقول الأنوارية

(مدرسة أصفهان... إحياء التراث الفارسي، وقد بدأت هذه المدرسة مع باقر الداماد، ثم صدر الدين الشيرازي ثم تلاميذه من بعده، وكان همها الأكبر إحياء التراث الفارسي القديم والوصول بالأفلاطونية المحدثه إلى غاياتها، وتنقية التراث الأفلاطوني من شوائب المشائية. وقد نبتت مدرسة أصفهان في مناخ شيعي وقد أعلنت في وضوح تحيزها للإمامية الاثني عشرية)، ويضيف توضيحاً حول عملية التوفيق ومهمة العقل الأنواري عند الشيرازي بالقول:

(التوفيق بين الإشراقية والمشائية، ودرء التعارض بين المكاشفات الصوفية والبراهين العقلية، ثم دخول التشيع في البوتقة الفكرية لصدر الدين، وقد أشاد بالعقل كثيراً وبقدرته على الغوص إلى حقيقة الأشياء، والعقل الذي يقصده الشيرازي ليس العقل المجرد، ولكنه العقل النوراني الذي يبتهل ويتضرع إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا العقل هو وحده الكفيل بمعرفة الوجود، والفرق بينه وبين كانط في الانتقال من العقل المجرد، أن كانط لجأ إلى العقل العملي لإثبات الأشياء في ذاتها أما الشيرازي فقد لجأ إلى البرهان الكشفية القائم على الحدس. ويوفق بين آراء الفلاسفة والوحي، فيقرر أن أقوالهم تحاذي أقوال الأنبياء في القوة والصدق، وهذه نتيجة خطيرة جعلته يؤول أقوال الفلاسفة لتتماشى مع النصوص الدينية.

والاتحاد بين العقل والكشف لم يسبق إليه أحد من الإشراقيين، حيث جمع بين

آراء ابن سينا وابن عربي واليونانيين والقرآن الكريم، وهذا الاتحاد أدخل الشيع في تلك الدائرة أيضاً، لكون الأئمة ملهمين - كما يزعمون - ومصادر للكشف البرهاني، ولا يخرج من هذه الدائرة سوى علم الكلام لأنه ليس كشفاً ولا برهانياً. واعتماد صدر الدين على التأويل لتدعيم نظريته في العقل لم يلق قبولاً من الشرع، والفلسفة أيدته، وهذا ما دعا صدر الدين الشيرازي إلى المزج بين الآراء وهو ما أدى إلى كثرة الأتباع). ويؤكد صاحب البحث قولاً آخر، وهو:

(... إن الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وحكمة الإشراق مؤسسة على أمرين: منهج معرفي وهو الكشف، وحكمة عتيقة أو التراث والسند، وهو التراث المشرقي، ... ومذهب الإشراق يتأسس على إثبات العقول النورية، ولا تظهر الأنوار العقلية للنفوس إلا بعد تجردها، ووظيفة العقول العرضية تدبير الأنواع السفلية، والطولية مبادئ الأجرام السماوية، والفلكية تدبير الأجرام. واستعمل الإشراقيون التأويل ليوفقوا بين الروافد المختلفة المتعارضة، ومن أهم المنابع للفكر الإشراقي الأفلاطونية المحدثة الكلداني الصابئي، المنبع الهرمسي، وظهر ذلك جلياً في القول بالعقول وتعظيم الأفلاك والأجرام السماوية والمزج بينها وبين النور... إن ابن سينا استمد معرفته الأفلاطونية المحدثة عن طريق الإسماعيلية، وعن طريق الأفلاطونية المحدثة نفذت العناصر الهرمسية والغنوصية إلى ثقافة ابن سينا، وفي الوقت ذاته كان معجباً أيما إعجاب بالفكر الأرسطي، وهذا ما جعل الرجل موزع الولاء، ... إن ابن سينا كان يتوخى من وراء فلسفته المشرقية أن يسلك طريقاً فلسفياً مضاداً للأرسطية وقريباً من الأفلاطونية المحدثة، ولما تحمله في إهابها من أفكار منتسبة إلى المشرق، وقد بدا ذلك واضحاً في منطق المشرقيين لابن سينا، والذي هاجم مدرسة أصفهان، وتناول فيه فكرة إحياء التراث الفارسي، وقد بدأت هذه المدرسة مع باقر الداماد، ثم صدر الدين الشيرازي ثم تلاميذه من بعده، وكان همها الأكبر إحياء التراث الفارسي القديم والوصول بالأفلاطونية المحدثة إلى غاياتها، وتنقية التراث الأفلاطوني من شوائب المشائية). (36).

نعم، إن مسار المعرفة بالعقول الأنوارية في فهم الوجود، الدين، والحكمة، هو خط سار عليه كبار أهل المعرفة من الفرس، وهو يسلك نفس المسلك في إحياء التراث الفارسي المشرقي. وإن صدر المتألهين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي المعروف بالملا صدر الدين وبصدر المتألهين، ويرجح أنه ولد قبل عام 985هـ - 1577م وتوفي عام 1050 - 1640م، لم يفترق عن النظام الفكري الفارسي القديم كما أسلافه منذ ابن سينا إلى شيخ الإشراق، السهروردي، الذي يقول عنه كاتب إيراني معاصر، **وهي الشهادة الثالثة**، وكما قلنا فيها وضوح آخر عن فلسفة السهروردي الإشراقية التي يرى أصحاب اتجاه صدر المتألهين الأفضلية عليها:

(إن شيخ الإشراق، بقدر ما يرى أن الفلسفة المشائية ضرورية في فهم قواعد فلسفة الإشراق، ولكنه نقد طريقة أرسطو وابن سينا، حيث إنه يؤكد من أجل البحث في مسائل الفلسفة، خصوصاً الحكمة الإلهية، ليس فقط لا يكفي الاستدلال والتفكير، بل إن السلوك القلبي ومجاهدة النفس وصفاءها لأجل كشف الحقائق ضروري، وإن غاية الفلسفة إنقاذ أو نجاة النفس من ظلمات الهوى، وهي على خلاف الفلسفة المشائية، حيث إن حكمة الإشراق وريثة عالين؛ اليونان والزوردشتية، وتحديدًا الهرمسية الأفلاطونية وتراث إيران القديم النور والظلام، وإن السهروردي أدخل الحكمة الإيرانية القديمة في الفلسفة الإسلامية. وإن فلسفة الإشراق عملت تلفيقاً بين الفلسفة والعرفان، وعلى الرغم من أن هنالك كثيرين درسوا مؤلفات السهروردي إلا أن هنري كوربان أكثر من اشتغل عليها). (37).

إن الشهادة الأخيرة لا تقصد أن كوربان اشتغل على السهروردي ليكشف قوامها، بل أن يقوى اتجاه القومية، أو لنقلُ بعبارة ثانية، إن المحدثين في أيامنا هذه من الإيرانيين كشفوا ما يلي حاجاتهم، كيف لا والأسئلة التالية تحمل بكل وضوح اتجاهًا قومياً فلسفياً فارسياً عن أفضلية الفرس على العرب، ومن تلك الأسئلة:

هل الفلسفة الإسلامية هي نفسها الفلسفة العربية؟ وهل كتابة النصوص باللغة

العربية يعني أن أصحابها عرب؟ وهل للفلسفة معنى دون العرفان الإيراني؟ وهي مستقاة مما طرحه هنري كوربان إجمالاً.

إن هذه الأسئلة الثلاث تحمل بكل وضوح انقلاباً ثانياً في مسار وتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، والقصد من وراء ما تحمل هو إخراج كل دور عربي وحضور في الفلسفة العربية الإسلامية، وقد تزعم هذا الاتجاه هنري كوربان، من حيث إن مفكري الفرس في التاريخ المعاصر تبعوا الرجل النعل بالنعل، كيف لا، وهو يحقق لهم مقصدهم، ليس العقلاني، بل العنصري القومي في الطعن بالعرب إجمالاً. إن مشروع كوربان أنتج اتجاهاً فارسياً انطوى داخله أهل المعرفة اللاعقلانية واللادينية في إيران، وأصبح هذا الإنتاج خيلاً ثقافياً ينتظم فيه مفكرو إيران. وهذا الاتجاه الفارسي المعاصر يؤكد على حجم وقيمة خدمة كوربان لإيران عندما أعاد تعيين الحدود بين الفلسفة الإسلامية بدل أن تبقى كما هي فلسفة عربية، وهذا ما نبه إليه الجابري بقوله: أعاد كوربان (مشكلة التسمية)، وليس هذا فقط، بل إن المعنى واللفظ العربي أصبحا وفق ما كشف كوربان لا يعني اليوم الإسلام بل هو يعني القومية والوطنية بالمعنى السياسي، وأن العرب أقلية بين المسلمين اليوم، إن هذا الكلام الأخير ذا المنحى القومي العنصري هو بمثابة انقلاب على تاريخ وإنتاج الثقافة العربية الإسلامية بطرق ملتوية إيديولوجية، تطمح إلى تحقيق تأكيد الذات وطعن الآخر، وهذه الشهادة التي نقلها عن أصحابها من الإيرانيين المعاصرين تؤكد هذا المنحى الخطير بالقول:

(إن هنري كوربان وضع الحدود بين الفلسفة العربية والإسلامية بشكل جيد، فهو يقول إننا نتكلم عن فلسفة إسلامية ولا كما كان سائداً قبل عقود أننا نتكلم عن فلسفة عربية... إن مفهوم اللفظ العربي تغير، فهو يعني قومية ووطنية بمعناه السياسي ولا علاقة له بالإسلام، فالعرب اليوم ليسوا سوى أقلية في العالم الإسلامي. صحيح أن بعضهم استطاعوا ويستطيعون أن يعتمدوا بأن مصطلح الفلسفة العربية يعني الكتابة باللغة العربية الفصحى، ولكن إن هذا مع الأسف من جانب علم اللغة غير

دقيق، من حيث إن الحكيم الإسماعيلي ناصر خسرو/ القرن الخامس هجري- الحادي عشر ميلادي، أو أفضل الدين كاشاني/ السابع هجري- الثالث عشر ميلادي، تلميذ نصر الدين الطوسي، إن جميع هؤلاء كتبوا باللغة الفارسية، كيف نصنف هؤلاء؟ إن ابن سينا والسهروردي حتى ميرداماد وحاج ملاهادي سبزواري/ الثالث عشر هجري- التاسع عشر ميلادي، والمعاصرين لنا مرة كتبوا بالعربية ومرة كتبوا باللغة الفارسية، إلا أن اللسان الفارسي لم يفقد دوره الثقافي. إن بعض رسائل ديكارت، اسبينوزا، كانط، وهيكل باللسان اللاتيني، ولكن هؤلاء ليسوا فلاسفة لاتين ولا رومان. إن كوربان يؤكد أنه لا يمكن الكلام عن الفلسفة الإسلامية دون العرفان، أو بعبارة أكثر دقة وفق نظره، لا يكون الكلام عن الحكمة الإسلامية دون التصوف والبعد المعنوي، وإن الأصل موجود في تعاليم الشيعة الباطنية، ولا يمكن فصل تاريخ الفلسفة الإسلامية عن تاريخ المعنوي). إن هذا الكلام أعلاه طرحه الكاتب هنري كوربان في مقدمة كتابه المترجم إلى اللغة العربية حول التسمية واللفظ العربي وجانبه السياسي. انظر: باللغة الفارسية (38).

(8) حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

إن الكلام الذي يمثل ثقافة ووعيا جماعياً عند أهل الفكر من الإيرانيين لا يتوقف فقط عند إحياء التراث الفارسي القديم واعتباره الخميرة الأولى، وأنه مكون أساسي من مكونات الحكمة الفلسفية الإسلامية، بل ينحو نحو سلب العرب أي دور في نشأة العلوم الإسلامية، فحسب الاتجاه الفارسي، إن أهل العلوم الإسلامية هم من الفرس، أو أكثرهم فرس، وفق القول الذي ينقله مؤرخو التاريخ الإسلامي، حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم، وكذلك فإن دور الفرس هو إخراج الإسلام من أفق العرب الضيق والوصول به إلى الأفق العالمي من حيث إن الفرس يملكون علماً سابقاً ومعرفة تفوق العرب الذين لم يكن لهم حظ ونصيب، وأن الموالي من العجم صنعوا وأنشؤوا غالبية العلوم الإسلامية، وأن فوق كل علم رجالاً من الفرس؛ علوم القرآن،

النحو، الفقه، الحديث، فن المعاني، العلوم العقلية والرياضية، النجوم و... إلخ. ولنستمع إلى رأي أحد أهل الفكر من الإيرانيين وهو جلال الدين همائي المولود في أصفهان 1900-1980م. فهذا الأخير يدرج قائمة طويلة بأسماء رجال العلم من الفرس، ويضع على رأس كل علم رجلاً من الفرس فيقول:

(وفق القول الذي نقله مؤرخو التاريخ الإسلامي فإن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم. وليس من قوم العرب، وإن الإيرانيين الذين كان لهم دينهم الخاص (زوردشت)... تمكنوا من أن يوسعوا الإسلام ويخرجوه من أفق الضيق العربي إلى الأفق العالمي الأوسع... إن الإيرانيين تمكنوا من الحفاظ على لسانهم على الرغم من سيطرة العرب لقرون طويلة على المملكة الإيرانية. إن العرب فقط حكموا ولم يكن لهم حظ معرفة بالعلوم والصناعة، إن العامل المؤثر وحامل لواء الثقافة الإسلامية في تقدمها وصناعتها هم الطبقة التي كان العرب يطلقون عليهم تسمية الموالي، من حيث إن أكثر مؤلفي وعلماء وفلاسفة الإسلام منهم، وهم من الإيرانيين الذين هم الأعمدة في شؤون التقدم الإسلامي). (39).

الفلسفة والتداخل بين الأنظمة الثلاثة الغزالي وابن رشد

رأينا أنه من المفيد قبل أن نضع الخلاصة لهذه الدراسة أن لا نتركها دون أن نلقي الضوء على لحظتين في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، الأولى تمثل إنتاج الغزالي والثانية لحظة إنتاج ابن رشد، ومؤلفات هذا الأخير قام على طبعها وترتيبها والتعليق عليها محمد عابد الجابري ضمن مشروع مؤلفات ابن رشد: (أولاً- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ثانياً- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ثالثاً- تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار. رابعاً- الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، وختمها بمؤلف: ابن رشد سيرة وفكر). وأعاد الجابري نفس الرؤية في فهمه للتراث منذ كتابه

(نحن والتراث) حيث قال عن ابن سينا في تعليقه وشرحه على مؤلف ابن رشد فصل المقال (إنشاء فلسفة دينية تكون بديلاً عن الدين وعن الفلسفة في آن واحد). (40).

وننقل نصاً طويلاً يحمل معاني ودلالة واضحة، ونرى أنه يكفي ويولي الغرض. يقول صاحب النص: (لقد حصلت ابتداء من الغزالي إذاً تداخلات بين الحقول المعرفية الثلاثة: البياني، العرفاني، البرهاني، وكان البرهان هو الضحية، لقد انفتح البيان لقسم من العرفان التصوف السني، ولقسم من البرهان طريقة المتأخرين التي خلطت مسائل الفلسفة ومسائل الكلام... وانفتح العرفان لقسم من البيان الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة عند ابن عربي، فضلاً عن المتصوفة السنيين، ولقسم من البرهان التوظيف الهرمسي للمنظومة الأرسطية وعلومها، وهي عملية كانت جارية في العرفان الإسماعيلي منذ البداية. ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي مؤسساً بذلك التصوف الباطني، كما ذهب بها معاصره السهروردي مذهباً آخر مؤسساً الفلسفة المشرقية التي ستبقى حية بعده في إيران إلى العصر الحاضر. قلنا إن الضحية في عملية التفكيك هذه هي البرهان، وهذا مفهوم لأن البرهان كما صاغه أرسطو ذو طبيعة نسقية يكفي نفسه بنفسه ولا يقبل الانفتاح، وإذا انفتح تعرض لخطر التفكك، وهذا ما حصل فعلاً، فالثغرة التي أحدثها فيه الفارابي بتبني جوانب من الهرمسية سرعان ما اتسعت مع ابن سينا لتصبح النتيجة هي الضربة القاضية التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة: الفلسفة كما أرادها ابن سينا منظومة تلفيقية تجمع بين المشائية والهرمسية وعلم الكلام والتصوف. غير أن هذه الضربة القاضية لم تكن نتيجتها أن (لم تقم للفلسفة بعدها قائمة) - كما قيل - بل لقد ظلت الفلسفة حية في أشكال أخرى، ليس فقط على شكل تصوف باطني ابتداء من ابن عربي وعلى شكل فلسفة إشراقية ابتداء من معاصره السهروردي، بل أيضاً على صورة فلسفة برهانية أرسطية خالصة مع معاصر آخر لهم هو ابن رشد. نعم إن فلسفة ابن رشد البرهانية لم تقم لها قائمة في دار الإسلام، وإنما عاشت مستقبلها في أوروبا... إلخ). (41).

الخلاصة:

وهل نحن في حاجة إلى تكرار قولنا، بعد كل هذه الإطالة أو ربما الإطناب إن كل ذلك الجهد يصب في نهر التعالي القومي والتوظيف الإيديولوجي السياسي، خصوصاً بعد مؤلفات ابن سينا باعتباره مشروع فلسفة قومية فارسية متواصل خطابه إلى أيامنا هذه. وهنا نريد التأكيد مرة ثانية على التواصل والتداخل بين الماضي والحاضر وتشابك السياسي والقومي والديني في العلاقة مع العرب. إن نفوذ إيران السياسي واختراق الأمن القومي العربي، كما هو حاصل في زماننا هذا، مقارنة بمستوى نفوذها في عهد الشاه وابنه، هو نفوذ أو مشروع يستند إلى قوام واحد أصله وفصله في التراث القومي الفارسي، فلا الدين منفصل عنه ولا الفلسفة ولا السياسة ولا القومية، وإن هذا الموروث يعتبر من أهم مكونات الثقافة العربية الإسلامية، وهنا تكمن الخطورة التي يشكلها كل من (الدين والفلسفة) في تقوية الإيديولوجية السياسية، كما حملت الصفحات السابقة من الأدلة والشواهد.

مناصرة الإشراف والعرفان لا تأتي من دون مقاصد من جانب الإيرانيين من القدامى والمحدثين، إذ إن هذا يصب في مجرى خدمة الدين والأصالة الفارسية، وإن الأخيرين من جانب الجوهر هما تفضيل الفرس عن العرب، وأما الكراهية والطعن، فتبقى أسبابهما عوامل تاريخية وعدم التحرر من سلطة التراث الفارسي، وهل يمكن أن يحصل هذا دون نقد الجوهر وقوام التراث برؤية عقلانية. ولكن كيف يمكن فصل هذا عن المخيال في الثقافة الفارسية التي ما ينتهي فيها مفعوله حتى يبدأ بفعل أكبر منه في الوعي الجماعي؟ وهذا ما حصل في تاريخنا الحديث والمعاصر، ومن يقرأ بعض ما وثقنا من شهادات وغيرها أكثر، يحتاج أن يلقي الضوء عليها ويفهم مدى عمق الصراع الذي تغذيه المغالطات اللاعقلانية والأقاويل الفاسدة. ولا نرى هناك قطيعة بين الماضي والحاضر عن نفس النظام، فالجميع يفكر من داخله، وهو يزودهم بالوعي والمعرفة.

والحق أن مشروع محمد عابد الجابري المفكر العربي المعاصر (1936-2010)، يعتبر أهم مشروع تصدى إلى كشف خطورة نظام العرفان الفارسي ودوره في تكريس الظلامية في الثقافة العربية الإسلامية من خلال ابن سينا، وذلك من خلال إحضار نظام فكري يمثل اللامعقول الديني واللامعقول الفكري على صعيد تلفيق الدين والفلسفة والفصل بين مقاصد وطريقة كل منهما، والخلط بين العلم والدين لخدمة السياسة والقومية والتعصب وإنشاء دين فلسفي، وذلك من خلال مؤلفاته منذ (نحن والتراث، نقد العقل العربي أربعة أجزاء)، وإعادة الاشتغال على مؤلفات ابن رشد ووضعها في سياقها داخل الثقافة العربية الإسلامية، باعتبار أن هذا الأخير **يمثل قمة العقلانية في التراث العربي الإسلامي** من حيث إنه تصدى من خلال الاستدلال بالعقل إلى اتجاهات الخلط في الأقاويل والخلط بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة، واتجه إلى القول إنه لا تناقض بين مقاصد الدين / النقل والعقل / الفلسفة، وهي رؤية انتقلت إلى الغرب وسكت عنها أهل الشرق من المسلمين، وعلى إثره وضع معاصرنا الجابري تصنيفاً لنظم العقل العربي ومنها الخط الفكري القومي الفارسي ومكانه في الثقافة العربية الإسلامية، كما وأنه كشف دوافع الكتابات التي تعاني من مأزق داخلى كما هو هنري كوربان الذي أعاد اتجاه السهروردي، والذي يؤكد الجابري بأنه لم يضيف شيئاً على ما قاله من قبله سلفه ابن سينا سواء أكان خاصاً بفكرة الفيض أم الفلسفة المشرقية، وهي الحق عنده دون غيرها. نعم إنه لم يضيف شيئاً سوى مصطلحات، وإلا فإن ما قاله لا يخرج عن نفس النظام الفكري العرفاني الذي يتجه إلى شحذ النفس لتكون بديلاً للعقل.

وكذلك فضح دوره في تكريس الاستبداد وقيمة الطاعة في مؤلفه (نقد العقل الأخلاقي نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية طاعة السلطان من طاعة الله والدين والملك توأمان). ونرى أن الجابري أفضل من شرح وحدد مسار خط العرفان والإشراق الفارسي، فلا منافس له في هذا الحقل من الذين اشتغلوا على التراث من المعاصرين. ونقول إن عصرنا هذا زاد الاتجاه القومي الفارسي حدة، وطعن في العرب

من خلال التباس الإسلام بتوظيفه لخدمة قضايا إيديولوجية، وإن ساحتها الثقافة والجغرافية هي العمق العربي تحديداً. وإن الإيرانيين يلتبسون الإسلام الشيعي لإعادة مجد الإمبراطورية الفارسية على صعيد الحكمة والسياسة معاً، وإن الاشتغال على هذا المجال هو جوهر وقوام الثقافة الفارسية كما كانت في عصر التدوين. نعم إنها معركة أهل المعرفة والكتب مقابل فقدان العرب مشروعاً يكون قوامه الحفاظ على الاستقلال الفكري والسياسي للعرب، للذات العربية.

المصادر

- 1- محمد عابد الجابري - نحن والتراث ص 9، الطبعة السادسة 1993.
- 2- إيران وتدمير المشرق العربي - الدكتور رضوان السيد، جريدة الشرق الأوسط 2013-4-19
- 3- مصطفى ملكيان - 1 اسفند 1390، بازخواني معنویت ودين، مصطفى ملكيان، جنبش راه سبز جرس
- 4- محمد عابد الجابري نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية الطبعة السادسة 2000 مركز دراسات الوحدة العربية ص 383 و 413.
- 5- محمد عابد الجابري نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي الطبعة الثامنة 2002، ص - 202، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان.
- 6- در روز بزرگداشت سهروردي، جایگاه او در حکمت ایرانی روزنامه ایران، شماره 5138 به تاریخ 8/5/91، صفحه 12 دین و اندیشه
- 7- انظر: ص 54 و 55 تاريخ الحكماء - نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تأليف شمس الدين الشهرورزي - تحقيق، عبد الكريم أبوشويرب. نشر جمعية الدعوة الإسلامية العالمية الطبعة الأولى 1988.
- 8- رهاسازی اسلام از انحصار فرهنگ خاور میانه - أحمد قابل ٦ بهمن 1389، جرس جنبش راه سبز
- 9- ترازوی «خرد» در اندیشه اجتهادی احمد قابل - حسن فرشتان - جنبش راه سبز جرس 10-9-1391.
- 10- کانون ایرانی پژوهشگران فلسفه و حکمت، نصر؛ زندگی و آثار

- 11- هنري كوربان بالتعاون مع سيد حسين نصر- يحيى عثمان- تاريخ الفلسفة الإسلامية- منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198، ترجمة حسين نصير مروة- حسيت قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تأمر الطبعة الثانية 1998 عويدات للنشر والطباعة بيروت.
- 12- الجابري نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي ص 253 الطبعة السادسة 2000. ضمن دراستنا التمهيد خطاب الدولة الإيرانية الأمبريالي تجاه الثقافة الأحوازية استحالة فهم الخطاب الإيراني دون التاريخ والفكر.
- 13- ص 112- دروس في الفلسفة الإسلامية- شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة- تأليف عبد الجبار الرفاعي الطبعة الأولى، نشر 2000م مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع.
- 14- انظر: ص 13 و 14- أسس الفلسفة والمذهب الواقعي الجزء الأول- تأليف العلامة محمد حسين طباطبائي- تعليق- مرتضى مطهري، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني دار التعارف للمطبوعات لبنان 1981.
- 15- انظر: ختم النبوة ص 29 إلى 36- تأليف مرتضى مطهري، ترجمة عبد الكريم محمود، نشر دار الحجة البيضاء دار الرسول الأكرم دون تاريخ.
- 16- روشنفكران معاصر به روایت نصر 5 فروردين 1392، از كتاب «حكمت وسياست» خاطرات سيد حسين نصر، حسين دهباشي وهمكاران. جرس جنبش راه سبز.
- 17- بسط التجربة النبوية، د- عبد الكريم سروش، ص 92- ترجمة أحمد القباني الانتشار العربي الطبعة الأولى 2009.
- 18- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ص 163. الطبعة الثالثة، 2006 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

- 19- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، الطبعة الثانية 2007 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت - 81 و 84.
- 20- الجابري، التراث والحداثة ص 90 مصدر مذكور سابقاً.
- 21- انظر: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية الطبعة السادسة 2000 مركز دراسات الوحدة العربية، انظر: الصفحات التالية - 318 و 319 و 345 و 371 و 379.
- 22- الجابري نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي ص 159 - 214 الطبعة الثامنة 2002م مركز دراسات الوحدة العربية.
- 23- نفس المصدر، الجابري، نقد العقل العربي 1، ص 168 و 183.
- 24- الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة 1993 تحديداً ص 156 إلى 159.
- 25- الجابري، نقد العقل العربي 4 العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ص 249، الطبعة الأولى 2001 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 26- نفس المصدر أعلاه، ص 257.
- 27- انظر: زكي الميلاد- هنري كوربان ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، مجلة الكلمة العدد 69 السنة السابعة عشر خريف 2010.
- 28- داريوش شايبكان مصاحبه با آقاي علي اصغر سيدآبادي كانون ايراني پژوهشگران فلسفه و حکمت.
- 29- دكتور بولس الخوري، انظر: ندوة معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة في بيروت، تحت عنوان: (هنري كوربان: حواريات الروح والدين) بيروت الأول من أيار (مايو) 2003م. انظر: مجلة الكلمة العدد 39 السنة العاشرة ربيع 2003.

- 30- انظر: الإمام والمسيح عند هنري كوربان- الدكتور بولس الخوري- معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.
- 31- محمد تقي جان محمدي جاودانكي حكمت در اندیشه سهروردي- حكمت ومعرفت. 10 اردیبهشت 1390.
- 32- انظر مزيداً من التفاصيل: قاسم پورحسن اندیشه سیاسی سهروردي كتاب هياكل النور- هم اندیشه واستادان وخبكان دنشگاه.
- 33- انظر بالفارسية: نصر؛ زندكي وآثار- كانون ايراني پژوهشگران فلسفه وحكمت.
- 34- انظر: صحيفه امام، ج5، 271- مصاحبه با محمد حسين هيكل درباره علل شكل كيري انقلاب) معرفي مفاخر وبزرگان شيعه خبرگزاري فارس، 2-2-1392.
- 35- انظر: گفت وكوي مشروح با آيت الله سيد محمد خامنه اي خبرگزاري فارس 1391-11-28.
- 36- انظر: الفلسفة الإشراقية عند صدر الدين الشيرازي عنوان الرسالة دكتوراه مقدمة من محمد عبد الفضيل عبد العزيز إلى كلية أصول الدين بالقاهرة، المشرف عوض الله جاد حجازي- الرقم للرسالة 3056.
- 37- انظر: كتاب شناسي توصيفي فلسفهي اشراق (به روايت محسن كديور)- كانون ايراني پژوهشگران فلسفه وحكمت.
- 38- آيا فلسفه اسلامي همان فلسفه عربي است؟ نظر هانري كرين كانون ايراني پژوهشگران فلسفه وحكمت.
- 39- للمزيد انظر باللغة الفارسية: ايرانيان وپيروزي اسلام-م م، شريف- تاريخ فلسفه اسلامي، جلد 2، تاريخ تأثير تفكر اسلامي در شرق، تهران نشر دانشكاهي، 1365، ص ص 551- 548. كانون ايراني پژوهشگران فلسفه وحكمت.

40- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - مؤلفات ابن رشد
(1)، المشرف على المشروع الجابري ص38- الطبعة الخامسة مركز دراسات
الوحدة العربية بيروت.

41- الجابري ص 487، بنية العقل العربي (2) مصدر سابق.

الخاتمة

تجولنا في الثقافة الأحوازية اتجهنا نحو القبيلة، الفكر الديني، وشرحنا مشكلة السياسة، فلم يكن هنالك فكر إيديولوجي يؤسس للسياسة عندنا باعتبارها تحتل الموقع الأول، والقطاع الأكبر من الأحوازيين يتجه نحوها، ونعني الفكر الذي يعالج معنى الوطنية، كما لم تكن هنالك فئة من المثقفين بيننا تمارس وظيفتها ومهمتها باعتبارها كتلة تاريخية لها قضية مركزية واحدة تناضل في سبيلها. وهذا من خلال فضاء التجديد وبذل الجهد الفكري، بتأليف النصوص والدعوة إلى التحول من الوضع العشائري والديني إلى ثقافة الوطنية أولاً. وهي تجمع الناس على جملة مكونات منها الهوية الواحدة والمصلحة المشتركة دون تمايز فتوي ولا عصبي يميز مواطناً عن آخر في مرحلة اللادولة، وهي مرحلة الحفاظ على الوجود والهوية العربية، وأن التخلي عن القبيلة لا يعني الانتحار ولا الضياع، وخصوصاً أن الاتجاه والمقصد هو الوطنية. وإن الوطنية لها وظيفتان، الأولى: مواجهة أزمة الهوية، والوظيفة الثانية: مواجهة العشائري والديني. ففكرة الوطنية هي مقاومة التشرذم العشائري على صعيد الوعي الجماهيري، وكذلك على صعيد محاربة الوعي العشائري في العلاقة بين من يمارسون السياسة، وهذا خطر آخر لا يستقيم والكلام عن الديمقراطية في الممارسة السياسية. وإن فكرة الوطنية هي منع الفكر الديني الإيديولوجي أن يقوم بتوظيف المقدس سياسياً، وخصوصاً أن مسار الفكر الديني الإيديولوجي كما نشأ في التراث الإسلامي الشيعي والسني مضمونه وتاريخه هو توظيف الإسلام لخدمة السياسة.

إن الكلام عن التجديد والتغيير في ثقافة تم فيها الاستغناء عن الفكر وعدم فهم دوره يكون كلاماً لا معنى له، فهو أقرب إلى العاطفة من أي شيء آخر في تعامله مع مسألة شائكة وصعبة هي التجديد أو تحرير الثقافة من كل ما يمثل التخلف. من حيث إن الكلام عن مسألة التجديد النهضة أو التحول من المجتمع العشائري الديني إلى

المجتمع المدني وهو شيء، والمجتمع العشائري الديني شيء ثان. وإن هذا الأخير لا يستقيم دون التحول السياسي من الاستبداد إلى الديمقراطية في شأن السياسة والدولة أو طلب العدالة والمساواة والتنمية ونشر المعرفة مع الفضيلة وكل المشاكل والقضايا، وهل نحتاج القول إن السياسة عندنا إما عشائرية وإما دينية؟ إذاً نحن وجهاً لوجه أمام الحاجة إلى التجديد والإصلاح في عصر قوامه العلم والمعرفة. وعندما حاولنا أن نجد في الوثائق التاريخية محاولة فكرية تتجه نحو محاربة الموروث والتحول إلى التجديد والإصلاح لم نعثر على مؤلف يرشدنا إلى أن نقول بوجود الفكرة والدعوة، دعوة التجديد، لا على الصعيد الداخلي ولا الخارجي. لم تكن عندنا لحظة ولا مؤلف في هذا الأمر في تعريف مشاكل ثقافتنا الأحوازية، وهي مشاكل ليس فقط جهلنا بالمعرفة وبقاء الموروث يُعد المانع الأوحَد والأول فيها فقط. بل إن الوثائق التاريخية مع الواقع والفكر يبرز لنا معضلة كبرى، وهو المانع الثاني، وهو: الدولة الاستعمارية الإيرانية، فهذه الأخيرة في خطابها السياسي والفلسفي والثقافي والقومي تمثل لنا أزمة هوية ووجود، كما هي في جانب آخر تشترك في عرقلة التجديد والإصلاح. من حيث إن التجديد لا يستقيم وخطاب الدولة في جانبي النظرة لنا ولثقافتنا باعتبارنا تمثل الآخر الذي يجب أن يمارس عليه الظلم والإقصاء، والجانب الذاتي الفارسي نفسه الذي يمانع أن يتقبل التجديد، وأعني تحديداً اللاعقلانية التي هي جزء من الموروث الفارسي الذي مارس مقاومة ضد العقلانية في التراث العربي الإسلامي، واليوم، فإن اللاعقلانية حاضرة سواء أكان يمثلها الخطاب القومي الإيراني أم الديني في محاربة العقلانية أم التوظيف الإيديولوجي لها لخدمة السياسة والأصالة القومية.

إذاً، مشكلتنا الأحوازية يمكن أن نقرأها من ثلاث زوايا، الأولى: قراءة الذات وتمثلها العاطفة وليس الفكر، ولهذا السبب فشلنا أن نؤسس وعياً جماهيرياً يناسب حجم مشاكلنا، وكذلك فشلنا أن نبني مؤسسات تمارس السياسة، ولم نقم بتأليف نصوص تمثل هوية فكرية لنا وفيها شرح وحلول لمشاكلنا العصرية. إضافة إلى قراءة إيديولوجية الدولة الإيرانية التي تعتمد العنصرية تجاهنا، وهذا الاتجاه الأخير دفعنا إلى

القول إنه يمثل الآخر الذي يعتمد أساساً على اللاعقلانية والإيديولوجية والقومية التي تمثلها الثقافة الفارسية. وأما الثانية، فإذا نظرنا إلى جانب علاقتنا نحن مع التجديد، فهي لم تكن بمستوى الكلام عنها ضمن الفكر. وإن الكلام في عصرنا هذا عن التخلف يطلب التجديد، وهنا الإشكالية التي نعاني منها ونحن نقرأ التجديد ونطلبه كي يتنفس ويحضر إلى ثقافتنا، التجديد الذي تقف أمامه موانع خاصة بنا وموانع وافدة إلينا. وأما الثالثة: فعند ما نقرأ مشكلة علاقتنا بالتجديد على صعيد اللغة والمرجعية وفضائها، فإن هذا الأخير نفسه، أعني: التجديد الذي نتكلم حوله وندعو إليه وربما الكثير من الأحوازيين يرغبون فيه، فإننا نواجه مشكلة سبيله وفهمه، اللغة، ومعنى ذلك أن المصدر لهما عالمنا العربي إجمالاً وخصوصاً من يكتب باللغة العربية ويفكر من داخل الثقافة العربية ويقرأ النصوص العربية. ولكن الكلام عن التجديد العربي وعلاقتنا به يدفعنا هنا نحو طرح سؤال اعتراض محوري وهو: هل التجديد نفسه نجح في عالمنا العربي كي نتنظم فيه، وبما أننا لم يكن لنا فكر أصلاً ونعيش اللافكر ونمارس بدلاً عنه العاطفة في التعبير، فكيف نبرر الاتجاه بدون الفكر نحو التجديد في العالم العربي؟

نقول في الإجابة، إننا لابد وأن نطرح أمرين هنا، الأول: هو أن العالم العربي عاش مرحلة الاستقلال الوطني وبناء الدولة القطرية الوطنية، فتكلم عن دول وأقطار عربية، وكذلك مفهوم الأمة الواحدة العربية، وأن الفكر القومي عاش مرحلة الكلام عن الوحدة العربية وتم نقد وتجاوز الرؤية تلك، وهي رؤية ترى في الدولة الوطنية القطرية العربية خطراً على الوحدة العربية وهي دولة التجزئة التي جاء بها الاستعمار. والنصوص التي تؤكد على هذا الأمر كثيرة، بمعنى ثان نقول: إن غرضنا ليس فقط تبيان معنى الدولة، فهو موضوع شائع ومعروف عند الدارس، بل إن الغرض هو عدم الخوض فيها من الأحوازيين، على الرغم من أننا نقرأ ونسمع الكثير منا يلفظها ويكتب اسمها دون أن نتعرف بعد عليها. إن موضوع تكوين الدولة شغل الفكر الإنساني منذ أرسطو إلى يومنا هذا، وإن الدراسات في هذا الأمر عديدة ومختلفة. انظر (الفصل الثاني).

وأما الأمر الثاني: فهو أننا أقرب في كلامنا عند تبادل الأقاويل عن التغيير أو التجديد إلى ما يدور في عالمنا العربي من أوروبا التي هي مصدره، وليس إيران أو الهند مثلاً، ولا نرى فعلاً أن البوابة الإيرانية هي من يجب أن نقرأها كي نفهم التجديد، وذلك لأسباب كثيرة تطرقنا لها في فصول هذا الكتاب، أو أن نعود إلى أوروبا ونقرأ ونفهم تاريخ ومسار التجديد كي نمارس الترجمة ومحاولة تبينة المفاهيم، فهذا الأمر غير ممكن الآن، والسبب هو أننا لا نملك مؤهلات هذا العمل الكبير مثلما يكون عملنا مع التراث، فلا التجديد ولا التراث نتعامل مع أي منهما إلا إذا عرفنا أن كل واحد يمثل حضارة بمكوناتها وثقافة متكاملة. وتبقى المهمة أو الشاغل، حسب تعبير الجابري، كيف تكون العلاقة أساس رؤيتنا نحن العرب (المعرفة والفضيلة). لهذا نرى أن البوابة العربية هي الأفضل لندخل من خلالها لفهم معنى التجديد كي نخدم قضيتنا. وقلنا في المقدمة من كتابنا هذا إننا نشترك مع العرب في مسألة التخلف وأسبابه، ولكن لا نشترك معهم في فهم التجديد وطريق الخروج منه، وأعني هناك وهنا، شيئاً واحداً، هو جهلنا بالفكر ومعنى التجديد سواء أكان في البحث عن الاستقلال السياسي أم الاستقلال الثقافي في فهم التراث أو فهم التجديد.

إن هذه الأسباب الموضوعية والتاريخية، مع أسباب أخرى تأتي إليها في حينها، تسمح لنا أن ندرس هذا الموضوع من مختلف الأوجه، وأعني مسألة علاقتنا نحن مع العرب، وهذا هو درسنا القادم تحت عنوان (نحن والعرب) قراءة التجديد في فضاء الثقافة العربية في جانبي الفكر الإيديولوجي العربي والاتجاه المعرفي العربي الذي يتخذ العقلانية النقدية شرطاً للنهضة والتجديد. من هم العرب بالنسبة إلينا على صعيد التكوين، هل نعني العرب في مرجعية التراث أو العرب في مرجعية تعريف النهضة وتكوين الأمة الواحدة، أو هي مجموعة الأقطار العربية ضمن الدولة الوطنية، وكيف تسير الدولة أو الأمة تجاه مسألة العصر الحداثة والنهضة، خاصة اليوم في زمن الثورات العربية والتدخل الخارجي، إضافة إلى القديم الجديد، وهو أن الحركات السياسية تمارس كل شيء لنيل الحكم، فتغيب شعاراتها الديمقراطية والعقلانية

والحدثة عند استلام السلطة، مع ظاهرة أخطر وهي اللجوء للعنف وحمل السلاح في إطار الدولة الوطنية لنيل الحكم، مما يدفع بالنهاية إلى فشل الدولة نفسها وتفكيك الشعب الواحد نفسه وفق مكوناته الوطنية.

نعم، إن هذا الكتاب كما قلنا في المقدمة هو بمثابة تمهيد للمفاهيم، على من يريد أن يخوض مجدية في مسألة تجديد الثقافة الأحوازية أن لا يجهلها، ومن يريد أن يسلك هذا الدرب فعليه أن يدرس أولاً: مسألة التجديد - فهمنا نحن لها، فهي مسألة عصرنا الأولى والأساسية، وعصرها لم ينته، بل إنه لم يبدأ عندنا نحن بعد، خاصة وأن قضايها، وفي المقدمة منها تكوين الدولة أو المسألة الوطنية، لم نخض فيها بعد. إضافة إلى ظهور مفاهيم وقضايا، لا يمكن الكلام لا عن التجديد ولا عن مسألة الدولة، دونها. كالديمقراطية والمواطنة، وغيرها من قضايا تفرض على الفكر أن لا يتجاهل الحاجة لها، ثانياً: نحن لم نخض في هذه المسألة على الرغم من الحاجة لها وطلبها، ولكن كيف يستقيم هذا، أعني نطلب شيئاً ونحن نجهله ولم نكن نتعامل معه من داخل الفكر كي نفهمه ونتعامل معه؟ وهل نحتاج أن نقول إن عدم إعداد الفكر أولاً قبل الخوض في المسائل طريق يؤدي إلى فشل كل حركة أو تعثرها وإن كان تاريخها يقترب من قرن كمشكلتنا نحن، أو إن تاريخها يتجاوز القرن كما هو حال النهضة العربية وهي الماثلة أمامنا؟

إن هذا الدرس خطوة على الدرب، وداخل ثقافة لم ينشأ فيها بعد الدرس والتأليف ولا القراءات وكذلك فهم النصوص إلى مستوى يؤدي إلى انبثاق فكر أو ظهور فئة من المثقفين تطلب التجديد. وإن صفحات كتابنا هذا حملت الكثير من الشواهد والبيانات التي تؤكد مدى عمق مشكلتنا نحن في فهمنا وتعاملنا مع القضايا الفكرية التي هي أساس التخطيط الثقافي، وأساس التجديد الأحوازي، سواء أكان سياسياً أم مجتمعياً أم غيره، وإن أصابع الاتهام تتجه نحو الذات مثلما تتجه نحو الآخر الدولة الاستعمارية الإيرانية، ونضيف: إن علاقتنا بالتجديد وفهمنا نحن له، ما

تزال علاقة يلتبس على وعينا نحوها، وتحتاج دراسات وبحوثاً إضافية. وسنقوم بوضع خطوة متواضعة ثانية في درسنا القادم نبين علاقتنا (نحن والعرب) الذين سبقونا في الاتجاه نحو التجديد على مستوى الفكر والتاريخ بأكثر من قرن ونصف القرن، وهو تجديد عربي ما يزال متعثراً، إذا لم نقل عنه إنه شبه ميت يحتاج إعادة إحيائه على صعيد العقل / الفكر قبل أن نطلبه في الواقع، حسب خطاب الجابري، ونرى أن هذا الأخير، أعني محمد عابد الجابري، مرجعنا في تحديد علاقتنا نحن والعرب، أو فهم التجديد الذي بدورنا نراه يناسب مشكلتنا الخاصة.

إن غرضنا ليس هو نقل آراء الجابري هكذا، على الرغم من أنها ما تزال مجهولة لنا على صعيد الفهم، وليس على صعيد الاسم أو توافر مؤلفاته لمن يرغب بها، كلا، إن غرضنا التواصل مع خطابه فيما يتعلق بالعقلانية خاصة، والجابري نفسه صرح، بأن خطاب العقل العربي يحتاج إلى النقد / التجديد الدائم (هذا النقد يجب أن يستمر ويجب أن يتجدد ويُستأنف)، وإن التواصل مع رؤية مفكر تحتاج التعرف على خطابه، وإلا لا يمكن التواصل مع شيء لا معرفة لنا به. إذاً، علينا أن نبدأ من التعرف على مؤلفات الجابري كي نتواصل معه، خاصة وأن خطابه يعالج موضوعاً واحداً وينطلق من استراتيجية واحدة هي النهوض بخطاب العقل العربي - الثقافة العربية. ونحن نرى أن حاجتنا إلى أفق الجابري تعود لسببين، أولاً: أنه يعالج قضايا التراث والوحي، إضافة إلى قضايا معاصرة، هذه وتلك، من أجل النهوض. هذا على المستوى العام. والسبب الثاني الخاص: هو وضعنا نحن، إذ نرى أن الجابري قدم الكثير من النصوص التي تفتح لنا أفق فهم مشكلتنا والبحث عن حلول لها، ونرى أن علاقتنا مع العرب لا تمر من خلال الانتظام بالقبليّة، إنما بالتراث / العقلاني، أعني أن خطاب الجابري، كونه يُعد مرجعية في هذا الميدان، يمثل التراث العقلاني الذي فصله عن اللاعقلاني، ويمثل رؤية عصرنا في التعامل مع مشاكلنا كما هي اليوم، خاصة وأنه يمثل العقلانية في الفكر العربي ويدعو إليها، وبالتالي يواجهنا سؤال: بأي معنى نقول نحن والعرب؟ إن درسنا القادم يخوض في هذه المسألة.

المراجع

المراجع

العربية:

1. القرآن الكريم
2. نقد العقل العربي 1- تكوين العقل العربي محمد عابد الجابري الطبعة 8- 2002
مركز دراسات الوحدة العربية
3. نقد العقل العربي 2 بنية العقل العربي محمد عابد الجابري الطبعة 6- مركز
دراسات الوحدة العربية 2000
4. نقد العقل العربي 3 العقل السياسي العربي محمد عابد الجابري الطبعة
4- 2000 مركز دراسات الوحدة العربية
5. نقد العقل العربي 4 العقل الأخلاقي العربي محمد عابد الجابري الطبعة 1- 2001
مركز دراسات الوحدة العربية
6. قضايا في الفكر العربي المعاصر الجابري الطبعة الثالثة 2007 مركز دراسات
الوحدة العربية بيروت
7. فكر ابن خلدون- العصبية والدولة، الجابري الطبعة 5 1992م مركز دراسات
الوحدة العربية بيروت
8. نحن والتراث، الجابري الطبعة 6 المركز الثقافي العربي 1993 محمد عابد الجابري
9. الخطاب العربي المعاصر- الجابري الطبعة الرابعة 1992 مركز دراسات الوحدة
العربية بيروت
10. المسألة الثقافية، الجابري الطبعة الاولى 1994 مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت

11. المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية- الجابري الطبعة الأولى 1994 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
12. إشكالية الفكر العربي المعاصر- الجابري 1997م مركز دراسات الوحدة العربية بيروت
13. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر الجابري الطبعة الرابعة 2004 مركز دراسات الوحدة العربية
14. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال- مؤلفات ابن رشد (1)، المشرف على المشروع الجابري
15. محمد عابد الجابري في نقد الحاجة إلى الإصلاح- طبعة الأولى مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2005
16. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري الطبعة الثانية عام 2000 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
17. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مؤلفات ابن رشد (1)، المشرف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة 5، 2011م
18. الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة مؤلفات ابن رشد (2) محمد عابد الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة 2007.
19. تهافت التهافت مؤلفات ابن رشد (3) المشرف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة 3، 2008م
20. الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسية لأفلاطون، أحمد شحلان مؤلفات ابن رشد (4) المشرف الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة 2، 2002م
21. ابن رشد سيرة وفكر، دراسة نصوص، محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة 3، 2007م

22. التراث والحداثة، محمد عابد الجابري الطبعة الثالثة، 2006 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
23. مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن - محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية 2007 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
24. مسألة الهوية العروبة والإسلام.. والغرب الجابري الطبعة 1، 1995 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
25. إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر عبد الإله بلقزيز الطبعة الأولى 1992م.
26. النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، هشام شرابي الطبعة الثانية لبنان - 1993م
27. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد ابوزيد الطبعة الخامسة 1999م لبنان الناشر المركز الثقافي العربي
28. مفهوم الايديولوجيا، عبد الله العروى - الطبعة السادسة 1999م - المركز الثقافي العربي
29. العرب وإيران - دراسات في التاريخ والادب من المنظور الايديولوجي - دورتيا كرافولسيكى - دار المنتخب العربي الطبعة الاولى 1993م لبنان
30. العصبية بنية المجتمع العربي - عبد العزيز قباني - دار الافاق الجديدة 1997 لبنان
31. أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت 1994م
32. مفهوم النص - نصر حامد أبوزيد - المركز الثقافي العربي - الطبعة الرابعة 1998م
33. النص - السلطة - الحقيقة - نصر حامد أبو زيد - الطبعة الثانية 1997م
34. الدس الشعبي ثلاث مجلدات 1979م
35. أصل الشيعة وأصولها، الإمام كاشف الغطاء، لبنان 1973م
36. فلسفتنا السيد محمد باقر الصدر بيروت 1970م

37. السقيفة - محمد رضا مظفر
38. الشيعة والتشيع - آية الله - محمد جواد مغنیه - الطبعة الثانية الدار الكتاب اللبناني
39. نهج البلاغة: ترجمة فيض الاسلام
40. النص والاجتهاد - شرف الدين العاملي 1413 هجري الطبعة الاولى
41. تاريخ اليعقوبي الجزء الاول - دار صادر بيروت - قم أهل البيت
42. الملل والنحل - الشهرستاني - المجلد 1-2 دار المعرفة بيروت الطبعة الثانية 1975م
43. الإسلام في عصر العلم - محمد فريد وجدي - 1957م لبنان
44. بسط التجربة النبوية، د- عبد الكريم سروش، - ترجمة أحمد القباجي الانتشار العربي الطبعة الأولى 2009.
45. مقدمة ابن خلدون - مصححه ابن الشيخ حسن الفومي إبراهيم القاهرة 1327 هجرى
46. خليل التميمي، الكفاح العربي في عربستان، منشورات الجبهة القومية لتحرير عربستان - صدر في سوريا 1966
47. الأحواز - عربستان الجزء الأول، علي نعمة الحلو، الناشر دار البصري بغداد الطبعة الثانية 1969
48. عربستان قطر عربي أصيل، علي نعمة الحلو، 1972 عن دار الحرية - بغداد
49. مسيرة القبائل إلى الأهواز - جابر خليل مانع 1970
50. وثائق جبهة تحرير عربستان أو عروبة الأحواز وخرافات حكام إيران - أحمد الجزائري 1972 مركز الحضارة العربية الطبعة الأولى القاهرة 2008.
51. الأحواز الماضي والحاضر والمستقبل، نصار الخزعول عام 1990.
52. القضية الأحوازية - عباس عساكره عام 2005.

53. الوضع القانوني لإقليم عربستا وفق القواعد الدولية عبد المجيد إسماعيل حقي عام 1971 القاهرة.
54. مصطفى عبد القادر النجار، عربستان خلال حكم الشيخ خزعل بن جابر 1897-1925.
55. عرب الأهواز- واقعهم، طموحهم وتطلعاتهم نحو تقرير المصير- لصاحبه جابر أحمد
56. كريم عبد الرحمن اللامي» الأدب العربي في الأحواز 1985
57. العشائر العربية والسياسة الإيرانية 1942-1946 عرض وثائقي الدكتور علاء موسى كاظم نورس- الطبعة الأولى 1982 بغداد
58. حكم الشيخ خزعل بن جابر واحتلال إمارة عربستان، ويليام ثيودور سترانك، ترجمة عبد الجبار ناجي، الدار العربية للموسوعات، الطبعة 2، 2006.
59. التجديد والتحريم والتأويل، ناصر حامد أبو زيد، الطبعة الأولى 2010 المركز الثقافي العربي.
60. نقد الخطاب القومي، عبد الإله بلقزيز، الطبعة الأولى 2010 مركز دراسات الوحدة العربية.
61. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر- عبد الإله بلقزيز الطبعة الثانية 2004 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
62. مفهوم الدولة- عبدالله العروي المركز الثقافي العربي الطبعة 8، 2006.
63. مفهوم الإيديولوجيا، عبدالله العروي المركز الثقافي العربي الطبعة 7، 2003.
64. مفهوم الحرية، عبدالله العروي المركز الثقافي العربي الطبعة 4، 2008
65. الإيديولوجيا العربية المعاصرة، عبدالله العروي المركز الثقافي العربي الطبعة 3، 2006

66. تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه - أحمد الكاتب
الانتشار العربي الطبعة 6، 2008

الفارسية

1. اصول فلسفه وروش رئالیسم - نکارش علامه طباطبائی مقدمه مرتضی مطهری 5 جلد
2. مشعشعیان: ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، محمد علی رنجبر، انتشارات آگاه، تهران، 1382
3. قبض و بسط تئوریک شریعت - عبد الکریم سروش - چاپ اول 1370 - موسسه فرهنگي صراط
4. مذهب و سیاست در جهان - محمد علی منوچهری چاپ اول 1370 - تهران
5. ایران بین دو انقلاب - یرواند آبراهامیان - ترجمه احمد کل محمدی - محمد ابراهیم فتاحی چاپ دوم نشرنی 1377
6. ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت - نادری انتخابی - مجله نگاه نو بهمن اسفند 1371 تهران
7. کثريت قومی و هویت ملی ایرانیان - ضیاء صدر اندیشه نو تهران 1377
8. نهضت شعوبیه - د حسن علی ممتحن - چاپ دوم 1370 تهران
9. روشنفکران ایران و غرب - مهرزاد بروجرى چاپ سوم 1378 تهران
10. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت - جمعی از دانشمندان 1341 چاپ دوم تهران
11. هر منوتیک - کتاب و سنت - محمد مجتهد شبستری - چاپ چهارم طرح نو 1379 تهران
12. ایمان و آزادی - شبستری - چاپ سوم 1379 تهران - نشر طرح نو

13. اصلاح تفکر اسلامی جابر علوانی - ترجمه شمس الواعظین چاپ اول 1377
تهران
14. دین علیه ایمان مجید محمدی تهران 1378
15. تاریخ خوزستان دوره خاندان کعب و شیخ خزعل نویسنده: مصطفی انصاری
ناشر: شادگان چاپ اول، 1384 شمسی
16. ترجمه جواهر کلام.
17. خوزستان و کهکیلویه و ممسنی - احمد اقتداری جلد سوم موسسه فرهنگی چاپ
سوم 1377
18. سفرنامه خوزستان حاج عبد الغفار نجم الملك - محمد دبیر سیاقی 1341
مطبوعات علمی
19. تلاش آزادی باستانی پاریزی نشر نوین 1336
20. ایران در قرن بیستم = ژان پیردی کار - ترجمه هوشنگ مهدوی نشر البرز تهران
1377
21. سفرنامه راولینسون کُدر از زهاب به خوزستان - انتشارات آگاه 1362
22. سفرنامه مادام ژان دیو لافورا ترجمه ایرج فروش تهران 1371
23. استبداد دموکراسی و نهضت ملی - همایون - کاتوزیان 1372 تهران
24. ناسیونالیسم در ایران - ریچارد کاتم - ترجمه احمد تدین - تهران 1371 کویر
25. هویت - مسعود خرم - انتشارات حیات 1361 چاپ دوم
26. تاریخ خرمشهر - محمد یوسفی بیل 1348 تهران
27. لورد کرزن در خلیج بر پایه اسناد امور جارجیه
28. درپیرامون تاریخ - احمد کسروی = عزیز علیزاده

29. شیخ خزعل و پادشاهی رضاخان، سرپرستی لورین ترجمه محمد رفیعی مهر آبادی
1350 تهران
30. ایران از آغاز تا اسلام = کیرشمن - ترجمه محمد معین - 1347 تهران
31. ایران قدیم تا انقراض ساسانیان - پیرنایا مشیر الدوله - چاپ اول اساطیر 1373
32. بحران هویت قومی در ایران - دکتر علی الطائی نشر شادگان 1378 چاپ اول
33. جامعه مدنی ایران - مجید محمدی نشر مرکز چاپ اول 1378 تهران
34. مبانی و کلیات علوم سیاسی - جلال الدین مدنی جلد اول - چاپ دوم 1374
35. توسعه سیاسی - مهدی خاکی فیروز نشر قطره - چاپ اول 1378
36. زندگی و اندیشه میرزا ملکم خان - حجت الله اصیل - تهران 1385
37. اصول فقه - محمد رشاد
38. کتاب - تشیع مجموعه مقالات 1984 م کنفرانس بین الملل
39. مجله قانون انتشارات کویر زمستان 1359 چاپ اول تهران
40. قبائل و عشایر عرب خوزستان - موسی سیادت چاپ اول 1374
41. تاریخ بن کعب و ما جرای شیخ خزعل - علی رضا صداوی - چاپ اول 1379
- قبائل و عشایر عرب خوزستان - یوسف عزیزی بنی طرف 1372

الثقافة الأحوازية بين سلطة التراث وسلطة استعمار الدولة الإيرانية

لحن والتجديد

قراءات في معرفة أسباب التخلف والامتياز عن التجديد



دار دجلة
للشؤون وموزعون



جميع كتبنا متوفرة لدى



designed by

محمد خضير
khudairant@yahoo.com

عمان - شارع الملك حسين - مجمع الفحص التجاري

تلفاكس: +96264647550 خلوي: +962795265767

ص ب: 712773 عمان 11171 الأردن

E-mail: dardjlah@yahoo.com

www.dardjlah.com