

العنوان:	طبيعة الفكر السياسي الشيعي
المصدر:	مجلة الدولية
الناشر:	محمد نشاطوي
المؤلف الرئيسي:	العزي، سويم
المجلد/العدد:	ع5
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2009
الصفحات:	119 - 148
رقم MD:	593120
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EcoLink
مواضيع:	الفكر السياسي العربي ، الشيوعية ، المجتمع و الدولة ، نظام الحكم ، الإمامة ، الطبقات الاجتماعية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/593120

طبيعة الفكر السياسي الشيعي (*)

سوم العزي (**)

يهدف بحث طبيعة أي فكر سياسي لا بد من تحديد مسبقاً الأهداف التي يراد تحقيقها هذا الفكر والوسائل المستخدمة لغرض تنفيذ معطاته. فعندما نتناول تحليل الفكر الماركسي مثلاً فالباحث يحدد ماهية أهداف هذا الفكر أولاً والتي تتلخص بتحقيق المجتمع الشيوعي الذي يحوي فيه وجود الطبقات والدولة وذلك من خلال استخدام حكم الطبقة البروليتارية كوسيلة في الوصول إلى هذه النتيجة ثانياً. أما وجود الحزب الشيوعي بتنظيماته فيمكن اعتباره أداة في استخدام وسيلة حكم الطبقة البروليتارية لتأطير المنتمين من الطبقات المسحوقة إلى الحزب ومؤيديه ثالثاً. وكذلك الحال مع الفكر الليبرالي حيث يؤكد هذا الفكر أولاً على الحرية السياسية والاقتصادية كأهداف لا تتم إلا من خلال وجود النظام الديمقراطي الذي يؤخذ كوسيلة لتحقيق هذه الأهداف ثانياً ومستند على الطبقة الوسطى وأحزابها كأداة في تنفيذ ذلك ثالثاً. أن الغرض من هذا التحديد هو لتثبيت أولاً نوعية الفكر في كونه هل هو فكر متجدد أم فكر متخلف وثانياً لمعرفة الآليات عمله السياسي وثالثاً للوقوف على مدي مطابقة معطات هذا الفكر ومقولاته مع الواقع اجتماعياً كان أو سياسياً. وعليه فإن بحث تحليل الفكر السياسي الشيعي يذهب إلى تحديد أولاً ماهية أهداف هذا الفكر والتي تتلخص بإقامة نظام الإسلامي من خلال مفهوم الإمامة، وثانياً الطبقة التي يستند عليها في إقامة هذا النظام وثالثاً أسلوب تأطيره للمنضمين إلى صفوفه. وسوف نلجئ إلى معطات التحليل السياسي وعلم الاجتماع السياسي وعلم النفس السياسي كأدوات من أجل الوقوف على معرفة طبيعة هذا الفكر.

في البداية لا بد من ذكر ملاحظة مهمة وهي أن نقد مقولات هذا الفكر وتحليله لا يعني الانتقاص من إيمان الأفراد فيه ولكن ككل بحث في المجال السياسي يفترض تناول الموضوع من زاوية نقدية تحليلية وإلا فإن العكس من ذلك يعني الوقوع على الخطاب الديني وهذا المجال تسيطر عليه المشاعر العاطفية وليست للعقلانية أي أرضية فيه ولا توصلنا لمعرفة هذا الفكر سياسياً. وعليه فعندما نركز على دراسة الفكر السياسي فإن هذا يعني أن الموضوع يتعلق بالحياة السياسية للمجتمع وبالخصوص مفهوم السلطة السياسية كما تفهمها المجموعة المؤمنة بهذا الفكر نقول مفهوم السلطة السياسية لأن

(*) هذه المقالة هي رد على أطروحة الدكتور فاخر جاسم حول تطور الفكر السياسي الشيعي الاثني عشرية في عصر الغيبة وقد استندت على نفس المصادر العربية المقدمة من طرفه بهدف إظهار أن منطلقات هذا الفكر أن تمت تحليلها على ضوء مناهج التحليل السياسي فإنها تقود إلى عكس ما أريد هذا الفكر إظهار نفسه كفكر ثوري.

(**) أستاذ جامعي عراقي مقيم بفرنسا.

هدف وجود الفكر ما هو إلا لتبرير النمط السياسي الذي ترغب إقامته هذه المجموعة. ولكونه فكر سياسي فيعني هذا أن هناك تطور في مقولات هذا الفكر تلازمت مع ظروف نشأته وتلك التي خضع لها وتأثر بها. فكيف يمكن تحليل طبيعة هذا الفكر.

في الواقع هناك على الأقل ثلاث مدارس تبحث في تحليل طبيعة الفكر. وأول هذه المدارس هي تلك التي تذهب في تأكيدها على أن المقصود بالكفر هي تلك القيم والمعايير والمفاهيم المدافعة عن المصالح الذاتية للمجموعة سواء كانت هذه المجموعة مسيطرة أو غير مسيطرة والتي يعبر عنها شخص ما أو مجموعة من الأشخاص. بعبارة ثانية يعكس الفكر هنا الأسس المادية لأعمال المجموعة داخل المجتمع التي تتمحور حول مصالحهم المادية وأفضلياتهم الاقتصادية والاجتماعية ومهما كان نوعية محتوى هذا الفكر ومواقع هذه المجموعة داخل الهرم الاجتماعي. بعبارة أخرى أن القائمين على الفكر يعرفون مسبقا مصالحهم المادية وما دور الفكر بالنسبة لهم إلا كتخريجه ذهنية تستخدم كتبرير في الدفاع عن هذه المصالح لان واقع المصالح موجود بشكل مستقل عن مشاعر الفاعلين وكتنتيجة تصرف هؤلاء وحريرتهم تصبح محدد بمحدود المصالح وأسسها الاجتماعية والاقتصادية، علما أن كل تبرير يقدم - وليس التفسير - يقام على شعور خاطئ لأنه يدافع عن مصالح معينة أي أنه لا يعكس الشعور الحقيقي للواقع كما لو حاول المرء تفسير الأشياء بمسمياتها وإنما يطرحها بشكل مغاير من أجل الدفاع عن ما يخفيه في داخل نفسه. فالسارق يري كل الناس من حوله سارقين إلا نفسه لأنه يرفض أن يري نفسه سارق بل كإنسان عادل يقوم من خلال عمله تثبيت حقوق الناس عندما يسرق من السارقين.

وثانية هناك من يعتقد بأن الفكر يشكل بمفرده عامل مستقل عن كل المصالح المادية للأفراد وهو في أساس تشكيل هذه المصالح حيث تجد هذه الأخيرة في الفكر عامل محرك نحو تحقيق الأهداف المرغوب تنفيذها. بمعنى آخر أن بفضل الفكر تتمكن المصالح من إشباع رغباتها بسبب تملك الفكر للقدرة على تنظيم المصالح بما يضع من معايير وقيم ومفاهيم على ضوءها تتقوّل السلوكيات المتصارعة. ويعني هذا أن المصالح ليس شيئا محددة ذاتيا وإنما تدخل القائمين - بمعنى المفكرين السياسيين - عن طريق صياغتهم الذهنية وتحميدهم لها بشكل مادي تمنح هذه الصياغة لهذه المصالح وجودها المادي. ويمكن ملاحظة هذا في الحالات التي تتسم بالضبابية حيث يساهم الفكر هنا بتوضيح الرؤى التي تمكن الفرد على مواصلة وجوده بوضعه نظرة جديدة للواقع...

وثالثا هناك التحليل الفلسفي للفكر الذي يأخذ بكلتا المدرستين دون التركيز على أهمية أحدها على الأخرى أي ليس هناك تفضيل في الأسبقية بل هناك تداخل بين العالم الاجتماعي والعالم الداخلي

للفاعل بشكل مشترك يتم من خلال الممارسة اليومية والمعايير الموضوعية وكننتيجة يأخذ العمل معني له في هذه الحالة من خلال هذا التداخل.

على ضوء وجهات النظر المختلفة لهذه للمدارس الثلاث في تحليل الفكر السياسي يطرح المرء مجموعة من الأسئلة والتي يراد من خلالها التعرف على طبيعة الفكر الشيعي وهذه الأسئلة هي: أولاً ماهية الجذور الطبقية لهذا الفكر؟ وثانياً أين يمكن وضع الفكر الشيعي فهل هو سابق بالوجود على المصالح وإذا كان كذلك كيف تمت عملية خلقه وما هي آليات خلقه؟ وثالثاً كيف يمكن تقديم تفسير لوجود الفكر الشيعي في عالم تشابحت وتقاسمت فيه المعطيات الاجتماعية للعالم الاجتماعي والعالم الداخلي للفاعل؟ ورابعاً بما أن الفكر السياسي يعكس صراع المجموعات على السلطة ومحاولة كل واحدة منها تبرير الصراع بمجموعة من الأفكار يراد منها الحصول على شرعية استلامها للسلطة أو محاولة التمسك بها فالسؤال الذي يطرح في خصوص الفكر السياسي الشيعي يتعلق بالأرضية التي يستند عليه هذا الفكر في تفسير شرعية تصرفه فهل يستند على الأرضية الاقتصادية الاجتماعية أو على الخلق الفكري؟ ولكن وقبل الإجابة على كل هذه الاستفسارات لابد من الوقوف على الحجر الأساسي الذي يشيد عليه الفكر الشيعي ألا وهي فكرة الإمامة وتطور مفهوم معطياتها. فكما هو معروف أن فكرة الإمامة بمعناها السياسي الذي يعني رئاسة القوم قامت ومنذ استخدامها على فكرة التعيين السياسي عن طريق الوراثة والتي تكون منحصرة في أهل بيت رسول الله. هذه الفكرة بحد ذاتها - أي التعيين عن طريق الوراثة ومهما كانت شرعية معطياتها - إن تم تقييمها اليوم سياسياً وعلى ضوء المعايير السياسية لوصفت بأنها فكرة متخلفة لأنها تحجر حرية الفرد في الاختيار بالخضوع إلى منطق واحد وتتعارض مع منطق التطور والذي يعني صيرورة التغيير نحو الأفضل والمقصود به أن هناك محددات معينة كانت في أسس بزوغ الفكرة، هذه المحددات تغيرت من مرحلة إلى أخرى تحت طائلة ضغط الظروف لتأخذ لها صورة جديدة تتجاوز بها نقاط ضعفها ولتأخذ لها صورة أكثر كمالاً وصالحاً للمجتمع وليس العكس. أي هناك صيرورة تتجه دائماً نحو الأفضل قائمة على أساس البحث المستمر بين نقائص محتوياتها والضعف التأليفية التي تتوصل إليها وكل ذلك من أجل استمرار الغرض من قيام الفكرة. فأي توقف أو جمودية في هذه الصيرورة يعني: أما وفي أسوأ الأحوال بداية ذبول الفكرة أو اندثارها وفي أحسن الأحوال تخلفها. وعليه فإن فكرة التعيين عن طريق الوراثة كما هي مطروحة في الفكر الشيعي تحد من صيرورة التغيير في القبول بوضعية واحدة تتعارض مع الظروف المستجدة والحراك الاجتماعي أفقياً وعمودياً داخل المجتمع. حتى وإذا ما حاول المرء قبول هذه الفكرة ووضعها في إطار وقت بزوغها لتعارضت مع ما نص عليه القرآن وبالخصوص مع فكرة الشورى كأسلوب في قيادة المجتمع لأن القرآن نص عليها وأمر نبيه أن يعمل

على ضوءها. وان كان هناك من يتعرض أو يشكك بوجودها مثل محمد باقر الصدر وجواد مغنية^(١) في تصورهم بأن الشورى لم تكن مطبقة في المجتمع، فإن مثل هذا الاعتراض يتناقض مع واقع السوسولوجي للتنظيم الاجتماعي للمجتمع العربي القائم في ذلك الوقت على مفهوم القبيلة حيث تجد فكرة الشورى واقعها الحقيقي في كون أن علاقات السيطرة الانفرادية ليس لها جذور في مجتمع القبلي البدوي القائم على فكرة التضامن العضوي بين الأفراد. لذلك فإن صح غياب وجودها لما اتصف المجتمع بكونه مجتمعا قبليا. يضاف إلى ذلك فإن عدم ذكر الشورى لا يعني عدم وجودها، بل يعني إنكارها عدم فهم طبيعة المجتمع البدوي وآليات عمله. والأكثر من ذلك قبول الإمام على بمجلس الشورى الذي عينه الخليفة عمر لاختيار خليفة من بعده وموافقته على ذلك وإقامته الحجة على معاوية باللجوء إلى الشورى للتحكيم فيما بينهم في حادثة ثانية تدل هذه الأمثلة على أن فكرة الشورى كانت موجودة وهذا ما يذهب إلى عكس ما ذكره المؤلفين المذكورين أعلاه. وبالتالي فإن من المهم الرجوع إلى المواقف الأصلية للإمام على إذا ما اعتبر الإمام على هو الأصل لنسبية المدعين إلى حركة الشيعة إليه، وليس الأخذ بالتخرجات الذهنية التي أريد منها تثبيت واقع معين كمصدر لإثبات ذلك. وعليه فإنه لا يمكن بناء تكوين ذهني من بعد على أساس تخرجات قامت على التأويل ما قيل والذي يحتمل عدة معاني لأن ذلك يضعف أسس الفكر نفسه.

يضاف إلى ذلك أن تطور مفهوم الإمامة إلى ما يسمى مفهوم ولاية الفقيه يثبت ليس تطورية هذا الفكر بل تراجعها بإغلاق هذا الفكر للمجال الحرية وحرية الاختيار حينما ابتدع مفهوم ولاية الفقيه الذي يلزم الخاضعين بقبول سلطة القائمين عليها بعد إضفاء على أنفسهم صفة التقديس حينما جعلوا أنفسهم على نفس المستوي للشخصية الممجدة لدي هذا الفكر. والأكثر من ذلك أن هذا المفهوم قضى على مفهوم الفكر نفسه كفكر له مقولات ثابتة ومتلازمة ومتجانسة ومترابطة تعبر وتعكس صيرورة وجوده لتصبح مقولاته ليس كتاريخ لفكر سياسي وإنما كتاريخ لأفكار مثقفين كل ينطلق من أرضيته الخاصة والتي تعكس نفسيته وعقدها. والمقصود بتاريخ أفكار المثقفين وحسب قول روجي شارتيير في مقال له في كتاب قاموس العلوم التاريخية ١٩٨٦^(٢) في تلك الترجمة لأسس والمحددات الخارجية التي تضغط على المفكر في إنتاج فكرته. بمعنى آخر دراسة تاريخ المفكرين يعني البحث من خلال فكرهم عن طبيعة المحيط الذي يعيشون في داخله بكل محتوياته، لأن فكرهم يعكس هذا المحيط ولا يعكس هذا

(١) الصدر. محمد باقر، بحث حول الولاية، مكتبة النجاح، ط ٣. ١٩٨٢، ص ٣٧. مغنية محمد جواد، التفسير المبين، عز الدين ط ٤ بيروت ص ٤٢٨.

(٢) Chartier Roger. Histoire intellectuelle .IN .Burgière André (dir) Dictionnaire des sciences historiques. PUF. ١٩٨٦.

الأخير الفكرة ومحتوياتها. وعليه فالفكر السياسي الشيعي كما هو مطروح يفتقد إلى الانسجامية في المقولات بل وكما هو معلن تظهر مقولاته وجود نوعا من الغموض في محتوياتها: فعندما نتكلم مثلا عن التطور الفكر الديمقراطي فإن ذلك يتم تناوله من زاوية تحليل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذا الفكر وتأثيرات هذه الجوانب على حياة المجتمع والأفراد والجماعات بدء من فكرة الاختيار وانتهاء بفكرة حق الاختلاف والتي في مجملها تعبر عن تطور فكرة الديمقراطية منذ أن وجدت ووصولاً إلى يومنا هذا. أي تناول بالبحث كل جوانب الفكرة وعدم الوقوف عند جانب واحد. في حين ما يمكن ملاحظته في خصوص الفكر الشيعي أنه تمركز على فكرة الإمامة ولا نفهم ما المقصود بما في علمنا المعاصر هل تعني الإمامة أو الإمام عالم بالسياسة كما جاء ذلك على لسان الكليني^(١) وما ذكره الخميني بخصوص علم الفقيه في مجال السياسة بتفوق العالم بالسياسة على علم الاجتهاد^(٢) أو ما جاء بالدستور الإيراني في المادة ٥٧ بخصوص السلطان الحاكمة السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية التي تمارس صلاحيتها بإشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة^(٣). فما المقصود من هذه التسميات في مجال علم السياسة؟

في الإمامة

أن أول الأسئلة التي يمكن للمرء طرحها في هذا المجال هو هل تعبر الإمامة ومن الزاوية السوسولوجية السياسية عن مفهوم الحاكمة كمؤسسة من مؤسسات الدولة فإذا كانت كذلك فإن ذلك يعني مزج الدولة التي هي كيان مجرد بوجود الأشخاص وما يترتب على هذا المزج من نتائج سلبية على المجتمع وعلى الدولة نفسها وذلك من خلال تثبيت أما شخصانية الدولة والتي تعني قيام النظام السياسي وانتهائه سيكون متوقف على وجود هذه الشخصية. أو تحول الإمامة إلى نظام دكتاتوري لأن حق صناعة القرار تبقى بيد الإمام بمفرده أو بيد الفقيه ولتأخذ صيغة أنا الدولة والدولة أنا واقعها الفعلي — كما يظهر ذلك مع مفهوم الولاية المطلقة المشتقة من ولاية الإمام المعصوم والتي تعني قدرة الولي على التصرف في متعلقات الغير دون الرجوع إليه^(٤) أو مع رفض تحديد صلاحيات ولاية الفقيه كما هي لدى الخميني^(٥) أو ما يفهم من نص المادة ١١٠ من الدستور الإيراني فيما يتعلق بوظيفة القائد

(١) الكليني الكافي ج ١. دار الكتب الإسلامية. ط ٣. ١٣٨٨ هـ. طهران ص ٢٠٠ - ٢٠٣.

(٢) مجموعة باحثين. آراء في المرجعية الشيعية. دار الروضة. ١٩٩٤. بيروت. ص ٢٠٧.

(٣) الدستور الإيراني مادة ٥٧.

(٤) الغطاء على كاشف النور الساطع. ج ١. منشورات مؤسسة كاشف الغطاء النجف الأشرف/ ١٤٢٢ هـ. ٢٠٠١ م. ص ٣٦٩.

(٥) جاسم. فاخر. تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثني عشرية في عصر الغيبة. أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك ٢٠٠٨.

وصلاحياته حيث يقوم القائد بوضع السياسات العامة والإشراف عليها وإصدار الأوامر وقيادة الجيش وإعلان الحرب وتنصيب وعزل الموظفين الساميين في الدولة. بعبارة ثانية أن هناك تداخل بين شخصية الإمام ومؤسسات الدولة. هذا النمط السياسي لا يدل على تطوره بل على تخلفه في علم السياسة وعالم السياسة لأن شخصانية الدولة تجعل كل المواطنين والمؤسسات السياسية تابعة لإرادة الحاكم ونوازه الخاصة وتحرم على المواطنين حرية الإرادة في الاختيار.

وثانيا هل فكرة الإمام تعكس إجراءات مشاركة المجموعات المختلفة في اتخاذ القرار كما يفهم من خلال فكرة النائيني^(١) بخصوص الشورى أو مع فكرة محمد باقر الصدر بخصوص تشكيل مجلس أهل الحل والعقد^(٢) أو ما جاء في المادة ١١٢ من الدستور الإيراني بخصوص مجمع تشخيص مصلحة النظام حيث تعني فكرة الإمام أو ولاية الفقيه أن هناك مشاركة جماعية لمجموعة معينة في صناعة القرار. إذا صح هذا الافتراض بأن الإمامة تعكس فكرة الشورى فلا بد من القيام بالبحث في الطبيعة السوسولوجية الاقتصادية لهذه المجموعة المشاركة للتعرف على ليس فقط هويتها بمعنى هل هي مجموعة طبقية، وإن كانت كذلك فما طبيعة هذه الطبقة وعلاقتها بالأرضية الاقتصادية للمجتمع؟ وإنما أيضا بحثها من زاوية كيف يتم أسس اختيارها هل هي علمانية أم دينية؟ ومن هي القوة المعينة للترشيح؟. وإن كانت تعني مشاركة فكيف يمكن حل مشكلة موقع حق الإمام الغائب في السلطة كما ذكرها النائيني مع فكرة الشورى - نظرية ولاية الأمة - أو في مجلس الحل والعقد، بسبب التعارض الحاصل بين سلطة غائبة لها الحق في إدارة السلطة وبين سلطة قائمة متمثلة بالمجموعة المشاركة في الشورى أو في مجلس الحل والعقد. وكيف لا يتعارض هذا الغياب مع مبدأ فصل السلطات لأن نوابه أو وكلاءه أو من ينوب عنه سيبررون سلطة تدخلهم في الشؤون السياسية وغير السياسية مستندين على شرعية الإمام الغائب وبالتالي فإن تم خرق مبدأ الفصل بين السلطات فهل فباسمه يتم ذلك؟ وكيف يمكن تحميل شخص غائب مسؤولية الأعمال التي يقوم بها الأشخاص الذين يتكلمون بدلا عنه؟ ألم يؤكد النائيني على حق الفقهاء بالمراقبة^(٣) رغم تأكيده على رفضه لممارستهم للحكم؟ فهل يعني مفهوم المراقبة بالسيطرة؟ وإذا كانت تعني كذلك فكما هو معروف أن كل سيطرة تعني وجود مجموعات خاضعة، وكونها خاضعة يعني حرمانها من حق إرادتها في التعبير والحرية فكيف لشخصية غائبة تحرم إرادة شخصية موجودة؟

(١) خيون رشيد تنبيه الأمة وتنزيه الملة. معهد الدراسات الاستراتيجية، الفرات. ٢٠٠٦ بيروت - بغداد. ص ٣٣٠.

(٢) الصدر محمد باقر. الإسلام يقود الحياة دار التعارف للمطبوعات بيروت. ص ١٠ - ١٥.

(٣) جاسم. فاخر. مصدر سبق ذكره ص. ١١٢.

أن هذا النوع من الأنماط السياسية أن أخذ به فلا يبرهن على تطوره بل على جموده في عالم يتميز بالحراك السياسي أفقياً وعمودياً ويشكل بحد ذاته مصدر للعنف السياسي إن طبق فعلاً، ليس فقط بسبب حصر التعيين بيد قوي معينة لها حق الترشيح والرقابة وتمنع عن الأمة الحق في اختيار الفقيه وإنما للتعارض بين حق الأمة وحق رقابة الفقهاء والأرضية التي تستند كل واحدة منها عليها وأسبقية لأولى على الثانية وهذا ما يمكن فهمه من كلام الإمام على في قوله (لا بد للناس من أمير بر أو فاجر) (١). أي ليس وجود الأمير هو المهم بل الأمة التي لا بد لها من أمير. والقول لا بد من أمير للأمة يعني اعتراف بأن هناك إرادة مسبقة للأمة التي تقوم باختيار الأمير. أم كونه إن كان سيئاً أو صالحاً فسبب ذلك لا يعود إلى إرادة الأمة بل إلى طبيعة الأمير السياسية والكيفية التي تمكن من استحصال شرعية الموافقة على اختياره عن طريق استغلال مشاعر العاطفية للقاعدة.

وثالثاً هل تعني الإمامة القوة وبالتالي فالصراع من أجل امتلاكها هو من أجل السيطرة على مصدر القوة والتي تعني تلك العلاقة القائمة بين مصادر التأثير والمتأثرين - فكرة العقد الاجتماعي - فإذا كانت الإمامة تتضمن في طياتها على فكرة العقد، والتي يمكن للمرء استنتاج وجودها من خلال فكرة الخميني عندما تكلم عن الولاية الاعتبارية (٢) - ولاية الفقهاء - التي تختلف عن الولاية التشريعية - ولاية الرسول والأئمة المعصومين - في إمكانية إسنادها إلى فقيه من بين الفقهاء الذين يتمتعون بخصائص العلم بالقانون وبالعدالة، لإدارة الحكم داخل المجتمع لاتصاف هذا الأخير - المجتمع - بصفة القاصر الذي لا بد من وضعه تحت الوصايا. فهل لهذا العقد نفس معني مفهوم العقد الاجتماعي لدي هوبز أو عند لوك أم عند روسو؟ وإن كانت كذلك فعلي أي أساس تقوم آليات هذا التعاقد، بين من ومن؟ وما هي آليات التعامل فيما بينهم؟ وكيف يتم استمرار مصادر التأثير بالتأثير على الآخرين؟ وما هي دوافع وراء القبول بالتأثير هل هي اقتصادية اجتماعية أم إنها فقط سياسية؟ وإن كانت كذلك أي اقتصادية اجتماعية وسياسية فكيف يمنع لجوء الإمام أو وكلاءه أو الفقيه الذي ينوب عنه إلى التلاعب بالمشاعر وسرقة الضمير واستعمار المشاعر بكلمات معينة من أجل المحافظة على السلطة أو البحث عنها؟

كما هو معلوم أن مفهوم العقد الاجتماعي قد تم بين قوة - أمير أو ملك - موجودة تملك مصادرة القوة الحقيقية عن طريق استغلالها أي إنها تحتل الواقع بشكل فعلي وبين قاعدة تفتقد لتلك المصادر. بعبارة ثانية تم عقد العقد في ظل حالة عدم المساواة بين الطرفين، كما هي تظهر عند فكرة

(١) الإمام على نصح البلاغة الخطبة ٤٠ تحقيق صبحي الصالح. دار الكتاب اللبناني. ص ٨٢

(٢) الخميني. الحكومة الإسلامية. مركز بقية الله بيروت. ١٩٩٨. ص ٨٧.

هوبز حيث تم عقد العقد بين المواطنين لوضع حد لحالة الفوضى داخل المجتمع وذلك بتنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لصالح الدولة المتمثلة بالأمير الذي سيقوم بمهمة المحافظة على الأمن والسلام الاجتماعي. أما بالنسبة للوك فإن العقد الاجتماعي ولد كنتيجة لتخوف الأفراد من ضياع حقوقهم وحرياتهم الفردية وملكيتهم الشخصية فتنازلوا عنها بشكل متبادل لصالح الدولة المتمثلة بالأمير الذي تم تفويضه بالأخذ على عاتقه فقط مسؤولية الضمان ضد كل التجاوزات وذلك بالمحافظة على حق الأفراد في مقاومة تجاوزات سلطاته في حالة خرقه لنصوص العقد الاجتماعي أو في عدم احترامه له. أي وبعبارة ثانية أنه على الرغم القيود التي فرضت على الأمير يستنتج من وضعية العقد أن هناك اختلاف في مستويات المساواة بين الأفراد والأمير منحت لهذا الأخير سلطة أن يكون طرف متميز في مقابل اتفاق الأفراد فيما بينهم بتنازلهم عن بعض حقوقهم لصالحه، وهذا ما يذهب إليه فيليب نيمو^(١) في قوله أن للأمير طبيعة خاصة به يختلف بها عن الأفراد المتعاقدين بكون أن حالة المساواة بين الاثنين غير متكافئة. وإذا كان هذا التمايز ما هو إلا نتيجة للاختلافات والفوارق المادية بين المجموعتين فإن هذه الاختلافات كانت في أساس قيام العلاقة التابعة للقاعدة إلى القمة والتي على ضوءها تم رسم نوعية السلطة السياسية والتي أخذت لها صورة السلطة الملكية المطلقة عند هوبز والملكية المقيدة عند لوك، وأن الفرق بين النظريتين يكمن في كون الأولى تؤكد على مهمة الأمن في حين تضمن الدولة الحقوق الفردية في النظرية الثانية.

أما عند روسو فالعقد قد تم بين أفراد القاعدة بانتخاب واحد منهم كقائد أو رئيس للخدمة المصالح العامة للجميع فولدت بذلك الدولة الديمقراطية. أي أن حالة المساواة بين الأفراد كانت قائمة منذ البداية لذلك فاحتلال الرئيس للسلطة هو احتلال قانوني وليس فعلي كما هو عند هوبز ولوك. في حين مفهوم العقد عند ولاية الفقيه لو قورنت مع الحالتين الأوليتين فثمة تناقض موجود فيما بينهما في كون أن غياب حالة المساواة بين الأطراف لم تكن بسبب تملك مصادر القوة أو الاختلاف في مستوياتها من قبل أحد الأطراف بل بسبب قصر أحد الأطراف، حيث يعني هذا القصر لأحد الأطراف ليس فقط عدم نضجه أو فقدانه لإرادة الاختيار واتخاذ القرار، بل أيضا فقدانه للحرية. وهذه الوضعية هي التي أوجبت عليه الخضوع لشروط عقد الوصايا أما عن شرعية الطرف الآخر - الفقيه - في السيطرة فإنه يجدها في استغلاله للسمعة الاجتماعية لإحدى شخصيات المصادر الدينية في فرض

(١) Nemo Philippe Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains.

التحكم بالسلطة السياسية أي أن احتلاله للسلطة لا يجد له سند قانوني ولا فعلي بل جاء وليد ذلك الاستغلال لسمعة شخصيات معينة لها صفتها الدينية ليس لها على الأرضية السياسية أي واقع فعلي وقانوني بمعنى آخر أنه يحكم في طريق الاستحواذ والتي تعني الوصول إلى السلطة من خلال التحايل على سلطة معرفة أو حتى معلوم بشكل غير شرعي بسبب غياب التفويض المباشر من قبل هذه السلطة أو من قبل هذا الحق.

أن هذه الوضعية هي التي مهدت لتبرير الأرضية التحكومية داخل المجتمع الشيعي عندما مثلت الأمة بصورة القاصر لإضفاء الصفة القانونية على سلطتها. أما إذا قورنت الولاية الاعتبارية مع مفهوم روسو فالتناقض يظهر بشكل أعمق في كون أن حالة المساواة بين الأطراف لدي روسو تتجسد بتمتعهم بحق الاختيار. وأن هذا الاختيار لم يفرز لدي روسو إلا سلطة واحد لا غير تمتلك لوحدها شرعية الحكم في حين مع الولاية الاعتبارية هناك الأمة وهناك الرئيس المنتخب وهناك من يكون فوق الاثنين الذي منح لنفسه كل مصادر الشرعية وصناعة القرار الفعلي إلا وهي سلطة الفقيه أو ما سمي من بعد بسلطة المرشد الأعلى مع الصورة الحديثة لمفهوم السلطة لدي الشيعة والتي تؤكد بشكل أو آخر حالة قصر الأمة وعدم نضجها لأنها تضع نفسها كمرشدة ووصية عليها. ويعني هذا أن تمتع الشخصية المرشدة بمصادر تفوق المصادر المتاحة لدي الجميع في تقرير مركزية وجوده وموقعه وتمنحه شرعية التسلط على الآخرين فما هي هذه المصادر؟ في الواقع أن مفهوم الإمامة ومفهوم الولاية الاعتبارية لا يمكن فصلهما عن نشوء الحركة الشيعية التي يمكن وصفها كتنظيم حزبي أو كحزب سياسيا^(١) ولكونها تنظيم حزبي فإن لجوء أعضائها إلى الأساليب الميكافيلية الملازمة للعمل الحزبي بهدف الوصول إلى السلطة يعكس محاولاتهم في إشباع المصالح الخاصة. لذلك فالتنظيم الشيعي هو الآخر لا يهرب من هذه الحقيقة. وما صراعات أفراده بخصوص العصمة والتعيين إلا كتبرير للتغطية على الدوافع الشخصية في الإضفاء عليها سمحة مثالية لتجاوز ميكافيلية أعمالهم. وإذا جاز للمرء استعارة ما تقوله ليزا ودين في مقالاتها (التصور الثقافي) الصادرة عام ٢٠٠٢^(٢) عندما تتكلم عن تأثير الرمز الديني على السياسة في استخدامه لقبوله السلوك السياسي وللحصول على شرعية التصرف، فإن لجوء الأفراد في صراعاتهم إلى الأساليب الميكافيلية كصفة مرادفة للعمل السياسي ستؤثر بشكل واضح على قدسية الإمام كرمز قادر على خلق آثار سياسية، ليس بالضرورة تكون إيجابية بل قد يمكن أن تأخذ لها صورتها السلبية، عندما يزال عن الفكر الديني صفته

(١) محمود. عبد الحليم. التفكير الفلسفي في الإسلام. ط ٢. القاهرة دار المعارف ١٩٨٩. ص ١٣٢

(٢) Wedeen Lisa. Conceptualizing culture: possibilities for political science American political science review vol. ٩٦ N٤ December. ٢٠٠٢.

الروحانية بسبب المزج بين ما هو ديني وروحي لا يهدف لتحقيق المنافع المادية وما هو دنيوي يهدف بالدرجة الأولى التعويض المادي والأني. فعندما يبدأ التشكك في حيثيات الفكر فإن وجوده سيتعرض إلى الخطر حينما يتوافق تلازم الشك مع واقعية الإحداث فستفقد مقولات الفكر تأثيرها على الإقناع. فكيف يمكن الاستمرار بتطبيق الولاية الاعتبارية إذا فقدت الفكرة قدرتها الإقناعية، تلك التي تستند عليها في الحصول على شرعية وجودها؟

قد يتصور البعض أن الكفر الشيعي قد وجد الحل في عدم الوقوع في هذه الوضعية عندما أكد على مبدأ الفصل بين السلطات كمبدأ يحمي النظام من السقوط في التحكيمية فكرة استندت على ما ذكره النائيني في إعطاء مفهوم حديث للسلطة باستناد منظري هذا الفكر على قول الإمام على برسالته إلى مالك الأشتر حيث جاء فيها (واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ولا غني ببعضها عن بعض فمنها جنود الله ومنها كتاب العامة والخاصة ومنها قضاة العدل ومنها التجار أهل الصناعات)^(١). أن تحليل مضمون هذه الرسالة لا يبين بوضوح فكرة السلطة الحديث القائمة على فصل السلطات وإنما يعطي هذا القول الانطباع بأن - وهو الواضح ولا داعي للتأويل - الإمام على يتكلم هنا عن الرعية بشكل عام وليس على النخبة التي تشكل السلطة، وهو أسلوب نصح تعود عليه من بيد السلطة توجيهه إلى وكلاءهم في السلطة في ذلك الوقت باعتبارها إرشادات في طريقة الحكم وليس في تنظيم الحكم. يضاف إلى ذلك محاولة البعض أخذ بالمعصومية وربطها بالعدل كفكرة ضامنة ضد أي خروقات في العقد الاجتماعي بين الإمام والرعية لا تستند هذه الفكرة على واقع حقيقي: فأولا أن استناد منظري هذا الفكر على آية ٣٣ من سورة الأحزاب (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) لتعميم العصمة، ينطلق من شيء خاص ومحدد ومعرف ولا يمكن بأي حال من الأحوال تعميمه على الآخرين وبالخصوص من يحاول أن يتجسد الشخصيات الدينية المعروفة من أهل البيت في ذاته، لأن التماثل مع هذه الشخصيات أو تجسيدها لا يضيفي على هؤلاء الصفة المقدسة ولا تمنعهم من ارتكاب الأخطاء التي في بعض الأحيان لها معانيها وأثارها. وثانيا ضبابية معايير تقييم السلوك، فعلي سبيل المثال ما يمكن استنتاجه من قول ابن طاووس بخصوص التقييم بين السلطات الكافر العادل والسلطان المسلم الجائر^(٢) وتفضيله للأول على الثاني في جوابه على سؤال هولاء له عند دخوله معه إلى بغداد، لا يفتح هذا الجواب الباب أمام تفسيرات وتأويلات لا حصر لها ليس لها أي علاقة مع العصمة والعدالة - وحتى ولو كانت هناك علاقة - ولكن تبقى القضية متعلقة بمعايير تقييم مواقف

(١) خيون رشيد تنبيه الأمة وتنزيه الملة مصدر سبق ذكره. ص ٣٨٥.

(٢) إبراهيم فؤاد. الدولة والفقير في الفكر السياسي الشيعي. دار الكنوز الأدبية. بيروت ١٩٩٨. ص ١٢٣ هامش ٤٧.

المدعين بها. فعلي أي أسس يتم تقييم بين العمل العادل والفاضل، في نظر هؤلاء المنظرين، إذا كان الكافر لا يؤمن مسبقا بمبادئ المسلم؟ وعلى سبيل المثال كيف يمكن تقييم غزو الحاكم الأمريكي لبلد ما كعمل عادلا أو كعمل جائر؟ ما هي معايير التقييم هذه؟ هل ينظر إليها من زاوية الغازي أم من زاوية المعتدي عليه؟ خصوصا وإن علمنا بان فكرة العدل شيئا أخلاقيا وهذه الأخيرة غالبا ما تكون مرتبطة بمصالح المجموعة القوية التي تفسرها حسب رأيها. أليس هناك مدرسة في العلاقات الدولية تفسر القانون الدولي عن طريق القوة؟ في الواقع تبقى قضية تقييم الأعمال في عالم السياسة شيئا نسبي ومرتبطة بفكرة مدي قدرتي على إشباع مصالحني على حساب مصالح الآخرين، هذا إذا ما اتبعت مقولات النظرية الواقعية والمدرسة العقلانية في التحليل السياسي للعالم السياسي، وبالتالي فلا معني هنا للعصمة وللعدالة أي شأن وأي علاقة، من جانب ومن جانب آخر، وإذا ما ركز المرء على جوانب النفسية لهؤلاء المنظرين الداعيين بفكرة العصمة والعدالة، إلا يعكس جواب ابن طاووس على سؤال هولوكو وبشكل لا شعوري على مسعاه في ضمان مصالحه أمام قائد كهذا؟ ألا يشعر من خلال هذا الجواب إنها جزء من عملية المحبات يراد منها تقربه إلى السلطة؟ إذن فليست المفاضلة بين جائر وعادل والعصمة هي صلب القضية وإنما تبقى تحقيق المصلحة هي المقررة في عمل الفرد وليس المبادئ الأخلاقية. وحتى في الوقت الحالي وقوف مجموعة معينة مع محتل أجنبي ألا يمكن تفسيره بتفضيل المصلحة الخاصة على مصالح البلد ومهما كانت أسباب وراء هذا التوجه؟ إذن ملخص القول أن هذا الفكر منذ بداية نشأته ولحد الساعة يعكس عن اتجاهات محافظة وتقليدية وبالتالي يذهب عكس كل مفهوم للتطور.

في طبقة الفكر الشيعي

أن كانت فكرة وجود الطبقة تعني وجود مجموعة من الأفراد تتمايز عن الآخرين بما تملكه من وسائل الإنتاج فليس بالضرورة أن يكون هذا التملك تملك ماديا. فالطبقة يمكن أن تتميز عن الآخرين من خلال تملكها الذهني للمعرفة حينما تبرز سلوكيات أفرادها بصفة خاصة أو بمظهر معين تحاول من خلاله إقناع الآخرين بشرعية تمايزها الاجتماعي. ولا يعني هذا أن العامل المادي لا يتدخل في تكوين الطبقة بل في هذه الحالة يلعب العامل المادي دوره في تصليد أسس هذه الطبقة وليس كعامل مؤسس للجذور الطبقيّة للطبقة. وعليه فإن فيمكن اعتبار التواجد الثقافي الطبقي والتمسك بالسلطة أساس معيار التمييز بين المجموعات لأنه يعكس الشعور بالوعي الطبقي للمجموعة والمعبّر عنها من خلال تلك القيم والمعايير والعادات والسلوكيات التي يعبر عنها أفراد المجموعة في حياتهم اليومية. فصراع المجموعات على احتلال السلطة يدفع بكل واحدة منها إلى تبرير شرعية استلامها للسلطة مستندة على ما يمكن أن

تقدمه لهم ثقافتهم الطبقية من مقولات يراد منها أقناع الآخرين بقبول سلطتهم والخضوع لها. فكيف تفسر طبقية الفكر السياسي الشيعي؟

إذا افترض المرء استناد الفكر الشيعي على خصوصية الأرضية الاجتماعية الاقتصادية فيعني هذا تضمن فكره على وجود المفهوم الطبقي في حيثيات مقولاته. بمعنى آخر أن هذا الفكر ومنذ بداية تطوره وإلى حد الساعة يعبر عن الأرضية الاجتماعية الاقتصادية لمجموعة معينة تدافع عن مصالحها الاقتصادية أي على ما هو كائن. يضاف إلى ذلك إذا سلم المرء باعتبار الدين وكما يقول كليفورد كيرتز في كتابه الصادر عام ١٩٧٣ (تفسير الثقافات) ^(١) كنظام ثقافي بما يحتويه من معتقدات وأخلاق ورموز لها معانيها، فيعني ذلك احتواء الدين على نموذج للواقع ونموذج واقعي وجد من أجل وضع حل لتعارض بين ما هو كائن وما يجب عليه أن يكون فهذا يعني تملك الفكر السياسي على نظرية سياسية قائمة على النظام الطبقي لكونه يستند على الدين لمعالجة الواقع أو إن فكره هو تعبير عن نظرية واقعية لكونها تستمد جذورها من الواقع الذي مقسم إلى شرائح اجتماعية أو طبقية وبالتالي كل ما عليه هو أن يتعامل مع هذا الواقع كما هو عليه. في الواقع تحليل الفكر السياسي الشيعي يظهر ومن خلال خطابه السياسي على غياب الدعوة إلى قيام نظام طبقي بسبب تعارض الخطاب الديني الموجه إلى الجميع دون استثناء في رفضه لكل اتجاه طبقي حيث يمكن الاستدلال عليه من خلال آيات كثيرة، غير أن تحليل هذا الخطاب يظهر وجود نخبة متلفة حول المعرفة والمعروفة باسم المرجعية فهل تلعب هذه الأخيرة دورا في خلق التمايز الطبقي بدليل وجود جماهير خاضعة لسلطان مقولاتها؟

أن تأكيد مفكري هذا الفكر أو منظريه بدعوة قاعدتها بالالتزام بما يذكره قيادي هذا الفكر من تعاليم وعادات وممارسات لكونهم أعلم الناس بالأمور العامة والخاصة وعلى عامة الناس تقليد فقهاءهم، تعني هذا المطالبة بالالتزام العامة وخضوعها لثقافة منظري هذا الفكر، طبقية الفكر الشيعي المتمثلة بالوجود المميز لنخبة الدينية المتلفة حول المعرفة الدينية. ولما كان الخضوع يعني وجود الاستغلال فإن تجريد الفرد من حريته في الاعتقاد بمفاهيم أخرى غير المفاهيم الثقافية المسيطرة هي من بين أهم نتائج السيطرة الطبقيّة داخل المجتمع وهذا دليل على طبقية هذا الفكر. وبشكل عام يكفي للتعرف على الثقافة الطبقيّة القيام بتحليل خطاب منظري إي فكر حيث يعكس هذا الأخير مدي عمق التمايز الطبقي القائم داخل المجتمع. وفيما يخص الفكر الشيعي فإن تحليل خطابه، الذي أريد له أن يكون

(١) Geertz Clifford. The interpretation of cultures. Selected Essays. New York. Basic books. ١٩٧٣.

دينياً، يترجم تلك المعاني والرموز السياسية التي يهدف إلى تحقيقها. فمثلاً لو حلل المرء خطاب الدين الحميني في دعوته للمساواة بين النبوة والإمامة وولاية الفقيه المطلقة كالحققات علمية تستمد شرعية كل واحدة منها من سابقتها، يراد من خلال هذا الطرح تقيد الحميني لمجالات معارف العلم بمجموعة معينة وذلك بهدف إقامة حدود التمايز بين الأفراد. فلكون أن ولاية الفقيه المطلقة تستمد شرعيتها من الإمامة التي تستمد شرعيتها هي الأخرى من النبوة ولكون النبوة من الله فلا يمكن بهذه الحالة منازعة الفقيه الفكرية التي سوف تستمد شرعيتها عن طريق الاكتساب المتدرج - وكذلك الحال مع بقية الفقهاء الذي يجب على عامة الناس الخضوع إلى أوامرهم - وعليه يبين هذا الترابط، الحدود التي لا يمكن للأفراد تجاوزها أو الاعتراض عليها لأن كل تجاوز أو اعتراض يعني خروج ليس على الدين بل على سلطة الفقيه لأن ساوي بين الأثنين. وأن تبرير المرجع الأعلى السيد كاظم اليزدي (بأن عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط، باطل... وإن التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين)^(١) يعني أن هذه المطالبة بالالتزام لا تعطي الانطباع فقط بأن مجال المعرفة منحصرة بهذه المجموعة، بل هي أيضاً اعتراف صريح من قبلها على دونية العامة لأن لفظة العامة تتضمن في حقيقتها على نوع من الاحتقار أو أن الأفراد هم من الطبقة الثانية غير قادرين على فهم المعرفة. وأن وضعية تملك المعرفة هي التي تمنح لهم نوعاً من التمايز الطبقي لكونهم أعلم الناس بمعاني الفكر، تمايز الذي لا يتحدد مجاله فقط بالعوامل الاقتصادية بل يتحدد على مستوي الاتصال والتعارف بين المجموعات التي تتقاسم فيها معطيات هذه المعرفة والتي أدمت اقتصادياً سواء من خلال الخمس أو من خلال علاقتها مع السلطة، وذلك على غرار تماثل وتقاسم المجموعة التي سيطرت على ملكية وسائل الإنتاج باسم الدولة في الاتحاد السوفيتي والتي أطلق عليها ميكائيل فاسلينسكي^(٢) اسم النوموكلتورا أو كما اسمها أوروبيل بالتعاونية الألويغارشية^(٣) عندما تمايزت عن الآخرين بطريقة حياتهم والتصرف وتبرير مقولات الفكر طبقاً لمتطلبات هذا التمايز لكونها كانت الأعلّم بمعاني الفكر الماركسي. بعبارة ثانية أن تشابه السلوك والتصرف بين الاثنين يتلخص في ملكية كل واحدة منها على مصادر القوة الفكرية وسلطة اتخاذ القرار ومطالبة الآخرين بالخضوع لها. ويمكن للمرء ملاحظة هذا التمايز على مستويات متعددة بدءاً من التمييز بين أفراد العائلة الواحدة وهنا بالذات يطرح سؤال لماذا حددت الإمامة في الحسين دون غيره وعلى أي أسس تم هذا التمييز، حتى ولو سلم المرء

(١) المرجع الأعلى اليزدي. كاظم. العروة الوثقى مؤسسة النشر الإسلامي قم ١٤١٧ الهجري. ص ١٣ - ١٤.

(٢) Michael Vaslensky .La nomenclature, les privilèges en USSR .Pierre Belpond .P. ١٧٧. ١٩٨٠.

(٣) Mayer Alain .La société stalinienne de ١٩٣٤ à ١٩٤١. essai de bilan. IN .feux croisés sur le stalinisme . PUF. ١٩٨٠ .P. ٣٩

بالتبرير المقدم بخصوص انتقال الجفر الأبيض الحاوي للعلم الرباني - حسب رأي الشيعة الأثنا عشرية - من الإمام على إلى بقية ذرية الإمام الحسين وقول البعض بأن هناك حديث يذهب إلى هذا الاتجاه، ولكن دافع الفضول الذهني يدفع بالمرء إلى طرح السؤال التالي: لما كان مجال الغيب محصوراً بيد الله فكيف علم الأمام على بان ابنه الحسين سوف يكون إمام الأمة وستنحصر هذه الإمامة في ذريته دون ذرية أخيه - حتى ولو كان هناك من يدعي بأمامية هذه الذرية أيضاً - هل كان الأب يفضل أحد أبناءه على الآخرين أم أن أحدهم لم يكن جديراً بالقيادة؟ لأن ما يفهم من عملية الانتقال هنا بأن شيئاً غير عادي قد قرر هذا التمييز وليس لإرادة الفرد دخل فيه، علماً بأن فكرة عدم جدارة شخصاً ما بالقيادة تعني أما لعدم تفهمه لمجريات الأحداث أو لنقص في شخصيته. وعليه فإذا شكك المرء بهذه الاستنتاجات فلم لا تكون هذه الفكرة هي تخريجه فكرية استخدمت في عملية الصراع من أجل السلطة ابتدعت من بعد؟ وإذا صح ذلك فمن هي هذه المجموعة وما هي أرضيتها الاقتصادية الاجتماعية وماذا يهدف هذا التمييز؟

أما المستوي الثاني للتمييز فإنه يظهر من خلال ممارسة عقلية الوصايا على القاعدة ومثال على ذلك القول (بأن أي إنسان غير معصوم لا يستطيع أن يقوم بالمهمة التشريعية)^(١). بمعنى آخر أن قيادة المجتمع تبقى محصور بيد مجموعة معينة تنظر إلى نفسها بأنها معصومة من كل خطأ وبالتالي فمن حقها ممارسة السلطة نيابة عن الآخرين لأنها تملك الشرعية التي منحتها لها تلك المعرفة الدينية. ولا أدري كيف يفهم المشرعين في العراق وإيران هذه الصيغة اليوم فهل يشكلون جزءاً من هذه المجموعة؟ وكيف يمكن التمييز فيما بينهم وعلى أي معيار خصوصاً إذا علمنا أن النواب يشكلون مجموعة متنوعة الجذور؟.

ويمكن ذكر مثال ثاني حول عقلية التمييز والترفع لدي منظري الفكر الشيعي هو ما ذكر حول تصرف المهدي. فلقد جاء على لسان المسعودي^(٢) بأن المهدي كان يكلم الناس من وراء حجاب قبل غيبته. فإذا صح ذلك - وإن اشك فيه وعلى رغم من أهمية المنزلة الشخصية للمذكور - فإن مثل هذا التصرف يتعارض وتصرف جده الأكبر الرسول حيث التف من حوله كل الفقراء وكان يكلمهم بشكل مباشر. وعليه فإن يستشف أن وراء مثل هذا الخطاب هناك رغبة لتثبيت ليس نخبوية المهدي التي تأخذ كتبرير بل نخبوية هؤلاء المنظرين في المحافظة ليس فقط على مركزية القيادة بل المحافظة أيضاً على الأرضية الطبقية لهذه النخبة المتمثلة بوكلاء النواب الأربعة عن الإمام الغائب ومن جاء من بعدهم، هذا من جهة ومن جهة أخرى، تثبيت شرعية تواجدهم المتعالي التي يستمدونها من تعالي المهدي. ويمكن ملاحظة

(١) الشيخ مهدي شمس الدين. محمد في الاجتماع الإسلامي قم. ١٩٩٤. ص ٣٤٣

(٢) المسعودي إثبات الوصية للإمام على. دار الأضواء. ط ٢. ١٩٨٨. ص ٢٨٦.

مستوي التظاهر الطبقي أيضا من خلال طريق اختيار من يكون زعيم المجموعة حيث يتم الاختيار وينحصر على المجموعة المكونة لهذه النخبة أي أنه انتخاب مقيد على المجموعة ولا دخل للأمة أي شأن بذلك^(١) وهذا على غرار انتخاب البابا والتقسيم الكهنوتي داخل الكنيسة بعبارة ثانية أن هذا التصرف يقود إلى كهنوتية داخل المجتمع الإسلامي يحكم ويقوم إيمان الفرد من خلال خضوعه لها وهذا سلوك يتناقض مع مبادئ الدين والشريعة الذي أكد على العلاقة المباشرة بين العبد وربّه.

قد يفكر البعض بإمكانية القيام بمخاطرة ذهنية باللجوء إلى مقولات كرامشي بخصوص النخبة والتي يعتبرها كشرحية عضوية وظيفتها تنوير الجماهير، وذلك في محاولة لإعطاء تبرير إيديولوجي لدور النخبة في قيادة المجتمع الشيعي. ففي الواقع لا تجد هذه المقولات معني لها في المجتمع الشيعي بسبب سيطرة العقلية التقليدية وغياب جذور التطور الرأسمالي. وإذا ما اعتبر البعض أن أرضية التجارية بسبب سيطرة البزار في إيران أو أسس العقلية التجارية لدي العرب من أصول بدوية قادرة على تحقيق هذا الشرط أي التطور الرأسمالي. إلا أن تقاسم القيم العقلية التقليدية بمعناها ومحواها الأنثروبولوجي كما يفهمها تايلور في كتابه الصادر عام ١٨٧١ بعنوان (الثقافة البدائية)^(٢) كمجموعة من العادات والمؤسسات والاعتقاد التي من خلالها يتعايش الأفراد بشكل جماعي. ومعناها السيكولوجي السوسولوجي كتعبير عن الشخصية القاعدية كما هي عند ميكيل دوفرين^(٣) أي بمعنى أن الثقافة هي التي تقرر شخصية المجتمع، فالثقافة حسب هذين المعنيين تلعب دورا في عرقلة تطور الشعور بالوعي الطبقي داخل المجتمع ذا العقلية التقليدية القائمة على تقاسم الشعور القبلي والمذهبي. غير أن هذه الثقافة حسب هذين المعنيين لها القدرة على خلق الوعي الطبقي الذي يترجم إلى الواقع بتلك الاختلافات الموجودة بين الشرائح الاجتماعية المكونة للمجتمع والقائمة على كراهية شخص ما للآخر لأسباب تتعلق بشخصه أو وضعه وليس لها علاقة بما يملكه الآخر من وسائل الإنتاج. وتمهد هذه الأرضية إلى بلورة ظاهرة التمايز بين الشرائح الاجتماعية كظاهرة اجتماعية، إذا ما تم استغلال هذه الوضعية بهدف إعطاءها شكل مؤسسي تقوم المجموعة المنظره للفكر في تأطير المجموعات مستثمرة بذلك تلك الاختلافات القبلي لكل واحدة منها في خلق مقولاتها الفكرية ولتثبيت نفسها كنخبة قيادية. وهذا ما يفعله بالذات منظري الفكر الشيعي اليوم. فلا يمكن والحالة هذه وصف الفكر الشيعي بكونه فكر

(١) انظر هامش أطروحة جاسم. فاخر. مصدر ذكر سابقا. ص ١٣٧ وما يمكن للمرء استنتاجه من رفض الخميني لاقتراح محمد باقر الصدر.

(٢) Tylor. E. B. Primitive culture .Boston. ١٩٧١

(٣) Dufrenne Mikel .La personnalité de base .P .U .F. ١٩٧٢

يدافع عن الطبقات الكادحة أو الفقيرة ضارين على ذلك مجموعة من الأمثلة. فعلي سبيل المثال يعتبر منظري هذا الفكر أن حركة المختار التي اندلعت بعد مقتل الإمام الحسين كحركة ساوت بين الفقراء والأغنياء في العطاء^(١) وبالتالي فهي دليل على النهج الطبقي للشيعية وناسين أو متناسين بان يمكن وضع تلك المساواة على حساب تكتيك العمل السياسي الذي يقضي إلى إيجاد المناصرين للقضية باستغلال الأوضاع الاجتماعية ولتثبيت قواعد القيادة كخبرة وليس لاعتبارات إيديولوجية، حيث يمكن إعادة وضع مشاركة الفقراء والكادحين الذين كانوا من المواليين وغير العرب على مستوي توافق سلوكهم مع تلك الحساسية المرتبطة بالدرجة الأولى مع الخلافات الاجتماعية بينهم وبين الآخرين لا غير وليس إلى وجود معتقدات إيديولوجية دينية معينة. وقد تكررت مثل هذه المواقف على مدي التاريخ في عدة إحداث سياسية. ملخص القول ما يمكن للمرء استنتاجه من هذا الفكر (ونظريته السياسية) (نضعها بين قوسين ومع التحفظ في استخدامها) هو في تميزه بأرضيته النخبوية التي تظهر على مستويات التمايز بين من يعلم وبين من لا يعلم والسؤال الذي يطرح هل هذا تكتيك أما أنه واقع فرضه الواقع الاقتصادي والعلمي للقائمين على هذا الفكر وكيف تتم عملية ادلجة قاعدتها وكيف يتم إخضاعها؟

الجزور النفسية وراء فكرة الإمامة وولاية الفقيه وأسلوب أدلجة العامة

إذا اعتبرنا أن هذا الفكر كتخرجات اشتقت مقولاتها من أرضية الفرد النفسية بقراءة ماضيه الثقافي بشكل يضمن لهذا الفرد وجوده السياسي، أي اعتبار الفكر كصيرورة ذهنية تعكس الحالة النفسية، فإن تفسيرات مدرسة التحليل النفسي في هذا المجال تبين لنا بوضوح أن وراء خلق مكونات الفكرة تكمن الدوافع والرغبات الشخصية المكبوتة ليس فقط بسبب الوضع الاجتماعي العام بل بسبب الوضعية النفسية لخالق الفكرة التي تتسم بسيطرة حالة غموض المواقف لديه التي تدفعه في محاولة التخلص من قوة تأثيرها إلى بدع فكرة أو التمسك بفكرة قائمة ولكن بإضفاء إضافات تطرية عليها يجد من خلالها مفر أو متنفس للتوتر والقلق الذي يعانیه. وعلى هذا الأساس لا دخل للمعطيات الميتافيزيقية في تفسير سلوكه ومواقفه. فعلي سبيل المثال تأكيد منظري الفكر الشيعي على أن الإمام المعصوم هو القادر على قيادة المجتمع لأنها تصدر عن الإرادة الإلهية وعلمه يحصل عن طريق الإلهام الرباني، ديدي انزيو في مقالته في كتاب الإبداع والتحليل النفسي^(٢) يذهب إلى القول بأن ليس هناك قوة خارجية تلهم الفرد في إبداعه وإنما هناك دوافع اللاشعور التي تعتمد على الغرائز الطبيعية حيث تعكس هذه الدوافع

(١) الحسيني. هاشم معروف. الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ. دار الهدى قم بدون تاريخ ص ٤٧١ - ٤٧٢.

(٢) Anzieu Didier. Approche psychanalytique du processus créateur. IN (sous la direction de) Anargyros - kinger Annie. Reiss - Schimmel ilana . Wainrib Steven. Création psychanalyse. PUF. ١٩٩٨

حالة الأزمة التي يعاني منها الفرد والتي يترجمها إلى الواقع بتلك الصورة التي يرسمها أو بتلك الفكرة التي يعرضها على نفسه قبل الآخرين والتي يحاول من خلالها ليس إقناع الآخرين بالفكرة وإنما إقناع نفسه بما بمطالبته الآخرين بمنحه الثقة التي يحتاجها هو لنفسه عند قبول الآخرين بها وذلك من أجل إثبات نفسه على مستوى الواقع وإعادة التقدير الذاتي له في الحقيقة ابتداءً فكرة الغيبية ومن ثم ولاية الفقيه جاءت كاستجابة لحالة الغموض الذي عاشتها هذه النخبة للتقليل من حدة القلق الذي أحدثها وفاة أو غياب القائد الممجد حيث يخلق هذا الفقدان نوعاً من العوز العاطفي لا بد من مليئة. وعليه فمن بعد وفاة القائد أو غيابه فإن وقع هذه الظروف على هذه المجموعة المتعاطفة ليس فقط على المستوى الشعوري بل المتماثلة إلى درجة الاندماج والتوحد مع فكر القائد، يعني هذا الغياب بالنسبة لها انقطاع في سلسلة التماثل التي خلخلت أرضية الاعتقاد وخلقت حالة الغموض في المواقف حيث دفعت شدتها إلى النفور منها وهنا وجدت المجموعة نفسها أمام ثلاث مواقف: فإما تستسلم للأمر الواقع وتتعايش مع الظروف الجديدة أو تبقى على الاستمرار في أحياء نفس العقلية بكل محتوياتها القيمية أو تلجئ إلى الإبداع الفكر في خلق فكرة تتجاوز فيها ظروف الواقع - وهذا ما عملته المجموعة الشيعية سابقاً وتنظيم القاعدة حالياً -، والفرق بين هذه الأخيرة أي المجموعة الخالقة للفكر وسابقتها أي تلك التي بقت ملتزمة بمحتويات نفس العقلية، هو في إعادة قراءة الماضي بشكل متطرف كوسيلة لضمان وجودها أمام الآخرين في حين تتسم سابقتها بالقراءة العادية لهذا الماضي. فلذلك فإن فكرة الغيبة وولاية الفقيه يمكن اعتبارها إعادة قراءة الماضي وترجمة لغياب الفكر الأيديولوجي القادر على تحرير الفرد من القيود المفروضة عليه. ولا تعني صفة التطرف التي تعيشها بمعنى المغالاة في الشيء فقط، وإنما تعبر عن حالة اليأس التي تدفع بالفرد إلى الوقوع في المليونكولي أو النظرة السودائية التي ترجع نقائص عمل الفرد إلى ارتكابه إعمال الخطيئة والمتمثلة في هذا المجال في عدم مناصرته للإمام في مواقفه حتى ولم يعيش معه في نفس المرحلة الزمنية - وهناك تشابه بين هذا الموقف أيضاً وموقف تنظيم القاعدة في رمي مسؤولية عدم نصره الدين على الأفراد وتفصيرهم بهذا العمل - . وهنا يكمن التعارض بين الدين ومقولات هذا الفكر. فالدين لا يحمل الفرد وزر أعمال الآخرين وإنما كل فرد مسئول عن أعماله. أن تركيز هذه النفسية السودائية في شخصية الفرد عن طريق ترديدها المستمر الذي لا يهرب من كونها عملية غسل الدماغ تخلق لدي المتأثرين فيها تلك النزعة المازوخية في تأليم النفس في إشعارهم المستمر عن طريق خطابها بأنها محرومة الحقوق ومغتصبة بسبب طبيعة النظام السياسي ذات طبيعة دينية معينة. وإن خلاصها لا يتحقق إلا عن طريق تطبيق الإمامة أو وكالة الفقيه أو المرشد الديني - وبالنسبة لتنظيم القاعدة بقيام النظام الإسلامي -، هذا الخطاب إضافة إلى أنه يمزج بين مفهوم الإمامة الذي له معني ديني أكثر مما هو دنيوي، فإنه

يساهم بشكل شعوري أو لا شعوري في عملية تمزيق وحدة الدين: فالمزج بين هذا المفهوم وكيان الدولة التي هي شيء مجرد يجعل هذه الأخيرة مرادفة لمفهوم الإمامة كما ذكر سابقاً، دفعت هذه الوضعية بالمجموعة النخبوية استغلال الإبداع الفكري في صياغة فكرة الإمامة كقيادة سياسية بهدف استثمارها للوصول للسلطة ليس دفاعاً عن مبادئ الفكرة فقط وإنما اللجوء إلى التبريرات الدينية التي أعطت الانطباع لدي البعض بأن الدين ينقسم إلى أنواع، كما يستخلص المرء ذلك من خلال ما كتبه محمد حسين المظفر عندما تكلم على ثورة الحسين في قوله لولا تضحية الحسين لكان الدين كله أمويا^(١). وقد مهد هذا الكلام الأرضية أمام بعض التيارات السياسية العالمية في الوقت الحالي للحديث أو حتى في المطالبة عن أسلام يأخذ له طابع البلد الذي هو فيه حالة المطالبة بإسلام فرنسي مثلاً أو أسلام بريطاني مستنديين أو متخذين هذا المثال كتبرير لتطبيع الاتجاهات الإسلامية في بلدانهم. بعبارة ثانية أن كلام كهذا يساهم في شق وحدة الدين. فبدلاً من الحديث عن كاد الدين أن يكون أمويا كان من الأجدر الكلام عن الطبيعة الاقتصادية الاجتماعية والنفسية لاستلام مجموعة معينة للسلطة من أجل تحقيق مصالحها الخاصة دون جعل الدين مرادفاً لاسم مجموعة. ولكن وكما يبدو أن المغالاة بحديث كهذا من شأنه يذهب إلى الدفاع عن وجود النخبة قبل كل شيء ليس لكونهم أصحاب حق أو محرومين من السلطة كما يتصور البعض بل لان السلطة تحقق لهم إشباع العاطفة التي افتقدوها في لحظة زمنية معينة في مرحلة تكوين شخصيتهم وتحميل الآخرين مسؤولية هذا النقص بإشعارهم بشعور الذنب بشكل دائم ليس فقط باتجاه المجموعات المعارضة لها بل أيضاً حتى باتجاه المجموعات المتماثلة معها في إقامة مخرج لهم للتخلص من هذا الشعور بالذنب بمطالبتهم بالتماثل مع أفكارهم والخضوع لها لأن فيها الخلاص من هذا الشعور. وهذا الأسلوب يتنافى ومع المبادئ الإسلامية التي تدعو إلى الخضوع لله وليس إلى البشر في البحث عن منقذ عند الحوائج والمكاره.

أن مواقف منظري هذا الفكر من السلطة التي ينتقدونها لا يختلف لا من زاوية معني السلطة ولا من زاوية نوعية السلطة عن مواقف المذاهب الثانية. وإذا ما حاول المرء مواكبة تطور مقولات تخرجاتهم فلا يجد أي تعارض يذكر في هذا المجال سواء كانوا منظري الفكر خارج السلطة أو في داخلها. فهناك في الواقع تركيز من قبل كل المذاهب على أن السلطة كمركز للمحافظة على الوجود أو لإثبات الوجود. وإذا ما طبق المرء تحليلات نظرية المركز والمحيط التي تؤكد على العلاقة التصارعية داخل النظام السياسي بين المجال الحيوي الذي يتمتع بسلطة القيادة وهو المركز حيث تشكل المجموعة المثقفة القوة اللاعبة الأساسية فيه والتي تتشابه أصولها الاجتماعية والاقتصادية، والأخر يتصف بحالة التبعية لهذه القيادة وهو

(١) المظفر. محمد حسين تاريخ الشيعة ط ٢ دار الزهراء بيروت ١٩٨٥ ص ٣٦.

المحيط حيث تؤلف مجموعة شرائح المجتمع نسيجه الاجتماعي والاقتصادي. فتطبيق تحليلات هذه النظرية على واقع المجتمع الإسلامي، تبين بأن هناك دائما مطالبة من قبل المركز موجهة إلى المحيط في مطالبته الخضوع لتعاليمها وأوامرها، وأن تقييم المحيط بكل أنواع طوائفه للمركز سواء كانت قيادة المركز أمير أو سلطان أو إماما أو حتى قوي أجنبية الأصل كقوى أجنبية استعمارية يتم هذا التقييم عبر خمسة قواعد قد تتباين في درجاتها الأخذ بها وذلك بسبب طبيعة الظروف المحيطة، غير أنها تشكل أسس تعامل الأفراد مع السلطة. وهذه القواعد هي الواجب والمستحب والمكروه والحرام والمباح. خمسة قواعد يشكل الدين القاسم المشترك فيها بينها. أن احترام الطوائف الإسلامية لهذه القواعد منظورا إليها من زاوية مدي احترام المركز للقواعد الشرع الإسلامي في تطبيق سياساته، يحدده ظروف قرب أو بعد المحيط عن السلطة فكلما كان المركز ملتزم في سياساته على عدم خرق القواعد الإسلامية كلما ضمن المركز خضوع المحيط له والعكس أيضا صحيح أي كلما ابتعد المركز في سياساته عن قواعد الإسلامية كلما كانت هناك إمكانيات أكبر لتمرد المحيط على السلطة. وعليه فليس هناك فرق كبير أو تميز عميق بين المجموعة الشيعية والسنية في هذه المعادلة إلا في حالة تقديمهما التبرير الذي يحدده مدي قدرة السلطة على إشباع مصالحها أو رفضها ذلك. وهذا ما يفسر المواقف المتناقض لسلوكيتها اتجاه السلطة وأي سلطة كانت سواء في التعامل معها أو معارضتها أو الوقوف منها موقف متفرج أي بدون العمل المباشر لا ضد ولا مع. وهذا سلوك يخالف بشكل واضح مع مواقف الأمة التي اتخذوهم كمثل لتبرير تصرفهم السياسي. ويمكن للمرء ضرب أمثلة على ذلك في مواقف الإمام على بن الحسين عندما قام بتأسيس الإمامة الروحية ورفضه العمل السياسي وكذلك مواقف الإمام الرضا عندما قبل ولاية العهد في زمن الخليفة المأمون والتزم بشروط الإمامة الروحية وهي:-

١- (أن لا يأمر ولا ينهي)

٢- ولا يفتي ولا يقضي

٣- ولا يولي ولا يعزل

٤- ولا يغير شيئا مما هو قائم^(١)

أن عدم خوض هؤلاء الأمة بالعمل السياسي يتوافق في الواقع مع كلام جدهم الأكبر الرسول إلى جدهم الأصغر الإمام على بخصوص إتيان السلطان وقسوة القلب (يا على ثلاثة يقسين القلب استماع اللهو وطلب الصيد وآتيان باب السلطان)^(٢)، وهذه المواقف لا تدل فقط على عدم رغبة

(١) المفيد محمد بن محمد بن النعمان الإرشاد ج ١ - ٢. دار المفيد للطباعة والنشر بيروت. ص ٢٥٠

(٢) الصدوق. محمد على بن بابويه القمي. من لا يحضره الفقيه. ج ٣. منشورات المدرسين في الحوزة العلمية في قم. ص ٣٦٦.

هؤلاء بالسلطة بل تناقض ذلك مع النخبة التي ابتدعت الفكر الشيعي. فكل هذه الأمثلة تبين مدي علم هؤلاء بأن السلطة مفسدة كما يقول الإغريق والسلطة المطلقة مفسدة بشكلها المطلق، فهناك نكران للذات عند هؤلاء لا يمكن أن نجدها عند غيرهم غير أن منظري هذا الفكر هم الذين ابتدعوا كل هذه التخرجات المتعلقة بمفهوم الإمامة عند الغيبة أو وكلاء الإمام أو ولاية الفقيه أو المرشد الأعلى. وهذا المصطلح الأخير نجده أيضا عند إخوان المسلمين تحت اسم المرشد الديني. وتعكس كل هذه التسميات مدي عمق الصراع السياسي على السلطة بسبب عوامل داخلية تتمثل بكيفية تحقيق أكبر درجات الإشباع المادية والمعنوية والنفسية من خلال استلام السلطة أو المحافظة على المصالح الاستراتيجية لمناطق النفوذ. بعبارة ثانية قدرة السلطة على إشباع رغبات نرجسية المجموعة المثقفة حيث يمكن لهم من خلال السلطة تملك الآخرين وجعلهم امتدادا لهم وهو شرط أساسي لإشباع نرجسية الفرد وانه المتضخمة ولا يتم ذلك إلا من خلال خلق نرجسية جماعية تغطي على مركزية نرجسيتهم حيث يتمكنوا من خلالها استغلال المشاعر باسمها في سبيل استمرار بقاءهم على قمة الهرم الاجتماعي والسياسي. وما تأكيد محمد باقر الصدر في خصوص العلاقة بين الدعوة الإسلامية والتشيع إلا دليل على ذلك فبالنسبة له أن (التشيع وجد لا كظاهرة طارئة على مسرح الأحداث بل كنتيجة ضرورية لطبيعة الدعوة وحاجاتها وظروفها الأصلية التي كانت على الإسلام أن يولد التشيع)^(١). فكل التخرجات التي ذكرها بخصوص أهل البيت والتعصب حيالها والمطالبة بالالتزام بها إنما هي تبريرات صاغتها نخيلة المجموعة المثقفة لا تستند على واقع حقيقي منصوص عليه بشكل واضح وجلي. فعلي رغم من أهمية أهل البيت والتي نص عليها القرآن - لأنهم يستندون على تفسير آيات القرآن - فالقرآن لم يدعو إلى التعصب لها ولا إلى الهلوسة الفكرية بخصوصها لأنه لو دعا إلى ذلك لحكم على الدين أن يموت منذ بدايته لأن خطابه سيفسر كدعوة تعصبية لصالح مجموعة معينة وليس كرسالة عالمية لكل الناس. وما جاء في سورة الحجرات آية ١٣ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) دليل قاطع على انفتاحه الإسلام على العالم ودعوى ضد كل تعصب عائلي أو قومي.

يضاف إلى ذلك وفي نفس إطار علاقة نرجسية المثقفين وتبريراتهم يمكن إثارة موضوع المغالاة لدي الكثير في تصوير الفكر الشيعي بأنه الفكر الوحيد الذي واجه السلطان الظالم وطني كان أو أجنبي. ويكمن وراء سلوك المغالاة دوافع ضرورات التقييم الذاتي لنفسية الفرد وفي محاولتها إعادة الحصول على التقدير الذاتي. فبسبب ظروف التكوين النفسي للشخصية، تهدف المغالاة والتخضيم، ليس بأدوار التي

(١) الصدر. محمد باقر. بحث حول الولاية. مصدر سابق الإشارة إليه. ص ٧٠.

يقوم فيه الفرد وإنما في تبني مواقف شخصيات لها وزنها السياسي أو العلمي أو المعرفي واعتبارها كنتاج طبيعي لتصوراته للواقع، تهدف هذه المغالاة للحصول على إعادة التقدير الذاتي بسبب وضعية الدونية التي يعيشها الفرد. بعبارة ثانية اللجوء إلى الاستحواذ بغية استغلال الصورة في توظيفها لمليء القصور في شخصيته. فمثلا مغالاة البعض في النتائج التي تركتها حركة الحسين - رغم مأسوية الحادثة - على مشاعر الأمة بوصفها بأن التاريخ لم يعرف (..) حركة بعض فيها المنتصرون بنان الندم كالذين انتصروا في كربلاء^(١) وإضفاء عليها صفة الفريد من نوعها، الواقع السيكولوجي والسياسي يثبت بان مثل هذه الحالات موجودة ولها تفسيرها الخاصة. ولو استند المرء على التفسير الذي يقدمه امانويل تود في كتابه بعد الديمقراطية^(٢) الصادر عام ٢٠٠٨ بخصوص موقف العلمانيين من المجموعات الدينية ليجد في عقد مقارنة بين الموقفين تفسير لهذه الحالة. فالمؤلف يبين كيف غياب المجموعة المؤمنة لها وقع على سلوكية العلمانيين. فبالنسبة له أن غياب آخر مجموعة مؤمنة ومنظمة بشكل صلد يخلق لدي المنتصرين - المجموعة العلمانية - شعورا بالتعاسة لأن ذبول الدين تثير لديها قضية موت الإنسان والتساؤل حول مصيره. إذن فان مثل هذا الشعور الذي وصف بالشيء بالفريد من نوعه، ليس بالفريد بنوعه، ولكن تطرف البعض من قيادة هذا الفكر بإضفاء مقولة ذات مسحة الإلهية على شخصيته عندما يضع نفسه على نفس مستوي الإمام المعصوم أو من الذين يدعون إلى قيام سلطانه يجعل أنفسهم منزهين عن ارتكاب الأخطاء وتحديد المجال التحرك السياسي للآخرين فإن هذا العمل يهدف إلى خلق التمايز بينهم وبين الآخرين لإظهار أنفسهم كمناضلين لا مثيل لهم باتخاذ الشخصيات الممجدة كمصدر للتعرف. وإذا ما سلطنا الضوء على هذا التصرف لوجدنا أن من الزاوية السيكولوجية أن هناك مزج بين تجربة الفرد وخياله إلى درجة أن هويته تندمج مع الموضوع الأصلي الذي يحرك سلوكه ليس من خلال تكرير نفس الصورة بل إغلاق نفسه بها. وحسب التحليل الفرويدية فالنظام الفلسفي الذي ينادي به هذا الفرد في كون الدين بالنسبة له كفلسفة سياسية، هو في الحقيقة إلا انعكاس للعالم الموجود في مخيلته والبعيد كل البعد عن الواقع المعاش. وهذا التصرف يعكس ويترجم مدي عمق الحاجة النفسية في الحصول على التقدير النفسي أو في إعادة تحقيقه من خلال تسلم السلطة بالتمائل وبدرجات عالية مع الشخصيات المقدسة، تماثل يحقق له هذا الإشباع بالحصول على التقدير النفسي لشخصه، والمطالبة بالخضوع إليه لأنه يمثل هذه الشخصيات المقدسة. وما المطالبة بالالتزام بمفاهيمه إلا لغرض إعادة خلق الوهم الإيديولوجي لدي القاعدة المستمعة - ويتحدد هذا المفهوم برضاء أهل البيت عليهم - في الواقع أن

(١) صبحي. أحمد محمود. نظرية الإمامة لدي الشيعة الاثنا عشرية. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٩. ص ٣٣٦.

(٢) Todd Emmanuel. Après la démocratie. Gallimard ٢٠٠٨.

المطالبة بالخضوع يدخل في تعارض وتناقض مع الدين في محاربة هذا الأخير لتلك النزعة الأثوقراطية التي مزجت بين ما هو سماوي وما هو دنيوي وفرضت الخضوع كدليل على رضا الإله. إن هذا تصرف إن لم تقم به القيادات المقدسة إلا أن من قلدهم وقعوا في تناقض مع الأهداف الرئيسية للدين في دعم الدين لمفهوم الحرية كيف ذلك؟

أن فكرة المساواة بين الأفراد المجتمع في المجتمع الإسلامي من الناحية النظرية تستمد جذورها من فكرة سيادة الله على الأرض لذلك فان حرية هؤلاء لا يحددها سلطة الأمير أو السلطان أو الإمام بل تستمد جذورها من سيادة الله ولما كانت هذه السيادة أزلية فالحرية هي أيضا أزلية لا تحدد لا بالزمان ولا بالمكان وبالتالي فرض القيود أو المطالبة بالخضوع سواء كان عن طريق التقليد لتعاليم احد مفكري الفكر أو المطالبة بالتقية بحجة عدم تعريض التابعين إلى خطر ما، أو حتى مراقبة الفقهاء لتصرف الإنسان (باعتبارهم الأشخاص المؤهلين لتمثيل السيادة الإلهية في عصر الغيبة) ^(١) كما يذهب إلى ذلك محمد باقر الصدر. أن كل هذه الإجراءات هي تقييد للحرية وللإرادة الإنسان من خلال تخويله بالمعطيات الميتافيزيقية وقبولته بها أو عن طريق العنف الذي لا يأخذ له شكل مادي فحسب بل يمكن أن يأخذ له شكل إشعار الفرد بعامشيته بجرمانه من التواجد الجماعي للمجموعة أي أنه يأخذ له وقع نفسي. والدعوى هنا موجه ليس باتجاه المجموعات الأمية التي لا تقرأ وإنما أيضا تلك التي تقبل بالخضوع حتى ولو كانت متعلمة. أن إشعار الفرد بمواقفه الهامشية تقود في مجتمع أصوله فلاحية قائم على فكرة التضامن العضوي بين أفراد المجموعة، إلى أثارت مشاعر القلق التي ستدب في نفسية الفرد، تخوفا من عدم قدرته مواصلة استمرار التواصل مع مجموعته. وأن التركيز على هذا القلق بشكل مكثف باللجوء إلى المعطيات الميتافيزيقية لتخويله سوف تقود إلى تحول القلق إلى توتر يستفاد منه في تأطير الفرد والجماهير فيبدأ هنا الحديث حول ثورية هذا الفكر فهل فعلا يتمتع الفكر الشيعي بالخصوصية الثورية؟

أن تحليل مفهوم الثورة يرتبط بمفهوم الاستقلالية الفرد وحرية وتصرفه الأصيل مع العالم المحيط به بشكل لا يلجئ الفرد للتعبير عنها عن طريق التلاعب بمشاعر الآخرين ولا خداع النفس. وإذا ما استعار المرء تحليل معطيات مدرسة فرنكفورت التي تجمع بين النهج الماركسي ومنهج التحليل النفسي وتبني تحليل اريك فروم بخصوص الشخصية الثورية ^(٢) تلك التي يوصفها بأنها شخصية تتماثل مع الإنسانية وتتجاوز الحدود الضيقة لمجتمعها ولهذا السبب فهي قادرة على نقد مجتمعها أو أي مجتمع آخر. وهي تلك الشخصية التي تتعلق بالحياة ولكن ليس في حب الحياة ولا تشكل لديها السلطة شيء

(١) الصدر محمد باقر الإسلام يقود الحياة دار التعارف للمطبوعات. بيروت ص ١٧١

(٢) Fromm Erich. La caractère révolutionnaire. IN .Le Dogme du Christ .PUF .١٩٧٥.

مقدس لان الذي يولع في حب السلطة يفقد قدرته على قبول الانتقاد، أن هذا التحليل لا ينطبق إلا على شخصية الإمام الحسين لأنه توافق عمله وهذه الآية من سورة المائدة رقم ٤٤ (فَلَا تُخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا). ولكن هذا الوصف لا ينطبق على منظري هذا الفكر فاستعراض مجريات الأحداث السياسية منذ بروز الفكر الشيعي وكتابات مرجعيات هذا الفكر تنصب في جلها على البحث عن السلطة أو التعلق بالسلطة وفي خلقها لسلوكية متناقضة في نفس الوقت تتمثل بالتشجيع على التمرد على حاكمية المجتمع السياسي والخضوع السياسي لها ومع تثبيت آليات الروح الانتهازية كتعامل مع الواقع وهو شيء يذهب عكس مفهوم الثورة. أن الشخصية المتمرد حسب تحليل أريك فروم هي الشخصية التي لديها موقف ضد السلطة لسبب ما أما لأنه لا يقدرها أو لا يحبها أو لأنها لا تقبله فهو يريد قلب هذه السلطة بسبب استيائه منها وكنتيجة فإنه يريد إحلال نفسه محلها وإذا تم له ذلك سواء استجابت له السلطة أو اعترفت بوجوده يصبح صديق هذه السلطة رغم العنف الذي مارست عليه أو عنفه ضدها. وإذا ما حاول المرء تطبيق هذا الوصف على تصرف قيادات الفكر الشيعي لوجد هناك تطابق في التصرف السياسي مع هذا التحديد الذي يقدمه أريك فروم. فأغلب مواقف فقهاء الشيعة كانت تذهب إلى انتقاد السلطة وانتظار عودة المهدي ولكن رغم ذلك قبلوا باستلام السلطة (واحتلال ارفع المناصب الكبيرة في مؤسسة الخلافة... فقد أوجد الفقهاء الشيعة تبريرا شرعيا لها باللجوء إلى مفهوم التقية التي جري ربطها بالأفكار السياسية لتبرير التعامل مع السلطة على الرغم من عدم الاعتراف بشرعيتها بدلالة النصوص التي تبرر العلاقة مع السلطان)^(١) كما يذكر ذلك الدكتور فاخر جاسم.

في الواقع لا يمكن وضع احتلال السلطة والتقية على نفس المستوي لأن إذا كان اللجوء إلى استلام المناصب الرئيسية في مؤسسة الدولية يبررها تحقيق المصالح وتعبير عن قوة تأثير مجموعة داخل المجتمع، غير أن التقية بمفهومها المعروف تعني التخوف الفرد على نفسه من قمع السلطة ضده وبالتالي فان من أسلم له أن يتجنب التعامل معها. وعليه فلا يمكن وضع فكرة المشاركة بالسلطة كمرادف لمفهوم التقية لأن ذلك سيعني أن المرء يشارك بالسلطة خوفا من قمع السلطة وعليه فإنها ستصبح صيغة من صيغ التصرفات البراغماتية حيث تعني هذه الأخيرة في أصولها الإغريقية التعامل مع الواقع لمعالجة الواقع. وإذا صح ذلك فسوف يعني هذا أن ليس التخوف من السلطة يدفع الأفراد إلى التعامل معها وإنما أسلوب استغلال الفرص هو وراء هذا التصرف والذي يقود إلى بروز الانتهازية كظاهرة سياسية. إذن فالتقية كمفهوم يمكن أن تصبح مرادفة للانتهازية في هذه الحالة. فإذا كانت المشاركة بالسلطة تعني تحمل

(١) جاسم فاخر. مصدر ذكر سابق. ص ٦٧.

أعباء كل المسؤوليات الإيجابية والسلبية لنتائج العمل السلطوي، غير أن سلوك الانتهاز يعني الاستفادة فقط من تواجد السلطة دون التفاعل معها بشكل جدي، ولكن من جانب آخر ستوفر هذه المشاركة الانتهازية للسلطة تلك الشرعية التي تحتاجها لممارسة عملها وجودها حتى ولو كانت هذه الأخيرة متعسفة مع الأفراد. وعليه فيمكن اعتبار الدعوة بالتقية بحد ذاتها في هذه الحالة كآلية من آليات التعامل الانتهازي لأنها تطالب الأفراد بعدم الإفصاح عن ما يعتقدون فيه والتظاهر بعكس هذا الاعتقاد بعبارة أخرى التظاهر بتأييد السلطة وفي نفس الوقت المطالبة بعدم الخضوع إلى أوامرها وتعاليمها، أي التشكك من السلطة التي يشكلون هم جزء منها، فتقود هذه الأزواجية في التصرف إلى خلق حالة الغموض في المواقف لدى الأفراد حيث تشكل هذه الحالة الأرضية الخلاقة لروح التمرد: فعندما يكون ضغط الغموض كبير في نفسية الفرد، فإن النفور منه هي وراء محاولة الفرد بالتنفيس عنه عن طريق العنف. ولكن وبنفس الوقت لا يمكن لهذا العنف أن يأخذ كل عمقه لأن تعاليم الالتزام بفكرة المنظرين تقييد تصرف الأفراد بسبب كون قيادتهم موجودين في السلطة أو أنهم يشاركون السلطة في الأهداف، فتمهد هذه الأزواجية في السلوك الأرضية لقبول التبعية والتي تعني قبول بالأمر الواقع ما دام يخدم المصالح والتحايل عليه في عدم إفصاح عن الآراء باتجاهه. ويمكن وضع هذه العلاقة على نفس مستوي علاقة الطفل بوالده والتي تتميز بعلاقة الحب والغيرة والخضوع لسلطة الأب بسبب عقدة أو ديب. بمعنى آخر أن الشخصية المتمردة سواء كانت قيادية أو قاعدية هي شخصية قادر على الخضوع للسلطة وأي سلطة كانت محكومة بين رغبة البحث عن الحب والتقدير والتخوف من حرمانه. فما دامت السلطة تحقق للفرد إشباع رغباته رغم كل عيوب هذه السلطة فهو قانعا بها، ولكن وعلى الرغم من شعوره بعيوب السلطة، إلا أنه عاجز عن التخلي عنها خوفا من حرمانه من عوائدها. ولذلك فإن قوة تأثير الفكر على سلوكية الفرد كقوة لاعبة ومؤثرة تصبح معدومة التأثير لأن المستفيد الوحيد من خلال هذه العلاقة ستكون السلطة التي ستحصل وكما قيل سابقا على شرعية وجودها من جهة ومن جهة أخرى كقوة قادرة على تحييد من تأثير ثورية الفكر المعارض لها. وهنا تكن أزمة الفكر الشيعي في عدم قدرة مقولاته مماشاة إرادة منظريه في طلب السلطة من أجل السلطة وليس في تغيير من نوعية السلطة بمعنى تغيير من معني مفهوم التمرد ليكون كمرادف لمعني الثورة.

وعليه يبقى معيار التعلق بالسلطة والتماهي معها هو العامل الذي يميز بين الشخصيتين الثورية والمتمردة. ويمكن للمرء الاستنتاج مما ذكر بأن الفكر الشيعي يتصف بكونه في جذوره هو فكر خضوعي أي يعلم الناس على الخضوع والانتظار ليس كفكرة فقط وإنما جعل هذه الخضوع كعادة وذلك من خلال إعادة خلق الوهم الإيديولوجي بفكرة عودة وانتظار المهدي لتحقيق العدالة، هذا إذا ما أخذ المرء

بنظر الاعتبار تحليل بيير بورديو في كيفية قبول الفرد للعلاقات المسيطرة كشيء طبيعي وليس كشيء مكتسب عندما يتبع الفرد لقواعد المفروضة عليها من قبل المسيطرين. وهذا التصرف ما هو إلا نتيجة لعملية التنشئة الاجتماعية للمجال الاجتماعي التي رسخت قواعد ومفاهيم وتصورات في نفسية الفرد بهدف إعادة إنتاج نفس العقلية الاجتماعية والنفسية إلى درجة تمنع أي قدرة على الفرد في التمتع باستقلالية وجوده وبالتالي فإن كل ما ينتج عنه من نتائج تعكس مواقف مكتسبة لا دخل للتفكير فيها. لذلك يعتبر تصرف الفرد في هذه الحالة (كما كينة للتغير الذي نعيد فيه إنتاج الظروف الاجتماعية لمنتجنا الخاص) ^(١) أي وضعنا الخاص وبشكل أنه لا يمكن للمرء التفريق بين ما هو ناتج وما هو منتج، هذا من جانب ومن جانب آخر، أن طبيعة الفكر الشيعي تدعو إلى الانتهازية في التعامل مع الواقع ليس كصفة برغماتية وإنما كطريق للحياة أي أن في جذور ثقافته البحث عن المصالح الشخصية والتحليل تعتبر قاعدة ينشئ على ضوءها الأفراد كسلوك طبيعي. والأمثلة على ازدواجية السلوك والدعوة إلى الخضوع كثيرة بدء من علاقة منظرية مع السلطات الصفوية حيث اتصفت سلوكيتهم في التعاون معها وتولي الفقيه مناصب دينية العليا في الدولة وتقاسمهم للسلوكية القمع ضد الآخرين التي اتصفت بها هذه السلطات. وكذلك الحال مع تعاملهم مع البويهيين حيث فكر أحد سلاطينها تنصيب خليفة شيعي ^(٢). أو في حالة تحريمهم بالثورة على السلطان إلا إذا كان المهدي هو قائدها وبنفس الوقت المطالبة بالثورة على السلطة الجائرة حتى مع غياب المهدي إذا كانت تحت قيادتهم ثم تغير تلك الدعوة في المطالبة بقبول بالأمر الواقع والخضوع والقناعة بولاية الفقيه حتى ولو كانت هذه الأخيرة سلطة تعسفية لكونها سلطة تحجر حق القرار السياسي بيد ولاة الأمر كما يذهب إلى ذلك الخميني وليس بيد الشعب صاحب القرار بحجة وقع الحوادث الواقعة ^(٣). كل هذا يعني أن المطالبة بالخضوع تعني تعويد الناس على الاستسلام بتبرير (... ترك البحث في الأمور السياسية باعتبارها من مهام الإمام الغائب) ^(٤). أن كل هذه الأمثلة تجد تفسيرها في علاقتها مع السلطة ومستوي قدرة هذه الأخيرة بتقديم التعويض للخاضعين لها واستثمار هذا التعويض صالح المنظرين.

في الواقع يكمن وراء عدم تحريض الناس على الثورة ضد السلطات تخوف المنظرين ونخبها من تحول ذلك ضدهم مستقبلاً. فلكونهم المستفيدين من علاقتهم بالسلطة وعوائد تعويضها، فإن التخوف

(١) Bourdieu Pierre. Questions de sociologie. Minuit, ١٩٨٠, p. ١٣٤.

(٢) ابن كثير.. البداية والنهاية. مجلد ٩ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٤. ص ١٢٨.

(٣) مجموعة باحثين آراء في المرجعية الشيعية. دار الروضة بيروت ١٩٩٤. ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٤) جاسم فاخر. مصدر سبق ذكره ص ٦٠.

من انعكاس العوائد السلبية للسلطة عليهم تدفع بهم إلى محبات السلطة والمطالبة بالخضوع إليها، بدليل ما كتبه الحلبي بخصوص سلطان الدولة الإيلخانية في إيران، الذي كانت له علاقة بها، في مدحه للسلطان بناء على طلب السلطان، في الوقت الذي كان الفكر الشيعي يقيم السلطة التي لا يكون الإمام الغائب العمود الفقري فيها، كسلطة معتصبة^(١). ويمكن وضع أسلوب مدح السلطة في إطار الدعاية السياسية للنظام كما يتم حالياً مع بعض الأنظمة وأحزابها السلطوية بهدف الحصول على الشرعية والاستفادة من عوائد تقرها إلى السلطة. ومثال آخر على تناقضية وازدواجية المواقف لدي منطري هذا الفكر، تصرفات الكركي في قبوله وإقراره بشرعية أخذ أموال الخوارج والمعاملة بها حتى ولو كانت السلطة سلطة جائزة^(٢). أو مع استغلال الخميني لفكرة إطاعة ولي الفقيه وجعلها على نفس المستوي إطاعة الأمة للرسول وفي توظيف هذه الطاعة لدعم نظامه حيث يهدف هذا الاستغلال إلى منع أي تحرك سياسي ضده. أليس هو القائل (بان القيام ضد الحكومة الإسلامية بمثابة الكفر وهو أكبر من كل المعاصي)^(٣). فإذا كان معيار ما يقصده القائل هنا بالخروج عن الحكومة الإسلامية هي الثورة عليها فهل الاعتراض عليها أيضاً له نفس الحكم كالخارج عنها أي بتكفيره؟ وكيف يكفر إنسان يرفض العبودية ويطالب بالحرية وهو نفسه حارب القمع والعبودية؟ أين يمكن وضع حديث الرسول (أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)^(٤) وكيف يفهم؟ علما وكما يقول فاخر جاسم وهو على حق فيما يقوله بأن (المصالح الذاتية البشرية لزعماء الشيعة هي التي تقف وراء اللجوء إلى تأويل النصوص الدينية لتأكيد وجهة نظر الأطراف المتنازعة بخصوص الإمامة وشرعية وأحقية كل طرف بالزعامة)^(٥)، بمعنى أن ليس هناك قدسية معينة لأي من الأنظمة القائمة والداعية بأنها أنظمة إسلامية لأن وراء البحث عن السلطة هي تحقيق المصالح الذاتية باسم الدين. فتكفير من يعارضها ما هو إلا وسيلة للتشبث بهذه السلطة بتخويف الناس. وهو دليل واضح على عدم قدرتهم على إقناع الناس بمعطياتهم المادية فتدفعهم هذه الوضعية باللجوء إلى المعطيات الميتافيزيقية لدعم مواقفهم فأكثر الناس قسما وحلفاهم أكثر الناس ضعفا على قدرتهم في الإقناع. ويمكن للمرء تفهم هذا التصرف، الذي تتشابه فيه

(١) الحلبي العلامة الحسن بن يوسف المطهر. نهج الحق وكشف الصدق. تحقيق رضا الصدر. منشورات سلسلة الكتب العقائدية قم. ص

٣٨.

(٢) الكركي على بن الحسين. رسائل المحقق الكركي. المجموعة الأولى. تحقيق الشيخ محمد الحسون. مكتبة أية الله العظمي المرعشي النجفي

قم مطبعة الخيام ١٤٠٩. ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٣) الخميني الحكومة الرسالية. مصدر سبق الإشارة له. ص ٣٩.

(٤) حديث أورده. أبو داود والترمذي.

(٥) جاسم فاخر. مصدر سبق ذكره ص ٣٤.

كل المجموعات المتطرفة سنية وشيعية، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار رأيهم في قضية التشريع حيث وكما ذكر سابقا لا يستطيع أن يقوم بمهمة التشريع إلا من كان معصوما شيخا كان أو فقيها.

أن محاولة البعض رمي مساوئ هذه التصرفات على فلسفة الحاكم باعتبارها خروج عن ما جاء به الفكر الشيعي فيمكن للمرء التساؤل عن ماهية فلسفة الحاكم أليست هي فلسفة السلطة التي تقوم على فكري التعويض والقهر وذلك من قديم الزمان إلى عصرنا الحاضر والكل مشترك في وضع أسسها.

وإذا كان في منظور على شريعتي أن التشيع يمتلك سمة الثورية وبالتالي لا علاقة تلك التصرفات بالتشيع لأن في رأيه أن (البعد السياسي في التحرك الشيعي يمثل البعد الأكثر حيوية ولم يكن شيئا عابرا أو مجرد شعار مرحلي يل هو انعكاس لمنهج قويم يجسد في واقعه الرسالة العالمية للإسلام المتمثلة بإنقاذ البشرية وإلغاء مظاهر التمييز الطبقي والتمييز العنصر)^(١)، ففي الحقيقة كل الحركات التي ظهرت في كل أنحاء العالم الإسلامي كانت تعبر عن تمرد لا غير لان ظهرت بسبب التعلق بالسلطة وانتهت بسبب هذا التعلق ويعود سبب ذلك ليس إلى تأثير فلسفة الحاكم فقط بل إلى أسلوب الحاكم حيث يمكن أن نجد لها تفسير سيكولوجي في تعلقه بالسلطة في كون هذه الفلسفة إن كانت تعني وكما ذكرنا قمة الإبداع الفكري في نظر المنظر فالمساس بهذا النتاج من قريب أو من بعيد يعني بالنسبة للمنظر عملية اغتصاب لحياته الخاصة التي أطر أناه على أنا مثالية ابتداعها والتي هي في أساس تلك الأنا المتضخمة لديه والتي تدفع به إلى الاستمرار بالبحث عن القوة المطلقة في تجسيدها على الواقع بكونه القائد الوحيد القادر في تفسير الحقيقة لكونه يملك الحقيقة. بمعنى آخر بناء كل تصوره على وهم صنعه لنفسه.

ولكون أن هناك فرق بين الواقع والخيال وبين استمرار ضغط الأنا المتضخمة على نفسه والتخوف من فقدانه لتقدير الآخرين يتحول الحاكم إلى شخصية مصابة بعقدة جنون العظمة المتمثلة بعبارة أنا القانون تلك العبارة التي أطلقها كليون أحد شخصيات الأساطير اليونانية القديمة مع إضافة ثانية أنا مالك الفكرة وأنا مصدر تفسير معناها وكنتيجة فأن كل مساس لهذه الشخصية وأفكارها يعني الخروج عن القانون ويستدعي القيام بعملية قمع ضد كل المغتصبين، هذا من جانب ومن جانب آخر، أن التركيز على التنشئة السياسية القائمة - وإذا صح لنا استخدام مصطلح بيير بورديو في التعويد على التصرف - على تعويد القاعدة للخضوع للنخبة المسيطرة، تلعب هذه التنشئة دورا في جعل الخضوع كعادة بهدف انتظار تحقيق حدوث الوهم الاجتماعي شروطه وبهذا الشكل تنتهي الثورة لتصبح مجرد تمرد لا غير عندما تجرد عوائد وامتيازات السلطة في التعلق بالسلطة كل مثالية في معطيات الوهم الاجتماعي، فيصبح الواقع مرادف للأمل والاستبدادية صورة طبيعية بالتعلق بالحكم. ولا يعني ظهور أحزاب سياسية

(١) شرعتي على. التشيع العلوي والتشيع الصفي. ت حيدر مجيد دار الأمير. بيروت ٢٠٠٢. ص ١٤٦.

على وجود تغير نوعي في هذه المعادلة لأن تحليل مضمون أفكار هذه الأحزاب يظهر مدي عمق المطالبة بالخضوع إلى القيادات الحزبية وأسلوب تعبئة جماهيرها القائم على مواصلة استغلال المعطيات الدينية ورفض الآخر حيث يشكل هذا الآخر بالنسبة لهم تهديد لهويتهم. وفي هذا الخصوص هناك مجموعة من الأسئلة التي تطرح نفسها وهي:-

- ١- ماذا يعني كون الفرد شيعيا اليوم في ظل المقولات السياسية لهذا الفكر؟ هل يعني المدافع عن الهوية؟ وأي هوية؟ علما بأن مفهوم الهوية لا تفهم إلا من خلال تهديد الوجود من قبل الآخر فهل هذه الهوية تتحدد بتلك التي تخوض صراعا عسكريا من أجل إثباتها؟
 - ٢- وهل يختلف هذا الصراع من كونه صراع ذات اتجاه قومي لبناني إسرائيلي مثلا عن الصراع الدائر في العراق؟ وما هي عوامل التي تحدد هذا الاختلاف إن كان هناك اختلاف.
 - ٣- أما أن هذه الهوية تعبر عن تلك الشخصية الخاضعة التي تعاني من استعمار شعورها بمقولات لا تجد على أرض واقع أي إثبات لها لكونها في مجموعتها تشارك الخطوط العريضة لنفس معطيات الثقافة الإسلامية، هذا إذا جاز لي استعارت مصطلح استعمار الشعور من كيلبي أوليفير في كتابه استعمار المجال النفسي^(١) الصادر ٢٠٠٤ في وضعه نظرية لتفسير سلوكية الخضوع.
 - ٤- ولماذا لا تتمكن هذه الهوية من تحرير نفسها من هذا الاستعمار؟ أم أن هذا الاستعمار أصبح صفة طبيعية توارثتها الأجيال بفضل العلاقة المتداخلة بين الثقافة والجينات هذا إذا ما أخذت بنظر الاعتبار آخر التحليلات الأمريكية بخصوص توارث السلوك السياسي والمشاركة السياسية^(٢).
 - ٥- وما مستقبل هذه الهوية أن كانت مقولات فكرها تترجح بين حلم الانتقام من الآخر والرغبة بالانتقام؟ بمعنى آخر كيف يمكن لهذا الفكر حل مشكلة الروح العداوية والتي تعني التحرك في مواجهة الآخر والنضال والذي يعكس صراع القوى والعنف والذي يعني تهديد الهوية بوجود خطر الموت بكل إشكاله كالموت الفيزيائي أو شكل الإذلال النفسي؟
- في الواقع أن وراء كل هذه الأسئلة المطروحة تكمن فكرة أن الصراع الحالي على المستوي الإقليمي والعالمي بهدف تثبيت التمكّن من القوة والمحافظة على مجالات النفوذ من قبل إيران كمثثلة للفكر الشيعي بعد الفراغ السياسي الذي أحدث مع غياب نظامين كانوا يشكلون بالنسبة لها أعداء

(١) Oliver Kelly .Colonization of psychic space .University of Minnesota Press .٢٠٠٤

(٢) Fowler James H .Baker Laura A. Dawes Christopher T. Genetic variation in political participation .American political science review. May .٢٠٠٨

عقائدين وهما النظام العراقي ونظام الطالبان وذلك بفضل الغزو الأمريكي للعراق وأفغانستان، وجدت إيران نفسها أمام تحدي المتمثل في كيفية إحياء وجودها السياسي كقوة كان لها وقع تأثيري تاريخي في هذا الجزء من العالم المحيط بها، والذي يتشكل في أغليته من السنة وذلك بفرض ما يسمى بنظام الأمن الإقليمي، وذلك من خلال إشعار كل المنتمين إلى نفس المذهب الشيعي بضرورة المشاركة في تثبيت فكرة التمكن من القوة والمحافظة على مجالات النفوذ إن أريد للمذهب الشيعي البقاء في الوجود والدفاع عن الهوية الشيعية، كهوية متميزة بخصوصية ثقافتها. أن المشكلة التي تعاني منها إيران في الوقت الحاضر هي في ازدواجية تكتيك سلوكيتها السياسية بين: أولاً اللعب على الشعور المذهبي في المناطق التي يشكلون الشيعة أغلبية، بخلق روح التضامن بين أفراد المذهب وذلك من خلال إشعار الشيعة بوجود تهديد لهويتهم بسبب الصراع مع الآخرين داخل المجتمع. وتستند عملية الإشعار هذه على المنطلقات العقائدية لمنظري الفكر الشيعي بدء من المظلومية وانتهاء بضرورة الدفاع عن الثورة الإسلامية، فتبعث هذه الفكرة شعوراً لدى القاعدة الشيعية بضرورة الانتقام من كل من يحاول التصدي لهذه الهوية. أي أن تركيز خطابها يذهب إلى إشعار الأفراد بدونية مواقفهم بأن الخضوع إلى التحديات يعني الاستسلام والذي يعني ضياع الهوية، فيبعث هذا الشعور في دوره روح التضامن بين الأفراد للتصدي لكل محاولة يشعرون بأنها تستهدفهم. وثانياً الاستفادة من الصراع القومي العربي ضد الكيان الإسرائيلي، كما هو الحال في لبنان أو مع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، بهدف تثبيت مجالات نفوذها وتأثيرها. في الواقع إذا تمكنت إيران من الاستفادة من الوجود الشيعي في لبنان والعراق بتثبيت مجالات قوتها من خلال تمكين الشيعة أنفسهم في تنظيم أنفسهم تحت مظلة تنظيم حزبي كما هو الحال في لبنان أثناء الغزو الإسرائيلي لهذا البلد، ففي العراق دخول وخلق أحزاب سياسية شيعية جاء بعد الفوضى السياسية بسبب الغزو الأمريكي وفقدان المركز كل سلطاته. أما في وضعية الصراع الفلسطيني الإسرائيلي فان الضعف العربي والسني ساعدها على تثبيت مجالات نفوذها. فنجحت بذلك من تحديد مجالات أمنها القومي باستخدام استراتيجية تقوية المجموعات الشيعية ما دامت مشاعر الانتقام قائمة، واللجوء إلى تكتيك تقديم الدعم العسكري والمادي للمجموعات التي تحلم بالانتقام من العناصر المعادية لها ومستغلة بذلك فكرة العالم المسطح لتوماس فريدمان^(١) والتي تعني حسب رأيه، ذلك العالم الذي تغيب فيه الحدود التجارية والسياسية بسبب تأثير العولمة والثورة التكنولوجية الرقمية التي تساعد على الاتصال بين الأفراد

(١) Friedman Thomas L. La terre est plate: Une brève histoire du XXIe siècle. Saint – Simon. ٢٠٠٦.

والجماعات من خلال شبكة الاتصالات. بعبارة ثانية إنها تستفيد من تأثيرات الثورة الرقمية في خلق وبث شبكة الاتصالات بين مجموعاتها المذهبية وغير مذهبية من خلالها الحدود السياسية وذلك بهدف تثبيت من وجودها السياسي والاستراتيجي. ولكن لإبقاء هذه المعادلة فعالة لا بد لها من تصوير مجسد لعدو يهدد هذه المعادلة والذي من خلاله تفسر تهديد الهوية الشيعية، فوجدت في الدول المحيطة بها من جهة ومن جهة أخرى القوى المعارضة للغزو في العراق رمز لهذا التهديد. ولكن قدرتها على الاستمرار في تجنيد هذه الطاقات تبقى محددة ومرتبطة بالدرجة الأولى على إمكانيات التوصل لحل سلمي في منطقة الشرق الأوسط. فإذا ما تم الوصول إلى حلول منطقية وعقلانية لهذه المشكلة، ستفرض استراتيجية البقاء في الوجود على تنازل السلطة القائمة الحالية في إيران على ما تبقى لديها من روح نظامها "الثوري" من مبادئ ومعتقدات ذات الطبيعة الدينية لصالح مبادئ ومعتقدات ثقافتها الأصلية بهدف استمرار تثبيت مفهومها للأمن القومي: فبسبب الانتماء الثقافي العربي لمنطقة الشرق الأوسط، وعلى الرغم من كل النزعات وانتشار الروح الإقليمية، ستبقي إيران الدولة الوحيدة ذات ثقافة فارسية في وسط هذا العالم، غير قادرة على الاستمرار في تعبئة المتماثلين معها في هذا الوسط بشكل مستمر ومتواصل بسبب، أن معطيات التي كانت وراء عملية التماثل ستفقد معني وجودها كنتيجة ليس فقط لحالة السلم، إذا تمكنت الأطراف الشرق الأوسطية للتوصل إلى حلول، بل إلى استحالة بناء الهوية على أساس الاختلافات المذهبية. فلكون أن تشيد الهوية يتم عبر قواعد الثقافة والمعايير والأعراف المتعارف عليها والتي يتقاسمها أفراد المجتمع الواحد والراسخة ليس فقط في جذور المجتمع بل أيضا في ذاكرة تاريخ المجتمع، فأن وجود الاختلافات المذهبية يمكن لها أن تثير الصراع ولكن لا تؤدي إلى انقسام المجتمع وبناء الهوية القومية على ضوءها. وعلى سبيل المثال الصراعات الدينية بين البروتستانت والكاثوليك ورغم عنفها لم تؤدي إلى تقسيم المجتمع الفرنسي بل ظل المجتمع متماسك وبقت الهوية فرنسية رغم كل الظروف. وعليه فإن فقدان المعطيات المذهبية معانيها ستفرض على السلطة السياسية الإيرانية اللجوء إلى القيم والمبادئ الثقافية الإيرانية كأداة في دعم كل جهود وجودها القومي والإقليمي وهو ما يفسر لماذا هذا التعنت من أجل التملك الطاقة الذرية الذي من خلاله ستستطيع إحلال النقص في الدعم المذهبي المحتمل لها. كنتيجة فأن كل ما يدور حول الهوية الشيعية في الوقت الحاضر ما هو إلا وسيلة تستخدم في عملية الصراع في الوقت الذي ينمي فيه تلك الروح الوطنية التي تستند على القيم الثقافية الإيرانية المرسخة داخل المجتمع وفي ذاكرة تاريخه.