

الوحدة الإسلامية، تحليل خطابي ومعالجة سيسiological

(*) د. السيد صادق حقيقة

ترجمة: مشتاق الحلو

نصوص معاصرة، ش ١١، صيف ٢٠٠٧ / م ١٤٢٨ / ٥

التقرير بين نخب الشيعة والسنّة والوحدة بين أتباع المذهبين، موضوعان يستحقان الدراسة من زوايا عدّة، ويبدو أنّ أحداً لم يتکفلهما بالتحليل باستخدام المنهج الخطابي.

يدعى هذا المقال أنّنا لو حللنا هذا الموضوع بفهم الخطاب، لأحرزنا نتائج جديدة ومهمة.

وقد عَبرت عن الأمر بـ«الفهم» الخطابي، ولم أقل «المنهج» الخطابي، تفاديًّا لبعض

مستلزمات مناهج ما بعد الحداثة، كالنسبة المطلقة؛ إذ إنّ جوهر الدين لا يتلائم ورفض مناهج ما بعد الحداثة للجواهر وذوات الأمور، وإن اقتضى الالتزام بمنهج ما الالتزام بتبعاته ولوارزمه، لكن استخدام بعض دوال منهجه معين لا يدلّ بالضرورة على قبول جميع قبلياته وأصوله وتبعاته.

وتأكيداً على ضرورة وحدة العالمين: الشيعي والسنّي، نسعى في هذا المقال لاستخدام بعض مفاهيم وأصول المنهج التحليلي للخطاب - مع التركيز على أفكار لاكلاؤ وموف - دون الالتزام بنسبته.

مصطلحات تحليل الخطاب —

لتحليل الخطاب نحل مختلفة، بحيث يحقق أتباع كل منها - كمنهج للعلوم الاجتماعية

- نتائج مختلفة. وأهم هذه النحل: نظرية الخطاب في الألسنيات، نظرية الخطاب لنورمن

فركلاف^(١)، نظرية فوكو في الخطاب، ونظرية لاكلاؤ وموف، علمًا بأنّ إرنستو لاكلاؤ وشننتال موف مدینان في نظريةهم لميشيل فوكو إلى حد بعيد.

^(*) باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية؛ عضو الهيئة العلمية لكلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية بجامعة المفید في قم.

أما الخطاب فيتألف من مجموعة قضايا مترابطة، وبما أنها مادية تعزى إلى الظروف والخلفية التاريخية والزمانية، يعتبر «الحكم/statement» بمثابة الذرة المؤلفة لكل خطاب، وبما أنه لا يتمتع بتركيبة ألسنية لا يعُد من صنف «العلامات/Sign»، بل هو شكل من أشكال «ال فعل الكلامي/act – speech».

وأهم ما يميز الفعل الكلامي، أنه: أ - يحمل شرط الصدق والكذب؛ ولذلك لا يحتاج أن يصدق على أمر معين. ب - يستنسخ بقدر كبير في المجتمع فينتشر بسرعة كبيرة. ج - له تبعات اجتماعية مهمة؛ إذ يتمتع بالآليات الحذف والطرد.

يرى فوكو أن التشكيلات الخطابية/discursive formations تشير إلى مجموعة العقائد والمفاهيم التي تدعي إنتاج العلم عن العالم^(٣). فالخطاب هو الذي يجعل من الإنسان موضوعاً، فيسمّي هؤلاء هذه الخصلة بـ«تحديد الموضع/interpellation». كما أنّ شخصية الموضوع مجرأة/split وليس موحدة. إذاً ليس الموضوع بنفسه سوى حقيقة أسطورية/myt. يعتقد لاكلاؤ بأنّ كل موضوع أسطوري، والأسطورة فضاء إعادة الصياغة الذي لا يمتد إلى واقع السلطة البنوي بأي صلة مستمرة. أما الموضوع فله سمة استعارية؛ إذ لا يوجد أي ارتباط منطقي بين الخطاب واللامبادات. فكل مجتمع بحاجة إلى أسطورة، وكلّما اتسع مجال الأسطoiries/mythical space، اتسع مجال عمل الموضوع^(٤).

وقد وسّع لاكلاؤ وموف علم الأنساب الذي صاغه فوكو، وأبدعا فيه مفاهيم مختلفة، وأهم المفاهيم التي استخدماها في نظريةهما للخطاب، هي:

— discourse / الخطاب —

تسمى العمومية المتشكلة التي تحصل نتيجة عمل التصنيف، خطاباً، والخطابات في الواقع منظومات من المعاني، تمعن وتشخص فيها العلامات نتيجة تميزها عن بعضها. وتشكل الخطابات تصوراتنا وفهمنا عن الواقع والعالم الخارجي. إذاً تبقى عملية المعنونة وفهم الإنسان خطابيةً على الدوام، فهي نسبية^(٤).

اعتمد لاكلاؤ وموف الموضوعات والسلوك الخطابي بدل طرح موضوع العين والذهن والتمايز بين الإدراك الذهني والنشاطات العملية (التي استخدماها الشيوعيون في تعريف الأيديولوجية). إذاً ينبغي أن تفسر الأشياء والنشاطات ضمن إطار أعم كي تصبح مفهومة.

٢. المفصلة / articulation

تقوم المفصلة - كما يجدها هوارث - بجمع العناصر المختلفة وصياغتها ضمن هوية جديدة^(٥). بعبارة أخرى: أيّ عمل يربط بين العناصر المتناثرة لخطاب ما، بحيث يعدل ويصلح هوية هذه العناصر، يسمّى مفصلة. وتشير معانٍ بعض العلامات في بعض الأحيان بسبب التمفصل، ويندو ذلك طبيعياً.

يعتقد لاكلاؤ وموف أن تعریف المفصلة والخطاب مرتبطة ببعضهما: «كلّ عمل يسبب صلة بين العناصر، بحيث يعدل ويعرف هويتها يسمّى مفصلة. والمجموعة المنظمة التي تحصل نتيجة المفصلة تسمّى الخطاب»^(٦). ويفهم المعنى الاجتماعي للكلام والكلام والأفعال والمؤسسات في أرضية عاملة، تشمل التفاصيل والجزئيات.

٣. السلطة والهيمنة / hegemony

أدخل غراماشي هذا المفهوم إلى الفكر الماركسي بوصفه جرياناً سياسياً يمفصل العناصر المختلفة ويصيغ الهويات. على هذا الأساس، تجزأ اتحاد وانسجام الطبقات والموضوعات الطبقية في الماركسية إلى مجموعة موقع متزللة لكنها متراقبة، كما كانت تتنظم بجريان الهيمنة^(٧). والهدف من الهيمنة إيجاد أو تثبيت نظام معنائي أو تشكيل مهيمن، وغالباً ما تتنظم هذه التشكيلات حول دال محوري.

يقول لاكلاؤ في آثاره المتأخرة: إنّ جميع مشاريع الهيمنة والبني الاجتماعية وليدة الصدفة، وهي مهددة دائماً من قبل سائر الموضوعات والخطابات^(٨).

٤ . المتاحية availability والمصداقية credibility

استخدم لاكلاؤ هذين المصطلحين لبيان كيفية نجاح الخطابات. تعرّف ميزة المتاحية بالحاجة لإضفاء المعنى على الدوال العائمة / floating signifiers. والدوال العائمة هي دلالات تسعي الخطابات المختلفة لإضفاء معنى عليها، كلّ بطريقتها الخاصة^(٩). وينتهي الوجود المتزايد للدوال العائمة التي تفتقد معنى محدداً إلى الإبهام.

وفي مثل هذه الظروف، تناح للفاعلين الاجتماعيين خطابات يمكنها جذب هذه الدوال إليها، وإنها هذا الإبهام وغياب المعنى؛ فتتوفر إمكانية هيمنتها. المصداقية شرط آخر لقبول أي خطاب. ويعني ذلك أنّ الأصول التي يقترحها الخطاب، يجب أن تكون متناغمة والأصول الأساسية لتلك الجماعة الاجتماعية؛ فكلما احتل واضطرب نظام الجماعة دحرت أصولها الأساسية؛ فإن بقيت أصول يمكنها تنظيم الجماعة وتمييزها عن غيرها، فلا يمكن للخطابات منازعتها.

— ٥- العناصر elements والفترات moments

العناصر دوال لم يثبتت معناها بعد، وتسعى الخطابات المختلفة لمعنتها، إنّها دوال عائمة لم تتحول في إطار خطاب محدد، لكن الفترات فرص وعناصر تمفصلت داخل خطاب محدد، وحصلت على هوية ومعنى مؤقت. في الحقيقة، إنّ العناصر التي كانت متوفرة من قبل في دائرة الخطابات، وحذفت تدريجياً داخل الخطاب، تبدلت إلى فترات، وتبقى المعاني والهويات نسبية دائماً فيمكن تغييرها حسب تغيير الخطاب؛ فلا يثبتت المعنى بصورة كاملة أبداً.

سمى لاكلو وموف موقع التباين differential positions إن كانت مفصلة داخل الخطاب، فترةً؛ والتباين difference الذي لم يفصل من ناحية خطابية، سمّياه عنصراً^(١٠). وبعبارة أخرى: تسمى العلائم التي تمفصل حول دال محوري فترة، وتسمى الفترات قبل التمفصل داخل خطاب محدد حيث تكون في فضاء الخطابات، عنصراً.

— ٦- أواصر التكافؤ والتمايز Equivalence and difference

ترتبط الدوال الأصلية ببعضها حين التمفصل من خلال أواصر متكافئة، وتفتقن هذه الدوال إلى المعنى، أي لا معنى لها بحد ذاتها حتى تتصل بواسطة أواصر متكافئة بسائر الدوال التي تملأها بالمعنى، فتقف قبال هويات سلبية أخرى يبدو أنها تهددها. فمثلاً، تكسب الديمقراطية الليبرالية معناها من خلال الاتصال بدواو أخرى، كالانتخابات الحرة وحرية الرأي والبرلمان. وتغطي الخطابات الغوارق بأواصر متكافئة وتمنحها نظاماً وانسجاماً؛ فتفقد العناصر في حالة التكافؤ خصالها المتفاوتة ومعانيها المتنافسة وتفنى في المعنى الذي

يوجده الخطاب.

ويركز منطق التمايز على التمايزات والحدود بين القوى الموجودة، في حين يسعى منطق التكافؤ إلى التقليل من تمايزها من خلال مفصلة بعض هذه القوى، كما ينظمها قبال الآخر بجذب العناصر العائمة وتبدلها إلى فترات. إذاً منطق التكافؤ شرط لوجود أي مفصلة^(١١).

— closure والانغلاق

يعني الانغلاق التوقف المؤقت في عملية إعطاء الهوية للعالم، وتشبيت معنى علامة ما في خطاب محدد لفترة مؤقتة؛ فلا يكون هذا الأمر كاملاً أبداً، ويبقى نسبياً ومؤقتاً. فالانغلاق هو التوقف المؤقت في جريان عدم ثبات المعاني، ويخلق الخطاب في حالة الثبات تصوراً بأنّ الدوال العائمة ثبتت في فترة ما. وإذا ما أردنا الرابط بين الانغلاق ودور عنصر وفترة ما في خطاب محدد، يمكننا القول: «إنّ الخطاب سعي لتبدل العناصر إلى فترات من خلال تقليل المعنى المزدوج لها إلى معنى ثابت تماماً»^(١٢)، وفي مثل هذه الحالة، يحصل شكل من أشكال الانغلاق في معنى الدال يمنع تأرجح معناها، لكن هذا الانغلاق ليس دائمياً. في الحقيقة، إنّ الانتقال من وضعية العنصر إلى الفترة لا يتم بصورة كاملة أبداً^(١٢).

— Nodal point الدال المحوري

استعار لاكلاؤ وموف هذا المصطلح من لakan؛ إذ تمحور جميع العلائم حول الدال المحوري؛ فتشكل النقطة المركزية في منظومة الخطاب. وتنستقطب الطاقة الجاذبة لهذه النقطة سائر الدوال وتنظمها، كما تنتظم المفاهيم التي تمفصل خطاباً ما حول النقطة أو الدال المحوري.

— field of discursivity المجال الخطابي

المجال الخطابي رزمة من المعاني الإضافية الفاعلة بالقوة خارج المنظومة الخطابية المحددة التي طرحتها. من ناحية أخرى تعدّ هذه المعاني مواد أولية لتمفصلات جديدة. وبما أنّ الهويات نسبية وارتباطية فليس هناك أي هوية ثابتة.

— ١٠. الانتزاع dislocation

الهويات والخطابات متزلزلة بسبب وجود الخصومة والانتقام إلى الآخر. نجد الآخر من ناحية يوفر شرطًا تتيح ظهور الهوية، ومن ناحية أخرى يعرضها للتهديد والفناء. والانتزاع حوادث تحصل نتيجة تنامي الخصومة وبروز الآخر والتعدد في المجتمع؛ فهي حوادث لا يمكنها أن تتعين وتتشخص بنظم خطابي قائم، ولذلك تسعى للقضاء عليه. أما مخلفات الانتزاع فهي: الوقنية temporality والإمكانية possibility والحرية freedom أو الافتقار إلى بناء متشخص (١٤).

ويشير الانتزاع إلى إمكانية وصفية الصور الاجتماعية والتغيرات التي لم تحدّد وجهتها من قبل. ويحدث الانتزاع حين تبدأ الخطابات بالتبعاد الأمر الذي يحدث بدوره حين حصول اضطراب اجتماعي أو اقتصادي شامل، أو حين تؤدي هذه الاضطرابات إلى حسّ الموضوعات بأزمة الهوية. وفي مثل هذه الظروف، تسعى الموضوعات لإعادة صياغة هوياتها ومعانيها الاجتماعية من خلال التمفصل وتعيين الهوية مع سائر الخطابات البديلة (١٥).

— ١١. المشرط / المحتمل contingency

ينحدر هذا المفهوم الأساس لدى لاكلاو وموف من مفهوم الصدفة والعرض في فلسفة أرسطو، ويقف قبل أيّ تصور ذاتي وضروري في مجال الاجتماع، وقد استخدم مفهوم الصدفة accident في فلسفة أرسطوفي الظروف التي لا يمكن نسبة حادث أو أمر إلى علة ما (١٦). إنّ الوجود والهوية ماهية تنشأ من الخارج، هذا الخارج Outside أو الآخر يلعب الدور الأساس في منح الهوية وتفعيل الخطابات؛ فلا خطاب من دون التمايز عن الآخر.

— ١٢. العداء أو التناحر Antagonism

خلق الأضداد الاجتماعية وتجربتها أمر محوري في نظرية الخطاب من جوانب ثلاث: الأول هو أنّ خلق علاقة عدائية - والتي غالباً ما تنتهي إلى خلق «عدو» أو «آخر» - أمر ضروري لرسم الحدود السياسية. والثاني أنّ نشوء علاقات عدائية وثبتت الحدود السياسية، أمر محوري في ثبيت قسم من هوية تشكيل الخطاب والفاعلين الاجتماعيين. أمّا الثالث، فهو أنّ تجربة العداء أنموذج يعكس لنا انتزاع الهوية؛ فعلى

أساس نظرية الخطاب، ظهور هوية كاملة وإيجابية من قبل الفاعلين والمجاميع أمر غير ممكн. إنما حضور «الآخر» هو الذي يمكنه التأثير على تشكيل الهوية. وتكون أهمية مفهوم التناقض أو التضاد في أنّ كلّ شيء يحصل على هويته من خلال الارتباط بـ«الغير». ويرى لاكلاؤ وموف أن ليس هناك هوية ثابتة ودائمة ومحددة من قبل؛ لأنّ الهويات تحصل على المعنى داخل البناء الخطابي؛ إذاً فالهويات خطابية، وبعبارة أخرى: تمنح الموضع إلى الفرد أو المجموعة داخل الخطابات، لكن لا يثبت معنى دلالة ما داخل إطار، ويبقى احتمال رسوخ معنى آخر وخطاب آخر قائماً دوماً. إذاً كلّ هوية خطابية متزلزلة وغير مستقرة وسبب هذا التزلزل أنّ الهويات معرضة لنفي «الآخر» دائماً، فلا تثبت أبداً. ويمكن للأفراد اكتساب هويات مختلفة حسب الموضع المختلفة التي تخلقها الخطابات لهم؛ إذاً ينبغي الالتفات في مفهوم الهوية إلى كونها نسبية ومعرضة للنفي.

١٣- الذاتية^(١٧)، الفاعلية الاجتماعية^(١٨)، والموضوعة السياسية^(١٩)

يتبنى لاكلاؤ وموف رأي آلتوسير في أنّ هويات الموضع تصنع على شكل خطابات، لكنهما يرفضان دلالة كلامه الالتزامية على الجبر^(٢٠)؛ إذ يعتقدان بالتفكيك بين موقع الفرد إلى أشكال متعددة يتصور من خلالها الفاعلين أنفسهم داخل الخطابات بوصفهم ناشطين اجتماعيين. كما يعود مفهوم الذاتية السياسية إلى وقت يعمل فيه الفاعلون بصور بدعة أو يتخذون قرارات ما، وحين يبرز عدم استقرار الخطابات المانحة للهوية يتتوفر إمكان ظهور الموضوعة السياسية، وتتصور شخصية الموضوع مجزأة في هذه النظرية وليس بموحدة. كما يستخدم مفهوم الموضوعة السياسية بشكل عام لبيان طرق عمل الأفراد بصفتهم فعاليين اجتماعيين، ومن خلال ذلك تعطى الإجابة على الإشكالية القديمة في العلوم الاجتماعية، وهي البناء - الفاعل^(٢١).

وحين يتزلزل خطاب ما ولا يتمكّن من إعطاء هوية للفاعلين اجتماعيين، تتتوفر إمكانية ظهور الموضوع السياسي؛ إذاً ظهور الموضوع ينتج عن إمكانية وجود وعدم ثبيت الخطابات بشكل كامل وأزمة الهوية في ظروف التزلزل الخطابي. تنشأ الموضوعات على نصوص معاصرة - السنة الثالثة - العدد الحادي عشر - صيف

حافة البنى الخطابية المتزللة. ففي الحقيقة، حين يضعف الخطاب الحاكم توفر إمكانية ظهور موضوع وتفاصيل جديدة^(٣٢).

ارهاصات خلق تمایزات التشیع / التسنن —

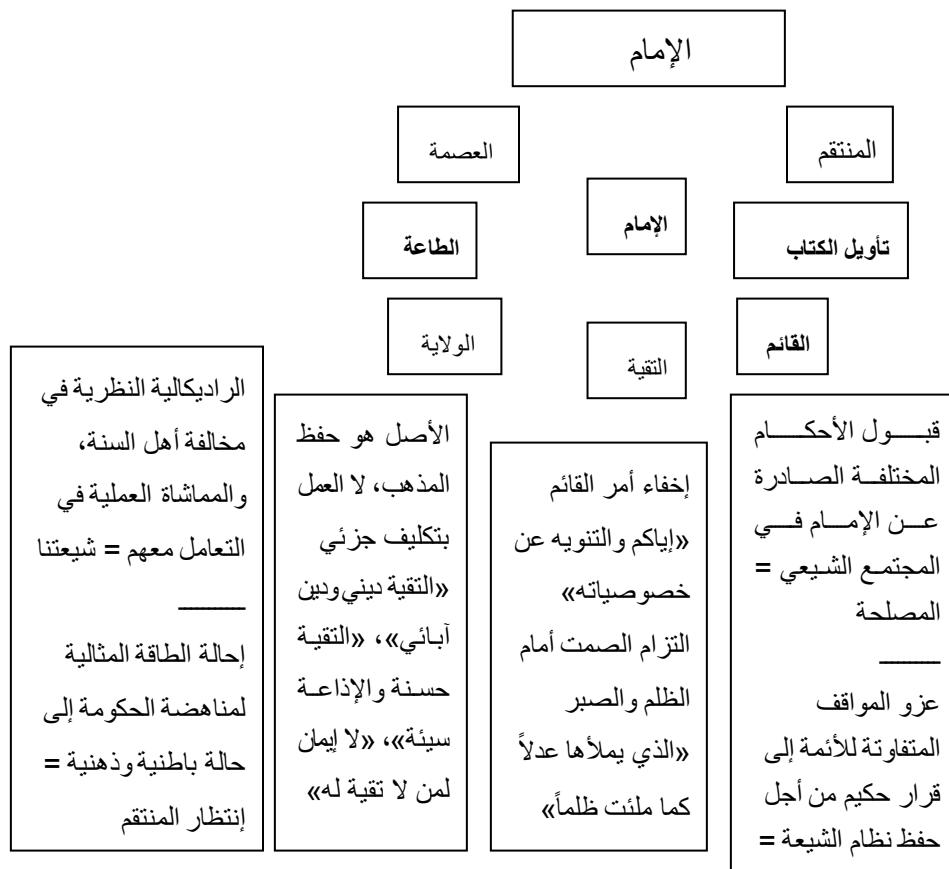
يمكن تحليل خطاب الشيعة والسننة في مقاطع تاريخية مختلفة بهذا المنهج؛ فقد نشأ الخطاب الشيعي في عصر الصادقين^١ قبل الخطاب السنّي، لا سيما في الأبعاد الكلامية والفقهية. وفي خضم ذلك كان لصناعة التمایزات دور أساسی؛ لذلك كُلّف الشيعة بمخالفة تعاليم أهل السنة لبناء أسس الفقه: «خذ ما خالف العامة»، و«الرشد في خلافهم». وإن لم يرغب الأئمة الأوائل بتصنیف المسلمين صراحة وباستمرار ضمن فرقتين: شیعة وسنة، لكن حدث هذا التصنیف عملياً على أيدي الأمویین؛ فبعد تولیهم السلطة أصبح اعتبار أتباع الإمام على «الآخر» جزءاً من عملية إضعاف الهوية على الخطاب الحاكم.

وظهر في عهد الصادقين الشیعهُ المهتمون بالمعرفة والنصوص، وشكّلت الإمامة أهم قسم في الخطاب الشيعي، وعملت كداعٍ أساسٍ في محوره، وتمكن التمحور حول المعرفة والنصوص آنذاك من تلبية الطلبات المتزايدة للجماعة الشیعیة التي كانت في طور النشوء، من أجل حضور مستمر ومؤثر في المجالات السياسية، فكُوّنت جماعة محددة، وإن صنفت ضمن المعارضين للحكومة القائمة، لكنها لم تقدم على عمل راديكالي حتى في الفترات التي بدت مناسبةً للتدخل السياسي وقلب الوضع القائم.

وتتجدد دلالات كالقائم والبداء والشفاعة والتقية والعصمة وحوض الكوثر ومنتقم آل محمد وـ.. معناها في سلسلة من الارتباطات والاتحادات مع سائر الدول في المراحل التالية، كما تبحث كلّ منها عن صيغة من الأدوار التي يتربّص بها أو يحتاج إليها هذا الخطاب.

ويبيّن الرسم البياني التالي بوضوح كيفية تكون الخطاب الشيعي نظراً للفترات المذكورة^(٣٣).

<p>تكرис القوة لدى الإمام والمطالبة بالتبعة الكاملة له = الإمامة</p> <p>—</p> <p>طاعة الإمام المطلقة</p>	<p>قبول أوامر الإمام دون أي نقاش بسبب انتسلاه إلى آل الوحي الإمام</p>	<p>إرجاع الانتظار لدى الباطني إلى زمان الشيعة إلى غير محدد فعال في الانتظار من فعل قبل الحوادث</p>	<p>الإمام القواعد الفقهية وبيان الفروع = الفقاہة</p> <p>—</p> <p>توسيع رقعة التمايزات عن السنة إلى مستوى الأحكام التكاليفية . الفقهية = العمل بالمذهب الحق</p>
--	---	--	---



خلق التشيع الصفوي التمايز قبالي التسنين العثماني : تحالف رجال الدين مع السلطة — نشوء التشيع الإيراني قبالي التصوف العثماني يقع في صميم بحثنا الحاضر - مسألة الوحدة والتقارب - فقد تهيات الأرضية المناسبة لظهور خطاب جديد مع اتصاح علامات انتزاع الخطابات السابقة على التصوف، نظراً للمتاحة والمصداقية.

ويعدّ تأسيس السلالة الصفوية وسيطرتها نقطة عطف في تاريخ الشيعة، كما في عملية التضاد والتمايز بين الشيعة والسنّة. «الملك» هو الدال المحوري في هذا الخطاب الذي مفصلّ عنانـر المذهب الشيعي، بصفتها فترات، وميّز نفسه عن الخطاب العثماني الذي يشكل «الخليفة» دالـه المحوري.

تمكّنت الصفوية بمساندة من العلماء الوافدين في الأغلب من لبنان، من استحضار مفاهيم النطاق الخطابي ومفصلتها مع سائر دوال الخطاب الجديد. إنّ تاريخ الصفوية مشحون بقصص فساد ملوك هذه السلالة ومجونهم وسكرهم. إذًا لا يمكن عدّهم أفراداً معتقدين وملتزمنـن بالأصول الأخلاقية والمذهبية، وتبعاً لذلك، لا يتصور صدقـهم وإخلاصـهم في إعلان التشيع مذهبـاً رسميـاً. لكن على الرغم من ذلك، أقبلـوا على العلماء ورجال الدين الشيعة، كالشيخ البهائـي محمد باقر السبزوارـي وحسـين الخوانـساري والعلامة المجلسـي، من أجل الحصول على قاعدة شعبـية وإضفاء الشرعـية على الخطاب الشيعـي الصـفوـي. أمـا هؤـلاء العلمـاء فقد استجـابـوا لتـلك الدـعـوة وحالـفـوا الملـوك لما وجـدوا من فـرـصة لـتـبـلـيـغـ الدين وـدـعمـ أسـسـ المـذـهـبـ الجـعـفـريـ.

يعتقد شريعتـي أنـ من هذا المنطلق جعل جميع المـكـاسبـ التي حصلـتـ تـبـوـءـ بالـفـشـلـ؛ فـحينـ ارتفـعـتـ المـواـنـعـ عنـ طـرـيقـ المـمارـسـاتـ المـذـهـبـيـةـ وـاحـيـاءـ الشـعـائـرـ الشـعـيـعـةـ. توـقـفتـ النـهـضةـ الشـعـيـعـةـ.

ولـمـ يـمتـلكـ المـوضـوعـ الـاجـتمـاعـيـ اـسـتـقلـالـيـ فيـ الـخـطـابـ السـلـطـوـيـ الجـدـيدـ؛ لـذـلـكـ لمـ يـكـنـ المـوضـوعـ الذـاتـيـ وـالـمـسـتـقـلـ سـوـىـ حـلـمـاـ؛ فـحينـ عـلـاـ نـجـمـ رجالـ الدينـ الشـعـيـعـةـ، تـغـيـرـتـ مـرـاسـيمـ تـتـوـيجـ مـلـوكـ الصـفـوـيـةـ أـيـضاـ. إذـ كـانـ فـيـ ماـ مضـىـ أـنـ أـحـدـ شـيـوخـ الـمـتـصـوـفـةـ يـقـلـدـ الملـكـ سـيفـ السـلـطـةـ؛ لـكـنـ طـلـبـ الملـكـ حـسـينـ مـنـ الـعـلـامـةـ المـجـلـسـيـ تـقـلـيـدـ السـيـفـ، وـكـانـ عـلـمـاءـ الشـعـيـعـةـ الـذـيـنـ لـقـبـواـ بـشـيخـ الإـسـلـامـ. بـاتـواـ يـفـوـضـونـ السـلـطـةـ وـالـحـكـومـةـ مـنـ قـبـلـ الـأـنـمـةـ. وـهـمـ الأـصـحـابـ الـحـقـيقـيـوـنـ لـلـحـكـومـةـ فـيـ الإـسـلـامـ. لـلـمـلـكـ نـفـسـهـ.

وقد حمل التدهور الأخلاقي للبلاد والمجتمع آنذاك العلماء إلى انتهاز الفرص التي يتيحها لهم دخولهم للبلاد، كي يلزمو الملوك الصفويين بإصدار أحكام تحسن من وضع الدولة والمجتمع، كمنع المسكرات في زمن السلطان حسين بطلب من العلامة المجلسي، وإن أخفق الأخير في منع الملك نفسه عن شرب الخمر إثر مؤامرة مريم بيكم، عمة الملك. وقد تحققتأخيراً نبوءة المجلسي في أنّ الملك سوف يسلم السلطة إثر سكره الدائم؛ إذ استسلم لمحمد أفغان بعد فترة طويلة من محاصره إصفهان وتقديم كثير من الضحايا وظهور علائم الانتزاع^(٤).

ويمكن تبرير تعاون رجال الدين مع الحكومة وإطرائهم على ملوك الصفوية من وجهاً نظر العلامة المجلسي، كما يلي:

- ١ - إذا كان عدم اللقاء بالملك أو عدم الاقتراب منه يسبب إضراراً بالعلماء وممتلكاتهم فتوجب زيارته والتعامل معه وفقاً للتقيية.
- ٢ - إذا كانت مؤازرة الملوك ومداراتهم تدفع ضرراً عن مظلوم أو تجلب نفعاً للمؤمنين، فيكون القيام بها أمراً ضرورياً.
- ٣ - إذا أمكنت هداية الملك وحاشيته للتواصل معهم، فهو لازم، أي يكون التواصل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يعتقد شريعتي أن دور التشكيلة الشيعية في العهد الصفوي، هو: ١- التبرير للبلاد الصفوي. ٢- التبرير للوضع القائم. ٣- تقديس النظام الحاكم. ٤- صناعة مادة تخميرية للفرد الإيراني. ٥- جمع العدة والعدد للهجوم على العثمانيين^(٥).

كان من الضروري في خطاب التشيعي الجديد، خلق دوال لإضفاء الشرعية على السلطة؛ لذلك نجد تغييراً في الخطاب الشيعي في العهد الصفوي. وفي الحقيقة نرى أهم تغير في حركة الدال المحورية وانتقالها؛ إذ تبدل من «الإمام» ونظرية الإمامة إلى «الملك». يقول محمد باقر السبزواري - شيخ الإسلام في إصفهان - في كتابه روضة الأنوار: «بما أنَّ الخلق لا ينقادون إلى الشريعة والأحكام الإلهية طوعية، فهم بحاجة إلى ملك عادل يقودهم باللطف والعنف إلى طاعة الأحكام الإلهية والانقياد إليها، فيوصل كل ذي حق إلى حقه وأخذ ثأر المظلوم من الظالم ويفيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يسمى هذا الشخص الإمام وخليفة الله، ويسميه الحكماء الملك على الإطلاق»^(٦).

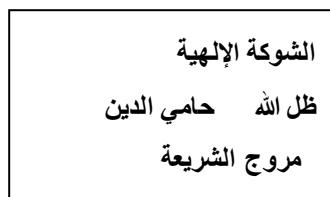
يبين الرسم البياني التالي كيف أنّ الخطاب الشيعي الصوفي استطاع مفصلة دوال،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة - العدد الحادي عشر - صيف

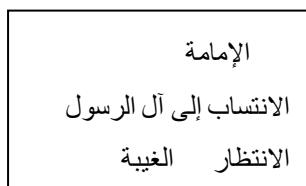
كالإمامية والانتساب إلى النبي، والانتظار والغيبة (من الثقافة الشيعية)، ومفاهيم كالشوكة الإلهية (من الخطاب الإيراني)، والولى والمaram (من التصوف)، حول «المملّك» الدال المحوري^(٣٧). وقد تألف الخطاب الصفوی لمناهضة الخطاب العثماني؛ لذلك كانت كثير من حقيقه سطحية، وصناعة التمايزات هذه يمكن ملاحظتها في الخطابين أعلاه.

أ - خطاب التشیع الصفوی

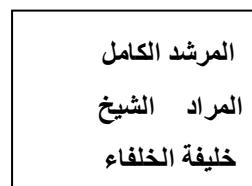
التراث الإیرانی



التشیع

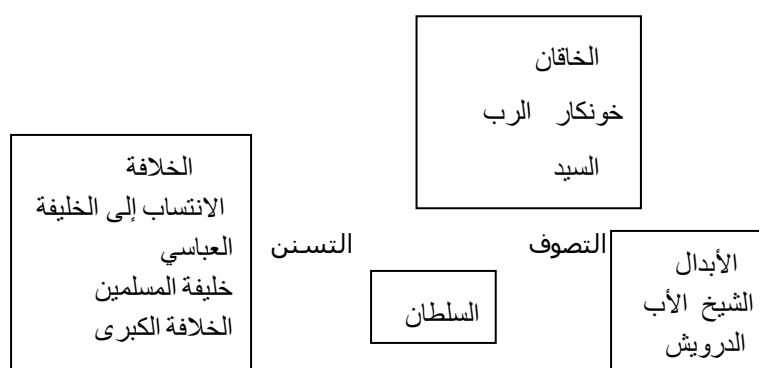


التصوف



ب - خطاب التسنن العثماني

التقالید التركیة



مفصل الخطاب السنی العثماني أيضاً مفاهیم من التصوف والتسنن والحضارة التركیة حول داله المحوري «الخليفة». ويطلق شریعتی على التشیع الذي يرتضیه،

التشيع العلوى، ويضعه مقابل التشيع الصفوى وينتقد التشيع القائم ومن يمثله من رجال الدين. ويرى شريعى أنّ التشيع كان ثورياً ومناضلاً حتى العهد الصفوى، لكنه ما إن أعلن مذهباً رسمياً من قبلهم حتى وظف لخدمة الدولة والسلطة. وقد جرّ التشيع الصفوى الناس بالتقية والانتظار، إلى الانفعال والانزواء والصمت تجاه جميع الانحرافات وانتهاكات السلطة، وتعطيل النضال بصورة مطلقة، وحول التشيع من مذهب فعال إلى مذهب الخوف والخنوع.

ويرى شريعى أنّ التشيع الصفوى هو مذهب الشرك والبكاء والتقية والجهل والبدعة والتفرقة والمديح والإطراء والحمد والعبودية والموت والتسلل بغض التحاليل، وتعنى الغيبة في التشيع الصفوى الاستسلام والتحمّل والصبر والصمت وتعطيل الإسلام الاجتماعي؛ ولذلك لن يكون هناك معنى للحديث عن الحكومة الحقة أو الباطلة وصلاح المجتمع أو انحطاطه^(٣٨).

ويعتبر شريعى أنّ أشخاصاً كالسيد جمال والميرزا الشيرازي والسيد الخميني - الذي يسميه مرجع عصره الكبير - لا يمثلون الجوّ الحاكم على الحوزات العلمية، بل هم استثناءات على القاعدة^(٣٩). وينتقد - هو وأخرون - رجال الدين في العصر الصفوى، ويعتبرون ادعاء الصفوين السعادة والانتساب إلى الإمام موسى الكاظم انتحالاً وكذباً، في الوقت الذي يؤكّد علماء عصر الصفوية هذه السعادة.

لقد أخرجت الصفوية فجأة الهبة الشيعية من مخابئها إلى العلن، لكن لم يكن للأقلية الشيعية آنذاك طقوس محددة أو رموز وعلامات ومراسيم اجتماعية. لهذا عولجت هذه القضية بتأسيس وزارة لهذا الأمر، وكلّف شخص باسم «وزير المراثي» بهذه المهمة. جاء هذا الوزير أولاً بتحف الغرب إلى إيران في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث اقتبس من أوروبا الشرقية - بعد زيارتها - رموز المراسيم الدينية وآلاتها وتصاميمها والمراثي المعمول بها في الكنائس، ثم أضاف عليها - بمعونة رجال الدين - طابعاً شيعياً إيرانياً؛ فظهرت طقوس ورموز لم يسبق لها مثيل لا في إيران ولا في الإسلام ولا حتى عند الشيعة، مراسيم كالتمثيل والتشابه والتسبّب الرزمي ورفع الأعلام الحديدية وخدمة الستارات ورسم الصور والمبازرة وتعليق الأفعال بالأجسام والضرب بالسلاسل أو الموسى والعزف والطبلو و...^(٤٠).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة - العدد الحادى عشر - صيف

كان هذا الخطاب الجديد بحاجة إلى خلق تميزات أخرى، فاشتد النزاع بين المذاهب والطوائف. يعتقد إدوارد براون أنّ نفوذ العلماء وعلوّ شأنهم لم يساعد على الوحدة الوطنية، بل على العكس، جرّ تعصّبهم إيران إلى التشرذم، وخير شاهد على ذلك التحاق المجنوس في إيران بالأفغان حين هجومهم عليها^(٣١). كما لازمت مجموعة من السبابيين المحقق الكركي فكانوا يلعنون الشیخین^(٣٢)؛ من هنا اعتبر علماء العثمانية قتل شیعیٰ أفضل من قتل سبعين كافراً محارباً^(٣٣).

يكتب أمير محمود بن مير خوانده: «أمر الملك إسماعيل بتغيير محاريب المساجد والمعابد السنّية والمناداة حين الأذان بـ «أشهد أنّ علياً ولی الله» بعد الشهادتين، وبـ «حيٌّ على خير العمل» و «محمد وعلي خير البشر» بعد «حيٌّ على الفلاح». كما أصدر أمراً واجب الإطاعة إلى حرّاس العتيبات المقدسة بقطع رأس كل من يصلّي على غير طريقة الإمامية. وألقى كل الجملة والمتعصّبين الذين كانوا يعدّون محبي أهل البيت والشيعة ويؤذوهم قبل اعتلاء أبناء ملك الولاية العرش في مدينة الولاية، في نار الانتقام، وطهّرت آنذاك أرض آذربایجان من دنس الجهال وأهل الضلال بسيوف الغزاة، وشاع الدين الحقّ بصورة كاملة»^(٣٤).

أصبح اللعن علنياً في هذه الفترة، مما باعد بين المذاهب؛ وللأسف على الرغم من إعلان قائد الثورة الإسلامية [السيد علي الخامنئي] حرمته، مازال الشيعة في عهد الجمهورية الإسلامية يزاولونه. ويتسنى لنا تخمين أسباب نشوء هذه الظاهرة بالتحليل الخطابي لمسألة الوحدة والتقرّب في فترة محددة، وكيف أنها فقدت موضوعيتها في الخطاب الحديث.

صدمة الحداثة ووحدة الشيعة والسنّة —

بذلّت منذ فترة طويلة جهود للتّوحيد والتّقرّب بين الشيعة والسنّة - دون التّطرق للتحليل الخطابي - فيرى ابن رشد أنّ من الضروري الأخذ في الفقه بكل ما يوجد صحيحاً من جميع المذاهب، وعدم الالتزام بتقليد مذهب معين^(٣٥). إنّ الأصوليين والعقلانيين بشكل عام أقرب إلى فكرة التّقرّب من أهل الظاهر؛ فلم يوافق الأخوند الخراساني الرأي المشهور في ولاية المعصومين بل طرح رأياً آخر؛ إذ كان يعتبر الولاية المطلقة منحصرة بالذات الربوبية،

ولاية النبي التشريعية مقيدة بالأمور السياسية العامة المهمة، كما يجد الأدلة عاجزة عن إثبات ولائهم في الأمور الجزئية الشخصية، ويرى سيرة النبي والأئمة، محافظة دوماً على حرمة حياة الناس الخاصة وأنّ ولائهم لم تكن عامة.

يقول الخراساني في رفض رأي الشيخ الأنباري: «فاعلم أنه لا ريب في ولاته [الإمام] في مهام الأمور الكلية المتعلقة بالسياسة التي تكون وظيفة من له الرياسة؛ وأمّا في الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص، كبيع دار وغيره من التصرف في أموال الناس، ففيه إشكال، مما دلّ على عدم نفوذ تصرّف أحد في ملك غيره إلا بإذنه، وأنّه لا يحلّ مال إلا بطيب نفس مالكه، ووضوح أنّ سيرة النبي، أنه يعامل مع أموال الناس معاملة سائر الناس؛ ومما دلّ من الآيات والروايات على كون النبي، والإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وأمّا ما كان من الأحكام المتعلقة بالأشخاص بسبب خاص، من زواج وقرابة ونحوهما، فلا ريب في عدم عموم الولاية له، وإن يكون أولى بالإرث من القريب، وأولى بالأزواج من أزواجهم؛ وأية {النبيُّ أولى بالمؤمنين} (الأحزاب:٦) النبي أولى بالمؤمنين» (الأحزاب:٦)، إنّما يدلّ على أولوته فيما لهم الاختيار، لا فيما لهم من الأحكام تعبداً وبلا اختيار.

بقي الكلام في أنه هل يجب على الناس اتّباع أوامر الإمام، والانتهاء بنواهيه مطلقاً ولو في غير السياسيات وغير الأحكام من الأمور العادلة، أو يختصّ بما كان متعلقاً بهما؟! فيه إشكال، والقدر المتيقن من الآيات والروايات وجوب الإطاعة في خصوص ما صدر منهم، من جهة النبوة والإمامية»^(٣٦).

وإذا لم يجد الآخوند الحكومة الدستورية مخالفًة للشريعة، لكنه خالٍ من الحاق عبارة «المشروعية» إلى عنوانها، ولم يكن ذلك جدالاً على أفالط، بل كان يعتقد بانحصر الحكومة المشروعة بالمعصومين.

وفي رأيه الآخر، لا يعتبر ولاية الفقيه مطلقاً بعد نفيه لولاية الفقهاء في الأمور الحسبية، كما لا يجد في المجال العام فرقاً بين الفقيه وغيره^(٣٧). لكنه شقّ طريقاً من خلال الحركة الدستورية بنظرته الإيجابية للحداثة، واتبعه الآخرون بعد ذلك.

لفت السيد البروجردي الأنظار إلى مسألة مهمة ممهداً بذلك للتقرير بين الفريقيين والتعاون مع الشيخ شلتوت. يعتقد البروجردي أنّ علينا طرح الولاية الدينية للأئمة بدل الولاية السياسية التي أصبحت من التاريخ؛ لذلك ينبغي التركيز على حديث الثقلين أكثر نصوص معاصرة - السنة الثالثة - العدد الحادي عشر - صيف

من حديث الغدير، إذ إنّ قضيتنا اليوم تفسير الشريعة لا حقانية الإمام عليؑ في أمر تاريخي. ويعتبر الشأن الذاتي للأئمة تبليغ الشريعة وتفسيرها لا الدخول في السياسة بل لم يتصدوا لها إلا من باب «المصلحة»^(٢٨).

ويعتبر الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني - المعاصر للبروجردي - خطوات الشيخ عبد المجيد سليم للتقرير بين المسلمين، من خلال احترام عقائد الآخر والتركيز على المفاهيم المشتركة كالنبي' والقرآن الكريم، ضروريةً، لكنّها غير كافية، داعياً مفكري كلا الفريقين لإعادة دراسة جميع مسلماتهم؛ معتقداً أنّ مفاد حديث الغدير هو ترشيح الإمام عليؑ، لا تنصيبه في منصب سياسي^(٢٩).

ولم يفكك الشيخ الدكتور مهدي الحائري في نظرية الوكالة التي طرحتها، بين شؤون رجال الدين والأمور السياسية فحسب، بل اعتبر السياسة أمراً وضعياً لا يتمتع بكثير صلة بالدين؛ لذلك يجد الحكمة منفصلة عن الحكومة، كما فعل علي عبد الرزاق من قبل. ويعتقد الحائري أنّ الأئمة المعصومين لم يتمتعوا بولاية سياسية، بل لا يرى شأنأً كهذا لهم؛ إذ يستلزم ذلك دوراً مضمراً (دور مع واسطة) في رأيه. ويمكن مقاييسة هذا الاستدلال بإثبات نظرية النصب ببرهان اللطف. ويعتقد الخواجة نصير الدين الطوسي بأننا لو لم نبلغ الواقع في المسائل الجزئية لم يتحقق مقصود الشارع؛ فينبغي أن ينصب هو أحداً ما، وعلى خلافه يرى الشيخ الحائري أنّ تنصيب ولی للأمور التنفيذية أمر مستحيل، ناهيك عن ركاكتة الاستدلال، كما أنّ العمل بالتكليف أو عدمه لا يتصور إلا بعد وجوده في مرحلة الجعل، وهي متأخرة رتبةً عن إرادة تشريع الحكم؛ إذاً فضمان تنفيذ كل حكم خارج عن جعله وتشريعه؛ فإن أراد الله تحديد ضمان تنفيذ الحكم (الولاية السياسية) لاستلزم ذلك تقديم الشيء على نفسه بمرتبتين، وهذا دور مضمر^(٤٠).

وهناك آراء مختلفة لآخرين في التقرير أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، كان للتفقية المداراتية - قبل التفقيه الزمنية - التي أفتى بها الإمام الخميني دوراً مهماً في توحيد المسلمين في عهد الجمهورية الإسلامية.

نظريّة الشّيخ واعظ زاده الخراساني في قضيّة التقرير —

كما يسعى الشيخ واعظ زاده الخراساني لتقديم صياغة جديدة عن شرعية حكومة أبي بكر؛ نظراً لاعتقاده بعدم أصالة الاختلاف بين الشيعة والسنّة في العصر

الحاضر، ويرى أنّ من الممكن اعتبار حكومة الخلفاء مشروعة، شرط أن نميّز بين أولويتين: الأولى هي الالتزام بالنص على الخلافة، والثانية هي صد المنافقين والمرتدين واليهود والنصارى بواسطة شورى أهل الحلّ والعقد، وهو ما كان عليٌّ يذعن به. ويمكن تبرير الأولوية الثانية بصورةين: ١ - الترب (الحكامين المتضادين، حيث يتوقف الثاني على عصيان الأول). ٢ - من باب الضرورة. وشواهد الأولوية الثانية هي:

١- كلام الإمام عليٍّ في الخطبة السادسة من نهج البلاغة: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبي بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى»؛ ولوهؤلاء إصدار حكم القتل أيضاً.

٢- كلام الإمام عليٍّ: «لقد علمتم أنّي أحق الناس بها من غيري، والله ل المسلمين ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن لها جور إلا عليٌّ خاصة».

٣- وكلامه: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة». أي لم تكن له رغبة بالأولوية الثانية لكنه اعتبرها شرعية في النهاية.

٤- اعتبار الإمام عليٍّ حضور جماعة كافياً للبيعة.

٥- احتجاجه في الخطبة ١٧٢ من نهج البلاغة على طلحة والزبير بأنّهم بايعوه، في حين كانت البيعة بعد الخلفاء الثلاثة ولم تكن على إمامته.

٦- قوله في الخطبة ٣٣٩: «وبسطتم يدي ففكفتها، ومددتموها فقبضتها».

كما وردت رسالة في كتاب الغارات للشيعي الثقفي الكوفي، ذكر فيها أنّ بعض أصحاب الإمام عليٍّ، كحجر بن عدي، سأله عن الخليفتين حين سقطت مصر بيد معاوية. والغريب أنّ الأمر غامض بالنسبة لهم بعد مرور أكثر من ثلاثة أعوام عليه، فأجابهم الإمام: «فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً وهدمًا... فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته... فلما احضر بعث إلى عمر فولاه، فسمعنا وأطعنا». وقد جاءت هذه الرسالة مقطّعةً في نهج البلاغة، كما ذكرت في شرح ابن أبي الحديد بوصفها خطبة^(٤).

ويؤيد تاريخ الصحابة هذا الرأي أيضاً؛ فقد اجتمع الأنصار في السقيفة النائية ولم يجتمعوا في المسجد كي لا يسمع المهاجرين بأمرهم، لكن التحق بهم عمر وأبو بكر وأبو عبيدة، وطرحوا خلافة أبي بكر؛ إذاً لم تكن مؤامرة مبيّنة ولم يذكر أحدُ اسم عليٍّ.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة - العدد الحادي عشر - صيف

وقد تكون الأسباب التالية وراء مبادحة الناس أبي بكر:

- ١- صحيح أنّ علياً أُول من آمن برسول الله، لكن تم ذلك في البيت في حين كان إيمان أبي بكر في العلن.
- ٢- حين نام علي مكان رسول الله، ينقل القرآن قصة غربة أبي بكر في الغار، ولم يقل له النبي: «لا تخاف»، بل «لا تحزن». أي لم ينشأ الموضوع من ضعف نفسه، بل الحزن على المكاسب وهكذا كان تصوّر الناس عنه.
- ٣- ذكر اسم كلّيهمما في حجّة السنة التاسعة؛ إذ كان أبو بكر أمير الحاج، وإن قالت الشيعة: إنّها أخذت منه، وفيما عرف علي بقتله المشركين، عُرف أبو بكر بحكمته ووقاره، وفي هذا يقول الشيخ شلتوت: إنّ أبي بكر كان مظهر السلم فيما كان علي مظهر الغضب^(٤٢).

ويذهب واعظ زاده إلى أنه حيث لم تتحقق حكومة الإمام علي، كان هناك وجه لشرعية حكومة الخلفاء؛ فلا يمكن اعتبارها غير شرعية بالكامل، فهو وإن لم ينظر إلى المسألة من منطلق خطابي، لكنه يقول بوضوح: إنّ كثيراً من القضايا الشيعية البديهية في هذا الزمان تحتاج إلى إعادة نظر فيها، ومن الممكن فهمها بشكل آخر.

ما هي المسؤوليات في عصر الجمهورية الإسلامية؟

لا يمكن تقييم مصير الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمعزل عن المذهب الشيعي؛ فقد شهد التشيع هذه المرة خطاباً جديداً من التطورات التاريخية والتحولات الفكرية في إطار هذا النظام الجديد، بدلالة المحوري «ولاية الفقيه». وتعود هذه المسألة إلى سيطرة فكرة تلازم «التشيع» و«السياسة» في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وفي هذه الفترة بالذات تكون خطاب من التشيع والإسلام السياسي، ليجمع عناصر التراث/الحداثة بشكل بديع، ولأول مرة في تاريخ الشيعة يطالب أتباع هذا المذهب بشكل من أشكال أصالة العمل، على الرغم من الالتزام ببعض المفاهيم الشيعية الاعتقادية المترسخة على المعرفة. وقد اعتمد التشيع هذه المرة في أفقه الجديد على مجموعة محددة من المعتقدات (أصالة المعرفة) ومصادر محددة لتفسيرها (أصالة النخب)، وفي نفس الوقت طالب أتباعه بالحضور في المجتمع (أصالة الجمهور)، والتفاعل الإيجابي مع الأحداث الجارية في مجالات السلطة والسياسة

(أصله العمل).

وملخص الحديث: إنّ وحدة الشيعة والسنّة إذا ابنت بشكل تكتيكي على أصل الضرورة وأمثالها فسوف تبقى مهددة؛ فبمجرد الخروج من ظروف الضرورة تبدأ التناقضات، ولا تكفي العودة إلى القرآن بوصفها آليةً لبلوغ الوحدة أيضًا؛ لأنّ الخلاف بدأ عليه أساساً، فالنزاع الشيعي/السنّي أمر خطابي، ويختلف من خطاب لآخر، وأغلب نزاعات الشيعة والسنّة في العصر الصفوی، وبعض اختلافاتهم تعود إلى عهد الصادقين^٣ مما يقبل التفكير؛ وإنّما برزت هذه الازدواجية في عهد الصادقين؛ لأنّ بعض الأفراد - كأبي حنيفة - أسسوا مدارس فقهية قبل الإمام الصادق. بينما كان النزاع في العصر الصفوی سياسياً واجتماعياً يعود للسلطة وتأسيس السلالة الصفویة.

إنّ خلفية أغلب عناصر الصفویة وأواصرها التكافؤیة قبل العثمانیة تعود إلى السلطة بمعناها العام، لا الآراء الدينیة والأفکار.

وفي العصر الحديث - عهد الجمهوریة الإسلامیة - أصبح «الآخر» هو الإلحاد والأنسنة (في الأبعاد الفکریة)، وإسرائیل (في الأبعاد السياسيّة)؛ فعلى الجميع - شیعہ وسنّة، وحتى أتباع الديانات الإبراهیمية وجميع أحرار العالم - مقاتلة العدو المشترك من موقع واحد. إنّ الذين يسعون لإثارة التعرّفات الطائفیة مرة أخرى - عامدین أم جاهلين - يخدمون العدو المشترك.

وفي هذا العصر يسعى الغلابة من الشیعہ والسنّة عن جهل في الغالب، والمستعمرون عن قصد وعمد، إثارة النزاع الشیعی/السنّی مرة أخرى^{٤٢}؛ ليصرفوا الأنظار عن تقابل الدين/الإلحاد، والمظلوم/الظالم، والغريب في الأمر أنّ المفرطین من الفریقین مستعدّون للاتحاد مع أهل الكتاب وغيرهم، لكنّهم لا يريدون إطفاء نيران غیظهم، ويجیزون إراقة دم بعضهم.

إنّ الإلحاد ثقافیاً وإسرائیل سیاسیاً كفیلان بأن يصوّغ الشیعہ والسنّة تعريفاً لمواضعهم في الخطاب الجديد، استعداداً لصناعة تمایزات جديدة في عصر العولمة.

الهوا میش

- (١) راجع للمطالعة: نورمن فركلاف، النظرية الخطابية النقدية.
- (٢) ديفيد مارش وجيري استوكر، روش ونظريه در علوم سياسي، [المنهج والنظرية في العلوم السياسية]: ١٩٧، ترجمه للفارسية: امير محمد حاجي يوسفي، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٣٧٨ ش/ ١٩٩٩ م.
- Ernesto Laclau, New Reflections on the Revolution of Our Time, London, (٣)
Verso, 1990, pp 61 – 64
- .David Howarth, Discourse, Open University Press, 2000, pp 101 – 102 (٤)
- (٥) ديفيد هوارث، ((نظريه كفمان)), [نظريه الخطاب]، ترجمها للفارسية: علي أصغر سلطاني، حولية العلوم السياسية، ع٢، (خريف ١٣٧٧ ش/ ١٩٩٨ م).
- Ernesto Laclau (and Chenthal Mouffe), Hegemony and Socialist Strategy: (٦)
.Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso, 1985, p 105
- فركلاف، م. س: ١٠١ (٧)
- M. Jorgensen (and L. Phillips), Discourse Analysis as Theory and Method, (٨)
.London, Sage Publications, 2002, p 48
.Ibid 28 (٩)
- .Laclau (and Mouffe), p 105 (١٠)
- .Ibid, pp 127 – 134 (١١)
- .Ibid, p 280 (١٢)
- .Ibid, p 110 (١٣)
- .Laclau, Ibid, pp 41 – 43 (١٤)
- مارش واستوكر، م. س: ٢٠٧، ٢٠٨ (١٥)
- .Laclau, Ibid, pp 4 -5 (١٦)
- .subjectivity (١٧)
- .Social agency (١٨)
- .Political subjectivity(١٩)
- Jorgensen (and Phillips), p 16 (٢٠)
- .Ibid, p 69 (٢١)
- .Ibid, p 60 (٢٢)
- (٢٢) لمزيد حول هذا الموضوع، راجع: رسالة ماجستير مجید مبلغی، في جامعة المفید، (١٣٨٤ ش/ ٢٠٠٥ م)، تحت عنوان «تحليل کفمانی شیعه در عصر صادقین»، [التحليل الخطابي للشيعة في عهد الصادقين].
- (٢٤) أبوالفضل سلطان محمدی، اندیشه سیاسی علامه مجلسی [الفکر السیاسی للعلامة المجلسی]، قم: بوستان کتاب، ١٣٨١ ش/ ٢٠٠٢ م.

- (٢٥) علي شريعتي، تشيع علوي وصفوي: ١٣٦ - ١٣٩، ١٣٥٠ ش/١٩٧١م.
- (٢٦) محمد باقر السبزواری، روضة الأنوار (فارسي)، تصحيح: إسماعيل تشنكىزى اردهالی، طهران، میراث مکتوب، ١٣٧٧ ش/١٩٩٨م.
- (٢٧) راجع: رشید لاهیجانیان، «بررسی زمینه ها وکارکردهای سیاسی تشیع در عصر صفوی»، [دراسة الخلفيات والأدوار السياسية للتشیع في العهد الصفوی]، رساله ماجستير في جامعة المفید، ١٣٨٦ ش/٢٠٠٧م.
- (٢٨) علي شريعتي، مجموعة آثار (بالفارسية) ١٦: ١٣٤.
- (٢٩) المصدر نفسه: ٢٤٦.
- (٣٠) المصدر نفسه: ١٦٩، ١٧٠.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) عباس علي عمید الزنجانی، فقه سیاسی (بالفارسية): ١٢٣، أمیر کبیر، ١٣٨٠ ش/٢٠٠١م.
- (٣٣) المصدر نفسه: ١٢٠.
- (٣٤) أمیر محمود بن میر خوانده، ایران در روزگار شاه اسماعیل وشاه طهماسب (إيران في عهد الملکين: إسماعیل وطهماسب): ١٣٥، ١٣٦، طهران، بنیاد موقوفات افسار، ١٣٧٠ ش/١٩٩١م.
- (٣٥) حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية: ٦٨، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٩١م.
- (٣٦) محمد کاظم الخراسانی، حاشیة کتاب المکاسب، تصحيح: سید مهدی شمس الدین، ط١، طهران، وزارة الإرشاد، ١٤٠٦هـ.
- (٣٧) محسن کدبور، سیاست نامه خراسانی: ١٠ - ١١، طهران، کویر، ١٣٨٥ ش/٢٠٠٦م.
- (٣٨) علي بناء اشتھاری، کتاب صد ساله چرا صدا درآورد؟ [لم آثار کتاب مائة عام ضجّة؟]: ١٦٠ - ١٧٨، قم، علمیة، ١٣٩١هـ.
- (٣٩) الشیخ محمد صالح الحائری المازندرانی، «منهاج عملی للتقریب»، رساله الإسلام.
- (٤٠) مهدی الحائری البیزدی، حکمت وحکومت (بالفارسية): ١٦٥ - ١٧٠، لندن، شادی، ١٩٩٥م؛ ویمکن الاطلاع علی نقد هذه الفكرة في المصدر التالي: سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه [توزيع السلطة في الفكر السياسي الشیعی]: ٩٧ - ١٠٠، طهران، هستی نما، ١٣٨١ ش/٢٠٠٢م.
- (٤١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٢: ٣٥.
- (٤٢) واعظ زاده الخراسانی، «در محضر استاد، پیرامون نهج البلاغه»، [في رحاب الأستاذ، حول نهج البلاغة]، مجلة نهج البلاغة، ع ٤ - ٥، صيف ١٣٨١ ش/٢٠٠٢م.
- (٤٣) علي سبیل المثال، کفر الشیخ عبد الرحمن الجبرین - عضو المجلس الأعلى

للإفباء في السعودية - الشيعة بتاريخ ٢٢/٣/١٤١٣هـ، وعدّ ذبائحهم محمرة، وأنّهم يستحقون القتل لشركهم، كما اعتبر أيمن الطواهري - الرجل الثاني في القاعدة - قاتل الشيعة مسؤوليّته الدينية، في رسالة إلى ابن لادن؛ حيث قال فيها: إنه لو لم تكن الدولة الصفوية، لكنّا اليوم جميعاً نقرأ القرآن في أوروبا، فقتل هذه الجماعة الخارجة عن الإسلام والعدوة لله ورسوله واجب، والسبيل الوحيد لذلك ضرب الروافض بشكل متوالي، عسكريين كانوا أم غير عسكريين.

والمورد الآخر هو بيان علماء السعودية بتاريخ ١٦ ذي القعدة ١٤٢٧هـ، ضدّ الشيعة ونشاطاتهم في العراق؛ فقد وصف هؤلاء الشيعة بالروافض والصفوية والباطنية، واتهموهم بالتنمية والتواطؤ مع أمريكا.