منبر الحوار

لحوار الأفكار والثقافات

الحوار

فصلية فكرية ثقافية

مكتبة الإسكندرية

مدير التحرير المسؤول

فاضل رسول

الهيئة الاستشارية

احمد بن بلة
رضوان السيد
طارق البشري
عادل حسين
محمد عمارة
وجيه كوثراني

الحـوار

مجلة فصلية فكرية ثقافية

للمراسلات:
مدير التحرير المسؤول
د. فاضل رسول

Dr. Fadil RASOUL
P.F. 33
1092 - Wien
Austria

الهيئة الاستشارية غير مسؤولة عن تحرير المجلة، والمقالات والدراسات المنشورة تعبر عن راي اصحابها.

هدى للمهدى كتيب

الاشتراكات (بضمنها البريد الجوي)

البلدان العربية والاسلامية	٣٥ دولارا امريكيا
اوروبا	٣٠ دولارا امريكيا
امريكا، كندا، وبقية اقطار العالم	٣٥ دولارا امريكيا
اشتراكات المؤسسات والدعم	٦٠ دولارا امريكيا

ترسل قيمة الاشتراك بصك مصرفي على اسم وعنوان مدير التحرير (اعلاه). اما الحوالات المصرفية فترسل على الرقم والعنوان المصرفي التالي:

Konto Nr. 601485303
Zentralsparkasse - Wien
Austria

الإسلام والقومية

ـأفكار حول تجربة الشعب الكردي

فاضل رسول

هەواڵنامەی کۆڕ

يدور الجدل هذه الأيام، وعلى مستويات مختلفة، حول علاقة الإسلام بالعروبة، أو الإسلام بالقومية الفارسية، كما بدأ المثقفون الأتراك يقيّمون من جديد التجربة الكمالية، وقضية إنتماء بلادهم إلى العالم الإسلامي. وهنالك آراء تقال عن أمة اسلامية واحدة، وأخرى عن أمم وشعوب ترتبط معاً برباط الإسلام. وباختصار، فأن النهوض الإسلامي فتح الباب على مصراعيه أمام مراجعة جديدة لعلاقة القومية بالإسلام. وهنا تختلف الرؤى والمواقف بين مؤكدين على التناقض والتنافر بين الرابطتين، وبين ساعين إلى بلورة علاقة منسجمة بينهما... ولكن حتى هنا تختلف وجهات النظر في تشخيص أهمية وأولوية كل رابطة، أو إحتواء إحداهما للأخرى.

طرح المسألة:

إن بروز المشكلة ترجع إلى مرحلة من أهم مراحل التحول التأريخي في بلداننا، فمع ضعف الدولة العثمانية، وإتجاهها المتزايد نحو المركزة، وانتشار المفاهيم الأوربية للقومية (على الأقل في اوساط النخب)، وظهور ثم سيادة النزعة القومية التركية داخل الدولة العثمانية وما أدّت اليه من

ظهور الوعي القومي لدى الشعوب الأخرى.. جرى بحث المسألة في إطار إيجاد صيغة أفضل وأكثر عدالة لعلاقة الشعوب الأسلامية ببعضها البعض ووضع ضوابط جديدة للرابطة الأسلامية. لكن جهود الإصلاح التي كان جمال الدين الأفغاني أبرز رموزها لم تنجح في إنقاذ الرابطة الأسلامية المتمثلة بالخلافة العثمانية من التفكك، فأنتهت مع الحرب العالمية الأولى لتقوم على انقاضها «دول وطنية حديثة»، إكتسبت المشكلة القومية في إطارها صيغاً جديدة بل ووصلت إلى درجة عالية من الحِدّة والتعقيد.

إن بروز التيار القومي في المنطقة (وخاصة التيار القومي العربي) في الخمسينات والستينات، ثم النهوض الإسلامي المعاصر منذ السبعينات، طرح المسألة من جديد على نحو حاد، بحيث اصبحت احدى اهم المسائل في المشروع الحضاري المستقبلي لهذه المنطقة، كما إنها تشكل في بعض البلدان، ليس فقط سجالاً، نظرياً وإنما مشاكل سياسية راهنة بعضها حادة، و بعضها تُنذر بالإنفجار.

كيف تُطرح المُعادلة؟

إن علاقة العروبة بالإسلام تختلف من منطقة إلى أخرى كما هو معروف: ففي بلدان المغرب العربي لم يشهد الإنتماء للعروبة والأسلام ذلك الإنفصام الذي شهده نسبياً المشرق العربي. كما إن مصر وعبر تجربة عبد الناصر وجدت إنسجاماً في طرح المعادلة على شكل دوائر حول مصر (الدائرة العربية والإفريقية والإسلامية..) بحيث لا يعني الإنتماء لإحدى هذه الدوائر تناقضاً مع الإنتماء للأخرى، بل تكاملاً وامتداداً.

وفي بلدان المشرق العربي، حيث شهد الفكر القومي العربي ولادته الحديثة إختلفت المواقف بين الإسلاميين والقوميين، و بين التيارات القومية المختلفة. فتيارات اسلامية معينة تميل إلى إنكار الرابطة القومية، معتبرة النزعة القومية، مستوردة وعنصرية ومفتتة للوحدة الإسلامية، بينما تميل التيارات القومية إلى تأكيد الرابطة القومية وإعطاء الأولوية للوحدة القومية، ثم إنها تختلف في تقييم العلاقة مع الإسلام، فهنالك من يعتبر الإسلام عنصراً من عناصر التكوّن التأريخي للقومية العربية دون إعطاءه دوراً معاصراً يُذكر، وهنالك من يضع الرابطتين مرة أخرى ضمن الدوائر، فيرى الوحدة العربية ضمن دائرة أكبر هي الوحدة أو الرابطة الإسلامية الكبرى.

لكن المعادلة تختلف بالنسبة للشعوب الإسلامية من غير العرب (الترك والكرد والفرس والهنود...). ففي إيران وتركيا كان الوجه الأبرز للتيار القومي التركي والفارسي، هو إنكار الرابطة الإسلامية، وكان هذا الموقف يعبر عن نفسه بطرح تغريبي مزدوج: إعادة الحياة لثقافة

وانجاد ما قبل الإسلام من جهة، والإنبهار بالنموذج الأوروبي والسعي الأخرق لتقليد الثقافة الغربية من جهة أخرى، كما حدث في ظل نظام الشاه في إيران وفي تركيا الكمالية. إن وقائع اكثر من خمسة عقود من السنين أظهرت الفشل الذريع لهذا الإتجاه على الأصعدة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

ثم هنالك وجه آخر للمسألة: ففي مجرى بروز التيار القومي الفارسي والتركي، ثمّ إنكار الهوية القومية للشعوب والجماعات الاخرى التي تعيش ضمن هاتين الدولتين، فعانى الأرمن والأكراد وغيرهم أبشع المذابح وألوان الإضطهاد والظلم.

أما بالنسبة لبعض الشعوب الإسلامية الأخرى (ومثالنا هنا هو الشعب الكردي) فإن طرح العلاقة بين القومية والإسلام يكتسب وضعاً آخر، حسب تطور الحركة السياسية لهذا الشعب، يختلف بشكل واضح عن علاقة العروبة بالإسلام والمعادلات الأخرى التي تقترح لتنظيم هذه العلاقة.

المسألة القومية الكردية:

الأكراد هم السكان الأصليون للمنطقة التي يعيشون فيها اليوم بين ايران وتركيا والعراق وسوريا والاتحاد السوفياتي. ومع الفتح الإسلامي دخلوا في الدين الجديد أفواجاً وساهموا بنشاط في الفتوحات الإسلامية اللاحقة. وبعد فترة قصيرة نسبياً لم يبق في كردستان أثر للدين الزرادشتي (الذي تدينت به غالبية الأكراد قبل الإسلام). كما ساهم الأكراد بدور بارز في الحياة الثقافية والعلمية ضمن الحضارة الاسلامية الواحدة.

وعلى الصعيد السياسي تكونت منذ القرن الرابع للهجرة إمارات ودول كردية شبه مستقلة تدين بالطاعة الرمزية لسلطة الخلافة. كما كان للقبائل الكردية دور مجيد بقيادة صلاح الدين الأيوبي في مقاومة الحروب الصليبية. ومنذ القرن السادس عشر عاش هذا الشعب موزعاً بين الدولتين العثمانية والصفوية (الايرانية)، ولكن وُجِدت حتى اواسط القرن التاسع عشر إمارات كردية شبه مستقلة ضمن الدولة العثمانية.

وقد طمح الأكراد، شأنهم شأن بقية شعوب المنطقة، في نيل الإستقلال حسب وعود غربية قُطعت لهم بعد الحرب الأولى، لكن الاتفاقيات الدولية كرّست تجزأة كردستان بين أربع دول. وخلال اكثر من ستين عاماً خاض الشعب الكردي كفاحاً مستمراً تراوحت اهدافه بين الإستقلال الكامل وبين تحقيق نوع من الحكم الذاتي وتأكيد الهوية القومية من خلال ضمان ممارسة الحقوق الثقافية. وخلال هذه الفترة بالذات عانى الأكراد ضمن هذه الدول من الإجحاف واللامساواة، بحيث اصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية، بالإضافة إلى الحرمان من ممارسة الحقوق القومية الثقافية. ففي بعض هذه البلدان يتم إنكار وجود الشعب الكردي قانونياً، و يعاقب من

يتكلم باللغة الكردية، وفي بلدان أخرى يُحرم الأكراد من الدراسة بلغتهم ومن تطوير لغتهم وثقافتهم الخاصة.

إن هذا التطور السياسي المعقد، أدى إلى سيادة التيار القومي في الحركة السياسية للشعب الكردي. إن هذا التيار يطمح أساساً لصيانة وتأكيد الهوية القومية المهددة أحياناً بالزوال، وإلى تحقيق التحرر السياسي الذي يتراوح بين هدف الإستقلال الكامل على أساس حق تقرير المصير للشعوب (شعار معظم القوى السياسية الكردية) وبين ممارسة الحكم الذاتي (الإداري والثقافي). أي ان المسألة هنا تتعلق بإعادة رسم ضوابط العلاقة بين شعوب أو أجزاء من الشعوب تعيش ضمن دولة واحدة.

إن تطور المسألة القومية على هذا النحو، يطرح إشكالات عديدة: فطموح حوالي عشرين مليون كردياً جُزأت بلادهم، إلى الوحدة، يعتبر من قبل أوساط حاكمة معينة محاولة للأنفصال. وهنا يبرز السؤال الأنفصال عن أي جسم؟... هل هو جسم الوحدة، جسم المشروع السياسي الواحد، أم هو أيضاً جسم مصطنع إلى حدٍ ما، جزء من حالة التجزأة الشاملة، يحاول أن يكرّس لنفسه ولاءً قطرياً جديداً، ولاء يتعارض مع طموحات الشعوب والأمم الكبيرة في المنطقة نحو الوحدة.

ثم هنالك مشكلة الكيانات التي يعيش ضمنها الأكراد: كيانات متعددة الأنتماء (قومياً ومذهبياً)، نظامها السياسي يقوم على مركزية شديدة لا تسمح بالحد الأدنى من التنوع والتعددية، مما يؤدي إلى إستعمال القهر والإكراه كوسيلة اساسية لضمان «وحدة البلاد»، أي ان موازين القوى (وقد أصبحت اليوم إقليمية ودولية أيضاً) هي التي تحفظ هذه الكيانات، وليست الرغبة المشتركة في التعايش القائم على أساس عادل.

أقلية-أكثرية؟

إن طرح علاقة الشعوب الاسلامية ببعضها ضمن مفهوم الأقلية والأكثرية هو أمر خاطيء في نظرنا. فضمن أي إطار وأيّ انتماء يعتبر شعب أقلية والآخر أكثرية؟ إن الإطار الاسلامي من المفترض فيه أن يجمع المسلمين من أي شعب وقوم، فلا توجد هنا أغلبية وأقلية. وإذا اعترفنا بوجود انتماءات قومية مختلفة، فيمكن ربما الكلام عن شعب صغير وآخر أكبر.. ولكن ليس عن أكثرية واقلية.

أما إذا انتقلنا إلى العلاقة ضمن الدول التي يعيش فيها الأكراد (إيران، تركيا، العراق) فإن تطبيق هذا المفهوم لن يصبح أسهل. ففي هذه البلدان لا يمكن تصنيف السلطة السياسية الحاكمة حسب انتماءها القومي، بل حسب انتماءاتها المتعددة، ومنها المذهبية، والمنطقوية (من منطقة أو

مدينة معينة). وهكذا نرى إن الفرس في إيران يشكلون ٤٥٪ فقط من مجموع السكان، بينما تشكل البقية قوميات أخرى. لكن الشيعة (أساساً الفرس ثم الأذربيجانيون) يشكلّون «أكثرية» في البلاد.

وفي العراق تشكلت السلطة السياسية تأريخياً (أثناء الحكم العثماني و بعده) من المسلمين السنة العرب، ولا يشكل هؤلاء «أكثرية»، كما إن الدور البارز لسكان منطقة أو مدن معينة في تكوين السلطة السياسية أمر معروف في عدد من البلدان العربية والاسلامية.

إن العلاقة بين الشعوب المسلمة (أو أجزاء الشعوب المسلمة) ضمن البلد الواحد لا يمكن فهمه أيضاً على أساس علاقة الداخل بالخارج، فحتى تاريخياً كانت علاقة الشعوب الاسلامية ببعضها هي علاقات مركز-أطراف، وليست علاقة داخل-خارج. أما في الظروف الراهنة، فإن الشعوب التي تسمى بالأقليات (كالأكراد وغيرهم في بعض البلدان) لا تزال تعيش بشكل ما في أطراف البلد وأساساً خارج مراكز السلطة السياسية والاقتصادية، ولكن العلاقة بين «المراكز» الجديدة والأطراف لم تعد متحركة وقابلة للتبادل. إن مراكز السلطة اصبحت شبه ثابتة لكن علاقتها قهرية وعدائية إلى حد ما بالأطراف، إنها تتعرض لضغط مستمر من الأطراف (ضغط يجّير أحياناً لصالح قوى إقليمية ودولية أيضاً)، ولكن لا يمكن تصور إنتقال المركز إلى مناطق الأطراف و بالعكس. وضمن هذه المعادلة نشأ وضع يهدد باستمرار إستقرار البلاد وأمنها، و يضعف وحدتها وقدرتها على مقاومة الضغط الخارجي، و يبدد قوى وطاقات هائلة.

الحكم الذاتي - وحق تقرير المصير

الحكم الذاتي هو شكل وتنظيم مقترح لتنظيم العلاقة بين القوميات والشعوب ضمن إطار دولة واحدة. إنه حلّ مركّب لإضطهاد مركّب، فهدفه توفير فرصة لبلوغ التكافؤ ضمن وحدة حقيقية قائمة على العدالة.

لكن الطرح السياسي لهذا الهدف يحمل ايضاً إشكالات عديدة. فالشعوب المحكومة والمحرومة من المساواة السياسية، تطرحها على الأغلب كخطوة أولى على طريق الاستقلال الكامل، أي إنها تطرح الحكم الذاتي، فقط لأن موازين القوى لا تسمح بأكثر من ذلك.

كما إن هذا الحل يُطرح من قبل أوساط حاكمة أيضاً، ولكن إنما لتكريس حالة اللامساواة، وتحويل الشعب الأصغر فعلاً إلى مواطنين من الدرجة الثانية، يساهمون جزئياً في إدارة شؤونهم، ولا يساهمون إلا شكلياً في السلطة السياسية العامة، بينما تُسد في وجوههم فرص المساواة العامة والإسهام على أساس «ديمقراطي» متكافيء في السلطة السياسية.

أما شعار حق تقرير المصير، فهو يبرز كنتيجة منطقية لتعثر الحلول الأخرى، ولتعمّق أزمة

التعايش القائم على الإجحاف واللاعدالة. إنه على الأغلب إعتراف بصعوبة التعايش، دون إستشفاف الآفاق البديلة.

ومن الناحية المبدأية، فإن العدالة لا تقبل الحلول القسرية؛ ولا الضم القسري بالقهر والإستعباد. ولكن حق تقرير المصير، والطموح العادل لتحقيق الوحدة القومية وتأكيد الهوية القومية والثقافية الخاصة يجب أن لا يقود إلى تفتيت الكيانات الكبيرة، وخلق كيانات صغيرة متناحرة، تعيش في حالة عداء مع محيطها، ولا تقدر على مواصلة الحياة إلاّ بدعم خارجي.

إن «الحكم الذاتي» لا يحمل حلاً نهائياً للمشكلة القومية التي نحن بصددها، إن تطبيقه كنوع من حالات التسيير الذاتي أو الأدارة الذاتية مفيد بشكل خاص لتنمية الثقافات المضطهدة، ولكن يجب الحذر من تحوله إلى إطارات جامدة تكرس اللامساواة أما «حق تقرير المصير» و «الاستقلال»، فهو حق مشروع ينبغي أن يُمارس ضمن التوجه العام لوحدة المنطقة وتصور وحدة الشعب الواحد، ضمن مشروع سياسي أوسع.

الرابطة القومية والرابطة الاسلامية: عود على بدء

كما يجري في البلدان العربية، فأن بعض الأطروحات الإسلامية تُطرح على نقيض من الطموحات القومية، كما إن بعض الأطروحات القومية لا تعي أهمية الرابطة الإسلامية. إن الأتجاهات الإسلامية التي تنكر الأنتماء القومي، تنسى بأن الله لم يجعل الناس أمة واحدة، بل جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، أي إن هنالك تأكيد على الاختلاف والتنوع، وتأكيد على التعايش المشترك. و يدلنا تأريخ الاسلام، رغم الصراعات التي حدثت فيه، بأن الأسلام لم يُعرّب الشعوب الأخرى، بل ساهم في الحفاظ على شخصيتها القومية المستقلة. وفي ظل الحضارة الأسلامية الواحدة التي كانت العربية لغتها المشتركة، جرى اندماج حضاري هائل دون أن يُفقِد الشعوب غير العربية ملامحها الخاصة كقوم. ولو تعرض الشعب الكردي مثلاً خلال ١٣ قرناً إلى عُشر ما يتعرض له الآن على أيدي الدول الحديثة من سياسة القمع واذابة الشخصية القومية، لأنتهى من الوجود ربما شعب بهذا الإسم.

ثم إن اطروحات بعض القوى الاسلامية الناكرة لحقوق الشعوب المظلومة قد تكون ناتجة عن نزعات قومية متسلطة تتستر وراء الإسلام. وإلا ماذا يُفيد الإسلام إذا مُنع الأطفال الكرد من

الدراسة بلغتهم الأم وأُجبروا على الدراسة باللغة الفارسية أو التركية مثلاً؟ ولماذا لا يمكن الأعتراف بالتنوع والأختلاف.. والأنطلاق من ذلك نحو الوحدة والتعايش؟ ولماذا لا يمكن إعتبار الثقافات واللغات المختلفة غِنى وخيراً، وروافد تصب في الثقافة المشتركة للشعوب الاسلامية؟

الإسلام والقومية: تناقض أم انسجام وتكامل؟

في العلاقة بين القومية والاسلام، ينبغي التمييز بين أمرين:

ـ النظام الاسلامي كنظام سياسي-حضاري بديل مطروح بصيغ مختلفة، ومن قبل جماعات سياسية اسلامية في كل بلد.

ـ الرابطة الاسلامية، كإطار واسع يضم الروابط القومية، والشعوبية (من الشعب) ويمنح هذا التكوين المتنوع لبلداننا إطار الوحدة وأساساً لقيام مشروع حضاري تأريخي جبار.

إن معظم تحفظات القوميين، وخاصة من ابناء الشعوب الاسلامية غير العربية كالأكراد الذين يعانون من الحرمان واللاعدالة، تتعلق بالنظام السياسي الاسلامي المطروح في هذا البلد أو ذاك، هذه المشكلة لها جوانب دينية ووثقافية وحضارية. فبسبب شدة الاضطهاد القومي والإنحصار في دائرة الصراعات المحلية، هنالك نقص في الوعي لخطورة السيطرة الثقافية الغربية، ولأهمية الصراع العام الذي تخوضه الشعوب الاسلامية وشعوب العالم الثالث ضد الهيمنة الحضارية الغربية بكافة أشكالها. ثم إن هنالك أبعاد معينة في اطروحات الاسلاميين فيما يخص النظام السياسي وتنظيم الحياة الاجتماعية والتشريع وغيرها، لا تزال موضع نقاش وانتقاد والخلاف لم يحسم بشأنها.. كما إن هذه الاطروحات نفسها لم تنضج وتتبلور بعد.

أما على صعيد العلاقة مع الرابطة الاسلامية. فمع التأكيد الشديد للحركات القومية الكردية على أهمية التحرر السياسي والاستقلال أو الحكم الذاتي كحلول للقضية القومية. فأن التيارات الأنعزالية الضيقة الأفق أصبحت ضعيفة جداً، وإن الأطروحات السياسية لهذه الحركات تتجه نحو التأكيد على الأخوة بين الشعوب الاسلامية (عرب، ترك، فرس، أكراد...). وإن شعار وحدة شعوب المنطقة تُطرح من قبل معظم هذه الحركات السياسية. ولا يمكن لهذه الوحدة إلا ان تجد في الاسلام إطاراً لها وأساساً لتنظيم العلاقة بين أطرافها. وهذه الحقيقة وإن كان وعيها لم يبلغ الحد المنشود، إلا إن السير العام للاحداث يدفع بأتجاه وعيها باستمرار.

إن الوحدة القومية للشعب الكردي المجزأ، مثل الوحدة القومية للشعب العربي المجزأ، لا تجب

فهمها كنقيض للإسلام أو للإنتماء الاسلامي، إذا طرحت كلُبنةٍ في صرح بناء اعظم وأوسع، في بناء وحدة الشعوب الاسلامية،ضمن مشروع حضاري جديد يعيد لهذه البلدان وحدتها، ولإنتماءاتها المختلفة إنسجامها.

هەوالنامەی کتێب

الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الايرانية ١٩٠٥ ـ ١٩١١

د. فاضل رسول(*)

« إذا رأيتم العلماء على ابواب الملوك، فقولوا بئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رأيتم الملوك على ابواب العلماء، فقولوا نعم العلماء ونعم الملوك »

المرزا حسن الشيرازي
المرجع الأعلى للشيعة (المتوفى ١٨٩٥ م)

شغلت علاقة الدين بالسياسة (والدولة) حيزاً كبيراً في الكتابات السياسية التي تناولت الصحوة الإسلامية المعاصرة، او التي تعرضت لاعادة كتابة التاريخ الإسلامي إنطلاقاً من مفاهيم هذه الصحوة، فكثرت الكتابات التي تؤكد بأن الإسلام لا يعرف فصلاً بين الدين والسياسة. وكان لانتصار الثورة في إيران، وتطبيق نظام ولاية الفقيه دوره في تعزيز وجهة النظر هذه، بحيث يبدو أحياناً وكأن النظام السياسي المتمثل بولاية الفقيه هو التعبير الوحيد عن الفكر السياسي الشيعي. وقد حدث خلط كثير بين نظرية الإمامة ونظام ولاية الفقيه. ورأينا منهجاً انتقائياً في قراءة تاريخ تطور الفكر السياسي الشيعي وتاريخ ايران المعاصر.

وقد اخترنا فترة الثورة الدستورية الايرانية ١٩٠٥ ـ ١٩١١، وما سبقتها وتخللتها من سجالات فكرية وفقهية غنيّة نسبياً، لنلقي من خلال ذلك ضوءاً على الدور السياسي لعلماء الدين والمؤسسة الدينية، وطرح علاقة الدين بالسلطة السياسية في تلك المرحلة من تاريخ ايران.

* * *

منذ أن تكونت المدرسة الشيعية في الإسلام، بخصائصها الفكرية والفقهية الحالية، ومسألة الحكم والشرعية تمثل محوراً من أهم محاور هذه المدرسة. فالإمامة «أصل من أصول الدين، لا يتم الايمان إلا بالاعتقاد بها، ... ولا بد أن يكون في كل عصر امام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه من الصلاح والسعادة في النشأتين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس»[١]. وقد مثّل الشيعة تشكيكاً مستمراً بشرعية الدول القائمة، إنطلاقاً من حق آل البيت في

(*) مدير تحرير « الحوار »

(١) الشيخ محمد رضا المظفر. عقائد الإمامية. بيروت ١٩٨٠ ص ١٠٢ ـ ١٠٣

الامامة، ولكن رفض شرعية الدولة القائمة شيء، ووجود تصور محدد لعلاقة الدين بالدولة شيء آخر.

بعد استشهاد الحسين بن علي (رض)، حدثت انتفاضات سياسية عديدة ضد الخلافة الأموية، لكن ائمة الشيعة الإمامية الاثني عشرية لم يشاركوا في هذه الثورات ولم يشجعوا اقرب اتباعهم على المساهمة فيها، إذ فضلوا الانزواء السياسي والابتعاد عن الصراع المباشر، والتركيز على تكوين فئة من الأشياع المخلصين. فإمام الشيعة علي بن الحسين (٣٨ ـ ٩٥ هـ) ألف الصحيفة السجادية باعتبار الدعاء « يرد القضاء وإنه شفاء من كل داء » وهو لم ينسَ تخصيص قسم من أدعيته لحماة الثغور، الذائدين عن دار الاسلام، ولو كان ذلك تحت قيادة حكام الجور، قتلة أبيه الحسين.

ويأتي القرن الثاني للهجرة وتبدأ الانشقاقات في صفوف الشيعة، إذ يهبّ زيد بن علي للثورة ضد الامويين، فيقتل، ثم يواصل ابناؤه واتباعه تنظيم انتفاضات في بلاد فارس، بينما يظل ائمة الاثني عشرية يوصون بالتروي وعدم القيام بالسيف. ثم يأتي جعفر الصادق ليرسي اسس المدرسة الشيعية في الفقه، وفي عهده تزداد وتيرة الاضطهاد ضد أهل البيت واشياعهم وتحدث انشقاقات أخرى تؤدي إلى تشكل فرق شيعية مختلفة (أهمها الاسماعيلية)، قاسمها المشترك هو القيام بالسيف ضد « الحكم الجائر »، والدعوة لإمام ظاهر أو مستور من أهل البيت.

ومنذ عهد الصادق تكرّس تكوّن الشيعة الإمامية كمدرسة فقهية متميزة، وتكرّس ايضاً مبدأ من أهم مبادىء الشيعة، الا وهو التقيّة، إذ ينسب إليه القول « من لا تقية له لا دين له » و « التقية ديني ودين آبائي، ومن تركها قبل خروج قائمنا فهو ليس منا »[٢].

وعلى الرغم من أن الشيعة منّوا في القرن الثالث الهجري، حركة مضطهدة، مشككة بشرعية الخلافة، باعتبارها حكماً جائراً قائماً على اغتصاب حق آل البيت، ورغم إن ائمة الشيعة اوصوا اتباعهم مراراً بالابتعاد عن حكم الجور، إلّا ان الإمام الثامن علي بن موسى الرضا قبل ولاية عهد الخليفة العباسي المامون، كما إن التقية أي إخفاء المذهب والمقصد قد تذهب بالشيعي إلى حدود غير معلومة في علاقته بالسلطة السياسية. وقد ورد عن ائمة الشيعة « جواز ولاية الجائر، إذا كان فيها صيانة العدل وإقامة حدود الله، والاحسان إلى المؤمنين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (إن لله في أبواب الظلمة من نور الله به البرهان، ومكّن له في البلاد، فيدفع بهم عن أوليائه، ويصلح بهم أمور المسلمين... كما جاء في الحديث عن الامام موسى بن جعفر »[٣].

أي ان هنالك تمييزاً بين شرعية الدولة التي تعني على الاغلب أحقيّة شخص دون آخر بالولاية والحكم، وبين الاعتراف بحكم قائم قد يمكن أن يكون فيه صيانة العدل وإقامة حدود الله، حتى لو لم يكن شرعياً. رغم هذا تبقى مسألة الموقف من الدولة في الفكر السياسي الشيعي، مسألة يحيط بها الغموض، وقد تختلف فيها التفسيرات، بسبب كثرة واختلاف الروايات عن الائمة، وبسبب ظروف القمع وأسلوب التقية الذي مارسه الشيعة في سلوكهم السياسي اثناء حياة الائمة. ولكن الذي يتضح من استقراء التاريخ هو ان الشيعة الامامية الاثني عشرية، كانت اقرب الفرق الشيعية للاعتدال والتكيّف

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

مع الأمر الواقع رغم الاحتفاظ بعقائدها الخاصة، وكانت أبعد الفرق عن العنف والثورة ضد دولة الخلافة، بالمقارنة مع الفرق الشيعية الأخرى وجماعات الغلاة.

وبدخول الشيعة إلى مرحلة الغيبة الصغرى في منتصف القرن الثالث، ثم الغيبة الكبرى (٣٢٠ هـ)، تدخل إشكالية الشرعية والموقف من السلطة السياسية في مما يمكن تسميته باللغة الحديثة « ازمة القيادة ». فعندما توفي الامام الحادي عشر الحسن بن علي العسكري ٢٦٠ هـ. وأطن أشياعه عن غيبة ابنه محمد المهدي المولود ٢٥٦ هـ، ظل اربعة من اقرب الاشياع على صلة بالإمام الغائب على التوالي. حسب معتقدات الشيعة. فكانوا نواباً عنه. يتلقون منه الأوامر والتوجيهات، ولكن آخرهم علي بن محمد السمّري، لم يعين خلفاً له واعلن قبل موته دخول الإمامة لمرحلة الغيبة الكبرى. وبهذا انقطع اي اتصال بالإمام الغائب، الذي حسب معتقد الشيعة هو وحده صاحب الأمر والولاية الشرعية، وهو الغائب المنتظر الذي سيخرج يوماً ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

إن هذا الطرح لقضية غياب الامام دفع بالشيعة إلى موقف اكثر سلبية من الحياة السياسية، واكثر عزوفاً عن السلطة والحكم، بل لقد جرى مراراً نقاش ما إذا كانت تجوز إقامة السلطة السياسية دون أساسها الشرعي الوحيد الممكن: ظهور الإمام.

اما المنظومة الفقهية ـ الفكرية للشيعة، التي بدأت منذ عهد جعفر الصادق، ثم تشكلت ودونت بصيغها الراهنة منذ القرن الرابع للهجرة على أيدي الكليني والقمي وابن بابويه والطوسي والحلّي، فلم تتضمن صياغة عملية واضحة لقضية الدولة والحكم. فقد ركزت هذه العقائد على الماضي والمستقبل: على فترة حكم الرسول (ص) والإمام علي (رض) كنموذج للدولة الشرعية، وعلى روايات تدور عن حكم العدل الذي سيقيمه المهدي الغائب عند ظهوره، وبين هذا وذاك، ظل الغموض يحيط بالموقف من الحاضر، من الأوضاع الراهنة في كل عصر، والسلطات السياسية القائمة او البدائل المحددة الممكنة.

إن غيبة الإمام، حملت مفهوماً مزدوجاً لعلاقة الدين (المذهب) بالدولة، ففي غياب ـ مشروع ديني ـ سياسي محدد على الأرض، كان يمكن غض النظر عن الامر القائم، دون الاعتراف الواضح بشرعيته، كذلك دون الاسهام المباشر فيه، مع التلويح حسب الظروف والامكانيات بالشرعية التاريخية لآل البيت. وهكذا نرى: عندما كان فقهاء السنة يواجهون معضلة العلاقة بين الدين والدولة، وشرعية او عدم شرعية امارات الاستيلاء التي تكونت ضمن وعلى اطراف دولة الخلافة، كان فقهاء الشيعة يتجنبون (ربما تقيّة) مواجهة الموقف المباشر، ويبقون في إطار التأكيد على العقائد، وتأكيد الشرعية الماضية والمستقبلية، كما اسلفنا، مما يجعلنا نجرؤ على القول بأن فقهاء الشيعة، حالهم حال فقهاء السنة، اقاموا نوعاً من المصالحة بين الدين (المذهب) والدولة، دون ان ينظّروا لهذه المصالحة شرعاً.

ومن الأهمية بمكان، الاشارة إلى البويهيين، فهذه الأسرة التي سيطرت ـ في بداية مرحلة الغيبة عند الشيعة ـ على مقاليد السلطة في الخلافة العباسية، كانت إمامية المذهب. وقد ساهمت في رعاية المذهب الشيعي الإمامي وحمايته ونعم الشيعة في عهدها بأمان وازدهار نسبيين. لكن هؤلاء مع تشيعهم المذهبي، لم يفكروا بمشروع سياسي شيعي، ففي عصر الغيبة كان يصعب التفكير بدولة شرعية في غياب الإمام. اما فقهاء ووجوه الشيعة الإمامية آنذاك، فقد واصلوا سياسة التقية إزاء الخلافة السنية،

وسياسة المصالحة إزاء « السلطنة البربهية » ذات الميول العقائدية الشيعية دون أن يتعرضوا لقضية شرعية هذه السلطة[٤].

* * *

مهّدت حملات المغول بين القرنين السابع والتاسع الهجريين، ظروفاً جديدة لتطور مذهب الشيعة الإمامية، فقد قضى المغول على سلطة الخلافة السنية في بغداد، واستأصلوا شأفة الحركة الاسماعيلية ـ كبرى الفرق الشيعية المنافسة للامامية ـ وبغض النظر عن الدور الفعلي الذي لعبه بعض وجوه وعلماء الشيعةكنصيرالدين الطوسي في تشجيع المغول على هذه السياسة، فإن استيلاء المغول على بلاد فارس والعراق هو الذي مهّد لتوسع قاعدة الشيعة الإمامية فيما بعد[٥]، بل ولقيام « دولة شيعية » إمامية هي الدولة الصفوية.

لقد سعى بعض أعيان وعلماء الشيعة لترويج المذهب الإمامي في بلاطات المغول، مستفيدين بذلك من الظرف الجديد، ولكن دون أن يتناولوا مرة أخرى قضية شرعية الدولة القائمة. وكان الاعتقاد بالمذهب شيء، وإقامة السلطة السياسية شيء آخر.

ومع انحطاط سلطة المغول في المنطقة، وخاصة في إيران، نجد انفسنا امام ظاهرة جديدة. فبقضائهم على الحركة الاسماعيلية وعلى حركات معارضة اخرى، مهّدوا الظرف لانتشار حركات الصوفية التي ازدهرت في العهد المغولي، كنتيجة منطقية للخراب المادي والمعنوي الكبير الذي الحق بالبلاد. وقد اتخذت هذه الحركات طابع حركات شعبية كبرى، بدأت بالانزواء الصوفي عن الحياة العامة وانتهت إلى حركات احتجاجية (واحياناً عنيفة) طبعت تاريخ ايران في القرنين الثامن والتاسع الهجري.

ومع التوسع الموازي في قوة الشيعة الإمامية، اكتسب التصوف الايراني طابعاً متشيعاً، واصبح فكر ثورات الدراويش مزيجاً من التصوف والتشيّع، وقد ادعى معظم مؤسسي وشيوخ هذه الطرق انتسابهم لاحد ائمة الشيعة. فمؤسس الطريقة الطيفورية إدّعى انتسابه للإمام الرابع زين العابدين، ومؤسس الطريقة النعمة اللّهيّة (نسبة إلى الشيخ نعمة الله) إدّعى بأنه من احفاد الامام محمد الباقر... ثم إن العائلة الصفوية وهي تسير في طريقها إلى السلطة السياسية اعلنت تشيّعها والتزام الطريقة الصوفية الصفوية (نسبة إلى الشيخ صفي الدين) بالمذهب الإمامي. وأوصل الشاه إسماعيل نسبه إلى الامام موسى الكاظم.

والملاحظ ان هذه الحركات الصوفية كانت تبدأ كحركات ثورية ذات أطروحات اجتماعية مساواتية، ولكن ما نجح منها في إقامة سلطة أو دويلة سياسية، تحولت فيما بعد إلى نقيضها واقامت مذابح لمنافسيها أو حتى لمنتسبيها الذين بقوا على الولاء للأفكار القديمة للطريقة. هكذا كانت دويلة السربدارية وغيرها، وهكذا كانت دولة الصفويين ايضاً.

---

(٤) اسماعيل نوري علاء: علم الاجتماع السياسي للشيعة الاثني عشرية (ف: بالفارسية) طهران، ١٩٧٩، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

ما يهمنا هنا هو طرح مسألة الشرعية لدى هذه الحركات، فإن معظمها استخدمت فكرة غيبة الإمام للطعن في شرعية السلطات القائمة. فأثناء ثورة السربدارية في خراسان ٨٣٨ ـ ٨٨٣ كان الدراويش يأتون كل يوم جمعة بحصان أبيض يقولون بأنه حصان الإمام الغائب، ويقيمون الصلوات وحلقات الذكر ويبتهلون إلى الله بأن يعجّل في ظهور الإمام صاحب الأمر[٦].

تكوّنت الدولة الصفوية الايرانية (١٥٠١ ـ ١٧٢٢ م) في غمرة صراعات مذهبية حادة، خاصة بعد أن دخلت الدولة في النزاع مع الدولة العثمانية، ذلك النزاع الذي اكتسب طابعاً مذهبياً متطرفاً. لقد أعلن الصفويون المذهب الإمامي الاثنا عشري مذهباً رسمياً للبلاد، وفرضوا لعن الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان (رض)، وحاولوا في بداية عهدهم دمج الدين بالدولة. أو بالأحرى دمج المؤسسة المذهبية الشيعية بسلطة الدولة. ومن أجل هذا استدعوا كبار علماء وفقهاء الإمامية من جبل عامل والبحرين والعتبات المقدسة في العراق، لتتأسس في ظل حكمهم، لأول مرة في تاريخ الإمامية، « مؤسسة دينية » شبيهة بالمؤسسة الدينية السنية في ظل الدولة العثمانية. وقد أقام الصفويون مذابح لأهل السنة، ولأتباع بعض الطرق الصوفية، قابلتها في الجانب العثماني اضطهادات ومذابح للقبائل الشيعية، مما أسفر عن هجرة سنية واسعة من ايران نحو العراق والهند وغيرهما، وهجرة شيعية من أراضي الدولة العثمانية إلى إيران، فتكونت عبر ذلك لأول مرة في التاريخ « ايران الشيعية »، بعد أن كان الشيعة يشكلون ـ إلى قيام الدولة الصفوية ـ أقل من نصف السكان. ويكاد يتفق المؤرخون على أن الصفويّين بتشديدهم لحدة الصراع المذهبي، إنما جعلوا من الهوية المذهبية سياجاً يميّز ويحمي استقلال ايران في المنطقة، خاصة إزاء الخلافة العثمانية.

ولأول مرة أيضاً تصبح إيران أهم مركز لتجمع الفقهاء والمرجعية الدينية الشيعية. وهؤلاء أصبحوا جزءاً من مؤسسة الدولة: قدموا لها التبرير المذهبي لسياساتها ولم يصبحوا في أحسن الأحوال إلا شركاء قانونيين في السلطة[٧]. وهنالك حالات استثناء، فضّل فيها الفقهاء الانزواء على السير في ركاب السلطان، فقد اعتكف الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في قُم رافضاً مبدأ التقليد في المرجعية الدينية الشيعية. وظل الشيخ أحمد الأردبيلي في النجف رافضاً الذهاب لأصفهان ومقابلة الشاه عباس، بل إنه كتب إليه مرة مفنداً شرعية حكمه[٨].

ولكن مشكلة الشرعية نفسها هي من أعقد المسائل التي ارتبطت بتاريخ الصفوية وموقف الفقهاء منها، فالسلاطين الصفويون هم الوحيدون في تاريخ ايران الإسلامي الذين حاولوا جمع السلطتين الدينية والدنيوية في أشخاصهم؛ فقد إدّعى الشاه إسماعيل كونه نائباً للإمام الغائب، وسلطاناً. بل إنه احتفظ لنفسه بسلطة ثالثة: شيخ الطريقة الصوفية الصفوية. ولا بأس هنا من التذكير بازدواجية السلطة بين الملوك والمؤسسة الدينية الزردشتية قبل الإسلام، والحالات النادرة التي سعى فيها بعض ملوك ايران للتخلص من هذه الازدواجية. ثم إن عدم قدرة الولاة والسلاطين المحليين في العهود

---

(٦) ب. بطروشوفسكي. ثورة السربدارية في خراسان، ترجمة كريم كشاورز الى الفارسية، طهران، ١٩٦٢، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧) علاء، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٨) حامد الغار: الدين والدولة في ايران ١٧٨٥ ـ ١٩٠٦ دور العلماء في العهد القاجاري. ترجمة ابو القاسم سري للفارسية، طهران ١٩٨٠، ص ٣٩. قارن بهذا وجيه كوثراني. العصر العثماني: المجتمع والسلطة والعالم في فترة حياة بهاء الدين العاملي. في الثقافة الاسلامية، العدد الخامس ١٤٠٦، دمشق، ص ١١٨ ـ ١١٩.

الإسلامية الأولى في ايران على اكتساب الشرعية الدينية والمذهبية الضرورية لسلطتهم، في بلد توسع فيه باستمرار نفوذ الفرق الشيعية، كان من أهم أسباب قوة الحركات المعارضة وهشاشة « السلطات الشرعية » لدولة الخلافة أو الدويلات المحلية.

وكظاهرة تمثل اعتراف المرجعية المذهبية الشيعية بشرعية الدولة. يمكن النظر إلى العودة لاقامة صلاة الجمعة، بعد أن كان الشيعة قبلها يتميزون بعدم إقامتها في غياب الامام صاحب الأمر، أيضاً كوسيلة للطعن في شرعية الدول القائمة..

ولكن موقف الفقه الشيعي من شرعية الدولة يظل حتى في هذه المرحلة، غامضاً إلى حدٍّ ما، وغالباً ما يتجنب الكتاب المعاصرون للإمامية الخوض فيه. صحيح إن الكثرة الساحقة من فقهاء وأعيان الشيعة اعطوا للدولة الصفوية تأييدهم، بل إن بعضهم كمحمد باقر المجلسي ساهموا، على حد قول علي شريعتي: في مونتاج (دمج) القومية والمذهب، أي محاولة مزج التشيّع بروح قومية إيرانية[٩]. ونرى في نصوصهم تبجيلاً للسلاطين وتأكيداً على تعتبهم ببركات الإمام الغائب. ولكننا لا نجد معالجات جادة لمعضلة الشرعية القديمة الجديدة، ولعلاقة الدين (المذهب) بالدولة. فالفقهاء اعتبروا الدولة، دولة شيعية، لكنهم لم يبيّنوا كيفية الخروج من مأزق الغيبة، والاعتقاد المذهبي بعدم جواز إقامة السلطة الشرعية في غياب الإمام صاحب الأمر. كما إنهم غضوا النظر عن ادعاءات بعض ملوك الصفوية (خاصة الشاه إسماعيل الأول) حول نيابة الامام والارتباط به، بل إن الشاه إسماعيل اقترب في بعض أشعاره من مواضع الغلو ورفع نفسه، في غمرة الزهو، لمرتبة أعلى من الأئمة.

ولكن: رغم مباركة الفقهاء والمؤسسة الدينية للدولة، واشتراكهم فيها، فلا تعتقد بدمج حقيقي بين السلطتين، ولا بخضوع الحاكم الدنيوي للشريعة وممثليها التاريخيين: فالدولة كانت تعين الصدر وشيخ الإسلام، وائمة الجماعة في المدن. كما ان ثنوية القضاء إنما تعود إلى العهد الصفوي نفسه. فإلى جانب محاكم الشرع، المعنية بالأحوال الشخصية وحل النزاعات بين الأفراد، أنشأت الدولة محاكم العرف للبت في القضايا التي تكون الدولة طرفاً فيها[١٠].

* * *

بعد سقوط الصفويين، وخلال الفترة ما بين ١٧٢٢ ـ ١٧٩٥، شهدت ايران صراعات دموية حادة على السلطة، فقد حكم الأفغان، ثم تنازعت القبائل التركية القوية السيطرة، فحكم نادر أنشار (شاه) ١٧٣٦ ـ ١٧٤٧ م ثم كريم خان زند ١٧٥٠ ـ ١٧٩٥ م قبل أن تؤسس قبيلة القاجار دولتها (١٧٩٥ ـ ١٩٢٥).

وقد حاول كل هؤلاء الحكام أن يصبغ طابع المشروعية على حكمه ويحصل على دعم الفقهاء والمؤسسة الدينية. فقد تردد نادر شاه كثيراً قبل أن يعلن نفسه ملكاً بسبب الاعتقاد بشرعية حكم السلالة الصفوية وتأكيد عدد كبير من علماء الدين على ذلك. أما كريم خان زند الذي حكم ايران من

---

(٩) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، بيروت، ص ٧٢.
(١٠) الفار، ص ٣٨ ـ ٣٩.

منتصف القرن الثامن عشر إلى ١٧٩٥، فقد أقام سلطته نيابة عن أحد الأطفال من العائلة الصفوية محتفظاً لنفسه بلقب الحاكم والوكيل[١١].

وعندما سيطرت قبيلة القاجار على البلاد، عارض علماء الدين مشروعية سلطتهم، وأشاعوا بأن هذه القبيلة إنما ساعدت في القرن الأول للهجرة يزيد بن معاوية في ذبح أهل البيت! وقد إدّعى زعماء القاجار بأن نسبهم يرجع إلى الشاه حسين الصفوي وإن جدهم الأكبر كان صفوياً ترعرع بين قبيلة القاجار، حتى أن فتح علي شاه القاجاري أراد أن يحكم علناً باعتباره صفوياً إلا أن زعماء القبيلة منعوه من ذلك[١٢].

وإلى جانب أهمية السادة (المنتسبين لأهل بيت الرسول) والاحترام الذي تمتعوا به في ايران عبر التاريخ الاسلامي، يمكن اعتبار موقف علماء الدين هذا دليلاً آخر على إسباغهم صفة الشرعية على حكم الدولة الصفوية.

* * *

هنالك حدثان هامان في حياة المرجعية الدينية الشيعية خلال القرن الثامن عشر.

الأول: هو ان عدداً كبيراً من الفقهاء وعلماء الدين تركوا اصفهان وايران بعد سقوط الدولة الصفوية، واستقروا في العتبات المقدسة في العراق وخاصة في النجف، مما سمح فيما بعد بتكون مركز قوة بالغ النفوذ في ايران، وإن كان يقع خارج منطقة نفوذ السلطة الدنيوية.

والثاني: هو غلبة المذهب الاخباري في المدارس والمراكزالدينية في العتبات المقدسة في العراق، بل وحتى في ايران كنتيجة منطقية لسقوط الصفوية وابتعاد الدين عن الدولة مرة اخرى. فالاخباريون كانوا ينقون الاجتهاد ويحصرون مهمة العلماء في نقل التراث المذهبي الشيعي والبقاء في الانزواء السياسي بحجة انتظار ظهور الإمام صاحب الأمر[١٣].

وقد خاض محمد باقر البهبهاني ١٧٠٥ ـ ١٨٠٣[١٤] وعلماء آخرون صراعاً مريراً ضد المذهب الاخباري الذي هزم اخيراً في كربلاء والعتبات، وعادت الحيوية مرة اخرى إلى المؤسسة الدينية التي اصبحت بفضل نفوذها خلال حكم الصفويين، من أهم مراكز القوة في البلاد في العهود التالية. وقد ارتبطت هزيمة الاخباريين وبروز دور المجتهدين بقيام الدولة القاجارية. وهيأت بذلك الأرضية لعلاقة جديدة بين الدين ـ الدولة، المؤسسة الدينية ـ السلطان. علاقة تخللتها صراعات ومساومات... استمرت قرناً من الزمن ولم تنتهِ إلاّ بالثورة الدستورية اوائل هذا القرن.

* * *

---

(١١) القار، ص ٤٣ ـ ٤٧.

(١٢) قارن: القار، ص ٥٧ ـ ٦٠، علاء، ص ٥٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٤) من أحفاد محمد تقي المجلسي. والملاحظ ان عدداً كبيراً من علماء القرن التاسع عشر كانوا احفاد كبار علماء العهد الصفوي. انظر: محمد علي معلم بيد آبادي. مكارم الآثار في أحوال عهد القاجار (ف)، اصفهان، ١٩٥٨، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

وهنالك مسألة أخرى تستحق الاشارة، وهي مسألة الاجتهاد ودور المجتهد، فرغم ان الاجتهاد واجب على جميع المسلمين، « ولكن إذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين، ويكتفون بمن تصدى لتحصيله وحصل على رتبة الاجتهاد وهو جامع للشرائط، فيقلّدون ويرجعون إليه في فروع دينهم »[١٥] حسب معتقد الشيعة، وحسب هذا يكون المجتهد الجامع للشرائط « نائباً للإمام عليه السلام في حال غيبته .....، والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام رادّ على الله تعالى »[١٦].

رغم هذه الصفات الخطيرة التي تسبغ على المجتهد، فإن فقهاء الشيعة لم يكونوا متفقين على الدور الفعلي للمجتهد وعلى حدود نيابته للإمام، هل هي نيابة خاصة، في الأمور الفرعية للدين، أم هي نيابة عامة، فتعني ولاية الأمر وممارسة الحكم نيابة عن الإمام؟

ففي العهد الصفوي، ورغم إزدهار وقوة المؤسسة الدينية، اكتفى العلماء و « المجتهدون » بالانخراط في الدولة الصفوية وانحصر دورهم الاجتهادي في « الفتوى » على شاكلة شيوخ الإسلام وأصحاب الفتيا في الدولة العثمانية، فقد ناقش علماء أصفهان عمّا إذا كانت محاربة الدولة العثمانية فرض كفاية أم فرض عين[١٧]، كما خدموا السلاطين باصدارهم الفتاوى اللازمة بالتكفير وإباحة دماء المخالفين من الصوفية وغيرهم.

وقد كانت المناصب الدينية في الدولة تعيّن من قبل السلطان، ولم يسمح الفقهاء لتولي السلطة السياسية نيابة عن الإمام. وطوال العهد القاجاري، ورغم الصراع على النفوذ بين مؤسستي الدين والدولة، إلّا ان العلماء والفقهاء اكتفوا بنيابة الإمام نيابة خاصة، وبسيطرتهم على محاكم الشرع، وسيطرتهم الجزئية على الأوقاف، والامتيازات الاجتماعية والمالية التي تمتعوا بها. ومقابل هذا سكتوا عملياً عن دعوى سلاطين القاجار بأنهم ظل الله على الارض، وبان السلطنة إنما هي وديعة إلّهية فوّضت إليهم، وما عدا كتاب واحد مغمور لعالم دين، لا نجد إشارة في مؤلفات الفقهاء الايرانيين خلال تلك الفترة إلى حق الفقهاء في الحكم أو ولاية الفقيه كما تسمى الآن.

وكان الهدف الأساسي من وراء التأكيد على وظيفة المجتهد في المجتمع، هو تكريس علاقة المرجع والمقلّد بين المؤمنين، أي ان فئة العلماء والمجتهدين هي التي تتوسط جمهرة المؤمنين والإمام الغائب.

ومن خلال قراءة متمعنة لتأريخ الدولة القاجارية، نرى كيف ان هذه المسألة الجوهرية استخدمت بشكل مائع، وحسب الظروف ومصالح الصراع على النفوذ والسلطة بين كبار العلماء ورجالات الدولة، فقد كان العلماء يكفرون ويباركون ويزكون هذا الأمير او ذاك، مستخدمين سلاح الدين في الصراع السياسي البحت، كما سنرى مثلاً في الثورة الدستورية.

فأحد كبار العلماء، الشيخ جعفر النجفي، فوّض حقه في نيابة الإمام، للسلطان فتح علي شاه، شرط ان يعيّن السلطان في الجيش عدداً من المؤذنين الوعّاظ[١٨].

---

(١٥) المظفر، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٧) ابو الحسن بني صدر، تاريخ التحولات الاقتصادية والسياسية والطبيعية لايران؛ حول موقع ايران ودور المدرّس (ف)، باريس ١٩٧٧، ص ٤٨.

(١٨) القار، ٧٨ ـ ٧٩.

وتبقى مسألة نيابة المجتهد للإمام مسألة جديرة بالتمعّن والبحث. ففي عهد الغيبة وانقطاع الصلة المباشرة بالإمام، أصبحت نيابة المجتهدين، تستحصل بالعلم والبحث، مما يجعل من الصعب الاقرار بكون مجتهد ما نائباً للإمام أم لا، وذلك حسب درجة علمه ومعرفته. وحسب الاعلميّة والنزاهية ضمن المرجعية الدينية. كما ان جواز تقليد المجتهد الميّت، يحصر في حد ذاته علاقة المقلد بالمرجع في حدود العبادات والفروع وينفي عنها صفة القيادة والولاية العامة.

والواقع إن الغيبة ، وانقطاع فيض الإمامة ، مثلت أزمة دائمة للفكر السياسي الشيعي. فالعديد من المحاولات التجديدية كالبابية (قبل انحطاطها وتحولها للبهائية) والشيخية إنما سعت للخروج من هذا المأزق. فالشيخ أحمد الاحسائي، مؤسس مذهب الشيخية في القرن التاسع عشر اعتبر نفسه ركناً رابعاً بعد الله والرسول والامام، ركناً يمثل دور القناة لاستمرار فيض الامامة. ويمكن النظر لمعظم هذه الحركات، كمحاولات إيجاد حل لأزمة الشرعية، وإيجاد ، تمثيل حي ، لسلطة الإمام المشروعة على الأرض، بينما كان التيار السائد في المؤسسة الدينية ترفض هذه البدع، ولكنها تقبل عملياً بالسلطة الزمنية لسلاطين القاجار.

وهنالك شكل آخر للعلاقة بالإمام، وإن لم يكن قد ، نظّر ، له بشكل واضح، الا وهو التقاء بعض كبار العلماء والصالحين بالإمام في الرؤيا أو الصحو. فقد أعلن بعض هؤلاء، كآية الله بحر العلوم أواخر القرن الماضي، وبعض كبار المراجع والعلماء (كآية الله العظمى القمي في مشهد) في هذا العصر، بل اثناء وبُعيد الثورة الايرانية بأنهم التقوا بالإمام الغائب في الصحو او المنام وتلقوا منه توجيهات معينة. إلاّ إن هذا الشكل ظل استثناءً ولم يُعامل بجد من وجهة نظر الفقه لحد الآن.

* * *

لعب علماء الدين في العهد القاجاري دور حكومة الظل ثم تحولوا إلى القادة الطبيعيين للشعب على حد قول أحد المؤرخين المعاصرين. فقد انتهى الاندماج النسبي الذي حدث في العهد الصفوي، وتكوّن نوع من ازدواجية السلطة: فالشاه كان بحاجة لبركة العلماء وتزكيتهم ويحرص على الاحتفاظ بكبار المجتهدين في طهران، ويكفي ان يهدد هؤلاء خلال الازمات بالهاجرة (اي مغادرة طهران والتوجه إلى قُم او مسجد الشاه عبد العظيم جنوبي العاصمة) ليجعلوا الشاه يرضخ لبعض مطالبهم. لقد ظل العلماء متحكمين بسلاح الشرع، مكوّنين مركز قوة ضاغط، لكنهم لم يطمحوا في السلطة الدنيوية.

لقد حاولوا ابقاء سيطرتهم على القضاء الشرعي، وتولية المساجد وغيرها من الشؤون الدينية، لكنهم اطلقوا يد الشاه في أمور الدنيا إلاّ في حالات استثنائية عندما كان الكيل يطفح. فالملوك القاجاريون واصلوا سياسة فتح ابواب ايران امام الامتيازات والمصالح الأجنبية، وسعوا لتحديث الجيش والادارة بل والسلطة القضائية مستعينين بالخبرة الاجنبية. وقد شهد القرن التاسع عشر انشقاقاً في بنية المجتمع والسلطة السياسية. فقد تغلغلت الثقافة الغربية والمدارس الحديثة ومظاهر المدنية الأوروبية. بينما واجه العلماء ذلك بتحفظ وسلبية، وبموقف دفاعي لم يكن ينسجم مع نفوذهم الكبير.

وقد حدث مرتين ان جرى صداماً حاداً بين المؤسسة الدينية والسلطة القاجارية في القرن التاسع عشر. مرة عام ١٨٢٦ عندما استسلم فتح علي شاه لهزيمته أمام الروس فبادر العلماء إلى تجاوزه واعلنوا وقادوا الجهاد ضد المحتلين. ومرة ١٨٩٠ ـ ١٨٩٢ عندما طفح كيل سياسة الامتيازات

وازدادت المعارضة الشعبية ضد النهب الخارجي وتوالت الضغوط على العلماء والمراجع فتوقفوا ضد الشاه مطالبين بالغاء امتياز التبغ، ثم أصدر المرجع الأعلى الشيرازي فتواه الشهيرة بتحريم التبغ فاستسلم الشاه[١٩]. ولكن في المرتين كانت المعركة تنتهي بمصالحة بين « السلطتين »، وكان العلماء يؤكدون بأن دورهم هو دور الناصح الأمين والمرشد للسلطة السياسية. وفي أثناء احد الصدامات قال احد كبار العلماء لممثل الشاه: « إننا سنريح ذلك الكلب (أي الشاه) ونضع كلباً آخر مكانه!! »، أي انهم لم يفكروا بتولي الأمر والحكم في البلاد، حتى مع الاقتناع بقدرتهم على ذلك. وربما كانت النظرة الفقهية لحق الامام الغائب في الحكم واستحالة إقامة حكم شرعي قبل ظهوره دوراً في ذلك الموقف.

ولعل عبارة الشيرازي البالغة الدلالة التي استشهدنا بها في بداية المقال تعكس العلاقة المنشودة من قبل العلماء بين الدين والدولة، بين الفقهاء والحكام. فحسب الشيرازي هناك ملوك، وهنالك فقهاء؛ عالم السياسة والملك وعالم الفقه والشرع (وربما القضاء) وهناك توزيع في المهام، بحيث يحكم الملوك ولو بغير شرع ومشروعية، لكنهم يبجلون العالم ويأخذون منه النصح والارشاد.

وهنالك ظاهرة هامة أثرت في الدور السياسي لفئة العلماء. فعندما خسرت المؤسسة الدينية مراكزها في الدولة بعد سقوط الصفويين اتجهت اكثر لكسب قاعدة شعبية، واقامت منذ أوائل القرن التاسع عشر معادلة سياسية جديدة: تحالف العلماء مع التجار والكسبة أو من يسمون في ايران بأهل البازار، وكانوا قوة اقتصادية ـ اجتماعية هامة، اصطدمت بسياسة الامتيازات وفتح الابواب أمام المصالح الاجنبية. وقد كانت انتفاضة التبغ ١٨٩٠ ـ ١٨٩٢ حصيلة هذا التحالف، والثورة الدستورية كذلك كانت حصيلة هذا التحالف مضافاً إليه المثقفين، ممّا ضيّق من قاعدة السلطة القاجارية وجعلها تفقد بالتدريج قاعدتها الشعبية وتبريرها الشرعي في آن واحد.

* * *

شهدت الثورة الدستورية التي استهدفت تقييد سلطات الشاه المطلقة صراعات وسجالات فكرية وفقهية متعددة ومتشابكة، أهمها الصراع بين الفئات المثقفة التي درست في روسيا وأوروبا وتأثرت بالنموذج الأوروبي للنظام السياسي من جهة، وبين المؤسسة الدينية من جهة أخرى، وكذلك الصراع داخل المؤسسة الدينية التي انشقت على نفسها في الموقف من الدستور.

ورغم الدور الهام (والحاسم في النهاية) الذي لعبه علماء الدين في الثورة الدستورية، إلا أنهم لم يكونوا مبادرين بها، وإنما كانت فئة المثقفين والمتنورين من موظفي الدولة القاجارية هي التي مهّدت الجو العام للثورة ولعبت فيها دور الريادة[٢٠]. أما علماء الدين فقد انجرّوا في البداية إلى الحركة تحت تأثير نشاطات المثقفين وكذلك تحت ضغط التجار الوطنيين: أكبر الخاسرين من سياسة التبعية للخارج[٢١]. وبعد النقمة العامة على امتياز التبغ الايراني ونجاح المعارضة في الغاء الامتياز بفضل

---

(١٩) نص فتوى الشيرازي « اعتباراً من اليوم يعتبر استخدام التبغ والنتباك باي نحو كان بمثابة محاربة إمام الزمان صلوات الله وسلامه عليه » نقلاً عن الشيخ محمد رضا الزنجاني، تحريم التبغ (ف)، طهران ١٩٧٩، ص ٥٥.

(٢٠) مهدي بازركان: الحد الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمة فاضل رسول الى العربية، ص ١٠٤.

(٢١) ابراهيم تيموري: تحريم التبغ: الحركة الاولى للمقاومة السلبية في ايران، طهران ١٩٧٩، ص ٤٦ ـ ٦١.

فتوى الشيرازي الحاسمة. تطورت دعوات الاصلاح الاقتصادي والسياسي، وبدأت تتجه نحو تغيير النظام الاستبدادي نفسه لا مطالبته بالاصلاح فقط.

وقد كان ابرز داعية للحكم الدستوري هو ملكم خان، صديق جمال الدين الأفغاني، والعضو في الجمعية الماسونية، وسفير إيران السابق في بريطانيا. إذ بدأ في مجلته « القانون » يشيد بفضائل الحكم الدستوري والتجربة الديمقراطية الأوروبية، ويشرح نظرية العقد الاجتماعي لروسو[٢٢].

ومع ملكم خان نشط عدد من الكتّاب والمثقفين، معظمهم من الفئات « الأرستقراطية » ومن كبار موظفي الدولة أو من العائلة القاجارية نفسها: فهؤلاء هم الذين اقيمت لهم الفرص للتعلم في الخارج والتعرف على التجربة الغربية[٢٣].

وإلى جانب هذا التيار الليبرالي، كان رواد الماركسيين الايرانيين المتأثرين بقوة برفاقهم الروس، قد شكلوا تنظيماً اشتراكياً ـ ديمقراطياً، واصطفوا مع التيار الداعي للديمقراطية والحكم الدستوري على النمط الغربي. فلم يكشفوا عن برنامجهم الاشتراكي ولا رفعوا شعارات كدكتاتورية البروليتاريا. ورغم إن بعض رموز هذا التيار طرح فيما بعد في المجلس النيابي مواقف اكثر جذرية حول تحرر المرأة، الاصلاح الزراعي وفصل الدين عن السياسة، لكن هؤلاء لم يشكلوا عموماً تياراً متميزاً عن التيار الديمقراطي[٢٤].

اما الفئة التي نشطت مبكراً بين العلماء ورجال الدين[٢٥]، فقد تكوّنت من صغار علماء الدين الذين جمعوا بين الثقافة الدينية وبعض من الثقافة الحديثة، ومارسوا نشاطهم السياسي والفكري خارج المؤسسة الدينية، وإن ابقوا على صلات معها بهدف الاستفادة من نفوذها وتحريكها سياسياً إن أمكن. وأبرز هؤلاء الميرزا نصر الله المعروف بملك المتكلمين (خطيب الثورة) والسيد جمال الدين الواعظ. وقد اسسوا منذ عام ١٩٠٢ « مجلساً للشورة » هيأ للثورة الدستورية لاكثر من ثلاثة أعوام[٢٦].

ونجد في وثائق هذا المجلس تأكيداً على « رعاية المشاعر المذهبية » للناس، والحذر من حضور « المجالس غير الاسلامية »، والسعي للحصول على دعم من كبار العلماء للفكرة الدستورية.

---

(٢٢) حول افكار ملكم خان، راجع: فريدون آدميت. **ايديولوجية الثورة الدستورية** (ف)، طهران، ٢٥٣٥ ايرانية، ص ٢٠٥ ـ ٢٢٤، ٢١٥ ـ ٣٤٥.

(٢٣) ومن هؤلاء: الميرزا عباس قلي خان ممتاز ممابين كاتب « علم الحقوق »، الميرزا محمد علي ذكاء الملك كاتب « الحقوق الاساسية او آداب الدستور »، الميرزا حسين خان مشير الملك « القانون الدولي ».

(٢٤) آدميت. **الفكر الديمقراطي الاجتماعي في الثورة الدستورية** (ف) طهران، ١٩٧٥، ص ٢٨، ٣٥ ـ ٦٢.

(٢٥) عندما اشتكى الشاه مرة في مجلس الوزراء من تدخل العلماء في السياسة، اجابه امين الدولة (رئيس الوزراء) « إن ازدياد دور العلماء ليس بسبب من كفاءتهم، بل بسبب ضعفنا. ولو قدمت الدولة انجازات واصلاحات، واسست دار العدل بحيث يرى الناس حقوقهم محفوظة، فلن يبقى لعلماء الدين سوى النظر في قضايا الحلال والحرام، والفتوى في الصلاة والصيام ». نقلاً عن امين الدولة: مذكرات سياسية، طهران ١٩٧٨، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢٦) مهدي ملك زاده، تاريخ الثورة الدستورية (ف) الجلد الثاني، طهران ١٩٨٠، ص ٢٩، وما بعدها حيث نشر وثائق « مجلس الشورة » هذا.

ولا بد من الاشارة إلى دور التجار والبازار: القاعدة المشتركة لعلماء الدين والمثقفين الديمقراطيين. فقد بدأت الثورة باضرابات السوق وإقدام السلطة القاجارية على اعتقال كبار التجار وضربهم أمام الملأ، مما ادى إلى ردة فعل شعبية قوية وإلى اعتصام كبار العلماء في مسجد الشاه عبد العظيم، ذلك الاعتصام الذي لم ينته إلا بوعد شاهنشاهي باصدار الدستور.

إن القسم الاكبر من العلماء ورجال الدين وقفوا بجانب الشاه وهاجموا المطالبين بالدستور، متهمين إياهم بالكفر والزندقة والبابية وما شابه من النعوت[٢٧]، وتدل الوثائق المتبقية من ذلك العهد بأن بعضاً من كبار العلماء كانوا لا يزالون يسمّون الشاه ظل الله على الأرض[٢٨]. والبعض الآخر عارض الدستور انطلاقاً من الدفاع عن الشريعة والخوف من البدع، لكنهم اصطفوا في النهاية مع الاستبداد السلاطيني. والواقع إن الدولة ظلت، رغم قوة العلماء في المجتمع، تعيّن ائمة الجمعة في المدن، والقضاة وعدد من المناصب الدينية، وتظهر الوثائق بأن العدد الاكبر من « ائمة الجمعة » فقدوا استقلالهم وأيدوا الشاه في كل شيء، بل إن الوثائق تبيّن احياناً مستوى ضحلاً من الخضوع الذي اظهره بعض العلماء أمام السلطان، فأصدروا حسب رغبته أحكام التكفير والتفسيق، والفتاوى اللازمة للدفاع عن السلطة الاستبدادية.

ولكن قطاعاً من العلماء والفقهاء، بينهم بعض فقهاء الطراز الأول كالسيد محمد الطباطبائي، وقفوا بحزم مع الثورة الدستورية، إلا ان هذه الفئة لم تكتب لها الغلبة إلا من خلال دعم الحركة الشعبية ومن خلال الموقف المشرّف الذي اتخذته المرجعية الشيعية في العراق لصالح الثورة الدستورية.

وتبيّن الرسائل والسجالات المتبادلة كيف أن الحجج الشرعية، واسم الإمام الغائب، كانت تستخدم من قبل الجانبين لتبرير المواقف السياسية البحتة. ففي فتوى اصدرها كبار المراجع في النجف يشبّهون الحصار الذي فرضته قوات الشاه على البرلمان المنتخب بالحصار الذي فرضه بنو أميّة على الحسين بن علي ما نعين عنه الماء. وفي فتوى أخرى نقرأ نصاً « إن قوانين المجلس النيابي هي مقدسة ومحترمة، وتتمتع بتأييد إلٰهي، فهي حسب التوجيهات الهادية لحضرة صاحب الزمان (ارواحنا فداه) فعلى كل المسلمين قبول قوانين المجلس وتطبيقه، واية خطوة ضد المجلس هي بمثابة مقاومة لأحكام الدين الحنيف »[٢٩].

إن الدستور الذي انتزع من الشاه، كان يقيم أساساً جديداً لشرعية الدولة. فبعد أن ظل السلاطين يعتبرون أنفسهم « ظلاً لله » ويعتبرون الحكم وديعة إلٰهية فوّضت إليهم. أكد الدستور الجديد بأن « السلطنة وديعة إلٰهية فوّضها الشعب للشاه ».

وهكذا يكون الشعب، قناة لتفويض الوديعة الإلٰهية للشاه، اما فيما يخص « الحكم »، فقد اعتبر الدستور الشعب مصدراً للسلطة، وهو يفوّض في هذه السلطة بشكل محدود ومؤقت لنوابه المنتخبين.

---

(٢٧) احمد كسروي: تاريخ الحركة الدستورية، (ف) طهران، ١٩٧٤، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
(٢٨) كسروي، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٢٩) نصوص الفتاوى في كسروي، ص ٦١٤ ـ ٦١٥، ٢٨٢.

إن فئات المثقفين الليبراليين الذين بادروا بالعمل من أجل الدستور وتحكموا بمعظم صياغاته، لم يحاولوا تبرير النظام السياسي الجديد على أساس شرعي، بل ولم تكن مهمتهم بايجاد سند من التراث الإسلامي للفكرة الدستورية. فقد كان النموذج المنشود هو الغرب، والكتابات المتبقية من رواد هذا التيار مليئة بالاشادة بالثورة الفرنسية والنظام البرلماني الاوروبي، بل ان بعضهم حتى لو اشار إلى سابقة تاريخية، فإنه كان يذكر نموذج الديمقراطية اليونانية، أو تجربة عهد كيومرث الأول في التاريخ الايراني قبل الإسلام[٣٠].

أما العلماء والفقهاء فقد خاضوا سجالاتهم بحجج إسلامية فالمؤيدون للدستور والتحول الديمقراطي، ذهبوا إلى القول بأن الديمقراطية (بل وحتى الاشتراكية) إنما هي عين الإسلام وعودة لمبادئه الأصيلة: الشورى والعدالة، ولكن مصدر شرعية النظام الجديد يكون الشعب وليس الالتزام بالنص.

ولم يقف سجال في حدود الاختلاف على النظام السياسي، بل امتد إلى اصلاح النظام القضائي، حقوق المرأة، المدارس الحديثة، المساواة المواطنية. فقد عارض علماء الدين المعارضين للدستور مثلاً، نظام التعليم الاجباري باعتباره مخالفاً للشرع، وعارضوا حرية الصحافة واصروا على رقابة العلماء على الصحافة والمطبوعات، كما وقفوا ضد مبدأ المساواة المواطنية، خاصة في قضايا مساواة المسلم والذمي في الحدود والقصاص. واتهم هؤلاء « الشرعيين » خصومهم الدستوريين بالاباحية والبابية.

إن الوثائق المتبقية من السجال بين الشرعيين (المدافعين عن الشريعة الإسلامية والمخالفين لمسّ الدستور والقوانين الوضعية)، والدستورية هي من أغنى الوثائق الفكرية في ذلك العهد. فمن أبرز رواد التيار الدستوري، العلامة محمد حسين النائيني (وكان متأثراً بكتاب الكواكبي طبائع الاستبداد) ألّف كتاباً بعنوان « تنبيه الأمة وتنزيه الملّة »[٣١] حاول فيه اعطاء سند شرعي للحكم الدستوري وتفنيد حجج الشاه والجناح المصطف معه في المؤسسة الدينية.

يؤكد النائيني في كتابه بأنه: في غيبة الإمام، يمكن للمسلمين أن يقيموا الحكومة ويمارسوا السلطة. ولكن السلطة الفردية المستبدة لا تمثل الشعب ولا الإمام الغائب، لذلك فحكمها باطل وغير شرعي، إذ أن الاستبداد السياسي مناقض للإسلام بل إنه والكفر على حدٍّ سواء. فالمستبد يدّعي حقاً إلهياً في حكم البشر، حقاً لم يفوضه لا الله تعالى ولا البشر انفسهم. أما العلماء الذين يدافعون عن الاستبداد فهم يخالفون روح الشريعة ويدمجون بالاستبداد السياسي القائم استبداداً دينياً.

إن الحكومة الشرعية ـ حسب العلامة النائيني ـ هي الحكومة الدستورية النابعة من إرادة الشعب، وإرادة الشعب هي من إرادة الله. والنائيني يعارض « الاستبداد الجماعي »، أي حكم فئة من العلماء، لأنه لا يعتقدهم جامعين للشرائط، فهم لا يستطيعون النيابة عن الإمام إلى نيابة خاصة وفي الفروع.

---

(٣٠) انظر مقالات بهذا الصدد في: ناظم الاسلام كرماني: تاريخ استيقاظ الايرانيين. (ف) المجلد الثاني. طهران ١٩٧٩، ص ١٣٢ وما بعدها.

(٣١) السيد محمد حسين النائيني. تنبيه الامة وتنزيه الملة او الحكم من وجهة نظر الإسلام. تحقيق وتقديم السيد محمود الطالقاني. طهران ١٩٥٥.

ويسهب النائيني في شرح فوائد النظام البرلماني وفصل السلطات الثلاث ومبدأ الرقابة الشعبية، ويعتبر الحرية والعدالة شرطان أساسيان لنهوض الأمة الإسلامية. ورغم اعجاب النائيني بالتجارب التحررية الأجنبية كالثورة الفرنسية وثورة ١٩٠٥ الروسية إلا إنه لا يريد محاكاتها، بل يعتقد بأنه إذا لم يبادر العلماء بانهاء الاستبداد ولم يعالجوا أمراض بلادهم فإن الحضارة الغربية ستكتسح العالم الاسلامي ويفقد المسلمون شرفهم واستقلالهم وينتقد النائيني بمرارة « علماء السوء » المدافعين عن الاستبداد الساعين لابقاء المسلمين في غفلتهم، عبيداً لفراعنتهم، إلى ان تقودهم تلك العبودية للرزوح تحت السيطرة الأجنبية.

وأهمية كتاب النائيني تأتي من كونه أحد أبرز علماء عصره، ثم إنه أكبر مجتهدين في المرجعية الشيعية في العراق.

وفقيه آخر من الاتجاه الدستوري، هو الملا عبد الرسول الكاشاني[٢٣]، يستند في دعم الفكرة الدستورية إلى الحديث النبوي الشريف « كلّما حكم به العقل حكم به الشرع » و « لا تجتمع أمتي على الخطأ ». ثم يسهب في شرح نظام فصل السلطات، وضرورة حرية النشر والصحافة وتطوير صناعة البلد وحماية استقلاله « من ناهبيه من التجار الاجانب الذين تحكموا به منذ العهد الصفوي ». ويؤكد فائدة تعلم العلوم الحديثة وفتح المدارس والعمل على إزالة الفوارق الاجتماعية، فرغم ان الإسلام اقرّ ببعض الفوارق إلا أن المساواة تبقى الهدف الأسمى للإسلام.

أما التيار الشرعي المعارض للدستور والقوانين الوضعية، فقد انطلق من خوفه من البدع، وحرصه على الشريعة، ثم وصل إلى الدفاع عن سلطات الشاه المطلقة، دون ان يستطيع في الوقت نفسه تقديم سند شرعي واضح لتلك السلطات. يقول أحد أبرز رواد هذا الاتجاه[٢٤]:

« نحن طائفة الشيعة الإمامية لدينا القوانين الإلّهية، فنحن لا نحتاج لتشريع قوانين، وإن من يعتقد بتشريع قوانين جديدة فهو كافر. .... إن مقتضيات العصر لا تكون سبباً في تغيير القوانين الإلّهية، والقائل بغير ذلك خارج عن الدين، فقانون نبي الإسلام هو خاتم القوانين، ...، إن أية محاولة، جزئية أو كلّية، لتشريع قوانين وضعية، هي منافية للإسلام وضربة في قلب إمام الزمان.

لكن شاهنشاه الإسلام يستطيع إصدار توجيهات تنظم علاقة مأموريه بالرعية، وهذه ليست بمهمة النواب. وإذا كان النواب يرعون إصدار قوانين تابعة عن الشريعة، فهذا ليس بمهمتهم ولا من صلاحيات المجلس، ثم إن وضع القوانين يستند للعقل والموافقة الفعلية، وهذا حرام ومناقض للإيمان ». ويهاجم الكاتب الحرية لأنها تؤدي للالحاد، ويعتبر المساواة منافية للنظرة الاسلامية القائمة على « تفريق المجتمعات وجمع المختلفات » ولا ينسى الكاتب ان يصب جام غضبه على المدارس الحديثة ومبدأ التعليم الاجباري.

---

(٢٣) الملا عبد الرسول الكاشاني: الرسالة الانصافية في المبادىء الاساسية للدستور، طهران ١٣٢٨ هـ.

(٢٤) كتاب تذكرة الغافل وارشاد الجاهل (مجهول اسم المؤلف) ويعتقد مؤرخ الثورة الدستورية فريدون آدميت بانه السيد أحمد السيد كاظم. النصوص المقتطفة هنا مصدرها كتاب آدميت، ايديولوجية الثورة الدستورية، ص ٢٦١ - ٢٦٦.

أما عن علاقة الدين بالدولة وأساس شرعية الحكم، فإن الكاتب يقع في التناقض، فهو يعتبر « إن وكلاء الشعب الحقيقيون هم ولاته الشرعيون، أي الفقهاء، فهم نواب الامام في عصر الغيبة »، لكنه لا يريد التصدي لمسؤولية الحكم، بل يتركها لشاهنشاه الإسلام بدلاً من نواب الإمام.

وفقيه آخر من الاتجاه نفسه هو الشيخ ابو الحسن النجفي المرندي، يهاجم الشورى ويعتبر كل القرارات الصادرة عن اجتماعات عامة في التاريخ الإسلامي وبالاً على الإسلام. كقرار اجتماع السقيفة، وقرار المجتمعين بعد وفاة عمر[٣٤]... ويتهم الدستوريين بأن هدفهم هو « هتك الأعراض ورفع الحجاب وحرية الاديان وتوزيع أموال الاغنياء »[٣٥].

ولكن هؤلاء الفقهاء إنما يقدمون سجالاً ضحلاً، ويقعون في مأزق شرعي وفكري. ولعل من المحاولات القليلة التي استطاعت طرح أطروحة « شرعية معارضة للدستور تتحلى ببعض المنطق، هو ما كتبه الشيخ محمد رفيع الطباطبائي المعروف بنظام العلماء. فهو يدافع بصراحة عن الحكم المطلق ضد ما يسميه بالفوضى، ويطلب بأن تكون شؤون الدنيا من صلاحيات الحاكم وشؤون الدين من صلاحيات العلماء، كما كان ذلك في أوائل العهد القاجاري، ويفسر هذا الطرح بقوله: « إن الإمام الغائب هو وحده الجامع لشرائط الحاكم العادل، وله الامر وهو صاحب الشريعة. في غيابه يصعب اعتبار العلماء والمجتهدين جامعين للشرائط، ففي العهد الصفوي تحقق اندماج بين العلماء والحكام.. لكن ذلك انتهى الآن، بينما تفرعت مهام الدولة وتعقدت.. لذلك كله فمن الأصح اعتبار **الاجتهاد والسلطنة كلاهما من مصدر الإمامة، اي ان الاجتهاد وممارسة الحكم كلاهما نيابة خاصة وعامة عن الإمام الغائب لحين ظهوره** »[٣٦].

وقد إحتد الصراع واستمر سنيناً، وسالت الدماء وقصف المجلس بالمدافع، كما حدثت حالات اغتيال لبعض كبار العلماء. وقد انتصر الاتجاه الدستوري بفضل توازن القوى الفعلي في الشارع، وإن كان ذلك قد حدث في إطار حلول وسطية. فالعلماء الشرعيون الذين كانوا أصلاً يعارضون الدستور وسنّ القوانين، استطاعوا فرض متمم للدستور الذي صدر، يحتفظون من خلاله لانفسهم بحق الرقابة على شرعية القوانين، أي نوع من حق « الفيتو ». فقد ورد في المادة الثانية من متمّم القانون الأساسي:

« إن المجلس الوطني المقدس الذي تأسس بتوجيه وتأييد حضرة إمام العصر عجّل الله فرجه، وبلطف حضرة شاهنشاه الإسلام خلّد الله سلطانه، وتحت رقابة حجج الإسلام كثّر الله أمثالهم وعموم الأمة الايرانية، يجب ان لا يسنّ في اي عصر، قوانين مخالفة لقواعد الإسلام المقدسة، والقوانين الموضوعة من قبل خير الأنام (ص).

ويؤكد الدستور بأن تشخيص مخالفة القوانين للقواعد الإسلامية هو من صلاحيات العلماء الاعلام.... لهذا يقدم حجج الإسلام ومراجع الشيعة أسماء ٢٠ من المجتهدين والفقهاء، ينتخب منهم

---

(٣٤) ابو الحسن النجفي المرندي: **الصواعق السبع من كشفيات آية الله في الارضين** الشيخ المرندي، طهران ١٣٤٤ هـ. وقد اورد آدميت مقتطفات منه في كتابه، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٧.

(٣٥) ابو الحسن النجفي المرندي، رد **عقائد المرتدكين والجمهوريين**، عن: آدميت، ص ٢٧٦.

(٣٦) محمد رفيع الطباطبائي: **حقوق الدول والامم او التحفة الخاقانية**، طهران ١٣١٢ هـ.

المجلس هيئة لا تقل عن خمسة مجتهدين تقوم بدراسة شرعية القوانين،... وان رأي هيئة العلماء يكون مطاعاً، ولا يمكن تغيير هذه المادة حتى ظهور حجة العصر (عج) »[٣٧].

وقد كان كبار المراجع في النجف كاظم الخراساني، عبد الله المازندراني، حسين الطهراني، رغم تعاطفهم مع الدستوريين، يحرصون على رأب الصدع في صفوف العلماء وايجاد حل وسط. ونحن نقرأ في إحدى رسائلهم جواباً على استفتاءات مختلفة وردتهم بشأن الدستور والشرع يقدمون صياغة بالغة الدلالة: « بما إن صاحب الشريعة إمام الزمان لا زال غائباً، فلا يمكن تطبيق الشريعة. ونحن نرى حكّام الجور لا يقفون عند حدٍ في استبدادهم، لذلك فمن المصلحة ان يكون هنالك قانون يحدّهم، ومجلس يجتمع فيه عقلاء الأمة ليتشاوروا في امرها »[٣٨].

* * *

انعقد المجلس الوطني، واحتفل الشعب بصدور الدستور. وخلال الفترة الأولى من عمر المجلس استلم صلاحية التشريع كاملة، بل واصبح مركز قوة منافس للشاه. اما علماء الدين من كلا الاتجاهين، فقد اضطروا لحضور المجلس، حيث حاول الاتجاه الشرعي « تسف المجلس من الداخل » من خلال ادخال ثم استخدام المادة المتعلقة بحق الرقابة الشرعية على القوانين. ولكن هذه المادة، وإن ظلت في الدستور الايراني حتى فيما بعد، فإنها لم تطبق فعلاً. إلى ان جرى إدخالها مرة اخرى في دستور الجمهورية الإسلامية[٣٩].

كان نجاح الثورة الدستورية، بداية النهاية للسلطة القاجارية، التي تركت مكانها في بداية العشرينات لسلطة أكثر « حداثة » وأقدر على التعامل مع المتغيرات الدولية. اما المؤسسة الدينية التي لعبت دوراً حاسماً في الثورة، فإنها انهت بذلك دورها ايضاً كأهم مركز للقوة في البلاد بجانب الدولة، اي دورها كحكومة الظل في العهد القاجاري، فالحكم الجديد المستند لدستور وبرلمان منتخب لم يكن بحاجة إلى تزكية هذه المؤسسة، لذلك تراجع دورها ولعقود من السنين إلى مواقف العزلة والانزواء، رغم إن بعض العلماء ظلوا ينشطون في البرلمان، لكن حالهم كان كحال اي نائب منتخب آخر، بل وحتى هؤلاء تناقص عددهم وتضاءل دورهم بالتدريج اعتباراً من نهاية العشرينات.

إن أبرز هؤلاء، الفقيه والسياسي المخضرم حسن المدرس (١٢٨٧ ـ ١٣٥٦ هـ) عارض إلغاء الحكم القاجاري واستيلاء رضا شاه على السلطة عام ١٩٢٥، وكان بجانب مصدق أبرز معارض لسلطة الشاه وهيمنة الأجانب على البلاد، وقد قتل غيلة بيد رجال الشاه. ولكنه رغم القول المأثور عنه « ديننا هو سياستنا وسياستنا هي ديننا »[٤٠] عمل كسياسي براغماتي، ودخل في تحالفات برلمانية وسياسية معقدة، ولم يقدم أية صياغة فكرية أو فقهية لهذا القول السجالي.

---

(٣٧) كسروي، ص ٣٧٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣٩) الدستور الاسلامي لجمهورية ايران الاسلامية، المواد ٩١ ـ ٩٩ و « مجلس المحافظة على الدستور » الذي كان يتكوّن في الصورة الدستورية من الفقهاء فقط، اصبح حسب الدستور الايراني الجديد يتكوّن من ستّة من الفقهاء العدول، وستة من الحقوقيين (المادة ٩١ من الدستور).

(٤٠) بني صدر، المرجع السابق، ص ١٢٥.

اما رضا شاه الذي حكم بين ١٩٢٥ ـ ١٩٤١، فقد بدأ سياسة تحديث ايران على خطى مصطفى كمال في تركيا، وبدأ حركة فكرية وثقافية تهدف إلى احياء امجاد ايران ما قبل الإسلام، وإضعاف الإسلام ونفوذ العلماء في البلاد، لتمهيد الطريق امام تحديث ايران ومحاكاة الغرب. وفي سعيه هذا (الذي واصله ابنه محمد رضا (١٩٤١ ـ ١٩٧٩)، فرض نمط الحياة الغربية، أجبر الرجال على اللبس الافرنجي والنساء على رفع الحجاب، وحدّد وقيّد نمط ملابس المعمّمين من العلماء، وقمع بقسوة مقاومتهم لذلك. والاهم من ذلك تم في عهده تشجيع المحافل البهائية والبدع الدينية الجديدة التي ظهرت كمذهب كسروي ومذهب شريعة سنكلجي، اللذان مثّلا محاولات « لتجديد الفكر الشيعي »، ولكن التجديد المطلوب كان يعني قبل كل شيء الغاء دور العلماء، وتكييف التشيع مع « تطورات العصر »[٤١].

كان عباس شاه الصفوي يقيم المذابح الجماعية ويفقأ عيون أولاده خوفاً من المنافسة ويدعو الدول الأوروبية لتناسي خلافاتها والاتحاد مع بعضها ومع ايران ضد الدولة العثمانية. لكنه كان يزور ضريح الإمام الرضا في مشهد حافياً ويظل أياماً يكنس الحضرة ويخدمها، وكان ناصر الدين شاه القاجاري (١٨٤٨ ـ ١٨٩٦) يبيع البلاد قطعة قطعة للشركات الأجنبية، لكنه كان يقيم مراسيم خرافية يشرب فيها من كأس وضعت فيه الأوعية واسم امام الزمان، وعندما كان يعود من سفراته الباذخة لأوروبا، كان يقف خارج العاصمة إلى ان يأذن له كبير علماء طهران بدخولها[٤٢].

وعلى هذا المنوال ظل رضا شاه ايضاً ملتزماً بمظاهر التشيّع، فكان يقيم مراسم العزاء الحسينية في البلاط ويحرص على التأكيد بأن ايران هي بلد الشيعة الاثني عشرية. وقد وجد عدداً كبيراً من العلماء ورجال الدين يقيمون معه المصالحة التقليدية: يتركون له شؤون الدنيا، ويترك لهم بعض شؤون الدين.

* * *

إن السجالات الفقهية والفكرية التي حفلت بها سنوات الثورة الدستورية، لم تجد لها صدى ولا استمرارية في العقود اللاحقة. لقد ظلت الهوية الإسلامية لايران، وقطاع كبير من علماء الدين والمؤسسات الدينية عقبة امام سياسات التغريب والتبعية التي تفاقمت منذ الخمسينات. وضمن هذا الاطار كانت مقاومة علماء وطلبة المدارس الدينية عام ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣ بقيادة آيات الله الخميني والقمي والمحلاتي. لقد كانت هذه المقاومة موجهة ضد سياسات النظام الشاهنشاهي ولم تحمل صياغة ما لتغيير النظام، ناهيك عن إقامة نظام إسلامي.

وبوفاة المرجع الاعلى آية البروجردي، وحدوث خلافات ذات طابع سياسي بين بقية المراجع، جرى طرح مسألة الاجتهاد ودور المجتهدين، وكتبت مساهمات نظرية بأقلام مهدي بازركان والسيد محمود الطالقاني ومرتضى المطهري وآخرون، وكان الاتجاه الأغلب، يدعو إلى إقامة « مجلس شورى للفقهاء » بدل المرجع الواحد، ولكن حتى هذه المساهمات لم تطرح مباشرة علاقة المسألة بالدولة والسلطة السياسية.

---

(٤١) احسان الطبري، المجتمع الايراني في عهد رضا شاه (ف) ستوكهولم ١٩٧٧، ص ٩٨ ـ ١٢٣.
(٤٢) انظر الفار، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦.

ولعل كتاب آية الله الخميني « الحكومة الإسلامية » هو أوضح نص سبق مشروع نظام ولاية الفقيه في ايران. لكن هذا النص الذي كتب أواخر الستينات لم ينتبه لأهميته إلّا بعد الثورة الأخيرة. فهو لم يشكل اساساً للأطروحات السياسية لزعماء الحركة الاسلامية إبان صعود الثورة. فقد ظل بعض كبار المراجع (كآية الله العظمى السيد رضا الكلبايكاني) يكتبون للشاه: ابلغكم رسالات ربّي وانا لكم ناصح امين. بل وحتى آية الله الخميني كان يؤكد في تصريحاته الصحفية قبيل انتصار الثورة بأن علماء الدين لن يحكموا بأنفسهم، وانه شخصياً سوف يكتفي بمهمة النصح والارشاد.

وقد كانت المسودة الأولى لدستور الايراني خالية من المواد الحالية المتعلقة بنظام ولاية الفقيه، لكن مجلس الخبراء الذي ناقش المسودّة كان ٦٩٪ من اعضائه من العلماء الذين ادخلوا فيه المواد ١٠٧ ـ ١١٢) التي تنص على ناطة سلطة القيادة بمرجع أو مجلس للفقهاء (قائد او مجلس للقيادة)[٤٣].

ولكن هذا التنظيم الدستوري، من وجهة النظر الشيعية التقليدية، يحمل تفسيرات مختلفة، وتختلف بشأنها وجهات النظر، مما لا مجال لشرحها هنا. ولكن الواضح بأن هذا التنظيم الدستوري بما يتضمنه من انتخاب مجلس القيادة من قبل مجلس للخبراء ينتخب بالاقتراع العام، هو محاولة جديدة تختلف عن التصور الفكري السياسي القديم لدى الامامية، حول نيابة الإمام وعدم امكانية اقامة الدولة الشرعية في غيابه.

ودون ان نقيّم هذا التنظيم الدستوري (بسبب ضيق المجال لتحليل عناصره ومبرراته الفقهية)، يمكننا القول بأن نظام ولاية الفقيه أيضاً، يبيّن لنا مرة اخرى الاستقلالية النسبيّة لحركة التاريخ عن النص، فكما وجدت جماعة المسلمين في معظم مراحل تاريخها صيغاً للمصالحة بين الدين والدولة، بين الشريعة والسياسة، تجري محاولات معاصرة ايضاً لايجاد صيغ جديدة هي نتاج اجتهاد أصحابها، في حدود الامكان الذي تسمح به التوازنات السياسية.

---

(٤٣) مهدي بازركان: الثورة الايرانية في مرحلتين (ف) طهران، ١٩٨٤، ص ١٨١ ـ ١٨٢، قارن بهذا الدستور الايراني، المواد (١٠٧ ـ ١١٢).

حول دور المؤثر الخارجي في تطور المسألة القومية والطائفية

فاضل رسول

من أهم أبعاد مسألة التعايش بين الجماعات القومية والدينية والمذهبية المختلفة، هو دور العامل الخارجي (الدولي والاقليمي) في تكوّن المسألة، خاصة عندما تتحول إلى حالات صراعية. وهذا الجانب بالذات، وإن لم يعط هو الآخر حقه في البحث والدراسة، إلا انه جرى تناوله بكثرة في السجالات السياسية الدائرة على هامش الخلافات القومية والمذهبية والطائفية. فالاتهامات المتبادلة حول العلاقة بالخارج و «الأيادي الأجنبية» و «الطرف الثالث» الذي يصطنع الخلاف بين الاخوة حيث لا وجه للخلاف، والكتابات الصحفية والحزبية عن المخططات الاجنبية وسياسات اختراق الوحدة الوطنية وأسلوب «فرّق تسد»... تملأ حيزاً كبيراً من الدعاية السياسية الجارية في خضم الحروب الأهلية والصراعات الطائفية بابعادها الاقليمية، وكذلك في حالات حركات التحرر الوطني والقومي في بعض البلدان.

ولعل سيادة مفاهيم ماركسية (وفي وقت لاحق قومية متمركسة) في الخمسينات والستينات، عن الحركة الوطنية ومعاداة الاستعمار ومحاولة تقييم الظواهر المحلية وفقاً للاصطفافات الاقليمية والدولية (المتغيرة) ساهمت في تضخيم دور العامل الخارجي في ما يسمى بمسألة «الأقليات والطوائف» والتقليل من شأن ظروف تكوّنها التاريخي وآلياتها المستقلة نسبياً، بل واظهار المسألة في بعض الأحيان وكأنها اصطناع أجنبي لا يوجد إلا في المخططات الخارجية أو بسببها.

وبسبب من سيادة هذه المفاهيم، والحكم على الحركات السياسية وفقاً لاصطفافها الدولي، سادت مقولة ستالين (بتلاوينها اليسارية والقومية المختلفة لاحقاً) والقائلة بأن حركة الشعوب المضطهدة هي جزء من الحركة الثورية العالمية ضد الاستعمار، وعندما جرى اعتبار الاتحاد السوفياتي مركزاً لهذه الحركة الثورية، تمَّ غالباً تقييم الحركات السياسية المحلية، حسب صلتها بالاتحاد السوفياتي أو موقف الأخير منها. فتحركت الماكنة الدعائية للانظمة والقوى اليسارية لدعم ثورة الاكراد أو ثورة ارتريا في الستينات، ثم عادت فهاجمت هذه الثورات واعتبرتها رجعية، لا بسبب من تغير في طبيعتها أو برنامجها،

www.noormags.ir

بل بسبب انقلاب الموقف السوفياتي عليها، وفقاً لمصالح جديدة ربطت موسكو بالحكومات التي واجهتها هذه الثورات المحلية (اثيوبيا، العراق)[١].

لا شك ان سياسات الدول الاستعمارية، ثم سيطرة المفاهيم الغربية عن القومية والأمة والدولة، لعبت دوراً في خلق وعي جديد وبلورة هويات جديدة في المنطقة، وساهمت في تكوّن المعضلة بصورتها وآلياتها الراهنة. ان التكوين القومي والديني والمذهبي المتنوع للمنطقة قديم، له تـأريخه واسبـابه الذاتية، لكن سيادة نموذج الدولة الحديثة عمّقت الشعور بهذا التكوين المتنوع دون ان تقدم اسساً وإطارات للتعايش، فوضعت المسألة على طريق الصراعات السياسية[٢].

إن هنالك، ولا ريب، آليات اعتماد الحركات السياسية للجماعات القومية والطائفية عـلى قوة اقليمية أودولية، وإن القوى الاجنبية شجعت التناحر الداخلي وابرزت التنوع الديني والقومي من أجل تشجيع النزعات الصراعية لدى الجماعات المختلفة. لكننا لا يمكن ان نعمم مقولة «تشجيع القو ى الخارجية للأقليات» على كل الحالات وفي كل المراحل والأوقات، إذ ان تتبعاً ادق للمعضلة يظهر احياناً معادلة مختلفة تماماً، فالمصالح الاستعمـارية لم تكن دائمـاً تتفق مع سيـاسات التفكيـك وتشجيع «الاقليات»، فهي كانت احياناً تقف على نقيض مصالح «الاقلية» فتحمي الكيانـات القائمـة وتسعى للحفاظ على استقرارها من الهزات ومن نزعات الانفصال والتقسيم.

ولقد تمتعت بعض الملل والطوائف غير الاسلامية بحماية القوى الاستعمارية في القرن التاسع عشر، وذلك لأسباب دينية ـ سياسية معروفة، ثم حصلت على امتيازات في ظل رعاية السيطرة الأوروبية وسلطات الانتداب، فإن الجماعات القومية غير العربية (البربر، الاكراد، قبائل جنوب السودان..) لم تحصل إلّا بدرجات اقل وإلّا في حالات قليلة على الدعم الأجنبي، لكنها دخلت بشكل متزايد كعنصر في الصراعات الاقليمية وفي الخلافات بين الدول المجاورة في المنطقة.

شكلت دعاوى حماية الأقليات المسيحية جانباً مهماً من السياسات الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها في مواقف الدول الأوروبية (روسيا، النمسـا، فرنسـا، بريـطانيا) إزاء الأرمن، ومسيحيي لبنان، وبدرجة أقل اقباط مصر. فأثناء حرب القرم، ثم حرب عامي ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨ الروسية ـ العثمانية انتزعت روسيا القيصرية أجزاءً من ارمينيا الغربية التي كانت تحت السيطرة العثمانية. وفي هذه الحروب وقفت اعداد كبيرة من الأرمن بجانب روسيا وقاتلت ضد العثمانيين. وفي معاهدة سان ستيفانو (شباط ١٨٧٨) ومعاهدة برلين التي وقعتها روسيا والدولة العثمانية بحضور المانيا وفرنسا وبريطانيا والنمسا، خصصت فقـرات لترتيب وضـع الأرمن داخل الدولة العثمـانية، فتعهدت الأخيرة بـاعطاء مـزيد من الحكم الذاتي للأرمن وبـازالة الفوارق بينهم وبـين المسلمين».

---

(١) راجع في هذا الموضوع، لكاتب هذه السطور باللغة الالمانية: **كردستان والسياسة السوفياتية في الشرق الأوسط**:
Fadil Rasoul, **Gross macht politik und freiheitskampf: Kurdistan und die sowjetische Nahost politik**, wien, 1988.

ص ص ٤٧ ـ ٥٢، ١٧٨ ـ ١٨٥ (الطبعة العربية ستصدر قريباً).

(٢) برهان غليون، **المسالة الطائفية ومشكلة الاقليات**، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧ ـ ٩، ٧١ ـ ٧٤.

www.noormags.ir

واستخدمت السلطات العثمانية، التدخلات الأوروبية هذه، فيما بعد كتبرير لمذابح الأرمن ١٨٩٤ ـ ١٨٩٥ و١٩١٥[٣].

ولعل المثال الأبرز في سياسة حماية الأقليات هو لبنان، حيث كانت الاقلية المارونية بشكل خاص تعتمد على الدعم الاجنبي في ضمان نوع من الاستقلال الذاتي لجبل لبنان عن الدولة العثمانية، وحيث اظهر التيار الغالب في هذه الأقلية، وخلال مراحل مختلفة، نزوعاً واضحاً للانزواء والانعزال، والحفاظ على كيان الجماعة وتمايزها عن المحيط العربي ـ الاسلامي العام من خلال الدعم الخارجي. ثم تجدر الاشارة إلى السياسة الفرنسية ازاء سوريا ومحاولة تشجيع اقامة دويلات طائفية، وسياسة عهد الانتداب في تثبيت المصالح والامتيازات المارونية ضمن صيغة لبنان الكبير.

واختلفت الحالة مع اقباط مصر، فبسبب عدم اتباعهم للمذهب االكاثوليكي قاوموا لقرون قبل الاسلام هيمنة روما، ونشأ خلال هذا التاريخ الطويل حاجز بينهم وبين الغرب، وتشكل وعي عميق الجذور بالانتماء لمصر، ولدائرة الحضارة العربية الاسلامية، وقد برز هذا الأمر في موقفهم من الحملات الصليبية[٤]. وعندما احتل نابليون مصر، ركّز همّه على كسب الأغلبية المسلمة، أكثر من الأقلية المسيحية، فقد كان الاقباط، على سبيل المثال، قد بدأوا يحصلون على بعض المكاسب في ظل السيطرة الفرنسية، إلا ان سلطات الاحتلال أوقفت ذلك لارضاء مشاعر الأغلبية. وعندما جرى نقاش تطبيق القوانين الفرنسية بدلاً من الشريعة الاسلامية، وقف وجهاء الأقباط وقادة الكنيسة بجانب علماء المسلمين في مطالبتهم بالحفاظ على الشريعة الاسلامية[٥].

اما بريطانيا التي احتلت مصر عام ١٨٨٢، فقد سعت جاهدة لتحويل الأقباط إلى «أقلية» من الناحية الدستورية والفعلية، بل ان الأوساط الاستعمارية سعت حتى لاعتبار «البدو» اقلية، يجب ضمان تمثيلها في المجلس النيابي مع الأقباط[٦]. ولكن غالبية الأقباط وقفت ضد تكريس وضعهم كأقلية، خاصة اثناء مناقشة الدستور في عام ١٩٢٢[٧]. صحيح ان اوساطاً وشخصيات قبطية تعاونت مع المحتلين (كما تعاونت معهم جماعات وعناصر مسلمة ايضاً) لكن التيار الغالب بين الأقباط نشط في صفوف «الوفد» وعمل من أجل استقلال مصر[٨]. وعلى الصعيد الثقافي بذل مثقفو القبط نشاطات واسعة ضد المؤسسات التبشيرية والمدارس الاجنبية التي رأوا فيها خطراً على مذهب الأقباط وثقافتهم الشرقية[٩]. واستمر التيار الغالب في وسط الاقباط (وداخل الكنيسة الأرثوذكسية) يعبر عن مواقف «وطنية مصرية»، ويعارض التطبيع مع اسرائيل[١٠].

---

(٣) كمال مظهر أحمد، **كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى**، بغداد ١٩٧٧، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٩، قارن بـ: فانز الفصين، المذابح في ارمينيا، بيروت، د. ت، ص ٨ ـ ١٧.

(٤) راجع: ابو سيف يوسف، **الاقباط والقومية العربية**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣٣ ـ ٣٤، ٨٢، ١٣٥ كذلك طارق البشري، **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية**، ١٩٨٠ ص ٧٤٣ ـ ٧٤٦.

(٥) كريستوفر هيرولد، **بونابرت في مصر**، ترجمة فؤاد أندراوس، القاهرة، د. ت، ص ٢٥٠.

(٦) ابو سيف يوسف، **المصدر نفسه**، ص ١١٠.

(٧) طارق البشري، **المصدر نفسه**، ص ١٧٦ ـ ١٨٢.

(٨) البشري، ص ٢٠١ ـ ٢٢٤، قارن بـ ميلاد حنا: **نعم اقباط ولكن مصريون**، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٧٦ ـ ٨٣.

(٩) ابو سيف يوسف، ص ١٠١ ـ ١٠٢، قارن بـ ايريس حبيب المصري، **قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨**، ١٩٧٩، ص ٦٦.

(١٠) محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب** القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

www.noormags.ir

لقد وجد منذ أوائل القرن تيار ثقافي ـ سياسي قبطي انعزالي، شدّد على انتماء مصر للحضارة الفرعونية في وجه المشددين على انتماء مصر العربي والاسلامي، وتنوعت حالات ومواضيع الصدام بين تواصل هذا التيار وتيار الاسلام السياسي المعاصر، خاصة في عهد السادات. وبرزت بوادر تفيد بأن كلاً من اسرائيل والولايات المتحدة تسعيان لخلق وعي قبطي انعزالي، يمكن تجيير انعكاساته السياسية كوسيلة ضغط على مصر. لكن الوقائع أظهرت بأن هذه المساعي لم تلق نجاحاً يذكر، وإن كان الاقباط، بدأوا ينزعون نحو التقوقع والابتعاد عن النشاط السياسي والمؤسسات الوطنية المشتركة في ظل المناخ السياسي السائد والاستقطاب الذي يأخذ باستمرار طابعاً دينياً. ان تطور الصراع الطائفي على نمط شبيه بما جرى في لبنان يبقى أمراً شبه مستحيل في حالة مصر، ولا يمكن ان تؤخذ مأخذ الجد، اتهامات السادات للكنيسة القبطية ولشخص البابا شنودة، بأنه كان يريد تشكيل دولة قبطية في الصعيد عاصمتها اسيوط، فهذه من باب الاتهامات التي غالباً ما ينشرها الحكام جزافاً عندما يصطدمون بالمعضلات السياسية الناتجة عن سياساتهم ازاء الجماعات القومية والدينية المختلفة. وقد تبين بأن أحد الأسباب الحقيقية للنزاع بين السادات والبابا، كان رفض الأخير ارسال حجاج أقباط الى القدس كمساهمة في عملية التطبيع[١١].

وفي المشرق العربي، كانت مشكلة «الأقليات» ولا تزال اكثر حدة من بلدان المغرب العربي. ففي بلدان الشمال الافريقي (عدا مصر) لا توجد تقريباً أقلية غير اسلامية، بينما كان اقباط مصر بسبب ارثوذكسيتهم وصراعهم التاريخي مع الغرب اكثر التصاقاً بأرض البلد وتراثه من مسيحيي الشرق. أما البربر، وهم أقلية قومية ـ ثقافية غير عربية فقد وحّدهم الاسلام في الجماعة الوطنية الحديثة، حيث ظل الانتماء الاسلامي والانتماء العربي، خلال التاريخ، بل وخاصة خلال مرحلة التحرر الوطني، متلازمان لا يفصل احدهما عن الآخر ولم تشهد الهوية القومية والدينية لمجتمعات المغرب ذلك الفصام الذي شهدته مجتمعات المشرق العربي. لذلك لم تلق جهود الاستعمار الفرنسي الموجهة للتفريق بين العرب والبربر نجاحاً ما اثناء مرحلة حرب التحرير في الجزائر مثلاً، لكنها لقيت نجاحاً معيناً في العقود الأخيرة، وذلك في الميدان الثقافي، حيث تضافرت مساعي دوائر اكاديمية وثقافية غربية، مع عجز السياسات الرسمية عن اقامة صيغة عادلة للتعايش تحترم لغة وثقافة البربر، في بلورة وعي ثقافي بربري متميز يصعب التكهن بتأثير انعكاساته السياسية.

* * *

والعراق الحديث. يعتبر (بعد لبنان) أقل البلدان العربية في المنطقة انسجاماً في تكوّنه القومي والمذهبي. وقد ظل هذا الأمر نقطة ضعف في كيان الدولة العراقية الحديثة منذ نشوئها. ولعل نزاع الحكومات المتعاقبة مع الحركة القومية الكردية، هو من أهم الصراعات المحلية وأكثرها استمرارية في المنطقة، خاصة وان هذا النزاع ارتبط في معظم العهود ببعد اقليمي ودولي[١٢]. وهذا البعد الاقليمي والدولي بالذات يقودنا الى العودة لجذور المشكلة، ولانعكاساتها في كلاً من ايران وتركيا المجاورتين حيث تم تكريس تجزئة الشعب الكردي المعاصرة بتقسيم بلاده بين هذه البلدان. والواقع ان أية نظرة

---

(١١) هيكل، المصدر نفسه، ص ٤٥١، ٤٥٤.

(١٢) راجع: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٨١ ـ ٨٤.

www.noormags.ir

للمشكلة الكردية في العراق لا تأخذ بالحسبان واقع التجزئة وظروف نشأتها، تظل نظرة جزئية لا ترى من الظاهرة سوى جانب منها، فلا تتعامل مع مشكلة شعب مجزأ بين عدة دول إلاّ كمشكلة «اقلية» في دولة واحدة منها.

وقد ارتبط وضع الاكراد ايضاً ومصيرهم، بالسياسات الاستعمارية إزاء المنطقة منذ ان كانت غالبية الاكراد تعيش ضمن الدولة العثمانية، مروراً باتفاقية سايكس بيكو، ووصولاً إلى ترتيبات ما بعد الحرب العالمية الأولى في مؤتمر السلام والاتفاقيات الدولية اللاحقة التي اعادت تقسيم المنطقة وكرّست الكيانات السياسية الجديدة فيها وفقاً لتقاسم المصالح ومناطق النفوذ بين بريطانيا وفرنسا.

بدأ الشعور القومي الكردي الحديث بالتبلور ضمن الدولة العثمانية، على نحو شبيه بعملية تبلور الشعور القومي العربي، وقد ساهمت في ذلك عدة عوامل: نزوع سلطة الخلافة لمزيد من مركزة السلطة والقضاء على الاستقلال الذاتي النسبي لمناطق الأطراف، تصاعد المد القومي التركي ضمن مؤسسة الدولة، تأثير التجربة الأوروبية والنمط الأوروبي الغربي لنظام الأمة ـ الدولة. ولا شك ان تغلغل النفوذ الاجنبي في ارجاء دولة الخلافة خلق وضعاً جديداً سمح للحركات السياسية الممثلة للاقليات ومناطق الاطراف ومراكز القوى الأخرى بمزيد من المناورة السياسية، وكوّن لديها أملاً بالاعتماد على الدعم الخارجي ضد حكم السلطان.

عندما بدأت قوات الخلافة تقضي على آخر الامارات الكردية في وسط وجنوب كردستان (امارات بابان وسوران في كردستان العراق الحالية، وامارة بوتان في منطقة الجزيرة)، لم تحصل هذه الامارات على أيّ دعم أو حماية أجنبية ضد عملية الالحاق والادماج في أواسط القرن التاسع عشر. وقد حاول امير سوران التعاون مع ابراهيم باشا المصري الذي كان في سوريا ولكن تلك المحاولة لم تثمر عن عمل مشترك. ويتفق الباحثون بأن من أهم اسباب هزيمة امارة بوتان في الجزيرة كان الموقف السلبي للدول الأوروبية ضد الامير بدرخان لاصراره على فرض الجزية على المسيحيين الساكنين في نطاق امارته[١٣].

وفي فترة لاحقة أقام قناصل الدول الأوروبية والرحالة وممثلو الشركات والمؤسسات التبشيرية صلات واسعة مع رؤساء القبائل والزعماء السياسيين الآخرين للأكراد، لا ضمن سياسة محاباة لهم، بل ضمن النشاطات الشاملة التي استهدفت التغلغل وايجاد مواقع النفوذ في كل المناطق ولدى كل الجماعات والزعامات. وفي الفترة ما بين أواخر القرن الماضي ونهاية الحرب الأولى يمكن ملاحظة موقفين مختلفين لنمطين من القيادات الكردية:

١ ـ بعض كبار علماء الدين ورؤساء الطرق الصوفية، الذين ظلوا اوفياء لولائهم للسلطان ومحافظين على حصانة نسبية اكبر ازاء الاختراق الخارجي. وقد أفتى هؤلاء بالجهاد تحت راية الخليفة اثناء الحرب، وعبأوا قطاعات واسعة من الناس للمجهود الحربي، وضمن هذا المجهود ذهب الشيخ محمود البرزنجي على رأس مقاتلين اكراد للجهاد ضد قوات الاحتلال البريطاني في البصرة ١٩١٦. كما قام الشيخ سعيد بيران (وهو من شيوخ الصوفية) بانتفاضة عام ١٩٢٥ ضد تركيا الكمالية، كانت من اهدافها: العودة إلى حكم الخلافة واحياء الجامعة الاسلامية.

---

(١٣) عبد الرحمن قاسملو، **كردستان والاكراد، دراسة سياسية واقتصادية**، الطبعة العربية، بيروت ١٩٧٠، ص ٤٨، قارن بـ: باسيل نيكيتين: **الاكراد**، الطبعة العربية، بيروت، ١٩٥٨، ص ١٩٦.

www.noormags.ir

٢ ـ المثقفون والجيل الجديد من أولاد رؤساء القبائل والمتنفذين، الذين ربطوا أمانيهم القومية وطموحاتهم السياسية بدعم الدول الأوروبية وخاصة روسيا القيصرية. ونجد ضمن هذا التيار أيضاً بعض علماء الدين والزعماء التقليديين. ان دور القناصل الأجانب وممثلي الدول الأوروبية لم يكن دائماً دعم هذه الفئة الناقمة على السلطنة، بل كان احياناً يتمثل في القيام بدور الوساطة والتقريب بينهم وبين الاستانة، بحيث يمكن اللعب على التناقضات وكسب المواقع هنا وهناك. فقد دخل القناصل الأجانب كوسطاء بين قيادة ثورة ١٨٨٠ ـ ١٨٨٢ الكردية كما فتحوا احياناً قنصلياتهم كي يلتجأ لها الثائرون على السلطان[١٤].

وبعد الحرب الثانية وانهيار الدولة العثمانية، اصبح مصير المنطقة بأسرها، ومصير الطموحات القومية والسياسية المختلفة (واحياناً متناقضة) للزعامات العربية والتركية والارمنية والكردية، مرهوناً بارادة القوى الأوروبية وقرارات مؤتمر السلام، ولا أدل على ذلك من الوفود والمذكرات التي انهالت على المؤتمر من ممثلي كل الشعوب والبلدان، وبهذا تمّ الاقرار بأمر كان واقعاً منذ فترة: لا يمكن تكريس اي مشروع سياسي إلّا ضمن مصالح وسياسات الكبار. وكانت هذه المصالح قد تمّ بحثها واقتسامها في اتفاقية سايكس بيكو السرية (١٩١٦) بين روسيا وفرنسا وبريطانيا. وبعد انسحاب روسيا من ساحة التنافس على أشلاء الدولة العثمانية بعد نجاح الثورة البلشفية، خلا المجال لفرنسا وبريطانيا. وكان القسم الاكبر من كردستان يقع ضمن نصيب روسيا حسب اتفاقية سايكس بيكو، فأدى «تنازلها من هذا النصيب» إلى حدوث خلل مؤقت وصراع جديد بين الطامعين الباقين.

وقد عبر الوفد الكردي الى مؤتمر الصلح في باريس، عن رغبة الاكراد في تكوين دولة مستقلة. وجرى الاعتراف الدولي بهذا الحق في اتفاقية سيفر لعام ١٩٢٠، إذ نصت المواد ٦٢، ٦٣، ٦٤ منها على ما مفاده:

«قيام لجنة بريطانية، فرنسية، ايطالية مشتركة باعداد نظام للحكم الذاتي للاكراد القاطنين داخل الدولة العثمانية، واذا راجع الاكراد عصبة الأمم بعد سنة من نفاذ الاتفاقية وعبرت اكثريتهم عن الرغبة في الاستقلال عن تركيا، وإذا وجد مجلس العصبة انهم جديرون بذلك، فستتشكل دولة كردية تعترف بها تركيا، ولا تضع الدول الحليفة اية عراقيل في وجه انضمام ولاية الموصل (كردستان العراق الحالي) الى هذه الدولة الكردية المستقلة»[١٥].

وتضمنت المعاهدة مواداً شبيهة حول انشاء دولة ارمنية، ومواداً حول حماية الاقليات الآشورية والكلدانية ضمن المناطق الكردية، و...، والواضح من المعاهدة انها خطة لانهاء ما تبقى من الدولة العثمانية، واقتطاع اجزاء من تركيا والحاقها باليونان وفرض هيمنة كاملة على مقدرات المنطقة. ولكن تغيير موازين القوى بعد الانتصارات التركية ضد اليونان، جعل الدول الأوروبية تعقد معها معاهدة لوزان ١٩٢٣ التي ألغت في الواقع معاهدة سيفر، ولم تتضمن المعاهدة الجديدة ايّ ذكر لحقوق الاكراد ووجودهم المتميز، بل تركوا فريسة امام سياسات القمع والابادة التي مارستها تركيا الكمالية بحقهم في العشرينات والثلاثينات[١٦].

---

(١٤) راجع: كمال مظهر احمد، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢، ١١١ ـ ١١٢، ١٤٥ ـ ١٥٠.

(١٥) راجع نصوص الاتفاقية وتحليل موادها المتعلقة بالاكراد، في: كمال مظهر احمد، المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٥١.

(١٦) قاسملو، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣، ٦٨.

www.noormags.ir

أما جنوب كردستان (كردستان العراق الحالي) فقد تأخر الاحتلال البريطاني لها أواخر الحرب، فنشأت فيها سلطة محلية بقيادة الشيخ محمود البرزنجي الذي اعلن نفسه حاكماً ثم ملكاً على كردستان، ما لبث البريطانيون أن اعترفوا بسلطته وحاولوا استيعابه ضمن مخططاتهم المتعلقة بمستقبل العراق وتركيا، رغم ان الشيخ كان قد حارب جنود الاحتلال على مشارف البصرة ثم اصطدم بهم اكثر من مرة في المناطق الكردية[١٧].

وتأرجح مصير هذه المنطقة بين مطالبة تركيا بضمها، ومطالبة دولة العراق تحت الانتداب البريطاني بالحاقها، ونزوع غالبية سكانها للاستقلال تحت قيادة الشيخ محمود، مما عرف بمسألة ولاية الموصل، التي تأخر البت بها في عصبة الأمم الى عام ١٩٢٥، حيث تقرر الحاقها بالعراق رغم ان غالبية السكان الاكراد قاطعوا الاستفتاء الذي أجرته عصبة الأمم حول الموضوع. أما الشيخ محمود البرزنجي فقد عارض الالحاق واصطدم بقوات بريطانية ـ عراقية مشتركة، فأسره البريطانيون ونفوه الى الهند، ثم اعادوه مرة أخرى، فاصطدم بهم من جديد، الى أن قضي على مقاومته في السليمانية عبر قصف جوي قامت به الطائرات البريطانية عام ١٩٢٤.

وطوال فترة الانتداب البريطاني التي امتدت إلى ١٩٣٢، ثم السيطرة البريطانية الفعلية على مقدرات العراق حتى سقوط الملكية ١٩٥٨، كانت السياسة البريطانية تتلخص في تثبيت واسناد الدولة العراقية، واضعاف (بل وقمع) الحركات القومية الكردية. وفي الحالات التي تدخل فيها البريطانيون سياسياً، عن طريق ضباطهم ومستشاريهم السياسيين العاملين في الدولة العراقية، فقد كانوا ينصحون القادة الاكراد باطاعة السلطة وعدم الاخلال بالأمن والنظام، ويستخدمون كل امكانياتهم ونفوذهم لترويض المنطقة الكردية وتثبيت سلطة الدولة فيها، وتبين الوثائق البريطانية المنشورة في وقت لاحق، هذا الموقف بشكل لا لبس فيه[١٨].

وهنالك موقف بريطانيا من الاقلية الآشورية في العراق، فقد ساندت اثناء احتلال العراق والمرحلة الأولى من الانتداب هذه الأقلية وشكلت منها فرق مقاتلة ضمن القوات البريطانية، وقد وصل هذا الدعم إلى اذكاء آمال لدى الآشوريين بانشاء دولة أو ضمان نوع من الحكم الذاتي لهم. ولكن بعد ان تحولت بريطانيا الى سياسة دعم الدولة العراقية الجديدة وضمان وحدة أراضيها واستقرارها، كفت عن هذه السياسة، ولم يبق أثر يذكر للتوجهات الآشورية، بل ان الآشوريين اصبحوا في اكثريتهم الساحقة من مساندي الحكم.

* * *

ومن أجل تتبع مسار علاقة القوى الاجنبية بالصراعات المحلية بين الجماعات القومية المختلفة والدول الحديثة، لا بأس أيضاً من ملاحظة تجربة إيران المجاورة. فالفرس لا يشكلون في البلد سوى حوالي ٤٥٪ من السكان، أما البقية فيتكونون من «اقليات» اي جماعات قومية أخرى وهي تتوزع على مناطق الاطراف أي على الحدود مع الاتحاد السوفياتي والعراق والباكستان، مع امتدادات لهذه

---

(١٧) كمال مظهر احمد: **دور الشعب الكردي في ثورة العشرين العراقية**، بغداد، ١٩٧٨، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٨) راجع بعض هذه الوثائق في: دراسات كردية، مجلة دورية للمعهد الكردي ـ باريس، العدد ٢، كانون الثاني ١٩٨٥، ص ٥٥ ـ ٥٨.

www.noormags.ir

الجماعات ما وراء الحدود، أي وجود جماعات قومية مجزأة بين ايران وبين الدول المجاورة. (الاذربيجانيون والتركمان بين الاتحاد السوفياتي، وايران، الاكراد بين ايران والعراق وتركيا، البلوج بين ايران والباكستان وأفغانستان، والعرب في ايران مع وجود ساحل عربي غرب الخليج). وغالبية هذه الجماعات القومية تتمايز مذهبياً ايضاً كونها على مذهب السنة بينما شكلت العصبية المذهبية الشيعية احد اسس النظام السياسي والاقتصادي لمركز السلطة، حيث يتحكم الفرس والى حد ما الاذربيجانيين الشيعة.

لقد كانت السياسة الاستعمارية، خلال القرن التاسع عشر واوائل القرن الحالي تقضي بتقسيم ايران اساسا الى منطقتي نفوذ بريطانية وروسية والابقاء على سلطة مركزية ضعيفة. وقد منعت المصالح الأجنبية قيام سلطة قوية تبسط سلطانها على مناطق الأطراف ومراكز السلطة المحلية فيها، وان لم يكن هذا الأمر قد اتخذ دائماً صيغة تشجيع «الاقليات» أو سكان مناطق الاطراف.

ولكن اعتباراً من ١٩٢١ ومع صعود رضا شاه للسلطة، تقاطعت سياسة بريطانيا مع روسيا السوفياتية (رغم تصارعهما واختلاف مصالحهما) في دعم جهود الدولة المركزية الرامية لاخضاع حركات القوميات الأخرى والحاق مناطق الاطراف التي تمتعت الى ذلك الحين باستقلال نسبي. واستمرت عملية بناء مؤسسات الدولة الحديثة وتقوية سلطان الجيش المركزي وبناء جهاز بيروقراطي ضخم، تحظى بدعم القوى الخارجية، ما عدا فترة ١٩٤١ ـ ١٩٤٦ التي حاول فيها السوفيات مرة أخرى ضمان مصالحهم في البلاد عبر اختراق مناطق الاطراف (اذربيجان وكردستان) والضغط على السلطة المركزية من خلال دعمهم لانشاء جمهوريتي اذربيجان وكردستان (١٩٤٥ ـ ١٩٤٦). وما عدا هذه الحالة التي جاءت ضمن وجود قوات الجيش الأحمر في شمالي ايران وفي ظروف الحرب العالمية، لا نجد حالة تمتعت فيها حركات الجماعات القومية المضطهدة في ايران بدعم حقيقي من دولة أجنبية، بهدف تفكيك وحدة البلاد.

* * *

بعد انتصار الثورة البلشفية وانسحاب روسيا من معاهدة سايكس ـ بيكو، خلا الجو لبريطانيا وفرنسا، فانفردتا بالهيمنة الكاملة على بلدان المشرق العربي والشرق الأوسط. وجاء تقسيم الانتداب، ثم تخطيط حدود الدول الحديثة والحاق بعض المناطق ببعضها (ضم ولاية الموصل للعراق، وتشكيل لبنان الكبير، انشاء امارة شرق الأردن...) وكذلك تعيين الحكام وتنصيب الملوك واستحداث العروش.. كلها ضمن توافق الدولتين الاستعماريتين ووفقاً لمصالحهما وارادتهما، فلم يحدث طوال فترة ما بين الحربين، حدث سياسي كان من شأنه احداث تغيير في الحدود السياسية المرسومة في سايكس بيكو الاّ واستطاعت القوى الكبرى استيعابه وتكريسه ضمن استراتيجياتها العامة.

وقد بذلت بريطانيا وفرنسا (واعتباراً من الحرب الثانية: الولايات المتحدة ايضاً) جهوداً كبيرة في ضمان استقرار المنطقة وانظمتها السياسية الموالية، واهتمت بشكل خاص بالعراق وتركيا وايران، لأهميتها في تشكيل سدّ امام خطر تغلغل سوفياتي مستقبلي باتجاه الشرق الأوسط والخليج، فمارست بريطانيا مثلاً، ضغوطاً هائلة كي تعترف ايران بدولة العراق الحديث (١٩٢٩) ولكي توقع الدولتان معاً اتفاقية جديدة للحدود (١٩٣٧) من أجل ان يكون حل الخلاف الثنائي اساساً لتشكيل معاهدة سعد آباد التي وقعت في طهران بعد ايام من توقيع الاتفاقية العراقية ـ الايرانية، وكان الهدف الاساسي

www.noormags.ir

للمعاهدة التي ضمت العراق، تركيا، ايران، افغانستان وبريطانيا مواجهة الخطر الشيوعي وتحقيق تعاون اقليمي يضمن حماية الدول من الحركات «الانفصالية والتخريبية»، وكان واضحاً، مثلاً، بأن الحركة القومية الكردية في البلدان الثلاثة مستهدفة من هذا التعاون الأمني. وكان حلف بغداد (١٩٥٥) استمراراً لمعاهدة سعد آباد، ولخدمة الاهداف ذاتها، اضافة الى مواجهة خطر حركات التحرر الوطني، وبروز مصر تحت قيادة عبد الناصر بتوجهات تحررية ووحدوية[١٩].

ان مقارنة بين فترة ما بين الحربين وفترة ما بعد الحرب الثانية تظهر بأن المنطقة عاشت نسبياً في ظل وضع سياسي مستقر بعد سقوط الدولة العثمانية، بينما تعرض معظم بلدانها لهزات سياسية كبيرة بعد الحرب الثانية (انقلابات عسكرية، حركات تحرر وطني، صراعات اقليمية...) وكانت السيطرة شبه الكاملة للقوى الاستعمارية القديمة هي العامل الاساسي للاستقرار في المنطقة، فلم يستطع لا الاتحاد السوفياتي المحاصر والمعزول، ولا القوى المحلية المقسمة والضعيفة تهديد الاستقرار السياسي القائم على الهيمنة الغربية. وقد لعب هذا الاستقرار دوره في بلورة ولاء وطني جديد (ضمن نطاق الدول الحديثة) على حساب الولاءات القديمة (الولاء للجامعة الاسلامية، والولاء لأمة عربية واحدة، أو لأمة كردية واحدة ومجزأة،...)، وفي ظل هذا الاستقرار ايضاً نشأت التجربة الديمقراطية (بكل نواقصها وتشوهاتها) خلال «العهد الليبرالي» القصير الأمد الذي عاشته المنطقة الى اواخر الأربعينات ومنتصف الخمسينات، أي قبل صعود الجماعات القومية الحديثة، والفئات العسكرية للسلطة.

* * *

ولنأت الى الاتحاد السوفياتي، ودوره كقوة كبرى ازاء التكوين القومي والطائفي في المنطقة. فبعد الحرب الثانية، تفرغت الدولة الاشتراكية الوحيدة للبناء الداخلي ومواجهة خطر القوات البيضاء والتدخلات الاجنبية عبر الحدود، وكان جل اهتمامها ينصب على تحصين حدودها الجنوبية واجبار الدول المجاورة (تركيا، ايران، افغانستان) على التزام الحياد وعدم السماح لقوات اجنبية باستخدام أراضيها كمعبر لعمليات عدائية ضد السوفيات. لقد دخلت قوات الاتحاد السوفياتي شمالي ايران عام ١٩١٩ ـ ١٩٢٠ ودعمت انشاء جمهورية «كيلان السوفياتية» في ايران وكذلك حركات سياسية اخرى معارضة لطهران في أذربيجان وخراسان. لكن هدف هذا التغلغل كان الضغط على طهران ودفعها نحو الحياد، وهكذا سحب السوفيات قواتهم من ايران حالما وقعت معهم ايران اتفاقية الصداقة وعدم الاعتداء لعام ١٩٢١ (ثم اتفاقية عام ١٩٢٨)، وكذلك ـ قاموا بجهود هائلة ادت إلى توقيع اتفاقيات حياد مع افغانستان وتركيا.

والمراقب للسياسة السوفياتية في فترة ما بين الحربين، يلاحظ بأنها كانت تدعم الأنظمة السياسية في البلدان المجاورة (على الاقل الى اواسط الثلاثينات)، وتعتبر الحركات الانفصالية والقومية في هذه البلدان (ومنها الحركات الكردية في تركيا الكمالية مثلاً) رجعية، لأنها تهدد وحدة البلاد وتضعف الأنظمة الوطنية الحديثة الناشئة فيها. وقد عبرت هذه السياسة عن نفسها في مواقف الدبلوماسية السوفياتية، وفي الصحافة السوفياتية وكذلك صحافة الكومنترن والحركات الشيوعية المحلية[٢٠].

---

(١٩) قارن بـ: فكرت نامق عبد الفتاح: **سياسة العراق الخارجية في المنطقة العربية**، بغداد، ١٩٨١، ص ٣٠٥ ـ ٣١٢.
(٢٠) راجع فاضل رسول: مصدر سبق ذكره، ص ٨٣ ـ ٩٢، ٩٧ ـ ٩٩.

www.noormags.ir

مع الحرب الثانية، وبروز الاتحاد السوفياتي كقوة كبرى، بدأ يبحث عن مواقع نفوذ في بلدان الشرط الأوسط، فدعمت قوات الجيش الأحمر انشاء جمهوريتي آذربيجان وكردستان في ايران ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦، وبدأت الدعاية السوفياتية تشدد على تنوع بلدان المنطقة وعدم تجانسها وعلى حق الشعوب في تقرير مصيرها أو في الحصول على حكم ذاتي محلي. ولكن موازين القوى بعد الحرب، فرضت في بالطة خارطة جديدة لمناطق النفوذ، اضطر السوفيات وفقها لسحب قواتهم من ايران مما أدى الى انهيار الجمهوريتين وعودة قوات السلطة المركزية لآذربيجان وكردستان. ولم يتسنّ للاتحاد السوفياتي فرصة اخرى لكسب موقع نفوذ في تركيا وايران وافغانستان، الى نهاية السبعينات حيث أدت الانقلابات الموالية للسوفيات في كابول لتورط عسكري سوفياتي، بدا لأول وهلة وكأنه خطوة كبيرة على طريق اقتراب السوفيات من المياه الدافئة ومنطقة الخليج الحيوية. ولكنه تطور الى عبء على السياسة السوفياتية مما اضطر موسكو لاتخاذ قرار الانسحاب، مع ما يتضمنه من خطر تحول افغانستان الى مواقع الارتباط بالولايات المتحدة والمعاداة للسوفيات، بينما حافظت البلاد منذ العشرينات وفي معظم المراحل على نوع من الحياد.

وفي فترة ما بعد الحرب الثانية، حاول الاتحاد السوفياتي اختراق الحاجز الغربي باتجاه الشرق الأوسط، فبحث عن موقع قدم له عبر دعم انشاء الكيان الصهيوني، ولكنه فشل في المغامرة، ثم انفتحت أمامه سبل جديدة، عبر اشتداد الصراع العربي ـ الصهيوني، ونمو حركات التحرر المعادية للغرب أو لأنظمة موالية له، فجاءت صفقات السلاح لسوريا ومصر، ثم دعم مصر اثناء العدوان الثلاثي بدايات لوجود سوفياتي شمل فيما بعد العراق واليمن وشمالي افريقيا. ولكن السوفيات بدأوا يخسرون مواقعهم (التي كانت أصلاً هشة) في مناطق المركز في الشرق الأوسط (مصر، العراق،...) فلم يحافظوا، باستثناء سوريا، على موقع نفوذ يذكر الا في مناطق الاطراف (اليمن، اثيوبيا، افغانستان..) ثم جاء الانسحاب السوفياتي الأخير من افغانستان، وفشل الجهود السوفياتية للتغلغل في ايران في السنوات الأخيرة، ثم الطريقة التي انتهت بها الحرب العراقية الايرانية، لتعزز مرة أخرى النفوذ الامريكي في المنطقة وتجبر الاتحاد السوفياتي على نوع من التقوقع تفرضه اساساً ضرورات التفرغ لتنفيذ الخطط الطموحة للتغيير الداخلي والحاجة الى الانفراج وخفض التسلح والخروج من المآزق الاقليمية والصراعات المنهكة في الخارج. وبهذا تنتهي، ولو لفترة من الوقت، السياسة الهجومية (أو الهيمنية) التي اتبعت في عهد بريجنيف وأدت ولو مؤقتاً، لكسب مواقع للسوفيات في المنطقة.

* * *

كيف تعاملت القوى الكبرى مع تنوع المنطقة وصراعاتها القومية والطائفية؟

لعب المؤثر الخارجي في فترة ما بين الحربين ، دوراً في انشاء الدول الوطنية الحديثة وضمان «وحدتها» واستقرارها، واضعاف نزعات الانفصال وتكوين مراكز القوى المحلية. وضمن هذا الوضع يمكن تفسير الهدوء النسبي في ايران في الفترة ما بين الحربين، وانهاء آخر انتفاضة كردية مسلحة في العراق ١٩٤٥ بتعاون عراقي ـ بريطاني، (الانتفاضة الجديدة حدثت ١٩٦١ فقط وفي ظل وضع دولي واقليمي جديد)، وقمع آخر الانتفاضات الكردية في تركيا ١٩٣٧ (بحيث لم تبدأ الحركة القومية الكردية بالنهوض إلاّ في أواخر الستينات وبتأثير احداث العراق)، وكذلك الاستقرار النسبي لسوريا ولبنان والدول الأخرى في المنطقة، وتراجع قوة وأهمية الحركات السياسية القائمة على الولاءات القومية والمذهبية والطائفية المتناقضة مع الولاء للدول الحديثة.

www.noormags.ir

بعد الحرب الثانية، أدى بروز الاتحاد السوفياتي كقوة كبرى جديدة تبحث عن مواقع اقدام في المنطقة، وتراجع قوة الدول الاستعمارية القديمة، الى خلخلة المعادلات الاقليمية، مما خلق جوّاً ملائماً لحركات التحرر الوطني، ولكن ايضاً لانبعاث الولاءات المحلية والحركات القومية والجهوية. وفي ظل هذا الوضع الجديد تصاعد الصراع الداخلي في لبنان وادى الى انشاء كيانات شبه مستقلة، وان لم تكن معلنة، كما برز الكفاح القومي الكردي وخاصة في العراق بحيث اصبح عاملاً هاماً في التغييرات السياسية المتتالية في البلد، كما ظهرت مخاوف منذ نهاية السبعينات حول احتمال «لبننة» المنطقة واحتمال حدوث احداث طائفية شبيهة في مصر، وكذلك احتمال «لبننة» العراق في حالة انهيار نظامه السياسي في مجرى الحرب مع ايران. ولكن بروز هذه الهويات القومية والطائفية كانت له اساساً عوامله الذاتية وجذوره التاريخية، وقد ادى تصاعد قوة التيار القومي واستلام المجاميع القومية والعسكرية على السلطة السياسية، وسقوط التجربة اللبرالية ومن ثم اضعاف عوامل الاندماج والانسجام ضمن الدولة الحديثة، الى بروز هذه الهويات المتناقضة مع الهوية الوطنية الجديدة التي لم تكن تعني سوى الولاء للدولة القائمة. فالدول القائمة الغت الجامع الاسلامي من خطابها السياسي ودعاوى مشروعيتها، فانفصم بذلك أو كاد، الرباط الذي جمع شعوباً وقوميات ببعضها، ثم كان لا بد لبروز النزعة القومية لدى الفئات الحاكمة ان تجد لها «ردود فعل قومية» لدى الممثلين السياسيين للقوميات والجماعات المختلفة، ثم أدّى اللعب بالورقة الدينية والطائفية في بلدان أخرى (كما فعل السادات) الى بروز أزمة تعايش بين المسلمين وغير المسلمين. وقد كانت الأنظمة القائمة بطبيعتها، لا تملك آليات استيعاب وادارة الصراع ووضع صيغ عادلة للتعايش، مما ادى الى تفاقم الصراعات الداخلية بأبعادها الاقليمية المعروفة.

لقد دأبت الفئات الحاكمة على تفسير هذه التحولات بوجود أياد أجنبية ومخططات استعمارية. صحيح ان أياد اجنبية حاولت الاستفادة من التحولات والتعايش مع الظواهر الجديدة، ولكن دور المؤثر الخارجي في التصاعد الجديد للصراعات المحلية لم يكن سببه اطراد وسائل الهيمنة والضغط، بل بالعكس: ان الضعف التاريخي للقوى الاستعمارية، وارتخاء قبضتها الحديدية التي كانت ممسكة بمقدرات المنطقة ومفاتيح «استقرارها»، هو الذي سمح للقوى (والهويات) المكبوتة بالبروز، وسمح ايضاً بنمو ظاهرة جديدة: القوى الاقليمية (دول متوسطة القوة) وقوى وحركات محلية تدخل في المعادلات الاقليمية متجاوزة حدودها «الوطنية». هذا الوضع الجديد ادى ايضاً مع الوقت إلى اضعاف الآمال التي علقتها قوى وطوائف وجماعات مختلفة قبل وبعد سقوط الدولة العثمانية على احداث تغيير اقليمي ذي معنى اعتماداً على هذه القوى الكبرى أو تلك، فتحولت القوى المحلية نحو الاستقواء بالقوى الاقليمية (التي تصرفت احياناً ايضاً كوسيلة لقوة كبرى، ولكنها عملت اساساً لحسابها الخاص). ونرى هذا الأمر في حالة الحرب الاهلية اللبنانية ودور القوى الاقليمية فيها، وحالة استقواء الحركة القومية الكردية في العراق بسوريا، وفي ايران بالعراق،.... وكذلك في حالة الدعم الاقليمي المتنوع (المتقاطع مع الدعم الدولي) لحركة جنوب السودان.

وخلافاً لادعاءات الدعاية الرسمية للحكومات، وخلافاً ايضاً لأوهام ممثلي القوى القومية او الطائفية (كبعض القيادات القومية الكردية، وفئات انعزالية قبطية مثلاً) لم تهدف سياسات القوى الاجنبية في مختلف المراحل لتفكيك وحدة البلدان واحداث تغيير في صيغة سايكس بيكو، بل استخدمت دعمها للقوى المحلية فقط كوسيلة ضغط للوصول إلى مواقع نفوذ افضل في مركز السلطة السياسية.

www.noormags.ir

ففي العراق مثلاً قدمت ايران، والولايات المتحدة الامريكية واسرائيل والاتحاد السوفياتي، في اوقات مختلفة، واحياناً مجتمعة في وقت واحد، دعمها للحركة الكردية المسلحة، ولكن دون ان تدعم او تشجع ايّ منحى «انفصالي». فهذا الدعم استثمر للضغط على الحكومة المركزية أو لاحداث تغييرات فيها أو في توجهاتها تخدم المصالح الاجنبية. وفي حالة مصر، جرى دعم تيار قبطي انعزالي في المهجر (الهيئة القبطية الامريكية)، كما ابرز الرئيس كارتر تمايز القبط وادعى انهم يشكلون ثمانية ملايين (عام ١٩٧٧)، وذلك كوسيلة اضافية للضغط على حكم الرئيس السادات وتطويعه[٢١].

وقد حدث احياناً ان مصالح هذه القوى اقتضت دعم الحكومات ضد الحركات القومية، ففي العراق مثلاً جرى تنسيق عسكري وأمني تركي، عراقي، ايراني، سوري (بدرجات مختلفة) وبمباركة غربية واضحة، لقمع الحركة الكردية عام ١٩٦٣. آنذاك كان السوفيات هم وحدهم الذين طرحوا الموضوع في الأمم المتحدة، ووجه وزير خارجيتهم غروميكو مذكرة[٢٢]، حذر فيها دول المنطقة من التورط في الحرب الأهلية اذ ان مثل هذا التورط من شأنه ان يهدد أمن الاتحاد السوفياتي.

ثم تلقت الحركة الكردية، وخاصة منذ اوائل السبعينات، دعماً غربياً كبيراً، فوجه الاتحاد السوفياتي انذاراً سرياً إلى قيادة الحركة الكردية كي لا تبدأ القتال بدعم ايراني ـ غربي ضد العراق الذي كان قد توجه بقوة نحو السوفيات وعقد معهم اتفاقية الصداقة والتعاون لعام ١٩٧٢، وكان السوفيات قد بذلوا جهود وساطة ناجحة أدت إلى هدنة وتعاون مؤقت بين الاكراد والحكومة بين ١٩٧٠ ـ ١٩٧٤. وبعد ذلك وضع السوفيات كل ثقلهم السياسي والعسكري بجانب العراق في حربه ضد الاكراد (آذار ١٩٧٤ ـ آذار ١٩٧٥). ولكن العامل الحاسم في تقرير مصير الصراع جاء من جهة اخرى: اتفاقية الجزائر العراقية ـ الايرانية التي ترافقت مع توجه عراقي جديد نحو «المحور المحافظ» في المنطقة والغرب عموماً، وابتعاده عن مواقع التحالف مع الاتحاد السوفياتي، وكان ثمن ذلك سحب الدعم الامريكي ـ الايراني عن الحركة القومية الكردية.

تأريخياً: كانت القوى الغربية الكبرى تشدد على التنوع الديني للمنطقة وتبرز وجود اقليات غير اسلامية في هذه البلدان، أما الاتحاد السوفياتي، ولأسباب لا تحتاج شرحاً، فلم يستطع اللعب بورقة التنوع الديني والطائفي، وإنما ابرز دائماً في خطابه السياسي التنوع الاثني لبلدان المنطقة. فاستخدم (خاصة بعد قيام الجمهورية الاسلامية) تعبير الشعوب الايرانية بدلاً من الشعب الايراني، وعبر عن تأييده لنضال القوميات من أجل حقوقها القومية[٢٣]، كما شدد (على لسان كبار مسؤوليه) على التنوع القومي للعراق ووجوب ارساء وحدته الوطنية على أساس تعايش القوميتين العربية والكردية[٢٤]. وحتى في حالة لبنان امتنع الاتحاد السوفياتي عن تناول البعد الديني والطائفي في تعامله السياسي والاعلامي مع الاحداث.

---

(٢١) ابو سيف يوسف، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٣ ـ ١٨٨.

(٢٢) راجع مذكرة غروميكو في المجلة السوفياتية Neue Zeit Moskau, 17, 7. 1963.

(٢٣) راجع مقتطفات من الصحافة والتصريحات السوفياتية في Yodfat, A: The sowith union and the Revolution-ary iran, London, 1984 pp. 63, 86, 145.

(٢٤) راجع برقية الكسي كوسيجين ونيكولاي بودكورني للرئيس العراقي احمد حسن البكر ١٧/٣/١٩٧٠، ورسالة نيكيتا خروشوف للرئيس العراقي عبد السلام عارف، ١٥/٢/١٩٦٤ في: فاضل رسول: مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

www.noormags.ir

وقد ظهرت منذ نهاية السبعينات بوادر لاهتمام السوفيات بالتنوع المذهبي الاسلامي، فظهرت مؤلفات اكاديمية عديدة تعتبر الشيعة التيار الثوري في المجتمعات الاسلامية[٢٥]، وكان الهدف من هذا على الاغلب التقرب من ايران. كما ان الاسباب الجيو سياسية لهذا الطرح لا تخفى: فتأريخياً كانت الحركات الاسلامية الاصولية للسنّة معادية للسوفيات، اكثر من الغرب، وقد عانى السوفيات من سياسات الحلف الاسلامي في الخمسينات ومن المقاومة الاسلامية (السنية في الغالب) في افغانستان ومن دعم الباكستان لها، كما ان مخاطر نمو توجهات اصولية سنية في الجمهوريات الآسيوية السوفياتية هي اكبر من خطر تحول مماثل لدى الشيعة، اذ تعتبر آذربيجان هي الجمهورية الاسلامية الشيعية الوحيدة في الاتحاد السوفياتي. ولكن بوادر الاهتمام الاكاديمي هذا لم تتبلور بعد ولم تتحول الى سياسات فعلية.

* * *

إن سياسة اسرائيل تجاه هذه المسألة تحتاج إلى أن نقف عندها قليلاً، فهي تتميز بكونها تشجع، في كل المراحل، تبلور التمايز القومي والديني والطائفي، ولها مصلحة ثابتة في مزيد من التجزئة في المنطقة وتكوين كيانات ضعيفة على أسس طائفية. ويمكن ملاحظة هذه السياسة من خلال قراءة وثائق القادة الاسرائيليين. فالرسائل المتبادلة في ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥ بين بن غوريون ورئيس الوزراء موسى شاريت تتحدث عن لبنان باعتباره الحلقة الأضعف في الجامعة العربية، والمرشح لأحداث فتنة طائفية فيه عبر دعم الموارنة، وتعتبر خطوة فرنسا بتوسيع كيان لبنان (بحيث اصبح الموارنة فيه لا يمثلون اكثرية) غلطة لاتغتفر! وتقول تقديرات القادة الاسرائيليين بأن الارثوذكس يميلون الى سوريا ولا يمكن دفعهم للعمل بحماس من أجل انشاء دولة مسيحية، بل انهم قد لا يعارضون توحيد لبنان مع سوريا، كما أبرزوا مخاوفهم من ان تدفع خطوة انعزالية مارونية كهذه مسلمي لبنان الى احضان سوريا والاندماج بها وبالمحيط الاسلامي الاكبر، ويهتم القادة الاسرائيليون «بالأقليات الدينية» فقط فيذكرون ايضاً اقباط مصر، ولكنهم يستدركون بأن المجتمع المصري متماسك نسبياً ولا توجد شروط تشجيع نزعة انعزالية لدى الاقباط شبيهة بنزعة موارنة لبنان[٢٦].

وهنالك وثيقة اسرائيلية أخرى نشرت في ١٩٨٢، وهي تعبر غالباً عن موقف شارون وإيتان، تحاول رسم استراتيجية لاسرائيل في الثمانينات، تتضمن، بالاضافة الى مواصلة دفع الامور في لبنان نحو التقسيم، السعي لتشجيع الاقباط في مصر كي يبلوروا هويتهم المستقلة بل وربما ان يؤسسوا دولة خاصة بهم، وتشجيع قيام كيانات طائفية في سوريا، ودفع الصراعات الداخلية في العراق بحيث تتشكل دولة كردية في الشمال، وشيعية في الجنوب، وتبقى الدولة السنيّة في الوسط[٢٧].

---

(٢٥) راجع: سعود المولى، الاستشراق الروسي في طبعاته المنقحة: حول كتاب «الغرب ضد العالم الاسلامي» مجلة الحوار، العدد ٤ شتاء ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧، ص ١٦٦ ـ ١٧١.

(٢٦) راجع نصوص الرسائل في: ليفيا روكاخ: **قراءة في يوميات موشي شاريت: خطة اسرائيل لاقامة الكيان الماروني**، الطبعة العربية، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٩ ـ ٥٥.

(٢٧) **استراتيجية لاسرائيل في الثمانينات، نشرت في مجلة Kivunim شباط ١٩٨٢، ونشرتها مجلة الرابطة باللغة الالمانية** AL - Rabita, Nr. 4, Dezember, 1982.

قارن ايضاً دعوات اسرائيلية مشابهة في صحيفة ها آرتس ١٩٨٢/٦/٢ حيث يقول زئيف شيف بأن «افضل ما يحصل في المنطقة هو انقسام العراق الى دولتين شيعية وسنيّة، وانفصال الاكراد».

www.noormags.ir

ثم نشرت في ١٩٨٧ وثيقة اخرى بقلم محلل قريب من مراكز القرار، يستعرض فيها السياسة الاسرائيلية ازاء الحرب العراقية/ الايرانية، فيتحدث عن وجود لوبي عراقي وآخر ايراني في الأوساط الاسرائيلية الحاكمة. ولكن الغريب ان المقال لا يتكلم عن السيناريوهات التي سردتها وثيقة (استراتيجية الثمانينات) بشأن العراق، مع ان الدخول الايراني في اراضي العراق اثار في اوساط عديدة مثل تلك الاحتمالات، ويخلص المقال ان المصلحة الثابتة لاسرائيل هي في استمرار الحرب واضعاف الجانبين وعدم خروج احدهما قوياً من أتون المعركة[٢٨].

ومعروفة هي السياسة الاسرائيلية إزاء لبنان، كما قدمت تل ابيب في وقت ما دعماً لاكراد العراق ولجنوب السودان. ولكن قدرة اسرائيل على التغلغل واحداث التغييرات محدودة في النهاية، اذا لم تتقاطع نشاطاتها مع سياسة الولايات المتحدة الامريكية التي يظهر انها لا تستهدف في هذه المرحلة تفكيك كيانات المنطقة أو احداث تغييرات في خارطتها السياسية.

ولا توجد أية دلائل على وجود دعم اسرائيلي ما للحركة القومية الكردية في السنوات الأخيرة وحتى اثناء الحرب العراقية ـ الايرانية، كما ان قنوات وامكانيات التأثير الاسرائيلي على الاقباط محدودة جداً، فالوحدة الوطنية المصرية لا تزال متماسكة نسبياً. لقد حدثت صدامات طائفية ١٩٧٢، ١٩٧٩، ولكن لا يوجد دليل على تأثير اسرائيلي ما فيها، ان تصاعد تيارات متطرفة وغير مسؤولة على هامش الصحوة الاسلامية، ودعوتها لصيغ تعايش تثير قلق الأقباط من جهة، ونمو تيار انعزالي قبطي من الجهة الأخرى، اضافة الى لعب السلطة نفسها (في عهد الرئيس السادات) بالورقة الطائفية، هي الأسباب الرئيسية وراء الأزمة التي تمر بها العلاقة «الاسلامية ـ القبطية» في السنوات الاخيرة، مع ملاحظة ان حدّة الازمة قد خفت في الثمانينات بالمقارنة مع السبعينات.

* * *

إن سياسات القوى الكبرى تتعارض مع التيارات الوحدوية الكبرى في المنطقة، فهي تتعارض مع تيار الوحدة العربية، وتيار الجامعة الاسلامية. قد تنسجم هذه السياسات احياناً مع انشاء منظمة اقليمية أو محور سياسي موال لها، الا انها مبدئياً تفضل الابقاء على حالة التجزئة في المنطقة، وبالتالي على خارطة سايكس ـ بيكو التي لم يطرأ عليها تغييرات تذكر، ولكن هذه السياسات تتعارض أيضاً، على الغالب وفي معظم الحالات، مع اتجاهات تفكيك الكيانات القائمة لأن ذلك سيقود الى صراعات قد لا تتحكم القوى الكبرى بمجرياتها ومصائرها، وتعني بالنسبة لها تورطاً متزايداً ونوعاً من الانهاك والاستنزاف، خاصة وان التنافس السوفياتي ـ الامريكي على التواجد ومناطق النفوذ ينتقل بسرعة إلى كل صراع محلي ـ اقليمي من هذا النوع مما يحوله إلى صراع طويل الأمد يصعب احياناً انهاءه وارجاع الأمور الى ما كانت عليه (كما في حالة افغانستان ولبنان)، فالقوى الكبرى التي تشجع حركات معينة وتتورط في صراعات محلية، قد لا يمكنها لوحدها (واحياناً حتى بالتوافق مع القوة العظمى الأخرى) حسم الصراع، وذلك بسبب بروز قوى اقليمية وقوى محلية لها تأثيرها في مجرى الاحداث ولا تتوافق مصالحها مع مصالح القوى العظمى وان كانت حليفة لها.

---

(٢٨) Benny Morris: The Iran - Iraq war: Schold Israel take sides? in: Jerosalem post 28. 11. 1987.

www.noormags.ir

تحاول القوى الكبرى، ولا شك، استغلال كل صراع محلي او اقليمي لتثبيت مصالحها في البلد المعين وفي المنطقة بأسرها. ولا شك ان هذا الاستغلال الاجنبي هو أحد عوامل تفاقم واستمرار الصراعات القومية والمحلية والطائفية، ولكنه ليس صانعها الوحيد، ولن تنه هذه الصراعات فقط بكفّ الايادي الاجنبية عنها.

ودول المنطقة التي تحولت لقوى اقليمية، تلعب مع الوقت دوراً متزايداً في الصراعات المحلية وفي تشجيع حركات قومية ودينية في الدول المجاورة كجزء من الصراع الاقليمي. وقد بدا مع استمرار الحرب الأهلية في لبنان وحصول تقسيم فعلي على الأرض، وكذلك اثناء تردي الحرب العراقية الايرانية ١٩٨٥ ـ ١٩٨٧ وكأن القوى الاقليمية تستطيع فرض تغييرات في كيانات المنطقة (العراق في ايران، وايران في العراق... واحتمالات دخول تركيا للأراضي العراقية،...)، إلا ان التجربة اظهرت بأن ارادات القوى الاقليمية تصطدم في النهاية بسقف الارادات الدولية، وهي لا تستطيع تغيير خارطة المنطقة تغييراً يؤثر في موازين القوى، اذا لم تتقاطع مع الارادة الدولية. ولا شك ان اسرائيل تمثل في هذه الحالة ايضاً استثناء فهي ستواصل بالتأكيد سياساتها التقسيمية وتخطط لمزيد من الاستقلالية عن السياسات الامريكية كما يظهر في لبنان.

والوضع بين القوتين العظميين يسير نحو مرحلة من الانفراج، ظهرت بوادرها في ضغطهما المشترك (عبر قناة الأمم المتحدة) لانهاء صراعات اقليمية عديدة (افغانستان، العراق/ايران، انغولا...). ولكن قدرتهما في التحكم بمصائر الصراعات تبقى هي الأخرى محدودة، كما ان حالة الانفراج والاتفاقات المحددة لن تنه الصراع والتنافس بينهما، ولا احتمالات العودة الى خوض المعارك الاقليمية هنا أو هناك.

وفي كل الحالات، ينبغي التعامل مع المؤثر الخارجي، بعيداً عن المبالغة والقاء التهم جزافاً، كوسيلة للتنصل من كل مسؤولية عن فشل صيغ التعايش، والوحدة الوطنية، وخروقات حقوق الانسان والمواطن في بلدان المنطقة. وفي كل الحالات تبقى الأزمة الناتجة عن تنوع مجتمعاتنا وتعثر صيغ التعايش فيها، ازمة داخلية اساساً، تحتاج مواجهة شجاعة وحلولاً ديمقراطية. فإذا لم تتوفر جهود وشروط داخلية لارساء اساس عادل للتعايش الداخلي واقامة نظام اقليمي جديد قائم على الاستقلال والديمقراطية واحترام التنوع القومي والثقافي والديني والمذهبي وتحويله إلى مصدر غنى وازدهار، فستبقى بلداننا غارقة في وحل صراعات داخلية واقليمية مزمنة لا منتصر فيها.

www.noormags.ir