

الشرق الأوسط الحديث

الجزء الرابع

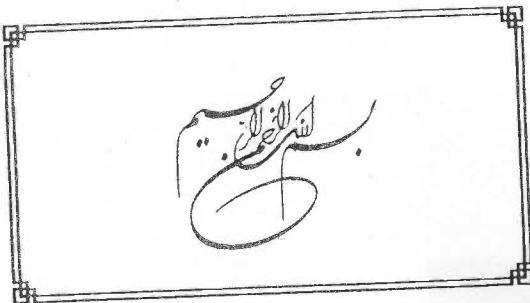
منذ الحرب العالمية الثانية
١٩٣٩ - ١٩٩٣

بإشراف: البروفسور لاري

فيليب كينوري

ماري لوي ديلسو

ترجمة
الدكتور سعد صقر



دار طلاس

للدراسات والترجمة والنشر



دمشق - اوستراد المزة. ص.ب: ١٦٠٣٥

هاتف: ٦٦١٨٠١٣ - ٦٦١٨٩٦٦

تلفاكس: ٦٦١٨٨٢٠ - برقياً: طلاسدار

رَيْسُ الدَّارِ

طَهْرَانِيُّونَ الْمُؤْمِنُونَ

الشرق الأوسط الحديث

الشرق الأوسط الحديث: منذ الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ - ١٩٩٣ : The Modern Middle East / بإشراف البرت حوراني، فيليب س. حوراني، ماري ك. ويلسون؛ ترجمة أسعد صقر. - دمشق: دار طلاس، ١٩٩٧. - ج. ٤، ٢٤ سم.

١٩٥٦ ح ور ش ٢ - العنوان ٣ - العنوان الموازي ٤ - حوراني ٥ - حوراني ٦ - ويلسون ٧ - صقر

مكتبة الأسد

رقم الاصدار ٧٤٤

١٩٩٧/٥/٧١٧ رقم الایداع -

رقم: ٢٧٢٦٣
تاريخ: ١٩٩٧/٤/١

جميع الحقوق محفوظة
لدار طلاس للدراسات والترجمة والنشر
الطبعة الأولى - ١٩٩٧

الآراء الواردة في كتب الدار تعبر عن فكر مؤلفيها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

عنوان الكتاب باللغة الانكليزية

The Modern Middle East: A Reader

Edited by

ALBERT HOURANI, PHILIP S. KHOURY
and MARY C. WILSON

University of California Press
Berkeley and Los Angeles

الجزء الرابع

منذ الحرب العالمية الثانية
١٩٣٩ - ١٩٩٣

مقدمة

بعلم ماري ويلسون

Mary C.Wilson

بدا ظهور دول جديدة بعد الحرب العالمية الأولى في تركيا ومنطقة الهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية، وقيام مملكة جديدة في إيران وحصول مصر على استقلالها، وكأنه نذير بشرق أوسط جديد تماماً. ومع ذلك جرت أحداث كثيرة في فترة ما بين الحربين العالميتين على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية لم تكن جديدة كلية. ويتناول هذا الجزء تلك التغيرات الاجتماعية والسياسية في المنطقة والتي بدأت منذ الحرب العالمية الأولى وحطمت قوالب الأنماط السياسية والبني الاجتماعية التي تأسست في القرون الأخيرة من الحكم العثماني. وتتضمن هذه التغيرات استلام طبقات جديدة زمام السلطة، والتغيرات الناجمة عن ذلك في العقائد الفكرية، وكذلك خلق دولة إسرائيل ، والتوجه الجديد للشرق الأوسط على ضوء البنية المتبدلة للسياسة العالمية . جاء إنشاء دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨ كهزيمة لم تستطع الطبقات الحاكمة القديمة في العالم العربي — الوطنية منها وغير الوطنية — الصمود أمامها . وكانت مصر أول من انهار ، إذ أطاحت ثورة عام ١٩٥٢ بملوكها وحزبيها الوطني ، الذين ولوا إلى غير رجمة . وعلى الرغم من أن الملوك والحزب الوطني على حد سواء حاولوا انتزاع السلطة من يد بريطانيا إلا أنهم في الوقت نفسه تعاونوا مع البريطانيين أيضاً ، وبعد سقوطهم بدأ الإنكليز يفتشون عن حليف جديد وأدى ذلك في عام ١٩٥٦ إلى انفجار أزمة قناة السويس .

أصبحت أحداث أزمة السويس تحالف بريطانيا وفرنسا وإسرائيل للنيل من حكومة مصر الثورية وزعزعة ثقة الشعب بها ، أحداثاً معروفة لدى الجميع . ويبحث

رشيد خالدي في المقالة الافتتاحية في هذا الجزء في النتائج التي ترتبت على أزمة السويس . خرجت مصر من هذه الأزمة — خلافاً للنية التي يبتها المتأمرون — ظافرة إذ احتلت مركز العالم العربي دون منازع وأصبح جمال عبد الناصر الشخصية المميزة في المنطقة . وأصبحت القومية العربية التي نادى بها ناصر هي العقيدة السائدة . كما أسهمت أزمة السويس في تقويض الشرق الأوسط من البنية الجديدة للسياسة العالمية التي تسيطر عليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي . وبعبارة أخرى ، كانت أزمة السويس مؤثراً على نظام إقليمي ودولي جديد في الشرق الأوسط . كانت الثورة المصرية قبل السويس حدثاً هاماً ، ولكنها أصبحت بعد السويس الحدث السياسي الأول في تلك الفترة .

يعتبر خالدي أن أهم نتائج أزمة السويس وأعمقها أثراً هو تأثيرها على الصراع العربي — الإسرائيلي . ففي ختام مقاله يقول : « بعد السويس تحول ... من نزاع متصل أساساً بحسم ملكية فلسطين ... إلى نزاع بين الدول حول مسألة السيطرة على المنطقة ». زاد هذا التحول في جوهر الصراع من أهمية الجيش في الدول العربية وفي إسرائيل ، وفي الوقت الذي أصبح الشرق الأوسط بعد السويس متظولاً عسكرياً أكثر فأكثر بدأ الجيش يلعب دوراً أكبر في السياسة .

كانت هزيمة الدول العربية في حرب ١٩٦٧ ضد إسرائيل هي التي كشفت النقاب عن نقاط الضعف العسكرية للحكومات المصرية والسويسرية والعراقية والأهم من ذلك — استناداً إلى بيكارد — عن نقاط ضعف محاولات الضبط لتحسين الأوضاع الاجتماعية . ومع ذلك جاءت السبعينيات وجاءت معها فترة من الاستقرار في مصر وسوريا والعراق . وانتقلت السلطة بهذه وسلاسة من عبد الناصر إلى السادات ثم إلى مبارك في مصر ، كما استلم زمام الحكم في سوريا رجل قوي واحد منذ ١٩٧٠ وكذلك الأمر في العراق منذ ١٩٦٨ . إلا أن سيادة هذه الدول في المنطقة انكسرت كأحسن ومضى حاذية القومية المتطرفة . ويرز بدلاً منها نموذج المملكة العربية السعودية بمساعدة ثروتها النفطية المتزايدة .

إن إحدى البدع التي ابتكرها القرن العشرون هي توحيد الأرضي داخل الجزيرة العربية ضمن دولة واحدة وقيام هذه الدولة برسم حدود لها والالتزام بها . يرى غسان سلام في تحليله أن هذا الأمر الشاذ إنما جاء نتيجة لتضافر ثلاثة أحداث تاريخية :

«الصلة الوهابية التي أعطت آل سعود عقيدة تخطّط حدود القبلية، لاستغلالها في اندفاعهم لإقامة إمارة دائمة»، ثم إنشاء الدول المجاورة (الأردن والعراق في الشمال والكويت والإمارات المصالحة وعدهن في الشرق والجنوب) التي تضمن أمن حدودها قوة عسكرية متفوقة، وأخيراً اكتشاف النفط واستغلاله مما ضمن وجود مورد عائدات محلي لبناء الدولة والحفاظ على بقائها.

^٦ أنشئت بنية الدولة في المملكة السعودية استجابة لعلاقتها مع العالم الخارجي التي فرضتها مواسم الحج وصناعة النفط. فالقوات المسلحة كانت لها أهميتها في الدولة السعودية إلا أنها لا تمثل بأي حال من الأحوال أهمية هذه القوات بالنسبة لجواهر الحكم في دول مثل مصر وسوريا والعراق. والفئة الأساسية لروح الدولة السعودية هي فئة «العلماء» المرتبطة بالعائلة المالكة بعلاقات المصاهرة وبصلات قديمة من الروابط. ولكن المشكلة تكمن هنا، إذ أن الثروة التي نجمت عن النفط قد خلقت ثقافة مادية تتنافى مع العقيدة الوهابية التي تعتبر القاعدة الإيديولوجية للدولة السعودية. وقد عبر سالم، الذي كتب مقاله في الثمانينيات، عن ارتباكه في إمكانية ظهور طبقة وسطى جديدة تحدي العقيدة الحاكمة وتطالب بنصيتها في السلطة: «إن مئات المليونيرات الذين يعيشون على حواشي النظام لا يشكلون طبقة خاصة وأن الانقسامات القبلية والإقليمية متزال حادة وعميقة».

وقد يكون الحكم نفسه قد انطبق يوماً على إيران قبل ثورة ١٩٧٨ — ١٩٧٩. فالانقسامات القبلية والإقليمية كانت وما تزال عميقه وقوية إلا أن في إيران عدداً أكبر من السكان، وجماهير مدینية أكثر بالإضافة إلى طبقة وسطى أكبر يزداد استياوها يوماً بعد يوم. إلا أن الذي صنع الثورة الإيرانية لم يكن طبقة وسطى تُعرف تعريفاً محدوداً بأنها الطبقة التي تلقت تعليماً «عصرياً» وازاد تلهفها للحصول على عمل وعلى سلطة سياسية لا تتناسب مع تدريبيها وطموحاتها؛ بل لقد قامت الثورة الإيرانية على يد قوى تحالفت فيما بينها مع الطبقة الوسطى العصرية — التي تلقت تعليماً دينياً وضمت منتجي السلع المحلية وبائعها ومستهلكها. كانت هذه القوى خفية إلى حد كبير عن أعين أولئك الذين يتربّبون أن تبرز التحدّيات السياسية من ضمن صفوّ الطبقة الوسطى مثلثة بالجيش. وهكذا جاءت ثورة ١٩٧٨ — ١٩٧٩ كمفاجأة صرّحت العديد من الإيرانيين والغربيين على حد سواء.

ويلقي (نيكي كيدّي) نظرة مطولة على الثورة ويقارنها بانتفاضات سابقة وقعت في إيران وبثورات أخرى قامت في العالم. وتتضمن الأمثلة الخارجية عن المأثور في إيران أهمية رجال الدين المنطرفين في عملية الثورة، وانعدام شأن الفلاحين نسبياً وعدم أهميتهم، وسهولة نفاذ الجماهير الثورية إلى المدن الإيرانية. وإن أكثر المقارنات لفتاً للنظر هي المقارنة التي عقدها (كيدّي) بين الثورة الدستورية في ١٩٠٥ — ١٩١١ والثورة الإسلامية في ١٩٧٨ — ١٩٧٩. فقد كان هدف الثورة الدستورية — على الرغم من الدور القيادي الذي لعبه «العلماء» فيها — إقامة دستور على الطراز الغربي وقد أدت في النهاية إلى صياغة القانون والحكومة بطابع علماني أكبر. في حين أن الثورة الإسلامية انتهت بإقامة جمهورية إسلامية لها طرازها الخاص على الرغم من التغيرات التي طرأت في السعيّيات وكانت نتيجتها إضفاء طابع غربي أكبر على التعليم والقانون والحكومة والثقافة والاقتصاد.

ويرى (كيدّي) أن الفرق بين الثورتين في الشكل والنتيجة يكمن في السياق التاريخي. ففي الثورة الأولى كان العدو هو أسرة قاجار المالكة التقليدية التي لم تبذل جهداً يذكر في سبيل الإصلاح. وقد ألقى معظم الإيرانيين باللائمة على حكومة القاجاريين الضعيفة التي أتاحت لبريطانيا وروسيا المجال لمارسة نفوذ لا مبرر له على الشؤون الإيرانية. ومن هنا كان بإمكان الثورة الدستورية أن تضع هدفاً لها إنهاء النفوذ الأوروبي المفرط من جهة وإصلاح الحكومة حسب العناصر الأوروبية من جهة أخرى وسعت الثورة الثانية لکبح جماح أسرة مالكة استخدمت تطبيق الأسلوب الغربي لزيادة سلطتها على حساب جميع الروابط الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية الأخرى بين أفراد الشعب. كما كانت هذه الأسرة المالكة، الأسرة البهلوية — تعتبر أشد تورطاً مع القوى الأجنبية (الغربية) من الأسرة القاجارية وأكثر إيزاء منها لإيران والإيرانيين. ومن هنا تبنت ثورة ١٩٧٨ — ١٩٧٩ لغة نبذت البهلويين والغرب معاً. هذه اللغة هي لغة (المذهب الشيعي).

وأخيراً يذكر (كيدّي) نقطة هامة وهي أن الثورة الإسلامية لم تكن ثورة أصولية أو تقليدية بختة؛ فبقدر ما كانت ثورة نقلت زمام السلطة من فئة إلى فئة أو من طبقة اجتماعية إلى أخرى، كانت أيضاً ثورة في تأويل وتفسير علاقة الدين بالسياسة : إن فكرة الخميني عن حكم «العلماء» المباشر هي فكرة جديدة على المذهب الشيعي».

جذبت الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ — ١٩٧٨ الأنظار إلى الحركات الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط وخاصة إلى التهديد الذي تمثله هذه الحركات للدول الحليفة أو الصديقة للولايات المتحدة . تبحث (بيزار توبراك) في مسألة (الحق الديني) في تركيا وتضيف بهذا الفصل الأخير في رواية دور الدين في تشكيل الدولة الذي بدأ برسم خطوطه كل من (أورييل هايد) و(شريف ماردين) في الجزئين الأول والثالث .

إن العلمانية هي المبدأ الجوهري الذي ترتكز إليه (الكمالية) في تركيا ، وهي المبدأ الذي تعتمد عليه بشكل ما بقية المبادئ الخمسة لسياسة أتاتورك — الوطنية ، الشعوبية ، الإصلاح ، الدولة ، الجمهورية . وتقول توبراك في تحليلها إن علمانية (الكمالية) «نجحت في تحويل الإسلام إلى مرتبة أدنى بأن جعلته مسألة إيمان شخصي بحث» . ولكن الإسلام دخل من جديد عالم السياسة التركية بعد إنشاء نظام تعدد الأحزاب في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية .

إن بروز الإسلام من جديد كان محدوداً في منظوره حسب ما تراه (توبراك) . وقد سمح إنشاء نظام الحزبين في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية للفعلة المتعددة اجتذاب ذلك القسم من الشعب التركي الذي يخسسه العلمانية الكمالية حقه ، أو الذي وجده فيها إهانة له ولمبادئه . وقد أعلن (حزب الإنقاذ الوطني) الذي ظهر في انتخابات ١٩٧٣ ، وكأنه في ذلك أحد مصلحي القرن التاسع عشر ، أن تركيا لن تعود لمجدها السابق مالم تعد إلى مبادئ الإسلام . إلا أن الحرب ، خلافاً لما قد يؤمن به مصلحو القرن التاسع عشر ، كان يعتقد بأن العودة إلى الإسلام ستتعجل من تسارع حركة التصنيع . وهكذا حاول (حزب الإنقاذ الوطني) «إقامة ... نوع من التكافل بين التصنيع والثقافة بأن قدم الإسلام كآلية نفسية تخفف من عبء التصنيع السريع» . وتصل (توبراك) من خلال تحليلها للسياسة التركية منذ عام ١٩٥٠ إلى نتيجة اثنتين : أولاً أن «الانبعاث» الإسلامي في السياق التركي جاء نتيجة لإدخال نظام تعدد الأحزاب ، وأن «الإسلام بحد ذاته لم يعد قوة كافية لتعبئة الجماهير» .

إن مسألة علاقة الدين بالسياسة هي مسألة تطرح غالباً عندما يتناول البحث دول الشرق الأوسط التي يشكل فيها المسلمين الأغلبية . وبالفعل هناك شيء من الحقيقة في أن الإسلام يجعل هذه الدول موضع مقارنة فيما بينها أي باختصار يجعلها

شرق أوسطية . ونادراً ما تنتقل إسرائيل إلى جوارها الإقليمي لغرض المقارنة ، ونادراً ما تعتبر إسرائيل دولة شرق أوسطية باستثناء موقعها الجغرافي .

ويقترح البحث الذي قام به (دافيد ماكدوبل) أن خطوط التحليل التي تعتبر بدئية بالنسبة لما يتعلق بالدول العربية وإيران وتركيا تنطبق أيضاً على إسرائيل . فمثلاً أن إسرائيل لا تقل عن جاراتها من حيث أنها دولة في حرب دائمة وأن الجيش الإسرائيلي تحظى حدوده وامتدت سيطرته إلى المجال السياسي خاصه منذ عام ١٩٦٧ ، وإن لم يتم ذلك بطريقة علنية صرحة كما هو الأمر في بعض البلدان العربية . لذلك فإن طرح السؤال حول دور الجيش في السياسة يتعلق بإسرائيل كما يتعلّق ببعض جاراتها . كما كان للدين أثر في مجريات شؤون السياسة والدولة وازداد هذا التأثير كما هو الأمر في البلدان العربية . منذ عام ١٩٦٧ . وهناك على الأخص — استناداً إلى (ماكدوبل) — تيار صهيوني جديد يبرز بوضوح و « يعلق أهمية أكبر بكثير مما فعله تيار الصهيونية العام السابق ، على سلوك سبيل الإيمان الديني « لنفـ بعهد الله » .

وأخيراً هناك المشكلة الأخرى التي لاتتي تحتاج شؤون السياسة في الشرق الأوسط كوباء مزمن — وهي مشكلة السلطة وعلاقتها بالجماعات الأهلية / الأقلية ، وهي أيضاً إحدى الأوجه المميزة لدولة إسرائيل . فإسرائيل خلقت لتكون دولة يهودية يكون فيها اليهود أغلبية ومارس فيها الديمocratic علىأغلبية يهودية أكيدة . والمشكلة التي تواجهها إسرائيل هي كيف تحافظ على أغلبية يهودية مع الزمن إذا أخذنا بعين الاعتبار معدل الولادات والهجرات الخصبة للأمل . وتضارف الاهتمامات الديمغرافية بطرق متناقضة مع استمرار احتلال إسرائيل للأراضي العربية التي استولت عليها عام ١٩٦٧ . واستناداً إلى (ماكدوبل) ستحدد الطريقة التي تحل بها مسألة الاحتلال ، طبيعة الدولة : « لا يمكن اتخاذ أية قرارات تتعلق بالعرب الفلسطينيين دون أن تكون لها صلة في الوقت نفسه بمفهوم إسرائيل عن نفسها ويستقبل الصهيونية » .

إن اهتمام إسرائيل بمعدلات الولادة يجعل من موضوع مكانة المرأة في المجتمع موضوعاً أساسياً بالنسبة للصهيونية . وبين (أفسانه نجم آبادي) أن « مسألة المرأة » لعبت دوراً أساسياً في تحديد الدولة في إيران . ولعبت المرأة منذ نهاية القرن التاسع عشر دور رمز الدولة والمجتمع : رمز التخلف في حالة المصلحين في القرن التاسع عشر ، ورمز

العصرية في حال الحكم البهلوi ، ورمز المصداقية في حال الجمهورية الإسلامية . « في التشكيّلات الأولى ... « كانت المرأة التقليدية » أكثر رموز التخلّف وضوحاً ... ومع السبعينيات في القرن العشرين أصبحت هذه الصورة بالذات التي يطلق عليها (الإفراط في تقليد الغرب) هي منبع جميع الآفات الاجتماعية » .

إن انفراد الأسرة البهلوية بقضية (مسألة المرأة) هو ما دفع بتيارات السياسية المعادية والجمهورية الإسلامية إلى التركيز عليها . وكان اهتمام رضا بهلوi شاه إيران منصباً على فئة صغيرة من نساء الطبقة الوسطى والعليا المدينية اللواتي حثّهن على تحصيل المؤهلات العلمية ليتخدن مواقعهن في مؤسسة الدولة بأن يصبحن معلمات أو موظفات . وقد حول الشاه النساء من مساهمات إلى متنفعات لانشاطهن وقد حددت « الدولة سرعة الإصلاحات بالنسبة للنساء وجميع تفاصيلها » بفرض إبراز نواباً الشاه الحميّدة وعصرّيه وليس استجابة لاحتياجات المرأة ومصالحها التي طالبت بها . وقد استقى الشاه رؤيته لمفهوم (العصرية) و (المرأة العصرية) من الغرب تماماً كما كان يتلقى أسلحته من الغرب . وقد أجمعـت تيارات المعارضة كلها على عداء الإمبريالية وما أن « الإفساد الأخلاقي » كان يعتبر محور المخططات الإمبريالية .. فإن النساء أمهات وزوجات ... يتحملن مسؤولية كبيرة في تعزيز الأخلاق الكنزية الصحيحة ... وتقرير مستقبل البلاد السياسي » .

إن الرؤيا المحددة للمصداقية التي طبعت الثورة والحكومة التي جاءت بعدها ، بطبعها أدخلت رمزاً مثل (الحجاب) من جديد إلى القاموس السياسي وشحنته بمعنى جديد وأهمية جديدة . وقد ضاق المجال الذي خلفته هذه الرمزية أمام إمكانية تحديد المرأة لـ « مسألة المرأة ». فخلال فترة الحكم البهلوi كان هناك فسحة صغيرة للمرأة لتقرير مخطط ما تؤدي القيام به في « السياق القائم بين الدولة العصرية والإله التقليدي » ويخلص (نعم آبادي) إلى النتيجة بأنه في الوقت الحاضر « إذا ما أرادت المرأة الإيرانية أن توسيع نفسها مكاناً خاصاً بها ، تجد نفسها متهمة بتخريب الله والدولة » .

نتائج أزمة قناة السويس في العالم العربي

رشيد الحالدي

كان لأزمة قناة السويس أثر عميق على بقية العالم العربي إلى جانب ما خلفته من آثار في مصر وبقية الأطراف التي شاركت مشاركة مباشرة. ويظهر ذلك واضحاً خلال فترة الأزمة التي أثّرتها القناة منذ أواسط عام ١٩٥٥ في الموجة العارمة من الدعم العربي لمصر. وتشير موجة الدعم هذه الاستغراب إذا ما أحذنا بعين الاعتبار الاستقبال الفاتر الذي استقبلت به العديد من البلدان العربية الحكم العسكري المصري الذي تخضت عنه ثورة عام ١٩٥٢. وقد غيرت أزمة السويس هذا الوضع تغيراً حاسماً وجعلت من جمال عبد الناصر الزعيم العربي البارز حتى آخر سنوات حياته كأحدى جعلت القومية العربية العقيدة العربية الرائدة، على الأقل طالما بقي عبد الناصر على قيد الحياة.

كما أجهزت أزمة السويس نهائياً على السيطرة المترنحة على العالم العربي التي تقاسمتها بريطانيا وفرنسا معاً أحياناً وتنازعتا عليها أحياناً أخرى لما يربو عن قرن من الزمن. وفضحت الأزمة ضعف الدولتين وشجعت العراقيين والجزائريين والعدنيين وغيرهم على تصفيه آخر وجود لهما في المنطقة. ولم يعد الزعماء العرب يغieren أي اهتمام لما تقوله لندن وباريس واتجهوا عوضاً عن ذلك إلى القاهرة وواشنطن وموسكو. وأخيراً، بما أن أزمة السويس شهدت مشاركة إسرائيل بتوظيفه على مع القوى الإمبريالية القديمة في غزو أراضي دولة عربية قائمة. فقد رسخت تلك الأزمة صورة إسرائيل في العالم العربي وقطعاً للصراع معها كان لهما أثر يكاد يداني في أهميته أهمية أثر حرب عام ١٩٤٨.

وعلى الرغم من الآثار الحامة التي تركتها أزمة السويس على العالم العربي لم يظهر سوى

القليل نسبياً من الكتابات الرئيسية التي قد تلقى الضوء على دوافع الرعماء العرب والحكومات العربية المختلفة (باستثناء مصر طبعاً) وتتمكن الباحثين من تأريخ هذا الجانب من الأزمة^(١). وفي الحين الذي نستطيع فيه بكل سهولة تتبع وجهات النظر المصرية والبريطانية والفرنسية والإسرائيلية والأمريكية في نزاع السويس من خلال الرجوع إلى الأرشيف والمذكرات نجد أننا مضطرون إلى الاعتقاد إلى حد كبير على كمية ضخمة من المواد الثانوية التي تراكمت منذ عام ١٩٥٦ إذا ما أردنا دراسة الأطراف العربية المتعددة التي شاركت في تلك الأحداث. لذلك وبناء على ما تقدم وعلى غيره من الأسباب سيكون تفوم نتائج أزمة السويس على العالم العربي تقوياً تاماً يستعرض الأفكار الأساسية وليس تقوياً مفصلاً وشاملاً. وعلى الرغم من أن ما بين أيدينا من روايات وتقارير أصلية قدمتها الأطراف العربية المشتركة هو أقل بكثير من الدراسات الأخرى إلا أنه يوسعنا التحدث مطلقاً عن تأثير الأزمة على العالم العربي. وببدو واضحاً أن هذا التأثير ترك بصماته على مستويات عديدة وهي :

- ١ — علاقة العرب بالقوى العظمى و موقفهم حيالها .
- ٢ — السياسات الداخلية لعدد من الحكومات العربية والسياسات ما بين الدول العربية .
- ٣ — الصراع العربي — الإسرائيلي .

علاقات العرب مع القوى العظمى

يجمع الباحثون في مسألة أزمة السويس وسياسة القوى العظمى في الشرق الأوسط وفي الصراع العربي — الإسرائيلي على أن أزمة قناة السويس كانت بثابة نقطة تحول في تلك المجالات . وهذا الإجماع صحيح سواء تحدثنا عن سياسة البلدان التي شاركت بشكل مباشر في العدوان على مصر أو عن سياسة مصر نفسها أو القوى العظمى أو الأطراف الأخرى . وربما لا يدرك البعض تماماً أن ما فعلته عملية أزمة السويس في مجال علاقة العرب بالقوى العظمى و موقفهم حيالها هو أنها لم تفعل غير أن زادت في توثيق روابط كانت قائمة من قبل وأكملت على أهميتها وبالغت في تقديرها .

وهكذا برزت الولايات المتحدة بعد أزمة السويس حسب أغلب الروايات كقوة عظمى مهيمنة في المنطقة مستفيدة بذلك من النهاية المزمرة التي آلت إليها العدوان الإنكليزي — الفرنسي — الإسرائيلي على مصر ، واحتلت مكانة بريطانيا وفرنسا ، وسرعان ما استرث إسرائيل من بريطانيا وفرنسا كعميل أثير في المنطقة وحليف لها . وإذا ما نظرنا إلى الولايات المتحدة من منظور الدول العربية بما فيها مصر في هذه الحالة ، سيدو لنا أن واشنطن

لم تفل كل الثناء والاعتراف بالجميل ، اللذين كان يمكن أن يكونوا من نصيفها لما أعلنته من معارضة صريحة مباشرة للعدوان الثلاثي وللمحاولات التي قامت بها إسرائيل في ما بعد للإبقاء على احتلالها لسيناء وقطاع غزة . حظيت الولايات المتحدة بكل تأكيد بأهمية أكبر في المنطقة بعد أزمة السويس ومع ذلك كانت فترة الخمسينيات والستينيات حافلة بالعروض السوفياتية لا الأميركية ، في المنطقة (كما تشهد بذلك عناوين مقالات البحث حول هذا الموضوع مثل «نجمة حمراء على التل» و «العرض السوفياتي في الشرق الأوسط »)^(٢) .

قد يبدو السبب الأساسي في فشل أميركا في كسب استحسان أكبر من العرب لوقفها الخامس في عام ١٩٥٦ سبباً بسيطاً . إذ أدرك العديد من العرب أن الولايات المتحدة لعبت دوراً أساسياً في تعجيز وقوع الأزمة من خلال سحب (دالس) المفاجئ للعرض الأميركي الذي وعد بتؤمن التمويل للمساعدة في بناء سد أسوان ، كما استاء العرب من عداء أميركا — قبل وبعد حرب السويس — لسياسة الحياد التي بدأت تلقى شعيبة أكبر في العالم العربي وكذلك للقومية العربية . وأسهم كل ذلك في زعزعة ثقة العرب بالولايات المتحدة ، تلك الثقة التي كانت أميركا تأمل في كسبها بعد الدور الرئيسي الذي لعبته في إحراز النتائج الدبلوماسية الإيجابية في خريف عام ١٩٥٦ وربيع عام ١٩٥٧ .

وقد يبدو ذلك رد مفترطاً في البساطة إلا أنه يأخذ بعين الاعتبار عاملًا كثيراً ما يتجاهله المحللون : وهو أنه في الفترة الطويلة التي سبقت الأزمة والتي أدت إلى اندلاعها وإلى أن وقع العدوان الثلاثي فعلاً لم تكن العلاقات الأميركيـة — المصرية علاقات طيبة أبداً . لذلك فإن ما فعلته أميركا أخيراً خلال العدوان الثلاثي جاء بعد شهور عديدة من عدوانها السافر على مصر وعبد الناصر والقومية العربية (بعد شهر عسل دام أكثر من عامين بعد قيام الثورة في مصر عام ١٩٥٢) . ويمكن أن نضيف هنا أن السياسة الأميركيـة بعد أن انتهت الأزمة لم تخاول في عهد (دالس) — كما يتبدى من مبادرات مثل مشروع أيزنهاور والتدخل الأميركيـي في لبنان عام ١٩٥٨ — أن تجدد انتطاعات العالم العربي بأن مثل هذا العداء كان أساس السياسة الأميركيـة^(٣) .

وربما استطاع الاتحاد السوفيتي نتيجة لهذا الوضع في العلاقات المصرية — الأميركيـة إلى حد ما — أن يكسب الثقة التي أولاها له العرب نظراً للدور الذي قام به في أثناء الأزمة . كما قد تكون مصر لعبت دوراً حاسماً في التأثير على مواقف العرب حيال الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة معاً في ذلك الحين . ومن السهل تفهم ذلك ، إذ أن النظام التوري في مصر

بعد أن صمد في وجه بريطانيا وفرنسا وإسرائيل في عام ١٩٥٦ ونجح، أصبح له شرعية حقيقة لاحد لها في العالم العربي. ولذا فإن السبيل الذي سلكه ذلك النظام كان يتعه الكثيرون.

ونحن نعلم من الروايات التي سردها مصريون قربون من مركز صناعة القرار مثل (محمد حسنين هيكل) و (أمين هويدي) أن القادة المصريين كانوا على دراية كافية بمدى الدور المحدود الذي قام به الاتحاد السوفياتي^(٤). ومع ذلك يبدو هؤلاء القادة وكأنهم أكدوا بوعي تأكيداً عليناً أهمية الإسهام السوفياتي في إحراز نتيجة أزمة السويس. وقد فعلوا ذلك على ما يليو آملين أن يخلقوا ورثناً مناوئاً للولايات المتحدة التي كانت في ذلك الحين القوة الغربية المهمة في المنطقة، والتي لم تكن تتصور الكثير من التوابيا الحسنة تجاه مصر (التي بقيت أموالها مثلاً مرتبطة ارتباطاً لا فكاك منه بالمصارف الأمريكية بأمر من الحكومة حتى ما بعد انتهاء الأزمة بكثير). وكان موقف مصر الخذر من الولايات المتحدة ومدحيها الصريح لأصدقائها السوفيات الجدي في أعقاب أزمة السويس يرسل إشارات واضحة لبقية العالم العربي.

هناك أدلة كثيرة أخرى على أن أزمة السويس لم تزد على أن وقفت الميول التي كانت قائدة أصلاً في العالم العربي. وكان هناك منذ البداية ميل واضح إلى الإعراض عن الارتباط بأية معاهدات أو تحالفات أو تجمعات عسكرية للقوى العظمى ، نابع من خوف له ما يبرره من أن كل هذه التجمعات ليست إلا غطاء لإبقاء على القواعد الأجنبية وللاستمرار في علاقة غير متكافئة بين الدول العربية وأسيادها الاستعماريين السابقين كما كان هناك اهتمام كبير في مصر وسوريا والأردن بعدم الانحياز وكذلك افتتان متعاظم بالاتحاد السوفياتي كتقل مناوئ للقوى الغربية. وقد أبرزت أزمة القناة عمليات كانت أصلاً في طور الشروع مظهرة أن الاتحاد السوفياتي هو الآن عامل من العوامل في المنطقة يمكن الاستفادة منه لصالح العرب وأن بريطانيا وفرنسا تضمران سوء النية وما تزالان على عهد العرب بهما على عدائهما للطموحات القومية العربية كما كشفت عنه تجربة العرب الطويلة معهما.

محى أزمة السويس أي احتلال مهما كان ضئيلاً في أن تبقى بريطانيا وفرنسا قوتين رئيسيتين في العالم العربي. وكان تواؤ القوتين مع إسرائيل إدانة كبيرة لهما في أعين العرب تماماً كما كان هجومهما على القومية العربية وعلى مصر (أصبح عبد الناصر مع الأيام مثالاً للقومية العربية ورمزاً لها). وقد أكدت هذه المؤامرة فرضيات أكثر القوميين العرب تطرفاً الذين قالوا بأن دعم القوى العظمى لمسألة خلق دولة يهودية في فلسطين هو دعم كان

مدفعاً دائمًا برغبتها في استخدام هذه الدولة كأداة ضد العرب^(٥). وإن ما نعرفه الآن عن المؤامرة من المصادر الإسرائيلية والفرنسية والبريطانية يدل على أن هذه الشكوك لم تكن في تلك الحالة على الأقل بعيدة عن الصواب أو مجرد أوهام ومخاوف بل كانت شكوكاً صائبة تماماً: فإسرائيل قد لعبت دوراً أساسياً في كل من المخططات البريطانية والفرنسية لفهم القوى القومية الوطنية في العالم العربي. لذلك عندما أضيقت أزمة السويس إلى استفزازات مثل قضية (لافون) قضية (بات - غاليم) عام ١٩٥٤^(٦)، التي جاءت وكانت لتتواءق مع لحظات حاسمة في علاقات مصر مع القوى الغربية أيقظت هذه الأزمة التي خطط لها منذ أمد بعيد مخاوف العرب فيما يتعلق بدور إسرائيل في المنطقة، والتي يحتمل أن تكون هدأت مع الوقت لولا انفجار الأزمة.

تخوض عن أزمة السويس نتيجة أخرى هامة فيما يخص وضع القوى الاستعمارية القديمة، وهي أنها دفعت جميع المتعاونين المحليين مع تلك القوى وجميع زبائنها وحلفائهم بهمة قضية وهي تهمة التامر ليس مع القوى الاستعمارية وحدها بل مع إسرائيل بغية تدمير رمز عربي شعبي. وأسهم هذا الربط بين المؤامرتين في تحريض مجموعة الأحداث التي توالت إذ تسبب في الإطاحة بالملكية العراقية والمتعاونين المؤثرين من قبل بريطانيا مثل (نوري السعيد). كما هدد إلى حد ما عرش الملك حسين في الأردن وشد من أزر قوة المعارضة المتزايدة ضد الرئيس شمعون في لبنان وكان الضربة القاضية التي نزلت بالقيادة السوريين والفتات الخزية السورية المرتبطة ببريطانيا والعراق الذين حُرموا على القيام بانقلاب فاشل ضد النظام الموالي لمصر بتقويت يتوقف مع الهجوم على السويس^(٧).

يمكن الرد هنا بأن أيام نوري السعيد والملكية العراقية كانت معدودة على أي حال وأن الملك حسين والرئيس شمعون والسياسيين السوريين المتحالفين مع بريطانيا والعراق كانوا جمِيعاً يقفون على أرضية مهترئة. من المؤكد أنهم جميعاً كانوا يسبحون بتصويرة عكس تيار قومي عربي متواضع وقوى في جميع أنحاء المنطقة. إلا أن أزمة السويس كان لها مفعول واضح: فجميع هؤلاء الأشخاص أصبحوا عملاً ليس للاستعمار القديم وحسب بل لإسرائيل أيضاً وذلك بعد وقوع هجوم ثلاثي مباشر على مصر وعلى رئيس دولتها الذي أصبح له أتباع لا يستهان بأعدادهم من الشعب العربي. وقد استغل معارضو هؤلاء الأشخاص في الداخل هذا الربط في العقل الشعبي ولم تمض ستان حتى كانوا جميعاً باستثناء الملك حسين مخلوعين من مناصبهم. والحق أن العاهل الأردني اضطر إلى اللجوء إلى إجراءات صارمة للغاية ليقبض ثالثة على زمام السلطة في أبريل/نيسان ١٩٥٧ وينزعها من أول (وآخر) حكومة وحدوية

عربيّة شعبية انتخاباً حراً في التاريخ الأردني ، وهي حكومة (سليمان النابلي) الذي استلم منصبه في أكتوبر/تشرين الأول ١٩٥٦ في أوج الحمى القوميّة العربيّة التي سبقت حرب السويس .

السياسة الداخلية للدول العربيّة والسياسات فيما بين الدول العربيّة

كان الأثر الأساسي الذي خلفته أزمة السويس على السياسة العربيّة الداخلية — كما رأينا — هو دفع الوضع المقلقل أساساً إلى وضع أشد تطرفاً خاصة في سوريا والأردن ولبنان والعراق . وقد أعطت أزمة السويس زخماً حاسماً لتيار القومي العربي المتزايد يقوده ويمثله عبد الناصر الذي حقق نظامه في عام ١٩٥٤ النصر الرايع بضمّان انسحاب عسكري بريطاني من مصر بعد ٧٢ سنة من الاحتلال . كان لهذا الانتصار صدىً قوياً في عالم عربي ما زال يعج بالقواعد الفرنسيّة في المغرب والجزائر وتونس وبالقواعد البريطانيّة في ليبيا والأردن والعراق وعدن والخليل وبالقواعد الأميركيّة في المغرب ولibia والمملكة العربيّة السعودية .

كان هذا التيار القومي وما رافقه من تطرف ، الدافع الرئيسي لتولي موجة من التغييرات الأساسية في النظم الحاكمة وانتفاضات أخرى في العالم العربي في أواسط وأواخر الخمسينيات . وعززت نتيجة حرب السويس من قوة بلاغة خطابات عبد الناصر التي كان يستمع إليها منذ ذلك الحين الكثير من العرب . كان تأثير عبد الناصر في شؤون الدول العربيّة فيما بينها وكذلك تأثير حرب البعث في سوريا والقادة القوميين العرب الآخرين يزداد بصورة واضحة حتى في الفترة التي سبقت حرب السويس . وقد تعاظم هذا التأثير بعد الانحطاط الملحوظ في قوة بريطانيا وضعف التضامن بين صفوف النخبة التقليدية المسيطرة وعجزها عن الحكم في العالم العربي في مواجهة القوى الاجتماعيّة الجديدة التي بدأت بالظهور والتي كانت موالية للقومية العربيّة المتطرفة . ولكن هذه النخبة في سوريا والعراق تهافت — بعد حرب السويس وبعد أن اتضح أن حلفاءها البريطانيّين أصبحوا خارج الصورة — وسقطت أمام تقدم الأحزاب وزمرة الضباط الذين جاءوا في معظمهم من الطبقات المتوسطة والمتوسطة الدنيا وقد أفلحت هذه النخب العربيّة في التشكيك بزمام السلطة بصعوبة فائقة في الأردن ولبنان وكان ذلك إلى حد ما بفضل المساعدة الخارجية .

من الواضح أنه لا توجد صيغة مفردة واحدة لهذه التغييرات التي نجمت عن حرب السويس والتي انعكست بأشكال مختلفة في سياسات معينة لكل دولة على حدة ، تماماً كـ

هو حال تأثير النشاطات السياسية الإسلامية في هذه السنوات الأخيرة. إلا أن ما حققته بريطانيا وفرنسا وإسرائيل عموماً تناقض تناقضً حاداً مع نواياها في المنطقة. فبدلاً من أن ثُلث عبد الناصر وتهي بذلك نفوذ مصر المتأملي استهدف عبد الناصر وفشل في الإطاحة به فشلاً ذريعاً فجعلت مكانته ترقى فوق مستوى الشبهة أو النقد لسنوات عديدة كما زادت من نفوذ بلاده ومكانتها . وسرعان ما شهدت الأطراف الثلاثة في المنطقة تعاظم بأمس هذه القوى في المنطقة التي كان يودها لو تدحرها وتهبها وهي قوة الوحدة العربية والراديكالية . وأفضت حرب السويس ، بالإضافة إلى تلك التنتائج العامة ، إلى نتائج معينة في سياسة عدد من البلدان العربية ، كان معظمها منافية لما انتوت له الجهات الخطة لها .

ففي سوريا كان النزاع بين الزمر السياسية المختلفة ومن يدعمها في الخارج – والذي وصفه باتريك سيل في كتابه (الصراع على سوريا) وصفاً مشوقاً للغاية —^(٨) قد وصل إلى حد الصراع المثير وحمي وطبيعة . وزاد من حدة الصراع قيام مؤامرة حيكت للإطاحة بحكومة البلد الموالية لمصر تم توقيتها لتتوافق مع توقيت الهجوم على السويس وقد خطط لها تحالف أقرب إلى تحالف الم Giove بين الاستخبارات العراقية والبريطانية والأميركية^(٩) . أسهمت هذه المؤامرة الركيكة بدورها في تعزيز مشاعر عدم الأمان بين الزمر الراديكالية القومية السورية التي كانت تحكم في ذلك الحين ودفعتهم في أقل من سنة إلى الانتحاد مع مصر وتشكيل الجمهورية العربية المتحدة السعيدة الطالع .

كما لعبت المؤامرة الفاشلة دوراً في تقويب الضباط العسكريين ذوي الاتجاهات السياسية ، من السلطة وهم الذين كانوا يتدخلون تدخلاً فعالاً في السياسة السورية وسرعان ما يسيطرون على البلد . وفي حالة طوارئ وطنية كهذه سوريا تعاني من ضغوط طائفية من الأعداء الأشداء فمن يستطيع الوقوف والذوذ عنها خيراً من الجيش؟ وكان السياسيون المدنيون التقليديون وكذلك الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها غالباً ينزلقون بعيداً عن مراكزهم المهمينة في السياسة والمجتمع ، إلا أن أزمة السويس أعطت زخماً كبيراً لرجال الجيش الشبان الذين احتلوا مواقعهم وحكموا دون توقف — باستثناء فواصل معدودة — منذ أواخر الخمسينيات .

كان أثر أزمة السويس مدمراً على الملكية العراقية ، وكان الانقلاب السوري الذي خنق في مهده أحد آخر الفرص التي يمكن فيها النظام العراقي من بسط سيطرته خارج حدود بلاده . أما بعد حرب السويس فقد تحول هذا النظام إلى موقع الدفاع أكثر فأكثر وأصبحت محاولاته

لمنافسة مصر على قيادة الدول العربية في خير كان بعد النصر الذي أحرزه عبد الناصر . وزاد الطين بلة حين أضيف إلى خطيبة النظام العراقي المعمودة في أعين القوميين لتوافقه مع بريطانيا الإمبريالية ، اتهامه بأنه تعاون عملياً مع إسرائيل من خلال مشاركته في التآمر على الإطاحة بالنظام السوري في وقت يتزامن مع العدوان الثلاثي على مصر . ويكتب باتريك سيل عن مرحلة ما بعد حرب السويس أن « نوري أصبح .. » في المنطقة كلها « هدفاً لهجمات لا تفتأ تستند : فهو « حليف اليهود » وهو (خادم الاستعمار) و (خائن وطاغية لم يعرف الشرق مثلأً له » (١٠) .

لاريب في أن الملكية في العراق كانت تتربع وتکاد تسقط قبل وقوع أزمة السويس إلا أن واحداً من أهم مصادر القوة التي تبعت لها هي مكانتها في العالم العربي قد تمثّل إلى غير رجعة على يد هجوم حاميتها بريطانيا على مصر وكذلك توافقها الواضح من خلال مشاركتها في المؤامرة ضد سوريا . وكان يمكن للعراق قبل السويس أن تواصل دورها كقوة عظمى في العالم العربي حتى وإن اشتدت المنافسة بينه وبين مصر وال سعودية على ذلك ، إلا أنه بعد حرب السويس لم يعد ثمة أمل يرجي من قبول العرب لاحتلال العراق هذه المكانة ، وهذا بدوره أوهن من قوة حكومة نوري السعيد الداخلية التي أصابها الخور . فكما أن النظام الجديد في مصر أحرز مكاسبًا داخلية من الشرعية العربية الشاملة التي نالها في حرب السويس كذلك خسر النظام القديم في العراق داخلياً من طعن الدول العربية فيه بعد السويس .

كان أثر أزمة السويس في الأردن ولبنان عظيماً وإن لم يكن أثراً حاسماً كما كان الأمر في سوريا والعراق . فكلا البلدين كانوا يعانيان شقاً سياسيًّا عميقاً في أواسط الخمسينيات وكانت شرائح كبيرة من شعبهما (ورعا الأغلبية في الحالتين) ماتزال متربدة في منح حكومتيهما الشرعية الازمة بل في منح الشرعية لوجود لبنان والأردن أصلاً كدولتين ، وقد زاد تأثير أزمة السويس من حدة الضغوط التي يواجهها البلدان .

كان الأردن يرزح تحت وطأة توتر سياسي حاد على الصعيدين الداخلي والخارجي بعد إدخاله لأغلبية جديدة من الفلسطينيين المتعلمين ذو الاتجاهات السياسية عقبضم الأردن للضفة الغربية عام ١٩٥٠ (وهو ضم لم تعرف به أية دولة عربية) . وكان هؤلاء الفلسطينيون يشعرونهم القوميّة المرهقة وعدائهم للهاشمية وللصهيونية يبحثون عن صيغة تساعدتهم في استعادة وطنهم السليب فأخذوا معظمهم لصر ولعبد الناصر كالمجذب إليهم

العديد من الأردنيين . وكان ذلك واضحاً جداً بعد جلاء البريطانيين عن قناته السويس عام ١٩٥٤ الذي جاءت بعده قيادة مصرية أكثر نشاطاً في العالم العربي قائمة على سياسة عدم الانحياز وعلى القومية العربية . كان المثال الذي ضربه المصريون مثالاً له نفوذ عظيم حتى قبل أن تقع حرب السويس ، ففي أوج الأزمة ، في الواحد والعشرين من أكتوبر/تشرين الأول وقبل أن يبدأ الغزو أعادت انتخابات عامة في الأردن برلماناً تستطر عليه أغليبة قومية عربية سرعان ما تخض عن حكومة موالية لمصر ومعادية للبريطانيين برئاسة (سليمان النابولي) .

وعلى الرغم من أن الملك تغلب في النهاية على هذا التيار الشعبي فأنهى الحكومة البريطانية وأعاد — خلال فترة من الأحكام العرفية دامت حتى عام ١٩٦٣ — بسط سيطرة حكمه الشخصي من خلال خدم للعرش تم انتقاهم بعنابة شديدة ، فإن الصراع الإنجليزي — المصري على السويس وما نتج عنه من غزو ثلاثي ، كان له أثره على الأردن . إذ أسمم الصراع وال الحرب الناتجة في خلق مناخ إقليمي مؤاتٍ لحكومة النابولي لاستيلائهما على السلطة وإنهاء الاتفاقية الإنكليزية الأردنية وتصفية القواعد البريطانية . كما ساعدا في إبعاد حسين عن حامي عائلته العريق ، أي بريطانيا العظمى ودفعاه أخيراً إلى حمى وصي جديد هو الولايات المتحدة التي بدأت في عام ١٩٥٧ بتقديم إعانت مالية لارتفاع مستمرة حتى اليوم . أما بالنسبة لسكان البلد المتعلمين فقد أسفرت حرب السويس عن تحالف معظم الفلسطينيين والعديد من الأردنيين مع القومية العربية ومنهم الولاء الخالص لعبد الناصر والقومية التي طالما ركزت اهتمامها على القضية الفلسطينية . استمر هذا التيار في التعبير عن نفسه رغم قمع الحكومة وكثيراً ما انفجر وأرغم الحسين على مواقف معينة في أيام الأزمات كما حدث في السنوات التي سبقت وتلت حرب ١٩٦٧ .

كان مجده السياسة الخازنة في مصر قبل وبعد أزمة السويس في خلق صدى إيجابي في لبنان خاصة بين صفوف السنة والدروز والعديد من المسيحيين الأرثوذكس الذين ثاروا على هيمنة الموارنة على النظام اللبناني وعارضوا توجه حكومة الرئيس شمعون المولى للعرب كما لم يقبلوا تماماً بفكرة انفصال لبنان انفصلاً كاملاً عن الأرض العربية المجاورة له . وزاد تلاعب شمعون الفاضح بنتائج الانتخابات البريطانية في عام ١٩٥٧ (التي مولتها الاستخبارات الأمريكية حسب رواية الشخص الذي سلم بعض النقود شخصياً للرئيس اللبناني)^(١) من تأجج مشاعر الاستياء . ونجحت عن الاستقطاب الذي وصلت إليه الأمور في لبنان حرب أهلية في صيف عام ١٩٥٨ وهو صراع يبدو وادعاً هادئاً إذا ما قورن بالhaul الذي شهدته البلاد منذ عام ١٩٧٥ .

تجسد التيار الناصري في لبنان ، الذي اشتدت عزيمته بعد السويس ، في عدد من الأشكال ، كان أحد هذه الأشكال سياسة التقيد الصارم للرئيس شهاب الذي خلف شمعون بسياسة خارجية متحالفة تعاوناً وثيقاً مع سياسة مصر الخارجية . وبهذا تمكن لبنان الذي نأى بنفسه عن غضبة القوة المسيطرة في العالم العربي من إنقاذ نفسه من الواقع في الأزمات والشدائد التي حلّت بدول المنطقة في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات إلى أن فرضت قضية فلسطين نفسها بالقوة بعد حرب ١٩٦٧ . وكانت الصيغة الأخرى التي اتخذها تأثير مصر وزعيمها في لبنان بعد انتصار السويس التكاثر السريع للمنظمات الناصرية في الأحياء الشعبية في مدن الساحل . وما تزال بقايا بعض هذه المنظمات موجودة حتى يومنا هذا مثل « المنظمة الناصرية الشعبية » في صيدا و « الاتحاد العربي الاشتراكي » (اللذين اتحدا عام ١٩٨٧) .

وكانت الناصرية في المناخ السياسي العلماني في لبنان ، وإلى حد أقل في العراق وسوريا في أواخر الخمسينيات ، تمثل فيما تمتله مقلعاً عقائدياً وتنظيمياً للمجموعة المدينية . ولم تحظ الناصرية بالحماس نفسه من قبل فئات أخرى في البلدان الثلاثة^(١٢) . وعلى الرغم من أن الناصرية كانت أساساً تعبيراً عن عاطفة وحدوية عربية ، كانت أيضاً في السياق اللبناني والعراقي والسوري تعبيراً دينياً (رما فاق تعبير الوحدة العربية) . وليس لنا أن نبالغ في تأكيد أهمية هذا العامل إذ أن الجوانب العقائدية للناصرية سواءً أكانت المعاداة للإمبريالية أو سياسة عدم الانحياز أو النضال من أجل العدالة الاجتماعية ، كانت تؤثر على معظم قطاعات هذه المجتمعات ؛ وهذا صحيح تماماً منذ أن أكدت أزمة السويس مكانة القومية العربية كأدلة أساسية للتعبير عن رغبة العرب الذي طال انتظار تحقيقها في إيجاد هوية قومية ومحو آخر أثر للهيمنة الأجنبية . وببدأ أن الجهود الغربية المبذولة لمحاربة التفوز المصري في أواسط الخمسينيات عن طريق تعبئة قوى محلية شتى قد حضرت على ظهور نزعة ناصرية متشددة في بعض البلدان .

كان لبنان الذي هو موطن (حزب الكتائب المسيحية) و (الحزب السوري القومي الاجتماعي) اللذين يدعمان الرئيس شمعون ، وحيث تستلزم المعارضة إلى حد كبير (وإن لم يكن كلياً) على أساس طائفية هو أكثر الأمثلة تطرفاً في هذا المضمار . وكذلك فإن المعارضة في سوريا ضد القومية العربية وبعد الناصر من قبل حزب الشعب السوري كانت مثار شكوك كبيرة في أنه يُدار عملياً من قبل وكالة الاستخبارات الأمريكية (سي. أي. إيه) كما يُفترض اشتراك سياسي بارز من حلب (ميغائيل اليان) في مؤامرة انقلاب عام ١٩٥٦ المخاوف

السورية القديمة من استخدام القوى الغربية لقوى أقلية ضد الحركة القومية . ففي العراق بعد ثورة ١٩٥٨ كان ولاء الكثيرين للاستقلال العراقي الذي تم التعبير عنه عن طريق الحزب الشيوعي وغيره ، ودعم منافس عبد الناصر الزعيم العراقي عبد الكريم القاسم ، يوازي بالمقابل ولاء المدينين للناصرية وهو تناقض انتهى نهاية دموية في الموصل عام ١٩٥٩ ولاحقاً أيضاً .

وهنا يمكننا أن نذكر بصورة عابرة أن المكانة التي منحها العالم العربي لمصر بعد حرب السويس أدت إلى أن يكون التفسير المصري لمفهوم القومية العربية من الآن فصاعداً هو السائد — عملياً تفسير عبد الناصر ودائرة الحاشية المحيطة به — بدلاً من الآراء الأخرى التي ظهرت في البلدان العربية في الشرق والتي كانت المهد الأصلي للقومية العربية . لذلك عندما اتحدت سوريا ومصر عام ١٩٥٨ تم ذلك الاتحاد وتنظم تبعاً لأفضليات مصر ومفهومها حول الوحدة العربية وليس تبعاً لآراء وأفضليات حزب البعث السوري . لذلك وجدت مصر نفسها في الطبيعة — وهي التي جاءت متأخرة إلى مسيرة العروبة — بدلاً من سوريا التي طلما فخرت بأنها «قلب العروبة النابض» لما يربو على النصف قرن . كانت النتيجة عملياً أن العروبة كانت تتطلب شكلاً أكثر نشاطاً وذراعية مما يتحمل أي تشكيل مشابه آخر الاستمرار في أن يكون بطلها الأول . وربما ستروى يوماً قصة دور القومية العربية في مساعي مصر لتقديم خدماتها الدبلوماسية والإعلامية والاستخباراتية في العالم العربي بعد أزمة السويس .

إن صعود نجم مصر في العالم العربي كان غالباً أمراً محظوظاً حتى قبل حرب السويس ، وربما كان ذلك هو السبب الوحيد فعلاً في عزم بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على مهاجمة مصر ، إلا أن حرب السويس وضعت حدأً نهائياً لتلك المحاولات العدوانية وأعطت زخماً قوياً لنفوذ مصر في السياسات الداخلية ليس للدول العربية التي تحدثنا عنها بالخصوص وحسب بل للدول عربية أخرى مثل الجزائر وليبيا واليمن الشمالي والجنوبي والملكة العربية السعودية والدول الأخرى في شبه الجزيرة العربية^(١٣) .

كما كان لمصر تأثير على القيادة الفلسطينية داخل الأردن وخارجها وقد لعبت الأحداث التي جرت قبل السويس وبعدها دوراً رئيسياً في إنعاش الحركة الوطنية الفلسطينية التي شلت حركتها بعد هزيمة ١٩٤٨ — ١٩٤٧ وما نجم عنها من طرد ونزوح حوالي ٧٥٠٠٠ فلسطيني من منازلهم . وفي حين كانت الحركة الوطنية الفلسطينية ضعيفة نسبياً قبل عام

١٩٤٨ ومنقسمة على نفسها وفتقر إلى التنظيم، كانت تعبر بإخلاص عن رغبة الشعب العربي العارمة في نيل استقلال بلد़هم، وتحرره من سيطرة أي نظام عربي عليه. عاودت هذه التزعمات الظهور حين بدأت الحركة الوطنية الفلسطينية تتبع من جديد في الخمسينيات بالتدريج وبشكل سري — نتيجة زخم حرب السويس إلى حد بعيد — وقدمن العديد من العناصر المهمة كاستمرار لفترة ما قبل عام ١٩٤٨.

وعلى الرغم من أن أزمة السويس وغيرها من الانتصارات التي حققها النظام المصري أقنعت العديد من الفلسطينيين بأن إنقاذهم سيكون في تحالفهم مع قوة جديدة لها وزنها من قوى القومية العربية سواءً أكانت القوة الناصرية أو قوة حزب البعث، بقي كثيرون آخرون خاصةً من لهم تجربة في قطاع غزة أو داخل مصر نفسها يحملون قناعة مختلفة تماماً. فهم يعتقدون أن الدروس التي أسفرت عنها حرب السويس وما تلقته من سنوات عديدة من تجربتهم مع النظام الجديد في مصر قبل حرب السويس هي دروس فيها تكافؤ أكبر. فمعظم الفلسطينيين — في قطاع غزة ومصر كانوا ينظرون إلى ما يجري نظرة مختلفة جداً عن نظرة الفلسطينيين في الأردن ولبنان وسوريا الذين يميلون إلى اعتبار مصر حلِيفاً بعيداً وطيب السيرة يعادى إسرائيل ومعارضهم المحليين وكل من يقمعهم ويستبد بهم^(١٤). فقد كان الفلسطينيون في قطاع غزة ومصر على اطلاع وثيق ومعرفة بحقيقة أن الترام مصر بالقضية الفلسطينية هو بالضرورة الترام خاضع تماماً لما تملئه مصالح الدولة. وقد تلقن العديد منهم هذه الدروس الصعبة داخل سجون مصرية، إذ أنهم أرسلوا إليها لأنهم قاموا بهجمات على إسرائيل تتعارض مع رغبة النظام الجديد في تحاشي وقوع توتر بينه وبين جارته الإسرائيلية القوية. وقد أطلق سراح بعض الفلسطينيين من السجن في الفترة التي سبقت حرب السويس وذلك كي يقوموا بتأثر هذه الهجمات عندما أصبحت تناسب مع سياسة مصر في ذلك الوقت.

كان الدرس الذي تعلمه فئة من الرجال من هذه الخلفية من شكلوا سراً نواة فتح في أواسط الخمسينيات هو أن على الفلسطينيين أن يجدوا لأنفسهم مكانة مستقلة عن النظم العربية وحتى عن نظام عبد الناصر الذي كانوا يخشونه ويحترمونه وبخالمونه في بعض الأحيان، ويقول صلاح خلف (أبو إياد) أحد مؤسسي فتح، عن هذه الفترة: (كنا نؤمن بأن الفلسطينيين يمكنهم الاعتماد على أنفسهم)^(١٥). وأصبح هذا التيار الذي تقوده فتح هو التيار المسيطر على الحركة الوطنية الفلسطينية التي بعثت من جديد، وأصبح قادتها هم أبرز

قاده فتح منذ أن استولت الزمر الوطنية الفلسطينية المستقلة على هذه المنظمة في عام ١٩٦٨.

أما التيار الرئيسي الآخر في الحركة الوطنية الفلسطينية الذي قادته الحركة القومية العربية وتأسس في أوائل الخمسينيات من قبل فلسطينيين من خريجي الجامعة الأمريكية في بيروت مثل الدكتور (جورج حبيش) والدكتور (وديع حداد)، فسرعان ما أصبح تابعاً للسياسة المصرية الخارجية. وحاولت فتح منذ البداية، خلافاً لما فعلته الحركة القومية العربية، إبقاء نفسها خارج دائرة سيطرة مصر ثم قامت في النهاية بعقد صلات مع نظام البُعث الجديد في سوريا ومع الثورة الجزائرية لتحتمي بهما من جدب مصر القوي. ومن الدلائل المأمة في مسيرة السياسة الفلسطينية هو أن فتح بمقوتها المخادر من مصر، الذي جاء نتيجة أحداث سقطت حرب السويس وتلتها، وإصرارها على (استقلالية القرار الفلسطيني)^(١٦) سيطرت على القيادة الفلسطينية على مدى ثلاثة عقود تلت حرب السويس.

الصراع العربي – الإسرائيلي

مهما بلغت أهمية التغيرات التي جرت في علاقات العالم العربي مع القوى العظمى بعد أزمة السويس وفي سياساته الداخلية فإن أشد آثار هذه الأزمة وأط渥ها أمداً هو أثرها على الصراع العربي الإسرائيلي. إن الهجوم الإسرائيلي على مصر إذا ما نظرنا إليه ضمن سياق الأحداث السابقة التي جرت بين هذين البلدين، مثل قضية بيت غاليم وقضية لاكون عام ١٩٥٤، وهجوم إسرائيل على غزة في شباط /فبراير ١٩٥٥ وغارة (خان يونس) في أغسطس /آب ١٩٥٥، قد غير ذلك الصراع تغييراً جذرياً. إذ تحول ذلك الصراع بعد السويس من نوع يتعلق بمسألة ملكية فلسطين، وإن ظلت تلك المسألة مضامين هامة تتعلق بتوافق القوى في المنطقة، إلى صراع بين الدول على السيادة في المنطقة، وبمعنى هذا الصراع بقضايا ثنائية الجانب لم تكن غالباً تتعلق بفلسطين بل تتعلق بإسرائيل وبعد من البلدان العربية أهمها مصر.

كان احتمال حدوث مثل هذا التطور وارداً دائماً، بل وكان احتمالاً ضمنياً منذ بداية مشاركة الدول العربية في مسألة فلسطين في نهاية الثلاثينيات. ولكن الأمر تطلب غزو إسرائيل في عام ١٩٥٦ لسيناء – والذي اعتبر تسوياً خطراً معين اتبعته سياسة بن غوريون وأتباعه منذ عام ١٩٥٤ (وقد قدم آفي شاليم تحليلاً ممتازاً لتلك النقطة في مقال هام)^(١٧)

ليصبح حقيقة واقعة . نجحت إسرائيل في أزمة السويس بشكل ما — على الأقل لعدد من السنوات — في دفع الصراع إلى أراضي جاراتها مرغمة إياها على خوض القتال ضمن الشروط التي تملّها إسرائيل وبعدها الجوهر الفلسطيني للنزاع عن دائرة الضوء ، ومجيء الدول العربية على الترام الجانب الداعي . ويتمثل هذا بشكل ما استمرارية للمرحلة الأخيرة من الحرب الفلسطينية في عام ١٩٤٨ — ١٩٤٩ عندما انتصرت القوات الإسرائيلية على جميع الجبهات وغزت الأرضي المصرية . إلا أن السويس دفعت بإسرائيل قدمًا إلى الأمام ووطدت بقية هذه الإنجازات .

يمكن القول هنا — نتيجة عوامل أعقبت أزمة السويس — بأن حرب ١٩٤٧ — ١٩٤٩ هي آخر حرب اشتعلت لتسوية نزاع ملكية فلسطين حتى عام ١٩٨٢ عندما غزت إسرائيل لبنان ، فالقتال الذي وقع منذ عام ١٩٦٧ حتى عام ١٩٧٣ سار على النهج الذي وضعته حرب السويس وذلك في أنه كان يتعلق بتوانن القوى بين إسرائيل والدول العربية ومسألة السيادة الإقليمية ومصالح القوى العظمى أكثر بكثير مما كان يتعلق بمصالح الفلسطينيين أو مصير وطتهم . وقد يمتن بعضهم في الجدل بأن اهتمام النظم العربية بالقضية الفلسطينية حتى عام ١٩٤٩ عكس إلى حد كبير التعاطف الحقيقى الذى أبداه الرأى العام العربى حيال الفلسطينيين ، ثم بدأ يشع ويتحول إلى زخرفة بلاغية ل موقف هذه النظم السياسية الحقيقية حيال إسرائيل (مع وجود بعض الاستثناءات مثل نظام البعث الجديد السوري ١٩٦٦ — ١٩٧٠ أو السنوات الأولى من الاستقلال الجزائري) ^(١٨) . من هذا المنظور نجد أن حرب السويس قد سارت في تصعيد نزعة موجودة أصلًا . وحتى لو لم نذهب بعيداً كما فعلنا في جدلنا السابق يبدو واضحاً أن حرب السويس وما تثله من نزعة عدوانية في سياسة إسرائيل حيال الدول العربية والتي حمل رايتها بن غوريون وأنصاره قد حولت محور الصراع الفلسطيني إلى نزاع عربي — إسرائيلي . كما أنها حرمت النظم العربية من الخلود إلى وهم أنها تستطيع تجاهل إسرائيل .

أما فيما يتعلق بمصر على وجه الخصوص فقد أكملت حرب السويس تحولاً رئيسياً في الموقف بدأ منذ ستين لا أكثر . واقتضى ذلك إعادة توجيه النظام الجديد المصري بعيداً عن مركز اهتمامه الابتدائي بالشؤون الداخلية وبقضية القواعد البريطانية على أرض مصر ، ونحو مجموعة أوسع من الاهتمامات ، وقد يصح القول أن هذا التحول بدأ عندما أدرك قادة مصر أن مشاكل القواعد البريطانية والعلاقات مع بريطانيا متصلة بالصراع مع بريطانيا وزيائتها على السيادة الإقليمية — وهو صراع اندلع في سوريا والأردن ولبنان وفي مناطق أبعد من ذلك .

ولكن أبعد نتائج هذا الصراع أثراً جاءت عندما أضافت إسرائيل مكوناتها الخاصة إلى هنا المزيج المتفجر .

ثار الكثير من الجدل حول القشة التي قصمت ظهر البعير في المزيج المصري – الإسرائيلي وأدت إلى اندلاع الحرب في عام ١٩٥٦ . ويدهب اتجاه في الآراء إلى أن مصر في الحقيقة استغرت إسرائيل على مدى سنوات^(١٩) .

من الصعب إثبات هذا الرأي إذا ماخذنا بعين الاعتبار ماقام به (شاليم) وماكشفت عنه مذكرات (موشي شاريت)^(٢٠) التي لم تقتصر على تأكيد أن بن غوريون وأتباعه في المؤسسة الإسرائيلية كانوا مسؤولين إلى حد كبير عن قيام الحرب (على الأقل الجانب الإسرائيلي فيها) بل أيدت ما كانت تقوله مصر منذ زمن طويل عن أنها كانت تفضل حتى عام ١٩٥٥ أن تتجنب الدخول في أي صراع مع إسرائيل وما يتطلبه ذلك من زيادة في التسلح . ويقول شاليم «لم تكن حرب ١٩٥٦ نتاج استراتيجية عربية بل نتاج استراتيجية إسرائيلية لم يكن تفيدها ممكناً إلا بعد انتصار عصبة بن غوريون في الصراع الداخلي على السلطة»^(٢١) .

يمكن القول بأن الاختبار الحكم لنواباً مصر حيال إسرائيل هو في موقفها إزاء الفلسطينيين خلال تلك الفترة . إذ قبل قيام التحديات الإسرائيلية في عام ١٩٥٤ وعام ١٩٥٥ قضية بات – غاليم والعمليات التخريبية الإسرائيلية التي استهدفت المؤسسات الأمريكية والبريطانية في مصر والتي كشفت عنها التحقيقات خلال قضية لافون وكذلك المجموع على غزة في شباط/فبراير ١٩٥٥ ، تجمع المصادر الأساسية الأصلية الفلسطينية منها وإسرائيلية على أن مصر كانت تعارض معارضة مطلقة أي هجمات فلسطينية على إسرائيل في الوقت الذي كانت تجري فيه محادلات سرية بين عبد الناصر و(شاريت) . ويدرك (شاليم) أن دراسة أجراها المستعرب الإسرائيلي (يهود يماري) تستند إلى :

«سجلات الأخبار العسكرية التي استولت عليها إسرائيل خلال حرب سيناء تؤكد أن السلطات المصرية كانت حتى الغارة على غزة تتبع سياسة ثابتة في إيقاف أي تسلل فلسطيني من قطاع غزة إلى إسرائيل ، وأن السياسة الجديدة لتنظيم القدائيين وتحويلهم إلى أدلة رسمية في الحرب ضد إسرائيل لم تبدأ إلا في أعقاب الغارة على غزة»^(٢٢) .

وهكذا فإن الغارات التي شنها في غزة أحد رفاق (صلاح خلف) وهو خليل الوزير

(أبو جهاد) في عام ١٩٥٤ أدت إلى (اعتقاله الفوري من قبل رجال الأمن المصري) (٢٣) ولم تغير مصر سياستها وتبعد بالإشراف على هجمات الفدائيين إلا بعد مرور فترة لا يأس بها على قيام الدنيا وقعودها نتيجة انتصار خط بن غوريون العدواني في مجلس الوزراء الإسرائيلي والذي سرعان ما أدى إلى الهجوم الدموي على غزة في عام ١٩٥٥ «انتقاماً» من هجمات الفلسطينيين التي سعت السلطات المصرية لمعادها.

وما تلا ذلك من أحداث أصبح معروفاً: هجمات الفلسطينيين في عام ١٩٥٥ — التي تمت برضى الاخبارات المصرية أو بتحريض منها — أدت إلى شن غارات انتقامية إسرائيلية أشد عنةً ودموية من قبل وذلك في أغسطس/آب على (خان يونس) وعلى (العوجة) في نوفمبر/تشرين الثاني في الوقت الذي تعاظمت فيه قوة خط بن غوريون. وأعلن عن صفة الأسلحة السوفياتية خلال الفترة الفاصلة، وسرعان ما أصبح وقوع الحرب أمراً لا بد منه. لم تكن الحرب أمراً لا مفر منه في عام ١٩٥٤ كما لم يكن انبعاث الحركة الوطنية الفلسطينية أمراً محظياً بل تسبب في وقوعهما مجموع أحداث ١٩٥٤ – ١٩٥٦ والاحتلال الإسرائيلي الشرس لقطاع غزة الذي تلا ذلك. وعلى الرغم من أن آثار هذا الانبعاث لم تبد واضحة على الفور (أسست فتح عام ١٩٥٩ ولم تكتشف عن نفسها إلا عام ١٩٦٥) لم يكن من قبيل المصادفة أن معظم الرجال دون استثناء من استلموا أدواراً قيادية هامة في الحركة الوطنية الفلسطينية منذ ذلك الحين — مثل عرفات، خلف، الوزير، وغيرهم — كانوا جميعاً في مصر وفي قطاع غزة في ذلك الوقت وكانوا مشاركين مشاركة فعالة في تلك الأحداث، وهم يتذكرون تلك الأحداث وأنها ساهمت في تكوينهم (٢٤).

وهكذا فإن حرب السويس وكل ما سبقها وما نتج عنها من أحداث أسهمت في تحويل محور الصراع بين إسرائيل والعرب وفي فتح المجال أمام قوى حركة هامة بين الدول وتعزيزها (رغم أن هذه القوى لاتمت بصلة إلى مسألة فلسطين نفسها) والأهم من ذلك أنها أسهمت في ترك آثار طويلة الأمد ولعبت أيضاً دوراً في إشعال قتيل اليقطة العصرية للشخصية الفلسطينية وبهذا أعادت الحياة إلى جانب قديم من النزاع كان العديد من القادة الإسرائيليين يأملون أنه قد اندرس وانتهى إلى الأبد: وهو الصراع الفلسطيني — الإسرائيلي. واليوم تمت تسوية النزاع بين إسرائيل ومصر ، والنزاع بين إسرائيل والأردن يمر بحالة سبات حقيقة كلام يقع أي صراع بين إسرائيل وسوريا منذ عام ١٩٧٤ باستثناء الحروب التي تخوضها سوريا في لبنان نيابة عن اللبنانيين والتي يمكن أن تتحول إلى مزيج متفجر. لذلك قد يكون أحد الآثار التي خلفتها السويس وأط渥ها أمداً هو مساهمتها في إعادة النشاط والحياة لجبهة الصراع الفلسطيني — الإسرائيلي.

ملاحظات

١ — من بين الدراسات الأصلية المحدودة المتوفرة حول تأثير السويس في العالم العربي كتاب الملك حسين «Uneasy Lies The Head» (لندن ١٩٦٢)

وأيضاً خالد العظم «مذكرات خالد العظم» (بيروت ١٩٧٢)

وأيضاً كميل شمعون (Crise au Moyen-Orient Paris, 1963)

وأيضاً أبو إبراهيم بالاشراك مع Eric Rouleau :

«My Home, My Land: A Narrative of the Palestinian Struggle» (New York, 1981)

وأعمال محمد حسين هيكل وخاصة «قطع ذيل الأسد» : السويس في نظر المصريين (نيويورك ١٩٨٧) ترجمة ملفات السويس : حرب الثلاثين سنة (القاهرة ١٩٨٦) من دون الملاحق الوثائقية الأخيرة القيمة التي تشتمل أولاً على مواد تلقي كثيراً من الضوء على الجوانب العربية من الأزمة.

— أقين روبنشتاين «نجمة حمراء على النيل» (برمنتون، ١٩٧٧) وجورج لنثوفسكي «Soviet Advances in the Middle East» (واشنطن العاصمة ١٩٧١).

٢ — ذلك أن هذا الانطباع لم يكن غير دقيق إجمالاً وأمكنت روئيه من تقارير اثنين من أولئك المكلفين بتنفيذ سياسات جون فوستر والآن دالس خلال هذه المرحلة :

Wilber Crane Eveland, Ropes of Sand: America's Failure in the Middle East (New York, 1980)

ومايلز كوبلاند، «لعبة الأمم» (New York 1970) The Game of Nations . ذلك أن انطباعاً كهذا يدو واضحاً أن القادة المصريين أخذوه مأخذ الجد، كما يضيع من واقع ملفات هيكل ، وغيرها .

٤ — خصوصاً في كتاب هيكل The Sphinx and the Commissar (نيويورك ١٩٧٨) وملفاته، وكذلك أمين هويدى «حروب عبد الناصر» (بيروت ١٩٧٧) و يمكن العثور على مزيد من التفاصيل في تقارير صانعي السياسة المصرية التي جمعها محمد عودة في قصة السوفيت ومصر» (بيروت ١٩٧٥) .

٥ — انظر مثلاً المؤرخ القومي العربي أمين سعيد «العدوان ٢٩ أكتوبر ١٩٥٦ و أول نوفمبر ١٩٥٨» (القاهرة ١٩٥٩) وهو يؤكد هذه النظرة بققرة .

٦ — هيكل «قطع ذيل الأسد» ص ٤٧ — ٤٩ . تتوارد سابق في مؤامرة دبرها عمالء اسرائيليون لزع متغيرات في أهداف أمريكا وبريطانيا بالقاهرة وقد اكتشفها جهاز الأمن المصري في الوقت الذي كانت اسرائيل تحاول فيه إرسال السفينة الإسرائيلي بات غاليم عبر قناة السويس .

٧ — أخر بتاريخ سيل سلسلة الانقلابات السورية في كتابه الصراع على سوريا : دراسة حول السياسات العربية بعد الحرب ١٩٤٥ — ١٩٥٨ (لندن ١٩٦٥) ص ٢٢٢ — ٢٨٢ وفي إنجلاند . جبال من الرمل ص ١٨٠ — ٢٣٠ . انظر أيضاً وثائق في «ملفات» هيكل .

٨ — مصدر سبق ذكره في الحاشية السابقة .

٩ — وصفت النتيجة الهرلية تقريراً وصفاً جيداً في العملين المذكورين في الماشية رقم ٧ ويوجه أحص في كتاب إيفيلاند الذي كان مساعداً في المؤامرة تبعاً لتقديره الخاص .

١٠ — باتريك سيل «الصراع على سوريا» ص ٢٨٢ ، هيكل «ملفات» وتتضمن عدداً من الوثائق الممتازة حول هذا الموضوع .

١١ — إن إيفيلاند هو الذي يقص علينا هذه القصة في الصفحات ٢٤٨ - ٢٥٣ من كتابه .

١٢ — من أجل هذه الدوافع الطائفية انظر إيفيلاند ، حول العراق انظر هنا بطاشه :

The old social classes and the revolutionary movements of Iraq (Princeton 1978)

وحول سوريا ، انظر سيل ونيقولاوس فان دام : The struggle for power in Syria: Sectarianism, Religion and Tribalism in Politics, 1961-1980 (2nd ed. London 1981)

وعن لبنان ميخائيل هودسون The Precarious Republic New York 1968.

١٣ — حول الأثر الكبير لمصر وللناصرية على شبه الجزيرة العربية انظر فريد هاليداي :

Arabia Without Sultans (London 1974)

١٤ — يظهر هنا واضحاً في كتاب لوري براند : Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search for a State (New York, 1988)

١٥ — أبو إبراد وطلي وأرضي . ص ٢٠ .

١٦ — كان هنا شعاراً مفضلاً لدى قيادة فتح لعقود عدة ، وكان يعود إلى الظهور عادة في لحظات التوتر مع نظام عربي رئيسي . مثلاً خلال المصادمات مع سوريا في عام ١٩٧٦ ومرة ثانية في ١٩٨٣ - ٨٧ . انظر : قرارات الجلسات السابعة عشرة والثامنة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني في عام ١٩٨٤ و ١٩٨٧ ، من أجل ظهور استخدام هذا التعبير : جريدة الدراسات الفلسطينية ١٤ / ٢ (شتاء ١٩٨٥) ٢٥٧ و ٤ / ٤ (صيف ١٩٨٧) ، ١٩٦ حيث جاء التعبير «التعلق باستقلالية منظمة التحرير الفلسطينية ورفض التدخل في شؤونها الداخلية » .

١٧ — آفي شاليم Conflicting Approaches to Israel's Relations with the Arabs: Ben Goueon and Sharet 1953-1956 «The Middle East Journal, 37, 2 (Spring 1983), 180-201.

وقد نوقش بعض هذه الموضوعات في :

S. Shamir's and M. Bar-On's chapters in Roger Louis and Roger Owen (Eds) Suez 1956: The Crisis and its Consequences (Oxford 1989)

وكذلك في أعمال مؤلفين مصرىين واسرائيليين ذكرهم شamer .

١٨ — هذا الدليل الذي كان له تأثير في العالم العربي لأكثر من عقد وقد ظهر في كتابات ناجي علوش وصادق جلال المضم وآخرين يتضح أكثر عند ابراهيم برهوم في :

Arab States «Acceptance of Israel, 1949-1979» MA thesis (Political Studies and Public Administration Department, American University of Beirut, 1981).

١٩ — هذه مثلاً هي أطروحات أوري رعنان الذي يكتفى إلى أبعد من هذا في

The USSR Arms The third world (Cambridge Mass. 1969).

- لكي تظهر اتفاقية الأسلحة المصرية — السوفياتية وأنها نوقشت قبل هجوم إسرائيل على غزة في شباط ١٩٥٥ وأن ذلك كان يعني استباقاً للنهاية العدوانية المصرية .
- ٢٠ — يوميات شارطت ، نشرت بالعربية في تل أبيب في ثانية أجزاء منذ ١٩٧٨ حتى ١٩٨٠ تحت عنوان « يومان إيشي » يوميات شخصية وهي تقدم مصدرًا خصباً للباحثين وتشتمل على كثير من الموضوعات التي تتعارض مع الصورة السائدة للسنوات الأولى من حياة إسرائيل . دراسة ليفيا روكان التي تحمل عنوان Israel's Sacred Terrorism (Belmont, Mass. 1980)
- ٢١ — تشمل على ترجمات من اليوميات المتعلقة بالسويس ومسألة لأهون وموضوعات أخرى .
 شليم Conflicting Approaches's P201 كذلك تبدو النتائج العدالية المطرفة عند شليم فيما يتعلق بجوانب أخرى من الصراع يمكن أن نجدتها في :
- Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine (New York, 1988)
- ٢٢ — انظر شليم P 188 Conflicting Approaches وكذلك أبو إبراد وطني وأرضي ص ٢٢ وكذلك آلان هارت : Arafat: Terrorist or Peacemaker? (London 1984) والذي بنى على أساس مقابلات مع خليل الوزير عرفات ص ٩٨ .
 ١١٠ — وكلا الكتابين وكذلك تقارير فلسطينية أثناء المرحلة تؤكد مزاعم شليم وبeari .
- ٢٣ — أبو إبراد وطني وأرضي ص ٤ وقد وصفت الأحداث ذاتها في كتاب هارت : Arafat: PP 100-103
- ٢٤ — انظر الأعمال التي ذكرناها في الملاحظة السابقة من أجل شهادة كل من الثلاثة .

السلطة السياسية والدولة السعودية^(١)

غسان سلامه

كان عدم وجود سلطة سياسية مركبة أحد المعلم الرئيسي التي ميزت تاريخ شبه الجزيرة العربية. فقد انتقل مركز الأحداث بسرعة خلال القسم الأعظم من أوائل المجتمع الإسلامي من مكة والمدينة في الجزء الغربي من شبه الجزيرة إلى دمشق ثم بغداد ثم أعقب ذلك شبكة السلطة القبلية التي أرست قواعدها من جديد. وكانت السلطة تمارس أساساً من الخارج أو عن طريق قوى محلية تدعمها جهات خارجية. إلا أن السلطة كانت في أغلب الأحيان محصورة ضمن القبيلة. وكانت القوى الأجنبية تتغاضى تماماً تحكمها بهذه الرقعة الجرداء الشاسعة في قلب شبه الجزيرة عن طريق تواجد مادي مباشر. وقد اكتفى العثمانيون (والقوى الأوروبية أيضاً) بالتخوم والمناطق الحبيطة بها.

ومن المعروف عن النظام السعودي - ضمن هذه الخلفية - سنته التجديفية المحلية. وبعد أن أخضع محمد علي حاكم مصر السلطة السعودية عام ١٨١٨، ثم قمعها التحالف الذي قام بين العثمانيين وعدة قبائل شرقية في أواخر القرن التاسع عشر نهضت السلطة السعودية على أقدامها من جديد حين وقعت الرياض بيد عبد العزيز بن سعود في بداية القرن العشرين « ونجح ابن سعود بعد بضع سنوات في إثارة نصر ضد قبائل « شمر » في الشمال معززاً بذلك أركان سلطنته في وسط شبه الجزيرة العربية. ثم تعاون خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها مع البريطانيين، ومنع بعد انتهاء الحرب حقوق امتيازات النفط إلى القادمين الجدد الذين وفدوا على شبه الجزيرة وهم الأميركيون، وقد أعطت الأصول المحلية « العربية المؤوثة » التي ينتمي

إليها النظام السعودي ، هذا النظام شيئاً من الاستقلالية عن البريطانيين والأميركيين ، وكذلك أعطته الكثير من «الشرعية» إذا ما قورن بالحكام العرب الآخرين (مثل ملك العراق وملك الأردن) الذين وضعهم البريطانيون على العرش الذي يجلسون عليه بتدخل مباشر منهم .

وما يلفت النظر فعلاً في مجتمع قبلي أن تتمكن قبيلة ما من إحراز السلطة التي يتمتع بها السعوديون . ويمكن أن نعزّو ذلك إلى حد كبير إلى الصلة الوهابية الهامة التي أعطت لل سعوديين عقيدة تتجاوز حدود القبيلة الواحدة كي يستغلواها في سعيهم لتشيّط حكم دائم بدلاً من التحالفات القبلية العديدة المتقدمة السريعة الزوال . وقد مكّنت سيطرة آل سعود على عائدات الحج إلى مكة بعد عام ١٩٢٦ وعلى عائدات صادرات النفط بعد الحرب العالمية الثانية ، هذه العائلة من أن تضيق الأموال إلى وسائلها الدينية والعسكرية وغيرها من الوسائل التي تستخدمها لإبقاء سيادتها .

وتشكل سيطرة آل سعود على المناطق المدينية مشكلة أشد تعقيداً بالنسبة لهم . فالاحتلال العسكري المباشر كان حلاً مناسباً بالنسبة للواحات الصغيرة في الداخل أما في مدن الحجاز الساحلية فالأمر يتطلب طريقة أعمدة وأكثر تطوراً . وقد سمح ابن سعود بعد تردد لم يدم طويلاً أن تحفظ تلك المدن بدرجة معينة من الحكم الذاتي المحلي وببعض قوانينها المحلية . إلا أن هذا الحكم الذاتي لم يليث أن بدأ يضمحل بالتدرج ، وفي عام ١٩٣٢ تغير اسم البلد من مملكة «نجد» و«الحجاز» و«عسير» و«الحساء» وتواكبها إلى «المملكة العربية السعودية» . واستبدلت أسماء المناطق وحلت محلها مصطلحات جغرافية فمثلاً أصبحت «الحساء» «المطقة الشرقية» وأصبحت «الحجاز» «المطقة الغربية» ، وحيثما بُرِزَت مخاطر تهديدات للسلطة السعودية كانت تنبثق ثكنات وقواعد عسكرية ضخمة كما هو الأمر في «الظهران» و«خبر» و«خميس مشيط» في منطقة عسير .

وفي أواخر العشرينيات قام ابن سعود نفسه بخلل «الإخوان» وهم رابطة دينية عسكرية من المحاربين البدو غالباً ، ساعدت العائلة في الاستيلاء على أربعة أحجام الجزيرة العربية . وازداد اعتماد ابن سعود على التحالفات وعلى تواجد العائلة في أنحاء البلاد . إلا أن أحد العناصر التي أبقى عليها ابن سعود وواظبه على ذلك بذاته كان الصلة الحميمية بين النظام وبين «العلماء» وهم الزعماء الدينيون الذين لهم سلطة تفسير الشريعة الإسلامية والذين ما زالون إلى اليوم موضع استشارة في العديد من القضايا العامة . وبيّنت السلطة الدينية لأمد طويل متمركزة في عائلة الشيخ وهي من سلاطنة «محمد بن عبد الوهاب» ، إلا أن هذه السلطة أصبحت موزعة توزيعاً أوسع بين العلماء الذين هم في الأصل من النجاشيين ..

من السلطة السعودية إلى الدولة السعودية

إن الزمان الذي كان فيه ابن سعود يحكم مملكته بمساعدة بضعة كاتبين سوريين وبعض المستشارين من أهل القبائل هو زمان قد فات وانقضى . فالدولة السعودية تحكم اليوم مجلساً من الوزراء وأقساماً وزارية وجيشاً وصحيفة رسمية — وكلها سمات تميز معظم الدول السياسية الحديثة .

كان ظهور جهاز الدولة السعودية استجابة لضغطٍ خارجيٍّ منهجه أكثر منه استجابة لتحول السلطة القبلية تجاهلاً ناجماً عن تعاملات داخليةٍ وكان التحدي الأول الذي واجه النظام هو إلهاق منطقة الحجاز بالمملكة بعد هزيمة الماشييين في عام ١٩٢٥ — ، إذ أنضم هذه المنطقة طرح مجموعتين من المشاكل . الأولى هي أنه كان على الحكومة أن تتجنب استفزاز أهل الحجاز وهم في معظمهم أناس مدينون تجاه وتعلمون لن يتورعوا عن التهابي بتفوّهم على البدو المغاربيين المتعصبين أو على التجاريين الذين هرمواهم . وكان لدى أهل الحجاز دستور ومحاكم بلدان وحيش نظامي — وجميعها أمور لا يفقهها السعوديون المتصرفون عنها شيئاً . وعلاوة على ذلك كان لهذه المنطقة صلات عريقة مع بلدان أخرى وخاصة مصر ، نتيجة للتجارة الخارجية ولنشاطات الحج .

إن مهاجمة البني الإدارية العريقة في الحجاز كانت تتطوّي على مخاطرة استثارة تمرد هناك كما أن الإبقاء على هذه البني متسكّنة سيهدّد بانفصال تدريجي للحجاج عن المدار السعودي . وهكذا فإن الاحتياط بين هذين البدلين كان أمراً عسيراً خاصة وأنه توافت مع المحاولات اليائسة التي كان ابن سعود يبذلها لكيح جماح (الإخوان) الذين كانوا يريدون فرض رؤيتهم العامة البسيطة الجلقة المتعصبة على أهل الحجاز الأكثر مدنية . واستقر رأي ابن سعود على حل وسط : السماح للحجاج بالحفاظ على بعض قوانينه ومؤسساته الماضية مع تنصيب ابنه فيصل نائباً لحاكم المنطقة لضمان وجود السعودي على رأس البني الحكومية التي خلفتها قرون من الحكم الماشي — العثماني . وبالتالي كانت إدارة الحجاز أشد تنظيماً من إدارة الحكومة المركزية .

وقد توحدت البلاد في ١٨ سبتمبر /أيلول ١٩٣٢ تحت اسم المملكة العربية السعودية . وقام ابن سعود بتعيين حكام على المناطق المختلفة اقتداءً بمثال الحجاز ، وأطلق يدهم في حكم تلك المناطق إلى حد لا يأس به نظراً لاتساع رقعة البلاد والافتقار إلى وجود وسائل اتصال حديثة وللتشرُّط الخاصة بكل منطقة من تلك المناطق المختلفة . وفي الوقت الذي كان فيصل يدير شؤون الحجاز مستعيناً بوجهاء المحليين بانتظام ، حكم « عبد الله

ابن جلوى» للإحساء متبعاً طريقة ابن سعود الأبوية في الحكم، فكان في ذلك شديد البطش والقسوة.

وقد أسمهم نموذج نيابة الحكم الذي اندلع من أجل الحجاز في تشكل فكرة تفويض السلطة. وبدأ هذا المفهوم تدريجياً يشمل قطاعات عديدة من النشاطات الحكومية. ومع أن هذه النشاطات كانت بدائية إبان حكم ابن سعود إلا أنه بدا واضحاً أن الملك غير قادر على أن يشرف بنفسه على كل تفصيل صغير من تفاصيل الإدارة. وطور الملك ممارسة تفويض مماثلين شخصيين في كل من الإدارة المركزية وفي حكومة المناطق.

وقد تم تعين فيصل الذي كان في الحجاز مع جميع وسائل الاتصال الأجنبية تحت تصرفه، مسؤولاً عن الشؤون الدبلوماسية. وأخذ فيصل يقوم بجميع ما يتصل بالأمور الدبلوماسية فهو في الوقت ذاته وزير الشؤون الخارجية وممثل لدى الأمم المتحدة وسفير جوال. واندرجت وزارة الخارجية التي كانت في جهة آنذاك مع أمانة السر الخاصة بفيصل نائب حاكم المنطقة. وكانت المملكة تستحبب ببطء شديد لطلاب البلدان الأخرى بافتتاح سفارات، وافتتحت خمس إلى ست سفارات بدلاً من ثلاثين كما كان متوقعاً. ويمكن رد ذلك التردد إلى قلة السيولة المالية وإلى الكثير من المغالاة في الوطنية والافتقار إلى الاهتمام بالدبلوماسية وأعراها الروتينية.

وأسست وزارة المالية أيضاً في عام ١٩٣٢. وكانت المشاكل هنا أشد خطورة؛ إذ لم تكن نفقات الملك الشخصية منفصلة عن ميزانية الدولة وبقي الأمر كذلك حتى نهاية الخمسينيات. كما كان من الضروري جداً المحافظة على قيمة محددة للعملة والحد الأدنى من مسک الدفاتر وأعمال الحاسبة. وتم تعين (عبد الله السليمان)، وهو أحد علماء الملك القدامى، لمهمة توزيع أكياس الرز أو الطحين وبعد ذلك الدولارات، على حلفاء وعملاء ابن سعود. واحتكر السليمان لقب الوزير لمدة طويلة من الزمن وقد كان بالفعل الوزير الوحيد في ذلك الحين.

إلا أن هذا التنظيم على تواضعه لم يستطع أن يقدم خطوة أكثر إلى الأمام طالما أن ابن سعود ما زال على قيد الحياة. فقد كان لشدة غيره على امتيازاته الملكية لا يتردد في الرجوع بنفسه في مسائل تافهة لا شأن لها — كالتحكيم بين الأفراد أو القبائل، أو كتابة مسودات الرسائل الدبلوماسية واستقبال الزوار شخصياً. ولم يكن الملك راضياً عن التنظيم الوزاري السائد في الحجاز. إلا أنه اضطر حين بدأت المبادرات مع البلدان الأخرى إلى تسمية وزير للشؤون الخارجية كأول منه العلاقات مع شركات النفط أن يقيم وزارة المالية.

وفي عام ١٩٤٤ قرر الأميركيون إنشاء قاعدة في الظهران فدفع هذا القرار الملك إلى تأسيس وزارة دفاع أيضاً، إلا أن هذه المناصب التي ظهرت نتيجة لضغوط خارجية ليس إلا، لم تكن من سلطته الشخصية أبداً إذ كان غالباً ما يتجاهلها كلية. وأخيراً وقبل بضعة أسابيع من وفاته عام ١٩٥٣، وافق ابن سعود على إنشاء مجلس وزراء كي يأخذ بعض أبنائه ومستشاريه نصيبيهم من سلطة خليفته سعود، ولأنه أخيراً اقتنع بأن ذلك شرط من متطلبات جميع الدول. والعامل الأساسي الذي كان دافعاً وراء هذه الخطوة هو أن ابن سعود لم يكن يريد أن ينقل إلى ابن واحد من أبنائه السبعة والثلاثين سلطة مطلقة كالسلطة التي كان هو نفسه يمارسها.

كان العامل الآخر الذي عجل ظهور جهاز دولة، بالإضافة إلى عامل موت ابن سعود، هو النفط. فالنفط الخام السعودي لم يكن يتبع بكميات ضخمة إلا بعد عام ١٩٤٥ إلا أنه تطور بعد ذلك بسرعة كبيرة. وكانت عائدات النفط تتفق بإسراف بمحتوى اللامبالاة على الرغم من القلق الذي كان ذلك يسببه بالنسبة لaramco التي سرعان ما أصبحت أشبه بدولة — ضمن — دولة وازدادت تبعية السلطة المالكة لها يوماً بعد يوم. ولم يكن لدى الحكومة ما تقدمه لaramco لقاء الامتيازات إلا توقيعها في ذيل العقد — فليس ثمة قوات مسلحة تدافع عن المنشآت ولا إدارة قادرة على الاضطلاع بالمقاييس العقدية ولا يد عاملة خبيرة ولا جهاز إداريين متخصصين ولا أبنية تحية حقيقة من أي نوع، ناهيك عن هيئة حكومية قادرة على تنظيم وإدارة الشركات العملاقة في قلب المملكة.

وبنتيجة لهذا قامت aramco بكل مراحل إنتاج النفط السعودي، ليس هذا وحسب بل قامت كذلك ببناء المساكن والمطارات والمطافي والمدارس وتعبيد الطرق وإنشاء مراكز تعليمية وحفر الآبار بحثاً عن المياه والشروع بأبحاث زراعية والأهم من ذلك أنها شجعت الحكومة الأمريكية على إقامة قاعدة عسكرية قرب حقول النفط لحمايتها وحماية العاملين فيها. وقد كانت هذه النشاطات بمثابة تحدي مزدوج تواجهه الرياض، فقد حضرت من جهة الحكومة السعودية على تحسين موقفها التفاوضي ضد السلطة الأجنبية، وأيضاً في إعداد نفسها لخوض منافسة الأجنبية والحلول محله في مجال النفط وفي العديد من قطاعات الحياة المدنية التي امتدت إليها يد السيطرة الأجنبية. وفي عام ١٩٥٣ وبعد موت ابن سعود وحدت المملكة نفسها في موقف غريب لا تخسد عليه: فالنفط الذي هو موردها الأساسي تأم رسمياً ولكن ليس ثمة جهاز دولة قادر على إدارته.

اجتمع مجلس الوزراء للمرة الأولى في ٧ آذار/مارس ١٩٥٤ في الرياض. وأضيفت

وزارات الداخلية والزراعة والصحة والصناعة والتجارة والإعلام إلى وزارات الدفاع والشؤون الخارجية والمالية . وقد تسبب التناقض بين الوزراء ، وقلة الخبرة في وقوع مشاكل عديدة . تم إنشاء وزارة الاقتصاد عام ١٩٥٣ إلا أنها ألغيت في العام التالي . وقد رفض حاكم منطقة الإحساء في الشرق رفضاً قاطعاً الإذعان لوزير الداخلية واستمر في تنظيم شرطة المنطقة بطرقه الخاصة . وكانت اللجان وال المجالس العليا والمفوضيات الخاصة تظهر وتغيّب بسرعة البرق وأحياناً تصبح وزارات ، ولكنها غالباً ما يغيبها النسيان .

واستمر الحال طويلاً على ما هو عليه إلى أن بدأ يظهر من بين ركام الفوضى إطار تنظيمي بتأثير نفوذ فيصل بالدرجة الأولى . وظل مرسوم ملكي يوضح واجبات مجلس الوزراء صادر في ١٢ أيار/مايو ١٩٥٨ هو حجر الأساس في الحكومة . ويعتبر المجلس بناء على هذه الوثيقة مسؤولاً عن الميزانية والشؤون الداخلية . ولكن الملك وحده هو الذي يشرع القوانين ويصدرها وكذلك الأمر بالنسبة للاتفاقيات والامتيازات . ويمكن للملك معارضة أي اقتراح يقدمه المجلس إلا أن عليه أن يبرر أسباب معارضته . ويقوم تنظيم المملكة على مرسوم صدر في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٣ يقسم المملكة إلى ست مقاطعات تقسم بدورها إلى عدد من المناطق . ويتم تعيين كل حاكم بموجب مرسوم ملكي ، ويقوم نائب الحاكم وثلاثون عضواً من مجلس المقاطعة بختارهم مجلس الوزراء بمساعدة الحاكم .

العائلة المالكة وحلفاؤها

لم يطرأ سوى القليل من التغييرات على بنية الحكومة منذ عام ١٩٧٥ ، ومن السهل أن نرى أن أبناء ابن سعود يحتلون جميع المناصب الهامة : النائب الأول والثاني لرئيس الوزراء ، وزراء الدفاع والطيران والأشغال العامة والإسكان والشؤون الداخلية والبلدية والريفية . وألت الشؤون الخارجية إلى فرد من أفراد الجيل الثالث (سعود ابن الملك فيصل وابن أخي الملك الحالي) كما هو الحال بالنسبة لمنصب نائب الوزير في جميع تلك الوزارات (وفي غيرها) .

وتزداد محاباة الأقارب هذه خارج إطار المجلس . فالمملوك فهد حين كان مازال وليناً للعهد ، كان يترأّس سلسلة من المجالس العليا تضع تحت السلطة المباشرة لآل سعود قطاعات يفترض أنها مناطقة رسمياً بمسؤولين لا يتمتعون للعائلة المالكة مثل قطاع الأمن القومي والتربية والجامعات وشئون النفط والشبيبة ، والحج ، والتصنيع . وهكذا زادت هذه المجالس من رقعة سيطرة فهد وعشيقته «السديريين » على كل أقسام الإدارة ، ولم تكن الحكومات في المقاطعات

تؤمن إلا لأقارب وثيق الصلة بابن سعود. إذ يستلم أبناءه مناصب حكام المدينة ومكة والرياض ويترأس أبناء أخيه وأحفاده حكم المقاطعات الأخرى. وقد عين الملك فهد في عام ١٩٨٦ ابنه حاكماً على «المقاطعة الشرقية» الغنية بالنفط فبتر بذلك تقليداً متصلةً لحكم هذه المقاطعة من قبل عائلة «الجلوي» وأظهر بوضوح ميلاً نحو إعادة مرکزة حكم المقاطعات في أيدي الملك.

اعتمدت سلطة الملكية السعودية منذ البداية على تحالفات مع قوى أخرى داخل المملكة. كما أن الجهاز الحكومي الجديد يسمح للعائلة الحاكمة بمكافأة هؤلاء الأعوان الخالصين. وبعتبر آل الشيخ — وهم سلالة مؤسس الوهابية — من أكثر الحلفاء البارزين، وقد تعزز نفوذهم عبر وجودهم الدائم في مجلس الوزراء. ومن بين الحلفاء التقليديين القبيليين الآخرين هناك «السديريين» وهم قبيلة يتزوج منها الأمراء السعوديون في كثير من الأحيان، وكذلك «الثنيان» الذين أدخلوا إلى العائلة خبرتهم الإدارية التي اكتسبوها أثناء خدمة الإمبراطورية العثمانية. وكانت بعض الفروع تعطى نفوذاً أكبر من فروع أخرى ضمن العائلة نفسها حسب رضى الملك عنها. وفي حين اتخد خالد من «الجلوين» مستشارين له أعاد الملك فهد فتح دهاليز السلطة أمام سلالة الملك سعود الذي عفا عنهم بعد أن كانوا من المرتدين الذين حاربوا ضد العائلة في القرن التاسع عشر. ونالت القبائل الموالية الأقل شأنًا ثوابها من خلال منح مالية ومن خلال الحرس الوطني حيث يخدم أبناء زعماء القبائل كضباط ويتخدّم أعوانهم كجنود.

القبيلة والدولة: الضباط — النساء

ازداد احتمال تعرض ثروة البلاد المعدنية للتهديد الخارجي، وأصبح لزاماً على المملكة أن يكون لديها قوة مسلحة قوية تقف في مواجهة العديد من التهديدات الخطيرة. ويبلغ عدد هذه القوات المسلحة حوالي ٧٠٠٠٠٠ رجلاً مجهاً بأسلحة حديثة متطرفة. إلا أن الجيش كان يعني من نقاط عجز كبيرة: فالمهنة العسكرية لم تكن تجذب الشبان السعوديين كثيراً على الرغم من المغريات الكبيرة للمجند وعائلته. وليس هناك أكثر من ٢٪ من مجموع السكان في الجيش على أبعد تقدير، وكذلك الأمر فيما يخص نسبة الضباط للأراضي: واحد لكل ١٦ كم. كما لا يمكن مقاولة نوعية تدريب الجيش في السعودية وتأهيله بالدول المجاورة لها حتى الفقرة منها. ومع ذلك بلغت ميزانية الدفاع في عام ١٩٨٢ (٤٣)

بليون دولار) ذهبت منها حصة كبيرة للولايات المتحدة مقابل الأسلحة والتجهيزات والخدمات. واليوم تتفق المملكة على الدفاع على أساس ما ينفق على الفرد الواحد أكثر مما يخصصه أي بلد آخر، وهو مبلغ يصل إلى ٢٥٠٠ دولار لكل فرد (في حين تتفق الولايات المتحدة ٥٢٠ دولاراً لكل فرد). وعلى الرغم من التحسينات التي طرأت منذ عام ١٩٧٥ خاصة في مجال التسلح بقي السعوديون غير واثقين من قوة جيشهم ومقدراته.

ويلاحظ المرء تردد العائلة المالكة نفسها في الإقدام على تفزيذ أي تطوير أساسي في القوات المسلحة. وتبعد الملكية في تلهيفها على الدفاع عن ثروتها وكأنها تخشى الشنم السياسي الغالي الذي قد يستوجه وجود جيش قوي. وقد دفعت العديد من العائلات المالكة والأنظمة المدنية في الجوار القريب من السعودية هذا الشنم. فحتى الانقلابات الفاشلة أثبتت أنها باهظة الثمن. وقد حركت محاولة واحدة عام ١٩٦٩ — بدأت في القوات الجوية — مكامن الشك من جديد حيال ولاء الضباط فيها.

ويكشف مأزق الاختيار بين الدفاع عن البلد والدفاع عن النظام كم يبقى إدخال نظام المؤسسات في السلطة أمراً محظوظاً. إذ أن الإصرار على «حماية المدن من العدو» يؤدي إلى إقامة ثكنات قريبة من المراكز المدنية الرئيسية. وهذا لا يعود أن يكون مؤشراً واحداً على خوف النظام من الجيش وكم يحرض النظام أشد الحرص على أن يبقى قوة الجيش رهن إشارته كضمان ضد أي انتفاضة مفاجئة.

والمؤشر الآخر هو اعتقاد النظام على قطاعين عسكريين الجيش والحرس الوطني. والذي كان حتى وقت قريب يوازي الجيش في حجمه. وليس هذا بقية من تراث الماضي أو تقسيماً شكلياً ليس له معنى عملياً، وتعتبر الولايات المتحدة المسئولة عن تشكيل هذين القسمين أنهما قوتان منفصلتان، متكمالتان دون شك إلا أنهما قد تتفقان موقف العداء من بعضهما البعض إن احتمم الصراع.

وبعد الحرس الوطني امتداداً للمجموعات القبلية الموالية، في حين أن الجيش هو ثمرة القوات الحجازية الموروثة عن شريف مكة. وتختلف قيادة الحرس الوطني عن قادة الجيش: فوزارة الدفاع والطيران هي معقل لعشيرة السديريين ممثلة بـ(سلطان) أخي الملك. أما الحرس فهم تحت إمرة عبد الله الذي يعتبر أقوى قوة مقابلاً لنفوذ عشيرة السديري (الملك وأخواته الستة الأشقاء). وأنه ينبع بالقوات المسلحة مهمة الدفاع عن الحدود والمساعدة في إخماد أي تمرد داخلي. وأوكل إلى الحرس مهمة حماية المدن وأبار النفط بشكل رئيسي. وقد أسهمت كلتا القوتين في القضاء على تمرد مكة عام ١٩٧٩.

وعلى الرغم من أن القوات المسلحة في المملكة تقع جميعها تحت إمرة القائد العام نفسه — الملك ذاته — فإن التعداد الكبير للأسرة المالكة يسمح لها أن تخطي عدداً كبيراً من النساء مناصب قيادية. ومن الصعب أن نحدد بدقة عدد هؤلاء الضباط الأبراء، إلا أنهن يقدرون عموماً بالثلثات. ويتميّز الأمير بندر سفير المملكة في واشنطن والأمير سلمان رائد الفضاء إلى هذه الفتنة. والأمر نفسه ينطبق على الحرس الوطني وعلى القوات الجوية وعلى خدمات أخرى. ويستلم النساء الذين لم يتلقوا تأهيلآً عسكرياً في الخارج المناصب العليا في الحرس أو في الجيش كقاعدة عامة أما خريجو اللالكلاند وسانتياغو أو فورت ليفنورث فتوكّل إليهم مهام الضباط في القطاعات المسلحة الأخرى.

ولا يقتصر قطاع الدفاع الوطني على السعوديين وحدهم إلا أن النظام السعودي يعارض بشدة أمر إعطاء معلومات عن هوية الأجانب الكثُر أو عن دورهم في الجيش السعودي. وتشير المعلومات التي بحوزتنا إلى أن هناك ثلاثة أصناف من الناس يخدمون في القوات المسلحة :

١ — الضباط الأجانب المتعاقدون الذين يخدمون بكتابتهم الشخصية الفردية وهناك حوالي ١٥٠ ضابط من أصل باكستاني . وهناك بضع عشرات من الضباط من أصل أردني كما يوجد سوريون وعراقيون وفلسطينيون وبنغاليون ومصريون . ويعامل هؤلاء الضباط معاملة المواطنين السعوديين ويدوّن أن نشاطاتهم تكون في معظمها في مجال التدريب وفي أمور نقل الجنود وإيوائهم وتمويلهم .

٢ — ضباط أرسلوا إلى المملكة بموجب الاتفاقيات الثنائية المنعقدة بين المملكة وبلادهم . وهناك بعثات من حكومات الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا والباكستان وغيرها . ومن الممكن أن يكون هناك لواء باكستاني بأكمله في المملكة .

٣ — مستخدمون في شركات أجنبية مشتركة في مشاريع سعودية عسكرية ، ويتميّز معظم الأجانب الذين لهم صلة بالجيش والعاملين في المملكة إلى هذا التصنيف . وتهيمن الشركات الأميركيّة بشكل واضح في هذا القطاع وتستخدم ٤٠٠ شخص من موظفي الولايات المتحدة على أقل تعديل . ويبلغ تعداد الفرنسيين والبريطانيين بضع مئات .

شكل تواجد هؤلاء الأجانب مشاكل عديدة ، فدورهم السياسي غامض نوعاً ما ، ويسائل المرء إن كان وجودهم نتيجة لافتقار في الكفاءات السعودية فعلاً ، أليس هؤلاء نوعاً من القوة المرتزقة؟ هل سيكون هؤلاء الجنود أكثر نشاطاً في الاهتمامات الحقيقية لشؤون السياسة الداخلية منهم في مجال الدفاع المفترض عن حدود الأمة؟ ولم يعد ثمة شك في أن

الدرك الفرنسيين ورما الجنود الأميركيين قد اشتراكوا فعلاً في قمع تمرد مكة، وهذا ليس سوى مثال واحد من أمثلة عديدة، ويترافق أيضاً إلى الذهن تساؤل حول الدور الحقيقي الذي تلعبه طائرات الأوكس التي يقودها أميركيون والمتوجهة في المملكة منذ عام ١٩٨٠.

الممتلكات والثروة

عندما ولدت المملكة كان ٨٠ بالمائة من أراضي ما يصبح فيما بعد بالملكة السعودية، ملكاً للقبائل الرحيل، وكان مفهوم الملكية الخاصة ضمن إطار هذا الاقتصاد القائم على الرعي والاكتفاء الذائي والتحول حول التنقل لا الاستقرار وحيازة الأرضي، مفهوماً بدائياً دون ريب. ولم تصبح هذه الأرضي بحكم الملكية المشتركة للقبائل التي تقطعتها في الماضي إلا بعد زمن، وكانت هذه الأرضي بالفعل مصدر عدد لا حصر له من النزاعات بين القبائل.

ويعد ثلاثون بالمائة من مجموع الأرضي المزروعة — خاصة في المناطق غير السعودية مثل الحجاز وعسير — إلى القطاع الخاص. وفي حالات أخرى تقوم حقوق الميراث لا على الملكية بل على حق الانتفاع. وقد أعطيت بعض أراضي (الميري) كإقطاعات للقادة العسكريين الذين ساندوا قيام المملكة، إلا أن مرسوماً صدر عام ١٩٥٧ قضى بمنع هؤلاء «المالكين» من تسجيل أراضيهم دون ترخيص من الملك. وما إن تسجل هذه الأرضي حتى تصبح ملكاً وهو تطور نادر المثال خارج حدود عسير. وترجع ملكية أراضي أخرى إلى قبائل أو مجموعات مستقرة غير متrolleyة في الشرق. وهذه الأرضي هي أراض «مشاع». وتشكل أراضي الوقف ما يقرب من عشرة بالمائة من الأرضي المزروعة. وقد تسنى لأفراد العائلة المالكة أن يكدسو ثروات من بيع الأرضي للدولة التي كانت قد أعطتهم إياها أصلاً. والأهم من ذلك في مضمار نظام ملكية الأرضي السعودي هو حقوق الأملاك التي تتمتع بها الدولة لاستئثار ماتخت التربة. وقد احتفظت الدولة بحق تهجير قبائل بأكملها من أراضيها لكي تسهل عملية استغلال الثروة المعdenية، وهكذا بدأ ابن سعود اتفاقيات النفط بإصدار مراسيم ملكية بسيطة.

كانت مؤسسة النقد العربي السعودي تسيطر على البنية المالية بعد عام ١٩٥٢. وقد أنشئت وزارة الاقتصاد والمالية عام ١٩٥٤ للإشراف على عائدات البلاد ونشاطاتها المالية. وأوكلت قرارات مجلس الوزراء للأعوام ١٩٥٤ - ١٩٥٨ إلى هذه المؤسسة مهمة إقرار الميزانية السنوية التي تصدر بمرسوم ملكي، وقد رافق ظهور هذه المكاتب بالإضافة إلى

الوزارات الجديدة للزراعة والتجارة والصناعة والتخطيط والنفط تخفيف ثلثي المبالغ التي كانت تخصص سنويًا لأمراء العائلة المالكة.

الجدول (١) : ملكية الأراضي والأراضي المزروعة (بالهكتار)

الإمارة	عدد القرى	مجموع	سندات الملك	الأراضي المزروعة
الشرقية	١١١	١١٣٧٢	٦٩٤٧	١١٣٧٢
الرياض ، المقوف والخاسرة	٣٧٤	٩٦٦٨	/ ٣٥٠٦٤	٩٦٦٨
القصيم	٢٨٤	٦٦٩٥	٢١٠٤٦	٦٦٩٥
حائل	٢٤١	٦٦٤٥	٥٦٦٩	٦٦٤٥
جوف				
القربات والحدود الشمالية	٩٥	٢٦٥٥	٥٩٧	٢٦٥٥
المدينة	٢٦٤	٧٨١٥	٢٨٣٢	٧٨١٥
مكة	٢٤٢٣	٣٧٠٠٠	٣٢٨٠٨	٣٧٠٠٠
عسير	١٣١٧	٣١٣٠٢	١١٩٠٥	٣١٣٠٢
البهاء	٩٦١	١٩٥٣٤	٣٩٨٨	١٩٥٣٤
جيزان	١٤٠٦	٣٤٨٠٢	٣٨٧٠٦	٣٤٨٠٢
نجران	٧١	٢٣٨٩	٣٠٦٧	٢٣٨٩
بيشة والرانية	٢٥٨	١٠٩١٢	١٣٧٣٧	١٠٩١٢
المجموع	٧٨٠٥	١٨٠٧٨٩	٥٢٤٧٢٦	١٨٠٧٨٩

المصدر : وزارة التخطيط السعودية : خطة التنمية الثانية ، ١٩٧٥ - ١٩٨٠ ، ص . ١١٩ .

ويصطدم إدخال نظام المؤسسات في القطاع المالي على الدوام بالعراقل ذاتها التي تواجهها الإدارة عموماً : الحصر الكامل للسلطة السياسية والتقسيم الشخصي للسلطة بين أفراد العائلة المالكة والافتقار إلى اليد العاملة الماهرة . ولا أحد يعلم كم من الأموال توزع على

أفراد العائلة المالكة تحت تصنيفات متعددة وغامضة . وعما أن العائلة المالكة تسيطر على السلطة السياسية فإنها «تدبر شؤون الدخل وتستطيع الانفراد بالدخل القومي لنفسها كما أن لها الكلمة الأخيرة الفاصلة في شؤون سياسة الاستثمار» . وقدر المبالغ المخصصة لأفراد العائلة المالكة كل على حدة بحوالي ٣٠٠ مليون دولار دون حساب المساحات الشاسعة من الأراضي التي يملكونها شخصياً . ووجب هنا إضافة مبلغ الميزانية المخصصة رسمياً لأفراد العائلة المالكة الذين يشغلون مناصب رسمية والتي يمكنهم إنفاقها تبعاً لأهواهم . ولكن عادة تحصيل الدخل السهل والإنفاق المترافق بترت في أواسط الثانويات نتيجة تراجع في عائدات النفط . وقد أدت هذه التعديلات الضرورية إلى توتركات ضمن الأوساط الحاكمة في المملكة وكذلك في دول النفط الأصغر حجماً في الخليج .

شعب السعودية

مالبث شعب السعودية البالغ عدده خمسة ملايين نسمة أن شعر بالتناقض الذي يتولد تلقائياً عندما يصبح مجتمع محافظ وتقليدي للغاية مرتبطاً بين ليلة وضحاها بالنظام الرأسمالي الدولي .

هل أصبحت حياة القبائل الرحّل مجرد ذكرى عابرة لدى الناس الذين جاؤوا منها؟ ويفقد البدو الرحّل الآن ب حوالي ٦ بالمائة من مجموع السكان وهي نسبة تقوم على «اقتصاد غير مستقر أساساً ولا يعتمد العملات النقدية ومرتبط بخصوصية المجتمع هناك ، في مواجهة اقتصاد مفترط في استخدام النقد وقائم على النفط ومرتبط بخفنة قليلة من السكان» . ولا يمكن لثل هذه الهوة أن تدوم طويلاً . والبدو اليوم يمرون «بتحول مناجئ وعنيف» . وليس النفط وحده هو سبب هذا التحول ، فالنظام السعودي الذي يخشى عداء المدن التي تجمع عناصر بشرية شتى ، أخذ منذ البداية يعتمد على البدو . وحاول ابن سعود ما بين عامي ١٩١٢ و ١٩٢٧ أن يدفع عدداً منهم إلى حياة الاستقرار ليتسنى له تشكيل العصب الرئيسي لقواته (الإخوان) . وقد أثبتت الولاء القبلي أنه أعلى مما لا يقاس من الموربة الجديدة التي تتجاوز حدود القبلية والتي حاول النظام أن يزرعها في نفوس أهل القبائل ، وكانت الانقسامات القبلية واضحة أشد الوضوح عندما تمرد الإخوان وهُزمو على يد القبائل المستقرة التي بقيت على ولائها للملك — مع بعض المساعدة من القوات الجوية الملكية .

واليوم تسعى الحكومة لحمل جميع القبائل الرحّل على الاستقرار . ويبدو أن لتدخل الحكومة غاياتان : أن تحيط علماً مقدماً بتشكيل (بروليتاريا رثة) مدینية يمكن لها عاجلاً أم

آجلاً أن تشكل تهديداً للحكومة. كما يكون بوسع الحكومة في الوقت ذاته أن تستغل هذه اليد العاملة لبتر يد العمال المهاجرين. بالإضافة إلى أنه من الأسهل طبعاً أن تمارس الحكومة سيطرة سياسية على سكان مستقرين من أن تتحكم بجماعات دائمة التنقل والترحال.

وتجري عملية التحول إلى حياة مستقرة بسرعة كبيرة وتبدو الحكومة عاجزة عن مواكبة هذا التطور الذي يحدث في معظمها بشكل مستقل عن إرادتها. وتلعب الاتصالات دوراً كبيراً في هذا التحول الذي تسارع إيقاعه بعد انهيار اقتصاد الصحراء القديم. وبدأ اقتصاد القبائل الرحيل يختفي شيئاً فشيئاً في حين بقي الولاء القبلي كما هو؛ ومع ذلك فإن النظام يخشىهم أقل مما يخشى خيبة الأمél والإحساس بالخيانة والخذلان الذي يتجمّع عن التمدن السريع ومشاكل القبائل الرحيل لا تختفي بمجرد الاستقرار بل تجد لها قالباً جديداً.

ويدين النظام السعودي ببقاءه وتوسيعه لاجتاع الزخم النجدي مع التيار الديني الوهابي. وقد فرض هذا الخلط من التوسيع الإقليمي والديني نفسه من خلال عودة منهجمة منتظمة إلى الغزو والحروب وإلى الولاءات القبلية المتينة. وكان هناك الكثير من الرفض والمقاومة لهذه الهيمنة السياسية والدينية. واليوم أصحاب هذه المقاومة الوهن نتيجة التوحد السياسي للبلاد وتوزيع مكاسب عائدات النفط، وبالطبع نتيجة لتطور وسائل قمع أكثر فعالية. إلا أن هيمنة العشيرة الحاكمة لم تكن تلقى ترحيباً وحماساً من جميع السكان بالقدر نفسه. والحق أن التنوع والتعدد القبلي والجغرافي والديني للسكان يحمل في طياته بذور ثورة من النوع التقليدي.

العوامل القبلية

من الصعب تبرير الامتيازات البادحة التي تزداد يوماً بعد يوم والممنوعة لأفراد العائلة المالكة وأقربائهم المقربين، أمام بقية الناس فهذا يتناقض أولاً مع تعاليم الإسلام وخاصة مع المدرستين الحنبلية والوهابية القائالتين بالمساواة بين البشر واللتين تستندان أساساً إلى تفسير متطرف وحري للقرآن. كما أن الإسلام الذي اتخذته الدولة عقيدة مطلقة لها لا يقر الخلافة المترولة وراثة بل يدعو للجدراء الفردية كحكم فيصل في اختيار القائد. فهل يعتبر الأبناء السعوديون أهلاً للحكم؟ أو إن أردنا صياغة السؤال بشكل مختلف: ألا يوجد بين الناس من لهم القدرة على الحكم من خارج العائلة السعودية؟^(٧).

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الهيمنة والامتيازات هي أمر مايزال حديث العهد، فمنذ قرون من الزمن لا غير لم يكن آل سعود إلا أعياناً في واحة صغيرة في نجد مثلهم مثل عائلات

أخرى اندثرت أو بقيت لتخلد ذكرى «إقطاع» دمره آل سعود. لقد حارت «شمر» وهي قبيلة من قبائل شمال شرق الجزيرة العربية، ضد القوة المركزية حتى الثلاثينيات وكان عليهم أن يشهدوا إمارتهم التي صمدت لقرون عديدة حول (حائل) تقع تحت حكم الدولة على يد آل سعود.

وكذلك نجد قبيلة (مطير) في المنطقة نفسها و(حرب) في الحجاز و(بني خالد) في الأحساء و(الزهتان) في جنوب الحجاز وغيرهم من القبائل التي تم إخضاعها أو تحبيدها عن طريق المصاhere والأموال وتوليه زعمائها، إلا أن هذه القبائل بقيت وحدة متماسكة . وبين تجربة (المجرة)^(٨) الطبيعة غير الواقعية لخططات دمج القبائل بعضها بعض وخاصة في مجتمع تقوم فيه السلطة السياسية على تماسك القبيلة الداخلي . ولقد رضيت العائلة المالكة أن تنشئ نظاماً يتجاوز حدود القبيلة ولا يؤثر تأثيراً جديراً على التحالفات التقليدية ولا يمكنه أن ينقلب يوماً ما على العائلة المالكة نفسها^(٩) . ويمكن للمرء بكل سهولة أن يجد علام التضامن القبلي في جميع حركات الاحتجاج التي وصلت أنيابها من المملكة ، بما فيها تمرد عام ١٩٧٩ الذي وقع في مكة عندما تمكن الشاب جهيمان (العتيبة) من إقتحام صهره (الذي سمي بالمهدي أي النبي المخلص) وعدد من أفراد قبيلته بمعاهدة السلطات .

العوامل الإقليمية

ليس التعدد والتنوع الإقليميان بأقل شأناً من التعدد القبلي . فالجميع في السعودية يدركون أن السلطة الحاكمة الآن هي سلطة نجدية أساساً . وقد استبدلت أسماء إمارات بمصطلحات جغرافية . كما أسمهم وجود جهاز بيروقراطي واحد والاعتماد المتبدال بين مقاطعات البلاد في القضاء على استقلالية المقاطعة على الأقل من الناحية السياسية .

لم تخفي المقاطعات تماماً لو توفرت الظروف المواتية ثانية لأتمكن أن تظهر محاولات للانفصال من جديد . وإن على جميع المعارضة السياسية أن تلعب على وتر هذه الترعة . فالسعودية تمتد على مساحة ١٥ مليون كم^٢ ، والمسافات بين مدينة وأخرى وبين مقاطعة وأخرى هي عبارة عن صحراء خاوية في أغلب الأحيان ، وقد كان هذا الخواء في يوم من الأيام يشكل حاجزاً إن لم يكن حدوداً . وكان للإقليم الشرقي الذي تفصله عن البقية صحراء النفود علاقات وثيقة تربطه عبر التاريخ بالعراق والبحرين وحتى إيران والهند مثلاً هي علاقته بمنطقة نجد . أما في الجزء الغربي من البلاد فقد أكتسبت مدن الحجاز (مكة والمدينة وحده) منذ ظهور الإسلام شهرة وحكاماً ذاتياً وقامت فيها صلات مع العالم الأوسع غاية في التنوع

تحسّد عليها. وكانت عسير مقر الحكم الذاتي الإدرسي وتميز بنمط معين من الحياة فيها ويتقلّد ديني مختلف عن تقاليد التجاريين الذين فتحوها. وكان بين جيزان وخران صلات مع اليمن أوثق من صلاتهاما ببعضها. فمن الإحساء العنية بالنفط إلى الحجاز التجارية عبر نجد البدوية وعسير المنتجة للحجوب تتبع ألوان وأساليب التاريخ والتقاليد والهجمات وطرق العيش. والحق أنهم يختلفون اختلافاً جذرياً خاصة بوجود النوع القبلي الذي يزيد من خصوصية كل إقليم. فمما لا ريب فيه مثلاً أن تجارة الحجاز اليوم كان لهم ضلع في محاولة انقلاب القوات الجوية عام ١٩٦٩ وفي تمرد مكة عام ١٩٧٩ . كما أن للتذمر الشيعي من النظام جنوراً محلية قوية ، إلى حد بعيد بما أنهم ينحصرون في مناطق محيطة بالقطيف التي كانت تاريخياً تتمتع بحكم ذاتي مقابل نجد .

العوامل الدينية

يبدو من المحتمل أن يصب المشقون نار سخطهم على مذهب الوهابية الذي فرضه عليهم الفاتحون النجديون على أنه «دين الدولة» إذ لا يشاطر السعوديون جميعهم رأي محمد ابن عبد الوهاب في تفسيره للقرآن الذي ينطبق على العادات التقليدية والحياة الحشنة التي يحيىها بدؤ نجد أكثر مما يوافق أساليب العيش المدنية لسنة الحجاز أو أتباع الشيعة الاثني عشرية في الإحساء . وبالفعل لن ينسى الشيعة الذين يعيش حوالي ٢٠٠٠٠ شخص منهم في الإقليم الشرقي التعصّب الوهابي الذي أذاقهم صنوف القمع والاضطهاد على مدى قرنين من الزمن ولا يأبهم الدين نفسه الذي طالما دفعوا حياتهم ثمناً له ، ويدفعهم كل هذا إلى الحفاظ على روابط متينة مع مراكز الشيعة مثل النجف في جنوب العراق وقم في إيران أو مع البحرين حيث يشكل أفراد طائفتهم الأغلبية العظمى من سكان هذه البلاد ويتمتعون بمكانة أفضل نوعاً ما .

وعلى الرغم من أن السنة يشكلون الأغلبية الساحقة من السكان فهم غير موحدين ، فالمذاهب السنة الأربع المعترف بها مازالت قائمةً في البلاد رغم الضغط المستمر الذي تمارسه عليهم الوهابية . وأنصار المذهب المالكي والحنفي كثروا في الإحساء في حين يطبع أهل الحجاز وعسير المذهب الحنفي — على الطريقة الوهابية التي فرضت عليهم منذ حوالي خمسين سنة — عبر ارتباط علماني بالمذهب الشافعي الذي أصبح مركزاً في مصر .

كان من الممكن ألا يعني اختلاف هذه المذاهب شيئاً لو لم يكن المبدأ الوهابي

المتعصب بعيداً كل البعد عن «روح العصر» التي تسود اليوم في المملكة كييفما اتفق . ولو كان بالإمكان تواافق الإسلام والعصرية فإن الوهابية لا تفسر بالتأكيد الإسلام تفسيراً منأنا أو ميدعاً ، بل على العكس من ذلك إذ نراها توسيع المفهوم القائم بين أمم العيش التقليدية والقوى الاجتماعية الجديدة التي يخلقها «التطور» سواء جاء منهاجأ أم خطط عشواء . ويمكن للتعصب الديني أن يصبح ملاداً لأنكك الذين خلفهم تطور البلاد الاجتماعي والاقتصادي وراءه كما أبدت لنا أحداث مكة . فقد أظهرت هذه الأحداث أن بإمكان المرء أن يكون أكثر إسلاماً حقاً من حكام هذا البلد المسلم أنفسهم حيث فقد الإسلام الذي اصطبغ بطابع الشعائر والرميمية بريقه الأصلي . كما أبدت لنا هذه الأحداث أنه لا يمكن الإفراط في استخدام الوهابية الخنبالية — وهي أكثر مدارس التفسير إذعانًا من الناحية السياسية — لإضفاء صفة الشرعية على سلطة قائمة موجودة .

العمال الأجانب

تُرَبِّعُ الْإِحْصَاءُ الرَّسِيْدُ لِعَامِ ١٩٧٥ أَنْ هُنَاكَ ٣١٤٠٠٠ شَخْصاً غَيْرَ سَعُودِيِّ يَعْمَلُونَ فِي الْمُمْلَكَةِ . وَتَوَقُّعُ الْمُمْلَكَةِ أَزْدِيَاداً سَنِيَّاً يَقْدِرُ بِـ ٢١٠ بِالْمَائَةِ خَلَالِ السَّنِوَاتِ الْخَمْسِ الْقَادِمَةِ لِيُصْلِي العَدْدَ إِلَى ٨١٣٠٠٠ . وَقَدْ تَعْدِي هَذَا الْأَزْدِيادُ التِّراَكُمِيُّ الَّذِي يَلْغُ ١٥٩ بِالْمَائَةِ التِّزاَيْدِ فِي الْيَدِ الْعَامِلَةِ السَّعُودِيَّةِ الَّذِي يَقْارِبُ ١٨ بِالْمَائَةِ .

وَلَكِنْ لَا يَمْكُنُنَا اعْتَدَادُ هَذِهِ الإِحْصَاءَاتِ فَالْعَدْدُ الَّذِي تَضَمِّنُهُ إِحْصَاءُ عَامِ ١٩٧٥ كَانَ أَقْلَى مِنَ الْحَقِيقَةِ بِشَكْلٍ وَاضْجَعٍ . وَيَعْتَقِدُ وِيلزُ Wells أَنَّ الرَّقْمَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ ضَعْفُ ذَلِكَ أَيِّ ٦٠٠٠ رِّيلِيونَ عَامِلَ أَجْنبِيٍّ (مُقَابِلٌ ٩٠٠٠٠ رِّيلِيونَ سَعُودِيٍّ) فِي حِينَ تَقْدِرُ الْلَّوْمُونَدُ Roulow E. الْعَدْدَ بِعِلْيُونَ عَامِلَ فِي السَّنِيَّةِ نَفْسَهَا^(١١) . وَعَدْ سَنِيَّةٍ مِنْ ذَلِكَ قَدْرٍ إِبْرِيكُ روْلُ Roule E.

عَدْهُمْ بِعِلْيُونَ وَنَصْفَ عَامِلٍ ، وَذَكَرَ مَثَلًاً عَلَى ذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ الصَّنَاعِيْنَ يَسْتَخْدِمُ ٤٠٠٠ رِّيلِيونَ مِنْهُمْ مَوَاطِنُونَ سَعُودِيُّونَ: وَلَا يَسْتَخْدِمُ شَرْكَةُ تَحْمِيمِ الْمَسِيدِسِ قَرْبَ جَدَّهُ أَيِّ عَامِلاً أَرْبَعَةَ مِنْهُمْ مَوَاطِنُونَ سَعُودِيُّونَ: وَلَا يَسْتَخْدِمُ شَرْكَةُ تَحْمِيمِ الْمَسِيدِسِ قَرْبَ جَدَّهُ أَيِّ مَوَاطِنَ سَعُودِيٍّ بِاسْتِنَاءِ الْمَدِيرِ ، فَهِيَ تَدَارُ مِنْ قَبْلِ ١٥ أَمْلَانِيَاً غَرِيبًاً وَتَسْتَخْدِمُ ٢٥٠ تَرْكِيًّاً فِي مَجَالِ التَّجْمِيعِ^(١١) . وَكَانَ بِإِمْكَانِ عَدْ كَبِيرٍ مِنَ الْيَتَمِّينِ دُخُولُ الْمُمْلَكَةِ دُونَ جُوازِ سَفَرٍ حَتَّى عَامِ ١٩٧٢ ، وَهُمْ وَحْدَهُمْ كَانُوا يَشْكُلُونَ حَوْلَى مِلْيُونَ عَامِلٍ . وَتَشِيرُ هَذِهِ التَّقْدِيرَاتُ الْفَرِديَّةِ إِلَى أَنَّ الْيَدِ الْعَامِلَةِ الْأَجْنبِيَّةِ قَدْ تَجاَزَوْتُ رَقْمَ المِلْيُونَيْنِ حَوْلَى عَامِ ١٩٨٠ - ١٩٨١ وَهُوَ رَقْمٌ بَعِيدٌ كُلَّ الْبَعْدِ عَنِ الإِحْصَاءِ الرَّسِيْدِيِّ الَّذِي يَقُولُ بِأَنَّهُ ٨١٣٠٠٠ عَامِلاً أَجْنبِيًّا عَامَ ١٩٨٠ .

إن لهذه الأرقام أثراً بالغاً، فمعادرة العمال المهاجرين للسعودية سوف تشنل حركة اقتصاد البلد تماماً سواء أكانوا من الطيارين الأوبيين في الخطوط الجوية السعودية أو هم من عمال المرافق اليمانيين. كما أن في هذه الأرقام ضرباً من المجازفة في المستقبل إذ أن «مصير كل محاولة للتচنيع سيعتمد على مقدرة الحكومة على استيعاب العمال الأجانب»^(١٢).

وعلى الرغم من أن الحكومة لا تنشر إحصاءات دقيقة فإن المعلومات المتوفرة تدل على أنه في أوائل الثمانينيات كان هناك أكثر من مليون يمني يعملون كفاعلين كما توجد مستعمرات من المهاجرين السودان والمصريين والفلسطينيين والليبيين كل منها يتراوح عددها من ٤٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ رجل يعملون في المكاتب الحكومية وفي المدارس أو المناصب الوظيفية الأخرى. كما يقوم عدد كبير من الهندو والباكستانيين والكوريين الجنوبيين والماлиزيين بأعمال ومهن غالية في التنويع فمنهم أطباء ومنهم فنيون ومنهم فعلاً ويعمل حوالي ٤٠٠٠٠ رجل أمريكي و ٢٠٠٠٠ من أوروبا الغربية في مجالات مختلفة في ميدان التقنيات الحديثة أو التمويل.

يشكل هذا العدد الهائل من غير السعوديين خطراً حقيقياً على المملكة، فمدينة جدة وهي المركز التجاري للبلاد هي أشبه ما تكون بالكويت إذ أن حوالي ٥٠٪ من سكانها الـ ٨٠٠٠٠ نسمة هم من الأجانب. وتغري الدخول الضخمة العمال الأجانب بالعمل هناك — فالعامل الذي لا حرف له يمكنه أن يكسب حوالي ٤٠٠٠ دولار في السنة على الأقل. والطبيعة السودانية تقاضي أجراً كممرضة في جهة أعلى مما تقاضاه كطبيبة جراحة في الخرطوم، كما يمكن لعامل مصرى لا حرف له أن يتلقى في السعودية راتباً أفضل من رئيس وزراء في القاهرة، وكل شهر تقوم الحكومة بإعادة حوالي ٢٠٠٠ شخص من دخلوا البلاد بشكل غير قانوني غالباً تحت غطاء الحج كما تم ترحيل الكوريين الجنوبيين الذين حاولوا القيام بإضراب ترحيلياً فورياً.

وقامت الحكومة في محاولة لها لفرض قيود على وضع يكاد يخرج عن نطاق سيطرتها، وعلى الرغم من المعارضة الشديدة التي أبدتها الدول المجاورة، بإصدار قرار في آذار/مارس ١٩٧٦ تطالب فيه المؤسسات والشركات الأجنبية التي لديها عقد رئيسي (مبنيانية تفوق ٥٥ مليون دولار وأكثر من ٥٠ عاملاً لمدة أطول من ثلاثة سنوات) بأن تستورد العمال المطلوبين وتومن لهم المسكن وتضمن ولاءهم. وقيل كففة هذه السياسة نحو الشركات الآسيوية التي تسيطر عليها اليد العاملة الرخيصة خاصة الكوريين والتي تضمن نجاح شركاتها بإرسال ضباط جيش سابقين للعمل كمراقين وللحفاظ على النظام بين صفوف مواطنهم. وليس

من المتوقع أن يؤدي تدهور أسعار النفط وعائدهاته في منتصف الثانينيات إلى اتكال أقل على اليد العاملة الأجنبية كما يوضح ذلك روجر أوين^(١٣) وغيره . فالبطالة في أوروبا لم تدفع بالعاطلين عن العمل من الفرنسيين إلىأخذ أمكنة السنغاليين في كنس الشوارع ، وتنطبق هذه الملاحظة انتظاماً أكبر في حال اقتصاد أصحاب الدخول كـ هو الوضع في السعودية حيث مازالت أخلاقيات العمل ضحلة للغاية . إلا أن تدهور أسعار النفط سيؤدي إلى أجور أقل ومنافسة أكبر بالنسبة للعمال الأجانب أنفسهم .

الجدول (٢) السعودية : العمل حسب القطاع الاقتصادي والجنسية ، ١٩٧٥

القطاع	العدد	النسبة %	المجموع السعودية من العمل	النسبة %	غير السعوديين	المملكة العربية السعودية	حصة
الزراعة والصيد	٥٣٠٧٠٠	٥١٧	٥٤٩٠٠	٦١	٥٨٥٦٠٠	٩٠٦	٩٠٦
الملاجم والنفط	١٥٤٤٠٠	١٥	١١٦٠٠	١٥	٢٧٠٠٠	٥٧٠٠	٥٧٠٠
التصنيع	٢١٥٥٠	٢١	٩٤٣٥٠	١٢٢	١١٥٩٠٠	١٨٠٠	١٨٠٠
الكهرباء والغاز والمياه	٧٢٠٠	٧	١٣١٥٠	١٣	٢٠٣٥٠	٣٥٤	٣٥٤
البناء	٣٥٩٠٠	٣٥	٢٠٣٤٠٠	٢٦٣	٢٢٩٣٠٠	١٥٠	١٥٠
المبيع بالجملة وتجارة المفرق	٦٠٦٠٠	٥٩	١٣١٥٠٠	١٧٠	١٩٢١٠٠	٣١٥	٣١٥
المواصلات والتخزين	٧٢٩٠٠	٧١	٣٠٩٥٠	٤٠٠	٤٠٣٨٥٠	٧٠٢	٧٠٢
والاتصالات
التمويل والتأمين	٦٢١٠٠	١٢١٠٠	٦٩٥٠	٥	١٥٠	٤٢	٤٢
الخدمات الاجتماعية والفردية	٥٧٠٠	٥٣٧٠٠	٢٢٦٦٠٠	٢٧٧٠	٢٧٣٤٠٠	١٠٠٠	٥٥٥
المجموع	١٠٢٦٥٠٠	١٠٠٠	٧٧٣٤٠٠	٧٧٣٤٠٠	٧٧٩٩٦٠٠	٧٧٠٠	٧٧٠٠

المصدر :

J.S. Birks and C.A. Sinclair,

«International Migration and Development in the Arab Region»

International Labour Organization (Geneva, 1980). 8.160.

تميل هذه الأرقام إلى تقليل عدد ونسبة غير السعوديين من القوة العاملة .

الأغنياء والفقراء

هناك سمات هامة قبل رأسمالية في الطريقة التي توزع بها الثروة في السعودية^(١٤). وأكثر الناس فقراً في المجتمع السعودي هم البدو (المستقرون منهم والرجل) وغير السعوديين (خاصة اليهود)، وال سعوديون الذين ليس لديهم منفذ إلى العشيرة الحاكمة — لاصلات عائلية ولا اعتقاد ديني موحد — ولا أصل نبيل عريق يمكن له أن يبيع مساندته.

وعلى الرغم من أن المرحلة الحالية من النمو الاقتصادي تشجع على صعود السلم الاجتماعي وقصص النجاح الفردي لأشخاص هي قصص حقيقة إلا أنها من القلة بحيث لا يمكن اعتبارها تياراً عاماً في الارتفاع الاجتماعي. وتبقى العائدات النفطية في أيدي الحكومة أو على الأصح في أيدي ذوي النفوذ من العائلة المالكة الذين يسيطرون على الدولة.

وقد تغلغلت العائلات المدينية الكبيرة في بنية الدولة وأقامت صلات وثيقة على أعلى المستويات، وبفضل نظام الأشراف والشراكة ركزت هذه البورجوازية الكومبرادورية جهودها على مشاريع صناعية مختلطة بالاشتراك مع الدولة وعلى أسهم في أكبر شركات الغرب ومؤخراً أخذت لهم بالمشاريع العامة الكبرى والمشاريع الاستئمانية وقد جنت من هذا كله أرباحاً طائلة. هذا التكافل بين القوة التقليدية وبين البورجوازية المدينية ازدهر وسط الكثير من الشكوك المتباينة الدائمة، وقد أدى إلى «برجزة» العائلة المالكة من خلال مشاركة الأمراء المتزايدة في عالم الأعمال.

وليست العلاقة بين الطرفين متكافئة على الإطلاق فبوسع الأمير أن يصبح رجل أعمال بأسهل مما يستطيع تاجر من جهة أن يصبح وزيراً، إذ ينحصر مثل هذا التحول ضمن دائرة ضيقة يصعب دخوها على الأشخاص من خارج العائلة المالكة وخلفائهم الأفارقة أو العائلات التجارية التقليدية في الحجاز أو حضرموت. ويقى السكان عموماً معتدين على مساعدة الدولة وهم يشعرون أكثر فأكثر بأثر تمرك الثروة كنتيجة طبيعية أوتوماتيكية لتمرك السلطة. وليس بإمكان الانتفاء إلى دوله نامية ولا القبلية ولا البنية الدينية التقليدية أن تخفف من سرعة الظهور السريع للطبقات الاجتماعية المتباينة ولا حتى أن تمهي تلك الحقيقة. وقد أصبحت هذه الحقيقة أشد وضوحاً عندما أهاب الحاكم بالالتزام «بالوطنية الاقتصادية» في مواجهة صعوبات العهد الجديد من التراجع الكبير في عائدات الدولة فلم تلق مناشدته أذناً صاغية بين طبقة الكومبرادور الجدد. إذ لم يكن التجار الكبار الذين يواجهون صعوباتهم الخاصة في التأقلم مع الظروف الجديدة والمنافسة الأشد، راغبين في الاستثمار في مشاريع طويلة الأمد مثلهم مثل العديد من زملائهم في مختلف أنحاء العالم الثالث الذين طالما فضلاوا

أمان زوريغ ومصارفها على استئثار أموالهم في بلادهم . ومن جهة ثانية كان البعض يعزف عن الاشتراك في مثل هذا النوع من «الوطنية» مالم يأخذ بالمقابل امتيازات من العائلة المالكة في مسألة تقاسم السلطة . وما يزال أمر اتخاذ القرار السياسي محظوظاً عليهم رغم الوعود المكررة التي لم تؤت أكلها حتى الآن (أواسط عام ١٩٨٦) والتي لوحظ بإمكانية أن تعطى البلاد دستوراً و مجلساً استشارياً غير منتخب .

الرجل / المرأة

إن المجتمع السعودي العام الذي يواجه هذا التحول الهائل مؤلف حصراً من الرجال فقط تقريباً . وقد أفادت النساء كثيراً من الثروة الجديدة في أنهنتمكن من اقتناه الأدوات المنزلية الكهربائية وغيرها من رياش وأثاث إلا أن صوتهن لم يسمع أبداً في مجال السياسة أو الأعمال . ويمكن للمرأة السعودية اليوم أن تستصدر جواز سفر باسمها إلا أنها لا تستطيع حتى الآن أن تسفر دون محرم ، وهي لا تستطيع قيادة سيارة أو زيارة متاحف أو حتى اختيار زوجها إلا في حالات استثنائية قليلة . وعلى الرغم من أن النساء قد قبلن في جامعة الرياض منذ عام ١٩٦٢ فإنهن يتلقين المحاضرات بشكل منفصل عن طريق جهاز تلفزيون بدارية مغلقة ونادرًا ما يستطيعن ممارسة مهنة عدا التعليم أو التمريض في مشافي النساء .

والفصل بين الجنسين حاسم وكامل والحواجز مراقبة بشدة في البيت والمدرسة والشارع . وقد واجه النظام عدة عراقيل عند قيامه بتأسيس تعليم الفتيات . ويعود تاريخ أول مدرسة للبنات إلى عام ١٩٦٠ لا أكثر ، وأول مدرسة ثانوية عام ١٩٦٩ . وكانت الجماعات التقليدية تعارض بشدة تعليم النساء وهي مازالت تحبط آية محاولة لإدخال النساء في أدوار اجتماعية أكثر نشاطاً . وفي عام ١٩٧٥ عملت ٢٧٠٠٠ امرأة في الحالات القليلة المفتوحة للنساء مقابل ٤٢ مليون رجلاً في المهن ذاتها . وكانت الحكومة تأمل أن تزيد من عدد النساء العاملات إلى ٤٨٠٠٠ امرأة مع حلول عام ١٩٨٠ وذلك عن طريق زيادة عدد المناصب الشاغرة في الحالات المخصصة لهن بدلاً من السماح لهن بدخول قطاعات أخرى مثل العمل المكتبي .

ويتحدث وزير الإعلام عن ضرورة «استخدام هذه الطاقة الهائلة التي ستكون خسارة كبيرة للعمل [إن لم يستفد منها] إلا أنه يصطدم بعناد التقليديين الذين يصررون على أن (معهد الإدارة العامة) يجب أن يقتصر على الرجال والذين يصدرون تعليماتهم للسفراء

ال سعوديين بأن يحظروا على الطالبات في الخارج دخول كليات الهندسة والتربية والأعمال والاقتصاد والسياسة وذلك «للحفاظ على كرامة المرأة».

تواجه المرأة السعودية ما هو أكثر من الأحكام المعروفة للإسلام التقليدي ، فهي تواجه تعاليم الطائفة الوهابية المتعصبة التي تقوم عليها شرعية النظام السعودي . والمملكة التي هي في أمس الحاجة إلى اليد العاملة تستبعد — وبالعجب — نصف شعبها من الحياة العامة .

ويمكن لمثل هذه التفرقة أن تؤدي في النهاية إلى احتجاجات إلا أن الأمر يحتاج إلى أكثر من مجرد مجموعات معارضة تطالب بتحرر المرأة . و يجب على البلد أن تنتظر ازدياد حجم مجموعات المعارضة الاجتماعية والسياسية التي ستضطر التحرر على رأس قائمة أولوياتها . وستُبرر مثل هذه العملية أزمة النظام إذ لا يمكن للتحرر أن ينحصر في مجال الأخلاق فقط . وقد كشف فيلم (موت أميرة) عندما أثار تلك العاصفة من الجدل ، عن هشاشة النظام في ذلك المجال وهو يحكي قصة تمرد امرأة بعد أن كشفت النقاب عن النفاق العام للنظام الاجتماعي السائد . وبعد تمرد ملكة عام ١٩٧٩ ذهبت حرية المرأة السعودية ونشاطاتها الاجتماعية — المهنية ضحية محاولات إعادة ترسیخ القيم التقليدية (والتي قام بها بشكل رئيسي الشيخ عبد العزيز بن باز ، وهو أعلى سلطة دينية في البلد) .

لن تلبث التناقضات التي نشأت عن تحول المجتمع السعودي أن تفرز آثاراً واضحة ترك بصماتها على تطور النظام السياسي . فالاستقرار القصير الأجل للنظام يدوم بمساعدة عدد من العوامل : التماسك الداخلي للعائلة الحاكمة على الرغم من الانقسامات العشائرية والتنافس بين الأمراء وكذلك الظروف المواتية في المنطقة منذ حرب حزيران/يونيه ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر ، والهزيمة العامة التي أحاقت بالنظم والقوى الوطنية العربية وكذلك وجود موارد مالية تحول بكل سخاء سياسة الاسترضاء والتحالفات داخلياً وإقليمياً ، والتزايد واشترط المتقد حماساً بالإبقاء على النظام بالإضافة إلى جهاز قمع منظم وكفؤ ، وكذلك الأغلبية الواضحة للعرب المسلمين السنة (وبهذا تتجنب البلاد تقسيمات كالتي حدثت في لبنان والعراق والسودان) وضعف المعارضة وتفكك صفوفها وعدم تنظيمها .

المعارضة السياسية

صدر مرسوم ملكي في ١١/٦/١٩٥٦ (رقم ٢١٧) يفرض عقوبة سنة واحدة على الأقل من السجن جزاء الإضراب أو التحرير على الإضراب . ويحظر قانون عام ١٩٦١

المجاهرة بأية عقيدة سوى الإسلام أو تشكيل أحزاب سياسية؟ وهو يدعو لإعدام كل من «يشترك في أعمال عنف ضد الدولة أو العائلة المالكة». وتسير الدولة سيطرة تامة على إعلام الراديو والتلفزيون، والأفلام منوعة هناك. وتأسست وزارة الإعلام عام ١٩٦٢ لتقوم بمراقبة الصحف وقد حدّ قانون عام ١٩٦٤ إلى حد بعيد حق تأسيس دورية ومنح الوزارة حق إغلاق الصحف ومنع تعين رؤساء التحرير المنشعين أو طلب إقالتهم. وأقامت الدولة عام ١٩٧١ وكالة إعلام لتغذى وسائل الإعلام بالمعلومات «الختارة». ويفسر هذا على الأقل جزئياً عدم ظهور الأحزاب السياسية وضعفها.

تأسس الحزب الشيوعي السعودي في «جبهة الإصلاح الوطنية» التي تأسست بعد إضراب آرامكو عام ١٩٥٣. وفي عام ١٩٥٨ لم تعد الجبهة ترضي المناضلين الذين لا يتفقون مع ممارستها وسميتها الإصلاحية. وأصبح اسمها «جبهة التحرير الوطنية»، وفي عام ١٩٦٣ دخلت هذه الجبهة في «جبهة التحرير الوطنية العربية» المرتبطة بمعارضي الأمير طلال وإخوته. وقد سعى برنامج جبهة التحرير الوطنية العربية إلى تحويل البلد إلى نظام حكم دستوري وأن يترك للناس الاختيار بين الملكية والجمهورية عبر استفتاء عام. وبضم البرنامج أيضاً مراجعة للاتفاقيات المعقودة مع شركات النفط ومنهج سياسة دولية لعدم الاختيار، ولكن الجبهة العربية هذه كانت تعاني من عضوية غاية في التنوع فهناك بالإضافة إلى أربعة أمراء منشقين، ناصريون وبعثيون وزعماء دينيون من الشيعة. ويقال أن عبد الناصر الذي كان يدعم الجبهة قد اقترح على قادتها تشكيل جيش تحرير — وهو اقتراح غير واقعي تماماً. وتلقى الجبهة دعماً من العراق أيضاً.

وقرر الشيوعيون أنه من الأفضل لهم الحفاظ على تواجدهم في قلب (جبهة التحرير الوطنية العربية) مع الاستمرار في مزاولة نشاطهم المستقلة عبر مجموعة سرية شكلت في بيروت وهي «منظمة الشيوعيين السعوديين». وسرعان ما اختفت «جبهة التحرير الوطنية» و«منظمة الشيوعيين السعوديين» وظلت القلة القليلة من الشيوعيين السعوديين مستخدمة اسم «جبهة التحرير الوطنية» حتى أغسطس/آب ١٩٧٤ عندما عينت قيادة الجبهة «لجنة تحضيرية للمؤتمر الأول للشيوعيين السعوديين». وانعقد المؤتمر في أغسطس/آب ١٩٧٥ وتبني عدة قرارات بما فيها إعداد برنامج وتحجير الاسم إلى «الحزب الشيوعي في السعودية». كما انتخب المؤتمر لجنة مركبة انتخبت بدورها مكتباً سياسياً وأمنياً أول.

لاتبدو مجموعة معتقدات الحزب الشيوعي السعودي جديدة ولا فيها ابتكار

الجديد^(١٥). فعلى الصعيد الدولي يتحالف الحزب مع السوفيات دون قيد أو شرط ، وهو يؤمن بأن «بعض أعراض التحرر قد بدأت تظهر في البنية الفوقيّة للنظام الاجتماعي الرأسمالي والشيء إقطاعي» ، ويدعى الحزب أنه يميل إلى «نظام وطني ديمقراطي جمهوري» يؤسس دستوراً ويضمّن الحريات العامة والإجراءات البريطانية وحرية الأحزاب السياسية ونقابات العمال ويرسي دعائم المساواة بين المواطنين ويعيد عقد الصلات الدبلوماسية مع الاتحاد السوفيتي ويتحرك باتجاه تأمين المصادر المعدنية ، وتصنيع البلاد ، وعلى الرغم من جميع الجهود التي بذلها الحزب لم يحالفه التجاج في انتخابات الكثیر من الدعم الجماهيري .

هناك العديد من المجموعات السعودية الأخرى في المعارضة — وجميعها لا يتبّعها إلا قلة قليلة — وقد ابتعدت عن حواشى القومية العربية وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحزب البعث والحركة القومية العربية أو بالناصريين المصريين . فهناك (الاتحاد شعب شبه الجزيرة العربية) الذي أسس عام ١٩٥٩ وكانت تدعمه القاهرة ، وهو أهم مجموعة وأكثرها تنوعاً . ويعرف هذا الاتحاد الذي يقوده (ناصر السعيد) من (شمر) وعاصمته (حائل) هويته بأنه : «منظمة عربية ثورية تؤمن بالاشتراكية العلمية وتتاضل لإنطلاقة بالملكية الفاسدة» . والاتحاد متلزم بالوحدة التامة لشعب جزيرة العرب^(١٦) .

كانت (الجبهة الاشتراكية لتحرير شبه الجزيرة) خلافاً لسميتها ، مجموعة من الحجارة تنادي بالحكم الذاتي لهذه المقاطعة وتشكل (الحركة الشعبية الديمقراطية) جزءاً محلياً من الحزب ، كما كان هناك (جبهة التحرير الوطنية العربية) ، المذكورة سابقاً ، بقيادة الأمير طلال . لم تدم هذه المجموعات طويلاً بل كان عمرها قصيراً وعضويتها محدودة واضطهدت اضطهاداً شديداً . وكان الأمير طلال في أواسط السبعينيات مازال مقتنعاً بأن «الديمقراطية وحدها والمشاركة السياسية» هما فقط قادران على الأخذ بيد البلد نحو تطور حقيقي .

حاولت (منظمة الثورة القومية) التي أسسها أحد أعضاء الحركة القومية العربية أن تعيد الحياة إلى المعارضة مع اقتراب نهاية السبعينيات إلا أنها باءت بالفشل^(١٧) . وتم تأسيس الفرع السعودي من حزب البعث عام ١٩٥٨ وقد مكنته الدعم الذي قدمته له بغداد في أواخر السبعينيات وحتى أواسط السبعينيات من نشر آرائه ، ولم يكن الدعم الذي يتلقاه متناسباً مع قوته الحقيقة^(١٨) . وضفت إحدى المجموعات الماركسية المستقلة وهي (الحزب الجديد) بشكل متقطع . إلا أن انفصال جزء من هذا الحزب والتفاف المجموعة المنفصلة حول منشور جديد اسمه «النضال» أضعف الحزب .

كان يمكن للمعارضة أن تحاول استغلال النزاعات القليلة القائمة ضمن العائلة المالكة استغلاً كاملاً، فأخطر التحديات التي تواجه النظام إنما نجمت عن هذه النزاعات — مثل صراع سعود وفيصل وانشقاق طلال واغتيال فيصل عام ١٩٧٥ . ويمكننا أن نستخلص هنا أنه في حال عدم توفر شيء من التفور من العائلة المالكة يبدو أنه من الصعب جداً إيجاد بديل لهذا النظام.

تبؤ آل سعود مكانة لا يمكن منافستها عليها إذ أن لديها نافذة على الشعب وتقاليد عريقة في القتال والخلافات دينية ووسائل عصرية للقمع والاضطهاد وتغلغل كامل في القوات المسلحة . كما طور آل سعود نظاماً لكيفية ضمان اتفاق الآراء وإجماعها على أمر واحد كيلاً يخرج الأمر من يدهم كلما ثارت الخلافات الداخلية التي لا رب في كثرتها وتعدها . فقد قام المجلس الاستشاري غير الرسمي المؤلف من الأمراء ذوي النفوذ بتنظيم انتقال السلطة انتقالاً سليناً عندما أتاح لفيصل الإطاحة بسعود عن عرش المملكة عام ١٩٦٤ وأن يحل خالد خلفاً لفيصل عام ١٩٧٥ وأن يستلم فهد السلطة بعد خالد عام ١٩٨٢ . ومن الواضح أنه إذا ما فشلت هذه الصيغة التي ابتدعها آل سعود أو حل بها وهن فإن خطراً داهماً قد يهدى النظام ، فالسياسة في دائرة لا تتجاوز في تعدادها ٥٠ ، أمير سعودي لها أهمية بقدر ما للسياسة في الدائرة الانتخابية في السعودية كلها .

طالما دارت التوقعات ضمن هذا الإطار العام حول مطالبة الطبقة الوسطى الجديدة بالسلطة السياسية وأن يرفض طلبها هذا فتطيح بالنظام . وعلى الرغم من أن هذا التموج قد تحقق في العديد من البلدان في العالم الثالث إلا أنه يفترض توفر شروط هامة مختلفة في هذه الحالة مثل وجود مجتمع مدني متكمال التطور وسوق وطنية موحدة ودرجة معينة من الوعي الطبيقي . وقد أظهرت الثورة الإيرانية بكل وضوح أنه يمكن تغيير هذا التموج بسهولة إذا ما تواجدت قوى متحالفة مع هذه «الطبقة الوسطى» متعطشة للسيطرة عليها بدلًا من تمثيلها والن هو بأسهمها . ومن الصعب أن تؤكد وجود مثل هذه الطبقة الآن في العربية السعودية . فمئات المليونيين الذين يعيشون على حواشى النظام لا يشكلون طبقة خاصة عندما تبقى الانقسامات القبلية والإقليمية عميقة هذا العمق . وإذا ما اقتضى الأمر إيجاد بديل عن النظام فمن المرجح أن يأتي هذا البديل من خليط من المظالم والشكاوي الناجمة عن الإغاثات السياسية والاقتصادية والقبلية والإقليمية مع دعم محتمل من جهات عربية ، ولكن حتى إن حدث هذا فإنه سيكون من الصعب جداً التخلص من الملكية التي هي حتى الآن أهم عامل يربط البلاد فيما بينها . ويفنى لنا أن نبين أن ما ندعوه بـ «الطبقة الوسطى» الجديدة قد

تكون قادرة على لعب هذا الدور الموحد أو أنها مستعدة للمجازفة بصالحها في لعبة من شأنها
زعزعة أركان النظام إلى حد تهديد وحدة أراضي البلاد . وليس من السهل التنبؤ بمثل هذا
التطور في المستقبل المنظور على الرغم من أن افتتاحاً تدريجياً على النخب من خارج العائلة
المالكة عبر تعاون حذر ومدروس قد أصبح أمراً لا مناص منه .

ملاحظات

- ١ — ظهرت طبعة أولى من هذا المقال في Merip Reports رقم ٩١ (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٠) .
Report of the Staff Survey Mission to the US House of Representatives Committee on
International Relations.
- ٢ — انظر [«US Arms Policies in the Persian Gulf and Red Sea Areas» \(December 1977\) P. 22.](#)
- ٣ — انظر J. Malone, «The Arab Lands of Western Asia» (Prentice-Hall, 1973)
- ٤ — الرسم موضع جدل عييف إلا أن الخبراء متفقون على أن المملكة تبالغ في تقدير عدد سكانها كيلا تبدو هزيلة بالمقارنة مع جارتها (البن الشمالي وال العراق) ولكن تحفي حقيقة الدور الحاسم الذي تلعبه اليد العاملة الأجنبية في اقتصادها .
- ٥ — انظر Le Monde Diplomatique, May 1975
- ٦ — انظر M. M. Mc Conohay, Special Report in «International Herald Tribune» (February 1978) P. 14.
- ٧ — يطرح السؤال نفسه على الأقل على الصعيد الإقليمي . ففي دولة شديدة المركبة على الأصعدة الأخرى لا يوجد حلفاء مخلدون يمكن للعائلة المالكة إسناد الحكومة المحلية إليهم .
- ٨ — الهجرة: اصطلاح يشير إلى بتر الماضي المترحل يظن كل من يتضمن إلى (الإخوان) أن عليه القيام به وكما يقول الربيعاني : هجر المقام بين المشركين والانتقال إلى مملكة الإسلام .
- ٩ — يرتبط قاتل الملك فصل وعدد من أعداء الملك الوالى للعراق بقبائل شمر .
- ١٠ — انظر Wells P. 10: Le Monde, June 21, 1975
- ١١ — خلال زيارة قام بها السناتور مايك مانسفيلد Mike Mansfield في ٢٤ كانون الثاني / يناير ١٩٧٧ إلى المملكة لاحظ أن هناك عدداً من العمال البينيين القاطنين في السعودية يقارب عدد الذكور السعوديين الراشدين .
- ١٢ — انظر Wells P. 10. ليست المشكلة جديدة، إذ لاحظ أحد المراقبين في أوائل السنتين أن «الحكومة السعودية لن تتمكن من العمل دون عائدات فقط ودون مساعدة تقنية . ولولا المصريين والفلسطينيين لما كانت هناك إدارة أو مدارس ». ويص مرسم ملكي صادر في ٣١ أغسطس / آب ١٩٥٤ على أن ٧٥٪ من مستخدمي أية شركة يجب أن يكونوا من السعوديين . وبقي ذلك النص في طيات النسيان دون شerk .
- ١٣ — انظر Roger Owen «Migrant Workers in the Gulf» (London, Minority Right Group, 1985)

Bonnefant, «Utilisation des recettes pétrolières et stratégie des groupes sociaux dans la péninsule arabique» *Mashreq-Maghreb* No. 82 PP. 60-69 and No. 83, PP. 61-72.

١٥ — انظر وثائق المؤتمر الأول في «وثائق المؤتمر الأول ، الحزب الشيوعي في السعودية» في أغسطس / آب ١٩٧٥

١٦ — هو مؤلف كتاب مفترض في القسوة والعنف ضد العائلة المالكة السعودية والكتاب ليس فيه موضوعية وموثقة توثيقاً رديئاً . وقد تم اختطاف ناصر السعيد من بيروت حيث كان يتجه — وهناك من يزعم أن ذلك تم بمساعدة فلسطينية — ونقل إلى السعودية حيث أعدم بسرعة فائقة حسب ما جاء في الإعلام العربي .

١٧ — انظر تحليل الموقف السعودي الوارد في «الجريدة» (بيروت) في حزيران / يونيو ١٠ و ١٧ من عام ١٩٦٨ وكذلك : H. Lackner, «A House Built On Sand» (London, Ithaca Press, 1978), PP. 98-106

١٨ — تمت هذه الجماعة بساعات عديدة من البث الإذاعي من راديو بغداد كأصدرت حوالي عشرين عدداً من «صوت الطليعة» تم تأسيس الفرع السعودي من حزب البعث عام ١٩٥٨ .

الثورات الإيرانية في منظور مقارن

نيكي ر. كيدي Nikki R. KEDDIE

كانت الثورة الإيرانية التي اندلعت عام ۱۹۷۸ – ۱۹۷۹ صدمة للعالم وبدأت عجلة البحث عن الأسباب بالدوران . وتميل معظم التحليلات إلى إرجاع جذور الثورة إلى اختفاء الشاه و مختلف الشخصيات الأيرانية على الرغم من أن بعض الدراسات قدمت تفسيرات اجتماعية اقتصادية للثورة . ولقد مضى الآن ما يكفي من الزمن لتمكن من السعي وراء نطاق أوسع من البحث والتقصي ، ولا بد أن البحث الذي ينطلق من منظور مقارن سيزدح النقاب عن جوانب عدّة . وستقتصر هذه المقالة نوعين من المقارنة :

(۱) مقارنة داخلية — تتناول بضعة نقاط مهمة — مع الثورات وحركات التمرد الإيرانية منذ عام ۱۸۹۰ .

(۲) مقارنة خارجية أكثر انتصاراً مع الثورات العالمية الكبرى الأخرى ، مطبقين خلال ذلك نظريات الثورة التي يمكن أن توافق المثال الإيراني . وكلما المقارنين فيه صعوبة وارتجال لأن « الثورة الإسلامية » في إيران لا تحمل على ما يليدو الكثير من الشابه القائدي مع الثورات في الغرب أو مع « الثورة الدستورية » في إيران التي قامت عام ۱۹۰۵ — إلى عام ۱۹۱۱ .

وغالباً ما كانت الثورات في الغرب تميل — خاصة في مراحلها المتطرفة — إلى الانحراف نحو اليسار والتوجه إلى العلمانية ، وحتى في الحالات التي تسيطر فيها العقائد الدينية — مثل ما حدث في الحرب الأهلية الإنكليزية في الأربعينيات من القرن السابع عشر — لم تكن هذه الثورات أصولية ولم يناد بها زعماء البنية الدينية القائمة . ولكن معظم

القيادة في الثورة الإسلامية جاء من رجال الدين المتعصبين الذين كانوا يطالبون بالعودة إلى الأصول الإسلامية. وحتى النظريات الاجتماعية الاقتصادية الحديثة حول الثورة والتي تميل إلى التأكيد على دور الفلاحين (رما بسبب المثال الروسي أو ما حدث في الصين والبلدان الأخرى من العالم الثالث). لا يمكن تطبيقها على أي من الثورتين الإيرانيتين: إذ لا يمكن لفلاحين يعيشون أساساً على أراضٍ قاحلة أو شبه قاحلة معتمدين على أصحاب الأرضي أو غيرهم لتأمين رعياتهم، ولا تحمّلهم غابات أو جبال يلتتجئ إليها التوار في حربهم، وأن ينجم عنهم طبقة فلاحين متواضعة ولا أن تعقد بينهم روابط وثيقة ضرورية في التنظيم السياسي. ونجد نقضاً لذلك أن المناعة المزعومة للمدن الحديثة ضد الثورات الجماهيرية الناجحة خاصة في غياب الدعم الفلاحي أثبتت خطأها في كلتا الثورتين الإيرانيتين، فالمدن أبدت هشاشة في الأعوام ١٩٠٥ - ١٩١١ إذ لم يكن للشاه قوة عسكرية لها شأن وكذلك في عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ليس فقط لسوء حسابات الشاه بل للإجماع المدهش على قيام الثورة والتنظيم المائل للسكان المدنيين ضده.

ولقد قام الإيرانيون الذين كانوا في فترات السلم حرسيين أشد الحرث على إرضاء ذوي النفوذ وينفرون من معارضتهم علناً سواء في أماكن عملهم أو مع من يفوقهم سياسياً بعده لم يسبق له مثيل من الثورات وحركات التمرد الشعبية الكبرى خلال التسعين سنة الأخيرة. وقد انتشرت هذه الثورات إلى المدن الرئيسية في إيران وأمتد بعضها ليشمل المناطق القبلية أيضاً، وذلك باستثناء عدة حركات تمرد في الأقاليم الشمالية بعد الحرب العالمية الأولى والمظاهرات الضخمة التي قامت ضد الشاه في أواخر السبعينيات. وتوقف إيران في الحقيقة في طليعة البلدان الشورية المتبردة خلال القرن العشرين، وليس هناك من يناظرها في ذلك على حد علمي في العالم الإسلامي أو المندوسي أو الغربي لأن عدد الثورات ولا من حيث عمق حركات التمرد. وقد نجد مثيلاً لها في الصين وفيتنام وربما في روسيا.

وقد يبدو هذا الادعاء مفاجئاً بالنسبة للبعض إذ أن التاريخ الإيراني المعاصر غير معروف عموماً والأهم من ذلك أن الثورتين الرئيسيتين في إيران في القرن العشرين وخاصة الثانية منها تبدوان شاذتين للغاية. فالثورة لا تتطبق عليهما تماماً الأفكار الشائعة عمما يجب أن تكونه طبيعة الثورة. ولكن لا شك أن الثورة الإسلامية التي قامت عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ قد أطاحت بالنظام السياسي والاجتماعي والعقائدي القديم ولم يتضح بعد النظام الذي سيحل محله. وكانت الانتفاضة الدستورية في ١٩٠٥ - ١٩١١ من السعة الجماهيرية والأهمية بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم «الثورة». وكان هناك العديد من

الحركات التي لم تكن ثورات تماماً بل ضمت عناصر ثورية ، فمثلاً التمرد الجماهيري ضد امتياز أعطي للتيغ البريطاني عام ١٨٩٠ – ١٨٩٢ والحركات الثورية الإصلاحية المنادية بالحكم الذاتي في مقاطعات جيلان وأذربيجان وخراسان بعد الحرب العالمية الأولى ، وكذلك الثورات في أذربيجان وكردستان بعد الحرب العالمية الثانية وحركة تأمين النفط التي أيدتها الجماهير وقادها (مصدق) والتي حكمت البلاد من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٥٣ والظاهرات الشعبية المعادية للحكومة في أوائل السنتين ، وجميعها بذلت فيها الجهد بدرجات متفاوتة للإطاحة بالسيطرة الأجنبية على الاقتصاد الإيراني ولبناء مجتمع مستقل ودولة مستقلة .

إن أية محاولة لإجراء مقارنات متعمقة بين الحركات الثورية في إيران ، إن لم ندخل في الحسبان عقد مقارنات بين بعض هذه الانتفاضات وحركات التمرد في الدول الأخرى المسلمة منها وغير المسلمة ، سيطلب وضع الحركات الإيرانية المختلفة التي وقعت في القرن الماضي ضمن إطار التاريخ الإيراني المعاصر . كانت إيران إبان حكم القاجاريين الذي دام من ١٧٩٦ – ١٩٢٥ نهباً لاغفل الاقتصاد الغربي فيها وتحت سيطرته خاصة لنفوذ الاقتصاد البريطاني والروسي . وقد قامت القوى الغربية كـ هو الحال دائمًا في العديد من بلدان العالم الثالث ، بخـر إيران إلى عقد اتفاقيات تحد من رسوم الجمرك إلى خمسة في المائة وهذا يصبح المنطقة عملياً منطقة تجارة حرة للمستورادات الغربية التي كثيراً ما أدت إلى المضاربة على أسعار المنتجات اليدوية الإيرانية . وعلى الرغم من أن السجاد الشرقي الإيراني بدأ يصبح واحداً من السلع المصدرة الأساسية حوالي عام ١٨٧٥ فمن المستبعد أن يكون ارتفاع صادرات السجاد قد عوض عن تراجع وتدحرج إنتاج المنتجات الأخرى أو عن التذمر والاستياء وترك الحرفيين لصناعتهم .

وفي الفترة نفسها تسبـب ارتفاع أسعار المواد الخام والصادرات الزراعية وخاصة الأقحوان والقطن والفواكه والمكسرات إلى تراجع الحرف اليدوية الإيرانية إلى حد ما . وزاد الاتجار بالزراعة والسجاد الذي استمر في عهد البهلوi (١٩٢٥ – ١٩٧٩) من الفروق الطبقية الاقتصادية بين مالكي الأرض والماء أو ورشات التصنيع وبين من يعملون لحسابهم . وبقي التساؤل حول ما إذا كان هناك بؤس عام أو ازدياد في ازدهار البلاد ، موضع جدل مختلف فيه من درسوا عهد القاجاريين (٢) . ولكن ازدياد الفروق الطبقية وتدحرج حال الفلاحين الذين أصبحوا عرضة للمجاعات نتيجة اعتمادهم على أرض تزرع محاصيل مقابل النقد مثل الأقحوان الذي كان يبر بفترة سنوات من ركود التسويق أدى إلى ظهور مصادر جديدة من التذمر

والغضب بين صفوف الفلاحين تماماً كاً أدى تغير حال الحرفيين إلى تفاقم مظلم قاطني المدن من الطبقة الوسطى . ولكن كان لإيران ما يميزها عن بلدان أخرى مثل مصر وتركيا اللتين كانت لهما تجارة أوسع بكثير مع أوروبا وفيهما عدد أكبر بكثير من السكان الأوروبيين ، وكانت تلك الميزة هي أن البنية الأصلية للبازار الإيراني بقيت متواسكة إلى حد كبير . وقد أثبتت تجارة الصادرات والواردات الأخرى والتجار المحليون والمرابون أهميتهم في جميع الثورات الإيرانية .

لم يقم القاجاريون بمثل ماقام به حكام الشرق الأوسط مثل تركيا ومصر وتونس في مضمار محاولاتهم لتعزيز قوة الحكومة المركزية والجيش مقاومة أي تدخلات من القوى الغربية أو من الدول المجاورة لهم . إذ بذلت تركيا سلسلة طويلة من الجهود منذ القرن الثامن عشر لتقوية جيشها ودعم بنيتها التقنية والتعليمية وحجم عن المرحلة الأولى من هذه الجهود الإصلاحات التي أجرتها السلطان محمود في العشرينيات والتلاتينيات من القرن التاسع عشر . كما شهدت مصر إبان حكم محمد علي تحولات أكثر أهمية إلى أن حدثت القوى الغربية من الاستقلال الاقتصادي والقوة العسكرية للحكومة المصرية في الأربعينيات . لم يكن في إيران تطورات مماثلة لذلك ، فمحاولات الإصلاح التي باءت بالفشل في زمن ولي العهد عباس ميرزا (توفي عام ١٨٣٣) ورؤساء الوزراء أمير كبير (توفي عام ١٨٥١) وميرزا حسين خان (توفي عام ١٨٨١) تركت إيران دون جيش حديث أو بiroقراطية أو نظام تعليمي ، وبقي لواء القوزاق الصغير الذي يقوده ضباط روس والذي أسس عام ١٨٧٩ القوة العسكرية الحديثة الوحيدة في عهد القاجاريين .

إن عدم التغيير هذا ليس أمراً مستغرباً فوصلات إيران بالغرب أقل بكثير من صلات بلدان الشرق الأوسط الخصبة بالبحر المتوسط والتي تعاني من جفاف أراضيها وقلة سكانها . ونتيجة لذلك كان من الصعب جداً إخضاع البلد للسيطرة المركزية . وقد حدث الأمر نفسه في بلدان أخرى لها ظروف مشابهة — أفغانستان والمغرب — إذ لم يطرأ تغير يذكر أو تحديث للبلد في القرن التاسع عشر . وكان على الشاه أن يسمح بسلطة لا يأس بها لجماعات ليس لها صلة وثيقة بالمركز ، ومن بين هذه الجماعات هناك البدو الرحّل (ينظمون غالباً في اتحادات بغرض التعامل مع السلطات) وقد كانوا بسبب تنقلهم الدائم ومهاراتهم في القتال بالبنادق على صهوات الخيل ولغائهم وثقافتهم المستقلة المختلفة ومواقعهم الجغرافية (غالباً قرب الحدود) يشكلون وحدات شبه مستقلة . وكانت صلاتهم بالحكومة تقتصر غالباً على الدفعات السنوية أو أداء واجبات قتالية أثناء الحرب . كما كان لدى بعض الحكام أو العمد المحليين سلطة

لا يستهان بها على الرغم من أن الحكومة تمارس عليهم سيطرة كبيرة خاصة إبان حكم ناصر الدين شاه (١٨٤٨ - ١٨٩٦)^(٢).

كان الافتقار إلى المركبة في إيران مرهوناً أيضاً بسلطة العلماء الشيعة المتزايدة ، فمنذ أوائل القرن التاسع عشر وبعد تطور سابق دام طويلاً انتصرت المدرسة الأصولية (أو المجتهدية) من العلماء على منافسيها مدرسة (الإيجارية) . وتقول الأخيرة بأن المؤمنين الأفراد يمكنهم فهم القرآن والتقاليد (الأخبار) [أي أحاديث] الرسول والأئمة بأنفسهم دون الحاجة لاتباع إرشادات المجتهدين الذين يدعون حق الاجتهاد (محاولة تأكيد صحة مبدأ ما) . أما الأصوليون فكأنوا يقولون بأنه بالرغم من ورود أسس المعتقدات في القرآن والسنة فهنالك حاجة للمجتهدين لتفسير العقيدة للمؤمنين . وما إن تطورت العقيدة الأصولية خاصة في ظل حكم مرتضى الأنباري وهو « مرجع التقليد » الأساسي في منتصف القرن التاسع عشر حتى أصبح من الضروري لكل مؤمن أن يتبع أحكام مجتهد من المجتهدين الأحياء . وإذا ما كان هناك مجتهد رئيسي واحد فإن أحکامه لها أولوية على أحكام الجميع من المجتهدين الآخرين^(٤) . ويتسم العلماء الأصوليون بمراكز دينية أقوى بكثير من مركز العلماء السنة . ويعتبر المجتهدون مؤهلين لتفسير إرادة الإمام الخفي المعصوم الثاني عشر ، مع أنهم ليسوا هم بمعصومين عن الخطأ .

وبالإضافة إلى سلطة العقيدة التي تمتد إلى ميدان السياسة والدين والقانون ، كان علماء الشيعة الإيرانيون يتمتعون بسلطة اقتصادية واجتماعية تفوق أيضاً ما يصل إليه العلماء في بلاد السنة ، فعلماء الشيعة خلافاً لما يفعله علماء السنة يجعلون الزكاة والخمس بشكل مباشر ويوزعونها كما أن لديهم الكثير من أملاك الوقف والممتلكات الشخصية أيضاً ، وهم يتحكمون بمعظم شؤون جهاز العدل ، كما كانوا المعلمين الأوائل ، وهم الذين يشرفون على الرفاه الاجتماعي وكثيراً ما يتزلف إليهم الحكام بل ويدفعون لهم المال . وكان العلماء في أغلب الأحيان على صلة طيبة بالعرش إلا أنهم قاوموا تدخل القاجاريين بشؤون سلطتهم في حين أن العلماء في معظم دول السنة يخضعون أكثر فأكثر لسلطة الحكومة . وقد عمل بعض العلماء الإيرانيين لصالح الدولة ولكن ما إن توغل الزمن في القرن التاسع عشر حتى بدأت النزاعات بين رجال مهمين من العلماء وبين السلطات العلمانية تتفاقم .

وسهل استقلال العلماء النسبي تحالفهم مع البازار — وهو اسم يطلق على الجماعة التي تعمل في الإنتاج الصناعي الطلاق وغالباً ما يكون تقليدياً مديانياً وكذلك في أمور المصارف والتجارة — فتحالفوا مع الحرفيين والتجار والمربين ومنذ القدم كان البازار يمثل المركز

الاقتصادي والاجتماعي والديني للمدن الصغيرة والكبيرة، وقد اشتمل حتى في العهود القريبة على عدد كبير من السكان وحصة وافرة من الاقتصاد، ومنذ الثلاثينيات في القرن التاسع عشر اشتكت أهل البازار للحكومة من الاستيراد الهائل للبضائع المصنعة الأجنبية التي تهدد إنتاجهم وتجارتهم بالزوال. ولم يكن يسع الحكومة أن تحرك ساكناً حيال ذلك بعد أن عقدت اتفاقيات طويلة الأجل تحفظ الرسوم الإيرانية على البضائع الأجنبية، اللهم إلا إذا أرادت أن تجاذب بخوض حرب مع القوى الغربية وهذا ما لاتقوى عليه حتى ولو كان حكامها أشد فعالية.

وبغض النظر عما إذا ساءت أحوال أفراد أو مجموعات أم انتشت نتيجة النفوذ الغربي على إيران — بما فيه حماية البريطانيين والروس للحكم القاجاري، فقد كان لدى العديد من المجموعات أسبابها للشعور بالسخط والاستياء من القاجاريين ومن التدخل الغربي. وكان للحرفيين الذين لم يبق لديهم عمل، مظالم وشكواوى واضحة، فكتب العديد منهم عرائض للحكومة لإعادة النظر. وقد لاحظ حتى التجار الذين ازدهرت أحوالهم العاملة الأفضل التي يتلقاها التجار الغربيون فهم مثلاً يغفون من ضرائب الطرقات والبلدية التي يجب على التجار الإيرانيين دفعها. وكان العلماء يعارضون الخطوط المحدودة التي قام بها القاجاريون لإدخال التعليم الغربي — فقد سمحوا للبعثات التبشيرية مثلاً بتعليم المسيحيين في إيران. كما اعترض العلماء على خطوات الإصلاح والامتيازات التي تمنح للغربيين. وباستثناء المناطق ذات الكثافة السكانية العالية أو مناطق هطول الأمطار الغزيرة مثل (جيلان) و(منديران) على البحر الأسود (قرقين)، كان الفلاحون عموماً معطشين في مساحات متباينة وخاضعين لسيطرة ملاك الأرضي الذين يتحكمون بالأرض وبالبياه، ولم يكن هناك إمكانية لتنظيم وتنسيق حركات احتجاج مع أن من هاجر من هؤلاء الفلاحين وأصبح من بروليتارية المدن كان سرعان التطور للاشتراك في حركات التمرد المتمركرة في المدينة ليس فقط أثناء حكم القاجاريين بل — وإلى حد بعيد — أثناء ثورة ١٩٧٨ — ١٩٧٩^(٥).

كان من بين الساخطين في القرن التاسع عشر جماعة صغيرة إلا أن تعدادها يزداد باستمرار وهي مجموعة المثقفين الذين يشغل العديد منهم مراكز تجارية أو مناصب حكومية وقد تعلموا الأساليب الغربية، وكثيراً ما كانت معرفتهم بالغرب تأتي عن طريق غير مباشرة عبر رحلاتهم إلى الهند واستنبول أو إلى مصر أو من خلال هجرة مؤقتة إلى جبال القفقاس الروسية. واستقر مئات الآلاف من الإيرانيين معظمهم من العمال بشكل شبه دائم في

جال القفقاس التي تدعم أيضاً بعض المثقفين الإيرانيين. وقام العديد من الإيرانيين المتعلمين وأشهرهم (ميرزا مالكوم خان) (والسيد جمال الدين) «الأغاني» بالسفر إلى فرنسا وإنكلترا. وكان من يسافر إلى الخارج يفاجأ بالتطور الاقتصادي الغربي والعدالة النسبية وغياب الحكم التعسفي، وتضم خطوطهم مديحاً لطرق الغرب ونقداً لأنورقاطية حكام إيران ، والموظفين الصغار ورجال الدين والمحاكم وتدني مكانة المرأة^(٦).

كان التحالف المتكرر الذي تعده جماعة البازار وعدد من العلماء مع الليبراليين العلمانيين والمتطرفين يستند إلى حد كبير إلى وجود أعداء مشتركون — العائلة المالكة ومن يدعمها من الأجانب — أكثر ما هو قائم على اتفاق حقيقي حول الأهداف . فالعلماء كانوا يريدون توسيع حلقة سلطتهم هم وأن يطبقوا إسلام الشيعة تطبيقاً أكثر صرامة ؛ أما الليبراليون والمتطرفون فكانوا يتطلعون إلى ديمقراطية سياسية واجتماعية أكبر وإلى تطور اقتصادي ، وجماعة البازار كانت تريد الحد من المكانة الملتمسة التي منحت للاقتصاد الأجنبي وأن توقف منافسته لها . وظهرت أولى علامي قوة التحالف القائم بين العديد من العلماء وبين جماعة البازار وبين قلة من المثقفين العلمانيين عقب صدور امتياز التبغ عام ١٨٩٠ إذ منحت إيران مواطننا بريطانياً حق الاحتكار الكامل لشراء وبيع وتصدير جميع التبغ المزروع في إيران . وقد جاء هذا الامتياز عقب سلسلة كاملة من الامتيازات المعطاة للأوروبيين ، وليس هذا وحسب بل إنه تناول محصولاً واسع الانتشار وفير الربح وقابل للتصدير بدلاً من المنتجات السابقة التي لا يمكن استغلالها مثل معظم الثروات المعدنية . وهكذا ثار زادوا التبغ وتجاهله على الخطر الذي يهدد لقمة عيشهم . واستجابة للحماس الوطني . تمخضت الاحتجاجات الجماهيرية المتكررة والنشطة في معظم المدن الإيرانية عام ١٨٩١ والتي قاد معظمها العلماء بالاشتراك مع جماعة البازار (مع تشجيع روسي من خلف الكواليس) عن مقاطعة ناجحة لتجارة التبغ وللتدخين (على أنه غير محبذ من الإمام الغائب) . واضطرب الشاه إلى إلغاء احتكار التبغ في أوائل عام ١٨٩٢^(٧) .

كان القاسم المشترك بين ثورة ١٨٩٠ — ١٨٩٢ والحركات الثورية والانتفاضات التي جاءت فيما بعد عنصراً جوهرياً من المعاوادة للإمبريالية وللأجانب . وعلى الرغم من أن هذا العنصر يتواجد في معظم مستعمرات العالم وفي كل الدول التابعة لغيرها فإن المعاوادة الإمبريالية تبدو أقوى شوكة في إيران وقد نجم عنها عدد أكبر من الثورات الجماهيرية وحركات التمرد من أي بلد آخر في الشرق الأوسط باستثناء أفغانستان . وعلى الرغم من أن التحكم المباشر للأجانب في إيران كان أقل بالمقارنة مع تحكمهم بالعديد من البلدان الأخرى في

الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فإن الإيرانيين والأفغان والبعض القليل من الشعوب الأخرى كانوا أشد مقاومة للسيطرة الأجنبية من معظم الشعوب الأخرى. ولم تكن المقاومة في إيران بوضوح وعنوان المقاومة نفسها في أفغانستان حيث عرفت إيران فترات من التوافق مع الأجانب أعقبتها فترات من الترد الشثط ، وهكذا دواليك .

من بين الأرضي التي أحضرت في الموجة الأولى من الانتصارات الإسلامية كانت

إيران هي المنطقة الشاسعة الوحيدة التي احتفظت بلغتها ويقسم كبير من ثقافتها القديمة .

ويبدو أن دين الدولة في إيران منذ ١٥٠١ وهو الإسلام الشيعي أشد مقاومة للتأثيرات الأجنبية من الإسلام السنّي . (وإذا ما توغلنا في هذه المقارنة ستجد أن فرعى الإسلام الرئيسيين أشد مقاومة للتأثيرات الغربية من الأديان والأعراف السائدة في آسيا وأفريقيا من الدول غير المسلمة وبهذا نستنتج أن الإسلام الشيعي الإيراني هو أكثر المذاهب مقاومة للثقافة الأوروبية) إن أحد مصادر قوة الإسلام الشيعي في هذا الحال هو إصراره على النقاء في الشعائر بما في ذلك حظر الاحتكاك المادي مع الكافرين ومنعهم من دخول المساجد والأماكن المقدسة وما شبه ذلك . وبقى الإيرانيون خلال القرن التاسع عشر بأكمله (والبعض منهم لمدة أطول من ذلك بكثير) يرون في التأثيرات الاقتصادية والسياسية والعقائدية المتزايدة للغربين انتهاكاً لحقوق المؤمنين وتعدياً عليهم ؛ وبذلك تضافرت مشاعر الاستياء الاقتصادي والسياسي والديني رغم أن الجموعات المختلفة كانت لها شكاوى مختلفة .

وبدت الحكومات متواطئة مع المشركين الأجانب وكانت تعتبر مذنبة كذب المشركين أنفسهم . وبظهر ذلك واضحأً ليس فقط في عام ١٨٩١ بل في الثورة الدستورية في ١٩١١ – وفي تأميم النفط في ١٩٥١ – ٥٣ إبان حكم مصدق وكذلك في مظاهرات عام ١٩٦٢ التي التفت حول الخميني وفي ثورة عام ١٩٧٨ – ١٩٧٩ حيث كان الإيرانيون يدينون حكوماتهم دائمأً على أنها مسؤولة عن نهب الغربيين لهم^(٨) وقد ترددت دون شك أصداء فكرة مماثلة في أماكن أخرى خاصة بين صفوف الأحوان المسلمين والمجموعات الإسلامية الأخرى في مصر وفي الباكستان وفي المشرق العربي إلا أن مسألة الحكومة في إيران قد استقطبت عدداً أكبر من الأتباع الثوريين . وقد اشترك في جميع المجممات على أي نظام سمح بتدخل الغربيين في إيران أصوات قوية رفعها ممثلون محترمون من العلماء المتدينين ومن رجال البازار وهو ما يفسر نوعاً ما الحمية والحماس اللذين أبداهما الإيرانيون . كما تتبع شدة النفور من تأثير الأجانب من إيمان متربخ بأن المشركين الأجانب يخططون لتفويض دعائم الإسلام وتخريب إيران . وقد أضاف مبدأ الحض على التضاحية

بالنفس لحرب الأعداء في الإسلام الشيعي إلى قوة مقاومة التأثير الأجنبي القائم على الاستغلال والسيطرة . وكان المبدأ الشيعي والوطني بالنسبة للعديد من جزئين لا ينفصلان عن عقيدة واحدة .

وبين الحركتان الإيرانية في القرن العشرين والثثان تستحقان بكل جدارة اسم (الثورة) — وهما الثورة (الدستورية) عام ١٩٠٥ — والثورة (الإسلامية) عام ١٩٧٩ — أهمية هذه النظرة الإيرانية . فالأحداث التي سبقت الثورة الإيرانية الأولى في هذا القرن لم تكن إلا استمراً وتأكيداً على تمرد التبغ في التسعينيات من القرن التاسع عشر . وازدادت قوة بريطانيا وروسيا السياسية والاقتصادية بسرعة كبيرة بعد عام ١٨٩٢ . وخرجت إيران من «انتصارها» في تمرد التبغ بعبء دفع ٥٠٠٠٠ جنيه استرليني لشركة التبغ البريطانية تعويضاً لها عن خسارة حق احتكار التبغ . وفي الأول من أيار/مايو ١٨٩٦ قام (ميرزا رضا قرماني) بتحريض من النشاطات الإسلامية المعادية للشاه بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني وحلقة أتباعه من الإيرانيين والشيعة في استنبول ، باغتيال (ناصر الدين شاه) . وقد أسرف الشاه الضعيف الذي خلف ناصر الدين في تبذير الأموال على المتوددين له من رجال الحاشية وعلى رحلات إلى الخارج مفرطة الترف ففاق بذلك تبذير والده . وكان ابن قد حصل على الأموال عن طريق قرضين قدمهما الروس على أساس حصوهم على امتيازات اقتصادية أكبر . وكان رد البريطانيين الذين لا يرضون أن يسبقهم الروس في سباق جنـي الرابع من الشرق الأوسط أن طلبوا منهم امتيازات أكبر خاصة امتياز نفط (داركي) الذي جاء نتيجة أول استئثار حقيقي لنفط الشرق الأوسط (بعد اكتشاف النفط عام ١٩٠٨) .

أعطت الحرب الروسية — اليابانية عام ١٩٠٤ — ١٩٠٥ والثورة الروسية عام ١٩٠٥ زخماً وقوة لحركة معارضة إيرانية كانت تستجمع القوة والعدد منذ عام ١٩٠١ . وبعد قرن من الهزائم التالية نجحت قوة آسيوية في هزيمة قوة أوروبية وهو حدث نفح الروح في مشاعر الكربلاء والاعتذار في جميع أنحاء آسيا . وكان هذا الشعور مرهقاً قوياً في البلدان التي مرت بتجربة تغلغل النفوذ الروسي فيها وذاقت مرارة القمع مثل إيران . واعتبر العديدون أنه أمر ذو دلالة أن تنجح القوة الآسيوية الوحيدة التي تملك دستوراً في هزم القوة الغربية الوحيدة التي لا تملك دستوراً وأصبح ينظر إلى الدستور على أنه «سر القوة» في الحكومات الغربية . وب بدأت المنشورات التي تفسر ما يعنيه الدستور وتشرح فضائله بالانتشار في إيران وغيرها من البلدان الآسيوية ، وسرعان ما عمت أخبار الانتصارات اليابانية واستقبلت باستئثار وفرح ،

وقد بنيت الثورة الروسية في مراحلها الأولى على الأقل إمكانية نجاح قوة جماهيرية في الفت من عضد ملكية مستبدة دب الضعف إليها وإرغامها على تبني دستور . وأسهمت الحرب الروسية — اليابانية والثورة الروسية في إخراج روسيا — ولو إلى حين — من شؤون السياسة الداخلية الإيرانية ، وهو أمر هام بالنسبة لمن يتوقع تدخل روسيا إذا ما ضعفت سلطة القاجاريين أو وقعت تحت التهديد^(٩)

بدأت الثورة الدستورية في أواخر عام ١٩٠٥ حين رفع تجار مرموقون يتجرون بالسكر أسعار سلعهم لمواجهة الارتفاع الدولي للأسعار . وكانت النتيجة أن ضُرب التاجر (فلقة) واندلع التمرد في الشوارع . وعندما لجأ بعض العلماء إلى الملاذ (Bast) وعد الشاه بإقامة «قصر عدل» وتنازلات أخرى ، إلا أن الوعد لم ينفذ وانفجر تمرد آخر عام ١٩٠٦ تميز بلجوء علماء جدد إلى الملاذ في (قم) واجتماع حوالي ١٢ رجل من البازار في ملاذ المفووضية البريطانية . وقد وعد الملك حينئذ بقبول الدستور وسرعان ما تم انتخاب برلمان جديد .

ملاحظات

Oslon, «Persian Gulf Trade and the Agricultural Economy of Southern Iran in the Nineteenth Century» in Michael E. Bonnie and Nikki R. Keddie, eds. «Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change (Albany, N. Y., 1981). 173-89.

يقول جيليار بأن هناك: «تحسناً معيناً في مستوى معيشة الفلاحين». فهناك أولاً بقعة أدلة تبين أن الفلاحين في العبيد من المناطق كانوا يتغذون وجبات غذاء أكثر تنوعاً ويستهلكون سلعاً لم يكونوا على كلوكون أنفسهم في السابق. وإن السكر والشاي والتبغ والأدوية هي أفضل مثال على المواد التي كان الفلاحون يستهلكونها بكميات كبيرة في نهاية القرن التاسع عشر» وهذا بقعة مشاكل في دقة تحليل جيليار. فهو لم يكتفى بتقديم دليل عن أربع سلع ضارة بالصحة ولا يصح إدراجها على أنها برهان على «نظام غذائي أكثر تنوعاً»، بل إنه لم يتمته إلى أن هذه المواد الأربع قد تكون حلت محل المواد الغذائية الصحية التي أصبحت — استناداً لأداته — باهظة الثمن. وبين تحرير معظم البلدان العصرية أنه يمكن لبعض النظام الغذائي الذي ابتدأه غريشام أن يحل محل الفواكه والخضار واللحوم عندما تتوفر منتجات أخرى وأقل قيمة غذائية، وتؤيد الوثائق البريطانية وبعض كتابات الرحلة الرأي القائل بأن تحرير إيران العاصرة عاثر بمخارب البلدان الأخرى. وتغير بعض النقاط الأخرى في تحليل جيليار مقنعة أكثر ولكن نقاشه ليس مكتملاً من كل جوانبه، وقد طرح فيلم م. فلور في بحث له قدمه في مؤتمر في هارفارد عام ١٩٨١ حول

الثورة الإيرانية لعام ۱۹۰۵ — ۱۹۱۱ أسباب الثورة الكامنة في الفقر والبؤس العام الذي عاشه الإيرانيون في الفترة ما قبل الثورة. للالتفاف على وجهة نظرى واستنتاجى راجع:

Nikki R. Keddie «Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran» (New Haven, 1981)
esp. 54-57

— انظر Gene R. Garthwaite «Khans and Shahs: The Bakhtiari in Iran» (Cambridge, 1983) ٣

«Khans and Kings: The Dialects of Power in Bakhtiari History: in Bonine and Keddie، وأيضاً
«Modern Iran», 159-72;

في المرجع السابق، Willem M. Floor, «The Political Role of Lutis in Iran» P. 83-95.
Ervand Abrahamian, «Iran between Two Revolutions» (Princeton, 1982), John Malcolm، وأيضاً

«The History of Persia» (London, 1815); and Keddie, «Roots of Revolution»،
الفصلين الثاني والثالث ، وللمزيد من المعلومات راجع المقالات المختلفة في علم الأنثروبولوجيا حول البدو
الرجل الإيراني .

Juan R. Cole. «Imami Jurisprudence on the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar» in Nikki R. Keddie, ed. «Religion and Politics in Iran» (New Haven, 1983), 33-46؛

وأيضاً مرتضى أنصاري «مسيرة النجاة» (إيران، ۱۳۰۰هـ، ۱۸۸۳م)

Eric Hooglund, «Rural Participation in the Revolution» Middle East Research and Information Project Reports, 87 (1980): 3-6. ٥

— ٧ — Mary Hooglund, «One Village in the Revolution» في المرجع السابق ص ١٢، وأيضاً،
لقد أكد كل من إيرفاند ابراهامي وفريدي كاظمي في مقال بحمل الكثير من النبوءات حول المستقبل
ما أعتقد أنه سمات مشتقة إلى حد ما من الفلاحين الإيرانيين في شرحهما للشخصية غير الثورية لل فلاجح
الإيراني — أي غياب روابط تسويق هامة مع الخارج ومع فلاجي الطبقية الوسطى التي كان لها شأن
كبير في الثورات الفلاحية الأخرى. انظر

Abrahamian and Kazemi «The Non-Revolutionary Peasantry in Modern Iran» Iranian Studies, 11 (1978): 259-304

لقد قلل المؤلفان من شأن أهمية الدور الذي تلعبه الجغرافية والتكنولوجيا والبيئة الإيكولوجية — ولكنهما
كانا في ذلك أدق من العديد من المؤرخين الاجتماعيين والمقارنين. فالنماذج الجاف الذي يغلب على معظم
أراضي إيران أدى إلى عدم تكافف الفلاحين في ماطق واحد وبنالك كان من الصعب تنظيمهم، وكان
الفلاحون — كما لاحظ المؤلفان — يعتمدون غالباً على نظم الري من باطن الأرض وهي غالباً رسيناً وتقع
تحت سيطرة مالكي الأرض. كما قد تكون هيمنة خانات القبائل على الفلاحين أسممت في الحد من
الإمكانات الثورية لل فلاحين. كانت حركات التمرد المحلية لل فلاحين عديدة ولكنها لم تنشر بسبب تباعد
القرى والسلطة المحلية القوية. أما الأراضي الكثيفة السكان والخصبة والنظمية في الصين مثلاً فقد أفضت
إلى العديد من الحركات الثورية المنظمة الفلاحية. لذلك فإن وجود طقفة واسطة من الفلاحين على شيء
من القوة كان يعتمد إلى حد بعيد على مثل تلك البيئة. وتويد تجربة إيران جعلنا هذا المستند إلى البيئة،

فالفلسحون الأشد ثورة في إيران كانوا يتواجدون في منطقة جيلان التي ترتفع فيها نسبة سقوط الأمطار ويتناقض سكانها، وهي منطقة زراعة الرز — ك يقول المؤلفان — وإن لم ينصلحا على أهمية البيئة. لقد غطى ابراهاميان وкатظي جميع الأسلحة المأمة وإن كنت أفضل التأكيد على العامل الإيكولوجي الذي تستند إليه هذه المسألة.

- ٦ — انظر بوجه أخص ميرزا ملکوم خان (بركلي ولوس المجلس ١٩٧٣)، نیکی کیدی، «السيد جمال الدين الأفغاني» (بركلي ولوس المجلس ١٩٧٢) ومانغول بابات «الصوفية والانشقاق، الفكر الديني الاجتماعي في إيران القاجارية» (سيراکوز، نيويورك ١٩٨٢) ومن بين أوائل الأعمال المأمة والتحليلات للإصلاحات القاجارية في إيران في كتاب فريدون أدمیات «فکری — ازادی» (طهران ١٣٤٠هـ - ١٩٦١)، ومیرزا آغا خان کرماني و «آل هشت بیهشت» (غير مؤرخ ولا منشور) ونظام الإسلام کرماني «تاریخ — ی بیداری — ی — ایرانیان» (طهران ١٣٣٢هـ - ١٩٥٣) [١] وابراهیم صفائی «رامازان ای مشروط» (طهران ١٣٤٤هـ - ١٩٦٥) [٢] ، وصفة الله جمالی أسد آبادی «مقالات جمالی» (طهران ١٣١٢هـ - ١٩٣٤) ، ولیراج افشار وأصغر مهدوی «مجموعه — ی أسناد ومدارک — ی شاب ناشوده دار حرب — ی سید جمال الدين المشهور بالأفغانی (طهران ١٩٦٣) و محمد محیط طباطبائی مجموعه — یأسار ا. میرزا ملکوم خان (طهران ١٣٢٨هـ - ١٩٤٩) [٣]
- ٧ — نیکی ر. کیدی «الدين والتمرد في إيران احتجاج النبع في عام ١٨٩١ — ١٨٩٢» (لندن ١٩٦٦)
- ٨ — والمصادر الفارسية والفرنسية والروسية والإنكليزية المذكورة في تلك المسألة.
- ٩ — ریتسارد و. کُنام «القومية في إيران» (الطبعة الثانية بتسریغ ١٩٧٩) وکیدی «جنور الثورة»
- يتضح التبدل في الموقف الإيرانية في هذا الوقت في وثائق متعلقة بإيران في المكتب الخارجي البريطاني، وكذلك أنتظ ن. کیدی «إيران: الدين، السياسة والمجتمع» (لندن ١٩٨٠)، ١٣ — ٥٢

الحق الديني

بيان توبراك BINNAZ TOPRAK

إن قيام ثورة على أساس الدين هو أشبه يوم القيمة على الأرض بالنسبة للعديد من المثقفين الأتراك المعتدلين الذين يتزمون التزاماً متشددًا بمبادئ كمال أتاتورك ، وبقيت رؤيا رجال دين يحتلون مناصب سياسية من أشد ما يقلن مضاجع النخبة الكمالية منذ تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣ . وكانت الأجيال المتعاقبة من النخبة العلمانية ترى في الإسلام عائقاً رئيسياً يقف في وجه تحديث تركيا وتهديداً خطيراً للسلطة السياسية المركزية . وقد تلقت العلمانية من بين جميع مبادئ الكمالية اهتماماً خاصاً من حيث انتشارها الرسمي وفرض سلسلة من القوانين المسنة خصيصاً لضمان هيمنة الدولة على الحركات والتنظيمات والأحزاب الدينية .

كانت العلمانية كسياسة للدولة تلقى دعماً من نخبة مركزية أصبح الدين بالنسبة لها مرادفاً للظللامية . واتخذت هذه النخبة لنفسها صورة القوة التقديمية في التاريخ بعد أن آلت إليها مهمة حماية الأساس العلمانية في الجمهورية ، وأصبحت العلمانية ضمن السياق التركي والتي تذكرنا بالحركة العلمانية الفرنسية التي أصبحت جزءاً من اليسار في المنظور السياسي الفرنسي ، محوراً وفيصلاً في تحديد ما هو تقدمي أو محافظ وما هو عصري أو تقليدي وما هو متور أو ظلامي وما هو ثوري أو رجعي .

إلا أن العلمانيين في تركيا لم يكونوا يساريين بل كانوا يقومون بوظيفة ما يمكن تسميتها بـ^(١) «اليسار البديل» . وكانت أخلاقيات الجمهورية تستبعد الاعتراف بالفارق الطبقي في المجتمع

التركي ، ومن بين مبادئ الكمالية^(٢) كانت الشعيبة هي إحدى التيارات الخفية العقائدية التي تبرر نظرياً هذا النفور الرسمي من الطبقات الاجتماعية ، وتعرف الشعيبة الكمالية « الشعب » بأنه الوحيدة العضوية المؤلفة من مجموعات مهنية لا طبقات . وكانت الشعيبة تؤكد — على عكس التضامن الطبقي — على تضامن الأمة بأكملها . ليس هناك طبقات فإذاً ليس هناك امتيازات تقوم على الفوارق الطبقية ومن هنا فليس هناك صراع طبقي^(٣) .

أصبحت العلمانية مقابل المذهب المناهض للعلمانية بديلاً عن اليسار والغين — تماشياً مع مفهوم المجتمع الحالي من الطبقات — خلال سنوات الحزب الواحد (١٩٤٦ — ١٩٥٢) وما تلاها . وفقيت القوى السياسية حتى عام ١٩٦١ حين صدر الدستور الذي أطلق الحرية على ساحة الخطاب السياسي ، تُصنَّف على أساس موقفها من العلمانية لا على أساس موقعها العقائدي . لذلك لم يكن المثقفون الأتراك في ذلك التيار السائد يتزدرون في قناعتهم التامة بدورهم التقدمي في التاريخ . كانوا ثورين بضمير نقى لا شائبة فيه يقودون البلد بعيداً عن ماضيها الإسلامي نحو الغرب الحديث . وأسهمت العلمانية ضمن هذا السياق بتعزيز الفهم الكافي للشعوبية إلى حد أنها صرفت الانتباه عن قضايا الطبقات الاجتماعية . ومن هنا جاء مصطلح « اليسار البديل » .

ليس التخوف من أن الإسلام يحمل في طياته قوة معارضة للسلطة المركبة السياسية تخوفاً أجواف لا أساس له . فالإسلام لا يفرق بين المقدس والدنيوي بل هو يعتبر مثل هذا التفريق بدعة وهرطقة^(٤) وفي الإسلام — خلافاً لما هو سائد في المسيحية — إصرار ديني على تضمين السياسة في عالم الدين . ومن هنا فإن لديه القوة ليحل محل العقيدة السياسية العلمانية والسلطة السياسية العلمانية^(٥) .

ثانياً إن للإسلام جاذبية موحدة في تعبيئة الجماهير سياسياً ومن المؤكد أن هذه الصفة ليست ملزمة للإسلام وحده . فالدين في العديد من بلدان العالم الثالث يلعب دوراً هاماً في حشد الجماهير حول أغراض سياسية عدة وأهمها على الإطلاق دعم النضال القومي ضد الأنظمة الاستعمارية^(٦) . ومرد ذلك أن الدين في المجتمعات التقليدية هو في الغالب المصدر الأولي لهوية مشتركة فهو يفوق التعبير التجريدي المتمثل في « الأمة » التي قد لا تعني شيئاً يذكر بالنسبة لجماهير الشعب . إلا أن الإسلام إغراءً خاصاً في حشد مثل هذه التعبيبة بسبب الأهمية التي يوليه لفكرة الجماعة السياسية القائمة على الوحي الإلهي . أما الأديان الفردية كالبوذية مثلاً فليس لها جاذبية التعبيبة ذاتها إذ أن السياسة لا علاقة لها بأمر بلوغ الخلاص الديني^(٧) .

ثالثاً نجد أن التأثير الإسلامي على الحياة العثمانية الاجتماعية والسياسية قد أسهم في التذكير بأن الإسلام يمكنه فعلاً أن يكون قاعدة لمقاومة محاولات التحديد التي تنتهج النهج الغربي . وعلى الرغم من أن العلماء العثمانيين لم يعارضوا دائماً التغيرات الاجتماعية السياسية فقد كانوا مع ذلك أقوى جماعة معارضة ضد رجال الدولة والشقيقين العثمانيين الذين يميلون إلى تبني نهج في الإصلاح يقوم على النطع الغربي^(٨) . وكانت النخبة التحديدية في أوائل الفترة الجمهورية تتظر إلى دور الإسلام والعلماء في المجتمع العثماني على أنه عامل حاسم في تدهور وانهيار الإمبراطورية . وكانت تلقى بالتبعة على الإسلام والمؤسسات الإسلامية باعتبارها العائق الأساسي في وجه التقدم^(٩) . كما أن المهام المت الشعية الواسعة التي يقوم بها العلماء ضمن الجهاز الإداري في الإمبراطورية العثمانية والتي تغطي مجالات عديدة كالقانون والتعليم والسياسة العامة ، تعد كمؤشر على مدى قدرة رجال الدين في الإسلام على شغل مناصب فعالة وهامة في السلطة الاجتماعية والسياسية .

وأخيراً تبين بدايات تاريخ الجمهورية كيف يمكن للإسلام فعلاً أن يتحول إلى مصدر رئيسي للاحتجاج والثورة ضد السلطة السياسية المركبة . فخلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن ثارت سلسلة من حركات التمرد والثورة ضد النظام الجمهوري باسم الإسلام ، وعلى الرغم من أن بعض هذه الحركات مارب أخرى كحركات انفصالية — مثل ثورة (الشيخ سعيد) عام ١٩٢٥ التي كانت تهدف إلى إقامة دولة كردية مستقلة — فإن معظم هذه الحركات بدأت كاحتجاج على برنامج العلمانية لنظام الحزب الواحد .

لذلك فقد أبدت النخبة الكمالية في المركز حساسية شديدة حيال مسألة الإسلام وتمكنت من فرض نمط صارم من العلمانية على المجتمع التركي . وكان للإصلاحات التي جرت بعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣ يد في القرار الحازم الذي اتخذه النظام الجديد لاستبدال الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية وقد ابتدعت معظم هذه الإصلاحات لزعزعة أركان القوة الوظيفية والقوة المؤسساتية للإسلام المت指控 والشعبي على حد سواء . وتم ربط المؤسسات الدينية والعاملين فيها بالبيروقراطية في الدولة . وحرّم القانون جميع الطرق الصوفية واعتبرها خارجة على القانون . كما تم تطهير ميادين القضاء والتعليم التي كانت في معظمها واقعة تحت سلطة العلماء إبان العهد العثماني من أي تفؤذ إسلامي . وبدأت في الوقت نفسه سلسلة من التغييرات المادفة إلى تحويل حياة النخبة الاجتماعية والثقافية إلى معقل من «غرب مصعر» .

وهكذا فإن العلمانية ضمن السياق التركي اخذت سمات خاصة بالتجربة التركية . لم يكن هناك فصل بين الدين والدولة ؛ فانعدام الحدود بين جهاز الدولة والإسلام المؤسساتي

يتعارض بالطبع مع الفكر الديني الإسلامي ومع الممارسة العثمانية . والغريب في الأمر أن استلحالة فصل الدين عن الدولة في الإسلام تمخض عن خضوع الدين للدولة . وعلى الرغم من أن العديد من مؤسسات الجمهورية التركية اتبعت المنهج الغربي بما في ذلك التقبل الكامل للقوانين الغربية العديدة بقضها وقضيضها^(١٠) ، فلم تبدأ أية محاولة لخلق بنية مستقلة للإسلام تماطل بنية الكنيسة المسيحية .

نبح هذا النهج الفريد من العلمانية نجاحاً باهراً في احتواء آية مطالب لاحقة للتغيير النظام على أساس المبادئ الإسلامية . فمنذ قمع الثورات التي قامت في أول عقدين من عمر الجمهورية لم يبرر أي تهديد صريح للسلطة السياسية المركبة قائم على أساس الإسلام . وقد أفرطت النخبة العلمانية في تحفتها من احتفال قيام ثورة جماهيرية نابعة من الإسلام إفراطاً فاق حدود الواقع بكثير . إلا أن هذا الإفراط نفسه حال غالباً دون إمكانية نجاح حركة إسلامية ، فالعلمانية الكمالية كانت محمية حمامة تامة من قبل المحاكم والتيار السائد في الأوساط الجامعية وفي معظم الصحف ومن قبل الجيش وجميعها مراكز هامة في تشكيل الرأي العام كما أنها مصادر رئيسية من حيث التأثير على السياسة العامة . وقد أسفر هذا السهر الحريص على رعاية العلمانية عن سيطرة الدولة على جميع النشاطات السياسية المتوجهة نحو الترويج للمصالح الدينية .

ولكن على الرغم من هذا التركيز المبالغ فيه على العلمانية كرمز لروح الثورة الكمالية ، بقي الإسلام قوة لها وزنها في الحياة الاجتماعية والسياسية . فالإسلام — بشكله الشعبي خاصة — كان عاملاً هاماً في صوغ التقاليد السائدة بين الجماعات في المجتمع التركي^(١١) ، وهذا أسهم الإسلام في دفع الفرد في المنظومة الاجتماعية الأوسع . وما يزيد في أهمية هذا الإسهام هي البنية المتعددة الأثنيات والأديان في إمبراطورية العثمانية حيث كان الانتفاء إلى دين معين عاملًا أساسياً في تحديد هوية الفرد . وكان نظام (الملة)^(١٢) يقوم على فكرة أن العادات الجماعية والقيم الجماعية هي أصلًا دينية في منشعها وبذلك أضفى صفة شرعية على الحاجة إلى قوانين خاصة لا عامة للرعايا المختلفة ضمن إمبراطورية . وقد أثبتت تحول الرعايا العثمانيين إلى مواطنين في الجمهورية التركية أنه أمر أشد تعقيداً من مجرد قبول معاملة متساوية أمام القانون . وتدل الدراسات القليلة التي حاولت سر أغوار الأسس التي تقوم عليها المقوية الذاتية للشعب المسلم في تركيا الآن على أن نسبة كبيرة من الأفراد يعتبرون أنفسهم مسلمين لا أترافقاً . فقد اكتشفت إحدى الدراسات ، على سبيل المثال ، قامت على أساس مسح أجري عام ١٩٦٨ بين عمال مصنع (سومربنك) في أزمير أن ٣٨٪ من هؤلاء العمال الذين

أجرت معهم مقابلات يعتبرون أنفسهم مسلمين بدلًا من أي من الاختيارات التي كانت مذكورة في الاستارة مثل : سكان إزمير، أو أشخاص ينتمون إلى مسقط رأسهم، أو عمال، أو أتراك . ولم يتجاوز عدد من يعتبرون أنفسهم أتراكاً ٥٥٪ ، والأهم من هذا أنه عندما سُئل العمال كيف ينظرون إلى الناس الآخرين ضمن المجتمع أجاب ٥٢٪ منهم : «أخوة في الدين» ، مقابل ٣٦٪ من كان ردهم : «أخوة مواطنين»^(١٢) . وكذلك توصلت إحدى الدراسات القائمة على مسح شامل للأمة بأكملها وتناول الفلاحين الأتراك ، إلى أن القومية تعتبر سمة رئيسية من سمات الأتراك من قبلأغلبية خريجي المدارس الثانوية (الليسيه) فقط في المدن أما النسبة الأعلى من الأميين وغير الأميين في القرى فقد كان ردهم بأن الشعب التركي يتميز بأنه يتميّز إلى الدين الإسلامي^(١٤) .

لذلك فالإسلام على صعيد واحد هو عامل هام في الحياة الاجتماعية كنظام رمزي يشكل قاعدة الهوية الفردية والجماعية على حد سواء . بالإضافة إلى ذلك فإن الإسلام بالطبع يؤدي وظيفة إضفاء معنى على الوجود الإنساني مثله في ذلك مثل جميع الأديان الأخرى . فالبشر في جميع العصور والأمكنة التزموا بنظم من الإيمان تضفي على مأساة الحياة والموت معنىًّا أزلياً ، وضمن هذا السياق لا نجد أي تناقض بين الإسلام والعلمانية في أذهان غالبية الأتراك الذين هم متدينون في حياتهم الخاصة وعلمانيون في وظائفهم العامة . ومن المرجح أنهم لن يدخلوا بأصواتهم لحزب ديني وسيعارضون بشدة أي رد فعل ديني على الإصلاحات الكمالية إلا أنهم يلتزمون في حياتهم الخاصة بواجباتهم الدينية كالصلوات الخمس والصيام في شهر رمضان الكريم . ويمكن للمرء هنا أن يقول بوجود نوع خاص من «التوافق» بين الكمالية والإسلام : ففي الوقت الذي يصبح فيه للإسلام شأن خاص فإن تطبيقه ضمن الدولة بالإضافة إلى احتواء الشريعة الإسلامية والتربية الإسلامية والمبادئ الإسلامية المتعلقة بالحياة الاجتماعية تصبح جميعها منبودة لأهمية لها ، وبكلمة أخرى فإن ديناً اجتماعياً وسياسياً كالإسلام^(١٥) تحول إلى دين شخصي فردي لا أكثر . وربما كان هذا الإنجاز هو أكثر إنجازات العلمانية الكمالية دلالة ؛ إذ نجحت في تخفيض مرتبة الإسلام وتحويله إلى عقيدة إيمان فردية محضة .

ولكن ثمة من يجد مثل هذا التوافق أمراً غير مقبول ، فالبعض شديد التقى والتدبر وما يزال يعتبر الإصلاح الكمالى إحاداً وكفراً خاصة في المسائل المتعلقة بمكانة المرأة في المجتمع التركي المعاصر . وبالنسبة للبعض الآخر كان اختفاء المجتمع الإسلامي التقليدي موازياً لاختفاء النشاطات الاقتصادية التقليدية . وهنا ترد الأسئلة المعهودة للتجار الصغار وأصحاب

الخواجيت والحرفيين وغيرهم من يعتقدون أن نشاطهم الاقتصادي يقودهم تدريجياً إلى زاوية حرجة محسوبة بين العمل المنظم من جهة وبين المشاريع التجارية المنظمة من جهة أخرى، وينجذب مثل هؤلاء الناس عادة إلى العقائد الدينية التي تهاجم الأعمال التجارية الكبرى والحركة العمالية واليسار. وكما سنتناقش في بقية هذا المقال فإن أثر الإسلام في سياسة الوقت الحاضر متعلق إلى حد ما بوظيفة الدين كآلية للاحتجاج على التغير الاقتصادي.

الإسلام والإصلاحات الكمالية

من السهل استخدام الإسلام الذي هو مصدر للهوية الاجتماعية كأداة للتعبئة السياسية بعد أن وجد ما يعبر عنه في مفهوم الأمة (أي جماعة المؤمنين). والحقيقة أن أحد أسباب استمرار الإسلام كقضية سياسية في تركيا هو أن عدداً من الأحزاب والحركات السياسية قد حاول اكتساب مناصري من خلال الوسائل الإسلامية. وتعود هذه الظاهرة إلى أيام (حرب الاستقلال) حين حاول كل من القوات الوطنية التابعة لكمال أتاتورك والحكومة العثمانية المتواطئة مع العدو في استئصال المحتلة، تعبئة القوات الموالية لكل من الطرفين من خلال استهالة السلطات الدينية وضمان دعمها. وبالفعل خاض الطرفان حرب الاستقلال الوطني بمساعدة رجال الدين المحليين في مدن الأناضول وقراءه بالإضافة إلى استخدام الأفكار الإسلامية في الأهداف التي أعلن عنها الوطنيون — وهو أمر لم يعترف المؤرخون الرسبيون بمداده الفعلي^(١٦).

وقام الوطنيون بكسب دعم الأشراف المحليين في المدن والأغوات في القرى بالإضافة إلى دعم رجال الدين، وهو تحالف استمر إلى ما بعد انتصار الوطنيين وتأسيس الجمهورية^(١٧). أما التعاون الذي قام بين العلماء وقوات مصطفى كمال فلم يدم طويلاً. ففي حين كان ٪٢٠ من النواب في المجلس الوطني العظيم الأول من رجال الدين، لم يتم انتخاب أي نائب جديد لهخلفية دينية في المجلس الرابع أو الخامس أو السادس أو السابع^(١٨). وما أن استلم الكماليون السلطة حتى بادروا إلى تنفيذ برنامج إصلاحات علمانية وجهت ضربة قاسمة إلى قوة الإسلام المؤسساتية.

كان البرنامج العلماني خلال سنوات الحزب الواحد نتيجة لتراث قرن على الأقل من الجهود التي بذلها رجال الدولة العثمانيون والمثقفون لإدخال التحديث عن طريق اتباع السبيل الذي سلكه الغرب. وظللت مسألة إدخال الأساليب الغربية قضية معلقة خلال الفترة العثمانية حيث اختلف الرأي بين من يوازنون بين التحديث وتقليد الغرب وبين من اختاروا

قبول التقنية الغربية مع الاحتفاظ بالمؤسسات والثقافة الإسلامية (الإسلاميون) ^(١٩). وضع الكماليون حداً لهذا الخلاف عندما اختاروا اتباع النط الطغربي على أنه الوسيلة الوحيدة للانضمام إلى العالم المتحضر ^(٢٠). وهكذا شهدت الفترة الكمالية سلسلة من التغيرات الجذرية في بنية قيم المجتمع مما خلق نخبة كرست نفسها للنمط الغربي.

وبين إحدى قوائم الإصلاحات التي تم تفيذها أثناء السنوات الأولى من الجمهورية الجديدة التحول الجذري من النط الإسلامي إلى الغربي. وكانت الإصلاحات حسب الترتيب التاريخي لها كالتالي :

- ١ — إلغاء السلطنة عام ١٩٢٢ بمرسوم صادر عن المجلس الوطني العظيم (قبل إقامة الجمهورية التركية عام ١٩٢٣).
- ٢ — إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ والتي كانت ترمز إلى وحدة المسلمين (الأمة). وتعود الخلافة إلى الفترة التي أعقبت وفاة الرسول محمد ﷺ، واتخذ السلاطين العثمانيون لقب الخلافة لأنفسهم في القرن السادس عشر.
- ٣ — إلغاء منصب شيخ الإسلام عام ١٩٢٤ وهو أعلى سلطة دينية في إدارة الإمبراطورية العثمانية؛ وكانت إحدى مهمات هذا المنصب هي الإشراف على مدى مناسبة القرارات السياسية للشريعة الإسلامية.
- ٤ — إلغاء وزارة الشؤون الدينية والمؤسسات التابعة للشريعة والوقف عام ١٩٢٤.
- ٥ — إلغاء محاكم الشرعية عام ١٩٢٤ والمحاكم الدينية القائمة على الشريعة الإسلامية.
- ٦ — إلغاء «المدارس» (الكتاب) عام ١٩٢٤ التي كانت مراكز هامة للتعليم الديني في الإمبراطورية العثمانية.
- ٧ — منع الطرق الصوفية عام ١٩٢٥ وحظر جميع نشاطاتها.
- ٨ — إصدار قانون عام ١٩٢٥ يحرم ليس الطربوش ويوثر ليس القبعة ذات الطراز الغربي، كما حث النظام الجمهوري على الإقلال عن ارتداء النسوة للحجاب والخمار رغم أنه لم يحرم ذلك قانونياً.
- ٩ — تبني التقويم الغريغوري عام ١٩٢٥ ليحل محل التأريخ الهجري القمري والتقويم الشمسي الرومي.
- ١٠ — اعتبار القانون المدني السويسري عام ١٩٢٦ الذي يعطي الرجال والنساء حقوقاً متساوية.
- ١١ — اعتبار الأعداد الأوروپية عام ١٩٢٨.

- ١٢ — التحويل من الحروف المجائية العربية إلى اللاتينية عام ١٩٢٨ .
- ١٣ — حذف البند الثاني من دستور ١٩٢٤ في عام ١٩٢٨ والذي ينص على أن الإسلام هو دين الدولة .
- ١٤ — منح النساء الحقوق السياسية ، أولاً حق انتخابات البلدية عام ١٩٣٠ ثم حق الانتخابات الوطنية عام ١٩٣٤ .
- ١٥ — خلق جمعية اللغة التركية (Türk Dil Kurumu) عام ١٩٣١ التي ابتدأت بعملية حذف الكلمات ذات الأصول العربية أو الفارسية من اللغة التركية .
- ١٦ — اعتناد النظام المترى في القیاس عام ١٩٣١ .
- ١٧ — اعتناد اسم العائلة (الكتنية) في عام ١٩٣٤ .
- ١٨ — تغير يوم العطلة الأسبوعية من يوم الجمعة (عطلة المسلمين) إلى يوم الأحد عام ١٩٣٥ .

وهكذا فإن قوة الإسلام في المجتمع التركي تحظمت كا يتبيّن من اللائحة السابقة وتبيّن نتيجة لعدد من التغييرات التي لم تكتف بإلغاء شبكة المؤسسات الإسلامية في المجالات الإدارية والقانونية والتعليمية وحسب بل أضفت أثر الإسلام في الحياة الاجتماعية . فمنع النساء مثلاً حقوقاً مدنية وسياسية مساوية لحقوق الرجال كان أكثر الإجراءات التي اتخذها النظام الجديد ثورية فيما يخص نزع الصبغة الإسلامية عن الحياة الاجتماعية . وكذلك كان تغيير الأسمجدة والعطلة الأسبوعية والتقويم السنوي ومنع ارتداء الطربوش خطوة في الاتجاه نفسه رغم أن هذه التغييرات قد تبدو قليلة الأهمية للمراقبين من الخارج . وقد هدفت هذه الإصلاحات إجمالاً إلى تدمير رموز الحضارة العثمانية — الإسلامية واستبدالها بمثيلاتها الغربية^(٢١) .

كان الجانب الأهم من الإصلاحات الكمالية في المجال السياسي هو بناء شرعية السلطة السياسية على أساس سيادة الأمة بدلاً من الشريعة الإسلامية . وقد تم ذلك في بادئ الأمر عبر إلغاء السلطنة ثم تلاها إلغاء الخلافة . وقد قام النظام الجمهوري بالإضافة إلى ذلك بفرض عدة شروط قانونية بحق استخدام الدين لإضفاء الصفة الشرعية على الأهداف السياسية . وتم حل عدد من الأحزاب كمثال على ذلك منذ عام ١٩٢٣ نتيجة اتهاها ، حسب الادعاء ، لعدة قوانين تحظر النشاط السياسي المستند إلى الدين : إذ تم حل الحزب الجمهوري التقدمي وحزب الجمهوريين الأحرار خلال سنوات الحزب الواحد بذرية أنهما يشجعان الظلامية الدينية رغم أن السبب الحقيقي الذي أدى إلى إيقاف أنشطتهما كان إلى

حد بعيد يتمثل في تحدي حكم الحزب الواحد^(٢٢). وبعد أن تم التحول إلى الديمقراطية والتعددية الحزبية أصدرت المحكمة قراراً بسحب الصفة الشرعية من (حزب الأمة) الذي تأسس عام ١٩٤٨ على يد مجموعة انشقت عن نواب الحزب الديمقراطي، بهمة وقوفه موقفاً معادياً للعلمانية وذلك عام ١٩٥٤^(٢٣). وأعقب ذلك حل (حزب النظام القومي) عام ١٩٧٢ أي بعد عامين من تأسيسه نتيجة اتهامات مماثلة وقد صدر القرار عن المحكمة الدستورية^(٢٤). وأآخر مثل على حل الأحزاب هو (حزب الإنقاذ الوطني) الذي أسس عام ١٩٧٢ كخلف لحزب (النظام القومي) وكان يهدف خفية إلى تطوير ودعم القضية الإسلامية، وقد منعت الحكومة العسكرية نشاطاته بعد انقلاب ١٢ أكتوبر/سبتمبر ١٩٨٠.

وعلى الرغم من أن الأحزاب كلها قاسمته المصير ذاته بمجرد أن تسلم الجيش السلطة فقد كان حزب الإنقاذ الوطني مع حفنة قليلة من الأحزاب الأخرى هو الوحد الذي عمّل معاملة خاصة إذ قدم زعماؤه إلى محاكم عسكرية وصدرت بحقهم أحكام تتراوح بين ستين وأربع سنوات.

كانت الشروط القانونية التي تحظر استخدام الدين لأغراض سياسية متضمنة أصلاً في البند ٦٦٣ من قانون العقوبات التركي . وقد بقي مفعول هذا البند نافذاً رغم الضغوط القوية التي مارستها فئات مختلفة من أجل حذفه^(٢٥) ومنذ عام ١٩٤٩ حين أدخلت عليه تعديلات فأضحته الحالى صدرت أحكام قضائية بحق عدد كبير من الأفراد بهمة انتهاء البند ٦٦٣ وكان من ضمن هؤلاء زعماء حزب الإنقاذ الوطني^(٢٦) وقد أدخل جوهر هذا البند في قانون الأحزاب السياسية لعام ١٩٦٥ وكذلك في دستوري ١٩٦١ و ١٩٨٢ ويتناول البندان رقم ٢٤١ و ٢٤٢ من قانون العقوبات التركي — بالإضافة إلى البند المذكور — الشروط التي تحظر استخدام الدين لتحقيق أغراض سياسية . كما يحظر قانون التجمعات إنشاء منظمات على أساس الدعاية الدينية^(٢٧).

ويجب التنبيه بأن التنظيم الديني في الجمهورية التركية ارتبط بيورقراطية الدولة فمديرية الشؤون الدينية مرتبطة بمكتب رئيس الوزراء، وقد تأسست عام ١٩٢٤ وتحظى الدولة من خلال هذه المديرية جميع العاملين في الشؤون الدينية لسيطرتها إذ تحولهم إلى موظفين لدى الدولة ، كما تم ربط جميع المؤسسات التعليمية الخاصة بتدريب الإطار الديني بوزارة التربية ، وعلى الرغم من أن الموظفين ورجال الجيش والنخبة المثقفة المدينية استوعبت الإصلاحات الكمالية حالاً إلا أن ذلك لا ينطبق على عامة الفلاحين وأهالي المدن الصغيرة إذ بقي معظم هؤلاء متاشبين بالأخلاقيات الإسلامية في حياتهم الاجتماعية ولم تنجح الكمالية كعقيدة

بالنسبة لأغلبية الشعب التركي خلال سنوات الحزب الواحد والذي كان أحد أهم مكوناتها هو حلم الأمة التركية المتغيرة، في أن تتحول إلى بديل حقيقي للإسلام سواء من حيث الخطاب السياسي أو طرح أسلوب جديد في الحياة.

ومن هنا نجد أن الإصلاحات الكمالية التي تم قبولها في المركز لاقت مقاومة لا يستهان بها في الدائرة الأوسع، وقد ردت القوى الإسلامية على الإصلاحات بأن أثارت سلسلة من حركات التمرد ضد النظام الجمهوري بدءاً من انتفاضة الشيخ «سعید» في الشرق عام ١٩٢٥، ومع أن هذه الانتفاضة بدأت كحركة إسلامية لإعادة الخلافة فقد كانت على الأرجح حركة كردية انفصالية أكثر منها معارضة إسلامية بختة، وبين الوثائق التي صدرت عن زعمائها والتي وقعت في يد الحكومة بعد ذلك، ثم ما عرف عن المنظمة السرية التي كانت تحركها «لجنة الاستقلال الكردي» بالإضافة إلى محاضر «محكمة استقلال الشرقية» التي أقيمت لحاكمها هؤلاء القادة أن الهدف الأساسي كان إقامة دولة كردية مستقلة^(٢٨). استمر هذا التمرد لمدة شهرين وفي نهاية العام ذاته قامت الطريقة النقشبندية بمحاولته تمرد مسلح في منطقة البحر الأسود في مقاطعة «الرز» احتجاجاً على استبدال الطريوش بالقبعة وعلى الشائعات (التي لا أساس لها من الصحة) بأن الحكومة قد منعت ارتداء الحجاب. وبتبع المظاهرات التي قامت ضد القبعة مظاهرات أخرى في مدن عديدة وانتهت بعد عدة أشهر بمظاهرة ضد العلمانية في مدينة أرضروم وقامت مجموعة من أتباع النقشبندية عام ١٩٣٠ بقطع رأس ضابط شاب اسمه «قبلاي» خلال انتفاضة في مدينة «مينمين» كما اشترك النقشبنديون في ثلاث حركات تمرد أخرى ما بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٦ إلا أن المعارضة الإسلامية لم تتمكن من توسيع قاعدتها تحت ظل الحزب الواحد السلطوي إذ قمعت جميع حركات التمرد هذه وتحولت الحركات الإسلامية في منتصف الثلاثينيات بمختلف أنواعها إلى حركات سرية، ثم عادت الظهور بصيغة أقل عنفاً بعد انتهاء فترة حكم الحزب الواحد في عام ١٩٤٦.

الإسلام والتحول إلى الديموقراطية

إن تفسير النخبة الكمالية للعلمانية على أنها إخضاع الإسلام للدولة وما يستتبعه ذلك من كبح للحريات الفردية الدينية مثل حظر نشاطات الطرق الصوفية المتعددة كان مثار زوبعة من الجدل استمرت منذ عام ١٩٤٦ ومع استلام الحزب الديمقراطي للسلطة عام ١٩٥٠ بدأ الباحثون الأجانب في شؤون السياسة التركية الحديث عن الآثار الإسلامية

الذي يفضل نظراؤهم الأتراك تسميتهم بالظلامية ، وتعلق الأمر بنهاية الإسلام الشعبي الذي يمكن قياسه بمئشرات مثل ازدياد عدد المصليين في الجامع وزيارات الأماكن المقدسة المحلية وزيادة عدد المطبوعات والنشرات الدينية وعدد الحجاج إلى مكة وبناء مساجد جديدة وتأسيس منظمات دينية^(٣٠) . ولا شك في أن مبعث هذا الاهتمام المتجدد بالإسلام يكمن في أن حكومة الحزب الديمقراطي الذي انتخب حديثاً خففت من تشدد البرنامج العلماني الذي كان سائداً في فترة حكم الحزب الواحد . إلا أن حزب الشعب الجمهوري الحكم اتخذ قبل أن تبدل الحكومة عملياً للمرة الأولى بشكل سلمي عام ١٩٥٠ بعض الإجراءات لإعادة تقويم السياسات العلمانية السابقة ، وقد تعرض الحزب في مؤتمره العام السابع الذي انعقد عام ١٩٤٧ بعد سنة من إجراء أول انتخابات تنافسية في تاريخ الجمهورية لانتقادات بسبب فهمه المشدد للعلمانية ، وقد أدت هذه الانتقادات إلى إحداث تغييرات في السياسة الدينية ، وجرت معظم هذه التغييرات : افتتاح دورات تدريب الأطر الدينية (مدارس لأئمة الصلاة وللخطباء) كما أنشئت كلية للفقه الديني وتم إدخال برامج دينية مختارة ضمن مناهج المدارس الابتدائية ، وسمحت حكومة حزب الشعب الجمهوري للأفراد بالحصول على نقود أجنبية من أجل الحج إلى مكة وأعادت فتح الأضرحة المقدسة التي كانت قد أغلقت قانوناً عام ١٩٢٥^(٣١) .

استمرت عملية إعادة تفسير العلمانية بزخم أكبر خلال السنوات القليلة الأولى بعد تسلم الحزب الديمقراطي للسلطة ، وقد سمح الديمقراطيون بتلاوة القرآن بالعربية وكذلك رفع الأذان ، وألغت لذلك التدابير التي سادت في مرحلة حكم الحزب الواحد والتي قضت باستخدام ترجمة تركية وكذلك استعمال الكلمة التركية «تاتري» أي إله بدلاً من كلمة الله الإسلامية^(٣٢) . كما بدأ الديمقراطيون في الوقت ذاته بإذاعة تلاوات من القرآن في الإذاعة الحكومية وزادوا من عدد مدارس التأهيل الديني وأولت الدورات الدينية اهتماماً أكبر خلال السنوات الدراسية الابتدائية وزادوا من الميزانية الحكومية المخصصة لمديرية الشؤون الدينية^(٣٣) .

وعلى الرغم من أن حكومة الحزب الديمقراطي كانت شديدة الحساسية حيال مسألة العلمانية وكانت حرفيصة على ألا تتجاوز حدوداً معينة^(٣٤) إلا أنها بدأت باستخدام الإسلام كسلاح سياسي في أواخر حكمها حين أخذت المشاكل الاقتصادية تتسبب في تضاؤل التأييد الجماهيري لها .

فعندما وقع حادث الطائرة الشهير عام ١٩٥٩ والذي نجا منه رئيس الوزراء عدنان

مندريس في مطار غاتويك قرب لندن دون أن يصاب بأي أذى استخدم الحزب الديمقراطي تلك الحادثة لخدمة أغراض الدعاية إذ صُورَ مندريس على أنه واحد من النخبة التي اصطفاها الله وانتشرت الاختفایات في كل أنحاء البلاد وقدمت الأضاحي باسمه^(٣٥). وإذا أردنا إبراد مثال آخر فهناك الشائعات التي سرت عن وجود صلات بين الحزب الديمقراطي والطريقة النورجوية والتي سنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد . وكان شيخ تلك الطريقة يستقبل بالفعل مسؤولين كباراً في الحكومة يتربدون عليه . وقد شهد العقد الذي كان الحزب الديمقراطي خلاله في السلطة نزاعات رئيسية بين الحكومة وأحزاب المعارضة حول الدين واتهم حزب الشعب الجمهوري الذي كان مهندس الإصلاحات العلمانية خلال فترة حكم الحزب الواحد والذي أصبح في المعارضة الآن حكومة الحزب الديمقراطي بأنها تشجع الحركات الظلامية^(٣٦) . ولا شك في أن سياسة الحزب الديمقراطي المتعلقة بالعلمانية كانت عاملاً في نجاحها الانتخابي في الخمسينيات . وحين أطاح به انقلاب عسكري في عام ١٩٦٠ اتجهت الأحزاب الأخرى استراتيجية هذا الحزب التي تغير اهتماماً للمطالب الدينية لضممان مكاسب انتخابية ، عندما عادت البلاد إلى سياسة التنافس بين الأحزاب .

الإسلام وسياسة التنافس : قضية حزب الإنقاذ الوطني

يتجلّى أحد أبعاد بروز الإسلام في السياسة التركية وفي المجتمع منذ عام ١٩٤٦ في رد فعل ضد برنامج العلمانية الذي تقدمت به النخبة الكمالية وفي بحث عن تعريف جديد يفتح قدراً أكبر من الحرية لمن يرى في الإسلام طريقة حياة . وهناك من قال أن التقاليد « العظيمة » والتقاليد « المتواضعة » قد تبدل معناهما في العالم الإسلامي المعاصر ، فالتقاليد العظيمة التي كانت جزءاً من الإسلام الأصولي أصبحت الآن تقاليد متواضعة نتيجة استبدالها بالتفكير الغربي العلماني^(٣٧) وإذا ما قبلنا بهذا الطرح يمكننا أن نقول إن ما يعتبر انتعاشاً للإسلام في تركيا المعاصر هو إعادة توكيد الوعي التاريخي الثقافي على أحد الأصدع من قبل أفراد لم يندجووا في قلب المركز العصري ، والذين يعتبرون « ثقافة القصر » الجديدة ثقافة شادة غربية . وتعتبر الصحوة الإسلامية في تركيا المعاصرة ، على صعيد آخر ، انعكاساً للفروق البنوية الاجتماعية . وهنا أيضاً ليست الصحوة مسألة اهتمامات دينية بحتة بقدر ما هي تعبر عن تذمر اقتصادي من خلال الدين ، ويعتبر تجاوب قطاع كبير من الناخرين الأتراك مع حزب الإنقاذ الوطني مثلاً على ذلك فقد ظهر هذا الحزب على مسرح السياسة التركية

كحزب إسلامي جديد ينادي بإعادة التقاليد إلى الحياة الاجتماعية — الثقافية تبعاً للمبادئ الإسلامية وتمكن هذا الحزب خلال فترة وجيزة من إيصال رسالته إلى الناخبيين وقد خرج من انتخابات ١٩٧٣ كثالث حزب رئيسي بنسبة ١١٪ من مجموع الأصوات ومع أن هذه النسبة انخفضت إلى ٦٪ في الانتخابات التالية عام ١٩٧٧ فإن قوة الحزب النسبية بالمقارنة مع الأحزاب الثانوية الأخرى مكتنثه من المشاركة في ثلاث حكومات ائتلافية ما بين ١٩٧٣ و ١٩٧٨.

كانت عقيدة حزب الإنقاذ الوطني استمراً لقرن على الأقل من الجدل حول الإسلام والغرب ، وقد خاض هذا النزاع الإسلاميون والتغريبيون في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ويقول التغريبيون بأن من الضروري تبني التقنية الغربية والحضارة الغربية إذا ما أرادت الإمبراطورية العثمانية أن تدخل طور التحديث وهذا يفترض ضمناً أن هذين العاملين مرتبطان بعضهما ببعض أما الإسلاميون فكانوا يريدون الإبقاء على التقاليد الإسلامية مع تبني تقنية الغرب لا أكثر ، ويقول محمد عاكف (إرسوبي) وهو شاعر وأحد أعضاء المدرسة الإسلامية البارزين إن الأمة التي تتشبه بغيرها في شؤون الدين والعادات والمسلك الاجتماعي ستكون أمة من أشباه الرجال ومصيرها بالتالي إلى الفناء^(٣٩) ، وكتب سعيد حليم باشا وهو أحد أعضاء المدرسة الإسلامية أيضاً ورجل دولة مرموق في «الفترة الدستورية الثانية» مقالاً حول التغريب بعنوان «محاكاتنا» ناقش فيها فكرة أن التغيير بحد ذاته لا يعني التقدم وأن التدهور والتفكك غالباً ما يكونان نتيجة تغيير العادات والأعراف^(٤٠) وبعما يقوله سعيد حليم باشا فإن قبول فكرة أن التقدم يمكن في تبني قوانين الغرب ودساتيره هو سبب رئيسي في المشاكل التي تواجهها الإمبراطورية ، إذ كتب يقول : «لقد حاكينا الحضارة الغربية دون أن نفهمها»^(٤١) ومن هنا فإن طريقة الإصلاح التي اتبعتها الإمبراطورية منذ نصف قرن ورجال الدولة الذين تبنوا التغريب كمنبع للتغيير مسؤولون عن التعجيل في انهيار الإمبراطورية . وقد عبر شيخ الإسلام مصطفى صري عن آراء مائة إذ كان يرى في التغريب بنور دمار الإمبراطورية^(٤٢) .

وقد أكد حزب الإنقاذ الوطني كسابقيه أن انهيار الإمبراطورية العثمانية كان نتيجة لنبذ الحضارة الإسلامية ومحاوله التغريب ، واستناداً إلى هذا الحزب فإن عظمة الإمبراطورية خلال فترة قوتها كانت تكمن في تميزها الأخلاقي والفكري الذي استقته من إيمانها بعقيدتها الإسلامية ، ولم يفلح التحديثيون في القرن التاسع عشر في اكتناه مصدر العظمة وسعوا بعدم تبصر إلى إيجاد حلٍ لهذه المشاكل التي تواجهها الإمبراطورية في الحضارة الغربية ، إلا أن

عملية التغريب خلقت أمة لم تردد على أن قلدت الغرب في تقنيته وتقافهه ، فالإبداع الضروري في مجال العلم والدراسات الاجتماعية والفنون للنهوض « بتركيا إلى عظمتها السابقة » — حسب ما ينادي به شعار حزب الإنقاذ الوطني — لم يكن ممكناً إلا إذا بحثت الأمة عن جذورها ، أي أن الشرط الأساسي لتحول تركيا إلى قوة عظمى يمكن في العودة إلى الإسلام وإلى الحضارة التي خلقها الإسلام^(٤٢) .

وما إن يتتوفر هذا الشرط حتى يعقبه تصنيع سريع حسب اعتقاد حزب الإنقاذ الوطني . وقد أولى هذا الحزب فعلاً اهتماماً كبيراً للتصنيع الذي كان ثالثي أهم مكونات عقيدته ، وعلى الرغم من أن برنامج الحزب لم يبحث بالتفصيل خطة اقتصادية شاملة فإن قياداته بقيت تقطع وعداً مستمرة بالتطوير الصناعي إذا استلم الحزب السلطة . وادعى الحزب خلال اشتراكه في ثلاث حكومات ائتلافية مختلفة ما بين عامي ١٩٧٣ و ١٩٧٨ أنه بدأ بنهج جديد من أجل التصنيع : وقد حضر زعيمه نجم الدين أركان حفلات تدشين عدد من المنشآت الصناعية التي لقيت ترويجاً واسعاً لها في صحيفة الحزب اليومية « مجلة الأمة » مع أنها وُضمت بكونها منشآت وهيبة في بقية الصحف ، بما أن معظمها لم يظهر في حسابات منظمة تحطيط الدولة .

حاول حزب الإنقاذ الوطني إثبات وجود تكافل بين التصنيع والثقافة بطرح الإسلام كآلية سيكولوجية تخفف من وطأة التصنيع السريع إذ قال إن تركيا تحقق نمواً صناعياً دون أن تمر بصادمات نفسية ترافق عادة التوسيع الرأسمالي بادئته التأصلة ، فتأكيد الإسلام على أهمية الصلات الوثيقة بين أفراد الجماعة التي تقوم على الأخوة والتراحم ستلغى الأفراد المتوجهين ضمن المجتمع الصناعي الضخم . وقد حاول المتحدثون باسم الحزب ضمن هذا السياق مخاطبة « الرجل المغلوب على أمره » الواقع في فخ الصناعة الثقيلة والعمل المنظم ، وقد أكد دعاة الحزب مراراً على المصاعب الاقتصادية التي تواجهها الفئات الفقيرة ضمن إطار اهتمام قاصر بتحقيق العدالة الاجتماعية^(٤٤) ، إذ يظهر أركان على شاشة التلفزيون حاملاً أكياس التسوق فيخرج محتوياتها ويخبر المشاهدين عن الأسعار الجنونية التي دفعها ، ويشير إلى أن ما تختويه هذه الأكياس هو ما يكفي لإطعام عائلة واحدة وجبة إفطار فقط ، وقد حرض موقف الحزب بالفعل في هذه القضية عدداً من المثقفين العلمانيين على التغاضي عن جانبه الإسلامي وقبول الحزب كأفضل مرشح للاتفاق مع حزب الشعب الجمهوري الذي يمثل

يسار الوسط عام ١٩٧٣ .

من الصعب في غياب معلومات استطلاعية شاملة موثقة حول الأسس الانتخابية لحزب الإنقاذ الوطني التوصل إلى رأي قاطع بصفات ناخبي الحزب^(٤٥). وتبدي نتائج انتخابات ١٩٧٣ و١٩٧٧ أن حزب الإنقاذ حصل على أعلى نسبة من الأصوات في أقل المناطق تطوراً وفي المناطق التي تطورت بسرعة كبيرة^(٤٦). لقد انتخب الناس في المناطق المختلفة حزب الإنقاذ بسبب مخاطبته المشاعر الإسلامية التقليدية، أما في المناطق المنظورة فكان التصويت للحزب يمثل على الأغلب شكلاً من أشكال الاحتجاج يعلنه أشخاص هامشيون فقدوا أمكنتهم السابقة في الوسط الاقتصادي مثل صغار التجار والحرفيين وأصحاب الحوانيت الصغيرة ومن في حكمهم^(٤٧).

كما يضم بعد الدينى في سياسة الحزب الدور الذى لعبته الطرق الصوفية في استقطاب الأصوات وتجمعها حول الأحزاب التى تتخذ موقف الدفاع عن الإسلام ، بقيت الطرق الصوفية ناشطة على الرغم من حظرها قانوناً منذ عام ١٩٢٥ وليس هناك دراسات منهجية حول شبكة الإسحوان في تركيا الجمهورية وما زالت المعلومات المتعلقة بقوتهم والطريقة التي كانوا يعملون بها وطبيعة أتباعهم معلومات عامة جداً قائمة في معظمها على التخمينات والأقاويل الشائعة^(٤٨) واستناداً إلى كتب التاريخ الرسمية فإن بعض هذه الطرق وخاصة القشيشنية كان مشتركاً في حركات رجعية ضد النظام بما فيها المقاومة المسلحة خلال فترة حكم الحزب الواحد ، وبعد التحول إلى نظام العددية الخزينة اختارت هذه الجماعات العمل ضمن الإطار الانتخابي مانحة دعمها للأحزاب التي تبرز كخصوص أقواء لحزب الشعب الجمهوري وكان الاستثناء الوحيد هنا هم أصحاب الطريقة البيجانية وشيخها كمال بيلاف أو غلو الذين نالوا شهرة واسعة في أوائل الخمسينيات لاشتراكهم في عدد من الهجمات على تماثيل أتاتورك في الأماكن العامة كما تحدوا القانون الذي يمنع رفع الأذان باللغة العربية والذي كان ساري المفعول ، وأمعنا في تدميرهم حتى أنهما بمقاهي جماعية ضمن المجلس الوطنى التركى العظمى .

إن أحد الجماعات الدينية الهامة التي لم تدخل كطريقة صوفية حقة في تصنيفات التراث الصوفي من أتباع سيدى النورسي ، وعلى الرغم من أن النورسي قد توفي عام ١٩٦٠ فقد احتفظت حركته بقوتها حتى أنها وجدت أرضًا خصبة على أرض كاليفورنيا المفتوحة كأشيع عنها بالإضافة إلى الأوساط المثقفة ضمن تركيا . وفي فترة الخمسينيات حين ازدهر نفوذ الحركة النورسية Nurcu كثر اللعطف حول تعاون بين حكومة (الحزب الديمقراطي) الحاكم وسيدي النورسي . واتهم حزب الشعب الجماهيري المعارض الديمقراطيين بالتوافق مع جماعة النورسي لتحقيق مكاسب

انتخابية ودعم اتهاماته بإدراجه عدد من الزيارات قام بها سيدى النورسي إلى أنقرة قام خلالها بالاتصال مع موظفين كبار في الحكومة^(٤٩) ، وبعد انقلاب عام ١٩٦٠ قدم النورسيون دعمهم لوريث (الحزب الديمقراطي) وهو (حزب العدالة) الذي أسس حديثاً، كما كانوا نشطين ضمن صفوف حزب الإنقاذ الوطني خلال سنوات تشكيله إلا أنهم سحبوا دعمهم بعد أن قام ذلك الحزب بتشكيل حكومة ائتلاف مع حزب الشعب الجمهوري «العدو اللدود» للحركات الإسلامية عام ١٩٧٣.

أسهم التقشينديون أيضاً في الشؤون السياسية الخزبية ضمن حزب الإنقاذ الوطني، وقد اشتهر (أريكان) ومسؤولون حزبيون كبار آخرون بأنهم من أتباع (الشيخ محمد زاهد أفندي) وهو أحد شيوخ التقشيندية في استنبول^(٥٠) . وعلى الرغم من أن الصلة بين حزب الإنقاذ الوطني والتقشينديين ليست موثقة لأسباب واضحة فقد كانت هناك شائعات تفيد بأن قوة الحزب الانتخابية في شرق الأناضول وشبكته التنظيمية تدين بالكثير لصلته الوثيقة بهذه الطريقة الصوفية. كما كانت هناك طريقة أخرى إلى جانب (النورسية) و(التقشيندية) تعرف باسم (السليمانية) لها نشاط في الشؤون السياسية الخزبية وقد تعلقت ضمن هذا السياق في (حزب الحركة الوطنية) الفاشي الجديد^(٥١) .

الخاتمة

على الرغم من أن الصورة التي تتضح من خلال العرض السابق توحى ظاهرياً بازدياد أهمية الإسلام في السياسة التركية فليس هناك دليل حقيقي في الواقع يشير إلى أن القوى الإسلامية كان بإمكانها أن تصبح بديلاً سياسياً فعالاً لو لم يتدخل الجيش عام ١٩٨٠ ، إذ يبدو إجمالاً أن هذه القوى تستقي قوتها من ثغرات اقتصادية على هامش صناعة تنمو بسرعة كبيرة ، ييد أن تنمية الاقتصاد التركي لاتسير في اتجاه يؤدي إلى ازدياد في عدد هذه الفئات أو في حجمها؛ ومن هنا فما لم ينظر المرء إلى هذه الحركات الدينية على أنها دينية محضة معها دافع ديني أشبه بالدافع الصليبي لما كان لحركة سياسية جماهيرية قائمة على الدين فرصة كبيرة في النجاح في تركيا المعاصرة.

لقد دفعت التغيرات الاجتماعية الاقتصادية — في تحليلنا الأخير — والتي مرت بها البلاد منذ عام ١٩٢٣ بالإضافة إلى سيطرة الدولة على المؤسسات والقوى الدينية ، بمكانة الإسلام الهامة إلى المراتب الأدنى في حين اكتسبت العوامل الاقتصادية والاجتماعية البنوية

أهمية على الصعيدين السياسي الوطني والفردي ؛ ولم يعد الإسلام بحد ذاته قوة كافية لتعبئة الجماهير . لذلك علينا أن نفهم « صحوة » الإسلام ضمن السياق التركي كنتيجة لمجتمع ازداد تعدد المذاهب فيه في السبعينيات . وقد شهدت البلاد منذ أواسط السبعينيات وحتى التدخل العسكري في ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ ازيداداً لم يسبق له مثيل في الحركات العقائدية مثله بمختلف الأحزاب السياسية والمؤسسات والمنظمات . لقد كانت هذه الفترة في التاريخ التركي أكثر الفترات تحرراً من حيث السماح بحرية التعبير للقوى الاجتماعية ؛ ولم ينجح حتى التدخل العسكري عام ١٩٧١ والإعلانات المتعددة للأحكام العرفية في إيقاف هذه النزعة نحو التعددية . وكانت الحركات الإسلامية مجرد واحدة بين قوى متعددة ولم تكون أكثرها كفاحاً في مطالبتها بتغيير النظام .

ملاحظات

١ — مصطلح «اليسار البديل» هو مصطلح مستعار مع تعديل بسيط من كتاب :

Gregory J. Massell, «The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies

in Soviet Central Asia. 1919- 1929» (Princeton, N. J: Princeton University Press, 1974)

٢ — الجمهورية، القومية، العلمانية، الدولية، الشعبية، والإصلاح. للاطلاع على تحليل مجرّد هذه المبادئ انظر :

Kemal H. Karpat, Turkey's Politics: The Transition to a Multi Party System (Princeton N.J:

Princeton University Press, 1959), PP. 251-348.

انظر أيضاً Stéphane Yerasimos, «The Monoparty Period» in Irvin C. Schick and Ertugrul Ahmet Tonak, eds.

«Turkey in Transition: New Perspectives (New York: Oxford University Press, 1987).

٣ — انظر

[تشكل العقائدية الشعبية] Zafer Toprak «Halkçılık Ideolojisini Oluçumu»

in İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezuniları Derneği, Atatürk Döneminin Ekonomik ve

Toplumsal Sorunları: 1923-1938 (İstanbul: Murat Metbacilik, 1977) PP. 13-31.

٤ — انظر Bernard Lewis «Politics and War», in Joseph Schacht and Clifford Edmund Bosworth, eds., «The Legacy of Islam (London: Oxford University Press, 1974) PP. 156-57; Fazlur Rahman, Islam (Garden City, N. Y. : Double day, 1968), H. AR., Gibb, Mohammedanism (London: Oxford University Press, 1962)

٥ — قيل بأن الدين الذي لا يميز بين البنية الكنسية وبين بقية المجتمع من جهة والذى ينظر إلى التاريخ على أن له دلالة لاهوتية من جهة أخرى سيكون له شأن كفؤة هامة في عالم السياسة. والإسلام دين يصنف ضمن هذه الفئة. انظر

Donald Smith, Religion and Political Development (Boston: Little, Brown & Co., 1970).

٦ — للاطلاع على تعليلات عديدة انظر

Donald Smith, ed., Religion, Politics, and Social Change in the Third World (New York: The Free Press, 1971)

٧ — انظر مثلاً Peter A. Pardue, Buddhism (New York: Macmillan, 1968); Kenneth W. Morgan, ed., «The Path of the Buddha (New York: The Roland Press, 1956)

٨ — «العلماء» هو مصطلح يطلق على جماعة رجال الدين المتعلمين الذين يشغلون مناصب هامة في التعليم والقضاء والدين في تركيا العثمانية . وللاطلاع على أمثلة من تساعتهم مع التحدث انظر :

Uriel Heyd, «The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II.

٩ — ينبع العدد المحدود من الصفحات المخصصة لهذا المقال من أن نسرد بالتفصيل المراجع التي تدعم هذا القول : فالكثير مما كتب عن دور الإسلام في المجتمع التركي يقلل مثقفين علمانيين بما فيهن أبحاث أكاديمية ومقالات صحفية وكتب تاريخية ينافي مع وجهة النظر هذه . وهناك عملاً يمثلان هذه المراجع :

çetin Ozek, a professor of law at the university of Istanbul:

(Istanbul: Bahar Matbassi, 1962), 1. (العلمانية في تركيا)

2. *Türkiye' de Gerici Akimlar ve Nurcu lugun I'ncisi* (أيضاً) (Istanbul: Varlik Yayinevi, 1964)

(التيارات الرجعية في تركيا والحقيقة خلف حركة Nurcu). كان هناك عدد قليل عموماً من التحليلات المنهجية المتعلقة بتأثير الإسلام على المجتمع التركي من وجهة نظر علم الاجتماع . ونستثنى من ذلك التحليل

الهام الذي قدمه شريف ماردين في كتابه : (الدين والعقيدة) :

Serif Mardin , «Din ve Ideoloji» (Ankara: Sevinç Matbassi, 1969).

١٠ — انظر : The Swiss Civil Code, the Italian Civil Code, and the German Commercial Code.

١١ — انظر في: Istanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği, «Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal sorunları: 1923-1938 (Istanbul: Murat Matbaacılık, 1977), PP. 381-85.

١٢ — قام نظام (الله) في الإمبراطورية العثمانية على مبادئ فرائية تشمل غير المسلمين ، وقد سمح ضمن هذا النظام لغير المسلمين الخاضعين للإمبراطورية العثمانية أن يكون لهم حكم ذاتي إداري في تدبير شؤونهم الداخلية . انظر :

H. A. R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West (London: Oxford University Press, 1957), Vol. 1. Part 2, PP. 207-34

١٣ — أجرى هذا المسح الذي بقيت نتائجه غير منشورة مع الأسف ، شريف ماردين انظر كتابه : «Din ve Ideoloji» P.132.

١٤ — انظر Metin Heper, «Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective: The Middle East Journal, Vol. 35,3 (Summer 1981), PP. 355-356.

١٥ — للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذه النقطة انظر : Fredrick Frey, «Socialization to National Identification Among Turkish Peasants», «Journal of Politics», 30 (1967), PP. 445-46

١٦ — للاطلاع على دور العلماء في حرب الاستقلال الوطني راجع المراجع السابقة ص ٦٣ - ٦٦ . وأيضاً : Binnaz Toprak «Islam and Political Development in Turkey» (Leiden: E. J. Brill, 1981), Chapter.2.

١٧ — للاطلاع على دور العلماء في حرب الاستقلال الوطني راجع المراجع السابقة ص ٦٣ - ٦٦ . وأيضاً : Cemal Kutay, «Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları» [المهندسون الروحيون للتحرير والجمهورية]

(Ankara: Diyanet Isleri Baskanligi Yayınlari, n. d.); Kadir Misirlioglu, «Kurtulus Savasinda Sariklt Mücahitler»

[المجاهدون المعمون في حرب التحرير]

(Istanbul: Sebil Yayınlari, 1967).

وللاطلاع على استخدام الوطنيين للأفكار الإسلامية انظر :

«Stéphane Yerasimos: «The Monoparty Period»

١٧ — انظر : Ilkay Sunar: «State and Society in the Politics of Turkey's Development (Ankara: Ankara Universitesi Basimevi, 1974). P. 8-76.

١٨ — انظر : Topak, «Islam» ص. ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧١ تستند هذه الحسابات إلى ثلاثة مصادر مختلفة في كل منها إحصاءات مختلفة : Fredrick W. Frey, «The Turkish Political Elite (Cambridge, Mass; M. I. T. Press, 1965). P. 126, 181.

Dankwart A. Rustow, «Politics and Islam in Turkey: 1920-1955» in Richard N. Frye, ed.: «Islam and the West (The Hague: Mouton, 1956) p.73.

وأيضاً Kutay, «Cumburiyetin Manevi Mimarları, PP. 102-8.

١٩ — هذا الجدل وارد في كتاب : «تيار الإسلام» :

Tarik Zafer Tunaya, «Islamcılık Cereyanı» (Istanbul: Bahá Matbassi, 1962).

٢٠ — يجب الإشارة هنا إلى أن مصطلح «متحضر» بالنسبة للكماليين كان محسوباً ضمن السياق الغربي فقط .

٢١ — للاطلاع على مناقشة هذه الإصلاحات باللغة الإنكليزية انظر :

Bernard Lewis: «The Emergence of Modern Turkey» (London: Oxford University Press, 1968).

Niyazi Berkes, «The Development of Secularism in Turkey» (Montreal: McGill University Press, 1964):

Lord Kinross, «Ataturk» (New York: William Morrow, 1965) Count Leon Ostrorog, «The Angora Reform» (London: University of London Press, 1927)

Richard D. Robinson «The First Turkish Republic» (Cambridge, Mass: Havard University Press, 1963);

Donald Webster, «The Turkey of Ataturk» (Philadelphia: The American Academy of Political and Social Science, 1939); Sunna Kili, «Kemalism» (Istanbul: Robert College School of Business Administration and Economics, 1969).

٢٢ — للاطلاع على الأسباب الرسمية لحل الحزب الجمهوري التقديمي انظر : Sevket Süreyya Aydemir, «Tek Adam, Mustafa Kemal» (1922-1938) [الرجل الفريد : مصطفى كمال

] (١٩٣٨ - ١٩٢٢)

(Istanbul: Remzi Kitabevi, 1965). Vol. 3, PP. 210-24.

وللاطلاع على الحزب الجمهوري المراجع :

- انظر [الأحزاب السياسية] ٢٢ Erdogan Teeic, «Siyasi Partiler (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976), PP. 182-86.

— لمزيد من التفاصيل انظر : Necdet Onur, «Erbakan Dosyasi (İstanbul: M Yayınevi, n. d.), P. 104. [ملف أرakan]

— شاركت الفئات الدينية طعماً والمنظمات والأحزاب في حملة لإلغاء البند رقم ١٦٣. كما دعمها في ذلك البساز الذي كان يدعى لإلغاء البند رقم ١٤١ و ١٤٢ من قانون العقوبات الذين يخطران استخدام القضايا الطبيعية لأغراض سياسية. كما قام بحملات ضد البند رقم ١٦٣ لأنسبات تكتيكية.

— للرجوع إلى قائمة تستند إلى إحصاءات رسمية انظر سلسلة المقالات التي كتبها محمد جمال [مائة وثلاث وستين] في مجلة «Milli Gazett», من ١٠ - ٣٠ نيسان /أبريل ١٩٧٤ التي أحصت ١٩٧١ ر. شخصاً صدرت بحقهم أحكام لحرقهم البند رقم ١٦٣ خلال الأعوام ١٩٤٩ - ١٩٧٢.

— انظر : Sulhi Dönmezler, «dini Cemiyet Teskili ve Din [تأسيس الروابط الدينية والداعية الدينية] Propagandası» (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Vol. 17, 1-2, PP. 24-43).

— للاطلاع على تاريخ ثورة الشيخ سعيد انظر : Behçet Kemal, «Scyh Sait Isyanı» (İstanbul: Sel Yayınları, 1955) [ثورة الشيخ سعيد]

— توجد مناقشة مقضية لهذه الثورات في : Tunaya «Islamcılık Cereyanı», PP. 184.88; özek, «Türkiye de Lâiklik, PP. 95-97.

— انظر مثلاً : Bernard Lewis, «Islamic Revival in Turkey» International Affairs . Vol. 28, 1 (January 1925) PP. 38-48;

Lewis V. Thomas, «Recent Developments in Turkish Islam» The Middle East Journal, Vol. 6, 1 (Winter 1952) PP. 22-40; Uriel Heyd, «Revival of Islam in Modern Turkey» (Jerusalem: The Magnes Press, 1968); Howard A. Reed, «Revival of Islam in Secular Turkey» The Middle East Journal, Vol. 8, 3 (Summer 1954), PP. 267-82.

Rustow, «Politics and Islam». PP. 96-97.

— والمقالات المكتوبة في الصحيفة اليومية الهمامة «الجمهورية» (Cumhuriyet) هي مثال جيد عن الرأي المتفق التركي في هذه القضية.

— انظر «Cumhuriyet Halk Partisi, «CHP Yedinci Kurultay Tutanagi [محاضر المؤتمر السابع لحزب الشعب الجمهوري]

الجلسة التاسعة ٢ ديسمبر /كانون الأول ١٩٤٧ (Ankara: Ulus Basimevi, 1948), PP. 449-67; وايضاً CHP de İslâhat Yapılmast için Teklif (Ankara: Yeni Matbaa, 1950) PP. 18-19 [اقتراح إصلاح في حزب الشعب الجمهوري]

٢٢ — هذه القضية دلالة دينية ما بالنسبة للمسلمين الملتزمين بشعائر دينهم من يقولون بأن الآذان يجب أن يرفع باللغة العربية الأصلية ولا يجوز ترجمتها.

٢٣ — للاطلاع على أخبار هذه القرارات انظر صحيفة «الوطن» ٦ — ١٨ حزيران /يونيه عام ١٩٥٠ وأيضاً «Uluslararası» في ٦ حزيران /يونيه ١٩٥٠ . أما حول مسألة التعليم الديني خلال تلك الفترة فانظر :

Howard A. Reed. «Turkey's New Imam- Hatip Schools» Die Welt des Islams, Vol. 4. (1956), PP. 150-163.

للاطلاع على ميزانية الدولة ما بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٦٠ انظر :

Türkiye Cumhriyeti Maliye Bakanlığı (وزارة المالية)

وأيضاً (ميزانية القانون وتواهجه) «Bütçe Kanunu ve Ekleri (Ankara: Damga Matbassi, various years).

٢٤ — انظر Toprak, «Islam», PP. 72-75

٢٥ — انظر Cumhuriyet, 20 and 27 February and 9 March 1959

٢٦ — انظر Cumhuriyet, 1-7 January 1960

٢٧ — انظر Toprak, Islam, PP. 83-88

٢٨ — انظر Ernest Gellner, «The Distinctiveness of The Muslim State» وهو بحث قدم في مؤتمر حول الإسلام والجماعية والقومية المعاصرة، في بيلاجيو /إيطالية من ٦ - ١٠ نيسان /أبريل ١٩٨١ . والمصطلحات مقتبسة عن Ropert Redfield «فالتقليد العظيم» هو ثقافة النخبة، و «التقليد المتواضع» هو ثقافة الشعب. انظر كتابه : *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956)

٢٩ — انظر Tunaya, İslamilik Cereyani, PP. 7-8.

٤٠ — انظر «مذكراتنا» (محاتنا) Sait Halim Pasa, «Mukallitliklerimiz» (İstanbul: Tercüman Yayınları, n. d.) PP. 73-93

٤١ — انظر [المملكة الدستورية] Sait Halim Pasa, «Mesrutiyet» (in M. Ertugrul Düzdag, Buhranlarımız, P.

56

٤٢ — انظر [الخدود] Seyhülislam Mustafa Sabri, Dini Mücedditler» (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1977)

[الدينون]

٤٣ — إن أفضل شرح للموقف العقائدي لحزب الإنقاذ الوطني الذي أطلق عليه الحزب رسماً اسم (النظرة الوطنية) نجده في كتاب نجم الدين أربكان «الناظرة الوطنية» Milli Görüş (İstanbul: Dergah Yayınlari, 1975).

كأن الاطلاع على صحيفة الحزب اليومية Milli Gazete مفيد . وهناك الكتب التالية باللغة الإنجليزية حول حزب الإنقاذ الوطني :

Jacob M. Landan, «The National Salvation Party in Turkey». Asian and African Studies, Vol. 11., I (1976), PP. 1-57.

Binnaz Toprak, «Politicization of Islam in a Secular State; The National Salvation Party in Turkey,

in Said Amir Arjomand, ed., «From Nationalism to Revolutionary Islam: Essays on Social Movements in the Contemporary Near and Middle East» (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1984); idem, Islam, Chapter 5;

Türker Alkan, «The National Salvation Party in Turkey» in Metin Heper and Raphael Israeli, eds. «Islam and Politics in the Modern Middle East» (New York: St Martin's Press, 1984).

انظر أيضاً

Mehmet Ali Agaogullari. L'Islam dans la vie politique de la Turquie (Ankara: Ankara Universitesi Siyasal Bilgiler Fakultesi Yayınları, 1982) Part 3, Chapter 1-3.

٤٤ — انظر تصريحات زعماء الحزب في Milli Gazete من تموز / يوليو حتى أيلول / سبتمبر ١٩٧٣ .

٤٥ — إن الاستطلاعات المتوفرة حين كتابة هذه المقالة هي الاستطلاعات الانتخابية الذي أحجهه الصحيفة اليومية Milliyet قبل انتخابات عام ١٩٧٣ والذي يضم معلومات حول أسباب الدعم الذي يقدمه ناخبو حزب الإنقاذ الوطني واستطلاع تناخي أقرها قبل انتخابات مجلس الشيوخ لعام ١٩٧٥ والذي أشرف عليه فريق من الباحثين في كلية العلوم السياسية بجامعة أنقرة. فيما يتعلق بنتائجها انظر : Toprak, Islam, Table 5. P.97 and PP.108-10.

٤٦ — حول الإحصاءات الانتخابية انظر (مؤسسة الدولة للإحصاء) [نتائج ١٤ أكتوبر ١٩٧٣ لانتخابات البرلمان] . ومن أجل تفاصيل السجل الانتخابي لحزب الإنقاذ الوطني ومناقشته انظر Toprak, Islam PP. 104-21.

٤٧ — يقدم Ahmet Yücekök ملاحظة مشابهة بأن الدين يدعم علاقات السلطة التقليدية في المناطق المختلفة في البلاد حيث تكون وظائفه شكلاً من الاحتياج في المناطق الأكثر تطرفاً انظر كتابه «الأساس الاجتماعي الاقتصادي للدين المهيمن في تركيا» Sevinç Matbaası, 1971 [إن النصير القطلي لحزب الإنقاذ الوطني موصوف بأنه من جماعة البازار ، فهو تاجر صغير أو حرف (شريف ماردين: «الدين والتحول الاجتماعي في تركيا»] [ورقة مقدمة إلى المؤتمر « حول جمهورية تركيا ١٩٢٣ - ١٩٧٣ » دراسات في مؤسسة القرن العشرين الوطنية. جامعة شيكاغو ديسمبر ١٩٧٣]

٤٨ — هناك كتابان كبار يعتبران مرجعين في موضوع الطرق الصوفية وكلاهما مصنف بالدرجة الأولى أكثر ما هو شامل : Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul Basım, Tarikatlar Hasan Küçük, 1976)

1976)

[المذاهب والطرق الصوفية في تركيا] Turkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar

و بالإضافة إلى ذلك هناك عدد من الكتب عن Said-i Nursi

وعن الطريقة التورسية مثل Ozek, Gerici Akımları

٤٩ — الجمهورية ١ و ٢ و ٧ و بنابر ١٩٦٠ .

٥ . — انظر Hamid Algar «The Naqshbandi Order in Republican Turkey»

ورقة قدمت في مؤتمر عن التاريخ والمجتمع في تركيا ،

(Berliner Institut Für Vergleichende Sozial Forschung, Berlin, 18-20 December 1981)

[حزب الإنقاذ الوطني] Zafer Karib, Yeni Devrin Esiginde M. S. P (Istanbul G. Yayınlari 1977) P. 215 — ٥١
في مستهل عهد جديد]

و حول الحركة الفاشية الجديدة انظر Mehmet Ali Agaogullari, «The Ultranationalist Right» in Schiek and Tonak eds. Turkey in Transition.

معضلة الدولة الإسرائيلية

ديفيد ماك دوول David Mc Dowall

جلبت الانفاضة التي اندلعت في كانون الأول من عام ١٩٨٧ ، إلى مركز الاهتمام ، مشاكل ذات حجم وتعقيد كبيرين تواجه إسرائيل الآن ، وإذا قارناها بالمشاكل التي يواجهها الشعب الفلسطيني وهي كبيرة أيضاً إلا أنها تبدو بسيطة عند المقارنة ، فالفلسطينيون يريدون تقرير المصير لشعبهم الذي يعيش حالياً في فلسطين وفرصة العودة للذين يعيشون خارجها ، وعليهم إما أن يقنعوا بإسرائيل بالخصوص لطلابهم ، وإما أن يتخلوا عن هويتهم الخاصة ، إن الاختيار لديهم واضح وليس لديهم الكثير مما يفقدونه ، ويضع أياً بيان في كتابه الدبلوماسية الجديدة The new Diplomacy الصادر في لندن ١٩٨٣ مسؤولية مصير الأرضي الفلسطينية المحتلة على الطرف الفلسطيني بشكل حاسم . ويقول فيه : « في آخر المطاف تنهض القضية العربية في الضفة الغربية وغزة أو تسقط بقرار الفلسطينيين العرب »^(١) .

إن حكماً كهذا لا بد أن يكون موضع شك بالنظر إلى الظروف الحالية التي تواجه إسرائيل إذ أن عليها أن تقرر الآن ما الذي ستفعله مهما يكن سبب رفضها التحدث مع منظمة التحرير الفلسطينية ، واستمرار احتفاظها بالمناطق التي احتلتها .

ولم يعد اليهود الإسرائيليون اليوم ينعمون بالحقائق البسيطة التي عملت على ترحيلهم إلى فلسطين عام ١٩٤٨ والتي تعمل على ترحيل فلسطيني المناطق المحتلة اليوم . وهم مطهرون بالتناقض بين العقيدة الصهيونية وتنامي الواقع وبالاحتيارات الأساسية التي عليهم أن يتخذوها لتحديد مصير فلسطين وسكانها وهو موقف لا يحسدون عليه ولا يمكن اتخاذ قرارات

تعلق بالفلسطينيين العرب دون أن تكون ذات علاقة بالفهم الذاتي الإسرائيلي ومستقبل الصهيونية .

كانت الصهيونية هي القوة التي قادت إلى خلق إسرائيل والإيمان بأن عودة اليهود من الشتات سوف تقدّهم من خطر حكم الوثنيين ومن معاداة السامية ومن التمثيل وأنها سوف تتيح لهم الفرصة للمرة الأولى منذ ألفي عام لخلق مجتمع يهودي كامل بروحه وسماته الخاصة وكان العامل الخرج الذي دفع إلى ذلك هو المذابح ضد اليهود والسياسة المعادية للسامية التي انتهجها قياصرة روسيا والتي سببت نزوح ثلاثة ملايين يهودي نحو الغرب خلال سنوات ١٨٨٢ - ١٩١٤ وذهب القسم الأكبر من هؤلاء إلى العالم الجديد وبعض الآخر إلى أوروبا الغربية والوسطى ، وثمة فئة صغيرة فقط ذهبت إلى فلسطين ، وهؤلاء الذين اختاروا أن يبنوا «البيشوف»^{*} كانوا من العلمانيين ولم تكن اليهودية هي التي حرّكتهم بل مناخ القرن التاسع عشر في أوروبا والتزعّنة القومية لتحقيق «مطلوب التقرير الذاتي للمصير والتحرر في ظل الشروط الجديدة من العلمنة والليبرالية»^(٢) .

كانت الصهيونية في أول أمرها تؤمن بأن الأمة اليهودية يجب أن ترتكز على التضامن أكثر مما ترتكز على الأرضي لكن مذابح عام ١٨٨١ ضد اليهود بدللت من هذا التفكير فتحول إلى طموح لبناء دولة يهودية في فلسطين^(٣) وكان هذا هو حلم تيودور هرتزل «أب» الصهيونية الحديثة والذي كان أعظم إنجازاته جعل الحلم الصهيوني مركز التفكير السياسي اليهودي .

وكان من الحتم أن روئية بناء مجتمع جديد يهودي تماماً يمحو التشوه البيوض الذي عانى منه يهود أوروبا ، تجذب اليهود الاشتراكيين من كل لون ومنهم الذين أيدوا تأييداً واسعاً فكرة الاعتقاق من خلال العمل . أما بالنسبة لبعض المفكرين الاشتراكيين الذين كانوا يشاركون بير بورخوف^(٤) وجهات نظره فكان ذلك جزئياً مسألة حرب طبقات ، أما بالنسبة لآخرين من أمثال المنظر آحاده عام فكانت مسألة تحرير اشتراكي عالمي ، أما بالنسبة لمعظم الصهאיين من جماعة العمل ، فقد كانت محاولة خلق بنية تحتية اقتصادية من أجل طائفة يهودية في فلسطين تأسست على العمل اليهودي الخاص^(٥) وكان أعظم محامي هذه النظرة دافيد بن غوريون الذي كان يرى الاستقلال الاقتصادي اليهودي وكأنه الشرط الأساسي المسبق

* كلمة تطلق على المجتمع الصهيوني الذي كان في فلسطين قبل عام ١٩٤٨ وكان في البداية محدود العدد جداً ثم تزايد بسبب الهجرة الصهيونية المنظمة الكثيفة .

للاستقلال السياسي . وقد أخربت حركة العمل الصهيوني هذا الشرط المسبق بصورة درامية في فلسطين أثناء فترة الانتداب ١٩٢٠ — ١٩٤٨ .

الحاجة إلى أكتيرية يهودية

أكدت الصهيونية منذ البداية على عدة مبادئ وكانت فكرة خلق أكتيرية يهودية في فلسطين بين أكتيرها أهمية^(٦) فالطائفة اليهودية إذا ظلت أقلية في فلسطين سوف تفقد معناها وتصبح مثل الحاليات اليهودية في الشتات . لقد كان الوصول إلى الأكتيرية أمراً ضرورياً من الناحية السياسية وقد قال موشي شاريت^(٧) زميل بن غوريون : «إن تأسيس جالية يهودية كبيرة بما فيه الكفاية يعطي العرب شعوراً دائماً بالاحترام» ويعتبر الصهاينة جميعاً من الناحية الفعلية أن الأكتيرية اليهودية مطلب مطلق لا غنى عنه للصهيونية^(٨) بغض النظر عن الاختلافات حول كيفية التعامل مع الحضور العربي في فلسطين .

ويبقى الوصول إلى هذه الأكتيرية موضع شك اليوم على الرغم من تدفق اليهود الدرامي من الاتحاد السوفياتي وأثيوبيا في عام ١٩٩٠ و ١٩٩١ . وتظل الهجرة غير كافية للتغلب على الزيادة السكانية عند العرب .

كان المعدل العالى للمواليد عند العرب موضوعاً لتعليقات متكررة ومجادلات في الدوائر الصهيونية لأكثر من نصف قرن وخصوصاً في أوقات انخفاض القديم إلى إسرائيل أو الهجرة وقد اعترف حاييم وايزمن في وقت مبكر منذ عام ١٩٢٤ بضخامة التحدى المطروح فكتب إلى صديق له «اليوم فقط ، تلقيت الإحصاءات الصحيحة من فلسطين ، إن التزايد الطبيعي في أوساط السكان العرب بلغ حوالي خمسة عشر ألفاً / ١٥٠٠٠ / في السنة ، وبلغ عدد اليهود الذين جلوا في العام الماضي عشرة آلاف ١٠٠٠٠ ر . فكيف يستطيع الشعب أن يتكلم بأية حال عن تشكييل أكتيرية ... إذا لم يقدموا كل ذرة يملكونها من القدرة ... لإعطائنا وضعاً خاصاً في فلسطين»^(٩) ؟ وعندما اقترب قدر فلسطين من لحظة الأزمة عام ١٩٤٣ دعا بن غوريون الآباء للنهوض «بواجبهم السكاني (الديمغرافي)» مشدداً على أن نسبة ٢٢ طفلين واثنين في العشرة للأسرة الواحدة نسبة غير كافية وأن السكان اليهود في فلسطين في حالة من الانحدار الديمغرافي^(١٠) .

وبعد حرب ١٩٤٨ ، وخروج معظم العرب تقريباً من فلسطين ومع تكاليف الهجرة اليهودية إلى فلسطين بدت مشكلة معدل المواليد أقل حدة ، حتى أن بن غوريون بادر إلى

رصد مكافأة عام ١٩٤٩ للأمهات اللواتي يحملن بالولد العاشر وقد انتهى المشروع بعد عشر سنوات حين ظهر تناقضه مع المدف بسبب عدد الأمهات الفلسطينيات اللواتي طلبن الحصول على المكافأة^(١١) وقد تجدد الاهتمام بنسبة المواليد في الخمسينيات ومطلع السبعينيات وفي عام ١٩٦٦ كتب الأستاذ روبرتو باشي تقريراً إلى مجلس الوزراء قال فيه إن اليهود سيكونون في نهاية القرن أربعة ملايين ومتى ألف والعرب في إسرائيل مليوناً وستمائة ألف ، وقد تأسس بناء على تقريره مركز سكاني حكومي عام ١٩٦٧ لأن «المو في نسبة المواليد في إسرائيل مسألة حاسمة بالنسبة لمستقبل الشعب اليهودي كله»^(١٢)

ولم تتحقق التزايد على الرغم من النداءات المتكررة من قبل السياسيين ومن القلق الذي عبرت عنه غولدا مائير حول عدد الأطفال العرب الذين ولدوا في «أرض إسرائيل» ، وفي أثناء أعوام الهجرة الكثيفة ١٩٥٠ - ١٩٥٣ كان معدل المواليد اليهود ٥٣٪ أما في مطلع أعوام السبعينيات فقد هبط إلى ٣٪ وفي نهاية السبعينيات انحدر إلى ٢٨٪ وهذا المستوى أعلى بشكل أساسي من معدل ٢٢ في البلدان الغربية الصناعية ولكنه لا يقارن مع معدل المواليد العرب الذي زاد عن ٤٪ . وفي نهاية عام ١٩٨٥ دعا عضو الكنيست عن الليكود ماير كوهن أفيدور إلى سنة من «المigration الداخلية» وهي كناية ملطفة عن الحاجة إلى مزيد من الأطفال «يجب أن يكون هدفاً ١٠٠٠٠ مولد إضافي في إسرائيل خلال العام القادم وهذا سيحقق عدتنا عدد المهاجرين إليها في عقد واحد»^(١٣) ، ولا تقتصر الجهود المبذولة للإكثار من عدد المواليد على اليهود الإسرائيلي إذ اجتمعت حكومة الوحدة الوطنية في ١١ أيار / مايو ١٩٨٦ خصيصاً لمناقشة الوضع السكاني ، وكان عدد المواليد العرب الفلسطينيين قد بلغ في ذلك الحين ستين ألف طفل سنوياً في فلسطين مقابل خمسين ألف طفل يهودي سنوياً وقد ناشد رئيس الوزراء بيزي في حديث له إلى الإذاعة الإسرائيلية الأمهات التي ينجبن أربعة أطفال على الأقل وأكّد من جديد الضرورة القصوى لبقاء اليهود أكثرية^(١٤) .

كانت الدياسبورا أو الشتات اليهودي هي المنبع الأول والاحتياري للدولة اليهودية وكان تجميع يهود العالم المدف المركزي الآخر للصهيونية والغاية النهائية بعد إقامة الأكثريّة اليهودية في البلاد ، وكان كثير من الصهاينة يعتقدون أن أولئك الذين فشلوا في الجيء إلى إسرائيل^{*} تلقى يهوديتهم غير مكتملة حتى أن ناخوم غولدمان الذي يختلف في الرأي مع وجهة النظر

* يسمى اليهود هجرتهم إلى إسرائيل Aliah وتعني حرفيًا الصعود.

الصهيونية الواسعة الانتشار والتي ترى أن الشتات يجب أن ينتهي وجوده بفعل هجرة كل اليهود إلى فلسطين يقول بكل وضوح: إن فلسطين والشتات هما شكلان للوجود اليهودي وفلسطين هي الأسمى والأدق والأكثر انسجاماً، والشتات هو الأصعب والأكثر إشكالية وخصوصية ولكن الشعب اليهودي يشكل وحدة متواجدة في العالمين كليهما^(١٥).

وتميق المиграة على عاملين أوهما قوة الدفع التي تسيبها أزمات اللاجئين اليهود وثانيهما قوة الجذب التي تقدمها إسرائيل في اتجاه مستقبل جديد. وفي عام ١٩٤٩ غمرت الهجرة إسرائيل تقريباً لكنها لم تستمر على التوال نفسه فمنذ سنة ١٩٤٨ حتى سنة ١٩٦٠ جاء إلى إسرائيل للعيش فيها ٨٧٠ ألف مائة وسبعون ألفاً وخلال العقد التالي ١٩٦١ – ١٩٧١ وصل ٣٢٨ ألفاً ثلاثة وثمانية وثلاثون ألفاً ، وفي المرحلة من ١٩٧٢ – ١٩٨٢ تناقص العدد مرة أخرى إلى النصف فأصبح ١٧٨ ألفاً مائة وثمانية وسبعين ألفاً .

وكانت إسرائيل منذ أواعم السبعينيات بحاجة إلى هجرة تقارب ستين ألف يهودي لكي تحافظ على النسبة بين اليهود والعرب في فلسطين إلا أنها عانت في سنوات الثمانينيات من أسوأ مستوى للهجرة سبق لها أن عرفته ، وفي الولايات المتحدة حيث يقيم ستة ملايين يهودي تقريباً – أي ثلثا الشتات اليهودي أو أقل بقليل من نصف يهود العالم – هناك تقرير عنهم عام ١٩٨٢ يكشف عن أن ثمانين بالمائة من اليهود الأمريكيين ينفون أن تكون لديهم أية اعتبارات جدية للإقامة في إسرائيل^(١٦) وفي عام ١٩٨٤ كان هناك تسعه عشر ألف مهاجر يهودي إلى إسرائيل لكن ذلك كان أمراً استثنائياً مع أن عشرة آلاف نزحوا عنها أيضاً^(١٧) . وكانت السنة التالية هي الأسوأ في سجل المиграة إذ قدم اثنا عشر ألف مهاجرًا وغادر ما يقرب من سبعة عشر ألف نازح وكان النقص الصافي أربعة آلاف وخمسمائة نازح^(١٩) ويمثل النزوح الكبير ضياعاً أساسياً للاستثمارات التي أنفقت على الشباب ، وقد غادر إسرائيل في أعوام ١٩٨١ – ١٩٨٥^(٢٠) خمسة وعشرون ألف طفل مع آباءهم من أصل مئة وعشرة ألف إسرائيلي حصلوا على جنسية الولايات المتحدة الأمريكية حتى عام ١٩٨٦ ومنهم ثمانية وسبعون بالمائة تخرجوا من المدارس العليا الإسرائيلية^(٢١) .

إن النزوح قضية حساسة^(٢٢) ولغت أقصى ارتفاع لها في مطلع الخمسينيات أثناء فترة الهجرة الكثيفة وكان مجدها في معظمه بين القادمين الجديد إلى إسرائيل ولم تعجبهم الظروف التي واجهوها ، واستقر المستوى على حاله إلا أنه بدأ بالازدياد ثانية بعد عام ١٩٧٣ ويحدث النزوح اليوم بصورة رئيسية بين «الصابرا» أي اليهود المولودين في إسرائيل مما يوحى بأن

التضامن الإسرائيلي في الدولة يزداد ضعفاً وربما كان السبب الأعباء الاقتصادية والعسكرية التي تترتب بسبب الصراع العربي الإسرائيلي^(٢٣)

هاجر إلى إسرائيل بين أعوام ١٩٦٧ و ١٩٨٨ خمسماة وستة أوربيون ألف يهودي إلا أن ثلاثة وخمسين ألفاً غادروها في الفترة ذاتها أي ما يعادل عشرة بالمائة من يهود إسرائيل غادروا بصفة دائمة وهو رقم من المتوقع أن يتضاعف في نهاية القرن^(٢٤) ، وبدل استطلاع ظهر في منتصف الثمانينيات أنه في الجموعة التي تبلغ من العمر ١٨ - ٢٩ عاماً وهي السن التي يرجح فيها الزواج ، على أن عشرين بالمائة يفكرون جدياً أما بين طلاب المدارس العليا فقد كان الرقم أعلى من ذلك إذ بلغ ٢٧٪ . في حين تعتبر الأكثري العظمى من اليهود الإسرائيليين أن الزواج مصر بالبلاد فإن الخطر يكمن في أن عدداً متزايداً من اليهود «سوف يفضلون العيش مع غيرهم أوروبيين مسيحيين على العيش في هذه الدولة غير المستقرة مع غيرهم مسلمين»^(٢٥) أما إسحق رابين وهو الحارب المتمرس في زوج «تساقطاً للضعفاء»^(٢٦) مع أن زملاءه في الحكومة لا يشاطرون الرأي ذاته في الزواج ، وقد عرضت الحكومة في عام ١٩٨٦ على ١٧٥٠٠ إسرائيلي من غادروا البلاد عام ١٩٨٥ منحاً مالية تشجيعية لـ«إغرائهم بالعودة»^(٢٧) .

وقد طرأ تغير ذو دلالة ما بين عام ١٩٦٧ و ١٩٩٠ على نوعية اليهود الذين اختاروا الهجرة إلى إسرائيل ، فقبل عام ١٩٦٧ لم يكن يحدو معظم المهاجرين الذين قدموا إلى إسرائيل حافر ديني مسيحيانى مهما كانت دوافعهم . أما خلال الثمانينيات فكان ثمانون بالمائة من المهاجرين من اليهود الأرثوذكس الممارسين لعباداتهم ومنهم قسم كبير من الولايات المتحدة^(٢٨) .

وكانت السمة الظاهرة التي لازمت هؤلاء المهاجرين الجدد من الولايات المتحدة أن نصفهم اختار العيش في مستوطنات في المناطق المحتلة وقد ارتفعت نسبة المهاجرين الجدد إلى عشرين بالمائة من السكان المستوطنين .

إن انسحاباً إسرائيلياً من المناطق المحتلة سيكون بمثابة ضبط قوي لحركة الهجرة وهي حقيقة أصبحت واضحة منذ أوائل السبعينيات^(٢٩) (١٩٧٠) فمثل هذا الانسحاب أشبه بر رسالة إلى يهود الشتات تعارض مع عقليتين صهيونيتين أساسيتين أولاهما أن الدولة اليهودية قد تراجعت عن استعادة كامل أراضي إسرائيل والثانية أن جمع شتات الشعب اليهودي لم يعد هدفاً إسرائيلياً رئيسياً ، ومن جهة أخرى يبدو من المرجح أن الفشل المستمر في تحرير مصر الأراضي المحتلة وحل مسألة الحقوق السكانية والسياسية بين اليهود والعرب لن تشجع على

استمرار الهجرة وقد ذكر بن غوريون منذ ستين عاماً بأن «شعور اليهود بأنهم يجلسون فوق فوهة بركان قد يقوض الحركة الصهيونية بأكملها فسوف يرى اليهود في البلاد ساحة حرب وليس ملاداً يلجمون إليه^(٢٠)» إن الفشل في إيجاد حل للأراضي المحتلة سيشجع عدداً أكبر من اليهود على النزوح، حتى لو غمضنا النظر عن الانفاضة، إنه سيف ذو حدين، وقد لخصت مقالة تحمل عنوان «الانقسام القومي في إسرائيل» المشكلة بدقة إذ عرضت أن «إسرائيل التي تقدم نفسها وكأنها حامية حمى يهود العالم، تمثل شذوذًا كاملاً عن الجموعة الدولية، وأن صراعها المطلول الذي لا تبذل جهداً يذكر لإنهائه يلحق الضرر بالجماعات اليهودية في شتى أنحاء العالم، فهم ليسوا مهددين بأية عدوانية من الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها بل هم مهددون بالصراع المتطاول القائم بين إسرائيل والدول المجاورة لها»^(٢١).

وبدأ اليهود السوفيت في نهاية ١٩٨٩ بالهجرة بأعداد كبيرة وظن البعض في بادئ الأمر أن ذلك قد يحل المشكلة السكانية مع الفلسطينيين ومع نهاية عام ١٩٩١ وصل ٤٠٠٠٠ أربعين ألف يهودي وكان من المتوقع أن يصل هذا الرقم في نهاية القرن إلى مليون مهاجر^(٢٢) ولكن نسبة اليهود في «أرض إسرائيل» لن تتعدي على الرغم من هذا التدفق الهائل نسبة ٥٩٪، كما أن نسبة اليهود في دولة إسرائيل ذاتها والتي تبلغ ٨١٪٥ (عام ١٩٨٩) سوف تتناقص بنسبة ٥٪. ولن تتمكن هجرة مليون يهودي من زيادة نسبة اليهود في أرض إسرائيل إلى أكثر من ٦٢٪ وفي دولة إسرائيل ٨٤٪^(٢٣). إلا أن معدل الهجرة في بداية عام ١٩٩٢ هبط إلى ٥٪ أي إلى معدل ٥٠٠٠٠ مهاجر في الشهر الواحد^(٢٤).

وتواجه إسرائيل سلسلة من المشكلات السكانية الجذرية التي ليس لها حل واضح فالمليون يهودي الذين هاجروا من الاتحاد السوفيتي كانوا جميراً فوق الخمسين كما ذكرت التقارير^(٢٥) وسيظل المهاجرون اليهود يفضلون إيجاد ملاذ بديل عن إسرائيل كالولايات المتحدة مثلاً أو بعض دول أمريكا اللاتينية أو حتى ألمانيا^(٢٦) كما أن إسرائيل نفسها قد بلغت الحد الأقصى لطاقة استيعابها الاقتصادي حالياً مع وجود حوالي ٤٠٪ من المهاجرين الجدد العاطلين عن العمل، وإن حوالي ٩٠ ألف يهودي من حصلوا على تأشيرات خروج ما زالون متربدين في الهجرة إلى إسرائيل^(٢٧) ومن المرجح أن يسارع الضغط الاقتصادي والمنافسة المتزايدة على فرص العمل من نسبة النزوح خاصة بين المهاجرين الجدد وكذلك بين الصابرا^(٢٨) (المولودين في إسرائيل) وما لم تتمكن إسرائيل من اجتذاب نسبة أكبر بكثير من اليهود الشبان فسوف تتلاشى الهجرة الجديدة أمام المعدل الأعلى للمواليد العرب، وقد فاق مجموع عدد الفلسطينيين عدد اليهود تحت سن الحادية عشرة في جميع «أرض إسرائيل» عام

(٣٩) ١٩٩٢ ويشكل الفلسطينيون ضمن دولة إسرائيل نفسها نسبة تزايد بسرعة كبيرة من
مجموع الشباب تحت العشرين يمثلون ٢٥٪ من مجموعة الأعمار هذه وقد يصلون إلى
٣٠٪ مع مجيء عام ٢٠١٠ (٤٠).

إن الفشل في ضمان أغليمة أكيدة في إسرائيل يتراافق مع مشكلة أكبر وهي النقص
العام في عدد يهود العالم إذ نقص عدد يهود العالم نتيجة فقدان حوالي ستة ملايين يهودي في
المذابح النازية فأصبح ١١ مليون يهودي في عام ١٩٤٥ وارداد العدد إلى ١٣ مليون عام
١٩٧٠ ولكنه انخفض ثانية عام ١٩٨٧ فأصبح ١٢.٨ مليون نتيجة معدل مواليد الشتات
الذى بلغ ١٢٪ وهو أقل بكثير من معدل سداد النقص (الذى هو ٢١٪ في المائة) (٤١)
ويبلغ عدد يهود الشتات حالياً ٩.٣ مليون وسوف يتناقص هذا العدد إلى ٨ مليون أو أقل مع
نهاية هذا القرن وستكون نسبة التناقص أكبر بكثير بعد ذلك . ولم يكن من المستغرب في
ضوء هذه التكهنتات غير السارة أن تقام في القدس «مؤسسة عالمية لتشجيع السياسات
السكانية اليهودية» وذلك في تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٨٧ لجمع التبرعات لتمويل برامج
إقامة اليهود بمناجب المزيد من الأطفال (٤٤).

ويعيش حوالي نصف يهود العالم في الولايات المتحدة وهم يتميزون بمعدل ولادات قليل
ونسبة تمثيل عالية تصل إلى ٤ في الألف سنوياً (٤٥) ومن المتوقع نتيجة لذلك أن ينخفض عدد
المجموعة اليهودية الأمريكية التي تبلغ ستة ملايين يهودي حالياً إلى حوالي ٦.٤ مليون مع نهاية
هذا القرن (٤٦).

كما تواجه إسرائيل احتلال تدهور الدعم السياسي والمالي من قبل يهود أمريكا ومرد ذلك
في قسم منه إلى نقص عدد اليهود الأمريكيين وفي القسم الآخر إلى الشعور بعدم الارتفاع
حيال ما يجري في الأرضي المحتلة، وحسب تعبير مدير العلاقات العامة للصندوق القومي
اليهودي فإن «دائرة أنصار الصهيونية آخذة في التقلص» (٤٧) . ويبدو أن الدعم اليهودي
الأمريكي بدأ يضعف تدريجياً منذ أوائل السبعينيات وارداد هذا الضعف في الثمانينيات (٤٨)
وهناك شعور بعدم الرضا يتزايد بين صفوف اليهود الأمريكيين حيال إسرائيل (٤٩) إذ يفضل
حوالي ثلثي اليهود الأمريكيين إقامة وطن للشعب الفلسطيني في الأرضي المحتلة وهو عدد يزيد
عما كان عليه عام ١٩٨٣ بنسبة ٣٠٪ (٥٠) وتعتبر خسارة الدعم المالي اليهودي الأمريكي بالنسبة
لإسرائيل أمراً يمثل في خطورته خسارة الدعم السياسي «إذ إن أشد أشكال المقاطعة الفعالة
التي يمكن للمجموعة اليهودية الأمريكية القيام بها هي الامتناع عن ممارسة الضغط لاستمرار
المعايدة الاقتصادية الأمريكية» (٥١).

وَهُنَّ عَامِلٌ هَامٌ فِي مَوْاقِفِ الْيَهُودِ الْأَمْرِيكِيِّينَ هُوَ ارْدِيَادُ دُعْمِ الْمُتَدِّيِّينَ الْأَرْثُوذُوكْسِيِّينَ إِلَيْسَرَائِيلَ وَتَرَاجُعُ دُعْمِ الْيَهُودِ الإِلْصَالِحِيِّينَ وَالْمَحَافِظِيِّينَ وَيَفْوَقُ عَدْدُ الْيَهُودِ الْأَمْرِيكِيِّينَ الْأَرْثُوذُوكْسِيِّينَ الَّذِينَ يَزُورُونَ إِسْرَائِيلَ عَدْدُ الْيَهُودِ الإِلْصَالِحِيِّينَ وَالْمَحَافِظِيِّينَ بِكَثِيرٍ^(٥٢) ، كَأَنْ هُنَّا كَإِحْسَاسٍ مُتَزايدًا بِالصَّرَاعِ الْقَائِمِ بَيْنَ الْأَرْثُوذُوكْسِيِّينَ الْمُتَدِّيِّينَ مِنْ إِسْرَائِيلَ وَالْعَلَمَانِيِّينَ وَهُوَ صَرَاعٌ يَصْفُهُ رَئِيسُ مَؤْتَمِرِ النَّدَاءِ الْيَهُودِيِّ الْمُوحَدِ بَأَنَّ لَهُ أَثْرًا فِي إِحْبَاطِ عَزِيزَةِ الدُّولَةِ^(٥٣) .

الدِّينُ وَالصَّهِيُونِيَّةُ الْجَدِيدَةُ

إِنَّ إِحْدَى الْمَسَائِلِ الْحَامِمَةِ فِي هَذَا الصَّرَاعِ هُوَ السُّؤَالُ مَنْ هُوَ الْيَهُودِيُّ؟ وَهُوَ سُؤَالٌ تُرُكَ عَمَدًا دُونَ جَوابٍ عَامَ ١٩٤٩ إِلَّا أَنَّهُ يَمْسِسُ جَوْهِرَ الدُّولَةِ الْيَهُودِيَّةِ . فَهُنَّاكَ مَضَامِينٌ خَطِيرَةٌ لِرَغْبَةِ الْمَعْسُكِرِ الْأَرْثُوذُوكْسِيِّ فِي إِسْرَائِيلَ فِي إِعَادَةِ النَّظَرِ «بِقَانُونِ الْعُودَةِ» (وَهُوَ يَضْمَنُ بِشَكْلٍ آلِيٍّ مِنْحَ الْجَنسِيَّةِ إِلَيْسَرَائِيلِ لِكُلِّ يَهُودِيِّ) وَفِي رَفْضِ مَنْحِ الْمَهْوِيَّةِ لِلْيَهُودِيَّةِ لِلْيَهُودِ الإِلْصَالِحِيِّينَ وَالْمَحَافِظِيِّينَ وَهُمُّ يَشْكُلُونَ الْأَعْلَيَّةَ فِي الْوَلَيَاتِ الْمُتَحَدَّةِ^(٤٤) قَوَّامُ حَزْبِ الْعَمَلِ الْمَحاَوِلَةِ الْدِينِيَّةِ الَّتِي قَامَ بِهَا الْجَنَاحُ الْيَهُودِيُّ لِلْتَّقْيِيدِ بِنَصْوصِ الْقَانُونِ الْدِينِيِّ الْأَرْثُوذُوكْسِيِّ بِشَأنِ التَّعْرِيفِ الْأَسَاسِيِّ لِلْيَهُودِيَّةِ وَذَلِكَ حَتَّى لَا يَنْجُمَ عَنِ ذَلِكَ تَعْدِيلِ الْأَسَسِ الْعَلَمَانِيَّةِ الَّتِي تَقْوِيمُ عَلَيْهَا الدُّولَةِ وَاسْتِيَاعُ الْجَمْعَوَةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ الْمُتَنَفِّذَةِ الْغَنِيَّةِ الَّتِي سَتَصْبِحُ خَارِجَ حَدُودِ هَذَا التَّعْرِيفِ وَقَدْ حَاوَلَ الْأَرْثُوذُوكْسِيُّونَ وَالْعَلَمَانِيُّونَ مَرَّارًا تَغْيِيرَ قَانُونِ الْعُودَةِ فِي الْكِنِيَّسِ^(٥٥) وَقَامَ تَحَالِفٌ وَاسِعٌ مِنَ الْنَّظَمَاتِ الْيَهُودِيَّةِ بِمَسَانِدَةِ مِنَ النَّدَاءِ الْيَهُودِيِّ الْمُوحَدِ فِي الْمَؤْتَمِرِ الصَّهِيُونِيِّ الْحَادِيِّ وَالثَّالِثِيِّ فِي كَانُونِ الْأَوَّلِ / دِيْسِمْبِرِ ١٩٨٧ بِتَحْذِيرِ الْمُؤْسَسَةِ إِلَيْسَرَائِيلِيَّةِ مِنْ أَنَّ مُحَاوِرَةَ الْمُؤْسَسَةِ الْأَرْثُوذُوكْسِيَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ سَيَتَسَبَّبُ فِي خَلْقِ صَدْعٍ كَبِيرٍ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ يَهُودِ الشَّتَّاتِ وَسِيقَطِيِّ عَلَى الْجَهُودِ الْمَبْذُولَةِ لِجَمْعِ التَّبَرُّعَاتِ لِلْوَكَالَةِ الْيَهُودِيَّةِ وَلِلْمَنظَمَةِ الصَّهِيُونِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ^(٥٦) كَمَا صَدَرَ تَحْذِيرٌ مُمَاثِلٌ مِنَ الْيَهُودِ الْأَمْرِيكِيِّينَ وَحْضَرَ تَجْمُعُ الْلِّيْكُودِ عَلَى تَشْكِيلِ حُكُومَةِ جَدِيدَةِ بَعْدِ اِنتِخَابَاتِ نُوفِمِبِرِ تَشْرِينِ الثَّانِي ١٩٨٨ بِالاشْتِرَاكِ مَعَ حَزْبِ الْعَمَلِ بِدَلَّا مِنَ الْأَحزَابِ الْدِينِيَّةِ وَالْجَمِيعِ الْمُتَطَرِّفَةِ .

إِنَّ هَذَا الصَّرَاعَ حَوْلَ الْمَهْوِيَّةِ الْيَهُودِيَّةِ يَلْفَتُ اِنْتَبَاهَنَا إِلَى عَقِيَّدَةِ سِيَاسِيَّةٍ لَمْ نَنْاقِشُهَا بَعْدَ وَهِيَ مَسَأَلَةُ الصَّهِيُونِيَّةِ الْمُسِيَّحِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تَزَدَادُ قَوْةً خَلَالِ الْعَشِرِيَّنَ سَنَةَ الْمَاضِيَّةِ وَتَمْتَلِكُ مَا بَيْنَ ١٠ إِلَى ١٥٪ مِنَ الْأَصْوَاتِ الْيَهُودِيَّةِ وَتَدْعُي هَذِهِ الصَّهِيُونِيَّةُ الْحَقَّ فِي أَرْضِ إِسْرَائِيلَ

ليس على أساس القومية العلمانية لأتباع جابوتسكي من التعديلين (الذين دعوا إلى استخدام القوة والعودة إلى الأصول التاريخية) ولا على أساس أحكام صهيونية العمل (الذي يمتلك الأرض عن طريق بناها) وتعتمد الصهيونية المسيحانية بدلاً من ذلك على السلطة الإلية بشكل مطلق متتبعة في استلهامها خطوات الحاخام الأشكنازي الرئيسي الأول لليشوف (ابراهيم إسحق كوك)^(٥٧). قام كوك بمحاولته المنهجية الأولى لخلق الاسجام والاندماج في أرض إسرائيل عبر الصهيونية السياسية والتقاليد اليهودية الدينية ولم يكن حلمه حلم سيطرة دينية قومية رغم أنه كان يؤمن بأن جميع حضارات العالم ستتجدد «بأنبعث روحنا» وذلك عبر إعادة تمثيل التوراة ودمج شعوب الأرض مادياً ومعنوياً^(٥٨) ولم ينجح كوك باجتذاب سوى عدد قليل من الأتباع وكان الصهاينة في التيار السائد يدعونهم متطرفين نوعاً ما.

وبنوى ابن كوك وهو الحاخام تسفى يهودا كوك تفكير أبيه وتعمق فيما يخص مسألة الأرض مضيقاً إليه إضافة ذات دلالة:

«إننا هنا بفضل إرث أجدادنا وهو أساس التوراه والتاريخ وليس يسع أي كان تعين هذه الحقيقة، إنها أشبه برجل غادر بيته فجاء الآخرون وغزوه، إذ هذا بالضبط هو ما حدث لنا، وبخالد البعض بأنه توجد هنا أراض عربية وكل ذلك افتراء وبهتان فليس ثمة أرض عربية على الإطلاق»^(٥٩).

وقد ألقى موعظة قبيل حرب حزيران ١٩٦٧ بقليل أمام طلاب مدرسة دينية (يشيفا) متوجعاً على تجزئة أرض إسرائيل «ومنبعاً» بتوحيد الأرض ثانية في أسرع وقت^(٦٠) وكانت حرب حزيران في نظر هؤلاء الطلبة تحقيقاً للنبؤة، وكان احتلال القدس في نظر اليهود العلمانيين الذين لم يدخلوا كنيساً طيلة حياتهم تجربة صوفية تقريباً وقد اصططف الآلاف منهم أمام حائط المبكى للصلوة^(٦١) وتم إقاع العديد من اليهود المتدينين في مختلف أنحاء إسرائيل بضرورة استسلامك «أرض إسرائيل» برمتها عن طريق المستوطنات وفرض الهيمنة الإسرائيلية وتعتبر جماعة غوش إيمونيم أشد مظاهر هذا التيار وضوهاً ولكنها ليست إلا غيضاً من فيض وما خفي أعظم^(٦٢).

كان من الطبيعي أن يعمد هؤلاء الصهاينة المتدينون الداعون إلى «أرض إسرائيل الكاملة» إلى حشد تأييد تكتل الليكود اليميني الأكثر علمانية منهم لهذه القضية المشتركة والتي نجحت عنها «الصهيونية الجديدة» التي توقيعهاً أكبر بكثير من صهيونية التيار

السائد السابقة للعمل «بموجب الإيمان الديني» لإنجاز الوعد الإلهي «انظروا لقد بسطت الأرض أمامكم، ادخلوا وامتلكوا الأرض التي وهبها ربكم إبراهيم وإسحق وبعقوب ليعطوها لأبنائهم ولذرتهم من بعدهم»^(٦٣) وقد ثبت أن الافتراض القائل بأنه أصبح لهذا الرأي أتباع كثيرون في انتخابات ١٩٨٨ عندما زادت الأحزاب الدينية تمثيلها في الكنيست من اثنى عشر مقعداً إلى ثانية عشر مقعداً.

وكان اليهود في اليهودي وبعض يهود الديناني يعتبرون السكان العرب الفلسطينيين مغتصبين أو «غرباء» ثقيلي الظل يقيمون في الأرض وقد تباً هرزل بدقة بهذه الرؤية فقد نشر عام ١٩٠٢ روايته Altneuland «الأرض القديمة الجديدة» التي تعبّر عن رؤيته للاشتراكية الطوباوية، والتوصيت العالمي ودولة الرفاه في فلسطين، وكان العرب الفلسطينيون يتمنون إلى الطموح الجديد التي أقامها المستوطنون اليهود ويستفيدون منها . ثم يظهر حاخام عنصري فيحاول قصر العضوية في هذه الطموح على اليهود وحدهم ، وفي عالم رواية الأرض القديمة الجديدة تبوء محاولات الحاخام بالفشل وتنتصر العقلانية والتسامح^(٦٤) أما في واقع أرض إسرائيل اليوم فلا ضمان لتحقق مثل هذه الخاتمة .

الخطاط صهيونية العمل

إن النظرة التقليدية وهي دون شك نظرة الحركة الصهيونية في التيار السائد أثناء فترة الانتداب في طريقها إلى التدهور بالمقارنة مع الصهيونية الجديدة إذ أن نظرة بن غوريون الربية كانت تمثل إلى التطور الطبيعي أكثر مما تمثل إلى التطور الديني في استرداد الأرض وكان يرى في هذه المناطق الواقعة خارج «أرض إسرائيل» الساحلية مسرحاً لخطط الاسترداد وعلى الأخص صحراء النقب وكانت آراؤه في حق اليهود بامتلاك الأرض ترتكز على فكرة العمل «حيث أن الحق الوحد الذي يمكن للناس أن يطالبوا بموجبه بامتلاك أرض ما إلى أجل غير مسمى هو الحق الذي تتحقق الرغبة في العمل والتهيؤ له»^(٦٥) .

كان بن غوريون يأمل في إسكان مليون يهودي في النقب إلا أنه في عام ١٩٨٨ لم يكن يسكنه أكثر من ٢٤٠ ألفاً أي ربع المجموع الذي خطط له ، وكان من بين هؤلاء مالا يقل عن ١٩٨ ألفاً يعيشون في المدن ونصفهم في بئر السبع على الحدود الشمالية للصحراء وقد أسست أول مدينة إسرائيلية ضمن خطط التطوير «يروعام» سنة ١٩٥١ وهي تبعد ٣٥ كم إلى الجنوب الشرقي من بئر السبع وفي عام ١٩٦٥ ضمت ٦٥٠٠ نسمة وهو

عدد يماثل تعداد قرية عربية متوسطة الحجم، وبعد عشرين سنة من ذلك التاريخ متزال تكافح للحفاظ على هذا الحجم وكما قال عمدة مدينة أخرى في النقب عام ١٩٨٤ : «إن النقب يواجه كارثة في مسألة التزايد السكاني وإن العديد من المستوطنات سوف تُدمر»^(٦٦)، وإذا استثنينا بئر السبع نفسها فإن عدد المستوطنين اليهود لا يزيد عن عدد البدو إلا قليلاً. وليس هناك أية ضمانة لديمومة بقاء اليهود في مناطق التطوير فغالباً ما يكون أثر الركود الاقتصادي على مدن التطوير مثل الجليل والنقب أعظم بكثير من أثره على المناطق الساحلية المركبة الأكثر ثراء^(٦٧) ، وقد تناقض سكان العديد من مدن التطوير في الجليل خلال عام ١٩٨٦ نتيجة شح الأموال المستثمرة في المصانع الجديدة العالية التقنية والمصاعب المالية التي وقعت فيها المستوطنات الزراعية وكذلك نتيجة لانعدام فرص العمل أمام الشباب وعدم وجود وسائل التسليمة . وقد نجم هذا الركود عن الأولوية التي أعطتها الصهيونية الجديدة لاسترداد الأرضي المحتلة . وفي الفترة الواقعة بين ١٩٦٨ — ١٩٨٥ تم استئثار بليوني دولار أمريكي في هذه المستوطنات بمعدل سنوي وصل عام ١٩٨٥ إلى ٢٠٠ — ٢٥٠ مليون دولار^(٦٨) وتشير ميزانية الإسكان العام لعام ١٩٨٤ — ١٩٨٥ إلى تراجع الأولوية بالنسبة لمقطعي النقب والجليل : الضفة الغربية ٤٤٪٠ . قلب إسرائيل ٦٦٪٠ القدس ١١٪٠ النقب ٩٪٠ حيفا ٢٪٠ . الجليل ٨٪٠^(٦٩) ، وإذا ما حسّبنا نصيب الفرد من الدعم الذي تقدمه الحكومة للمجالس الإقليمية لوحظنا أن حصته في الأرضي المحتلة أكبر بكثير من حصته في أراضي التطوير داخل إسرائيل : مستوطنات الضفة الغربية غوش عصيون ٢٣٠ دولاراً، متى بناء ميناء ٤٥ دولاراً، وادي الأردن ٤٠ دولاراً، السامر ٣٥٧ دولاراً، مناطق التطوير دولة إسرائيل ، شعار النقب ١٢٦ دولاراً، الجليل الأعلى ٩٧ دولاراً^(٧٠) ولا تتعذر نسبة مدن التطوير داخل إسرائيل التي تتلقى أعلى دعم تشخيصي للتطوير الصناعي ٣٨٪٠ في حين تتمتع جميع المناطق الصناعية الثمانية عشرة في مستوطنات الضفة الغربية بهذا الدعم^(٧١) . وبهذا فإن استرداد الأرضي يتم على حساب تقليص السيطرة الاقتصادية والسكانية اليهودية على الجليل والنقب . ولما كانت الزراعة هي عصب الحياة الاقتصادية الفتية في إسرائيل فلابد من التنويه بأن انتقال الأرضي إلى سيطرة أغذية يهودية ساحقة عام ١٩٤٨ لم يؤد إلى توسيع في الأرضي الزراعية بل إلى انكماس هائل فيها ، ففي السهول الساحلية الخصبة حيث كانت مساحات واسعة من الأرضي الزراعية بأيدي العرب اجتاحت الجرافات هذه الأرضي لبناء المسارك أو أنها تركت لتصبح يياباً ، ولم يزرع المستوطنون اليهود في النقب نصف المساحة التي كان البدو يزرعونها قبل عام ١٩٤٨ في حين تقلصت المساحات المزروعة في الجليل بنسبة الثلثين

منذ عام ١٩٤٨ وعلى الرغم من أن الزراعة اليهودية تعالي في المفاخر بمحاصيل أكبر فإن ذلك لم يتحقق إلا باستئثار أعمال ضخم أو إفراط في استخدام موارد مياه لا يمكن تعويضها^(٧٣).

إن شعار بن غوريون القائل بأن امتلاك أرض إسرائيل لن يتحقق إلا من خلال العمل في الأرض هو الآن موضع تساوٍ، فقد قال بن غوريون خلال الانتداب بأن على اليישوف وهم الجموعة اليهودية في فلسطين لا يعتمدو على اليد العاملة غير اليهودية وإلا لما اختلفوا في ذلك عن حال هود الشتات، وما لم يُقلع إسرائيل عن الاعتماد على عمل الآخرين وعلى المعونات التي تأتيها من الخارج فسيكون حتماً عليها أن تخسر استقلالها السياسي أيضاً. واليوم تعتبر أهمية اليد العاملة غير اليهودية والتوصيات المنتظمة التي تقدمها حكومة الولايات المتحدة مقاييساً للمسافة التي ابتعدتها إسرائيل عن مثاليات الييشوف.

وتبدو مشكلة العمل واضحة وضوحاً كبيراً في مجال الزراعة إذ أن الأساس الذي تقوم عليه الزراعة في إسرائيل هي حركتا المoshav والkibbutz اللتين تشكلان ٩٠٪ من إنتاج البلاد الزراعي، وتشكل حركة المoshav من مجموعة المساهمين الصغار الذين يستفيدون من العضوية التعاونية في شراء ما يحتاجونه وفي بيع متطلباتهم أما الكيبوتسون الأكثر شهرة فهم تعاونيون أشتراكيون لهم صلة وثيقة بصهيونية العمل^(٧٤) وتقوم الدولة التي تدرك أهمية الزراعة في عقيدتها بتقديم دعم مالي لقطاع المزارع بشكل مكثف ومع ذلك استخدم كل من المoshavيين والكيبوتيين نسبة كبيرة من اليد العاملة العربية الفلسطينية لكي تحافظ على مردود اقتصادي ملائم. وقد صرّح أمين حركة المoshav منذ عشر سنوات بأنه يرى في «العدد المتزايد من اليد العاملة المأجورة بجميع أشكالها بما فيها اليد العاملة العربية المنظمة وغير المنظمة تهدداً خطيراً باللغ للدولة وللمoshav»^(٧٥) ولم يكن هناك ما يكفي من اليد العاملة اليهودية المستعدة للعمل لقاء أجور زهيدة فاعتبر أن الحل الوحيد هو «إدخال آليات جديدة مناسبة» إلا أن الزيادة في حجم الآليات المدخلة خلق أزمة للمoshavيين فمع حلول ١٩٨٧ كانت إسرائيل تعاني من «أزمة في المزارع بلغت من التعقيد والضخامة بحيث تلقت نظر أي كان»^(٧٦) ، وفي عام ١٩٨٧ فاقت ديون المoshav التي بلغت ٢١٠ مليون دولار قيمتها الإنتاجية السنوية التي بلغت ١١٠ مليون دولار ومن المحموم أن ينقص عدد مزارع المoshav خلال العقد القادم من ٤٢٠ (والتي تؤمن معيشة ٢٧ ألف عائلة إلى ١٠٠ فقط)^(٧٧) ، وحتى لو حدث ذلك فمن المرجح أن يعتمد من تبقى منهم على اليد العاملة الفلسطينية الرخيصة.

وفي عام ١٩٣٥ حذر بن غوريون الذي كان يحاول إقناع اليهود بأهمية توسيع الييشوف

باتجاه الجليل والنقب من مغبة ما قد يحدث للأمة التي ليس لها بنية تختية اجتماعية واقتصادية راسخة في الأرياف.

«يعيد تاريخ العالم إلى أذهاننا مثلاً مخيناً يجب أن نتخدنه عبرة لنا... هانيبيل... كان أحد أعظم القادة العسكريين في جميع الأزمنة... وهض في وجهه جيش روماني عظيم يفوق في تعداده جيش هانيبيل فدحراهم المرة بعد المرة.

إلا أنه في نهاية المطاف لم تجده بطولته ولا عبريته العسكرية والسياسية نفعاً لأن قرطاجة كانت مدينة — دولة في حين كانت روما قرية — دولة، وفي الصراع المستميت الذي نشب بين أهل المدينة وأهل القرية كان أهل القرية منتصرين... وتحطم بطولات هانيبيل على يد الحرب الضروس التي شنها الفلاحون الرومان إذ لم تُفلّ عزيمة هؤلاء الفلاحين نتيجة الهزائم المتتابعة التي لحقت بهم لأنهم كانوا مرتبطين بتراب أرضهم ومتعلقين بها، وقد تغلبوا على قرطاجة ومحوها من على وجه الأرض دون أن يتذكروا لها أثراً»^(٧٨).

ولا ريب في أن بن غوريون كان يفكر في خلق قرية — دولة ولكن من الصعب إغفال الحقيقة القائمة اليوم للمدينة — الدولة اليهودية وللقرية — الدولة العربية فهل كان محقاً في تأويله للتاريخ وإن كان على حق فهو تأويله صلة بإسرائيل المعاصرة؟ إن هذا السؤال مؤلم بالنسبة لصهيوني العمل فلو كان بن غوريون مازال على قيد الحياة لشهد تدهور الاستيطان اليهودي وانتشار التواجد الفلسطيني في أرض إسرائيل — بنمو السكاني ومجتمعه القائم على أساس القرية والدور الذي يلعبه في العمل الزراعي — ولرأى في ذلك تهديداً بالغ الخطورة لأمن الدولة اليهودية، وكما يقول الجنرال هاركاني في كتابه: «إن تخلف المجتمعات العربية هو بالضبط ما يمنحهم القدرة على التحمل لأن أحد أوجه التخلف هو لا مركزية المجتمع — بحيث يشبه عدداً كبيراً جداً من الحالات التي لا تندمج فيما بينها اندماجاً قوياً»^(٧٩).

رؤيه في طريق التلاشي

إن إسرائيل — على عكس مجموعات الشتات — هي أكثر من مجموع عدد سكانها فهي رمز للهوية اليهودية الجماعية واليوم تواجه هذه الهوية ، التي هي أقرب ما يمكن للفكرة المثالية التي يحملها صهاينة العمل في البيشوف عام ١٩٤٨ ، مأزقاً . فمتطلبات الدولة

والصراع ضد الشعب الأصلي في فلسطين يتناقضان والقيم الأخلاقية التي يتوقعها يهود العالم إذ يجب على إسرائيل بشكل ما أن تحافظ على كونها رمزاً للبعد الروحي ويقول شلومو أفنيري في خاتمة كتابه صنع اليهودية الحديثة «إذا ما أصبحت إسرائيل مجرد صورة مطابقة لحياة الشتات وإذا ما أصبحت مثلاً مجرد مجتمع استهلاكي آخر ستفقد عندها تمثيلها الفريد ليهود العالم»^(٨٠).

ويكمن الخطر هنا، كما يتضح من انتخابات ١٩٨٨ في أن بعد الروحي يدفع بإسرائيل باتجاه التوقراطية (حكم رجال الدين) وقد اقتربت الصهيونية الجديدة مخرجاً إلا أنه أثار اضطراباً عميقاً في نفوس الصهاينة المتمسكون بالأفكار القديمة، وسواء كانت هذه الأفكار العتيقة نابعة من منشأ ديني أو علماني فإن اعتراض هؤلاء يقوم بشكل أساسي على أساس أخلاقية فهم يعتقدون بأن الصهيونية الجديدة تدمر الديمقراطية والمساواة واحترام جميع بني البشر من يهود وغيرهم.

وفي الوقت الذي تعتمد فيه الصهيونية الجديدة خطى كوك وجابوتينسكي تستند حركة السلام التي نشأت في السبعينيات إلى الرعماء الروحيين مثل أحاد عالم وإسحق ايشتاين في بداية هذا القرن وكذلك من حاملي الجنسية المزدوجة مثل يهودا ماغنس ومارتن بوير خلال فترة الانتداب. ويعرف يهودا ماغنس رئيس الجامعة العربية الموقف الأخلاقي للصهيونية الروحية بعد مذبحة الخليل عام ١٩٢٩ كالتالي : «ما هي الصهيونية وماذا تعنى فلسطين لنا؟ يمكنني أن أجيب عن نفسى بالكلمات ذاتها التي اعتدت استخدامها لسنوات عديدة المجرة... استيطان الأرض... الحياة العربية والثقافة العربية. فإذا كان بإمكانكم ضمان كل هذا لي فأنا مستعد للإذعان للدولة اليهودية والأغلبية اليهودية... إن ما أود قوله هنا هو التمييز بين سياسيين: تقول أولاهما إن بإمكاننا إقامة وطن يهودي هنا عن طريق قمع طموحات العرب السياسية ومن هنا فهو وطن قائم بالضرورة على أسنة الحراب إلى مدى طويل... وتقول السياسة الأخرى إنه يمكننا إقامة وطن هنا إن كنا صادقين مع أنفسنا كديمقراطيين وكأميين وإن سعينا بذلك وإخلاص... لإيجاد طريقة نحيا فيها معاً ونعمل معاً.

أما بالنسبة لإشعياهو لايفيتز المشرف الروحي في حركة السلام فيظل البقاء المادي لإسرائيل متلازماً مع بقائها الأخلاقية لذلك «كان اليوم الأسود الحقيقي هو اليوم السابع من حرب الأيام الستة ففي ذلك اليوم كان علينا أن نقرر في أعماق أنفسنا ما إذا حضنا حرباً دفاعية أم حرب اجتياح وقد حكمنا بأنها كانت حرب اجتياح وقد بدأ انحدار إسرائيل وسقوطها منذ ذلك اليوم».

فكرة الديقراطية

كانت إحدى الأفكار الأساسية في الصهيونية إحياء الثقافة العربية ويقدم برنار أفيشاي في كتابه «مؤسسة الصهيونية» حجة مثيرة بأن «العربية من القدم بحيث، أن أي أمرٍ يترى في ظلها دون تأثير أي لغة أخرى لا مناص له من اكتساب أساليب عتقة في أفكاره السياسية»^(٨٣) فكلمة حبروت التوراتية تتضمن الحرية القومية أكثر من الحرية الفردية وهذا يتعارض مع الكلمات المشتقة من اللغات الأوروپية مثل الديقراطية وفي رأي أفيشاي أن كلمة حبروت تتضمن تأثيراً على اليهود أقوى بكثير من الكلمة ديمقراطية التي «تبدو وكأنها ترف إضافي ينعم به شعب حر وليست مرادفاً للحرية»^(٨٤). والديمقراطية في إسرائيل نتيجة لذلك تتوقف على أكتيرية قومية يهودية وقد أشار بيريز إلى هذا التعريف بوضوح عام ١٩٨٦ عندما كان رئيساً للوزراء في معرض مطالبه بزيادة نسبة الموليد «لأن ما يكفل الصفة اليهودية لدولة إسرائيل هو أولاً وقبل كل شيء سمعتها الديقراطية أي ضرورة بقائها أكتير»^(٨٥) وهذا شكل قديم من أشكال صهيونية العمل، ومنذ نصف قرن مضى رفض حاييم وايزمان الفكرة القائلة بأن الديقراطية ملائمة للفلسطينيين العرب «إنهم بدائيون جداً وينضجون كثيراً للتفوز بالبشفي والتحرر الكاثوليكي بحيث لن يفهموا ماذا تحمل إليهم»^(٨٦). وفي عام ١٩٨٦ لاحظ بيريز أن التيار المناهض للديقراطية يتمثل في الإرهابيين والسوفيت والأصوليين الإسلاميين^(٨٧).

إن فكرة الأكتيرية اليهودية موجودة ضمناً حتى في موقف حركة السلام الآن ، فعندما تظاهرت من أجل استيطان يجري التفاوض بشأنه في الضفة الغربية في ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٨٨ كان أحد شعاراتها «نعم لبلد ديمقراطي ذي أكتيرية يهودية وأقلية عربية مع مساواة في الحقوق»^(٨٨) وكما أشار أفيشاي فإن فكرة الأكتيرية اليهودية موجودة ضمناً حتى في سياسات الأحزاب اليسارية العلمانية مثل المابام وحركة حقوق المواطن (المؤلفة الآن تحت اسم ميريت) ، وإلا فسيكون من المنطقي الدعوة إلى دولة ثانية القومية — تضم كلاً من الأمتين اليهودية والفلسطينية العربية في كل أرض إسرائيل / فلسطين (وهو الحل المثالي عند منظمة التحرير الفلسطينية) أو ضمن أحزاب غير صهيونية في الدفاع عن دولة علمانية لا تنتفع بأية مجموعة عرقية في داخلها بوضع قانوني خاص^(٨٩) ، ويتضمن الدفاع عن حق تقرير المصير للفلسطينيين في الأرضي المختلفة أن ميريت قلق من أجل الحفاظ على السمة اليهودية للدولة وهي سمة سوف تضيع إذا لم يبق اليهود أكتيرية .

ولم يسبق لأحدٍ أن تحدى صحة هذه النظرة بأشد مما فعل السياسي اليمني المتطرف الحاخام مثير كاهانا عندما منع حزبه «كاخ» من انتخابات عام ١٩٨٨.

«تدعو الديموقراطية العربية إلى حقوق سياسية متساوية لكل شعب ، دون النظر إلى من يكون سواء كان يهودياً أو أجنبياً، وإذا كان للعرب أن يصبحوا أكثرية فسوف يكون لهم الحق في أن يحظوا بمصير الدولة كفما أرادوا وترى الصهيونية لأن ذلك لا معنى له وهي تقول أن هذه البلاد خلقت كدولة يهودية والدولة اليهودية تعني سلطة يهودية وأنه لن يكون مسموحاً لغير اليهود أبداً أن تكون لهم سلطة إن هنا تناقضنا أساساً وهذا يفسر لماذا عندما نتكلّم عن إعطاء العرب حقوقاً متساوية نكون كاذبين ومحالين»^(٩٠).

وفي نظر الدعوة المسيطرة إلى «ديمقراطية يهودية» حتى في الأحزاب اليسارية الصهيونية فليس من المفاجيء أن ٣١٥٪ فقط من تلامذة المدارس العليا يعتقدون أن العرب سيكون لهم حق التصويت في حالة إلحاق المناطق المحتلة^(٩١).

وإذا رجعنا إلى عام ١٩٨٤ حسب رأي أفيشاي فإن الاستفتاء بعد الاستفتاء يُظهر أن حوالي ٩٠٪ من الإسرائيليين اليهود الشبان يصفون أنفسهم بأنهم ديمقراطيون ، وتشير الاستفتاءات في عامي ١٩٨٤ و ١٩٨٧ إلى أن ٦٠٪ يريدون تقليل حقوق الفلسطينيين^(٩٢) على كل حال ، وأكثر من ذلك عارض أربعون بالمائة حق الفلسطينيين في التصويت في انتخابات الكنيست^(٩٣) وسواء أيد المرأة أطروحات أفيشاي أم عارضها (ويجب أن يكون هناك بعض الخدر المتعلق بالسؤال إلى أي حد من الدقة تعكس مواقف الشبان آراء ومواقف البالغين ثم هل يستمر هؤلاء الشبان في اعتناق هذه الموقف عندما يكبرون) فليس هناك غير القليل من الشكوك في فكرة أن الديموقراطية مهددة بقدر توجه الرأي العام اليهودي في اتجاه اليهودين .

ولا يقتصر التهديد على حقوق العرب وحدها ، بل سجلت الحرب في لبنان عام ١٩٨٢ تزايداً جوهرياً في الاستجان الشعبي لحرية الصحافة وللروح الاتقادية لسياسة الحكومة في الدفاع والسياسة الخارجية ، ارتفع من النصف إلى ثلثي جمهور الناخبين . والأكثر من ذلك أن المؤشر يدل على أن ١٧٪ يفضلون صراحة حكومة غير ديمقراطية في حين ذكر ١٧٪ آخرون أنهم غير مكتفين^(٩٤) ويشير مسح جرى للبالغين عام ١٩٨٦ إلى تزايد في عدم التسامح السياسي تجاه الذين يشدّون عن الإجماع القومي^(٩٥) ، ويتمنّى ٢٤٪ من اليهود

الإسرائيлиين أن يحال بين الفلسطينيين والإسرائيليين وبين التصويت في انتخابات الكنيست ، وتنى ٥٧٪ حرمان اليهود صهيونيين من حق التصويت مثل المايم وحركة حقوق المواطن لأئمهم يشجعون قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة ورغم ٧٠٪ في حرمان كل اليهود غير الصهيونيين من حق التصويت لأنهم يشجعون قيام دولة فلسطينية (كاليهود الذين يؤازرون حزب راكح واللائحة التقدمية من أجل السلام ، أضف إلى ذلك أن ٦٨٪ من اليهود الذين جرت مقابلتهم أثناء المسح يعارضون لائحة انتخابية تحاول الفوز بمقاعد في الكنيست إذا « قبلت القواعد الديمقراطية وتعترف بحق إسرائيل في الوجود ولكنها تعترض على الصيغة اليهودية للدولة ») وسيكون من شأن هذا أن ينكر على الحزبين اللذين يصوت لهما الفلسطينيون الإسرائيليون وما حزب راكح واللائحة التقدمية للسلام الشرعية البرلانية وبجعل من تصويت معظم الفلسطينيين تصويتاً لا معنى له ، وكشف استفتاء جرى في جامعة تل أبيب عام ١٩٨٨ أن ٤٥٪ من الناخرين يعتبرون أن « مفرطة في الديمقراطية »^(٩٦) .

وكانت إحدى النتائج الامانة لهذا الاستفتاء بين الإسرائيليين الشباب عام ١٩٨٧ هي أن الصحفين وأعضاء الكنيست هم من بين أقل أفراد المجتمع تبعاً بثقة الشبان في حين يحظى الجنود المقاتلون وضباط الجيش بأعلى درجة من الاحترام والثقة^(٩٧) .

وتعتبر هذه النظرة إلى الجيش سجلًا هاماً لتحول مواقف الناس على الصعيد القومي بسبب المركز الرئيسي الذي يحتله الجيش في الحياة القومية ، كان الجيش يدعم تحالف العمل دعماً كبيراً خلال السنتين الخمس والعشرين الأولى من عمر الدولة ، أما في السنتين التي تلت حرب عام ١٩٧٣ فقد صوت الغالبية لصالح تجمع الليكود ، ويزو بعضهم السبب إلى عدم جاهزية حكومة العمل ، وإلى قيادة شارون الملهمة^(٩٨) . وانتخب ٤٥٪ من الجيش تجمع الليكود أو الأحزاب التي على يديه مثل هاتنيا وكاخ في انتخابات عام ١٩٨٤ بينما ١٥٪ من أصوات الجيش إلى أحزاب دينية مسيحانية معطية بذلك يمين الصهيونية الجديدة ٦٠٪ من أصوات الجيش .

وفي عام ١٩٨٨ ذهب ٥٠٪ من الأصوات إلى الليكود وأحزاب اليمين كما ارتفع عدد الأصوات التي انتخبت الأحزاب الدينية^(٩٩) .

ازداد تغلغل الجيش في المضمار السياسي على مستوى المؤسسات منذ قيام الدولة وربما كان ذلك أمراً محتوماً بالنسبة لبلد في حالة حرب دائمة إلا أن هذا التدخل ازداد بعد حرب ١٩٦٧ عندما وجد الجيش نفسه يحكم الأرضي المختلفة مع كل ما تقتضيه هذه المسؤولية ضمنياً من اتخاذ القرارات السياسية حيث أطلقت يد الجيش ليتصرف بكل الحرية في أقل

مجالات الحكومة ديمقراطية، وفي عام ١٩٧٨ قام أحد رؤساء أركان الجيش للمرة الأولى وهو رفائيل إيتان بالإعلان عن آرائه الشخصية على الملاً فيما يخص الأمور العقائدية والسياسية بالإضافة إلى اعتبارات أمنية تتعلق بالأراضي المحتلة^(١٠٠). كان الجيش فيما سبق يعمل على مستوى الدولة حضراً ولم تكن هناك أية علاقة خاصة مع أحزاب سياسية باستثناء حزب العمل (إلى حدٍ ما) وقد وضعت فترة تولى إيتان لنصبه حداً لذلك إذ كان يشجع علينا مستوطني غوش إيمونيم.

ومنذ عام ١٩٧٨ اتسع منظور نشاطات الجيش وامتد إلى مجالات عديدة في الحياة الوطنية ومع بداية الثانويات كان من السهل «تسمية جنرالات في الجيش يدعمون حركة العمل أو الليكود أو الأحزاب الأخرى أو من هم محسوبون عليها»^(١٠١) وكان الموقف العقائدي الصریح للجيش يدل على ثقة متزايدة بأن مشاريعه السياسية خاصة فيما يتعلق بالأراضي قد بدأت تتحذ صفة شرعية لاضرورة لاحفائها بعد الآن^(١٠٢).

ظل الجيش راضياً بشكل عام عن الطريقة التي تحكم بها الحكومة المدنية وأحد أسباب هذا الرضا هو وجود مؤسسة عسكرية — مدنية لها نفوذ رئيسي لا في المضمار السياسي وحسب بل في المضمار الاقتصادي كذلك. كان للحكومة نكهة عسكرية قوية مع نسبة مرتفعة من الضباط التقاعدin ومنذ عام ١٩٦٧ وصل جميع الجنرالات (مثل إسحق رابين وحايم بارليف وموردخاي غور ورفائيل إيتان) إلى مناصب سياسية حساسة وكذلك الأمر بالنسبة للعمداء مثل عيزرا وايزمن وأرييل شارون^(١٠٣)، وانتقل العديد من الضباط الآخرين بعد تقاعدهم من القوات إلى صناعة الأسلحة التي تستخدم ٢٥٪ من القوة العاملة ولها ١٦٪ من مجموع صادرات إسرائيل الصناعية، وحتى شيمون بيغور الذي لم يخدم في حياته في صفوف القوات المسلحة كان عنصراً أساسياً في المؤسسة العسكرية منذ تأسيس الدولة.

قد يخيل للمرء أن المنظومة العسكرية الصناعية لها وجهة نظر قوية فيما يتعلّق بأية سياسة تطورها حكومة إسرائيلية مستقبلية تتصل بصالحها الخاصة فقد تواجه مثلاً سياسة سلام تبادر إلى تقليل عدد الأسلحة المصنعة معارضًّا قوية ليس من المنظومة العسكرية السياسية وحسب بل من المستدرورت الحريص على ألا يفقد من فرص العمل المتاحة، وعلينا أن نتذكر هنا أن حجم الإنفاق العسكري قد ارتفع بدلاً من أن ينخفض بعد حرب عام ١٩٦٧ وعام ١٩٧٣.

إلا أن تخفيض نفقات الأسلحة هو شرط هام لأي انتعاش اقتصادي أساسى في إسرائيل إذ أن مصير ثرواتها الاقتصادية متعلق تعلقاً مباشراً بأعباء الحرب فيها.

وخلال السنوات ما بين ١٩٥٠ — ١٩٦٦ بلغت نفقات الدفاع ٩٪ من الناتج الوطني الإجمالي السنوي الذي بلغ معدل نموه في الفترة نفسها ١٠٪ وبلغ الاستثمار ٣٢٪ من مجموع الناتج . وبين عامي ١٩٦٧ — ١٩٨٦ كان معدل نفقات الدفاع ٢٧٪ من الناتج الإجمالي الذي انخفض نموه انخفاضاً شديداً، ومنذ عام ١٩٨٠ كان نمو الناتج الإجمالي ٥٪ ولم يتعاد الاستثمار فيه ٢٢٪ (١٠٤) وبحلول عام ١٩٨٦ تم إنفاق ٥٠٠ مليون دولار على البحث والتطوير العسكري في مقابل ١٠٠ مليون دولار خصصت للتطوير المدني (١٠٥) .

لعب الجيش حتى الآن بدعم من المنظومة العسكرية الصناعية دوراً رئيسياً في إدارة الدولة إلا أنه لم يستول على دور الحكومة المنتخبة ، ولكن ليس هناك أي مجال من مجالات أنشطة الدولة أكثر تعرضاً لتدخل الجيش من مسألة الإجراءات التي تتخذ بشأن الأرضي المحتلة وسكانها المتربدين كما أنه ليس من المؤكد فيما لو تدخل الجيش فعلاً أن خطوه تلك سوف تم لاعتبارات الدفاع الاستراتيجي البحث عن الدولة أو أن تدخله هذا يجري لتحمل التبعية فيما لو انهار الإجماع الوطني حولها .

ويُبرز هذا قضية مؤلمة أخرى ذاتية الصيغة في إسرائيل فمنذ عام ١٩٤٨ لم يتمكن أي حزب سياسي من تشكيل حكومة دون أن يشتراك مع أحزاب أخرى في ائتلاف وهذا ناتج عن نظام التثيل النسبي الذي يسمح لأي حزب يمكنه الحصول على ١٪ من الأصوات (ارتفاعت إلى ١٥٪ مند انتخابات عام ١٩٩٢) وأن يكون ممثلاً في الكنيست ، ولم يفلح أي حزب في تجميع أكثر من ٣٨٪ من الأصوات وفي الوقت الذي يبدو فيه هذا مثار إعجاب كثيرة للديمقراطية فقد أُجبر كل إدارة على تقديم تنازلات في المסלك السياسي ، وقد استنتج بإيعاز آلون رئيس الوزراء في أوج قوته إسرائيل عام ١٩٦٨ أن «الحكومة تضم نوعاً هائلاً من الآراء بحيث أن كل موقف كان يلغى من الداخل ، لقد كانت حكومة مشلولة» (١٠٦)

بلغ الضعف الكامن في كل إدارة ذروته عام ١٩٨٤ عندما لم يتمكن حزب العمل أو حزب الليكود من تشكيل حكومة دون تقديم تنازلات كبيرة في العقائد المكونة لكل منهما ومع هامش ضيق جداً من الأغلبية في الكنيست وقد وجد المتنافسون في تلك الظروف أن من الأسهل تشكيل ائتلاف وطني يمنح سلطة مطلقة للكنيست ولكنه يؤدي إلى حكومة غير قادرة على التوصل إلى اتفاق حول كثير من الأمور ، وقد أسفرت انتخابات عام ١٩٨٨ عن استقطاب أكبر ولكنها لم تؤدي إلى أية تحسينات في التائج الانتخابية ، واضطرر الليكود وهو

أكبر حزب في الكنيست إلى الدخول في مقاوضات حامية لمدة سبعة أسابيع قبل أن يتمكن من تشكيل حكومة ائتلافية جديدة.

عاد حزب العمل عام ١٩٩٢ إلى السلطة من جديد بعد صدور أكثر نتائج الانتخابات حسماً منذ عشر سنوات وعاد إسحق رابين إلى زعامة الحزب وقدم للبلاد قيادة حاسمة حازمة مع أمل إجراء تسوية سلمية وإصلاح مافسد من العلاقات الإسرائيلية الأمريكية، كانت هذه هي العوامل التي أدت إلى روحان الكفة والانتخابات، إلا أن الناخبين صوتوا لتسوية سلمية بحسب شروط العمل لا شروط الليكود وكان هذا يتضمن شكلاً من أشكال الحكم الذاتي الذي قد يفضي إلى استقلال فلسطيني في ما لا يزيد عن ٥٠٪ من الضفة الغربية وقطاع غزة، وقد يجد الإسرائيليون والفلسطينيون بارقة أمل في هذا التطور المتواضع في المنظور المستقبلي إلا أن علينا أن نتذكر أن مثل هذا الحل لن يكون كافياً كسلام جوهري مع الشعب الفلسطيني أو مع الدول المجاورة لإسرائيل كما تبقى قدرة حزب العمل الآن على حل المعضلات المستعصية للدولة اليهودية موضع ريبة وتساؤل.

ملاحظات

- ١ — آبا إبان : الدبلوماسية الجديدة ص ٢٢٩ (London 1983)
- ٢ — شلومو آفيري : صنع صهيونية حديثة ، الأصول الفكرية للدولة اليهودية نيويورك ١٩٨١ ص ١٣
- ٣ — على سبيل المثال : بيتر سولتسكين أموشيه ليلبوم اللذين غيرا من نظرهما بعد مذابح ١٨٨١ . مصدر سبق ذكره الفصلان ٥ و ٦ .
- ٤ — المرجع نفسه الفصل ١٣
- ٥ — الوصف معطى من وجهات نظر آهaron غوردون . مرجع سابق ص ١٥٣
- ٦ — كما قال بن غوريون نفسه في فترة إعلان بلفور « خلال العشرين سنة التالية يجب أن تكون لنا أكثريّة في فلسطين » بن غوريون « من طقة إلى شعب » (تل أبيب ١٩٣٩) ص ١٥ ، ذكره شاباتي تيفيث « بن غوريون والعرب الفلسطينيين : من السلام إلى الحرب » (أوكسفورد ونيويورك ١٩٨٥) ص ٤٠
- ٧ — شاريت ، يوميات ، (تل أبيب ١٩٧٠) جزء ١ ص ١١٢ ذكره فلاجان : الصهيونية والفلسطينيون (لندن ونيويورك ١٩٧٩) ص ١٥٤ . لم يكن شاريت يشك أبداً في « أن مصرنا في فلسطين متوقفة على الصيغ السياسية بل على عدد اليهود » دقائق الوكالة التنفيذية اليهودية ٢٢ نوفمبر ١٩٣٦ أورده فلايان : الصهيونية والفلسطينيون ص ١٥٤
- ٨ — يوسف غورني : الصهيونية والعرب ١٨٨٢ — ١٩٤٨ (أوكسفورد ١٩٨٧) ص ٢
- ٩ — من ولزمان إلى فلتشن ١٣ كانون الثاني ١٩٢٤ ، أورده فلاجان « الصهيونية والفلسطينيون » ص ٧٢
- ١٠ — كانت كلماته موجهة إلى مؤتمر الماباي ، حزب العمل ، « رايتهارت فيمر » الصهيونية والعرب بعد إقامة دولة إسرائيل في الكستندر شولش (الفلسطينيون على الخط الأخضر) (لندن ١٩٨٣) ص ٤٦
- ١١ — المصدر نفسه
- ١٢ — المصدر نفسه ملخص إحصائي إسرائيلي ١٩٨٦ (إيسا) ص ٦٣ والحقيقة أن الواقع تبرهن على اختلاف أقل مما وصفه باشي مع منظور مستقبلي من ١٤ مليون يهودي و ١٢ مليون فلسطيني في داخل خط هذه ١٩٤٩ .
- ١٣ — جيروزاليم بوست أنتراشنونال ١٤ كانون الأول ديسمبر ١٩٨٥
- ١٤ — راديو إسرائيل ١٤ مايو ١٩٨٦ في « أخبار من الداخل » ٢٠ مايو ١٩٨٦ انظر أيضاً جيروزاليم بوست ٥ مايو ١٩٨٦ .
- ١٥ — في Judische Rundschau ، ١٩١٩ ، أوردها فلايان ، « الصهيونية والفلسطينيون ص ١٢٧ . »
- ١٦ — مسح قام به البروفسور ستيفن كوهن وذكره برنارد أفيشاي . « مأساة الصهيونية » نيويورك ١٩٨٥ ص ٣٥٤

- ١٧ — كان عشرة آلاف من هؤلاء المهاجرين من الفلاشا من أثيوبية «أخبار من الداخل» ١٥ نوفمبر ١٩٨٥ وحول التزوح انظر بنك اسرائيل وأرقام التزوح مذكورة في صحيفة هاآرتز ٣١ مايو ١٩٨٥، وفي «مرأة إسرائيل» رقم ٧٣٤.
- ١٨ — ISA، ١٩٨٦ ص ٦٦.
- ١٩ — «الشرق الأوسط الدولي» ١٩ ديسمبر ١٩٨٧.
- ٢٠ — أرقام المعهد الوطني للتأمين. جيروزاليم بوست أنترناشونال ٥ تموز ١٩٨٦.
- ٢١ — المصدر السابق.
- ٢٢ — انظر على سبيل المثال، حاييم ساوان، «المشكلة الكبرى لإسرائيل» جيروزاليم بوست أنترناشونال الأسبوع المنشى في ١٦ آب ١٩٨٦، بتحasis لانداو «القضية التي لا تزيد أن تعيب» في جيروزاليم بوست أنترناشونال. الأسبوع المنشى في ٢٢ مايو ١٩٨٧، وبernard جوزيف «الإسرائييليون الذين تعتذهم الحياة الرغيدة في أمريكا» في جيروزاليم بوست ٢١ سبتمبر ١٩٨٧.
- ٢٣ — جيروزاليم بوست انتر. ٥ تموز ١٩٨٦
- ٢٤ — أيهاب شنكر، نيوأوتلوك، مارس /ابريل ١٩٨٨ . توقع ٨٠٠٠ ر.٠٠٠ ثمانمائة ألف مهاجر في نهاية القرن مبني على تقديرات إحصائية لهاوش سبيث، مبنية أيضاً على مستوى الهجرة المتواتر في حدود ١٢٠٠٠ ر.٠٠٠ التي عشر ألفاً كل عام، هاآرتز ١٨ مايو ١٩٨٨ في «مرأة إسرائيل» رقم ٧٧٩، أعلن الجنرال ماتي بيليد ١٩٨٥ أن ٤٢٠٠٠ أربعينات وعشرين ألف يهودي قد غادروا إسرائيل حتى الآن. حداثوت، ٣ ديسمبر ١٩٨٥ في «مرأة إسرائيل» رقم ٧٤٥
- ٢٥ — جيروزاليم بوست انتر. ٢٧ ديسمبر ١٩٨٦ ، وفقاً لمجلس الهجرة، ٢٪ من طلاب المدارس العليا يفكرون في الهجرة و ١٥٪ آخرون قالوا بأنهم سيكونون مسروبين إذا غادرت عائلاتهم إسرائيل، هاآرتز ١٨ مايو ١٩٨٨ في «مرأة إسرائيل» رقم ٧٧٩.
- ٢٦ — افرام باغار «الزروح ظاهرة طبيعية» نيوأوتلوك كانون ثاني ١٩٨٨ .
- ٢٧ — جيروزاليم بوست انتر ٥ تموز ١٩٨٦
- ٢٨ — المصدر السابق ١٢ ديسمبر ١٩٨٧
- ٢٩ — R.J. Isaac «إسرائيل المقسمة: سياسات إيديولوجية في الدولة اليهودية» (بليمور ١٩٧٦) ص ١٥٢
- ٣٠ — بروفوكولات اللجنة التنفيذية للهستدروت، تل أبيب، ٥ سبتمبر ١٩٢٩ مذكور في «تيفيث، بن غوريون والعرب الفلسطينيين»، ص ٨٤ .
- ٣١ — يائيل لوغان «الانقسام الوطني في إسرائيل»: وفي عال هامشمאר ١٠ أكتوبر ١٩٨٦ وقد ترجم في المركز العالمي للسلام بالشرق الأوسط «ملخصات الصحافة الإسرائيلية» رقم ٤٩
- ٣٢ — انظر مثلاً تقدير ألفريد موسس رئيس اللجنة اليهودية الأمريكية، الحياة ٧ فبراير ١٩٩٢
- ٣٣ — أريون سوفر «الديماغوغرافيا وأثر الهجرة الروسية بحلول سنة ٢٠٠٠» في «جامعة حيفايوس» مارس ١٩٩١ ، وفي اتصال شخصي مؤرخ في ١٧ تموز ١٩٩٢ .
- ٣٤ — انظر مثلاً جيروزاليم بوست أنترناشونال ٧ مارس و ٦ مايو ١٩٩٢
- ٣٥ — جيروزاليم بوست انتر. ٧ مارس ١٩٩٢

- ٣٦ — في سنوات ١٩٨٩ ، ١٩٩٠ ، ١٩٩١ ، ١٩٩٢ دخل إلى الولايات المتحدة ١١٠٠٠ ر.د. عشرة آلاف يهودي سوفياتي كلاجئين شرعين وهو الحد الأقصى الذي سمحت به حكومة الولايات المتحدة في «الكتور الأمريكية». وكانت كوتا ١٩٩٢ تعادل ٥٣٠٠٠ يهودي. وكذلك عندما دخل ٦٢٠٠ يهودي من روسيا إلى إسرائيل في يناير ١٩٩٢ ذهب منهم ما لا يقل عن ٤٣٠٠ إلى الولايات المتحدة. انظر جيروزاليم بوست أكتوبر ١٨ يناير ، فبراير و ٧ مارس ١٩٩٢ .
- ٣٧ — جيروزاليم بوست إنتر ، ١٤ مارس و ١٦ مايو ١٩٩٢ ميدل ايست إنتر ، ٢٢ آب ١٩٩٢ .
- ٣٨ — معهد Tazpit للبحث في مسح لعينة من ٨٠٩ مهاجرين سوفيت وصلوا منذ عام ١٩٨٩ يشير إلى أن ٪٢٩ منهم يأملون أن يعيشوا في مكان آخر خلال خمس سنوات. ميدل ايست إنترنشيونال ، ٢١ آب ١٩٩٢ .
- ٣٩ — في خريف ١٩٨٨ فاق عدد الفلسطينيين عدد اليهود تحت سن الثانوي سنوات وكان ٦٣٠٠٠ مقابل ٥٩٠٠٠ ، التايمز ١٩ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٤٠ — هذا يؤكد أن النتائج في ISA في ١٩٨٦ ص ٦٣ لم تبدل المиграة اليهودية الحديثة تبديلاً جوهرياً .
- ٤١ — Rhuven Ahlberg الواقع ضد إسرائيل الكيري جيروزاليم بوست إنتر ٢٦ شباط ٣ آذار / مارس ٩٨٤ في إسرائيل فقط معدل المواليد أعلى من معدل تعويض النقص. المرجع نفسه الأسبوع المنشي في ١٤ ديسمبر ١٩٨٥ .
- ٤٢ — المصدر نفسه الأسبوع المنشي في ٧ نوفمبر ١٩٨٧ .
- ٤٣ — تبين بعض التقديرات بتراجع تدريجي، من ٢٠٪ في نهاية القرن. المرجع نفسه ١٧ — ٢٤ حزيران ١٩٨٤ .
- ٤٤ — الغارديان ٢٤ أكتوبر ١٩٨٧ .
- ٤٥ — ج. شيفر «المستقبل الملتبس للعلاقات الأمريكية اليهودية — الإسرائيلية» جيروزاليم كوارنرلي رقم ٢٢ صيف ١٩٨٤ ص ٧٠ . يتزايد الزواج المختلط بين حوالي ٢٥٪—٣٠٪ من الشباب اليهود الذين يتزوجون من غير اليهود «جيروزاليم بوست إنتر ٣١ أكتوبر ١٩٨٧ وإذا أخذنا في الاعتبار أن بعض اليهود لا يتزوجون فإن نسبة الزواج المختلط بين الذين يتزوجون هي ٤٥ بالئة واليهود «المفقودون» بفعل الزواج المختلط يجري تعويضهم عادة بفضل أولئك الأجانب الذين يعتنقون اليهودية بسبب الزواج لكن هؤلاء هبط عدهم من ٤٪ في بداية السبعينيات إلى مجرد ١٪ من ١٩٨٠ . المرجع نفسه .
- ٤٦ — تقرير للدكتور دونالد فيلدشتاين إلى المؤتمر الأمريكي اليهودي ونشر في جيروزاليم بوست إنتر ٨ — أبريل ١٩٨٤ .
- ٤٧ — ديفيد روزنبرغ The Uja's Optimistic Fundraisers المرجع السابق فبراير ١٩٨٧ .
- ٤٨ — شيفر. المستقبل الملتبس في علاقات اليهود الإسرائيليين الأمريكيين. ص ٦٨ — ٧٨ . أنظر أيضاً «الغارديان» ٢٤ ديسمبر ١٩٨٧ التي نشرت استفتاء في صيف ١٩٨٧ يظهر أن ٪٣٦ من اليهود الأمريكيين «يهمون اهتماماً عميقاً» بأمر إسرائيل وأن ١٥٪ قد تساقطوا منذ ١٩٨٣ .
- ٤٩ — حتى قبل الاتفاقية كانت أكثرية أساسية من اليهود الأمريكيين تعتبر النقد العلني لحكومة إسرائيل مقبولاً وأن مشاعر الذين هم في سن أقل من الأربعين تكون أقل تعلقاً من هم أكبر سنًا. إن الانحدار خفيف

- ولكنه واقعي . ووفقاً لاستفتاء جري عام ١٩٨٣ يشعر خمسون بالمائة تقريباً من اليهود الأمريكيين بالانزعاج من سياسات الحكومة الإسرائيلية «شيفر المستقبل للبنيس ... » ص ٧٧
- ٥٠ — قارن س. م. كohen ، «مواقف الأمريكيين اليهود حيال إسرائيل والإسرائيليين » نيويورك سبتمبر ١٩٨٣
«ذكره شيفر Sheffer المستقبل للبنيس . ص ٧٩ مع ألكس بروم «عقل الناخب اليهودي وقلبه» العارديان ١٣ أبريل
- ٥١ — شيفر «المستقبل للبنيس ... » ص ٨٠
- ٥٢ — انظر مثلاً النتائج التي وصل إليها البروفسور ستيفن . م. كوهن في سنة ١٩٨٦ ملخصة في جيروزاليم بوست انتر . الأسبوع المنشي في ٩ مايو ١٩٨٧
- ٥٣ — روزنبرغ «The Uja's Optimistic Fundraisers»
- ٥٤ — انظر حول هذه المسألة كتابين متناقضين واحد كتبه إسرائيلي مناهض للصهيونية، هو آكيفا أورت «الدولة غير اليهودية» (لندن ١٩٨٥) وثان كتبه صهيوني هو نورمان زوكر الأزمة القادمة للإيمان الخاص الإسرائيلي والسياسة العامة (كامبريدج، ماساشوستس ١٩٧٣)
- ٥٥ — فشل التعديل عام ١٩٨٦ بـ ٦١ صوتاً مقابل ٤٧ وكان قد فشل في ١٩٨٥ بـ ٦٢ مقابل ٥١ وفي الكنيست السابق ١٩٨١ — ١٩٨٤ فشل بهامش أقل بكثير ٥٨ مقابل ٥٤ . جيروزاليم كواتريل رقم ١٣٤، ٣٧
- ٥٦ — جيروزاليم بوست ألتراشيوнал ١٩ ديسمبر ١٩٨٧ .
- ٥٧ — من أجل المزيد عن الحاخام كوك ، انظر أفييري «صنع صهيونية حديثة» الفصل ١٦ . وبهود سبرنرakk «نموذج حيل الجليل في التطرف السياسي» زوفي ديفيد نيومان «تأثير غوش إيمونيم (بكهنام ١٩٨٥) ص ٢٨/ ٢٧ .
- ٥٨ — في «الحرب» في آثر هيرزنبرغ «الفكرة الصهيونية» نيويورك ١٩٦٩ ذكرها أفييري ، «صنع صهيونية حديثة»
- ٥٩ — ز. ي. كوك «بين الشعب وأرضه» (القدس ١٩٨٣) ص ١٠ ذكره يهودا فاط هاركاني في «قرارات إسرائيل المصيرية» (لندن ١٩٨٨) .
- ٦٠ — سبرنرakk «نموذج حيل الجليل ... » ص ٣٧
- ٦١ — برئار أفياشي : «مأساة الصهيونية» الثورة والديمقراطية في أرض إسرائيل (نيويورك ١٩٨٥) ص ٢٥٠
- ٦٢ — الموضوع الأساسي في مقالة سبرنرakk
- ٦٣ — «سفر الشتنة» الجزء الأول ٨ ومن أجل مناقشة كاملة لوعد الرب انظر G. Rowley «أرض إسرائيل ، مقايرة تعيد البناء» ، وفي نيومان : أثر غوش إيمونيم
- ٦٤ — اعتمدت على شلومو أفييري في وصفه للأرض القديمة الجديدة في «صنع صهيونية حديثة» ص ٩٩ .
- ٦٥ — رسائل (ايفروت) تل أبيب، ١٩٧١ — ٤ جزء ١ ص ٧١ ، ذكره «تفيغت» بن غوريون والفلسطينيون العرب ص ٥
- ٦٦ — عمدة آراء ، جيروزاليم بوست انتر . ١٥ — ٢١ ك ١٩٨٤ ٢١
- ٦٧ — انظر «أخبار من الداخل» أول نوفمبر ١٩٨٥ يعدد مدن التطوير ومعظمها يشكون من نسبة عالية من البطالة . وخلال سنوات الثمانينيات كان هناك نقص قدره ١٥٠٠٠ من بئر السبع وديوناً وجميع

- مدن التطوير في الجليل تواجه الركود، وفي ازداد السكان الفلسطينيون في الجليل بقدر ١٩٠٠٠ في حين أنه في السنة ذاتها غادره ٢٥٠٠ يهودي «Koteret Rashit» ٣ شباط ١٩٨٨، في «موجز الصحافة الإسرائيلية» رقم ٥٨
- ٦٨ — جيروزاليم بوست انتر الأسبوع المتنبي في آب ١٩٨٧ ص ٢٩
- ٦٩ — بنفيتسني «تقرير ١٩٨٦» ص ٥١
- ٧٠ — المصدر السابق ص ٥٢
- ٧١ — المصدر السابق ص ٥٦
- ٧٢ — بنفيتسني «تقرير ١٩٨٧» ص ٦١
- ٧٣ — ثلاثة مقالات هامة كتبها مويس مالتيل تبين بالتفاصيل مدى الخسارة وتدنى مستوى البيئة. هي عقム أراضي الجليل وجبل المرودية وتصرخ النقب الفاحل وتحول السهل الساحلي إلى عادة إجتماعية، في «التقرير السياسي عن إسرائيل وفلسطين» أرقام ١٥٥، ١٥٦، ١٦١ من كانون ثاني وأذار وتشرين ثاني ١٩٩٠ بالتتابع.
- ٧٤ — م أجل الوصف انظر ولIAM فرانكل، «اسرائيل كأثرى» لندن ١٩٨٠ ص ١٧٢ — ٨٣
- ٧٥ — المصدر نفسه ١٨١
- ٧٦ — توماس ل فريدمان، «ورطة إسرائيل في مشاكل المزارع» نيويورك تايمز الأحد ١٣ سبتمبر ١٩٨٧ الكيوتيزم آثذ كانوا يخاطرون إلى حد كبير فاستطاعوا أن يتصوّروا أن العمل بفضل بناء مصانع.
- ٧٧ — المرجع نفسه
- ٧٨ — ديفيد بن غوريون «عملنا وإدارتنا»؛ في ياكوف ييكر Mishnatoshel David Ben Gurion Tel Aviv ١٩٥٨
- ٧٩ — هاركلي «قرارات إسرائيل المصيرية» ص ٦٣
- ٨٠ — أفييري «صنع صهيونية حديثة» ص ٢٢٣
- ٨١ — ماغنس «مثل جميع الأمم» (بامفلت، القدس ١٩٣٠) ذكره فلايان «الصهيونية والفلسطينيون» ص ٢٠٢ — ٢٦، ذكره أفييري، صنع صهيونية حديثة. ص ٥٢٥
- ٨٢ — حكم ليوبولت الخاص، عال هامشمار ١٣ فبراير ١٩٨٣ في «المرأة الإسرائيلية» رقم ٦٣
- ٨٣ — أفيشاي «مؤسسة الصهيونية» ص ٣٠٣
- ٨٤ — المرجع السابق ص ٣٠٥
- ٨٥ — راديو إسرائيل ١٤ مايو ١٩٨٦، في «أخبار من الداخل» ٢٠ مايو ١٩٨٦
- ٨٦ — من وايزمان إلى أينشتاين ٣٠ نوفمبر ١٩٢٩ ذكره فلايان «الصهيونية والفلسطينيون» ص ٧١
- ٨٧ — عندما سئل بيير في أوائل عام ١٩٨٦ لماذا لم تجر انتخابات في الأرضي المحتلة، أجاب بأن الانتخابات غير ممكنة بسبب أعمال التحريق المختتمة التي يمكن أن يقوم بها الإرهابيون. جاء ذلك في جواب على سؤال وجه إليه في شاتام هاوس يوم ٢٢ يناير ١٩٨٦
- ٨٨ — إسرائيل وفلسطين رقم ١٤٠ فبراير — مارس ١٩٨٨
- ٨٩ — أفيشاي مأساة الصهيونية ص ٣٠٣

- ٩٠ — ذكر في ميدل ايست انترناشونال رقم ٣٣٦ ٢١ أكتوبر ١٩٨٨
- ٩١ — أفيشاي، مأساة الصهيونية ص ٢٠٣
- ٩٢ — المصدر السابق ٢٩٩
- ٩٣ — استفتاء لمهد فان لير، أكتوبر ١٩٨٧ أورده جريدة ها آرتس ٢٦ أكتوبر ١٩٨٧ ، حبور زاليم بوسٌت انتر ١٩٨٨ نوفمبر ١٩٨٧ ، نيوأوتلوك شباط ١٩٨٨
- ٩٤ — في مارس ١٩٨٢ اعترض ٢٠٪ على حرية الصحافة واردادت النسبة في مارس ١٩٨٣ فأصبحت ٦٥٪ وفي هذا التاريخ اعترض ٥٨٪ على انتقاد السياسة الدفاعية للحكومة والسياسة الخارجية. وجاء في بحث للدكتور مينا نسيماغ واستفتاء واهان في جريدة عال هاميشار في ٢٠ مارس ١٩٨٣ وفي «مرآة اسرائيل» رقم ٦٤٢ .
- ٩٥ — مسح نفذه الدكتور سامي سومحا، نيوأوتلوك تموز ١٩٨٦
- ٩٦ — الأوزفر ١٢ حزيران / يونيو ١٩٨٨
- ٩٧ — حبور زاليم بوسٌت انتر ٧ نوفمبر ١٩٨٧
- ٩٨ — أفيشاي «مأساة الصهيونية» ص ٢٦٥
- ٩٩ — المرجع السابق ص ٣٤٠ . ومن أجل نتائج انتخابات ١٩٨٨ أنظر الجوش كرونيكل، ١١ نوفمبر ١٩٨٨
- ١٠٠ — من أجل مناقشة كاملة لدور العسكرية الإسرائيلية انظر يoram بيري Between Battles and Ballots, Israeli military in politics (Cambridge 1983) PP268ff
- ١٠١ — المرجع ذاته ص ٢٧٤
- ١٠٢ — المرجع ذاته ص ٢٧٧
- ١٠٣ — ألكس ميتز «إنتاج الأسلحة في اسرائيل» حبور زاليم كوازنرلي رقم ٤٢ ربيع ١٩٨٧ ص ٩٤ .
- ١٠٤ — سمحا بحيري ينادق أم لين وعسل ، نيوأوتلوك سبتمبر / أكتوبر ١٩٨٦ وسمحا بحيري العسكرية والجوان الاستعمارية في الاقتصاد الإسرائيلي منذ ١٩٦٧ نيوأوتلوك أيار / حزيران ١٩٨٧ .
- ١٠٥ — بحيري: ينادق أم لين وعسل؟
- ١٠٦ — فرانكل: اسرائيل كما تلاحظ ص ٢٤

أخطار العصرنة والأخلاقية : المرأة والدولة والعقيدة في إيران المعاصرة

آفسانه نجم آبادی AFSANEH NAJM ABADI

مقدمة

هناك فترتان في التاريخ الإيراني المعاصر صيغت خلالهما شروط «مسألة المرأة»، لتصبح جزءاً جوهرياً في المناخ الحديث للأفكار السياسية والاهتمامات الاجتماعية: كانت الفترة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وفتحت الأبواب أمام عهد «العصرنة» و«التقدم»، عهد قدمت فيه الإنجازات السياسية والاجتماعية في أوروبا غوذج العصرنة والتقدير على الرغم من العداء الحفي للتدخل الأوروبي. وكانت الفكرة السائدة إجمالاً هي أنه يمكن مقاومة التدخل من خلال التحول إلى قرین لأوروبا، وللمرة الأولى ضمن هذا السياق طرحت «مسألة المرأة» والتي يقصد بها موضع المرأة في المجتمع العصري ، والذي بدأ يصبح أمراً شائكاً، وتميز الفترة الثانية — من أواسط السنتين إلى وقتنا الحاضر — ببنذ التموج السابق وخلق بديل إسلامي سياسي جديد وإعادة تعريفه وقولبته^(١).

مررت إيران خلال فترة الانتقال بين هذين التوژجين القويين بمرحلة هامتين من التغيير الاجتماعي: سنوات بناء الدولة في عهد الشاه رضا (١٩٢٦ — ١٩٤١) وسنوات التحول في عهد محمد رضا (١٩٦٣ — ١٩٧٨).

ولكي نتمكن من فهم الوضع المتبدل للمرأة في إيران خلال القرن العشرين نحتاج إلى تقصي طبيعة الأفكار التي دخلت في صياغة كل من هذين التوژجين السياسيين من جهة ، وفي فترة الانتقال من جهة ثانية ، لنصب اهتمامنا على نعط الدولة والمجتمع اللذين كانوا في طور إنشاء تحت حكم كل من الملوك البهلويين . تمر إيران في الفترة التي أعقبت عام ١٩٧٩

بوضع فريد دخلت فيه تجربة تحول اجتماعي هائل عن طريق ثورة جسدت قبل كل شيء نموذجاً إسلامياً جديداً، فهي بذلك قد شهدت تفاعلاً ديناميكياً بين أساليب وعناصر التمودجين معاً.

إن الطرح السابق لا ينكر وجود عناصر استمرارية بين الفترتين ، ولولا وجود عناصر هامة من الاستمرارية فعلاً ومن التقاطع والتقارب لاستحال على أي مجتمع اتخاذ مثل هذه النقلة الجبارية . ويجب أن نقول هنا تحاشياً لجدل قد ينجم عن هذا الطرح أن تبدل صورة المرأة المثالية من «عصيرية — لكن — مختشمة» في بداية هذا القرن إلى «إسلامية — لذلك — مختشمة» ضمن التمودجين الحالي لم يكن فعلاً لو لم تكن هناك خطوط التقاء جوهرية على الصعيد الاجتماعي بين التمودجين فيما يتصل بالحشمة . ولكن علينا كي نفهم آلية عمل هذا الالقاء في الخطوط أن تفرق بين التمودجين وندرس كلّاً منها على حدة .

كأن هذا الطرح لا يفترض ضمناً أن فترة الحكم البهلوi كانت خاوية من أية أفكار جديدة . إن هذا المقال الذي بتناول فترتي بناء الدولة والتتحول سيقوم بتقصي طبيعة الأفكار والمناذج التي هيأت الخطوط العريضة لهذه الفترات من التحول . ولكن من الأهمية بمكان أن نحاول استخلاص العناصر التي أثبتت فعاليتها في تشكيل تجربة المجتمع الإيراني ، وعززها عن بقية مجموعة التعقيدات في التغيير الاجتماعي في كل فترة .

ظهرت خلال العقد الماضي كمية ترداد أعدادها باستمرار من الكتابات والأبحاث حول المرأة في الشرق الأوسط . وقد خلقت المشاركة الجماهيرية للمرأة في الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ ، ومكان «الصدارة» الذي احتلته «مسألة المرأة» في السياسة الإسلامية الجديدة والانتشار العام للدراسات حول المرأة ، فيضاً من الأفكار الجديدة ساعد على استقطاب مثل هذا الاهتمام . وقد شاع ضمن هذا السياق وجود تقويمات متناقضة بشأن التغيرات في مكانة المرأة في الشرق الأوسط .

في حالة إيران ، تستشهد المصادر الموالية للبهلوiين بالتشريعات التي صدرت إبان حكم الملكين البهلوiين والتي دعمت مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في البلاد . وتشير هذه المصادر إلى تزايد مشاركة المرأة في القوة العاملة وإلى ارتفاع نسبة محو الأمية والدور الأكبر الذي تلعبه النساء اللواتي تلقين تعليماً عالياً أو عملن في مهن وظيفية . كما تشير إلى الاندماج الأكبر للنساء في الحياة الاجتماعية والذي تشهد عليه خطوة الشاه في منح النساء حق الاقتراع في عام ١٩٦٣ وكذلك انتخاب النساء إلى (المجلس) وإلى (مجلس الشيوخ) وتعيين قاضيات وأعضاء في مجلس الوزراء . وتشير هذه المصادر أيضاً إلى التشريع

الخاص بإصلاح الأسرة في السنتين والسبعينيات الذي عدل القوانين القائمة لصالح المرأة^(٢). كما تشير إلى تعيين أول وزير دولة لشؤون المرأة في عام ١٩٧٦^(٣)، وتطلق على الثامن من كانون الثاني/يناير عام ١٩٣٦ (وهو اليوم الذي سن فيه الشاه رضا قانوناً يلزم النساء بخلع الحجاب في جميع الأماكن العامة) يوم تحرير المرأة في إيران، وتعلنه عيداً للمرأة^(٤).

ويؤكد ناقدو البهلويين العلمانيون على الطبيعة المحدودة لهذه الإصلاحات وعلى استمرار عدم المساواة بين المرأة والرجل في الأمور القانونية والاقتصادية والاجتماعية في عهد البهلويين . ويطرح هؤلاء النقاد أن هذه الإصلاحات كانت إصلاحات تجميلية أكثر منها جوهرية حقيقة وأن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية العامة تحت حكم البهلويين عمقت من اضطهاد المرأة في إيران باستثناء حفنة قليلة من نساء الطبقة العليا ، وهم يتفقون مع الناقددين الإسلاميين في اهتمامهم العميق « بالفساد الأخلاقي » للمرأة والترويج لصورة المرأة كسلعة جسدية في إيران إبان الحكم البهلوi^(٥) .

يعتبر النقاد الإسلاميون للنظام القديم التغيرات التي تمت تحت الحكم البهلوi تغيرات غير مرغوب بها على الإطلاق وأنها مسؤولة عن الفساد الأخلاقي وعن إخضاع مجتمع إسلامي لقوى استعمارية جديدة . وهم يشيرون إلى الثامن من كانون الثاني/يناير ١٩٣٦ على أنه عار وخزي ورمز لاعتداء الثقافة الغربية الفاسدة على القيم الإسلامية نجم عنه تقويض دعائم الأخلاقيات العامة^(٦) .

ولا يخلو الأمر كذلك في حال الكتاب المعارضين للنظام الإسلامي في إيران ما بعد الثورة من توفر الأدلة المؤثقة التي تساند رأيهما بأن النظام قام بهجوم كاسح على حقوق المرأة . فالحجاب الذي أصبح أمراً إلزامياً، ومنع النساء من دخول السلك القضائي ، والفصل بين الجنسين في وسائل النقل وفي الرياضة والعديد من الأماكن العامة وسن قوانين تعيد التمييز في معاملة النساء والرجال ، أدى جميعه إلى استنتاجات مثل : « خلقت الجمهورية الإسلامية في إيران درجتين من المواطنين : الرجل ... ، والمرأة » وأن النساء أصبحن مواطنات من درجة ثانية « ليس لهن مكان في الساحة العامة ولا ضمان في بيتهن »^(٧) .

ويحتاج مؤيدو الجمهورية الإسلامية بأن ما يسمى مساواة في الحقوق في المجتمعات الغربية ليس بالفعل إلا تشابهاً في الحقوق وأن سعي النساء للحصول على حقوق مماثلة هو أمر غير أخلاقي وغير عادل وبعارض الإرادة الإلهية والطبيعة التي فطرت عليها المرأة في

تكوينها . فالنساء والرجال — في رأي هؤلاء المؤيدون — خلقوا بتكوين مختلف وهناك أدوار ووظائف مختلفة تناسب كلاً من الجنسين في حياتهم الاجتماعية والشخصية^(٨) . وتعتبر المساواة بين الجنسين في ضوء هذه الاختلافات ، أمراً غير عادل . والأهم من ذلك ، يشير المؤيدون للجمهورية الإسلامية إلى الأدوار التي وجدت فيها المرأة هوية جديدة في ظل النظام الإسلامي ؛ فالنظام الإسلامي عندما ينقى المناخ الاجتماعي من الممارسات الفاسدة القديمة يمكن غالبية النساء الإيرانيات وللمرة الأولى في حياتهن من إيجاد نشاط اجتماعي مفيد دون أن تخط المرأة من قدر نفسها بالعرض للممارسات غير الإسلامية .

من الواضح أن هذه التقويمات جميعها تتطرق ، صراحةً أو ضمناً ، من مجموعة أفكار تتعلق بما هو مستحسن بالنسبة للمجتمع الإيراني عامه وللمرأة خاصة . قد يستند تعريف هذا الاستحسان إلى المثل العليا للتقدم أو إلى شروط الحضارة أو إلى احتياجات الدولة العصرية وواجبات المواطن العصري ، أو إلى القوانيين الموضوعية للتطور التاريخي أو إلى الامتثال المتاغم للحكمة الإلهية . ومنذ أواسط القرن التاسع عشر كانت «مسألة المرأة» قضية جوهرية في أفكار التقدم والحضارة والمسيرة التطورية للتاريخ ، وفي فكرة «الانتشار بالغرب» أو الفكرة النقيضة لها السائدة حالياً وهي «استئصال الغرب» .

وبالمثل فقد تم تعريف مصطلحات وشروط «مسألة المرأة» وأعيد تعريفها تبعاً لهذه الأفكار ، وأصبحت «المرأة التقليدية» في التعريفات الأولى خلال أواسط القرن التاسع عشر هي المثال الصارخ للتخلف ، وعليه فقد تم تعريف النقلة إلى «العصرنة» على أنها تعليم هذه المخلوقة المختلفة وخلع الحجاب عنها . ولكن في السبعينيات أصبحت هذه «المخلوقة نفسها — والتي أطلق عليها لقب «المفرطة في تقليد الغرب» — هي بؤرة كل الشرور الاجتماعية قاطبة ، وقد انفصلت هذا التحول بفترة زمنية قامت فيها الدولة العصرية بوضع يدها على «مسألة المرأة» بكل ما تضمه من زوايا أخرى عديدة اجتماعية ، وألحقتها مشروع الدولة لدفع إيران نحو عصر «الحضارة العظمى» . ومن جهة أخرى دمجت المعارضة المضادة لدولة البهلوين — العلمانية منها والإسلامية — هذه المسألة في برامجها المختلفة الهدفية لتحقيق التحول الثوري^(٩) .

تولي هذه المقالة اهتماماً خاصاً بتخصيص الدولة البهلوية «مسألة المرأة» ضمن قالب معين والتفاعل الدائم بين تحول الدولة وإعادة تعريف «مسألة المرأة» الذي أدى إلى النقلة الموذجية نحو السياسة الإسلامية بمعناها الخاصة المتعلقة بالنساء ودورهن في دولة إسلامية ثورية .

إن أكثر سمة ملفتة للنظر للفترة البهلوية هي إقامة دولة عصرية مركبة ومحاولات الدولة تغيير المجتمع . كانت المرحلة الأولى من الفترة البهلوية — وهي حكم الشاه رضا — فترة بناء الدولة ؛ والمرحلة التي تلتها في السبعينيات والسبعينيات والتي تلت تعزير الشاه محمد رضا سلطته في الخمسينيات — كانت مرحلة اتخذت الدولة أثناءها خطوات عدوانية في إعادة قوالية البنية الاقتصادية والاجتماعية في إيران .

ال Shah رضا : المواطنون خدم الدولة

استلم الشاه رضا السلطة عن طريق انقلاب عسكري في شباط / فبراير عام ١٩٢١ وبحلول شهر كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٥ أنشأ مجلساً تأسيسياً أطاح باخر شاه قاجاري ونصب نفسه شاهًا في سلالة حاكمة جديدة . واعتلى الشاه رضا سدة الحكم في جو من الفوضى السياسية وهبوط المعنويات ، وعلى الرغم من الانتصار العسكري للقوى الدستورية على الشاه محمد علي الذي كان يحكم حكماً استبدادياً ، وذلك في تموز عام ١٩٠٩ فقد شهد العقد التالي خيبةأمل كبيرة بالدستورية حتى أن المصلحين الإيرانيين بدأوا في العشرنيات بالحديث عن ضرورة إيجاد « ديكاتور ثوري » (١) .

وتعزو معظم الكتب عجز الحكومات الدستورية الأولى (١٩٠٩ - ١٩٢٠) إلى التدخل الأجنبي ، وكانت هناك ضغوط أجنبية بالفعل وتهديدات عسكرية وتدخلات من روسيا وبريطانيا . إلا أن أسباب فشل التجربة الدستورية يعود إلى أكثر من مجرد الضغط الأجنبي .

ألغت الحركة الدستورية الملك كرئيس فعلي للدولة ، وخلقت هيئة تشريعية قوية بأن نقلت الكثير من الامتيازات التي كانت حكراً على الملك إلى « المجلس » ، إلا أنه لم تكن لديها خطة لبناء سلطة تنفيذية فعالة . كان الملك من الناحية الرسمية يترأس الحكومة وylie في ذلك رئيس الوزراء . ولكن بتخريب سلطة العرش القديمة لم تعد ملائمة سلطة تنفيذية في البلاد . وبدأت محاضر المجلس وكأنها مشاجرات لا غاية منها ولا نهاية لها ، بل مجرد إضاعة للوقت لأنفع للبلاد فيه . وفي الوقت الذي كان البلد فيه يخترق ، كان المجلس يلعب على أنغام برمليات أوروبا .

وأسفرت سلسلة من أزمات مجلس الوزراء عن فوضى وتشوش في البلاد . وبدأت الأقاليم التي نفذ صبرها من الحكومة المركزية بتشكيل إداراتها المحلية الخاصة . وأخيراً بدأت

تظهر حركات محلية في العديد من الأقاليم الهامة. وفي عام ١٩١٤ كتب الوزير البريطاني في تقريره السنوي لوزارة الخارجية أن الحكومة المركزية لم يعد لها أثر خارج حدود العاصمة^(١١). وأصبح ضعف الحكومة المركزية يعتبر مسؤولاً عن كل المساوى التي تحدث. ومع أوائل العشرينيات أصبح الدستوريون البارزون دعاة لحكومة قوية^(١٢)، وفي عام ١٩٢١ عبر أحد السياسيين الدستوريين المرموقين وهو (مشير الدولة) عن ذلك الرأي بقوله: «أ يريد دستوراً للبلاد لا بلداً للدستور، وإذا ما تطلب خير البلاد أن أدوس على الدستور فسأفعل ذلك»^(١٣).

كان الجيل الأول من الإصلاحيين الإيرانيين معجبًا بشكل رئيسي بالملكيات الدستورية في أوروبا، أما الآن فهناك جيل جديد يجد في إيطاليا وألمانيا نموذجين يجدر بإيران أن تختذلهما: «إن أملنا الوحيد هو أن يأتي شخص كموسوليني يكسر طوق نفوذ السلطات التقليدية ويخلق رؤيا عصرية وشعباً عصرياً وأمة عصرية» ذلك ما كتبه أحد الصحفيين المرموقين في عام ١٩٢٤^(١٤). لقد تغيرت شروط الخطاب السياسي تغييراً مفاجئاً وكثيراً، ففي حين كان الجيل الأول من الإصلاحيين يرى أن الطريق الوحيدة للتقدم هي طريق النظام الدستوري بدأ إصلاحيو العشرينات يرون الديمقراطية عائقاً في طريق التقدم.

طلت البلاد نهباً لهذا التناقض الظاهري بين الديمقراطية والتقدم خلال السنوات الخمسين التي تلت، استلم الشاه رضا السلطة في جو من التعطش لدولة مركزية قوية ولسياسات منهجية واستباب الأمن والنظام، وكذلك لنظام يقوم بإنجازات فعلية بغض النظر عن الكيفية التي يبعها. وقد ساعد هذا المناخ السياسي على تقبل مشهد الجيش كأداة للتقدم فلعل الجيش ينفع حيث أخفق الإصلاحيون الإداريون والتعليميون والدستوريون المدنيون، وبكلمة أخرى تزامنت رؤيا الشاه رضا للجيش كقوة مركزية لبناء البلاد مع التوجه الجديد لشريحة كاملة من رجال الدولة والثقفين.

كانت الدولة الجديدة بالنسبة للشاه رضا تتألف قبل كل شيء من جيش عصري وقد أكد مراراً على أن «عظمة البلاد تعتمد على قوة جيشهما وتقدمه، وأن ضعف البلاد وخرابها ينجم عن عجز قواتها العسكرية وفكوكهما»^(١٥). ولم يكن ذلك يعني مجرد إعطاء أولية لبناء جيش قوي ((الجيش قبل فوق كل شيء، كل شيء أولاً للجيش وأخيراً للجيش))^(١٦). والأهم من ذلك أن الجيش كان بالنسبة للشاه رضا نموذجاً لبناء دولة أمة، وكان مثله الأعلى هو خلق أمة من مواطنين متقيدين بالنظام مطعدين أكفاء. وبتصفح رأيه هذا من خلال ملاحظاته حول أسباب نجاح أتاتورك: فالأتراك أكثر طاعة

وخصوصاً وأسهل قيادة ، أما الإيرانيون فلديهم طاقات أكثر إلا أنهم غير منظمين^(١٧) . وكان الشاه يأمل في إدخال النظام العسكري على جميع فروع الحكومة كما كان يتخذ الجندي مثلاً للمواطن المودجي . وقد طلب في حفل افتتاحي عام ١٩٣٣ في بنك إيران الوطني المؤسس حديثاً ، من موظفي البنك أن «يسلكوا مسلك الجنود» «فالجندي يجب حياته فداء لوطنه في ساحة المعركة ، عليكم أن تخذلوا حذوه . يجب عليكم أن تضحوا بأرواحكم من أجل رغبة بلدكم»^(١٨) . وإن ظهور الشاه في جميع المناسبات العامة بالزي العسكري هو رمز لأهمية الجيش في نظر الشاه رضا^(١٩) . وتطوّي نظرية الشاه إلى الجيش على أنه المذوج الأثقل على رغبة عارمة في خلق توحد في الصنوف ومقاتل . وإن الزي الموحد للمدنيين (نساء ورجالاً) كان أحد جوانب هذه الرغبة ، وكذلك أمر بإلغاء الأستقراطية التقليدية وشرط التسجيل باسم العائلة . وقد اعتبر فرض الزي الموحد على أنه غالباً مجرد محاكاة للباس الأوروبي ، إلا أن الأمر كان أكثر جدية بالنسبة للشاه رضا ، وكان إدخال الزي العسكري الموحد في الجيش إجراء هاماً في بناء جيش عصري قائم على التجنيد النظامي بدلاً من الخلط العشوائي من القوات البدوية والوحدات العسكرية المختلفة . وكذلك الأمر بالنسبة للزي المدني الموحد الذي لم يكن مجرد نبذ للباس التقليدي وتقليل لكل ما هو أوروبي . فهو يدل على خطوة باتجاه خلق المواطن — الجندي ، هذه «الأدوات» التي يبني الشاه أن يتحقق من خلالها حلمه عن إيران : «العظم والعضلات لإعادة بناء البلد الذي سيكون هو دماغه»^(٢٠) . كان الشاه رضا يعتقد أن من واجب المواطن أن يخدم الدولة بل هي مزية تمنح له . كان من المتوقع عملياً أن يسهم المواطنون في بناء مجتمع جديد بأن يصبحوا جزءاً من البيروقراطية المتنامية للدولة . وقد تم زرع شعور بالازدراء لكل من ليس داخل جهاز الدولة وكأنما العمل في الدولة هو التعبير الحقيقي للأكمل عن الوطنية الصادقة أو هو اختبار لها .

ويمكن إيجاد دور المرأة في رأي الشاه رضا ضمن هذا المشروع الأضخم من بناء الدولة . إذ كان من المفترض أن تسهم النساء — كـالرجال — في بناء المجتمع الجديد من خلال العمل الجاد والمشاركة في بناء الدولة . وقد عبر الشاه عن وجهة نظره عندما خطب في مجموعة من المعلمات والطالبات في الثامن من يناير/كانون الثاني ١٩٣٦ :

«لم يكن في استطاعة النساء في هذا البلد [قبل هذا اليوم من نزع الحجاب] أن يظهرن مالديهن من أهلية وجدارة لأنهن كن خارج المجتمع ، ولم يكن بمقدورهن المشاركة فعلية في خدمة الوطن وفي بذل

التضحيات وتقدم الخدمات. الآن بإمكانهن التعمق بمزايا المجتمع الأخرى بالإضافة إلى وظيفة الأمة... أنا أؤمن بأن تقدم هذا الوطن وسعادته يتطلبان أن نعمل جميعاً بأخلاص، وسيكون هناك تقدم عندما يعمل موظفو الحكومة فالوطن بحاجة للجهد والعمل... والآن، يا أخواتي وبناتي، وأنتن قد دخلتن ساحة المجتمع... عليكن أن تعلمن أن من واجبكن العمل لأجل وطنكن. إن المستقبل المزدهر في أيديكن. فأنتن تدربن جيل المستقبل. بإمكانكن أن تكون معلمات ذوات كفاءة وستسهمن في تربية شعب صالح. أنا أتظر منك أن تأيتها السيدات التعلمات أن تدركن، وأن تقدمن على وشك الخروج إلى العالم، حقوقكن وواجباتكن، وأن تقدمن خدماتكن للوطن. عليكن أن تتمسكن بالحكمة والعمل وأن تلتزمن حازن، الاقتصاد، الإنفاق، تعطين عليه، وتحتجن: الترف والتلذذ» (٢١).

لا يمكن اعتبار هذه الكلمات تشجيعاً للمرأة على الانضمام إلى القوة العاملة بسبب حاجة الاقتصاد الرأسمالي الذي مايزال في مراحله الأولى ، إلى المزيد من الأيدي العاملة كما يجادل البعض في مناقشتهم^(٢٢) . فالنساء كن يلقين التشجيع للذهاب إلى الجامعات والعمل كمعلمات والانضمام إلى الوزارات التي يزداد عددها وحجمها ، أي كن يشجعن على الإسهام في بناء بيروقراطية الدولة المتشكلة حديثاً لا على أن يصبحن جزءاً من قوة العمل في المصانع . إن تطوير اقتصاد سوق كهذا لم يكن أمراً ذا بال في مشروع الشاه رضا ،^(٢٣) وإن ذلك يحدد المشروع أصلاً ضمن قطاعات معينة من النساء المدينيات من الطبقة العليا أو المتوسطة ، كأن الدولة الجديدة ستكون دولة عصرية تزيل كل ما يعتبر مظهراً من مظاهر التخلف ، مثل الحجاب^(٤) . إن نموذج الدولة العصرية هو بالنتيجة نموذج أوروبي ولكن هذا تتحقق لإيران عن طريق النموذج الذي اعتمدته الدولة التركية الناشئة تحت حكم أتاتورك . والحق أن الإصلاحات والأدب الإصلاحي العثماني منذ بداية القرن التاسع عشر أسهموا في تزويد الإصلاحيين الإيرانيين والمشفيفين لا بنموذج وحسب بل بشرعية معينة أيضاً : وذلك أن دولة إسلامية أخرى قد بنت إصلاحات إدارية وعسكرية وقانونية لترسيخ أقدامها في مواجهة التدخلات الأوروبية ، وقد جعل ذلك الحاجة في توافق الإصلاحات مع التعاليم الإسلامية حجة أكثر إقناعاً ، ولم يكتف القاجاريون باحتذاء مثال الملوك العثمانيين في الإصلاحات ، وهم الذين جاءوا قبلهم بعشرين السنين ، بل لقد استعاروا الكثير من مفردات الإصلاح العثمانية وأدخلوها إلى الفارسية .

ولكن على الرغم من التأثير الكبير للنموذج التركي على الإصلاحات التي قام بها الشاه رضا، كانت هناك فوارق هامة بين الدولتين. فالإصلاحات الإيرانية بقيت محدودة أكثر من حيث المضمون ولكنها نفذت بوحشية أشد. فالإصلاحات التي شرعت بها الدولة أو التي ساندتها أفراد كان لها تاريخ أطول بكثير ومنظور أبعد وأثر تراكمي أعظم في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر مما كان لإجراءات القليلة القصيرة الأمد والمحدودة في الإصلاحات التي جرت في إيران القاجارية. ويمكن لبعض المقارنات في التاريخ المتعلقة بحياة المرأة أن تعطي مؤشرًا على مقاييس هذه الهوة الزمنية، فأول مدرسة عصرية للفتيات افتتحت في استنبول عام ١٨٥٨ بينما لم تفتح مدرسة للبنات في إيران إلا في عام ١٩٠٧. وافتتح أول معهد لتأهيل المعلمات في استنبول عام ١٨٦٣ وفي ١٩١٨ في طهران (وأطلق على كليهما اسم «دار المعلمات»). وظهرت أول مجلة للمرأة في تركيا عام ١٨٦٩ ، وفي إيران ، ١٩١١ ، وفازت النساء بحق القبول في الجامعات عام ١٩١٤ في استنبول ولكنهن في طهران لم يحصلن على ذلك إلا بعد عام ١٩٣٦.

وكان الأمر الآخر وربما الأكثر أهمية هو أن الدولة التركية أقيمت على أسلاط الخلافة العثمانية، وهذا يعني تعرّف نفسها بتعارضها مع الدولة القديمة على أنها دولة علمانية وبالفعل تبقى الدولة العلمانية الوحيدة في الشرق الأوسط. وظهرت محاولة واحدة لجعل القومية الثانية واللغوية الأساسية العقائد للجمهورية الجديدة^(٢٠). وذلك يفسر الانفصال الكامل للإصلاحاتأتاً تورك عن القوانين والتقاليد الإسلامية. كما كان مشروعأتاً تورك يهدف إلى بناء دولة تقوم على حركة سياسية على الرغم من كونه رجالاً عسكرياً. أما الشاه رضا فوضع الجيش في قلب مشروعه واختار أن يستند إلى الإسلام كمرتكز للشرعية^(٢١). وأثبت هذا الفرق أنه اختلاف جوهري حاسم فيما يخص التغيرات في المكانة الاجتماعية والقانونية للمرأة في الدولتين، ففي إيران وعلى الرغم من أن العديد من المزايا التي تتمتع بها المؤسسات الدينية قد ألغيت أو تم تحديدها ضمن عملية بناء الدولة العصرية، فقد بقي الانفصال عن الإسلام أمراً جزئياً وغير واضح المعالم ، وتم وضع قانون جرائي جديد مثلاً على نمط القوانين الأوروبية إلى حد بعيد في حين بقي القانون المدني (الذي يضم قوانين العائلة والإرث وما أشبه) قانوناً إسلامياً.

ويجب أن نبحث عن أسباب هذا التناقض في العمليات المختلفة التي تم خضضت عن هاتين الدولتين ، فالدولة التركية الجديدة قامت بعد (حرب التحرير) التي تم خلالها بناء حركة سياسية وجيش مركزي بترتبط وثيقاً بينهما . وقد قدمت القوى التابعة لرجال الدين تنازلات وسعت لدعم القوى الختلة في حين خلقت مجموعة (الأتراك الشبان) في تلك الفترة شعوراً

عاماً بتقبل المفهوم الجديد للأمة التركية الذي يستند في جزء منه إلى تعاريف لا إسلامية وولايات لا علاقة لها بالإسلام . وعندما آن الأوان لإعلان الجمهورية التركية أصبح من الممكن ومن المشروع ومن المرغوب فيه لا إلغاء السلطنة وحسب بل الخلافة أيضاً .

أما في إيران فقد دعم قسم هام من رجال الدين الشيعة الحركة الدستورية وعلى الرغم من فترات تباعد وخلاف مع الدستوريين العلمانيين ، بقيت تلك الحركة محتفظة بشرعيتها التقليدية كصوت للشعب . وأسهم الفرق بين الإسلام الشيعي والإسلام السنوي في تمكين الوطنيين الإيرانيين في بداية القرن من تأسيس قوميتهم باللجوء إلى إيران ما قبل الإسلام ودمج الإسلام الشيعي الذي يفترض أن يتميز عن غيره ضمن هذه القومية مبرهنين على تفوق الإيرانيين على إخوتهم العرب والأتراب ، وأصبح المذهب الشيعي يعتبر « كثأrim إيران للإسلام » (٢٧) .

إن الظروف الخاصة التي أحاطت باعتلاء الشاه رضا سدة الحكم تؤكد من جديد على التحالف القلق بين القومية الإيرانية والخصوصية الشيعية ، فقد وصل الشاه رضا إلى السلطة عن طريق انقلاب عسكري على عكس ما ححدث مع أتاتورك ، ولم تكن سلطته الجديدة راسخة الدعائم على أساس حركة اجتماعية أو طبقة اجتماعية بل على أساس بناء جيش عصري . وفي الحين الذي كان فيه الشاه يبني الجيش من الناحية العسكرية وكذلك في كل ما يخص شرعيته كسلطة من خلال العديد من الحملات لقمع المحميات الإقليمية والمرد القبلي ، ناور الشاه بدھاء ليحتل الفراغ الناجم عن العداء والريبة بين قوتين سياسيتين رئيسيتين : الديمقراطيين العلمانيين المتعطشين لقائد عصري قوي لاستئصال التفوذ الذي يمارسه رجال الدين وإنقاذ الجماهير والبلاد ، ورجال الدين الشيعة من جهة ، المهددين بالتفوذ المعاظم للسياسيين وللمثقفين العلمانيين المعادين لرجال الدين ، الذين كانوا قلقين أشد القلق من جراء التطورات الجارية في تركيا . وقد استغل الشاه الديمقراطيين للدفع بقوانين مثل التجنيد الإلزامي الذي كان يعارضه رجال الدين بشدة واستغل دعم الفتنة الثانية وتأييدها للإطاحة بالشاه أحمد ، وفي انتقامته على الصحافة التي ترك لها الجبل على الغارب لمدة طويلة ، وفي قمعه للنقاشات السياسية (٢٨) .

واجه الإصلاحيون في العهد الدستوري تحت حكم الشاه رضا معضلة : فالعديد من الإصلاحات التي يخططون لها يمكن تحقيقها ولكن ليس من خلال رؤيّتهم الأصلية لنظام برلناني بل من خلال بناء دولة مشتركة متحدة لا تتحمل مبادرات من مجموعات مستقلة من المواطنين ، فقد تم على سبيل المثال خلال منتصف الثلاثينيات إغلاق جميع الجمعيات

والصحف النسائية المستقلة وذلك في الوقت نفسه الذي شرعت فيه الدولة بتنفيذ الإصلاحات الخاصة بهذه الجمعيات نفسها مثل افتتاح مدارس للبنات وتشجيع الدراسات العليا للنساء وتوظيفهن في الجهاز البيروقراطي للدولة ، وافتتاح بعض المجالات العامة أمام المشاركة النسائية والمطالبة بالتخلي عن الحجاب^(٢٩) . ونحن نعرف من الكتابات التاريخية المتنوعة المتوفرة لدينا أن العديد من المصليحين والمتقفين الذكور كانوا يواجهون معضلة صعبة . وحين شن الشاه رضا حملة لمدة قصيرة الأمد ينادي فيها بإلغاء الملكية وتنصيب نفسه رئيساً للجمهورية ، قام العديد من المتقفين الجمهوريين بحملة مضادة لإقامة جمهورية لنعه من الوصول إلى السلطة^(٣٠) . عندما نلقي نظرة الآن على تلك الواقعية التاريخية تبدو لنا الحكمة من هذه الحملة مضادة أمراً مثيراً للجدل بعد أن ثبت رضا خان أقدامه كديكتاتور على آية حال ، ولكن شاههاً ديكاتاتوراً بدلاً من رئيس جمهورية هو ديكتاتور ، وسرعان ما قرر مصلحون آخرون أن معارضة الشاه هي خطوة عقيمة فاعتزلوا النشاط السياسي ، إلا أن هناك من شعر أن أية إصلاحات يمكن تحقيقها من خلال خدمة دولة متحدة ستكون أمراً حيوياً وهاماً لبث الروح من جديد في المجتمع الإيراني . وبالفعل فقد وازى البعض البعض بين بناء دولة متحدة مركبة قوية وبين تحمس الأمة الإيرانية الجديدة .

هل واجهت النساء المصلحات في الفترة نفسها معضلات مشابهة واختيارات مماثلة؟ ليس لدينا في الواقع أية كتابات تدل على مقاومة من النساء لإغلاق جمعياتهن وصحفهن ، فمعظم ما كتب عن تلك الفترة يركز تركيزاً شديداً على الانبطهاد عند مناقشة تدهور وضع المجموعات والنشاطات النسائية المستقلة تحت حكم الشاه رضا .. يقول سانساريان مثلاً أن «أول وأهم سبب واضح لذلك» هو وجود حاكم مستبد لا يتورع عن استخدام القوة . وقد اشتهر الشاه رضا بعقوباته الصارمة الشديدة ضد كل من يقاوم^(٣١) . ولا يسعنا هنا إلا أن نلاحظ أن هناك عدداً قليلاً جداً من النساء اللواتي كن من بين التشتيبات المطالبات بحقوق المرأة وأبدين مقاومة عند حل جمعياتهن ووقف إصدار صحفهن ، والأهم من ذلك كما يوضح سانساريان أن العديدات «رجحن باهتمام النظام الجديد بقضايا المرأة ، فلقد طال عملهن بمفردهن دون معين ، وكان مصدر راحة كبيرة لهن أن يعملن كجزء من حكومة تملك قوة التنفيذ ... وكانت (زندوخت شيرازي) إحدى النساء المناضلات لتحرير المرأة من أugin من بالشأن رضا وحملن آمالاً كبيرة في أن يكون له إسهام في قضية المرأة ، ولم تتردد العديدات من هؤلاء النساء في الانضمام إلى الإدارة الجديدة»^(٣٢) . من السهل جداً أن نصرف النظر عن

هؤلاء النساء ونصفهن بأئمٍن بورجوازيات خائنات لقضية المرأة ، لقد عرفت هذه النسوة خيبة أمل مضاعفة بالدستورية . إذ لم يقتصر الأمر على أنهن وقعن تحت تأثير التيار السياسي العام الرافض للتجربة البرلمانية والذي يميل إلى «الديكتاتور الشوري» بل لقد حاب أملهن بمرارة بالدستورية ، فالدستوريون قبل كل شيء رفضوا منح المرأة حق الاقتراع ، ثم إنهم في الوقت الذي كانوا مستعدين فيه للانفصال عن التقاليد الإسلامية والقوانين الإسلامية في كثير جداً من القضايا كإقامة قضاء علماني مثلاً ، فإنهم عندما يتعلّق الأمر بقضايا المرأة يذلّون كل ما يوسعهم للدفاع عن الدين . وعندما تمت مناقشة قضية شرعية جمعيات المرأة في «المجلس» كان هناك إجماع فعلي على أن مثل هذه الجمعيات غير الإسلامية تشكل خطراً على أخلاقيات المجتمع وتثير الفتن في صفوفه^(٢٣) . ويمكن لخيبة الأمل المزدوجة هذه أن تشرح لنا أسباب ازدهار الجمعيات النسائية والنشرات الخاصة بين بعد هزيمة الدستورية وتفكك صفوفها . ومن المحتمل أن يؤدي شعور الخيبة هذا إلى سهولة الاندفاع في البحث عن «قائد عصري» حيث فشلت الحركة العصرية .

أصبحت النتائج المتطرفة التي أسفرت عنها فترة بناء الدولة في عهد الشاه رضا والمتعلقة بإعادة تعريف شروط «مسألة المرأة» واضحة بعد أن تنازل الشاه عن عرشه في عام ١٩٤١ ، فلقد لقي ظهور الدولة المتحدة وتعزيز قواعدها نقبيه السياسي في مجموع التنظيمات والبرامج السياسية الخزيبية . وفي فترة الهيجان السياسي الصربي والنقاوشات العلنية وإعادة التنظيم السياسي ما بين عامي ١٩٤١ – ١٩٥٣ انصببت السياسة الإيرانية في قالب أحاط بالبرامج السياسية الخزيبية والمنظمات السياسية مثل (حزب توده) و(الحزب الديمقراطي) و(الجبهة الوطنية) . ونتيجة لذلك أصبحت «مسألة المرأة» جزءاً من الطبوابية السياسية الواسعة التي تقدم حلولاً جاهزة متكاملة للتغير الاجتماعي بدلاً من أن تصبح قضية بذاتها تتناول مثلاً تعليم الإناث والقوانين العائلية كما كان الأمر أثناء الفترة الدستورية ، والأهم من ذلك أن المنظمات النسائية منذ تلك الفترة أخذت تمثيل بالتجاه التحول إلى ملحقات فعلية بالأحزاب السياسية بشكل عام ، وتضم تلك الخطوط راتباً واضحاً من الأولويات ، فحالة التبعية التي آلت إليها «مسألة المرأة» ودمجها في قضية بناء الدولة تحت حكم الشاه رضا لقيت الآن صدحاً في خضوعها للقضايا السياسية الأعلى والتحاقيقها بها . كان هذا التعريف الجديد والتراكيز موضوعاً جزئياً في هذه الفترة ، إلا أنه أصبح في مرحلة تدعيم الدولة في عهد الشاه محمد رضا موضوعاً كلياً .

الشاه محمد رضا : المواطنون كمستفيدين مُتترين للدولة

كانت هناك تغيرات هامة في سمات الدولة البهلوية في عهد الشاه محمد رضا ما إن استتب له أمر السلطة في الخمسينيات ، وغالباً ما يعتبر النظام في إيران في السنوات التي تلت عام ١٩٥٣ عهداًأسود من القمع والاضطهاد و/أو التحدث الذي بدأنا بتقصي جوانبه ، وإذا ما دققنا النظر يصبح من الواضح أن فترة ما بين ١٩٥٩ — ١٩٦٣ كانت فترة حاسمة من الناحية السياسية بالنسبة للدولة الإيرانية وكذلك لشئون السياسة والمجتمع في إيران .

على صعيد الدولة كان هناك تغير هام في سمات حكم الشاه ، وقد عبر أحد الباحثين عن هذا التغير بقوله إنه كان تغييراً من الملكية التقليدية إلى الدولة السلطانية^(٢٤) ، وقد جعلت عائدات النفط المتزايدة مثل هذه النقلة أمراً ممكناً وأناحت للدولة أن تحول تدريجياً — إلى دولة أكثر استقلالية عن المجتمع المدني . وإذا لم تتم الملكية تعتمد على الضرائب الداخلية كعائدات أو حتى على الإنتاج الداخلي للبقاء ، تقلص المستوى المحدود من المشاركة السياسية للنخبة في شؤون السياسة تقلصاً مفاجئاً وانحصر مع الوقت الجهاز السياسي المسؤول عن اتخاذ القرارات في شخص الشاه وحده^(٢٥) . كان هناك فروق هامة بين انتخابات المجلس في الخمسينيات مثلاً وانتخابات المجلس في أواسط السبعينيات وما بعدها ، ففي الخمسينيات كان مالكو الأرض والأعيان يسيطرون على المجلس وكان بإمكانهم كсадة محليين تدبير أصوات انتخابية لم يشعرون حياتهم بشيء من الالتزام .

وقد انفصلت هذه العروة «العصوبية» انفصاماً نهائياً منذ عام ١٩٦٥ عند انتخاب المجلس الحادي والعشرين ، فجتمع المرشحين اختارتهم وزارة الداخلية ودقق في أمرهم ووافق عليهم الشاه ذاته ، وإذا ما أراد أحدهم أن يضمن انتخابه نائباً في البرلمان فلم يعد ثمة حاجة لالتماس مساعدة مالك الأرض المحلي وتقديم الخدمات له بل أصبح الأمر يتعلق بالشاه شخصياً^(٢٦) . وبالمقابل كان النواب يديرون بالولاء له وحده ، ولم تعد للنخبة السياسية القديمة أية علاقة بصناعة القرار . وظهرت طبقة جديدة من الأتوクراطيين الذين ليست لهم ميول سياسية معينة^(٢٧) ، ولم يعد الشاه يدور بهuber نفسه رئيساً للدولة أو حتى تجسيداً لها (كان يفعل والده) بل هو الدولة ذاتها^(٢٨) . وإن الاطلاع على ما كتبه يوضح ذلك تماماً . ففي حين كان الشاه رضا يكرر استعمال عبارات مثل «أتتظر من حكومتي أن تنفذ هذا الإصلاح» كان ابنه يقول «سأنفذ هذا الإصلاح»^(٢٩) . وفي نهاية المطاف أصبح يرى نفسه لاصانع القرار الأوحد وحسب بل مهندس المجتمع والمصدر الكلي القدرة للخير والمبادرات الذي تتبع منه كل خطوات التقدم . والنقطة الأساسية هنا أنه لم يعد يكتفي بأن يرى إيران

تتقدم نحو «حضارة عظيمة» بل هو يريد أن يكون هذا التقدم من صنعه وحده: «يجب ألا يحدث أمر لم تتبناً بوقوعه أو لم تتخذ نحن القرارات الضرورية بشأنه»^(٤٠). وكما يقول غوديل: «كان التحدث أمراً مفروغاً منه ولا جدال فيه»^(٤١)، وقد رسم العطاء الصارم للشاه «حدود الحرية والمبادرة والتحكم»^(٤٢)، فالمجتمع سينهض تبعاً «لحطة عظمى» لانفسح مجالاً أبداً للأعمال أو الثقة أو المبادرة — «تحكم أشد حذقاً ودهاءً من «القمع»»^(٤٣).

وبناء على ذلك لم يعد يتظر من المواطنين أن يسهموا في بناء الدولة أو أن يكونوا في خدمتها بل أن يكونوا مستفيدين منها^(٤٤)، وأصبح الولاء لشخص الشاه «صاحب العطاء العظيم» بديلاً للولاء للدولة كاختبار للمواطنة الصالحة، وتحول الشعب نفسه إلى شعب راضخ سلس القياد ملتزم بقوانين الامتنان لبعض الوقت قبل أن يصبح مقتنعاً أن «صاحب العطاء العظيم» ظالم ومن الواجب الإطاحة به.

ويتعلق التغير الهام الثاني في هذه الفترة بمصير المنظمات السياسية العلمانية مثل (الجبهة الوطنية) و(حزب توده)، اختار الشاه برزاجاً للإصلاحات الاجتماعية الاقتصادية عرف باسم (الثورة البيضاء)، وخسر حزب توده الذي كان يؤيد هذا البرنامج تأييداً فعلياً، شرعيته السياسية كقوة معارضة. أما الجبهة الوطنية فقد فقدت جميع أسباب وجودها السياسي، إذ اهزمت عام ١٩٥٣ بالقوة، وفي عام ١٩٦٢ — ١٩٦٣ أصبحت قوة سياسية لا لزوم لها إذ أن البرنامج الإصلاحي الذي وضعه الشاه كان أشد جرأة وتطرفاً من أي طرح قدمته الجبهة الوطنية في أي يوم من الأيام، وجاءت النهاية السياسية للجبهة في تلك الفترة لا في عام ١٩٧٨ — ١٩٧٩.

وكان التحول الثالث الهام ظهور السياسة الإسلامية كنموذج سياسي جديد في إيران، وهنا أيضاً جرى التقاء تيارين: تسييس قطاع هام من رجال الدين المسلمين بقيادة الخميني، وأسلمة رجال حكومة كانوا علمانيين في السابق كما يظهر في نشوء منظمات مثل حركة تحرير إيران بقيادة بازركان وفي شعبية وبروز مثقفين من أمثال علي أحمد وشريعتي^(٤٥).

مررت «مسألة المرأة» بتغير هام إبان هذه التحوّلات، فمع نهاية السياسة العلمانية أصبحت الخطابات عن المرأة ضمن سياسة المعارضة تميّل إلى التزعة الأخلاقية وأخيراً إلى الأسلامة، وألغى الحيز المستقل الذي كانت تحمله «مسألة المرأة» في الشؤون السياسية للطبقية العليا — حيث اتّخذت مبادرات هامة مراراً عديدة — إلغاءً كاماً وحلّت مبادرات الدولة محله أو بالأحرى مبادرات الشاه.

كانت آراء الشاه بشأن حقوق المرأة تعكس نظرته إلى طبيعة دوره : فحقوق المرأة ستصبح هبات ملكية^(٤٦) ، وجميع المبادرات الخاصة بالمرأة — حتى تلك المتعلقة بالأعمال الخيرية — يجب أن تحيط بها وتديرها الدولة وهي السلطة الوحيدة التي تقرر توقيت كل مبادرة ، ضمن هذا السياق لا يوجد تناقض يذكر بين آراء الشاه التقليدية حول دور المرأة كما عبر عنه في كتاباته الأولى^(٤٧) وازدراه للمرأة كاً عبر عنه خلال المقابلة الأخيرة التي أجراها معه الصحفية فالاتشي^(٤٨) من جهة وبين الإصلاحات التي قام بها لأجل النساء وباسمهن من جهة أخرى ، فكما هو الحال في المجتمع ككل ، كان الشاه هو من يصنع النهاية ويخدد التوقيت المناسب ويرسم الحدود .

بادئ ذي بدء كانت منظمات النساء التي تشكلت في الأربعينيات وتحتبت الواقع تحت قبضة الاضطهاد والقمع في الخمسينيات تأخذ بالذريان تدريجياً ضمن منظمة مركبة تحت إشراف ووصاية (أشرف بهلوى) أخت الشاه ، وأسست في البداية منظمة لتنسيق النشاطات من أربع عشرة جمعية نسائية ، ويعود بعض هذه الجمعيات إلى أقاليم دينية مثل (جمعية النساء اليردشتيات) و(جمعية النساء اليهوديات) و(جمعية النساء الأربعينيات) . وتضم جمعيات أخرى خريجات المعهد الأميركي أو قد تكون أشمل في عضويتها مثل (جمعية الدرب الجديد)^(٤٩) ، خلال عامين لا أكثر كانت هذه الهيئة التنسيقية قد ذابت في هيئة تشرف عليها الدولة وهي (المجلس الأعلى لمنظمات النساء) برئاسة أشرف بهلوى ، ولم يجز هذا الأمر على النساء في المنظمة : «أظن أن التشكيلات البيروقراطية بدأت تظن أنها إن جعلت سمو الأميرة أشرف ، وهي امرأة ذكية وبارعة ، على رأس تنظيمات النساء فإن هذه التشكيلات ستساعد التنظيمات وستضعها تحت سيطرتها وتحت سيطرة النظام بحيث لا تخرج الأمور من يدها»^(٥٠) . ومع ازدياد المركبة وبسط الدولة يدها على جميع مجالات الحياة العامة في الأربعينيات انخل (المجلس الأعلى واستبدل بمنظمة واحدة هي (منظمة المرأة الإيرانية) وأفاقت بعض الجمعيات القديمة على نشاطاتها بشكل غير رسمي ولكن بدلاً من أن تكون تلك الجمعيات في وضع مشابه لجمعيات عديدة أخرى وجدت نفسها في مواجهة منظمة واحدة قوية تتمتع بميزانية كبيرة وسلطة لا يستهان بها^(١٥) . وعلى الرغم من استياء الشيّطانات في هذه الجمعيات من فقدان استقلالية مجالهن المحدودة فسرعان ما تعلمن تكييف قضيّهن لتلائمى مع مبادرات الشاه ، كما انضمت إلى النساء الشيّطانات من الطبقة العليا في الأربعينيات والخمسينيات مجموعة جديدة من النساء — فاقنن في العدد ثم حلت محلهن — كانت بمقد ذاتها تتاجأ للتغييرات التي جرت في أواخر الخمسينيات والستينيات . قبل حلول الخمسينيات لم تعمل نساء

الأوساط العليا في المجتمع في بيرقراطية الدولة، بل كن يكتفين بالتطوع للعمل في الأعمال والنشاطات الخيرية ، وفي نظر هؤلاء النساء كانت نساء الطبقات الدنيا هن فقط من يعملن للحصول على مرتباً وأجور . ولكن الأمر اختلف في أواخر السبعينيات ، إذ بدأت شرحة بأكملها من النساء من الطبقات العليا والمتوسطة يعملن كمهميات مختصات (طبيبات ومهندسات مدنيات ومعماريات وصيالانات وأساتذة جامعات وقاضيات) وحسب بل على مختلف مستويات الجهاز الإداري الحكومي ، وأصبح للعمل المأجور احترامه^(٥٢) . وجاءت زعيمات (منظمة المرأة الإيرانية) وعضواتها الفعاليات من هذه الفئة الجديدة من النساء .

كان ثمة اختلافات جوهرية بين هذين الجيلين . فالجيل الأول جاء من منبت أكثر أستقراتية وانخرط في نشاطات طوعية خيرية تمنع من جرائها بمكانة اجتماعية مرموقة ، وجاءت المركزية التي فرضت على جميع نشاطات المرأة بما فيها الأعمال الخيرية وضمنتها إلى (منظمة المرأة الإيرانية) وغيرها من مؤسسات الدولة ، فحرمتها من المكانة المرموقة الشخصية وجعلتها نشاطات مغلقة الهوية لمن يقوم بها واحتكرت الدولة المجد والمكانة (ومن ثم عاد الفضل كله للشاه) . وعلى الرغم من أن العديد من هؤلاء النساء أصبحن شخصيات مرموقة في الأوساط العليا من الدولة وشغلن مناصب نائبات في البرلمان وزیرات وسفراء فقد كن غير راضيات عن حرمانهن من الشهرة الشخصية والتحكم السلطوي . كما أنهن كن يتمنين إلى جيل من الإيرانيين الأستقراطيين له ثقافة سياسية خاصة به وكن ساخطات على فقدان كل ذلك . فهن لم يكن يتقاسمن الهوية ذاتها مع مؤسسات الدولة التي تشعر بها الطبقة السياسية الجديدة من التكنوقراطيين في الدولة وأمثالهم في (منظمة المرأة الإيرانية) ، ولكن اهتمام الجيل الجديد من نساء (منظمة المرأة الإيرانية) كان منصباً على إنجاز الأمور على أكمل وجه . فقد كن نتاج عملية نزع الصبغة السياسية عن الدولة في فترة السبعينيات ، وقد «ولدن» في دولة جديدة غير سياسية .

ضمن هذه المنظومة الجديدة كانت النساء «تعرف» أن عليها الاعتماد على الرعاية الملكية في إنجاز أي شيء :

« كانت إحدى المراحل القانونية تعني دائماً إقطاع الملك – الذي كان دوره الوطني هو جوهر النظام الأبوي ورمزه ، وما أنه كان يتلقى تقارير شفهية منتظمة من الملكة والأميرة أشرف (وكلاهما ذكيتان نسيطتان

وتمتعان بقدرة وكفاءة) فقد كان يلم باستمرار بالرأي والماوقف الدولية وكان لديه هاجس رؤياً لإيران كأمة «نقدمية»، لذلك كان يكفي في بعض الأحيان أن يتضمن له أهمية العرض بالنسبة للتنمية الوطنية^(٥٣).

أصبحت (منظمة المرأة الإيرانية) وسيلة هامة لعكس صورة الشاه على الصعيد الدولي كرائد لحقوق المرأة في إيران، وعلى الصعيد الداخلي كانت المنظمة تصب بعض طاقات النساء النشطات في مشاريع محلية، في حين كانت بعض النساء البارزات في نشاطات حقوق المرأة يشعرن بأنهن يحققن بعضاً من الإصلاحات عندما يعطين ملوكهن الصورة التي يرغبن بها.

ولكن لم يكن مسموماً على الإطلاق النظر إلى أي إصلاح على أنه نتاج مبادرات من النساء أنفسهن، وعندما بدأت الحكومة في أوائل السبعينيات مناقشة إصلاح قوانين الانتخابات، نصع بعض الأعضاء البارزين في حاشية الشاه مجموعة من النساء في (المجلس الأعلى لمنظمات المرأة) بالعدول عن ممارسة أي ضغوط أو محاولات للتاثير لصالح قضيتهن^(٥٤). ولكن ما إن قرر الشاه منح المرأة حق التصويت حتى طلب من النساء التعبير عن شدة امتنانهن بأن يشتراكن في الاقتراع في الاستفتاء العام لعام ١٩٦٣ ، وأصبح هذا المطلب من الدولة التي تحدد تفاصيل وتوابع الإصلاحات المتعلقة بالمرأة أمراً ثابتاً مفروغاً منه . وتذكر (دولت شاهي) مثلاً أنه حتى عام ١٩٦٣ كانت الدولتان الوحيدتان اللتان كان ممثلهما في جنة شؤون المرأة بالأمم المتحدة رجلاً هما إيران وال السعودية ، وقررت الحكومة أن هذا الوضع بات محرجاً وأن من الواجب إرسال امرأة من الآن فضاعلاً^(٥٥) . كما تبعت (دولت شاهي) منشأ فكرة تأسيس (منظمة المرأة الإيرانية) إلى اهتمام الأميرة أشرف بهلوى بأن العديد من البلدان الأخرى لديها منظمات نسائية يملأين الأعضاء في حين أن إيران ليس لديها أية منظمة^(٥٦) . ويرجع الفضل في تعينها كأول سفيرة امرأة (إلى الدنمارك) لإيران في عام ١٩٧٦ إلى قرار الحكومة بأنه قد آن الأوان لتعيين سفيرة^(٥٧) . وذلك لا يعني أنها تنكر وجود قطاع بأكمله من النساء يعمل بكل نشاط من خلال (منظمة المرأة الإيرانية) ومن خارجها ، للدفع باتجاه تحقيق إصلاحات ، وينطبق ذلك إلى حد بعيد على إصلاحات قوانين الأسرة^(٥٨) . إلا أن العامل الذي يحدد كيف ومتى يتم إصلاح القانون لم يكن لهم عليه من سلطان ، فأي إصلاح مطلوب ، مهما كانت أسبابه ، لا يُنطر في أمره أبداً إذا لم يكن مدرجاً في قائمة جدول أعمال الحكومة . ففي أواسط السبعينيات مثلاً قامت إحدى النائبات وهي محامية معروفة اسمها (منوشهريان) باقتراح إلغاء شرط حصول المرأة المتزوجة على إذن من

زوجها لاستصدار جواز سفر لها^(٥٩). ورفضت الحكومة الاقتراح دون إبداء سبب واضح باستثناء أن الاقتراح لم يصدر عنها وأن توقيته غير مناسب ، وقدمـت (منوشريان) استقالتها من منصبها ، ويفاجأـ المرأة وهو يقرأ ذكريات العـديد من هذه النساء بـوجود نـمط متكرر ثابت : إذ لم تـرد حـالة واحدة شـعرت من خـلالـها إـحدـاهـنـ بـأن الإـصلاحـاتـ المـتـرـحـةـ منـ أجلـ المرأةـ اـصـطـدـمـتـ بـعـاقـقـ التـفـكـيرـ التـقـليـديـ لـلـنـاسـ فـيـ حـينـ أـنـهـنـ اـشـتـكـيـنـ دـائـيـاـ مـنـ المـوـقـفـ المـيـزـيـ للـحـكـومـةـ عـنـدـمـاـ يـتـعـلـقـ الـأـمـرـ بـقـصـاـيـاـ الـمـرـأـةـ وـأـشـرـنـ إـلـىـ الـنـظـوـمـةـ عـلـىـ أـنـهـاـ الـعـرـقـلـةـ الـوحـيـدةـ الـأسـاسـيـةـ فـيـ وـجـهـ إـنجـازـ الـأـمـرـ وـتـحـقـيقـهـاـ .

لم تـكـنـ الـمـارـضـةـ وـحـدـهـاـ تـرـىـ فـيـ التـغـيـرـاتـ فـيـ وـضـعـ الـمـرـأـةـ تـحـتـ حـكـمـ الشـاهـ رـمـزاـ خـالـيـاـ مـنـ الـعـنـيـ وـحـسـبـ بلـ كـانـ رـجـالـ بـارـزوـنـ فـيـ الـدـوـلـةـ مـنـ النـظـامـ الـقـدـيمـ يـشـاطـرـونـهـاـ الرـأـيـ فـيـ ذـلـكـ أـيـضاـ :

« هذه الامتيازات التي أعطيت [للنساء] ، لم يكن الأمر وكأن هذه الفئة قد شـعـرتـ بـالـحـرـمانـ أوـ الـخـرـطـتـ نـتـيـجـةـ لـذـلـكـ فـيـ أيـ نـضـالـ لـلـتـخلـصـ مـنـ هـذـاـ الـحـرـمانـ ، فـلـمـ يـكـنـ هـنـاكـ أـيـ حـوارـ ، إذـ قـرـرـ الشـاهـ أـنـ عـلـىـ الـجـمـعـ إـلـيـرـانـ أـنـ يـسـتـفـيدـ مـنـ تـرـفـ الـمـساـوـةـ بـيـنـ الرـجـلـ وـالـمـرـأـةـ بـالـضـبـطـ كـاـسـتـفـيدـ الـبـلـدـانـ الـأـخـرـىـ ؛ كـانـ ذـلـكـ تـرـفـاـ بـالـسـيـسـةـ لـجـمـعـنـاـ .. فـيـ إـلـرـانـ حـصـلتـ الـنـسـاءـ عـلـىـ تـلـكـ الـأـمـيـزـاتـ دـوـنـ جـهـدـ يـذـكـرـ وـكـانـهـ قـدـمـتـ هـنـ عـلـىـ طـبـقـ مـنـ فـضـةـ .. لـقـدـ أـعـطـيـتـ الـمـرـأـةـ حـقـوقـاـ أـكـثـرـ مـنـ الـلـازـمـ »^(٦٠).

فيـ الفـتـرـةـ الـوـاقـعـةـ بـيـنـ مـرـحلـيـ بـنـاءـ الـدـوـلـةـ أـيـ بـيـنـ الـثـلـاثـيـاتـ وـالـسـبـعينـيـاتـ حـصـلتـ نـقلـةـ هـامـةـ فـيـ الدـلـالـةـ الـرـمـيـةـ لـقـضـيـةـ حـقـوقـ الـمـرـأـةـ فـيـ إـلـرـانـ ، فـمـكـانـةـ الـمـرـأـةـ فـيـ الـمـرـحـلـةـ الـأـوـلـىـ كـانـتـ تـعـتـرـرـ رـمـزاـ لـحـدـاثـةـ أـمـةـ جـدـيـدةـ دـوـلـةـ جـدـيـدةـ ، وـفـيـ الـمـرـحـلـةـ الـثـانـيـةـ أـصـبـحـتـ رـمـزاـ لـحـدـاثـةـ الشـاهـ وـعـطـائـهـ التـقـدمـيـ لـلـمـرـأـةـ .

إضفاء الصفة الأخلاقية على مسألة المرأة ونشوء السياسة الإسلامية

تبـوـأـتـ الـمـرـأـةـ مـكـانـةـ بـارـزةـ مـرـمـوـقةـ فـيـ عـقـيـدـةـ الثـورـةـ إـلـاسـلامـيـةـ وـالـحـمـهـورـيـةـ إـلـاسـلامـيـةـ وـفـيـ مـارـسـاـتـهـاـ كـذـلـكـ ، فـهـنـاكـ فـيـ الـأـدـيـاتـ الصـادـرـةـ حـولـ إـلـاسـلامـ وـحـولـ الـمـوـقـفـ إـلـاسـلامـيـ منـ الـمـرـأـةـ — فـيـ الـمـصـادـرـ الـمـعـاطـفـةـ وـالـمـعـادـيـةـ عـلـىـ حـدـ سـوـاءـ ، بـماـ فـيـ ذـلـكـ بـعـضـ مـاـ كـتـبـتـهـ شـخـصـيـاـ فيـ السـابـقـ — نـزـعـةـ لـتـحـدـيدـ مـاهـيـةـ إـلـاسـلامـ تـحـيلـهـ إـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـحـدـدـةـ مـعـ مـجـمـوعـةـ

محددة من المراسيم بشأن المرأة، وتعزو الممارسات الحالية والعقائد السائدة في الحركات الإسلامية إلى تفزيذ هذه المذاهب^(٦٢).

كانت هذه النظرة منذ البداية موضع نوعين من الانتقاد: إذا كان التيار السائد حالياً من السياسة الإسلامية وأثره على المرأة مختلفاً من بعض المذاهب الأساسية في الإسلام فلم يسود الآن؟ ولماذا لم يطبق منذ عشرات السنين عندما كانت المجتمعات تقليدية أكثر ومتزنة بتعاليم الإسلام التزاماً أشد؟ وتقدم الملاحظات في علم الاجتماع تفسيرات غير مقنعة تماماً بهذا الشأن تقول بأن المدينة اجتذبت ملايين الفلاحين الذين كانوا مرتبطين بأراضيهم سابقاً وجاءت بهم إلى المدن، وإن هؤلاء الوافدين الجدد هم أكثر تدينًا وتقليدية ، لذلك فشلة دافع جديد للانبعاث الديني ، ولكن الحركات الإسلامية الحديثة ليست من الناحية السوسيولوجية - حركات قائمة على الشريحة الفلاحية بل هي مدينة من الطبقات المتوسطة والمتوسطة الدنيا في تركيبتها . فالنسبة للنساء مثلاً نجد أكثر دعابة تطبيق الإسلام حماساً وحمة هن من خريجات الجامعات . والمشكلة الثانية في مثل هذه التزعزعات الجوهرية هي تعددية السياسة الإسلامية التي تتراوح من المواقف الأخلاقية إلى الإصلاحية العصرية ، ويدعى كل من الأطراف المنادية بالإسلام أن إسلامه هو الإسلام الحق ، وبوجود مثل هذا التنوع المختلف من «أنواع الإسلام الأساسية» كيف يمكن للمرء التوصل إلى هيمنة واحد منها على الباقى على أساس العقائد المستند إليها؟

نحن نحتاج للتغلب على هذه المشكلة إلى الاقتناع بأن ظهور هذه الحركات الإسلامية ما هو إلا ظاهرة سياسية وليس انبعاثاً دينياً، جاء كرفض سيعي واعٍ للغرب وللنماذج السياسية التي أتى بها (سواء أكانت قومية، اشتراكية، ديمقراطية، برلانية أو غير ذلك) وأثرت بناء نظام إسلامي بمثابة تحول عن التحديث كمشروع مركزي يهم المجتمع والسير بالاتجاه التطهير الأخلاقي وإعادة البناء العقidi^(٦٣).

شهدت إيران بعد عام ١٩٥٣ تدعيم أساس دولة جديدة وإعادة تنظيم سياسة المعارضة تنظيماً جديداً كلياً، وقد أحاط هذا التنظيم الجديد أخيراً بالتجربة الكاملة التي مرت بها البلاد خلال القرن الماضي وأعلن رفضه لها ثم نادى بالانتقال إلى غط جديد من السياسة تكرست في نهاية المطاف في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ - وأصبح المفهوم الجوهري في هذه السياسة الجديدة هو مفهوم «الانتشاء بالغرب» الذي روج له (جلال علي أحمد). وبهمنا هنا أن نؤكد على نقطتين؛ أولاهما أن المفهوم قد لقي قبولاً لدى جيل كامل من المتطرفين الإيرانيين الشبان في الستينيات والسبعينيات بغض النظر عن مivothem الإسلامية.

أو العلمانية، وقدقرأ كل معارض كتاب على أحمد الذي يحمل العنوان نفسه وأعجب به^(٦٤).

والنقطة الثانية هي أن هذا المفهوم والعاطفة التي يستثيرها مثل هذا التعبير القوي يعني انفصالاً كاملاً عن السياسة مهما كان نهجها ، فالمفهوم لم يُطرح منذ البدء كتقدٍ «لإفراط في التحدث» بل للمشروع بأكمله ، وهو لم يعارض مجرد وجود «العطاء السلطوي» للشاه بل اعتبر تجربة البلاد من الحركة الدستورية نفسها مروواً بتجربة الجبهة الوطنية وحزب تودة كسياسة إخضاع واستبعاد ، وبكلمة أخرى أصبح هذا المفهوم نبذاً لـ«السياسة الدولة البهلوية وسياسيّتها وحسب بل للمعارضة ورجال الإصلاح في القرن الماضي جميعاً».

ربما لم يفلح هذا الرفض الكلي في إذكاء الخيال الشعبي والمثقف بمثل الحدة التي أفلح فيها عندما رفض صورة المرأة المفرطة في تقليد الغرب ، إذ أصبحت هذه المرأة تحسیداً لكل الشرور الاجتماعية معاً؛ فهي مستهلكة مدمنة للسلع الرأسمالية الإمبريالية الأجنبية ، وهي التي تبث الثقافة الفاسدة الغربية ، وتقوض النسيج الأخلاقي للمجتمع وهي مخلوق طفيلي لا علاج له على الإطلاق.

فمن هي هذه «المرأة المفرطة في تقليد الغرب»؟ إنها في أكثر صورة خام لها تأخذ شكل امرأة تضع الكثير جداً من المساحيق على وجهها وترتدى ثياباً «أقصر من اللازم» و«أضيق من اللازم» وعلاقتها بالرجال فيها «الخلال أكثر من اللازم» وتضحك بصوت «عال أكثر من اللازم» وتدخن في الأماكن العامة ، من الواضح أن هذا الحكم هو حكم شخصي لا موضوعي فهو على الأقل يتبع ما يريته الناظر ، وفي حين يعتبر أحد المتعصبين إسلامياً آية امرأة غير محجبة امرأة «مفرطة في تقليد الغرب» فقد ينحصر هذا المفهوم بالنسبة لمتطرف علماني في النساء اللواتي أصبحن يعرفن باسم «الدمى المتبرجة للنظام البهلوi» ، إلا أن كلا الطرفين كانوا راضيين عن شجب وإدانة «الانتشار بالغرب» و«المرأة المفرطة في تقليده» ضمن جوقة واحدة ، فما هو إذاً الخطط المشترك الذي يجمع هذا التنوع من الولايات؟ يقول شريف ماردين في أثناء مناقشته النمط الذي أصبح شائعاً من الرجال المغالين في محاكاة الطراز الغربي في أدب أواخر القرن التاسع عشر: «إن ما يبدو انتقاداً للمغalaة في تقليد الغرب ، على أعمق مستوياته ما هو إلا مجرد تحكم اجتماعي يطبق ضد من انتهك أعراف المجتمع»^(٦٥) إن «الانتشار بالغرب» كتقدٍ اجتماعي وسياسي للمجتمع الإیرانی في السنتينيات كان مهمتاً أيضاً بالتحكم الاجتماعي قبل أي شيء آخر «فأعراف الجماعة» كانت تختلف بين

التقليديين الإسلاميين والعلمانيين اليساريين المتطرفين . ولكن كانت هناك أرضية مشتركة . فأولاً — وربما كانت أهم نقطة — ثمة تقبل مشترك لشرعية الحق الذي تمتلكه الجماعة في وضع حدود السلوك الأخلاقي للفرد . ثانياً : على الرغم من أن الحدود الفعلية كانت تختلف اختلافاً كبيراً بين طرف المعارضة السياسية فقد كان هناك خط يصل بينهما ووجوده يبرر الإدانة المشتركة للمرأة المقلدة للغرب : هذا الخط هو الحفاظ على «الحشمة» كسمة مرغوبة في المرأة ، وهنا نحتاج إلى أول القرن العشرين لنلقي نظرة على التوتر بين «العصريّة» و«الحشمة» الذي دمر المرأة الإيرانية منذ ذلك الحين .

لقد أشرت سابقاً إلى صورة المرأة ضمن الخطاب الجديد للحداثة في أول هذا القرن على أنه (عصري — لكن — محتشم) ، وأصبحت هذه الازدواجية — موازالت — مصدراً «للإنفصام» الثقافي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي للنساء الإيرانيات غير التقليديات^(٦٦) . إن الحدود الفاصلة بين «العصريّة» والخشمة هي بالضرورة أمر يحدده المجتمع وهو مفهوم مائع غير واضح يلقي بالمرأة نفسها في حالة من الحرية الدائمة . ويصبح الحد واضحاً عند تحطيمه فقط ويجعل من يتخطاه منبذاً . ولعل بضعة أمثلة توضح هذه النقطة . فلننظر متلاً إلى مفهومين «التقليدي المفرط» و«الانحلال» ، الأول يفترض نفي العصرية والثاني نفي الخشمة . فـأين هو الحد الفاصل بينهما؟ فالفتاة التي لم تتزوج بعد لا يمكنها وضع أي مسامح يجميل في العائلات التقليدية لأن ذلك فيه خروج على «أعراف الجماعة» . وفي تلك الأوساط تعتبر الفتاة التي ترتجح حواجزها قبل حفل زواجهها فاسدة ، أما بالنسبة للبعض الآخر فإن ذلك شرط من شروط قبولها كفتاة عصرية وإلا فهي «تقليدية» . وبالطبع فإن تساؤل المرأة «ما هي كمية المسامح التي تعتبر معقوله؟» سيطرح مشكلة عويصة لا حل لها .

وقد طرحت مشاكل مماثلة حول «اللباس والزي» . ففي أواخر السنتينيات عندما أصبحت الملابس القصيرة هي الزي السائد كان الطول الدقيق للثوب يعتبر مشكلة «حدود اجتماعية» : فالثوب الأطول من اللازم يشي ببيئة غير عصرية ، أما الثوب الأقصر من اللازم فهو إغراء غير مقبول ، فكيف يمكن لصبية صغيرة أن تعرف كم عدد المستلزمات التي يعتبرها المجتمع مناسبة تماماً — عصرية ولكن محتشمة — في طول ثوبها؟ وقد أصبح أمر الطول المقبول اجتماعياً للثوب واضحاً تماماً عندما انتهك ، إذ تم اغتصاب صبية بثوب «أقصر من اللازم» في مكان عام أمام مجموعة من المتفرجين الذين أجمعوا على أنها كانت « تستحق» ما حدث .

ربما كان أشد المجالات خطورة هي العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة . فامرأة مثل «فوروغ فروخراد» التي لم تتجزأ على اتهاك الحدود المشروعة اجتماعياً للعلاقات الجنسية بين المرأة والرجل وحسب بل على التغني بذلك علانية في أشعارها ، أصبحت امرأة منبوذة اجتماعياً حتى بين المثقفين الإيرانيين المترورين في عصرها ، وبقي الأمر كذلك إلى أن توفيت وأصبحت هذه الخطايا جزءاً من الماضي ولم تبق حية إلا في أشعارها ، عندها فقط أصبح من الممكن الاحتفاء بها كشاعرة عظيمة .

إلا أن مثل هذا الانشقاق عن فكرة استحسان تحكم الجماعة بالسلوك الأخلاقي للفرد يبقى على الحدود المهامشية الثقافية للحياة الاجتماعية في إيران . ولم تطرح نقاشات بالفعل تتناول المشكلات التي تواجهها بعض النساء على أنها مشكلة اختيار الفرد في مقابل التحكم الاجتماعي إلا بعد عام ١٩٧٩ ، أما في السينمات والسينمات فكانت مناقشة كهذه تصنف على أنها أوج التشبيه بالغرب والانتشار به .

ضمن هذا السياق أصبحت جاذبية السياسة الإسلامية الناشئة حديثاً بالنسبة لقطاع بأكمله من النساء الإيرانيات من مزقهن هذا التوتر واضحة تماماً . وأصبحت المرأة المناضلة المسلمة النشيطة — التي هي في الوقت نفسه فاطمة وزينب^(٦٧) — الحل الرمزي لهذا التوتر .

اكتسبت «مسألة المرأة» في هذا التموزج الإسلامي الجديد وزناً هائلاً ليس بين اثنين . الأول : اعتبرت الهيمنة الإمبريالية على المجتمعات المسلمة (العالم الثالث) — ضمن هذا التفكير الجديد الشبيه ببعض المفاهيم العلمانية للعالم الثالث — إنما تم لها ذلك من خلال تقويض دعائم الدين والثقافة لا من خلال السيطرة العسكرية أو الاقتصادية كما طرحت الأجيال السابقة من الوطنيين والاشتراكيين . واعتبر الإفساد الأخلاقي هو الدعامة الأساسية للمخططات الإمبريالية ، وضمن هذا الإطار كان ينظر إلى النساء كأمهات و الزوجات على أنهن يحملن عبء مسؤولية ضخمة في زرع الأخلاق الحميدة وهذا يقرن المصير السياسي للبلد . والسبب الثاني : هو أن الجاذبية الجنسية للمرأة تمارس سلطة هائلة على الرجال وتحذر من ذلك أساساً لكل النقاشات التي تدعو للفصل بين الجنسين ولفرض الحجاب على المرأة .

إن هذه النظرة الجديدة مطروحة بعنوان «الفضاحة في مقال افتتاحي نشر في ٧ نيسان/أبريل ١٩٨٤ في صحيفة (Zan-i Ruz) وهي صحيفة نسائية أسبوعية تصدر في طهران ، وقد صيغت في هذه المقالة عدة أنسس هامة من هذه العقيدة الجديدة بأسلوب يربط

الواحد من هذه الأسس بالآخر ، فالمقالة تبدأ بالتأكيد على أن «أهداف السيطرة» للقوى الاستعمارية في عصرنا هذا تتحقق لا عن طريق القوة بل وبالدرجة الأولى عن طريق تخريب الثقافة . وطرح تحرر المرأة على أنه أحد هذه الأئلة على ذلك :

«إن الاستعمار كان مدركاً تمام الإدراك للدور الحساس والحيوي الذي تلعبه المرأة في تكوين الفرد والمجتمع البشري ، واعتبرها أفضل وسيلة لإكاع الأم واستبعادها . لذلك وتحت حجج وذرائع مختلفة مثل النشاط الاجتماعي والفنون والحرية إلخ .. دفع بها إلى الانحلال والانحطاط وجعل منها دمية لاتسي دورها الإنساني وحسب بل تصبح أفضل أداة لافغان الآخرين من إنسانيتهم ... في المجتمعات الغربية حيث تسود الرأسمالية ... فإن تحرر المرأة لا يعني أكثر من أن تكون حرية في أن تتعري وتبيح نفسها.. في البلدان النامية .. تقوم المرأة دون وعي منها بدور المتواطئ مع تلك القوى في تدمير الثقافة الأخلاقية . طالما تبقى الثقافة الأخلاقية قائمة ومائلة في شخصية وفكر الناس في مجتمع ما لن يكون من السهل إيجاد استعمار سياسي أو عسكري أو اقتصادي أو اجتماعي في هذا المجتمع ... والمرأة هي أفضل وسيلة لتخريب الثقافة الأخلاقية لصالح الإمبرياليين ».

من المهم أن نقف هنا ونشير إلى أنه ليس في المقال حتى الآن ما يمكن أن يعترض عليه العديد من النقاد العلمانيين المتطرفين للجمهورية الإسلامية ، ر بما باستثناء لمحة المقال لغير . إن هذا التطابق في الرؤيا بين النظام الحالي ونقاذه يحتم علينا أن ندرك قوة الأفكار الجديدة التي فرضت على الخطاب السياسي والاجتماعي المعارض في السنوات الأخيرة من حكم الشاه — وهي قوة بقيت مهيمنة دون منازع حتى بعد هزيمة (التوحد في المعاضة) في السنوات العشر التي تلت الثورة . ونحن بحاجة لأن نسأل أنفسنا ما الذي جعل مثل هذا التطابق في الرؤية أمراً ممكناً أصلاً .

تابع المقالة نقاشها بعرض خصائص المجتمعات الإسلامية بهذه الكلمات :

«في البلدان الإسلامية يكون دور المرأة أشد حساسية ، فإليها يمان بالعقيدة الإسلامية والثقافة ينحاز الناس في هذه المجتمعات إليها والمثل العليا .. المرأة في هذه المجتمعات مساحة بدرع يقيها ضد المؤامرات التي تحاك للنيل من إنسانيتها ومن شرفها ومن عفتها . إن هذا الدرع هو في الحقيقة حجابها . لهذا السبب ... فإن أول مهمة وأكثرها مباشرة هي نزع

الحجاب .. عندها تصبح المرأة هدفاً للسهام المسمومة للفساد والبغاء والعرى والانحلال والتوافة والصغار. بعدها كانت المرأة تستخدم أداة لتشويه الثقافة الإسلامية للمجتمع وتحوّل إيمان الناس وجر المجتمع ورائها نحو الفساد والدمار والانحطاط».

وبعد أن تستعرض المقالة بالتفصيل «الأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية» لأثر المرأة على المجتمع الإيراني خلال حكم البهلوين ، تنتقل إلى أهمية الثورة الإسلامية :

«وهنا أدركنا مجده الثورة الإسلامية في إيران وعمق أغوارها ... واليوم فهمت المرأة المسلمة جيداً... أن الطريق الوحيدة أمام جعل حضورها الاجتماعي حضوراً صحيحاً وبناء هو في ارتدائها الحجاب والملابس الإسلامية».

وتصف المقالة الثورة الإسلامية بأنها معجزة يجب أن تشكر النساء المسلمات الله عليها وتحمده لا بالكلمات وحسب بل من خلال «استخدامهن لكل ما ومهن الله إياه من إمكانات وموارد لدعم الجمهورية الإسلامية». ولكي تجعل الصحيفة هذا العطاء والشكر مكناً تخاطب المقالة — بأسلوب ملتو — السلطات وطالبتها بتسهيل إمكانية اشتراك النساء اجتماعياً في تدعيم أسس هذه المعجزة :

«من الواضح أن حضوراً فعلاً ونشطاً للنساء ... في العديد من الحالات مثل التعليم والمهن الطيبة والتعليم العالي أصبح أمراً لا يمكن الاستغناء عنه، لذلك فعل من هم في السلطة إعداد المجال لاشتراك المرأة في المجتمع. ويجدر بالمرأة الخالصة الملتزمة تطوير إمكاناتها لكي تكون على أبهة الاستعداد للقيام بالمهام الاجتماعية الهامة والمسؤوليات التي أقتتها الجمهورية الإسلامية على عاتقها».

ونجد في هذه المقالة أيضاً عرضاً عقائدياً للمراحل المختلفة التي مررت بها مناهج السياسة في الجمهورية الإسلامية بشأن المرأة^(٦٨). كانت هناك مراحلتان تميزتان في هذه المنهاج بینهما مرحلة فاصلة. في المرحلة الأولى وبعد الآثار العنفية المباشرة عقب استلام السلطة ، تميزت مناهج السياسة تجاه المرأة بالعزم على تدمير كل ما اعتبر الإرث الفاسد الذي خلفه الماضي. وتضمن هذا إلغاء العديد من القوانين التي اعتبرت خارجة على الإسلام ، وطبع ذلك إخراج النساء من سلك القضاء والفصل بين الجنسين في الأماكن العامة مثل الحافلات

العامة والملعب الرياضية وشواطئ الاستجمام ، وحملة فرض ارتداء الحجاب . ويمكن إدراك الأهمية التي أعطيت لفرض الحجاب ولزي مناسب في اللباس من إطلاعنا على المقال الافتتاحي السابق حيث وصف الحجاب بأنه درع واقٍ إن تحولت عنه المرأة تحولت إلى مخلوق فاسد وفتحت أبواب المجتمع على كل الأصعدة للهيمنة الاستعمارية . كانت الفكرة الأساسية في هذه المرحلة هي تطهير المجتمع والنساء ، وما أن هذا التطهير كان يعني شن هجوم كاسح على جميع ما اكتسبته النساء المدينيات خلال الخمسين سنة الماضية بدا وكأن النظام الجديد يريد أن يدفع بالنساء إلى داخل البيوت ويقصر نشاطهن على أعمال تدبير شؤون المنزل ، كما يتضح من الدور الذي أنيط بالمرأة في بناء المنظومة الجديدة في الدستور الإسلامي الذي صدر في ديسمبر / كانون الثاني عام ١٩٧٩ .

بعد هذه المرحلة الابتدائية كثر الجدل حول دور المرأة في بناء المنظومة الجديدة ، ودار الجدل أساساً حول كيفية إيجاد حل وسط بين عمل المرأة في المنزل ومسؤوليتها الاجتماعية في منظومة إسلامية . إن الأمر الذي حسم الخلاف أخيراً لم يكن تفوق طرف من أطراف الجدال على الآخر ، بل كانت مقتضيات الحرب الإيرانية — العراقية والأعداد الهائلة التي حصلت بها من الضحايا الذكور في إيران ، وتمت تعبئة النساء في سلسلة من المجالات والأنشطة : فمن يعمل في المطابخ وقاعات الغسيل الضخمة التي تخدم الجبهة ، وعملن كممارضات في المشافي العسكرية ، كما أعطين دوراً مدنياً أكبر في العديد من المكاتب الحكومية ، كما أقيمت دور حضانة جيدة تقريباً للهجوم الأول الذي شن عليها ونعتها بأنها مؤامرة إمبريالية لغسل الأمهات عن أطفالهن ، وأصبحت هذه الدور تصور على أنها ضرورة اجتماعية يمكن للأم بفضلها القيام بخدماتها وعملها وهي مرتبطة بالبال .

ويمكن للمرء أن يتوقع أن النظام الإسلامي إذ احتاج لإدخال عدد أكبر من النساء في القوة العاملة ومكاتب الحكومة والنشاطات التي تدعم الحرب فإنه سوف يخفف من تشدد أنظمته حول الحجاب وتصلبه بشأن الأسس الأخلاقية للسلوك العام . ولكن ما حدث هو تقريباً ذلك تماماً ، فكلما زاد عدد النساء المشاركات في الحياة الاجتماعية كلما اشتدت الضرورة لتطبيق الأسس الأخلاقية لضمان لا يؤدي الاحتكاك المتزايد بين الرجال والنساء إلى تقويض وتخريب النسيج الأخلاقي للجماعة الإسلامية دونوعي من الطرفين أو إلى فتح المجال لتغلغل المؤثرات الأجنبية ، لذلك شهدنا خلال السنوات العديدة الماضية حملات عدة لاستئصال أبسط ظواهر الإخلال بالأسس الأخلاقية وفي الوقت ذاته طرح رجال مرموقون

من أهل السياسة في النظام مثل رفستجاني والخاميني ضرورة اشتراك المرأة في المهام الاجتماعية ضمن حدود لا تضر بدورها كأم وزوجة .

نحن نشهد من خلال كلمات وأفعال الجمهورية الإسلامية أدلة مطلقة وتسخيراً مطلقاً لمسألة المرأة ، فمنذ بدايتها الأولى في أواسط القرن التاسع عشر أصبحت هذه المسألة في إيران (وقيقة الشرق الأوسط) تابعة في شكلها تبعية إلزامية للمنافسة الدائرة بين العقائد الحديثة الناشئة والدول الحديثة وبين الولاءات القديمة والتراثيات الاجتماعية . لقد ولد المفهوم المعمم بالخلافات لفكرة المرأة العصرية ولكن المحتشمة نتيجة رغبة الرجل العصري بوجود امرأة شريكة عصرية ، وأصبحت المرأة التقليدية بالنسبة للرجل التقديمي في القرن التاسع عشر رمزاً للتخلُّف الاجتماعي ، إلا أن الحدود المرسمة لما هو جديداً تحدَّث مقابل مجموعة أخرى من الرموز : فالنساء أصبحن في الوقت ذاته رمزاً لأخلاقي المجتمع وكذلك للبقاء على الثقافة ؛ ولالانسلاخ عن التخلُّف دون تخطي حدود الأخلاقية الاجتماعية ودون خيانة الثقافة القومية / الإسلامية التي تصاغ ضمنها العقائد الحديثة تم طرح المهمة المستحيلة : أن تصبح المرأة عصرية ولكن تبقى محتشمة وأصلية .

كما أصبحت النساء — مع تعزيز الدولة البهلوية هدفاً للتنافس على الولاء حيث أصبح هن أهمية حاسمة بالنسبة لمشروع الدولة للتحول الاجتماعي من جهة وبقيت أوضاعهن تحتل الصدارة في الدعوة الإسلامية لبناء مجتمع أخلاقي من جهة أخرى . إن هذا التنافس بين الدولة العصرية والإله التقليدي رسم حدود الحيز الضيق الذي حاولت النساء من خلاله القيام بشيء ما من أجل « مسألة المرأة » .

إن هذا الحيز لم يكن في أي بقعة من بقاع الأرض بالضيق الذي هو عليه في إيران — فهو من الضيق بحيث أنه الغي فعلياً في الجمهورية الإسلامية حيث يتطابق الله والدولة تطابقاً كلياً . إن العاطفة الوجودية التي تتوجه بها الآن العديدات من النساء الإيرانيات إلى تيار المصادفة بالمساواة بين حقوق الرجل والمرأة لكي تجد كل منهن مكانها الاجتماعي الخاص بها ، لها ما يقابلها في العاطفة التي أرست من خلالها الدولة الإسلامية نفسها لنصب النساء في قالب صورتها الإسلامية ، ولكي تجد المرأة الإيرانية حيناً خاصاً بها هي الآن عرضة لعقوبة الله والدولة .

ملاحظات

— للاطلاع على مناقشة لهذا التحول في نموذج السياسة الإيرانية انظر المقالة التي كتبها بعنوان «Iran's Turn to Islam: From Modernism to Moral Order», The Middle East Journal, Vol. 41 (1987) no. 2. PP.

202-17

— للاطلاع على مسح عام لهذ التغيرات راجع : ٢

-B. Pakizegi, «Legal and Social Positions of Iranian Women in L. Beck and N. Keddie (eds.) Women in the Muslim World (Cambridge Mass. Harvard University Press, 1978)

-Gh.Vatandoust, «The States of Iranian Women during the Pahlavi Regime» in A. Fathi (ed.) «Women and the Family in Iran» (Leiden: E. J. Brill, 1985)

Mahnaz Afkhami «A Future in the Past-The «Pre-revolutionary» Women's Movement», in R. Morgan (ed.) Sisterhood is global (Garden City: Anchor Books, 1984). ٣ — انظر

L.P. Elwell-Sutton, «Reza Shah the Great: Founder of the Pahlavi Dynasty», in G.Lenczowski (ed.), Iran Under the Pahlavis (Stanford: Hoover Institution Press, 1978) P. 34 ٤ — انظر

٥ — انظر على سبيل المثال المقالة الصادرة بالفارسية عن لجنة تحرير المرأة في إيران ، في لندن عام ١٩٧٨ عنوان : «النضال من أجل تحرير المرأة في إيران »، وأيضاً مقدمة كتاب «الماركسيون ، ومسألة المرأة » الصادر بالفارسية عن دار نشر (صدق) عام ١٩٧٥ . وظهرت صيغ أكثر تطرفاً وأخلاقية في العديد من المقالات التي نشرت في السبعينيات في مطبوعات المنظمات اليسارية العلمانية مثل حزب توده والمنظمة الشورية لحرب توده والقديائين ». ٦

— انظر S. Vahed, «Goharshad Uprising, (Tehran Ministry of Islamic Guidance, 1982) ٧

H. Afshar, «Women, State and Ideology in Iran», in Third World Quarterly, Vol. 7 (1985) no. 2, PP. 256-78 ٧ — انظر

— للاطلاع على هذه النقاشات انظر ٨

N. Yeganeh, «Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran» in A. Tabari, A. and N. Yeganeh (eds.), «In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran» (Lond: Zed Press, 1982)

— للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع نص المحاضرة التي ألقاها في ٩ Harvard Divinity School في ٦ نيسان / ابريل ١٩٨٩

E. Abrahamian, «Iran Between Two Revolutions (Princeton University Press, 1982). PP. 124-7 ١٠ — انظر

— راجع المصدر السابق ص ١٠٣ ١١

١٢ — انظر M. T. Bahar. «A Brief History of Iran's Political Parties» (Tehran: Ibi Publications, 3rd edn 1978) (بالفارسية ١٩٤٢) PP. viii, xi

١٣ — مقتطف في المصدر السابق ص. ٣٠٦

١٤ — انظر ابراهيميان (ملاحظة ١٠) ص. ١٢٤

١٥ — انظر A. R. Sadeqipur (ed.) «Collection of Speeches by the Late Majesty Reza Shah the Great, (Tehran: Javidan Publishers, 1968) P. 41 (بالفارسية)

١٦ — مقتطف في كتاب (الشاه رضا البهلوi) دد. ن. ويلبر.

Wilber (Hicksville, NY: Exposition Press, 1975) P. 49

١٧ — المصدر السابق ص. ١٥٩

١٨ — المصدر السابق ص. ١٥٤

١٩ — ابراهيميان (ملاحظة ١٠) ص. ١٣٦

٢٠ — انظر ملاحظة (١٦) ص. ٢٣٨.

٢١ — انظر (ملاحظة رقم ١٥) ص. ١٣٧ — ١٣٩

٢٢ — انظر على سبيل المثال:

«An Analysis of the Socio-Economic Situation of Women in Iran» by National Union of Women.

الذي يعطي فكرة عن «اليد العاملة النسائية الرخيصة في سوق العمل الاستعماري والرأسمالي التشيّي»

كأحد أساليب الإجراءات التي قام بها الشاه رضا (من الكتاب المذكور في الملاحظة رقم ٨. ص.

(١٤٧)

٢٣ — انظر Sh. Akhari, «State Formation and Consolidation in Twentieth-Century Iran: The Reza Shah

Period and the Islamic Republic» in A. Bannazizi and M. Weiner (eds.). «The State, Religion and

Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan (Syracuse: Syracuse University Press, 1986)

٢٤ — إن ذلك مؤشر إلى إخضاع الشاه رضا لكل شيء، بما في ذلك معتقداته الشخصية، لبناء الدولة،

لذلك أصدر مرسوماً يقضى بفرض تزويج الحجاب للمرأة. وقد سمع يقول قبل صدور المرسوم: «إذا كان

من الضروري فعلًا إجراء هذا التغيير، لا يستطيع المرأة إيقاف تقديم البلاد. ولكن في هذه الحالة، أعتقد

أنه سأطلق أولاً زوجتي» وقد ورد ذلك في (Mehrangiz Dolatshahi) في الشرط رقم ٥، ص. ٢٢.

في المقابله التي أجرتها شاه روخ مسكوب في باريس ١٨ /أيار /مايو ١٩٨٤ /لصالح مشروع التاريخ

الشمسي الإيراني (تسخير إليه فيما بعد بم ت ش ١) في جامعة هارفارد. وهناك قول آخر مختلف إلى

حد ما أورده واحد من أجريت معهم المقابله لصالح (م ت ش ١) وهو محمد بخاري الذي حاوره حبيب

لازوردي في كان /فرنسا في ٨ آب /أغسطس ١٩٨٢ والذي نقل عن زوجة الشاه رضا (والدة الشاه

محمد رضا) قوله أنه عندما جاء الشاه رضا في ٨ كانون الثاني /يناير ١٩٣٦ ليصححها وهي دون

حجاب إلى احتفال عام قال لها: «من الأسهل على أن أموت ولا أصطحب زوجتي دون حجاب بين

الأعراب ولكن ليس لدى خيار. فقدم البلاد يتطلب أن تتحرر النساء وعلى أن أكون أول من يفعل

ذلك». راجع الشرط رقم ٩ صفحة ١١.

Deniz Kandiyoti (ed.), «Women, Islam and the State (Philadelphia: Macmillan and Temple University Press, 1991)

للاطلاع على نقاش أكثر تفصيلاً حول تركيا.

٢٦ — انظر على سبيل المثال خطابه في حفل التوقيع بتاريخ ٢٥ نيسان /أبريل ١٩٢٦ في كتاب ويلر (الشاه رضا) ص ١١٥ .

٢٧ — للاطلاع على تفاصيل أكثر في مناقشة التضارب بين تركيا وإيران انظر :

C. F. Gallagher, «Contemporary Islam: The Plateau of Particularism, problems of religion and nationalism in Iran (New York: American Universities Field Staff Reports, 1966

«Contemporary Islam: The Straits of Secularism Power, Politics, and Piety in Republican Turkey», Southwest Asia Series, Vol. XV. no. 3 (Turkey) (New York: American Universities Field Staff, 1966)

R. Pfaff «Disengagement From Traditionalism in Turkey and Iran», in «Western Political Quarterly, Vol. 16 (March 1963) P.8 79-98 and B. Lewis «The Emergence of Modern Turkey» (Oxford: Oxford University Press) 1961

٢٨ — للاطلاع على نقاش موسع حول هذه المناورات البارعة راجع كتاب ابراهيميان (ملاحظة رقم ١٠) ص ١١٨ — ١١٩

٢٩ — للاطلاع على مناقشة مطولة حول جمعيات المرأة والصحف النسائية في هذه الفترة انظر الفصل الثالث من كتاب

E. Sanasarian «The Women's Rights Movement in Iran» (New York: Praeger, 1982).

٣٠ — انظر مثلاً تصايد (م. ايشقي) الشهير ضد الإدعاءات الجمهورية لرضا خان :

M. Ishqi, «Collected Works» ed. A. Mushir Salimi, in Persian (Tehran: Amir Kabir, 1971) PP. 277-99.

٣١ — انظر سانساريان (ملاحظة رقم ٢٩) ص . ٦٩

٣٢ — المصدر السابق ص ٧١

٣٣ — انظر ف. آداميات «عقيدة الحركة الدستورية في إيران» (بالفارسية) (طهران ، دار بایام ١٩٧٦) ص . ٤٢٦ — ٤٢٩

H. E. Chehabi «Modernist Shi'ism and Politics: The Liberation Movement of Iran» انظر — ٣٤
أطروحة دكتوراه قدمت في جامعة بيل ١٩٨٦ .

A. Najmabadi «Depoliticisation of a Rentier State. The Case of Pahlavi Iran» in H. Beblawi and G. Luciani (eds) «The Rentier State» (London: Croom Helm, 1987).

٣٦ — انظر مثلاً سرد م. دولت شاهي في (م ت ش ١) شريط رقم ٦ ص . ٣ — ٤ حيث تشرح كيف أنها قررت مرة عام ١٩٦٣ أن ترشح نفسها للمجلس فكتبت رسالة عريضة إلى الشاه تطلب منه الإذن لترشح نفسها عن طهران أو كرمنشاه .

٣٧ — انظر Gh. R. Afkhami, «The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale» (Washington, D. C.: The Middle East Institute, 1985) PP. 76-77

٣٨ — بدأ هذا التحول في دوره وصورته بعد انقلاب عام ١٩٥٣ . ويشير Bayne في كتابه in «Persian Kingship in Transition», (New York: American Universities Field Staff, 1968, P. 105)

إلى المحادثات التي تمت مع الشاه حوالي عام ١٩٥٥ التي أكد خلالها «أنا سأحكم». وقد ذكر أن أحد رجال السياسة الأكبر سنًا (جمال إمامي) رد مرة فانلاً «يا صاحب الجلالة لا أفهم لماذا تصر على أن تصيح رئيس وزراء!» (م ت ش ١، حسين آزمود في مقابلة حاورة فيها ضياء صدقى في باريس /فرنسا في ٢٤ اذار /مارس ١٩٨٤ . شريط رقم ٢ ص ٩٠ . ويشير Bayne في الصفحة رقم ١٨٨ إلى أن «الشاه يود أن يكون رئيس وزرائه» في أواسط السبعينيات .

٣٩ — انظر مثلاً : M. R. Pahlavi «Answer to History (New York: Stein and Day, 1980)

٤٠ — انظر «Answer to History» (New York: Stein and Day, 1980) ص ٨٩ . M. R. Pahlavi صدر بالفارسية عن (طهران ، دار المكتبة الهلبية عام ١٩٧٨) ص . ٨٩ .

٤١ — انظر G. E. Goodell, «The Elementary Structures of Political Life: Rural Development in Pahlavi Iran» (New York and Oxford : Oxford University Press, 1986) P. 182.

٤٢ — المصدر السابق ص . ١٨١ .

٤٣ — المصدر السابق ص . ١٨٣ .

٤٤ — خلال تلك العملية يستبدل الموقف القديم للمواطن حيال الدولة (وهو موقف التجنب) بتبعة كاملة للدولة . ولا يساعد أي من الموقنين على حلخ مجال عام من السياسة المقتوحة واللحوار والإصلاحات . إن دولة (عمايل سلطة الله) تعتبر (دولة مستقلة عن عالم البشر) (Goodell, P. 153) . ويمكن للمرء أن يجد نداءً كاملاً مثل هذه الدولة (أو يطبعها) ولكنه لا يستطيع إصلاحها أو التفاوض معها . لذلك فإن المعارضة لم تستطع أن تغير مبادرات النهاء إلى القيام بإصلاحات طرحها المعارضون أنفسهم مثل الإصلاح الزراعي وحق المرأة في الاقتران وإصلاحات قوانين الأسرة ، على أنها إصلاحات . إن اعتقادهم بأنها كذلك سيجعل مواقفهم من موقع رفض الدولة إلى موقع التعبية الكاملة للدولة واعترافهم بها . فليس هناك حل سياسي وسط بين الموقفين .

٤٥ — انظر A. Najmabai , «Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order». The Middle East Journal, Vol. 41 (1987) no. 2., PP. 202-17

٤٦ — انظر M. R. Pahlavi, «The White Revolution», in Persian (Tehran 1967) and «Answer to History».

٤٧ — انظر مثلاً م. ر. بهلوى «رسالة بلدي» بالفارسية (طهران ١٩٦٠) ص . ٤٧٤ . — ٤٨٠

٤٨ — انظر O. Fallaci, «Interview with History» (New York: Liveright 1976)

٤٩ — للاطلاع على بعض هذه المنظمات انظر : «The Reminiscences of Farangis Yeganegi» (مقابلة أجرتها مهناز أقحامي) في نوفمبر /تشرين الثاني ١٩٨٣ ص . ١٢ . — ٢٠ في مجموعة التاريخ الشعبي لإيران المؤسسة للدراسات الإيرانية ، بيديستا

- ميرلاند. انظر أيضاً (مهرانخيز دولت شاهي) في مقابلة أجراها شاه روخ مسکوب في أيار /مايو ١٩٨٤ باريس /فرنسا (م ت ش ١)
- ٥٠ — انظر (م ت ش ١) دولت شاهي شريط رقم ٤ صفحة ١٥ .
- ٥١ — انظر المصدر السابق ص ٢٥ .
- ٥٢ — تتبع دولت شاهي منشأ هذا التغير في المط المهني وفي مواقف نساء الطبقة العليا حال توظيف الحكومة لنشاطات برنامج (النقطة ٤) — وهو برنامج لمساعدة التنمية شرعت به الولايات المتحدة عام ١٩٤٩ — في إيران وقد بدأ هناك في أوائل الخمسينيات . وتماماً تلقى دولت شاهي فإن (برنامج النقطة ٤) كان بحاجة إلى نساء يتقن اللغة الإنكليزية وقد استخدموها نساء من الطبقة العليا وأرسلوهن إلى الولايات المتحدة ثم أوكلاهوا إليهن مناصب تخصصية عالية عند عودتهن إلى البلاد . وقد بدلت هذه العملية من تصنيفات العمل الذي توظف فيه المرأة ومن صورة المرأة في مثل هذا العمل (دولت شاهي، م ت ش ١، شريط رقم ٣ ص ١٤)
- ٥٣ — انظر كتاب أفحمي (مستقبل...) ص ٢٢٣ .
- ٥٤ — انظر (ملحوظة ٤٩) ص ٢٢ — ٢٢ .
- ٥٥ — راجع (م ت ش ١) شريط رقم ٥ ، ص ٣
- ٥٦ — راجع (م ت ش ١) شريط رقم ٤ ص ٢٢
- ٥٧ — راجع (م ت ش ١) شريط رقم ٨
- ٥٨ — للاطلاع على مسح للتغيرات التي حرت في قوانين /الأسرة في الستينيات والسبعينيات انظر ب . ماكيزخي وغ . فاتاندوست كما في ملاحظة رقم (٢)
- ٥٩ — انظر «ذكريات مهناز أفحمي» في مقابلة أحراها (فرشته نوراني) في واشنطن سبتمبر /أيلول ١٩٨٢ في مجموعة التاريخ الشفهي الإيراني في مؤسسة الدراسات الإيرانية بدبيتا ميرلاند .
- ٦٠ — راجع (م ت ش ١) محمد باهر في مقابلة مع حبيب لازوري في أغسطس /آب ١٩٨٢ في كان /فرنسا ، شريط رقم ٩ ص ١٣ . وللاطلاع على ملاحظات مشابهة راجع (م ت ش ١) (حسين آزموده) في مقابلة مع (ضياء صدقى) باريس /فرنسا آذار /مارس ١٩٨٤ شريط رقم ٢ ص ٨ — ٩ .
- ٦١ — آ . الطري . Yaganeh (eds.) «In the Shadow of Islam»
- ٦٢ — للاطلاع على مناقشة هذه النقاط راجع الكتاب الوارد في (ملاحظة رقم ٨) .
- ٦٣ — للاطلاع على مناقشة هذه التحولات السياسية ضمن السياق الأوسع للشرق الأوسط راجع: Arjomand(ed.) «From Nationalism to Revolutionary Islam» (Albany: State University of New York, 1984):
- أما عن إيران فراجع الكتاب في ملاحظة رقم (٤٥) .
- ٦٤ — منذ تبني الجمهورية الإسلامية لهذا المفهوم ، ابتعد العديد من ناقدى النظام الجديد عن تناوله . ويعتبر علي أحمد في الحقيقة في موقع لا يحسد عليه حيث يتغلل من مكانة البطل المثقف المحلي إلى الشيطان المسؤول عن نشوء وترسيخ الإدارة الفقهية (Theocracy) في إيران .

- ٦٥ — راجع S. Mardin «Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century», in P. Benedict, E. Tumertekin and F. Mansur (eds.), Turkey: Geographic and Social Perspectives (Leiden: E. J. Brill, 1974) P. 415
- ٦٦ — انظر F. San'atkar, «Political Marriage of Mujahidini Khalq», in Persian, in: «Nimeye Digar», no 5. 3-4 (Winter 1986) PP. 10-33, and «Feminism and Women Intellectuals», in Persian, in Nazm-i Nuvin, Vol. 8 (Summer 1987). PP. 56-85
- ٦٧ — تُتَخَذ فاطمة ابنة الرسول وزوجة علي، وزبب أخت الشهيد الحسين حفيد الرسول مثلاً للكمال والنقاء الإسلامي وللنضال ومثلاً يحتذى بالنسبة لنساء إيران .
- ٦٨ — للاطلاع على مناقشة أوفى للتغيرات التي جرت بعد الثورة بالنسبة للنساء في إيران راجع البحث الذي كتبته بعنوان : «Power, Morality and the New Muslim Womanhood» وقدم في ورشة بحث حول النساء والدولة في أفغانستان وإيران والباكستان . وذلك في ٢٠ مارس / آذار ١٩٨٩ في معهد التكنولوجيا في ماساشوستس في مركز الدراسات الدولية .

فهرس الجزء الرابع

٩	— مقدمة
	ماري ويلسون
١٧	— نتائج أزمة قناة السويس في العالم العربي
	رشيد الخالدي
٣٧	— السلطة السياسية والدولة السعودية
	غسان سلامة
٦٥	— الثورات الإيرانية في منظور مقارن
	نيكي ر. كيدي
٧٩	— الحق الديني
	بيزار توبراك
١٠٣	— معضلة الدولة الإسرائيلية
	ديفيد ماك دونل
١٣١	— أحطار العصرنة والأخلاقية
	المرأة والدولة والعقيدة في إيران المعاصرة
	آفسانة نجم آبادي

• سلسلة الشرق الأوسط الحديث

- ١- الجزء الأول : طلائع الإصلاح وتبديل العلاقات مع أوروبا ١٧٨٩ - ١٩١٨
- ٢- الجزء الثاني : التحولات في المجتمع والاقتصاد ١٩١٨ - ١٧٨٩
- ٣- الجزء الثالث : بناء الايديولوجية القومية والسياسات حتى سنة ١٩٥٠
- ٤- الجزء الرابع (والأخير) : منذ الحرب العالمية الثانية ١٩٩٣ - ١٩٣٩