

فالح عبد الجبار

المادِيَّةُ وَالْمُفْكِرُ الدِّينِيُّ المُعاصرُ

[نظرية نقدية]

**حقوق الطبع محفوظة لمركز الابحاث
والدراسات الاشتراكية في العالم العربي**

ص. ب ٧٣٦٦ دمشق، ٧٠٢٥ نicosia، ١١١ براغ ١ تشيكيسلوفاكيا

تلكس SY NAHJ 412410

**توزيع دار الفارابي
ص. ب: ٣١٨١ - ١١
بيروت - لبنان**

**الطبعة الثانية
١٩٨٧**

مَرْكَز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

الاهداء

إلى الرفاق الأحبة الذين أنقلوا هذه الأوراق ، ونقلوها عبر المثالك الوعرة ،
وصحارى الثلوج ، كي ترى النور
إلى
« أبو فرجس »
صفاء « أبو الصوف »
مفید
أبو اقبال
الذين اجتازوا بها مهالك قنديل
والى
« أبو كريم » البروليتاري الشهم الذي نقل الأوراق مخترقاً مرات وقمر سوران
ويهدىيان
إلى الأحبة
« أبو شروق »
« أبو عادل »
« أبو قصي »
« كارزان »
من أنقذوها في « الرحلة »
اليهم جيهأً أهدي هذا الكتاب

إن هدف الكتاب الأساسي هو الكشف عن واقع القوى الدينية المعارضه من وجهة نظر ماديه هي نقطة انطلاق الكتاب ووجهة النظر هذه تتطلب ، أكثر من أي شيء آخر ، معالجة وقائع فعلية ، ورؤيه الاشياء كما تجري حفلاً كما تبدو ، أو نتمنى احياناً ان تبدو ولعل القارئ الذي يبدي تحفظاً إزاء النظرة المادية لا بد أن يجد أن الدراسة لا تنطلق من استنتاجات نهائية ، ولا تقدم حقائق ناجزة ، بل تسعى (وهذا ما نأمل) إلى استخلاص الاستنتاجات النهائية في خاتمة التحليل لا في بدايته ، في آخر المطاف لا أوله ، كنتيجة منطقية لا يكري أي مسبق

الهدف الثاني للكتاب - هو فهم خفايا تفكير القوى الدينية وما تقود إليه هذه الافكار ، من الناحية العملية الهدف الأخير هو تحديد موقف على ضوء هذا الكشف وهذا الفهم والموقف لا بد أن يقود ، بالضرورة إلى فعل سياسي

إن القارئ سيجد ان هذا الموقف ليس نهائياً وثابتاً فالحركات الدينية قيد البحث ، لا تشكل بلوراً صلباً ، إن جاز التعبير ، أنها مادة عرضة للتغير ويعرض الكتاب ، في ثبات العناصر الفاعلة في تحديد وتغيير هذه المادة ، ومحاول استقراء اتجاهاتها الممكنة وعلى هذا الاساس يمكن القول ان الموقف قابل للتعديل في ضوء التغيرات الممكنة والمحتملة ان اسلوب المعالجة وصفي - سجالي ، وفي مواضع معينة سجالي بحث ، وهو أمر تختمه طبيعة المادة نفسها .

آذار ١٩٨٣

المؤلف

توطئة

شهد الميدان السياسي في العراق خلال السنوات الأخيرة ، بروز حركات أو منظمات سياسية ذات طابع ديني ، تعارض النظام الدكتاتوري . وقد اتسعت هذه الحركات ، نسبياً ، بعد انتصار الثورة الإيرانية ، لتجسد في أحزاب ومنظمات متباينة في الحجم والنفوذ والبرامج ، رغم أن بعضها تلقى ضربات شديدة على يد الآلة القمعية للنظام . من هذه القوى : حزب الدعوة الإسلامية ، منظمة العمل الإسلامي ، حركة الجماهير المسلمة في العراق ، جماعة العلماء المجاهدين ، حركة المجاهدين . . . إلخ .

وفي أواخر عام ١٩٨٢ ظهر على المسرح السياسي تشكيل جديد « المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق » الذي أعلن أنه يضم « مختلف القوى الإسلامية والمثقفين الرساليين »^(١) دون تحديد واضح هوية هذه القوى . وكما هو جلي فإن المجلس يطمح لأن يكون إطاراً وحدوياً لجميع هذه القوى والمنظمات الإسلامية .

(١) نص بيان المجلس كما نشر في صحافة القوى الدينية العراقية ، صحيفة لواء الصدر . ملحق العدد (٧٥) ٢٤ . تشرين الثاني ١٩٨٢ .

إن هذه التنظيمات ، بصرف النظر عن علاقتها ببعض ، من جهة ، وعلاقتها بالحركة الديمقراطية من جهة أخرى ، تطرح برامج سياسية محددة ، وتسندها باطروحات نظرية عن مفهوم الدولة والحرية والعدالة الاجتماعية ، على المستويين الاخلاقي والاقتصادي . إن هذه الاطروحات النظرية ، وبالتالي البرامج السياسية المنشورة منها على نحو مباشر أو غير مباشر ، تتبادر هنا ، وتلتقي هناك ، حيال جملة من القضايا : وجهة التطور السياسي والاجتماعي ، ووجهة التطور الاقتصادي ، وغير ذلك .

وبلغنا أنك حتى في حالة رفع شعار مطابق ، كشعار « الحكم الاسلامي » ، فإن هناك وجهات نظر متباعدة ، أو إتجاهات مختلفة بلغة الفقه ، حول محتوى هذا الحكم الاسلامي نفسه . إن عدم التطابق أو قل التبادل ، يتعدى الفروق بين المنظمات ليبرز عند المنظمة الواحدة بعينها . فشلة طرف من أطراف الحركة الدينية كان يحمل برنامجاً سياسياً محدداً نشر علينا (بيان التفاهم) إلا أنه أجرى تعديلات كبيرة ، إن لم تكن جذرية ، على مضمون هذا البرنامج في الأشهر الأخيرة ، بتأثير عوامل لا مجال لحصرها .

باختصار يمكن القول إننا إزاء حركة معارضة سياسية من حيث الجوهر ، دينية من حيث الطابع ، تتميز بوجود عدة تيارات تختلف على جملة قضايا رئيسية وثانوية ، مثلما تلتقي على جملة أخرى من قضايا رئيسية وثانوية ، تدور حول مستقبل العراق ، وشكل نظامه السياسي البديل عن الدكتاتورية ، وشكل نظامه الاقتصادي الم قبل ، واسلوب حل المشكلة القومية الكردية ، وأتجاهات السياسة الخارجية ، والموقف من قضايا الضلال العربي التحرري ، وقضية الديمقراطية ، مفهوماً ومؤسسات ، هذا إلى جانب الموقف من قضايا راهنة آنية نعني بها : الموقف من قوى المعارضة الديمقراطية ، ومن مسألة التعاون أو التحالف معها ، ومسألة الحق في تمثيل الشعب العراقي .. إلخ .

نحن إزاء حركات سياسية تمثل مصالح فئات وطبقات اجتماعية معينة لا بد من ستجعلها وتحديدها ، سوى أنها تعبّر عن هذه الأهداف السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، بلغة دينية أو بلغة سياسية - دينية .

نحاول ، هنا ، القاء نظرة نقدية . من وجهاً نظر مادية ، على إطروحات وبرامج هذه القوى ، بالاستناد إلى وثائقها السياسية والبرناعية ، وإلى المؤلفات النظرية لابرز قادتها ، ذات الصلة بالميدانين الاقتصادي والسياسي .

لقد سبق ان ظهرت دراسات تتعلق بالحركات الدينية في الفترة الأخيرة لفسير ظاهرة بروز الحركات الدينية ، وتحديد موقف عام منها . نذكر على سبيل المثال لا الحصر « دراسات في الاسلام »^(٢) ، « العملية الثورية في الاسلام »^(٣) ، « الحركات الاجتماعية في الاسلام »^(٤) .. إلخ ، ان هذه وغيرها تتناول قضيائنا تاريخية أو تتعلق بحركات دينية معينة خارج العراق ، كحركة الاخوان المسلمين في سوريا ومصر ، والحركات الدينية في افغانستان ، أو حركة النهضة (عبدة ، الافغاني ، الكواكبي) إلا ان الغالبية الساحقة تركزت على الثورة الايرانية ، ودور الحركة الدينية فيها . أما الحركات الدينية العراقية المعاصرة التي نشأت بعد الثورة الايرانية ، أو قبلها بقليل ، فإنها لم تتعرض للدراسة . ولقد عنيت « طريق الشعب » من بين صحف المعارضة الديمقراطية العراقية بمناقشة حزب الدعوة^(٥) ، وبيان المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق^(٦) ، كما ظهرت مؤخرًا دراسة عن حزب الدعوة وحركة المجاهدين^(٧) ، وهي أقرب إلى المنهج الوصفي - الاحصائي وتقتصر على تحديد نسب الشيعة ، توزعهم السكاني على مناطق العراق ، ومواطن نشاط حزب الدعوة ، مع عرض موجز للفكرة الاقتصادية لأية الله محمد باقر الصدر . إن هذه الدراسة تغطي جزءاً عدوداً من أفكار وموافق ونشاط القوى الدينية العراقية . وعلى هذا لا توجد ، حتى اللحظة دراسة راهنة تغطي هذا الموضوع . إن دراستنا الحالية تحاول أداء هذه المهمة ، بغية تقديم صورة إلى جمهور القراء عن المحتوى الفعلي لبرنامج الحركات الدينية ، ومناقشة النتائج العملية الممكدة لهذا البرنامج أوبالآخرى هذه البرامج .

(٢) صدر عن دار الفارابي وشارك فيه : حسين مراد ، محمود امين العالم ، محمد دكروب ، سمير سعد .

(٣) د . اميل توما - دار الفارابي .

(٤) د . اميل توما - دار الفارابي .

(٥) العدد السادس نisan ١٩٨١ .

(٦) العدد الرابع : كانون الاول - ديسمبر - ١٩٨٢ .

(٧) هنا بطاطو الحركات الشيعية السرية في العراق : خصائصها ، اسبابها ، آفاقها : ميدل ايست جورنال - خريف

١٩٨١

الفصل الأول

مدخل عام إلى الموقف من الحركات الإسلامية

يعتبر بروز رجال الدين ، والحركات الدينية الإسلامية من مختلف المذاهب ، على الحلبة السياسية امراً ليس بالجديد سواء على الساحة السياسية العراقية أو في العالم العربي ، أو في البلدان التي تدين غالبية شعورها بالاسلام . فقد لعب الكثير من هذه الحركات ورجال الدين ، دوراً بارزاً وهاماً في أولى المعارك الوطنية ضد الرأس們 الاحتكاري العالمي الذي جاء بصورة فاتح كولونيالي ، وذلك في معظم إن لم نقل جميع ، البلدان العربية ، والاسلامية . وكانت تلك سمة عميزة لجميع النضالات الوطنية منذ منتصف القرن الماضي وحتى بدايات القرن العشرين .

حسبنا في هذا المضمار ، أن نذكر ، ولو من باب الاشارة ، الدور الذي لعبه رجال الدين ، إلى جانب تجار المدن وشيوخ العشائر وال فلاحين ، في ثورة العشرين في العراق ضد الكولونيالية البريطانية ، ودور رجال الدين (الشيرازي مثلاً) في ثورة المشروعية في ايران (١٩٠٦) وثورة المهدى (السودان) ودور رجل الدين خير الدين باشا (تونس) وعبد القادر الجزائري ورجل الدين ابن باديس (الجزائر) والشيخ عز الدين القسام (فلسطين) ، عمر المختار (ليبيا) ، الذي خاضوا النضال ضد الاحتلال الكولونيالي في بلدانهم تحت شعارات الجهاد ، أما بصفتهم رجال دين ، أو مناضلين وطنيين يتأثر وعيهم بإطار ديني (١) .

(١) محمد عمارة ، مسلمون ثوار . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، طبعة ١٩٧٩

و قبل ذلك كله ، أو بموازاة بعضه ، لعب عدد من رجال الدين دوراً كبيراً في النهضة السياسية ذات المحتوى الوطني المعادي للكولونيالية ، و يعني بهم الرواد الكبار الثلاثة : جمال الدين الأفغاني ، و محمد عبده ، و عبد الرحمن الكواكبي .

لقد شخص جمال الدين الأفغاني ، و محمد عبده ، بصورة واقعية للمحتوى الفعلى للسيطرة الكولونيالية . فقد أشار الأفغاني مثلاً ، إلى أن الغربي القادم إلى الشرق يحمل « برنامجه » في محفظته ثم ينقله ، إلى ذاكرته .. و مسطور فيها : شعب خامل ، جاهل متغصص ، أرض خصبة ، معادن كثيرة ، و مشاريع كبيرة ، هواء معتدل ، نحن أولى بالتمتع في هذا » (١) .

وهذا الكواكبي يشخص أساس الاستبعاد الكولونيالي في كتابه « طبائع الاستبداد » قائلاً : « إن التملك الأفراطي للثروة وقدس المال ، هو واحد من أساس الاستبداد والتفرقة بين الناس أفراداً وطبقات وشعوبياً » (٢) .

لقد كان هؤلاء المفكرون ، الكبار بمقاييس عصرهم (وإلى حد كبير بمقاييس عصرنا أيضاً) رجال دين ، إلا أنهم عاينوا مشكلات عصرهم معاينة راديكالية ، منطلقين من الفكر الإسلامي ، و توصلوا إلى إتخاذ موقف الكفاح ضد الكولونيالية ، بالكلمة الداعية ، وبالتنظيم والعمل .

والواقع ان القوى الكولونيالية واجهت ، في جميع المستعمرات المذكورة ، مقاومة مسلحة ، و مقاومة سياسية و فكرية ، جرت تحت شعارات دينية - إسلامية ، رغم أن موضوع الصراع لم يكن هو الدين بأي حال . فهو كما ينعكس موضوعياً في وعي الأفغاني و عبده والكواكبي ، صراع ضد نهب بلدان الشرق ، و ضد استبعادها (٣) .

لقد اتخذ رجال الدين هؤلاء وغيرهم ، موقفاً وطنياً واضحاً يرفض السيطرة الكولونيالية و يكافحها . إلا أن ذلك لا يعني أن جميع رجال الدين قد اتخذوا هذا الموقف نفسه . فقد

(١) خاطرات الأفغاني : الاعمال الكاملة - ص ٤٤٧ - دراسات في الإسلام دار الفارابي .

(٢) طبائع الاستبداد . طبعة ١٩٥٧ - دراسات في الإسلام دار الفارابي ص ١٥١ .

(٣) لا يعني هذا عدم وجود انعكاسات مشوهة لدى بعض رجال الدين وفي الوعي الشعبي الساذج تصور التغلغل الكولونيالي بهذه صراع مسيحي - إسلامي ! ولكن هذا لم يمنع من الوقوف بوجه الحكم الكولونيالي .

ووجد بين رجال الدين المسلمين من يسوعن الاحتلال الكولونيالي ، ويرتضى به إما تقاусاً أو توافرهاً أو قبولاً . ونجد لهذه الحقيقة أصداء واضحة في كتابات رجال النهضة المذكورين ، كما نجدها في كتابات آخرين .

فالكواكيبي يرجع أسباب « إنحطاط المسلمين » إلى « أسباب دينية (تمثل في) عقيدة الجبر . وسياسية : حرمان الأمة من حرية القول والعمل »^(٤) . إن عقيدة الجبر^(٥) ، المذكورة هنا ، هي إرث اسلامي ، زرعه رجال الدين السلفيين ، وهي ليست فقهاً أو فكراً متحجاً من خارج التراث الاسلامي .

إن الكواكيبي يقف ، هنا ، من رجال الدين الرجعيين ، أي الجبريين ، موقف المهاجم والناقد ، متهمًا إياهم بتمكين الاستبداد فيقول : « الاستبداد محفوف بانواع القوات التي منها : قوة الارهاب ، وقوة الجندي ، وقوة المال .. وقوة رجال الدين وقوة أهل الثروات »^(٦) .

ثمة إنقسام في صفوف رجال الدين ، يعكس إنقسام طبقات الأمة ، وبالتالي فشلة إنقسام في الايديولوجية الدينية سترى له ، في الفصول القادمة ، نماذج مثيرة في الميادين السياسية والاقتصادية ، حتى وإن كان الإنقسام ينبع من مذهب واحد . ويفسر الأفغاني جذر هذا الإنقسام فيقول : « ما أقعد المهم عن النهوض إلا أولئك المترفون ، يحرصون على طيب في المطعم ، ولبن في المضجع ، وتطاول في البنيان ، وتفاخر بالخدم والخيول »^(٧) .

كان هذا في أواخر القرن التاسع عشر !
دعونا نسمع صوتاً آخر من القرن العشرين ، بل من أواخر ستينيات هذا القرن ، أنه

(٤) الكواكيبي - الاعمال الكاملة - المعملية الثورية في الاسلام - ص ١٠ .

(٥) عقيدة الجبر او الجبرية ، مذهب فكري اسلامي يقول بان الانسان فاقد الارادة وان الخبر والشر من الله . لقد تبلورت هذه العقيدة في نظام فكري لل فهي على يد جهم بن صفوان ، وبخاست صراعاً فكريّاً مع المذهب القديري القاتل بحرية الانسان والمدافعاً عنها . لقد تحولت الجبرية الى الايديولوجيا الرسمية للخلافة الوراثية المستبدة منذ المصر الاموي ، وتجددت الجبرية على يد الاشاعرة والسلفيين - راجع الترزيات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية حسين مروة - ص ٥٩٧ - ٦١٥ المجلد الاول .

(٦) الكواكيبي - طبائع الاستبداد - المرجع نفسه .

(٧) الافغاني - من مقال « الوحدة الاسلامية » - الاعمال الكاملة من ٣٤٥ ، المرجع نفسه .

الامام الخميني يتحدث عن هذا الانقسام نفسه في صفووف رجال الدين : « إن أكثر الذين . . تسبوا بانحراف الكثيرين واضلالهم كانوا من المعممين » . وبضيف مخاطباً طلابه في الحوزة العلمية : « إذا كانت حصائركم العلمية . . للاهواء . . وتغصيل المركز الاجتماعي والوجاهة الدنيوية ، فأنتم لم تحصلوا إلا الوزر والوابل والوابل »^(٨) .

إن هذه الثنائية السياسية وسط رجال الدين ، تجد إنعكاسها أيضاً في مواقف القوى الغربية الكولونيالية ، وموافق الكومونترن (الحركة الشيوعية العالمية) من الحركات الدينية الاسلامية . وهذا يسمح لنا بالقول ان رجال الدين ، والحركات الدينية ، كل حسب موقعه الطبقي ومصالحه الاجتماعية ، اتخاذ ويتخذ موقفاً وطنياً واضحاً يرفض السيطرة الكولونيالية ويكافحها ، أو موقفاً رجعياً مالئاً للاحتلال الكولونيالي ، راضياً به . هذا بقدر ما يتعلق الأمر بنشاط القوى الدينية ايام المعارك الوطنية الأولى منذ مطلع هذا القرن .

بيد أن هذه الثنائية ما تزال سارية بالقدر نفسه حتى يومنا هذا ، وستظل كذلك إلى أمد غير معلوم . وما علينا سوى عرض مواقف الكومونترن وموافق القوى الغربية من الحركة الدينية خلال الفترة المشار إليها ، وعرض مواقف الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة في الوقت الراهن من هذه القوى .

لقد نظرت الحركة الشيوعية العالمية إلى هذه الحركات ، وما تزال تنظر إليها ، إنطلاقاً من المحتوى الفعلي للحركة .

وقد قيمت الحركة الشيوعية الحركات المكافحة ضد الكولونيالية تقبيباً إيجابياً سواء رفعت شعارات اسلامية أم شعارات قومية ، رغم ان الأولى تزلف شكلاً للتعبير عن الثانية ، في الاطوار الابتدائية من نهوض الحركة التحررية . إن هذا الشكل الخارجي الديني يجد تفسيره في غياب أو ضعف تكوين البرجوازية الوطنية . ولقد لعب الفكر الاسلامي ، أو التفسير التقديمي للتفكير الاسلامي بوجه أدق^(٩) ، دوراً ثورياً واضح المعالم في بداية مرحلة التصدي

(٨) المهد الأكبر - مجموعة محاضرات للامام الخميني ، الطبعة الثانية باللغة العربية ، ترجمة حسين كوراني: ص ١٧٥١٥

(٩) نشير هنا الى رأي المستشرق اوليانوفسكي بهذا الخصوص حيث يقول ان المعتقدات الدينية تشكل « اساس وهي الجماهير الفلاحية ، وكانت هذه المعتقدات تغذي النضال ضد الاقطاع ضد الاستعباد الاجنبي ، ومن أجل التحرر الوطني » . ويقول أيضاً لا يمكن حذف استخدام المعتقدات (الدينية) في تسوییح النضال من أجل حزو الاستغلال للانسان ، ومن المفهوم ان ذلك يفترض تفسيراً تقدماً لاسس المعتقدات (الدينية) ونضالاً مستمراً حاسماً ضد سعي الرجعية الى استخدام مشارع الجماهير الدينية لمصالحها الطبقية » (د . اميل توما المعلمة الثورية في الاسلام ص ٦٤-٦٣)

للكولونيالية في ظل هذا الغياب أو هذا الضعف للبرجوازية التي كانت في حالة جنينة في بعض بلدان منطقتنا . وإن إجراء مقارنة بين الدور الكبير شبه المهيمن لرجال الدين في ثورة المشروطة (إيران ١٩٠٦) ، والدور المشابه ، ولكن الأقل سعة ، لرجال الدين في ثورة العشرين العراقية ، والدور الأقل من ذلك لرجال الدين في الحركة الوطنية المصرية أيام عربي وسعد زغلول يشير إلى أن هذه الأدوار متباعدة من حيث السعة والشدة للحركة الدينية في هذه البلدان الثلاثة ، مما يعكس ، بشكل ساطع ، التفاوت في نضج وقوة البرجوازية الوطنية في هذه البلدان .

ولكن ما أن تبلورت البرجوازية الوطنية ، بهذا القدر أو ذاك ، في المناطق المستعمرة . حتى حلت أفكارها السياسية القومية محل الفكر الديني ، ولم يعد ثمة ما يستدعي بالضرورة أن يبقى الفكر الديني شكلاً للتعبير عن المطامع الوطنية للتحرر من السيطرة الكولونيالية ، ولربما لم تقتصر هذه الظاهرة على المناطق الإسلامية وحدها . وقد تناول لينين هذه الصلة بين المضمون القومي والشكل الديني للحركة الوطنية المعادية للكولونيالية قائلاً : « يستوقف النظر إن الحركة الديمقرطية الثورية قد شملت الآن ، كذلك ، الهند الصينية وجزيرة جاوة ، والمستعمرات الهولندية الأخرى التي يقطنها حوالي ٤٠ مليون نسمة .. حملة هذه الحركة الديمقرطية هم أولاً الجماهير الشعبية .. التي استيقظت بينها حركة قومية تحت لواء الإسلام »^(١٠) وجاء في وثائق الكومنترن (المؤتمر الرابع - ٢٥ كانون الثاني ١٩٢٢) بهذاخصوص : « إن الحركة القومية في البلدان الإسلامية تجد في البدء إيديولوجيتها في الشعارات السياسية الدينية لحركة الجامعة الإسلامية .. ولكن مع اتساع نضال حركة التحرر الوطني تتراجع الشعارات السياسية الدينية .. أمام المطالب السياسية الملموسة »^(١١) .

بيد أن نظرية الكومنترن كانت ثنائية ، شأن الحال مع رواد النهضة العربية - الإسلامية : فنجد في وثائق مبكرة تبيهاً إلى أن الحركة التحررية الوطنية في المستعمرات تواجه أعداء من بين رجال الدين الرجعيين والامراء الاقطاعيين (مؤتمر حزيران - تموز ١٩٢٠) ، حيث تأتي دعوة صريحة إلى : « ضرورة النضال ضد رجال الدين .. من عناصر الرجعية ..

(١٠) استيقاظ آسيا - لينين وحركة التحرر الوطني لشعوب الشرق ، ص ١٩٧ .

(١١) الامة الشيعية وفلسطين . د . ماهر الشريف ، دار ابن خلدون - بيروت ١٩٨٠

وضرورة النضال ضد .. التيارات التي تحاول ربط الحركة التحررية المناهضة للاستعمار الأوروبي والأمريكي بتوطيد مراكز الخانات (أمراء الاقطاع) والقطاعين والشيخ «^(١٢)».

كيف نصف موقف القرى الغربية تجاه الاسلام ، كايدبولوجيا ، وكحركات سياسية - اسلامية ؟

إن من الصعب التمييز بين الموقفين . فثمة تداخل ناجم ، أصلًا ، عن الموقف البراغماتي تجاه هذه المسألة . ويوسع التاريخ أن يقدم لنا أمثلة ونهاج وفيرة عن ذلك ، أيام التغلغل البريطاني في « مملكتا » الدولة العثمانية « الاسلامية » من جهة والتغلغل البريطاني في الهند .

في الجزيرة والملال الخصيب ومصر ، أرتدت بريطانيا ، مطلع هذا القرن ، العقال العربي ، ولبست جلبات الدفاع عن « الحقوق » القومية العربية بمواجهة الاستبداد العثماني الحاكم باسم الخلافة الاسلامية . أما في الهند فقد غيرت المكياح تماماً ، وحملت مسبحة واعتمرت عمامه « دفاعاً » عن مسلمي الهند الشرقية والغربية (باكستان) .

الدفاع عن العرب بوجه التتر يك العثماني ، سرعان ما انقلب على عقيبه ، بمجرد أن نهضت جاهير المنطقة ضد الكولونيالية بريطانية أم فرنسية . في هذا المنطف عادت الكولونيالية إلى العصمة البابوية ، وقامت بدوره « المدافع » عن الأقليات المسيحية وأحياناً اليهودية^(١٣) وراء الكواليس ، أما على خشبة المسرح فقد أخذت تتحمس لهذا المذهب الاسلامي أوذاك ، وتتسجع خيوط شراكة مع بعض رجال الدين ضد البعض الآخر .

وفي فترة ما بعد الاستقلال ، وإزاء النهوض السياسي ، وبالذات نمو إحزاب الطبقه العاملة ، عادت القوى الغربية ، إلى استهمار الايديولوجيا الدينية ، كذرية بوجه الأفكار الراديكالية في ظل عجز القوى التابعة الحاكمة في بلدان المنطقة ، عن إيقاف الزحف

(١٢) مجلة الاممية الشيوعية العدد ١٤ / ١١ غوز ١٩٢٠ ، د . اميل توما : العملية الثورية في الاسلام ص ٢٩ .

(١٣) هذا ما قامت ادارة ويلسون الكولونيالية في العراق ، والادارة الفرنسية في سوريا ، وتكررت الامثلة في مصر وأصناف اخرى . ويفذكر اية الله الحسيني في احاديث له (راجع : الجihad الاكبر) ان أحد الضباط البريطانيين سمع مؤمناً يؤذن فسأل عن جلبة الامر مرتباً ، فقيل له انه دعوة للصلوة ، فسائل ان كان في الاذان ما يعرض بالتج البريطاني ، وحين اجيب بالتفني ، قال دعوه يؤذن !

المضاد .

لتأخذ موقف فرنسا في المغرب العربي . إن الطابع التارخي لمجتمعات المغرب العربي (الجزائر ، تونس ، المغرب) أي الطابع ما قبل الرأسمالي ، جعل الأيديولوجيا الدينية ، الشكل الوحيد للوعي الاجتماعي . وبالتالي فإن أية قوى تزعزع إلى مجاهدة الكولونيالية لا بد أن تستند إلى هذا الشكل المماهز بتناول اليد ، ولا بد وبالتالي أن يتخذ الصراع أيضاً صيغة مجاهدة ايديولوجية ، كوجه مكمل ومرتبط بأوجه الصراع الأخرى . وهذه المجاهدة الأيديولوجية لن تظهر في المراحل الأولى إلا الصراع بين « الاسلام » و« الكفار » . وعلى إيقان مجاهدة الفكر الديني في أحوال هذه ، ستكتسب طابع الضرورة عند القوى الكولونيالية . ونقرأ بهذا الصدد لاحد المفكرين الكولونياليين الفرنسيين ما يلي : « إذا أردنا أن ننجح النجاح التام ، فيما علينا إلا أن نرغم المسلمين في إفريقيا الشهالية على التقمص بالجنسية الفرنسية قلباً وفكراً ، ومنى سهل لنا هذا الأمر اتلاشى الدين الإسلامي رويداً رويداً وقام مكانه حب فرنسا »^(١٤) و يذكر د . مصطفى الحالدي ود . عمر فروخ ، في كتابهما: التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، ان المبشرين المسيحيين الفرنسيين كانوا يوزعون كتاباً ينم باسم الاسلام »^(١٥) .

إن هذا الخليط من المواقف البراغماتية ما يزال قائماً حتى اليوم . حسبنا أن نقرأ هذين التصين المتعارضين تماماً . تقول مجلة تايم في معرض تفسير « إنبعاث » القوى الدينية على المسرح السياسي في الشرق الأوسط « جذبت المسلمين المادية العلمانية ، وجربوا بشكلها الرأسمالي والاشتراكي ، وغالباً ما أصيروا بخيبة أمل لأنهم ربطوها ذهنياً بالإيساد الكولونياليين الذين أدخلوها إلى اقطارهم »^(١٦) .

إن « الإنبعاث الديني » يفسرها هنا على أنه صدمة حضارية ، صدمة التلاقي المستحيل بين الشرق الورع والغرب العلماني . وعلى ما في هذه النظرة من ضحالة (تناول هذا الموضوع في الفصل الخامس) فإن هذا النص لا يخلو من سخافات جلية أخرى . يكفياناً أن نتساءل أين جرب المسلمون المادية العلمانية بـ « شكلها الاشتراكي » ؟ وأية مادية

(١٤) العملية الثورية في الاسلام . د . اميل توما ص ٢٤ .

(١٥) المرجع نفسه ص ١٠٣ ص ١٥ .

(١٦) تايم في ١/١٧ ١٩٨٠ نقلاً من د . اميل توما ص ٦

علمانية نقلها الكولونياليون إلى بلداننا ؟ وما هي هذه « المادية العلمانية » المزعومة التي توحد الرأسمالية والاشتراكية وتضع منظومتين فكريتين متعارضتين إلى حد التناحر ، في موقع التلاقي ؟

بالمقابل نجد هذا النص لـ ج . مونير و ، الذي كتب تحت وطأة احداث الثورة الإيرانية « ان اسلام القرن العشرين هو ايديولوجية الشيوعية الكونية المستندة .. إلى امبراطورية شاسعة من احتياطات خيالية من المواد الاولية ، ومن جيوش فائقة التجهيز »^(١٧) .

في النص الاول ، يضع كاتب التایم ايديولوجيا الدينية كبديل ، عن المادية العلمانية كما يفهمها ، اي عن الرأسمالية والاشتراكية ، وفي النص الثاني تظهر هذه الايديولوجية كفطاء للشيوعية اي غطاء للمادية العلمانية .

وبالطبع لا يهمنا من هذه النصوص ، الاراء بصيغتها الفكرية ، بقدر ما تهمنا المواقف العملية التي تخذلها القوى الغربية ، سواء بالاستناد الى هذه او غيرها من الاراء والافكار .

ان تاريخ نشاط القوى الغربية ، في المنطقة العربية بالذات ، يتلخص في تشجيع وتنشيط التيار المحافظ من الايديولوجيا الدينية ، بكل السبل والاشكال ، وقمع اي تيار راديكالي ينبعث من هذه الايديولوجيا ، واستخدام هذه الايديولوجيا كأداة من ادوات الصراع الدولي (في حدود تحليه داخل رقعتنا الجغرافية) ليس هذا وحسب . فالقوى الغربية مسؤولة ايضاً ، مسؤولية مباشرة ، في الحفاظ على الطابع الاقطاعي ، او شبه الاقطاعي لبلداننا ، على امتداد مرحلة تاريخية طويلة نسبياً (منذ اواخر القرن الماضي وحتى بداية

(١٧) نفسه ص ١٦ ، ونلمع وجهات نظر مزدوجة في العديد من الدراسات الغربية التي تدور حول فرضية ، الصدمة الحضارية ، او عوائق ، التحديث ، « Modernization » انظر كمثال على ذلك :

- Islam and Development. Edited by John Esposito, Syracuse University Press. 1980
- The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics, Michael C. Hudson, Cambridge University.

ان احداً من الكتاب التراثيين لا يعدد مضمون التحدث ، بينما يتحدث الجميع بطلاقة عن عواقب السياسة التي ترمي آخر المطاف على كاهل المجتمع الشرقي الراكيد ، مرددين كالبيغاء فرضيات علم الاجتماع البرجوازي التي تقول بوجود ازدواجية سوسيولوجية فطبها المجتمع الشرقي الراكيد والمجتمع الغربي الديناميكي . وبالتالي لا يمكن التوفيق بين الاثنين انظر النقد الماركسي لهذه الفرضيات في :

Political Economy of Underdevelopment, By Tamas Szentes. Budapest, 1982, 4th Edit.

الستينات) ، وهذا الطابع هو الأساس المادي ، لبقاء واستمرار التربة الخصبة للغبية ، وبالتالي التربة الخصبة لبقاء التيارات الدينية المحافظة واستمرار تجدها ، مثلما ان هذه القوى مسؤولة عن التشجيع والتمويل المباشر للقوى السياسية - الدينية المحافظة ، هنا او هناك .

ان وجود اتجاهين ، او اكثر ، في الحركة الاسلامية عموماً ، اتجاهين متعارضين ، متضادين ، امر لا يحتاج الى برهان . ولا نغالي اذا قلنا ان التعارض والتضاد يمتدان بامتداد التاريخ العربي الاسلامي كله ، حتى وقتنا الحاضر^(١٨) .

ويكفينا في هذا الشأن ان نستقي بعض الامثلة القريبة من تاريخنا المعاصر ، كالاستشهاد بمثال حركة الاخوان المسلمين المحافظة في مصر^(١٩) ودورها ايام عبد الناصر ، وفي العراق ايام الحكم الملكي ، وفي سوريا (في الوقت الحاضر) ، والحركات الاسلامية المحافظة المائدة في افغانستان .

(١٨) شهدت الحقب التاريخية للإسلام ، صراعاً مستديماً بين تيارين اساسيين متناقضين ، تيار القرى الاجتماعية الظالمة ، الاستغلالية من خلفاء وولاة متبدين ، وطبقات اجتماعية مستمرة ، وتيار القوى الاجتماعية المظلومة المستغلة ، على امتداد التاريخ العربي - الاسلامي ، منذ عهد الخلفاء الراشدين وحتى الان ، وفي ظل تحكيمات اقتصادية اجتماعية متباعدة . وقد خدمت الابدیولوجيا الاسلامية (بنت المشاعية في طور انحلالها الاخير حسب تعبير د . حسين مرود) هذه التيارات في دعم مطلقاتها ومواقفها وقد استند الجميع على المصادر الاسلامية الاولى ، فرقاناً وحديناً وسيرة . حبنا استمراراً مواقف الشيعة والمرجنة والخوارج في ميادين الایمان والحياة الاجتماعية والحكم ... الخ ، وحسيناً الاطلاع على الصراعات الطويلة بين اهل الحديث وأهل الرأي ، بين الفدرالية والجبرية ، بين المعزلة والاشاعرة ، بين رواد الفلسفة المعرفية - الاسلامية وبين السلفيين ، وحسيناً الرجوع الى الانتفاضات والحركات السياسية والاجتماعية من جهة ، واستبداد وبطش الخلفاء والولاة وأمراء الجند بهذه الحركات من جهة اخرى (الزنجب ، الفرامطة ... الخ) ، لنجدها جبهاً اختدت طابع صراعات اسلامية واستندت الى مراجع فكرية واسانية ونصوص من مصدر واحد ، بعد تأويتها واستخلاص ما يناسب مصالح هذا الطرف او ذاك منها . ييد ان هذا الشكل الفكري الاسلامي الذي اصطبغت به هذه الصراعات لم يخف فقط جوهرها السياسي والاجتماعي .

(١٩) عارض قادة ، الاخوان المسلمين ، في مصر التأميات والاصلاح الزراعي ، واقترحوا ان يكون الحد الاعلى من ملكية الارض ٥٠٠ فدان ، بينما حددتها الشورة (نوره بوليو ١٩٥٢) بـ ٥٠ فدانًا ، (اميل نوما - العملية الثورية في الاسلام ص ١٠٦) . وال الحال نفسه بالنسبة للحركات الاسلامية المحافظة في افغانستان ، فهي تدافع عن الاغوات الاقطاعين بكل صلف . تحت رداء الاسلام .

ولربما يكفي ايضاً ايراد نموذج فريد يحوي الضددين ، ومحفل كل النقائض ، هو تجربة ايران . فهي تكشف بجلاء وسطوع عن هذه الثنائية ، عن وجود تيار راديكالي اسلامي ، وعن وجود نقیصه الرجعي الاسلامي ، المنطلق ليس فقط من الدين الاسلامي الواحد ، بل من المذهب الفقهي الواحد نفسه . وهذا ما يتضح جلياً في الصراع بين تيار الامام الخميني المعادي للشاه ، وتيار شريعتمداري المتواطئ مع الشاه . لقد كان هذا الصراع مستمراً ، نسبياً قبل الاطاحة ب ايضاً بهلوی ، ولكنه اندلع بكل حدة بعد اسقاط النظام الملكي الى حد نزع المرجعية عن آية الله شريعتمداري ومصادرة امواله ، وتحطيم حزبه^(٢٠) .

زد على ذلك ان الصراع السياسي والاجتماعي يختدم داخل تيار الامام نفسه حول سبل التطور الاقتصادي - الاجتماعي ، وينزع بالتدريج الى السير في طريق حفظ يفقده الجماهير الفلاحية الجائعة التي محضته كل التأييد اثناء وبعد الثورة .

ومن الشواهد الصارخة على ذلك ما جرى ويجري من صراع داخل مجلس الشورى حول قانون الاصلاح الزراعي ، والصراع بين هذا المجلس من جهة ، ومجلس حماية الدستور من جهة ثانية ، حول نفس القانون الذي رفضت بنوده الراديكالية آخر المطاف . وما يعنيها من ذلك ، ان هذا الرفض انطلق من كون هذه البنود تمثّل الملكية الخاصة ، وتشكل حسب منطلق فقهي «خرقاً» للإسلام ، رغم ان واضعيه والمدافعين عنه فقهاء مسلمون ، ومن تيار الامام نفسه . والحال نفسه ينطبق على الصراع حول قانون تأميم التجارة في ايران الذي

(٢٠) هل هي مصادقة آية الله شريعتمداري دافع عن بقاء الشاه ، تحت ستار تمكّه بالدستور الديمقراطي لعام ١٩٦٣ الذي ينص على اقامة ملكية دستورية ، وعارض اي مساس بالرأسمال الايراني تحت واجهة الاعتراض على اي مساس بالملكية الخاصة المقدسة ؟ وهل هي مصادقة أيضاً ان تفاهة مجلس حماية الدستور في ايران هارضوا والشروا قانون تأميم التجارة الخارجية ومصادرة أموال حاشية الشاه (دفاعاً عن البازار الناطق الرسمي باسم البرجوازية التجارية تقليدياً ، والناطق الرسمي باسم مصالح كل البرجوازية في الوقت الحاضر) وعارضوا تبنيه الاصلاح الزراعي (بالذات الفقرة ج منه) لأنها تمثل الملكية الخاصة المقدسة ؟ ان دوله يحكمها الشاه يتضمنها بازي كان كرئيس وزراء وشريعتمداري كمراجع ديني ، حيث خاص مخلخي عضو مجلس الشوري الايراني (ابرار ١٩٨٢) . ان خلخلتي يدرك بصفاه ذهن ان مرجمة شريعتمداري تمثل خيراً ثمثيل مصالح البرجوازية الليبرالية ، ولكن فاته ان يلاحظ ان البازار لن يخدم من ينطلق بسلاته !

الغيت مسودته مؤخراً ، وحول قانون العمل الذي يحيز بع قوة العمل بين الرأساليين^(٢١) .
ان معارضي هذه القوانين دفاعاً عن مصالح ملاك الارض وعن الرأساليين ، هم من
صلب الحركة الدينية ، ويحتلون مواقعهم في مؤسساتها مثلما ان مناصري هذه القوانين دفاعاً
عن فقراء الفلاحين والعمال والجماهير الشعبية هم من صلب الحركة الدينية نفسها ويحتلون
مواقعهم بالمثل في مؤسساتها التشريعية والتنفيذية .

ان هذه الصراعات لا تدور حول قضايا الايمان والوضع والشعائر الدينية ، من صيام او
صلة وركبة . اهنا تدور حول قضايا اجتماعية واقتصادية وسياسية ملموسة ، هي موضع
صراع اجتماعي حاد يتبلس اشكالاً عديدة في ميادين سياسية وفكرية وفقية وتشريعية .

ان النظرة المادية الى اية حركة اسلامية بل الى اية حركة ، دينية كانت ام علمانية ، من
هذا المذهب او ذاك ، تنطلق من وترتکز على مضمونها الطبقي السياسي الفعلى ، والمصالح
الاجتماعية التي تمثلها .

نحن ازاء اسلاميين ! «فهناك ايمان المسلم الاقطاعي وايمان الرأسمالي . . . فهذا لذلك
يبحثان في الاسلام عن النواحي التي يفسرها بما يضفي على ايمانهما طابعاً طبقياً معادياً
لروح التحرر والتقدم»^(٢٢) وهناك ، على الضفة الاخرى ، ايمان المسلمين الراديكالي الذي
يبحث في الاسلام عن النواحي التي يفسرها بما يضفي على ايمانه طابعاً طبقياً معادياً
للاستغلال والقمع .

ومهما درنا ، وراوغنا ، فان الغلالة الدينية ، شفافة كانت ام معتمة ، لن تستر
التعارضات الطبقية ، بل انها هي ذاتها تمر بمشرع هذه التعارضات لتكتسب هذا المضمون او
ذاك ، ويحتلون به .

ان هذه النتيجة التي شددنا عليها مراراً في أكثر من موضع في هذا الفصل غالباً ما تنسى
في مجرى تحليل اوضاع القوى والحركات الدينية . او ، وهذا هو الأسوأ ، غالباً ما يكتفى بها ،
رغم انها تشكل نقطة انطلاق عامة ، فهي تثير من الاسئلة بمقدار ما تخيب عن سؤال . ان

(٢١) راجع كراس : الثورة الایرانية الى اين ؟ بقلم محمد أمين ، منشورات دار طريق الشعب اذار ١٩٨٣ . يصف
الكراس بجلاء اخذ الطابع الاجتماعي لهذه الصراعات التي ترتدى جلباب فقه ديني .

(٢٢) د . حسين مروه في : دراسات في الاسلام - ص ٨٠ ، القارابي ، طبعة ١٩٨٠ .

المضي بهذه النتيجة الى نهايتها المنطقية سيقودنا الى النظر في مسائل هامة ولربما حاسمة ، نكتفي في الوقت الحاضر بعرضها وإثارتها وهي :

أولاً - مسألة العامل او العوامل الحاسمة في ظهور الحركات الدينية على المسرح السياسي .

اذا كانت الحركات الدينية مجرد ممثل سياسي لقوى اجتماعية محددة ، مثل يقدم تفسيراً معيناً للايديولوجيا الدينية بما ينسجم ومصالح هذه القوى او الفئات او الطبقات ، فهذا يعني ان ظهور الحركات الدينية امر طبيعي في اي وقت وظرف ، وانه مرهون بقرار ارادى بحت . بيد ان التاريخ يقدم لنا وقائع معاكسة . فثمة ظهور واختفاء للحركات الدينية . وثمة ظهور فعال يصل الى حد تبؤ المركز القيادي ، وثمة ظهور محدود .

لقد جرىتناول شطر من هذه المسألة بشكل سريع اواسط هذا الفصل عند التطرق الى المرحلة الاولى من الصراع الوطني ضد الكولونيالية ، ومعنى بها المرحلة التي اصطبغت بها الاهداف السياسية الوطنية بصبغة دينية خارجية ، ثم استقلال هذه الاهداف عن الشكل الديني الخارجي واتخاذها طابعاً سيسياً صرفاً من حيث المحتوى . وقد ارجع ذلك الى الوضع التاريخي للبرجوازية الوطنية^(٢٣) . ويدعي ان التطور الرأسالي قد قطع اشواطاً بعيدة منذ ذلك الحين ، بحيث ان البرجوازية المحلية ، بما في ذلك الجناح الوطني منها ، نمت وتطورت واشتد عودها ، مع ذلك فان القوى الدينية عادت الظهور على المسرح . وبات لزاماً تعليل ذلك . ان العودة جرت وتجري في ظرف تاريخي جديد ، ابتداء من الخمسينيات ، وأحياناً من الأربعينيات وحتى اليوم .

ففي ظرف معين ، كان الانبعاث الديني يجري في مواجهة برجوازية راديكالية ، تقوم فيه الايديولوجيا الدينية بدور المدافع المباشر او غير المباشر عن الرأس المال العالمي . وفي ظرف اخر ، كان الانبعاث الديني يجري بايقاع متناغم مع برجوازية محلية مهددة

(٢٣) يتناول الدكتور اميل يوماً هذه المسألة في المنطقة العربية بوضوح وبساطة مسندة بالواقع . راجع : المعملية الثورية في الاسلام ، دار الفارابي .

بنهوض يساري راديكالي . وفي ظرف ثالث يأتي الانبعاث الديني ملء فراغ تاريخي ، فراغ ينشأ عن ضعف القطبين السياسيين الاساسيين في المجتمع ، وهو البرجوازية وحركة الطبقة العاملة .

وما يميز هذه الوضاع الثلاث (٤٤) هو حدة الصراع السياسي ، ووصوله الى مديات متفرجة . وما يميز هذه الحالات ايضاً هو العامل الدولي ، او بوجه ادق دخول الرأس المال العالمي كعنصر حاسم في دفع وتشجيع انبعاث الايديولوجيا الدينية سياسياً وانبعاث الحركات السياسية ذات الطابع الديني ، كواحد من الاسلحة الاهمة في الصراع .
ان هذه القضايا ستعالج بشكل ملموس في الفصل السادس ، مع نماذج تطبيقية .

ثانياً - مسألة التعاون والصراع مع القوى الدينية على المستوى السياسي :

تجد القوى الديمقراطية الراديكالية نفسها وجهاً لوجه في ميدان صراع مكشوف مع القوى الدينية حيث تقف هذه الاخرية على الطرف المعاكس من المتراس . ييد ان القوى الديمقراطية تجد نفسها احياناً مع القوى الدينية بمواجهة نظام معين ، كما في فترة ١٩٦٣ - ١٩٧٩ ايام ايران الشاه ، وكما في العراق منذ ١٩٧٩ وحتى الوقت الحاضر .

وثمة أمثلة حسية كثيرة على حالات التعاون التي لا تخلو من صراعات ، حادة احياناً ، فكرية وسياسية ، منها تعاون الحركة الوطنية اللبنانية ، بما في ذلك الحزب الشيوعي اللبناني ، مع حركة امل الشيعية ، لفترات وفي ميادين محددة ، وفي تأييد حزب تودة الایرانی لخط الامام الخميني في سفي الثورة الاولى وتعاونه مع هذا التيار دون التخلی عن نقد اخطائه والصراع معه . كما نجد ان الحزب الشيوعي العراقي اتخذ موقفاً نقدیاً بناء من بيان

(٤٤) هذه الحالات تكررت في ایران والعراق بتبادل مدهش ، مع اختلافات غير قليلة . ثورة العشرين وثورة المشروطه تقدمان نموذجاً على الحالة الاولى ، أي دخول الحركة الدينية في اولى المعارك الوطنية وصياغتها للمطالب الوطنية او قيامتها بدور قيادي او شبه قيادي تعويضاً عن غياب او ضعف البرجوازية الوطنية ودور الحركة الدينية في عام ١٩٥٩ في العراق يقدم نموذجاً على ارتباط «الابناء» الديني بمواجهة نهوض يساري راديكالي ، وتجربة ١٩٦٤ - ١٩٧٨ في العراق و ١٩٧٩ في ایران ، تشكل نموذجاً على ملء الفراغ السياسي ، الناشئ عن عوامل عده ، سواء كان الفراغ مؤقاً ، هارضاً ، جزئياً او فراغاً حاداً مستندياً بعض الشيء .

التفاهم الذي اصدره حزب الدعوة ، وخصوصاً من ناحية التعاون السياسي تنسيقاً او تماضاً ، وموقاً نقدياً مثلاً من البيان التأسيسي للمجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق ، الا انه لم يخل عن حقه في نقد المفاهيم والاراء التي يراها خاطئة في كل من البيانات المذكوريين^(٢٥) .

لا ريب في ان ثمة ميادين التقاء ممكنة في السياسة العملية ، ولا ريب ايضاً ان ثمة تناقضات مستعصية ، ايديولوجية وسياسية ، لا يمكن اخفاؤها او تجاوزها . وتحديد ميادين اللقاء ، يستدعي ، بداهة ، دراسة متأنية للافكار السياسية والاقتصادية ، البرنامجية والنظرية ، للقوى الدبلوماسية

ثالثاً - الصراع الايديولوجي :

هل تحمد الصراعات الايديولوجية لصالح التعاون السياسي ، ام يلغى التعاون السياسي الممكن بسبب وجود صراعات او قل تناحرات ايديولوجية .

ان التعاون والتفاهم لا يخفي التعارضات الايديولوجية وليس من مصلحة أحد اخفاءها . فهذه التعارضات جوهرية ، اساسية ، وقائمة في ميادين شتى ، ولكنها لا تلغى مناطق التعاون الممكنة ولا تبني التقاء المصالح السياسية ، ولربما الاجتماعية ، في ميادين وفترات قد تضيق او توسع ، تطول او تقصر .

ويبدو ان القوى العلمانية ، تسعى حل الاشكال (حالياً) بالدعوة للتعاون مفرونة بشرط الاستقلال السياسي والتنظيمي والايديولوجي ، في حين ان القوى الدينية ترفع التعارض بين الایمان وعدم الایمان الى مصاف قضية رئيسية^(٢٦) . وتقول طريق الشعب في مقال بهذا الصدد : «لقد خدم حزبنا مثل سائر الاحزاب الشيوعية الأخرى اعداداً غفيرة من المؤمنين المجاهدين الذين استرخصوا التضحيات في سبيل الوطن والشعب»^(٢٧) وتضيف الى ذلك «كتب لينين» منذ عام ١٩٠٩ : «لا يجوز القول بصورة قاطعة وبالنسبة لجميع الظروف ان رجال الدين لا يمكن ان يكونوا اعضاء في الحزب الاشتراكي الديمقراطي (الحزب الشيوعي)

(٢٥) رابع طريق «الشعب» العدد ٤ - نيسان ١٩٨١ ، والعدد ٦ كانون الثاني ١٩٨٢ .

(٢٦) بيان التفاهم - حزب الدعوة . لا يحمل الكراس تاريخ الصدور ولا مكانه .

(٢٧) طريق الشعب ، الصادر السابق نفسه .

فإذا أقبل رجل الدين علينا من أجل العمل السياسي المشترك . . . ولم يقف ضد برنامج الحزب ، فيمكن أن تقبله لأن التناقض بين روح واسس برناجها وبين معتقداته رجل الدين ، يمكن أن تبقى في ظل الشروط المذكورة ، متعلقة به وحده ، اي أنها «تناقضه الشخصي» ويفضي لينين « علينا ليس فقط ان نسمح ، بل وان نختذل ايضاً بشدة ، العمال المؤمنين . . لانضمام الى الحزب (الشيوعي) ونحن حتى ضد اية اساءة ، مهمها ضؤلت لمعتقداتهم الدينية» .

رابعاً :

تبغى الاشارة من الان الى ان هنوض الحركات التحررية الوطنية مطلع هذا القرن ، سواء في العالم العربي ، او دول اخرى من المنطقة ، واصطباغ هذا الهنوض بطبع فكري ديني ، او اتخاذه من الفكر الديني وسيلة تعبير ايديولوجي ، ليس استثناء شرقياً . فمن يتبع تاريخ الثورات البرجوازية في اوروبا ، خلال بداياتها الاولى ، سيصل الى نتيجة مفادها ان هذه الظاهرة عامة . وللاحظ مثلاً ان الثورة البرجوازية الهولندية ، وهي بالنسبة اول ثورة برجوازية في التاريخ «اوآخر القرن السادس عشر» «اختفت . . شكل حرب وطنية دينية ضد اسبانيا الاقطاعية الاستبدادية والكافوليكيَّة».^(٢٨)

لقد بدلت نذر الثورات البرجوازية ، في الميدان الایديولوجي ، بصراع فكري ضد استبداد الكنيسة الكاثوليكية ، وقد اخذت الصراع طابع حركات اصلاح ديني من داخل الكنيسة وضدتها : اللوثيرية ، الكالفينية ، الزونفلية^(٢٩) .

لقد كانت هذه الحركات الاصلاحية الدينية برجوازية في الجوهر ، بل ان الثورات البرجوازية الاولى في اوروبا «رفعت شعارات دينية واصطبغت بمسوح دينية واضحة»^(٣٠) . وهذا يعود ، كما اشار ماركس الى «ان الطبقة الجديدة» (أي البرجوازية) «بقت لمدة طويلة مكبلة بقيود الاحموم المطلق الجبروت»^(٣١) .

(٢٨) موجز تاريخ الفلسفة - تعریب توفيق سلوم . دار الجماهير الشعيبة - دمشق ، دار الفارابي - بيروت ، طبعة ١٩٨٠ ، ص ٢٠٥ وما يليها .

(٢٩) نفسه ص ٢٠٧ .

(٣٠) نفسه ص ٢٠٨ .

(٣١) نفسه ص ٢٠٨ .

وإذا ما تبعنا مسار تاريخ الصراع الفكري البرجوازي ضد النظم الاقطاعية لاحظنا وجود عدّة اطوار تميّز عن بعضها البعض دون ان تنفصل بالطبع انفصلاً قاطعاً .

ونلحظ في الاطوار الاولى بداية نشوء معارضة وحركة اصلاح من داخل المؤسسة الدينية وضدّها ، وصولاً الى تأسيس كنائس بديلة عن الكنيسة الرسمية الكاثوليكية . ويتسم هذا الطور بخوض الصراع بالسلاح الديني: المفسر تفسيراً راديكالياً (في عصره) ضد القلاع الدينية المحافظة . يعقب ذلك طورٌ جديدٌ تمثّله النزعـة الانسـانية^(٣٢) Humanism بمواجهة الفكر السـكولـاستـي الـلامـوتـي ، وهي نـزعـة انسـانـية تـنـيرـية تـغـطـي حـقـبة مـدـيـلة مـنـ الزـمـنـ وـتـهدـدـ لـانـفـصـالـ الفلـسـفـةـ عنـ الـلامـوتـ اوـ ظـهـورـ فـلـسـفـةـ الطـبـيعـةـ (كـرـبـرـنيـكـوسـ ، غالـيلـيوـ ، نـيكـوليـ اوـفـ كـوـزاـ ، دـافـنـشـيـ .. الخـ)^(٣٣) .

قد لا يكون من قبيل المطابقة الالية القول بأن حركة النهضة العربية (الافغاني ، عبده ، الكواكبـيـ) تـقـابـلـ الطـورـ الاولـ الاـورـوبـيـ ، ايـ حـرـكةـ الـاصـلاحـ الـديـنـيـ فيـ اـورـوباـ .

ويمكن القول ان البرجوازية في المنطقة العربية وبعض البلدان الاسلامية ، بعد ان اجتازت الطور الاول ، وانتقلت بصورة خجولة ، الى بدايات انفصـالـ الـلامـوتـ عنـ الفـكـرـ بوجهـ عـامـ ، حقـقتـ هـذـهـ النـقلـةـ بنـوعـ مـنـ التـسـوـيـةـ والتـنـازـلـاتـ لـلـامـوتـ^(٣٤) ، ولمـ تـجـرـأـ علىـ الـانتـقالـ باـتجـاهـ الـخـطـوةـ الـتـارـيـخـيـ الـلـاحـقـةـ الـتـيـ شـهـدـتـهاـ اـورـوباـ الـغـابـرـةـ ، نـعـنـ بـذـلـكـ الـانتـقالـ الىـ الـفـلـسـفـةـ الـمـادـيـةـ ، الـتـيـ كـانـ بـيـكـونـ دـيـكـارـتـ وـهـوـبـرـ وـلـوكـ اـسـبـيـنـوـزاـ اـبـرـ عـمـلـيـاـ الـاـوـاـئـلـ فيـ اـورـوباـ الـبرـجـواـزـيـةـ .

ويعلـلـ البـاحـثـ السـوـفـيـيـ عـلـيـفـ هـذـاـ التـلـكـزـ ، اوـ هـذـهـ العـنـةـ الفـكـرـيـةـ الـبرـجـواـزـيـةـ بـقولـهـ انـ «ـالـمـرـحـلـةـ الـراـهـنـةـ تـشـهـدـ التـطـورـ الـلـاحـقـ للـعـلـاقـاتـ الرـأـسـالـيـةـ فيـ الدـوـلـ الـاسـلـامـيـةـ الرـئـيـسـيـةـ»ـ ولكنـ هـذـاـ يـجـريـ (ـفـيـ ظـرـوفـ الـصـرـاعـ بـيـنـ الـامـرـيـالـيـةـ وـالـاشـتـراكـيـةـ عـلـىـ النـطـاقـ الـعـالـمـيـ)ـ .ـ وـقـدـ حدـدـ هـذـاـ سـلـوكـ الـبرـجـواـزـيـةـ فـيـ الدـوـلـ الـمـشـارـيـلـيـاـ،ـ وـبـخـاـصـةـ تـلـكـ الـتـيـ يـخـتـلـفـ سـلـوكـهـاـ عـنـ نـشـاطـ الـقـوـىـ الـمـانـاظـرـةـ هـاـ فـيـ اـورـوباـ الـغـرـبـيـةـ خـلـالـ فـتـرةـ الـانتـقالـ مـنـ الـاقـطـاعـ الـىـ

(٣٢) انظر مثلاً : عـصـرـ التـنـيـرـ ، فـلـاسـفـةـ الـقـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ ، اـسـيـاـبـيرـلـينـ ، تـرـجـةـ دـ. فـؤـادـ شـعبـانـ ، مـشـورـاتـ وزـارـةـ الـقـطاـقـةـ وـالـاـرـشـادـ القـومـيـ - دـمـشـقـ ، ١٩٨٠ـ

(٣٣) مـوجـزـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ ، صـ ٢٠٩ـ وـمـاـ يـلـيـهـاـ

(٣٤) الـعـلـفـقـيـةـ هـيـ وـاحـدـةـ مـنـ الـنهـاجـ الـبـارـمـةـ .

الرأسمالية . . . ثم يخلص الى القول «ان برجوازيات بلدان الشرق الاسلامي لم تقم باي نضال جدي في سبيل تخليص الحياة الاجتماعية من النفوذ الديني» (باستثناء تركيا) «بل كثيراً ما حاولت وتحاول حالياً الاحتفاظ بتأثير الدين على الجماهير ليقف حجر عثرة بوجه انتشار الافكار التقدمية وفي مقدمتها الشيوعية»^(٣٥) .

وبالطبع ينبغي الا يغرس عن البال ان الثورات التحررية في منطقتنا لم تتحقق كلها بقيادة برجوازية صرفاً ، بل لعب شيوخ العشائر وكبار ملاك الارض والاغوات الاقطاعيين ، هنا او هناك ، ادواراً كبيرة ، متفاوتة في السعة بالطبع ، مما امعن في تشديد طابعها الديني ، من الوجهة الايديولوجية .

وبعبارة وجيزة لا يشكل الدور البارز للابيديولوجيا الدينية في المرحلة المشار اليها «استثناء شرقياً» فقط ، رغم ما تحفل به المرحلة المعنية من تمايزات تاريخية عن نظيراتها الاوروبيةات ، تمايزات لا يمكن اغفالها بالمرة . اما قضية تجدد «الانبعاث» السياسي للابيديولوجيا الدينية ، فليس هو الاخر استثناء شرقياً باي حال . فقد شهدت اوروبا ، بل اكثر بلدان اوروبا تقدماً ، شهدت انكلترا ، اعرق بلد برجوازي في العالم ، مثل هذا الانبعاث الاستثنائي للفكر الديني ، وذلك بالضبط في منتصف القرن السابع عشر ، حين تعرضت الثورة البرجوازية للردة ، اي العودة الى الماضي الاقطاعي ، وهي عودة لم تستمر طويلاً على اية حال .

وما يهمنا في هذا ان البرجوازية خاضت نضالها هنا ، في هذه الحقبة ، تحت راية التزعة البروتستانتية مجدداً^(٣٦) .

* * *

(٣٥) الاسلام والسياسة . س . مليف ، مجلة آسيا والريبيعا اليوم ، العدد ١٢ / ١٩٨١ . ان الجانب الذي يتناوله الباحث علييف هام وفصلي ، ولكنه لا يشكل حواباً شاملاً . وبظل ثمة سؤال يتعلق بمجزب البرجوازية المقصودة هنا عن انتاج ادواتها الايديولوجية الفعالة بمعزل عن الالاهوت . لقد ارتبط موضوع المادية في اوروبا بتطور العلوم الطبيعية المرتبط بتطور الانتاج عموماً ، وهنا بالضبط احد مكامن التباين التي تتوجّب الدراسة لتحديد عوامل عجز برجوازيات الشرق الاسلامي عن انتاج ادوات نكرية او ايديولوجية دون الحاجة الى نشاذ عن الالاهوت ، او دون الاهتمام عليه اعتقداً كبيراً .

(٣٦) موجز تاريخ الفلسفة ص ٢٥٢ .

خلاصة ما نقدم تعني ان الحركات الدينية بوجه عام ، والحركات الدينية الراهنة في العراق ينظر اليها لا على اساس كونها اسلامية او غير اسلامية ، بل انطلاقاً من مضمونها الطبقي واي الفئات الاجتماعية تمثل ، وانها تطوي بوجه عام على حركات محافظة وآخرى راديكالية ، بل ان الثنائية قائمة احياناً في الحركة الواحدة ذاتها ، وان بروز هذه الحركات مرهون بعوامل تاريخية محددة تختتم ظهورها كحركات سياسية او تختتم اختفاءً ها من المسرح . وان الايديولوجيا الدينية التي تستند اليها هذه الحركات تصلح ، بتأويل معين ، للدفاع عن صالح معينة وعن تقضها ، وان ذلك امر يدركه رجال الدين انفسهم ، وان الازدواجية لا تقتصر على وقتنا الحاضر بل تمت با متعدد التاريخ في الاتجاهين ، رجوعاً وقدمأً . وان التعاون مع القوى الدينية امر جائز ومحken في ضوء هذا المضمون ، وفي ميادين ومراحل معينة ، وان هذا التعاون لا يلغى التعارضات الايديولوجية ، وليس من مصلحة الماديين او العلمانيين تعفيها ، بل تحديدها بدقة . بل ان تعارضت ايديولوجية بهذه قائمة بين تيارات علمانية تقوم بينها امتن علاقات التحالف . وأخيراً ثمة محاولات ايديولوجية محافظة ، تحاول القاء ستار سميكة على ميادين التعاون بابراز ميادين التعارض ، وقصر التعارض على ميدان لا علاقة له بالصراع السياسي ، تعني به مسألة الایمان والشعائر الدينية ، مثلما ان هناك محاولات ترمي الى الغاء التعارض الايديولوجي على مذبح تعاون سياسي قد يكون محدود الاجل .

الفصل الثاني

مفهوم الحرية والدولة

يُؤلف غياب الديمقراطية مشكلة كبرى ، في المنطقة العربية ، كما في أغلب البلدان النامية . ويتخذ هذا الغياب صوراً متنوعة للغاية . فتارة يتجلّى في هيئة نظام الحزب الواحد سواءً بشكل رسمي أو عملي ، وتارة في اهاب خوذة عسكرية . طوراً بصورة بونابرت فوق الطبقات ، وأخر بشكل عرش ملكي مطلقاً .

ونجد هذه النخبة من النهاج الاستبدادي في منطقتنا العربية والبلدان المجاورة ، بخلاف لاتعزوه أمثلة . ان التيجان الملكية المطلقة تخشم علينا من ماضٍ اقطاعي - عبودي ماتزال بقایاه راهنة^(١) . أما أنظمة الحزب الواحد ، والنخبة العسكرية ، فتأتي إلينا من حاضر

(١) راجع على سبيل المثال :

■ (حقائق « الثورة البيضاء ») حيد صفرى ، الذي يصف التحول الرأسىلى فى ايران الذى قاده جناح من الطبقة الاقطاعية بقيادة الشاه الاقطاعي .

■ وأيضاً : خصائص التحول الرأسىلى فى شبه الجزيرة العربية . بقلم : روين اندرىاسيان . مجلة النهج ، العدد ١٩٨٣/٢ - ص ٣٣٧ - ٣٤٣ . وتصف الدراسة تحول شبه الجزيرة ، هذا الحصن المكين للعلاقات البوسنية - الاقطاعية ، الى العلاقات الرأسالية للدرجة تدفع الباحث الى استخدام تعبير الرأسالية - الاقطاعية لوصف الطبقة الحاكمة هنا وهناك في أرجاء الجزيرة .

■ أيضاً : الانتقال من الاقطاع الى الرأسالية .

موريس دوب وأخرون . ترجمة عصام المفهامي . دار ابن خلدون .

رأسمالي مشوه ، تتشكل ملامعه في مجرى الصراع الدائر الآن في مرحلة الانتقال الجاريه من الانقطاع إلى الرأسالية . وتبين الاشكال الخارجيه - السياسية للاستبداد ، بمقدار ما تباين مديات هذا الانتقال إلى الرأسالية ، ومتولده من تناقضات . فشمه خطوات عملاقة قطعت هنا ، وثمة بدايات تسجل هناك . وثمة انتقال رأسمالي تقوده برجوازية كبيرة ، وأخر تقوده أجنحة برجوازية صغيرة بالنيابة ، وثالث تمكّن بتأليبيه طبقة اقتصادية تبر جز سريعاً . باختصار نحن ازاء كل شرور استبداد الماضي السلفي ، مثلما نحن ازاء شرور استبداد الحاضر العصري .

يُعد غياب الديمقراطية واحتكار حزب البعث الحاكم في العراق لحق العمل السياسي والنقابي والمدني ، ومصادره حرية الرأي والصحافة ، ومارسه أبغض انواع القمع الحسدي والفكري ، واعنى أشكال الاضطهاد السياسي والقومي والطائفى ، من ابرز سمات النظام القائم .

ومقتل هذه القضية مكانة بارزة في برامج وبيانات وأدبيات الاحزاب الديمقراطية المعارضة .

إن هذه البرامح لاتكتفى بالحديث عن ضرورة الديمقراطية ، بل تورد تفصيلات دقيقة حول سبل تحقيقها واسكال تجسيدها ، ونعني بذلك الغاء المؤسسات القمعية والغاء القوانين الارهابية ، واقرار مبادئ حرية التنظيم والعمل السياسي وغيرها من الحريات . وتتلور هذه المبادئ والاسس جميعاً في شعار « البديل الديمقراطي » .

وبالطبع فان القوى والحركات الاسلامية توالي قضية الديمقراطية بهتمامها هي الأخرى ، من ناحية غيابها الحالى ، وضرورة حضورها المقرب . بيد أن هناك تفاوتاً في تصورات ومفاهيم هذه القوى عن الديمقراطية وسبل تأميمها ، وكيفية تجسيدها في مؤسسات .

الماضي والحاضر متضارران لوضع الحرية الانسانية ، بمقدار ما تتجسد في الحريات السياسية ، تحت حد المقصلة . وأمام الرأس المهددة بالبتر ، تطرح القوى الدينية المعاصرة برنامج انقاذ هو : الحكم الاسلامي .

إن هذه القوى تلخص ذلك في شعارها عن البديل ، أي شعار الحكم الاسلامي ، وعليها تسلیط الضوء عليه ، بغية تحديد التباينات بين مفهومين للديمقراطية ، من ناحية

الافكار والمؤسسات ، وهم مفهوم القوى الدينية للديمقراطية^(٢) ، مقابل مفهوم المعارضة الديمقراطية .

و قبل الدخول في ماهية الحكم الاسلامي ، أو الديمقراطية السياسية من وجهة النظر الاسلامية ، يتعين رسم بعض الحدود الفاصلة تفاديا لاي التباس أو سوء فهم و تفاهم . بدعي ان لأى ظاهرة ، فكرية أم سياسية ، اقتصادية أم اجتماعية ، حدوداً زمانية ومكانية واضحة المعالم .

فبالقوى الدينية نعني تلك القوى المنظمة في حركة سياسية او في هيئة حزب او منظمة ، سواء كانت في السلطة أم خارجها . وبالمعاصرة نعني يومنا هذا ، لا تاريخاً آخر . وأخيراً فإن الحدود المكانية للظاهرة محددة سلفاً : العراق وإيران .

وبالطبع لا يمكن للمرء أن يغفل عن هذا الواقع : ان لآلية ظاهرة ، منها كانت محددة الزمان والمكان ، جذراً يمتد في التاريخ ، خصوصاً حين يتعلق الأمر بحركات دينية - مذهبية ، وجذراً يمتد جغرافياً ويتجاوز حدود الظاهرة ، نظراً لتأثيرها وتأثيرها بمختلف العوامل المحيطة .

* * *

ابداء ، تعدنا القوى الدينية المذكورة ، بأن تقدم نموذجاً ديمقراطياً للحكم يتجاوز الديمقراطية البرلمانية البرجوازية ، من جانب ، والديمقراطية الشعبية من جانب آخر . بالآخر انها تدخل الميدان رافعة راية « الحل الوسط » .

إن لفكرة الحل الوسط سمعة كبيرة ، وإن كانت سبعة ، في عالمنا العربي . فهي تذكرنا بالقصة القديمة إياباًها ، قصة الطريق « الثالث » و« الخاص » و« التميز » النابت من « أرضه » ، لا « المستورد » أو « المستعار » .. الخ . ولكن لا . فالحل الوسط الذي تقدمه القوى الدينية لا يشبه حقاً الديمقراطية البرلمانية البرجوازية ولا تقىضها ايها شبه . اما انه

(٢) تستخدم تعبير القوى الدينية ، هنا ، بمعنى واحد فقط وهو الحركات الاسلامية التي تعارض الحكم الدكتاتوري الحاكم للعراق وتعمل لاسقاطه وتشمل ، برأينا ، في الوقت الحاضر : حزب الدعوة الاسلامية ، (بكل ابعاده) ، منظمة العمل الاسلامي ، حركة الجياعير المسلمة ، المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق .. الخ .

يقع وسطاً بين الاثنين أم خارجها ، يقع داخل التاريخ الراهن ، أم خارج التاريخ ، فتلك مسألة لا يمكن البث بها قبل الأطلال على النماذج النظرية للحكم الإسلامي ، وعلى النموذج التطبيقي الوحيد المتيسر : إيران .
نختار لهذا الغرض ثلاثة مراجع فقهية :

آية الله محمد باقر الصدر الذي استشهد عام ١٩٨٠ في ظروف معروفة ، وأية الله السيد محمد الشيرازي^(٣) ، وحجة الإسلام السيد محمد تقى المدرسي^(٤) ، وبيان التفاهم لحزب الدعوة الإسلامية . كما نختار الدستور الإيراني كنموذج تطبيقي يمحض مفهوم الحكم الإسلامي .

ان اختيار هذه النماذج ، دون غيرها ، أمر واضح بذاته ولا يحتاج الى ايها برها وسيركز الاهتمام على خمسة محاور :

أولاً : مفهوم الحرية

ثانياً : مفهوم الدولة

ثالثاً : تركيب مؤسسات الدولة على أساس وحدة المفهومين .

رابعاً : النموذج التطبيقي

خامساً : نماذج برنامجية

أخيراً نخلص الى بعض الاستنتاجات .

أولاً - مفهوم الحرية :

يحق للمرء أن يتساءل ، أولاً ، إن كان هناك مفهوم أوتعريف محدد للحرية عند فقهاء القوى الدينية . وحين يشرع في البحث عن جواب ، يجد أن الحرية معطى نهائياً . أنها بدهية قائمة عند الجميع . وعواضاً عن التحديدات الفقهية ، نقرأ

(٣) السيد الشيرازي هو الاب الروسي لحركة الجماهير المسلمة ، وهي احدي القوى السياسية الدينية المعارضة في العراق ، وله مؤلفات فقهية واقتصادية وسياسية عديدة .

(٤) يمثل السيد المدرسي موقع القيادة الروحية لنقطة العمل الإسلامي ، وهي أيضاً حركة سياسية دينية ، وجزء من القوى الدينية المعارضة في العراق ، وله مؤلفات هامة عديدة في الاقتصاد والفقه .

تجيداً للحرية ، بما هي حرية ، في المطلق .

إذ يذهب آية الله الصدر في تحديد معنى الحرية الإنسانية إلى اضفاء طابع قدسي عليها ، والى تحريم كل القيود السياسية والاجتماعية التي يمكن أن تفرض عليها . فهو يقول « إن الإنسان حرّ ، لاسيادة لانسان آخر أو لطبقة أو لاي مجموعة بشرية عليه »^(٥) .

نحن هنا ازاء جهرة من القائض المتصارعة في هذا الحيز الصغير . أولاً ، هناك قطبان : الحرية والسيادة ، الحرية كتجل لارادة الانسان ، والسيادة كتجل معاكس حرية انسان ضد حرية آخر . بمعنى ثان ، هناك حرية في مواجهة حرية ، أو أن السيادة هي حرية نقض الحرية . ثانياً ، ان اثبات الفقه للحرية بالمطلق ، ونفيه للسيادة بالطلق ، يعني ، في نهاية المطاف ، اثبات الحرية هنا ، ونفي الحرية من هناك . ثالثاً ، هذا التضاد بين قطبي الحرية والسيادة ، أو الحرية والحرية المضادة ، لاتجسسد فقط في الصراع بين انسان وأخر ، أو بين انسان او طبقة (كما يرد في النص) ، بل هو ايضاً تضاد قائم عند الفرد الواحد ذاته بمقدار ما تجل حريته في حدود معينة ، تكون حرية مقدسة يقبل بها الفقه ، وبمقدار ما تتجاوز حدودها لتفيد حرية الآخر ، فانها تتحول إلى سيادة ، وتدخل دائرة الرفض .

أخيراً ، الحرية تغدو سيادة حين تعتدي على حرية الآخر أو تهدئها ، والسيادة تغدو حرية ، حين تمارس لمنع حرية الواحد من انتهاء حرية الآخر .

اننا نواجه حريات متصارعة ، تتعارض ، وتتصادم ، أو تلتقي وتتوافق ، وبما أن ثمة خطراً على أي تقييد فلا بد من وجود طرف خارجي يتحكم بالتناقضات ويضبطها ، أو يمنع الحرية من التحول الى سيادة . واحتراماً من هذه التصادمات يؤكّد السيد الصدر أن الحدّ المقيد للحرية ، وهو السيادة ، يقع خارج البشر ، ذلك أن « السيادة لله وحده »^(٦) .

ان التناقضات لم تخل . لقد احيلت الى منظم خارجي . وبالطبع ليس المقصود ، هنا (من وجاهة نظر الفقه) انتظار العقاب والشواب في العالم الآخر يوم الدينونة ، بل ضبط الحريات في عالمنا الأرضي ، الآن بالذات . ويؤكّد السيد الصدر هذا المفهوم للسيادة

(٥) كتاب : الاسلام يقود الحياة - لمحنة فقهية تمهيدية . اصدار جهاد سازندگی . طبعة قم - ١٣٩٩ ، ص ٢٠ .

(٦) المرجع نفسه .

بالإشارة الى أنه مختلف « اختلافا أساسيا عن الحق الاهي الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة قرونأ من الزمن »⁽⁷⁾.
الحرية ، إذن ، بدھية قائمة . إنها مودعة في الإنسان . ونفي الحرية يقع خارجه .
الحرية في مواجهة السيادة .

أو الحرية في مواجهة الحرية ، سوى أن الأولى (البشرية) ممنوعة ، والثانية (السماوية) مانحة . كيف تنظم الصلة بين هذين القطبين ؟

إن البشر ذرات متساوية ، كيانات حرة ، أو حريات قائمة وهم متساوون جيئاً في هذا . وحتى تحافظ هذه المساواة الجليلة على رقبتها فينبغي ان تل JACK دوما الى السيادة الخارجية لكي تضبط الحريات كلها في ذاته الخاصة . وبالطبع فان بوسع البشر أن يمثلوا أنفسهم في أية صلة أورابطة تعقد فيما بينهم . أما القدرة الاهية ، أو السيادة الخارجية الناظمة للحريات ، فتجد التعبير عنها في الفقيه الولي ، أو المرجع الديني . إنه مثل السيادة ، ولاغنى لها عنه إذا ما أرادت أن تعقد الصلة مع عالم البشر . عند هذه النقطة بالضبط تتهدم المساواة . وينفصل البشر إلى حاملين للحرية من جهة ، وإلى نخبة حاملة للسيادة . ويضطر فقه السيد الصدر ، الذي اخند من حرية البشر وتساوهم نقطة انطلاق ، إلى وأد هذه المساواة وتوزيع الأدوار بين البشر انسجاما مع هذه الثانية ، أي شطحهم إلى فتىين . وهذه هي الوظيفة الفقهية لمفهوم ولاية الفقيه . إنها تكريس لهذه الثانية وتعبير عنها .

ان مفهوم « الحرية » هذا ينسجم تماماً مع حق الحكم الاهي الذي برزت معالمه واضحة ، منذ أول صراع على الحكم في صدر الاسلام .

ويمكن القول أنه يحتل موقعاً وسطاً بين مفهوم الحرية الجبري - السلفي ومفهوم الحرية القدري - المعتزلي ، وهو مفهومان تصارعا فكريا ، وفقهما ، وسياسيا ، على امتداد القرون الغابرة .

الأول ، الجبري - السلفي ، اخند من نفي حرية الإنسان نقطة انطلاق . واعتبر الافعال الارادية للانسان (يفكر ، يأكل ، يقتل ، يمشي . . الخ) أفعالاً منسوبة اليه جازأ . وقد تحول المفهوم الجبري - السلفي الى قاعدة ايديولوجية للاستبداد المطلق ، مثلما

(7) المرجع نفسه .

كانت سيطرة الدولة على الفائض الاقتصادي ، القاعدة الاقتصادية لهذا الاستبداد^(٨) . أما الفكر القديري - المعتزلي فقد وضع حرية الانسان في المقدمة ، ووصل ، بجرأة بروميثيوس ، إلى جعلها مقيدة لحرية الخالق . وكان هذا المفهوم القاعدة الابدية للكل الفئات والطبقات الاجتماعية الساعية لنفي الاستبداد ، لكل الثورات والانتفاضات العلاقة التي تفجرت على ساحة الامبراطورية العربية - الاسلامية على امتداد التاريخ^(٩) .

ويبين هذين القطبين يقف مفهوم السيد الصدر وغيره من فقهاء القرى الدينية المذكورة ، في موقع وسط . انه محاولة للتسوية والتراضي بين الحرية الانسانية والسيادة الخارجة على الانسان . بيد أن هذه التسوية ، شأن كل توفيق بين النقيائض ، تقود الى تدمير نفسها بنسها . او بالأحرى تفضي الى هلاك الاولى ، وطغيان الثانية . وتؤدي الى شطر البشر ، الى حكم باسم السيادة وحاكم باسم السيادة . وهذه الثنائية ذاتها ستشرط الحكم الاسلامي او الدولة الاسلامية الى جسدتين ، دنيوي وسماري . للاول حق النطق وللثاني حق الاخراج وسترى هذه الثنائية أيضاً في تفسير القوى الدينية لأسباب نشوء الدولة ، ولوظيفتها ، ولتركيبة مؤسساتها .

ثانياً : مفهوم الدولة

لتحديد ماهية الحكم الاسلامي ، في نظر القوى المذكورة ، نلجأ إلى كتاب آية الله محمد باقر الصدر الموسوم «لحنة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية» . مرد اختيارنا لهذا الكتاب مرجعاً ، يعود إلى كون آية الله الصدر ، كان قبل استشهاده في

(٨) و(٩) راجح : د. حسين مروة - التزعمات المادية ... المجلد الاول - القسم الثاني ، الفصل الثاني من ٦٤٥ - ٦٥٠ . والفصل الثالث من ٦٢٩ - ٦١٥ .

ويقول الدكتور مروة ان قضية القضاء والقدر ، أو الجبر والاختيار ، دارت حول حرية الانسان وحرية الخالق ، وانها القضية التي حركت الفكر العربي كله عصر ذلك . وان القدريين اعتمدوا تصوصن القراءات مثل خصوصهم الجبريين ، وان الحكم الاموي ، وكل النظم الاستبدادية بالطبع ، اعتمدت الجبر مذهبها الدعم امتيازات الاقطاعيين وكبار التجار وقادة الجيوش . كما ان اشتداد الظلم الاجتماعي حرك التساؤلات في القدر ونشوء التيار القديري بمضمون اجتماعي - احتجاجي في بيئة البصرة ، حيث شغيلة الارض وصغار الحرفين .

حزيران ١٩٨٠ ، يمثل مرجعاً لعدد من القوى الإسلامية ، ولكون الكتاب يناقش دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ، ويشكل دفاعاً نظرياً عن هذا الدستور . كما أن الدستور الإيراني يعتبر نموذجاً تطبيقياً لمارسة الحكم الإسلامي . وتزداد أهمية هذا الاختيار في ضوء إعلان اغلب القوى الدينية أن إيران هي قاعدة الثورة الإسلامية ، والمثال الذي يجسّد الدولة الإسلامية .

ينطوي الكتاب على جانبين هامين ، منفصلين ، ومتكملين في آن . الأول عرض نظري - تارخي لماهية الدولة . والثاني عرض تفصيلي لمؤسسات الدولة الإسلامية المفترحة وحدود صلاحياتها وسبل عملها . إلخ . ويفترض ، حسب منطق الكتاب ، أن الجانب الأول يقدم استناداً نظرياً للجانب الثاني .

كيف يرى فقه السيد الدولة ؟ إن تعريفه ، وشروطه لسبيل نشوء الدولة ، ووظيفتها وماهيتها ، يتضمن خليطاً ممزوجاً بعنایة ، من الفهم المادي الماركسي لعوامل نشوء الدولة باعتبارها ثمرة التعارضات والتناقضات الاجتماعية من جهة ، والفهم المهيغلي للدولة بوصفها تجسيداً للفكرة المطلقة سواء أسميت هذه « العدل المطلق » أو « عدالة النساء » أو « رسالات النساء » حيث تتفق الدولة ، حارسة الانسجام والتوازن ، بمواجهة المجتمع المدني (البشر) النزاع إلى الأخلاقيات بالتوازن والانسجام .

وعلى ما في هذا الخليط غير المتجانس من إنعدام كامل في الاشارة لمصادر الأفكار المستعارة من الغير ، نعرض تفاصيله بكلماته نفسها كي نرى ، على وجه الدقة ، هذه الأزدواجية ، التي تعتبرها مرسومة بإنتقائية قصدية .

يقول السيد الصدر عن الدولة في الأسطر الأولى أنها « ظاهرة إجتماعية أصلية في حياة الإنسان ». بعد هذا التعريف مباشرة ، وفي السطر التالي نجد تتمة أيضاحية تقلب الأمور رأساً على عقب ، تقول ان الدول « نشأت على يد الانبياء ورسالات النساء » . وهذا نحن نكتشف أن منشأ الدولة ليس اجتماعياً بل سهابياً وإنما ليست أصلية بل مستحدثة . وينفي الفقه الأصالة مجدداً بالقول ان « الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة ، ويوحد بينها تصورات بدائية للحياة ، وهوم محددة ، وحاجات بسيطة » . وعلى ما في هذا القول من تناقض^(١٠) ، فإن ما يراد به ، على ما يبدو ، الاشارة إلى غياب الدولة في مرحلة

(١٠) إن مفهوم « الامة الواحدة » الذي يرد في النص يتعارض حتى مع نص القرآن « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا... » ، الذي يعترف بوجود التعددية القبلية !

المشاعة البدائية اي غياب الدولة في غياب التناقضات الاجتماعية . وبالفعل يؤكد الكتاب أن الدولة مكان لها وجود او ضرورة إلى أن حدث عارض جديد فقد نمت ، من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة ، المواهب والقابليات ، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوى والضعف ، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق .. وتتضمن استمرار وحدة الناس .. بدلاً عن أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال » ، هنا « في هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة » .

إن فكرة ظهور الدولة بعد ظهور التفاوتات وبروز التناقض والصراع والاستغلال ، وضرورة بروز أداة لضبط التناقض ، يعادل الفهم المادي لمسألة الدولة ، سوى أنه ، هنا فهو بعانيا باللغة ومعرض بلغة عامة فضفاضة ، لا بلغة مقايم .

فنمو القدرات الانتاجية يعرض بصيغة « نمو في المواهب والقابليات » ، وبروز التفاوت في الشروق ، او بوجه أدق نشوء الملكية الخاصة ، يعرض باسم « بروز الامكانيات المتفاوتة » ويعرض الانقسام الاجتماعي بصيغة « نشوء الاختلاف » و« بدء التناقض بين القوى والضعف » . إن القول بوجود التناقضات والاستغلال (ولهذا الأخير معنى اقتصادي) يشكل استعارة خجولة من المادية ، مطعمة بعناصر طوباوية عن الصراع بين « القوى والضعف » مأخوذة عن نظرية العنف في تفسير التناقضات الاجتماعية⁽¹¹⁾ .

لا يتنهى موضوع نشوء الدولة عند هذا الحد . فبروز التناقضات بين البشر يفعل نشاطهم الاجتماعي نفسه ، يستدعي تدخله جراحياً من خارج هذا الوجود ، من الانبياء ، ورسالات السباء ، حيث تنشأ الدولة على أيديهم ، حسب فقه السيد الصدر .

عند هذا الحد تنتهي إستعارة ماركس ، لتبدأ إستعارة هيغل . إن وظيفة الدولة ، حسب فقه الصدر ، وإغایتها إيجاد « موازين تحدد الحق وتجمد العدل » بحيث « تنصب كل القابليات في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والرفاه⁽¹²⁾ » .

(11) يقول إنجلز عن المتف أن منهان مادي ، فإذا كان (أ) يملك شيئاً يسلط به على (ب) فلا بد أن يكون هناك أولاً انتاج مادي لصنع السيف ، أي لصنع وسائل ممارسة العنف : الاسلحه ، الجيوش . وإذا كان (أ) يذهب من (ب) مما يخلق تفاوتاً في الشروق ، فلا بد من أن يجري انتاج الاشياء المسروقة قبل أن يكون بالوسع سرقتها . راجع : انتي دوهريينغ - فصل : نظرية العنف .

(12) ، الجزئي أو اهداف الفرد الخاصة تتفق في مواجهة الكلي ... أي الغايات الكلية للمجتمع ... وكلما تقدمنا ... وجدنا ان الجانبين المتصارعين يقتربان الواحد من الآخر ويتجهان نحو الوحدة ، ... ، الدولة هي الوحدة في

إن المجتمع البشري ، هو خالق التفاوت والتناقض ، هو منجب الاضطراب والختال التوازن . أما الدولة التي تنبثق من السماء ، فتفقد في وجه المجتمع حارسة للعدل والحق . إن خرق الحق يأتي من البشر ، وردع الخرق يأتي من العدالة الالهية ، من الفكرة السامية حاملة الموازين المستقرة .

نحن إزاء قطبين متعارضين . الشر في هذا القطب . والخير في القطب الآخر . التناقض هنا . والانسجام هناك .

لقد كان الخبريون يرون أن الخير والشر نابعان من إرادة الحال ، وباتت اطروحتهم الأساس الفكري للاستبداد السياسي - الديني الذي كان ينبع على الحياة الاجتماعية على إمتداد التاريخ العربي - الإسلامي في معظمها . وكان القدريون يرون أن الخير والشر نابعان من إرادة البشر^(١٢) . وشكلت اطروحتهم ، بصيغ مختلفة ، الأساس الفكري لنقض الاستبداد . أما فقه السيد الصدر فيقسم الخير والشر ، بالعدل والقسطناس كما سترى ، بالمناسبة ، بين البشر والحال ، وهو يشكل أساساً للحكم بالحق الالهي .

وبالطبع فإن فكرة ظهور الدولة على يد الانبياء ، ورسالات النساء (فقط) ، لا تعنينا من ناحية ماتطوي عليه من سذاجة تتعارض مع وقائع التاريخ^(١٤) ، بل تعنينا من ناحية وظيفتها الفقهية ، كقطب يمثل الخير والانسجام الالهيين ، مقابل قطب التناقض والصراع البشرين .

الاختلاف ، الدولة وجود عاقل لأنها وجود كلي . هي الوجود المطلق النهائي والتجسيد الحقيقي ، والتحقق بالفعل للحقيقة الأخلاقية ، فلسفة هيجل - فلسفة الروح ، المجلد الثاني ، ولترستيس ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام . دار التوزير طبعة ١٩٨٣ ، ص ١٠٩ و ١١١ .

ويقول أيضاً ، الدولة وجود عاقل يعني أنها ليست ناتجاً بالصدفة لقوى الطبيعة أو لنزوة من نزوات الإنسان ، وإنما هي تطور ضروري مطلق للعقل الكلي أو تجسيد للمطلق ، نفسه ص ١١٢ .

(١٣) د . حسين مروة . الترمعات المادية المجلد الأول - القسم الثاني - الفصل الثاني - ص ٥٦٠ - ٦١٥ .

(١٤) هل نحن بحاجة إلى ذكر عشرات الأمثلة على بروز دول دينية لم تنتصر عبّي ، بي أورسول ، كما في آثينا ، والدول اليونانية القديمة والمديدة ، ودولة روما ، والدول التي نشأت في ظل الحضارات البابلية والأشورية ، والاكادية ، والدول والملالك اليابانية والصينية والهندية القديمة . الخ . الخ . بل أن بعض الدول القائمة سلفاً تستوزر بعض الأنبياء ، كما جرى لموسى في مصر الفرعونية !

إن هذا التقسيم ، هذه الثانية ، ستشطر الدولة الإسلامية أو الحكم الإسلامي المقترن إلى شطرين كلي الإرادة والجبروت ، وشطرين ذيوي له هامش محدود من الحركة ، سواء على صعيد ممارسة الحكم أو اختيار الحاكمين ، أو سن التشريعات .

وبالطبع فإن بوسع البشر أن يمثلوا أنفسهم ، أما القدرة الاهلية فإنها تجد التعبير عنها في الفقيه الولي ، أو المرجع الديني . ويضطرب فقه السيد الصدر ، الذي اتخذ من حرية البشر وتساوهم نقطة انطلاق ، إلى وأد هذه المساواة وتوزيع الأدوار بين البشر إنسجاماً مع هذه الثانية ، أي شططهم إلى فتنين^(١٥) .

ثالثاً : تركيب مؤسسات الدولة الإسلامية

كيف يتجسد ذلك في الدولة الإسلامية قديماً وحديثاً ؟
 بكلمات السيد الصدر نفسه « استطاع خاتم الانبياء أن يتوج جهود سلفة الطاهر بإقامة انظف وأطهر دولة في التاريخ » .

لقد وصلنا إلى الدولة الإسلامية في أول لحظة ظهورها ، حيث أقيمت بعد صراع دام مع أثرياء قريش ، كبار تجارها ومالكي العبيد فيها ، ولا يمكن لنا أن نشك في أن هذه الدولة أرسست دعائم مجتمع جديد ، وأقامت العدل بمقاييس عصرها ، ونظمت الحياة الاجتماعية وفق موازين ومعايير معينة . ولكن ماذا حدث لها ؟ حسب نص الكتاب المذكور ، فإن هذه الدولة النظيفة ، الطاهرة ، سرعان ماتلوثت حيث « تولاها في كثير من الأحيان ، بعد وفاة الرسول الاعظم ، قادة لا يعيشون أهدافها الحقيقة » والمطلوب هو « تصحيح مسار هذه الدولة » .

إن المرء يفترض ، بعد قراءة هذا النص عن الدولة الإسلامية ، أن المشكلة تتعلق بسوء القادة . ويفترض ، أيضاً ، ان تغير هؤلاء هولب القضية . ولكن المرء لا يمكن أن يمنع

(١٥) وهذا ينجم مع تراث علم الكلام الشيعي ، الذي يقف في تضاد صارخ مع عقلانية المترفة ، في حصر المعرفة بالاسام ، وإعطاء مبدأ الامة طابعاً لها (على أساس الحق الاهلي) ، هذا على الصعيد الفكري ، أما على الصعيد السياسي فقد وقف متكلمة الشيعة ، بشكل ثوري مع المترفة ، في مقاومة الحاكم الحائز . راجع د . حسين مروة . التزعمات المادية المجلد الأول - القسم الثاني الفصل السادس ص ٨٦٧ وما بعدها .

فرايشه من أن ترتعد هلماجين يتساءل كيف أن التاريخ العربي - الإسلامي ، في أغلب حقبه ، لم ينجب سوى الحجاج تلو الحجاج ، غير الاستبداد إثر الاستبداد ، متجسدًا في حاكم يجمع زمام أمور الدين والدنيا ، حاكما باسم حق المي مزعوم . وهذا ما يراد استعادته ؟

ما أن نوشك على استنتاج شيء ما حتى يقدم لنا السيد الصدر دولة جديدة لاعلاقة لها بالدولة الإسلامية المذكورة ، دولة جديدة ينبغي أن تتألف من سلطة تشريعية وتنفيذية قضائية ، تقوم على مبدأ فصل السلطات الذي حدده المشرعون البرجوازيون في فترة شباب البرجوازية ، أي أيام صعودها الثوري^(١٦) . ولا ندرى بعد ذلك إن كان مبدأ فصل السلطات من ابداعات المفكر مونتسكيو قبل قرنين ، أم من ابداع فقيه أواسط هذا القرن ، بيد أن مبدأ الفصل بين السلطات ، في عرف مونتسكيو ، إنما يهدف إلى إبطال تأثير كل سلطة بسلطة مضادة ، بحيث يؤدي ذلك إلى « تلاشي هذه الاتجاهات بعضها في البعض الآخر » ، حسب تعبير أحد الحقوقين . (د . عثمان خليل - مقدمة كتاب : تطور الفكر السياسي - جورج سباين - دار المعارف طبعة ١٩٥٤ - ص ٣٣ المقدمات) أو حسب تعبير مونتسكيو « يجب أن تحد السلطة السلطة il faut que le pouvoir arrête le pouvoir »

أما في فقه السيد الصدر فإن سلطة الفقيه الولي ، (أو سلطة الفقهاء العدول عند آخرين) يجب أن تحدد سلطة الغير وتحتها في آن معا . أنه حد من جانب واحد .

إننا نواجه من جديد خليطا إنقايسيا ، يجمع مبدأ الفصل بين السلطات من جهة ، وعناصر فقهية مذهبية معينة تنطلق من مبدأ ولادة الفقيه ، حفاظا على الثنائيه التي تحدثنا عنها ، بحيث لا يعود لمبدأ الفصل من وجود .

سنعرض الآن اسلوب اختيار وعمل السلطات التشريعية والتنفيذية ، حسب منطق هذا الفقه ، لنرى هذه الازدواجية في النظرية كما في التطبيق .

كيف يتحدد الدستور ؟ من يحدده وبيت فيه ، من يختار السلطة التشريعية والتنفيذية ؟ وما حدود حرية هذه السلطة ؟ من منها يجسد النصف الاول : الشؤون الدينوية ، ومن يجسد النصف الثاني : الشؤون المقدسة ؟

(١٦) بعد مونتسكيو واضح مبدأ الفصل بين السلطات ، في مؤلفه « روح الشرائع » . راجع : لوبي التوسيـر . السياسة والتاريخ الفصل الخامس . ص ٨٧ . مشورات دار التدوير . بيروت ١٩٨١ .

يجب الكتاب ، متخذًا من حرية الإنسان نقطة إنطلاق ، إن «السيادة لله وحده » وإن الإنسان حر ولا سيادة لأخر عليه . كيف تتجسد الحرية في مجال التشريع والحكم ؟ يجب النص « مadam الله تعالى هو مصدر السلطات ، وكانت الشريعة التعبير الموضوعي » عن ذلك ، إذن فهي التي « تحدد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات » .

إن الأمر كله مرهون بالشريعة . لكن الشريعة ليست بالحلل السحري . وكما يعرف ، حتى عامة الناس ، أن الشريعة إطار واسع ، وأنها قابلة للتأويل والتفسير ، ليس فقط في المجالات غير المطروقة ، بل في المجالات التي تعد من الثوابت . إذ رغم أن أحكام الشريعة في مسائل الزواج والطلاق ، مثلاً تعتبر من الثوابت ، فإن الاجتهادات والاختلافات حولها ملأت التاريخ ، وسودت من أجلهاآلاف الصفحات بمداد الفقهاء ، بحثاً ونقضاً وتحليلاً وتأويلاً واستنباطاً ، حتى غداً تعبير « الشريعة » ينطوي ، كأحكام ، على مضامين متعددة حيال قضية واحدة من القضايا العديدة التي تعالجها الشريعة ، إلى درجة ان الثوابت (من النواحي الاجتماعية والسياسية على الأقل) في هذا المجال غدت محدودة جداً . إن الشريعة المستمدة من القرآن ترتكز على تفسير القرآن وجود مئات التفاسير يكفي للبرهنة على أن مفهوم الشريعة مطابق تماماً . أي تفسير نأخذ ؟ تفسير ابن تيمية أم ابن كثير ؟ تفسير ابن ماجة أم تفسير الحلالين ؟ أم تفسير الشيرازي أم ؟ أم ؟ مع ذلك ، نسلم جدلاً ، بأن مفهوم الشريعة شيء ثابت ومحدد ، كي تسهل المضي إلى الجواب الآخرى .

ينص الكتاب على أن هناك حالات ، وهي كثيرة ، قد تواجه اجتهادات متعددة . ما الحل ؟ أنها تعتبر « مشروعة دستورياً » . مشروعة ؟ حتى ولو كانت متعارضة وينفي بعضها بعضاً ! من يحسم الأمر ؟ الحل : « يظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية » . وهذه السلطة منتخبة طبعاً .

وهناك في الشريعة « منطقة فراغ » حسب الكتاب ، أي الظواهر الاجتماعية الجديدة التي لم يمسها التشريع الإسلامي الأول . الحل هنا أيضاً بيد السلطة التشريعية ، فمن حقها « أن تفرض موقفاً معيناً وفقاً لما تقدرها من المصالح العامة » .

ها نحن إزاء سلطة تشريعية منتخبة من الشعب ، وسواء سميتها برلماناً أو مجلس شورى أو مجلس أمة ، فالامر سيان . ان وظيفتها واحدة : تشريع القوانين بصفتها الممثل للشعب في مجالين هما : (1) اختيار واحد من الاجتهادات المتعددة (الصادرة من خارجها ، من الفقهاء) (2) وفرض موقف معين في منطقة الفراغ حيث لا يوجد تشريع .

بيد أن الشعب ومجلسه ، قبل أن يبدءا بممارسة حق الاختيار ، يكون قد سبقها ، حسب الفقه المذكور ، إلى الوجود دستور أساسى ، يستند إلى ثوابت الشريعة . فهذا الأمر ليس من اختصاص الأمة ولا مثيلها . إنه أمر اهلي بيت به وبحده مصدر آخر : الفقه وأولياؤه . إن الشعب وممثله (مجلسه أو برلمانه) إذن يتحركان في منطقة الاجتهادات ومنطقة الفراغ بحدود مرسومة سلفا . وهذه مصادرة أولية لحرি�تها التي مجدها كثيرة . فقد قيل ان الأمة « صاحبة الحق في الرعاية وحمل الامانة وأفرادها متساونون في هذا الحق أمام القانون ، ولكن منهم البعض ، من خلال ممارسة هذا الحق ، عن ارائه وأفكاره ومارسة العمل السياسي بمختلف اشكاله » .

لقد سرق من الأمة حق وضع الدستور الاساسي بثوابته المستمدۃ من الشريعة ، وأعطي هذا الحق للفقهاء أو للفقيه الولي ومن يمثله أو ينوب عنه ، بوصفهم نواب الامام ، ونواب القدرة الالهية في عهد الغيبة . ماذا يبقى للأمة ؟ يبقى لها حق ملء الفراغ واختيار الاجتهادات . ولكن قبل أن تبدأ الأمة بممارسة هذا الحق الأخير ، من خلال نوابها الذين انتخبتهم ، تظهر قيود جديدة : ان لها الحق ، حسب الكتاب ، انتخاب رئيس السلطة التنفيذية ، ولكن بعد أن تقوم المرجعية بترشيحه . ولا يجوز انتخابه قبل ذلك . وهذا الحق في أن تشرع ، عبر المجلس ، قوانين ملء منطقة الفراغ . ولكن ليس هذه القوانين أن تأخذ طريقها للتنفيذ قبل أن تبت بها المرجعية . ولها الحق في أن تختار واحدا من أجهتهات عديدة (صادرة من خارجها) لكن الاجتهد الواقعى الوحيد الذى سيكتب له البقاء ، هو الاجتهد الذى تبت المرجعية بدستوريته .

إن الحق قائم عند الأمة . ونفي هذا الحق قائم خارجها . ولا يعود بوسع الأمة ولا مجلسها المنتخب ، لا اختيار الدستور ولا ملء منطقة الفراغ بتشريع يحقق المصلحة ، سواء كانت عامة أم خاصة .

هذه هي زبدة النظام المقترن الذي يقول الكتاب أنه يحوي « على النقاط الایجابية في النظام الديمقراطي » ولكن « مع فوارق تزيد الشكل موضوعية » وذلك بسلب حرية الأمة والمجلس في إقرار أيها قانون .

ويقول الكتاب أيضا أن هذا النظام يقترب « من النظام الرئاسي » ولكن « مع فوارق كبيرة » تمثل بمصادرة حق الأمة في ترشيح الرئيس ، أو الرؤساء ، وعليها ان تتضمن من يختار لها .

وإذا كان فقه الصدر ، يعترف جزئياً بمبدأ الفصل بين السلطات ، فإن نهاذج أخرى من فقه آخرين ، لا تكترث باعتراف كهذا ، حتى لو كان شكلياً . إليكم النهاذج التالية من آية الله محمد الشيرازي ، حيث يقول في كتابه الموسوم « الحكم في الإسلام - مطبعة الخيام - قم » ، متحدثاً عن سلطة الحكم والتشريع والتنفيذ مابلي :

« السلطات الموجودة في الإسلام ثلاثة يضاف إليها سلطة رابعة .

الأول : سلطة التشريع وليس المراد بالتشريع سن القانون ، فقد عرفت أنه حق الله سبحانه وحده . . . المراد بالتشريع أمران :

(أ) مايفعله المجتهدون (يقصد الفقهاء من رجال الدين) . . . (ب) . . . مايفعله مجلس الأمة من النظر في مصالح المسلمين والامر بها في إطار إيجاه المجتهدين . . .

الثاني : سلطة التنفيذ أي الوزراء . . . وإنما فنكنا بين السلطتين مع أن التفكير لايلزم شرعاً » (ص ٧٤ - ٧٥ من المرجع المذكور) .

وفي مسودة دستور مقترن لحكومة إسلامية عالمية ، يؤكّد السيد الشيرازي بكتابه المعنون (إلى حكومة الف مليون مسلم - دار القرآن الحكيم - قم) في الفصل الثاني : كيفية الحكم (ص ٧٤ - ٧٥) مابلي :

« المادة ٧. أن التشريع لله وحده ، فلا يحق لأحد منها كانت منزلته أن يشرع حكماً ينافي نصوص الإسلام الشخصية أو الكلية . . .

و«الحاكم المطلق ، في الدولة الإسلامية هو : المجتهد الجامع للشريائط» .
أما بقصد الفصل بين السلطات فهذا وأيه :

« المادة (٩) : ليس في الإسلام السلطة التشريعية منحازة عن السلطة التنفيذية بل تجتمع السلطات في يد رئيس الدولة المجتهد الجامع للشريائط ! ثم أحير ألا برمان في الإسلام لتقنين القوانين ، ولا مجلس للاعيان أو الشيوخ » (ص ٨٢ المرجع نفسه) وبخاريه السيد محمد تقى المدرسي في كتابه (الفكر الإسلامي - مواجهة حضارية - دار الجليل - بيروت ، الطبعة الثانية - ١٩٧٥) في هذه الآراء . ونقرأ على الصفحة ٤١٣ ومايلها ، الآتي :

« الإسلام يقرر أن المشرع الوحيدي هو الله سبحانه ، ذلك لأنه فقط مالك الناس .
والناس لا يملكون حتى أنفسهم تجاه الله . . .

أما السيطرة التي يمارسها القادة في الدولة الإسلامية فإنها ناشئة من هذا الأمر ، فحيث أن

الله هو المالك الحاكم ، فلا بد أن يعين من يتبع في الأرض .. في حين أن فلاسفة البشر (أمثال لوك وروسو) يقررون حق السلطة للبشر » .

وبعد أن يعدد مساوىء الحكم بالتفويض البشري لا الالهي ، ينتهي إلى هذه النتيجة « هذه النواحي وغيرها ، فقد قرر الدين أن حق الحكم هو لله فقط ، ولله أيضا حق إنخاب الرئيس ! »

أما الصلة بين « القيادة الاسلامية » و«السلطات الثلاث » ، والعلاقة بين كل سلطة وأخرى ، فنراهما معروضتين بوضوح في كتاب (القيادة الاسلامية منشورات منظمة العمل الاسلامي - ١٦ - الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ - ١٩٨٠) على الصفحات ١٥٠ - ١٧٢ - حسبنا بعض المقتطفات :

« السلطة التشريعية .. الله وحده يصنع للناس أفضل النظم ، فليس لأحد الحق لأن يشرع نظاما .. فيجب أن تكون في المسلمين طائفة يختصون باستنباط الأحكام الشرعية » أي الفقهاء . (ص ١٥١) .

« وضع الدستور .. ليس بمستطاع لكل أحد ، بل انه في مقدور الفقيه وحده » (ص ١٥٢)

« السلطة القضائية .. يحدد الاسلام هذه السلطة بقيادة الفقهاء .. ولا يمكن غير الفقيه العادل من تمييز هذا الحكم » (ص ١٥٧ - ١٥٨) .
أخيرا تبقى السلطة التنفيذية ! إن قوة التنفيذ ، هي من اعقد القضايا بنظر الكتاب المذكور فهي يمكن أن تنقلب على باقي السلطات وعلى المجتمع . أنه يثير الاشكال الذي حاول مونتسكيو حلها عن طريق التقسيم المتبادل . أن ردع السلطة التنفيذية عن خطر ابتلاء السلطات الأخرى ، يتحقق ، حسب الفقه الاسلامي بعدم تقسيم هذه السلطات ، واسنادها للفقيه « إن إستنباط اختصاص « الفقيه العادل » بالسلطة التنفيذية من البيانات الشرعية » (ص ١٦٥) . وعلى هذا « فإن سائر السلطات ، وبينها السلطة التنفيذية ، وقادتها العام إنما تستمد اعتبارها ، وقيمتها من الفقهاء » (ص ٥٨) .

إن هذه الاجتهادات تشكل عودة لحق الحكم الالهي ليس إلا ! أنها رحلة إلى الماضي . إن هذا الفقه يشكل أساسا ايديولوجيا لقيام حكم الحزب الواحد ، بصرف النظر عن الطابع الظيفي لهذا الحزب ، والمصالح الاجتماعية التي يمثل . وهو يقدم لبعض اجنبية البر جوازية ، الطاغية إلى الحكم ، والعاجزة عن الحفاظ على سلطتها بالوسائل البرلمانية ،

ركيزة فكرية لبسط سلطتها بالقمع السافر ، ولا يضرها في شيء ، ان تقطّع بمبحة .
لقد تعلم الجناح التجاري من البرجوازية الإيرانية هذا الدرس سريعا (البازار) والاجنحة
الاخرى تحاول اتقان اللعبة الجديدة .

رابعاً : النموذج التطبيقي

إن آية نظرية عامة ، إلى الدستور الإيراني ، تكشف ، بما يعيشه البصر ، وجود ثنائية
الإلهي - البشري ، لا بشكل افكار فحسب ، بل أيضاً بشكل مؤسسات حقيقة . لتنظر
عن كتب . دعونا نقرأ تحديد السيادة التي هي مظهر الحرية الأساسية . « السيادة المطلقة
على العالم وعلى الإنسان لله ، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره
الاجتماعي ، ولا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي » (المادة ٥٦ من الدستور) .
إن الإنسان سيد مصيره الاجتماعي . أي أنه حر في رسم هذا المصير . هذا هو الجزء ،
البشري الدنيوي ، الأرضي . لكن السيادة قادمة من مكان آخر ، من الله ، وهذا هو
الجزء السماوي المقدس .

إن الدستور يعظر على البشر كل البشر دون استثناء ، التحرش بهذا الحق . وبهذا فالبشر
متساوون . ولكن لابد للسيادة المنوحة أن تنتقل من السماء إلى الأرض ، ولابد من وسيط
يحمل هذا السيادة المطلقة . وبهذا فالبشر غير متراوين . فئة صفات معينة تقضي بها
الوساطة عنها .

دعونا نسترسل أكثر . لقد كانت الله الأغريق والرومانيين ، تدخل الأرض بلا
استثناء وتعقد مع البشر صلات مباشرة . وبالطبع فإن أحداً من هذه الأله ،
لم يدل بصوته في صندوق اقتراع ، رغم وجود برلن في أثينا . وماعداً الله الوثنين ، لم
يحدث اتصال مباشر بين الحكمة الإلهية الخالدة والبشر الفانين ، فقد كانت هذه الصلة
تعقد عن طريق وسيط ، بالآخر وسيطين ، طرف من السماء هو (ناقل الوحي) ،
وطرف من البشر هو (متلقي الوحي) . إن الوسيط البشري يلعب دوراً حاسماً لكن دور
الوساطة إنتهى بالإسلام . هناك وسيط وسيط أنه يبدأ ك وسيط وينتهي كورة مطلقة .
(السبعين هو وسيط بين الله والإنسان - أنه محض وسيلة للتداول بين الاثنين ، ثم يصبح

وحدتها ، أي يغدو الانسان - الرب (الانسان الاهي) . وبوصفه كذلك يغدو أكثر اهمية من الرب ، ويغدو القديسون أكثر اهمية من المسيح ، والقساوسة أكثر اهمية من القديسين » (غروندريستة ماركس 102 Marx's Grundrisse)

تنفيذ اللشق الاول البشري (سيادة الانسان على مصيره الاجتماعي) يقدم الدستور انف الذكر ، حرية الاختيار للشعب ، الحرية تلو الأخرى .

- الشعب يمارس هذا الحق الاهي بالطرق المبينة « (المادة ٥٦)

- الشعب يختار نوابه لمجلس الشورى (السلطة التشريعية) (المادة ٥٨)

- الشعب يختار رئيس الجمهورية (السلطة التنفيذية) (المادة ١١٤)

- الشعب ينتخب اعضاء المجلس الاعلى للفقهاء (السلطة القضائية) (المادة ١٥٨)

هذا هو الشق البشري من الدستور . وبوسع مونتسكيو أن يرقد سلام في قبره ، فمبدأ الفصل بين السلطات قد روّعي على أحسن ماتكون المراعاة . بيد أن لكل جواد أصيل كبوة . لقد كان لأخيل نقطنة ضعف واحدة في اخضن قدمه . أما حق السيادة البشري ، فلم يجد من يغمسه في الماء السرمدي . وهو عار تماما .

انظروا الى السيادة البشرية أمام الحق الاهي .

- السلطات الحاكمة هي : التشريعية ، التنفيذية ، القضائية (المادة ٥٧) ، ولكنها

« تمارس صلاحياتها تحت إشراف ولي الامر امام الأمة » . (المادة نفسها) .

انظروا إلى السلطة التشريعية

- السلطة التشريعية تمارس من قبل مجلس الشورى الاسلامي (المادة ٥٨) .

- ويحق للمجلس أن يسن القوانين في كافة القضايا ضمن حدود الدستور (المادة ٧١) .

ولكن :-

- لا يستطيع المجلس أن يسن القوانين المغايرة لاصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور (٧٢) .

لقد كان الدستور في المادة (٧١) يقيد المجلس ، رغم أن الدستور قادم من خارجه ، إلا انه الآن مقيد بأصفاد جديدة هي « اصول وأحكام المذهب الرسمي » .

إن بوسع مجلس الشورى أن يشرع ماشاء ولكن :

- لامشروعية لمقررات مجلس الشورى الا بوجود مجلس صيانة الدستور (المادة ٩٣) (عدا إصدار هويات النواب ، وانتخاب ٦ أعضاء حقوقين لمجلس صيانة الدستور)

بوسع مجلس الشورى أن يفسر أحكام المذهب ولكن :

- تحديد عدم التعارض بين قوانين مجلس الشورى وأحكام الإسلام يتم بأغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور . وتحديد عدم التعارض مع مواد الدستور يتم بأكثرية الاعضاء في مجلس الصيانة (المادة ٩٦) .

وبوسع مجلس الشورى أن يفسر الدستور كما يشاء ولكن :

- تفسير الدستور من اختصاص مجلس صيانة الدستور . (المادة ٩٨) . وهذا نحن نرى هذه الازدواجية الالهية - البشرية في القوانين . دعونا نراها في مجلس حماية الدستور . أنه الهيئة التي تحبذه ذلك خير تجسيد ، حيث تتحل هذه الازدواجية لصالح البشر الاله ، أو البشر المؤلهين . حسب المادة (٩١) يتكون المجلس من .

١- ستة اعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة و « يختارهم القائد أو مجلس القيادة »

٢- ستة اعضاء من المسلمين ذوي . . الاختصاص بمختلف فروع القانون ، يرشحهم المجلس الاعلى للقضاء ، ويصادق عليهم مجلس الشورى .
إن النصف الالهي معين تعينا . والنصف البشري منتخب إنتخابا .

إن مجلس حماية الدستور يقف حارسا للمعايير الالهية . أنه الوسيط الذي ذكرناه قبل قليل . أنه حامل مفاتيح الحكم والعدل . انه ممثل السيادة المطلقة . أنه المطلق المكتفي بذاته ولذاته .

لقد رأينا جانبا من تطبيقات هذه الحقوق ، المطأة باليد ، والمصادرة باليد الأخرى ، المثبتة في المقدمات والمنفية في النتائج ، في مناسبات تشريعية كثيرة داخل الجمهورية الاسلامية في ايران ، وكان آخر هذه المناسبات ، لاخيرها ، رفض القوانين المتعلقة بالارض والتجارة .

لقد صوتت الأمة ، عبر مجلسها ، لصالح القانون الذي يمنع الارض للملاليين الفلاحين ، ويمس مصالح بضعة آلاف من الأغوات ، ولكن الامة التي وكلت ممثليها في المجلس ، أعيدت إلى رشدتها في مجلس حماية الدستور الذي صوت بالفيتو على مشروع القانون .

إن مجلس الشورى في ايران يعبر عن الشطر الديني و مجلس حماية الدستور يعبر جزئيا عن الشطر الالهي . وهو يدوره يتألف من نصفين ، حسب الدستور ، النصف الاول

يتألف من حقوقين ويجري اختيارهم عبر المجلس التشريعي (الشوري) . أما النصف الآخر ، الأهلي ، فيتألف من الفقهاء الذين يختارهم المرشد (الفقيه الولي) . إن النصف الديني لا يحق له التصويت إلا عند النظر إلى القوانين من ناحية صلتها بالدستور ، هل هي منسجمة معه أم تشكل خرقاً له ، أما عند النظر إلى القوانين من زاوية إنسجامها مع الشريعة ، فإن النصف الأهلي له وحده حق النطق . إن تصويت أغلبية الفقهاء (أي ٤ من مجموع ٦ فقهاء) في مجلس حياة الدستور كفيل بوقف أي قانون .

إن أمة قوامها ٤٠ مليوناً ولها أكثر من ٢٧٠ نائباً في مجلس الشوري ، يمثلون مصالحها الدينية المتنافضة ، تخضع لرأي ٤ من فقهاء مجلس حياة الدستور ، الذين يمثلون مصالح الشريعة الأهلية (١٧) .

خامساً: نماذج برناجية

تعتمد الحركات الدينية على غياب الحرية في العراق بمعاناتها السياسية والانسانية ، العامة والخاصة ، وتستخدم لوصف هذه السمة نعوتاً شتى : الطاغوت ، العسف ، الإرهاب ، الدكتاتورية .

وتقود هذه المقدّمات ، وغيرها ، منطقياً إلى ضرورة نفي هذا الوضع ، إلى تدميره وإجتثاثه ، أو بعبير آخر سياسي : إسقاط النظام ، وإحلال نظام حكم آخر يفترض أن

(١٧) راجع كراس الثورة الإيرانية الى أين؟ - ص ١١ .
ان الدولة ك مجرد عقل لما استثنى حتى هذه هيجل : «لاشك ان هناك دولاً موجودة لم تصل الى هذه الفكرة الشاملة للدولة ، لكنها تشهد لها أنها تجده مبادئه ، غير حقيقة ، فلسفة الروح ، نفسه ، حتى ١١١ . بل ان « وجود مثل هذه الدول الفاسدة أمر لا يقرره ... » وهي موجودة في العالم في دائرة الموى والصدفة والخطأ ، نفسه .
« ان الشرقيين لم يتمكنوا الى مرحلة ان الروح أو الانسان يبا هو انسان ، حر ، ونظراً الى انهم لم يعرفوا بذلك فاني لم يكونوا احراراً . وكل ما يصرفوه هو ان شخصاً معيناً حر ... ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية لا إنسانهراً » هيجل . محاضرات في فلسفة التاريخ . الجزء الاول . العقل في التاريخ . ترجمة د . إمام عبد الفتاح امام . دار التنبير ، ص ٨٧ .

يكون نقضيه ، أي يقوم على الديمقراطية . وسنورد أدناه عدداً من المقتطفات المتناثرة في الوثائق السياسية وفي تصريحات قادة هذه الحركات^(١٨)

إن الديمقراطية السياسية تجد تعبيرها الفكري في المواقف التالية :

■ يؤكّد السيد الأصفي ، الذي اختير مؤخراً ناطقاً رسمياً ببيان حزب الدعوة : « أभا على صعيد الحكم والدولة فالأمر متوكّل للشعب العراقي ، وهو المسؤول عن المستقبل السياسي للعراق » ثم يضيف « أي هو المسؤول عن إقامة الدولة الإسلامية » ويقول « إن عليهم (أبناء الشعب العراقي) أن يمارسوا حقوقهم المشروعة بكفاءة وشجاعة في إقامة دولة إسلامية »^(١٩)

يدّه布 المجلس الأعلى للثورة الإسلامية إلى أن « شكل النظام ، وقياداته لمستقبل العراق ، بعد الاطاحة بالطاغوت ، إنما يحدده إبناء الشعب العراقي المسلم : بجميع قطاعاته وجماهيره » ويضيف « وإن كان نعتقد بدورنا أن هذا الشعب سوف لا يختار إلا النظام الإسلامي والقيادة الإسلامية »^(٢٠)

ويتّخذ حجّة الإسلام محمد تقى المدرسي ، الأب الروحي لمنظمة العمل الإسلامي موقفاً مقارباً فيقول في هذا الحوار :

« سؤال : أغلب القوى الوطنية ، كما سميّتها ، تطرح شعار الانتخابات والحكومة الديمقراطية الائتلافية ، كيف تظرون إلى هذا الموضوعات ؟ السيد المدرسي « بالنسبة للانتخابات أنا مع هذا الموضوع بقوة وعنف ، خصوصاً الانتخابات المصرية في العراق .. ينفي أن تعطي الشعب العراقي فرصة اختيار وجهة النظام العامة : ديني أم ديمقراطي أم ليبرالي ؟ أي ما يحدده » ويضيف « شعبنا في العراق تعب من الدكتاتورية ، لذلك نقول دع

(١٨) هي من البيان اتنا سلنا بصلة مناقشة المفهوم الفقهي الديني للحرية ومقابلته بالمفهوم المادي ، فإنّه منا ينصب على التطبيق السياسي لهذا المفهوم في مرحلة محددة هي المرحلة الديمقراطية .

(١٩) نصّ حديث خاص مكتوب أصلّى به السيد الأصفي في طهران لمراحل مجلّة الحرية ، وهو جزء من سلسلة لقاءات صحفيّة مع قادة المعارضة الإسلاميّة سجّلته على الفيديو والكاميرا ، وقد أعدّت مادته للنشر في مجلّة الحرية . وللاسف فإنّ الملحّق لم ير النور بسبب الغزو الإسرائيلي للبنان في حزيران ١٩٨٢ ، وأشرنا إلى هذا المصدر في عموم الكتاب بـ : مقلّبات خاصة .

(٢٠) البيان التأسيسي للمجلس . صحيفة لواء الصدر ملحق العدد (٧٥) ٢٤ تشرين الثاني ١٩٨٢ .

المجلس الاسلامي يحكم العراق لفترة ٣ أشهر ، وبعد ذلك تجري انتخابات حرة «^(٢١)».

اما السيد صالح ، أحد ممثلي حركة الجماهير المسلمة ، التي يقودها روحانا السيد آية الله محمد الشيرازي ، فإنه يدلّ برأي قريب أيضاً ويقول :

«سؤال : ما هو تصوركم لشكل الحكم في العراق ، هل يقوم على أساس ولاية الفقيه أم على أساس النظام البرلماني ، وما وسائل تحديد ذلك ؟

السيد صالح : نعتقد أن الأمة لا بد أن تعطي رأيها من خلال استفتاء عام في شكل الحكم ونظامه في العراق»^(٢٢) وبعد أعطاء الأمة حرية ابداء الرأي نجد أن الموضوع الذي يمكن ابداء الرأي حوله محمد سلفاً على النحو التالي :

«سؤال : لو سقط النظام هل تجري انتخابات ولائي غرض ؟

السيد صالح : نعم انتخابات حرة ، لأجل إنتخاب القائد الأعلى (الفقيه)

سؤال : لو افترضنا أن الناس اختاروا شخصاً غير الفقيه ؟

السيد صالح : إذا أردوا هكذا فهذه إرادتهم ، فالإسلام لا يقبل الإجبار » ثم يستدرك « لما كانت الغالبية الساحقة من الشعب العراقي تؤمن بالاسلام ، فلا بد أن يكون نظام الحكم نظاماً ينسجم مع عقيدة الأمة ودينها وهو النظام الاسلامي في الحكم »^(٢٣).

ما الذي تنطوي عليه هذه التصريحات والنصوص ؟ إنها ليست مجرد أراء ، فهي مواقف سياسية تعبّر عن وجهة نظر قادة حركات ، لا وجهات نظر أفراد عاديين ، وهي بالتالي مرتكزات تشدد عليها مؤسسات سياسية معينة في حال وضعها موضع التطبيق ، لأن سُنحت فرصة ما لذلك .

أن هذه التصريحات والنصوص تنطوي جيّعاً على مواقف مزدوجة ومتناقضة ، وإذا أخذناها منفردة في شكلها الحسي لتجلّت في الأمور التالية : إعتراف بحرية الشعب في أن يقرر مستقبله وأن يختار شكل الحكم الذي يريد مع تحديد الانتخابات الحرة أو الاستفتاء ، وسيلة للتعبير عن هذه الحرية سياسياً (باستثناء المجلس الأعلى للثورة الاسلامية الذي لا يحدد أي وسيلة ولا يكلف نفسه عناء الاشارة إلى انتخابات أو استفتاء من قريب أو من

(٢١) مقابلات خاصة - طهران - ١٩٨٢

(٢٢) مقابلات خاصة - قم - ١٩٨٢

(٢٣) المرجع السابق نفسه .

بعيد ، في حين أن السيد المدرسي يحدد موعد الانتخابات بعد ٣ أشهر من الحكم الاسلامي) . من جهة ثانية ، بينما تطرح حرية الاختيار في المقدمات الفقهية بصيغة مطلقة ، صيغة حرية إنسانية بلا قيد ولا حد ، نجد أنها ، عند تطبيقها على وضع محدد هو العراق ، وفي مجال سياسي محدد هو تعين شكل الحكم ، فإنها أي هذه الحرية تقيد بالاصفاد ، فتكتسب تخصيصاً مشدداً يضيق عليها الخناق فهي إما « حرية المسلمين » أو « حرية الشعب المسلم في العراق » .

من جهة ثالثة ، نرى من هذه النصوص ، أن للانتخابات الحرة والاستفتاء الحر ، حرية واحدة فقط هي حرية اختيار الحكم الاسلامي .
ومن جهة رابعة ، نجد ان الاستفتاء الحر ، يقتصر على حرية اختيار « القائد الاعلى » أي الفقيه الولي ، بوصفه معطى نهايائياً ، محدداً سلفاً .

كل هذه القيد ، ونحن مازلنا بعد في مجال الافكار السياسية عن سبل التعبير عن حرية الشعب ، وحقه في الاختيار ، نعي اختيار شكل الحكم ، لإدارته ، فكيف الامرين لا يشار من قريب أو بعيد عن استفتاء أو انتخابات كما هو الحال مع البيان البرنامجي للمجلس الاسلامي الاعلى .

الاكثر من ذلك أن المجلس نفسه يعمد إلى إعلان نفسه « الممثل الشرعي والوحيد للشعب العراقي » (٤٤) .

من اين يستمد تنظيم ما الشرعية على هذا النحو ، مع وجود هذا العدد غير القليل من الاحزاب والقوى السياسية الدينية والعلمانية التي تتمتع بقدر من الشعبيه يصعب على المرء تقديره بلغة الارقام والنسب المئوية . وهذه الصعوبه تصع على القوى الدينية مثلما تصع على القوى العلمانيه سواء بسواء ، نظراً لغياب الوسائل الملمسه للتحقق من اتجاهات وميول الرأي العام .

والواقع أن عدداً من القوى الدينية نفسها يرفض أو يتحفظ على فكرة الانضواء تحت جناح المجلس الاسلامي الاعلى نفسه ، وتشهد القوى الدينية فيما بينها نزاعاً فتوياً حول سعة تمثيل كل منها ليس للشعب العراقي ، بل لجماهير المهاجرين العراقيين في ايران .

(٤٤) بيان المجلس عن عملية تغيير وكالة الابباء العراقية ، ١٢/١٦/١٩٨٢ إذاعة طهران - باللغة العربية . وقد طلب المجلس حضور القمة السابقة لندول عدم الانحياز المعقودة في دلهي بصفة « ممثل الشعب العراقي » !

بعض أطراها يقول انه يمثل ٦٠٪ ، والبعض الآخر يقول انه يمثل ٩٠٪ من النفوذ ، ويرد آخرون بأن هذه النسبة تمثل نفوذهم لآخرين غيرهم ، إلى حد أن الاصوات التي تدعى بها هذه القوى مجتمعة تصل أحياناً إلى ٥٠٠٪ ، وهو رقم يعقل في كل الميادين عدا الانتخابات^(٢٥) !

ومن دون الدخول في تفاصيل واقعية هذه «الشرعية» وهذه «الوحدانية» في التمثيل يمكن القول ، بوجه عام ، أنها نابعة من إيمان صوفي ، بنمط معين من أنهاط الحق الالهي الذي يتجسد في «الحكم الاسلامي العادل بقيادة الفقيه الولي» . إن ولادة الفقيه هي نقطة الانطلاق المس培ة في فكر القوى الدينية لاحرية الانسان . فالحرية ، تعرض كما رأينا ، كمنحة إلهية . إن البشر متلقون . والمعنوية الالهية هي المعطى .

وهذه الثنائية تجد إنعكاسها في المؤسسات السياسية وفي مضمون الدستور وسبل صياغته^(٢٦) .

إن حق الحكم الالهي يبرز بجلاء وسطوع في هذه المؤسسات وعملها ، وهي خير من مئات الحجج الفكرية .

* * *

لقد وصلنا إلى نتائج لا تسر أحداً . ان القوى الدينية العراقية تقول من جهة ، ان من حق الشعب أن يختار شكل النظام ، ولكن عليه أن يختار نظام حكم إسلامياً . وفي النظام «الإسلامي» (المقترح نظرياً أو المطبق عملياً) يقال انه يحق للشعب اختياره ، ولكن لا يحق له تشریع أي قانون دون موافقات من خارجه .

(٢٥) يقول السيد المدرسي متحدثاً عن هذه المشكلة ، أنه يرى بأن الجماهير التي تخرج في نظاهره بظهوره أو قم او تخرج استجابة لنداء من حزب الدعوة هي نفسها التي تخرج استجابة لنظمية ثانية ثم ثالثة . وبضيف ، مازحا ، أن المرء لا يعرف إلى أي واحدة من هذه المنظيمات تتسمى هذه الجماهير . مقابلات خاصة - طهران - ١٩٨٢ .

(٢٦) ففي من البيان أن الكتاب ليس معيناً بمفهوم الحكم في الإسلام ، فهذا يعني بحث المسألة على أمتداد التاريخ كله منذ ظهور الإسلام ، وي يعني أيضاً بعثتها عند جميع المدارس . إن رقمة البحث أضيق ، فهي مقصورة على القوى الدينية العراقية والفقه المحدد الذي تستند إليه ، والتوكيل على نتائجه السياسية العملية أكثر من أي شيء آخر .

هذه هي التبيجة في النظرية . هذه هي التبيجة في التطبيق . ولكن هل يصح أن نسمى ذلك نظاما إسلاميا ؟ إذ كانت التسمية تعني أن الذين صاغوا افكارا وطبقوه مؤسسات وقوانين هم مسلمون من حيث الدين ، وانهم استندوا الى اتجهادات اسلامية فقهيه في ذلك ، فإن التسمية لاغيبار عليها ، ولكنها ليست مطلقة . فثمة مسلمون ، وهم رجال دين وفقهاء أيضا ، توصلوا إلى استنتاجات مغايرة ، وصاغوا نتائج اخرى للحكم ، وهي اسلامية بالمثل ، بمعنى أن القائمين بها ليسوا فقط مسلمين بل فقهاء ، وبمعنى أنهم استندوا في صياغة نموذجهم إلى الفقه الاسلامي ^(٢٧) .

خلاصة الموقف الفقهي ، والسياسي ، للقوى الدينية العراقية ، ومراجعها الفكرية ، هو أن الديمقراطية السياسية ، التي تشكل وجها من وجوه الحرية الإنسانية ، ليست حرية عامة للجميع ، بل حرية مقصورة على نخبة محدودة تتمتع بحقوق تضفيها فوق منزلة البشر . وبدلًا عن البشر المتساوين ، يظهر البشر اللامتساوون ، وتتهاوى الحريات السياسية الواحدة بعد الأخرى ، ويفتح الباب واسعا أمام حكم الحزب الواحد ، والنخبة الواحدة ^(٢٨) .

غير ان من الانصاف القول بأن هناك استثناء ، بل هو الاستثناء الوحيد المسجل والمعلن ، رغم ان الغموض يشوب مصيره يعني بذلك موقف حزب الدعوة ، كما ورد في بيان التفاصيم .

لقد رأينا من المقتطفات المأخوذة عنه أنه يهاجم انتهاك الحرية الإنسانية بوجه عام

(٢٧) حسبنا ذكر نتائج معينة . فمثلاً ان موقف رواد النهضة المرتبطة الاسلامية ، المعادية للكولونيالية شأن الديمقراطية أكثر تقدماً بما لا يقاس من الصيغة ، الإسلامية ، المطروحة حاليا . ويقول محمد عبد أقطاب مولاً
الرواد ، الحاكم في المجتمع الاسلامي حاكم مدنى من كل الوجوه . . وان اختياره وزعجه إنها هما امران خاضمان لرأي
البشر لامتحن المي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الآيات - الاعمال الكاملة - المجلد الأول . ص ١٠٤ - ١٠٥ ، دراسات في
الاسلام . ومن المفيد التذكير بأن الدستور الديمقراطي لثورة المنشروطة الإيرانية ١٩٠٦ ، شارك في صياغته عدد من
المراجع الدينية . والنظم الدستوري البريطاني كان أحد شروط الرابع العددية العراقية في النجف ، أيام ثورة العشرين في
العراق . ان بالواسع اطالة القائمة تاريخياً وجغرافياً ، لكن هذه النتائج تكتفي .

(٢٨) ان التزوع إلى حكم الحزب الواحد ينبع من عوامل عديدة مشابكة تناولها بشيء من الإيجاز في الفصل السادس ،
وهو موضع نقاش أوسع في كتاب آخر مكرس للثورة الإيرانية

ويستنكر انتهاكها على الصعيد السياسي بقوة أشد ، ويضفي على الحريات السياسية طابع القذارة ، من موقع الدفاع المتحمس عنها . فالعمل السياسي عنده « ليس منحة يتفضل بها الحاكم ويهبها للشعب ، وإنما هو حق من حقوق الإنسان الالهية » . ويقترح « سن قوانين رادعة لكل احتكار للعمل السياسي . . . وسن قوانين لمحاسبة الحكام » . ويحدد بوضوح للبس فيه ماهية المؤسسات الديمقراطية وطابعها فيدعوه إلى : « أ - إطلاق حرية التنظيم السياسي . . تنظيم انتخابات لوكالاء الشعب أو لتواب الأمة . . للمشاركة في رسم السياسات ومحاسبة السلطات » . . ومحدد أيضاً مجال الحريات « حرية الصحافة ، حرية انتخاب النقابات ، وانتخاب المجالس البلدية » (٢٩) .

لا يوجد في هذه النصوص لأي حق المي ، تتمتع به نخبة ما ، أيا كانت صفتها الدينية أو الدينوية .

غير أن حزب الدعوة ، ولربما لهذا السبب بالذات ، ولاسباب أخرى ، يتعرض لنيران نقد كاوية من القوى الأخرى في الحركة الدينية . إن من الصعب الجزم بما إذا كان قد تخلى عن برنامجه ، تحت وقع الضغوط ، أم بقي متمسكاً بهذا البرنامج ، وبالأشخاص في جوانبه المتعلقة بالديمقراطية السياسية . ويدور المصراع ، بشكله الفقهي والسياسي والتنظيمي ، حول مفهوم « ولادة الفقيه » الذي يعني ، على الصعيد السياسي ، تمنع الفقيه الولي أو الفقهاء بحق رسم الدستور ، وحق تحديد ماهية الشريعة ، وحق الفيتوا على كامل الحياة السياسية والاجتماعية ، كممثلين عن السيادة الالهية .

* * *

لقد كانت الديمقراطية السياسية ، ومازال مطمحها عاماً منذ اوائل هذا القرن ، ليس في العراق وحده ، بل في عموم المنطقة العربية والبلدان المجاورة . وكانت ومازال ، موضوع صراع ضار ، فكري وسياسي ، بين القوى الطبقية التي تحترم حرية الحكم ، والجهاز الدينية التي لا تمتلك غير حرية أن تكون محكومة .

إن المعارك الفكرية والسياسية العملاقة التي خاضت في أوروبا خلال لقرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر في سبيل الديمقراطية ، بموازاة مرحلة الانتقال من الأنظمة

(٢٩) بيان الغمام - الآفاق السياسية - ص ٣٠ وما بليها .

الاقطاعية الاستبدادية إلى البرلمانية البرجوازية ، ماتزال في بدايتها الأولى ، إن جاز التعبير ، بالنسبة لمنطقتنا ، ومنها العراق . فحن لم تنه بعد ، القرن الأول من هذه المبارك ! وأحياناً لم نكمل نصف قرن !! إن برجوازياتنا ، دخلت سن الشيخوخة قبل أن تبلغ مرحلة الشباب . فطموحاتها العلمانية والبرلمانية سرعان ما طويت أمام خطر طبقات أخرى صاعدة . وقد انتهت دورها العلماني قبل أن تبدأ . وهي عاجزة عن البقاء بالوسائل البرلمانية . ولاريب في أن هذا الوضع التاريخي المعقّد الناجم عن الدخول إلى مسرح التاريخ في وقت متأخر ، والانتقال إلى الرأسالية في عصر انحطاطها وتدهورها ، يزيد المسألة تعقيداً . وعند هذه النقطة الحرجية ، تأتي القوى الدينية لتقدم حلاً ، لا بقفرة إلى إمام ، بل بتقهقر إلى الوراء (تناول في الفصل الاقتصادي والفصل الأخير ، هذه المسألة بالتفصيل) . هذا الوضع يستثير ، ولا بد له أن يستثير ، معارك فكرية - سياسية تتبدى ملامحها بالتدرج ، سواء في الحياة اليومية أو في النشاط الإعلامي لقوى المعارضة العلمانية أو وراء الكواليس .

ويوجه عام ، يمكن القول ، أن ثمة إحساس عام لدى قوى المعارضة العراقية العلمانية ، بأن هناك في التيار الديني نزواجاً حاداً يشتهد يوماً بعد يوم ، إلى الاستئثار بالحياة السياسية ، رغم أن الجميع مايزال في المفهـى أوفي أقبـية العمل السري .

وقد فتحت « طريق الشعب » نار المعركة النقدية ، في رد مطول على البيان التأسيسي للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق » الذي يتزعمه السيد محمد باقر الحكيم^(٣٠) .

وبالطبع ليس ثمة رأي موحد متجانس ، في صنوف المعارضة العلمانية ، إزاء هذا الموضوع . فمثلاً ، نجد ، ان صحيفة « الغد الديمقراطي » (في أول عدد تحريري) الناطقة بلسان التيار الديمقراطي العريض ، الذي يضم شخصيات ومنظمات ديمقراطية

(٣٠) « طريق الشعب » . العدد الرابع ، أواخر كانون الأول ١٩٨٢ . من المقيد إبراد المقتطف حول الديمقراطية الذي كان ، حسب الجريدة ، نزوع ومطمع الكثير من الحركات والشخصيات المناضلة ، منذ مطلع القرن ، بما في ذلك رجال الدين الوطنين ، سواء من بين رجال الدين العراقيين الذين شاركوا في ثورة العشرين أو الذين ساهموا في البقعة الفكرية في العالمين العربي والاسلامي ، مثل الحالمي والشيرازي ، وقبلهم جمال الدين الافغاني ، والکواکبی ومحمد عبده ، الذين ناهضوا الاستبداد ودعوا إلى حرية الشعب ، ورواً تمثيل هذه الحرية في ارساء دعائم المؤسسات الديمقراطية .

عامة ، ترى أن الحياة السياسية في العراق تتألف من التيار الشيعي ، والتيار القومي بشقيه الكردي والعربي ، والتيار الديمقراطي ، والتيار الديني . وهي تدعى إلى احترام حرية وجود وعمل كل التيارات ، مع تشديد خاص على ضرورة محض التيار الديني حقه في الوجود ، كما لو كان هذا الوجود مهددا . الواقع ، إن ماتتبغي المطالبة به ليس ضمان وجود التيار الديني من انتهاءك الغير ، بل ضمان وجود الغير من انتهاءك التيار الديني ، أو على الأقل ، ضمان متبادل للطرفين ، بشكل متوازن (٣١) .

ان المعركة الحقيقة لم تنته ، بالآخر لم تبدأ بعد بشكل جاد .
ان الحريات السياسية ، في اطارها البرلماني ، ليست الجنة النهاية ، رغم انها مازالت ، بعد ، خارج متناول اليد . فهي لا تجثث «حرية» التفاوت الاجتماعي ، وما يترتب عليه من استقطاب سياسي حاد . وهي لا تلغى حرية الاستغلال ، وتنامي قطبي الثروة والفقر ، بيد ان هذا التناول يعني اتنا نلح ميدانياً جديداً هو الميدان الاجتماعي ، ميدان الانتاج المادي وعلاقات الانتاج وما ينجم عن ذلك من توزيع للثروات ، وبهذا تكون قد دخلنا ميدان الاقتصاد السياسي ، فإذا في برامج القوى الدينية حول هذه المسألة ؟

(٣١) لا غير من ابراد مقتطفات من برنامج الجبهة الوطنية الدينocratie (جود) حول الحريات السياسية وسبل تأمينها «الغاء جهاز الامن العام ... الغاء المحاكم والمباحثات الاستثنائية والقوانين والمؤسسات المقيدة للحرريات ، وإطلاق حرية التنظيم النقابي والاجتماعي للمهال والفلاحين والشباب والطلاب والنساء وغيرهم ، وحرية الصحافة والنشر ، والتعبير عن الرأي ، وحرية التظاهر والأضراب والاحتجاجات الشعبية » و«الغاء بعث احتكار السلطة السياسية والقواء السلعة والمنظفات الثقافية - الاجتماعية و، نقل البلاد إلى اوضاع دستورية ديمقراطية طبيعية عن طريق وضع قانون ديمقراطي لانتخاب مجلس وطني تأسيسي يشرع الدستور الدائم على اساس حق الانتخاب العام المباشر والتساوي ، بالاقتراع السري ، وفي جو ديمقراطي تضمن فيه الحريات الانتخابية للاحزاب الوطنية وللناخرين والمرشحين » - برنامج (جود) .

الفصل الثالث

الاقتصاد الإسلامي

يهاجم فقهاء القوى الدينية في العراق ، كلاً من الرأسمالية والاشتراكية ، على حد سواء ، من الوجهة الاقتصادية ، محددين موقفهم هذا بالقول انهم يعارضون مساوىء الملكية الخاصة الرأسمالية وشرورها ، مثلما يعارضون «ملكية الدولة»^(١) وشرورها .

(١) تستخدم تعبير «ملكية الدولة» بجارة للتصوص الإسلامية ، فهي لا تستخدم تعبير الملكية العامة ، او الملكية الاجتماعية كتبديل للملكية الرأسمالية . كما تنسى ان هناك «ملكية دولة» في البلدان الرأسمالية ايضا . ويبدو ان المركبات الدينية تعتقد بان دولتها الاسلامية مثيلة للمجتمع ، وكل دولة عداتها ، هي دولة منفصلة عن المجتمع ، ولا تمثل الا نفسها . ويستخدم فقهاء آخرون تعبير «الرأسمالية الحكومية» لوصف الاشتراكية ، و «الرأسمالية الفردية» لوصف النظام الرأسمالي .

ان فكرة الطريق الثالث ، الوسط بين الرأسية والاشتراكية هو ما يبدأ على تكراره جميع من عملوا في مجال التعبير عن او مناصرة النظرية الاقتصادية الاسلامية ، من مختلف المذاهب ، رغم تباين استنتاجاتهم بل تعارضها احيانا . انظر مثلاً : المدخل الى النظرية الاقتصادية في المبحث الاسلامي . د . احمد النجار ، مدير الدائرة الاقتصادية بالامانة العامة المؤتمر ووزارة الخارجية الاسلامي . دار الفكر ، ١٩٧٤ .

ان كل علاجات هذا الوكيل النظري لحكام السعودية ، الباحث عن طريق «ثالث» ، هي رأسية من الراس حتى اخص القدمين .

ونجد اوهام الطريق الاقتصادي الاسلامي «الثالث» حتى عند مثقفين متوربين او يفترض انهم متوربون ، مثلاً :

ويقترحون حلًا ثالثًا يقام وسطاً بين الاثنين . هذا الحل الوسط هو ما يسمونه بـ «الاقتصاد الإسلامي» .

ان المجموع على الراسمالية يتخذ في الاغلب طابع نقد للعلاقات الراسمالية وما ينجم عنها من استغلال . ونادرًا ما يتخذ طابع مناظرات فكرية ضد طروحات اقتصادية محددة المصدر .

اما المجموع على الاشتراكية فانه ينصب على الماركسية ، رغم ان الماركسية منظومة فكرية لا واقعاً اقتصادياً . ويبدو ان الماركسية ، تعنى في نظرهم ، النظرية من جهة ، والمجتمع الاشتراكي القائم على الملكية العامة لوسائل الانتاج والتبادل ، من جهة اخرى ، وتعنى عندهم افكاراً ومفاهيم محددة تارة اخرى . ونادرًا ما يجد المرء اية مقابلة بين الاقتصاد السياسي الماركسي والاشتراكية القائمة الان . كما قلما يجد المرء اشاره الى كون الاقتصاد السياسي الماركسي هو نقد للعلاقات الراسمالية القائمة وللنظريات التي تفسر هذه العلاقات او تدافع عنها ، وتحليل مسارها الواقعي وتناقضاتها الفعلية ، وآفاق تطورها . ورغم الخلط والتشویش ، السائد عند الفقهاء ، فلن ندخل في متألهات اصطلاحية ، بل

Islam and Modern Economic Change , By : G . Thomas Cummings , Hossein Askari , and Ahmed Mustafa .

ان اطروحة هؤلاء تموّج لا يبارى على تناقضات «الطريق الثالث» ، فمتلاً يواافق مؤلفو البحث المذكور اعلاه على فكرة مكسيم رودنسون بان العقائد الاقتصادية الاسلامية تهابش والراسمالية ، هذا اولاً (ص ١٤) . بعد صفحات يهقولون ، مناقضين انفسهم ، ان الاسلام يرسم طريقاً ثالثاً بعيداً عن كل من «الراسمالية والاشتراكية الماركسيّة» (ص ٤٤) . ثم بعد تعداد السياسات الاسلامية التي تشكل الطريق «الثالث» يهقولون : «ان العربية السعودية وحدها ، ولربما لبيها ايضاً ... خاضعة لحكم المبادئ الاقتصادية الاسلامية الدقيقة المذكورة التي ترسم بالطبع ، طريقاً ثالثاً لا هو راسمالي ولا هو اشتراكي» (ص ٤٥) . ولكن بمجرد ذكر هذا التموّج التطبيقي الحلي على «الطريق الثالث» يشعر المؤلفون بالمرح فيقولون : «ولكن التأويل الدقيق للإسلام في مجتمع من المجتمعات يتذرّع تطبيقه بمجرد ان تأمر الدولة بذلك» . وهذا يعني في نهاية المطاف نجد ان الدولة الاسلامية لا تستطيع ان تطبق الاقتصاد الاسلامي حتى في البلد الذي عرض علينا بوصفه نموذجاً لهذا التطبيق .

وبالنسبة فان فكرة «الطريق الثالث» تدفع بعض الكتاب الى استنتاج سريع باننا نقف ازاء نوع جديد من اصلاحية برجوازية صغيرة تتفق في موقع وسطي . ليس الامر كذلك بالضرورة . يمكن ان نذكر ان البيان الشيوخي يشير الى وجود «اشتراكية قطاعية» الى جانب «اشتراكية برجوازية صغيرة» . لملك الارض ، كما يتضح هنا ، يمكن ان يقلّموا «بديلهم» النظري من الراسمالية والاشتراكية .

نمضي الى اللب : ما هو الحل «الثالث» الذي يقع بين الراسمالية والاشتراكية ، بين الملكية الخاصة والملكية الاجتماعية ، او كما يفضلون ان يسمونها : ملكية الدولة ؟ هل يحقق هذا الحل الثالث العدالة المنشودة التي تنتلقاها وعداً ؟

قبل الشروع في الاجابة ينبغي تحيين البرامج والطروحات النظرية بوعودها الاخلاقية بالعدالة والغاء الاستغلال ، ويركتزها الفكرية ، وحلوها الاجرائية .

وتناول لهذا الغرض ما يلي :

- (١) البرنامج الاقتصادي للمجلس الاعلى للثورة الاسلامية .
- (٢) البرنامج الاقتصادي لحزب الدعوة .
- (٣) القاء نظرة على الافكار الاقتصادية النظرية للسيد تقى المدرسي ، الفقيه المجتهد ، باعتباره مثلاً لمنظمة العمل الاسلامي .
- (٤) القاء نظرة ايضاً على الطروحات النظرية للسيد آية الله محمد الحسيني الشيرازي ، باعتباره المرجع المقلد «حركة الجاهير المسلمة في العراق» .
- (٥) اخيراً ناقش بشيء من الاسهام الافكار والأراء الاقتصادية لآية الله الشهيد محمد باقر الصدر ، الذي تعتبره القوى الدينية قائد الثورة الاسلامية في العراق ، وتعلن انتهاءها ، بدرجات متفاوتة ، الى افكاره .

أولاً : برنامج المجلس الاعلى

يتالف البند الاقتصادي من البيان البرنامجي التأسيسي للمجلس ، من جملتين لا اكثر ، فهو ينص بالحرف الواحد على ما يلي :

«يعبر المجلس اهمية خاصة للقضايا الاقتصادية المركزية ، وقضية النفط ، وتدحرج الوضع الاقتصادي ، وطغيان الاقتصاد الاستهلاكي»^(٢) .

هذا هو كل «البرنامج» الاقتصادي . انه مدرج تحت عنوان فخم : مهام المرحلة . وكما نرى فانه يسجل اربعة مظاهر هي :

١ - الاهتمام الخاص بالقضايا الاقتصادية المركزية .

(٢) بيان المجلس - المرجع المذكور .

٢ - قضية النفط .

٣ - وندهور الوضع الاقتصادي .

٤ - وطغيان الاقتصاد الاستهلاكي .

ان النقطة رقم واحد التي تحفل بالاهتمام الخاص ، لا تهم فقط بتحديد ماهية هذه القضايا المركزية ، ولا بتحديد هوية وطبيعة الاهتمام الخاص نفسه . ان ذلك كله من المجايل .

وهكذا ، لا يعرف القارئ ما هي القضايا المركزية في الاقتصاد ، وما الذي تعانيه من علل ، كما لا يعرف احد ان كانت بخير وعافية .

اما النقطة رقم اثنين ، فان قضية النفط المسروقة بواو العطف تشير الى ان المجلس يوليها هي الاخرى اهتماماً خاصاً ، شأن سابقاتها . لكن النفط قضيته مدرجان خارج القضايا المركزية ، في وقت يعرف فيه ابسط مطلع على الاقتصاد العراقي ، ان انتاجنا احادي الاعتماد على النفط ، وان ايراداته هي عصب الخزينة وعصب الوضع الاقتصادي . فانتاج النفط يمثل ٦٤,٥ % من اجمالي الناتج الوطني (احصائيات ١٩٧٩) ، فيما لا تختل الصناعة والزراعة سوى ٨,٥ % و ٨ % من هذا الاجمالي على التوالي ، هذا في بلد يفترض انه زراعي . وعلاوة على ذلك لا بد من التذكرة بان النفط يشكل اكثر من ٩٠ % من ايرادات خزينة الدولة ، في بلد تمثل فيه الدولة اكبر رب عمل في البلاد ، اذا ما قيست بعدد العاملين باجر وراتب في كل مرافقها الانتاجية والخدمة والعسكرية وغيرها .

ان القضية الاقتصادية المركزية الاولى ، النفط ، تقف خارج حدود القضايا المركزية ! الاكثر من ذلك ، لا نعرف في هذه القضية ايضاً ، الام يهدف الاهتمام الخاص بها ، اهوا زيادة ام تخفيض انتاج النفط ، ام استمرار الاعتماد الاحادي عليه ، الذي يعد ، بنظر معظم الباحثين الاقتصاديين العراقيين ، اساس التشوّه البنّوي في الاقتصاد العراقي ، ام ان المجلس يريد انتهاء هذا الاعتماد الاحادي ؟ وبأي السبل سيتم ذلك .. الخ .. الخ ! ان ما يصح على النقطتين رقم (١) و(٢) ، يصح بدرجة اكبر على رقم (٣) و(٤) . فلا احد يعرف علة التدهور الاقتصادي الذي يتحدث عنه المجلس ، لا من حيث الاسباب ولا النتائج ، ولا احد يعرف بآية وحدات يقاس ، ولا باي بلسم سري يشفى من هذه العلة ، ولكنه «الاقتصاد الاستهلاكي» وسرطغيانه ، وكيف يراد ، حسبما نفترض ازالة هذا الطغيان !

ان هذه الفقرة البرنامجية المقتنبة ، من الالف الى الالاف ، تؤكد ان برنامج المجلس بلا برنامج . ولربما العارفون بالغيب وحدهم يعلمون كيف سيتم تحقيق وعد المجلس بـ «إنقاذ الشعب المسلم» من «جميع الوان التبعية والاستغلال»^(٣) .

والخلاصة التي يمكن التوصل اليها هي : انعدام المعرفة بالوضع الاقتصادي في العراق ، وبالتالي غياب اي برنامج .

من المفيد ، هنا ، ايراد مقتطفات من النقاش الذي نشرته «طريق الشعب» حول الفقرة الاقتصادية في بيان المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق . تقول «طريق الشعب» : «ان العراق بلد تابع للسوق الرأسمالي العالمي ، والنظام الدكتاتوري يستند الى قاعدة من البرجوازيين البier وقراطيين والطفيلين الذين يتصرفون بثروات الشعب وامواله ويعملون على توثيق ارتباط الاقتصاد الوطني بالاقتصاد الرأسمالي العالمي» وان هذه الفئات الطفيفية والبier وقراطية تعمل على «خدمة الاحتياطيات النفطية ، وتدعيم القطاع الخاص بطرق شتى ، وبيع القطاع الحكومي ، الى اصحاب الملايين الجدد ، واطلاق يد القطاع الخاص ، في التصرف على هواه .. وفي الريف يقف النظام الفاشي راعياً ومدافعاً عن مصالح كبار ملاك الارض الذين يبيع لهم مزارع الدولة بابخس الاثمان ، ويفتح لهم الباب واسعاً امام استغلال صغار وفقراء الفلاحين» وتضيف «ويبدد النظام اموال النفط (وهو ثروة ايلة للتضليل) بصورة واشكال يصعب حصرها ، دون اي اعتبار لمصلحة الشعب . هذه هي باختصار شديد صورة الاقتصاد في العراق»^(٤) .

وتوجز طريق الشعب انتقادها ، في الختام ، بالقول ان المجلس يرفض تحديد موقف او يتهرب من تحديد موقف معين لتبقي يده طليقة في اتجاه السياسة التي يشاء^(٥) .

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) طريق الشعب : رد على البيان التأسيسي للمجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق المعد الرابع ، كانون الاول ١٩٨٢ .

(٥) تقول طريق الشعب مانعه « الى جانب من ينحاز (المجلس) الى جانب ملاك الارض ام فقراء الفلاحين ، وبائي انجاه يتم تطوير اقتصاد بلادنا ؟ ومن يقود عمليات التطوير ، القطاع الخاص ام قطاع الدولة ؟ وما هو الموقف من «الصلة بالاقتصاد الرأسمالي العالمي والشركات متعددة الجنسيات » . المرجع نفسه .

ثانياً : برنامج حزب الدعوة

مقابل الغموض ، وقلة المعرفة ، يقف برنامج حزب الدعوة على الضفة الأخرى ، واضحًا وجلياً في تحديد الوضع الاقتصادي (كما يراه) وصياغة العلاجات التي يعتقد أنها صائبة بصرف النظر عنها اذا كان المرء يتفق او مختلف معها .

بعد ان يتقد البرنامج «الاتفاق التبذيري»^(١) والسياسة المالية للنظام ، وبعد مظاهرها ، يحدد موقفه من القضايا التالية :

■ **النفط** : حيث يدعو الى «استخراجه وتسيقه وتصنيعه وطنياً» وبيعه «حسب حاجتنا لا حاجة السوق الرأسمالية» واستخدامه «كأداة سياسية لضرب النفوذ الاستعماري في العالم الاسلامي»^(٢) .

ان هذا الموقف ينطوي ، على نزوع وطني تجاه هذه الثروة وسبل الانتفاع بها ، سياسياً واقتصادياً^(٣) .

يبد ان هذا لا يمنع من الاشارة الى ان تعبير «الصناعة الوطنية» يلفه الغموض ، اذ يمكن اعتباره صيغتين : راسمالية دولة ، او راسمالية عملية خاصة . اما الموقف من النفط ، من الناحية الاقتصادية ، فينطوي على شيء من السذاجة . فحاجة السوق العالمية للنفط ليست رهناً بسياسة بلد نفطي واحد فقط . انها تتحدد بفعل عوامل عديدة . ويقف تدهور اسعار النفط في مطلع عام ١٩٨٢ ، امام انتظارنا ، دليلاً صارحاً على هذه الحقيقة رغم انخفاض انتاج بلدين نفطيين عملاقين هما ايران والعراق . فكيف والحال هذه يمكن بيع النفط «حسب حاجتنا» لا «حاجة السوق الرأسمالية» دون زج اوبك ، كمساوم جماعي ومنتج جماعي ، في الصراع مع الكاربيلات الراسمالية النفطية التي تطبق بديها على اساطيل النقل ، وتحكم ، الى حد كبير ، باسواق البيع ، عبر روابع مرئية وخفية على حد سواء .

(٦) و(٧) كل المقطفات الاقتصادية من برنامج حزب الدعوة مستلة من بيان التفاهم باب «الآفاق الاقتصادية»، من ٤٠ - ٥٠ ومن الضروري الاشارة الى ان البرنامج كله معروض بصيغة «تصور مرحل» ، وباعتباره «محرر فقام مشترك لكافة الحركات» ، وبالتالي لا يعتبر مهابياً ، وللاسف لا نجد في صحف المعارضة العراقية اي تحليل او رأي اقتصادي بصدره .

(٨) هذا الراي يحمله عدد من قادة الحركات والاحزاب السياسية العلمانية وقد جرى الاطلاع عليه في احاديث خاصة .

التنمية الزراعية : يقترح البرنامج طائفه من الاجراءات والتدابير لتطوير الزراعة ، من حيث كمية الانتاج ، فهو يدعى على الوصول الى «الاكتفاء الذاتي» ، كما يدعو الى اقامة صناعات تعتمد على الثروة الزراعية . ويضع البرنامج تدابير تفصيلية ، يمكن لنا ادراجها جيئاً تحت باب زيادة الانتاج ، وهو ميدان لا صلة له بعلاقات الملكية في الريف ، حجر الزاوية لأي تطوير زراعي . اذ يمكن ان يجري التطوير باسلوب راسمالى (استخدام العمل المأجور) او في ظل علاقات شبه اقطاعية (نظام المحاصصة) او باسلوب الانتاج الفلاحي الصغير (القائم على الملكية الفردية الصغيرة) ، او بأى مزيج من هذه الثلاثة مجتمعة .

الواقع ان البرنامج يتخذ موقفاً مزدوجاً من علاقات الملكية . فمن جهة يدعو الى تعاونيات فلاحية طوعية تنبثق من الارادة الحرة للفلاحين ، ولكنه يقصر التعاون على التسويق وحده .

ويتضاع الموقف بجلاء اكبر حين نطالع ح MAS البرنامج في الدعوة الى «الغاء سيطرة الدولة على تسويق المنتوج الزراعي» .

ان تدخل الدولة يعتبر ، من وجهة النظر هذه ، شرراً ينبغي ازالته .

ان ترك علاقات الملكية الراهنة في الريف دون مساس ، اوذكر ، يعادل الدفاع عن الملكية الخاصة في الريف ، باشكالها الثلاث المذكورة اعلاه . انه دفاع عن نظام المحاصصة ، ودفاع عن برجوازية الريف . ورغم ان الدفاع عن وجود الملكية الفلاحية الصغيرة قائم ايضاً ، الا ان تركها للعيش مع الشكلين الآخرين يعني ، كما يعرف كل متبع لعملية التمايز الاجتماعي الجارية في الريف ، ان هذه الملكيات الصغيرة ستقع ، عاجلاً او آجلاً ، بهذه الدرجة او تلك ، في براثن الانحطاط والتدمر ، لتولد جهرة واسعة من فقراء الريف في هذا القطب ، وحفنة محظوظة ترتقي سلم الثروة ، كي تلتحق بصفوف الكبار من اثرياء الريف ، في القطب الآخر .

ان موقف البرنامج هو ، في الجوهر ، قبول بعلاقات الملكية التي يوطدها النظام في السنوات الاخيرة ، اي اطلاق يد البرجوازية الريفية ، التي تمتلك ، علاوة على الاراضي الواسعة ، المضخات والمعدات الزراعية ، التي تؤجر باثنان فاحشة لفقراء الريف ، والغاء التعاونيات ، تسويقية كانت ام انتاجية . ولقد كفت دولة البعث العراقي الحاكمة منذ امد بعيد ، عن التدخل في عملية التسويف ، على محدودية هذا التدخل ، وتركت الميدان رحباً

للوسائل الطفليين كي يستعيدها مجدهم في التسويق بلا رقابة ولم تعد ثمة حاجة لطالبتها بذلك او بغيره .

التنمية الصناعية : في هذا الباب تدور كل اقتراحات حزب الدعوة على تدابير تنموية ذات طابع عام . فهي تدعو «لإقامة صناعات ثقيلة» و«تصنيع المواد الخام» و«تطوير المواصلات» ، وغيرها من التدابير التفصيلية التي تصل الى حد بناء مدارس صناعية .. الخ .

ان الصناعة لا تخلق من عدم . فهي بحاجة الى استثمارات مالية ضخمة . ولا يقول لنا البرنامج من سيقوم بهذه الاستثمارات . اهي الدولة . ام الرأسمالية المحلية ام رأسمالية اسلامية تأتي ضيفاً من بلد جاور او بعيد ؟

والصناعة بحاجة الى معدات واجهزة وخبرات ، كان مصدرها ، واسلوب الحصول عليها موضع صراع سياسي وفكري خلال سنوات ١٩٧٣ - ١٩٧٨ ، الا ان البرنامج لا يشي لنا بمصادر تأمينها .

ان الصناعة ايضاً ، تقوم على قطبين ، مالكي وسائل الانتاج ، وقوة العمل . ولا نعرف من ثانيا البرنامج مال دور هذين القطبين ، وبالاخص قوة العمل .

ان هذه الصيغ العمومية ، هي رديف لما رأينا في الفقرة الزراعية التي ترك علاقات الملكية دون مساس ، وبالتالي فانها تسمح للعلاقات القائمة بالمضي قدماً دون عائق .

التجارة الخارجية والداخلية : ان هذا الباب ، من الفه الى ياه دفاع مستمدت عن حرية التجارة ، وهجوم على «احتياط السلطة» للتجارتين الخارجية والداخلية ، ودعوة الى رفع «الضرائب الفاحشة» و«الرسوم العالية» عن التجار .

بل ان البرنامج يدعو صراحة الى «حرية تنقل رؤوس الاموال» بين البلدان الاسلامية ! ليس ثمة شك في ان المرء لا يطرح في برنامجه مطلب متحقق ، خصوصاً اذا كان في المعارضة . ولا بد لهذه المطالب ان تكون متعارضة مع النظام . الواقع ان المرء يستطيع ، بالنسبة لعراق اليوم ، ان يجنب نفسه عناء المطالبة بحرية التجارة ، فهي قائمة بل مزدهرة ، وفي اتساع . لقد ضيق عليها ابواب الاستيراد لفترة قصيرة اوائل السبعينيات . كما قيدت جزئياً بفعل الرقابة المحددة على الاسعار ، والتي لم تمنع هذه الاسعار على اية حال ، من القفز بمعدلات كبيرة .

ان يد الراسمال التجاري طلقة الان تماماً ، في التجارة الداخلية . اما باب الاستيراد «للمؤسسات الاهلية» ، فقد فتح في بداية الحرب ، وصار يبع اجازات الاستيراد ظاهرة تلفت الانتباه خلال ١٩٨١ - ١٩٨٢ ، وبات ذلك وسيلة لاثراء مثاث التجارة والوسطاء ، غير ان الاستيراد الخاص (التجارة الخارجية الخاصة) محددة (في الوقت الحاضر فقط) بقيود موضوعية ، هي شحة العملة الصعبة ، واجراءات التكشف التي اعلنت شعاراً لعام ١٩٨٣ . لهذا السبب ، دون غيره الغيت مؤخراً (اوائل ١٩٨٣) نصف اجازات الاستيراد . وبواسع انصار حرية التجارة ان يطمئناً تماماً الى ان زوال التكشف سيزيل القيد المعيقاً هذه الحرية .

واذا تركنا الاوضاع القائمة ، وناقشتنا الامور على صعيد عام ، فاننا نجد ان البرنامج يقع في تناقض صارخ ، فالدعوة الى تطوير الصناعة الوطنية تتعارض مع حرية التجارة ، لأن حرية هذه الاخيره في فتح قنوات الصناعة الخارجية على السوق المحلي يعني حريتها في تدمير الصناعة الوطنية . واذا ما اردنا حياة وتطوير الصناعة الوطنية (الخاصة او الحكومية) فان تقييد التجارة يغدو امراً لا مناص منه ، وهو اجراء تقوم به حتى الدول الراسمالية المتقدمة ، ناهيك عن الدول ضعيفة التطور ، بداعي ضرورات اقتصادية قاهرة . كيف نوفق بين مصلحة الراسمال الصناعي والراسمال التجاري ، اذا اردنا للاثنين معاً تطوراً و مجالاً غير مقيد للعمل ؟ ان البرنامج لا يغير جواباً .

وفي الحقيقة ، ان الدفع عن حرية التجارة ينعكس ، بدرجات متفاوتة من الحساس ، في برامج وتصورات الكثير من القوى الدينية ، ان لم يكن جميعها . ويجد ذلك تفسيره في الصلة الوثيقة بين المراتب الدينية ، الكبيرة ، وكبار تجارة المدن ، حيث يساهم الاخرون في تمويل المؤسسات الدينية ، وبعض المراجع والاحزاب ، عبر دفع الخمس ، وتشكل مساماتهم السخية قناة هامة من قنوات التمويل ، بل القناة الرئيسية ، من البحرين الى العراق ، الى باكستان !

وفي ضوء ذلك نفهم اندفاع البرنامج الى المطالبة بـ «حرية تنقل رؤوس الاموال» مع البلدان الاسلامية .

لقد تعجل واضعو البرنامج في الصياغة على ما يبدو . وكان همهم دفع عربون الثقة الى انصارهم من التجار الكبار ، فادرجوا هذا المطلب تحت باب «التجارة» ، في حين ان «حرية تنقل رؤوس الاموال» لا تقتصر على التجارة فالراسمال قد يسعى لاستثمار صناعي او تجاري

او مصرفي او ا

على اية حال ان المطالبة بحرية تنقل رؤوس الاموال تضارع المطالبة بحرية استثمار عمالنا وشغيلتنا على يد راسمال اجنبي آت من وراء الحدود ، سوى انه يمكن في جيشه جواز سفر اسلامياً . ذلك يعني بلغة الجغرافيا المتذلة ، انه قد يحمل جنسية تركية او اندونيسية او سعودية او كوبية او باكستانية ! ويمكن لهذا الراسمال ان يكون امريككي المنشأ او فرنسي المصدر ، مادامت الشركات متعددة الجنسية ، تم اخبطوطها على امتداد القارات الخمس ، وتخلق فروعاً من شركات وواجهات محلية «وطنية» ، «اسلامية» ، «مسيحية» ، «بودية» ، «مانوية» او «وثنية» تعمل لحساب الشركات الام .

ان هذه المطالبة تعني ، ان من حق راسمالينا ان يستثمروا رؤوس اموالهم لاستغلال عمال بلدان اخرى ، شرط ان يكون هؤلاء مسلمين ، فحرية الاستثمار ليس لها من حد سوى دين المستثمر !

هنا ايضاً ، يمكن القول ان الكثير من ذلك يحدث في العراق ، فلم عناء المطالبة ؟ فئة رؤوس اموال تركية تعمل في العراق ، وهي «اسلامية» من ناحية سجلات النفوس ، وفئة رؤوس اموال كوبية وسعودية واردنية ، تجول اما مباشرة او بالواسطة . لكن هذه الراسمال لا تتمتع بحصة الاسد .. هذا كل مافي الامر .

ان اخفاء حرية تنقل رؤوس الاموال تحت ستار «الاسلام» ، لا يمكن له ان يحجب حقيقة ان هذه الحرية تتجاوز حدود البلدان الاسلامية نفسها . فهذه البلدان تشكل جزءاً من النظام الراسمال العالمي ، وترتبط به بالف وشيعة ووشيعة . وادراج الاسلام كدين رسمي في دستور دولة من الدول . لا يكفي لاخراجها من اسار هذا النظام .

ان حرية رؤوس الاموال الاسلامية تحول في الواقع ، الى حرية راس المال العالمي . تُرى ما الذي يبقى من حديث البرنامج عن «مقارعة التبعية والاستعمار» و«الوقوف مع الفقراء لازالة فقرهم»^(٩) ! ان ذلك كله يبقى في حدود الاعراب عن الاماني الطيبة ، وما اكثراها في عالم اليوم .

ثالثاً : مدارس نظرية وتصورات اقتصادية

على خلاف المجلس الاعلى للثورة الاسلامية وحزب الدعوة لا نجد لدى القوى الاخرى نصاً برناعيماً محدداً يتضمن خطوط السياسة الاقتصادية واهدافها . وعوضاً عن ذلك نعثر على مفاهيم نظرية عامة ، غير مرهونة ، لا بحدود زمانية ولا مكانية . فهي لا تخص بلداً بعينه ، ولا مرحلة زمنية محددة ، وهي وبالتالي معروضة كـ «نظرية» او «تصور» عام لتنظيم اقتصاد المجتمع حيثما تتوفر حكومة اسلامية ، او مطروحة كـ «مبادئ» عامة يمكن استنباط برنامج محدد منها .

وبصرف النظر عن النوايا الكامنة وراءها ، فان مناقشة هذه المفاهيم ، ستحذلـ
حالـة ، منحـى آخر ، هو مناقشـة الافـكار وامـكـانـات تـطـيـقـها العمـليـ.

I - التعاونيات

تـبـدـيـءـ اـولـ الـاـمـرـ بـمـفـاهـيمـ حـجـةـ الـاسـلامـ السـيـدـ مـحـمـدـ تـقـيـ الـمـدـرـسـيـ ، قـطـبـ منـظـمةـ
الـعـلـمـ الـاسـلـامـيـ .

يعرض السيد المدرسي جزءاً من آرائه في كتاب الموسوم «الاسلام ثورة اقتصادية»
(منشورات دار المشرق العربي الكبير : بيروت ، البحرين ، دبي) ويعرض جزءاً آخر في
احاديث متفرقة يشرح فيها تصوراته الاقتصادية .

ان الجزئين غير منسجمين . ونختار الجزء الثاني لانه الاحدث زمنياً . فالاول صدر في
كتاب عام ١٩٧٩ . والثاني صدر بشكل احاديث عام ١٩٨٢ .

يؤكد المدرسي ، شأن غيره ، ان «الاسلام له فكر في الاقتصاد هام جداً .. وهو انصل
القوة السياسية عن القوة الاقتصادية»^(١٠) .

هذا هو حجر الزاوية في الخل الوسط ، والركيزة الاساس . ولكن قبل ان يشيد المدرسي
حله الامثل يوضح بناء افكاره على النحو التالي :

انه يوجه سهام النقد الى ماركس لانه جمع هاتين القوتين ، الاقتصادية والسياسية ، قائلاً :
«ماركس كشف واقعاً وقال ان المجتمعات تفصل حسب الاقتصاد الحاكم اليـس كذلك ؟

(١٠) مقابلات خاصة - طهران ١٩٨٢ .

- التشكيلات الاقتصادية

- المدرسي : التشكيلات الاقتصادية والانتاج وما اشبه ذلك هي التي تحدد مسيرة المجتمع ، ووجهته العامة . انا اقول هذا واقع لكنه ليس دائمًا .. انه موجود في بعض المجتمعات او اكثراها^(١١) .

بعد تبليغ ماركس على نزوعه الى التعميم المطلق ، يأتي دور الاستثناء الاسلامي ، دور المجتمعات التي تقع خارج القاعدة ، والتي يتطلع اليها السيد المدرسي : «الاسلام يقلب النظرية تماماً ، ويقول (انتبهما) «يجب الا يكون الانسان تابعاً للوضع الاقتصادي ، بل يجب ان يكون رائده .. قيمه قبل اقتصاده ووسائل انتاجه . يجب على الغني الا يتبع غناه .. فهذا حرام في الاسلام» . وبالطبع «لا يجوز ان يكون الفقر سبباً للخضوع الى الغني فهذا حرام»^(١٢) .

ما هي الحلول لفصل القوة الاقتصادية عن القوة السياسية ومنع الغني عن اتباع غناه ، والخلولة دون خضوع الفقير للغني ، بحيث تسود القيم الاخلاقية بدلصالح الاقتصادية ؟

يجيب المدرسي :

«حينما ندخل ساحة الاقتصاد نرى ان وسائل الانتاج لا بد ان تكون اما بيد الدولة او بيد الاغنياء» ويعلق على هاتين الصيغتين من الملكية قائلاً :

«لم يعد ممكناً : ان تكون هناك وسائل انتاج فردية»^(١٣) ويضيف «اما ان الدولة تجمع الثروة (يقصد وسائل الانتاج) ونحن نرفض ان تفقد الدولة الانسان قدرته وانتاجيته» و «اما ان يكون الاغنياء ، وهذا هو الحل الاسوأ»^(١٤) .

ما هو الحل السحري ؟ «الاسلام عنده حل نريد ان نطبقه في ايران ، ونسعي .. لتطبيقه في العراق مستقبلاً وهو ان تكون وسائل الانتاج بيد الشعب ، ولكن حسب التعاونيات ، والدولة تكون مشرفة على التعاونيات .. ونعتقد بان في الاسلام قدرة على ايجاد هذه التعاونيات كحل وسط»^(١٥) .

(١١) المرجع السابق نفسه .

(١٢) نفسه . لاحظ التعبيرات الاخلاقية : ثلاث مرات يجب ، مرة واحدة : لا يجوز ، مرتان : حرام .

(١٣) المرجع نفسه .

(١٤) و(١٥) المرجع نفسه .

دعونا نحدد مجلداً عناصر هذه التصورات :

١ - فصل القوة الاقتصادية عن القوة السياسية .

٢ - تقديم القيم الأخلاقية على المصالح الاقتصادية ، لكي يتبعها الفقير والغني على حد سواء . اي اولوية الاخلاق .

٣ - رفض ملكية الدولة والملكية الفردية .

٤ - الحل الوسط : التعاونيات . الدولة تقوم بدور الناظر .

لأنأخذ هذه النقاط واحدة ، واحدة ، تاركين جانباً غرابة المزيج الانتقائي الذي تزلف ، حين تدمج معًا في تصور واحد شامل .

من المسؤول عن دمج القوة الاقتصادية بالقوة السياسية ؟ التاريخ ، ام آراء ماركس ؟
يمكن تخيل دمج هاتين القوتين او فصلهما بقرار اداري من مفكر ، اكان جالساً في مكتب او حوزة ؟

ان السيد المدرسي يحرص ، في عنایة باللغة ، على حل الرأي ونقضه ، على الاعتراف
باندماج القوة الاقتصادية بالقوة السياسية في بعض المجتمعات ، مثلما يحرص على نفي هذا
الاندماج في المجتمعات اخرى ، دون ان يفسر لنا سر الاندماج هنا ، وسر الانفصال هناك .
وكل ما يقوله ان الاندماج يجب الا يحدث ، وهو يصدر هذا الحكم من موقع اخلاقية لكي
يتحقق المجتمع الاستثنائي «الإسلامي» : حرام ؟ هذا ما يقوله !

ان اندماج القوة السياسية والقوة الاقتصادية ، واقع تاريخي ، لم يتدفعه احد ، لا
اللاهوت ولا العلم . وتكتفي اطلاقة ، على اشد الواقع سطحية ، من التاريخ الغابر او
الحدث ، لادراك هذه الحقيقة ، رغم ان اللاهوت ، بكل اشكاله ، استخدم لستر هذا
الواقع .

كيف تصادف ان مالكي العبيد لا العبيد كانوا في سدة الحكم في دولة اثينا وروما ،
وعشرات بل مئات الدول الاخرى؟ كيف تصادف ان السادة الاقطاعيين تسلموا زمام
الحكم لا الاقنان؟ وهل اخطأ التاريخ حيث امسك تجار قريش ومالك العبيد بكرسي
الخلافة على امتداد قرون عديدة من الخلافة العربية الاسلامية؟ وهل كان المسلمين
الاولئك جاهلين باكتشاف السيد المدرسي ، حين نظموا بيت المال (الخزينة) ووضعوا هذه
القوة الاقتصادية بيد الحاكم او الدولة؟

ليس ثمة دولة (= قوة سياسية) يمكن ان تحيى لحظة واحدة بدون دعم اقتصادي . بدون قوة

اقتصادية ، من هذه الطبقة الاجتماعية او تلك . و اذا ما اصر السيد المدرسي على الفصل ، كمثل اعلى ، فان عليه نزع ايرادات النفط من يد السلطة السياسية في ايران والعراق ، فهذه الاموال تشكل رافعة اقتصادية علامة تتنافى مع مبدئه الاول . كما ان عليه الغاء الخزينة ، والغاء قطاع الدولة ، واعادة الدولة الى حظيرة راعي الاخلاق ، مجردة من الوسائل المادية لفرض اخلاقها .

ان نزع القوة الاقتصادية عن طبقة من الطبقات يعني تقويض سلطتها السياسية تماماً . لقد كانت هذه النتيجة بعيدة عن نوابا السيد المدرسي قطعاً . فما كان يتغيره ، هو التعبير ، بصورة عجولة عن حرية النشاط الاقتصادي البرجوازي ، واقصاء الدولة عن التدخل في هذا النشاط . وكان يكفيه ، لو كان ثمة اطلاع كاف ، ان يعيد اطروحات كل انصار حرية الراسمال ، والقائلة بان «الحياة الاقتصادية تسودها قوانين طبيعية ازلية ، يعرقل فعلها تدخل الدولة»^(١٦) .

لقد رأينا كيف يتحقق المجتمع «الاستثنائي» الذي تنفصل فيه القوة الاقتصادية عن القوة السياسية : الروادع الاخلاقية : يجب ، لا يجوز ، حرام .

الواقع ان الكثير من الجمعيات الخيرية ، ومؤسسات الاحسان تدعوا الى المثل الاخلاقية اعلاه : الا يمضى الغني وراء غناه ، والا يخضع الفقير للغني (حسب النص الحرفى للمدرسي) .

ان التوادي الاخلاقية والدعوات الاخلاقية هي نفسها ثمرة مصالح اقتصادية . فعندما يقول المرء . يجب الا يحدث ذلك ، ثم يصدر تحريماً اخلاقياً بذلك فان هذا التحرير هو اعتراف بان ذلك قائم وعندما يكون «ذلك» قائماً ، فان الاستثناء يغدو وهمًا .

والتحرر نفسه ، فكرة اخلاقية او شريع ، هو بعد ذاته ، نتيجة لاحقة (لا سابقة) لوجود المصالح المتعارضة . فالتحريرات الرادعة للربا واكتناف الذهب ، والدعوة للعدل في الميزان والتجارة ، وتحريم اكل اموال اليتامي ، ما كان لها ان تخطب بالوجود ، لولا وجود تلك الظواهر .

ان الربا واكتناف اللذين يترددان كثيراً في الفقه الاقتصادي الاسلامي ، ومحظهما الذي يعتبره الفقه من المآلجلية ليست بالامور المقصورة على المجتمعات الاسلامية .

(١٦) رأس المال - الجزء الاول - ص ٢٣٩ . الطبعة العربية دار ابن خلدون .

فقد لعن القدماء الربا وكتز المال قبل المسيحية والاسلام بقرون ، في حضارات لم تشهد انساناً مرسلاً^(١٧) .

ان الحظر الاخلاقي ، لا يمكن ان يفسر ، قط سبب نشوء الربا ، او نشوء اية ظاهرة اقتصادية - سياسية ، ولا مكان له في معاينة هذه الظواهر .

والواقع ان المدرسي يتغلب من الاخلاق الى الضرورات الاقتصادية ومن الضرورات الاقتصادية الى الاخلاق ، في تحجط مرير .

ونرى ذلك جلياً في موقفه من ملكية الدولة ، وموقفه من الملكية الفردية . فهو يهاجم الاولى من منطلق انساني عام ، ناظراً اليها كقيد على حرية الفرد مرفوض اخلاقياً وبهاجم الملكية الفردية باسم الضرورات الاقتصادية : ضخامة الاستثمارات في المشاريع الحديثة . انه يهرب دوماً من هذه الى تلك ، فحيثما يحاصره الواقع يلتجأ الى الاخلاق ، وحيثما يحاصره الاخلاق يلتجأ الى الواقع .

وبالطبع فان نظرته الى «ملكية الدولة» نظرية تبسيطية ، فهو يعتقد بوجود شكلين متضادلين تماماً لملكية وسائل الانتاج «فاما بيد الدولة او بيد الاغنياء»^(١٨) ، رغم ان في العديد من الدول الرأسمالية المتغيرة قطاع تابع للدولة ، وان الرأسمالية تطورت ، في بعض البلدان ، بفعل التدخل الشيئي للدولة في الحياة الاقتصادية ، لا من ناحية التشريعات وحسب (فهذا الجانب يميز كل الدول الرأسمالية بلا استثناء) بل من ناحية الاسهام في التراكم الأولى ، وفي الاستثمارات المالية الضخمة . كما ان القطاع الحكومي في اغلب ، ان لم نقل جميع البلدان النامية ، هو ايضاً «ملكية دولة» .

ان ما يذهب اليه السيد المدرسي باصطلاح ملكية الدولة ، هو الملكية الاشتراكية في معارضه الملكية الرأسمالية ، وان كان يعتبر كل ملكية دولة هي «اشتراكية» ، كما يعتبر كل بلد رأسمالي خال من «ملكية الدولة» .

(١٧) نجد في مسرحيات سوفوكليس هجاء للربا والاكتناف والربا (انتيفونا) : «لا شيء كالمال يثير الشفاق والفن بين الناس انه يخوي النفوس نحو كل ما هو حار وشئم» .. الخ . وفي نصوص لارسطو تعود الى القرن الرابع قبل الميلاد ، نجد شجباً للربا لا يقل حدة وصرامة من الشجب الاسلامي - راجع : راس المال - ج ١ ص ١٩٧ ، وج ٢ ص ٣١ - الطبعية العربية . دار ابن خلدون .

(١٨) و(١٩) مقابلات خاصة .. المرجع المذكور .

ورغم هذا الخلط ، يمضي فقه المدرسي ، الى مهاجمة الملكية الفردية التي «لم يعد بالامكان ان تبقى فردية»^(١٩) ، معزيًا ذلك الى ضرورات اقتصادية تتعلق بضخامة الاستثمارات الصناعية (ماذا بشأن الزراعة) والقدرة التنافسية للمنتجات ، والاتجاه العام (عالمياً واقليمياً) نحو التركيز والتركيز ، وما الى ذلك ، من ضرورات اخرى (حسابية) تتعلق بربوية المشروعات .. الخ .

بعد هذا وحسب ، يختفي الفقه بالحل «الثالث» ، الحل الامثل ، الحل الذي لا شبيه له في الماضي او الحاضر : التعاونيات .

ويندهي ان نفترض ، بعد ذلك كله ، ان المقصود هو تنظيم مجتمع تعاوني من الراس الى اخص القدمين ، مادامت نقطة الانطلاق تقف على قدمين ، هنا نقض ملكية الدولة والملكية الخاصة على حد سواء .

انها المغامرة ان يقول المرء بان فكرة التعاونيات فكرة اقتصادية اسلامية ، فلا هي موجودة في فقه الاخرين من اقرانه ، ولا هي حاضرة عند غيرهم . مع ذلك علينا ان نصدق بان النظريات التعاونية ليست ثمرة التطوير الراسمالى في اوروبا ، وليس النتاج النظري لروبرت اوين (١٧٧١ - ١٨٥٨ انجلترا اوشارل فورييه ١٧٧٢ - ١٨٣٧ فرنسا) بل نتاج فقه

الحوزة الدينية في طهران على يد السيد المدرسي عام ١٩٨٢ !

لقد نبتت فكرة التعاونيات على يد المدارس الاشتراكية الطوباوية (المادية) اما بصيغة افكار نظرية ، او بصيغة تطبيقات عملية ، او الاثنين معاً .

ولا ضير هنا من ايراد عرض موجز لتاريخ الفكر التعاوني ، نظرية وتطبيقاً كي يعيينا ، بطريقة من الطرق ، على ادراك كنه «تعاونيات» السيد المدرسي .

يعتبر روبرت اوين الاب الحقيقي للتعاونيات . وكانت نقطة انطلاقه هي السعي للالفلات من شرور الراسمالية . بيد ان تعاونياته ، او تجاربه ، انتهت الى الانفلاس ، لانها قامت كجزيرة صغيرة وسط بحر الراسمالية المضطرب ، بل كانت اشبه بحمل «عاري بين الذئاب» .

ويعرض انجلز مآل تعاونيات اوين ، في كتابه انتي دوهرينج^(٢٠). لقد اقام اوين محلجاً

(٢٠) انتي - دوهرينج - ص ٣١٦ - ٣١٨ - الطبعة الانجليزية . دار التقدم .

كبيراً للقطن في نيولارناك باسكنلندة . وتحول مصنوعه الى تعاونية انتاجية نموذجية لا تعرف الشرطة والقضاء ، ولا مؤسسات الاحسان ولا قوانين الفقراء . وكان يوم العمل في التعاونية عشرة ساعات ونصف الساعة ، لقد اخفقت المشاريع التعاونية اخفاقا ذريعاً ، مادامت سلطة راس المال قائمة في المجتمع . وقد توصل اوين نفسه الى الاقتناع بان «الملكية الخاصة ، والدين وشكل الزواج الراهن ، هي العقبات الرئيسية امام الاصلاح الاجتماعي»^(٢١) .

وبعد فشل هذه المشاريع استعرض عنها اوين باقامة «جمعيات تعاونية لتجارة المفرق والانتاج . وقد اعطت هذه الجمعيات التعاونية ، ... برهاناً ... على ان التاجر والصناعي غير ضروريين اجتماعياً»^(٢٢) وهذه بدورها ، انتهت بالضرورة الى الفشل ، الا ان اوين لم يطرحها باعتبارها «البلسم الشافي من كل الشرور الاجتماعية»^(٢٣) حسب تعبير انجلز ، بل مجرد خطوة باتجاه ثورة جذرية .

ويؤرخ لأول تجربة تعاونية ناجحة بالعام ١٨٤٤ في روتشديل - انجلترا (تعاون استهلاكي) بمبادرة عمالية صرف ، اعقبتها تعاونيات انتاجية للحرفيين في فرنسا عقب ثورة ١٨٤٨^(٢٤) .

ما هي التعاونيات ، وفي ظل أي نظام توجد ؟ ماوظيفتها وسبل تنظيمها وغياباتها ؟ بدءاً ، يمكن الاشارة الى أن التعاونيات بربت في ظل رأسالية المنافسة الحرة وتبرز اليوم في ظل الرأسمالية الاحتكارية ، وتظهر في البلدان النامية ، بصرف النظر عن وجهتها ، كما تظهر كنظام يشمل قطاعات معينة ، في البلدان الاشتراكية أيضاً . إن للتعاونيات ، وظائف اقتصادية واهداف سياسية اجتماعية باللغة الت النوع ، إلى حد «لا يمكن إطلاق النعوت العامة على التعاونيات .. كقوة تقدمية بصورة مطلقة ، أو كعامل محافظ »^(٢٥) .

(٢١) المرجع نفسه ص ٣١٩ .

(٢٢) المرجع نفسه .

(٢٣) نفسه .

(٢٤) دراسات اشتراكية في النظرية التعاونية - د . كارل برنيته ، تعریف : د . مجید مسعود . دار الجماهير العربية دمشق ١٩٧٥ . - مدخل إلى الدراسات التعاونية - ص ٢٣

(٢٥) المرجع نفسه ص ٢٤ . يعدد الدكتور كارل برنيته ، هذا النوع الكبير في باب «تصنيف التعاونيات » (ص ٦٤ -

وما يعنينا من ذلك ، أن التعاونيات ، ليست بالشعار البراق ، فسواء كانت إنتاجية أم تسويفية زراعية أم حرفية ، فإنها تبقى ، في ظل الرأسالية ، مجرد رأسال جاعي^(٢٦) ، يشكل وسيلة للدفاع عن النفس بوجه ضغوط وتناقضات النظام الرأسالي نفسه . ورغم كونها درينة للدفاع ، فإن الغول الرأسالي مرشح لافتراضها في آية لحظة . وتكتسب التعاونيات ، طابع مؤسسة رأسالية مثل (تعاونيات أصحاب المشاريع الصغيرة) أو أنها ، تحد ، قدر الامكان ، من سعة الاستثمار الرأسالي (التعاونيات العمالية في النظام البرجوازي)^(٢٧) .

ان تعيم التعاونيات على المجتمع ، يعني ، أول المطاف وأخره ، أنها ستنتهي حسب ميادين الانتاج ، ومناطقه ، وفروعه ، وانها ستنتهي إلى تعاونيات عمال ، وحرفيين ، وتجار صغار ، واصحاب مشاريع صغيرة ، وكبيرة ، وفلاحين .. الخ .. الخ .

ويصرف النظر عن كون تعيم التعاونيات على المجتمع كله ، هي فكرة قديمة ، آلت إلى فشل ذريع عملي ونظري^(٢٨) فإن تعاونيات السيد المدرسي مجهملة الموربة ، إن جاز التعبير . فهو لا يقول ، أو لا يدري ، بمختلف الملكية التعاونية عن الملكية الخاصة الرأسالية وملكية الدولة ، وكيف توزع ثمار العمل على اعضائها ، هل حسب مقدار عملهم ، أم حسب ما يأتون به إلى التعاونية من ثروات فردية ؟^(٢٩) .

٦٧) فيشير إلى تصنيفها حسب نوعية النشاط (زراعي ، حرف) وحسب المكان (قرية ، مدينة ، حي ، محافظة .. الخ) ، واستنادا إلى مجال فعلها الاقتصادي (إنتاجية ، استهلاكية ، خدمية .. الخ) ، أو حسب المهنة (تعاونيات الفلاحين ، حرفيين ، تجار ، مصدرين ، مستوردين) ويمكن تصنيفها ، بالطبع ، وفق معايير أخرى ، سياسية واجتماعية ، وحتى ايديولوجية .

(٢٦) وصف لينين التعاونيات في ظل الرأسالية بأنها مؤسسات رأسالية جاعية ، المرجع نفسه ص ٥٣

(٢٧) من تعريف الاقتصادي بوبوف لوظيفة التعاونيات في ظل الرأسالية . المرجع نفسه ص ٣١ .

(٢٨) بوجه انجليزي سبّاط نقدة لكرسونه دوهرنغ النظرية (وهي تعاونية ايضا) فيين أنها ، في ظل العلاقات النقدية ، لا تتحقق المساواة ولا العدالة المزعومة في التوزيع . كما يبرهن ان بعض (تعاونيات الانتاج الجماعية) يمكن ان تثير فيها بصيب الفقر اخريات . وان التنايز في الثروة بين اعضاء الكومنونة الواحدة لن يتوقف . وبالتالي فإن الكومنونة الطوباوية تنهار على رأس منظرها . راجع : اتفى دوهرنغ ص ١٨٢ وما بعدها . ومن المفيد الاشارة الى قول د . برنيسته من ان فكرة التعاونيات دخلت ميدان الصراع الايديولوجي كاطروحة اصلاحية منافضة للثورة الاشتراكية . وكبيريل عنها .

(٢٩) من المعروف ان التعاونيات ، بمنظور ماركسي ، شكل انتقالي لدفع الملكيات الصغيرة في الريف . وتحجيم الحرف الصغيرة في المدن ، في ظل الملكية العامة لوسائل الانتاج والتوزيع التي تسود المجتمع ، أي في ظل غياب الرأسال .

ان جمع الناس ، على اختلاف مواقعهم الاجتماعية ، في تعاونيات ، عند لحظة معينة ، لا يمكن أن يقوم على افتراض أن هؤلاء متساوون في مقدار ملكيتهم ، بصرف النظر عن شكل هذه الملكية (أرض ، مصانع ، ثروة نقدية . . الخ) . وإذا كان التفاوت في الثروة قبل دخول التعاونية سيظل قائماً بعد دخوها ، فما نفع التعاونيات . وإذا كان يراد لهذا التفاوت ان يزول ، فكيف يتحقق ذلك : بالمصادرة ؟ أم بوسائل أخرى ؟

ان تقرير شكل واسلوب بناء القاعدة المادية للتعاونيات لأنظر على بال الفقه . وتحديد شكل واسلوب توزيع ثمار العمل الجماعي ، أحسب مساهمة الفرد (من ملكيته الخاصة) في وسائل الانتاج التي زجها في التعاونية ، أم حسب مقدار ما يؤديه من عمل لا يعنيه كثيراً هو الآخر . وكيف يدخل الفرد (الشري) إلى تعاونية فقيرة تسلب منه بعض ما كسب في الماضي ؟ بالاقناع ، بالاكراه ؟

ان تعاونيات المدرسي عامة ، فضفاضة ، فكرة ، ولا أثر لها في التطبيق الایرانی ، حسبي يقول . فالتعاونيات الوحيدة التي يجدها المرء في إیران اليوم ، وبعد مرور ۴ سنوات على الثورة ، هي تعاونيات بيع الخضار واللحوم . أنها لا تزيد عن مؤسسات بيع المفرق ، وهي عاجزة حتى عن منافسة البازار (الرأسمال التجاری) . أنها تدير اصلاحی ، ترقیعي ، ان صبح القول ، لتخفیف وطأة ارتفاع الاسعار الناجم عن اسباب عديدة ، بينما الاعیب الرأسمال التجاری الذي يحکم قبضته على أهم قنوات التجارة الداخلية ، والذي أفلح ، مؤخراً ، باسم الاسلام ، في منع الدولة من الدخول إلى ميدان التجارة الخارجية .

ان التعاونيات الاسلامية المراد تعليمها على المجتمع لتتحمل مخل الدولة والرأسماليين معاً ، تحمل في طياتها تناقضات لاحدها . فلو طبقت على العراق مثلاً ، لواجهت مشكلة : قطاع النفط . إن «تعاونية» النفط ، إن قدرها الظهور ، ستتفوق اصحاب الملايين وال بلايين ثراء . وإذا أراد السيد المدرسي استبعاد النفط من دائرة التعاونيات ، كاستثناء ، فإنه يكون أقرب بملكية الدولة التي اخذت من الجميع عليها نقطة انطلاق . ماذا سيفعل الاقتصاد الاسلامي ؟ ان دولة السيد المدرسي تمسك بزمام القوة السياسية فقط ،

وعليه فإن وظيفتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مختلف تماماً ، وتعتبر وظيفتها الاقتصادية من وجهة النظر هذه ، ليس الدفاع بوجه شرور الرأسمالية ، بل من ابئق الرأسمالية كنمط انتاج ، ووظيفتها السياسية توسيع تحالف الملاي والفلحين . . الخ .

وقد حظر عليها ان تجتمع القوة الاقتصادية بالسياسية ، وعليها ، حسب فقهه ، ان تقوم بدور المشرف ، وان تكون عاقلة بما فيه الكفاية للاكتفاء بهذا الدور . ولكن كيف تشرف وعلى ماذا تشرف ؟ انها تنظم الانتاج ، وتستند لهذه التعاونيات أو تلك دورا معينا . وتقف حارسا لمنع التجاوزات . انها تساعد التعاونيات الفقيرة بالمال . وتأخذ من التعاونيات الثرية بعض الفائض ، باسم الزكاة أو الضرائب . فدولة المدرسي فقيرة ، ولكي تتفق على أجهزتها وادرعها التي تتولى اقامة التعاونيات ، وضبط الارباح ، وقطع الزائد. منها ما يدخل في باب الزكاة أو الضريبة ، ولكي تغيل افرادها : فلا بد أن تمد اليد إلى التعاونيات الثرية . انها بحاجة الى قوة اقتصادية لاداء دور المشرف ، وقوتها الاقتصادية مرهونة بارادة التعاونيات الثرية . وستواجه الدولة الفقهية واحدا من أمرین ، إما الانصياع ، أو انتزاع الحقوق الاجتماعية والاقتصادية بالقوة .

ان باللوسخ اطالة قائمة الناقضات ! ولكن يكفي القول ان تعليم التعاونيات كحل ، فكرة خيالية ، وان الفصل المقترن للقوة السياسية عن القوة الاقتصادية لا يقل خيالا (٣٠) عن ذلك . ان طروحات المدرسي تطوي على مسعى حيث للبحث عن طريق ثالث ، أكثر مما تتطوي على بذور معادية للملكية الخاصة .

هل هذا كل شيء ؟ لا من المفترض أن هذه الافكار عن التعاونيات تتعارض كلبا مع افكاره الواردة في كتابة العنوان : « الاسلام ثورة اقتصادية ». ففي هذا الكتاب لانجدأثرا للفكرة التعاونيات بالمرة ، خلاصة الكتاب هو شرح لسبل القضاء على التخلف ، والسير على طريق التنمية ، بمعناها الاقتصادي المألف والشائع .

منذ السطر الاول ، يهاجم المدرسي ما يسميه التنمية الشيوعية والرأسمالية التي تسلب « الكرامة البشرية » (ص ١١) اما الاسلام فيقدم « أيسرا المناهج واسرعها انجازا للتنمية من النظم المادية » (ص ١١) وبعد ان نطلع على هذه الحقيقة ونعرف ان « التنمية الاسلامية هي الانجع ، والاسرع ، والاكثر كفاءة وانسانية ، وحرية ، وما إلى ذلك من مداعع

(٣٠) يستمير المدرسي هذه الفكرة من آية الله محمد الشيرازي واصحابها الاصل ، الذي يدھو لها من باب الملاع من حرية الرأسيلين ، يعود فيقر بضررورة بقاء بعض مجالات الانتاج بيد الدولة ، اي يسمح للدولة بامتلاك « قوة اقتصادية » ،

واطراطات ، نكتشف ان الدول الاسلامية مختلفة بـ « ثلاثة أجيال حضارية عن العالم » (ص ١٥) ، وان الشرق والغرب متقدمان بما لا يقاس !

ويعرّب الكتاب عن أسماء على حقيقة عدم وجود خطة إسلامية تنموية ، وبعد برم المسوة . ويقدم لنا السيد المدرسي إكتشافاته ، فنعرف ان علل التخلف وبالتالي علاجات التنمية هي : ضعف العامل الانساني *human factor* المستعارة من الادب الاقتصادي الغربي ، وغياب المنظمين الرأساليين *entrepreneurs* التي يستعيرها من شومبيتز Schumpeter^(٣١) ، وقلة الادخار وتدني نسبة التوظيفات من أجيال الناتج القومي التي يستعيرها من البروفسور روستو^(٣٢) وضعف إنتاجية السكان العاملين في البلدان النامية ، وهجرة « الأدمغة » ، التي يستعيرها من وثائق اليونسكو^(٣٣) .

وبصرف النظر عن كون غياب المنظم الرأسالي ، أو هجرة الأدمغة ، أو شحة الرساميل بسبب قلة الادخار ، هي تفسيرات صائبة أم خاطئة للتخلف ، وبصرف النظر عن كون معالجة ذلك هو تحقيق للتنمية ، فإن هذه الافكار والطروحات هي نتاج المذاهب الوضعية التي انتقدتها المدرسي ، ثم استعارها بجرأة ناردة ، عن مصادر عربية معينة ، وعرضها باعتبارها « ايسر المناهج واسرعها انجازا للتنمية » .

ان بعض ، إن لم يكن معظم ، وجهات النظر الغربية التي يعرضها كسندي لافكاره ، هي وجهات نظر تؤله دور المنظم الرأسالي في تطوير الانتاج ، أو تؤله الرأسالية الاحتكارية الامريكية بوصفها جنة السعادة البشرية وقمة التطور الحضاري البرجوازي^(٣٤) وهي نتاج

(٣١) J. A. Schumpeter : *The theory of economic development*, Harvard , 1951
الاقتصاد الياباني للتخلّف ص ٦٣ - الطبعة الانجليزية . T. Szentes : *Political economy of underdevelopment*

(٣٢) W. Rostow : *The stages of economic growth . A Non — communist Manifesto* Cambridge 1960
المراجع السابق

(٣٣) معاشرة مالكوم اوبيتا نائب المدير العام لمنظمة اليونسكو - القى في جامعة الدول العربية بالقاهرة عام ١٩٦٩ من كتاب « الاسلام ثورة اقتصادية » .

(٣٤) روستو Rostow هو صاحب نظرية مراحل النمو وحسب رأيه هناك خمس مراحل غير بها كل المجتمعات البشرية دون استثناء وهي (١) المجتمع التقليدي (٢) المرحلة الانتقالية او السابقة للانطلاق (٣) مرحلة الانطلاق (٤) مرحلة

ان القارئ لا يعرف اي المنهجين يتبني السيد المدرسي ، نظريته في التعاوينيات عام ١٩٨٢ ، أم منهجه المستعار في التنمية عام ١٩٧٩ . رغم ذلك ، تزداد دهشة المرء حين يطالع كتابا آخر للسيد المدرسي نفسه « الفكر الاسلامي - مواجهة حضارية » وبخاصة باب « الاقتصاد الاسلامي - ص ٣٩٣ - ٤٠٠ » ففي هذا الكتاب نجد ان « التجارة خير » حسب الفقه ، وانه « يملك الارض للذى يعمرها » دون قيد ، ويملك المعادن وموارد الثروة الطبيعية لمن استخرجها » و « يضع نظام القرض ويشجع عليه » و « يقر نظام المضاربة » إلى آخر قائمة التشريعات التي نجد لها عند مثاث غيره . وهو يقيم هذه الاحكام على قاعدة حرية الانسان التي سبق أن صادرها في الميدان السياسي (تشريع ، وتنفيذ وقضاء) . ويترك هذه الحريات ، في الميدان الاقتصادي ، حق التحرك ، مستخدما الضرائب (الزكاة ، الخمس ، الخراج ، الكفارات ، الندور) رافعة لتخفيف التفاوتات الاجتماعية .

ان هذه الاراء تضارب بعضها بعضا ، وقد تبلورت عنده بين عام ١٩٧٥ (تاريخ صدور الطبعة الثانية من الكتاب الأخير) وعام ١٩٨٢ (تاريخ اعلانه عن التعاوينيات) . ان اجيئاً مسار متعرج كهذا في ظرف ٧ سنوات ، يكشف عن توقيف مفضن للبحث عن خرج للقضايا الاقتصادية التي يقف الفقه أمامها حائرا ، من الوجهة العلمية .
بيد أن هذه التقلبات في الآراء ، تكشف ، من ناحية أخرى تأثيرات الارضية الجغرافية والتاريخية التي صبفت هذه الآراء في اطارها .

نعني ان آراءه الأولى ، التي تلتزم التزاما حرفيا بحرية النشاط الاقتصادي (المصاغة عام ١٩٧٥) هي صدى للمفاهيم العامة السائدة في الميدان الفقهي ، ولا تميز بأي « جديد » بل هي تكرار لما يتداول في المؤذنات الدينية من « ثوابت » . وهذه الروح المحافظة ترجع الى ان السيد المدرسي لم يكن قد بدأ بعد ، في ذلك الوقت ، اي نشاط سياسي . كما ان فكرة زوج رجال الدين الفقهاء في « قيادة » ، كامل الحياة السياسية والاجتماعية (بالصورة التي

الاندفاع نحو النضوج (٥) مرحلة الاستهلاك الجماهيري المايل . The stage of high mass consumption . ويعتبر روستورأسالية الدولة الاحتكارية في الولايات المتحدة هي النموذج الفريد لهذه المرحلة الاخيرة ، الاكثر ازدهاراً ورفاهة . راجع توماس ستشن الاقتصاد السياسي للتخلص ، الجزء الاول ، الفصل الخامس .

تجري في ايران) لم تكن متباعدة هي الاخرى . وهناك عامل فعال وحاسم هو ان الافكار صيغت في اطار لبنان ، بلد « الاقتصاد الحر » .

اما آراءه الثانية (الاسلام - ثورة اقتصادية) ، التي نشرت عام ١٩٧٩ ، وصيغت قبل هذا التاريخ بلا ريب (وهو تاريخ هام على اية حال - تعني سنة اندلاع الثورة الايرانية) فانها تعكس المناخات الفكرية والاقتصادية السائدة في الخليج ، (حيث صدر الكتاب ، وحيث اقام المدرسي فترة من الزمن) وبالذات مشكلات التنمية في هذه المناطق الغنية والمتخلفة في آن واحد ، ولعل ابرز مظاهر تخلفها هوما ينعكس في كتاب المدرسي المذكور ، وتعني بذلك : ضعف العامل الانساني ، وغياب منظمي الانتاج ، وقلة الادخار ، وتدني نسبة التوظيفات . ولنلاحظ ان المدرسي لا يتحدث فقط هنا، عن « شحة رأس المال » او « ضعف تكوينه » ، رغم ان ذلك من العوامل البارزة التي يوردها الاقتصاديون الغربيون لتفسير التخلف ، بصرف النظر عن صحة التفسير .

اخيراً فان اراءه في التعاونيات ، برزت مع مطلع الثمانينات ، انعكasa للنقاشات الدائرة في ايران ، وفي مناخات تحويل المؤسسات الزراعية المؤممة الى مزارع تعاونية أو جماعية . تسم هذه الفترة ببروز التأثير الفكري القوي لكتابات المنظر الاسلامي الايراني ، الشهيد مطهری ، الداعية المتحمس للفلاحین ، والنصیر الحازم لمصادرة أراضی الاغوات .

١١. الربع الحلال والربع الحرام

على نقیض فکرة التعاونيات التي تمثل الاقتصاد الاسلامي ، من وجهة نظر المدرسي ، نواجه عند آية الله محمد الشیرازی ، اقتصاد اسلامی آخر لاصلة له بالاول ، اللهم إلا من ناحية الرفض التقليدي لكل من الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد المارکسی ، وتبني فکرة الحل الوسط .

لكن هذا الحل الوسط ، بلحمه ودمه ، لايمت بصلة قربة إلى الحلول الوسط الاخرى ، التي يمكن ان تکاثر بلا نهاية .

إن آية الله محمد الشيرازي يضع فقها محددا (٣٥) يدخل في صلب الموضوع بمكافحة صريحة . انه لا يلف ولا يدور . فهو يعترف ، منذ البدء ، بمشروعية الملكية الخاصة ، كما يعترف بمشروعية الربح الرأسمالي ، تجاريا كان الرأس المال أم صناعيا أم زراعيا . ولا يستثنى من ذلك سوى الرأس المال الربوي (من الربا) المحرم صراحة في القرآن ، رغم انه حتى في مجال الربا المحظور ، يجد فقه آية الله الشيرازي ، أوبالاحرى يوجد ، فسحة للحق في الربح بواسطة الربا .

اذ رغم انه يقول بأن الربا « حرام ، باطل ، ممحوق » (٣٦) فإننا نراه ، بعد قليل من ذلك ، يشطط قرض المزابي إلى شطرين ، الاول قرض للأكل ومشرب ومسكن (حاجات استهلاكية للمفترض) والثاني قرض لانتاج يولد ربحا . وفي هذا الميدان الثاني « يحق ان يأخذ المقرض » (تبدل اسم المزابي !) من المفترض الربح « (الاسم الجديد للربا) » لكن الانصاف ان تكون هناك نسبة بينها « (ص ١٥٥ - ١٥٦) » وهو يحيىز الربا في هذا المجال اعتقادا على المقوله الاقتصادية التالية وهي ان « النقد عمل متراكم » . و يبدو من وجهة نظره ، ان العناية الالهية التي حضرت الربا لم تكن تميز جيدا بين هذين النوعين من القرض الربوي ، ولم تكن تدرك أن « النقد عمل متراكم » * ! ويفضي فقه الشيرازي لاباحة الربا « إن صاحب النقد له حق الفكر إذ الفكر له حق ، كما أن العمل له حق ، والفكر هو الذي بسببه تكون الارادة ». (نفسه) .

(٣٥) الفقه ، الاقتصاد - آية الله محمد الحسيني الشيرازي - طبعة قم - ١٤٠٠ هجري - دار القرآن الحكيم . و ، الاقتصاد الإسلامي المقارن ، للمؤلف نفسه ، والدار نفسها ، ١٤٠٠ هجري .

إن الكتاب الاول ، مجلد ضخم ، واسع ومتشعب ويعالج بين دفتيه طائفة واسعة من المواضيع دون ترابط منهجي .
يبد أننا سنتصر على مناقشة مفاهيمه حول منشأ الاستغلال ومنظما الربح ، وسبل إزالة الحيف والظلم ، وموقفه من الملكية الخاصة ، مع إشارات الى فهمه للماركسية وعداته للشيوعية ، و موقفه المناقض من الرأسمالية التي يواجهها أخلاقيا ويدافع عنها اقتصاديا ، والتي يدعى ان اقتصاده الاسلامي يشكل بدليلا عنها . ولن نطرق الى أوهامه وتصوراته الخيالية عن النقد والقيمة والنقد الورقي ، التي تكشف عن عدم ادراكه لأوليات الاقتصاد السياسي ، بوجه عام .

(٣٦) الفقه ، الاقتصاد ص ١٥٥

* « عمل متراكم » ان هذا القول ينطبق على ما انتجته يد الانسان . فاهرامات مصر هي عمل متراكم ، وعائشة الامة الاغريقية هي ايضا عمل متراكم ، وأجر الکنائس والجوسام القائمة هي عمل متراكم ، والالات والمعدات ، والطائرات ، والسفن ... هي عمل متراكم ، شأن دفاتر وأقلام اطفال المدارس . لكن أيام من هؤلاء ليس نقدا !

بعد إجازة الربا ، ومبرأة اقدم والعن اشكال الرأسمال (الربوي) (ماذا نتظر أن يفعل آية الله الشيرازي مع الاشكال الحديثة من رأس المال ، الصناعي والمصرفي ، والتجاري ، والزراعي .

انه يبدأ الكتاب ويتوسطه وينبه بشائم مقدعة على الشيوعية والاشتراكية ، مع نقد خفيف وملطف للرأسمالية . فالرأسمالية ، في نظره تعطي « نصف الخبز ونصف الحرية » أما نقاصها فلا يعطي ، حسب رأيه ، سوى « رب الخبز ولا حرية ». ان « الشرق رأسالي حكومي ، إذ الحكومة جمعت رأس المال في يدها إلى جانب استيلائها على السلاح ، والغرب رأسالي تجاري ، فان الآثرياء جمعوا المال في ايديهم »^(٣٧) (ص ١٢ المرجع نفسه) . ولبيت الرأسمالية في نظره سوى انحراف طفيف عن الاخلاق ، وهي « على انحرافها - مقدمة (يقصد مقدمة) صناعيا وزراعيا . . على روسيا الشيوعية »^(٣٨) (ص ١١٩) و« الرأسمالية الغربية ، وإن كانت باطلة إلا أن بطلانها أقل من بطلان الشيوعية » (ص ١٢١) .

ابن برى الشيرازي منابع الاستغلال في الحياة الاقتصادية وكيف يريد القضاء على هذا الشر ، وأى نظام جديد يريد أن يبني ؟ هل برى الشرفي الملكية الخاصة ؟ انه يوحى لنا بذلك ، حيث يقول أن « ثروات العالم انحصرت في ايدي قليلة ، بينما أكثريه البشر تعاني من آلام الفقر » (ص ٨٤) ويستعرض التفاوت في الثروة بين افراد الأمة الواحدة (التفاوت الظبقي) ثم التفاوت بين الامم على الصفحات ٨٢ - ٨٤ ، ويصب عليه بعض ما يستحق من لعنة .

ولكن ماموقفه من الملكية الخاصة ، هذا التجسيد الحموقي للتفاوت في الثروة ؟ إنه يتخذ منها موقفاً مزدوجاً . فهي « لا يصح أن تحمل وسيلة لاستهار الانسان للانسان »

(٣٧) يبدو أن فقه الشيرازي لا يفقه الفرق بين الرأسمال الحكومي والرأسمال التجاري . . كما لا يفقه مامة الرأسمال . بكل ثروة ، عنده ، هي رأسمال ، رغم ان ليس كل ثروة كذلك . ان الرأسمال بتعبير ماركس ، ليس شيئا ، ليس عردا لات ووسائل إنتاج عموما . إلخ ، انه علاقة اجتماعية .

(٣٨) يذهب الشيرازي الى حد القول بأن « شعوب البلاد الشيوعية في جوع دائم » (ص ١٢٢) وبيني أو يجهل ان دخل الفرد في المانيا . الديمقراطية متلا ، يفوق الان دخل الفرد في اعرق بلد صناعي (بريطانيا) ، وانه بينما ينمو الاتاج الاشتراكي ، عموما ، بمعدلات عالية ، فإن الكثير من البلدان الرأسمالية يعاني من النمو الصفرى .

ومن جهة ثانية ، فإن « الناس مسلطون على اموالهم » (ص ١١٧) ، والاسلام عليه ان يحفظ « موازين الله في الاقتصاد . . . وان تحفظ الفرص للجميع ، بحيث يكون لكل إنسان كامل الحرية في عمله واقتاصدياته » (ص ١٠٤) .

وتحل هذه الازدواجية بالاعتراف الواقعى بالملكية الخاصة وبالحرية الإنسانية فى استهارها ، من جهة ، وبالروع الأخلاقي للتجاوزات التي تنشأ عن هذا الاستخدام ، من جهة ثانية .

ويسند دفاعه عن الملكية الخاصة بحالتها إلى الغرائز « فالانسان يملك » ، والسبب « وجود غريزة المالكية في الانسان » (ص ١١) . ويمضي إلى ابعد من ذلك ، فأن « ما يسمى بالاصلاح الزراعي وتقسيم المعامل وتأميم الغابات وما إليها . . لاوجه له فهو . . باطل » . (ص ١١٨) بل انه يصل في دفاعه عن حرية الملكية ، منطلقًا من حرية الانسان ، إلى حد أباحت استعباد البشر (الرق) ، أي الغاء حرية الانسان نفسه ، فيقول « إن الله فرض الملكية . . للانسان ، لكل شيء حتى الانسان (العبيد الأماء) في حدوده الاسلامي المقرر » (ص ٩٧) ذلك أن « الكتاب والسنة والاجماع ، بل والعقل . . كلها تدل على نظام العبيد في اطاره الاسلامي »^(٣٩) .

لقد أجاز الربا في جانب ، وهو يحيى الاستعباد أيضًا . مع ذلك دعونا نرى كيف يريد القضاء على الاستغلال . ولكن قبل أن نبدأ في تحديد منع الاستغلال ، ماهيته ، وسبل القضاء عليه ، يقتضي التنبيه الى ان الشيرازي ، لا يرى في المساواة ، نصفاً للاستغلال . فالمساواة ، فكرا وتطبيقاً ، باطل رجيم عنده (ص ١٣٤) ، و « التساوي ظلم » (ص ١٣٧) .

ان التفاوت في الثروة ، بمعنىه البرجوازي ، حق عنده . والمساواة التي يدعوها آية الله الصدر ، وفقهاء غيره ، هي عند الشيرازي باطل لا ينتهيه عقل ولا منطق ولا شريعة . مع ذلك ثمة استغلال ، وعلينا ان نعيين منبه وكيفية القضاء عليه . « الاستغلال معناه ان يستولى الانسان على أكثر من حقه الذي أتى به تفكيره وعمله» (ص ١٤٤) .

هذا التحديد العام ، الفضفاض ، للاستغلال يحتاج الى تحديدات أخرى تعين الحق

(٣٩) للاطلاع على دفاع الشيرازي عن الرق بشكل تفصيلي ، راجع ص ١٠١ - ١٠٤ من الفقه ، الاقتصاد .

الذى يأتى به التفكير والعمل (٤٠) .

إن الرأسمالي ، صاحب المصنوع ، ومالك الأرض والمزارع ، والتاجر ، إذا أخذ قدر « حقه » لم يكن سارقا ، وإذا أخذ أكثر من « حقه » كان سارقا . فالربح مشروع ، لكنه مزدوج ، شأن الدكتور جيكل ومستر هايد : الاول طاهر والثانى فاسق . هذه الأزدواجية يؤطرها الشيرازى بمقولة الربح الحلال ، وجليس السوء : الربح الحرام . من أين يأتي هذا الربح ؟ من أين يأتي الربح أولا ثم كيف يتخطى حدوده ليدخل دائرة الأمان المهلكة ؟ هنا يلتفت فقه الشيرازى الى الرأسمالي صناعيا كان أم تاجرا . إن هذا البطل المنتج من وجهة النظر البرجوازية ، يقدم المال والادوات والادارة . الخ اما العمال فلا يقدمون سوى الجهد الجسدي . وفي خاتمة المطاف يتولد متوج فائض يقسم على هذين الطرفين ، من وجهة النظر البرجوازية .

اما من وجهة النظر الاسلامية ، حسب الشيرازى ، فإن المتوج الفائض ، أو الربح (اذا أردنا استخدام لغته) يعني أن يوزع توزيعا آخر ، لا هوشيوعي ، ولا هوشتراكى ، ولا هو رأسانلى ولا هو توزيعي (٤١) . فشعار التوزيع الرأسانلى ، حسب تعبيره ، يقول « من العامل عمله ، وله أجره » ، والشعار الشيوعي يقول « من العامل عمله وله حاجته » ، والتوزيعي يقول « من كل عمله وله عمله » (ص ١٢٣) ، فهذا يقول الاقتصاد الاسلامي ؟ أنه يقول « من العامل عمله ، وله حصته » . لقد حل فقه الشيرازى المشكلة بتغيير الاسم !

ان تعبير « الحصة » لا يقدم ولا يؤخر . ماهي هذه الحصة ، وكيف تتحدد ؟ لا أحد يدرى . و بم تختلف « الحصة » الاسلامية عن « الاجر » الرأسانلى وعن « الحاجة » وعن « العمل » الذى يعطى للعامل لقاء عمله من المدارس الأخرى ، حسبما يدعي . لا أحد يدرى . كل ما ندرى انه للعامل « حصة » . أولىست الاجرة الرأسانلى أو الأجر على

(٤٠) يخلط آية الله الشيرازى بين التفكير والعمل الفكري ، لكنه ينسب إلى الرأسانلى المأبى أو المصرى « عملا فكرييا » يقوم في المخانة قرار الأراضى ، كي يعطيه على « الفكرة » ربحا رائعا ، برافق تخت ستار المساواة بين هذه « الفكرة » وبين العمل الفكري الذى يزاوله الطبيب والمهندس والعام .. الخ .

(٤١) الاقتصاد التوزيعي الذى لم يسمع به أحد ، ينسب له الشيرازى شعارا من كل عمله وله عمله . وبالمناسبة فإنه يعتبر بريطانيا إشتراكية ومصر اشتراكية ، مستندلا على ذلك بوجود « قطاع حكومي » !

أساس كمية العمل المبذولة هي حصة ؟ وليس الأجر على أساس الحاجة (بصرف النظر عن كمية العمل المبذولة) حصة هي الأخرى ؟ والربع نفسه ، ليس هو حصة ؟ ن الحصة لباس واسع يستضيف أي شيء !

ومن وجهة نظر الاقتصاد البرجوازي ، يقوم الرأسمالي بجهد ومحارفة ، ورأسماله يسدي العون للعمال الف مرة ، وهو يستحق على ذلك مكسبا يطلق عليه الربح . أما في الاقتصاد الإسلامي للسيد الشيرازي ، فإن الغنيمة لاتنتشر إلى شطرين ، شطر للرأسمالي وشطر للعامل . أنه شديد السخاء في تقسيم الربح .

إن الاقتصاد الإسلامي « يقول بالملكية الفردية .. وبجعل الارباح للادارة ، ولرأس المال ، وللمعمل ، وللأرض ، والعامل ... » (ص ١٢٣) لقد دخل ستة شركاء في اقتسام الغنيمة ، ولكنها تنتهي لطرف واحد ، فإذا كان للرأسمالي العمل وكان هو المدير وهو صاحب رأس المال ، وصاحب الأرض ، فله هذه الشخص مجتمعه . وسواء عمل الرأسمالي أم لم يعمل فله حصة ، لأن « رأس المال عمل متراكم » (ص ١٢٥) . اي ان الرأسمالي ، من وجهة نظره ، يؤدي العمل حتى لو كان نائما في بيته ، مadam رأسماله (العمل المتراكم) يقوم بذلك نيابة عنه .

ان التفاوت في الشروء وفي الملكية الخاصة ، وفي الحصص حق قائم ، معطى نهائيا ، بدائية غير قابلة للنقض . ولا يهم الفقه في شيء ان يصل التفاوت إلى هذا الحد المرريع ، او ذاك ، فالمهم عنده ان يأخذ كل طرف حقه السرمدي ، ولا يأخذ أكثر من ذلك .

ان الربح الحلال هو نصيب الرأسمالي . والربح الحلال هو حصته على رأس المال والادارة وملكية المعمل والارض . وكل ما يزيد عن هذه الحصة أو يتتجاوزها يدخل ميدان الربح الحرام (٤٢) .

لقد تأسس مفهوم الربح الحلال والحرام على أدباء اقتصادي يقول بأن الرأسمال يبذل جهدا ، وعليه الآن ان يدخل في التحديد الكمي لحصته على هذا الجهد .

بدهي انه اذا كانت كتلة الربح ١٠٠٠ مليون دينار ، فإن الربح ، حسب الفقه المذكور ، يتضمن حصة شرعية للرأسمالي باسمائه الاربع او الخمس أو الست (صاحب

(٤٢) يعتقد الشيرازي ماركس لانه « خليط بين الربح الاضافي الاجهافي والربح الاضافي غير الاجهافي » (ص ٢١٢) سترى أين يبدأ الاجهاف (الحرام) وأين ينتهي !

المعلم ، المدير .. إلخ) . وكل ما يزيد عن « الحصة » هو حرام . وحتى نعرف الحرام بالضبط ، لابد ان نعرف عند أية نقطة يكفي الربح فيها عن ان يكون حلالا . إذا كان الربح الكلي ألف دينار ، فأين يتنهى الربح الحلال ؟ عند المائة الأولى ؟ الثانية ؟ الثالثة ؟ عند المبلغ ٣٥٠ دينارا ، أم عند ٤٠٠ ونصف دينار ، أو ثلاثة اربعين الدينار ؟ ان نقاط اللحـالـ (هي نقاط حرام أيضا) متعددة بقدر ماتخوبه الالف دينار من قروش !

ان المعيار الاخلاقي الذي يسمع باغداد المديع على الربح « الحلال » وانزال اللعنات بالربح الحرام ، لا يمكن ان يتوطد كواقعـة اخلاقـية ، او كمفهوم حقوقـي ، مالم يكن هناك معيار اقتصادي كمي ، يحدد لنا كمـراقبـين ، ويحدد للرأسمـالي الورـع ، صناعـياـ كان أم رجل تداول مالي ، ويحدد للفقيـه العـادـلـ الذي يـرـيدـ الحـفـاظـ عـلـىـ المـيزـانـ ، ويـحدـدـ لـلـعـمـالـ الـاجـراءـ الراغـبـينـ فيـ التـزاـمـ الفـقـهـ ، يـحدـدـ هـؤـلـاءـ جـيـعاـ الـقـيمـةـ الـحـقـيقـيـةـ الـتـيـ يـسـتـحقـهاـ الرـأـسـمـالـيـ ، اوـ الشـخـصـيـاتـ الرـأـسـمـالـيـةـ الـارـبـعـ ، عـلـىـ جـهـودـ الـاـشـرـافـ وـالـادـارـةـ وـمـلـكـيـةـ الـمـعـلـمـ والـأـسـمـالـ . إلـخـ .

ومـنـذـ أنـ نـعـرـفـ هـذـهـ «ـ الـقـيمـةـ الـحـقـيقـيـةـ »ـ ، وـنـعـرـفـ مـقـدـارـهـاـ الـكمـيـ ، وـكـيفـ تـقـاسـ ، حتىـ نـسـتـطـعـ تـعـيـنـ حـصـةـ كـلـ الـاـبـطـالـ ، اوـ الـبـطـلـ الـواـحـدـ الـذـيـ يـقـوـمـ بـكـلـ الـادـوارـ ، وـيـصـبـحـ بـالـوـسـعـ اـيـقـافـ الـاخـلـاقـ وـالـحـقـوقـ عـلـىـ قـدـمـيـهـ وـفـتـحـ عـيـنـيـهـ تـحـدـيدـ نـقـطـةـ اـنـتـهـاءـ الـرـبـحـ الـحـلـالـ ، وـهـيـ اـيـضـاـ نـقـطـةـ اـبـدـاءـ الـرـبـحـ الـحـلـالـ .

لكـنـ فـقـهـ السـيـرـازـيـ ، لـايـعـاـ (ـ إـنـ لـمـ نـقـلـ شـيـئـاـ أـخـرـ)ـ بـتـحـدـيدـ الـقـوـانـينـ النـاظـمةـ لـكـيـمـةـ الـرـبـحـ الـحـلـالـ .ـ وـلـاـ يـكـرـتـ ثـيـقـةـ تـقـاسـ قـيـمـةـ الـجـهـودـ الـفـكـرـيـةـ وـالـجـسـدـيـةـ ، وـبـأـيـةـ وـحدـاتـ تـقـاسـ ، وـيـكـتـفـيـ بـأـمـثـلـةـ عـمـومـيـةـ عـنـ تـوزـيعـ الـرـبـحـ إـلـىـ حـلـالـ وـحـرـامـ .ـ لـكـنـ هـذـهـ الـأـمـثـلـةـ تـكـشـفـ عـنـ جـهـلـ بـشـؤـونـ الـاـقـتـصـادـ حـتـىـ عـلـىـ الـمـسـتـوىـ الـمـحـاسـيـ .ـ اـدـنـاهـ نـمـوذـجـ يـشـرـحـ فـيـ لـقـرـائـهـ نـظـرـيـةـ مـارـكـسـ فـيـ فـانـصـ الـقـيمـةـ .ـ

يـقـولـ الشـيـرـازـيـ :ـ «ـ لـنـفـرـضـ أـنـ مـعـمـلاـ إـشـتـرـاهـ الـمـالـكـ بـأـلـفـ دـيـنـارـ ،ـ وـهـذـاـ الـمـعـلـمـ يـشـتـغلـ لـمـدـةـ عـشـرـ سـنـوـاتـ ،ـ ثـمـ بـعـدـ ذـلـكـ يـسـتـهـلـكـ الـمـعـلـمـ بـأـلـفـ فـيـهـ .ـ .ـ .ـ وـلـنـفـرـضـ أـنـ مـالـكـ الـمـعـلـمـ جـعـلـ أـلـفـ دـيـنـارـ لـلـمـوـادـ الـخـامـ الـتـيـ يـنـسـجـ مـنـهـ النـسـيجـ ،ـ وـعـمـلـ سـنـةـ ،ـ اـسـتـخـدـمـ فـيـهـ تـسـعـةـ عـمـالـ ،ـ وـكـانـ الـرـبـحـ الـفـيـ دـيـنـارـ ،ـ فـانـهـ لـاـشـكـ»ـ (ـ اـتـبـهـواـ)ـ (ـ اـتـبـهـواـ)ـ (ـ اـنـ لـهـ أـنـ يـأـخـذـ الـفـأـ وـمـائـةـ اـجـرـةـ الـمـعـلـمـ)ـ (ـ يـقـضـدـ ١٠٠ دـيـنـارـ لـلـانـدـثـارـ السـنـويـ +ـ ١٠٠٠ دـيـنـارـ قـيـمـةـ الـمـوـادـ الـخـامـ)ـ .ـ .ـ .ـ وـبـقـيـ الـبـاقـيـ تـسـعـعـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـعـمـالـ التـسـعـةـ ،ـ فـلـهـ عـشـرـ التـسـعـعـةـ تـسـعـونـ

ديناراً ، ولكل عامل تسعون ديناراً أيضاً ، لكن صاحب المعمل لا يصنع هكذا بل يعطي للعمال التسعة ٥٠٠ دينار مثلاً ، وبأخذ هوا ربعة ، فهذا الزائد هو التفاوت بين التسعين الذي هو حقه ، وبين الاربعين (الذي يأخذه) وهو ٣١٠ (اجرة اضافية) سرقها صاحب المال من العمال» (ص ١٦٢) .

بهذا المثال يشرح الشيرازي فائض القيمة ، ويصرف النظر عن سذاجة هذا الشرح ، فدعونا نستخلص منه ما يفيد اطروحة الربح الحلال والحرام كواقعة اقتصادية ، أي ظاهرة محددة كمياً تصلح لتلقي الاجر او الثناء الاخلاقين .

ان الشيرازي يقطع من الربح (وهو في دينار) اندثار الآلات (١٠٠ دينار سنوياً) وقيمة المواد الخام (١٠٠ دينار) . بعد ذلك يدفع منه الاجر للعمال ويدفع منه أجرأ (على ذمة ماركس) الى الرأسالي مساوايا لما يتلقاه كل عامل منفرداً .

إن الربح ، بالمعنى المحاسبي الشائع (والمتذلل أيضاً) هو الفارق بين سعر البيع أو سعر السوق ، الذي يتاتي ببيع السلعة أو السلع ، وبين سعر الكلفة . ولو قيل لاري رأسالي أنه يدفع المواد الخام والاجور علاوة على اندثار الآلات من الربح لصعب حالاً !

وحسب ماركس ، الذي ينسب له الشيرازي أموراً لاقيمت له بصلة ، فإن سعر الكلفة الرأسالي يتكون من العناصر التالية : قيمة المواد الخام والمساعدة ، قيمة اندثار الآلات والابنية (رأس المال الدائم) الاجور (رأس المال المتغير) أما القيمة الحقيقة للمتوجب أو «سعر الانتاج» فتضمن ، علاوة على ذلك ، عملاً غير مدفوع الاجر ، عملاً يتجسد في المتوج ولا يكلف الرأسالي قرشاً ولو من نحاس ! والفرق بين سعر الكلفة الرأسالي ، والكلفة الحقيقة (أي سعر الانتاج) هو فائض القيمة ، ومنه يستدل الرأسالي ربحه ، ومنه يدفع الربح ، إيجاراً للمبني أو إيجاراً للارض الزراعية ، أو ل الأرض المنجم ، ومنه أيضاً تدفع الغرائب للدولة^(٤٣) .

على أية حال فإن ما ينسبه الشيرازي لماركس خال من أي مصدر رواية جدية . ونظل نبحث عن المعيار الاقتصادي لحقوق الرأسالي وعماله بلا جدوى . وقصاري ما يقوله بهذا الشأن : «إذا اجتمع أربعة ، كان من أحدهم الادارة ومن الثاني المعمل ومن الثالث العمل

(٤٣) ماركس : رأس المال - المجلد الثالث ، الجزء الاول : سعر الكلفة والربح ص ٢٥ - ٤٠ الطبعة الانجليزية السادسة ١٩٧٧ . دار التعلم .

ومن الرابع رأس المال ، كان الاتساع لكل هؤلاء الأربع ببنسبة خاصة» ونحن نفتئش عن هذه النسبة الخاصة في ثانيا كتابه ولكنها غائبة .

ان اللوحة الاقتصادية التي يعرضها الشيرازي ، ودفعاً عنه عن «أجرة» أو «حصة» أو «حق» الرأسالي ، تصور هذا الاخير عاملاً أجيراً ، شأن عماله الذين يكملون لحسابه ، إلى درجة تدفعنا الى الاشتقاق عليه .

فهو ، حسب هذه الصورة ، يعمل مثلهم ، سوى ان قوة غامضة قد خصته بعمل الاشراف والادارة ، أو بعمل مترافق اسمه الرأسال ، وخصت عماله بالكلدح الجسدي . وهذا أول فرق بينهما . أما ما الذي يوزع الأدوار بهذه الصورة ، وما علة الامر ، فذلك لا يعني الفقه . وهناك فرق ثان بين الرأسالي والعامل المأجور ، غير فرق الملكية ، وفرق العمل الفكري عن العمل الجسدي . أنه يعمل لنفسه بنفسه . إنه رب عمل نفسه . أما هم فيعملون «له» . انه بلا رب .. وهم لهم رب .. عمل ! وعدا عن ذلك فهو وهم متساوون كعبيد اتقىاء الله . ويتوسع المرء أن يدرك دموع الغبطة على هذه المساواة الجليلة . إنها جنة المساواة . فالفارق عرض شكلي . فارق آخر . أن الرأسالي ، كما بين الفقه المذكور ، «يأخذ» (ليس دائمًا) بغير وجه حق ، دخلاً اضافياً ، مكسباً غير مشروع يفوق ما يستحقه ، وبهذا ينم عن جشع وانتانية وما شاكل من صفات ذميمة . من أين تأتيه ؟ وسوس له شيطان الطمع ؟ أن عماله بشر مثله ، والشيطان لا يوفر أحداً . أنه يفعل ذلك حقاً . وآية الله الشيرازي يحترز من ذلك وبينه يقول : «إذا أخذ (يقصد الرأسالي) فوق حقه بملاء الرضا .. فذلك جائز .. إما إذا كان في جوازه أو اضطراري .. كان ظلماً . والعكس ممكن «إذا تعدى العمال على صاحب المعلم .. والفلاحون (على) صاحب الأرض .. كان للمظلوم سلب الملكية .. من الظلم حسب القدر الذي يستحقه» (ص ١١٦ - ١١٧) .

وبهذا يتراجع فقه الشيرازي حتى عن فكرة الربح الحلال والحرام ، على سداقة الفكرة ، ومحبز الربح الحرام إذا كان نيله بالرضا . وبوضييف «وبهذا تبين أن صاحب المعلم وصاحب الأرض إذا أخذنا قدر حقهما ... لم يكوننا سارقين ، وإذا أخذ زيد من حقهما كانا سارقين ، وإذا أخذنا أقل من حقهما ، كان العامل والفللاح سارقين منها» (ص ١٧٣) . لقد كانت السرقة ، في الربع الأول من الكتاب ، مرهونة بذوي الثروة ، وهو هي المساواة تزعزع هذا التفاوت ، وتشمل بجناحيها الكادحين أيضاً .

ان نشوء الربع ، الحلال والحرام معاً ، والاستيلاء عليه ، أمر متاح للرأسمالي ، وهذا هو منبع الشراء الفاحش لطبقة اجتماعية محددة ، ولأم برجوازية محددة . هذا الشراء يسيطره الشيرازى باللعنت ، من جهة ، ويدعو ، بوعي كامل ، إلى البقاء على منابعه ، من جهة أخرى .

إن العلاج ، من وجهة النظر الماركسية ، هو الغاء الملكية الخاصة الرأسالية ، ومن وجهة النظر البرجوازية هو تخفيف المساوىء عبر جمعيات البر والاحسان وبيوت الفقراء ، وصندوق اسعاف العاطلين . . الخ . أما من وجهة نظر الفقه الاقتصادي الاسلامي أعلاه ، فان المشكلة أخلاقية ، انها تتعلق بالطمع البشري إيه . والمخرج بسيط وواضح ، وهو «أن تشرف الدولة على عدم أخذ الرأسالي والاقطاعي أكثر من حقه» (ص ١٧٥) . إن الدولة وفقها الذي تقوم عليه ، هي شرطي أخلاق ، حارس الحقوق المتفاوتة ، ومانع التجاوزات . وهو عين مارينا عند المدرسي .

أخيراً لا مناص من تتبع الفقه حين يترك الرأسالي الصناعي والرأسمالي المفترض ، ومالك الأرض ، ليتفت إلى البطل الجديد : التاجر ، كي يدعم وجهة نظره عن الربع الحلال والحرام ، أو الاجحافي وغير الاجحافي من جهة ، ولكي يؤسس أركان الضوابط الأخلاقية ، لمنع التجاوزات والظلم .

إن ارباح التاجر ، من وجهة نظر الفقه ، هي ربع مشروع ، عدا ما ينشأ عن خداع الشاربين أو التلاعب بالكيل . بمعنى ، أن الربع الحرام يستل من انتهاك قانون تبادل المتساويات بالمعنى المبتدئ لهذا القانون . إن التاجر الحرام هو الذي يمارس الخداع على النحو التالي : التاجر (أ) يبيع إلى الشاري (ب) قيمتها ٤٠ جنيها مقابل قمح قيمته ٥٠ جنيها ، إن (أ) يربح ١٠ جنيهات بالخداع (٤٤) ، سواء كان الخداع في المكيال ، أو أغشا في السعر . «إلا أن (أ) و(ب) لا يملكان سوية غير ٩٠ جنيها» كما هو حالهما قبل بقوع التبادل ، قبل وقوع البيع من جهة (آ) والشراء من جهة (ب) «لقد انتقلت القيمة ولم تُخلق . إن الطبقة الرأسمالية في بلد ما ، برمتها ، لا تستطيع خداع نفسها» (٤٥) .

لكن التاجر يحتكر سلعة معينة ويرفع اسعارها بنسبة ١٠٪ ! «إنفائض القيمة (الربح) لا يأتي من بائعين يبيعون سلعاً باعلى من قيمتها ، أو مشترىين يشترون سلعاً أدنى من

(٤٤) انجلز : موجز رأس المال . استثنا المثال مع تجوير معين . ص ١١٠ الطبعة العربية . دار ابن خلدون .

(٤٥) المرجع نفسه ص ١١٠

قيمتها ، لأن كلاً منها يكون بدوره بائماً وشارياً ، ولذا فإن العملية تتواءزن» . كما لا ينشأ الربح «من باعة وشاريين ينتهي بعضهم البعض بصورة متبادلة ، لأن ذلك لن يخلق فائض قيمة جديداً ، بل يوزع رأس المال الموجود بنسب مختلفة»^(٤٦) وإذا ما استمر استهلاك هذه القيمة الموجودة ، والرأسماليون لا يمكن أن يقتاتوا على الحجارة ، فإنها ستزول إن عاجلاً أو آجلاً .

إن الخداع والغش وأصنفان الشحة في التجارة ، تولد ربحاً إضافياً حقاً ، لكن الربح يظل قائماً عند التاجر الرأسمالي حتى من دون غش وخداع ، ومن دون أصنفان شحة في العرض ، أو احتكار بيع صنف محدد . فالغش إذا كان ممكناً لتأجير سلعة معينة ، فهو يمكن لتجار السلع الأخرى . والاحتقار إذا كان ممكناً لصنف محدد ، فإنه يمكن لاصناف أخرى . وما يكسبه التاجر من غش أو احتكار سلعة معينة ، يخسره حين يكون شارياً لاصناف أخرى يعتذرها غيره ، وهلمجراً .

إن الربح قائم من دون ذلك ومن وجهاً نظر ماركس ، التي يعتقداً الشيرازي ، يأتي الربح من العمل الفائض المتجسد في المنتجات ، هذا العمل الفائض يتحقق في عملية الانتاج الرأسمالي ، ويتقاسم الرأسمال الصناعي والرأسمال التجاري . ومن هذا العمل الفائض يأتي الربح ، والفائدة ، والضرائب . ولكي يواصل الصناعي والتاجر ، والمالك العقاري ، سرقة هذا الربح ، فلا بد من الاستمرار ، حسب قول ماركس ، في انتاج الاشياء المسروقة .

ان «فائض القيمة ، أو ذلك الجزء من القيمة الاجالية للسلعة الذي يتجسد فيه العمل الفائض - او غير مدفوع الثمن - اسميه الربح»^(٤٧) ويضيف «هذا الربح لا يدخل كله بحسب الرأسمال رب العمل فاحتياط الأرض يجعل في قدرة مالك الأرض الاستيلاء على جزء من فائض القيمة بشكل ربع سواء أكانت الأرض مستخدمة للزراعة أو لبناء الأبنية . . . إن الواقع كون امتلاك وسائل العمل يعطي الرأسمال رب العمل ، إمكانية انتاج فائض قيمة او الاستيلاء على كمية معينة من العمل غير المدفوع الثمن . . . يؤدي إلى أن مالك وسائل العمل الذي يغيرها كلية أو جزئياً للرأسمال رب العمل ، يكون قادرًا على المطالبة لنفسه

(٤٦) المرجع نفسه ص ١٩٠ .

(٤٧) ماركس : الأجور والأسعار والأرباح - المختارات ، ج ٢ ، ص ٥٥ . الطبعة العربية دار التقدم .

بجزء آخر من فائض القيمة هذا ، بإسم فائدة» .
إن الفقه يجعل منشأ الربح التجاري إلى ميدان التداول ولا يدرك الصلة بين التداول والانتاج ، ولا تخطر له قط فكرة البحث فيها . أنه يتناول الربح ، تجاريًا كان أم صناعيًّا أم مصرفياً أم ربوياً (بأسئلته العديدة : فائدة ، فائدة ربوية .. الخ) لا من زاوية اقتصادية فعلية ، بل من زاوية كونها مشكلة أخلاقية^(٥) وهذا الربح بعضه حلال وبعضه حرام ، وكفى الله المؤمنين شر البحث ! ولما كانت القضية أخلاقية ، فإن الحلول التي يضعها العلاج التجاوزات ، يعني شرور الجشع وحب المال والكسب «الحرام» هي علاجات أخلاقية ، روادع عائمة في فضاء أخلاقي ، بلا مقياس للتحقق من التجاوزات ، أي بلا ركيزة تسمح للروادع بأن تؤدي وظيفتها الأخلاقية ، هذا مع بقاء وسيلة الربح الحرام سالة .

إن الفقه الاقتصادي آية الله الشيرازي لا يكتفي بالدفاع عن الراسمالية وحدها ، بل يدافع أساساً عن العلاقات الاقطاعية والعبودية . ويفتح كوة ، بل بوابة ، في الخطورة الاسلامي المفروض على الربا ، وفكراً الاقتصادي ، من أوله إلى آخره ، تقصمه المعرفة الاقتصادية بطبيعة الانتاج والقيمة .. الخ .

وينطلق أولاً وأخيراً من «الأخلاق» في النظر إلى النشاط الاقتصادي . وأخلاقه الوحيدة هي «حرية الإنسان» التي يعطمها في مجرى الدفاع عنها . فمثلاً تراه يؤكّد أن التأمين والصلاح الزراعي هما «تحديد حرية الإنسان» (ص ١١٩) الإنسان المالك طبعاً ، وينسى أن يشير إلى أن وقوع ملكية الاراضي والمصانع بيد حفنة ، هي تحديد حرية الإنسان (أو البشر) غير المالك .

بيد أن أبغض تحطيم حرية الإنسان العزيزة عنده ، يتم كلية حين يبيع ، كما رأينا ، للهالكين حرية حق مصادرة حرية غير المالكين باجازته الرق «العبد والأماء» . وهو في دفاعه عن حرية المالك الراسمالي يعطيه حصصاً من الربح تفوق ما يحمل به الرأساليون أنفسهم في عالم اليوم . إليكم ما ينص عليه الدستور المقترن للحكومة الاسلامية العالمية التي يريدوها الشيرازي (إلى حكومة ألف مليون مسلم - ص ٩٠ - ٩٢ فصل الحريات) : «كل إنسان تحت نظام الاسلام حر في إكتساب المال من الوسائل المشروعة : الزراعة ، الصناعة ،

(٥) بالطبع ليس نسخة تخلق مطلقة . للكل طبعة اجتماعية لعلها خاصة ، والنظام الاخلاقي الذي ينطلق منه الشيرازي أو غيره ، أسلنه النطاع من الملكية الخاصة باشكالها الاقطاعية بشكل خاص ، والبرجوازية بشكل عام .

التجارة ، الاختراع ، حيازة المباحثات (في الارض والبحر والجو) . . . ولا يحق للدولة ولا لاي أحد أن يمنع إنساناً عن حيازة المذكورات (عدا الربا والخمر والقمار) . . لا كبارك في الاسلام . . . ولا مكوس . . فذلك حرام لا «يجوز وicket للحرية . . إلخ» وهو يقع في تناقضات لا أول لها ولا آخر . فيخترع من عنده «اقتصاد توزيعياً» إلى جانب الاقتصاد الشيوعي والاشتراكي ، وهذا «التوزيعي» لا يتمتع بوجود واقعي لا بوصفه بنية اقتصادية قائمة على هذه الارض ، ولا بوصفه نظاماً نظرياً . ويختروع الشيرازي أموراً عن ماركس لا وجود لها إلا في محصلة حالية^(٤٨) .

وإذا هاجم الاقتصاد الشيوعي (غير الموجود بعد على الارض) لانه برأيه «يجعل غالبية الأرباح للدولة» وهاجم الرأسمالية لأنها تحمل «غالبية الأرباح للناتج» وهاجم الاشتراكية (المزعومة) لأنها تحمل «غالبية أرباح الناتج العامة للدولة وغالبية غيرها للناتج» (ص ١٢٣) وإذ هاجم كلام الملكية الفردية وملكية الدولة ، يكشف أن إقتصاده الاسلامي يدعى لنوع مختلف يضم الملكية الفردية وملكية الدولة ! فلماذا كل هذا العناء ! وما الجديد في هذا ؟ إن فقه الاقتصاد مكرس ، من الفه إلى يائه ، للدفاع عن حرية رأس المال ، وعن حقه السرمدي في الربح . وهو دفاع تقصه العقلانية الاقتصادية (الشكلية) التي تميز أغلب الاقتصاديين البرجوازيين الذين دافعوا عن الرأسمالية منذ ولادتها الأولى . وهو لا يتفقون مع الشيرازي في نتائجه ، إلا أنهم سيحرجون ولا شك من «معارفه» الاقتصادية ومحاججاته ! إن مقولات حرية الملكية وحرية التجارة ، وحرية الربح نبتت في رؤوس المدافعين عن

(٤٨) الأمثلة على ذلك كثيرة . لمثلث يعرف الشيوعية بقوله أنها تذهب (ص ١١٩ - ١٢١) بأن البشر «ابتدأ بالبدائل ، والقبيلات تطبع الرئيس الاعلى الذي يحدد قدر الزراعة والرعي . . . واللازم إعادة نفس الصورة في إقتصاد اليوم . . . وهو مبارأ من لزوم الاستيلاء من الدولة - التي هي بمثابة رئيس القبيلة - على التربيد والتوزيع» . ومن الشيوعية أيضاً يقول أنها ظهرت «في لسلسة أبي قرون» (يكتب الاسم على هرار أبي الطيب) قبل ميلاد المسيح . . ثم احضرت إلى أن ظهرت في لفزان في أيام مزدك . . ثم احضرت إلى أن ظهرت في أيام صاحب الزنج والفرامطة . . . ثم ظهرت في هذا القرن على يد ماركس واتجليز (ص ١٥٨) . الشيوعية جاتت من أبيغور إذن ! وماركس واتجليز ظهرتا في هذا القرن ، هل سمع أحد بمثل هذه الأقوال التي تخطط ، ليس في ستة ميلاد ماركس بل في القرن الذي ولد فيه ! وبعد أن يعرض المراحل الخمسة للشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية بشكل مشوه ، يتحدث عن مفهوم ماركس للانتفاض من تشكيلاً إلى آخر على هذا النحوسطمي «إن تطور مجتمع الفوڈال (الاقطاع) إلى مجتمع رأس المال ، إنما كان بسبب وسائل الاتصال الذي هو الصناعة» !

الرأسمالية منذ قرون ، في قلب أوربا التي لم تعرف سوى اللاهوت المسيحي . فهل هي مصادفة سعيدة !

III - تحرير الشروة من الملكية :

يشكل آية الله محمد باقر الصدر ، نموذجاً متزناً في الفكر الاقتصادي الاسلامي . فهو يسجل افكاره وانتقاداته واستنتاجاته في صيغة مفاهيم ومقولات ، ويعرضها في إطار نظري واحد . وبالرغم مما قد يراه المرء من نقاط ، فإن آية الله الصدر ملثم بالمفاهيم الاقتصادية بصورة من الصور .

ويعتبر بنظر مقلديه أفضل ممثل للفكر الاقتصادي الاسلامي . الواقع أنه الأكثر إطلاعاً والأشهر نظرة من بين أفرانه .

وتتجذر للوضوح ، نقسم افكاره الاقتصادية إلى ثلاثة حقول هي :
أولاً - تحديدية لغاية الاستغلال ومنشئه .

ثانياً - العلاجات التي يقترح لازالة هذا الاستغلال .
ثالثاً - النتائج العملية لهذه العلاجات .

بوسعنا إضافة حقل رابع يتعلق بمصادر معرفته الاقتصادية وانتقاداته لماركس الذي يأخذ منه أمثلة وأفكاراً من جهة ، وينسب له مقولات وقوانين لا وجود لها عنده . بيد أن هذه الأمور سترد في الخواشي أكثر مما في سياق النص (٤٩) .

(٤٩) الأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها . مع هذا نورد بعض التفاصيل .

يقول آية الله الصدر إن ماركس يريد «تحرير وسيلة الانتاج من علاقات التوزيع» ويقول في موضع آخر إن ماركس يريد تحرير «القوى المتوجهة ووسائل الانتاج من علاقات التوزيع» ، بينما لا يوجد نص كهذا في طول مؤلفات ماركس وعرضها . فهو يتحدث عن تحطيم علاقات الانتاج (لا التوزيع) التي تقيد القوى المتوجهة (التي تتألف من وسائل الانتاج + قوة العمل) . (راجع ص ٩ و ٨ من كتاب : التركيب العقائدي للنبلة الاسلامية - الغريب أن لا يجري آية إشارة لصدر المقططفات الماركسيّة .

وفي كتاب «خطوط تفصيلية في اقتصاد المجتمع الاسلامي» يتحدث آية الله الصدر عن الانتاج المادي وما يتضمنه من علاقات بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والانسان ، وهذه الفكرة مألوفة ، حتى بأمثالها ، من رأس المال حيث

أولاً : ماهية الاستغلال ومنتجه أو «منابع الشر» :

بدءاً يتضح لنا أن هدف الاقتصاد الإسلامي «هو استصال كل علاقات الاستغلال ، وتحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان»^(٥٠) ثم يضيف إلى ذلك «تحرير الثروة والكون من أي مالك» معتبراً الإسلام ثورة اجتماعية على الظلم وكل ألوان الاستغلال^(٥١) . إن إزالة الاستغلال ، حسب التأكيدات الواردة ، ستكون ثورية ، أي أنها ستكون تصفيه نهائية ، مرة واحدة وإلى الأبد ، فهي لن تكون «كما استبدل الاقتصادي بالرأسمالي أو الرأسمالي بالبروليتاري» فهذا برأيه « مجرد تغيير لواقع الاستغلال»^(٥٢) ، وهو يشجب كل مستغل - بما في ذلك البروليتاري - يسعى إلى انتزاع القيمة من يد مستغليه لكي يقوم بـ «الاستثمار بها»^(٥٣) .

يهدى القارئ في الأسطر الأولى من المجلد الأول ، الجزء الثالث . ص ٥٢ وما بعدها من الطبعة العربية . دار ابن خلدون .

ويشرح آية الله المصدر ، مثلًا ، العلاقات الاجتماعية بين الناس خلال عملية الانتاج بقوله إن مسند «عملية التوزيع» . ورغم خصوص المصطلح ، فإنه يوضحه قائلًا إن التوزيع له أشكال مختلفة هي الاسترقاق ، النظام الاقتصادي ، الرأسالية ، الاشتراكية ، الاقتصاد الإسلامي (راجع - خطوط فচিল্লা ص - ١٣) إن التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية التي كان ماركس أول من يحددها ويصوغها ، مستمرة هنا بالتكامل تقريرياً ولم يتغير فيها سوى الاسم ، فقد صارت «أشكال توزيع» . وأضيف لها «اقتصاد إسلامي» ، وساخت إلى أنواع مصطفة زمانياً ومكانياً بجانب بعضها ، ويوسع المرء أن يختار ما يريد ، وكان التشكيلات التي برزت إلى الوجود يقانون قاهر ، واندثرت بقائهم قاهر ، يمكن أن تعود حتى بعد موتها !

ويقول أيضًا في كتاب (خطوط فচিল্লা ص ١٣) إن ماركس «اعتبر علاقات التوزيع بناءً على احتياط العلاقات الانتاج». هل سمع أحد من قبل أن ماركس يرى علاقات الانتاج قاعدة وعلاقات التوزيع بنية فوقية ؟ إن علاقات الانتاج تتضمن (١) علاقات الملكية (٢) أشكال التداول (٣) شكل التوزيع . هذه المنافر الثلاث تؤلف علاقات الانتاج . وعلاقات الانتاج رائداً الفنون المنتجة تؤلف بمجموعها البنية التحتية الاقتصادية للمجتمع . ولا ينقول لنا الفقه من أين استمد هذا التعريف وغيره من عشرات التحديدات والمفاهيم غير المستندة إلى مصدر (٤٠) التركيب المقاولني للدولة الإسلامية .

(٤١) صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي - ص ١٠ .
(٤٢) نفسه ص ١٢ .

(٤٣) نفسه ص ١٤ . وعلى هذا فإن البروليتاري «طبقة استغلالية» ، فقد حرمت الرأسماليين المالكين من أملاكهم ، واستأثرت بها لنفسها ، فلي جشع وأي حقوق . أما الحل الذي يعطي الاقتصاد الإسلامي لهذا الجشع العمالي ، فهو أن

ما هو منشأ الاستغلال في عرف هذا الفقه الاقتصادي الاسلامي ، بعد أن فرغ من شجبه ووعد باستئصاله .

النبع الاول حسب قراءتنا للمرجع ، هو «سوء التوزيع ، وعدم توفير هذه النعم (الثروات الطبيعية) لأفراد الجماعة على السواء»^(٤) إن سوء التوزيع يحتل مكانة مركبة في نظرية السيد الصدر وهو يضمنه معينين . المعنى الاول والابرز هو سوء توزيع متوجات العمل او الشروة . وينسب له معنى ثانياً هو سوء توزيع مصادر الشروة الطبيعية التي هي الارض ، بالمعنى الاقتصادي الشامل ، أي كونها وسيلة عمل شاملة وموضوع عمل شامل ، بما تحتوي عليه من ثروات معدنية وآبار نفط (مناجم) ، وأراض صالحة للزراعة وأراض عذراء قابلة للاستصلاح ، ومراع طبيعية ، وغابات ، ومصادر مياه ، وثروات حيوانية .. إلخ . إن سوء التوزيع في هذه الثروات يعني ، في نهاية المطاف ، التفاوت في ملكية مصادر الشروة هذه .

وبنفي الا ننسى قط المعنى الثنائي لاصطلاح : التوزيع ، كونه توزيع متوجات العمل من جهة ، وكونه توزيع ملكية مصادر الشروة ، لأن الافكار قيد المناقشة ، تتضم حلولاً معينة لسوء التوزيع الاول عبر الزكاة ، وتتضمن حلولاً أخرى معايرة لسوء التوزيع الثاني بـ تحديد أسس الملكية .

النبع الثاني ، بعد سوء التوزيع ، يأتي من الملكية الخاصة^(٥) ، التي يصفها بأنها استخلاف من الجماعة للفرد ، وإذا أساء هذا استخدامها «حق للمثل الشرعي للجماعة أن يتنتزع من الفرد ملكيته الخاصة»^(٦) ييد أن سوء استخدام الملكية الخاصة ، لا الملكية نفسها ، هو النبع الثاني للاستغلال .

النبع الثالث للاستغلال هو استخدام النقد (المال) بغير وجه استخدامه الحقيقي كأدلة

يقوم العمال باستجرار أدوات عمل الرأسالي ، واستخدام الرأسالي بدفع أجر له على ذلك ، بدل أن يعملوا له ويدفع لهم أجوراً أما كيف يمكن العمال من الحصول إلى أرباب عمل فذلك يتم بتغيير الأسماء . لربما كان يصوغ هذه الملاقة وبيه على الحرف البليوية ، أو المشاريع الصغيرة إلا أنه يريد أن يعممها على كل مبادرين الانتاج الرأسالي بما في ذلك الصناعة الآلية المنظورة التي تتطلب رساميل ضخمة .

(٤) نفسه ص ١٧ .

(٥) نفسه ص ١٨ .

(٦) نفسه ص ١٩ .

للتبادل ، حيث يجري استخدامه لتنمية المال بالمال ، وهذا كسب بدون عمل ، وهو وبالتالي استغلال^(٥٧) . ان تشخيص هذا المنبع للاستغلال يجري ، على النسق نفسه ، بأنه سوء استخدام للنقد (ما أكثر المساوىء !) لكنه يضيف له سمة أخرى هي الكسب بدون عمل ، أي سرقة عمل الغير . ورغم أهمية هذا المبدأ فإنه لا يعممه على كل النشاطات الاقتصادية .

المنبع الرابع هو قطف ثمار العمل المأجور ، بالطريقة الرأسالية ، أي بدفع الأجر ووسائل العمل إلى الاجراء^(٥٨) .

المنبع الخامس هو احتكار المواد واحداث ندرة مصطنعة والحصول على مكاسب غير مشروعة . ويمكن القول وفق المنطق نفسه ، أنه سوء في التعامل التجاري ، أي التلاعب بعرض السلع ، وغض المقايس ، لرفع الاسعار أو جعلها ربح غير نظيف .

إن السيد الصدر لا يسلّم أفكاره على النسق الذي عرضناه ، فشجب كل شكل من أشكال الاستغلال ، الواردة هنا ، أو غيرها برد عنده موزعاً في أماكن شتى .

على أية حال يمكن لنا النظر إلى منابع الاستغلال الخمسة هذه من زاوية أخرى فرغم أنها تبدو سوء توزيع ، أو سوء استخدام ، وما شاكل من مساوىء ، فإن غلاف السوء ما أن ينجلي ، حتى يتضح أن المساوىء تتبع وتتصب في الملكية الخاصة ، ولا شيء غيرها . فسوء توزيع مصادر الثروة هو ، بكلمات بسيطة وعادية ، امتلاك البعض للأرض وللمناجم والمرعى .. إلخ ، وحرمان البعض الآخر من امتلاكها بوصفها وسيلة إنتاج أساسية (الانتاج المعادن ، الغلة الزراعية .. إلخ) . إن المسألة تدور حول علاقات الملكية . رغم أن الفقه يخفيها بعناية بالغة تحت رداء سوء التوزيع . أما عند الحديث عن سوء توزيع الثروة بوصفها منتجات الطبيعة ، بعد مرورها بمشرع العمل البشري ، فإن سوء التوزيع يعني ، واقعياً ، ان منتجات العمل تذهب إلى الطرف (آ) بزيارة ، ولا يصيب الطرف (ب) منها سوى القليل . إن اصطلاح التوزيع ينفي ، هنا أيضاً ، تحت طياته الملكية الخاصة ، امتلاك البعض لثروات هذه المصادر ، وهذه نتيجة لاحقة للعملة الاولى ، أي لما أسماه سوء توزيع مصادر الطبيعة .

(٥٧) نفسه ص ٣٤ - ٣٥

(٥٨) نفسه ص ٣١ - ٣٢

اما المتبع الثاني فانه يتعلق اساساً بالملكية الخاصة ، حسب اعتراف الفقه نفسه ، وهذا يتواتق مع ما نزيد .

المنبع الثالث سوء استخدام النقد كأداة للربا لا للتداول^(٥٩) يتعلق هو الآخر بامتلاك البعض للثروة بصيغة ثروة نقدية (مقرض النقد بالربا ، أصحاب المصارف) وعدم امتلاك البعض لها (المقرضين ، داعفي الربا والفائدة المصرفية) .

ان سوء استخدام النقود ، حسب تعبيره ، أي استخدامه «لتجميل المال» أو للكسب بدون عمل ، ناجم ، في الواقع الامر عن امتلاك البعض له ، وعدم امتلاك البعض الآخر له . إن الامر يرجع الى الملكية الخاصة (هذا لا يعني اننا نغفل حقيقة ان وجود النقد ، لوحده ، غير كاف لنشوء العلاقة الراسمالية - شراء قوة العمل -) .

المتبع الرابع ، قطع ثمار العمل المأجور ، غير ممكن هو الآخر بدون ظهور رأس المالين يمتلكون وسائل العمل وسائل العيش (يشكل أجور) ، وظهور اناس مدعومي الملكية إلا من قدرتهم على العمل المعروضة كسلعة للبيع . إن الامر يتصل بالملكية الخاصة شيئاً أم شيئاً .

المتبع الخامس ، احتكار المواد . كيف يحتكر المرء مواد معينة قبل ان يمتلكها ، وكيف يسعه إمتلاكها بدون توفر ملكية خاصة من نوع آخر : ثروة نقدية تتيح له شراء هذه المواد (الامر يتعلق بالتجار) بهذه الكمية الكبيرة . نحن أمام مشكلة نابعة من الملكية الخاصة . انها امتلاك البعض للسلع بسبب امتلاكه وسيلة شرائهاها (أو حتى وسيلة إنتاجها فالامر سبان) وعدم إمتلاك البعض لهذه السلع ، أو عدم إمتلاكه وسيلة احتكارها بالشراء (أو بالانتاج) . إن منابع الشر ، من الاول إلى الأخير ، هي ثمار علاقات الملكية . ولكن الفقه يخفي اغلبها تحت ستار «التوزيع السيء» . ولسوف نرى أي سوء نية يختفي وراء سوء

(٥٩) بالنسبة ، النقد عند السيد الصدر ، كما عند الجميع تقريباً ، هو إما ورق إعتباطي سجلت عليه الدولة قيمة تداولية الزامية ، أو هو المدنة الشهين الذي اخبر للتداول مجرد أنه معدن ثمين طبيعته أنه لا يدرك مثلاً النقد . ويستغرب ، ببراءة كاملة ، استخدامه لنغير اغراض التداول . إنه لا يدرك أن النقد سلعة شأن سائر السلع الأخرى ، وإن قيمة النقد (سلعة النقدية = الذهب) تتحدد بزمن العمل الاجتماعي الضروري لانتاجها ، وإن النقد الورقي رمز يعبر عن النقد الحقيقي ، وإن النقد ليس فقط وسيطاً للتداول ، بل له وظائف أخرى ، أبرزها كونه التجسيد الشامل للقيمة ... الخ .

التوزيع .^(٦٠) على أية حال ، دعونا نرى كيف يحل الفقه مشكلات سوء توزيع الثروة ومصادرها ، وسوء استخدام النقد واحتكار السلع ، وكيف يخلصنا من هذه الشرور . هذا ما سنراه في العلاجات المقترنة .

ثانياً : العلاجات

بعدنا السيد الصدر بـ «تحرير الثروة . . من أي مالك» وسنرى كيف يتم ذلك . كما بعدنا بالحماس نفسه بالقضاء على الامكانية الرأسالية في قطف ثمار العمل المأجور . ويقسم أيضاً بأنه سيتم استئصال «الكسب بدون عمل ، والقضاء على «تنمية ملكية المال بالمال وحده» ، واجتثاث «الاحتكار» بغير رجمة . كل ذلك من أجل الوصول إلى محض الاستغلال بصورة نهائية^(٦١) نحن إزاء أربعة وعود هي :

آ - تحرير الثروة من أي مالك . ربما يقصد القضاء على الملكية الخاصة أو على شرورها .

ب - إلغاء قطف ثمار العمل المأجور (ويخص بنظره نشاط الراسمال الصناعي والزراعي) أو إلغاء الكسب بدون عمل .

ج - إلغاء تنمية المال بالمال (ويخص بنظره رأس المال المصرفي والربوبي) .

د - القضاء على الاحتكار (ويخص رأس المال التجاري) .

(٦٠) إن توزيع أشياء الاستهلاك ، في كل مصر وطور ، ليس سوى نتيجة لتوزيع شروط الانتاج نفسها . ولكن توزيع هذه الأخيرة يعبر عن طابع اسلوب الانتاج بالذات . فإن اسلوب الانتاج الرأسالي ، مثلاً ، يرتكز على كون شروط الانتاج المادية بشكل ملكية الراسمال ، وملكية الأرض ، تقع في أيدي غير الشغيلة ، بينما سواد الناس لا يملكون سوى الشرط الشخصي (الذاتي) للإنتاج - أي قوة العمل . وإذا كانت مناصر الانتاج موزعة على هذا النحو ، فإن التوزيع الحالي لأشياء الاستهلاك ينبع منه تلقائياً . فإذا خدت شروط الانتاج المادية الملكية العامة للعمال أنفسهم ، تغير توزيع أشياء الاستهلاك ، مما هو عليه الآن . إن الاشتراكية المبنية . . . قد أقيمت من الاقتصاديين البر جوازيين عادة اعتبار التوزيع وبعثه بوصفه أمراً مستقلاً عن اسلوب الانتاج ، وعادة تصوير الاشتراكية ، وبالتالي ، كأنها تدور في الاساس حول قضايا التوزيع . ماركس - نقد برنامج هوته - المختارات بالعربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ . دار التقدم .

(٦١) هذه الوعود مبنية في كراريس مختلف ، ومكررة في مواضع عده . ولكن إحالة القارئ إلى الصفحتان ١٠ - ١٥ من كتاب صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي .

١ - تحرير الثروة من أي مالك : يبدأ الفقه ، قبل عملية التحرير ، بوصف مصادر الثروة الطبيعية فيقسمها إلى منقولة وغير منقولة . ثم يباشر توزيع ملكية مصادر الثروة هذه (التي تشمل على المناجم وأبار النفط ، والاراضي الزراعية والرعاعي والغابات) . إن الملكية ، كما يؤكّد الفقه ، هي «الله تعالى» ، إنطلاقاً من كون الثروات الطبيعية ، موجودة ، موضوعياً ، بصورة مستقلة عن الإنسان . مادر الانسان ؟ إنه «خليفة» . أي أنه مكلف بإدارة شؤون هذه الثروات والانتفاع بها . أنه مدير مفوض ، ولكن ليس من سلطة دينية . والاستخلاف (من الخلافة) نوعان : استخلاف للجماعة (ملكية عامة) واستخلاف من الجماعة لفرد (ملكية خاصة) . أين تبدأ حدود ملكية الفرد وأين تنتهي ، إن كان سيسماح لها بالوجود ؟ كيف ستتحرر الثروة (الطبيعية فقط) من أي مالك ؟ انظروا : يسمح الإسلام بالملكية الخاصة لرقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية غير المنقوله ، شرط أن يعمل على إحيائها^(٦٢) . هذا أول تحرير للثروة من أي مالك ، عبر السياح بالملكية الخاصة . - يسمح الإسلام بالملكية الخاصة للثروات الطبيعية المنقوله ، والحيازة تكفي كسد للملكية الخاصة هذا ثانٍ تحرير للثروة من أي مالك^(٦٣) . - بعض الثروات الطبيعية هي مباحثات عامة ، منعاً لاحتقارها أي أن جمّيع الأفراد حتى استخدامها ، فبوسع أي كان أن يستغل ما يريد من الرعاعي الطبيعية وأختساب الغابة و المياه الأنهر .. إلخ . إن هذه الإباحة ، العامة في المظهر ، هي إباحة للملكية الخاصة في الجوهر . فالقدرة على امتلاك نصيب من ثروات هذه المباحثات ، يتوقف على عوامل عدّة ، منها امتلاك المرء أدوات متطرورة ، أو ثروة معينة ، أو مركزاً معيناً ، جغرافياً أو

(٦٢) يتبين السيد الصدر رأين متناقضين بهذا الصدد . قيل ليضاح تباينها نون الاشارة إلى أنه يعتبر بث النقط أو منجم الذهب أو الأرض الزراعية .. إلخ ، هي رقبة المال ، أما المال نفسه فهو التفط المستخرج ، أو الذهب المستخلص من التجم ، أو الفضة الزراعية . ويقول في كتابه (صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي - ص ٣٠) إن الإسلام يسمح بالملكية الخاصة لرقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية . أما في كتابه الآخر فيقول المفسر الأيوذن إسلامياً بنشره ملكية خاصة لرقبة المال . أي لمصدر الثروة نفسه . بل إن رقبة المال تظل ملكاً للدولة . حيث يمكن فقط الانتفاع بالنقط أو الذهب المستخرج عبر الاحياء ، وتصبح هذه الثروات ملكاً للممحي» (خطوط تفصيلية في اقتصاد المجتمع الإسلامي ص ٤-٣٥) في النص الاول منجم الذهب (رقبة المال) والذهب (المال) ملك من يجيء التجم بالعمل . وفي النص الثاني الذهب فقط ملك من يجيء التجم ، بينما التجم نفسه يظل ملكاً للدولة . وهذا الشكل الاخير هو نصف ملكية خاصة . أو استجرار من الدولة . أو ملكية خاصة مؤقتة تبىش في احصان ملكية الدولة وظللها المورقة .

(٦٣) خطوط تفصيلية .. ص ٤٠ .

اجتماعياً ، تسمح له بالاستحواذ على ثروات المباحثات . يكفي أن نحيل القارئ إلى هيئة اثرياء الريف على مياه الانهار ، وهي من المباحثات العامة ، بسيطرتهم على الاراضي المتاخمة للانهار ، بحيث لا تمرساقي الري إلا من تحت أرجلهم ، أو بامتلاكهم المضخات .. إلخ . إن المباحثات العامة ، التي يميزها الفقه الاسلامي ، تحول في الحياة العملية ، إلى مباحثات خاصة ، إلى ملكية خاصة لهذا الجزء من الثروات الطبيعية . هذا ثالث تحرير للثروة .

إن تحرير الثروات الطبيعية ، المقولة وغير المقولة ، الضرورية لافراد معينين ، أم الضرورية للجميع ، إنما يتم هنا بتمليكيها للافراد . وهذه الملكية تقوم تحت اسماء شتى ، هي الاحياء ، الحياة ، حق الاولوية .. إلخ . إن هذه الملكيات الخاصة التي «حررت» بها الثروة من «أي مالك» ، عبر إسنادها إلى ملاك عددين ، إنما تقتصر ، كما هو واضح ، على مصادر الثروات الطبيعية ، وعلى الثروات الكامنة فيها بصورةها الخام . والفقه يبيها باعتبارها ملكاً سارياً ! إنها ملك ساوي بالاسم ، وملك لافراد خاصين بالفعل ! لماذا يتصرف الفقه بالثروات الطبيعية على هذا النحو ؟ لأنها ليست نتاج عمل بشري . لأنها ملك الله . ولما كان الفقه مثل العدالة الاهمية ، وخلافة الله على الارض ، فإنه يمتلك الحق في التصرف بها كما لو كانت ملكه الخاص .

بيد أن الطبيعة كفت منذ أمد بعيد عن تقديم متوجهات جاهزة للبشر . وتخطى البشر ، بدورهم ، مرحلة الفطام . ولم يعد ثمة من يقتات على الشمار الجاهزة ، ويستر عورته بورقة توت . لقد دخل العمل مسرح الطبيعة منذ لحظة تاريخية موغلة في القدم .

وغدت الثروات ثمرة عنصرين : العمل والطبيعة . أو كما يقول ماركس ، نفلا عن وليم بيتي ، فإن «العمل أبوها والأرض أمها» . إن الطبيعة لا تصنع الطائرات ، ولا حقائب المسمنونايات لا تتبع آجر قباب الجوامع ، ولا المسكونات الذهبية . ولو نبش المرء ، لا الأرض وحدها بل باطن الكواكب ، لما عثر على زرقيمص جاهز . فهذه الثروات بحاجة إلى شيء أكثر من الطبيعة : العمل البشري . ولما كان العمل البشري يمضي منذ أجيال سحيقة ، فإنه راكم ويراكم الآن ثروات لا حد لها ، ثروات تقع بيد طبقات اجتماعية محددة ، وتتخذ أشكالاً اقتصادية وحقوقية متعددة : ملكية شخصية ، ملكية خاصة صغيرة ، ملكية رأسالية ، ملكية دولة ، ملكية اقطاعية .. إلخ ، ثروة نقدية ، عقارية ، مصانع .. إلخ . وبصرف النظر عن الشكل الحقوقي أو الاجتماعي لملكية هذه الثروة ، فإن

فقه السيد الصدر لا يتناول ملكية الثروات التي صنعتها البشر ، والتي هي ثمرة عمل متراكم سابق ، وعمل يتراءم حاليًا . فتلك مسألة خارج الصدد . أنه لا يمس الملكية الخاصة (أو الثروات الخاصة) التي نشأت عن العمل البشري (تميزاً عن الثروات الكامنة في الطبيعة) . وهيقصد بذلك الرأسمال بكل صوره في النشاط الاقتصادي : الرأسمال المنتج بصورة وسائل إنتاج كالآلات والمصانع والمزارع . . . الخ ، والرأسمال بصورة نقد ، الرأسمال المصرفي والربوي ، والرأسمال بصورة سلع ونقد كالرأسمال التجاري ، والرأسمال بصورة عقارات . . إن هذه «الأنواع» من الملكية الخاصة معترف بها سلفاً ، قائمة سلفاً . فهي لا تخص النساء . وهيعتبرها معطى نهائياً ، بصرف النظر عن منشاً هذه الملكية ، سواء كانت ثمرة عمل مالكيها ، أم ثمرة عمل الغير ، ويصرف النظر عن سبل إنتزاع ثمار عمل الغير . وعلى هذا فإن الملكية الخاصة الرأسالية ، بصورها المتعددة ، تستقبل أخوة جداً ، أشكالاً جديدة من الملكية الخاصة ، سوى أن لها أسماء جديدة . وبدل تحرير الثروة من أي مالك ، أعطي المالك سللاً جديدة للاستيلاء على الثروة كملكية خاصة .

ب - استئصال الكسب بدون عمل :

إن تعبير «الكسب بدون عمل» يتردد كثيراً في فقه آية الله الصدر . وهذا التعبير ، المستعار من ماركس مع بعض التحوير (معنى : العمل المجاني ، أو العمل غير مدفوع الأجر) يشمل كل رأسمال متوجهاً كان أم طفلياً ، صناعياً كان الرأسمال أم تجاريأً أم مصرفيأً أم ربوياً ! وهويشمل أيضاً العلاقات الاقطاعية والعبودية ، على حد سواء . ولما كان السيد الصدر يستخدمه عند التطرق إلى الطريقة الرأسالية في الاستغلال فتتبغي مجازة هذه الحدود المرسومة سلفاً .

إن الرأسمال يقوم على نهب فائض القيمة ، على العمل غير مدفوع الأجر الذي تقدمه الطبقة العاملة ، إلى جانب نهب جزء من عمل صغار المنتجين ، حيثما يكون هناك إنتاج سلعي صغير ، وبقدر ما يكون صغار المنتجين عرضة للاستغلال ، عبر القروض الربوية والنفسية ، وعبر المزاحمة التي تؤدي إلى افلات جماعية .

بيد أن فقه الصدر يحصر اصطلاح «الكسب بدون عمل» على العلاقة بين الرأسمال الصناعي (أو المنتج) وبين العمال الاجراء ، أما نشاطات رأس المال التجاري وكسبه فيجيئها

إلى مجال الاحتكار ، بينما يحيل نشاطات رأس المال المالي (ويقصد به المصرفي والربوي) إلى مجال .. «تنمية المال بالمال» تارة ، وإلى مجال «الكسب بدون عمل» تارة أخرى . وبرأي ، ما لم يكن ثمة رأساً مالياً يدفع الأجر ويقدم وسائل العمل من جهة ، وعماً لا يتلقون الأجر ، فليس ثمة علاقة رأسالية . وعلى هذا فكل نشاط رأساً مالياً لا يتضمن استئجار قوى عمل ليس رأسانياً !

إن السيد الصدر لا يدرك أن الرأس المال التجاري ، شأن الربوي والمصرفي ، هو تنمية أيضاً للمال بالمال ، وإن الرأس المال الصناعي هو الآخر تنمية للمال بالمال ، سوى أن عليه أن يمر بوسطه : عملية الانتاج ، هذا المفرخ الرئيس للقيم الجديدة التي يتم الاستيلاء عليها . وإن جميع هذه النشاطات التجارية والصناعية .. إلخ ، تتحقق للرأس المال «كسباً بدون عمل» . وإنها جديعاً تنمية للمال بالمال . وإن تنمية المال بالمال ، والكسب بدون عمل ، والربح بالطريقة الرأسالية ، هي ثلاثة أسماء لكتاب واحد^(٦٤) . على أية حال ، فإن ما يقترحه السيد الصدر من علاجات ، إنما تناقض نفسها بنفسها وتتضارب بلا انقطاع .

فمن جهة يحرم اشتهر الشروط الطبيعية بالطريقة الرأسالية ، أي بدفع الأجر وتوسيع الأجرا (العمال) بوسائل العمل (يفسر ذلك على الصناعة الاستخراجية باعتبار أن بيتهما الاقتصادية هي الطبيعة مباشرة) . ثم يعود فيعطي للرأسمالي الحق في تلقي حصة يسمى بها إجرا لقاء ما يتلف من وسائل عمله (الاندثار) ، بحيث يصبح الرأسالي مالك وسائل العمل مؤجراً . والعامل المدعومي الملكية أرباب عمل مستأجرين !

(٦٤) وإن الصيغة : نقد - سلعة - نقد (أي الشراء ل أجل البيع) تطبق ظاهرياً على التجار الرأساليين وحدهم ، لكن رأس المال أرباب الصناعة ، هو الآخر نقد يعادل لقاء سلعة ، وهذه بدورها تعادل لقاء نقد أكثر . وفي مثل هذه الحالة يدخل ، بلا ريب ، عدمن العمليات بين لحظة الشراء والبيع (عملية الانتاج) . إلا أنها لا تغير من طبيعته شيئاً ويرى العملية نفسها ... في أكثر صيغتها إيجازاً في رأس المال الربوي . وتضييع صيغة العملية إلى ن - ن (مبادلة نقد بـ نقد أكثر) ، (إنجلز - موجز رأس المال - ص ٤ - ٥) الطبيعة العربية ، بالإضافة بين الأقواء مستلة من مواضع أخرى من الكتاب . كما أشرنا في هامش سابق أنه لا يمكن استبعاد سرقة الرأساليين لبعضهم كوصيلة جزية ، لقاء قسم من الطبقة الرأسالية على حساب قسم آخر منها . ولكن هذه السرقات تعيق توزيع مقدار القيم بين مختلف أفراد الطبقة الرأسالية ، ولا تزيد مقدار القيمة التي يحوزها كل الطبقة الرأسالية ، ولا بد أن يكون هناك إنتاج مستمر لقيم جديدة كي يكون بوسط الطبقة الرأسالية أن تزيد ثروتها عبر الاستيلاء على هذه القيم الجديدة .

إذ يسمع الفقه المذكور للرأسمالي نفسه (إذا عمل في الانتاج الثانيي)^(٦٥) أن يتلقى أجراً على استعمال العمال لادوات عمله ، دون تحديد ل Maheria الأجرة .
 إن قلب العلاقة الحقوقية بين الرأسالي والعمال ، بالاسم فقط ، لا يمكن له أن يلغى «الكسب بدون عمل» ، مادامت ملكية وسائل الانتاج باقية بيد الرأسالي . إن الفقه يجعل الرأسالي أجيراً ، والعمال أرباب عمل يدفعون للأول أجراً . ولكنه لا يتحقق ذلك بانتزاع وسائل العمل والعيش من الطرف الاول ، فذلك آخر ما يفكّر به ، بل بدعوة الطرف الثاني إلى «استئجار» وسائل العيش والعمل ، دون أن يجشم نفسه عناء التفكير ، ولو للحظة ، كي يتساءل : ما الذي جعل وسائل العمل والعيش تتركز عند الطرف الاول ، بينما الطرف الثاني محروم منها تماماً . وإذا كان بوسع الطرف الثاني دفع الاجر للرأسمالي ، أي إذا كان لدى الطرف الثاني وسيلة شراء ، فلماذا لا يعمد إلى شراء وسائل عمل تخصه . ويستغنى عن الرأسالي ووسائل العمل التي بحوزته ؟

إن الفقه الاقتصادي لا يقل نفسه بهذه الاستثناء وغيرها ، ويقيم علاقة «عاصفة» بين الرأسالي والعمال . وسواء سمي المردود الذي يتلقاه الرأسالي برحمة أم أجراً أم أجراً ، فإنه يظل كسباً بدون عمل . إن آلاته تعمل بالنيابة عنه . ولكن الفقه يجيب : إن وسائل العمل أو الآلات والمعدات ، والمواد الاولية . . . إلخ ، هي عمل متراكم ، من قال إنها ليست كذلك ! إن كون هذه الوسائل هي ثمرة عمل بشري سابق ، ثمرة عمل الماضي المتشبع ، بتعبير ماركس ، أمر لا علاقة له للبنة تكون هذه الوسائل هي ملك لطبقة إجتماعية محددة ، دون غيرها ، ولا علاقة له البنة تكون هذه الوسائل هي ثمرة العمل الشخصي لمالكها ، أم ثمرة نهب عمل الغير ، أي لا علاقة له بالسبب الذي يجعل «العمل المتراكم» يتركز عند الرأسماليين وحدهم ، وبعطيتهم الحق في إقطاع القسط الأعظم من العمل . . الحي ! - وعلى أية حال فإن مقوله «العمل المتراكم» التي يأخذها الفقه من الاقتصاد السياسي جاهزة ، تتحول على يديه إلى تربiac لتنشيط العلاقة الرأسالية والحفاظ

(٦٥) يقسم السيد الصدر الانتاج إلى قسمين : إنتاج أولي ، ويشمل الصناعات الاستخراجية والزراعية ، وانتاج ثانوي يشمل كل الصناعات التي تصالح مواد اولية مرت بمرشح العمل البشري . الانتاج الأولي يأخذ متوجاته من الطبيعة ، التي هي ملكه . والانتاج الثانوي يتعامل مع مواد باتت نتاج عمل البشر وملوكها ! إنه يختصر العلاقة الرأسالية في ميدان أملاكه ، ويعيّنها في ميدان أملاك البشر !

عليها سلامة ، معافاة ، بل وفي أوفى صحة . فتحت ستار «العمل المترافق» الذي يعمل بالنيابة عن الرأسمال ، ينشأ لهذا الأخير «حق» في «مكاسب» في أجراة ، دون تحديد لمقدار هذه «الاجرة» . إن الاجرة هي الاسم السري الذي يعطيه الاقتصاد الاسلامي لفائض القيمة الرأسمالية . وبالطبع فإن العلاقة الرأسمالية ، لا يهمها بشيء أن يتغير الاسم ، بل ستكون سعيدة في أن تجدد رداءها ، ودفتر نفوسها !

وهذا ما يعترف به الفقه المذكور نفسه ، حين يتناول عمل الرأسمال في مجال الانتاج الزراعي ، إذ يمحضه الحق «على مذهب عدد من الفقهاء»^(٦٦) ، في إبرام عقد مزارعة يقدم بموجبه الأرض والبذر على أن يشارك في المحصول . أي أن له الحق في كسب بدون عمل ، شأن حقوق تواطئ السابقين ، فكلامها يقدم أدوات عمل ، وكلامه الحق في ربح هو مكسب بدون عمل ، سوى إن له كنية جديدة .

ج - تنمية المال بالمال :

لنترك الرأسمال بيئة وسائل عمل ، ونأتي الى الرأسمال في اهاب ثروة نقدية . إن الفقه يؤكّد لنا أنه يتغنى بـ«تنمية المال بالمال» . وبعد أن يلقي بوجهه الربا ما يستحق من قذف يؤكّد أن «رأس المال النقي .. ليس من حقه أن يساهم في أي ربح .. ولا يبرر له حقاً في الربح بدون عمل ، بل إن الربح .. كله للعامل»^(٦٧) . وبالرغم من غموض مفهوم الربح ، وغموض مساهمة الرأسمال النقي ، فإن بوسعتنا الافتراض ، إن هذا الرأسمال يستعيد نفس القيم التي زجها في المشروع بدون زيادة . ما أن نصل إلى هذه النتيجة حتى يعود الفقه بما ، القهقري ، إلى دار الاستثناء ، فيقول في نفس الموضع ان لرأس المال النقي «طريقة وحيدة» يحقق له فيها المشاركة في الربح . ما هي ؟ «حين يتحمل صاحبه المخاطرة به ، ويتحمل وحده ، دون العامل ، كل التبعات السلبية

(٦٦) ص ٥٣ - خطوط تفصيلية في اقتصاد المجتمع الاسلامي . ويقول بصدق ذلك أن «رأس المال الذي يعطي أجور العمل والأدوات المادية .. لا يمتلك حقاً في الأرض ، ولكنه يمتلك حقاً في متجر الأرض» . هل يتغنى الرأسمال الأرض إكراماً لسواد هبوبها وجمال منظرها ، أم إكراماً للمتسوّج الذي تدرّه ، للذهب الرنان الذي ينبع منها ؟ (ص ٣٦ - ٣٧ - المرجع نفسه) .

(٦٧) صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي ص ٣٢ .

وَهَا نُحْنُ نَرِى أَنَّ الْقَاعِدَةَ الْإِخْلَاقِيَّةَ تَنْصُّ عَلَى عَدْمِ جُوازِ الْمُشَارِكَةِ فِي الرِّبَعِ وَأَنَّ هَذَا الْبَدَأُ الْعَزِيزُ ثَابِتٌ ، شَانُ كُلَّ الْمَبَادِئِ الْأُخْرَى . وَلَكِنْ دُومًا ثَمَّةَ اسْتِثْنَاءٌ . وَلِرَأْسِ الْمَالِ الْقَدِي حَصْتَهُ فِي الرِّبَعِ ، لِإِمْكَانِيَّةِ تَنْمِيَةِ الْمَالِ بِالْمَالِ الَّتِي رَفَضَهَا الْفَقِهُ ابْتِدَاءً . لِنَضْعِ

أَكْثَرَ .

يَعْدِنَا الْفَقِهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِتَحْوِيلِ النَّظَامِ الْمَصْرِفيِّ «مِنْ وَسِيلَةِ لِلتَّنْمِيَةِ الرَّأْسِيَّةِ لِلْمَالِ» إِلَى «وَسِيلَةِ لِتَأْرِءِ الْأَمْمَةِ» عَبْرِ تَشْجِيعِ الْإِدْخَارِ (فِي الْمَصَارِفِ طَبِيعًا) وَ«اسْتِهَارِ مَا يَدْخُرُ فِي مَشَارِيعِ إِنْتَاجِيَّةِ مُفَيْدَةٍ»^(١٩) .

الْأَمْوَالِ مَدْخُرَةِ فِي الْمَصَارِفِ الْأَنْ . أَيْنَ تَنْهَى اتَّعْطِيَ قَرْوَضًا . إِنَّ الرِّبَا حَرَمْ . وَلِيُسَّ بِوَسْعِ الْمَرْءِ (الْمُتَّخِرِ) أَنْ يَجْنُبَ رَحْمَانَ أَمْوَالَهُ بِصَفَتِهِ نَقْدًا ، لَأَنْ تَنْمِيَةَ الْمَالِ بِالْمَالِ مَعْظُورَةٌ . وَلَكِنْ مَهَلًا . إِنَّ بَوْسَعَ الشُّرُوعَ التَّنْقِيَّةِ ، الرَّأْسِيَّاتِ الْقَدِيِّيَّاتِ الْمَدْخُرِيَّاتِ الْمَصَارِفِ ، أَنْ يَنْتَلِعَ لِبَاسِهِ كَنْقَدٌ ، وَأَنْ يَسَادِلَ لِقَاءَ وَسَائِلِ عَمَلِ أَوْسَلِعَ ، إِنْسَجَامًا مَعَ دُورَهُ الطَّبِيعِيِّ «كَادَةَ لِلتَّبَادُلِ» . وَمَا أَنْ يَدْخُلَ الْحَفْلَةَ التَّنْكِرِيَّةَ بِبَيْتِهِ وَسَائِلِ عَمَلٍ «فِي مَشَارِيعِ إِنْتَاجِيَّةِ مُفَيْدَةٍ» حَتَّى يَرْوِبَ حَامِلًا مَعَهُ الرِّبَعَ ، بِشَكْلِ سَلْعٍ ، تَبَادِلَ مُجَدِّدًا لِقَاءَ نَقْدٍ أَكْثَرَ مَا زُجَّ أَوْلَى فِي الْمَشْرُوعِ . يَمْدُثُ ذَلِكَ كَلْهُ وَصَاحِبَ الْمَدْخُرَاتِ الْمَصْرِفِيَّةِ يَعْطُنَّ فِي نَوْمِهِ . وَبِالطَّبعِ إِذَا عَادَتِ الْمَدْخُرَاتِ الْمَصْرِفِيَّةِ إِلَى صَاحِبِهَا مِثْلًا كَانَتْ عَلَيْهِ ، دُونَ أَنْ تَزِيدَ قِيمَةً ، فَإِنَّ عَمَلَيَّةَ الْإِدْخَارِ تَكُونُ قَدْ آتَتْ بِرِيعَ مَقْدَارِهِ صَفَرٌ . وَهُوَ مَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ الْحَالُ إِذَا التَّزَمَنَ بِحَظْرِ تَنْمِيَةِ الْمَالِ بِالْمَالِ ! أَمَا إِذَا عَادَتِ الْمَدْخُرَاتِ حَامِلَةً الرِّبَعَ مَعَهَا ، فَإِنَّ هَذَا الرِّبَعَ جَاءَ بِلَا عَمَلٍ ! بِلَا عَمَلٍ مِنْ جَهَةِ الْمَدْخُرِ . وَبِعَمَلِ مِنْ جَهَةِ الْمُتَنَجِّعِ فِي «الْمَشْرُوعِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُفَيْدِ» ! إِنَّ رِبَا عَمُوهُ . إِنَّ تَنْمِيَةَ لِلْمَالِ بِالْمَالِ سَوْيًا أَنَّهُ تَمْ بِتَحْوِيلِ النَّقْدِ إِلَى وَسَائِلِ إِنْتَاجٍ وَهُنَّ بِدُورِهَا إِلَى سَلْعٍ ، وَالسَّلْعِ بِدُورِهَا إِلَى مَالٍ (أَوْ نَقْدٍ) أَكْثَرَ . إِنَّ رَأْسِ الْمَالِ ، بِصَرْفِ النَّظَرِ عَنْ طَبِيعَتِهِ ، هُوَ قِيمَةٌ تَنْتَيِي نَفْسَهَا بِنَفْسِهَا ، وَلَا فَرْقٌ إِنْ كَانَ بِصُورَةِ سَلْعٍ تَحْوِلُ إِلَى نَقْدٍ ، أَوْ نَقْدٍ يَتَحْوِلُ إِلَى سَلْعٍ ، أَوْ نَقْدٍ يَتَحْوِلُ إِلَى نَقْدٍ أَكْثَرَ بِصُورَةِ مِباشَرَةٍ .

(١٨) المرجع نفسه . ٣٣ .

(١٩) نفسه من ٤٦ - إنَّ تَنْمِيَةَ الْمَالِ بِالْمَالِ ، فِي نَظَرِ الْفَقِهِ ، نَاجِةٌ مِنْ اتَّهَارِ النَّقْدِ مِنْ «دُورَهُ الطَّبِيعِيِّ كَادَةَ لِلتَّبَادُلِ» (من ٤٦ نفسه) فِي حِينِ أَنَّهَا تَحْقِيقٌ بِقِيَامِ هَذَا النَّقْدِ بِدُورِهِ الطَّبِيعِيِّ هَذَا ، عَلَوْهُ عَلَى تَيَامِهِ بِلِدُورِهِ الطَّبِيعِيِّ الْأُخْرَى

إن الفقه الإسلامي يسند للنقد دور «واسطة تبادل» كما لو كان النقد ساعي بريداً لا أكثر ، نافياً عن النقد حقيقة الأساسية ، حقيقة كونه سلعة ، هي ثمرة عمل بشري وهي تجسيد لهذا العمل وحقيقة كون السلعة النقدية يمكن أن تتحول ، إلى سائر السلع الأخرى . فالانشطار القائم في عالم السلع ، إلى سلعة نقدية شاملة من جهة ، وسائر السلع الأخرى ، من جهة ثانية ، إن هذا الانشطار (الذى كان ماركس أول من يفسره وبعرضه بوضوح ساطع) (٧٠) يخدم عند هذا الفقه في إباحة النشاطات المالية الطفيلية (وبالأخص الربا) عبر تحويل النقد إلى سلع (٧١) . في خاتمة المهدى بالقضاء على الكسب بدون عمل ، نجد أن الكسب بدون عمل ممكن ، إذا كان رأس المال متجسدًا في اهاب وسائل عمل ، وان تنمية المال بالمال ممكنة إذا خلع المال شكله التقدي وتلبس شكل سلع ووسائل عمل .

د - القضاء على الاحتكار :

لم يبق أخيراً سوى الرأس المال التجاري ، الذي يبعد عنه الفقه تهمة الكسب بلا عمل ، وتهمة تنمية المال بالمال (وهما كما أسلفنا شيء واحد من حيث الجوهر) . وهو يفرد للرأس المال التجاري مقاماً سامياً ، ويمنحه حرية أكيدة ، ويسيغ عليه كل المدح ، ويعطيه الحق في الربح «الظيف» دون أن يستثنى من التقرير . فالربح النظيف (الربح الحلال عند الشيرازي) يمكن أن تعلق به أدران الاحتكار والندرة المصطنعة . إنه يصف دور التاجر في الحياة الاقتصادية ، ومبررات أو منابع الربح التجاري ، عبر الاستشهاد بأقوال تارikhية قديمة تعود إلى صدر الإسلام . فهم ، أي التجار «مواد المنافع وجلابها من المباعدة» (٧٢) ويستنتج بناء على ذلك أن التاجر متوجه كالصانع لكن صفات التاجر الحميدة لا تخفي مساوئه الكثيرة : «إن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً ، وشحًا قبيحاً ، واحتكاراً للمنافع وتحكم

(٧٠) رأس المال - المجلد الأول - الجزء الاول - الفصل الثالث ص ١٤٧ - الطبعة العربية - دار ابن خلدون .

(٧١) يحمد كبار المربين والتجار الورعين في أرياف ومدن الجنوب العراقي بشكل خاص ، حملًا بتصنيعه أولائهم الروحين ، إلى تقديم قروض بدون فائدة ولكنهم يسترجعون القرض نفسه مضالاً إليه «مدينة» عينة ، سرعان ما تباع في الأسواق جالة لصاحب القرض . الفائدة الربوية المشوهة . إن لم يكن أكثر !

(٧٢) صورة من اقتصاد المجتمع الإسلامي ص ٣٩ .

في القيادات ، وذلك باب مضررة للعامة»^(٧٣) .

إن هذا المدح لدور التجارة ، من جهة ، والذم لساوىه التجار من جهة ثانية ، والتي يستشهد بها فقه آية الله الصدر من الإمام علي ، ترجع إلى ذلك العهد . إن رأس المال التجاري ، آنذاك ، كان يلعب دوراً هاماً في دفع الانتاج ودوره التبادل قديماً . غير أن دوره في عصر غياب العمل المأجور والصناعة الآلية الضخمة ، هو غير دوره في عصر حضورها . وكان على فقه السيد الصدر أن يبرهن أولاً أن شيئاً لم يتغير منذ ذلك الحين ، كي يكون بوسعي تقدير الصورة بشكل صحيح .

إن فقه السيد الصدر يعترف بأن «المبادلة نفسها لم تكن تحقق كسباً جديداً للفرد» إن «المبادلة .. ليست أداة لكسب الطيبات ، بل لتبادلها فقط ، وهذا يعني أنها لا تخلق للفرد ثروة»^(٧٤) . وما التجارة إلا مبادلة . إنها مبادلة للنقد بسلعة ، ومبادلة السلعة بند مجدداً . والمبادلة قائمة (في صورتها التقية) على أساس تبادل المتساويات ، في عصرنا وفي العصور الغابرة . وعلى هذا ، فالربح التجاري مستحبيل . إذن من أين كان يأتي الربح التجاري آنذاك ؟ إن الانتاج في المجتمعات الغابرة هو بوجه عام ، إنتاج طبيعي موجه لتلبية الحاجات المعاشرة للمتاجرين . إن الأشياء المصنوعة في الغالب ، هي متوجات لا سلعاً . ولا يتم تبادل شيء غير الفائض ، وهو محدود بسبب ضعف القوى المنتجة . إن من شأن ربح رأس المال التجاري ، ينبع من التباين في تكاليف إنتاج السلع بين مختلف دوائر الانتاج ، التي يقوم التاجر بدور الوسيط فيها بينها ، وهو دور كانت تتضطلع به مدن بأكملها (ظهور المدن التجارية الصرف - مكة ، المدن الفينيقية - عصر ذاك ، واندثارها كمراكز تجارية في عصرنا هذا أمر له دلالته) .

إن الناجر ، عصر ذاك ، يشتري السلعة من المنتج في الدائرة (آ) بقيمتها ، وبيعها إلى المستهلك في الدائرة (ب) ، بقيمتها في هذه الدائرة . إن الدائرة (آ) تتمتع بقدرة إنتاجية عالية في صنع الأقمشة وإنتاج التوابيل والذهب .. إلخ . إن مترًا من القماش يكلفها يوم

. (٧٣) المراجع نفسه - ص ٤٢ .

(٧٤) خطوط نصمبية - ص ٦٨ و ٦٩ - في هذا الموضع يشرح السيد الصدر التبادل مستعيناً بالكاره من ماركس دون اشاره للمصدر ، وبالاخص قانون تبادل المتساويات ، وكون التبادل لا يولد قيمة جديدة ، وتبدل شكل السلعة ، في التبادل ، إلى الشكل النقدي ، ثم تبدل الشكل النقدي إلى الشكل السلمي .. إلخ .

عمل مثلاً . والتاجر الوسيط يدفع معادل هذه القيمة . غير أن هذا المتر نفسه من القماش قد يتطلب إنتاجه في الدائرة (ب) ٣ أيام عمل . إن الشاري في الدائرة (ب) يدفع للوسيط التجاري معادل هذه القيمة . والفارق بين الاثنين ، وهو قيمة يومي عمل ، يذهب إلى كيس التجار . وعندما تقلص الفروق ، نسبياً ، بين انتاجية مختلف الدوائر يزداد الميل إلى الغش . أما الاحتقار فيشكل رافعة لاعتراض ربح إضافي ، يمكن أن نسميه سرقة . إن الحديث عن الربح «النظيف» يمكن أن يصح على الرأسمال التجاري في التشكيلات ما قبل الرأسمالية ، بحدود خلوه من غش المكابال ، وخلوه من الاحتقار .

إلا أن فقه السيد الصدر ينطلق ، عبر التاريخ ، إلى عصرنا الحاضر ، تاركاً وراءه شروطاً اجتماعية - اقتصادية لم يعد لها وجود ، ويقول «إن الربح النظيف هو الربح الذي يحصل عن طريق القيمة التبادلية الواقعية للبضاعة . . مع استبعاد الندرة المصطنعة التي يخلفها التجار . . المحتكرون عن طريق التحكم في العرض والطلب»^(٧٥) .

لقد اعترف قبل قليل ، ان التبادل يجري بين متساويات ، ولا مجال فيه لنشوء ربح . وما هويناقض استئثاره من ماركس فيشير إلى أن الربح ممكن «عن طريق القيمة التبادلية الواقعية» . إنه يخلط ، دون إنقطاع ، بين منبع ربح الرأسمال التجاري في عصور غابرة ، ما قبل رأسمالية ، من خلال التبادل ، واستحالة نشوء هذا الربح ، في ظل الرأسمالية ، من خلال التبادل^(٧٦) . إن ربح الرأسمال التجاري ، في ظل الرأسمالية ، ينشأ عن تقاسمه جزءاً من فائض القيمة الذي يستله رأس المال الصناعي ، ويسهر على انتاجه . إن منبعه هو

(٧٥) صورة عن اقتصاد .. الخ ، ص ٢٧ . وتبيني الاشارة هنا الى انه حتى الرأسمال التجاري في المصور الاسلامية الوسيطة ، بل ولربما على امتداد الفترة السابقة لظهور الرأسمالية كنمط انتاج ، كان يجد سبلاً (في حدود ضيقه) الى مهب العمل الفائز الذي يؤديه هؤلء اجراء ، وذلك بحدود استخدامه ليد عاملة لقاء اجر . وتوضح هذه الفرضية بمقدار ما أن احكام موريس لومبار صائبة . ففي كتابه المعنون «الاسلام في مجده الاول» ترجمة وتعليق : اسماويل العربي اصدار المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - ص ٢٢٠ - ٢٢٦ ، الفقرة المعنونة : «طبقة التجار والقصر» ، يؤكّد لومبار أن «التاجر صاحب الاعمال يعمد الى اقامة صناعة وتشغيل العمال فيها ، وتوفير المواد الاولية وتقديم القروض ، كما يقوم بتوزيع المنتجات» (ص ٢٢١) . ويذكر الحديث عن وجود «عمال احرار» الى جانب «الصناع» (اي الحرفيين) و«البيده» .. الخ . (ص ٢٢٦).

(٧٦) راجع : كارل ماركس - رأس المال ، المجلد الثالث ، الجزء الرابع ، الفصل ١٧ «الربح التجاري» ص ٢٨١ ، والفصل ٢٠ «حقائق تاريخية عن رأس المال التجاري» ص ٣٢٣ . الطبعة الانجليزية السادسة . دار التقدم .

الكسب بدون عمل ، إن استخدمنا لغة السيد الصدر ، والعمل غير مدفوع الاجر ، إن استخدامنا لغة ماركس . وهذا الربع يتحقق في «القيمة التبادلية الواقعية للبضاعة» . إن مفهوم القيمة التبادلية «الواقعية» ، يفترض ، بدها أن ثمة قيمة تبادلية «غير واقعية» ، تنشأ ، حسب السيد الصدر ، من التحكم بالعرض والطلب . وليس لهذا القول نصيب من الدقة أو الصحة . فما يتأثر بالعرض والطلب ، ليس قيمة السلعة ، بل سعرها ، هذا السعر الذي قد يكون مطابقاً للقيمة ، أو دونها ، أو أعلى منها .

إن مفهوم «القيمة التبادلية الواقعية» ، يضم (بل يكشف) دفاعاً مستيناً عن حرية الناجر الرأسالي في الربع ، وهذا المفهوم يمهو براءة كون نشاطه هو تنمية للهال بالمال ، وأنه كسب بدون عمل ، شأن باقي اشكال الرأسمال . مع ذلك ، فإن الحلول التي يطرحها الفقه للقضاء على الاحتياج والغاء الندرة المصطنعة بهدف إعادة «القيمة التبادلية الواقعية» الموهومة «للبضاعة» إلى سابق عهدها ، إن هذه الحلول تتسم بالطوباوية ، ولا ترتكز على إدراك اقتصادي صحيح .

يقول السيد الصدر مثلاً «إن الانتاج في الاقتصاد الاسلامي لا يتحرك وفقاً لمؤشرات الطلب في السوق .. بل هو يتحرك .. لتوفير المواد الحيوية الازمة لكل فرد منها كانت ظروف السوق» وينتقد «المجتمع الرأسالي .. الذي يتحرك .. وفقاً للطلب والقدرة الشرائية للطلابين»^(٢٧) .

هذا نموذج من الحلول المطروحة . أن النص يغفل بالتناقضات ، ويشي بعدم المعرفة ، لا بالطلب ولا بالعرض . فلو كان الانتاج الرأسالي ، مثلاً يتحرك وفقاً للطلب ، كما يقول الفقه ، لما شهد فيض انتاج قط ، ولا اضطر الرأساليون ، في أزمات معروفة ، إلى حرق واتلاف كميات هائلة من شتى المنتوجات ، لتقليل كميتها ، أي لخفض العرض بصورة اضطرارية كي يصبح موازيأً أو مقارباً للطلب . ونؤكّد هذه الحقيقة ، وقائع الركود والكساد اللذين يتناوبان على الاقتصاد الرأسالي ، كالتي واجهنا . إن القدرة الانتاجية التي تقرر العرض ، والمقدرة الشرائية ، التي تقرر الطلب ، أمران مختلفان تماماً ، إذ «بينما تنمو الطاقة الانتاجية بمتوالية هندسية ، تتسع الاسواق ، في أحسن الحالات ، بمتوالية

(٢٧) خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الاسلامي من ٤٦ و ٤٧ و ٤٨ .

اما كيف يتحرك الانتاج الاسلامي لتوفير المواد لكل فرد ، دون أي اعتبار للطلب ، ودون أي اعتبار للمقدرة الشرائية ، وكيف يمكن انتاج حاجة ما ، لا طلب عليها ، وكيف يمكن انتاج حاجة لا ندري إن كان لدى طالبها قدرة على شرائها أم لا ، فتلك مسائل تظل في طي الغيب ، لغزاً معنى . وما أكثر الألغاز !

ثالثا : النتائج

لقد عرضنا منابع الشر (اولا) والعلاجات (ثانيا) فهذا كانت الحصيلة ؟ لقد قضى على الملكية الخاصة بإشادة أنواع جديدة منها ، وقضى على الكسب بدون عمل بإطلاق اسم جديد عليه ، وقضى على تنمية المال بالمال ، بإلباس المال ثوباً جديداً يسمح له بالنفاذ إلى كنوز الربيع ، وانهى الاحتكار ، دون المساس بصناعة الاحتكار وأدوات جنيه الربع المقدس . فهل تقدّر هذه الافكار والحلول الى المساواة ووأد الاستغلال ، وبسط العدالة ، التي اعلنت شعراً لا تنازل عنه ؟ لقد رأينا ان العلاقات الرأسمالية الاستغلالية تظل ماثلة ، وتظل علاقات المحاصصة شبه الاقطاعية قائمة وبدلاً من إجتناث الاستغلال ، إجتث أنسنة القديمة ، وأزيحت القيود المعوقة له ، وأعطي صيانت اسلامية .

ان المساواة التي كانت ، في البدء ، نقطة إنطلاق فقه السيد الصدر ، ماتزال بعد كل هذه التدابير في موضعها ، ولم تقترب قيد أنملة من العدل الموعود . ولهذا يعترض الفقه الاقتصادي الاسلامي بأنه لا بد من التوزيع ، وإعادة التوزيع . وما تمسكه بجباية الزكاة ، إلا أحد الاعتراضات القاطعة بوجود التفاوت الفاحش في الثروة ، واستمرار التفاوت بالتجند . إن هذه التفاوتات غير غائبة عن باى الفقه الاقتصادي وهو يقظ إزاءها . وهو يعرف ان التوزيع يختل . ليختل ! فيوجه الاختلال نراه يعلن : « يشجب الاسلام علاقات التوزيع القائمة على أساس الاستغلال والظلم ، منها كان مستوى الانتاج وشكله »^(٧٩)

(٧٨) مقدمة انجلز للطبعة الانجليزية من رأس المال المجلد الاول ، الجزء الاول من ٢٣ ، الطبعة العربية ، دار ابن خلدون .

(٧٩) خطوط تفصيلية ، ص ١٤ .

ولكن كيف يزال التوزيع الظالم وكيف يؤسس التوزيع العادل ؟
ان التباين في توزيع الثروة ، عند الفقه الاقتصادي الاسلامي ، حقيقة قائمة وباقية ،
يعترف بها ، وجودا وبقاء ، كما اسلفنا ، ولا يرى فيها سوى تناقض بين مبادئ العدل
المطلقة السامية وبين الواقع المر ، الذي يقول بوجود توزيع جائز ، رغم التدابير
والاحترازات . وليس من حل أمامه غير إعادة التوزيع ، بين فترة وأخرى . لقد رأينا ان
« سوء التوزيع » فكرة عزيزة على قلب الفقه الاقتصادي الاسلامي ، وهي تؤمن ضروري
لفكريه عن العدالة المطلقة . إنها متلازمان ، متكافلان ، لا وجود لاحدهما دون الآخر .
ويشرح الفقه هذا التلازم من الباب الخلفي . فهو يقرع ماركس لأنه يضع الشيوعية هدفا
نهائيا للمجتمع البشري . ويرى ان البشرية إذا وصلت الى هذا الهدف انعدم عندها
الحافز للمضي قدما . وبغية انقاد البشرية من الجمود المطلق ، يضع لها الفقه هدفا يتذرع
بلوغه ، (٨٠) الهدف هو الصفات المطلقة ، ومنها بالذات ، العدالة المطلقة . وهكذا تتظر
البشرية تركض وتركض دون ان تصل غايتها ، لأن الانسان محدود والصفات مطلقة . ما
نحن قد بلغنا مفتاح الأحاجية : إن اختلال التوزيع ظلم في الواقع . إنه يتناقض مع العدالة
المطلقة كفكرة . وحل التناقض لاطريق سوى إعادة التوزيع . يأخذ الفقه ببعض من الثروة
المقدسة هنا ، ليضعها في كفة العوز ، هناك . انه وسيط للاحسان . بعد فترة يعود الميزان
إلى الاختلال ، لأن الثروة تتولد وتتراءم دون انقطاع بصورة غير متوازنة . ليختل الميزان !
فالعدالة المطلقة كفكرة ، باقية يقظة في ذهن الفقه . وما أن يقع اختلال وترتآم وينمو ،
حتى تهب لتعيد التوزيع من جديد . ويستقر التوازن . لكنه توازن قلق . ان بقاء العدالة
المطلقة كفكرة ، بحاجة الى تجدد اختلال التوزيع دون انقطاع . لأنه إذا انتفى
الاختلال ، واستقر التوزيع عادلا مرة وإلى الأبد ، فلن يعود للعدالة المطلقة من وجود
أوامر للوجود كفكرة . ولكن لا ، فالعدل المطلق لا يمكن ان يظل عاطلا عن العمل ،
ولا بد من تجدد الاختلال ، كواقع ، على نحو مطلق . ان العدالة كواقع ، ستكون
مؤقتة ، عارضة ، عابرة ، تختل وتنتهك باستمرار ، لصالح بقاء العدالة المطلقة كفكرة !

* * *

(٨٠) السيد الصدر : خلافة الانسان وشهادة الانبياء - مطبوعات جهاد سازندي ، قم ١٣٩٩ هـ - ص ١٦ و ١٩
وابضا كتابة « منابع القدرة في الدولة الاسلامية » ، فصل « التركيب العقائدي للدولة الاسلامية » ، قم ١٣٩٩ هـ .

لقد بلغنا خاتمة الفصل الاقتصادي ، وبوسعنا قول شيء ما ، عام ، عن جميع هذه الاجتهادات الاقتصادية الواردة في هذا النصل .

إن الأفكار الاقتصادية الإسلامية المذكورة إنما ، وحلوها الوسط تعبّر عن اعتراف متبادر بالتفاوتات الطبقية ، وتدرّف دموع الرأفة الأخلاقية على ذلك وهذا يمكن أن يصدر حتى عن جماعات البر والاحسان ، وعن أصحاب ملابس رؤوفين ، يربّعهم التفاوت الطبقي . ويمكن أن يصدر عن مصلحين إجتماعيين ، بصرف النظر عن الدين هذا من جهة . من جهة أخرى ، يقدم الفقه الإسلامي المبحوث حلولاً رأسالية صرفة ، أو حلولاً طبواوية برجوازية صغيرة ، لافتقد إلى إزالة الاستغلال الرأسمالي ، بل إلى تكريسه . وهذه المواقف أساس طبقي ، ومصالح اقتصادية لطبقة وفئة إجتماعية معينة . إن اغلب عناصر هذا الفكر الاقتصادي يشكل دفاعاً صريحاً ، بل صارخاً ، عن الرأسالية . وبعضها الآخر وهو الأساس يشكل ، دفاعاً عن العلاقات الاقطاعية والعبودية أيضاً . وهناك عناصر ثالثة ، ضئيلة ، تطوي ، فكريًا ، على نزعات عداء للرأسمالية . ولكنها عداء من موقع أخلاقية ، عداء يسعى للتخفيف من مساوئها ، بالزجر الأخلاقي تارة ، وبالابتهالات تارة ثانية ، وبالحلول الطبواوية تارة ثالثة . إن معايير وجهات النظر الاقتصادية المذكورة ، تبيّح لنا القول أنه لا يوجد فكر اقتصادي محدد ومنظومة نظرية يمكن تسميتها «اقتصاداً إسلامياً» . وهذه التسمية رداء فضفاض ينطوي على افكار شتى ، تتصادم وتتوافق ، إلى حد أن تعبير «الاقتصاد الإسلامي» أو «فقه الاقتصاد الإسلامي» يمكن أن يعني أي شيء سيقال ان التباهي ناشيء عن الاجتهاد . لا أحد ينكر ذلك . لكن هذا يعني أن هناك «اقتصاديات إسلامية» بقدر ما هناك من اتجهادات ، في الماضي أو في الحاضر ، أو في المستقبل . ولما كانت كلها إسلامية ، فإن تعبير «الاقتصاد الإسلامي» من حيث محتواه قد ينطوي على الشيء ونقشه ، كلا أو جزءاً ، ويمكن أن يتمثل بهما لاحصر له من المحتويات .

من أين يستمد هذا الفقه الاقتصادي مصادره الفكرية . انه ينبع من العناصر الأربع الرئيسية التالية : أولاً - إنه ينبع من الواقع الطبقية لوضعى هذا الفكر . وهذا تفسير تعدد الاجتهادات ، وتعدد المواقف من العلاقات الرأسالية ، في نطاق تحديدها جزئياً أو اطلاق حريتها كلية أو درء بعض مساوئها . إن الدفاع عن الملكية الصغيرة ، الذي نرى اثاراً له ، وإن كانت هزيلة ، يعبر عن مصالح الفئات البرجوازية الصغيرة في الريف والمدينة . إن

الكثير من المراتب الدينية ، على المستوى الوسيط ينحدر من أواسط فلاحية . بل أن قسماً كبيراً من صغار رجال الدين ، يعيش على هبات الفلاحين العينية أو النقدية ، لقاء ما يقدمه هؤلاء من خدمات في قضايا الزواج والطلاق ، والارث ، والاستشارات الدينية ، واقامة الاحتفالات الدينية في مناسبات معينة كعشرة عاشوراء [٦] بيد أن هذه المراتب الدينية المتوسطة ، لا تختلف مرتبة الفقهاء . بل هي تابعة لهذا المرجع الديني الكبير أوذاك . إن ضغط النزاعات الاجتماعية في الريف أو المدينة ، يترك اثره على المراتب الدينية الوسطية ويقرر ، إلى حد كبير موقفها السياسي والاجتماعي . ويترك اثره أيضاً على المرجع الكبيرة التي تحاول ، أحياناً ، التوفيق ، بين مختلف المصالح المتعارضة ، رغم ان خيارها الطبقي ، ليس جهراً الكادحين في الريف أو المدينة ، بل برجوازية الريف ، والبرجوازية التجارية . إن محاولات التوفيق ، بين الملكية الصغيرة والمملكة الرأسمالية الكبيرة ، تجري في الميدان الأخلاقي . وهي محشومة لصالح الثانية لا الأولى . ولقد رأينا بعض المراتب الدينية في ايران ، الأقرب لل فلاحين ، وهي تنزلق ، تحت ضغط الصراعات الاجتماعية ، انتقع تحت نفوذ البازار (البرجوازية التجارية) وتخون جهراً الفلاحينظاميين إلى الأرض ، بإعادة الأرض المصادر إلى الأغوات . وهناك مراجع لتأبه لضغط الصراعات الاجتماعية الدائرة ، وتعلن انحيازها السافر ، ليس فقط لبرجوازية المدينة والريف ، بل أساساً للكبار المالكين الأقطاعيين ، وللبرجوازية التجارية . وهذا هو التيار الأساسي . وإذا تركنا محاولات التوفيق جانباً ، رغم أنها ذات طابع محدود زمنياً ، وذات أثر ضئيل ، فإن الآلة التي تحكم موقف المراتب الكبيرة تكمن في الخمس والزكاة والنذر ، التي تتدفق عليها من كبار التجار ، وكبار ملاك الأرض . إن تبرعات هؤلاء (الملتزم) تشكل قناة هامة لتمويل وتنعم ورفاه عدد من المراجع الدينية . وهذه القنوات المفتوحة باستمرار ، تؤلف قاعدة الدفاع الصريح المباشر ، وحيد الجانب ، عن حرية التجارة وعن ملكية الأرض (أو حرية الرأسمال بوجه عام) .

إن هذا النمط من الفقه ، وهو الغالب والسائل ، يصدر عن رجال دين يرتبطون بهذه القوى الطبقية ، المحددة ، ويتقللون إلى مواقعها . ويجد المرء في قم وطهران والنجف وكربلاء ، مراجع دينية معروفة - تختل مواقع اقتصادية مرموقة . ويجد ان هؤلاء هم انفسهم ، ملاك عقاريون ، ومالكون ثروة نقدية ، ولبعضهم اسهم في مؤسسات إنتاجية أو تجارية مربحة .

إن بعض المواقف المترددة ، الطرباوية ، المناهضة للملوكية الخاصة الرأسالية ، تكشف عن اقتراب حذر من مصالح الفئات الكادحة ، ولكنها مشوبة بخوف من تجاوز بعض الشوائب المقدسة . بيد أن هذه المواقف نفسها ضعيفة ، خافتة ، تنزع إلى الخفوت أكثر فأكثر ، بمقدار متزداد سطوة اليمين الديني في ايران ، وهي سطوة تعمق كل يوم .

أن مظاهر العداء للماركسيّة ، كفّر اقتصادي ، ترتكز في حجج الفقه ، على إنتقادات عامة مأْخوذة عن الفكر الاقتصادي البرجوازي وترسانته النظرية حول حرية المبادرة وجهود الرأساليّ ، وزهذه . . . الخ .

كما ان مظاهر نقد الرأسالية ترتكز في بعض حججها على الاقتصاد الماركسي ، وجانب من ترسانته النظرية من دون الاشارة للمصدر ! كما ترتكز على بعض التشريعات الاسلامية تحريرم صناعة الخمور ، وبيع لحم الخنزير ، وحظر الربا . . الخ . والخلاصة ، ان الفقه الاقتصادي ، المذكور ، سيفدو المعزوفة المنفصلة للبرجوازية ، ما أن تشم ، بغريزتها الطبقية ، أدنى رائحة خطر . ثانياً - إن بعض هذه الافكار مستمد في شكله النظري (حتى وإن كان يتعارض ظاهرياً مع المصالح الاجتماعية لواضعه) من بعض المدارس الاصلاحية ، والبرجوازية ، والراديكالية وغيرها . إن هذه المدارس التي تشكل جزء من الادب الاقتصادي ، أوجزء من العلوم الاقتصادية المنتشرة ، تشكل تحدياً فكريّاً للفقه الاسلامي ، الذي يسعى الى نقادها من جهة ، والى استعارة المفاهيم العلمية منها لاسباب الطابع العلمي على احكامه وحججه ، من جهة اخرى . ورغم انه يتبنى أحياناً ، مفاهيم معروفة بإنها مدرسة معينة ، فإنه (أي الفقه) يصر على أنها (إسلامية) في مجرى تشبّه بـ « الخل الوسط » الذي يدعى تمثيله . وبالطبع فإن هناك وراء ذلك مسعى للتكيّف مع الواقع الجديد (نتناول هذا الجانب في الفصل الأخير) ثالثاً - إن قسمها من هذه الافكار الاقتصادية ينبع من مصادر التشريع الاساسية الواردة في القرآن والسنة والحديث ، حسب تعبير الفقهاء انفسهم ، رغم انها صدرت قبل أكثر من ١٤٠٠ عام ، والتي تقضي بتحريم الربا ، ومنع الغش في التجارة ، ولا تمس الملكية الخاصة ، ولا العلاقات العبودية . إن هذه التشريعات ذات طابع تاريخي . فنمط الانتاج الذي نبت على أرضه اندرس وانتهي .

وكانت من الوجهة التاريخي ، ذات طابع ثوري في اطار عصرها . لقد كان توطيد الملكية الخاصة ، وعدم إلغاء العلاقات العبودية ، على يد التشريعات الاسلامية الأولى في الجزيرة ، إجراء تقدماً في عصره . فقد كان ذلك هو الشكل التاريخي الوحيد للتطور إلى

مرحلة أرقى في المجتمع الجزيرة ، وهو مجتمع طبقي يتمي إلى تشكيله مقابل رأسالية . أما في عصرنا الراهن ، فإن الملكية الخاصة بشكلها الرأسمالي ، باتت قيدا على هذا التطور . والاسباب التاريخية التي استدعتها الى الوجود ، هي نفس الاسباب التي تقضي بالغالبها من الوجود . وعلى اية حال فإن نمط الانتاج الرأسمالي لم يكن قائما في عصر ظهور الاسلام ، وهو أمر يتمي لعصرنا .

إن البقاء في أسر هذه الضوابط والتمسك بحروفتها ، يقود الى تبرير الاستغلال وإدامته ، في يومنا هذا . رابعا - المصدر الاخير لهذا الفكر هو الاجتهادات الفقهية الصادرة ، في عهود مختلفة ، ايام الدولة الاموية والعباسية والفترات التي اعقبتها . ان هذه الاجتهادات وليدة عصر العلاقات العبودية - الاقطاعية ، أو الاقطاعية الصرف . وتطوّر هذه الاجتهادات على شجب ثوري للثروة والاستغلال ، كما تتضمّن دعوة لازالة الظلم . غير انها تتمي لعصر آخر . فالاستغلال يتركز الى علاقات اجتماعية من نوع آخر ، ويتجلى في مظاهر جديدة تماماً وما يصح على التشريعات في صدر الاسلام من قول ، يصح على الاجتهادات اتفة الذكر بالقدر نفسه .

ولدينا هذا النص الرائع للامام جعفر الصادق « المال أربعة آلاف . واثنا عشر الف درهم كنز . ولم يجتمع عشرون الفا من حلال . وصاحب الثلاثين الفا هالك . وليس من شيعتنا من يملك مائة الف درهم » (تحف العقول) .

إن عمل المتنج الفرد يثمر ٤ آلاف ومن يكتنز ، بخلا ونقيرا ، يتذر أمر الوصول إلى ١٢ الف درهم . بعد ذلك تبدأ السرقة ، أيًا كان شكلها . إن تطبيق هذا النص على زماننا ، يعني القضاء على الملكية الرأسمالية بكل صورها ، إذا ما صودر كل ما يزيد عن ٤ آلاف درهم ، وصودر معها وسيلة تحقيق ما يفوق الكثر . بل ان تطبيقه قد يقضي حتى على جزء من الملكية الشخصية الناجمة عن الكسب بالعمل ، لذلك يتبه الفقهاء ، عند قراءة هذا النص الى اختلاف القوة الشرائية للدرهم بين عصرنا وذاك العصر ، فلماذا لا يتبه أحد الى اختلاف الظروف التي جعلت القوة الشرائية تتبدل ، فليست هذه القوة بالشيء الوحيد الذي مسته اصابع الزمن .

إن الفقه الاقتصادي ، المبحث هنا ، يقف على طرفي نقيس مع البرامج الاقتصادية للحركة الديمقراطيّة ، ولحركة الطبقة العاملة ، سواء من ناحية كونها حلولاً نهائية تربّل الاستغلال ، أو بوصفها إجراءات إنقاذية مرحلية .

* ترکرت مناقشة الاعمال الاقتصادية للسيد الصدر على ملخصاته الاقتصادية الاخيرة التي وضعتها في ١٠ ربیع الثاني ١٣٩٩ هـ في سلسلة کرایس بعنوان : «الاسلام يقود اخیة : (٢) صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي ، و(٣) خطوط تفصیلية في اقتصاد المجتمع الاسلامي ». .
وغيّ عن البيان ان هذین الکراسین احدث عهدا من کتاب «اقتصادانا» الذي صدر قبل قرابة عقدين من صدور هذین .

وختوي الکراسان ، في الجوهر ، على عرض مباشر للافکار الواردة في «اقتصادانا» ، ولكن ليس بنفس السعة بالطبع .

نکتاب «اقتصادانا» مجلد ضخم يبلغ ، في طبعته السادسة عشرة لعام ١٩٨٢ م ، ٧٨٣ صفحة . وقد تكرست اول ٢٩٢ صفحة منه لنقد المارکسیة والراسیالية ، من منطلق المساواة بين الاثنين في الجوهر ، والغائزها معا عبر طريق «ثالث» يعترف بالملكية الخاصة في جانب ، ويعترف بالملكية العامة في جانب . بعد ذلك يدرس الكتاب ما يسميه «اقتصادنا في معالله الرئیسیة» ، اي ماهية الاقتصاد الاسلامي وحلوله التي تقتصر على مشكلات التوزیع ، وهذا التوزیع ينقسم بصورة اوضح مما في الکراسین المذکورین اعلاه ، الى توزیع «المصدر الاصلی للانتاج» (ص ٤٣٦) وتوزیع ما بعد الانتاج ، اي المتوجات (ص ٥٣٠ - ٥٥٤) .

ان الكتاب ينطوي ، في جانبه الاول (نقد المارکسیة والراسیالية) على تفصیلات مسہة تتطلب نقدا تفصیلیا بالمثل ، اما الجانب الثاني منه ، فلا يختلف عما اوردناه ، هنا ، من خطوط عامة .

ويسعنا القول ان الملاحظات النقدية المدرجة في الفصل الاقتصادي بخصوص اطروحات السيد الصدر تطبق على الموضوعات الاساسية الواردة في کتاب «اقتصادانا» . وان نقد هذا الاخير مباشرة لنغير شيئا سوی حجم مادة النقد لا موضوعه ، اي جانبه الكمی لا النوعی .

الفصل الرابع

القوميات ، النشوء ، الايديولوجيا ، الاحزاب ، الخلول السياسية

ما يشير الغرابة ، الى حد كبير ، أمران هما : اولاً الغياب التام لاي اشارة ، في الوثائق البرناعية للقوى الدينية العراقية ، تتصل من قريب أو بعيد بالقضايا القومية العربية ، كالوحدة العربية الديمقراطية ، أو قضية الشعب العربي الفلسطيني ، او حركة التحرر الوطني العربية ، بل ان تعبير البلاد العربية ، او البلدان العربية ، لا يرد سوى مرة واحدة على الصفحة الثالثة من بيان التفاهم . رغم ان هذه البرامج تقسم فقرات تعالج موضوع السياسة الخارجية . وثانياً : نجد ان الكثير من المؤلفات الفقهية تعالج قضية القومية العربية والقوميات من ناحية نشوئها وتبلورها ، ومن ناحية كونها نظاماً ايديولوجيأ ، او برناجماً حزبياً ، لهذه القوة أو تلك .

ان الغياب الاول ، يجدد تفسيره في المحضور الثاني ، وهو حضور يكشف ، كما سترى ، كيف تعالج القوى الدينية هذه القضايا ، او كيف تنظر اليها ؟ ان تعبير « القضايا القومية » اصطلاح واسع ، تدرج تحته مسائل عديدة ، يمكن ايجازها ببلاطى : ١ - القومية كتروع موضوعي ، جوهبرها ، واسباب نشوئها . ٢ - الموقف من الاحزاب والتىارات القومية ، وبالذات حزب البعث الحاكم في العراق . ٣ - الموقف السياسي الملموس من الوحدة

العربية والقضية الفلسطينية والقضية الكردية (الحكم الذاتي) في العراق على الأقل . ٤ -
الموقف من مفهوم حركة الطبقة العاملة للقومية ، وبرنامجهما حل المسألة القومية .
ان فقهاء ومثقفي القوى الدينية العراقية ، يعالجون هذه القضايا في أدبيات سياسية
وفقهية متفرقة ، على نحو غير منهاجي ، يتسم بخلط مفهوم القومية ظاهرة تارخية
انتقالية ، بال موقف من بعض الأحزاب والتىارات القومية سواء الوطنية (عبد الناصر) ، او
المحافظة (اتاتورك) ، كما يتسم أيضاً برفض مفهوم الامة تارة حين تكون له صفة قومية
محددة (عربية - كردية .. الخ) ، والقبول به تارة اخرى ، حين تكون له صفة دينية (امة
اسلامية) ، او رفض الاعتراف بالقوميات من ناحية ، والاعلان بان الاسلام انفع دواء
حل المشكلة القومية ، من ناحية اخرى .. الخ .

ويمكن القول ان هذه القوى التي تختلف كثيراً في الفقه الاقتصادي ، وتباين جزئياً في
فهمها للديمقراطية والحقوق التي تطروي عليها ، تمييز بتطابق مذهل من القضايا
القومية فكراً (الى حد كبير) وسياسة (بال تمام والكمال) !

* * *

يؤكد اغلب القوى ، ان لم يكن جميعها ، دون لبس ، ان القومية ، ظاهرة زرعها
الاستعمار لت分区 وحدة المسلمين ، او تزييق الامة الاسلامية ، وانها بالتالي ثمرة فجة من
ثمار السياسة الكولونيالية المعروفة « فرق تسد ». ورغم ان استخدام مفهوم القومية ، يجري
بعدة معان ، بينها معنى التيار الاجتماعي ، او الفكرى ، وبينها أيضاً الاحزاب والقوى
السياسية ، فإن هذا الفرق لا يغير من الأمر شيئاً . لا ضير من ايراد بعض الشواهد ، وهي
غزيرة : « التزعنة القومية هي اساس شقاء المسلمين »^(١) « راج .. الاستكبار يمارس دوره
الخطير في تزييق الامة الاسلامية .. فأثار النعرة القومية ونشر اطروحه القومية واحلها محل
الاطروحه الاسلامية »^(٢) « ان جميع المسلمين اخوة » البرجوازي والبروليتاري ! « هؤلاء

(١) جريدة الفتح الاسلامي العدد (١٦) ١٩٨٣ .

(٢) مشاكل وعقبات امام وحدة المسلمين . تأليف محمد علي حسين . اصدار وزارة الارشاد الاسلامي في ايران
الطبعة الاولى ١٤٠٣ هـ . وسرى بعد قليل اين كانت « الامة » الاسلامية وكيف « ت berk » .

الذين يفرقون بين المسلمين تحت شعارات القومية والوطنية .. إنها هم .. علماء القوى الكبرى »^(٣) .

لقد جاء الغرب إلى المسلمين بالقوميات ، وقد جاء الشرق .. بالشيوعية .. وجاء الغربيون بهذا المبدأ لتحطيم الوحدة الإسلامية ، فاتأثر نادى بال القوميَة التركية ، وبهلوى بالقومية الفارسية وعبد الناصر بال القوميَة العربية ، والبر زانى بال القوميَة الكردية »^(٤) . وفي كراس آخر نقرأ أن « القوميَة العربية » جاءت في « زورق أوروبي » ونشطة في بداية القرن العشرين » بهدف « مكافحة التسلط العثماني .. والدعوة إلى قيام أمَة إسلامية » تحولت على يد مدرسة عفلق إلى « حركة اجتماعية ، واطروحة تعتمد على الفلسفة المادية الماركسية »^(٥) .

إن هذه التعريفات والاحكام القاطعة والمبتسرة ترتكز على عنصرين اساسيين هما : (١) وحدة المسلمين او وحدة الامة الإسلامية التي تمزقت . (٢) فكرة زرع القوميَة من الخارج .

ان هاتين المسألتين قضيتان تاريخيتان مرتبستان بالنظام الكولونيالي . فالكولونيالية (أو الاستعمار) ، كظاهرة ليست بعيدة العهد . فهي تبدأ مع بزوغ فجر الرأسىالية في القرن السادس عشر . ولم يصلنا رذاذها ، بالآخر حرابها ، الا ابتداء من النصف الاول من القرن الماضي .

ويبدئي ان يلتفت المرء إلى التاريخ يستجوبه عن ماهية « الوحدة » او « الامة »

(٣) جريدة الشهادة - العدد (٢) - آذار - مارس ١٩٨٣ . ولا تقول لنا الجريدة علماء من هم أولئك الذين يفرقون الوحدة على أساس المذهب وعلى أساس الدين .

(٤) « الحكم في الإسلام » - آية الله الشيرازي ، ص ١٠١ .

(٥) دراسة في الفكر التحلل - منشورات منظمة العمل الإسلامي . سلسلة رقم (٢٠) .

نلاحظ ان منظمة العمل هي الطرف الوحيد الذي يمتلك نظرة أقرب إلى الصواب من نشوء التزوع القومي وتبلوره تاريخياً في مطلع القرن العشرين ، رغم أنها لا تختلف عن الآخرين في نظرية « الزرع » من الخارج ، حيث أنها تستفيد من هذه النظرية ، جزئياً .

والواقع ان نظرة منظمة العمل لا تخلو من سذاجة ، وهي ترى ان حركة قومية ذات طابع عربي كانت عهدف إلى إقامة « دولة إسلامية » ، اي دولة لا تتصف بطابع قومي ! كما تصل بها السذاجة إلى القول بأن حركة برجوازية قومية معروفة بمعاناتها للشيوعية ، (العقلانية) « تعتمد » على الفلسفة الماركسية .

الاسلامية ، التي يفترض انها كانت قائمة قبل الغزو الكولونيالي او التغلغل الكولونيالي للبلدان العربية والاسلامية ، والذى بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر ، ولم ينته الا عشية الحرب العالمية الثانية^(٦) . أما الحركات او التيارات والتزعيات القومية فلم تبدأ بواحدتها بالظهور الا في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن . وعلينا ان نستجوب التاريخ عن « الامة الاسلامية » الواحدة التي جرى تزييقها ؟

لقد كانت البلدان العربية والاسلامية موزعة الى امارات وعمالك واقاليم تابعة لهذه الامبراطورية او تلك في المغرب والشرق العربين ، هذا دون ان نذكر المالك الاسلامية الاخرى : ايران ، افغانستان ، باكستان ، اندونيسيا ، الفلبين (التي يدخلها بعض الفقهاء في عداد « الامة الاسلامية ») . وبالطبع كانت اجزاء منها خاضعة ، خلال القرون الماضية ، لسلطان الاستبداد الاقطاعي - العسكري العثماني . ولم يكن ثمة خلال القرون الاربعة الماضية ما يستطيع تسميته بـ « امة اسلامية » . والعلاقات بين بعض هذه الدول الاسلامية ، خلال الفترة المذكورة ، كانت علاقات ساخنة . حسبنا الاشارة الى الصراع بين الدولتين الاسلاميتين في الاستانة وطهران . والصراعات المسلحة بين كابول المسلمة وطهران المسلمة . او المجاورة الساخنة بين الاستانة وقاهرة محمد علي الكبير . وقبل ذلك بقرون وقرون ، كانت رقمة البلاد الاسلامية مزقة اصلاً . فالامبراطورية العربية - الاسلامية الاقطاعية ، شهدت نمو التزعيات الامركية ، منذ أواسط الخلافة الاموية ، وفي فترة الخلافة العباسية . وظلت هذه الامبراطورية ، التي لم تكن امة بأي حال ، تتفكك باستمرار الى امارات وعمالك اقطاعية منعزلة . وشهدت انشاق او انسلاخ امارات عديدة استتها حركات اسلامية مناهضة للخلافة المركزية (اسهاميلية ، فاطمية ، زنج ، قرامطة .. الخ) . وتمزقت هذه الرقعة على يد الغزاة المغول . واندثرت هذه بدورها في حقبة لاحقة .

كل ذلك جرى في وقت لم تكن خلاله الرأسماحية في اوروبا والعالم قد ظهرت بعد ، وبالتالي لم يكن للكولونيالية من وجود ، وكانت ما تزال في لوح الغيب .
ان « الوحدة الاسلامية » او « الامة الاسلامية » التي يجري الحديث عنها ، لم يكن لها

(٦) غزو المغارف والخليل وقع ابتداء من النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وغزو اثيوبيا والشمال الافريقي على يد ايطاليا الفاشية ، بدأ مثلاً اندلاع الحرب العالمية الثانية .

وجود قط على المستوى السياسي - الاداري ، وقبلها على المستوى المذهبى ، على الاقل منذ العهد الاموى .

لقد كانت « الامة الاسلامية » ، ان كان لهذا الاصطلاح من معنى ، منقسمة بالاصل ، وموزعة الى دول وامارات ومالك تدين بالاسلام ، لها سلالاتها الحاكمة المختلفة ، والعلاقات فيها بينها كانت علاقات حروب دامية وصراعات ومكائد ومكائد مضادة .

اليكم ما يقول آية الله الشيرازي نفسه عن « الامة الاسلامية » هذه : « تشعبت الدولة الاسلامية » (لاحظ تعبير الدولة لا الامة) « وقامت الثورات والخروب هنا وهناك ، فانفصلت المغرب - بالادارسة ، ثم مصر بالفاطميين ، كما قامت ثورة .. لكن الخلفاء مشغولون بنسائهم حتى اسقطهم اعصار جاء من الشرق بسبب المغول » و « بسقوط الدولة العباسية جاء دور الملوك والطوائف كالسلاجقة وغيرهم » و « منذ قرن كانت البلاد » (تغيرت الدولة الى بلاد) « الاسلامية بشقيها الشيعي (القاجاري) والسنفي (العثماني) آيلة الى السقوط »^(٧) .

لا ، لم تكن ثمة « امة اسلامية » . انه قرار التاريخ .

ان البلدان والمناطق الاسلامية تميزت بميزة اساسية وهي أنها تعرضت في وقت متقارب ، الى تغلغل اوغزو كولونيالي : بريطانيا ، فرنسا ، ايطاليا ، هولندا ، روسيا القيصرية . وتعرضت الى كل ما يتعرض له بلد يخضع للاحتلال او التغزو الكولونيالي . وظهر في مجرى الصراع مع الفاتح الاجنبي حركات وطنية مناهضة ، بعضها يتسم بصفة اسلامية - سياسية ، وبعضها سياسية صرف .. الخ . وقد نشأت بين هذه الحركات او بعضها علاقات تكافف وتضامن في نطاق « تكافف الشرقيين » ضد الغرب ، او « تكافف المسلمين » ضد المستعمر « الكافر » .

ان « الوحدة الاسلامية » او « الامة الاسلامية » هي ، في وقتنا الحاضر ، ولidea خيال صوفي ، يحن الى ایام ماض سحيق ، أيام الامبراطورية العربية - الاسلامية ، المركزية ، متaramية الاطراف . ونستشف هذا الحنين في مؤلفات بعض المراجع الدينية واقواهم . فعنوان احد كتب آية الله الشيرازي ينطوي لوحده بما يعادل مجلدات : « الى حكومة الف

(٧) « الى حكومة الف مليون مسلم » ، آية الله الشيرازي . ص ١٨ - ١٩ و ٢٥ .

مليون مسلم » . وهو في حاسه للشعار الذي جعله عنوانا ، يرى ان بالواسع اقامة الحكومة الاسلامية الواحدة في طرف ١٥ - ١٥ سنة !! ويرى المدرسي احلاماً مماثلة ، وان يكن اكثر احتراساً من الاعيب الزمن . ويقول بهذا الصدد : « تهيئة الامة الاسلامية لتسليم قيادة العالم .. والله سبحانه وتعالى ربنا يهوي الامة الاسلامية اليوم لتسليم قيادة العالم في القرن الواحد والعشرين » (اعطى لنفسه فرصة ١١٧ سنة بفارق مائة وستين عن الشيرازي) « بعد ان جرب العالم كل الاطروحات المادية والمناهج الوضعية »^(٨) ان شعار « الامة الاسلامية » ، ليس فقط وليد الخيال الصوفي ، بل انه يرعى اعمالاً طبوغرافية باقامة دولة عظمى تشكل « قوة رابعة »^(٩) . ورغم ان عدد المسلمين يناهز ٨٠٠ مليون لا الف مليون^(١٠) ، فإن انجاب دولة عظمى ، يتطلب شيئاً اكثراً من غني الموارد الطبيعية وكثرة النفوس . ان مثال الصين (١٠٠٠ مليون) والهند (٨٠٠ مليون) يكفي لايقاظ المرء من رقاد الوهم . ان هذين البلدين معاً ، لا يستطيعان (حتى لو ارادا وها يريدان) ان يشكلا « قوة عظمى » بالمعنى المعاصر للكلمة . فما يقرر هذا الموقع ليس عدد النفوس ولا الثروات الطبيعية ، بل مستوى تطور الانتاج .

ما خلفيات شعار « الوحدة الاسلامية » و« الامة الاسلامية » وعوامل تعارضه مع نشوء التيار القومي ؟ لقد تبلورت هذه الشعارات ، والتيارات المعاكسة ، في فترة تحطيط القوى الغربية لاقسام الاقاليم العثمانية .

لقد درعت الامبراطورية العثمانية فكرة « الامة الاسلامية » حيناً من الزمن لتغطي الواقع الاحتلال التركي لاقاليم تدين بالاسلام ، ولتستخدم الرابطة الدينية أداة لمنع هذه الامبراطورية من التفكك . ويرزت ، بموازاة ذلك ، فكرة « الجامعة الاسلامية » اوآخر القرن الماضي على يد اقطاب ورواد النهضة الخديوية الذين سبق ذكرهم : عبد

(٨) السيد محمد تقى المدرسي : « رؤى اسلامية في العمل الشورى - الفصل ٣٩ المعنون : « ويقولون متى يوم الفتح ... » ص ٦ .

(٩) بعض الصحف الاسلامية تتحدث عن « العالم الرابع » ، منذ الان ، لوصف العالم الاسلامي وـ الثورة الاسلامية العالمية .

(١٠) راجع : آية الله الحسيني : « الحكومة الاسلامية » - مجموعة عاصرات . الطبعة العربية اصدار وزارة الارشاد الاسلامي - ايران .

والافغاني وغيرهما . وكان شعارهم «الوحدة الاسلامية» وليد الحاجة الى خلق جهة عريضة بوجه الكولونيالية البريطانية التي كانت تهدد مصر وافغانستان . وكان ثمة امل يراود الرواد في زج الامبراطورية العثمانية ، التي تمتلك موارد وجيشاً لا يستهان بها ، في عملية الصراع هذه . وثمة فارق هائل بين محتوى شعار الاستانة من جهة ، ومحظى شعار الافغاني وعبيده ، على الرغم من تطابق الاثنين في الصياغة اللغوية^(١١) .

الواقع ، ان موقف رجال الدين الشيعة في العراق ، كان مماثلاً ، بل مطابقاً لموقف الافغاني وعبيده ، من حيث دوافعه ، رغم انه جاء في ظرف آخر ، يعني به دخول الجزر الـ مود الى العراق غازياً ، واكتسب الموقف ، وبالتالي ، معنى آخر .

وتقول «جامعة العلماء المجاهدين في العراق» في كراس لها ، حول هذا الامر ما يلي : «عندما دخلت الجيوش البريطانية العراق ، واصبح وضع الدولة العثمانية صعباً تحرك علماؤنا المجاهدون للدفاع عن الدولة العثمانية ، لأنها - مع كل سلبياتها ومع كل مواقفها القاسية - تمثل رمزاً اسلامياً» وضيف الكراس «لقد اشترك علماؤنا الاعلام بالحرب الى جانب الدولة العثمانية وأفتقوا بوجوب الدفاع عن بيضة الاسلام»^(١٢) .

لا ريب في ان جوهر هذا الموقف هو العداء للكولونيالية البريطانية ، الا انه ادى ، من الساحة العملية الى التشتت بالاستبداد العثماني ، واستناده ، في ذلك الوقت . ان فتاوى المراجع الدينية بمعارضة السيطرة الكولونيالية البريطانية في العراق ، تشكل ، بحد ذاتها ، استثنى الا لهذا الموقف . ولم يكن بالامكان انقاذ نظام الاستبداد العثماني ، بوصفه نظاماً اقطاعياً مهترئاً محكوم بزواله تارخياً .

بيد ان القوى الدينية العراقية الحالية تنظر الى هذا الامر ، كموقف تاريخي ثابت ، وتدافع عن الاستبداد العثماني بوصفه «حكماً اسلامياً» ، وتسجل تاريخ انهاire المحتموم ، على انه تاريخ عرق «الدولة الاسلامية» المقصومة .

ان «حزب اتحاد وترقي .. حزب اسسه الغربيون» كما يقول الشيرازي عام ١٨٨٢

(١١) راجع : مسامحة محمد ذكروب في «دراسات في الاسلام» ، حول هذا الموضوع وهو مرجع سبقت الاشارة اليه في الفصل الاول .

(١٢) كراس : دور العلماء في قيادة الامة ، بقلم المهنسس : ع . نجف ، اصدار جامعة العلماء المجاهدين في العراق . سلسلة رقم (٢) ص ٢١ .

« لأجل تقطيع الامبراطورية العثمانية » وتقسيمها « الى دولات .. كان حزباً استعمرياً .. » ويدافع عن وجود هذه الامبراطورية قائلًا : « اذا ظلم سطرين فهل اللازم ان يمحط روسيا الى دولات؟ »^(١٣) . فلهم ، عند السيد الشيرازي ، ان تبقى الدولة الاسلامية ، حتى لو كانت تتوسد كرباج القمع ، وتقطيع رعاياها زاد الترتيل الشوفيني الاستبدادي . والواقع ان « المجلس الاعلى للشورة الاسلامية في العراق » يتخذ نفس الموقف المترجم على عهد جندرمة الاستانة ، بوصفه الفردوس المفقود .

على اية حال لنعد الى المسار التاريخي لفكرة « الوحدة الاسلامية » . لقد تجدد شعار « الجامعة الاسلامية » اثناء الحرب العالمية الاولى ، على يد حركة الشريف حسين ، بالسعى لنقل مركز الخلافة من الاستانة الى مكة . وكان الشاعر مدعوماً كلياً من الكولونيالية البريطانية ، بهدف ملء الفراغ الناشيء عن خروج الامبراطورية العثمانية من مسرح التاريخ ، وانكفائها في حدود قومية ضيقة . ان فكرة الجامعة الاسلامية ، وهي المعاد للوحدة الاسلامية تميز بثلاثة مضامين : عند الكواكب عبده والاغناني ، بمحتوى معاد للكولونيالية البريطانية والفرنسية . وعند السلاطين العثمانيين بمحتوى آخر هدفه الحفاظ على لحمة الاستبداد العثماني نفسه . وعند الشريف حسين ، ومن بعده الحركة الوهابية في الحجاز ، وحركة الاخوان المسلمين في مصر ، بمحتوى آخر ، اخذ معناه من واقع خصوص هذه المناطق الى السيطرة الكولونيالية البريطانية والفرنسية من جهة ، وبروز الحاجة ، في مجرى الصراع الدولي عصر ذاك ، الى اقامة حزام واق في منطقة الشرق الاوسط يمنع انتشار تأثيرات البلشفية . لذلك غدا محتوى الشاعر محافظاً ، وعنصراً من عناصر الصراع الدولي .

لقد تحول الاسلام ، من وجهة النظر الكولونيالية ، الى هذا الحزام الواقي ، وغدت فكرة الجامعة الاسلامية ، ثم فيما بعد الحلف الاسلامي (في السبعينات) الفكرة الاكثرية في واشنطن ولندن وباريس . وليس مصادفة ان محاولات اقامة منظمة اسلامية او حلف اسلامي ، لم تتوقف منذ ذلك الحين . وكان اكبر روادها في السبعينات ، تاجان ، لا يمكن الشك في ولائهم لقوى الغرب : شاه ايران وفيصل السعودية^(١٤) .

(١٣) كتاب : القوميات في حسين سنة ، آية الله الشيرازي ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٤) يستعرض د . اميل توما في كتابه « العملية التورية في الاسلام » هذه المحاولات بشيء من التفصيل مقرئنا

ما دخل النزوع القومي في ذلك كله؟ لقد أخذ النزوع القومي بالظهور منذ اواخر القرن الماضي ضد العسف العثماني . وبالطبع فان نزوعاً كهذا يرجع الى علاقة الحاكم - المحكوم السائدة بين الباب العالي والرعايا العرب ، وهو تناقض تفجر في العراق وفي اتجاهات اخرى ، على شكل هبات وقرارات ضد الولاية الاتراك ، ضد الضرائب الباهظة ، والقمع السافر ، والتجنيد القسري .. الخ . هذا التناقض الداخلي في الامبراطورية العثمانية ، لم يكن من صنع هوئ ونزوء ، بل كان تناقضاً موضوعياً لا مفر منه انه ايدان بولادة البرجوازية العربية ، وبده تيقظها على هويتها الطبقية ومصالحها السياسية والاقتصادية . وهو ما سنتناوله بتفصيل أكبر في الصفحات القادمة .

لند الى النزاع بين الوحدة الاسلامية والقومية التي مرتها . ان عدداً من « الكتاب الرساليين » اي مثقفي القوى الدينية العراقية ، يدركون ، من النظرة الواقعية الى التاريخ ، انه لم تكن ثمة « امة اسلامية » عشية الغزو الكولونيالي للبلدان العربية ولبلدان الشرق ، اول للبلدان الاسلامية عموماً . لذلك تراهم يطرحون المسألة من زاوية معاكسة . ونجد بهذه الصدد آراء كثيرة تقول بأن « زرع القومية » لم يقصد به تمزيق ما كان موجوداً ، بل منع وحدة ما هو ممزق ، أي منع المسلمين من الالتحام في امة بـ « إثارة » الحركات القومية^(١٥) . كيف زرعت القومية او النزوع القومي؟ وهل يمكن ان تزرع أصلاً؟ ان الفقه الاسلامي لا يملك غير هذا « المعطى النهائي » ، غير هذا الحكم القاطع . ان منهجه يقوم على « بديهيات » أولية ، وبرهانه الوحيد هو المصادر ، بتعير آخر انها فرضيات لا علمية ولا تاريخية . ان علينا ترجمة النزوع القومي الى وقائع حسية . فمثلاً ان نزوع الاكراد في مطلع هذا القرن الى تكون دولة قومية ، نزوع زرعته العاصمة الكولونيالية ،

باستشهادات وثائقية . ويعرض الموقف المزدوج لنظرى الكولونيالية ازاء الاسلام ، حيث يدعون للقضاء على الاسلام حيث يستثير مقاومة راديكالية ، وينذرون عليه النزوح حيث يكون دعامة للقوى المحافظة الواقعة في خطر .
ويتحدث جيمس بيسكاروري Placator لـ L في بحثه الموسوم

The Roles of Islam In Saudi Arabia's Political Development

يتحدث عن استخدام حكام السعودية للايديولوجيا الدينية كسلاح يوجه الخطر الناصري الذي تفلغل الى داخل العائلة الملكية محدثاً فيها تصدعاً وانشقاقاً .

(١٥) يقول السيد الشيرازي مستذكرة احاديثه مع احد « القومين » (يقصد من انصار نظام عارف) : « أليس جميع العرب في وحدة تقوية للمسلمين؟ قلت : كلا بل هو عدم للمسلمين ، القوميات في خمسين سنة . ص ٥ .

رغم واقع انها قمعت بالحديد والنار، وتزوجهم الراهن في اطار سياسي محدد (العراق وايران مثلاً) الى الحكم الذاتي ، هو ايضاً نزوح كولونيالي . وأيضاً نزوح الطبقات الاجتماعية ومثلها السياسيين (الاحزاب .. الجمعيات .. الخ) الى نيل الاستقلال للبلدان العربية منذ بداية هذا القرن وحتى السنتين ، ثم نزوعها الى تحقيق وحدة ديمقراطية ، والصراعات القومية الدامية التي خاضها الشعب العربي الفلسطيني ، ان ذلك كلّه نزوح من الخارج ، نزوح استورده الكولونياليون وزرعوه ، مع كل ما تخلله من معارك طاحنة : تأمين مصدق للنفط ، معارك تأميم قناة السويس ١٩٥٦ ، حرب الجزائر ١٩٥٤ - ١٩٦١ ، اتفاقيات الاكراد منذ ١٩١٦ وحتى الوقت الحاضر .. الخ .. الخ .

حسب هذا المقطع ، فان كل الحركات التحريرية القومية التي ناضلت منذ اواخر القرن الماضي ، ليس فقط في البلدان العربية والاسلامية ، بل في كل المستعمرات وابناء المستعمرات ، تحت لواء الدفاع عن اوطانها ، ونبذ حقوقها في انشاء دولها القومية ، هي حركات كولونيالية ، كما في سوريا ولبنان ضد الاستبداد العثماني ثم ضد الكولونيالية الفرنسية ، وكما في مصر (حركة عرابي ، ثورة يوليو) وكما في العراق (ثورة العشرين ، اتفاقيات ١٩٤٨ و ١٩٥٢ و ١٩٥٦ ، ثورة تموز ١٩٥٨) وحرب التحرير في اليمن الجنوبي وفي السودان ، وفلسطين ، والجزائر ، والمغرب العربي .. كما في الهند واندونيسيا ، سيلان ، فيتنام ، كمبوديا ، لاوس ، اثيوبيا ، غانا .. الخ .

ان هذه الحركات جيئاً من صنع الكولونياليين ، من صنع ذلك الغازي الذي اضطر الى خوض معارك ضارية لقمع هذه الحركات ، وانفق في سبيل ذلك اموالاً طائلة ، وقد عشرات الآلاف من القتلى^(١٦) .

الا تبدو خفة في النظر الى التاريخ ، أن يأتي امرؤ في اواخر القرن العشرين ، بعد كل بحار الدم التي اريقت في ساحات المعارك مع النظام الكولونيالي ، على مدى قرن ولربما اكثر ، وسقط فيها مئات الآلاف من البشر المعادين للكولونيالية ، من مختلف الطبقات والفصائل الاجتماعية المدافعة عن الحقوق القومية ، ليقول ان ذلك كلّه زرع من الخارج ،

(١٦) يقول عبد الله النفسي في كتابه : « دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث » (دار النهار - بيروت - ١٩٧٣) ان قمع ثورة العشرين ، حسب محاضر مجلس العموم ، كلف خزينة الناج البريطاني ٥٦ مليون جنية استرليني آنذاك . راجع جدول نفقات الخزينة البريطانية سنة ١٩٢٠ - ١٩٢٥ على الصفحة ١٧١ - ١٧٢ .

انها لعقارية غربية هذه التي تفضي الى الجهل التام بالتاريخ ، او شطط حقائقه الدامية التي تقف وراء بروز هذه الحركات ، حقائق النهب المتقطم لثروات شعوب المستعمرات ، ورأى صناعاتها الوطنية ، وتحويلها الى سوق لسلع المتربيول ، واستغلال عمالها في المزارع والمناجم والموانئ وآبار النفط وسكل الحديد ، في القطاع الرأسمالي الدخيلي^(١٧)) الذي شيد بروز اموال الفاتح الكولونيالي ، والحفاظ على العلاقات الاقطاعية ، اوزرع هذه العلاقات ، وتحويلها الى قاعدة اجتماعية للحكم الكولونيالي ، هذا دون ان نذكر حالات الاستيطان (الجزائر ، جنوب افريقيا .. الخ) وطرد شعوب معينة من ارض وطنها .

ان ذلك كله ليس السبب في نبوض مختلف القوميات ضد الغزاة . ان ذلك كله ، من وجهة نظر الحوزة الدينية المغلقة امر ساذج ، لا قيمة له ، مادام يتعارض مع المصادر الاولى : الزرع من الخارج ، وعلى المرء ان يسلم بذلك من غير جدل !

ان البلدان الكولونيالية التي تحكمها البرجوازية ، قد شهدت هي الاخرى ، ظهور حركات قومية ذات طابع ديمقراطي معايد للاقطاع ، سعت الى ونجحت في تأسيس دولها القومية ، فمن الذي زرع هذه الحركات في الدول الكولونيالية ؟ ينبغي الافتراض ، محارة للفقه المذكور ، ان ثمة دولاً كولونيالية اكبر ، تقوم بهذا الزرع تحقيقاً لمصالح خفية لا نعرف كنهها . ولكن التاريخ لا يسعف احداً بتقديم برهان واحد على وجود ذلك . من أين تنبع القومية ، او النزوع القومي . من أين يأتي هذا « الشر » الذي يمزق الوحدة الدينية او يتتجاوزها ؟ هل هي حكر على بلد دون آخر ، أم ظاهرة عامة ؟ كيف ترى القوى الدينية الى ذلك ؟ نقتطف لهذا الغرض نصين :

« الامة ظاهرة معنوية ، اكثراً من كونها مادية ، فهي تتبع نوعية الفكر والسلوك والنظام ، اكثراً من اتباعها للمناخ والحدود الجغرافية »^(١٨) رغم الغموض الذي يلف هذا النص ، غموض الطابع المعنوي (الروحي) لمفهوم الامة ، الذي يمكن ان يراد به ان الامة تقوم على عناصر روحية (فكرة ، سلوك) ، ولا تقوم على عناصر مادية ، (حدود ،

(١٧) ما يسميه الاقصلييون **Enclave Sector** اي القطاع الدخيلي او **Foreign Sector** القطاع الاجنبي .

(١٨) كتاب : القيادة الاسلامية - اصدارات منظمة العمل الاسلامي في العراق. الطبعة الثانية ، ١٩٨٠، ١٤٠١ .

م ، ص ٨٥ .

بيئة جغرافية ، رابط اقتصادي . . . الخ) ، فان النص نفسه يحاول المراوغة بين التفسير الروحي (المعنوي) او العناصر الروحية (المعنوية) ، وبين العناصر المادية . فهو يلقي ثقله وراء الاولى ، دون ان يمروء على نفي الثانية كلياً ، من منطلق ادراكه المشوش ، بأن امة ما لا يمكن ان تقوم في فضاء ولا بد من ان تستقر على ارض ما ، وفي رقعة محددة ، على الأقل . بيد ان التركيز على العوامل الروحية (او المعنوية) يؤلف مدخلأ الى تجاوز الظروف وال العلاقات الاقتصادية والحدود السياسية الواقعية التي تقسم رقعة العالم الاسلامي ، وتتجاوز الانظمة الاجتماعية المتعددة والمترافقه التي تسيطره . والحق ، ان هذا التعريف ينطبق على الصلة بين المراجع الدينية وبين مقلديها وداعفي الزكاة والخمس لها ، الذين يتمون الى بلدان وقوميات لا حصر لها . ولكن هذا التعريف ، وظيفة سياسية : مصادرة واقع التعدد القومي ، لصالح الوحدة الاسلامية ، ووظيفة ايديولوجية مزدوجة : مجاهدة فكر الخصوم من التيارات القومية بوصفها احزاباً محددة (حاكمة او خارج الحكم) . من جهة . وركيزة للمطالبة بحرية حركة رؤوس الاموال الاسلامية ، وبالذات ، حرية تدفق الحمس والرکاة من جهة أخرى .

وهذا ينطبق على التعريفات الأخرى للقومية مما نراه في النصوص التالية لاحد الكتاب الاسلاميين ، قريب الصلة بـ « جماعة العلماء المجاهدين في العراق » ، هو السيد صدر الدين القبانجي .

ابتداء نجد ان السيد القبانجي لا ينطلق من نظرية « الزرع من الخارج » ، بل يحاول تفسير الظاهرة القومية من دراسة التاريخ^(١٩) . ان استعراض هذه الدراسة يسهم في تبain التخبط الكبير للمفكرين المسلمين العراقيين في فهم ظاهرة القومية .

يقول السيد القبانجي ، ان القومية ليست ظاهرة اجتماعية ، طبيعية ، بل هي اتجاه سياسي (يقصد حزبي ثم يقول بعد ذلك بثمانية اسطران القومية ظاهرة اجتماعية ، فيؤكّد ما سبق ان نفاه ، تاركاً المسألة التالية بدون جواب : هل الاتجاهات السياسية (او الحزبية) ظاهرة غير اجتماعية ؟

(١٩) السيد صدر الدين القبانجي : « القومية في الفكر الاسلامي »، مجلة دراسات وبحوث - الصادرة عن المكتب الاعلامي لجماعة العلماء المجاهدين في العراق . رجب / ١٤٠٢ هـ . ان كل الاستشهادات التالية ، بين اقواس او بدون اقواس ، هي من هذا المرجع .

على اية حال يمضي السيد القبانجي (شأن المدرسي في ميدان الاقتصاد) ليستئن بعض الشعوب من ظاهرة القومية دون أن يعطي السبب هل هذه الشعوب بدون مجتمع أم ماذا ؟ لحد الان نحن مع الكاتب في نفقه المعتم . ها هي بارقة ضوء : ان القومية ظهرت في مرحلة متأخرة من عمر الانسانية (مرحلة صعود البرجوازية من الوجهة المادية ، اي الحقبة الرأسمالية) . ولكن النور يعشى البصر . فيعود السيد القبانجي الى دهشته ، فيستغرب ، بعد ذلك بالضبط ، عدم وجود القومية كاصطلاح في القاموس الاسلامي الذي ظهر بظهور الاسلام قبل اكثر من ١٤٠٠ عام ، في وقت لم تكن الرأسمالية قد وجدت فيه بعد ! انه لا يدرك سبب ظهور القومية في « مرحلة متأخرة » ، وما هي هذه المرحلة بالضبط . كما يجهل ، بالتبعية ، سبب غياب القومية في المرحلة التاريخية لظهور الاسلام ، وعدم وجودها في القاموس الاسلامي (٢٠) ، بالمعنى المعاصر لهذا المفهوم . وبعد ان يعرض مختلف التعريفات للقومية يخلص الى صياغة استنتاجه الخاص وهو : « ان القومية بالمعنى الذي شرحناه ، هي مجرد تصعيد مفتعل لولاء طبقي ». ١٣٣ - المجلة المذكورة) .

ان هذا التعريف (الولاء الطبيعي) المصعد ينطبق على ظواهر عديدة تبدأ من التشيع للذهب معين او عشيرة معينة ، الى الانحياز لفريق كرة قدم او هواية جمع الطوابع . ان

(٢٠) ان الكثير من المفكرين المسلمين الذين يقررون الاجتهدان على اساس ان الحياة متعددة وتحمل كل يوم ظاهرة جديدة ، وهذا اقرار بمبدأ وجود تطور من نوع ما ، يراجعون عن هذا المبدأ حين يواجهون ظواهر لا يتغدون الاعتراف بها ، ولا يمتلكون الوسائل العقلانية الكمالية لرفضها او تفسيرها ، فيقولون في حالة كهذه « لم يكن يوجد في الاسلام شيء كهذا » .

بها الاطار يتحدثون عن « عدم وجود قوميات في الاسلام » و « عدم وجود اشتراكية في الاسلام » . الخ . وعلى هذا الاساس نفسه يمكن لخصوصهم ، أيًّا كانوا ، ان ينسفوا معظم اتجاهات المفكرين الفقهاء ، بالقول اهلا لم تكن موجودة هي الاخرى في الاسلام ، دون ان يكفلوا انفسهم عنه البحث والتحليل . . . الخ .

ولكن ثمة من يقول ان القوميات كانت موجودة في ايام الاسلام الاولى . ويشير السيد الشيرازي بهذا الصدد قائلاً : « البائل العربية قبل بirth الرسول . . . كانوا بهذا الشكل الغليظ من التمزق والمحاربة . مع انه لم تكن هناك قوى اجنبية تثير بينها الفلاقل ، اليس ذلك دليلاً على ان القومية بنفسها تتبع الى التجربة ؟ ، (القوميات في خمسين سنة - آية الله الشيرازي - ص ٥٢) .

ان الطاحن القليل على الله والكلا ، وهو ظاهرة غير قومية ، تستخدم للبرهنة على ان القومية موجودة ، وانها تقوى الى الطاحن .

ان الطاحن القومي يفترض بدأه وجود قوميتين على الأقل ، لا قبيلتين من قومية واحدة !

« الولاء الطبيعي » المصعد للسيد القبانجي ، هو المعادل للامة كـ « ظاهرة معنية ». لقد رأينا ان منظمة العمل الاسلامي تعتبر الامة « ظاهرة معنية » اي روحية و « ولاء » السيد القبانجي هو واقعة شعورية ، هو احساس غريزي ، هو ظاهرة معنية او روحية ، ما دام هذا « الولاء » يتصف بكونه « طبيعياً » اي كامناً في الانسان بما هو انسان ، شأن غراائزه الاخرى و مشاعره الاخرى . ان التفسيرين متطابقان ، في الجوهر ، رغم تباين الشكل الخارجي .

واخيراً تزعز الدراسة القناع التكاري التاريخي ، وتخرج من المسالك الوعرة ، لتعود الى المصادر المسبقة ، كرسالة ميسورة لتفصيل ظاهرة القومية . هكذا تعود دراسة السيد القبانجي الى نظرية الزرع فيقول : ان « القومية العربية زرعت في قلب العالم الاسلامي »^(٢١) .

النظرة المادية :

ان عملية الزرع نقطة البدء ، نقطة المتهى ، شأن الخطيئة الاولى في اللاهوت ، فهي منبع الشر ، وسر الاسرار ، وبهذا تعود من حيث بدأنا .

(٢١) من المفيد الاشارة الى بضعة ملاحظات: ان السيد القبانجي ، شأن سابقه ، يعارض الوحدة القومية ، بوصفها شيئاً مزروعاً تقسيماً ، بالوحدة الاسلامية لها وحدة على اساس العقيدة الواحدة (لا يقول شيئاً من اقسام العقيدة الواحدة الى عشرات المذاهب وانقسام المذهب الواحد الى هذه تيارات) ولاها اوسع من الوحدة القومية ان يوسع الآخرين الرد بأن وحدة الطبقة العاملة العالمية اوسع (ما دام الحديث يدور عن السمعة) من الوحدة على اساس الدين ، او على اساس القومية .

ويما ينشئ المفهوم الماركسي - الليبي للقومية ، فيقول ائمته (الماركسيون) يذهبون الى محاربة « التزعة القومية البرجوازية » (ص ١٣٤) - حيث يستشهد بتصوص من برلينزير وستالين ، من جهة ، ويقررون من جهة اخرى ان « الامة حقيقة موضوعية ، وان « الامة وحدة مستمرة تكونت تاريخياً في اللغة والارض والحياة الاقتصادية » . ويضيف بعد ذلك ان الماركسيّة تقع في « تناقض » ، صارخ ، اذ « بينما كانت القومية .. عدواً للهدايا للحركة العالمية ، أصبحت بالاصلجان الذي يقلب الحقائق .. جزءاً من مسألة الثورة البروليتارية » (ص ١٣٥ - ١٣٦ - المرجع نفسه) . انه لا يفتقه الامة كظاهرة موضوعية تبرز في مرحلة تاريخية محددة (تطور الرأسمالية) ، ولا يميز ايماناً وبين التزعة القومية كايديزولوجيا للبرجوازية الكولونيالية ، وهذه التزعة كايديزولوجيا للبرجوازية الوطنية المعادية للكولونيالية من جهة اخرى . اخيراً لا يدرك الفرق بين الوجه الوطني والوجه الرجعي الذي تتطور عليه التزعة القومية البرجوازية والبرجوازية الصغيرة في المستعمرات ، وما يميزها عن النظرة الامية الى المسألة القومية .

« ان الحركات القومية » يقول لينين « لم تبرز اليوم في روسيا للمرة الاولى ، وهي ليست وقفاً على هذه البلاد دون سواها ، ففي العالم كله ، كان عهد انتصار الرأسمالية التام على الاقطاعية مقترباً بالحركات القومية »^(٢٢) .

ان عهد الثورات البرجوازية الديمقراطية في اوروبا الغربية ، هو عهد الحركات القومية ، وعهد نشوء الدول القومية . وقد تحقق للبرجوازية صفوتها في انشاء دولها القومية هذه ، خلال الفترة من ١٧٨٩ الى ١٨٧١^(٢٣) . وهذه الحركات لم يزرعها احد . « ان اساس تلك الحركات الاقتصادي يمكن في ان تفوق الانتاج السلعي تفوقاً تاماً يتطلب استيلاء البرجوازية على السوق الداخلية ، وتوحيد الاراضي التي يتكلم سكانها اللغة واحدة ، في دولة واحدة ، وازالة كل حاجز من شأنه ان يعيق تطور تلك اللغة .. »^(٢٤) . ان تطور الانتاج السلعي الرأسمالي ، وظهور وتبلور البرجوازية كطبقة ، شرط أساسي لبروز النزعـة القومية والـحركات القومية ، التي تحرـف في تيارها الجـماـهـير البرـجـوازـية الصـغـيرـة ، وبـخـاصـة جـاهـيرـ الفـلاـحـين .

ولكن اذا كانت اوروبا الغربية قد اجتازت هذا المنعطف خلال القرن الماضي ، فإن اوروبا الشرقية وأسيا ، لم تدخل عهد الثورات البرجوازية الا ابتداء من عام ١٩٠٥ روسيـا ، اـیرـان ، تـرـكـيا ، الصـین ، مصر ، الـبـلـقـان .. الخ . عن هذا المنعطف يقول لـینـین : « الـاعـمـى وـحـدـه لا يـرى في تـلـكـ السـلـسـلـةـ من الـاحـدـاتـ ، اـنـطـلـاقـ طـائـفـةـ منـ الحـرـکـاتـ الـقـوـمـیـةـ الـبـرـجـواـزـیـةـ ، وـانـبـاـقـ المـیـوـلـ الـرـامـیـةـ الـىـ اـنـشـاءـ دـوـلـ مـسـتـقـلـةـ وـمـوـحـدـةـ منـ النـاـحـیـةـ الـقـوـمـیـةـ »^(٢٥) .

ان لـلـادـيـوـلـوـجـيـاـ القـوـمـيـةـ ، بـوصـفـهـ تـعبـيرـاـ عـنـ مـصـالـحـ الـبـرـجـواـزـیـةـ ، طـابـعـاـ مـزـدـوجـاـ يـتجـلـيـ بشـكـلـ واـضـعـ فيـ تـارـيخـهـاـ كـلـهـ ، سـوـاءـ فيـ اـورـوـبـاـ الرـاسـمـالـیـةـ ، الـتـيـ اـنـجـزـتـ مـهـمـاتـهاـ القـوـمـيـةـ فيـ وقتـ مـبـكـرـ ، أـمـ فيـ آـسـیـاـ وـبـقـيـةـ الـاـصـقـاعـ الـمـتـخـلـفـةـ ، الـتـيـ باـشـرـتـ باـنـجـازـ هـذـهـ الـمـهـاـتـ فيـ مـطـلـعـ الـقـرـنـ ، اـمـ فيـ الـمـاـنـاطـقـ الـتـيـ ماـ تـرـازـ تـسـعـ لـانـجـازـ هـذـهـ الـمـهـاـتـ .

(٢٢) لـینـین : مـسـائلـ السـيـاسـةـ الـقـوـمـيـةـ وـالـأـمـمـيـةـ الـبـرـجـواـزـیـةـ - الطـبـعـةـ الـمـرـبـیـةـ ، دـارـ التـقـدـمـ ، صـ ٦٥ـ .

(٢٣) المـرـجـعـ نفسهـ صـ ٧٥ـ .

(٢٤) المـرـجـعـ نفسهـ صـ ٦٥ـ .

(٢٥) المـرـجـعـ نفسهـ صـ ٨٠ـ .

ويميز لينين في هذه الحركات (على صعيد اوروبا الغربية اولاً) عهدين او طورين .
الطور الاول ، الصاعد ، الراديكالي من وجهة النظر التاريخية ، هو عهد نضال هذه
الحركات ضد الاقطاعية والحكم المطلق ، وهو عهد تميزها بمضمون ديمقراطي وطابع
جاميري . اما الطور الثاني فببدأ مع نمو الصراع الاجتماعي داخل الدولة القومية الواحدة
بين البروليتاريا والبرجوازية ، والصراع بين الدول القومية (بين برجوازيات مختلف الامم)
على الاسواق ، ثم الصراع بين هذه الدول القومية وبين شعوب المستعمرات ، اي قوميات
البلدان المقهورة . ان المرحلة الكولونيالية ، مرحلة نهب الامم ، ونزعه المهمة والفتح
والضم والاحراق ، وبكلمة تخطي الحدود القومية وزوج الامم في حركة الاتصال والتبادل
البرجوازية العالمية ، هي مرحلة الطور الهابط ، المحافظ .

ان المحتوى الديمocrطي للحركات القومية وللتزوع القومي ، يترعرع مجدداً في البلدان
الخاضعة للسيطرة الكولونيالية . ان الحركات القومية ، انما برزت وأخذت في التبلور في هذه
الفترة بالذات ، في منطقتنا العربية ، وفي المناطق الاسلامية وغير الاسلامية ، وخصوصاً
في آسيا . ولقد واجهت ، منذ لحظات الميلاد الاولى ، هذا الاستعباد الكولونيالي ، هذا
الاضطهاد القومي الذي مارسته ومارسه برجوازيات قومية اخرى قادمة من وراء البحار .
لقد تعرضت الامم المقهورة ، وحركاتها القومية ذات المضمون الديمocrطي (٢٦) ، الى
القمع على كل المستويات .

ان كبح نمو البرجوازية الصناعية المحلية ، يعكس ويعبر عن اندفاع البرجوازية القومية
الاجنبية نحو عرقلة نمو الحركات القومية في مستعمراتها ، ايام المعارك الاولى الكبرى مع
الكولونيالية ، دون ان يعني ذلك انها لم تدعم هذا التيار بوجه هبوط عالمي يهدد البرجوازيتين
معاً .

لقد كانت البرجوازية الوطنية ، في منطقتنا العربية ، كما في اجزاء اخرى من البلدان
العربية والاسلامية ، متغيرة في النمو . وقد سبقت الاشارة في اكثر من موضع الى انها
كانت في طور جنيني مطلع هذا القرن ، مع وجود استثناءات ، مثل مصر والى حد ما

(٢٦) يؤكد لينين ان كل نزعه قومية برجوازية في امة مظلومة ، تنطوي على مضمون ديمocrطي يقف ضد الاضطهاد ،
وهي تزيد ، مميزين كل ميل الى الاستئثار القومي في هذه النزعه عنها ، لمحاربه . هذه النزعه ، من وجهة نظر
لينين ، مزدوجة تضم عناصر ديمocrاطية وعناصر محافظه (المرجع السابق نفسه) .

سوريا ، كانت البرجوازية فيها ناضجة نسبياً . ان ضعف نمو البرجوازية هذا كان ، كما اشرنا ايضاً من قبل ، السبب الذي اسفع على الشعارات السياسية للتزوع القومي صبغة خارجية دينية . فالمؤسسة الدينية وثيقة الصلة بتجار المدن وملوك الارض وشيخ القبائل ، دخلت الصراع العادي للكولونيالية كما اشرنا سابقاً بوصفها مثلاً هذه الفئات الاجتماعية ، او للاجنحة الوطنية منها . وهذه سمة لم تكن مقصورة على منطقتنا ، بل شملت عدداً كبيراً من المستعمرات . وقد رأينا من نماذج كتابات ومحاضر الافغاني وعبد والکواکبی ، اضافة الى نياذج اخرى : الشیرازی (صاحب فتوی التبلک - ایران) ، والیرزا ویزدی (صاحب فتوی الجہاد ضد المحتلين الانجليز - العراق) ، ان الفكر الاسلامي والمفاهيم الدينية امتلأت ، على ايدي هؤلاء ، بمحتوى ديمقراطي معاد للكولونيالية ، او ان التزوع القومي المعادي للكولونيالية اصطبغ على ايديهم ، وهذا هو الشيء نفسه ، بصفة دينية وكما اشرنا سابقاً فان هذا لم يمنع رجال دين آخرين من استخلاص مواقف معاكسة .

لقد تحور هذا النشاط «الديني» في ردائه ، حول الكفاح من اجل الحرية والتخلص من الاستبداد الكولونيالي والتطلع الى حكم ديمقراطي برلماني^(٢٧) .

لقد نما النزوع القومي بنمو البرجوازية وتحطيمها اطوارها الجنينية الاولى ، وشمل هذا حتى بعض مثيلها من رجال الدين . بال مقابل ضعف دور تجار المدن ، وملوك الارض ، في الصراع مع الكولونيالية ، بسبب ميل هذه الفئات الى التفاهم والتسامح ، تعطيناً لصالح اجتماعية . وقد ادى هذا العاملان الى انفصال النزوع القومي عن اشكاله الدينية

(٢٧) هذا هو محتوى دعوات المیرزا الشیرازی ویزدی وغيرها من المراجع الدينية في العراق ، أيام ثورة المشربين ، حيث طالبت ، مدعومة بتجار المدن وكبار رؤوسه المشاير والوجهاء باقامة « حکم اهلی مدعم بمجلس نایب » . راجع : دور الشیعیة فی تطور العراق السياسي الحديث ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

وتفکن ملاحظة التالیف مع ثورة الشرطة ، التي كانت في الجوهر ذات طابع قومي ، اي معادية للكولونيالية ، ذات طابع ديمقراطي اي تنزع الى اقامة مملکة دستورية ، راجع مثلاً ، دفاع الفقیہ الایرانی محمد حسین من الدیمقراتیة البرلیمانیة أيام ثورة المشربوطة ، هو عدد من الفقهاء الشيعة الایرانیین .

ان موقفهم الشجاع والواقعي ، يتعرض لتجربة النقد حتى في ايامنا هذه .

للاطلاع على المزيد ، راجع : حید عنایات ، الفکر السياسي الاسلامي المعاصر ، مطبوعات جامدة ماکمبلان ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٥ - ١٣٩ ، وخصوصاً ص ١٣٣ - ١٣٤ .

السابقة ، وتبلوره في افكار وشعارات ذات طابع سياسي صرف . ان تميز الايديولوجيا البرجوازية القومية ، عن الايديولوجيا الدينية (وهو تعبير نسبي ، بمعنى ان ثمة تداخل بين الايديولوجيتين) ويدعو انتشار الافكار الاشتراكية على يد الاحزاب الشيوعية ، قد دق ناقوس الخطر للمؤسسات الدينية ، وكان هذا الانفصال احد عناصر او مسببات الصراع بين الحركات الدينية ، من جهة ، والحركات البرجوازية القومية والاحزاب العمالية من جهة اخرى (٢٨) .

لقد نمت الحركة الوطنية التحريرية في بعض البلدان ، وهي حركة قومية ، دون ان تكون الحركة العمالية قد ظهرت الى الوجود . وكانت من حيث محتواها ، واهدافها وقيادتها ، ذات طابع برجوازي ، بينما نما النزوع القومي ، في بلدان اخرى بموازاة نشوء الحركة العمالية . وتبلورت ، في فترات متباينة ، في البلدان العربية ، ثلاثة تيارات اسهمت بشكل جدي في المعارض ضد الكولونيالية ، الجناح الوطني من البرجوازية ، التيارات البرجوازية الصغيرة القومية ، والتيار العمالى . اما كتلة ملاك الارض - تجار المدن ، المدعومة من المؤسسات الدينية ، فقد تدبّرت امر قطف ثياب السلطة ، لعوامل عديدة ، يقف في مقدمتها ضعف الكتلة المعاكسة . ان اغلب حكومات الاستقلال منذ

(٢٨) يسجل د . اميل توما في مبحثه الوجيز : « العمليات الثورية في الاسلام » (ص ١٩ وما يليها ، ثم ص ٣٥ - ٣٤) ، وبالاخص حين يتطرق الى « ملابسات عقد المؤتمر الاسلامي في القدس » هذا الانفصال ، ويرجع بدوره الاولى الى الكواكيبي الذي تبه ، حسب قول د . توما الى ان « رابطة الجنس » (يقصد الرابطة القومية) اقوى من رابطة الدين . ويبرر هيد هنابات ان الصدام بين التيارين الدينى والبرجوازى القومى ، صدام ايديولوجي صرف ، ناجم اصلاً من انعدام امكانية التوفيق بين الاسلام كاديدلوجيا شمولية موجهة لكل البشر ، وبين ايديولوجيا القومية ، كايدلوجيا القيمية (اي محدودة) (المرجع المذكور نفسه ص ١٢٦) . ورغم ان الباحث هنابات ليس لغويَا ، فإنه يمكنني بعرض وجهة نظر المؤسسة الدينية في العراق ومصر ، المعادية لايديولوجيا القومية . لكنه يشير (مستغرباً) الى تقارب التيارات الدينية مع البرجوازية القومية في ايران ، دون ان يعدد سر هذه الاختلاف .

لقد ارتهنت المؤسسات الدينية امام انتشار الايديولوجيات البرجوازية القومية ، والايديولوجيا الاشتراكية ، التي كانت تهدى بوضوح مكانة الفكر الدينى في الحياة السياسية والاجتماعية بما هو فكر ديني . هذا حق وبحكم جزئي فالتفكير الدينى ، كمنظومة ايديولوجية متكاملة ، في هذا الظرف التاريخي ، مع مصالح ملاك الارض والبرجوازية التجارية ، كانت تقف في الجانب المحافظ (للذوق اجتماعياً) خلال المعارض التي احتدمت ابان صعود التيارات البرجوازية القومية في مصر والعراق ، بينما كانت هذه التيارات في ايران ، ما تزال في المارضة (ضد الشاه) .

العشرينات ، كانت تتألف حصراً ، من كبار ملاك الارض ، ورؤساء العشائر ، وتجار المدن . وبصرف النظر عن مآل هذه الحركة او تلك ، او طبعها ، فقد انتهت في اغلب الاحوال الى تأسيس دول قومية تابعة . ان المعارك التي سبقت ورافقت الاستقلال ، تميزت بلجوء القوى الكولونيالية الى كل السبل الممكنة لتمزيق الحركة التحررية . لقد جلأت الى سلاح الدين ، (رعاية الطوائف المسيحية) ، والى سلاح الطائفية المذهبية . كما جلأت الى عاربة الفكر الديني الاسلامي حيثما كان يشكل حافزاً على تحدي السيطرة الكولونيالية ، والى تشجيع هذا الفكر نفسه حيثما كان يلعب دوراً معاكساً . واستمرت التيار الديني ، كممثل لملوك الارض وتجار المدن ، لطبع التيار البرجوازي القومي ، مثلما استمرت التيار الاخير لاصحاف التيار العمالى . ويقدر ما يتعلق الامر بالمؤسسات الدينية فقد استخدمت بكفاءة لشق وحدة الحركة المعادية للكولونيالية . واسطع مثال على ذلك اتفاقيات الباكستان عن الهند ابان معركة الاستقلال . ويندران يجد المرء بذلك لم تتر فيه الامبراليية النعرات الطائفية او الدينية او العرقية ، او القومية : البربر في المغرب ، الزنوج في السودان . السنة والشيعة في العراق . الطائفية في لبنان وسوريا . الفرعونية في مصر . ويشهد تاريخ العراق على استخدام كل هذه الاشكال : قمع الحركات القومية الكردية . اسناد الميل الشوفينية القومية العربية . استئثار الطوائف المسيحية واليهودية (خصوصاً في العشرينات) (٢٩) .

كما ان القوى الكولونيالية ، جلأت الى وحدقت في استخدام سلاح التمييز القومي ، حيثما كانت مناطق النفوذ التي تهيمن عليها تتسم بالتعزدية القومية ، سواء باضطهاد القوميات الصغيرة ، او اسناد ميل الاستئثار القومي والتزعزعات الشوفينية لدى القوميات الكبيرة ، او تفتيت قومية معينة على اكثر من بلد ، حيثما كان ذلك يخدم اغراضها . وهذا المعنى يمكن القول ان الكولونيالية اججت المشكلات القومية ، ولكنها فعلت ذلك بالاستناد الى وجود تناقضات قومية كامنة في الواقع نفسه . فالتنوع القومي لدى الشعوب المظلومة ، نزوع موضوعي ، والسمات الشوفينية ، لدى برجوازية القوميات الكبيرة ، نزوع

(٢٩) رفع بعض عثلي هذه الطوائف التهمات تطالب بيته الاندماج البريطاني ، قبل نيل الاستقلال (راجع : نصوص من تاريخ العراق القريب . غير ترجمة بيل ، ترجمة جعفر الحساط ، طبعة ١٩٧١) . ود . عبد الله العباس : دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث .

موضوعي . لقد استمرت الكولونيالية الوجه السلبي من كل نزعة قومية ، برجوازية او برجوازية صغيرة ، نزعة الاستئثار والتعصب وضيق الافق ، لا الوجه الایجابي منها الطامح الى الحرية والاستقلال ورفض السيطرة الكولونيالية . والتزوع الكولونيالي نفسه ، بوصفه تعبيراً عن مصالح برجوازية تبحث عن مجال حيوي خارج حدودها القومية ، هو الاخر ثمرة تطور موضوعي ، ثمرة تطور الرأسمالية ، و حاجتها القاهرة الى الاسواق والم المواد الخام . انا لا نرى ان ثمة « زرعا » بل ثمة « حصادا » لما هو قائم في الطبيعة الطبقية لهذه القوى ، في طبيعة الواقع . واذا كان يصح تسمية ذلك زراعة القومية ، كشيء من « الخارج » ، فإن ذلك يصح بالمثل على الفرقه والتطاحن والتصعب على اساس ديني وطائفي ، الذي جاء الى بلدان عديدة من « الخارج » ، أيضاً !

وفي خاتمة المارك التحريرية التي لم تنته بعد (في طور الاستقلال السياسي) برزت دول مستقلة ، بعضها أحادي القومية ، وبعضها متعدد القوميات ، وفي حالات انشطرت القومية الواحدة على عدة دول . لقد جرى رسم الحدود السياسية لهذه الدول ، لا على اساس قومي ، بل وفقاً لمصالح القوى الكولونيالية ، وفي ظل توازن قوى دولي ، لم يكن يسمع بغير ذلك ، في اوائل وواسط هذا القرن .

لقد نجم عن هذه التقسيمات حرمان شعوب وقوميات عديدة من حق انشاء دولة قومية . ان شعوباً كثيرة اليوم تعيش موزعة على اكثر من دولة واحدة . او تعيش بلا وطن . بهذا المعنى يمكن القول ان القوى الكولونيالية خلقت مشكلات قومية بحرمانها شعوباً كثيرة من حق تقرير المصير ، ووقفها حتى الان ضد هذا الحق . ولكن ذلك لا يعني ، بأي حال ، ان الطموحات القومية لهذه الشعوب التي حبست في اطار دول متعددة القوميات ، او طموحات القومية لشعب ممزق على عدة دول، هي طموحات « مستوردة » ! فهذا المطمح او هذا التزوع كان قائماً قبل التقسيمات السياسية الراهنة وظل قائماً بعدها . فكل ما تغير هو تبدل في الأدوار : خروج برجوازية قومية اجنبية ، وحلول برجوازية قومية محلية (بقدره ما يتعلق الامر بالمشكلات الناشئة في الدول متعددة القومية) . ان طبيعة المشكلات القومية القائمة الان في منطقتنا ، سواء كانت صراعاً بين البرجوازيات القومية الحاكمة في عدد من البلدان العربية والاسلامية وبين برجوازيات الدول الرأسمالية ، برجوازيات الامم الكبيرة ، او صراعات بين شعوب مختلفة او مطرودة من ارضها وبين برجوازيات قومية كولونيالية ، او صراعاً بين قوميات معينة تسعى الى نيل حقوقها الديمقراطية في اطار دولة

متعددة القوميات ، ان طبيعة هذه المشكلات غائبة تماماً عن ذهن القوى الدينية ، وهي تطرح شعارات تتنافر مع الواقع ، وتقود ، في ميدان الممارسة العملية ، الى نتائج مأساوية ، لقدرها التتحقق . سأأخذ بعض العينات .

لمحات عن الحلول الاسلامية

اشرنا في مطلع هذا الفصل الى خلو برامج القوى الدينية العراقية من اية اشارة الى واقع النضال العربي ، ناهيك عن اية اشارة الى حركة تحرر وطني عربية ، بل حتى نضال الشعب العربي الفلسطيني ، وكفاحه من اجل انتزاع حقوقه الوطنية المشروعة . ونجد ، عوضاً عن ذلك ، حديثاً عن القضية الفلسطينية بصيغة قضية تحريرية « عالمية » ، وتحللت مع قضياباً « الشعوب المستضعفة » (٣٠) . والواقع ان صحافة القوى الدينية لم تقطع عن المجموع على م . ت . ف ، مشككة بتمثيلها الشرعي للشعب الفلسطيني .

ويهذا الخصوص ، تقول صحيحة « الجماد » في مقال نشر بعد الغزو الاسرائيلي لبيروت (عدد ٤ نيسان ١٩٨٣ ص ٣) « ليس اعتباطاً القول ان الفلسطينيين داخل الارض المحتلة يختلفون عن اولئك الذين هم خارج الحدود ، رغم كون الاثنين يحملون (كذا) الهوية الفلسطينية ، اولئك الذين هم في الخارج .. الذين يسمون انفسهم مثلي الشعب الفلسطيني الشرعيين » .

ان زبدة هذا الموقف ، اي انكار شرعية م . ت . ف . في تمثيل الشعب الفلسطيني ، يتطابق كلية مع موقف الادارة الامريكية (وبعض حلفائها الغربيين) التي تبحث عن بدائل ، ويتطابق مع موقف السادات . وبالطبع فان الدوافع تختلف ، وان كانت النتيجة واحدة .

فالقوى الدينية تشطب على تاريخ المعارك التي خاضها الشعب الفلسطيني ، المعد بالدم ، من عز الدين القسام الى معارك ايلول والكرامة ، ومن معارك جنوب لبنا

(٣٠) راجع على سبيل المثال ، بيان « المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق » الذي سبق الاشارة اليه مراراً .

١٩٧٨ ، الى معارك بيروت الاخيرة ، لانها معارك «دنية» . ان النضال الفلسطيني ، من وجهة نظر الحوزة الدينية ، لم يبدأ الا بتظاهرات القدس (نيسان ١٩٨٢) دفاعاً عن المسجد الاقصى ، فهي حسب تعبيرهم بداية « الثورة الاسلامية المليونية في فلسطين » (٣١) .

ونجد ، في برنامج حزب الدعوة ، دعوة الى اقامة علاقة متينة مع « القوى المحررة من الاستعمار » ولكن أين ؟ « في العالم الاسلامي .. ثم بقية الدول المستضعفه وخاصة مع الشعب الفلسطيني » (٣٢) رغم ان الشعب الفلسطيني ليس دولة ، لا مستضعفه ولا مستكبة . وبحاري بيان المجلس الاسلامي هذا الموقف ، فيتحدث هو أيضاً عن « الدفاع عن حقوق المستضعفين كافة » و« قضايا التحرر العالمي وفي طليعتها قضية فلسطين وشعبها المسلم » .

ان جذر هذا الموقف هو توقع القوى الدينية في « الثورة الاسلامية العالمية » ، ووضع « الرحلة الاسلامية » في معارضه الوحدة العربية الديمقراطية .

ان شعار الوحدة الاسلامية ينطلق من منابع عده ، منها المطالبة بحرية حركة رؤوس الاموال الاسلامية ، وحرية تدفق الاموال على المراجع الدينية من مختلف الاتجاه والملحدين ، والسعى لتشكيل قوة دولية « رابعة » ، اي مركز استقطاب جديد . ان هذه الشعارات تميز على المستوى الفكري ، والمستوى التطبيقي ، بسمات معينة تتبعها الاشارة اليها . فهي ، كجزء من المنظومة الایديولوجية للقوى الدينية ، تسعى لان تكون سلاحاً مضاداً للایديولوجيا القومية ، وهي أيضاً اطار يراد به تشجيع ميل خلق قوة « رابعة » ، اي خلق تعدد في مراكز القوى العالمية (٣٣) ، تكون « الامة الاسلامية » احد اقطابه ، ولذلك يتحدث فقهاء هذه القوى عن ضرورة « تصدیر الثورة الاسلامية » . كما ان هذا الشعار ،

(٣١) الصحافة الایرانية ، والاذاعة الرسمية لطهران - تصريحات لأية الله متظري ، اعيد نشرها باهتمام في صحافة القوى الدينية العراقية .

(٣٢) بيان التأهيم - حزب الدعوه .

(٣٣) تبني النظام العراقي ، على لسان صدام حسين ، فكرة « القوة الرابعة » وتعدد مراكز الاستقطاب وبين حلمه في زعلمة « امة هرية » ثانية ومترامية الاطراف ، على هذا الاساس ، وابداً معاه هذا ، برفع شعار وحدة العرب ، كل العرب ، ضد الاجانب ، وانتهى رهينة يهدى احد مركزي الاستقطاب الرئيين ، برضاته .

في جانب منه يحن الى ماضٍ لم تبق له من مقومات الوجود، قشة ، نعفي به استعادة ماضي الامبراطورية العربية - الاسلامية الاقطاعية وللشعار خصائص اخرى :

ان المرجعية الان تتركز في ايران ، ومساعيها المعلنة للاسهام في ما تدعوه بـ « تصدر الشورة » الى الخليج وال العراق ، واماكن اخرى ، لا يمكن له ان يتتجاوز الواقع القومي لهذه الشعوب ، دون اطار ايديولوجي كوسموبولتيكي ، يتتجاوز هذه الحدود . اخيراً ، فان عدداً من فقهاء وقادة القوى الدينية العراقية يجدون في « اسلامية القيادة » و« الثورة الاسلامية » ، دربنة للدفاع عن النفس ، واسناداً لحق وجودهم كقيادة على رأس حركات معارضة (٣٤) بصرف النظر عن الجنسية .

ان شعار « الوحدة الاسلامية » او « الثورة الاسلامية » ينطلق من تصورات طوباوية ، او ضيقية الافق ، او يرتكز على مطلقات محافظة تماماً .

وتتجلى طوباوية « الوحدة الاسلامية » من الواقع التالي وهو : ان هذه الوحدة لا معنى لها في ظل التباين السياسي والاقتصادي لانظمة الحكم الاسلامية . والجمع بينها يعني وضع الماء والنار في اناه واحد . وهذه الانظمة منقسمة ، لا دينياً ، بل طبيعاً الى مسكونتين كبيرتين بين متضادتين . فمن هنا تقف تركيا المسلمة عضواً حلف الاطلسي ، وبماكستان المسلمة عضواً في الستسوسيات ، وال سعودية المسلمة حليف واشنطن والعدو اللدود لایران المسلمة ، وغير ذلك من البلدان « الاسلامية » التابعة للرأسمال الاحتقاري العالمي . بالمقابل تقف الجزائر المسلمة ، وسوريا المسلمة ، واليمن الديمقراطية المسلمة وافغانستان المسلمة ، في خندق معاكس .

ما الذي يقسم العالم الاسلامي ؟ انظمة الحكم . وما الذي يقسم انظمة الحكم ؟ ليس الاسلام بل الطابع الطبقي للفتحة الحاكمة . ان الدعوة للوحدة الاسلامية ، في ظل هذا التباين الصارخ ويقائه (كما يريد السيد الشيرازي وآخرون غيره) هي دعوة طوباوية . وسيدرك بعض المُنظرين الاسلاميين هذا المأزق ، فيضطر الى الاقرار بانقسام الدول الاسلامية الى « دول متحررة » وآخرى « تابعة » . ان صفتى التحرر والتبعية ، ليستا رهنا

(٣٤) في كتاب « القيادة الاسلامية » (ص ٧٨) ترفض منظمة العمل الاسلامي فكرة ان يكون « القائد » او « الفقيه الولي » او « الفقهاء المدلول » من اصل هرمي ، وتشترط فقط معرفته بالمرتبة ، كما ان السيد الشيرازي يرد الشكوى التالية عطفاً لما تجده حكومة العراق اجنبياً - القوميات في حسين سنة ، ص ٤٦ .

بالدول الاسلامية ، بل تطبقان على كل الدول النامية . وحصر الوحدة في الاطار الاسلامي ينم عن تحيق أفق ناجم عن تعصب ديني ، وعقائدية متزمتة ، ويقود ذلك في الممارسة العملية الى تمزيق جبهة الصراع العالمي ، شأن الدعوة الى « مركز استقطاب رابع » (العالم الرابع) وهذا هو منبع قصر نظر هذه الدعوات من الناحية العملية .

وعدا عن الطبوبيوية ، وقصر النظر العلميين ، فإن شعار الوحدة الاسلامية ينطلق من منطلقات حافظة ، تشكل دفاعاً عن اجنبية من البرجوازية في العالم العربي والاسلامي . وهو ما نراه في شعار حرية حرفة الرساميل الاسلامية وحرية اقامة سوق اسلامية . ان هذه الحرية تخدم مباشرة مصالح حفنة من الرأسماليين المحليين في البلدان العربية والاسلامية ، الذين لا يختلفون عن الرأسماں الاجنبي بشيء ، في السعي للربح والاستثمار . بل هم ، علاوة على ذلك ، اتباع لهذا الرأسماں الاجنبي ، ويربطون به بالف وشيبة ووشيبة . ففي عالم اليوم ، حيث بلغ تداول **Internationalization** حرفة الانتاج والتداول مدى كبيراً ، لم يعد بوسع أي رأسماں محلي ضعيف الا ان يكون تابعاً . ولعل شكوى السوق الاوروبية المشتركة والولايات المتحدة من بعض نتائج هذا التداول ، تكفي لتبديد اوهام بهذه ، خصوصاً اذا نظرنا الى الامر في ضوء امتلاك هذه الدول الى قاعدة صناعية ضخمة ومتطرفة ، لا تشكل « الصناعة الاسلامية » ، بالمقارنة معها ، غير قزم ، لا حول له ولا قوة .

ان ضرر شعار الوحدة الاسلامية ، لا يقتصر على الغاء مصطلح للتناقضات السياسية - الاجتماعية القائمة في العالم الاسلامي ، وتمزيق جبهة التحالفات العالمية للبلدان النامية في مواجهة الرأسماں الاحتكاري العالمي ، بل يشكل علاوة على ذلك وسيلة للهرب من الصراعات التي تواجه حركة التحرر الوطني العربية ، والابتعاد عن خندقها .

ان هذه الحركة ، ليست فكرة من صنع الخيال ، بل واقع موضوعي اكتسب ملامحه ، وتبلور ، على مدى مرحلة تاريخية كاملة تند ، منذ بداية هذا القرن ، وحتى وقتنا الحاضر . وخاضت قوى هذه الحركة ، مجتمعة او منفردة معارك ضارية ضد الكولونيالية ، وهذه المعارك عناوين بارزة : حروب الاستقلال ، بما فيها من حروب اهلية وانتفاضات وثورات اتخذت شكل انقلاب عسكري . . ثورة عرابي ١٩١٩ (مصر) ، ثورة العشرين (العراق) ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ثورة تموز ١٩٥٨ ، حرب الجزائر ١٩٥٤-١٩٦٢ ، ثورات المغرب العربي ، معركة العدوان الثلاثي ١٩٥٦ ، ثورة ظفار ، الثورة الشعبية في اليمن

الجنوبي ١٩٦٣ - ١٩٦٧ ، حرب حزيران ١٩٦٧ ، حرب تشرين الوطنية ١٩٧٣ ، الحرب الاهلية اللبنانية ١٩٧٥ - ١٩٨٢ ، التصدي للغزو الإسرائيلي للبنان - حزيران ١٩٨٢ . هذا دعا عن عشرات الانفاضات الثورية والهبات الجماهيرية التي تتخذ مظاهر واشكالاً متعددة ، وتجسد في هيكل عديدة .

ان الخط الفاصل الذي يشطر العالم الإسلامي ، هو نفس الخط الفاصل الذي يشطر العالم العربي ، انظمة وقوى ، الى معسكرين متضادين . وماله دلالات بالغة ان التيار الراديكالي ، هو الجهة التي دعمت الثورة الإيرانية ، منذ اندلاعها . بينما وقف التيار المحافظ ، في الجانب المعاكس . الحال نفسه يصح على الموقف من الحرب التي شنها النظام العراقي ضد ايران .

ان نسيجاً تاريخياً ، وعوامل موضوعية ، ترسخ هذا الواقع . وان انكاره ، من منطلق الفهم الخاطئ للتزوع القومي والمسألة القومية ، واعتبارها واقعاً مستورداً ورؤيا الوجه السلي للتزوع القومي ، أي انسلاخ أجنبية من البرجوازية القومية عن الحركة (وهو واقع لا ينبغي انكاره) مقابل نسيان الوجه الايجابي الكامن في هذا التزوع نفسه)^(٣٥) (على ما فيه من مثالب منظروا اليه من وجهة النظر احادية) . والحنين الصوفي الغامض لماضي تاريخي لم تعدل له من مقومات الوجود قشة ، واسباغ الطابع المنطوي على الصفة الاسلامية لدين الدولة ، اي الاقتصار على رؤيتها كدولة اسلامية ، مقابل اغفال الطابع الطبقي للسلطة الحاكمة ، واغفال الموقع الذي تشغله في حلبة الصراع العالمي ، ان ذلك كله يقود الحركات الدينية العراقية الى اتخاذ موقف سلي من حركة التحرر الوطني العربية ، واذا ما تجسد ذلك في سياسية عملية فانه سيقود الى طريق معاكس .

(٣٥) امام انتظار العالم العربي نماذج على هذين الوجهين او التيارين : فالحركة الناصرية ، بوصفها حركة قومية برجوازية ، اعطت تيار المايسادية من جهة ، كما اعطت البسار الناصري . والحركة القومية في اليمن الديموقراطية ، انجحت تيارات محافظة (قطعان الشعبي مثلاً) وتيارات بسارية اسهمت في تأسيس الحزب الاشتراكي اليمني . وما يصح على الناصرية يصح على الحركات القومية الأخرى . وينطبق ذلك على العراق ايضاً ان هذا الانقسام والتحول يجد تفسيره في تغير الواقع الاجتماعية للفئات القومية البرجوازية الصغيرة الى موقع برجوازية الدولة . وتقودها مصالحها الاجتماعية الجديدة الى تغيير وجهتها تماماً .

لقد رأينا كيف تنظر القوى الدينية الى القومية كفكرة ونزع ، الى القضايا القومية العربية ، وهي اذترى في ذلك كله زرعاً لعوامل الفرق ، وتصعيداً مفتلاً للولاء ، وعنصرية بغية ، وتحطيمها للكفاءة ، ولاشياء اخرى كثيرة ، نجدتها تتخذ من القضية القومية الكردية في العراق (وايران ايضاً)^(٣٦) موقفاً قومياً ، متزمناً ، عنصرياً ، تتطبق عليه ، كل انتقاداتها الموجهة للتزوع القومي . وهذا الموقف لا يختلف بشيء ، من حيث الجوهر ، عن الموقف الشوفيني ، الذي اخذته وتتخذه البرجوازيات الحاكمة ، في العراق وایران .

وفي هذا المجال ، نواجه اجماعاً في الرأي يثير الدهشة ، وهو ليس مصادفة . فله جذر اجتماعي مشترك ، وجذر فكري مشترك . لندع الشواهد تتكلم .

■ يبدي حزب الدعوة^(٣٧) العطف على الشعب الكردي ، مذكراً بحملات الابادة ، ونقض اتفاقية اذار ١٩٧٠ ، وعمليات تهجير الاكراد ، وحرق القرى الكردية .. الخ ، تحت ستار الحكم الذاتي . ويعلن بكل قوة الورع الاخلاقي ان الاسلام يرفض « التحصب العربي والاذلال القومي » (ص ١٥) . ويدعو « لنبذ الفرق المذهبية والعنصرية وكل ما يتصل بالتحصب الذميم في جميع المجالات » (ص ٦) ومحارب الاسلام « العصبيات العرقية » (ص ١٢) .

وما ان نوشك على استنتاج شيء ما من هذه الوعود ، نجد ان الاسلام ايضاً ، حسب تفسير حزب الدعوة للاحسلام ، « يرفض تجزئة البلاد وتقطيعها الى اوصال » (ص ١٥) . بعد ذلك لا نجد كلمة ، بل حرفاً ، حول ماهية الحل الاسلامي « لكل قضايا » الاكراد و « سائر القوميات ، على اساس معاملة القوميات بمستوى واحد ضمن اطار الاسلام »

(٣٦) خلال العام الاول من عمر الثورة في ایران (اواخر ١٩٧٩) اصدر آية الله الخميني فتوى عن القضية الكردية انشئت املاً واهية يفتح طريق حلها سلبياً . واقامة حكم ذاتي لاكراد ایران لكن النسيان سرعان ما طواها ، وحل الموار الساخن بالمدافع على الحل السياسي ، وطغى انكار الحقوق القومية على الوعد بتفهمها . ان هذه « الحل الاسلامي » للقضية الكردية يتطابق مع الحل « القومي الانساني » الجاري في العراق بالمدافع ايضاً .

(٣٧) بيان التناهيم ص ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ .

(ص ١٥) . ولا نجد أثراً ، مهما ضرُّل ، لطبيعة هذا «المستوى الواحد» ولا نرى اي موقف محدد واضح من مسألة الحكم الذاتي . فالبرنامج يتهرَّب من الأدلة برفض قاطع مباشر للحكم الذاتي ، ويعرض هذا الرفض ملتفاً بعلف رفض التجزئية وتفطيع الاوصال ، وعمهاً بحلوى العطف العام على الاقرارات ، ورفض التعصُّب ازاءهم . رغم ان البرنامج نفسه يمارس هذا التعصُّب ، بتصویر الامانِي القومي خطراً ، ان الدمج القسري الراهن ، هو نقطة البداية والنهاية بالنسبة له .

■ وتتخذ منظمة العمل الاسلامي ، الموقف نفسه ، رغم انها تطلق من ضرورات اقتصادية ، لا من حكمة اسلامية . فهي ترسِّي موقفها على مقوله التركيز الاقتصادي يقول السيد المدرسي (٣٨) « .. بالنسبة للحكم الذاتي للاكراد انا ضدّه مائة بالمائة ، لأن القضية ، دعني اعن مصلحة الشعب الكردي ، عميقه جداً . العالم كلّه يتوجه نحو التركيز الى السوق الاوروبية المشتركة ، الكوميكون ، الكومونولث .. في هذا العالم ، ان نجزيء بلادنا التي هي شبرين في شبرين ، ونخلق مشاكل عريضة ، هراء فيرأي .. فإذا أتمنا حكمها ذاتيا في الشمال، فينبغي ان نقيم حكمها ذاتيا في الجنوب .. » (٣٩) ثم يضيف الى ذلك قوله ان اي «حكومة في العراق تعطي حكمها ذاتيا للاكراد سوف لن ترضى عنها جماهير الجنوب وجماهير بغداد» والسبب؟ «لان المشكلة ستتكرس في بؤرة فساد جديدة . نحن نريد حل مشكلة عن طريق الحكم الذاتي .. ولكن من يقول انتا سوف لا نعقدها اكثر ، ونعطيها شرعية ، مثل الكتاب الذين ارادوا حل مشكلة ، فورطوا لبنان بمشكلة جديدة» . هل نحن بحاجة الى تفنيده هذه الآراء؟ انها شوفينية صریحة ، ملتفة بغلاف عقلانية اقتصادية تجعل «الحكم الذاتي» مرادفاً لتحطيم التركيز الاقتصادي ، في حين ان هناك عشرات الامثلة الحية التي تدلّ على ان وجود اتحاد فيدرالي ، لا حكم ذاتي ، يؤذدي الى العكس ، الى التكامل الاقتصادي ، الى التركيز . بيد ان هذا النص ، في الواقع ، يكشف عن الجذر الاقتصادي ، عن المصالح الاقتصادية البرجوازية التي تقف وراء التعصُّب الشوفيني .

ان السيد المدرسي ينظر ، أيضاً ، الى الامور بمنظار مقلوب : فالحكم الذاتي

(٣٨) مقابلات خاصة - طهران - ١٩٨٢ .

(٣٩) المرجع السابق .

لكردستان لا يستدعي قط حكم ذاتيًّا للمنطقة العربية في الوسط او الجنوبي ، فالقومية العربية هي الحاكمة اصلاً .

ان اختلاطات السيد المدرسي لا تقف عند هذا الحد ، فهو يخلط المسألة القومية الكردية ، بمشكلة طائفية سياسية ، خاصة ، لبنانية ، لها جذر تاريخي مختلف ، ووضع راهن اكثر اختلافاً ، وتدخل في صلب عوامل عربية ودولية ، متشابكة ومعقدة .

■ ماذا عند حركة الجماهير المسلمة ، او عند السيد الشيرازي ، فقيها الاول ، « خلاص الاسلام والمسلمين » يقول السيد الشيرازي : « لا يكون .. الا بطرد كل آثار الغرب ومنها القوميات »^(٤٠) . و اذا قامت حكومة اسلامية .. ثم ثارت الارادات .. افقي بوجوب محاربتهم حيث انه لا يحق ل احد ان يثور ضد الحكومة الاسلامية الصحيحة »^(٤١) . « انا احارب القوميات ، سواء القومية الايرانية او العربية او الكردية وغيرها »^(٤٢) .

ان الشيرازي لا يترك مجالاً للنقاش ، فهو ينفي ، حازم ونهائي .. ولعل من الافضل له ، وحركة الجماهير المسلمة ، ان تورد مقتطفات من اقوال السيد صالح ، رجل الدين ، واحد المشرفين على تنظيم الحركة المذكورة .

يقول السيد صالح « الحكم الذاتي اذا كان موجوداً في امريكا ، فظروف العراق مختلف ، فالدولة الاسلامية تحتاج اكثر ، للمركزية والوحدة » ويضيف « حين جاءت بريطانيا الى المنطقة رأت القدرات المركزية خطيرة .. لذلك اختلفت مشكلات ، وواجدت حركات تحريرية لل القوميات » (بما فيها الحركة الكردية التي يستقبل السيد الشيرازي قادتها ؟) « في العراق وايران حدث الشيء نفسه وينبغي لنا ان نستفيد من التاريخ . وفي

(٤٠) القوميات في خمسة سنة ، ص ٥ .

(٤١) المرجع نفسه ص ٤٤ .

(٤٢) المرجع نفسه ص ٦١ . ومن اقواله ايضاً « القومية تحطم للخلفاء » . « القومية فكرة لا انسانية . « لنخسر احوال عبد الناصر وانجازاته : تبدل الاسلام الى القومية العربية ، وتبدل الاقتصاد الاسلامي » (كانت مصر اقطاعية) . « الى الاشتراكية .. » ونشر الشيوعية في الشرق الاوسط » .

هذه هي انجزازات عبد الناصر ، من وجهة نظره . ان شدة معارضته لآية حقوق قومية للأكراد ، او آية وحدة غير اسلامية ، تتعلق من شدة تمسكه باقامة حكومة اسلامية في ظرف ١٥ سنة ، مع بقاء الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، وحتى الحكومات المحلية ، في كل بلد على حالها ، حكومة تلغي الجبار والملوك والضرائب ، وتفتح الابواب لحركة رؤوس الاموال دون قيد او شرط ! رائحة البرجوازية في هذا المشروع ترکم الانوف .

هذه الظروف لا بد من تحقيق التمركز». نفس النغمة السابقة .

■ أخيراً هذه المقطفات من بيان المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق :

يبيدي البيان عطفاً رقيق الحاشية على الاكراد ، فيقول : « ان المجلس يغير حالة الحرمان والاستضعاف التي يعانيها اخواننا الاكراد في العراق ، ويرى ان الاسلام بمبادئه واخلاقيته يكفل تحقيق العزة والكرامة والاستقرار لهذا الشعب المغروم » .

ومن حق قارئ هذا النص ان يتساءل عن نوع الاسلام الذي يكفل ذلك ، فهو الاسلام الذي يعارض التجزئة ، او الاسلام الذي يعرض على التمركز الاقتصادي ، او الاسلام الذي يريد انشاء حكومة اسلامية عالمية في ظروف ١٥ سنة .

على اية حال يؤكّد المجلس في فقرة ثانية « الابيان والالتزام برباط الاخوة الاسلامية بين جميع المسلمين ، سنة وشيعة ، عرباً واكراداً وتركياً ، وكل الاقليات » كيف ؟ بـ « تجنب كل الوان التصبّط الطائفي البغيض او التزعة القومية او العنصرية ... ». « تجنب » .. « التزعة القومية » . كيف يتم تجنب التزعة القومية ؟ بقمعها ، او باشباع مطالبتها ؟ لا احد يدرّي . هل يشمل ذلك حتى التزعة القومية المشروعة للشعب الكردي ؟ يأتيانا الجواب سريعاً : « ان المجلس يؤكّد ويعمل من اجل وحدة الشعب العراقي المسلم والتّراب العراقي » .

ان الشعب العراقي ليس كله مسلماً . والتّراب العراقي ليس مهدداً بالتفكير بسبب التزوع لتحقيق المطامع القومية للشعب الكردي . فخطر التفكير انه يأتي من غمط هذه الحقوق .

ان هذه الصيغة بالذات هي المراد لرفض الحكم الذاتي . ان الفتاوي والآراء « الاسلامية » التي استعرضناها اعلاه ، بشيء من الاسهاب ربما ، تنطلق من الخشية على المركزية والتمركز ، والخوف من صغر حجم البلاد ، والخشية على عزّتها . وهي جيئاً تعبيرات عن همل قومي ، عربي ضد اكراد العراق ، وفارسي ضد اكراد ايران ، من مجرد التفكير بالحكم الذاتي ، ناهيك عن التفكير بحق تقرير المصير ، واحتلال نشوء ظرف قد يتطلب ممارسة هذا الحق ، اي حق الانفصال ، وتكوين دولة قومية للشعب الكردي عموماً .

ان الحديث عن خطر التصدع والتمزق ، وضياع المركزية ، وغير ذلك من مسميات ،

هو ، اذا استعرينا تعبيراً من لينين ، حديث يمثل وجهة نظر الشرطة^(٤٣) . فبمقدار ما تنسى القومية .. التي تعيش في هذا البلد اوذاك قسطاً أوفر من الحرية حتى تشنق الصلة التي تربط تلك القومية بذلك القطر^(٤٤) ويؤكد ان قومية من القوميات لن تلتف الى الانفصال ، الا حين يصل الاضطهاد القومي جداً تعذر معه الحياة المشتركة ، وعندها تصبح مصلحة التطور ، ومصلحة حرية النضال الطبيعي الى جانب الفريق الذي يسعى الى الانفصال^(٤٥) . وحسب تعبيره ، فان البروليتاريا عدو لكل تعصب قومي بالاقوال والافعال . انها تقر بجميع الامم حقاً متساوياً في انشاء دولة قومية ، ولكنها تضع مصلحة تحالف عمال جميع الامم فوق كل اعتبار ، وتنتظر الى كل مطلب قومي بالانفصال على ضوء مصلحة نضال العمال الطبيعي^(٤٦) . ويقول ايضاً ان البروليتاريا تقف مع برجوازية الامة المظلومة طالما كانت هذه تناضل ضد الامة الظالمه ، وتقف ضد برجوازية الامة المظلومة اذا عملت هذه في سبيل تعصباً القومي .. ويختم بالقول ان هذا الموقف هو الطريق الوحيد «لتوطيد السلم القومي اذا ظلت البلاد دولة متباينة التركيب القومي»^(٤٧) . ويرتكز موقف الطبقة العاملة العراقية ، على هذا المفهوم ، الذي يقف على طرف نقيس مع الظروفات الاسلامية .

ان شعار المرحلة الراهنة ، اي مرحلة الثورة الوطنية الديمocrاطية هو « الحكم الذاتي » . ونرى في ادبيات ووثائققوى الديمocrاطية ، بما في ذلك الحزب الشيوعي العراقي ، تحديداً دققاً وصارماً للحقيقة التي تضمن بها «العزّة والكرامة للشعب الكردي» .

فمثلاً ينص برنامج (جود) في باب حل المسألة الكردية حلًّا ديمocrاطياً سليماً على ما يلي : « - تصفية آثار سياسة الاضطهاد القومي والتعرّيف والتهجير ، وضمان ممارسة الشعب الكردي لـكامل حقه في الحكم الذاتي ضمن جميع الوحدات الادارية ، ذات الاكثرية الكردية ، آخذين الواقع الجغرافي والتاريخي لكردستان بنظر الاعتبار .

- تشريع جديد ديمocrاطي للحكم الذاتي .. يعتمد أساساً على ضمان ادارة الشعب

(٤٣) لينين : حول المسألة القومية . الطبعة العربية . دار التقدم ، ص ١٣ .

(٤٤) المرجع نفسه ص ١٠٥ .

(٤٥) نفسه ص ١٠٦ .

(٤٦) نفسه ص ٨٧ - ٨٨ .

(٤٧) نفسه ص ٩٢ .

الكردي لشؤونه وانتخاب مثيله بحرية تامة ..
- اقامة مجلس تنفيذي ينتخب عن مجلس شريعي منتخب ، ويمارس اختصاصات السلطة المركزية عدا شؤون الدفاع والسياسة الخارجية والتخطيط الاقتصادي العام ، والعملة ، والسياسة المالية المركزية .

- ضمان تمثيل عادل للشعب الكردي في هيئات السلطة المركزية يتناسب مع نسبته الى مجموع سكان البلاد . - اعتبار اللغة الكردية لغة رسمية في اقليم كردستان . . - اعادة المهجرين الى اماكنهم واعادة بناء قراهم .. الخ . . الخ .

مقابل هذه النصوص الدقيقة ، الواضحة ، لا نجد لدى القوى الدينية اي تدبير واضح او اي اجراء محدد يبين كيف يتحقق « الاخاء الاسلامي » مع الشعب الكردي . فلا حرف عن حق الشعب الكردي بانتخاب مثيله من ابناءه . ولا ربع حرف عن التمتع بمجلس تنفيذي واخر شريعي .. الخ .

ان القوى الدينية تهاجم المؤسسات القائمة ، شأن القوى الديمقراطيه . بيد ان الاخيرة تسلط في المجموع من وجهة نظر محددة تقول بان هذه المؤسسات شكليه ولا تمثل الشعب الكردي ، لأن الحريات مصادره ، والمجلسين التشريعي والتتنفيذي لا يتمتعان لا بحرية التشريع ولا بحرية التنفيذ في منطقة الحكم الذاتي او خارجها في الوقت الحاضر . اما القوى الدينية فانها ترفض وجود هذه المؤسسات أصلأ ، في الحاضر او الماضي ، ويدهي في المستقبل أيضاً . وليس هذا الموقف سوى عودة الى الوراء .

ان الصيغة الدينية لا يمكن ان تخفي بأي حال الجواهر القومي الشوفيني الصارخ لموقف القوى الدينية العراقية من القضية القومية للشعب الكردي .

بيد ان هذا ليس كل الفروق . ففي برنامج الطبقة العاملة ما هو اكتر : ان الحكم الذاتي هو الحل السليم مرحلياً ، ولكنـه « ليس بديلاً عن حق تقرير المصير للامة الكردية ، وانما هو تدبير مؤقت يخدم النضال من اجل تحرير الامة الكردية ، وتحقيق وحدتها القومية ، وفي تهيئة الظروف الملائمة لمارسة الامة الكردية لحقها في تقرير مصيرها ، بما في ذلك تكوين دولة مستقلة في كردستان كلها » (٤٨) .

(٤٨) « خطتنا السياسية في سبيل التحرر الوطني والقومي - الحزب الشيوعي العراقي - ص ٣١ ، نقلأ من : « رد على مقاوم برجوازية قومية تصفوية » ، ص ٣٧ .شورات طريق الشعب . طبعة مكررة لطبعة ١٩٥٧ .

لقد كان شعار الحكم الذاتي وما يزال ، يثير ذعر البرجوازيات . القومية العربية الحاكمة في العراق . وكانت ، ومتازال ، تقف منه موقف الرفض والقمع ، شأن القوى الاسلامية ، بصرف النظر عن اختلاف التبريرات . وكانت القوى البرجوازية القومية الكردية تقف في السابق ، موقف الدعوة المباشرة للانفصال ، والانعزal عن الحركة الديمقراطية في العراق . ودارت حول هذه المسألة ، معارك سياسية وفكية من الأربعينات وحتى الوقت الحاضر . وكانت خاتتها بلورة شعار الحكم الذاتي وارسال تحالف ديمقراطي عربي - كردي ، شكل حلقة لارتباط الحركة القومية الكردية بعموم الحركة الديمقراطية في العراق . وغدت ثمار هذه المعارض من القوة في الحياة السياسية ، وفي الوجدان الشعبي ، بحيث تضطر القوى البرجوازية القومية الى الاعتراف بها ، حتى ولو لفظياً .

واليوم يبرز شكل جديد من التزعنة القومية الشوفينية العربية (مدعومة بشوفينية برجوازية مجاورة) متخذًا صيغة « موقف اسلامي » . الا انه يأتي في وقت متاخر . وهويدرك ضعف موقعه . ويدرك ان وراء الحركة التحررية الكردية في العراق ، تاريخ نضالي عريق ، وجذور راسخة ، وان وضع المسألة الكردية في العراق مختلف عن مثيله في ايران ، من ناحية رسوخ الحركة ، وعمق تقاليدها .

وبالطبع ، لا بد من الافتراض ، بان الموقف السليبي للقوى الدينية من القضية القومية الكردية يفتح ابواب الصراع بينها وبين الحركة الديمقراطية العراقية ، وبينها وبين الحركة الكردية بشكل اخص ، ما دام البرنامجان متعارضين الى هذا الحد .

في الواقع العملي ، هذا الصراع كامن وقائم منذ الان مع الحركة الديمقراطية ، اما مع التيار الكردي ، فالصراع كامن ليس الاميل ان ثمة امكانية كبيرة بحصول مناورات براغماتية من بعض القوى الكردية لاستهالة القوى الدينية . وثمة عوامل كثيرة تؤدي الى هذا الوضع .

هناك اولاً تاكتيكات معينة من جانب بعض القوى الدينية ، تمثل في تأجيل اعطاء موقف محدد من مسألة الحكم الذاتي ، والادعاء بان الامر سيعمل في حينه (بعد اسقاط النظام العراقي) وان الامر سينطاب بـ « مجلس خبراء » .

وهناك ثانياً الصراع المحتمل بين قوى من الحركتين الكرديتين في العراق وايران ، الذي يخاض في جانب منه ، بشكل مباشر او غير مباشر ، نيابة عن البرجوازية الحاكمة في البلد الآخر .

وهناك ثالثاً اعتمد هذا التيار اوذاك ، من الحركة الكردية التحررية ، هنا او هناك ، على
مصادر تمويل و تسليح ، تشكل قيداً على حركته ، ومهماز ضفت في المنعطفات الحرجية .
وهناك رابعاً ، الصراع داخل الحركة التحررية في بلد واحد ، سعيأ وراء استعادة الواقع

القيادة الخامسة

ولعل دخول الجيش الايراني الى الجزء الكردي من العراق مؤخراً ، من شأنه ان يزيد
من امكانية هذه التزعنة البراغماتية . وبصرف النظر عن مآل هذا التروع اوذاك ، فان موقف
القوى الدينية ، من القضية القومية ، لا يختلف بشيء عن مواقفها من القضايا الاقتصادية
والسياسية : نعني انه يتسم باعتراف لفظي من هنا ، ونفي عملي من هناك . ولا ريب ان
السلاح الايديولوجي القومي الماثل سيكون آية في الفبطة ، لاستقبال عكازات «المركزية»
و«التمرکز الاقتصادي» و«الاخوة الاسلامية» ، مستخدماً اياما ضد الحركات القومية
الكردية التي تحمل اهدافاً عادلة ، بصرف النظر عن الطابع الظبقي لقيادتها .

الفصل الخامس

قضايا اخرى

المرجعية ، تاكتيكات النضال ، مفهوم الفراغ

بعد الاطلاع على مواقف القوى الدينية من قضايا الديمقراطية ، والتطور الاقتصادي ، والقضايا القومية العربية ، وحل المسألة القومية الكردية في العراق ، وملفات عن النظر الى الصراع الدولي (مفهوم القراءة الرابعة) ، يتعين علينا الدخول في تفاصيل الشؤون الداخلية لهذه المنظمات ، والاطار التاريخي لبروزها . وينقسم الفصل الى الابواب التالية :

اولاً : مفهوم المرجعية ، على الصعيد السياسي (لا الفقهي) و موقف المنظمات من هذه القضية ، وما يدور حولها من صراع ، ومغزى هذا الصراع او غاياته الحقيقة . وتتفرع عنه اوتلتصق به قضية العلاقة بين ايران والمنظمات الدينية العراقية من جهة ، والعلاقات السائدة بين قوى المعارضة نفسها .

ثانياً - لحة عن اساليب او تاكتيكات الصراع السياسي بمواجهة النظام العراقي ، على الصعيد الفكري (كمفاهيم) والتطبيق (الاعمال الفعلية) ، ونظارات هذه القوى الى سبل الوصول للسلطة .

- ثالثاً - لمحه عن الموقف من التعاون او التحالف مع القوى السياسية المعارضة ، العلمانية او غير الدينية .
- رابعاً - مفهوم الفراغ السياسي والانحسار السياسي وعلاقتها بظهور القوى الدينية ، مع نظرية مقارنة بين العراق وايران .

* * *

اولاً : قضية المرجعية

من المعروف ان المذهب الاثني عشري ، يتمسك من بين المدارس الشيعية ، بمفهوم المرجعية فكراً ومارسة .

وبحسب المصادر الفقهية ، فإن المرجعية ولدت بعد غيبة الامام المهدى ، غيته الكجرى ، التي لن تنتهي الا في امد غير معلوم ، الا انها استثنى على اية حال ، والمرجع الدينى ، حسب هذا الفقه هو نائب الامام . وهناك نواب للامام بقدر ما هنالك من مراجع . والراجح الدينية الاساسية ، في عالم الفقه الشيعي ، هم رجال الدين الذين يتبوأون مرتبة آية الله العظمى ، التي يليها عدد من المراتب الادنى ، ويتم نيلها بالدرس والتحصيل والورع والتقوى ، ومعالجة امور دينية ودنيوية ، مطروفة او غير مطروفة ، بسلسلة بحوث ، تنم عن كفاءة فقهية وعلمية معينة . ان نائب الامام او نواب الامام لم يشتراطوا عدا عن التحصيل الفقهي - العلمي فيجب ، حسب مصادر عديدة ، ان يكون المرجع « صائناً لنفسه خالفاً هواه ، عارفاً لدینه »^(١) .

- (١) احاديث مع فتها، شيعة بارزين ويمكن للمزيد من المعلومات، مراجعة:
- القيادة الاسلامية. اصدار منظمة العمل الاسلامي سلسلة (١٦).
- الحكم الاسلامي. آية الله الحسيني.
- نهضة المهدى في ضوء فلسفة التاريخ. مرتضى مطهرى.
- دور العلماء في قيادة الأمة. المهندس ع. نجف.
- الحكم في الاسلام. آية الله محمد الشيرازي.
- الفكر السياسي الاسلامي المعاصر- حيد عنابات.

ان المطلوب ، البزاماً ، من كل شيعي اثني عشرى على وجه الارض ، ان يقلد هذا المرجع الديني اوذاك . ورغم ان مسألة التقليد (اي اتباع مرجع معين) ملزمة ، فان اختيار شخص المقلد طوعية . وتقليد اي مرجع يتم بمعزل عن الحدود الجغرافية - السياسية ، والحدود القومية .

وهناك بعض الفقهاء من يرون ان تقليد المرجع الديني يمكن ان يشمل كل امور الدين او بعضها ، وقد يشمل امور السياسة كلاً أو جزءاً^(٢) . فيما يرى آخرون ان تقليد المرجع شامل لكل الامور^(٣) .

لسنا بصدد عرض الجانب الفقهي - التارخي لمسألة نشوء المرجعية ، فذلك خارج اختصاصنا واهتمامنا ، بقدر ما نحن معنيون بمعالجة الجانب السياسي الراهن منها^(٤) . ان آيات الله العظيم لا يزيدون في الوقت الحاضر ، عن سبعة يمسكون بخيوط العالم الشيعي (المؤسسات الدينية والسياسية معاً) فقهاً وتدریساً وفتوى واجتهاداً . منهم : آيات

(٢) مقابلات خاصة مع السيد المدرسی - طهران ١٩٨٢ .

(٣) مقابلات خاصة مع السيد الشیرازی - قم ١٩٨٢ .

(٤) يتولى عدد من الباحثين ، بينهم H. Enayat و Mangol Bayat و Abrahamian E. ، عرض تطور فكرة «نیابة الامام» ، منذ اعلان بدء عهد النبیة الكبری (التي تقوم وظيفتها ، برایهم ، بانهاء التزعزع على مركز تمثیل الامام عبر اعطاء حق النیابة لجميع المجتهدین الفقهاء ، اولاً ، والابتعاد عن العمل السياسي انتظاراً للامام الغائب الذي سیملاً الدنيا عدلاً ، ثانياً ، مروراً بالمهد الصفوی (حيث جمع الملوك الصفویون نیابة الامام والعرش في شخص المحکم متزرعن من الفقهاء وظيفة نیابة الامام اي الوظيفة الروحیة) وانهاء بالمهد القباجاری وحكم عائلة بهلوی . لقد تحقق فصل ثانیة المحکم الدینوی - المرجع الروحی في فترة متأخرة . وحال الفقهاء بالآخری استجموا مكانیتهم كمحکم روحین فقط تارکین للملوك الحكم الدینوی . ثم عادت الاذدواجیة (الدینی - الدینوی) تتلمج في طرحة ولایة الفقیه ، ولكنها باتت تتجسد هذه المرأة في شخص الفقیه لانی شخص المحکم المدنی . انظر :

Mangol Bayat, «Islam in Pahlavi and Post-Pahlavi Iran: A Cultural Revolution?», in John Esposito (ed.), «Islam and Development» Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1980.

Ervand Abrahamian, «Iran Between Two Revolutions», Princeton University Press, 1982.

Hamid Enayat, «Khumeini's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in James P. Piscatori (ed.), «Islam in the Political Process», Cambridge University, 1983.

الله العظام الخميني ، كلبایکانی ، المرعشی النجفی ، القمی ، الخوئی (وهو مقيم في النجف حالياً) و شریعتمداری (نزعت عنه صفة المرجعية ربیع ۱۹۸۲ ، وهذه أول سابقة من نوعها في العالم الشیعی) ، والمتظیری (اكتسب الدرجة العظمى مؤخراً). ان لكل مرجع من هؤلاء المراجع الكبار حوزته و مریديه واتباعه من رجال الدين بدرجات أدنی (آیة الله ، حجة اسلام .. الخ) ، ومن وكلاء تابعین ، وملایی . كما ان لكل مرجع طلابه ، وموارده المالية التي تأتيه من الخمس والزکة . ان الخمس مذكور في القرآن باعتباره حصة آل البيت من مال المسلمين ، بالاحرى من غنائم الحرب التي كانت تقع بيد المسلمين في غزواهم . وثمة تنظيم لهذه الموارد ، منذ أول غزوہ في صدر الاسلام ، محمد بمحض معينة في القرآن . وتتلقى المراجع الكبری ، والصغری ، ووكلاؤھا ، هذا الخمس باعتباره حصة خاصة بهم نظراً لأنهم من سلالة آل البيت . وهذا الحق المالي لا يشمل رجال الدين ، بل كل السادة ، المنحدرين من عترة آل البيت حتى لو كانوا خارج المؤسسة الدينية . وهذا هو التأبی الاساسی بين رجال الدين السنة ورجال الدين الشیعیة في ميدان الموارد المالية ، عدا عن كون الاخیرین لا يتلقون رواتب من الدولة ، فيما يتلقى الأولون رواتب بهذه ^(۵) . هناك ايضاً ، الاموال المدفوعة للزکة ، والکفارة التي تدفع تکفیراً عن خرق محدود ، هذا عدا عن الذور ، وهي هبات عینیة (سبائك ذهب ، مصنوعات ، ماشیة .. الخ) اونقدیة ، تدفع بسخاء الى مراقد الاولیاء ، مباشرة او بالواسطة ، عبر المراجع الدينیة او وكلائهم . ان هذا النوع من الموارد يشكل مصدرآ هاماً للدخل رجال الدين ، الشیعیة والسنّة ، سواء كانت الاموال تتدفق على الحضرة الکیلانیة ام على مرقد معصومة قم . ونجد في هذه المراقد ثروات عینیة ، بشكل مسکوکات ، او مصوغات ، او سجاد فاخر .. الخ ، مما يؤلف كنوزاً حقيقة ، تذكرنا بها تتحدث عنه كتب التاريخ بقصد کنوز معابد دلفی وغيرها . ويمكن تصور ضخامة خزانی المدن المقدسة ، انه عندما اعتدى

(۵) ان العالم الديني ليس موظفاً حکومياً تعینه العلاقة .. او الحكومات .. فهو لا يأخذ الاجور من الحكومة .. أما موارده المالية فهي من الحقوق الاسلامية الشرعية ، كتاب : دور العلماء في قيادة الامة . المهندس ع . نجف ، ص ۱۰-۹ .

ان السيد ع . نجف يفخر ، عما ، بكل علماء لا يخشنون الحكومة ولا يابهون خطر قطع رواتبهم ، لانهم ياخذون المال من « الشعب » . ولكنه ينسى الخشية على فقدان الموارد المالية بفقدان « افیعیها من التجار وملائكة الأرض » .

الوهابيون ، في غاراتهم الهمجية الكثيرة على كربلاء (عام ١٨٠١ مثلاً) ، حملوا معهم ، كفاثيم ، كميات كبيرة من المسكوكات الشرقية ، اضافة الى ٤ آلاف دوبلن اسباني ، و(٣٥٠) ألف قطعة فضية نفيسة ، و(٤٠٠) ألف دوكا هولندي ، و(٢٥٠) ألف تالر اسباني (راجع : كوتلوف - ص ٣٣٠). وما يذكر ايضاً ان المندوب السامي البريطاني لم يسمح لادارة «المهدايا الاودية» بارسال هداياها الى المدن المقدسة في العراق (النجف وكربلاء) سوى مرتبين فقط ، علماً بأنها كانت تبعث ما قيمته (٢١٢٠) الف روبيه سنوياً. ويدرك السيد بطاطر ، في كتابه «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق» (الكتاب الاول ، الجزء الثاني ، فقرة رقم «ب» ، المعونة : السادسة ص ١٥٣) وقائع مثيرة حول اراضي الاوقاف ، وما تستمدّه عوائل الاشراف (أي السنة المنحدرين من سلالة الرسول) من موارد هائلة بسيطرتها على اراضي الوقف . وبصرف النظر عن ضخامة هذه الموارد ، يمكن القول ان ثمة مراجع دينية عالية الشراء ، ومراجع اخرى اقل شراء . وان صلة القرابة الطبقية تتعقد من خلال قنوات التمويل هذه (خصوصاً عبر الخمس والذئور .. الخ) باوساط التجار وكبار ملاك الارض .اما وكلاء المراجع فيمتون بصلة القرابة ، نسبية ، الى فلاحي الريف ، وكادхи المدن ، الذين يزورون المدن الدينية ، ويلجاؤن الى صغار رجال الدين لتسوية امور الارث ، والزواج والطلاق ، ومراسيم الزيارات .. الخ . ويجدون بجزء من الفائض الشحيح الذي يتوفّر لهم .^(٦)

ان قضية المصادر المالية ، على جانب كبير بل اساسى من الاهمية ، فهي العامل الحاسم في معرفة الانحيازات الطبقية للمرأجع . فمعرفة الهوية الطبقية لداعي الخمس لهذا المرجع او ذاك ، تتيح لنا التنبؤ سلفاً ، بجوهر «الاجتهادات» الاقتصادية والسياسية للمرجع ، كما ان الاطلاع على الاجتهادات الاقتصادية والسياسية لمراجع من المرجع تسمح بتشخيص الفئات الاجتماعية ، دافعه الخمس والزكاة . وبالطبع فان حجم الاموال التي تتدفق على المرجع في عدد الاسرار . ونقرأ عند السيد نجف ، معطيات شحيحة

(٦) يقول Mangol Bayat في دراسته المذكورة في المائة السابقة : « ان عدداً من رجال الدين كان يمتلك اراضي ولديه مصلحة مشتركة مع طبقه ملاك الارض والتجار الاعزiables ... بل كان بعضهم على صلة قرابة بالعائلة ملائكة ... او زعماء المشائخ ...». ص ٩٢.

Wesord E.Abrahamian Iran Between Two Revolutions وقائع تفصيلية عن صلة القرابة الطبقية هذه في كتابه المام

عن الجهاز التنفيذي للمرجعية الذي اسسه السيد الصدر ، والذي يتالف من لجان عدّة :
لجنة تسيير الوضع الدراسي في الحوزة ، لجنة النتاج العلمي ، لجنة شؤون العلماء في
المطاطن (من بين مهمات هذه الأخيرة : ايجاد صلات بين المرجعية والمناطق المقطوعة ،
ترشيح المناطق المستعدة لتقدير وكيل المرجع) ، لجنة رعاية نعمل الاسلامي ، واخيراً
«اللجنة المالية » ومهمتها بالنص :

١ - تسجيل المال وضبط موارده .

٢ - ايجاد وكلاء ماليين .

٣ - تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال .

٤ - تسديد المصارييف اللازمة للجهاز » ^(٧) .

ولكن لا كلمة عن حجم الاموال ، او عدد الدافعين . بيد ان المرء يعرف ، ان جبل
الجليد العائم ، يخفي اكثراً ما يظهر . ان حجم الاموال في بثر ، لكن هذه الاموال تنبت
فجأة ، هنا وهناك . نذكر هنا بعض الامثلة الصارخة عن عدد من الاحياء . ان آية الله
العظيم كلباسكان ، في عداد كبار ملاك الارض ، ولديه عشرون قرية في كلباسكان محافظة
فارس . وبعد آية الله العظيم المرعشى النجفى من اصحاب الملائين ،
آماد آية الله العظيم - سابقاً - شريعتمداري ، فان ثمة من يلقبه بـ : الملياردير . حسبنا ان نذكر
اقرار السيد شريعتمداري في التلفزيون الايراني (نيسان ١٩٨٢) اثر فضيحة تعاونه مع
قطب زادة ، بانه دفع ٥٠ مليون تیمان من ماله الخاص الى نسبة لتمشية بعض
الامور .. الخ .

وتشكل اراضي الوقف ، مصدراً للدخل لا يبارى ، في العراق وفي ايران بشكل
خاص . ويبدو ان النذور والهدايا التي تتدفق على المرقد الديني تستثمر في مشاريع معينة
تعلن « وقفاً » لهذا المقصوم اوذاك . ونذكر من بين الامثلة الغزيرة ، اوتيلا هايت الايراني

(٧) الشاهد الشهيد . بقلم ع . نجف . منشورات المكتب الاعلامي لجامعة العلماء المجاهدين في العراق ، ٥
نيسان ١٩٨١ . ص ٣٢ - ٣٣ .

يتناول الكتاب شاط الشهيد السيد الصدر ، ومؤلفاته ، مع شذرات عن عمله التنظيمي ، وعلاقته بآية الله
الحمقى .

الذي شيد بصفته ، **الاحد المراقد** ، وبيع زمن الشاه (كانت العمدة الايرانية آنذاك تتمتع بضعف قوتها الشرائية الحالية) بسبعين مليون تومان للاتریاء الايرانيين . ان الاستثمارات المالية الضخمة في العقارات والاراضي التي تفتقس ببوضأ من ذهب كل يوم ، تخفي طابعها هذا ، تحت اسم « وقف » .

وبالطبع فان الزكاة والخمس والنذور تدفع طوعاً لا قسراً . بيد ان تنمية هذه الموارد في مشاريع عقارية او زراعية او مصرفية تخرب عبر نشاطات اقتصادية ، نشاطات تزج بالمؤسسة الدينية في علاقات الانتاج القائمة ، وتصبح جزءاً منها ^(٨) .

لقد اكتسبت قضية المرجعية ، بعد انتصار الثورة الايرانية طابعاً سياسياً صارخاً ، اكثر من اي وقت مضى . ولا يقتصر سبب ذلك على كون الحركة الدينية ، او بوجه ادق كون تيار الخميني قد تسلم زمام القيادة فحسب ، بل يرجع ، بدرجة اكبر ايضاً ، الى كون هذا التيار يرى ان نائب الامام او الفقيه الولي هو الذي ينبغي ان يقود المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ، لا ان ينحصر نشاطه في امور الدين وشعائره . وهذا ما منجه معروضاً بوضوح وبساطة في اطروحته الشهيرة « **ولاية الفقيه** » ، وفي احدى النسخ العربية لمحاضراته ايات مكونة في النجف ، عن هذه الموضوعة ، والمشورة بعنوان « **الحكم الاسلامي** » .

لقد ادى نجاح الثورة الايرانية الى نقل المرجعية من الاجتهد النظري الى حيز التطبيق السياسي العملي . فقد صيغ الدستور ليضع آية الله الخميني فقيها ولينا ، أو مرشدآ للثورة . وقد خبا نجم المراجع العظمى الاخرى ، دون ان يعني ذلك زوال تأثيرها الديني والفكري والسياسي . في الواقع ازداد هذا التأثير ، وتغلغل الى اعمق تيار الخميني نفسه ، وروض هذا التيار من الداخل . ولكن هذه مسألة اخرى .

ان المرجعية في ايران اليوم ، لها معنى واحد هو مرجعية الامام الخميني تحديداً . والمرجعية بنظر تيار الامام الخميني هي **ولاية الفقيه** ، أي قيادة المرجع للدولة والمجتمع ، وليس فقط للشؤون الروحية .

(٨) ماركس تعلم طريق على الدخل النقدي للمؤسسات الدينية ، هذا نصه « فالكنيسة الانجليزية العليا ، على سبيل المثال ، مستعدة لأن تغير خرق ٣٨ شريعة من شرائعها السبع والثلاثين ، ولكنها لن تغير من ٣٩ / ١ من دخلها النقدية » ، كارل ماركس ، رأس المال ، مقدمة الطبعة الالمانية الاولى ، المجلد الاول ، ج ١ ، ص ٣٣ ، الطبعة العربية ، دار ابن خلدون .

ولما كان تقليد المرجع الديني امراً ملزماً لا تتحدد حدود سياسية او جغرافية ، ولما كان التيار الحاكم في ايران يرى ان المرجعية مجسدة في شخص الامام ، وان المرجعية باتت حجر الزاوية في العمل السياسي والروحي معاً ، فان القوى والمنظمات الدينية العراقية مشمولة بمسألة التقليد .

غير ان تقليد مرجع محدد في امور الدين وغيره ، الذي كان في السابق ، متروكاً لحرية المرأة واختياراته ، سواء كانت دوافعه روحية او دينوية ، يلهمها ايمان راسخ ، أم تدفعها مصلحة فانية ، فان تقليد المرجع في امور السياسة اكتسب طابعاً حزبياً صارخاً ، وطابعاً قسرياً ، تشهد عليه جملة من الواقع ، ابرزها التصفية القسرية لكل المنظمات الدينية الايرانية التي تقع خارج الحزب الجمهوري الاسلامي ، الذي يدعي لنفسه وحده حق التمثيل السياسي للمرجعية . ومنها مثلاً تصفية حزب الشعب الاسلامي لشريعتمداري ، ونزع المرجعية عن الاخير ، وتکفير مجاهدي خلق ، وتصفية تيار الطلبة الخمينيين ، الذين قادوا معركة اقصاء بازركان ، واحتلال السفارة الامريكية ، هذا دون ان نذكر عدداً من الجمعيات الدينية الاسلامية الصغيرة الاخري . . الخ .

كيف تتعكس مسألة المرجعية ، سياسياً ، على القوى الدينية العراقية ؟
باستناء حزب الدعوة (في سنواته الاولى ، ويحدود ما هو معلن في وثائقه البرنابجية)
فان جميع القوى الدينية العراقية تعلن التزامها بقضية المرجعية ، في وثائقها ، وعلاقتها ، اي ضرورة اتباع مرجع اعلى بوصفه ، لا مرجعاً لها وحدها ، وانما العلوم المسلمين ، او
لعلوم « الامة الاسلامية » .

ولعل اول تباين في صفوف القائلين بالمرجعية ، هو تحديد شخص المرجع . فالمجلس الاسلامي الاعلى الذي يرأسه السيد محمد باقر الحكيم ، ومنظمة العمل الاسلامي التي يقودها السيد محمد تقى المدرسي ، وجامعة العلماء المجاهدين ، تعتبر آية الله الخميني هو المرجع الاعلى ، وهو الولي الفقيه ، القائد (رهبر) الموجه لـ « الثورة الاسلامية » .
الاستثناء الوحيد في صفوف المرجعيين هو حركة الجماهير المسلمة التي تشخيص في آية الله الشيرازي مرجعاً .

امام بالنسبة لحزب الدعوة ، فان قضية المرجعية لم تكن مثاراً في صفوفه ، ويرنابجه السياسي يخلو من آية اشارة لهذا الامر . ونحن نعرف ان الحزب تأسس ، قبل اندلاع الثورة

الايرانية ، وكانت له وشائج من نوع ما^(٩) ، مع السيد الصدر الذي كان يتبوأ موقع المرجعية . ولم يكن بالواسع ، بدأه ، اعلان هذه الصلة (على فرض انها موجودة) بسبب ظروف السرية البالغة للعمل السياسي في ظل حكم البعث الراهن ، والثمن الباهظ لانكشاف صلة من هذا النوع . زد على ذلك ، ان طبيعة العلاقة بين المرجع الديني او

(٩) نقول « وشائج من نوع ما » لأن المعطيات التي تدور في كواليس القوى الدينية تتضارب ، ولا يخلو بعض الروايات من رغبة في التشكيك والطعن بحزن الدعوة ، وبالتالي لا يمكن الركون الى مصداقيتها ، كما ان الروايات الماكنة تتطوّر على مبالغات من مطلق الدفاع عن النفس بوجه التضليل . وتستمر المارك في هذه القضية بين الحين والآخر لما تتمتع به من أهمية سياسية داخلية في صفوف القوى الدينية . وتحيل القارئ من اجل ذلك الى عدد من الصحف الدينية ، ومازود فيها من أدلة تبرهن او تنتفي علاقة الشهيد السيد الصدر بحزب الدعوة او بالاحزاب الدينية عموماً . فمثلاً تقول صحيفة « لواء الصدر » (السنة الثانية ، العدد ١٤٤ ، الاثنين ٧ ربّانٰ ١٤٠٤ هـ) في مقال بعنوان

« المرجع السيد الشهيد الصدر (رض) والتنظيم الاسلامي » (ص ١٢ - ١٣) ملخص :

- ١ - ان السيد الصدر أسس الدعوة الاسلامية سنة ١٩٥٨ ولم يسمها باسم معين .
 - ٢ - انه ترك التنظيم عام ١٩٦٠ ، لأنه لم يكن ينتهي فقهياً الفول بالولاية المطلقة للتفقىء .
 - ٣ - ان العلاقة توترت بينه وبين بعض العناصر القيادية في التنظيم عام ١٩٦٠ .
 - ٤ - انه اذام علاقة مباشرة بينه وبين بعض قيادات الداخل التي يابنته باعتباره مرجعاً .
 - ٥ - ان السيد الصدر في آخر أيامه كان يتألم ويرفض بازداجع اي نسبة له الى تنظيم او حزب اسلامي .
- لاحظ صيحة المفرد (تنظيم ... او حزب) . ولانا نشير الى ان الاحكام الواردة في المقال تستند في الغالب الى اقوال اوردها السيد محمد مهدي الحكيم والسيد عبد العزيز الحكيم .

ان المقال باكمته يتوصى نفي علاقة حزب الدعوة تحدیداً بالسيد الصدر ، اي نزع صفة الشرعية عنه . أما صحيفة « العمل الاسلامي » (السنة الثانية العدد ٨٤ ، ٩ ربّانٰ ١٤٠٤ هـ) فترى ان السيد الصدر « وظفت ... كل طاقاته الفكرية والعملية لرعاية العمل الاسلامي (المركة الاسلامية) والتعامل مع مختلف التنظيمات الاسلامية » (لاحظ صيحة الجمجم) « بروح الابوة المرجعية ، وكانت له قنوات اتصال مع كل فصائل الحركة الاسلامية » .

ان المقال يحاول اضفاء الشرعية على كل التنظيمات من خلال الدفاع عن الصلة بينها وبين المرجع . مقابل موقف النفي المفرد ، و موقف الاتيات المتعدد ، تورد صحيفة « الجهاد » (السنة الخامسة ، العدد ١٣١ ، الاثنين ٧ ربّانٰ ٤٠٤ هـ) في مقابلة مع آية الله كاظم الحائري رأياً يؤكّد علاقة السيد الصدر بحزب الدعوة . (ص ٤ - ٥) . ويقول السيد الحائري انه استفسر من السيد الصدر حول سبب « فصل الحوزة عن التنظيمات » ، وهل أن ذلك راجع الى « ابعاد طلبة الحوزة ... عن التنظيم » اولاً ، ام ايه ، طلبة الداخلين في جهازكم « ثانياً ، ام ان الامر « قضية وقيبة » ثالثاً ، ام ان ذلك « قضية مبدئية » رابعاً . ويجيب السيد الحائري : « كان جوابه رضوان الله عليه بخط يده الشريفة : باني قصدت الاول والثاني والثالث ، ولم أقصد الرابع ..

التنظيم الحزبي لم تكن مطروحة آنذاك . والتبخيط الراهن في تحديد هذه العلاقة حالياً ، يشير الى انها قضية جديدة تماماً على القوى الدينية العراقية . يضاف الى هذا الامر ، ان المهمات السياسية للمرجع الديني الاعلى لم تكن محددة آنذاك ، مثلما انها ليست محددة بدقة في الوقت الحاضر ، او انها موضع اخذ ورد ، وهو ما مستطرق اليه لاحقاً^(١٠) خلاصه الامر ان حزب الدعوة واجه ضغوطاً شديدة وهجوماً ضارياً من منافسيه ، على عياب أي ذكر للمرجعية في وثائقه وبرنامجه . وقد دفع الى تبني ذلك ولكن ، ليس من دون صراعات داخلية . وبالوسع القول انه لا يوجد اتفاق عام حول هذه القضية وحدودها .

اذن نحن اليوم ازاء قوى تقبل جميعها بالمرجعية ، طوعاً او كرهاً ، وتختلف في شخص المرجع كما اشرنا .

بيد ان المشكلة لا تنتهي عند هذا الحد . فالقبول بالمرجعية على صعيد العمل السياسي - الحزبي ، لا يعني ، بأي حال ، وجود موقف موحد ومتطابق . اذ تبرز على الفور مسائل متفرعة عن هذه القضية العامة .

ان اعتراف المنظمات الدينية العراقية بمرجعية الخميني ، او الشيرازي ، او التمسك بالانتساب للسيد الصدر ، يعقبه ، في الحال ، اختلاف كبير على مجال فعل وصلاحيات المرجع . فهناك من يرى ، مثل منظمة العمل الاسلامي والمجلس الاعلى ، ان المرجع الديني ، يتولى المهام الاسلامية العامة ، اي يتولى وضع الخطط العام الاستراتيجي^(١١) وبالتالي فان وجود مرجع عام ، لا ينفي بل يقتضي وجود مرجع يمثله او ينوب عنه او يسير في خطه على صعيد كل قطر اسلامي . وعلى هذا الاساس لا بد من وجود فرع للمرجعية ، او بمعنى ادق وكيل او نائب عراقي يمثل الخطط العام . وبهذا الصدد نقرأ لمنظمة العمل ما يلي :

« طرحت قضيتان ، قضية الامة الاسلامية الواحدة وقيادتها الواحدة ، وهي الوجه الحقيقي لقضية المرجع الاعلى . . . ، وقضية تعدد القيادات الاسلامية اي اقلانية القيادات في

(١٠) يقول المهندس ع . نجف في كتابه « الشاهد الشهيد » عن الجهاز التنظيمي للمرجعية الذي اراد السيد الصدر تأسيسه ، ملخصاً : « ويقترح السيد (المقصود السيد الصدر) . . . قيام مجلس يمارس المرجع عمله من خلاله ، يضم عليه الشيعة والقروي المثلثة له دينياً » (ص ٣٣ - ٣٤) .

(١١) مقابلات خاصة . السيد محمد باقر الحكيم . والسيد محمد تقى المدرسي .

البلدان الاسلامية المتعددة »^(١٢) . يشير السيد محمد باقر الحكيم بوصفه ناطقاً بلسان جماعة العلماء المجاهدين « نحن نؤمن . . ان الامام القائد الحسيني هو المرشد الاعلى للثورة الاسلامية العالمية . . ونحن نترسم الامة . . بان نخدم الامة . . » ويضيف « ان جماعة العلماء لا تمثل تنظيماً سياسياً . . بقدر ما تمثل خطأ اسلامياً معيناً ، ولذا فهي تتعاون مع كل الحركات الاسلامية وتقودها »^(١٣) ان تقسيم العمل بين المرشد الاعلى ، والزعامة المحلية على الساحة العراقية واضح تماماً .

على العكس من ذلك تتخذ قوى اخرى (ابرزها حركة الجماهير المسلمة) موقفاً مناقضاً ، فهي ترى ان للمرجعية العامة حق الفيتو ، او القول الفصل ، على الساحة العامة وعلى الساحة الاقليمية ، في شؤون الخط الاستراتيجي كما في شؤون التنظيم والعمل التفصيلي . ونقرأ : « ان التنظيم لواصبح وسيلة لخدمة الرسالة ضمن الخط المرجعي .. فانه سيكون صحيحاً وواجاً .

اما لواصبح التنظيم قيادة بديلة عن القيادة المرجعية ، فانه سيكون قيادة دخيلة ما انزل الله بها من سلطان » ذلك ان « الامام يمتلك القيادة الفقهية ، كما يمتلك القيادة السياسية والعسكرية والحكومية والدولية . فكذلك المرجع اذ هونائب عن الامام في كل شيء .. وهكذا تكون (قيادة المراجع) قيادة شاملة »^(١٤) ان منظمة الجماهير المسلمة ، ومرجعها السيد الشيرازي ، تعبير بشكل جلي عن رغبة قيادة هذه الحركة في ان تدير شؤونها بنفسها . ان النناقضات تفضي متسللة ، فكل حلقة تقود الى اخرى : ان القوى التي تقر بشائكة المرجع والوكيل ، وتنسب للاول مسؤولية عامة تتحضر في رسم الخط الاستراتيجي ، وللثانية مسؤولية رسم المهام على الساحة العراقية ، تحمل اراء مختلفة حول سبل اختيار المرجع التابع العراقي ، او تحديد شخصه ومؤهلاته .. الخ . فثمة من يرى انه هو الوكيل

(١٢) كراس : العراق بين التطبيقات والخيارات المطروحة اصدار منظمة العمل الاسلامي . سلسلة ٢١ ، ص ١٤ - ١٥ .

(١٣) « من نظرات جماعة العلماء - محارات من احاديث ساحة الامين العام السيد محمد باقر الحكيم » اصدار المكتب الاعلامي لحركة جماعة العلماء، المجاهدين في العراق . مقتطفات من ص ٨٦ و ٨٥ .

(١٤) مجلة « طريق الشورة » الناطقة بلسان حركة الجماهير المسلمة . عدد خاص رقم (١٦) ، رمضان ١٤٠١ ، غموز ١٩٨١ . مقتطفات من مقال « شروط التنظيم السليم » ، ص ٣٢ ، ٣١ ، ٣٣ .

المصطفى ، وانه هو الامتداد للخط العام ، وانه يحظى بتزكية المرجع الاول وقبوله ، وبالتالي فإنه وكيل الامام . بالمقابل يرى آخرون ، ان هذه القضية لم تحل بعد ، ولا بد من حسمها ديمقراطياً ، أي باللحظة الى استفتاء شعبي اونواع من الانتخابات دعونا نقرأ هذه النصوص المطلولة^(١٥) .

لا يكفي العلم والتقوى في أهلية القيادة من دون العلم بالسياسة والشجاعة والخبر والارادة والروح الثورية » (ص ١٤) « قضية تعدد القيادات الاسلامية .. في البلدان الاسلامية المتعددة ، كتعدد المراجع المحليين في هذا القطر او ذاك - هذا ما تختاره الجماهير الاسلامية .. ولا يمكن فرض او تعين الطاقة الواحدة .. » « القيادة تتبع من الاعلام » « ان القائد لا يفرض على الجماهير بالقوة والكلام » « القيادة تتبع من الجماهير .. ولا يحق لاي شخص او لاي تنظيم ان يفرض قائداً معيناً .. لا تتوفر فيه الصفات المطلوبة » (ص ١٥) وهناك « محاولات عديدة ، من قبل بعض التنظيمات لطرح هذا الاسم او ذاك كمرشح للقيادة .. واذ ترحب الساحة ب اي مرشح الا « ان المرجعية عقد اجتماعي بين القائد والامة ولا يمكن ان يكون من طرف واحد .. ولذلك فان المرجعية لا تورث ولا يوصي بها حتى من قبل المرجع السابق » « كما لا تأتي عن طريق قرارات حزبية او انتخاب هيئة كاردินالية عليا » (ص ٢١) « فالمستغرب محاولات بعض التنظيمات في البحث كل يوم عن قائد جديد للشعب العراقي ، أهم ما فيه انه يحمل الجنسية العراقية ، بعض النظر عن شروط الكفاءة العلمية والسياسية والادارية والتاريخ الاجهادي » (ص ٢٢) . مقابل هذا الدفاع عن اختيار القيادة بشكل ديمقراطي لا بقرارات ادارية^(١٦) تجري محاولات تسوية وتوفيق لارضاء مراكز القوى المتعددة في الحركة الدينية العراقية ، اتها دعوة لتعديدية قيادية ، بالابهالات والمناشدات . يقول السيد . نجف بهذاخصوص ، متخدأ من تشارك « الفقهاء العدول » (لاحظ صيغة الجمع) في نيابة الامام الغائب نقطة انطلاق : « شهد تاريخنا الجهادي .. مواقف .. تعب عن تلامح العلماء .. وما احوجنا الى مثل هذه الصور التي تدعونا للاتحاد والالفة والتعاون » « في زمن السيد .. المرجع الكبير .. مهدي بحر العلوم كان هناك فقهاء آخرين لهم مكانتهم المرموقة .. كان بوسع

(١٥) كراس: العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة.

(١٦) ان بعض القوى الدينية التي تطالب بهذا الحق لنفسها في اطار علاقاتها مع قوى اخرى من نفس طبيتها ، تذكر هذا الحق ، او تصادره ، حين يتعلق بالقوى السياسية غير الدينية .

كل منهم ان يقوم بعمله منفردًا عن الآخر لكنهم أبوا ذلك واثروا ان يتلذوا تحت لواء السيد .. فضرروا لنا مثلاً يمتدى في التنازل عن الذات وأثار المصلحة العامة على المجد الشخصي^(١٧) .

بيد ان الانشطارات غضي متسلسلة رغماً عن الابتهالات . وبعد ترك قضية المرجع الفرعى العراقي ، او الوكيل العراقي للمرجعية الاصل ، تبرز قضية اخرى هي حدود العلاقة بين هذا المرجع الدينى المحلي والتنظيميات الحزبية قضية تعدد التنظيميات او اقامة التنظيم الواحد . وتجلى في هذا موقف بارزة هي أولاً : مساهمة او اشراف رجل الدين او الفقيه على شؤون العمل الحزبى بمعانىه القضية والواسعة^(١٨) . ثانياً : اقتصار الوكيل على الاضطلاع بالشؤون العامة وترك العمل التنظيمى والحزبى والعسكرى والاعلامى لاصحابه . ثالثاً : الحفاظ على التعددية التنظيمية^(١٩) . رابعاً : رفض التعددية وتوحيد الجميع في اطار قسرى واحد .

ان هذه الخلافات المتشعبة تدور في صنوف القوى الدينية ، وتبرز جزئياً في بعض ادبياتها ومنشوراتها ، بلغة فقهية مستترة احياناً ، وبلغة سياسية ، مباشرة ، صارخة ، شاكية ، احياناً اخرى . وينعكس ذلك في علاقات التنافس والصراع بين مختلف القوى الدينية العراقية . كما ينعكس داخل بعضها . ونجد في حزب الدعوة ، الذي اصطنع مؤخراً للتخلص عن برنامجه القديم (مؤتمره المعقود اوائل ١٩٨٣) ، نقاشات ساخنة تجري وراء الكواليس ، حول ضرورة او عدم ضرورة وجود وكيل فرعى ، وفي حال الاقرار ، على مضض ، بالوكيل الفرعى ، تبرز مسألة هل ان له صلاحيات اعتبارية عامة ام شيء آخر .. الخ .. الخ .

ان كل الاجتهادات حول المرجعية ، شخصها ، حدود نفوذها ، وصلاحياتها ،

(١٧) دور العلماء في قيادة الامة . ع . نجف . ص ٢٥ - ٢٦ .

(١٨) ان «القيادة التنظيمية التي لا تخضع للقيادة المرجعية ، قيادة دخلية وغربية عن واقع الدين » مجلة طريق الثورة عدد (١٦) ، تموز ١٩٨١ ص ٣٣ .

(١٩) «لاب يمكن فرض او تعين الطاقة الواحدة» (يقصد تنظيم واحد او قيادة واحدة) «القيادة الجماهير الاسلامية .. لأن «فكرة ضرب اي طاقة عاملة ضد النظام .. مرفوضة .. وانه امان وصابة اي شخص او تنظيم على الجماهير مرفوضة» .

كراس : العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة سلسلة (٢١) ، ص ١٤ - ١٦ .

وكفاءاتها ، وسبل اختيار شخصها ، والصلة بين التنظيم المخرب وبين رجل الدين الفقيه ، بكل ما تنتطوي عليه من حجج فقهية وسياسية وأخلاقية ، تتم عن حداثة عهد بالعمل السياسي - التنظيمي ، وافتقار الى ضوابط للعمل التنظيمي .. الخ . بيد ان هذه الاجتهادات تعبر عن صراع على المركز القيادي بين مختلف رجال الدين العراقيين ، وتعبر عن السعي لاحتلال الموقع المركزي لهذا التنظيم ، او الحفاظ على النفس لذاك التنظيم . ان هذا الصراع كان وما يزال مستمراً باشكال عدّة ، ولا يقتصر على اوساط القوى الدينية العراقية وحدها ، بل يتعداه الى الجهات الإيرانية الرسمية ، رغم انه يختص الساحة العراقية .

ان محاذيلات فرض « ولایة الفقیہ » ، بمعانٍ محددة للولاية ، تمجد المساعي الإيرانية لفرض نوع من الوصاية على القوى الدينية العراقية . كما ان الضغط باتجاه انشاء « المجلس الاعلى للثورة الاسلامية » هو مسعى آخر لتوحيد القوى الدينية توحيداً ادارياً قسرياً يعزز الوصاية المذكورة آنفاً ، ويشكل مخرجاً لما ترى انه « فراغ » قيادي (٢٠) . لقد أثار التوحيد القسري مخاوف جدية في عدد من المنظمات . ولا ريب في ان السطوة على معسكرات حزب الدعوة (في الاهواز مثلاً) ، بعد تشكيل المجلس ، يشكل مقدمة للتضييق على القوى والتنظيمات التي تملك وجوداً سياسياً مستقلاً ، يقع خارج إيت الطاعة .

في الاتجاه المعاكس يبرز نزوع متفاوت الشدة للحفاظ على الاستقلالية او التخفيف ضغوط الوصاية . وبنقول متفاوت لأن معظم المنظمات يعتمد على الدعم المالي الإيراني ، وعلى التسلیح ، ومفاتيح مخاطبة الاسرى العراقيين وتنظيم المهرجين .. الخ . هذا اذا اغفلنا وجود مقرراتها التنظيمية ومراکزها الاعلامية جميعاً في ایران .

ان ایران تنظر الى القوى الدينية العراقية كلها نظرة رعاية عامة ، وهناك معيار متدرج للتفصيل . فالدعم الرئيس ، الرسمي ، يذهب مباشرة الى المجلس الاعلى ، اي الى السيد محمد باقر الحكيم ، لعدة اعتبارات ، منها كونه عراقياً (اول بند في شروط رئيس الجمهورية حسب الدستور الإيراني هو ان يكون إيراني الجنسية) . ان القوى الأخرى ، وان كانت تتلقى الدعم ايضاً ، فان التفضيقات عليها تزيد ، خصوصاً في الأونة الأخيرة ،

(٢٠) ذهب وفد عراقي ثوري الى آية الله المتظري ، وطلبو منه ان يطرح على الامم هذه القضية ، ويطلب منه ان يملا .. الفراغ القيادي في العراق . المصدر السابق نفسه ، ص ١٨ - ١٩ .

لحملها على الخضوع للاطر الوحدوية القسرية ، بعد ان كانت الضغوط تتركز على التدخل في تكتيكاتها ونشاطها داخل العراق مثلاً . ومن بين الشكاوى المرة ، شكوى بعض قيادي حزب الدعوة ، من عدم تفهم الجهات الايرانية لهم ولحزبيهم ، ويرجعون ذلك الى التجربة السيئة المرة التي واجهتها الحركة الدينية الايرانية مع مجاهدي خلق^(٢١) .

ان التزوع الى الافلات من قبضة الوصاية ، يشتمل الماء في الانتقادات المريمة التي يبدوها عدد من قادة المظليات الدينية تجاه الجهات الايرانية ، خفية او علانية ، او في المدح المفرط الذي يبديه آخرون ، للجهات الايرانية نفسها ، في البيانات وبرقيات التأييد والنهائي البر وتوكيلية .

ان الافلات من الوصاية يكاد يكون عصياً في الوقت الحاضر . الا ان بوسع تناقضاته الكامنة ان تطفو على السطح ، يوماً .

أن الوشيعة القرية بين ايران والقوى الدينية ، والقرابة الروحية والايديولوجية والفقهية ، تثمر في الوقت الحاضر نتيجة او بديهية واحدة . فاي تطور في ايران يترك اثره المباشر على المنظيمات الدينية العراقية . فان مالت يمنه مالت هي كذلك . وعلى الماء ان يأخذ بالاعتبار فرض نظام الحزب الواحد ، ضرب الحريات الديمocrاطية ، الانتقال صراحة الى موقع ملاك الارض والرأسماليين في ايران . ان هذه الاتجاهات قائمة في فكر وتكوين القوى الدينية العراقية . بيد ان سير ايران في هذه الوجهة ، يعني ترسيخ ما هو كامن عند القوى الدينية العراقية . ويمكن للمرء ان يشاهد ، بأم عينه ، ان التزوع الى فرض التنظيم الديني الواحد في ايران ، ينعكس بسطوع ، في اشتداد التزوع نفسه الى فرض التنظيم الواحد على ساحة القوى الدينية العراقية .

وبالطبع فان الاستمرار في سياسة التوحيد القسري ، اي فرض التنظيم الواحد ، والمرجعية الواحدة ، والتدخل حتى في تاكتيكات القوى الدينية ، وتحديد مجال تحالفاتها ، من جانب مراكز قوى معينة في ايران ، ان من شأن ذلك كله أن يقود الى تكريس التعدد التنظيمي لا الغائبه ، والى اشتداد صراع الاجنحة . وحتى لونشاً ظرف يتطلب مساعدة الاطر الوحدوية ، فان التناقضات ستظل تحت السطح ، وستنفجر بحدة قد تكون مباغته ، ما ان يجل ظرف لا يقتضي الاستمرار في المناورات البراغماتية للحفاظ على النفس .

(٢١) حديث خاص مع احد كوادر حزب الدعوة .

ان اختيار اساليب النضال وسبل الوصول الى السلطة ، يؤلف ، في العادة ، احد الجوانب الهامة في فكر ومارسة القوة او المنظمة التي تتبناه . ييد ان هذه الاساليب تطرح احياناً ، على صعيد الفكر بصيغة تباين عما يجري فعلاً على صعيد الممارسة . فثمة طلاق شهدته في احيان كثيرة . والاساليب العملية هي مؤشرات حقيقة عن مدى النفوذ الجماهيري للمنظمة او المنظمات المبنية او سعة هيكلها التنظيمي ، وتجربة ونضج القيادة في التقدير الصحيح للوضع السياسي ، ولوضع الجماهير .. الخ .

لقد خرج حزب الدعوة من ميدان النشاط التنظيمي والعمل السري الصرف ، الى ميدان النشاط السياسي الجماهيري ، في معركة مجاهدة مطلع عام ١٩٧٧ بتظاهرة واسعة : مسيرة مرد الرأس - اربعينية الحسين - ، عبر استئثار مناسبة دينية سنوية يشارك فيها عشرات الآلاف من الناس .

ان هذا التحشد ليس بالطبع موالياً بالكامل لحزب الدعوة . فهذه الكتلة تضم اتباعاً من مختلف القوى السياسية ، وقوامها الاساسي يتالف من فئات برجوازية صغيرة مدنية ، ذات منشأ فلاحي ، وفئات برجوازية صغيرة فلاحية . وبتغير آخر ان هذه الجماهير ذات عقلية وطابع فلاحي في الغالب . على اية حال ،凡 ما يهمنا من ذلك هو اختيار اسلوب التعبير عن المعارضة . لقد كان اغتنام المسيرة او استئثارها لكي تحول الى تظاهرة احتجاج على النظام ، هو اختيار اسلوب جماهيري في الصراع .

ونترك جانباً اختيار توقيت هذا التحرك ، وطبيعة قيادته ، والعوامل التي دفعت قطاعاً من الفئات البرجوازية الصغيرة ذات الطابع الفلاحي لأن تكون قاعدته ونكتفي بالقول ان ذلك جرى قبل الثورة الايرانية . ان نصوح الازمة الايرانية ، واندفاع الجماهير ، بالملائين ، الى المدن ، وسقوط الشاه امام كرجة الجليل الماهلة والتي ظلت تتضخم على مدى عام تقريباً (من ربيع ١٩٧٨ حتى شتاء ١٩٧٩) دون توقف او انقطاع ، ان هذه التطورات خلقت احلاماً وردية لدى الحزب . لذلك عمد ، بعد النجاح الايراني الكبير ، الى محاولة لاستنساخ التجربة الايرانية ، بالسعى لاستئثار (لا اثارة) تظاهرات في اماكن متفرقة من العاصمة بغداد (حي الشورة ، الكاظمية) ومدن اخرى : النجف ، كربلاء ، البصرة .. الخ .

لقد كانت المناسبة الثانية لاشعال فتيل التظاهرات هو شهر حزيران ١٩٧٩ ، أي بعد ٤

أشهر من نجاح الثورة الإيرانية .

لقد كان توقيت حزب الدعوة مدفعاً باستنساخ مأساوي للتجربة الإيرانية ، استنساخ قائم على فهم ناقص ، وارادي . فالتظاهرات المليونية التي يتحدث عنها رجال الدين الإيرانيين ، بمستويات متباينة من فهم جوهرها وعواملها^(٢٢) ، وينصحون زوارهم من القوى السياسية - الدينية او غير الدينية - باتباعها على اعتبار أنها أضمن وسيلة للوصول إلى تحطيم جيش النظام ونيل السلطة - حتى لو في إسرائيل^(٢٣) ! ان هذه التظاهرات لم تأت عفواً ، ولا انطلقت بفعل قرار ذاتي او اداري من هذا المجده او ذاك . فقد كان نظام الشاه في أزمة مستعصية اقتصادية وسياسية . وكان معزولاً داخل إيران . وكان استعداد الجماهير للتحرك ، قد بلغ مستوى عالياً . كما ان سعة الاجماع الشعبي انعكست هي الأخرى في سعة اجماع القوى السياسية على ازاحة الشاه . على اية حال ، ان استنساخ التجربة الإيرانية ، او بتعبير ادق استنساخ اشكالها الخارجية : مظهرية ، ان صبح التعبير ، هو اقصر الطرق للفشل . ولتجنب مزالق من هذا النمط ، يتبع دراسة عوامل ازمة النظام الإيراني من جهة^(٢٤) ، والعوامل التي جعلت الوعي الجماهيري يرتفع إلى مستوى الاستعداد لخوض معارك متصلة في الشوارع ، بأيد عزلاء ، وعلى مدى عام تقريباً . كما يتضي الامر دراسة الاشكال التنظيمية للتحرك ، واساليب تنظيم التظاهرات ، وقيادتها ، وتأجييج السخط ، ولف الجماهير حول الشعارات السياسية الثورية . اذ يعرف ابسط مشارك في العمل السياسي ، ان التظاهرات بحاجة الى نقاط تجمع ، وخط مسیر ، وشعارات معينة ، وفرق حياة ، انها بحاجة الى تنظيم معين ، سواء كان هذا التنظيم (او الخبرة) قائمة سلفاً ، او منبثقه عفواً ومطروفة في مجرى الصراع . ويطلب الامر ، آخر المطاف ، ادراك ان انهيار سلطة الشاه لم يتم بالظاهرات السلمية ، مليونية كانت ام

(٢٢) يرجعها البعض الى « امداد غبي » ، والبعض الآخر الى « انبات ديني » لها صوفية غامضة ، بينما يتحدث آخرون عن عوامل اخرى ، والقلة فقط تتحدث بشيء من الواقعية .

(٢٣) نص آية الله المنظري الفلسطيني بطرد الاحتلال الإسرائيلي بالتظاهرات المليونية ، في احدى خطبه ربيع ١٩٨٢ .

(٢٤) نذكر ، مثلاً ، ان نظام الشاه ايام الازمة كان يعاني عجزاً في الميزانية مقداره ١٨ مليار دولار ، بينما كان النظام العراقي متخفياً باحتياطي مقداره ٣٠ مليار دولار ، ان « امداد الغبي » الذي يتحدث عنه بعض الفقهاء ، ذكي بما فيه الكفاية لكي يأخذ اوضاع الميزانية بعين الاعتبار ، قبل ان يأتي شيئاً

بليونية ، بل بانتفاضة مسلحة حطمت آخر معاقل النظام : قصر نيافاران ، القواعد الجوية قرب طهران ، محطات الإذاعة والتلفزيون ، البرلمان .. الخ . وتبيني معرفة كيف جرت مواجهة مؤسسة القمع : الجيش ، وكيف جرى تحييدها ، والعوامل الفاعلة في هذا التحديد أولاً ، ثم العوامل المفضية إلى شق هذه المؤسسة ، وكسب الأغلبية وتحطيم ابرز الجيوب المحافظة داخل هذه المؤسسة . وفوق هذا وذاك ينبغي تذكر العمل السياسي والتنظيمي ، السري وشبه العلني ، الصبور النذوب ، الذي ساهم في التمهيد لاختيار الوضع الثوري ، واستغرق أكثر من ١٦ عاماً متصلة (١٩٦٣ - ١٩٧٩) (٢٥) .

ان تظاهرات حزب الدعوة ، في حزيران ١٩٧٩ ، ظلت تظاهرات صغيرة ، معزولة ، في انحاء متفرقة من بغداد والمدن الأخرى . ولم تستطع الاستمرار ، كما لم تتمكن من اجتذاب جماهير واسعة . وقد استطاع النظام ، بسهولة ، ان يخمدتها بقوة جهازه الارهابي واستطاع خلال وبعد ذلك ، ان يحيط اغلب المياكل التنظيمية لحزب الدعوة ، ولشكة وكلاه المرجع الديني السيد الصدر ، في وقت جد قصير (٢٦) .

لقد اعدم المئات من أنصار حزب الدعوة ، وخسر هذا الحزب الكثير من كوارده ومنظمه . واضطر إلى الانكفاء . وقد شهدنا ، بعد هذه الضربة المؤلمة ، تحولاً في تكتيكات حزب الدعوة من التظاهرات الجماهيرية ، التي قدر أنها لم تكن ناضجة بعد ، إلى عمليات عسكرية فردية الطابع . تفجيرات ، اغتيالات .. الخ ، او بالعربي الفصيح ، تحولاً إلى العمل الفردي المعزول . ان هذه النقلة إلى العمل الفردي تعكس اموراً عدلاً منها : نفاذ الصبر السياسي ، صعوبة خوض نضالات جماهيرية ، من جراء الافتقار إلى المياكل التنظيمية الكافية للقيام بعمل صبور ، تنظيمي وسياسي .

(٢٥) يقول منظمة العمل الإسلامي : « الثورة الإسلامية في إيران لم يصنعاها الإمام ، وإنما صنعوا الشعب .. وإن الإمام لم يكن ليقدر على تفجير الثورة أو اسقاط نظام الشاه ، لو أن الشعب الإيراني كان قد استكان إلى المدحوه والراحة » كراس : العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة - ص ١٧ .

ان « الأصدقاء الغربي » بحاجة إلى موافقة الجماهير ، بعد موافقة الوضع الاقتصادي المتردي ! .
 (٢٦) يذكر السيد نجف ان السيد الصدر ارسل وكلاء للمدن والقرى العراقية (بنذر ١٤ وكيل) لقيادة « التحرك الإسلامي » حسب تعبيره ، وقد استشهدوا جميعاً ! وكانوا ي flattون محافظة بغداد (مدينة الثورة ، حي السلام ، حي الاسكان ، الكريات) ، ومحافظة ذي قار ، وديالى ، ويسان ، وواسط ، والمنفي ، والبصرة .
 كتاب : الشاهد الشهيد ، ص ٥٨ - ٥٩ .

عند منظمة العمل الاسلامي ، نجد ظاهرة مزدوجة . فالسيد محمد تقى المدرسي ، وهو قطبها البارز ، يتمتع بنظرية واقعية كبيرة حول أولوية العمل التنظيمي ، الطويل النفس ، وضرورة حفظ القوى لحين « ساعة الصفر »^(٢٧) ، حسب تعبيره ، وهي المعادل لما يسمى في الادب الماركسي بـ « الازمة الثورية » . وعلى هذا فان بوسعتنا الافتراض ان منظمة العمل ، ترکز ، في التطبيق ، على هذا الجانب ، وتعطيه الاولوية ، خصوصاً وان المدرسي يوجه ، شأن الكثير من زملائه ، انتقادات صارمة لكل من يدعوا الى اعمال جماهيرية كالنزول الى الشارع او المحتاف ببناء « الله اكبر » من على سطوح المنازل ، والتي تكلف كثيراً من الدماء دون أن تقدم شيئاً مجدياً بالمقابل^(٢٨) .

ولدى منظمة العمل تصوري يقضى بان العمل السياسي والتعبوي - التنظيمي هو المهم الان ، وان التحرک الجماهيري ، ينبغي الا يبدأ قبل نضوج واحتياز الوضع الثوري او « حلول ساعة الصفر » . وهي تتفق بهذا الاتجاه ، رغم انها تستمد صوراً للتحرک الجماهيري العراقي ، من ارشيفات الجماهير الإيرانية . وهذا ما نقرأه في النص التالي : « اما الخيار الثالث .. فهو الشورة الشعبية .. وقد عرفناها بأنها تعنى تعبئة الجماهير بكل قناتها وطبقاتها وشرائحها الاجتماعية لاسقاط النظام .. وتحقيق الثورة الشعبية بتزول الجماهير عيالاً ، كسبة ، ومثقفين ، عسكريين شرفاء وموظفين ، الى ساحة المواجهة الساخنة .. فتنزل الى الشوارع بمسيرات صاحبة ، وتظاهرات عارمة » . كل هذا جيد . لكن النص انسجاماً مع الرومانسية يدع الجماهير بلا سلاح فيضيف : « نواجه بسواعد خالية من السلاح وقلوب مليئة بالایمان » ، «واجهه » النظام .. بعملاقه وجلاوته ومرتزقه ، وطائراته ، ومدافعه ودبباته » . بعدها تصل « المواجهة .. درجة الغليان » و« حينذاك تمتليء الشوارع بالمتاريس وبساطارات الكاوتاشوك المحترقة ، وتترد عليه الجماهير بكل ما تيسر لها من السلاح ، بالعصي والحجارة وقنابل المولوتوف ، وغيرها .. فتضرب .. دوائر أمن ومخابراته وسجونه ومعتقلاته وبنوكه ومعسكراته » ويتوافق ذلك مع « اضراب تلاميذ المدارس وطلاب الجامعات .. والكبسة والعمال والموظفين عن العمل ، وتمرد العسكريين .. على الاوامر » وصولاً الى « سربان الشلل الى اقتصاد النظام القائم ومرافقه الحيوية ومن ثم لفظه

(٢٧) مقابلات خاصة - طهران ١٩٨٢ .

(٢٨) المرجع نفسه .

انفاسه الاخيرة وسقوطه تحت اقدام الجماهير ،^(٢٩) انه السيناريو الكامل لشكل التحركات التي اخذتها الثورة الايرانية . ولا ريب ان المرء يتمنى لو تكرر . لكن للتاريخ مقابلة . اذ يمكن ، لاسباب معينة ، قد لا تكون قائمة الان ، ان يبدأ التحرك باضرابات تعقبها تمردات عسكرية ، يعقبها نزول الجماهير للشوارع . او تمردات عسكرية عفوياً تشعل فتيل تحركات جاهيرية . والتاريخ الحي يقدم لنا امثلة عديدة على ذلك^(٣٠) .

على اية حال ، فان تصورات منظمة العمل الاسلامي ، هي الاكثر واقعية من بين جميع القوى الدينية ، رغم ما يحفل بذلك من نواقص . غير ان هذه النظرة الواقعية ، على صعيد الفكر ، لم تقنع منظمة العمل ، على صعيد الممارسة ، من اتباع تأكيدات معايير تماماً . فقد جلأت خلال الاشهر الاخيرة من عام ١٩٨٢ والاشهر الاولى من عام ١٩٨٣ (وما تزال على الخط نفسه) الى القيام بعدة عمليات فردية داخل العراق ، مما يشير الى انها اصبية بدعوى التسابق على الاعمال الفردية . وبدلوان المدف هو كسب سمعة نضالية وطرد تهمة الكسل والتلاعن ، اكثر منه اي شيء آخر . ان الطلاق بين الاعلان النظري والممارسة الفعلية واضح للعيان .

اما المجلس الاعلى للثورة الاسلامية ، الذي يتبع السيد محمد باقر الحكيم الموقـع الاول فيه (اضافة الى حركة المجاهدين التي تعلن انتسابها له) فقد اوضح ، على لسان السيد الحكيم نفسه انه يتبنى تكتيك «الحرب الشعبية»^(٣١) ، بينما نجد نصوصاً اخرى ، للسيد الحكيم تبني تكتيك «الجهاد المسلح» الذي يسميه ايضاً «الكفاح المسلح»^(٣٢) ، باعتباره الطريق الامثل للوصول الى السلطة .

وهنا ايضاً ، نجد نقداً واضحاً لمحاولات فرض الاسلوب الايراني ، او ما يعتقد انه الاسلوب الايراني «نـحن وـانـ كانـ نـلتـقيـ معـ الثـورـةـ اـلـاسـلامـيـةـ ..ـ الاـ انـهـ منـ حيثـ اـسـلـوـبـ»

(٢٩) العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة ، ص ١١ - ١٢ .

(٣٠) على سبيل المثال ، في اثيوبيا ، تحرك الجيش لوحده اوائل السبعينيات دون وجود تحرك جماهيري . وفي اثيوبيا نفسها تحرك الجماهير اواسط السبعينيات ، بينما كان الجيش يخوض في نومه ، الى ان اصابته المدوى ، واندلعت التمردات المفروضة في المسکرات والقواعد . وبالطبع يمكن للازمة ان تعمكس بدرجات متغيرة على الجماهير والمؤسسة العسكرية ، كما يمكن ان تعمكس بدرجة متزايدة ويتوقف متزامن .

(٣١) مقابلات خاصة . السيد الحكيم . طهران ١٩٨٢ .

(٣٢) من نظرات جامعة العلماء - مختارات من احاديث ساحة الامين العام السيد محمد باقر الحكيم . ص ١١ .

التنظيم قد يختلف مع الثورة الاسلامية ، نظراً الى ظروف الشعب العراقي . فهناك وجود للاختلاف بين الوضع على الساحة العراقية ووضع الساحة الايرانية بزمن الشاه ، من اهم وجوه الاختلاف هو طبيعة النظام القائم في بغداد . . من حيث درجة القمع » (٣٣) .

ان الحرب الشعبية ، كما هو معروف ، تفترض البدء بحرب انصار (الطور الدفاعي) تتطور شيئاً الى انشاء جيش جاهيري يتولى تحطيم جيش النظام والاستيلاء على السلطة . ولا توجد لحد الان واقعة واحدة تدلل على شروع المجلس الاعلى او حركة المجاهدين بنشاط من هذا النوع ، لا في الاريف الكردية ولا الغربية .

من جهة اخرى فان الحرب الشعبية جزء من الكفاح المسلح ، باعتبار مفهوم الكفاح المسلح ، مفهوم واسع وشامل ، يتضمن ، حرب العصابات في الريف ، وحرب العصابات في المدن ، والانتفاضة المسلحة ، والحرب الشعبية . . ويبدو انه لا يوجد تمييز بين المفهومين الاول (الضيق) والثانى (الاشمل) . بل ان حركة المجاهدين ، وبوجه اخص المجلس الاسلامي اعلن عن نفسه بسلسلة اعمال فردية (سيارات ملغومة) ، تكشف بوضوح عن افتقار للتجربة ، وللقاعدة الجماهيرية ، وركض سريع الى شكل صارخ اعلامياً وحسب .

اخيراً لا بد من تناول موقف حركة الجماهير المسلمة التي يقودها آية الله الشيرازي ، سياسياً وتظنيمياً وروحيأً . يعتقد السيد الشيرازي ، انه لا التظاهرات المليونية ولا التفجيرات بقداره على تغيير السلطة . وان الطريق الامثل والاضمن هو : تسليم العشائر . فالعراق ، حسب رأيه بلد ما تزال فيه التنظيمات القبلية هي السائدة . وكسب العشائر يعني احاطة النظام بحزام شعبي معاد ، من شأنه انهاء النظام .

ويبدو انخلفية هذا التفكير هي المعايير التي كانت سائدة ايام ثورة العشرين (معايير اقطاعية) ولكن بعد ثلاثة وستين عاماً من وقوعها . ان مثل هذا التكتيك ، اي الاعتماد على العشائر ، بما هي عشائر ، يتطلب كي يتحقق ، اعادة التناوب الحالى بين سكان الريف والمدن الى سابق عهده في العشرينات ، واعادة مشاعة العشيرة الى الوجود ، والتي كانت اساس التضامن العشائري (٣٤) . باختصار ، يتطلب ذلك اعادة عقارب الساعة الى

(٣٣) المرجع نفسه . ص ١٣ .

(٣٤) هذا هو ايضاً اساس دخول العشائر في النضال المسلح ابان ثورة العشرين ضد جيش الاحتلال البريطاني . يبد ان

الوراء . مع ذلك لا يمكن استبعاد الافادة ، اطلاقاً . من بقايا التنظيم العشائري . خلاصة هذا المعرض العام ، تشير الى ان اساليب الصراع مع السلطة ، وطريق الوصول الى السلطة ، التي تفكربها القوى الدينية وتتفذلها ، هي لما استنساخ شكلي لاساليب الثورة الايرانية ، علىما بانها غنية بالدروس ان احسن هضمنها ، اوهي اساليب خيالية ، كتسلیح العشائر ، اوقصيرة النفس ، كالعمليات الفردية . وهذا الشكل الاخير هو السائد في الممارسة . وسيادته تدلل على ضعف تنظيمي ، من ناحية ، وعجلة في تحقيق نتائج ملموسة من ناحية اخرى ، وسعى وراء البهجهة الاعلامية ، اكثر ما للعمل السياسي اليومي غير المنظور ، الذي لا يعطي نتائج سريعة .

ان هذه الاعمال الفردية ايضا تعكس ، بهذه الدرجة او تلك ، رغبة في الخلاص من التقریب الايراني المستمر للقوى الدينية العراقية ، والذي يتمثلا بـ «الخمول» وـ «عدم القيام بعمل حاسم» ويعتمد على «التحرك» وـ «الاسراع بازوال الجماهير للشارع» دون التبصر بالنتائج المترتبة على ذلك ، وبالاخص الحسائير الكبيرة . الا انه يعكس ايضاً ضعف في الخبرة التنظيمية والعمل السياسي اليومي (٣٥) .

وحدة العشيرة تعرضت لنفكك داخلي ، اجتماعي الطابع ،منذ ان تحول روؤس العشائر الى ملاك اقطاعيين . فقد انقسمت العشيرة ، اجتماعياً ، الى فئتين متساحرتين . تشهد على ذلك جملة وقائع ابرزها الانقسام الفلاحية المتكررة في الاربعينات والخمسينيات ضد الشیوخ الاقطاعيين وحاشياتهم من السراكيل وهذا الانقسام الاجتماعي اشد اكتر ، بعد دخول العلاقات الرأسالية الى الريف العراقي . غير ان من الضروري القول بأن بقایا العلاقات العشائرية متزال قائمة ، رغم ان العشيرة لم تعد تشكل وحدة منسجمة والتي كانتها مطلع هذا القرن .

(٣٥) ينتقد السيد نبيل الموحد ما يسميه : التخلف التنظيمي لدى القوى الدينية ، في دراسة له بعنوان : ظاهرة التخلف التنظيمي في العمل الاسلامي المعاصر . مجلة دراسات وبحوث ، الصادرة عن المكتب الاعلامي لمجامعة العلماء المجاهدين . العدد الثاني ، السنة الاولى ، كانون الاول ١٩٨١ .

يرجع السيد نبيل الموحد هذا «الخلف» الى : اهال موقع التنظيم في الاسلام ، رغم ان للإسلام مفهوم تنظيمي عمد . وهذا الاعمال سببه انشغال العناصر القيادية بكثرة من الاعباء العملية ، وفقدان التخصص ، وفقدان روح العلم والبحث العلمي . لكن السبب الاساسي ، الذي يضعه في المقدمة ، هي ان الحركات الاسلامية العراقية بدأت «من الصفر» دون خبرة او تجربة . وهو يرى ان ذلك ادى الى بذلك «جهود جباره .. من اجل ثمرات فجحة ، او حتى بلا ثمرة . اخيراً يشدد على وجود «نظريّة اسلامية في التنظيم» دون ان يقول ما هي النظرية بالضبط .

(المجلة المذكورة ص ٢٥٧ - ٢٦٨) .

وبالطبع ، ن في النية ، الشطب كلياً على « العمل الفردي » ، فهذا الاسلوب ثانوي مكمل للنشاطات الجماهيرية ، مرافق لها ، لا كأسلوب مطلق ، اساسي . وما يعنيها اكثرا هو خلفية التفكير السياسي التي تقف وراءه . ونرى ان هذا التوجه العام السادس ينم عن وجود موقف انتظاري ، ان جاز القول ، من جانب القوى الدينية ، ينطلق من التفكير باحتمالية انهيار صدام تحت ثقل الضربات الایرانية (في مجرى الحرب) بحيث تقع الثمرة جاهزة ، دونها كبير عناء . ولربما لهذا السبب بالذات ، تقوم القوى الدينية بزج انصارها المدرسين على السلاح ، من بين صفوف المهاجرين واللاسرى او من اتباعها الماربين من العراق ، لا في عمليات مستقلة ضد النظام ، ولا في عمل سياسي وتنظيمي ، بل في النشاط العسكري الایرانى . وهذا هو الشكل الرئيسي الثاني ، للكفاح المسلح الذي تخوضه القوى الدينية .

وتصور هذه المساهمات على أنها مساعدة « جيش التحرير الاسلامي العراقي » رغم عدم وجود تشكيل حقيقي بهذا الاسم . فاغلب انصار القوى الدينية الذين يسقطون في المعارك الدائرة مع الجيش العراقي ، يؤبنون رسمياً من مكتب تعبئة المستضعفين (وهو هيئة ایرانية) وتبعث رسائل التعزية الى منظمات الضحايا ، لا الى قيادة او هيئة « جيش اسلامي عراقي » (٣٦) .

ان الاعتماد على نصر ایراني سريع هو اساس هذا الموقف الانتظاري . ولقد كان لهذا الاعتماد ما يبرره في مطلع العام الثاني من الحرب من وجهة نظر القوى الدينية بالطبع ، خصوصاً بعد معارك الشوش - ديزفول وخرمشهر . وكان يدور في اروقة التفكير الایرانى ، وهو يرى ضعف المنظمات الدينية العراقية ، ما يلي :

لقد تحققت الثورة الایرانية بنهاية جاهيرى ادى الى طرد الشاه ، وشق جيشه ، وتعطيم هذا الجيش بالجماهير العزلاء ، فال المسلحة . اما في العراق حيث لا افق لحركة شعبية

(٣٦) بالواسع مراجعة صحف كثيرة . تكفي ، في هذا الشأن ، احالة القارئ الى « طريق الثورة » مجلة حركة الجماهير المسلمة في العراق ، العدد ١٦ ، تموز ١٩٨١ . ونقرأ نص الرسالة التي يعتهاقيادة المركبة لتعبئة المستضعفين رقم ١٧٢٥ - ب ، بتاريخ ٢٤/٢/٦٠ (تاريخ ایراني) الى مكتب حركة الجماهير المسلمة في العراق (نبارك لكم شهادة اربعة من الاخوة الابطال في هذه الحركة العسكرية السياسية .. من اجل استرجاع المزعقات في « بازي دران ») . ص ٤٠ .

منظورة ، فان التكتيك سيكون معمكوساً : تحطيم جيش صدام ، باستئثار وجوده على الارض الايرانية وترك النظام بلا جيش ، او بجيش مزق ، بأمل ان يخلق ذلك فراغاً وتخلخلأً يسمحان بنهاض شعبي عراقي ، يبدأ اول ما يبدأ بادخال قوى مسلحة ، باسم «جيش التحرير الاسلامي العراقي» ، تشارك فيه القوى الدينية ، بحدود الممكن ، و تستكمله ايران . وكان يؤمل ان يؤدي الاختراق الايراني الموعود لجبهة القتال الى الاحتلال البصرة ، سواء على يد الجيش الايراني لوحده ، او بمعية «جيش تحرير اسلامي عراقي» الى اعلان حكومة اسلامية على الارض العراقية .

ان هذا المشروع كان يراود كثيرين في كواليس القوى الدينية العراقية . الا انه ضعف كامكانية ضعفاً كبيراً ، خصوصاً بعد قرار سحب القوات العراقية (نيسان ١٩٨٢) ابتداء من سحب الفيلق الرابع ، ثم الانسحاب السريع للقوات العراقية من خرمشهر الذي كان ناجحاً ، عند حكام بغداد ، عن عجز عسكري ورغبة في تقادي هزيمة كبيرة . لكن النتيجة الموضوعية ان ذلك ادى الى نقل المعركة الى الحدود مباشرة ، او على الارض العراقية مع كل ما يتضمنه ذلك من مشكلات عسكرية وسياسية ، محلية او اقليمية او دولية ، تعترض اختراق الحدود . وضعف هذا الاحتمال اكثر بعد الفشل المتكرر للحملات الايرانية شرقى البصرة ، والعبارة ، ومندلي . وبصرف النظر عن عوامل ذلك الداخلية والسياسية والعسكرية والاقتصادية .. الخ ، فان ثمة انتقالاً الى تكتيك آخر يمكن في ازاع الجيش العراقي وانهائه في معارك مستمرة تدفعه للتمرد ، او اضعافه في موقع معينة تسهل عملية الاختراق التي ما تزال ماثلة في التفكير الايراني .

ومهما يكن من أمر التكتيكات المرسومة في ايران ، سواء اقتصرت على ذلك ، او تحولت الى احداث خرق في كردستان العراقية ، او الاندفاع لتدمير اواحتلال منابع النفط في كركوك .. الخ ، فان ما يعنينا من ذلك كله هو ان القوى الدينية العراقية تعول بالدرجة الرئيسية ، على العامل الايراني ، اي الحرب ، في اسقاط النظام ، وان ذلك احد الاسباب الرئيسية وراء الموقف الانتظاري الذي تتخذه هذه القوى ، ووراء جلوتها الى نشاطات وعمليات فردية في المدن (تفجير وزارة التخطيط ، وكالة البناء العراقية ، دار الحرية .. الخ) . وتأمل هذه القوى ، بل ان لديها اعتقاداً راسخاً ، بان «انتصار» الجيش الايراني سيحفز على انتفاضة دينية في العراق ، وان ذلك كفيل برفع شعبية القوى الدينية ، باعتبارها مسقطة صدام ، الى القمة ، ودفع شعبية القوى السياسية غير الدينية الى

الخطيب .

وتجلى الموقف الانتظاري لتابع الحرب ، في ان الكثيرون من اعضاء هذه القوى الذين درسوا على السلاح ، يحملون بطاقاتهم العسكرية ، ويتظرون في الحسينيات العراقية بطهران ، نعفي ان هذه « القوى المدرية » محفوظة للحظة المناسبة . على ان هذا الحرس في الحفاظ على النفس ، يرجع في جانب منه ، الى صغر حجم هذا « الجيش » فهناك الكثير من الشواهد يفصح ان زبدة هذا الجيش تأتي من المهاجرين والاسرى . لكن درجة الاستجابة عند هؤلاء لنداء التعبئة العسكرية الذي اطلقته القوى الدينية ، ضعيفة او ليست كبيرة في كل الاحوال .

ان الكثيرون من الاسرى يتخذون موقف اللامبالاة^(٣٧) ، من الحرب وسقوط النظام ، يكتفي انه نجا من الملاك . ويتخذ آخرون موقف الانتظار والتربّ، فيما يبني قسم آخر تمسكاً بالنظام العراقي ، معهه اما الخوف من اجراءات انتقامية تصيب الاهل والاقارب في العراق ، او لارتباط مصيره بالنظام نفسه .

ان تجمع الاسرى ليس كتلة واحدة ، منسجمة بالمرة . وهم يبدون ميلاً ومواقف متضاربة . بل ان قطاعاً منهم يتمي الى المعارضة السياسية العلمانية .

وما يصح على الاسرى ، يصح على المهاجرين بقدر معين . ان للعديد من الاسر المهاجرة ، ابناء في معسكرات اعتقال داخل العراق (شباب في سن التجنيد تقدر مصادر المعارضة عددهم بـ ٤٠ ألفاً) اوبقية اسرة . ويشتمل قسم كبير من هؤلاء القيام بأي نشاط ضد حكم صدام حفاظاً على بقايا الاسرة في العراق^(٣٨) . وهناك فئة ثانية لها جذور سياسية لا تمت بصلة الى الحركات الدينية . وفئة ثالثة ينحصر همها الاكبر والاول في تأمين موارد الرزق ، سواء في ايران او خارجها . وفئة هجرة معاكسة من ايران الى سوريا تقسم آلاً فاً عدة . وخيراً ثمة فئة رابعة تطمح الى ان يطرأ تحول ما ، يأتيها بعفو يفتح باب العودة الى العراق ، خصوصاً بعض كبار التجار والملاكين العقاريين ، الذين طردوا من العراق خوفاً من ان يكرروا الدور الذي لعبه البازار الايراني في شل الحياة الاقتصادية .

(٣٧) يحمل عدد من قادة القوى الدينية هذا الرأي ، وبخاصة السيد تقى المدرسي - مقابلات خاصة .

(٣٨) يرفض عدد كبير من هؤلاء التقاط صور صحفية ، او اعلان الاسم الصريح للصحفيين (شهادة مصورين صحفيين ، عرب وأجانب) .

هذا باختصار شديد هو المزاج السائد بين المهاجرين والاسرى ، في الوقت الحاضر . إن هذا المزاج ليس مادة ثابتة بالطبع ، فهو عرضة للتغير سلباً وإيجاباً ، بحدود معينة يصعب رسمها . وعلى أية حال فإن الوضع الراهن لهذا المزاج ليس مشجعاً للقوى الدينية ، مما يعمق موقفها الانظاري ، ما دامت عاجزة عن توسيع نفوذها في صفوف المهاجرين والاسرى . وهذا نجد في صحافة القوى الدينية (خصوصاً حزب الدعوة ومنظمة العمل الاسلامي) شكوى متكررة ، هنا وهناك ، من سلبية المهاجرين ، وانشغالهم بتؤمن الرزق والاستقرار ، وابتعادهم عن العمل السياسي ، الى حد ان البعض يدعوا السلطات الايرانية الى عدم فسح مجال الاستقرار امام المهاجرين ، لأن ذلك يثلم روح المعارضة لديهم .

ثالثاً : الموقف من التعاون مع القوى المعارضة (غير الدينية)

ان انتظار النصر الايراني ، الذي كان نقطة انتهاء تاكتيكات النضال ، هونقطة ابتداء موقف القوى الدينية من مسألة التعاون مع الاخرين . فهي جميعاً تعتقد ان النصر نصيبي « الثورة الاسلامية » أي من نصبيها ، وان الاحزاب السياسية (عني بذلك غير الدينية) لا حظ لها في النجاح ، على غرار ما وقع في ايران .
ويطرح هذا الاعتقاد بصيغة ايهان ديني مطلق ، يشبه الایهان بعودة المهدى المنتظر ، لكنه لا يرتكز على عنصر الایهان وحده ، بل على عنصر الواقع السياسي ، وهو استفحال ازمة النظام العراقي ، وارتباط هذه الازمة ، من نواح عدة ، بالحرب الدائرة الان ، والتي تلعب فيها ایران دور احد العناصر المقررة ، لتوقفها او استمرارها ، في الوقت الحاضر على الاقل .

وما دام الامر هكذا ، فما الحاجة الى الغير ؟

زد على ذلك ان القوى الدينية ترى ان ثمة ٣ تيارات اساسية في العراق :

اولاً : التيار القومي التقديمي الكردي . انه تيار تشيط ، ويتمتع بوجود مسلح ، وبقاعدلة جماهيرية عريضة ، وجذور قديمة وراسخة ، رغم التكسات التي اصابت قيادته قبل سنوات . ولكنه رغم هذا ، او بسبب هذا ، لا يستطيع ان يكون العنصر الحاسم في

اسقاط النظام . فالمعركة الفاصلة لا تقرر في كردستان . وكل ما يتوسّع الحركة القومية الكردية ، وحرب الانصار في الارياف الكردية ، ان تتحققه من وجهة نظر القوى الدينية بالطبع ، هو اضعاف النظام ، وازعاجه ، وبناء حركة جاهيرية نشطة ، تحجلت بعض مظاهرها في مظاهرات واعتصامات ربيع ١٩٨٢ التي عمّت عشرات المدن والقصبات الكردية . بيد ان حركة كهذه ، تبقى محصورة في اطارها القومي الضيق ، ما لم تكمل بحركة ديمقراطية تشمل العراق كله ، وتصلب في القلب : بغداد ، حيث توجد ٥ ملايين نسمة حسب تقديرات البنك الدولي ، وعلى هذا فالتيار القومي الكردي ، لا يشكل منافساً خطراً ، من وجهة نظر القوى الدينية ، في الطرف الراهن .

ثانياً : التيار القومي العربي . انه ضعيف ومشتت ، بتقدير القوى الدينية ، من جهة ، وبعض اطرافه يشكل بنظرها استمراً للنظام من جهة اخرى .

ثالثاً : «التيار الشيعي» ، لقد تعرض لضرر ذات قاسية خلال ٧٨ - ١٩٧٩ ، ولكنه يستعيد موقعه بالتدريج ، في الريف الكردي ، والريف العربي ، وفي العاصمة بغداد ، وفي المدن بوجه عام . وهذا التيار يؤلف ، بنظر القوى الدينية ، المنافس الاخطر ، الا انه لم يملأ الفراغ السياسي حتى الان .

وترى القوى الدينية ، بسبب ضعف هذا التيار اوذاك ، ويسبب تشتت التيارات الثلاث وعدم التقائها ، باستثناء لقاء التيارين القومي الكردي والشيعي ، ترى ان جميع التيارات غير قادرة على الوصول الى السلطة في الوقت الحاضر ، رغم نصوح امر سقوط هذه الاخرية . الا ان استمراً النظام لفترة اطول يسمح بترسيخ التيار الثالث حسب تقديرها . على اية حال ، بصرف النظر عن مدى واقعية هذه التقديرات (فلستا بقصد مناقشة ذلك) فان القوى الدينية تستمد منها مادة اضافية لدعم تصوراتها القائلة بان الوصول الى السلطة سيكون من نصيبها اولاً . ويدعم فقهاء القوى الدينية وسياسيوها قناعاتهم الذاتية هذه بافتراضات اخرى من قبيل : ان الاستجابة التي ستلقاها هذه القوى من الاسرى والمهاجرين (رغم محدوديتها الان) ستضاعف بمجرد سقوط صدام ، وان جاهير الشيعة ستتحرّك وراءها تلقائياً ككتلة واحدة ، وهي التي تؤلف اكثر من ٥٠٪ من الشعب العراقي ، رغم ان الشيعة ، شأن السنة ، ليسوا كتلة موحدة ، متGANسة ، فهم منقسمون اجتماعياً الى فئات ومراتب محافظة وراديكالية ، موزعة على شتى الاتهاءات السياسية .

كيف تنظر القوى الدينية الى مسألة التعاون مع هذه التيارات الثلاث . ان عوامل كثيرة تؤثر على هذا الموقف : عوامل ايديولوجية ، وسياسية ، ضغوط خارجية ، واعتقادات مسبقة ناشئة عن ظروف سياسية آنية . سنجاول هنا اجراء مسح سريع وبكثف لهذه العناصر .

نأخذ الحزب الشيوعي :

ابتداء ثمة عداء للشيوعية ينطلق من اعتبارات ايديولوجية ، مذهبية ، اي الافتراض بأن المسألة الاساسية للفكر الاسلامي هي صراع الایران والاخاد ، وان المسألة الاساسية في الفكر المادي الدياليكتيكي هي منافاة الدين ، بما هودين ، والقضاء عليه بوصفه كذلك . واساس هذه النظرة هو خوف طبقي من الشيوعية ، خوف كبار المالك والتجار ، القاعدة الاجتماعية للحركة الدينية ، من الشيوعية ، باعتبارها تمثل اكبر خطر على الملكية الخاصة وحرية التجارة .. الخ . ان الخوف الطبقي يستظل بمظلة اسلامية .

اما بالنسبة للتيار القومي العربي (البعث .. الخ) فان القوى الدينية ترفض التعاون معه رفضاً باتاً ، من منطلقات ايديولوجية مذهبية ، ترى فيه تياراً علمانياً ، (واحياناً ماركسيّاً !) لا يختلف عن غيره بشيء .

من ناحية اخرى ، ترى القوى الدينية في اجنحة من هذا التيار استمراً للنظام بسبب المواقف والسياسات التي تعلن عنها هذه الاجنحة وتمارسها ، والتي تعد متطابقة فكريأً وسياسياً مع مواقف وسياسات الدكتاتورية الحاكمة .

المسألة بالنسبة للتيار القومي الكردي تختلف . هنا نجد براغماتية القوى الدينية في اسطع صورها . فهي تتعاون مع طرفين في هذا التيار .

وعلى هذا نلمح ازدواجية في موقف القوى الدينية . رفض للتعاون على اساس عقائدي . وبنـد الرفض العقائدي لصالح التعاون مع قوى محددة . دعونا نلقي نظرة اقرب الى مسألة التعاون هذه .

ان القوى الدينية تلمس ، في الواقع السياسي العملي ، ان للاحزاب السياسية جنوراً عميقاً ، ووجوداً شعبياً مسلحاً يصعب اغفاله ، ليس عليها وحدها ، بل يصعب على حكم اسلامي في دولة غنية لها ٤٠ مليونا من البشر ، مثل ايران ، ان تغفله . ان الحاجة الواقعية للتعاون هنا او هناك تثير اشكالات حقيقة امام القوى الدينية . ادنـاه عرض سريع بموافقتها من هذا الامر .

ان حزب الدعوة ، قبل انقسامه غير المعلن ، ابدى بوضوح رغبته في التعاون مع جميع القوى العلمانية . و عنوان بيانه (بيان التفاهم) هو بحد ذاته تعبير عن هذه الرغبة . و رغم ان حزب الدعوة لم يتخل عن اثارة مسألة الایمان والاحاد ، اي مسألة التعارض الايديولوجي ، فإنه «كان» يرى ان تلك مسألة تخص «رب العباد» . وقد توصل الى استنتاج لصالح التعاون السياسي . بيد ان هذا الموقف الواقعي عرض حزب الدعوة لنار خصومه من الاطراف الأخرى في الحركة الدينية . وقد مورست عليه ضغوط للتخلص عن برناجه ذاك ، وبجره عنوة الى خيبة الاطر الوحدوية القسرية ، مما يبيح لنا الافتراض بأن «بيان التفاهم» قد ذهب ادراج الرياح ، دون ان ينفي ذلك حقيقة تبلور تيار ما يزال متمسكاً بالبرنامج القديم .

ان هذه الاذدواجية او الاذدواجيات في موقف حزب الدعوة تبرز في مواقف القوى الأخرى . فاثارة مسألة الایمان والاحاد من جهة ، والخلف من التعرض لنقد الخصوم في حالة التوجه الى التعاون مع احزاب علمانية ، والضغط الایرانية عليه لمنع تحالفات من هذا النوع ، ان هذه العوامل تفعل فعلها لدى القوى الأخرى ايضاً ، بدرجات . فمثلاً نجد ان السيد محمد باقر الحكيم يؤكّد في حديث واسع ان لا مانع لديه من استقبال مثلي الاحزاب السياسية غير الدينية ، ولكن لا بصفتهم حزبيين بل بصفتهم افراداً من الشعب ، وليس بصفته قطبًا سياسياً بل اباً للشعب العراقي . وقد التقى بهذه الصيغة مع ممثلي قوى كردية^(٣٩) ولكنه قصر لقاءاته عليها وحدها ، واعتذر عن توسيع اطارها . ونجد الخلف من تهمة العلمانية والشيوخية بارزة على اشدها في هذا الموقف ، كما نجد الرغبة في توطيد المكانة القيادية للحركة الجديدة الناشئة التي يقودها السيد الحكيم^(٤٠) .

اما السيد محمد تقى المدرسي ، زعيم منظمة العمل الاسلامي ، فإنه يرفض رفضاً باتاً اي لقاء بالمعارضة السياسية العلمانية ، ويشرط لذلك ان يتم اولاً توحيد القوى الاسلامية . وقد كشف بصراحة عن خشيه من الاتصال بهذه القوى خوفاً من نار الخصوم .

(٣٩) مقابلات خاصة . السيد محمد باقر الحكيم .

(٤٠) في البيان التأسيسي ، أعلن المجلس الاعلى للثورة الاسلامية انه على استعداد للتعاون مع كل القوى ، ولكن

اشترط ان يكون ذلك من خلال «اهدافه الاسلامية» .

ونجد ان السيد الشيرازي (حركة الجماهير المسلمة) يتحدث بحرية عن استعداده للحوار مع اقطاب القوى السياسية العلمانية وحسب قوله ، فإنه استقبل مئلين من قوى كردية ولم يجد اي تحفظ على الالقاء بقوى اخرى^(٤١) . وهذا الموقف العملي يتناقض بشكل صارخ مع الموقف النظري المثبت في كتابه « الاقتصاد الاسلامي المقارن » حيث يعلن تحرير عمل الاحزاب الشيوعية ، وعمل الاحزاب الاصغرى ، ليس في « العالم الاسلامي » بل في العالم كله^(٤٢) .

ويبدو ان السيد الشيرازي مدفوع بالرغبة في توطيد مركز حركته ، وتوسيع نطاق تأثيراتها وفوادها ، مما يشير الى ان للنشاط السياسي العملي ، احكام وضرورات تتجاوز احياناً المتركتزات المذهبية - العقائدية ، دون ان تلغيها بالطبع . الواقع ، ان حرية الشيرازي في ابداء موقف كهذا ترجع الى تحرره من ايota قيود تعيق تحركه في ميدان العلاقات السياسية ، ونفي بالذات استقلاله المالي عن الجهات الرسمية الايرانية غير أن التعاون . يافطة عريضة تتسع لتعاون متعدد ، وتعاون جزئي ، اوتعاون مشروط ، اوتعاون تحت خيمة محددة . فاللقاء والتعاون في عرف البعض يجب ان يكون على اساس « المنطلقات الاسلامية » ، وهو ينطوي على نزعة استثمار وهيمنة . ان رفض التعاون ، اوحصره بالقوى القومية الكردية تحديداً ، او تحديد شروط مسبقة له ، يعبر عن نزوع شديد لفرض الصوت الواحد ، والخيمة الواحدة ، وهي سمة مميزة لكل القوى البرجوازية . ويتعزز هذا النزوع لدى اغلب القوى الدينية ، بالنزوع نفسه المهيمن في ايران ، نزوع فرض نظام الحزب الواحد ، واحتكار السلطة السياسية ، وخوض صراعات حتى مع قوى دينية لبسط هذه المهيمنة عليها . ان ترسیخ هذه الظاهرة في ايران يفضي الى ترسخها لدى القوى الدينية العراقية . والواقع ان عدداً من القوى الدينية ، قبل القوى العلمانية ، يكتوي بنار هذه النزعة منذ الان !

وما يزيد هذا النزوع قوة ، عند القوى الدينية العراقية ، هو الغرور بقوة ايران على

(٤١) مقابلات خاصة . السيد الشيرازي . قم ١٩٨٢ .

(٤٢) الاقتصاد الاسلامي المقارن . آية الله محمد الشيرازي فصل « الاحزاب الشيوعية » ص ٣٨ - ٤٢ . الواقع ان الفصل مليء ببيانات مقدمة « لصوص .. قتلة » .. الخ .

احراز نصر وشيك . فهي ترى ، كما اسلفنا ، ان اسقاط النظام العراقي سيتم بمعونة ايران وحدها ، وان ذلك في حكم المتهي ، وبالتالي لا توجد حاجة لتوسيع جهة التحالف المعادي للنظام . وهذا الغرور ما يزال قوياً رغم الضربات التي تعرض لها . كما يرجع الامر الى الصراعات الفشوية المستمرة بين مختلف القوى الدينية في مجرى تنافسها على النفوذ ، وعلى توسيع مكانتها ، ونبيل رضا المراجع العليا . وفي صراع كهذا تشكل « الشيوعية » و« العلمانية » تهمة خطرة ، او ضارة ، ومن وجهة نظر البعض . لذا فان الخوف من نار النقد الاتية من المنافسين يجعل الكثير من القادة يتربدون في ان يخطوا خطورة واحدة في هذا الاتجاه . يضاف الى ذلك ان ثمة ضغوطاً مباشرة من بعض مراكز القوى في ايران تمارس صراحة لمنع اي تعاون او لقاء بين الحركات الدينية والقوى العلمانية خوفاً من العجز عن مجابهة نفوذ الحزب الشيوعي والاحزاب العلمانية بين الجماهير ، وهو نفوذ مرشح للاتساع بالتأكيد بعد ازاحة النظام القائم . ومن النهاذ المعروفة ، تصريحات احمد الخميني (نجل الامام - نيسان ١٩٨٢) التي تحذر القوى الدينية العراقية من تكرار ما يعتبره خطأ الثورة الايرانية في التحالف مع الليبراليين والماركسيين ! واذ اردنا ان نوجز العوامل التي تحكم موقف القوى الدينية من التعاون مع الاحزاب العلمانية ، قلنا انها تتلخص بما يلي :

- ١ - الجنرال الطبعي هذه الحركات ، المولد للعداء هذه التيارات العلمانية والمولد لزعنة العمل السياسي وفرض الحزب الواحد .
- ٢ - العامل الايديولوجي (المذهبي) وتغلب مسألة الایمان على المسائل السياسية الملموسة .
- ٣ - خوف بعض القيادات من التعرض لتهمة الشيوعية من القوى المنافسة ، في حال وجود حاجة للتعاون .
- ٤ - الغرور بقوة ايران والاستقواء بقرب انتصاراتها ، والاعتقاد بان القوى الدينية ستصل الى السلطة اولاً .
- ٥ - ضغوط ايرانية لمنع التحالفات او اللقاءات اياً كانت .

هذه العوامل جميعاً تصب في هدف نهائي : انفراد القوى الدينية بالسلطة . ان بعض هذه العوامل ثابت ، وبعضها الآخر متحرك . فالطابع الطبيعي لقوة من القوى ، او لقيادتها ، لا يمكن ان يتغير ، ووجود قوى طبقية تمثل التجار وكبار ملاك الارض ، او قطاعاً منهم ، يعد من العوامل الثابتة . لكن ما يتغير هو التيار المقرر او مركز

القوة المقرر في هذا التنظيم او ذاك . كما ان الازدواجية بين القيادات المعاشرة عن مصالح التجار وكبار ملاك الارضي ، وبين القواعد البرجوازية الصغيرة ، ان هذه الازدواجية يمكن في وضع معين ان تتخض عن تمييز بين الاثنين ، نعني تمييز التيار البرجوازي الصغير او جزء منه واحتمال اتخاذه طابع قوة سياسية - دينية جديدة ، وما لم يحدث ذلك ، لا يمكن النظر الى القوى الدينية الا بوصفها معبرا عن البرجوازية التجارية وكبار ملاك الارض ، بغض النظر عن التركيب الاجتماعي لقواعد هذه المنظمات . ان العوامل الاخرى ، كالغرور بقوى ايران ، والرطخ للضغوط الايرانية الناجمة عن التبعية المالية والسياسية والفقهية ، والايان الاعمى بمحمية وصول القوى الدينية الى السلطة اولاً ، ان هذه العوامل ، نتاج ظروف سياسية متحركة . فتكرر الفشل العسكري الايراني ، وتزايد مصاعب الحرب في ايران ، يمكن لها ان يضعفها التزوع الى الاستقواء بایران . كما ان الضغوط الايرانية لتحديد ميدان التعاون للقوى الدينية العراقية لا تفعل فعلها مع الشيرازي المستقل ماليا ، ومن شأنها ان تضعف لو نشا ظرف يتبع استقلالية من هذا النوع للقوى الاخرى . في حين ان الايان بمحمية انتصار اسلامي قبل الاخرين ، قد يواجه حقائق مرة ترغمها على الكف عن النظر الى النفس بمنظار مكبر ، والنظر الى الواقع الشائك بواقعية اكثر ، او باحلام اقل وردية

انها لفارقة حقا ان نرى القوى الدينية لا تبدي ايا تحفظ من اللقاء والتفاهم مع القوى القومية الكردية ، ولا تثير بوجهها نار الصراع الفكري . بتعبير آخر ان القوى الدينية تضع التعارضات الايديولوجية جانباً ، وتضع في المقدمة مسألة التعاون حول قضيابا سياسية ملموسة . وتنسى تماماً شجبها التام للتزوع القومي ، ايما كانت صبيته ، ظالماً او مظلوماً ، ورفضها التام المعلن للحكم الذاتي للأكراد .. الخ . في حين انها تضع التعارضات الايديولوجية ، بالنسبة للحزب الشيوعي مثلاً ، في مركز الصدارة ، بينما تقضي التعاون السياسي (الذى قد يكون مكتناً في هذه الفترة ويحدود معينة) الى المؤخرة ، ان لذلك اسبابه . فالقوى الدينية لا ترى في الاحزاب الكردية منافسا خطيراً اولاً ، وإن هذه الاحزاب الكردية علاقات طيبة مع ایران ، مما يسمح بالتفاهم معها دون الخوف من ردود فعل ایرانية ، ثانياً هناك حاجة موضوعية ترغم بعض القوى على التفاهم مع الاحزاب القومية الكردية . فهناك حزب الدعوة ومنظمة العمل الاسلامي ، الذين يتعرضان لضغط الدفع القسري في اطار المجلس الاعلى للثورة الاسلامية ، ويضطران لهذا السبب ولاسباب اخرى ، الى ايجاد موطئ قدم في كردستان . اما المجلس الاعلى نفسه ، فإنه

يشدد وثيرة التعاون ، بغية خلق قاعدة داخل كردستان^(٤٣) .
غير ان هناك هدفاً سياسياً اكبر من هذه الدوافع . وهو الرغبة في جر بعض الاحزاب
القومية الكردية الى كفة الحركة الدينية . وهذا هدف معلن على نحو غير مباشر منذ ربیع
١٩٨٢^(٤٤)

على اية حال ، ان الحديث عن التعاون ، وضروراته ، ينبغي الا ينسينا بان المقصود
بذلك اساساً ، تعاون مرحلي ، تعاون في فترة التحضير لاسقاط النظام . فخارج هذا
الاطار الزمني ، يصعب التفكير بوجود امكانية بهذه ، نظراً لعمق التعارض الاجتماعي -
السياسي بين الحركة الديمocrاطية عموماً ، وبين القوى الدينية . كما ان التعاون المقصور ،
من وجهة نظر الكتاب ، على مرحلة محددة ، لا يمكن ان يخلو من صراع ايديولوجي ،
يضع الخطوط الفاصلة بين برنامجين متعارضين من الالاف الى الالاف ، باستثناء الهدف
الراهن : اسقاط النظام .

وبالطبع فان انتفاء التعاون في المرحلة السالية ، من شأنه ان يقترب باستثناء معين ،
استثناء يظل مرهوناً بتبلور تيار سياسي آخر ، برجوازي صغير بتركيبة الطبقية ، يخرج من
اسر التركيبة الراهنة للمؤسسة الدينية ، والمنظمات السياسية ، المعبرة عنها .

رابعاً : مفهوم الفراغ.لحنة تاريخية مقتضبة

تنسب الحركات والمنظمات الدينية الحالية لنفسها ، على نحو مباشر او غير مباشر ، تاريخاً
طويلاً من النضال السياسي ، يمتد في الاقل الى ثورة العشرين ، وتنسب لنفسها ايضاً كل
المواقف المحافظة او الوطنية المشهودة التي اتخذتها المراجع الدينية الشيعية في العراق ،
وتعرض هذه المواقف كما لو كانت من انجازاتها الحزبية . ان ادعاء هذا النسب (من ناحية

(٤٣) بعد احتلال القوات الایرانية لحاج عمران ، جاء السيد محمد باقر الحكيم ليصل في البلدة . وقد نشط المجلس
بتوزيع صور السيد الحكيم ، وتوزيع ادبائه السياسية ، والسمى لكتب عناصر كردية من بين الملالي والاغوات .

(٤٤) تعني بذلك الحديث الهام والخطير للسيد احمد الخميني الذي يحدّر فيه القوى الدينية العراقية من قوة الحزب
الشيعي العراقي المتحالف مع الحركة القومية الكردية وقد نسي السيد احمد الخميني ان ايران تتعاون مع اطراف
اساسية من هذه الحركة ، هي ايضاً !

المواقف الوطنية) هو شهادة ضد القوى الدينية اكثر مماصالحها . فاذا كان تاريخها السياسي يمتد ل اكثر من ٦٣ عاماً ، فان حصيلة هذا التاريخ هزيلة تماماً . اذ يعني ذلك ، ان المؤسسة الدينية كانت غائبة عن اهم المعارك السياسية والاجتماعية الوطنية ، بعد ثورة العشرين : اتفاقية ١٩٤٨ ، وثبة ١٩٥٢ ، الاتفاقيات الفلاحية ضد الانقطاع ٥٠ - ١٩٥٢ ، اتفاقية ١٩٥٦ ، ثورة تموز ، الكفاح المسلح في كردستان لفترة ما بعد ١٩٦٣ ثم منذ ١٩٧٩ وحتى اليوم .. الخ .

على اية حال لا تستطيع الحركات الحالية ، عند الحديث عن تاريخ تأسيسها ودخولها معترك النضال السياسي ، العودة الى اكثربن اواسط السينين . ويؤكد الكثير منها انه كان آنذاك « منظمة ثقافية » ذات مسحة عامة . ان قادة هذه القوى لا يقدمون بيانات واضحة وصربيحة عن التاريخ الفعلي لتأسيسها او كيفية تأسيسها . او انهم يدللون بمعطيات يعتورها الكثير من عدم الدقة . كما ان صعوبة الحصول على تواريخ مضبوطة ترجع الى عوامل عددة ، ابرزها عدم وجود وثائق وطبعات داخلية لهذه المنظمات تتوضح قرارات قياداتها ، او اجتماعات دورية لهذه القيادة ، كما هي العادة المتبعه لدى الاحزاب السياسية . والسبب هو ما يعرف في المذهب الشيعي بـ « التقية » ، وهذا التعبير مشتق من ابقاء الشر ، ويعني ممارسة العمل سراً ، واخفاء الانتهاء الحزبي أو الفكرى ، بل ان مفهوم التقية يبيح للمناضل الدينى حق الدخول في حزب الخصم اذا تطلب الامر . هذا اعدا عن غياب التقاليد التنظيمية المتعارف عليها . علاوة على ذلك فان التركيب التنظيمي يعتمد ، بشكل اساسى ، على حجر الرحى : الزعيم المرشد .

وهناك سبب آخر : وبعد انتصار الثورة الإيرانية ، وبروز المنظمات الدينية ، اخذت هذه القوى تباري في استعراض جدارتها النضالية وعراقتها وقدمها الى حد المبالغة . وهي تبز بعضها بعضاً في هذا المضمار .

ويقول بعض القادة انه بدأ النضال في وقت جد مبكر دون تحديد هذا الوقت ، او يعود البعض الى بداية السينين (على الاكثر بعد ١٩٦٣) ليؤكد ان ذلك هو تاريخ بدء منظمته .

ان منظمة العمل الاسلامي ، وحركة الجماهير المسلمة تؤكدان ، حسب اقوال كوادرها ، انها باشرتا العمل منذ ١٩٦٥ ، الا ان تحرکها اخذت ، في البدء ، شكل فعاليات ثقافية لاجتذاب الشباب الى الدين الاسلامي ، والاخلاق الاسلامية ، ومكافحة مظاهر

التفسخ الخلقي الذي يشمل ، من الوجهة الدينية ، السفور ، الخمرة ، ارتياح التوادي والسيئات .. الخ ، وان العمل «الثقافي - الفكري» هذا اخذ يصطنع بصفة سياسية بعد ١٩٧٠ . اما المجلس الاسلامي الاعلى ، فينسب لنفسه تاريخ النشاط السياسي للمرجع السيد محسن الحكيم ، منذ اوائل الخمسينات وحتى وفاته ، لمجرد ان نجله هو الناطق الرسمي باسم المجلس . والواقع ان الكثير من المراجع يؤكّد ان السيد الحكيم الابن باشر نشاطه الفعلي في ايران بعد انتصار الثورة الايرانية .
والواقع ان هذا يصح على المنظفات الاخرى ايضاً .

يبقى حزب الدعوة ! مملا شك فيه ان الحزب ليس حديث العهد ، ليس وليد الثورة الايرانية . ان اول عمل ملموس له على الساحة السياسية العراقية برز اوائل عام ١٩٧٧ ، اي في تظاهرات مرد الراس عند خان النص . ان اية معرفة بسيطة بطبيعة العمل التنظيمي ، تدفع للقول بأن دخول الساحة السياسية لم يكن وليد اللحظة . فقد سبقه عمل تنظيمي وتعبيوي وفكري يمتد الى بضع سنوات علي الاقل ، وبالتالي فانه الحزب السياسي - الديني الوحيد ، من بين جميع القرى الحالية الاخرى ، الذي نشأ في وقت مبكر . اما الباقيون فلم يروا النور ، الا بعد عام ١٩٧٩ . لماذا وكيف بربت هذه الحركات الدينية ، الحالية ، ولماذا بربت الحركات الاخرى القديمة ؟ هل هناك نحوه ديني او انبعاث ديني جديد ؟ هذا هو السؤال الاهم . ان الاجابة لا بد ان تكون تاريخية . وهذا يحيطنا الى سؤال آخر لا يقل اهمية عن سابقه : ما هي السمات العامة التي تميز الدور الذي لعبته وتلعبه الحركات الدينية في تاريخ العراق السياسي الحديث ؟

اول وابرز دور لعبه رجال الدين ، الشيعة والسنّة ، بصورة مشاركات فردية ، او تجمعات علماء ، تحلى في ثورة العشرين الوطنية - الديمقراطية . ولم يكن ثمة حزب ديني او حركة دينية ، لا بالمعنى العام ولا الاختصاص للكلمة^(٤٥) . ويضطر اكثـر المتعصـبين حـاما ، الى الاعتراف بـان التنـظيم السـياسي للـحركـات الدينـية مـفقـود تـاما ، وـان ما كان موجودـا لـيس الا

(٤٥) تعرض القرى الدينية الحالية النشاط الديني الذي يرجع الى اوائل هذا القرن بأنه نشاط فقهاء افراد راجع مثلاً الدراسة المطولة للمنهديس ع . نجف «تطور السياسي للقيادة الشرعية في عصر الغيبة الكبرى» ص ١٩ - ١٠٨ ، مجلة السياسات وبحوث ، المكتب الاعلامي لجماعة العلامة المجاهدين ، العدد الثاني - السنة الاولى ، كانون الاول ١٩٨١ .

لقد اخذ الفقهاء موقفاً وطنياً يطالب بالاستقلال وانشاء حكومة دستورية برلمانية ، انطلاقاً من الموقف الوطني العام الذي اخذته غالبية الطبقات والفئات الاجتماعية ، بما في ذلك تجار المدن ، ورؤساء القبائل ، الذين ترتبط المؤسسة الدينية واياهم بوشائج وثيقة . وقد جرت الاشارة في الفصل الاول وموضع اخرى ، الى العوامل التاريخية التي جعلت الوعي الوطني ، في بداياته الاولى ، يتخذ من جهة ، صبغة خارجية دينية (فتاوى الجهاد) ، ويستند في بلورته وصياغته الى رجال الدين بشكل عام . ففي بلد يشكل الفلاحون غالبيته ، وما تزال فيه البرجوازية في طور اولى جنيفي ، يلعب رجال الدين دور صناع الوعي الاجتماعي . وאשרنا الى ان تلك سمة ميزت معظم الحركات الوطنية في المستعمرات في مطلع هذا القرن ، ولكن الحال لم يكن كذلك حيثما كانت البرجوازية قد تجاوزت اطوارها الجينية الاولى . ولم يكن في الامر ثمة نهوض ديني ، صوفي ، غامض المنشأ ، ايًا كان نوعه . والواقع ان المضمون السياسي المباشر لفتاوي الدينية التي بلورها رجال الدين في ثورة العشرين ، كان واضحاً للعيان ، ولا يحتاج الى دليل . فالمطالبة كانت تنصب على انتهاء الانتداب واقامة حكم اهل دستوري، يقوم على برلمان منتخب (٤٧) . ولم تخل ثورة العشرين ، بسبب الطابع الاجتماعي لقيادتها ، وتوازن القوى العالمي في تلك الفترة لم تخل من تذبذبات ومويل تساموية شملت رجال الدين الذين شاركوا في الثورة ، وقد

(٤٦) ان الجذور التاريخية للتنظيم في العراق قديمة ، اما التنظيمات الاسلامية فقد برزت الى الساحة في عام ١٩٥٨
كراس : العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة ، ص ٣٨ .

(٤٧) ادناه مقططفات من رسالة « المرجع الكبير شيخ الشريعة الاصفهاني ... رد على كتاب وجهه حاكم الاحتلال البريطاني « الكولونيل ولسن » وقد جاء في كتابكم (ان الحكومة الانكليزية المظلمة قد اعتمدت دالياً على الاركان الثلاثة وهي الرحمة والعدل والتسامح الديني !) فاما الرحمة فهي مقابلتكم للامة العراقية عند مطالبتها باستقلالها بسوق الحيوش الخرارة عليها وقتل الرؤساء ونفي العلماء ... والزعاء ... وحرق بيوت واموال ومزارع جميع من امتنع عن الاقرار بوصاية الانكليز وطالبكم بتأسيس الحكومة العربية .. من : دور العلماء قيادة الامة . بقلم : ع . نجف ، ص ٣٨ - ٣٩ . لاحظ تعديل « استقلال الامة العراقية » ، تعديل « الحكومة العربية العراقية » .

وتنص فتوى الاعظمي الكبير الشيخ محمد تقى الشيرازي على ما يلى « مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين و يجب عليهم في ضمن مطالبتهم رعاية السلم والأمن ، ومحوز لهم التوصل بالقوة الدافعية اذا امتنع الانكليز عن قبول مطالبهم » . المرجع نفسه ص ٣٧ - ٣٨ .

ابدى رجال دين آخرون ، مواقف مهزوزة ميالة للتفاهم قبل ذلك ، بينما ابدي عدد آخر
مواقف اكثراً ثباتاً^(٤٨) .

ان تحول رؤساء العشائر في العراق ، الى مالكي ارض اقطاعيين ، ادى الى تحويل
الموقع الطبقية هؤلاء الذين يؤلفون الدعامة الطبقية - الاجتماعية للمؤسسة الدينية .
وبعد قيام الحكم الملكي الماشمي شبه الاقطاعي الكولونيالي ، اندلعت معارك وطنية
ضاربة ، مع الكولونيالية ، ومعارك اجتماعية ، فلاحية وعمالية ، ضد الاقطاع والرأسمال
الاجنبي ، وهي معارك كانت المؤسسة الدينية بعيدة عنها ، على الطرف الآخر من
المتراس ، دون ان ينفي ذلك مساهمة عدد من رجال الدين ، كأفراد ، في هذه المعارك .
ان المؤسسة الدينية لم تخض اية معركة سياسية ضد النظام قبل ثورة تموز ١٩٥٨ . نكرر ،
انت تتحدث عن مؤسسة لا افراداً !

الواقع ان بروز وتبلور الحركة العمالية منذ مطلع الثلاثينات ، واتساع نفوذها الفكري
والسياسي ، جعل من الايديولوجيا الدينية ، السلاح المفضل للملء الغراغ . وكان ظهور
وتبلور حركة الاخوان المسلمين ، في العراق ، على يد محمد محمود الصواف ، احدى
العلامات على مساعي استخدام الايديولوجيا الاسلامية في هذه المعركة .

والواقع ان مثلي الكولونيالية البريطانية وجدوا فيها سلاحاً لصد المد الثوري .

ومن الواقع الملفت للنظر في هذه الفترة نصائح المراجع البريطانية لذوي الامر في الحكومة
الملكية بان يلتجأوا الى سلاح الدين . وبلغ الامر حداً ان السفير البريطاني في بغداد ،
قصد النجف زائراً المرجع الديني كاشف الغطاء راجياً استخدام الدين بكفاءة اكبر لصد
الشباب عن « زحف الشيوعية »^(٤٩) .

ولم تكن هذه المحاولة لاستئثار الايديولوجيا الدينية ، وتحريك المؤسسة الدينية مقصورة
على تلك الفترة او على العراق وحده ، بل شملت السعودية وايران ، ومصر ، وسوريا
واماكن اخرى .

(٤٨) راجع : دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث وبخاصة الفصول المتعلقة بانتفاضة النجف ، والاستفتاء حول ورقة عمل ولسن . ص ١٢٠ - ١٤٠ .

(٤٩) حنا بطاطو - الفقرة ٣٤ - حديث خاص للمؤلف بطاطروم مع السيد كاشف الغطاء ، الكتاب الثاني ، الجزء الخامس ، ص ٦٩٤ .

وقد بلأت القوى الغربية (البريطانية والفرنسية بوجه خاص) الى تشجيع تيارات اخرى بهدف وقف نمو حركة الطبقة العاملة ، او التصدي لها ، بحركات سياسية بديلة ، وايديولوجيا بديلة .

ان ضعف فاعلية المؤسسة الدينية قبل ثورة تموز ، يثير دهشة المراقب التاريخي اكثر ، حين يقارنه باشتداد فاعليتها على نحو اشتثنائي بعد ثورة تموز ١٩٥٨ ، هذا المنعطف التاريخي الذي بات رمزاً للشرع بتحطيم العلاقات شبه الاقطاعية ، وتوجيه ضربة للشيخوخ الاقطاعيين من جهة ، ورمزاً لنهاية حركة الطبقة العاملة التي شارت على السلطة ، وايضاً رمزاً لاشتداد الصراع الطبقي حول وجهة تطورها .

لقد دخلت المؤسسة الدينية بكامل قوتها وعدتها الايديولوجية في ميدان المعركة ، وشكلت مع القوى البرجوازية ، والتيار القومي (الذي تكيل له الشتائم اليوم) كتلة معاشرة واحدة .

ويؤرخ فقهاء القوى الدينية الحالية هذه المرحلة بالقول ان « التنظيمات الاسلامية بزرت الى الساحة في عام ١٩٥٨ ، لتصحح الانحراف وایقاف عجلات الكفر الذي شاع والاحاد الذي انتشر ابان اكتساح الساحة من قبل الملل الشيعي »^(٥٠)؛ ينسب الفقهاء للسيد محسن الحكيم ، المرجع الديني ابان ثورة تموز « فضائل » من بينها « تصدية للمد الشيعي الكاسح للعراق »^(٥١) .

لقد دخلت المؤسسة الدينية الصراع في جبهة الدفاع عن ملاك الارض الاقطاعيين المهددين ، وعن كبار التجار المذعورين بدرجة لا تقل عن ذعر مختلف اجنحة البرجوازية . ان جوهر وظيفة المؤسسة الدينية ، آنذاك ، كان وقف التيار الديمقراطي الذي قادته حركة الطبقة العاملة ، وهو فحوى الفتاوى التي اصدرتها مراجع المؤسسة الدينية (الحكيم ، الحالصي) بتحرير الشيعية . ولنا ان نلاحظ ان ابرز مؤلفات السيد الصدر (اقصادنا ، فلسفتنا ، البنك الارببي في الاسلام) قد وضعت بعد هذا المنعطف بفترة وجيزة ، وهي احدى ثمرات الصراع الاجتماعي في تلك الفترة . ولكن الامر لا يقتصر على هذا . فمنذ ذلك التاريخ ، بات التيار الديني يتناهى في حالتين : اما لصد نمو الحركة الديمقراطية ، او

(٥٠) العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة ، ص ٣٨ .

(٥١) دور العلماء في قيادة الامة . ع . نجف ، ص ٤٥ .

ملء فراغ سياسي ينشأ بعد ضرب الحركة الديمقرطية ، وكان شرط حضور المؤسسة الدينية ميدان الصراع الفكري والسياسي ، بيئة تيار او حزب او حركة ، يقتضي اما شدة حضور الحركة الديمقرطية او ضعفها كبيراً في الحضور . وبين هذين القطبين لم يكن ثمة ما نفعله ! ولعل ابرز مثال على حضور المؤسسة الدينية او دخولها ملء الفراغ ، هو فترة ما بعد انقلاب شباط ١٩٦٣ : نمو الحزب الفاطمي . لقد كانت الساحة السياسية تشهد انحسار حركة الطبقة العاملة والحركة الديمقرطية انحساراً مؤقتاً عن الفعل السياسي المؤثر ، من جراء القمع الوحشي الذي تعرضت له ، والذي اودى بحياة المئات من خيرة القيادة والمنظرين والكتوادر . وبالطبع فان هذا الضعف العارض ، لم يطل كثيراً ، وبالتالي فان الفراغ السياسي الذي نجم عنه ، والذي حاولت القوى الدينية استثماره ، سرعان ما تغلص . ونلاحظ ان انبعاثاً للحركة الدينية ، تجدد منذ اوائل السبعينات ، وبدرجة اشد في فترة ١٩٧٦ - ١٩٨٠ . ما الذي يميز هذه الفترة ؟ ان حركة الطبقة العاملة ، لم تكن في حالة غياب ، بل يمكن القول ان ثمة قمع علني سافر ، وقمع مبطئ ، وقيود غليظة ، وقيود خفية كانت تتناوب العمل لتقييد حركة الطبقة العاملة منذ بداية السبعينات . فال فترة ٧٠ - ١٩٧٣ ، ثم الفترة ١٩٧٨ - ٧٣ ، وال فترة ١٩٨٠ (وحتى الان) تميزت تميزاً واضحاً من حيث شدة القمع وسعنته وشكاله . وكان الارهاب واحتقار الحياة السياسية على يد الحزب الحاكم ، واستناداً لظاهر التمييز القومي والطائفي .. الخ ، قد خلقت جواً من السخط الجماهيري . ومنذ ان بدأ النظام يشرع في حسم خياراته الطبقية ، بالتدريج ، ابتداء من عام ١٩٧٦ فما بعد ، لصالح البرجوازية البير وقراطية والبرجوازية الطفيفية ، وصل السخط الجماهيري حداً كبيراً . ولم يجد هذا السخط ، الذي ينطوي على نزعة ديمقراطية ، اي متنفس من خلال الهياكل السياسية القائمة . انه لامر ملفت للانتباه حقاً ، ان تدخل الحركة الدينية الى ميدان الفعل السياسي المعارض ، في عام ١٩٧٧ . فهذا العام هو الاخير حقاً ، من عمر جبهة ١٩٧٣ ، وهو عام بداية الحملة الخفية غير المعلنة ضد الحزب الشيوعي ، مثلما كان عام ١٩٧٨ هو عام الحملة المعلن ، التي ابتدأت باعدام ٢١ شيوعياً بتهمة تشكيل خلية حزبية في الجيش . خلال هذين العامين رفعت القوى الدينية رأسها مستمرة هذا الوضع ، اي مستمرة حالة تشبه الفراغ السياسي المؤقت ، اي حالة انحسار . لقد تعرضت حركة الطبقة العاملة لضررية قوية ، شملت اعتقال ٥٠ الف عضو حزبي ، حسب بعض التقديرات . وراح ضحية هذه الحملة المئات

من الناصلين في زنزانات التعذيب ، او الموت بالثاليلم ، او بحوادث السيارات ، او بمسدسات كاتم الصوت . في ظروف كهذه ينشأ ، بصورة مؤقتة ، فراغ سياسي ، لا يمكن انكاره ، أو التقليل من شأنه . ان فترة كهذه ، تتميز بحركات متعاكستان : تصاعد في ترمومتر السخنط الجماهيري من جهة ، وهبوط في المياكل والقدرات التنظيمية ، التي تعطي لهذا السخنط طابع معارضة منظمة ، ذات فعل سياسي مؤثر . اذن خلال فترة الانحسار السياسي المؤقت ، هاتين ، اي فترة ١٩٦٣ - ١٩٦٤ ، وفترة ٧٨ - ١٩٨٠ ، اندفعت حركة سياسية - دينية للفراغ .

ولكن وجود الفراغ وحده ، لا يكفي لكي يصار الى ملء هذا الفراغ عينه . ان الجواب قائم على خلفية اخرى . اذا نلاحظ ان فترة ١٩٦٥ - ١٩٦٤ ، كانت تتسم بسمات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة يمكن تلخيصها بما يلي : توجه ناصري الطابع الى تأميم بعض الصناعات الوطنية والمؤسسات التجارية والمالية ، وتقيد العلاقات شبه القطاعية ، لحراسها : كبار ملاك الارض ، بمقابلة ضرر اقتصادي اكبر يجل بالطبقة العاملة والجماهير الكادحة . يضاف الى ذلك ان الغياب التام للحربيات الديمقراطية ، واحتياط السلطة تحت خيمة الحزب الواحد ، كانا يسعران مشكلة الديمقراطية السياسية .

على خلفية الخوف الطيفي من « تأميمات » النظام العاري ، بصرف النظر عن مداها وجديتها ، يمكن فهم اندفاع المؤسسة الدينية الى الصفوف المعاشرة ، فهي اصلاً تختلف ضد مدرسة الناصرية لاعتبارات محددة : التأميمات ، الاصلاح الزراعي ، من جهة ، وترى في حكم عارف ، امتداداً لهذا التيار من جهة اخرى . وعلى خلفية انحسار الحركة الديمقراطية بسبب مذابح ١٩٦٣ فهم سهولة نمو الحركة الدينية ، لأن الساحة خالية . وكانت تهياً ، بعدم خارجي ، لاحلال بدليل حافظ قبل ان تنهض حركة الطبقة العاملة والحركة الديمقراطية عموماً ، لتصل الى وضع يتيح لها احلال بدليل جذری ، محل النظام العارفي المعزول ، الضعيف . وقد جرى تحقيق بدليل اخر على يد انقلاب ١٩٦٨ .

وعلى خلفية السخنط الجماهيري من غياب الحربيات الديمقراطية ، وتردي الاوضاع الاقتصادية ، نفهم التناقض قطاعات جماهيرية ، وبالاخص برجوازية صغيرة ، حول حركة تمثل قيادتها طبقات اجتماعية معادية لهذه الجماهير نفسها ، اي تمثل قيادتها كبار ملاك الارض والتجار .

وخلال فترة السبعينيات نلمح خلقيات مقاربة (وهي فترة « الهوض الديني ») خلفية تضرر المصالح الاقتصادية لكتار ملاك الأرض ، ولبقايا علاقات المحاصلة الاقتصادية ، ولفاثات من كبار التجار اثر سيطرة الدولة على مجالات واسعة من التجارب الداخلية والخارجية . لقد تبلورت الحركة الدينية في هذه الفترة بالذات . ومحنها الاجتماعي لا يختلف في الجوهر ، عن سابقاتها في ١٩٦٤ ، رغم اختلاف الاساء . وقد اقترن هذا الوضع ، ايضاً ، بفرض خيمة الحزب الواحد ، وبالغياب التام للحرفيات الديمقراطية ، واحتكار الحياة السياسية على نحو نوعي جديد ، تجاوز السبعينيات . كما ترافق ذلك بقمع جسدي شرس وضع العراق في رأس قائمة الدول التي تنتهك حقوق الانسان . يضاف الى هذا مظاهر التمييز الطائفي ضد جاهير الشيعة ، لاعتبارات سياسية وطائفية ايضاً ، كانت تخلق صلة قرابة بين الجماهير البرجوازية الصغيرة الشيعية والحركة الدينية . ومنذ ان بدأ الحكم بانعطافاته اليمينية (وكانت بوادرها قد بدأت منذ ١٩٧٦) نشأ وضع من السخطة الجماهيري الواسع ذومنزة ديمقراطية ، وحاولت الحركة الدينية (او بتعبير ادق حزب الدعوة) ان تستثمر الوضع لتلف من حولها جاهير برجوازية صغيرة ، ريفية ومدينية (وان كان يغلب عليها طابع المنشا : الفلاحي) ، حول حركة دينية تمثل اعداءها الطبقيين على المستوى الاجتماعي ، الحقيقي ، وتمثل اقرباءها الروحيين ، على المستوى الطائفي ، الوهبي .

ان هذه التجربة ، تجربة الانحسار ، تكررت في ايران ، بصورة اخرى هي صورة الفراغ السياسي ، ولعوامل اخرى . ولا ضير هنا من عرض موجز للوضع الايراني . لا يزال مفهوم الفراغ الذي سمع ليس فقط بروز الحركات الدينية بل بتسللها قيادة الحركة الثورية^(٥٢) .

(٥٢) لابد من التذكير بالفارق الكبير بين مفهوم الانحسار ، ومفهوم الفاغ ، فهذا الاخير يتسم بانحسار حاد في المياكل التنظيمية والفعالية السياسية والنشاط المؤثر للحزب المقصود .

ورغم ان مفهوم الفراغ كان في الايام الاولى من الثورة الايرانية مجرد فرضية تكاد ان تكون غير مسموعة لشدة الانبهار بما سمي في حينة بـ « الانبعاث الديني » فإن جمهرة من الدراسات أفت علىه اضواء ساطعة فيما بعد . نذكر على سبيل المثال ، أهم هذه الدراسات وهي :

الاسلام والسياسة ، بحث بقلم : س . علييف ، مجلة آسيا وافريقيا اليوم ، العدد ١٢ / ١٩٨١ . بمزروعليف الفراغ الى أسباب عديدة ، وهي ناقصة برأينا ، منها أن الفئات الوسطى في المدن (الحرفيون ،

لقد بلغت ايران نقطة الازمة الثورية في ربيع ١٩٧٨ ، ووُجِدَت تعبيرها السياسي في الاُضريبات والمعطاهات المتصلة التي بدأها الطالب ، وواصلها البازار (البرجوازية التجارية التقليدية) ثم اكملها العمال . وخلال الفترات الاولى من نصوح الازمة ، لم يكن ثمة مركز قيادي ، وبُيدَت الحركة ، بلا رأس ! لقد كانتطبقات الاجتماعية الثلاث : البرجوازية « الوطنية » ، الطبقة العاملة ، البرجوازية الصغيرة الفلاحية تقف امام الحركة ، مواقف متباعدة ، ولكن منها هيأكل سياسية ، وقدرات تنظيمية ، ومصالح سياسية تلتقي هنا وتختلف هناك . علينا ان نعain وضع كل طبقة وحدود مصالحها ، وموقعها في توازن القوى ، عوامله وجذوره .

اولاً - على جهة البرجوازية « الوطنية » ، كان هناك ميل للتساوم مع الشاه وحلفائه العالميين ، وتذبذب كامل ازاء الوضع الثوري ، وخوف مريع من الجماهير الشعبية . لقد كان اقصى طموح لها ان تعيش في ظل ملكية دستورية ، وكانت تطالب بالعودة للدستور ١٩٠٦ . وجذر هذا التذبذب يكمن في تقلص رقعة تناقضاتها مع الرأسمال العالمي وحليفه المحلي : الشاه وحاشيته . لقد كانت رقعة التناقضات تشمل ١ - النفط (الذي امتهنها البرجوازية عام ١٩٥٢ وسقطت) ٢ - التصنيع ، الذي كان الرأسمال العالمي يضع حظراً

الصناع ، والتجار) والعمال الفقراء يشكلون القاعدة الاجتماعية للاتجاهات الاسلامية الجديدة في ايران ودول اخري . وان الاتجاه الاسلامي اشتُد بسبب نمو وسائل التطور الرأسماли الذي اخذ شكل محدث غربي . ولكن ماذا يعني للتتطور الرأسمالي أن يعزز الاتجاه الديني لا الاتجاه الرولياري ؟ هذا السؤال بطل معلقاً ، ولا يقدم عليه الباحث علief جواباً شافياً .

مراجع ايضاً: المراحل الاساسية لتطور ايران الاجتماعي السياسي في تاريخها الحديث - بقلم ارتيم ارابيجيان .
دكتور فلسفة في الاقتصاد .

- علم الاستشراق السوفيتي - ٢ ، ١٩٨٣ .

- الثورة على الملكية والامبرالية في ايران . بقلم : س . علief . دكتور فلسفة في التاريخ .

- ايضاً :

11 Michael C Hudson, «Islam and Political Development» in Esposito (ed.), op. cit.
ودراسة اخرى للمؤلف نفسه بعنوان :

12 Michael C Hudson, «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics», in James P Piscatori (ed.), op.cit.

عليه في البلدان التابعة ٣ - استرجاح السوق الوطنية التي يهيمن عليها الرأسمال العالمي . هذه هي التناقضات الرئيسية في الخمسينات . اما صورة اواخر السبعينيات فتختلف . لقد جرى تأميم النفط ، دون مواجهة مع الكونسروتيوم العالمي بل بالراضي معه وفق صيغة مناسبة للطرفين معه اما بقصد التصنيع فقد تغير اتجاه سياسة الرأسمال الاحتقاري العالمي برفع الحظر عن الصناعات التحويلية وابعاد اشكال جديدة من التبعية . اما السوق الوطني فانه ظل حكراً على البرجوازية الجديدة التي خلقها الشاه في ثورته البيضاء (وهي تفكك فوقي للعلاقات الاقطاعية ، وقيادة عملية التحول الرأسالي) بالتعاون والمشاركة والتبعية للرأسمال الاحتقاري العالمي . ان تصادمها مع الشاه يقتصر على هذه الرقعة : انه يختكر حق الحكم ، ويختكر مع برجوازيته الجديدة (الكومبرادورية) حصة الاسد من السوق الوطنية .

هذه هي خلفيات عجز البرجوازية الوطنية قوله «الليبرالية فعلاً» . لقد بُرِزَ ذلك بوضوح في مسلكها السياسي المتناقض الذي ينضح ذرعاً ، ويريد ضمان الدنيا والآخرة . فمن جهة فتحت قنوات الحوار مع الشاه وقدّمت له بخيار طرق انقاد . ومن جهة ثانية شاركت جزئياً في التحركات الشعبية مع الاصرار على رفض شعار اسقاط الشاه . ومن جهة ثالثة مدت اليه الى التيار الفلاحي الذي مثلته سياسياً حركة الخميني .

ثانياً - على جهة الطبقة العاملة الوضع متناقض على نحو استثنائي . لقد تعرضت هذه الحركة منذ سقوط مصدق ١٩٥٣ ، الى قمع لا مثيل له ، رغم ذلك كانت حاضرة بكل نقلها الاجتماعي ، كطبقة متجهة تحتل عصب الحياة ، الصناعة ، وبالاخص صناعة النفط . ولعبت دوراً ثورياً ، وكانت في قلب الازمة عنصراً اساسياً وفاعلاً . ويضطر كتاب ليبراليون غربيون الى الاعتراف بأن دخول العمال ساحة الصراع قلب الميزان ، وكان اضراب عمال النفط القشة التي قسمت ظهر العuir . لكن حضورها الفعال كطبقة اجتماعية ، كان ينقصه الحضور الوعي المنظم ، اي حزبها الخاص . لقد تعرضت حركتها المنظمة الى جرعتات هائلة من الارهاب واختراقات متكررة من السافاك ، ادى الى اضعاف وجودها هذا في لحظة الازمة ، اي في اللحظة الخامسة .

وبالطبع فان الامر يتعدى الارهاب والاخطاء التنظيمية .

ليس هذا وحسب ، بل ان حركة الطبقة العاملة ، كانت ايضاً في لحظة الازمة الثورية ، بدون قيادة ميدانية ، وبدون تحالفات ضرورية ، رغم انها الجهة الوحيدة التي كانت اول

من يرفع شعار اسقاط الشاه ويدعو الى رفع السلاح لتحطيم المؤسسة العسكرية .. الخ . وعلى كل حال فان الطبقة العاملة ، التي كان ممثلها السياسي المنظم مشخناً بالجراح ، وقعت نهباً لمختلف التأثيرات من خارج صفوتها .

ثالثاً - امام تردد البرجوازية الليبرالية ، والضعف السياسي - التنظيمي لحركة الطبقة العاملة ، اندفعت البرجوازية الصغيرة الفلاحية لتحتل الفراغ . وهذه الفتنة الاجتماعية هي من الفئات الاكثر تضرراً بالثورة البيضاء والاشد حاسماً لاسقاط الشاه . وهي تشكل تربة خصبة لتفريح الابديولوجيا الدينية . وقد وجدت في تيار الخميني ممثلها السياسي . ولكن نشوء فراغ لوحده لا يقود تلقائياً الى احتلال هذا الفراغ . ثمة عوامل مركبة ، منها : (١) اصرار هذا التيار على اسقاط الشاه (٢) حصوله على هيكل تنظيمي جاهز ، لم يمس بشيء ، قوامه عشرات الآلاف من فقراء رجال الدين ، وقوامه آلاف الجماعات التي تحولت الى مراكز تحشيد وتنظيم وتعبئة تبز . افضل الاحزاب تنظيمياً (الجماعات نضم المسلمين) (٣) مرات في اليوم او مرة كل اسبوع ابان صلاة الجمعة) . كما ان طابعها المقدس وفر لها قسطاً من الحماية . (٤) بسبب الطابع الديني للقيادة حصلت على اجماع وطني . فالليبرال رضي بها بسبب تدينها ، وحركة الطبقة العاملة رضيت بها بسبب اصرارها على اسقاط الشاه . (٥) ميل هذا التيار من جانبه للتعاون مع الليبرال ، ومع التنظيمات الدينية الاخرى . (٦) الوسائل القوية بين التيار الخميني البرجوازي الصغير الفلاحي والبازار ، مثل البرجوازية التجارية التقليدية (٥٣) . (٧) التسهيل والتساهل الامركي للتيار الديني بامل منع السار

(٥٣) لقد تعرض البازار ، بعد الثورة البيضاء ١٩٦٣ ، الى ضربة كبيرة . فقد احتكرت برجوازية الشاه الجديدة نفسها ، قطعاً كبيراً من التجارة الخارجية ، وأخذت لنفسها حصة كبيرة من التجارة الداخلية ، بفرع صناعة من الاسواق الكبيرة (سوبر ماركت) وتركت البازار ، في العراء ، وحيداً مع حصة ضئيلة من السوق . كما تضررت علاقات البازار التقليدية بالريف ، إنريروز المزارع الحديثة الصناعية ، وتدحرج الانتاج الزراعي في اعقاب الثورة البيضاء . وبعد نشوء تيار الخميني كقوة معارضة للشاه ، توسم فيه البازار قوة سياسية قادرة على الدفاع عن حقوقه وقد توطدت العلاقات بين الطرفين بالعصا السحرية للاموال التي دفعها كبار تجار البازار ، باسم الخمس والعراكة والذور .

ان البرجوازية في ايران تقسم الى ثلاثة اجنحة : البرجوازية الليبرالية ، ممثلة ببازركان وسنجابي (الجبهة الوطنية .. الخ) ، والبرجوازية التجارية التقليدية ، ممثلة جزئياً بتيار الخميني ، الذي كان يرتبط بالفالحين من جهة اخرى (وهذه احدى منابع ازواجتيه) . اخيراً هناك البرجوازية الجديدة (الكومبرادورية - الليبرو-قراطية)

من النموذج فوات الاوان ، والسعى لاجياد مواطئه قدم داخل التيار الديني ، واحتواه واستثمار امكانات العداء للشيعية الكامنة في الفكر الديني . فواشطن ضغطت على قيادة الجيش الايراني لاعلان الحياد ، وارسلت عدداً من انصارها للانتماء الى التيار الديني من طراز قطب زيادة واصرابه . واخيراً فان عدداً كبيراً من مسؤولي معسكرات الجيش رفضوا^(٥٤) تسليم الثكنات للمجاهير الثائرة ، وطالبوها بتسليمها الى رجال الدين !

ان اللباس الديني لا يمكن ان يخفى الانتماء الطبقي ، مهمها كان جذباً ، برصانته ، ورونقه . أن «الفراغ» هو سر الانبعاث الديني في ايران . والانحسار سر الانبعاث الديني في العراق . ويمكن لنا أن نستخلص ، من التجربة العراقية ، معيارين أساسين . اولاً : ان الحركة الدينية تنشط وتتشظّط حيثما يطرأ نهوض ثوري تتصدره الحركة الديمقراطية ، وبالذات حركة الطبقة العاملة ، نهوض يهدد لا العلاقات الاقطاعية بل العلاقات الرأسالية عموماً . وتنددو الحركة الدينية ، كقوة سياسية منظمة وكمؤسسة ايديولوجية ، والتيارات البرجوازية الصغيرة القومية ، وكبار ملاك الارض الاقطاعيين .. الخ . هذا هو درس «الانبعاث الديني» بعد تموز ١٩٥٨ . ثانياً : ان الحركة الدينية تشهد انبعاثاً صوفياً ، حيثما ينشأ فراغاً بضعف او غياب الحركة الديمقراطية ، وبالذات حركة الطبقة العاملة ، في اطار ووضع سياسي يحمل خطراً مزدوجاً : على مصالح ملاك الارض الاقطاعيين (او علاقات المحاصصة الاقطاعية) ومصالح قطاعات من البرجوازية ، وبالذات البرجوازية التجارية ، من جهة ، وخطراً من نوع آخر يخيم على المجاهير الشعبية ويولد سخطاً متعاظماً ، هو غياب الحريات الديمقراطية ، لهذه المجاهير ، وتدور وضلعها الاقتصادي ، دون ان تكون ثمة اطر تنظيمية تجعل من هذا السخط قاطرة

التي خلقها الشاه من صرف حاجته الاقطاعية ، واقرباته وكبار الفساط الجيش ، والنخبة البيرقراطية والتكنوقراطية .

ان هذه البرجوازية الجديدة كانت تقص الدجاجة الذهبية : موارد النفط ، المصدر الرئيسي لخزينة الدولة . بالمقابل كان للمؤسسة الدينية في ايران انصار في كل هذه الاجنحة الثلاثة من البرجوازية ، وان كان انعيل الى ان المؤسسة مقسمة ، اساساً ، الى تيارين عريضين ومتطرفين .

(٥٤) هذا العرض هو تلخيص شديد الكثافة لأحد نصوص دراسة بعنوان : العمامه والتاج - دراسة في خلفيات الانبعاث الديني وأفاقه - الفصل الاول - ملء الفراغ القيادي . الدراسة قيد الاعداد للنشر .

لتحرك ثوري فعال ومؤثر . وهذا هو درس فترة ١٩٦٥ - ٦٤ ، وفترة السبعينات . ان المؤسسة الدينية والحركات التي تنشأ عنها ، في وضع مزدوج كهذا تملك طاقة معارضة للنظام مزدوجة بالمثل . اتها معارضة للنظام من وجها نظر الماضي ، وجها نظر الدفاع عن مصالح الماضي . وهي حافظة تماماً بهذا المعنى . ولكنها ، في صراعها مع النظام تؤدي الى اضعافه ، موضوعياً . هل هذا الوجه ثوري ؟ ثمة من يجيب بنعم ! بيد ان نتائج الصراع مع النظام ، تجعل من طاقة مثل هذه المعارضه وهما من الاوهام ، فهذا الصراع يفضي الى اجتذاب جاهير واسعة ، بسبب الفراغ ، ووجهها في قنوات معاكسة . انه يجرها الى الوراء . وهذا هو منبع خطورة النظرة الایجابية الى هذه « الراديكالية » .

وتبني الاشارة الى مفهوم « الانحسار » لم يعد لوحده عنصراً أساسياً في « الانبعاث الديني » في العراق ، خصوصاً بعد شباط ١٩٧٩ . وبعد هذا التاريخ دخل عامل جديد على اندفاع ونشاط الحركات الدينية ، هو الثورة الايرانية ، ووقوع قيادتها بيد التيار الديني . فان اخفق الانحسار في ضمان مقعد للتيار الديني العراقي ، تولت الدبابات الايرانية المهمة ، بطبيعة خاطر . ان تكرار المثال الايراني على الارض العراقية يتطلب دخول هذه الدبابات . فان اخفقت ، بقي الامل معلقاً بخيط الانحسار السياسي والتطلع الى استمراره . وبالطبع فان نمو الحركة الديمقراطية وحركة الطبقة العاملة ، كفيل بالقضاء على هذا الامل ، او خلق حالة من توازن القوى تسمح بتعايش قسري ، بتعديدية سياسية من نوع ما ، لكل التيارات ، بما في ذلك التيار الديني . وهذا المهدف لن يتحقق بدون صراع ايديولوجي وسياسي قد يكون ضارياً . اتها لمقارنة حقاً ان يكون التعايش بسلام مع التيار الديني ، يقتضي خوض الصراع ضده ! ومن شأن صراع هادف كهذا ان يساعد ، بحدود معينة ، وبالاقران بعوامل اخرى ، على بروز امكانية تبلور تيار آخر من داخل هذه المؤسسة الدينية ، تيار قد يضطر الى التأييز عنها ، ويتخذ هاجساً سياسياً لا يلتقي مع هاجس هذه المؤسسة . ان بروز تيار كهذا ، تيار بر جوازي صغير ، ذو نزعة ديمقراطية ، ليس بالامر المستحيل . فثمة الكثير من الحقائق والواقع التي تسمح بقول كهذا ، منها ان الطابع الغالب لقواعد الحركات الدينية هو طابع بر جوازي صغير : فلا حون ، كسبة ، طلاب ، مدرسون ، اساتذة جامعة ، عرفاء ، نواب ضباط .. الخ .. ونلاحظ في بعض الاجتهادات الاقتصادية عند مفكري القوى الدينية ، عناصر تعبر عن مصالح هذه الفئات ، مصالحها الاقتصادية والاجتماعية . ان تمايز تيار كهذا ، ليس فقط ضرورة للحركة

الديمقراطية كلها ، بل ضرورة ايضا للمؤسسة الدينية ، فيما لو ارادت الانتقال الى القرن العشرين . ان عملية ولادة تيار كهذا ، عملية عسيرة ، شاقة ، مضنية ولا ريب . لكن آلام الولادة يمكن ان تختصر بمقدار ما تخف الوصاية الصارمة المفروضة الان على القوى الدينية العراقية .

الفصل السادس

مقارنات ، وخلاصات

لقد رأينا ان الحركات الدينية ، ورجال الدين ، ينقسمون الى تيارات سياسية متنافضة او متعارضة ، وان اساس هذا الانقسام اجتماعي ، وليس دينيا . وان الايديولوجيا الدينية تؤول بما يتبع الدفاع عن وجهة معينة وعن نقائضها . وانها حسب تعبير طريف لاحد الباحثين العرب « ايديولوجيا صالحة لان تفصل على كل الطبقات فبوسع اية طبقة ان تفسر القواعد والاحكام ، بما يخدم مصالحها وموقعها الاجتماعي . وهذا ما حدث في الماضي وما يحدث اليوم .

وانطلاقا من هذه القاعدة ، جرت معاينة فكر القوى الدينية العراقية الحالية ، فاتضح انها على صعيد الديمقراطية ، او تنظيم الحريات السياسية ، تبدأ من حرية الانسان المطلقة ، بما هو انسان ، وتنتهي الى حصر الحريات ، حرية التشريع والحكم والقضاء ، بيد فئة معدودة من البشر هم الفقهاء العدول ، وهي عودة الى نوع منقرض من حق الحكم الاهلي .

وفي ميدان الفقه الاقتصادي رأينا عناصر متنافضة . الا ان عنصره الاساسيين هما اولا : الدفاع المستميت عن علاقات المحاصصة الاقطاعية وعن كبار ملاك الارض وثانيا :

الدفاع المستميت عن البرجوازية التجارية ، سواء كان الفكر المعروض فقهًا او برنامجاً اقتصادياً صرفاً ، او فكراً اقتصادياً صرفاً. وقد تشوّش هذان العنصران الاصيلان والرئيسيان في فكر المؤسسة الدينية ، وحركتها السياسية ، بفعل وجود عناصر اخرى منها « الهجوم الشديد » على الرأسالية اخلاقياً والدفاع عنها اقتصادياً ، مما يقود الى السعي لتفيدها جزئياً . ولكن ذلك ينبغي الا يضلّلنا . فتوجيهه سهام النقد الى البرجوازية الصناعية ، وتقديمهما كبش فداء على مذبح انفاذ كبار ملاك الارض والتجار ، يرجع الى كون هاتين الطبقتين هما القاعدة الرئيسية لتمويل المؤسسة الدينية .

ان جزءاً غير قليل من الفائض الاقتصادي الذي تستولي عليه هاتان الطبقةان يذهب ، عبر سنوات الخمس والزكاة والذور ، وهي المصادر الاساسية للمراجع ، الى المؤسسة الدينية ، او بتعبير أدق الى رموزها الكبيرة ، وب ERAكم هذه الموارد تحول هذه الرموز الى مؤسسة دينية - اقتصادية ، لا تكتفي بالاستحواذ على جزء من هذا الفائض وانما تعيد توظيفه في عقارات او مؤسسات (نماذج او بيل هايت) او انشطة اقتصادية اخرى . ان وظيفتها الایديولوجية الرسمية تزع الى العمل كركيزة للدفاع عن منبع البيوض الذهبية لها ولأولاء النعمة .

من هذا المنظور ، فان الفقه اعلاه هو ايدیولوجیة كبار ملاك الارض (اقطاعيين او غير اقطاعيين) والخناج التجاري من البرجوازية . وحيثما تتعرض مصالح هؤلاء الى الخطر تهب المؤسسة الدينية الى دخول المعركة ، وحيثما تنشأ فرصة لتبلور الحركة الدينية في حزب او تنظيم سياسي ، فانها تنتط باسم هاتين الطبقتين بشكل اساسي .

اما العداء المعلن ازاء الرأسمال الصناعي ، فانه عداء اخلاقي كما اشرنا اي لفظي آخر المطاف ، وهو مطروح تحت ضغط الحاجة الى تقديم « حل » او « ترضية » الى العمال والفتات الكادحة كدليل عن الفكر الاشتراكي الذي تنجذب اليه ، ويقدم لها اجرية .

ان طاقة المعارضة التي تبديها الحركات الدينية باالاستناد الى هذا الفقه ، وهذه القاعدة الاجتماعية ، وهذه المؤسسة ، تتوجه الى الوراء . انها معارضة من وجهة نظر مصالح ملاك الارض ، والتجار وما طبقتان اجتماعيتان من تشكيلات ما قبل رأسالية . انها معارضة من وجهة نظر الماضي لا المستقبل ! ومن المثير حقاً ، ان القاعدة الاجتماعية للحركات الدينية في سوريا ، ودرجها مقاربة في مصر ، تميز بتقارب مدهش ، رغم اختلاف الكثير من الظروف . لاحظ مثلاً معارضته حركة الاخوان المسلمين (ايام عبد الناصر) للإصلاح

الزراعي ولأي مساس بالملكية الخاصة . وفي سوريا ، ارتبطت حركة الاخوان المسلمين ، وقطاع كبار رجال الدين بوسائل قوية مع ملاك الارض والتجار ، وغدت هذه الحركة الناطقة السياسي باسمهم . ويقول الرفيق خالد بكمادش ، الامين العام للحزب الشيوعي السوري ، عن هذه الحركة ووسائلها الطبقية ما يلي « في سوريا ايام الاستعمار الفرنسي ، كان رجال الدين ينقسمون الى فئتين . فئة تعاونت مع الاستعمار الفرنسي ، وقدمن له حكاما ، فمثلاً كان الشيخ تاج الدين الحسيني رئيساً للجمهورية السورية في عهد الاحتلال . . وكان ثمة اتجاه آخر في صفوف رجال الدين ، اتجاه مع الجماهير » ويضيف « بعد نيل الاستقلال ، وبروز المهام الاجتماعية . . نشطت الحركة الدينية في سوريا لكي تتصدى للاتجاهات التقدمية باسم الدين » ثم يؤكّد « وينبغي القول هنا ان اكثر رجال الدين يؤلفون جماعة تربط بكمار المالكين وكبار التجار في سوريا . . ان ايديولوجيتهم هي ايديولوجية بقايا الاقطاع والبرجوازية التجارية ، والملكية الخاصة بوجه عام . لقد قرأت برنامجهم ، واهم مطالبهم في سوريا هي حرية التجارة وقضية الملكية الخاصة . ولا يقبلون ، في الحقيقة ، اي تدخل للدولة ، منها كان بسيطاً . في بعض شؤون التجارة والصناعة^(١) بعد هذا الاستشهاد حول سوريا ، ماذا بقصد المذوج الايراني ؟ لا ريب في انه متميز . ان وضع المؤسسة الدينية ، بالاحرى المؤسسات الدينية يتسم بمميزات اخرى . فشلة في هذه المؤسسات جناحان : جناح تقليدي محافظ يرتبط بملوك الارض وبقطاعات من البرجوازية ، وبخاصة البرجوازية التجارية ، ويمثله عدد من آيات الله منهم : شريعتمداري ، كلبايكاني ، القمي . . الخ . وجناح آخر معارض يمثل الجماهير الفلاحية من جهة ، وله وسائل بالبازار من جهة اخرى . ويمثله اية الله الحسيني ، واية الله الطالقاني ، وعدد اخر من المراتب الوسطى لرجال الدين^(٢) .

(١) (٢) النهج ، العدد الثاني ، ١٩٨٣ .

(٢) حول التيارات المتصارعة في المؤسسة الدينية في ايران . انظر :

- 1 Ervand Abrahamian, «Iran.Between Two Revolutions», Princeton University Press, 1982.
- 4 Mangol Bayat, «Islam in Pahlavi and Post-Pahlavi Iran: A Cultural Revolution?» in John Esposito (ed.), «Islam and Development» Syracuse University Press, Syria-

لقد استمر الجناح الاول في تأييد الشاه ونظامه ، بل والتوافق معه ، ونزع الجناح الثاني الى ابداء معارضة فعالة تبلورت بشكل جدي منذ عام ١٩٦٣ ، رغم ان جذورها تعود الى ابعد من ذلك . وازاء تدهور موقع البازار في عهد الشاه ، وخصوصاً بعد الثورة البيضاء ، اخذ يبحث عن سند سياسي لم يجده في التيار الديني المحافظ ، بل في التيار الفلاحي الراديكيالي .

ان التيار الثاني من المؤسسة الدينية ، الذي توزع على عدة قوى سياسية (الجبهة الوطنية ، مجاهدي خلق ، تيار الخميني) هو الذي اسهم في الثورة الايرانية لا التيار الاول . وبعد نجاح الثورة اتجه التيار الفلاحي المعارض الى تأمين الكثير من الصناعات والمصارف واملاك حاشية الشاه ، دون ان يلقى مقاومة كبيرة ، رغم ان البازار شكا من انه دفع لنجاح الثورة ثمناً كبيراً يفوق ما دفعه العمال . ولكن ما ان فتح هذا التيار فمه ليهمس بشيء عن اراضي الاغوات وتأمين التجارة الخارجية ، حتى هب مثلو التيار المحافظ ليضعوا العراقيل باسم مئات الفتاوى . وقد كان وراء هذا التيار خمسة من آيات الله العظام ، وهو آية في الثراء . . وبموازاة سلاح الفقه الذي دخل معركة الدفاع عن ملاك الارض والتجار ، جلّ البازار الى السلاح الآخر المجرب : كنوز سليمان . لقد قام التيار الديني المحافظ بتطويع التيار البرجوازي الصغير الفلاحي بالفقه ، وقام البازار باغداق نعم الله الوافرة عليه . وهذا هو الاساس الاجتماعي للانعطافة اليمينية الحادة في ايران ، عدا عن عوامل اخرى . وقد تمحض عنها ما يلي : رأب الصدع في المؤسسة الدينية (على مستوى النخبة العليا) واندماج التيارين ، بعد تخلي التيار الخميني عن فلاحيه وكادحيه ، باللغاء الاصلاح الزراعي والغاء مسودة مشروع تأمين التجارة الخارجية .

لقد عادت الحركة الدينية ، كمؤسسة ، الى طابعها القديم كممثل للاغوات (ملاك الارض) وللبرجوازية التجارية . ان الاستثناء الايراني لم يدم طويلاً . لقد تحدثنا عن مؤسسة دينية وعن احزاب سياسية - دينية (في العراق وايران) . وينبغي ايفصال التيارين

cuse. New York, 1980.

7. Hamid Enayat, «Khumeini's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in James P. Piscatori (ed.), «Islam in the Political Process», Cambridge University, 1983.

والالافي بين الاثنين . بالمؤسسة الدينية تعني مجموع المراكز المقررة (المراجع) ومؤسساتها العلمية (الجوزات) والمؤسسات الاقتصادية (املاك الوقف ، والثروات الشخصية ، والمؤسسات الاقتصادية الأخرى) ، والمؤسسة الفكرية (مجموع الاجتهادات الفقهية السائدة ، والاراء السياسية والاقتصادية التي تدرس في الجوزات ، وتستمد منها البرامج السياسية العملية .. الخ) ، واخيراً المؤسسة الجماهيرية (مجموع المقلدين والتابع من المراتب الدينية ومن الناس العاديين وارتباط هؤلاء بالمرجع عبر وشائع عديدة) . هذا ما يعنيه بالمؤسسة الدينية . اما الاحزاب السياسية الدينية فهي التنظيم السياسي المرتبط بواحد او اكثر من هذه المراجع التي تintel موقعها رئيسياً في المؤسسة الدينية . ان نشوء تيار سياسي - ديني من صلب المؤسسة الدينية ، على شكل حركة او حزب ، يمكن له ، في ظروف المعارضة ان يحظى باستقلالية نسبية عن مجموع المؤسسة (كما في ايران زمن الشاه ، او كما في العراق حالياً) . ولكن وصول هذا التيار السياسي - الديني الى السلطة ، وشرعيته في بناء حياة اجتماعية - سياسية - اقتصادية على ضوء المنطلقات الفقهية ، وباسم الاحكام والقواعد والاجتهادات الدينية ، يضطر هذا التيار نفسه على ان يأخذ بنظر الاعتبار مصالح مجموع المؤسسة الدينية ، التي بات يحكم باسمها ، بما فيها من مؤسسات اقتصادية وفقهية ، وفكريه ، وجاهيرية .. الخ . ويضطر في مجرى ذلك الى شن حرب ايديولوجية - سياسية من هنا ، والى تقديم تسويات ايديولوجية - سياسية من هناك . وليس بوسعي اخضاع كامل المؤسسة الدينية له ، ما لم يتزع عنها كامل سلطتها ، ويمضي في برنامجه دون تردد . ولكن التاريخ لم يقدم لنا نموذجاً على هذه القطعية بين تيار سياسي - ديني معين والمؤسسة التي ينبع من احد مراكزها . فثمة حالة معاكسة ، هي عودة الى الاندماج والخصوص .

لقد عاشت المؤسسات الدينية المذكورة قرونًا من الزمن ، في ظل علاقات اقطاعية ، علاقات كانت البر جوازية التجارية ، او الرأسمال التجاري فيها قائماً . وغدت الركيزة الايديولوجية لهذه التشكيلة^(٤) ، منذ قرون ، سواء كانت المؤسسة الدينية تابعة للسلطة

(٤) يشيرد . حسين مروده ، في «التراثات المادية ..» الى ان الحركة الشيعية كانت تمثل الجماهير الكادحة وص بواسعها بوجه العلاقات العبودية - الاقطاعية التي سادت على امتداد الخلافتين الاموية والعباسية .

بيد ان هذه الحركة نفسها ، وعلى لسان احد الباحثين المسلمين ، اقامت ممالك ودول لم تخرج عن اسر العلاقات

الرسمية او مستقلة عن هذه السلطة . فهذه المسألة كما تشير الواقع الميسرة ، لا تترك اثراً كبيراً على تمثيل المؤسسة الدينية ايديولوجياً واجتهاعياً وسياسياً لهذه التشكيلة المبدثة . ففي حالة العراق وايران نجد ان المرجع الكبيرة التي تتلقى الاموال من كبار ملاك الارض وكبار التجار ، تحول هي بدورها الى مؤسسة « ايديولوجية - اقتصادية » تتولى الدفاع عن هاتين الطبقتين ، بفعل مكيانيزم فقهي - اقتصادي . أما في سوريا ، فان كبار ملاك الارض وكبار التجار ، اغدقوا اموالهم على حزب الاخوان المسلمين ، من الخارج ، انها علاقة تمويل عادلة بين هاتين الطبقتين وحركة دينية متعددة صفة حزب سياسي . ان هذا الفارق في العلاقة فارق نوعي . فتفويض الواقع الاقتصادية لكبار ملاك الارض والتجار ، بوسائل القسر الاقتصادي (نزع الملكية ، التأميم) يشكل اساساً لتفويض الحركة السياسية - الدينية المعبرة عن مصالحها ، بالنسبة للنموذج الاخير .اما النموذج الاول ، فيتطلب علاوة على ذلك تفويض الركائز الاقتصادية المباشرة للمؤسسة الدينية ، اي التروات الشخصية للمرجع ، والمؤسسات الاقتصادية المستقلة التابعة لهم . وهذه معركة من اقصى واشق المعارك . ان الخوض في الصلات الاقتصادية بين هذه الحركات وكبار ملاك

الاقطاعية في اكثر من بقعة خلال هذا التاريخ . وقد توافق المؤسسة الدينية قرونها مع هذه العلاقات . وبعد السبع .
نحو ، في بحثه التاريخي امام الموسوم « التطور السياسي للقيادة الشرعية في عصر الغيبة » الكبير من الدول الشيعية الصغيرة في العالم الاسلامي وهي :

- ١ - دولة طبرستان (٢٥٠ - ٣١٦ هـ) العلوية الزيدية .
- ٢ - الدولة البوهيمية (٣٢٠ - ٤٤٧ هـ) .
- ٣ - الدولة الفاطمية (٢٩٧ - ٥٦٧ هـ) شيعة اسماعيلية .
- ٤ - الدولة الحمدانية (٣١٧ - ٣٩٤ هـ) دولة امامية ائتي عشرية .
- ٥ - الدولة الزيرية في ایران (سقطت ٦٥٤ هـ) وهي اسماعيلية ، ووليدة انشقاق في الحركة الاسماعيلية .
- ٦ - الدولة المزیدية في الحلة (٤٠٣ - ٥٤٥ هـ) امامية .
- ٧ - الدولة الجلاثية .
- ٨ - الدولة الصفوية (تأسست في ٩٠٥ هجري) .

ويعتبرها السبع . نجف اول دولة شيعية امامية كبيرة في التاريخ . وبعد سقوطها جاءت :

- ٩ - الدولة الاشورية (١١٤٨ - ١١٦٠ هـ) .
- ١٠ - الدولة الزندية (١١٧٢ - ١١٩٣ هـ) .

(راجع عملة : دراسات وبحوث ، المدد الثاني ، السنة الاولى ، ص ١٩ - ٦٧)

الارض والتجار ، في مصر ، وتحديد طابعها ، ليس من مهمة هذا البحث ، حسبنا اثارة المسألة .

ان هذه الصلة هي منبع المقاومة الشرسة التي ابدتها ، وتبيّنها ، هذه الحركات للتيارات البرجوازية الصغيرة الرذليكانالية في مصر وسوريا ، وللتيار البرجوازي الصغير في العراق ، ايام اندفاع هذه التيارات في طريق تصفية العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية وتأميم قطاعات من الصناعات المحلية ، والقطاع التجاري . . الخ .

ان الانتقال الذي تمر به مقطتنا من الاقطاع الى الرأسمالية ، وهو انتقال يعطي حقبة كاملة ، ويبداً كنحو عفوٍ منذ اواخر القرن الماضي ، وكتمو مرسم ومحفظ ، منذ اواسط الخمسينيات ، يحطم جزءاً من الركيزة الاجتماعية للحركات الدينية او المؤسسات الدينية المحافظة التي تتمسك بالماضي . غير ان استمرار عملية الانتقال ، من شأنه أن يحدث ، وهو يحدث ، تغييرًا في التركيبة الاجتماعية لهذه الحركات والمؤسسات وفي وظيفتها الايديولوجية ، على حد سواء^(٥) .

(٥) ان التكيف مع العلاقات الرأسالية يمضي شيئاً من نتائج هذا القرن في مجال الاجهادات الفقهية السنّية والشيعة . بل ان اكثر المذاهب الاسلامية المعاصرة مختلفاً . نعني به النيار الوهابي .قطع في مجال التكيف اشوطاً بعيدة .

ومن المفيد التذكير بما قاله الباحث البارز مكسيم رودنسون M.Rodinson في كتابه «الاسلام والرأسمالية» حيث يشدد على وجود اديان محطة للنشاط الاقتصادي بوجه عام فانها تدعى اتباعها الى الاعتناء بالسهام طلب الخبر يومهم ، ليؤكد من بعد ذلك ان النصوص المقدسة للقرآن ليست من هذا النط . بل ائمها تحبذ وتدعى للنشاط التجاري (ص ١٤ من الطبعة الانجليزية) ، ثم يخلص الى القول بعدم وجود تعارض بين المذاهب الاقتصادية الاسلامية والرأسمالية . ولعل افضل الامثلة علم تكيف الفكر الديني مع المتطلبات الاقتصادية للطبقات الحاكمة المعاصرة في البلدان الاسلامية نحده في بحث بيسكانتوري .

15 James Piscatori, «The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development», in, Esposito (ed.) op. cit.

انظر ايضاً

6. John T. Cummings (et al), «Islam and Modern Economic Change», in, John Esposito (ed.), op. cit.

ويقدر ما يدور الحديث عن العراق ، فان المؤسسة الدينية ، والحركات الدينية ، التي تبدي مسولاً اخلاقياً مضادة للرأسمالية او لمساونها (وهي بنظرها تقتصر على العلاقات بين ارباب الصناعة والعمال والاجراء) يمكن ان تحول ، بل ستتحول ، الى موقع التكيف مع العلاقات الجديدة .

ان تكيفاً من هذا النوع جرى في ايران ، ومحري فيها اليوم . ولا بد لذلك ان يترك اثره ، على الحركات الدينية العراقية ، منذ الان ، بحكم العلاقات التاريخية بين المراكز الدينية بين البلدين ، ويحكم الوحدة المذهبية الفقهية (بمقدار ما تعبّر عن تماثيل اجتماعي) وانتقال مركز ثقل المرجعية الى قم ، بعد ان احتلت النجف دهوراً! ان الحركة الدينية الراهنة في العراق ، تجبر وراءها (ويا للمفارقة) جهراً ذات انحدار فلاحي لاسباب عديدة لا مجال للالفاظ فيها .

ان قوة نفوذ الايديولوجيا الدينية ترجع الى الريف ، الى الاقتصاد الزراعي الخاضع ، اكثراً من سواه ، لرحة قوى الطبيعة العميماء .

ان شكل الوعي الفلاحي ، الوعي الغبي ، محدوداً الافق، لا يخفى بانتقال قطاعات من ابناء الريف الى المدينة ، حيث يتعرض هؤلاء لرحة قوى السوق الغامضة ، المجهولة ، التي تقلي بالغالبية في لجة الفاقة والعزوز او تحمل بعضها الى الرفاه والازدهار . تكفي اطلاقات على طهران الجنوبية ، النصف البائس من عاصمة الشاه ، وتكتفي اطلاقات اخرى على « العاصمة » خلف السدة ، قبل ثورة تموز ، وعلى « المدن » الفلاحية التي تشكلت على اطراف بغداد ، كمدينة الثورة مثلاً .

ان تربة الوعي الغبي تضرب جذورها عميقاً ، ان استعرنا تعير البليخانوف ، في المحاجيل ، المحاجيل في الطبيعة ، وفي الحياة الاجتماعية على حد سواء . ولنلمح في ريفنا ، وفي الريف الايراني ، على حد سواء ، ارتباط الفلاح ، روحاً ، برجال الدين ، في شؤون الزواج والطلاق ، وطلب الرزق ، وانخصاب المرأة العاقر .. الخ .. الخ .

والجماهير التي تتدفق من ارباب العراق ، وارباب ايران ، على المرافق الدينية في كلا البلدين ، هائلة حقاً .

ولكن لنلاحظ ، على الصعيد السياسي ، ان الجماهير الفلاحية تسير ، ويمكن ان تسير وراء ممثلتها الطبقين (الاحزاب السياسية العلمانية) دفاعاً عن مصالحها الاجتماعية .

والاقتصادية بمواجهة كبار ملاك الارض ، او الاغوات ، او الشيوخ الملائين .. الخ ، او دفاعاً عن مصالحها القومية .

وما أرياف كردستان وايران الا اسطع دليل على الحالة الاخيرة ، اما ارياف العراق العربية ، فانتفاضاتها ضد الشيخ وملاك الارض منذ الخمسينات ، تقدم وقائع غنية عما اشرنا اليه .

ولكن ما ان تتعرض هذه الاحزاب لضربات مريرة ، وما ان ينشأ فراغ سياسي حاد ، او انحسار سياسي عارض ، حتى تلوذ الجماهير الفلاحية ، وامتداداتها النازحة في المدن ، بالفكر الغبي طليباً لتفسير وحرك .

مكذا نلمع بعد انقلاب ١٩٦٣ في العراق تأويلاً فلاحية غبية تنظر الى الانقلاب على انه حركة موجهة ضد الطائفة الشيعية ، لا ضد الحزب الشيوعي والحركة الديمocrاطية بهدف تصفيتها .

ان ضعف التأثير الفكري العلمي ، يعود الى ان عمره لا يزيد عن نصف قرن ، اما عمر الايديولوجيا الدينية فهو اضعاف ذلك عشرات المرات . واذ نجد هما يتعاشان ، الاول في الميدان السياسي ، والثاني في ميدان النظرة العامة الى الحياة ، شاطرين الذهن الفلاحي الى نصفين غربيين متناقضين ومتغايرين في آن واحد ، على طريقة دكتور جيكل ومستر هايد ، فان النمط الغبي من التفكير يطفئ بحدة في فرات الفراغ السياسي .

ولللاحظ ان انتقال جماهير فلاحية غفيرة الى المدينة ، بحكم عملية التمايز الاقتصادي - الاجتماعي الجارية في الريف ، وبقاء قطاعات معينة كبيرة من هؤلاء اسيرة البطالة والعوز ، من جراء عجز التطور الصناعي في المدينة عن استيعاب هذا الفيض السكاني ، يبقى غالبية الجماهير الفلاحية النازحة في اسر الفكر الغبي ، وينقل تأثيرات الريف الى المدينة ، في ظل عجز المدينة عن هضم العناصر الريفية .

نذكر على سبيل المثال ان ٢٧٠ الف فلاح كان يتزحون سنوياً الى المدن ، منذ تدشين الثورة البيضاء في ايران عام ١٩٦٣ .

وفي العراق ، حيث كان سكان الريف يناهزون ٨٠٪ من نفوس البلاد ، اما اليوم فأن ثلاثة مدن فقط (بغداد ، الموصل ، البصرة) تؤوي اكثر من ٥٠٪ من سكان البلاد . وتمضي عملية التمدن هذه بصورة مستمرة .

وبالطبع فان التمدين ليس علة بقاء واستمرار تأثيرات الفكر الغبي ، واستتداد عود

القوى الدينية بالنتيجة . فالعلة في الاسلوب والظروف التي يجري هذا التمددين في اطارها . انه تمدين في اطار عملية تحدث رأساً على عقب ، ينقض كالصاعقة على دعوة الحياة الريفية ، البليدة ، الراكرة ، ليقذف بها في لجة تغيرات عاصفة ، مولدة براكين من السخط . وفي حال وجود اطر سياسية ، عقلانية ، علمانية ، يجد هذا السخط اجوته المنشودة ، وان لم يتتوفر ذلك طفني الفكر الغبيي مقدماً اجوته الساذجة ، ودافعاً باتجاه الانضواء تحت راية حركات دينية .

ان الميلارات النفعية التي تدفقت على العراق وابران ، ودفعت عجلة « التحدث الرأسالي » قديماً ، جلبت للريف الخراب والشروع ، سواء جرى ذلك على دفعات تدريجية او بشكل سريع ، حاد ، مدوم .

على هذه الخلفية يمكن فهم اندفاع قطاعات فلاحية من الريف ، او فلاحية نازحة الى المدينة ، وراء القوى الدينية ، في فترات الفراغ السياسي الحاد او الانحسار المؤقت . وفي ضوء ذلك ايضاً نفهم لماذا تسير جاهير فلاحية ، او فلاحية المنشأ ، وراء قوى تمثل خصوصها الاجتماعيين ، تمثل كبار ملاك الارض ، وتجار المدن .

وبالطبع فان تفسيرنا هذا ، ان هو الامتحنة الاولية ، خطوط عامة ، فضفاضة ان جاز التعبير . وتقدم جواب شامل ، وشاف ، يستدعي ، كما هو واضح ، دراسة تطور حركة تاريخية مديدة بكل تفاصيلها الدقيقة ، نعني حركة تدمير العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية في الريف العراقي والريف الایرانی ، وحركة نمو العلاقات الرأسالية في المدينة ، وانعكاسات هذه الحركة سيسائياً ، واجتماعياً ، واقتصادياً ، وايديولوجياً مع كل ما رافقها من معارك ، لم تنته لحد الان . يكفي القول بصدق النقطة الاخيرة ان قرابة ٢٠ الف عائلة فلاحية في العراق ما زالت خاضعة لعلاقات المحاصصة الاقطاعية بعد ربع قرن من اول اصلاح زراعي !

ليس من مهمة هذا البحث تقديم لوجة تفصيلية عن الحركة التاريخية المشار اليها ، حسبنا الاشارة الى خطوطها العامة ، في الاطار المحدد للبحث الراهن .

ان الجاهير تملك طاقة معارضة ، لا يمكن الاستهانة بها ولكنها طاقة تلتفت برأسها الى الوراء ، وينبغي ان يدار رأسها ، قبل اي حديث عن « مكامن ايجابية ».. ان الحديث عن الصلة الاجتماعية - الاقتصادية ، وبالتالي السياسية ، لهذه الحركات بطبقات معينة ، ينبغي الا ينظر اليه نظرة ضيقة . فالكلام يدور عن مؤسسات وحركات سياسية دينية ، لا

عن رجال دين ، عن المراجع الكبيرة ، لا عن كل المراتب الدينية .
فعلى امتداد معارك الماضي ، ومعارك الحاضر والمستقبل ، بربور وبروز وستبروز
استثناءات اساسها الواقعي . تعدد الانحدارات الاجتماعية . واساسها الفكري امكانية
الاجتهاد الديني في الشؤون الدينية ، (رغم ان الاجتهاد سلاح ذو حدين) ، واساسها
العقائدي وجود نصوص متعارضة في المصادر الاصلية للايديولوجيا الدينية ، تعطي امكانية
لدعم وجهات نظر متعاكسة ، هذا اعدا عن النشاط الفقهي - الفكري والسياسي للكثير
من الشخصيات الاسلامية والفقهاء على امتداد التاريخ العربي - الاسلامي ، الذي يحفل
بامثلة ونساج راديكالية ، تتجاوز مواقف المؤسسات والحركات الدينية المحافظة . وبهذا
المعنى يمكن استلال مخفرات راديكالية من الحركات الثورية الدينية التاريخية وهو أمر ينبغي
لكل العلمانيين والماديين ان ينظروا اليه نظرة واقعية ، دون ان يدعوهم ذلك الى التخلص عن
وجهات نظرهم المادية ، او التناقض في غرسها عميقاً . ان ثمة معارك قادمة تلوح نذرها في
الافق . وينبغي ، من الان ، ان نحذر الآخرين من ، سلع الماضي الاقطاعي ، ونهتف
بكـلـ الـذـينـ يـريـدـونـ المـضـيـ إـلـىـ الـمـسـتـقـلـ ، إـلـىـ الـقـرـنـ الـحادـيـ وـالـعشـرـينـ ، لاـ الـقـرـونـ
الـوـسـطـىـ : اـحـذـرـواـ التـقـلـيدـ فـالـسـلـعـ المـغـشـوـشـةـ كـثـيرـةـ !

- انتهى -

المراجع بالعربية

(حسب المعرف الابجدية)

- ١ - لوبي التوسر ، «السياسة والتاريخ» ، دار النور ، بيروت ، ١٩٨١ .
- ٢ - محمد أمين ، «الثورة الإيرانية ، إلى أين؟» ، منشورات طريق الشعب ، ١٩٨٣ .
- ٣ - فرديريك انجلز ، «موجز رأس المال» ، دار ابن خلدون ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٤ - فرديريك انجلز ، «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» دار التقدم ، موسكو .
- ٥ - محمد أسمايل ، «الحركات السرية في الإسلام» .
- ٦ - ارتيم إرابيجان ، «الراحل الأساسية لتطور إيران الاجتماعي السياسي في تاريخها الحديث» . في ، أكاديمية العلوم السوفيتية ، «علم الاستشراق السوفيتي» ، موسكو ، ١٩٨٣ .
- ٧ - بوندرايفسكي «سيستان آراء العالم العربي» ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٧٥ .
- ٨ - غيرتروود بيل ، «قصول من تاريخ العراق القريب» ، ترجمة جعفر الحياط ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٧١ .
- ٩ - إيسايا بيرلن ، «عصر إنقاذ» ، ترجمة د . فؤاد شعبان ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٨٠ .
- ١٠ - د . كارل برنيتسه ، «دراسات اشتراكية في النظرية التعاونية» ، ترجمة د . مجید مسعود ، دار الجماهير العربية ، دمشق ١٩٧٥ .
- ١١ - بندلي حوزي ، «الحركات الفكرية في الإسلام» ، دار الجليل ، دمشق .
- ١٢ - جمهورية إيران الإسلامية ، «دستور الجمهورية الإسلامية في إيران» ، وزارة الإرشاد الإسلامي ، طهران ، ١٩٨١ .
- ١٣ - فريد هاليدى ، «مقالات الثورة في إيران» ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ١٤ - هيجل ، «العقل في التاريخ» ، ترجمة د . أمام عبد الفتاح أمام ، دار النور ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ .
- ١٥ - حزب الدعوة الإسلامية ، «بيان التناهُم» ، بلا مكان او تاريخ الاصدار .
- ١٦ - الحزب الشيوعي العراقي ، «خطتنا السياسية في سبيل التحرر الوطني والقومي» ، منشورات طريق الشعب ، ١٩٥٧ ، اعيد نشرة في طبعة جديدة عام ١٩٨٣ .
- ١٧ - حزب تude ، «تاريخ الحركة العمالية في إيران» ، ترجمة عادل حبه ، دراسة غير منشورة .

- ١٨ - محمد باقر المحكيم ، «من نظرات جامعة العلماء - مختارات من احاديث ساحة الامة»، نعيم السيد محمد باقر المحكيم . الكراس لا يحمل تاريخ ومكان الاصدار .
- ١٩ - محمد علي حسين ، «مشاكل وعقبات امام وحدة للسلمين» ، وزارة الارشاد الاسلامي ، طهران .
- ٢٠ - حركة الجماهير المسلمة ، «شروط التنظيم السليم» طريق الثورة ، عدد خاص ، اصدارات حركة الجماهير المسلمة ، العدد ١٦ / غموز ١٩٨١ هـ .
- ٢١ - كلود كاهن ، «تاريخ العرب والشعوب الاسلامية منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية» دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ .
- ٢٢ - كوكيلو «ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق» ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٢٣ - مورييس لوبار ، «الاسلام في مجده الاول» ، ترجمة وتعليق اسامي العزبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ١٩٧٩ .
- ٢٤ - ف. لينين ، «استيقاظ آسيا» ، دار التقدم ، موسكو .
- ٢٥ - ف. لينين ، «سائل السياسة القومية والاممية البروليتارية» دار التقدم ، موسكو .
- ٢٦ - ف. لينين ، «حول المسألة الفرعية» دار التقدم ، موسكو .
- ٢٧ - ف. لينين ، «في التعاون» ، دار التقدم ، موسكو .
- ٢٨ - كارل ماركس ، «رأس المال» المجلد الاول ، دار ابن جلدون ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٢٩ - كارل ماركس ، «الاجور والاسعار والارباح ، في المختارات» ، الجزء الثاني ، دار التقدم ، موسكو .
- ٣٠ - كارل ماركس ، «نقد برنامج غوفاء» ، دار التقدم ، موسكو .
- ٣١ - مجموعة كتاب ، «تاريخ الانطارات العربية المعاصرة» ، جزءان ، دار التقدم ، موسكو .
- ٣٢ - مجموعة كتاب ، «مرجع تاريخ الفلسفه» ، تعریف توفیق ابراهیم سلیم ، دار الفارابی ، بيروت و دار الجماهير الشعبية ، دمشق ، ١٩٨٠ .
- ٣٣ - محمد تقی المدرسي ، «الفکر الاسلامی : مواجهة حضارية» دار الجليل ، بيروت ، ١٩٧٥ .
- ٣٤ - محمد تقی المدرسي ، «الاسلام ثورة اقتصادية» ، دار المشرق العربي الكبير (بيروت ، البحرين ، دبی) الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .
- ٣٥ - محمد تقی المدرسي ، «رؤی اسلامیة في العمل الشوری» ، مجموعة محاضرات ، اصدار المركز الثقافي الاسلامی ، المحاضرات رقم ٢٠ - ٤٠ ، بلا تاريخ .
- ٣٦ - محمد تقی المدرسي : «المنطق الاسلامی ، اصوله ومتناهجه» الطبعة الثانية ، ١٩٨١ .
- ٣٧ - محمد تقی المدرسي : «الفقه الاسلامی» الطبعة الثانية ١٩٨١ .
- ٣٨ - محمد تقی المدرسي : «العمل الاسلامی ، منطقه واهدافه» ، المركز الثقافي الاسلامی ، طهران ، ١٩٨١ .
- ٣٩ - محمد جواد المهری «جواب من افکار الامام الحسین» ، اصدار وزارة الارشاد الاسلامي ، طهران ، ١٤٠٢ هـ .
- ٤٠ - محمد جواد المهری «المصلح العالمي» وزارة الارشاد الاسلامي ، طهران ، ١٤٠١ هـ .
- ٤١ - نبيل المرحد «ظاهرة التخلف التنظيمي في العمل الاسلامي» في : مجلة «دراسات وبحوث» يصدرها المكتب الاعلامي لمجامعة العلماء المجاهدين في العراق ، السنة الاولى ، العدد الثاني ١٤٠٢ هـ ، ص ٢٥٦ .
- ٤٢ - مرتضی مطهری «الانداد الغیبی في حیاة البشریة» تعریف محمد علی ، المکتبة الاسلامیة الکبری ، طهران ، ١٤٠١ هـ .
- (٤٣) مرتضی مطهری «مقالات اسلامیة» تعریف السيد الماشی ، وزارة الارشاد الاسلامي ، طهران ، ١٤٠٢ هـ .

- ٤٤ - مرتضى مطهري «التعرف على القرآن»، تعریف محمد جواد المهری ، وزارة الارشاد الاسلامي ، ١٤٠٢ هـ .
- ٤٥ - مرتضى مطهري «نهاية المهدى في صورة فلسفة التاريخ»، تعریف محمد علي ، المكتبة الاسلامية الكبرى ، طهران ، ١٤٠١ هـ .
- ٤٦ - مرتضى مطهري ، «النبي الامي»، تعریف محمد علي التسخیری ، سازمان تبلیغات اسلامی ، طهران ، ١٣٩٠ .
- ٤٧ - منظمة العمل الاسلامي «القيادة الاسلامية» سلسلة - ١٦ ، طهران ، الطبعة الثانية ١٩٨٠ .
- ٤٨ - منظمة العمل الاسلامي كراس «دراسة في الفكر المحلل» سلسلة - ٢٠ ، لا بجعل الكراس تاريخ الاصدار ومكانه .
- ٤٩ - منظمة العمل الاسلامي كراس «العراق بين التنظيمات والخيارات المطروحة» سلسلة - ٢١ ، لا بجعل الكراس تاريخ الاصدار ومكانه .
- ٥٠ - د. حسين مروة ، «التراثات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» مجلدان ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٩ .
- ٥١ - حسين مروة (واخرون) : «دراسات في الاسلام» ، دار الفارابي ، بيروت .
- ٥٢ - مركز اعلام الذکری الثالث لانتصار الثورة الاسلامية كراس «الامام الحمیفی و ١٢ فروردین» طهران ، ١٤٠٢ هـ .
- ٥٣ - مركز اعلام الذکری الثالث لانتصار الثورة الاسلامية كراس «الفصام النکدین بن الدين وللسياسة» طهران ، ١٤٠٢ هـ .
- ٥٤ - د. احمد النجاشی «المدخل الى النظریة الاقتصادیة في المنهج الاسلامی» دار المکرر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- ٥٥ - ع. نجف . کراس «دور العلیاء في قیادة الامة، جامعه العلیاء المجاهدین» ، سلسلة (٢) ، بدون تاریخ .
- ٥٦ - ع. نجف « الشاھد الشهید» ، المکتب الاعلامی ، جامعه العلیاء ، المجاهدین ، ١٩٨١ .
- ٥٧ - ع. نجف «التطور السياسي للقيادة الشرعية في عصر الغبیة الکبری» مجله دراسات وبحوث ، العدد الثاني ، السنة الاولی ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨١ م ص ١٩ - ١٠٧ .
- ٥٨ - عبد الله الفیضی «دور الشیعیة في تطور العراق السياسي الحديث» ، دار النہار ، بيروت - ١٩٧٣ .
- ٥٩ - جورج سایین «تطور الفكر السياسي» ، دار المعرف الفاتح ، ١٩٥٤ .
- ٦٠ - ولتر سیتس «فلسفه هیجل - فلسفه الروح» ، تعریف د. امام عبد الفتاح امام ، دار التنبیر ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٦١ - هادی العلوی ، «المستطرف الجديد» دار الطلیعیة ، بيروت .
- ٦٢ - س. علیف «الاسلام والسياسة» علیة آسیا وافریقیا اليوم ، العدد ١٧ ، ١٩٨١ .
- ٦٣ - س. علیف «الثورة على الملكية والامر بالیلة في ایران» في : اکادیمیة العلوم السوفیتیة علم الاستشراق السوفیتی ، مصدر سابق .
- ٦٤ - محمد عماره «مسلمون نواره المؤسسة الغربية للدراسات والنشر» ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٦٥ - فاسیلیف «نظریة على الاسلام والحركات الاسلامیة في عالم اليوم» ، مجله الثقافة الجديدة ، العدد ١٣٧ ، كانون الاول ١٩٨١ .
- ٦٦ - السيد الصدر «ملحة فقهیة عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامیة» ، مطبعة الحیام ، قم ، ١٣٩٩ هـ .
- ٦٧ - السيد الصدر «خطوط تفصیلیة في اقتصاد المجتمع الاسلامی» ، مطبعة الحیام ، قم ، ١٣٩٩ هـ .
- ٦٨ - السيد الصدر «متابع القدرة في الدولة الاسلامیة» ، مطبعة الحیام ، قم ، ١٣٩٩ هـ .
- ٦٩ - السيد الصدر «البنك الارابی في الاسلام - اطروحة للتعویض عن الربا» ، ودراسة لكافة اوجه نشاطات البنك في ضوء الفقه الاسلامی» - دار التعارف - بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٧٠ - السيد الصدر «اقتصادا ، الجزء الاول دراسة موضوعیة للمذاهب الاقتصادية» . الجزء الثاني : حماولة لاستبطاط المذهب

- الاقتصادي في الاسلام» - دار المعرف ، بيروت ، ١٩٨٢
- ٧٠- السيد صدر الدين القبانجي : «القومية في الفكر الاسلامي» . مجلة دراسات وبحوث . المكتب الاعلامي لجامعة العلماء المjahedin في العراق ، رجب ١٤٠٢ هـ .
- ٧١- السيد صدر الدين القبانجي : «الفكر السياسي عند الامام الشهيد» ، منشورات جماعة العلماء المجاهدين ، سلسلة رقم (٦)
- ٧٢- روزنثال ويودين «الموسوعة الفلسفية» ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٤
- ٧٣- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «الحكم في الاسلام» . دار القرآن الحكيم ، قم ، بدون تاريخ .
- ٧٤- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «الفقه الاقتصادي» دار القرآن الحكيم ، قم ، ١٤٠٠ هـ :
- ٧٥- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «الاقتصاد الاسلامي المقارن» دار القرآن الحكيم ، قم ، ١٤٠٠ هـ .
- ٧٦- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «على حكمومة الف ملیون مسلم» دار القرآن الحكيم ، قم ، بلا تاريخ .
- ٧٧- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «القوميات في حسين سنة» دار ميثم ، طهران ، بلا تاريخ .
- ٧٨- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «الفقه ، السياسية» ، مطبعة سید الشهداء ، قم ، ١٤٠١ هـ .
- ٧٩- آية الله محمد الحسيني الشيرازي «مجموعة بيانات الى الشعب العراقي المسلم» ١٤٠١ هـ . بلا مكان الاصدار وتاريخه .
- ٨٠- د. ماهر الشريف «الامية الشيعية وفلسطين» دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٨٠
- ٨١- د. اميل توما : «العملية الثورية في الاسلام» ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨١ .
- ٨٢- د. اميل توما : «الحركات الاجتماعية في الاسلام» دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٠
- ٨٣- د. اميل توما : «جذور القضية الفلسطينية» ، دائرة الثقافة والاعلام ، م. ت. ف ، بيروت ، ١٩٨١ .
- ٨٤- آلان غريش ، مقدمة لكتاب «علم الاسلام» تأليف بيافكا ماريا ، ترجمة عربية غير منشورة .
- ٨٥- الامام الخميني «الجهاد الاکبر» عواضات ، ترجمة حسين کوراني ، طهران ، ١٩٨٢
- ٨٦- الامام الخميني ، «الحكومة الاسلامية» وزارة الارشاد الاسلامي ، طهران ، ١٩٨٢
- ٨٧- الامام الخميني «نذمات الامام الخميني» وزارة الارشاد الاسلامي ، طهران ١٩٨٢

صحف و مجلات

- ٨٨- جريدة طريق الشعب .
- ٨٩- جريدة الشهادة .
- ٩٠- جريدة لواء الصدر .
- ٩١- جريدة العمل الاسلامي .
- ٩٢- كيهان العربي .
- ٩٣- طهران تايمس - باللغة الانجليزية .
- ٩٤- الشفاعة الجديدة .
- ٩٥- الريح - العدد الثاني - ١٩٨٣ .
- ٩٦- الغد الديمقراطي .

- ٩٧ - فاروق تکهدار - سکریٹری منظمة فدائی خلق .
 ٩٨ - علی خاوری - قیادی من نوہ .
 ٩٩ - کوادر من نوہ .
 ١٠٠ - کوادر من فدائی خلق .
 ١٠١ - حجۃ الاسلام خلخالی ، عضوی مجلس الشوری الایرانی .
 ١٠٢ - هادی غفاری ، عضوی مجلس الشوری الایرانی .
 ١٠٣ - شبستری ، عضوی مجلس الشوری الایرانی .
 ١٠٤ - السید محمد باقر الحکمی .
 ١٠٥ - آیة الله السید الشیرازی .
 ١٠٦ - حجۃ الاسلام السید محمد تقی المدرسی .
 ١٠٧ - السید الاصفی - حزب الدعوة .
 ١٠٨ - کاظم الموسوی - منظمة العمل الاسلامی .
 ١٠٩ - ابو صالح - حرکة الجمیعیر المسلمة
 (ملحوظة: المقابلات من ١٠١ - ١٠٩ ، هي نتاج مسح قامت به بعثة صحافية - تلفیزونیة لمجلة الحریة ، بقیت دون نشر بسبب
 الغزو الاسرائیلی ، وقد جرت الاشارة الى ذلك في المتن) .

المراجع بالانگلیزیہ

1. Ervand Abrahamian, «Iran.Between Two Revolutions», Princeton University Press. 1982.
2. Hanna Batatu, «The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq», Princeton University Press, 1978.
3. Hanna Batatu, «Iraq's Underground Shia Movements: Characteristics, Causes, and Prospects», Middle East Journal, Autumn, 1981.
4. Mangol Bayat, «Islam in Pahlavi and Post-Pahlavi Iran: A Cultural Revolution?» in John Esposito (ed.), «Islam and Development» Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1980.
5. Stuart Cohen, «British Policy in Mesopotamia 1903-1914», Ithaca Press, The Middle East Centre St. Antony's College Oxford, London, 1976.
6. John T. Cummings (et al), «Islam and Modern Economic Change», in, John Esposito (ed.), op. cit.
7. Hamid Enayat, «Khomeini's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in James P. Piscatori (ed.), «Islam in the Political Process», Cambridge University, 1983.

8. Hamid Enayat, «Modern Islamic Political Thought», Macmillan University, 1983
9. F. Engels, «Anti-Duhring», Progress Publishers, Moscow, 1975.
10. John Esopsito (ed.), «Islam and Development», Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1980.
11. Michael C. Hudson, «Islam and Political Development» in Esposito (ed.), op. cit.
12. Michael C. Hudson, «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics», in James P. Piscatori (ed.), op.cit.
13. David McLellan, «Marx' Grundrisse», Palladin, 1980.
14. K. Marx, «Capital», Vol. III, Progress Publishers, Moscow, 1975.
15. James Piscatori, «The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development», in, Esposito (ed.) op. cit.
16. James Piscatori, «The Ideological Politics in Sa'udi Arabia», in, J. Piscatori (ed.) op. cit.
17. Georgi Plekhanov, (a) Synopsis of Lecture Scientific Socialism and Religion», Selected Philosophical Works, Progress Publishers, V.3, p.56-63;
(b) «Socialism and Religion», p.93-97, Ibid.;
(c) «Natural and Social Religion», p.284-293, Ibid.;
(d) «On the So-called Religious Seekings in Russia», p.306-413, Ibid.
18. Tamas Szentes, «The Political Economy of Underdevelopment», Akademiai Kiado, Budapest. Fourth revised and enlarged edition, 1982.
19. Ehsan Tabari, «The General and the Specific in Revolution: Iran's Experience», in, Parties of Scientific Socialism in Asia and Africa, Peace and Socialism, International Publishers, Prague, 1983.

الفهرست

7	اهداء
11	توضيحة
15	الفصل الأول مدخل عام الى الموقف من الحركات الاسلامية
33	الفصل الثاني مفهوم الحرية والدولة
36	أولاً : مفهوم الحرية .
39	ثانياً : مفهوم الدولة .
43	ثالثاً : تركيب مؤسسات الدولة على أساس وحدة المفهومين .
49	رابعاً : النموذج التطبيقي .
52	خامساً : نماذج برنامجية
61	الفصل الثالث الاقتصاد الاسلامي - ملاحظات نقدية
63	أولاً : برنامج المجلس الاعلى للثورة الاسلامية
66	ثانياً : برنامج حزب الدعوة
71	ثالثاً : مدارس نظرية
83	١ - التعاونيات : الفقه الاقتصادي للسيد المدرسي ٢ - الربح الحلال والربح الحرام : الفقه الاقتصادي لآية الله الشيرازي

٩٦ ٣ - تحرير الثورة من الملكية :
 الفقه الاقتصادي للشهيد محمد باقر الصدر

■ الفصل الرابع

121	القوميات ، الشوء ، الايديولوجيا ، الاحزاب
134	الحلول السياسية
141	النظرة المادية
146	لحاث عن الحلول الاسلامية
	القضية الكردية

■ الفصل الخامس

155	قضايا اخرى
156	أولاً : قضية المرجعية
170	ثانياً : ناكيات النضال
١٨٠	ثالثاً : الموقف من التعاون مع القوى
	السياسية المعارضة (غير الدينية)
187	رابعاً : مفهوم الفراغ ، لمحه تاريخية مقتضبة

■ الفصل السادس

203	مقارنات وخلاصات
215	المراجع

صدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

- * حول الدور القيادي للماركسيّة في السياسة الثقافية، تأليف جيورجي آنزل، ترجمة مصطفى عبود
- الطبعة الثانية
- * من تاريخ التعذيب في الإسلام، تأليف: هادي العلوi ، الطبعة الثانية
- * الوعي والإبداع - دراسات جالية ماركسيّة، تأليف مجموعة من المؤلفين السوفيت، ترجمة رضا الظاهر
- * حبات في الغرب - جولات دراسية بين صراع الجماعات، تأليف سليم خياطة
- * وثائق الأحزاب الشيوعية والعمالية في البلدان العربية
- * الحزب الشيوعي والمسألة الزراعية في العراق، تأليف نصیر سعید الكاظمي
- * الاقتصاد السياسي غير الماركسي المعاصر (تحليل نقدی) ، الجزء الأول
- تأليف مجموعة كتاب سوفيت، ترجمة عصام الخطاجي
- * الشيوعية والمسألة القومية العربية في فلسطين ١٩١٩ - ١٩٤٨
- تأليف: د. ماهر الشريف
- * الماركسيّة والفن الحديث، تأليف ف. د. كلندر، ترجمة مصطفى عبود
- * مصائر الرأسالية في الشرق، تأليف: نوادری سیمونیا، ترجمة: فاضل جتکر
- * الكرومنترن والشرق - الاستراتيجي والتكتيکات، تأليف أ. ب. رزینکوف، ترجمة نصیر سعید الكاظمي.
- * برودون ، ماركس ، بيكاسو ، تأليف ماكس رافائيل
- ترجمة د. مجید الراافي
- * الاغتيال السياسي في الإسلام ، تأليف هادي العلوi