رؤى مغايرة
يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان العربية

إيران
ما بعد الإسلامية

على نقيضنا: يتطلعون للخروج من قوقعة الشمولية

الفرز الأيديولوجي والصراع حول الدولة

تحديات الانعتاق من عباءة الأصولية

هذا العدد

تقديم
محمد السيد سعيد ٢

أسلمة القانون في إيران
أزادية نيكنام ٨

التحولات السياسية والاجتماعية في إيران بعد الإسلامية
آزادية كيان- ثاياوت ١٥ ١٥

إيران والولايات المتحدة
جيمس أ. بيل ٢٣ ٢٣

الصحافة والسلطة.. توسيع حدود الممكن
زارير ميرات ٢٨

"الله لا يزال هنا.." حوار مع اليريزا الفياتابار
أجرى الحوار: كافيه احساني ٣٥

رؤى مغايرة

مختارات مترجمة من مجلة MERIP

تصدر عن مشروع الشرق الأوسط للبحوث والمعلومات

Middle East Research And Information Project

المدير التنفيذي والمحرر
كريس تونسينج

المسئول عن المطبوعة العربية
محمد السيد سعيد

تصدر عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

قام بترجمة العدد
صلاح أبو نار

قام بمراجعة الترجمة
سهيل شدود
سلاف طه

إخراج ورسومات الفنان
أحمد عز العرب

نشرت مقالات هذا العدد في
MERIP, Fall 1999
No. 212, Vol.29, No. 3

تقديم

يشعر المثقف العربي بعد قراءة مسوح دالة لحالة المجتمع الإيراني في نهاية القرن العشرين -كتلك التي نقدمها هنا للقارئ- بقدر هائل من الدهشة والغيرة. إذ يبدو أنه لا مهرب من المقارنة، مهما كانت تلك المقارنة عملا غير علمي، بوصفها إقحاما لتواريخ وسياقات سياسية مميزة مع غيرها.

الدهشة مصدرها هذا الجدل العجيب للتحولات التي تأخذ بتلابيب إيران في ظرف زمني لا يزيد عن الخمسة وعشرين عاما الماضية. إننا نتحدث عن ربع قرن، وليس عن أعوام الثورة الإيرانية الواحدة والعشرين، حتى الآن. فكل من واتته الفرصة للتعرف على حالة المجتمع الإيراني قبل الثورة، كان بوسعه أن يرى بكل وضوح أولا حالة الغليان الفائقة خلال الأعوام الأربعة السابقة على الثورة. وهى الحالة التي قادت إلى الثورة بصورة حتمية.

وثانيا، حالة الانجذاب المغنطيسية العاتية إلى الأيديولوجية الدينية بكل صورها ، وداخل هذه الأيديولوجية التي عملت كمظلة واسعة، كان التيار الشمولي هو الأقوى بحكم الاندفاع العاصف وراء رؤية ترى في الإسلام الحل لكل مشاكل ومفارقات وتصدعات المجتمع، ودون توقف متأصل عند هذا الشعار لمناقشة محتواه ومناهجه ومنطلقاته المعرفية والأخلاقية ومواقفه البرنامجية، ومن ثم دلالاته المقصودة وغير المقصودة بالنسبة للمواطن والمجتمع على السواء.

وخلال أقل من عقدين من الزمن، خبأت لنا تلك الجدلية العجيبة مفاجأة أخرى؛ فمنذ منتصف التسعينيات، وبصورة أكثر تحديدا منذ انتخاب الرئيس محمد خاتمي عام ١٩٩٧، نجد نفس الحالة، نفس الدرجة من الزخم، نفس الكهرباء التي تصيب بالقشعريرة كل شئ وكل تيار أو مدرسة أو فريق، بل كل شريحة وطبقة وجماعة أو فئة اجتماعية، ونفس التشوق العارم للتغيير، والرغبة الحارقة في المساهمة بشئ أو القيام بعمل ما من شأنه أن يعيد ترتيب الوضع السياسي والثقافي، أو يعيد هندسة الفضاء العام بكل مستوياته. والفارق أن هناك اتجاها معاكسا للحالة التي قادت إلى الثورة عام ١٩٧٩

لا أمل مطلقا في أن يظفر السخف الذي يلقيه علينا بعض من نصبوا أنفسهم -هنا في مصر بالذات- كهنة المعرفة بإيران والعارفين بمداخلها وبوابات أسرارها، أن يظفر سخفهم بالهيمنة على العقل والفكر فيما يتعلق بهذه المسألة تحديدا. فهم يحاولون تطويق وإخفاء لمعان اللهب الذي اشتعل داخل بيت الثورة التي جعلوها محط آمالهم ونموذجهم الهادي، بالتدليل على أن حالة الزخم المدهشة هذه ليست سوى مجرد خلافات حول التفاصيل ومناهج العمل داخل نفس عقائد الثورة وثباتها السياسي الجوهري وتوجهاتها العامة. فهم بهذا التحليل السخيف يغفلون عن جوهر ما يجري هناك، أي جوهر الحالة النفسية والفكرية الجماعية التي تكاد تلمس كل مواطن في إيران: أعني حالة التوق إلى الحرية والحداثة والديمقراطية وإعادة التواصل مع العالم.

أنا من بين من يصرون على أننا أمام حالة جدلية مثالية: حيث الحالة الراهنة تمثل معارضة أو نقيضا للحالة التي انتابت المجتمع الإيراني في النصف الثاني من عقد السبعينيات. والمعارضة التي نتحدث عنها تتواجد بين التوق العارم للحرية مقابل الانجذاب العاتي للشمولية.

يجمع بين الحالتين زخم جماهيري وفكري

متدفق على نحو لا يمكن وقفه؛ ونشاط ذهني وسياسي خارق يبحث عن مداخل ومخارج لترجمة هذا التشوق لتغيير جذري وعميق في الوضعية العامة للمجتمع؛ والشعور الشامل بالاختناق والرغبة الأشمل في التنفس عبر أفق جديد للحياة، وترتيب جديد للأولويات وتغيير ذي مغزى عميق للأشخاص والنخب والطرائق المعمول بها في الحكم.. الخ.

هذا هو ما يجمع بين الحالتين: انتفاضة فكرية ونشاطية سياسية ومدنية خارقة ومتدفقة؛ تواصلية تمتد عبر الحدود والمسافات الفاصلة بين التيارات الفكرية والسياسية تعكس هذا التوق المشترك للتغيير وتقلب الأمور رأسا على عقب بحثا عن خلاص، والأهم من ذلك كله عمق اجتماعي يبدأ من القمة إلى القاعدة وبالعكس، تنفذ خلاله حتى أشد المناظرات تعقيدا، وأكثر الأفكار تراكبا وغموضا وأكثر التنويعات دقة. عمق اجتماعي يكاد ينهي التمييز التقليدي بين النخبة والجماهير، ويكاد يقفز المسافات بين الأجيال، وحدود نوع الجنس والحدود بين الطبقات والفئات، بل وبين الحضر والريف.

لقد دأبنا على التركيز الأحادي على تلك الحالة من حيث مظاهرها الخارجية والتي لخصناها في الفقرة السابقة. بينما مال حتى أكثر المفكرين ذكاء وأعمقهم غورا لتجاهل هذه المعارضة الجدلية داخل نفس الحالة. المعارضة التي نلخصها بشئ من التبسيط بين الانجذاب الذي لا يقاوم لإغراء الشمولية، والتوق العارم للحرية و ربما لاستعادة رؤية فطرية للكون والعالم، أعني رؤية لا تستطيع التراكيب الأيديولوجية والطلاسم الخطابية التبريرية إعاقتها عن الانسياب والتواصل الحر مع الآخرين، أو عن تحطيم الجدران التي تصدها عن الانطلاق في الواقع.

هذا عن الدهشة، أما عن المقارنة، فهى أمر أصعب بكثير كما أشرنا في البداية. إنها مقارنة صعبة وقد تكون في غير مكانها ولكن ليس بوسعنا أو باستطاعة أحد حجبها في نفس الوقت. ولننظر في بعض زوايا هذه المقارنة.

قبل كل شئ شهدت إيران حالة ثورية متصلة تحولت من داخلها من مقصلة شمولية تقطع الرقاب بسهولة، إلى انسياب طازج لمشاعر الحرية لا تستطيع حتى أقوى النصال أن تنال من رهافتها، وذلك كله خلال عقدين من الزمن. إنهما نفس العقدين اللذين شهدا حالة ركود سياسي لم يمر بها العرب في تاريخهم الحديث كله.

أعجب ما في هذه الحالة وهذه هى ملاحظتنا الثانية على طريق المقارنة التي تفرض نفسها فرضا، هى أنها تشتمل على انبثاقات لرؤى بعيدة المدى وذات طيف واسع من الأفكار والتلاوين، وتشتمل على نشاطية ذهنية فذة تنجح ولو جزئيا في انتزاع منابرها، إن لم يكن في أحزاب تعددية؛ فعبر الصحافة، وإن لم يكن في الصحافة ففي الجامعات ومعاهد العلم، وإن لم يكن حتى في هذه ففي قلب المؤسسة الدينية ذاتها. وفي الشوارع والقرى والميادين، في قلب الريف وفي وسط العاصمة طهران؛ و هذا كله لا نشهده في العالم العربي كله، ربما باستثناء المغرب ولبنان إلى حد ما.

هنا -في العالم العربي- سنجد بالطبع هواجس فكرية بعضها بدائي للغاية وبعضها يتمتع بشئ من الرقي المعرفي أو التعقيد الأيديولوجي. ولكنها أولا هواجس معزولة للغاية

إيران اليوم كما كانت قبل الثورة تعيش انتفاضة فكرية وحيوية سياسية ومدنية.. لكنها تتوق للحرية والخلاص من الشمولية.

◁

المجتمع الإيراني يناضل للخروج من قوقعة الشمولية بينما أغلب المجتمعات العربية تبدو وكأنها تناضل من أجل دخول تلك القوقعة ذاتها!

في دوائر ضيقة للغاية ، لا تتسع داخل فضاء النخبة الثقافية كلها، بل ولا تكاد تمس النخبة السياسية إلا لماما. وهى في كل الأحوال أقل ثراء وخصوبة، وأقل قدرة بما لا يقاس على ملامسة القضايا الحقيقية أو حتى مجرد إدراك ما يجري في العالم حولنا إدراكا حقيقيا.

زاوية ثالثة لابد أن تفرض نفسها حتى على غير الراغبين في الاعتراف بمدى ما أصاب حياتنا الفكرية من جفاف، وبمدى ما أصاب هياكلنا السياسية من جمود وتفاهة، أعني بها القدرة على اختراق هياكل السلطة العليا، بما في ذلك الهياكل العسكرية. إننا لا نضيق هذه الشفافية وهذه الاستجابية من القمة للقاعدة في ظاهرة الرئيس خاتمي، أو حتى المنافسة بين التيارين الإصلاحي والمحافظ. إننا نعني بها اضطرار كافة أركان السلطة من رجال دين ومؤسسات دولة وقضاء وسلطات مهنية وتعليمية وثقافية.. كافة هذه الأركان للتعاطي مع نفس المناظرات ونفس الأطروحات والقضايا التي تثيرها النخب الثقافية الحية، بغض النظر عن انتماءاتها الواسعة والضيقة. إننا نقارن تلك الاستجابية بحالة "الطناش": أعني حالة العته أو التغابي أو التجاهل أو حتى عدم الفهم بالأساس التي تواجه بها نخب الحكم عندنا هذه المناظرات التي تدور في أروقة الثقافة، وجزئيا في أروقة الصحافة العربية.

فحتى لو اعتبرنا أن المثقف هنا مثله هناك في إيران؛ حامل مشعل ومناضل في ميدان الفكر وصاحب رسالة، فإن ثمة اختلافا جوهرياً في الموقع الذي يسمح به للمثقف في الفضاء العام. إنه هناك يحتل مركز وبؤرة المناظرات الحية التي تمس صميم السلطة وصميم قضايا السياسة والثقافة، بينما هو هنا يحتل مكانا معينا على الهامش: هامش كل شئ تقريبا.

إننا مضطرون للنظر بحسرة ليس فقط لنمط العلاقة بين المثقف والسلطة في إيران وهنا -في العالم العربي- وإنما بحسرة أشد لنمط العلاقة بين المثقف والجمهور العام: أو الشعب بأسره.المثقف هناك يخاطب شعبا يتحرق لتلقي الرسالة أو الرسائل ويقتحم دنيا المناظرات لأنه يشعر أنها تتعلق به: بمصيره ومساره، بل ربما بمغزى ومعنى مواطنيته أو وجوده، بينما الشعب هنا يعطي ظهره للمثقف ولا يعير المناظرات القائمة أدنى اهتمام. بل إنه ربما ينظر للمثقف على أنه ممسوس بداء الجنون أو أحمق لا شفاء له أو كائن غريب هبط عليه من دنيا أخرى. إن الشعب نفسه هو أكثر الفاعلين الافتراضيين قهرا للمثقف ورفضا لدوره.

ثم هناك زاوية رابعة للمقارنة لا مناص من الاعتراف بها ومناقشة أسرارها. ففي مجتمع ونظام يتسم بالشمولية الدينية ثمة مستوى من التعددية والديمقراطية وحريات التعبير والتنظيم وحكم القانون أيا كانت درجة تشوهه وقمعيته -بالأصل- لا يكاد مجتمع عربي واحد يتمتع بها، حتى ذلك الأكثر تشدقا بالديمقراطية وحكم القانون.

يسمح النظام السياسي "الشمولي" في إيران بقدر مدهش من حرية التعبير، بما في ذلك التعبير الذي يخضع شرعيته ذاتها للمساءلة، أما عندنا، فلا يكاد يكون هنا نظام واحد يسمح بذلك المستوى من الحرية والتعددية الفعلية الذي تتمتع به إيران "الشمولية". ولنقارن ونحن نتحدث عن الزخم الثقافي والسياسي بين حالة إيران وحالة العراق. الأولى تراجع كل شئ، بما في ذلك منطلقات واستراتيجيات الحرب مع

العراق. أما في العراق: أي داخله، فإن النظام السياسي لا يسمح سوى بالترخيص المجاني للقتل، ولا يجرؤ صوت واحد على إثارة أية قضية من أي نوع، إلا في الخارج بالطبع. لم يراجع النظام السياسي نفسه في أي شئ، ولم يبد ندماً على أي من جرائمه المروعة، وهو يشهد المجتمع وهو يتآكل ماديا دون أن يفعل شيئا واحداً بطريقة مختلفة عما دأب عليه منذ نهاية عقد الستينيات، ودون أن يقوم بمبادرة واحدة، مهما كانت صغيرة لمصالحة المجتمع، او مصالحة أقسامه وفئاته المختلفة بين بعضها البعض، أو المصالحة مع البيئة العربيةالتي شقها نصفين أو مع جيرانه أو مع العالم. ليس في العراق حياة فكرية من أي نوع، وليس فيه حياة سياسية تخرج عن الحدود الصارمة للطاعة العمياء والإذعان المطلق إلا إلى الجبانات.

هذا من حيث مقارنة الحالة العامة للمجتمع الإيراني بحالتنا العامة نحن في العالم العربي. ولكن المقارنة الضرورية ليست جائزة بالنسبة لهذا الجانب وحده من المسألة. بل إنها جائزة وضرورية أيضا من حيث المضمون.

ففي تلك اللحظة من التطور التاريخي الطويل، يناضل المجتمع الإيراني للخروج من قوقعة الشمولية. أما أكثرية المجتمعات العربية فتبدو وكأنها تناضل من أجل دخول تلك القوقعة ذاتها. فحتى التيار الإسلامي الصرف في إيران أخذ يفهم ويثمن الحاجة إلى إصلاحات تشريعية عميقة تتلامس مع التوق للحداثة والتعددية والديمقراطية والاعتراف بالآخر والمساواة بين الرجل و المرأة والديمقراطية، بل وتعيد الوصال المقطوع مع الغرب.

وعندنا تبدو الحالة معاكسة إلى حد كبير ؛ فلا زال التيار الإسلامي يطرح شعارا صلدا وطلسميا يقول بأن "الإسلام هو الحل" ويطالب بتطبيق ما يسمى بالشريعة، ويأخذ مصادر معرفته من الفقه التقليدي الرائج في أشد عصور الإسلام والعرب ظلاما في القرن السابع الهجري وما تلاه من قرون حتى فجر الحداثة. هناك أيضا حالة هامة تجمع بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية تنزع نحو عداء مطلق للغرب، وكراهية شديدة لإنجازاته الاجتماعية والمعرفية، وتطرح قطيعة بين علومه ومناهجه وسعينا الفكري ومناهجنا. ثمة حالة من الالتفاف الجماعي حول قطع الوصال مع الغرب، وثمة سيادة شبه تامة لخطاب هوية يفك ما هو مشترك مع المجتمع العالمي، وثمة مسعى جنوني تقريبا لرفض كل ما حدث في الساحة العالمية وكل ما يأتي منها، دون حاجة للتمييز فيها بين الصالح والطالح، بين التقدمي والرجعي، بين الإنساني والعنصري، وبين ما يمكن إصلاحه وما يجب بالفعل رفضه. وبذلك يتساوى كل شئ مع كل شئ: العولمة والهيمنة، التدخل الإنساني والاستعمار، النضال من أجل تقرير المصير مع المؤامرات لتفكيك الدول، المجتمع المدني والعداء للدولة، حقوق الإنسان والاختراق، ما بعد الحداثة والعنصرية.. الخ.

هنا لا يبدو التوق للحرية والكرامة الإنسانية والدستور الديمقراطي والحريات العامة، التعددية واحترام الآخر، النزعة العقلية والبحث التجريبي ، التنوير والفلسفة الأخلاقية.. لا يبدو كل ذلك قادرا على النفاذ، إلا إلى دوائر ضيقة للغاية من المثقفين و هو لا يهز المنابر السياسية والثقافية العقيمة، والسياسات التي أدت بنا إلى هزيمة قومية إثر

النضال من أجل علاقات متكافئة مع الغرب، لا يتحقق من خلال القطيعة معه ولا بالتعامل معه ككتلة صماء واحدة.

تعيش إيران حالة ثورية متصلة تحولت من داخلها عن مقصلة الشمولية إلى انسياب طازج لمشاعر الحرية

أخرى، ولا يحفز التعمق في دراسة الهياكل التحتية التي جعلت حياة المواطن خانقة ومحاصرة من جميع الجوانب والاتجاهات ولا بالطبع الأيديولوجيات التي تثبت فشلها وعيبها المذهل، بل وجرائمها المروعة في مناطق أخرى من العالم، بل وفي بلادنا ذاتها. ثمة قوالب متشابهة لإجراء عمليات "الفكر" تكاد تكون متماثلة ومتساوية في الفقر والعقم المعرفي سواءً ذهبت إلى الإسلاميين وإلى القوميين أو إلى الماركسيين، إلا قليلا من بين كل من هؤلاء.

ثمة مجتمعات معذبة يختلط عليها الأمر بصورة عميقة وعجيبة، وغياب ملحوظ للمخارج التي تتمتع بأي عمق أو التي تستطيع إنارة حق الاختيار الممكن أمام هذه المجتمعات، وثمة انصراف أو حتى احتقار للفكر العميق والبحث الحقيقي عن أسرار التجارب الاجتماعية والسياسية، بل والشخصية.. ثمة صخب من الشعارات واللافتات والمانشتات العريضة التي تدين كل الآخرين ولا تلتمس فهما ناضجا لأسباب أزمة التجارب المعروفة والتي خضناها بدمنا ولحمنا واستمرت تأكل من دمنا ولحمنا. ثمة كل ذلك وأكثر.

لا يمكننا بالطبع مقارنة الحالة الإيرانية بالحالة العربية الراهنة لأن كلاً منها نتاج تجربة تاريخية خاصة متوازية إلى حد ما، ومختلطة إلى حد ما. ومع ذلك، فإن هذه المقارنة -حتى لو كانت تعسفية- تطالبنا بتفسير، لا يسعنا أن نبحث عنه في هذه العجالة، أو أن نصوغه بابتسار وسرعة لا يقبلها عقل. فالمسألة تحتاج إلى برنامج بحثي، وليس إلى تأملات سريعة أو استبصارات تأملية بحتة.

فثمة من سيسارع بالطبع ليقول لنا إن كل مجتمع يبحث عما يشعر بالافتقار إليه أو ما يعتقد أنه ينقصه. فتأتي للذهن هنا سلسلة التداعيات التي تبدأ من بؤرة العلاقة المركزية مع الغرب في الحالتين.

فالعالم العربي التابع للغرب سياسيا واقتصاديا يهفو لتأكيد استقلاليته عن الغرب من خلال التركيز على الهوية الحضارية، بينما يرنو المجتمع الإيراني الذي أثبت لنفسه قدرته على التحدي والاستقلال إلى علاقات طبيعية مع الغرب الذي لم يعد يخشاه. غير أن هذه الفكرة المؤسسة على ميكانيكا نيوتن لا تصمد للمناقشة. إذ لا يوجد بالضرورة ارتباط سلبي بين مدى التبعية السياسية والاقتصادية ودرجة العداء للغرب. كما أن هناك أكثر من حل للتناقضات التي تضمرها علاقات التبعية. فالنضال من أجل علاقات متكافئة حقا لا يتحقق من خلال القطيعة الثقافية أو السياسية أو حتى الاقتصادية، ولا بالتعامل مع الغرب ككتلة صماء واحدة. ويوفر المدخل العقلاني الإنساني حلا أفضل بكثير بالمقارنة مع المدخلين الشائعين وهما الذوبان أو القطيعة.

وهناك في المقابل تفسير آخر للمفارقة التي نتحدث عنها؛ فمن الممكن النظر إلى الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ والحالة الثقافية الراهنة في العالم العربي والتي يبرز فيها إغراء الشمولية الدينية وغير الدينية باعتبارهما حالة واحدة في ذات الحقبة الزمنية. فعندما انبثقت الثورة في إيران، كان العالم العربي يغلي بنفس المزاج ونفس الدوافع، وهو ما تبلور في أحداث كبرى مثل أحداث الكعبة الشريفة عام ١٩٧٩ واغتيال السادات عام ١٩٨١، وأحداث حماة عام ١٩٨٢، وإعلان تطبيق الشريعة في السودان عام ١٩٨٣، ثم الانقلاب الإسلامي في نفس

البلد عام ١٩٨٩، والحرب الأهلية في الجزائر منذ عام ١٩٩٢، وغيرها من التطورات والأحداث الأقل شأنا في معظم الأقطار العربية إن لم يكن كافة.

الفارق الأساسي بين الحالتين ليس زمنيا أو سياسيا فحسب ؛ بل إنه يتجسد في أثر التعلم Learning Effect ؛ ففي إيران تم بناء نظام شمولي ديني بالفعل على هدي من تصورات بدائية عن الإسلام والحداثة معا. وهو ما صنع مفارقة هائلة بين الواقع والرؤية، أو الحاجات الإنسانية والموضوعية المتجددة والأيديولوجيا التي تستمد صورتها عن الإسلام وتفسيرها له من فقه وفكر واكب العصور الأولى والوسطى للحضارة الإسلامية.

وربما يكون أهم آثار التعلم على الإطلاق قد تحقق في المجال المدني ، بل والشخصي. فالتحالف بين بيروقراطية الدولة الحديثة بإمكاناتها غير المحدودة، والشمولية الدينية التي تحرسها مؤسسة عميقة الجذور قد ضغط بشدة على المجال الشخصي.. أي على صدور وضمائر ووجدانات الأفراد، وحرمهم من الفضاء الإنساني الضروري حتى للتنفس الطبيعي. هذا إلى ما آلت إليه التجربة -ومن ثم التعلم- في المجالين الاقتصادي والسياسي، وما ارتبط بهذه التجربة من انعدام الكفاءة الاقتصادية والانتهاك الواسع لحقوق الإنسان وخاصة في السنوات الأولى من الثورة.

هذا التعلم لم تصل بعد آثاره إلى العالم العربي. ويبدو أنه من الصعب تصور إمكانية أن يتعلم شعب من تجربة -أو حتى مآسي- غيره. وتؤكد هذه الفكرة أن حراس الشمولية الدينية وغير الدينية عندنا في مصر والعالم العربي لازالوا يصرون على أن النضالية والنشاطية الذهنية التي تفور في إيران ليست سوى خلافات سطحية داخل البيت (أي الشمولية الدينية)، وأنها لن تنتهي إلى طلاق أو تحرر المجتمع الإيراني من سطوة وهيمنة " الخمينية " السياسية.

□ **محمد السيد سعيد** □

أسلمة القانون في إيران
زمن التخلي عن الأوهام*

أزادية نيكنام**

*"The Islamization of Law in Iran: A Time of Disenchantment" MERIP, No212 . Vol29, No 3, Fall 1999.

**أزادية نيكنام – Azadeh Niknam: قانونية تقيم في باريس، تعمل في مجال الفقه الشيعي وتطور القانون في إيران في القرن العشرين.

انتصرت الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، وفي أعقاب انتصارها شرعت قيادة الجمهورية الإسلامية الوليدة في إعادة أسلمة القانون. لكنها وجدت نفسها فورا أمام حقائق الواقع وفي صدام معه[١]. وكان من نتائج هذا الصدام ظهور انقسامات، بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور.والأول هو المجلس النيابي للبلاد، أما الثاني فهو مجلس فقهاء مكلفين بضمان توافق القوانين مع الإسلام والدستور[٢]. كان مجلس الشورى الإسلامي ينظر في العديد من المشاريع والقرارات الحكومية، ثم يوافق عليها ويحيلها إلى مجلس صيانة الدستور. ثم ينظر إليها مجلس الصيانة ويرفضها بحجة عدم توافقها مع الشريعة الإسلامية، والحاصل أن مجلس صيانة الدستور تبنى في أدائه لمهامه المكلف بها خطا متشددا، كانت نتيجته الطبيعية ظهور صراعات مستمرة مع مجلس الشورى، الأمر الذي فرض تدخل المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية: آية الله الخميني.

في البداية اتجه الحزب المعارض إلى استدعاء الشريعة الإسلامية لتأكيد موقفه، أو بالأدق اتجه إلى استدعاء تفسير خاص من تفسيرات الشريعة، من أجل تبرير "انتهاكه" لتصور مجلس الصيانة للدستور[٣]. إلا أن تلك الاستراتيجية لم تمكنه في كل الأحوال من المناورة بشكل أفضل من مناورات مجلس الصيانة.

هكذا حافظت بعض الصراعات على وجودها، ولم يتم حل تلك الصراعات الدائمة، إلا باستدعاء السلطة الأعلى: الإمام الخميني. ويحتاج الأمر إلى مزيد من التوضيح، ولهذا سوف نستشهد بمثالين: قانون العمل وقانون التعزيرات.

في نوفمبر ١٩٨٧ بعد مناقشات عديدة، تبنى مجلس الشورى نهائيا قوانين العمل. أخذ قانون العمل الجديد على عاتقه تنظيم عقود العمل من خلال وضعها تحت سيطرة الحكومة، سعيا لضمان أمن وسلامة المستخدمين. وفي ديسمبر ١٩٨٧ جاء رد مجلس الصيانة رافضا للقانون، من منظور أن عقود العمل في الإسلام تخص وتتصل بالمجال الخاص Private Domain وهو ما يعني أن الطرفين المتعاقدين لا يمكن إلزامهما بتطبيق قوانين العمل، كما لا يمكن عقاب أي منهما لخروجه عن تلك القوانين[٤].

سرعان ما أعقب ذلك ظهور المزيد من الخلافات بين المجلسين حول الطابع الإسلامي للقوانين. وارتبط أكثر تلك الخلافات حدة، بأحد الأجزاء الأساسية لقانون العقوبات الإسلامي المعروف باسم "قانون التعزير"[٥]. وفقا للشريعة لا يمكن الاتفاق على العقوبات والإقرار بها مقدما ، إذ أنها تدخل في نطاق السلطة القضائية لكل قاض على حدة. فلننظر إلى المسألة بالتفصيل. في عام ١٩٨٢ قامت اللجنةُ القضائية والقانونية التابعة لمجلس الشورى الإسلامي بإقرار اقتراح بمشروع قانون من أجل التحديد والتصنيف المسبق للعقوبات الخاصة بمختلف الأفعال المنتهكة للقانون. وجاء رفض مجلس الصيانة بالرفض، مستخدما الشريعة كسلطة مرجعية للإثبات. وفي هذا السياق شدد على أن الحكم في القضايا، يدخل في نطاق امتيازات القاضي، وبالتالي لا يمكن للتشريع أن يقننه مسبقا[٦]. ورد مجلس الشورى ردا سريعا، طارحا حجة قانونية تدافع عن مشروعه بضرورة وجود تطبيق موحد للقانون . ولم يتم حل المشكلة فورا[٧]. فلقد استمر صراع تلك المواقف المتناقضة لعدة سنوات، ولم يتم حلها إلا عندما انحاز الخميني لموقف اللجنة القضائية والقانونية التابعة للمجلس النيابي والمطالب بالتحديد المسبق للعقوبات. والواقع أن الخميني في موقفه الأخير هذا، قد حاد عن التفسير الدقيق الصارم للشريعة، إلا أن تدخله لم يؤد إلى وضع نهاية للصراع بين الطرفين. فلقد استمر مجلس الصيانة، محافظا على موقفه المطالب بتطبيق صارم للشريعة، الأمر الذي أصاب النظام القانوني الإيراني بالشلل[٧].

آية الله موسى الأردبيلي
إذا ظل باب الاجتهاد مغلقاً.. تصبح الشريعة ذاتها جسداً فاقداً لنبض الحياة

اقترابان في مسألة الشريعة

ولم تتوقف الخلافات القانونية عند هذا الحد، إذ سرعان ما تطورت إلى مناطق أبعد من فلسفة التشريع، مشعلة خلافا عاما بين جمهرة الفقهاء. وفي هذا السياق ظهر اتجاهان أساسيان. سيطر أولهما على مناصري الشريعة التقليدية (فقهي سنتي)، أما الآخر فاتجه صوب المطالبة بشريعة ديناميكية (فقهي بويا). فلننظر إلى موقف كل اتجاه بشئ من التفصيل.

دافعت الجماعة الأولى عن شريعة تقوم على تطبيق صارم دقيق للنصوص التقليدية. ومن هنا عارضوا فرض أي شكل من أشكال الضرائب، بخلاف تلك المذكورة في النصوص الشرعية. أي بخلاف ضريبة الخمس (وهى عشر ما يساوي خمس دخل المسلم) والزكاة، ويعتقد المدافعون عن المفهوم التقليدي للشريعة بأبدية الشرع الإلهي، الذي لا يلحقه التغيير والتبديل حتى يوم البعث والنشور. ويضيفون أن كل أنماط الإكراه القانوني قد تحددت مسبقا، ولا يملك أحد الحق في تغييرها، حتى النبي نفسه عليه الصلاة والسلام. وهو ما يعني أن عملية تطبيق الشريعة، لا ينبغي أن تتأثر بأي تغيرات تحدث عبر المكان أو على مدى الزمان، تبعا لتغيرات العلم والتكنولوجيا وغير ذلك من العوامل. وهاكم أحد الأمثلة التي يطرحونها. أدانت الشريعة تعاملات السوق السوداء في القمح والشعير والتمر والزبيب، ولكن تلك الإدانة لا تعني إمكانية توسيع نطاق الحكم عن طريق آلية الاستقراء، لكي يشمل الأرز. لماذا؟ لأن الأرز لم يكن مستخدما في زمن الرسول[٨]. وهكذا.

فلننظر الآن إلى موقف الجماعة الثانية. يدافع أعضاء تلك الجماعة من فقهاء وقانونيين مسلمين، عمّا يدعونه بالتفسير الديناميكي للشريعة. ويقصدون بهذا الفهم الديناميكي تبني تفسير يحرص على أمرين: استمرارية القوانين الإيرانية في إطار الشريعة الإسلامية من جهة وضرورة إدخال تعديلات على الشريعة ذاتها من جهة أخرى. ومن هنا نراهم يضفون أهمية فائقة على فكرة الاجتهاد. كتب آية الله موسوي الاردبيلي في هذا الصدد –وهو أحد المعبرين عن هذا الاتجاه– يقول: "إذا لم يكن مفهوم الاجتهاد حاضرا حيا وديناميكيا، وإذا ظل باب الاجتهاد مغلقا على الدوام فسوف تصبح الشريعة ذاتها جثة هامدة، ولابد لنا أن نعي ذلك، فنفهم الشريعة فهما ديناميكيا، ونحرص على تمهيد الطرق المؤدية إلى ذلك. ولدينا المادة الخام اللازمة لانتهاج تلك الوجهة، من الآيات القرآنية إلى الأحاديث

النبوية إلى الإجماع إلى المنطق إلى الاجتهاد وديناميات الشريعة"(٩).

والاجتهاد يعني قيام الفقيه المسلم، ارتكازا على أحكام القرآن والأحاديث، بالتفكير من أجل استنباط إجابات وأحكام فيما يتعلق بتلك القضايا والمسائل، والتي لا توجد بشأنها أحكام واضحة في القرآن والسنة، تشمل وفقا للمذهب الشيعي على أحاديث وأفعال النبي وكذلك أحاديث وأفعال الأئمة الاثنى عشر. والفقيه يستخدم المنطق في اجتهاده، لكنه لا يستخدمه بأسلوب عشوائي أو حر لا تحكمه قواعد، بل يستخدمه فقط من أجل استنباط الحقائق من القرآن والسنة. ويتجنب فقهاء الشيعة اللجوء إلى استنباط الأحكام، من خلال آليات "القياس" و"الاستحسان" (أي قاعدة التشديد على اعتبارات العدالة والإنصاف) و"الاستصلاح" (أي قاعدة التشديد على المصلحة العامة)، تبعا لرؤيته لتلك الآليات بوصفها جزءاً من التفسيرات السنية للشريعة.

طرح أنصار التفسير الديناميكي ما طرحوه، فواجههم خصومهم المحافظون باتهامهم بالرجوع إلى الأساليب السنية في التعليل واستنباط الأحكام. ولكن علينا هنا أن نتوقف قليلا. رغم إدانات المحافظين اللفظية، نراهم يلجأون بدورهم إلى استخدام ذات أساليب التفسير السنية المنتقدة. بل إن آية الله الخميني نفسه اعتمد على "الاستصلاح"، كوسيلة لفرض قرار من قراراته. ويمكن القول بصفة عامة إن أنصار التفسير الديناميكي للشريعة، يقومون بإعادة تفسير الأحكام الإسلامية من أجل التعامل مع الوقائع الاجتماعية، مع الحرص في نفس الوقت على الحفاظ على إطارها ومبادئها الإسلامية.

والواقع أن تلك الآراء التي يطرحها أنصار الشريعة الديناميكية لا تمثل ظاهرة جديدة في العالم الإسلامي. إذ نجد لها سوابق في توقيت مبكر يرجع إلى عام١٨٨٣، عندما لجأ الفقيه المصري محمد عبده إلى إعادة تفسير أسس الوحي الإلهي، من أجل تيسير الإصلاحات التشريعية. ثم قام علماء مسلمون آخرون مثل محمد إقبال الباكستاني بتطوير هذا الموضوع. برهن إقبال أن تكيف الإسلام مع العالم الحديث لا يقتضي فقط امتلاك المسلمين لحق الاجتهاد، بل يستلزم أيضا ممارستهم لواجب الاجتهاد(١٠). وقبل ثورة ١٩٧٩ الإسلامية، ناقش العديد من الفقهاء الإيرانيين مثل آية الله مطهري ضرورة تبني تفسير ديناميكي للشريعة من أجل مواجهة المشاكل الحديثة. وحاليا نجد لهذين التصورين المتناقضين للشريعة، أنصارا وخصوما داخل مدارس الفقه الشيعي في قم.

حكم الحكومة وحكم الشريعة

بينما واصل الجدال حول قانون التعزير مسيرته، وصل الخلاف حول مسألة حكم الحكومة (حكمي حكوماتي) كنقيض لحكم الشريعة (حكمي شرعي) إلى ذروته. وشكل هذا الحوار نقطة تحول في مسيرة التشريع الإيراني.

نجد مصدر فكرة حكم الحكومة (حكمي حكوماتي) في فكر آية الله الخميني وبالتحديد في عقيدته السياسية عن "ولاية الفقيه"، أي منح السلطة العليا لأكثر الفقهاء كفاءة في القدرة على تمثيل النبي أو الإمام الغائب. ميز الخميني بين حكم الشريعة وحكم الحكومة. ترجع أحكام الشريعة إلى الله نفسه، لأن هذا هو حكمه ، ومثال ذلك أحكام الصلاة والصوم وحج البيت، وهى أحكام مصدرها الله جل جلاله

واقتصر دور النبي على إيصالها وضمان اتباعها. ومن جهة أخرى كان للنبي أحكامه ووصاياه الخاصة بشئون الحكم، والتي يتناول من خلالها مسائل مثل الدفاع والحدود والضرائب. ولكنّ يجب أن نلاحظ أن طاعة النبي كانت امتدادا لطاعة الله، لأن الله هو الذي يأمرنا بطاعة النبي والأئمة.

وفي سعيه للتبرير الفقهي لتأسيس ولاية الفقيه، أكد الخميني على وضع سلطة حكم وإدارة الوطن وتطبيق قوانين الشريعة، بين يدي قيم عادل تقي وضليع في الشريعة الإسلامية، ومثل هذا القيم لا يمكن أن يكون سو ى فقيه. ومصدر سلطة الفقيه هو الله نفسه، الذي منحها له وائتمنه عليها مباشرة وبلا وسيط بينهما.

وطالما استمرت غيبة الإمام الثاني عشر، فستبقى سلطة الفقيه هى نظام الحكم الأمثل. ويترتب على ما سبق أن حق الولاية الذي منح للنبي ومن بعده الأئمة ينطبق أيضا على الفقيه. فمن حق الفقيه إذن حكم البلاد وفقا للشريعة المطهرة، وأن يجسد في شخصه السلطة الإسلامية العليا المؤسسة لمختلف النظم، والتي يتعين على الجميع -بمن فيهم الفقهاء الآخرون- طاعتها(١١).

تقديم الأحكام الحكومية على الأحكام الشرعية

اعتمادا على مبدأ ولاية الفقيه، والذي يظهر من البدء متجذرا في النظرية السياسية أو القانون العام، انطلق الخميني ليواجه التحديات المرتبطة بتطبيق الشريعة في التشريع القانوني. وفي هذا السياق مضى الخميني خطوات أبعد، حينما أكد على أن في استطاعة الأحكام الحكومية أن تصل في استقلاليتها إلى درجة تمكنها من معارضة أحكام الشريعة. ذلك أن في استطاعة الوالي الفقيه الذي تتجسد في شخصيته القيادة العليا، عندما يستشعر ضرورة ذلك إصدار مراسم معارضة للأحكام الدينية. ونجد عرضا واضحا لتلك الفكرة، في حوار دار بين آية الله الخميني وآية الله خامنئي. ففي معرض رده على سؤال للخامنئي حول مدى سلطة الوالي الفقيه، كتب الخميني: "واقع الأمر أن الوالي الفقيه إذ يمارس الحكم، يمارس حقا مستمدا من السلطة الشرعية الكلية التي منحها الله تبارك وتعالى للمصطفى عليه السلام. ويمثل الحكم أحد مبادئ الإسلام الأساسية، ويفوق في أهميته المبادئ الثانوية، بل يفوق كذلك الصلاة والصوم والحج. فبإمكان الحاكم أن يأمر بإزالة وهدم جامع أو منزل، إذا كان أي منهما يعترض مسار طريق عام، على أن يقوم بتعويض المالك(١٢). والحكومة الإسلامية في مقدورها أن تقوم من جانبها فقط، أي دون اشتراط موافقة الطرف الآخر، بإلغاء أي تعاقد مع الأهالي. حتى لو كانت قد أقرت هذا التعاقد من قبل وكان من المتفق عليه اتساقه مع الشريعة، وذلك طالما ثبت لها إضراره بمصالح البلاد والإسلام. كذلك من حق الحكومة منع أي فعل ديني أو غير ديني، إذا وجدته مضرا بمصالح الإسلام، وللمدة التي تراها ضرورية. وسأضرب لكم المثال التالي. في استطاعة الحكومة منع الحج مؤقتا، والحج كما تعلمون جميعا أحد أعمدة الإسلام الخمسة، إذا حدث ووجدته سيلحق الضرر بمصالح بلدها الإسلامي"(١٣).

ولنا هنا ملاحظة استطرادية : لا يشكل مبدأ الأحكام الحكومية أمرا جديدا في العالم الإسلامي، إذ توجد له سوابق ترجع لتوقيت مبكر مثل القرن الحادي عشر. ففي تلك الفترة كان المفهوم متواجدا لدى فقهاء أهل السنة في صورة مفهوم "الأحكام السلطانية"(١٤) ولكن إذا التفتنا صوب الإسلام الشيعي، سنجد أن عقيدة ولاية الفقيه حديثة العهد نسبيا. فلقد بدأت تلك العقيدة في التشكل، داخل عقول بعض الفقهاء في القرن التاسع عشر، ثم جرى تجميع عناصرها والربط بينها في صورة عقيدة مكتملة في فكر آية الله الخميني.

هكذا نلاحظ أن مصطلح "حكوماتي"، وهو الرديف الفارسي لـ "حكومي" Governmental ، أضحى يستخدم الآن في إيران للإشارة إلى كل القوانين المتواجدة خارج نطاق حكم الشريعة. وعلى سبيل المثال تشمل الأحكام الشرعية الخاصة بالسوق السوداء ستة منتجات فقط ولكنها الآن تشتمل على كل منتجات السوق السوداء.

المصلحة العليا لنظام الحكم الإسلامي

أشرنا أعلاه إلى أن الإمام الخميني، و في سعيه لتبرير مخالفة بعض القرارات الحكومية لأحكام الشريعة ، قام باستخدام فكرة "الأحكام الحكومية" لإضفاء الشرعية عليها. ولم يتوقف الخميني عند هذا الحد، بل مضى إلى ما هو أبعد من ذلك عند ما أسس "مجلس تشخيص المصلحة العليا لنظام الحكم". وكما سبق لنا أن أوردنا من قبل، أدى الصراع المستمر بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور إلى عدم تبني العديد من القوانين. كما لم يؤد التدخل الشخصي للخميني إلى كسر تلك الحلقة المفرغة. وفي معرض الاستجابة للمطالبة بضرورة تدخل الولي الفقيه، من أجل إزاحة العقبات المعترضة لمجرى عملية التشريع والناتجة عن موقف صيانة الدستور، كتب آية الله الخميني في السادس من فبراير ١٩٨٨ : "في حالة فشل مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور في الوصول إلى اتفاق فيما بينهما حول المسائل المتعلقة بالشريعة والقانون، يتعين تكوين مجلس لتشخيص المصلحة العليا لنظام الحكم، وعلى كل الأعضاء الموقرين أن يدركوا جيدا، أن حماية المصلحة العليا لنظام حكمنا الإسلامي تمثل ضرورة حيوية للإسلام نفسه. فلو أننا أهملنا أداء تلك المهمة، سوف يصيب هذا الإسلام في مقتل. ذلك أننا لو نظرنا حولنا الآن، سنجد العالم الإسلامي كله ينظر إلينا هنا في جمهورية إيران الإسلامية. ينظر إلينا متفحصا منقبا عن مخرج لكل مشاكله، قارئا للحلول التي ندونها على صفحات كتاب مسيرتنا. والحاصل أن المصلحة العليا لنظامنا وشعبنا، ذات أهمية قصوى للإسلام في عالمنا المعاصر. ولو حدث وأهملناها سوف تلحق بإسلام المستضعفين مخاطر عديدة ولفترة لا يعلم أمدها إلا الله. وفي المقابل سوف تعقد رايات النصر للإسلام الأمريكي، إسلام المستكبرين في الارض، المدعم ببلاين الدولارات التي تتدفق عليه من الاتباع والأذناب في الداخل والخارج"(١٦).

ويبدو من تعليق الخميني ترحيبه بتكوين هيئة جديدة، تمارس وظيفة التحكيم في الصراعات المتواجدة بين المجلسين؛ مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور. ومنذ ذلك الحين فصاعدا اكتسب مفهوم "المصلحة" (مصلحات) ومعه مفهوم "مقتضيات الزمان" (مقتازياتي زمان) تأييد فقهاء عديدين. وفي معرض التعليق على قرار الخميني بإنشاء مجلس تشخيص المصلحة العليا للنظام، صرح هاشمي رافسنجاني الذي كان آنذاك رئيس مجلس الشورى، قائلا: "إن الإطار

المنظم للاجتهاد في الإسلام الشيعي، قد انتهى أخيرا إلى صيغة محددة المعالم. علينا أن نأخذ في اعتبارنا من الآن فصاعدا مقتضيات الزمان والمكان. كانت هناك فجوة يعاني منها اجتهادنا، لكنها الآن اختفت وجرى ردمها"[١٧].

تكييف القوانين مع الواقع

وفي أعقاب ذلك ظهر وضع مختلف؛ فكل مشاريع القوانين التي رفضت سابقا من مجلس صيانة الدستور لعدم اتفاقها مع الإسلام، وافقت عليها المؤسسة الجديدة: مجلس تشخيص المصلحة العليا لنظام الحكم. ومع إقرار قانون التعزير حلت الأحكام المقننة، محل الأحكام غير المقننة التي كان كل قاض يصدرها وفقا لتقديره الشخصي. وفي أعقاب تبني قوانين العمل الجديدة، انتقلت التعاقدات إلى مجال السلطة التنظيمية لقوانين الدولة، بعد أن كانت تعامل من قبل كتعاقدات خاصة.

في عام ١٩٨٢ تم إقرار قانون "القصاص" Lex Talionis الذي تميز بنقل قضايا القتل والضرب والجرح إلى المجال الخاص، بعد أن كانت في ظل قانون ما قبل الثورة تدخل في المجال العام. وهكذا وفقا للقانون الجديد أصبح الطرف الخاص في القضية، أي الضحية أو عائلته، هو الطرف الوحيد المخول بتحديد مصير المتهم. فبإمكان الطرف الخاص المطالبة بتعويض مماثل للضرر الذي أصاب الضحية، أي في إمكانه المطالبة بعقوبة الموت مقابل القتل العمد أو عقاب جسدي مماثل للضرر الناتج عن الاعتداء الجسدي، وباختصار: العين بالعين والسن بالسن . كما أن بإمكان الطرف الخاص -أي المدعي- أن يطالب بتعويض مالي، أو حتى إعلان عفوه عن الجاني. وتظهر إحدى المشاكل الجوهرية التي يعاني منها قانون "القصاص"، داخل تلك الحالات التي يغيب فيها الطرف المدعي في القضية، أو التي نجده فيها يجنح صوب الصفح. وتظهر تلك الحالات أساسا، عندما تكون هناك روابط عائلية بين القاتل والطرف الخاص المدعي، كأن يقوم أحد الزوجين بقتل الآخر ويصبح أطفالهما الطرف الخاص الوحيد في القضية، وفي حالات الضرب والجرح، نجد الضحية غالبا توافق على الحصول على تعويض مالي (دية)، وبالتالي يجري الإفراج عن الطرف المعتدي. ولكن إذا كانت مثل تلك النهايات قد أرضت الطرف الخاص المدعي، فهى لم تكن مقبولة من جانب المجتمع، وهكذا أصبح على المشرعين أن يناضلوا من أجل تغيير تلك القوانين.

هكذا صدر قانون العقوبات الإسلامي الجديد عام ١٩٩١، عندما أقره مجلس تشخيص المصلحة العليا للنظام. ولقد نص القانون الجديد على السجن من ثلاثة إلى عشرة أعوام لكل مذنب بالقتل كان قد جرى الصفح عنه أو قام بدفع تعويض مالي. ونص القانون على ذات العقوبة على مرتكبي جريمة الضرب والجرح . وهكذا لم يعد أمر جرائم القتل والاعتداء الجسدي متروكا لطرفي القضية، وأصبح المعتدون قابلين الآن للمحاسبة في المجال العام أيضا .

كذلك شكلت القضايا المحالة إلى محكمة الاستئناف موضوعا آخر للخلاف داخل الهيئة التشريعية والهيئة القضائية. وعلة هذا النزاع أن فقهاء الشيعة بصفة عامة يدينون دعاوى الاستئناف، إذا كان الحكم الأول أصدره قاض من فئة المجتهدين. وأثناء تعديل قوانين الإجراءات الجنائية في ١٩٨٢، ألغى المشرعون النص على إمكانية الاستئناف والذي كانت القوانين السابقة تنص عليه، وإن استثنوا من ذلك ثلاث حالات[١٨].

ولقد أدى منع الاستئناف إلى إثارة الجدال بين القادة الإسلاميين. فمن جهة أعلن مجلس صيانة الدستور رفضه لكل أشكال دعاوى الاستئناف مستندا إلى الشريعة. وفي المقابل أصر خصوم مجلس الصيانة على أن تعاملهم اليومي في المسائل القضائية يظهر بشكل لا يحتمل أي لبس عدم ملائمة مثل تلك السياسة. وفي معرض مواجهتهم لحجج قادة المجلس شددوا على حقيقة قلة عدد القضاة المجتهدين وندرتهم، ومن هنا حذروا من أن القضاة غير المجتهدين معرضون لارتكاب أخطاء.

وترتب على الموقف السابق مناخ يتسم بالتوتر، لوحظ في ظله تزايد عدد الفريق المناصر للاستئناف ولقد أعيد الآن تأسيس محاكم الاستئناف[١٩]، الأمر الذي يمثل نوعا من الارتداد إلى النظام القضائي الذي عرفته إيران قبل الثورة[٢٠].

إرادة الأسلمة في مواجهة الواقع

في أغسطس ١٩٨٢ صرح آية الله الخميني: "علينا العمل من أجل تحويل الجهاز القضائي القديم إلى قضاء إسلامي. وكل قانون لا يتفق مع أحكام الشريعة لا يمكن اعتباره قانونا . ويجب على مجلس صيانة الدستور والمجلس القضائي الأعلى، إلغاء كل القوانين القديمة المناقضة للشريعة. وكل من يقوم بتطبيق تلك القوانين القديمة مذنب، ويتعين محاكمته لكي يتلقى العقوبة التي يستحقها"[٢١].

ولكن الرغبات التي دفع الخميني صوب اتباعها كانت تتناقض مع الواقع، وأوجد هذا التناقض ضغوطا حادة دفعت صوب مراجعة القوانين الإسلامية بعد تبنيها . وكل مراجعة من المراجعات التي تمت كان يمهد لها بصدور فتوى من الخميني نفسه واضطر الكثير من قادة الجمهورية الإسلامية، إلى الاعتراف بتلك الحقائق الاجتماعية والاقتصادية التي لا سبيل إلى إنكار وجودها.

ولقد قام المشرعون بإدخال تلك التعديلات اللاحقة على التشريعات الإسلامية، في سياق استجابتهم للصعوبات العملية التي واجهتها عملية تطبيق الشريعة، بالمعنى الدقيق لمصطلح الشريعة. ومما له دلالة هامة أنهم قد فعلوا ذلك، رغم ما تمتلكه السلطة من قوة وقدرة على الإكراه، وتعذر ممارسة أي نقد سواء من جانب المشرعين أو من جهة عامة الشعب. وعلى الرغم من ذلك لم تتمكن تلك التعديلات من معالجة أوجه القصور والنقص. فلقد اتسمت بالطابع الجزئي، كما أنها لم تتناول كافة أوجه الخلل المؤثرة على القوانين، علاوة على الإصرار على الحفاظ على بعض القوانين القابلة للنقاش بوصفها رمزا للشريعة الإسلامية. وثمة أمثلة بارزة في هذا الصدد، نجدها في قانون "القصاص"، وفي الحفاظ على بعض العقوبات مثل الجلد وقطع أيدي اللصوص. وينبغي لنا هنا أن نضيف أن تلك العقوبات، لا تطبق بشكل صارم أو كلما تطلب الواقع تطبيقها. وعلاوة على ذلك استمر التمييز في القوانين بين النساء والرجال وبين الأقليات. ولكن علينا أن نعترف بوجود مبررات لمثل هذا القصور الإصلاحي. فالسعي لتطبيق إصلاحات قانونية ذات طبيعة جذرية، أو الإقرار بعدم قابلية مبادئ معينة من مبادئ الشريعة للتنفيذ كان من شأنه أن يضع القانون الإيراني برمته موضع تساؤل . وحتى أنصار الشريعة الديناميكية،

نراهم يعلنون عن رغبتهم في حماية إطار هذا النظام القانوني وجوهره وإدخال التعديلات عندما يكون ذلك ضروريا فقط.

ضغوط المجتمع المدني

شهد المسرح السياسي الإيراني خلال السنوات الأخيرة حالة انفتاح كان لها تأثيرها على التطور الفكري لبعض الفقهاء والمثقفين المسلمين. هكذا ظهرت أفكار أكثر راديكالية من مفهوم الشريعة الديناميكية، مضت بعيدا إلى درجة التساؤل حول شرعية أو ضرورة تطبيق الشريعة من عدمه. ويقف هذا الاتجاه الجديد، والذي يمكن تصنيفه كـ "اتجاه بعد إسلامي" Post- Islamist Trend ، في تناقض حاد مع التيارين السابقين. تيار الشريعة التقليدية وتيار الشريعة الديناميكية[٢٢]. وبالتوازي مع تلك التطورات الفكرية أخذت المجادلات الفكرية في الاتساع، مجادلات ابتدأها وبادر بها بعض القانونيين العلمانيين و المحاميات الإيرانيات، وتناولت على الأخص قضايا حقوق الأسرة وحقوق المرأة. وشهدت نفس الفترة زيادة في عدد الدوريات المتخصصة في تناول قضايا المرأة. وترتب على ما سبق تزايد حدة وعي المجتمع الإيراني بالقضايا القانونية ووضع النظام القانوني الراهن. ثم جاء عام ١٩٩٨ معه بقضية آرياني. وتحت تأثير ما تكشفت عنه مأساة الفتاة آرياني، وللمرة الأولى في تاريخ الجمهورية الإسلامية، تمكن الضغط الجماهيري العام من فرض تعديل على أحد القوانين. كانت آرياني فتاة صغيرة انفصل والدها عن والدتها شرعيا، وحصل الأب على حق حضانة الأبناء. ولكن الأب كان رجلا عنيفا متعسفا أساء معاملة الفتاة، فكان يحرمها من الطعام ويضربها بوحشية. وعرفت الأم بما تلاقيه ابنتها، فحاولت محاولات مستميتة الحصول على حق حضانتها باللجوء إلى المحاكم والاحتكام إليها. ولكن الذي حدث أن القوانين السائدة لم تسمح للقضاء أن يحكم لصالحها. ولم يمهل القدر الفتاة فماتت تحت تأثير سوء معاملة الأب وضربه لها. ولقد وقع موت آرياني المأساوي على الرأي العام وقع الصاعقة. وقامت صحف نسائية عديدة بتغطية المسألة بالتفصيل. وأظهر الجمهور تأييده لموقف الأم. مظهرا انتقاده للقانون القائم على الشريعة الشيعية، الذي يمنح الأب آليا وبلا قيد أو شرط حق حضانة الولد في سن الثانية والفتاة بعد السابعة. ووصل الرأي العام إلى درجة من السخط، دفعت بعض النساء من أعضاء مجلس الشورى إلى تقديم تعديل قانوني يحرم الآباء غير الجديرين بحق الحضانة من هذا الحق. وعلى الرغم من أن القانون الجديد لا يلائم الواقع الراهن، فمن المؤكد أنه يمثل خطوة للأمام في طريق تحقيق المساواة بين الآباء والأمهات في منازعات الحضانة.

الخلط بين الوظائف القضائية

مرة أخرى، وفي أعقاب سنوات عديدة من المصادمات البرلمانية، ابتدع مجلس الشورى وبالتحديد أعضاؤه المحافظون- تحفة أخرى من تحف التشريع الإسلامي بإصداره لقانون ينقل كل الإجراءات السابقة على المحاكمة إلى أيدي القضاة، علاوة على اختصاصهم الأصلي بإجراءات المحاكمة. ولقد تجنب القانون بوضوح دور النائب العام، من خلال تحويل دوره أو مهامه إلى القاضي الذي سوف يتعين عليه أن يصبح خبيرا في عدد كبير من المجالات القانونية، من القانون المدني إلى العقوبات إلى قانون الأسرة وغير ذلك. ومنذ لحظة البداية أثار القانون السابق احتجاجات قوية بين القانونيين الإيرانيين، وحتى جماعات القضاة المناصرة لأسلمة القانون عبرت عن قلقها منه. وبعد عامين فقط من تبنيه أخذ العديد من الخبراء القانونيين يطرحون دعوة لمراجعته.وفي البداية لم يشعر بالقلق تجاه مثالب القانون، وعدم اتساقه مع احتياجات المجتمع الإيراني المعاصر، سوى جماعات القانونيين . ولكن بعد ذلك جاءت التغطية الإعلامية الواسعة لمحاكمة عمدة إيران السابق غلام حسين كارباسشي، لكي تثير الرأي العام ضد هذا القانون. وأثناء سير المحاكمة التي كان التلفزيون يبثها تمكن الإيرانيون من رصد مثالب القانون وتنافره رصدا مباشرا. وفي أثناء المحاكمة أظهر كارباسشي سخطه على كون قاضيه، يقوم بوظيفة النائب العام إلى جوار وظيفته كقاض. وكان لسخط عمدة طهران دلالة لا يخطئها العقل. فها هى إحدى أبرز شخصيات جمهورية إيران الإسلامية والمعروفة بتأييدها القتالي لكل جوانب أسلمة المجتمع الإيراني، تعلن عن رفضها لبعض نتائج عملية الأسلمة وتمتدح نظاماً قديماً تأسس عام ١٩١١ يفصل بين المناصب القضائية. وخلال تلك المحاكمة أظهرت الصحافة تجليات أخرى لتناقضات وتخبطات النظام القانوني، وقبل نهاية المحاكمة أعلن وزير العدل استعداده لتفحص القوانين التي في موضع التساؤل [٢٤].

محكمة خاصة

جاء إنشاء محكمة خاصة برجال الدين، والتي عزلت مقاضاة رجال الدين عن مقاضاة بقية الأهالي فيما يتعلق بالجرائم العادية، لكي تشكل آخر انحرافات نظام إيران القانوني. وإذا بحثنا عن سبب وجود تلك المحكمة، لن نجدها في السوابق الفقهية، بل السياسية. فلقد كان الهدف من إنشائها إخماد أصوات رجال الدين المخالفين، وتحييد المعارضة للحكومة الدينية المسيطرة على السلطة. وطالما كان في إمكان تلك المحكمة عزل رجال الدين عن وظائفهم، فهى قريبة الشبه من محاكم التفتيش. ولقد استثارت المحكمة عامة الأهالي باعتقالها لمحسن كاديوار، وهو رجل دين إيراني رفيع المقام من منتقدي ولاية الفقيه. ثم عندما قررت أيضا عزل محسن سيد زادة من موقعه الديني لانتقاده القوانين الراهنة. واجهت الصحافة المحكمة وتجاوزاتها بالنقد الحاد، كما احتج الطلاب ضدها احتجاجا صريحا، وطالب بعض أعضاء مجلس الشورى الإسلامي بحلها. ولما كانت أسباب تأسيس تلك المحكمة لا صلة لها بالشريعة، لم يكن من الممكن اعتبار تحدي وجودها معاديا للتشكيك في القوانين الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك فإن حركة الاحتجاج ضدها تمنحنا مثالا موضحا ودالا لاهتمام الجمهور بالمسائل القانونية ، وتنامي الرغبة الشعبية في المشاركة بالعملية التشريعية. والحاصل أن احتمالات حدوث تغيير راديكالي، في مجالات قوانين العقوبات والأسرة والإجراءات المدنية والعقابية، تبدو الآن احتمالات حتمية ويتعذر تجنبها.

هوامش

١- في أعقاب ثورة ١٩٠٦ الدستورية وتأسيس حكم أسرة بهلوي، جرى إدخال تعديلات على القوانين الإيرانية, فأدخلت على قانوني العقوبات والإجراءات الجنائية إصلاحات شاملة، استلهمت القانون الأوروبي وعلى الأخص القوانين البلجيكية والسويسرية والفرنسية. أما القانون المدني فلقد حافظ إلى مدى بعيد على انتمائه للشريعة الإسلامية، فيما عدا أمرين هما نمط التصنيف الذي استخدمه والموقف من حقوق الأسرة.

٢- ينص المبدأ الرابع لدستور جمهورية إيران الإسلامية على ما يلي: "يتعين إقامة كل القوانين والتنظيمات على مبادئ العقيدة الإسلامية، سواء كانت مدنية أو جنائية أو مالية أو اقتصادية أو إدارية أو ثقافية أو عسكرية أو سياسية، أو أي مجال آخر. و يتسيد هذا المبدأ السامي كل مبادئ الدستور الأخرى، علاوة على القوانين والتنظيمات الأخرى. ويضطلع فقهاء مجلس صيانة الدستور بمهمة تطبيق هذا المبدأ الأساسي".

3- Azadeh Niknam, "Les revers de L' islamization du droit en Iran" , Les Cahiers de L' Orient, 49 (Spring1998), PP. 53- 70.

٤- محمد هاشمي، نظرة على قوانين العمل الجديدة في جمهورية إيران الإسلامية، (بالفارسية) طهران، كلية الحقوق، مطبعة جامعة الشهيد بيهيشتي، ١٩٩١.

٥- ينقسم قانون العقوبات الشيعي إلى أربعة فروع. يشمل الفرع الأول قوانين الحدود، التي تتناول الجرائم الجنسية وبعض أعمال السرقة والاتهامات الزائفة بارتكاب فعل الزنا وشرب الخمر والردة والتمرد على الدولة الإسلامية وقطع الطريق. ويشمل الفرع الثاني قوانين القصاص. Lex Talionis والثالث قوانين الدية التي تنطبق على القتل والاعتداء العمدي والضرب والجرح. ثم يأتي الفرع الرابع والأخير: قوانين التعزير، وهي تتضمن كل الأفعال الإجرامية التي لم يرد لها ذكر في الفروع الثلاثة السابقة، أو التي -إذا أعلن ذلك- ينظر إليها بوصفها جرائم غير خطيرة نسبيا ، والعقاب الخاص بتلك الأفعال الإجرامية غير محدد. كانت الجرائم الداخلة في نطاق قوانين التعزير، منذ البداية وعلى مدى قرون عديدة، محدودة قليلة العدد. لكنها الآن تشهد توسعا متصلا، وجاء هذا التوسع تحت تأثير التغيرات الاجتماعية التي صاحبها ظهور أشكال جديدة من الجرائم. على أن نأخذ في اعتبارنا علاقة فرع قوانين التعزير ببقية فرع قوانين العقوبات الشيعية الجديدة، فهذا الفرع -وبحكم تعريفه نفسه- قريب الشبه من مستودع أو صندوق أودع فيه المشرع كل الجرائم غير المصنفة في إطار الأقسام الثلاثة الأخرى. وهكذا يتضح لنا لماذا أصبح فرع التعزير هو أوسع فروع قانون العقوبات الإسلامي في إيران.

٦- حسين ميهريور (محرر)، موجز قرارات مجلس صيانة الدستور، (بالفارسية) طهران، دار كيهان للنشر، ١٩٩٢، المجلد الأول، ص ٤١٧

7-Azadeh Niknam, "L'islamisaiton du droit penal a'l Epreuve des realites en Iran", Revue des Mondes Musulmans et de la Mediterranean, 85- 86 1999, PP. 47- 62.

٨- آية الله آزاري القمي، نظرة على الشريعة التقليدية، (بالفارسية)، في شريعة رسالات، ٤٩٤، ٢٣ سبتمبر، ١٩٨٧.

٩- آية الله الموسوي الاردبيلي، "الشريعة ومتطلبات الزمان: الاجتهاد عبر التاريخ والاجتهاد الممنوع"، (بالفارسية) في: كيهان، ٣ يونيو ١٩٨٧، ص ص ١٧ ١٨، ٤ يونيو ١٩٨٧، ص ص ١٧- ١٨.

10- Noel Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

١١- آية الله روح الله الخميني، ولاية الفقيه، الحكومة الإسلامية، (بالفارسية) طهران، أمير كبير للنشر، ١٩٧٩.

١٢- هنا علينا أن نتذكر أن الفقه الشيعي يمنع هدم المساجد، كما يمنع الشراء الإكراهي وأيضا يمنع شراء الممتلكات دون موافقة مالكها.

١٣- آية الله روح الله الخميني، صحيفة النور، (بالفارسية) طهران، مطبعة وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي، المجلد ٢٠، ص ١٧٠.

١٤- Noel Coulson, op. Cit.

١٥- محسن كاديوار، نظريات الحكومة في الشريعة الشيعية، (بالفارسية) طهران، دار نشري نيان ١٩٩٧.

١٦- حسين ميهريور، "سارجوزاشاتي تعزيرات"، (بالفارسية) في: مجلة اتحاد المحامين، ١٤٨- ١٤٩، ١٩٨٩، ص ص ٦٢- ٦٣.

١٧- كيهان، (بالفارسية) ١ يناير ١٩٨٩، ص ٢.

١٨- فيما يلي الاستثناءات الثلاثة المشار إليها: ١)الحالات التي يدرك فيها القاضي أن الحكم الذي أصدره يناقض قواعد الشريعة أو قوانينها، ٢) الحالات التي يحدث ويكتشف فيها قاض آخر غير القاضي صاحب الحكم، خطأ ارتكبه الثاني فيما يتعلق بقوا عد الشريعة أو قوانينها، وأقر قاضي الحكم بالخطأ الذي ارتكبه، ٣) الحالات التي يثبت فيها عدم كفاءة القاضي.

١٩- القانون المفصل لإمكانيات رفع دعوة استئناف لإعادة النظر في الحكم (أكتوبر ١٩٨٨)، القانون المتعلق بتكوين المحاكم القمعية (يونيو ١٩٨٩)، القانون المتعلق بمراجعة الأحكام (أغسطس ١٩٩٣)، القانون المتعلق بتكوين المحاكم العامة والمحاكم الثورية (يوليو ١٩٩٤).

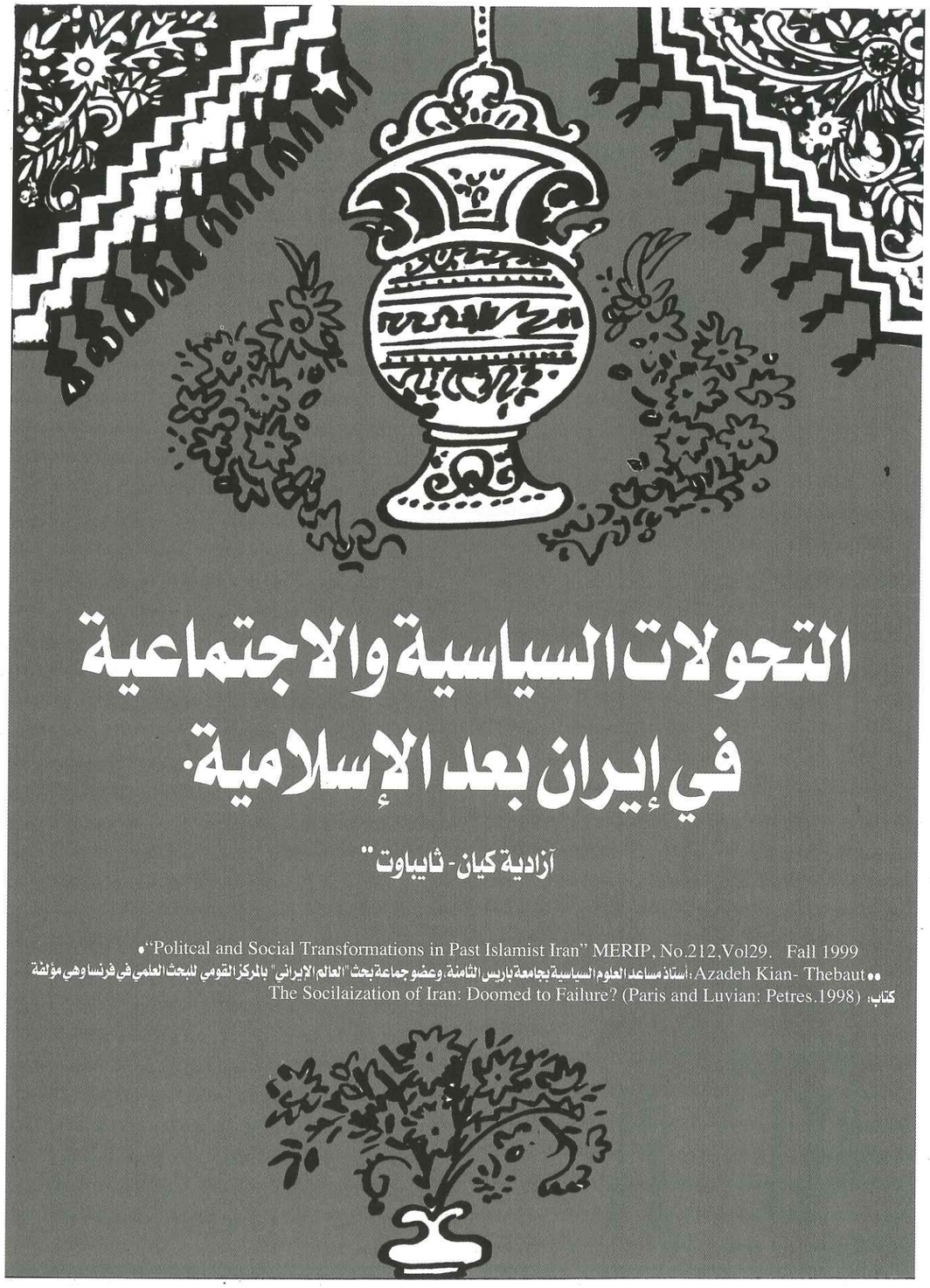
٢٠- حسين ميهريور تطور في التشريع فيما يتعلق بمسائل الاستئناف، (بالفارسية)، في المجلة الحقوقية والقضائية للمحاكم، ١٢، خريف ١٩٩٤، ص٥٥-٥٦.

٢١- حسين ميهريور (محرر) ، موجز قرارات مجلس صيانة الدستور، (بالفارسية) دار كيهان للنشر، ١٩٩٢، المجلد الثالث، ص١٨٤.

٢٢- انظر ضمن آخرين-الملاحظات التي أبداها كل من محمد مجتهد شابيستاري وعبد الكريم سوروش في: كيان، ٤٥، فبراير- مارس ١٩٩٩، عدد خاص عن الدين والتسامح والعنف.

٢٣- بوپامي هاجار (رسالة هاجار)، ٢٣، أكتوبر- نوفمبر ١٩٩٧، زنان (النساء)، ٣٧، سبتمبر أكتوبر ١٩٩٧، ٣٨، نوفمبر ١٩٩٧، ٣٩، ديسمبر ١٩٩٧، ٤٠، يناير- فبراير ١٩٩٨.

٢٤- حامد آياتي، "إصلاح قانون المحاكم العامة والعودة إلى المربع رقم ١"، (بالفارسية) في: حقوق واجتماع، أغسطس ١٩٩٨، عدد خاص، ص ٣



التحولات السياسية والاجتماعية في إيران بعد الإسلامية.

آزادية كيان- ثايباوت"

•"Politcal and Social Transformations in Past Islamist Iran" MERIP, No.212,Vol29. Fall 1999

•• Azadeh Kian- Thebaut :أستاذ مساعد العلوم السياسية بجامعة باريس الثامنة. وعضو جماعة بحث "العالم الايراني" بالمركز القومي للبحث العلمي في فرنسا وهي مؤلفة كتاب: The Socilaization of Iran: Doomed to Failure? (Paris and Luvian: Petres.1998)

خاضت إيران بعد الثورة سلسلة من سياسات التحديث، انتهت إلى تغيرات اجتماعية وديموجرافية وثقافية عميقة في المناطق الريفية والحضرية، وقد صاحبها نتائج سياسية لم تخطط لها النخبة السياسية أو تستهدفها. قبل ذلك كانت مطالب التحديث السياسي مقصورة على سكان الحضر، أما الآن فنجدها منتشرة بين كل أهالي البلاد. وتُظهر لنا تلك التطورات بوضوح التناقضات الكامنة داخل النظام السياسي للدولة الإسلامية، أي جمعه بين الأوتوقراطية الدينية كما تجسدها ولاية الفقيه من جهة، والمؤسسات التمثيلية القائمة على نمط الديمقراطيات الغربية من جهة أخرى. ووفقا لمنطق هذا التناقض سيؤدي دعم المؤسسات السياسية التمثيلية حتما إلى إضعاف الأوتوقراطية الدينية. وإذا نظرنا إلى انتصار محمد خاتمي في انتخابات مايو ١٩٩٧ الرئاسية على منافسه المحافظ ناطق نوري، فسنجد في الواقعة مؤشرا رئيسيا على هذا الاتجاه العام.

استهدف النظام منع الهجرة من الريف إلى الحضر، ولكي يحقق هذا الهدف كان عليه الشروع في تحديث المناطق الريفية. وقادت سياسات تحديث الريف إلى إدخال المرافق العامة إلى أغلب القرى، من الطرق إلى الكهرباء ومياه الشرب والمستوصفات المجانية والمدارس(١). وداخل النخب الدينية يتواجد ميل ملح لوصم المدن بأنها مستنقع للأمراض الاجتماعية، إلا أن هذا الميل لم يمنعهم من تطوير المناطق الحضرية ؛ فشهدت بدورها نموا سريعا على مدى العقدين الماضيين. والآن أصبح ٦١٪ من سكان إيران و٦٤٪ من عائلاتها يعيشون في المناطق الحضرية. ليس هذا فقط ؛ فعلى مدى الأعوام العشرين الممتدة من ١٩٧٦ إلى ١٩٩٦، ارتفع عدد البلدات (Towns) في إيران من ٣٧٣ بلدة إلى ٦١٤ بلدة. وفي سياق هذا الارتفاع تزايد عدد سكان البلدات. ففي عام ١٩٧٦ كان ٢٣٪ فقط من البلدات يزيد عدد سكانها عن مائة ألف، والآن نجد أن النسبة قد أضحت ٤٧٪.

ورافق التوسع الحضري السريع وتحديث المناطق الريفية مع تضييق الفجوة بين الريف والحضر. وكان لهذا التقارب نتائج عديدة. منها ارتفاع معدلات معرفة القراءة والكتابة بين الجيل الأصغر في الريف والحضر. ففي عام ١٩٧٦ كان ٥٠,٥٪ من الأهالي المتراوح عمرهم بين ٦ و٢٤ عاما يعرف القراءة والكتابة، فإذا وصلنا إلى ١٩٩٦ وجدنا النسبة قد قفزت إلى ٩٣٪. وحمل هذا التماثل الآخذ في التزايد بين الريف والحضر معه تماثلا موازيا في التوجهات السياسية، تجسد في التأييد الساحق الذي منحه سكان الريف والحضر على السواء لمحمد خاتمي، المرشح الإصلاحي في انتخابات ١٩٩٧ الرئاسية. وفي دراسة ميدانية أجرتها كاتبة هذا المقال في إيران، عقدنا لقاءات عديدة مع موطنين إيرانيين. وفي لقاء مع فلاح إيراني من محافظة أصفهان، وردت ملاحظة تكشف مدى التحولات التي شهدتها إيران المعاصرة. كان فلاح أصفهان الجديد يصف لنا ما جرى في قريته أثناء الانتخابات": في البداية قرأنا بعناية البيانات والبرامج

الأزمة الاقتصادية تسببت في ارتخاء قبضة الدولة وجعلت الإيرانيين أكثر استقلالا عنها

الانتخابية الصادرة عن كل مرشح من مرشحي الرئاسة الأربعة ، ثم أجرينا حولها مناقشات واسعة. ولم نكتف بهذا؛ فلقد كنا أيضا حريصين على متابعة الحوارات التي أجراها التلفزيون، وعندما جاء أوان الانتخابات صوّت ٩٦٪ منا لصالح خاتمي".

لم ينجح النظام الإسلامي في كبح الهجرة من الريف إلى الحضر وعلى الأخص هجرة الفئات الشابة. هكذا نجد مثلا أن تعداد بلدة إسلام شاهر الواقعة جنوب شرق العاصمة، ارتفع من ٥٠,٠٠٠ في ١٩٧٦ إلى ما يزيد عن ٤٠٠,٠٠٠ في ١٩٩٦. أما سكان ضواحي طهران فقد ارتفع عددهم خلال نفس الفترة، من ٢٩١,٠٠٠ إلى ٢,١١٤,٠٠٠. فالشباب الريفي يزداد انجذاباً إلى الحياة في المناطق الحضرية، هكذا ينتقل إليها ويستقر عادة على تخوم البلدات الكبيرة(٢). فيما بين ١٩٨٦ و١٩٩٦ شكلت الهجرة من الريف إلى الحضر ٧٠٪ من إجمالي الهجرة الإيرانية. وعندما نحلل هجرة الريفيين إلى الحضر داخليا، نلاحظ أن ٦٨٪ من هؤلاء المهاجرين يأتون من فئات تقل أعمارهم عن ٣٤ عاما(٣). ومع الانتقال للحياة في الحضر تتعرض قيم و معايير المهاجرين الجدد، للتأثيرات التحديثية النابعة من أنماط حياة الطبقة الوسطى، وتكف عن التشكل تحت تأثير القيم التقليدية.

ونجد في الحراك الاجتماعي الصاعد من خلال التعليم مثالا جيدا لتأثير الطبقة الوسطى الثقافي على المهاجرين من الريف إلى الحضر. يعاني هؤلاء المهاجرون من انخفاض دخولهم، ورغم ذلك نراهم حريصين على تعبئة مواردهم من أجل تيسير التحاق أولادهم بالتعليم، بما في ذلك التعليم الجامعي والأنشطة التعليمية المتواجدة خارج نطاق المناهج الدراسية. وإذا نظرنا صوب المهاجرين ذوي الأصول الإثنية المختلفة، سنلاحظ أن حرصهم على اندماج أطفالهم

الصراع السياسي والثقافي بين أنصار الديمقراطية الدينية وأنصار الأوتوقراطية الدينية أصبح الآن أكثر قضايا إيران أهمية

اتحاد الطلاب يطالب بتأسيس دولة القانون واحترام التعددية السياسية وحرية الفكر والتعبير والصحافة

في بيئتهم الجديدة، يدفعهم لاستخدام اللغة الفارسية في التفاهم معهم. وهاكم أحد الأمثلة العملية التي صادفناها في دراستنا الميدانية. تبلغ السيدة زاري من العمر ٣٨ عاما، وتعمل بوابة لأحد المباني ولا تعرف القراءة والكتابة، وتنتمي إلى "الأزيريون" (المتحدثون بالتركية). هاجرت زاري مع أسرتها صوب طهران، وتقيم الآن ومعها طفلاها في ضاحية كهالي سيفيد الفقيرة الواقعة شمال شرق طهران. في حوارنا معها قالت "تشاورت مع زوجي وقررنا عدم التحدث أمام أطفالنا بالأزيرية. تسألينني لماذا؟. لم نرغب أن يتأثروا بها. كنا نريدهم أن يلتحقوا بالمدارس ويتعلموا جيدا، وهذا يستلزم أن يشعروا بسهولة المسألة. ولن يتوفر لهم مثل هذا الإحساس، إلا إذا أجادوا الفارسية تماما، كإجادة زملائهم من أهلها لها. ورغم نفقات التعليم الباهظة، لم نتردد لحظة واحدة في تدبيرها ودفعها. وسأقولها لك صراحة: قد لا يكون لدينا ما يكفي قوت يومنا، ومع ذلك نصر على منح تعليمهم الأولوية المطلقة. وكم أتمنى أن يتعلموا الإنجليزية أيضا، وتمضي بهم الأيام إلى الجامعة، لأراهم يوما ما أطباء أو مهندسين. لكننا كما ترين فقراء للغاية، فتجدينني أحدث نفسي: زاري.. أفيقي.. ليس هناك أمل لتحقيق أحلامك".

وهناك نتيجة أخرى من نتائج الثورة. وفرت الثورة للشباب ذوي الأصول الطبقية الدنيا التقليدية والدينية، إمكانيات أفضل للالتحاق بالتعليم العالي واحتراف مهن جديدة . ففي سعيها لتأمين ولاء المهنيين والتكنوقراط والبيروقراطيين، ل جأت السلطة إلى تخصيص ٤٠٪ من الأ ماكن في الجامعات لعائلات الشهداء والحرس الثوري (باسداران) والمحاربين القدماء وأعضاء القوات الشعبية المتطوعين (باسيج). وجاء أغلب هؤلاء الطلاب من الطبقة الدنيا، حاملين معهم خبراتها الاجتماعية والثقافية، ويفتقدون المعايير التي تتطلبها امتحانات الالتحاق بالجامعة ذات الطبيعة التنافسية العالية.

وفي الحياة الجامعية يجد الطالب نفسه في مواجهة زملاء وأساتذة قادمين من بيئات اجتماعية مختلفة، فيصبح عرضة لتأثير رؤى عالم Worldview متعددة ومختلفة. ولقد حاولت النخبة الإسلامية الحاكمة، فعل أقصى ما يمكنها من أجل أسلمة الجامعات. إلا أن الجامعات استعصت عليها، وقاومت محاولات الأسلمة المفروضة عليها، حتى اضطر الخميني نفسه في إحدى خطبه إلى الاعتراف بفشل سياسات التعليم الإسلامي مكررا مطالبته بضرورة أسلمة الجامعات. وفي ظل محيط جامعي كهذا سيشهد سلوك الطلاب السياسي تغيرات حادة. هكذا نجد بعض هؤلاء الطلاب الذين تحدثنا عنهم من قبل وأشرنا إلى أصولهم الطبقية الدنيا والدينية، يطورون آمالهم في نظام ديمقراطي يحكمه أهل الجدارة.

ونجد نموذجا جيدا لتلك التطورات، في تطور الاتحاد الإسلامي للطلاب (اتحاديهي إسلاميي دانيشجويان ودانيش- آموكهيتجان)، والذي تكوّن أساسا من الباسيج (المحاربين القدماء وأعضاء القوات

الشعبية المتطوعين). كان مؤسسو هذا الاتحاد وأعضاؤه مناصرين أوفياء لولاية الفقيه والخميني، وبالتوافق مع ذلك عارضوا بحدة النماذج السياسية والقيم الثقافية الغربية. ورغم تلك البداية نراهم يمرون بتطورات راديكالية، فانتهوا إلى المطالبة بإقامة نظام ديمقراطي، وخلال الانتخابات الرئاسية الأخيرة تعاونوا مع محمد خاتمي. وبعد خمسة أشهر من انتخاب خاتمي، دعا الاتحاد طلاب جامعة طهران إلى التظاهر، دعما لخاتمي ضد خصومه من السياسيين التقليديين. وفي تصريحات عامة قام زعيم الاتحاد حشمت الله تبرزيدي، بانتقاد علني لإساءة استخدام النخبة التقليدية للسلطة. وانطلاقا من قناعته بالعنصر الجمهوري، بوصفه أحد المكونات الأساسية لنظام الحكم الإسلامي، طالب الاتحاد بتأسيس دولة القانون واحترام التعددية السياسية وحرية الفكر والتعبير والصحافة. كذلك طالب تبرزيدي بضرورة الانتخاب المباشر لرئيس الجمهورية، وأن تكون مدة ولايته محدودة، وبضرورة توضيح امتيازاته، وتقنين مسئولياته في علاقتها بالبرلمان(٤). وفي يونيو ١٩٩٩ تم اعتقال حشمت الله تبرزيدي.

تسير مناهج الدراسة الجامعية في إيران على منوال النماذج الغربية، ويدرسها أساتذة تلقوا تعليمهم خارج إيران في الجامعات الأجنبية. وتنتقد مجلة "صبح" الإيرانية الشهرية النتيجة المترتبة على ذلك: "كل نظام التعليم الجامعي في إيران منسوخ عن النماذج الغربية الخالية من القيم الدينية. وإذا كان الأمر كذلك، لماذا تحل بنا الدهشة عندما ننظر إلى جامعاتنا، فنراها محصنة تماما ضد تأثير القيم الدينية"(٥). ولقد انتهت محاولات أسلمة التعليم الجامعي، من خلال دمج الجامعات مع التعليم الديني إلى نتاج غير مستهدفة ولا مرغوبة. ففي خضم تلك المحاولات، تعرض دارسو علم التوحيد لتأثر مناهج الدراسة العلمانية، مثل العلوم الحديثة والفكر الفلسفي الغربي المعاصر. ففرس هذا الاحتكاك في نفوس بعضهم ظمأ شديداً لمعرفة الفلسفة الغربية الحديثة وما بعد الحديثة، وأضحوا الآن يقرأونها ويناقشونها بنهم طاغ. وما الذي قاد إليه هذا الظمأ؟ يمنحنا أحمد أحمدي -رجل الدين والمفكر الإسلامي الإيراني المعروف- الإجابة: "قام طلاب علم التوحيد بتكوين جماعات دراسية لتعليم الفلسفة الغربية ومناقشتها. وشعروا بضرورة صياغة نوع من التركيب بينها وبين الفلسفة الإسلامية وفي سياق هذا المسعى استطاع بعضهم الوصول إلى اجتهادات جديدة تختلف عن تلك الموجودة لدى فلاسفة المسلمين"(٦). وفي هذا المناخ الفكري انخرط أعضاء تلك الجماعات، في مناقشات حارة لأعمال فيتجنشتين ودريدا وليوتار وريكور.

اقترح العديد من رجال الدين ضرورة البحث عن تركيب يجمع بين التقاليد الإسلامية والحداثة الغربية، تركيب من شأنه التوفيق بين الإسلام والديمقراطية وفصل الدين عن الدولة. فلنأخذ بعض الأمثلة باختصار. يطرح حجة الإسلام محمد مجتهد شابيستاري، وهو دارس من دارسي فيتجنشتين المتحمسين، إن المجتهد "في إمكانه أن يستنتج أسس القيم من القرآن والسنة، ولكن فيما يتعلق بمسائل النظم والمؤسسات السياسية وأساليب عمل الحكومة، أو باختصار كل ما هو وثيق الصلة بعالم السياسة، فيتعين علينا التعامل معها من خلال العقل وعبر الرجوع إلى العلوم الاجتماعية. وعبر هذا الأسلوب يمكننا إقامة الحدود بين مجالات المعرفة والممارسة بطريقة صحيحة ومقنعة"(٧). وهاهو حجة الإسلام محسن كاديوار، أحد أشهر الفقهاء المصلحين في إيران، يكتب معارضا الأوتوقراطية الدينية معربا عن اعتقاده بأن "الصراع السياسي والثقافي بين أنصار الديمقراطية الدينية وأنصار الأوتوقراطية الدينية أصبح الآن أكثر قضايا إيران أهمية". كذلك كتب مدافعا عن فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية، وهو الدفاع الذي يلقي الضوء على معنى كلماته السابقة(٨).

انتهت الحر ب العراقية- الإيرانية عام١٩٨٨. وخلال سنوات تلك الحرب الطويلة التي لجأ النظام إلى توظيفها في سياق جهوده لتبرير نواقصه، ومع نهايتها كان لابد من االشروع في التغيير. وهكذا بدأ عصر جديد دعي: "مرحلة إعادة البناء". خلال سنوات الثورة الأولى، كانت قيمتا التضحية الذاتية والورع الديني تحظيان بمكانة سامية. ثم خرج الإيرانيون من تلك الحرب الطويلة المكلفة ساخطين عليها، معلنين عن مطالبهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبالتوازي مع هذا التصاعد في المطالب الجماهيرية، أخذت القيم المجيدة لسنوات الثورة الأولى في الضعف والتقهقر. وكان على الحكومة أن تستجيب لتلك المطالب، وفي معرض استجابتها لها أقرت بقدر من حرية الصحافة. وعلى الفور ظهرت عدة مئات من الصحف والمجلات الجديدة الممثلة لكل درجات الطيف السياسي. وتبعا لغياب الأحزاب السياسية، خضعت الصحافة لعملية تسييس سريعة، فأصبح في مقدورها ملء تلك الفجوة الخطيرة في السياسة المحلية.

وجاءت نهاية الحرب الإيرانية- العراقية معها بتحول آخر. ففي أعقابها تخلى الرئيس الإيراني السابق هاشمي رافسنجاني عن أسس سياسات الاقتصاد الموجه، لصالح سياسات التكييف الهيكلي وتشجيع الاستثمارات الأجنبية، وهكذا أخذت الحكومة في التخلي عن سياسات سنوات الحرب من الضبط الرسمي للأسعار إلى دعم الدولة للسلع الاستهلاكية و إلى نظام التوزيع بالحصص. وكان لمثل تلك القرارات نتائجها. فنشطت حركة التضخم ومع نشاطها أخذت القيمة الحقيقية لدخل الأسر المعيشية الحضرية بالانخفاض، ومعها انخفضت بالضرورة قدرتها الشرائية. وبالتالي لم يعد في إمكان مصدر وحيد للدخل، توفير إمكانيات تحقيق الفرد لأهدافه، ومحافظته على مستويات المعيشة الحديثة. ومن ثم وجد الحضريون المعتمدون في دخلهم على الأجور، أنفسهم في مأزق، لن يتمكنوا من الخروج منه إلا بتأمين وجود أكثر من مصدر للدخل. هذا إذا أرادوا تلبية المطالب والتطلعات الاستهلاكية الحديثة. وينطبق هذا خاصة على الشباب

بتطلعاتهم الخاصة مثل تعلم اللغة الإنجليزية واقتناء الحاسبات الآلية والاستماع إلى موسيقى البوب، وغير ذلك. وسنورد فيما يلي نموذجا يقرب التحليل السابق للأذهان. إذا افترضنا وجود عائلة من أربعة أفراد تعيش في طهران، وتوجهها تطلعات الطبقة الوسطى ذات الميول الغربية ، نجدها في حاجة إلى ٢٠,٠٠٠ تومان تقريبا في الشهر (أي ما يساوي ٢٢٠ دولارا أمريكيا الآن) من أجل تلبية احتياجاتها. وهى مشكلة حادة لأن متوسط الأجر الشهري للموظف لا يتعدى ٥٠٠٠ تومان.

وترجع محنة إيران الاقتصادية الأخيرة، إلى الهبوط الحاد في أسعار البترول عام ١٩٩٨، وسوء إدارة الاقتصاد، وغياب الاستثمارات عن القطاع الصناعي والفساد العام، وغياب نظام ضريبي ملائم. والواقع أن الدولة كانت خلال السنوات الأخيرة، قد أخذت تتخلى بالتدريج عن التحكم في جزء هام من الاقتصاد . والحاصل أننا أصبحنا أمام دولة ريعية عاجزة عن إعادة توزيع الدخل القومي. وفي مواجهة دولة كهذه ماذا يمكن للفئات الفقيرة والعاطلة عن العمل أن تفعل؟. وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تكثيف اعتمادهم على الاقتصاد السري الآخذ في التوسع والوظائف المتعددة وكلاهما لا يخضع لتحكم الدولة(٩). ولم يعد القطاع الخاضع لسيطرة الدولة، يقوم بتكليف الخريجين في مؤسساته، وبالتالي اتجه هؤلاء للبحث عن العمل داخل الاقتصاد غير الرسمي. وفي عام ١٩٩٦ وصل عدد خريجي الجامعة العاطلين إلى ٦٠٠,٠٠٠(١٠). ولقد قاد تفشي البطالة خلال السنوات الأخيرة إلى تأجج السخط العام. وفيما بين ١٩٩٠ و ١٩٩٣ شكلت المرتبات والدخول المصرح بها ٣٣٪ فقط من إجمالي مداخيل الأسر المعيشية الحضرية(١١). ولقد أظهر لي المسح الذي قمت به في طهران عام ١٩٩٦، أن بعض موظفي الدولة بما فيهم المدرسون، يقومون بأعمال إضافية ليلية كسائقي تاكسيات، وأن بعض الأطباء البشريين، وأطباء الأسنان والمهندسين يعملون كمستثمرين في قطا ع البناء المربح (القطاع الاقتصادي الوحيد الذي لا يزال نشطا داخل الاقتصاد).

بل إننا نستطيع اكتشاف ظاهرة اللجوء إلى الاقتصاد غير الرسمي، بين الأفراد المنتمين إلى القوى العسكرية وشبه العسكرية بما فيها أعضاء الحرس الثوري. وهاهو أحد رجال الحرس الثوري (باسداران) يقدم شهادته: "أنا ضابط صف في الحرس الثوري، وخلال سنوات الحرب خدمت على الجبهة. وأنا رب أسرة، لي طفلان وزوجة تعمل بالتدريس. حاليا أصبحت تكاليف الحياة في طهران مرتفعة للغاية حتى أن مرتباتنا لم تعد قادرة على الوفاء باحتياجات معيشتنا. ماذا أفعل؟ لابد لي من عمل آخر، فاشتغلت في طلاء المنازل في العطلات الأسبوعية. ومن هذا أحصل على ما يوازي ضعف مرتبي من الباسداران". إن أي دولة تصبح عاجزة عن ضمان مستوى معيشة مستخدميها ورجال قواتها المسلحة، لن يكن في مقدورها لا التحكم فيهم ولا ضمان ولائهم لفترة طويلة.

كان على الإيرانيين إذن في مواجهتهم للأزمة، أن يأخذوا مسئولية معاشهم على عاتقهم، وهو الأمر الذي جعلهم أكثر استقلالا عن الدولة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أدى ارتخاء قبضة الدولة التنظيمية إلى تمهيد الطريق أمام ظهور المجتمع المدني. ولكن إذا كانت الدولة الإسلامية تريد الاستمرار في الحكم ، فمن المؤكد أنها في حاجة إلى الشرعية. والمفارقة هنا أن التوظيف الذرائعي للإسلام كأيديولوجيا للدولة، قد أدى إلى علمنة الدين من خلال خلق مجال سياسي يجمع بين المقدس Sacred والدنيوي Profane. ونتج عن عملية دمج الديني بالسياسي منح المواطنين العاديين فرصة التدخل في القضايا الدينية من خلال المشاركة السياسية. وهكذا أصبح على الاتجاهات الدينية المختلفة من التقليدية إلى الحديثة، إذا أرادت أن تحقق لنفسها الشرعية، أن تسعى لتحقيق الإقرار أو الموافقة الجماهيرية العامة عبر آليات الحوار والتفاوض. ويمكننا وبسهولة شديدة رصد تلك الحقائق الجديدة، في الانتخابات التشريعية والرئاسية والبلدية، حيث ظهرت خلالها ظهورا سافرا.

انتهت الحرب العراقية الإيرانية عام ١٩٨٨، وجاءت نهايتها بالنتائج والمؤثرات التي أشرنا إليها أعلاه. وفي العام التالي مباشرة مات آية الله الخميني، وأعقبت وفاته سلسلة أخرى من النتائج والمؤثرات. إذ شجعت وفاته على ظهور أزمة إجماع على مستوى المجتمع، كما صاحبها ظهور انقسامات داخل النخبة السياسية والدينية حول ولاية الفقيه. ولقد أدى تراجع الإجماع إلى إضعاف قبضة الأوتوقراطية على السلطة، كما شجع على ظهور وتدعيم التفسيرات الحديثة للإسلام، التي تطرح ضرورة ارتكاز الشرعية السياسية على الإرادة العامة حصرا(١٢).

ولقد حصل المفكرون الحداثيون على تأييد ضخم، من فئات التكنوقراطيين الإسلاميين والطبقة الوسطى المتعلمة، و من ضمنهم النساء اللاتي يعتمدن على الرؤى والتفسيرات الحديثة من أجل الدفاع عن التغيير. وهناك الآن عدد من المجلات النسائية، مثل زنان وزاني روز وفارزانيه وبايامي هاجار وزان وحقوقي زنان ، تلعب دورا حاسما في هذا التحول. وتشارك في تحرير تلك المجلات مثقفات علمانيات، وتسعى لمخاطبة النساء المتعلمات والنخبة السياسية والدينية.وتناضل تلك المجلات من أجل دعم الأهداف النسائية، من خلال فضح نواقص النظام القانونية والاجتماعية والاقتصادية، والمطالبة بإدخال التغييرات الضرورية على القانون المدني وقانون العقوبات والقوانين الدستورية. وتعتقد محررات تلك المجلات بلا استثناء، أن ممارسات وأوضاع اللامساواة المتواجدة بين الرجال والنساء، لا تستمد أصولها من القرآن نفسه، بل من السلطات الدينية ذاتها وسوء تفسير القرآن والشريعة الإسلامية. ولعبت تلك المجلات دورا أساسيا، في توسيع نطاق الوعي بالمجادلات الثقافية الدائرة حول القضايا والاهتمامات النسائية. وفي إطار أدائها لهذا الدور طورت من وعي النساء الاجتماعي والسياسي

وخلقت سياقات مدعمة لتفاعل النساء السياسي مع النخبة الحاكمة. ومن جهة أخرى تمكنت تلك المجلات من وضع مساهمات بعض الفقهاء ذوي النزعات الإصلاحية، في دائرة الضوء الساطع. فقهاء مصلحون أضحوا أكثر حساسية ويقظة، تجاه المطالب النسائية بضرورة تكييف القوانين الإسلامية مع طبيعة المجتمع الإيراني المعاصر وحقائقه، أي مع تنامي أنشطة النساء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ومعها نمو الدور النسائي المكمل للمجتمع. ولم تلجأ السلطات السياسية والدينية إلى تجاهل تلك المجلات، إذا أدركت التأثير الاجتماعي الهام الذي يمكنها أن تمارسه، ومن هنا نراها تقوم غالبا بالرد على المقالات النقدية المنشورة فيها. هكذا نجد مثلا مكتب رئيس السلطة القضائية ، يرسل في مناسبات عديدة بردوده إلى المجلات النسائية، على مقالات سبق لها نشرها.

ورغم التباين و الاختلاف في المواقف والآراء، أخذ التضامن بين النشيطات الإسلاميات والأخريات العلمانيات حول قضايا نوع الجنس (ذكر/ أنثى) ، في الظهور والتنامي. تضامن لم يكن موجودا من قبل. هاكم أحد الأمثلة الدالة عليه. داخل المجلات النسائية الصادرة عن الإسلاميات نعثر على مساهمات منتظمة لنساء علمانيات، مثل ميهرانجويز كار وتعمل وكيلا قانونيا وشيرين عبادي القانونية وناهد موسوي الصحفية وزهالية شاديتالاب الأستاذة الجامعية وتاهمينية ميلاني المخرجة السينمائية.

ويشكل الشباب الإيراني الآن تحديا آخر هائلا أمام الإسلام السياسي. ورغم أن هذا الشباب ولد وتعلم في ظل الحكم الإسلامي، نراه الآن يعاني اغترابا متصاعدا تجاه الأسلمة السياسية والثقافية. بذلت النخبة الحاكمة جهودا ضخمة من أجل فرض أيديولوجية ثورية إسلامية مناهضة للغرب، ورغم ذلك هاهو الجيل الإيراني الأصغر ينجذب انجذابا واضحا تجاه ثقافة الغرب وأنماط حياته. لقد توافرت لهم بسهولة إمكانيات معرفة ومعايشة تلك الثقافة، بفضل شبكات الاتصال الدولية من الأقمار الصناعية إلى أشرطة الفيديو إلى الإنترنت وغير ذلك. ومن الملاحظ أن العائلات الحضرية المنفتحة على العالم الخارجي، تشجع تعرض أبنائها لمصادر الثقافة الغربية. ولدينا هنا شهادة ميدانية مصدرها مدرسة في إحدى المدارس الثانوية، تدعى شاهناز وهى أم لطفلين. تبدأ بالشكوى: "ليس أمام الشباب اليوم وسيلة للترفيه عن نفسه خارج منزله، وهؤلاء الرافضون للخضوع للمعايير الإسلامية جرى قمعهم". و لكن القمع يواجه نوعا من المقاومة: "ولهذا يحاول الرافضون للتوحد مع الأيديولوجيا المسيطرة، تسهيل حصول أبنائهم على الثقافة الغربية. هكذا ترانا نوفر لأبنائنا أشرطة الفيديو، ووصلات أقمار صناعية تصلهم بالبرامج التلفزيونية الأمريكية والأوروبية، ونلحقهم ببرامج خاصة لتعليم الإنجليزية، باختصار: نعدهم للانفتاح على العالم الخارجي".

وعلينا أن نحترس ولا نقع في خطأ تصور أن هذا التطلع صوب النماذج الثقافية وأنماط الحياة الغربية، أمر محصور داخل الفئات الاجتماعية الموسرة. فنحن نجده أيضا لدى أفقر الفقراء، أي هؤلاء الذين يفتقدون الإمكانيات المادية اللازمة لتحقيق تلك التطلعات، فيضطرون للاعتماد على التسهيلات الثقافية الممنوحة من الدولة. ولدينا هنا شهادة ميدانية أخرى، مصدرها هذه المرة امرأة ريفية مهاجرة. مثلها مثل شاهناز تبدأ بالشكوى: "تعتقد السلطات أن فقرنا يمنعنا من مشاركة الأثرياء في مطالبهم. لا بأس. المشكلة أن هذا الاعتقاد خاطئ. صحيح إننا فقراء إلا أننا نود لأبنائنا أن يمارسوا الرياضة ويتعلموا الفن والعلم الحديث، وهم أيضا يريدون تعلم الرياضيات والإنجليزية والرسم". ولكن لأنها لا تمتلك سبل شاهناز البديلة؛ فليس أمامها سوى الاستمرار في الشكوى: "ولكن المساجد في حينا لا تقدم سوى التعليم الديني. تعليم تقليدي تماما وتخطاه الزمان بالنسبة لأولادنا. وأعتقد أنهم لابد أن يتعلموا العلوم الحديثة والفن الحديث إذا أردنا لهم أن يصبحوا من ذوي الشأن، كما وأظن ان ذلك لا يمكن أن يتحقق بمجرد الاكتفاء بتلاوة القرآن".

وإذا تذكرنا أن المواطن في جمهورية إيران الإسلامية يحصل على حقه في التصويت في سن السادسة عشرة، سيكون من حقنا أن نستنتج أن الشباب الساخط في استطاعته لعب دور حاسم في السياسات القومية. والواقع أن تعبئة الشباب والنساء ساهمت في دفع محمد خاتمي إلى سدة الرئاسة في انتخابات ١٩٩٧. وهى نتيجة طبيعية، لأن خاتمي رجل دين حديث و معتدل، وخصص الكثير من برنامجه الانتخابي لمعالجة المشاكل المحدقة بالشباب والنساء وعندما جاءت انتخابات فبراير ١٩٩٩ المحلية، والتي يمكن اعتبارها مقدمة لانتخابات فبراير ٢٠٠٠ التشريعية، انتهز الشباب والنساء الفرصة من أجل إعادة تأكيد مطالبهم الرامية لتحقيق تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية عميقة. وانتهت الانتخابات بانتصار المرشحين الإصلاحيين انتصارا ساحقا وعلى الأخص في طهران.

قاد التأثير المشترك لتحولات إيران بعد الثورية، على المستويات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، إلى ظهور مجتمع مدني مناضل من أجل الديمقراطية وحكم القانون. ويمكن لنا أن نقدم صورة واضحة دالة على مدى وعمق تلك التغيرات، عندما نتذكر آلاف المجاهدين الإسلاميين المتعلمين، الذين أضحوا الآن يطالبون بالديمقراطية والنظام الديمقراطي. ومن ضمن هؤلاء من كان من مناصري ولاية الفقيه. لا بل من مناصريها الغيورين الأشداء. ونجد نموذجا دالا على هذا التحول ، في التحولات الهائلة التي مر بها "مكتب تدعيم الوحدة". كان المكتب المذكور المعروف في إيران باسم "دفتري تحكيمي وحدات" أول اتحاد طلاب إسلامي تكون بعد الثورة، على يد فريق من الطلاب الإسلاميين الراديكاليين اتباع آية الله الخميني. ولقد كان بعض هؤلاء المؤسسين، والذين أطلقوا على أنفسهم "طلاب خط الإمام" هم الذين احتلوا السفارة الأمريكية في

طهران في نوفمبر ١٩٧٩. كما لعب هذا الاتحاد الطلابي أيضا دورا حاسما في "الثورة الثقافية" التي سبقت إغلاق الجامعات وطرد الطلاب وأعضاء هيئات التدريس العلمانيين في يونيو ١٩٨٠. تلك لمحات من التاريخ الثوري الإسلامي الأصيل لـ "دفتري تحكيمي وحدات"، فإذا وصلنا إلى سنوات التسعينيات وجدناه ينحو منحى آخر تماما. عرفت مواقف الاتحاد تغيرات هائلة، فها هو يشن حملات دفاعا عن حرية التعبير والفكر والتطور السياسي والتعددية السياسية وإنهاء العنف السياسي. ليس هذا فقط ، فها هو أيضا يتخلى عن عدائه المتأجج للولايات المتحدة الأمريكية، من أجل دعم دعوة الرئيس محمد خاتمي لـ "الحوار بين الحضارات".

جاء انتخاب الرئيس محمد خاتمي ليمنح المجتمع الإيراني فرصة لإثبات رغبته في الحداثة. وفي الواقع كان الأمل في إطلاق تغيرات راديكالية، هو الذي دفع غالبية الإيرانيين على اختلاف خلفياتهم الاجتماعية وتباين أعمارهم، صوب التصويت لصالح تغيرات ضرورية وتأخرت عن موعدها. إلا أن قوة الدفع من أجل إصلاح راديكالي تواجه مقاومة من جانب التقليديين، الذين لا يزالون يسيطرون على مؤسسات: "مجلس الخبراء" و"مجلس صيانة الدستور" و"مجلس المواءمة". ومع ذلك يستمر الضغط الإصلاحي ويتنامى، مستهدفا دفع النظام صوب التأقلم مع التطورات الجديدة، والتغير بإيقاع تدريجي، ولكن بطريقة راديكالية.

انتصرت الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ وبانتصارها تأسست جمهورية إيران الإسلامية. وبعد عشرين عاما من تأسيسها يجد النظام الإسلامي نفسه، في مواجهة موقفه يجبره على الدخول في تحولات جوهرية لا مهرب منها. تحول من المؤكد حدوثه، وإن كان لن يتحقق إلا عبر احتدام الصراع الراهن بين التقليديين والإصلاحيين.

هوامش

١- للتدليل على تأثير سياسات التحديث على أوضاع الريف نأخذ قرية رودهال نموذجا، وهى قرية نائية من قرى محافظة فارس (٦٧ كيلومترا جنوب غرب شيراز) ويبلغ عدد سكانها ٢٠٠٠ مواطن. منذ عام ١٩٨١ دخلت مرافق الكهرباء ومياه الشرب إليها، وفي عام ١٩٨٢ افتتحت أول مدرسة ثانوية فيها، وفي عام ١٩٨٤ عرفت أول روضة أطفال. وحاليا هناك ٥٠٪ من سكانها، المنتمين في أغلبهم إلى قبائل اللور المستقرة، يعرفون القراءة والكتابة. وكل الأسر المعيشية لديها الآن مذياع، والكثير منها لديه تلفزيونات انظر: جاشيد سيداكوات- كيش، دراسة عن قرية رودهال (بالفارسية)، (شيراز: بازهوهيشكاديهي فارس، ١٩٨٨)، ص ٧، ١١-١٢، ١٨، ٢٠، ٢٤

● ملاحظة من المترجم: تبعا لمصطلحات علم الاجتماع الحضري يترجم مصطلح Town إلى بلدة ومصطلح City إلى مدينة، وتتميز البلدة عن المدينة بكونها تقع في وسط مسافة التطور والحجم الفاصلة بين القرية والمدينة. وإن كان يجب ملاحظة أن هذا التمييز المصطلحي لا يستخدمه كافة الباحثين. ويدل على ذلك أن أحمد زكي بدوي يشير إليه في معجمه، بينما لا يشير إليه محمد عاطف غيث في قاموسه. ويدل على ذلك أيضا أن مصطلح Town لا يرد في دائرة معارف العلم الاجتماعي الإنجليزية، بينما يرد مصطلح City. وفي ذات المصدر يذكر محرر مادة City في مطلع المادة، أن التمييز المصطلحي بين Town و City والمتواجد في اللغة الإنجليزية، لا يوجد له مثيل أو نظير في اللغات الأخرى أو حتى تلك اللغات وثيقة الصلة بالإنجليزية. انظر

Adam Kupper& Jessica Kupper, The Social Science Encyclopedia, Routledge, London and New York, 1996, P. 86.

د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٣، ص ٦٠، ٤٢٨، محمد عاطف غيث (محرر ومراجع)، قاموس علم الاجتماع، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ص ٥٧- ٥٨

٢- من أجل مناقشة حول هذا الموضوع انظر:

Asef Bayat,"Squatters and the State:Back street politics in the Islamic Republic" Middle East Report(Nov-Dec.1994), pp.10 14.

٣- تعداد السكان والإسكان لعام ١٩٩٦ (بالفارسية)، (طهران: مركز الإحصائيات الإيرانية)، ١٩٩٧، ص ص ١٥-١٦

٤- انظر خطاب حشمت الله تبرزادي بتاريخ ٢١ اكتوبر ١٩٩٧

٥- انظر: صبح، ٦٤ (آذار ١٣٧٥/ ديسمبر ١٩٩٦)، ٥٨

٦- أحمد أحمدي ، "العلاقة بين الطبيعة والفلسفة"، دانيشجوه انقلاب ٩٨-٩٩ (صيف وخريف ١٩٩٣)، ص ص ٣٥، ٣٧

٧- محمد مجتهد- شابيستاري، "الدين والعقل: الكلمة الأخيرة" (بالفارسية)، كيهاني فارها نجوى (يوليو- أغسطس ١٩٨٩)، ص ١٤

٨- انظر الحوار الذي أجرته صحيفة خورداد اليومية The Daily Khordad مع كاديوار في أعدادها الصادرة في ٢٥- ٢٧ يناير ١٩٩٩. ولقد اتهمت محكمة الفقهاء الخاصة كاديوار بالتآمر ضد النظام الإسلامي وحكم عليه بالسجن في فبراير ١٩٩٩. ولقد تم تعبئة الآلاف من طلاب الجامعات ودارسي علم التوحيد من أجل الضغط للإفراج عنه، لكنهم فشلوا في تحقيق هذا الهدف.

٩- انظر:

Firueh Khal alhari, "Iran, a Underground Economy", in: Thierry Coille (ed.), Economie de L'Iran islamique: enter etat et le marche (Tehran: Institute Francais de Recherche en Iran, 1994).pp. 113- 131.

١٠- بهمان ٣ (٦ اسفاند ١٣٧٥/ ٢٤ فبراير ١٩٩٦)، ص ٣. وبهمان دورية اسبوعية أصدرها آية الله مهاجيراني، الوزير الراهن لوزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي. وفي أعقاب انتخابات مارس- أبريل ١٩٩٦ التشريعية، اضطر مهاجيراني إلى التوقف عن إصدارها تحت تأثير خلافاته العميقة مع الفقهاء المحافظين.

11- A.H. Mehryar, M. Tabibian, R. Gholipour, Changing Patterns of Household Incomes, 1974- 1993 (Tehran: Institute for Research on planning and Development, 1995), pp. 6- 70.

١٢- انظر:

Azadeh Kian- Thiebaut, "Les strategies des intellectuals religieux et clercs iraniens face a' la modermnite occidentiale" , Revue Francaise de Science Politique 47- 6 (Dec. 1997), pp. 776- 797,

١٣- من أجل المزيد من المناقشات حول الموضوع انظر بعض الدراسات المتاحة في المصادر التالية :

Azadeh Kian- Thiebaut, "Women and politics in post Islamist Iran: the Gender- Conscious Drive in change" , British Journal in Middle Eastern studies 24/ 1 (1997), pp. 75- 96, and "L'emergence d' un descours feminin: un enjeu politiqe en Iran post- eslamiste", les Cahiers de L' Orient, :Special: Femmes en Islam 3 (1997), pp. 55- 72.

إيران والولايات المتحدة
صدام الهيمنة

جيمس أ. بيل••

● "Iran and the United States: A Clash of Hegemonies" MERIP, No212 , Vol 29 No3 , Fall 1999

•• جيمس أ. بيل James A. Bill، أستاذ الشئون الحكومية في كلية ويليام وماري William & Mary، وهو مؤلف:
◁ The Eagle and Lion: the Tragedy of American-Iranian Relations
◁ وأيضا: "George Bill: Behind the Scenes in US Foreign Policy

أثناء رحلتي الأخيرة إلى إيران شملت جولتي زيارة لمدينة يزد، وهناك في تلك المدينة الصحراوية قادتني الظروف إلى منزل عائلة طبيبة إيرانية. داخل غرفة المعيشة جلسنا، وهاهي الطبيبة الشابة تطالبني بالإجابة على أربعة أسئلة: لماذا عارضت الولايات المتحدة الثورة الإيرانية؟ ولماذا دعمت صدام حسين في غزوه لنا وحربه ضدنا؟. ثم ألقت سؤالها الثالث: ولماذا أسقطت الولايات المتحدة طائرة الإيرباص المدنية الإيرانية في الثالث من يوليو ١٩٨٨ وداخلها ٢٩٠ راكبا؟ . رجال ونساء وأطفال أبرياء لم يجنوا شيئا في حقكم . وهاهي تطلق سؤالها الأخير: والأدهى أنكم لم تكتفوا بارتكاب تلك المذبحة، بل كذبتم أيضا بشأن ما حدث، ثم أنكم لم تكتفوا بالكذب، بل تماديتم ومنحتم قبطان السفينة الحربية وضابط أسلحتها الأول وسام الجدارة. أ خبرني لماذا؟

لم يمض وقت طويل على استجواب يزد الإيراني، حتى وجدت نفسي في مواجهة استجوابي الإيراني الثاني.كل شئ هذه المرة كان يختلف عن سابقتها. كان سائلي دبلوماسياً أمريكياً كبيراً وشهيراً ، وكان المكان مؤتمراً في واشنطن، وكانت الأسئلة المطروحة مختلفة الوجهة تماما. تساءل الدبلوماسي البارز في البداية: لماذا تمتلك إيران هذا السجل المزري لحقوق الإنسان؟ ثم تتالت أسئلته: ولماذا نراها ترعى الإرهاب في لبنان وأوروبا؟. وما الذي يدفعها صوب بناء تلك الترسانة العسكرية الهجومية والبحث عن أسلحة الدمار الشامل؟ ثم لماذا تصر إيران على معارضة عملية السلام في الشرق الأوسط؟

وعندما أنظر إلى مجموعتي الأسئلة التي وجهت إليّ فيما بين يزد وواشنطن، أجد أن كلاً منهما يمتلك درجة من الشرعية، ويوجز القضايا والمسائل التي خلقت الاضطراب الممتد في العلاقات الأمريكية- الإيرانية. بعد عشرين عاما من الثورة الإيرانية، لا زالت إيران تنتقد الولايات المتحدة وتدينها، كما لم تكف واشنطن عن انتقاد طهران وإدانتها. هكذا: لم يضمد الزمان من الجراح إلا قليلا. وإذا نظرنا إلى كل جانب وتفحصنا ما يدور داخله بشأن الآخر، وجدناه متخما بالأساطير ومشبعا بالتصورات الخاطئة، هناك في طهران ، لا يزال الكثير من المسئولين يرون الولايات المتحدة في صورة الشيطان. شيطان إمبريالي، وقوة دولية مستأسدة على الدول الأخرى الضعيفة، مصرة على تدمير الثورة الإيرانية وتقويض اقتصادها وتحويل الخليج الفارسي الغني بالنفط إلى بحيرة أمريكية. وإذا صرفنا أنظارنا عن النخبة الحاكمة واتجهنا بها صوب الجماهير الإيرانية سنجد صورة ذات ألوان وظلال متفاوتة. فرغم عدائها لسياسة الولايات المتحدة، ورغم دماء مئات الإيرانيين الذين سقطوا قتلى من جراء العمليات العسكرية الأمريكية في الخليج، بينما لم يسقط من الأمريكيين على يد الإيرانيين سوى قلة قليلة، سنجد تلك الجماهير لا تزال تحمل تجاه المواطنين الأمريكيين العاديين مشاعر تنطوي على المحبة.

ولكن الجماهير الأمريكية لم يصل بها التسامح والغفران إلى هذا الحد. فلا يزال هناك داخل الوجدان الأمريكي، أثر غائر لمهانة أزمة الرهائن التي استمرت ٤٤٤ يوما، رغم مرور عقدين من الزمان تقريبا . هكذا نلاحظ كيف تكشف باستمرار مسوح الرأي العام، عن رؤية الأمريكيين لإيران بوصفها أقل بلدان العالم شعبية لا يسبقها في ذلك سوى العراق في فترة معينة من الزمان. ثم جاءت الدعاية التي نشرتها جماعات سياسية مختلفة، في سياق سعيها لصقل أسلحتها السياسية لكي تدعم وتغذي تلك المشاعر المناهضة لإيران. ومن ضمن تلك الدعايات دعاية حركة المجاهدين الإيرانية، المسماة بالمجلس الوطني للمقاومة الإيرانية. وهي حركة من حركات المعارضة الإيرانية، غير ديمقراطية، وتعاونت لسنوات مع صدام حسين. وكذلك دعاية بعض جماعات الضغط الأمريكية الموالية لإسرائيل، التي لجأت إلى تكتيك تضخيم الخطر الإيراني في سياق سعيها لتعزيز برامجها السياسية. وبالتوازي مع ذلك جاء تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية، لتقدم لتلك المشاعر المعادية لإيران مادة زادتها قوة. فلقد نشرت تلك الوسائل صورة مبسطة للإيرانيين. صورة مفرطة التبسيط، لا تتوقف عند حدود التشويه، بل تتعدى ذلك إلى الطعن في إنسانية الإيرانيين وتحضرهم. ومثال ذلك ما نجده في فيلم هوليوود الذائع الصيت واسع الإقبال "لا .. ليس بدون ابنتي". Not without my Daughter وإذا أخذنا في اعتبارنا تلك الصورة الإيرانية السلبية المتفشية داخل المجتمع الأمريكي، سنجد أنه لا يوجد هناك ما يحفز قادة الكونجرس على التفكير في الشروع في حوار جاد مع الجمهورية الإسلامية. وهو ما يعني أن أي محاولات لإصلاح العلاقات الأمريكية- الإيرانية، لن ينتج عنها مكاسب سياسية تذكر في زمن الانتخابات.

فلنترك الآن الرأي العام ومعه الكونجرس ونوجه اهتمامنا صوب السلطة التنفيذية. بصفة عامة تتميز السلطة التنفيذية، بدرجة أعلى من المرونة في صياغتها للسياسة الخارجية عامة، بالمقارنة مع السلطة التشريعية. ورغم ذلك نلاحظ على رؤساء الجمهورية ووزراء الخارجية خلال السنوات الأخيرة، تبنيهم لخط سياسي تجاه إيران يتسم بالنمطية المفرطة وانعدام الخيال والتشدد.

ليس هذا فقط، فبعض رجال الدولة الأمريكيين ونموذج ذلك وزير الخارجية السابق وارن كريستوفر، لديهم مشاعر كراهية شخصية عميقة لإيران. ولكن مع نهاية الحرب الباردة والمناخ السياسي العام الذي أعقبها، بدأت السياسة الخارجية الأمريكية

تجاه إيران تنهج في توجهاتها الأخيرة نهجا جديدا.

بانهيار الاتحاد السوفيتي ، نهضت الولايات المتحدة بوصفها القوة المهيمنة على المستوى العالمي بلا نظير أو منافس. ومن شأن تحليل العلاقات الأمريكية- الإيرانية أن يوفر لنا فهما أفضل للسياسة الخارجية الأمريكية في بُعدها الأعم والأوسع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى من شأن تفسير ذلك البعد الأعم والأوسع للسياسة الخارجية الأمريكية، أن يساعدنا على وضع الحالة الإيرانية في سياق المنظور الملائم لفهمها.

القوى العالمية والإقليمية المهيمنة

ما الذي نقصده بالقوة المهيمنة Hegemon ؟ نقصد بها أي دولة قومية، تمارس داخل سياقها الدولي أو داخل سياقها الإقليمي، قدرا متفاوتا من السلطة. شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين صعود الولايات المتحدة، إلى موقع القوة العالمية المهيمنة التي لا تضارعها في قوتها قوة أخرى. و شهدت تلك الفترة ذاتها ظهور جمهورية إيران الإسلامية. وقبل الشروع في تحليل العلاقات الأمريكية- الإيرانية سأطرح هنا مجموعة من الافتراضات المفيدة للتفكير. أول تلك الافتراضات أن الولايات المتحدة، أي القوة الوحيدة المهيمنة عالميا Global Hegemon ، عملت دائما من أجل ظهور قوى إقليمية مهيمنة. Regional Hegemon وثانيها أن القوة العالمية المهيمنة تحرص حرصا شديدا على إضعاف والتحكم في القوى الإقليمية المهيمنة، تلك القوى التي تسعى لتحقيق استقلال كامل في السياسات الخارجية. والأمثلة الدالة على الفرضية الثانية كثيرة. منها كوريا الشمالية والصين والهند وفيتنام الشمالية في آسيا، ومنها إيران والعراق وليبيا وسوريا في الشرق الأوسط، وثالثها أن القوة العالمية المهيمنة تمارس ضغوطا على اللاعبين الإقليميين Regional Actors ، الذين يفتقدون القوة اللازمة للتحول إلى قوة مهيمنة، لكنهم في نفس الوقت ينتهجون سياسات خارجية مستقلة. ونموذج ذلك كوبا ونيكاراجوا والسودان.

ننتقل الآن إلى الفرضية الرابعة. تفيد تلك الفرضية أن القوة المهيمنة عالميا تحرص على التحكم في القوة المحلية المهيمنة Local Hegemon ، المتواجدة داخل الأقاليم المتخمة بالموارد الطبيعية ذات الأهمية الحيوية لمصالح القوة العالمية. والنماذج البارزة لتلك الفئة نجدها في إيران والعراق وليبيا، التي تمتلك بمفردها أكثر من ٢٥٠ بليون برميل من الاحتياطي المؤكد للنفط . وتمثل إيران على سبيل المثال الجسر البري الرئيسي الرابط بين الخليج الفارسي وحوض بحر قزوين الغني بالبترول. علاوة على ما سبق تتباهى إيران بامتلاكها لثاني أكبر احتياطي للغاز الطبيعي في العالم.

أما الفرضية الخامسة فتشير إلى أن القوة العالمية المهيمنة، عندما تنجح في دفع قوة إقليمية مهيمنة معينة صوب تغيير سلوكها، فإنها سوف تلجأ في أعقاب ذلك إلى إضفاء الاعتدال على سلوكها تجاه تلك القوة الإقليمية. وعلى العكس من ذلك، عندما قاومت العراق بشجاعة مطالب القوة العالمية المهيمنة، حل بها السخط الأمريكي الكامل، كذلك رفضت إيران الخضوع للمطالب الأمريكية، بغض النظر عن مدى المعقولية التي قد يضيفها أي مراقب أجنبي على تلك المطالب. ولقد جاء الرفض الإيراني في سياق الاندفاع الناتج عن اشتعال نيران الثورة، وتحت تأثير النبذ والعداء الذي عانت منه والنابع من الضغوط الأمريكية المستمرة. ومن وجهة النظر الإيرانية، فإن مجرد قيام الولايات المتحدة بتقديم "مطالب"، يمثل في حد ذاته المشكلة. ومن شأن الرفض العراقي والإيراني للخضوع لضغوط الولايات المتحدة أن يساعدنا على تفسير سياسة "الاحتواء الثنائي" المحيرة والعقيمة.

لا يزال داخل الوجدان الأمريكي أثر غائر لمهانة أزمة الرهائن التي استمرت ٤٤٤ يوماً

ها نحن نصل إلى الفرضية السادسة والأخيرة. تفيد تلك الفرضية أن القوة العالمية المهيمنة تسعى إلى خلق قوى إقليمية مهيمنة، تقوم بدور الحليف أو العميل Client . ونجد نماذج لتلك القوى الحليفة والعميلة في حالة الشرق الأوسط في دول مجلس التعاون الخليجي ومصر والمغرب. وتمثل إسرائيل بالطبع حالة فريدة من نوعها، من واقع خصوصية علاقاتها مع الولايات المتحدة. أما في أمريكا اللاتينية، فقد اتبعت كل من الأرجنتين وتشيلي وبدرجة أقل المكسيك، قيادة أمريكا سياسيا واقتصاديا.

لماذا الهيمنة؟

تسعى القوى المهيمنة إلى توسيع نطاق قوتها وترويج أساليب حياتها عبر المعمورة. وتصل صراعات السلطة بين اللاعبين المسيطرين إلى أوجها عندما تتعمق الفجوة بين وجهات نظر الدول في العالم. وتعتبر الولايات المتحدة نفسها، بوصفها القوة المسيطرة، الطرف المحافظ على الوضع العالمي القائم . وفي كلمات أكثر وضوحا وتحديدا تشدد الولايات المتحدة على عناصر توسع رأس المال والنمو الاقتصادي وأولوية التكنولوجيا والكفاءة السياسية ، وكل تلك العناصر يجري إدخالها وتبنيها من أعلى. ولقد أدت تلك السياسة إلى عزل و إبعاد القوى الإقليمية المهيمنة المستقلة، مثل الصين وكوبا وإيران، وكلها تعتنق وتدافع عن أيديولوجيات ثورية تقوم على العدالة والمساواة. وهى قيم لا زالت تمثل مثلا عليا هامة داخل نظمها السياسية وإن لم تتحول إلى واقع عملي. وفي سعيها

لتغيير أوضاع القوة والتوجهات الأيديولوجية لتلك القوى الإقليمية المهيمنة، أعادت الولايات المتحدة استخدام أدوات سياسية فظة مثل الحصار الاقتصادي والتهديدات العسكرية. إلا أن تلك السياسات المتشددة لم تحقق أهدافها المطلوبة وقادت فقط إلى المزيد من تشدد القوى الإقليمية وإصرارها على مقاومة الضغوط الأمريكية.

وتظهر لنا الخبرة التاريخية الآن أن القوة العالمية المهيمنة، في غمار متابعتها الجامحة التي لا تقيدها قيود لتحقيق أهدافها، يمكن لها أن تتخطى حدود قدراتها فترهق قوتها وتنأى بنفسها عن تحقيق أهدافها. ليس هذا فقط، بل أن ذات المتابعة الجامحة تؤدي إلى إقصاء حلفائها عنها. وهاهو صموئيل هونتينجتون؛ آخر مصدر نتوقع أن نجد لديه ما يؤيد تحليلنا، يحذر قراءه في أحد الأعداد الأخيرة من مجلة الشئون الخارجية Foreign Affairs الأمريكية، من أن الولايات المتحدة ليست فقط قوة عظمى وحيدة منعزلة، بل آخذة أيضا في التحول إلى "قوة عظمى شاردة وضارية". فيوما بعد يوم ازداد عدد بلدان العالم، وعلى الأخص بلدان العالم الثالث، التي ترى في الولايات المتحدة "قوة متعدية، متدخلة، مستغلة تعمل وفقا لحساباتها فقط، مهيمنة، منافقة تطبق معايير مزدوجة، ومنهمكة تماما فيما يدعونه "الإمبريالية المالية" و"الاستعمار الثقافي"(1).

وإذا نظرنا إلى إيران من منظور نظرية الهيمنة، سنجدها تحتل مكانة هامة بالنسبة للولايات المتحدة، إلا أن الطبيعة الاستقلالية للسياسة الإيرانية، والناتجة عن ثورة ١٩٧٩ وسنوات الحرب المرهقة مع العراق، جعلتها في صدام مع الولايات المتحدة كقوة مهيمنة عالميا. ولقد سببت الاستقلالية الشرسة للسياسة الإيرانية إزعاجا شديدا للولايات المتحدة، من واقع الأهمية الجيوستراتيجية للجمهورية الإسلامية من ناحية، ورفضها التام المساومة على سيادتها القومية وكرامتها الوطنية من ناحية أخرى. وهاهى واشنطن تقوم أيضا بتطوير مصطلحات جديدة، من أجل وصف تلك الدول العنيدة التي تتميز بالإصرار على عدم الانصياع لتعاليمها، فتشير إليها مستخدمة مصطلحات مثل "الدول الحرونة " Rogue States و" الدول غير المُنصاعة " Renegade States .

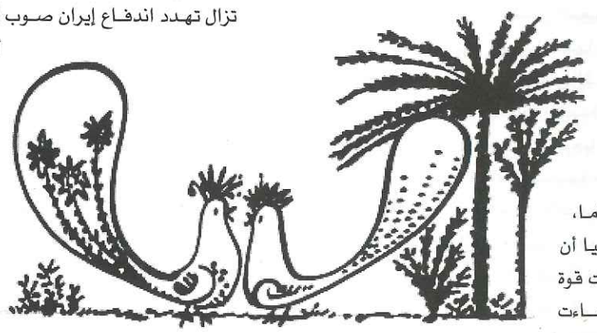
مستقبل العلاقات الأمريكية- الإيرانية

لم يحصل أي من الطرفين الأمريكي أو الإيراني، على فائدة تذكر من العلاقات العدائية القائمة بينهما. وتشهد دوائر صنع القرار داخل القوة المهيمنة عالميا تحولا هاما، فلقد أدرك رجالها تدريجيا أن قوة الولايات المتحدة ليست قوة مطلقة بلا حدود. وجاءت المواجهة مع العراق لكي تثبت بحزم حدود قوة الولايات المتحدة العسكرية. فرغم ملايين الدولارات التي أنفقتها، وامتلاكها لأكثر الأسلحة تقدما على مدى التاريخ، لم تتمكن الولايات المتحدة من تغيير سلوك صدام حسين. وعلى مدى العقد الماضي أطلقت الولايات المتحدة ما يزيد عن ٧٠٠ صاروخ من صواريخ توماهوك الموجهة، نحو العراق وأهداف معينة في السودان وأفغانستان، وصلت تكلفتها إلى بليون دولار تقريبا. ومع ذلك لا يزال صدام حسين حاكما للعراق، وتجاوزت فترة حكمه حكم خمسة رؤساء أمريكيين متتابعين، والوجه الآخر والمنطقي لتلك الحقيقة هو أن المشاكل الاجتماعية والسياسية الدقيقة، لا يمكن حلها والقضاء عليها بقذفها بالقنابل والصواريخ.

والآن تأخذ تلك الحقائق السياسية والعسكرية الصلبة في التسرب البطئ إلى وعي صناعة السياسة الخارجية الأمريكية. ومن الملاحظ حاليا تزايد حساسية خبراء وزارات الخارجية والدفاع والتجارة تجاه وضع العلاقات مع إيران وضرورة إصلاحها، بدرجة أكبر مما نجده داخل البيت الأبيض والكونجرس .وفي ٩٨- ١٩٩٩ بدأت وزارة الخارجية في تلطيف حدة ومغالاة اللغة التي تستخدمها في التعامل مع الجمهورية الإسلامية. وفي الثاني عشر من أبريل فاجأ كلينتون العديد من المراقبين عندما صرح: "أعتقد أنه من المهم أن نعترف بأن إيران وبسبب أهميتها الجيوبوليتكية الفائقة، تعرضت عبر السنين إلى الكثير جدا من التعسف والعسف من جانب أمم غربية عديدة".

وإذا بحثنا من حولنا، فلن نجد سوى قلة قليلة من الناس في إمكانها إنكار سجل الانتهاكات الإيرانية لحقوق الإنسان، والذي يبدو وكأنه بئر سحيقة بلا قرار. ولكن رغم ذلك علينا أن نتذكر أن التجربة قد أثبتت، أن استخدام أساليب المواجهة السياسية والحصار الاقتصادي والإدانة الدبلوماسية والنزعة العسكرية لن تقدم سوى القليل من الأمل في تغيير السلوك الإيراني.

وفي إيران نفسها ترتفع أصوات عديدة، يتزايد عددها يوما بعد يوم، مطالبة بالحوار مع الولايات المتحدة.وجاء انتصار محمد خاتمي في انتخابات مايو ١٩٩٧ الرئاسية معه بفرصة غير متوقعة للتقارب الأمريكي- الإيراني. إلا أن خاتمي ورفاقه كانت أمامهم مهمة أخرى. مهمة تطويق ومحاصرة جيوب التعصب والنزعة العسكرية، التي لا تزال تهدد اندفاع إيران صوب الحوار والديمقراطية. ثم جاءت أعمال العنف في الشوارع الإيرانية في يوليو ١٩٩٩، تعبيرا عن فشل خاتمي في تحييد المتطرفين. فلقد لجأ هؤلاء تحت تأثير شعورهم بتفاقم ضعف وضعهم، إلى استخدام اضطرابات الطلاب كوسيلة لتدعيم موقفهم. وهكذا وجد خاتمي نفسه فريسة لالتزام مزدوج، ومدمر



من واقع تلك الازدواجية ذاتها. وهكذا نجده مضطرا في مواقف عديدة، لتقديم دعمه لمؤيديه من الطلاب ومعارضيه من الجماعات المتطرفة معا. والحاصل أن الرئيس محمد خاتمي يواجه موقفاً حساساً قابلاً للتفجر، وهو ما يعني أن على الولايات المتحدة أن تحرص على التعامل معه تعاملاً هادئا محسوبا. فالأعمال العدائية، سواء كانت أعمالاً اقتصادية أو اللجوء إلى استخدام اللغة المغالية في التهديد، لن ينتج عنها سوى المساهمة في إطالة عمر تلك القوى المتطرفة، التي بدأنا الآن نسمع حشرجات موتها.

والخلاصة أن الوفاق الأمريكي- الإيراني قد أضحى أمرا لا مفر منه. وعندما يحدث وتأتي لحظة هذا الوفاق المنتظر، سوف يتطلب هذا من القوة المهيمنة عالميا -أي الولايات المتحدة- أن تتعامل دبلوماسيا مع قوة الهيمنة الإقليمية -أي إيران- بوصفها دولة مستقلة ذات سيادة وعضوا من أعضاء المجتمع الدولي، وليس بوصفها دولة عميلة. هذا ما يتعين على أمريكا أن تفعله. أما بالنسبة لإيران فإن عليها أن تكبح من جنوح ومغالاة خطابها الثوري من جهة، وأعمالها المتطرفة في الداخل والخارج من جهة أخرى. كذلك يتعين عليهما معا إقامة سياستهما الخارجية على قاعدة سياسية أكثر اتساعا من القدرة العسكرية. وعلى كل منهما أن يحرص على فهم الآخر بشكل أفضل، ويقوم في الوقت نفسه بتطوير قوة أخلاقية جديرة بالثقة.

كتب جورج و. بيل G. W. Bill في معرض نقده النفاذ للسياسة الخارجية الأمريكية ومناقشته لما يسمى بـ "النزعة الاستثنائية الأمريكية"، يقول: "لا يوجد لدينا هنا في أمريكا سوى القليل من الاستثنائية، فيما يتعلق بالقوة العسكرية أو الوزن الاقتصادي. ذلك أن هناك أمماً أخرى غيرنا مضت بعيدا في تحقيق كليهما. وبالتالي سنجد الاستثناء الحقيقي في مجال القيادة الأخلاقية، التي تعني الالتزام الصارم بالمبادئ، ومن ثم رفض تلك الممارسات المتغطرسة التي تتخلل الآن حياتنا السياسية ؛ ممارسات أصبحنا الآن نرتكبها بأسلوب آلي تقريبا". نصيحة طيبة، من رجل حكيم. وما أحرانا في الولايات المتحدة وإيران، ونحن نقف على أعتاب الألفية الثالثة، أن نصغي السمع إليها لنعقلها ونتبعها.

هوامش

1- Samuel P. Huntington,"The Lonely Superpower", Foreign Affairs, (March/ April 1999), PP.35- 49.

الصحافة والسلطة

توسيع حدود الممكن*

زارير ميرات**

في يوم بديع من أيام مايو ١٩٩٧ استدار العالم صوب إيران، ليرقب بتأنٍ وقائع مشهد "ربيع طهران" بعينين تفيضان عجبا ودهشة. فلفترة طويلة من الزمان تجسدت جمهورية إيران الإسلامية في وعي العالم، في صورة الدولة المتمردة المارقة، ومن ثم قاطعها ونأى عنها. وها هى الآن تفاجئه. فتأخذ في الخروج من هذه الصورة، وتدير بنجاح انتخابات حرة وعادلة. تمكن أربعة مرشحين من عبور الاختبار المرهق لمجلس صيانة الدستور، وكان من ضمنهم محمد خاتمي بنزعته الديمقراطية. نزعة ديمقراطية صريحة ومتسامحة، ورغم الدعم الذي حظي به علي أكبر ناطق نوري من أغلب الفرق السياسية المحافظة والرجعية، لم يتمكن هذا الرئيس القوي لمجلس الشورى الإسلامي من كسب الانتخابات.

* Pushing Back The Limits of the Possible: The Press in Iran" MERIP. No 212, Vol 29 No3 , Fall1999

** Zarir Merat متخصص في علم الاجتماع، ويعمل حاليا في قضايا حقوق الإنسان، وعضو هيئة تحرير مجلة إيرانية تدعى "جوفتو-جو"، أي: "الحوار"

كان خاتمي هو الذي تمكن من استقطاب الدعم الجماهيري. وحتى تلك الفئات التي لا تشارك في الانتخابات إلا نادرا، ونقصد بها الطبقة الوسطى الحديثة والشباب المتأثر بالغرب والنساء الساخطات على مكانتهن الاجتماعية كمواطنات من الدرجة الثانية والمثقفين العلمانيين، تجمعوا والتفوا من حول خاتمي القادم من صفوف المؤسسة الدينية.

وإذا أردنا أن نفهم علة سقوط ناطق نوري وانتصار خاتمي فلابد لنا من فهم الدينامية المحركة للمجتمع الإيراني في وضعه الراهن، ولن يتوافر لنا هذا الفهم إلا بالاقتراب من هذا المجتمع وإلقاء نظرة مدققة عليه تكشف لنا مدى تنوعه واختلافه من الداخل. وفي هذا السياق سنحاول هنا رصد وضع ودور الصحافة الإيرانية. لعبت الصحافة عامة والمجلات الثقافية خاصة، دورا محوريا في حالة الفوران السياسي التي شهدتها إيران خلال العقد الأخير، واستمرت في أداء دورها في احتضان و تعزيز الحوار العام.

ومنذ أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات أخذت وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي، في إظهار بعض الايماءات المدروسة التي يستشف منها تشجيعها لظهور الصحف والمجلات الثقافية. خلال تلك الفترة كان خاتمي نفسه على رأس الوزارة، ولكن علينا ألا نقع في خطأ المبالغة في تقدير دوره في ظهور تلك الانفراجة، حيث إن خاتمي كان أيضا وزيرا للثقافة خلال تلك الفترة المظلمة التي ساد فيها القمع السياسي والثقافي في البلاد. وإذا أردنا معرفة أسباب ظهور هذا الاتجاه الرسمي الجديد الأكثر تسامحا تجاه المثقفين، فسوف يقودنا التحليل إلى ثلاث وقائع أساسية. ظهرت أول تلك الوقائع عام ١٩٨٨، عندما وصلت الحرب العراقية- الإيرانية الضروس إلى نهايتها، بعد استمرارها لسنوات طويلة عانت فيها المعارضة الداخلية من تكميم الأفواه بحكم الضرورة! ولم يمض وقت طويل حتى جاءت الواقعة الثانية. ففي يونيو ١٩٨٩ مات آية الله الخميني بزعامته الكاريزماتية، التي منحته خلال حياته قدرا هائلا من الاحترام و الطاعة الطاغية. وفي نفس العام شهدت البلاد الواقعة الثالثة ؛ فلقد انتهت الانتخابات بهاشمي رافسنجاني إلى رئاسة الجمهورية، فدخلها حاملا معه طموحا واضحا في انطلاق مرحلة جديدة لـ "إعادة البناء".

حيوية الصحافة الإيرانية خلال التسعينات أتاحت صدور منابر جديدة للمثقفين وساهمت في تجميع قواهم للمطالبة بحرية التعبير والتنظيم

المثقفون: تسامح متردد

شكلت التغيرات السابقة السياق الذي ظهرت فيه المجلات الثقافية. ولم تكن تلك المجلات مرتبطة بالنظام، وقدمت على صفحاتها الشعر والمقالات الأدبية، ومن حين لآخر نراها تتقدم وتتطرق للموضوعات السياسية. وعادة نجد رؤساء تحرير تلك المجلات ينتمون إلى فئة "المفكرين البديلين"، والتي يطلق عليها بالفارسية "ديجار انديشيز"، الذين وجدوا أنفسهم الآن قادرين على الحديث بعد صمت طويل[1]. وخلال تلك السنوات الممتدة حتى الانتخابات التشريعية عام ١٩٩٦، أخذت الدوريات ذات الميول السياسية المختلفة في الظهور واحدة تلو الأخرى. ورغم عدم إعلانها صراحة عن ميولها السياسية، ظهرت تلك الميول واضحة تماماً في مادتها وعلى صفحاتها. ولقد تناولت تلك المطبوعات الموضوعات السياسية الحساسة، ونادرا ما نجدها تلجأ للابتعاد عن معالجتها. وكانت أولى الدوريات التي ظهرت في تلك السنوات المبكرة، والتي ندعوها بسنوات التسامح المتردد، هى مجلة "آدينية" أي "الجمعة". على صفحاتها سنجد إدانة للفقر في إيران ومدحا لكوبا ونظامها، عبر لغة عالم-ثالثية وماركسية غير صريحة .

ولقد وفرت "آدينية" منبرا للمثقفين العلمانيين، لنشر إنتاجهم الثقافي من قصص قصيرة وشعر ومقالات، للمرة الأولى على مدى عقد من الزمان. وعبر صفحات المجلة سادت لهجة تتسم بالاعتدال، وعبر كتابها عن انتقاداتهم بأسلوب مُبَطّن. وسرعان ما أعقب ظهور "آدينية" ظهور دوريات أخرى ذات توجهات علمانية، وتتبنى على صفحاتها ضمنيا رسالة سياسية لا تعلن عنها صراحة. وهكذا شهدت إيران ظهور دوريات: دونيالي سوكهان (عالم الكلمة) وجاردون (القبة السماوية) وتاكلو (البحث) وجامييهي سليم (المجتمع العقلاني)، التي وفرت للمثقفين الإيرانيين منبرا جديدا. ويمكنها من تجميع قواها والمطالبة بحرية التعبير والتنظيم.

الانتلجنسيا المسلمة: نمو الاستقلال الذاتي

لقد شهدت نفس الفترة بدايات سعي المثقفين المسلمين إلى الابتعاد عن المؤسسات الرسمية، من خلال تأسيس دوريات لا تربطها

بالحكومة آية روابط. في بداياتها الأولى حصرت تلك المجلات اهتمامها، في مجالات النقاش الفلسفي والتفسير التاريخي ودراسة المهن المتاحة للمرأة. ولكن سرعان ما اتجهت في لهجتها وموضوعاتها، صوب نقد الأيديولوجيا الرسمية وما تفرضه من قيود وتحديدات اجتماعية وسياسية.

وكانت مجلة إيراني فاردا (إيران الغد) نصف الشهرية، أكثر مجلات تلك الفترة توغلا في عالم السياسة. تأسست إيراني فاردا عام ١٩٩٢، وتولى تحريرها مثقفون وثيقو الصلة بحركة نيهزاتي آزادي (حركة الحرية)، التي أسسها رئيس الوزراء السابق مهدي بازارجان. ولقد مضى كتاب المجلة في معارضتهم للنظام الإيراني بعيدا، إلى حد المطالبة بحرية تكوين المنظمات السياسية، وإدانة الفساد المؤسسي وأخطاء وانحرافات السياسة الاقتصادية، وقرار نقل الحرب ضد العراق إلى داخل الأراضي العراقية(٢).

ورغم ما كانت عليه المجلة من اعتدال نسبي؛ فلم يكن من الصعب على القراء علاوة على الرقباء فهم ما بين السطور.

أما مجلة كايان التي ظهرت قبل عام (١٩٩١) من ظهور إيراني فاردا، وعبرت عن فريق متشدد من مجاهدي الثورة الإسلامية السابقين، فقد ركزت على قضايا الفلسفة والتوحيد. ولقد فتح محررو المجلة صفحاتها أمام الثقافات الأخرى، والتيارات الفكرية المختلفة، والدراسات التي تتناول الديانات غير الإسلامية. هكذا احتوت أعدادها على مادة شديدة التنوع، مثل مقالات ومحاورات مترجمة لكارل بوبر عن العلم، ومقالات لبول ريكور عن المسيحية، وعمانويل ليفيناس عن اليهودية، ومحمد اركون عن الإسلام، وليزييك كولاكوفسكي عن الماركسية، وكلود ليفور عن حقوق الإنسان.. وكما دافع محررو المجلة وكتابها صراحة -وأبرزهم الفيلسوف عبد الكريم سوروش- عن حقوق الإنسان وضرورة احترامها، وجادلوا بأن الفصل بين الدين والدولة من شأنه المحافظة على قداسة الدين الإسلامي.

وفي نفس عام ظهور إيراني فاردا تأسست مجلة زانان (النساء) الشهرية، أكثر الدوريات النسائية الإيرانية احتراما وأوسعها تقديرا .ومثلها مثل مجلة كايان أسسها نفر من المجاهدين السابقين، وفي بداية ظهورها كانت تعتبر "القسم النسائي" لمجلة كايان. وشهدت صفحات المجلة دفاعا قويا عن حقوق المرأة المنتهكة داخل المجتمع الأبوي، وإدانة لنمط من التفسيرات الدينية الإسلامية الذي ينغمس في الماضي ويجعله مصدر توجهاته، ونقدا للقوانين التي تجعل النساء مواطنات من الدرجة الثانية، ودفاعا عن حق النساء في الوصول إلى المناصب العليا بما في ذلك وظيفة القاضي ومنصب رئيس الجمهورية.

محررو صحيفة "جمعية" أصدروا في اليوم التالي لإغلاقها صحيفة جديدة وفور إغلاقها أيضاً أصدروا صحيفة ثالثة بنفس الاتجاه

السياسة تدخل مجال المناظرة

جاء عام ١٩٩٦ معه ببدايات المرحلة الثانية، في مسار تقدم عملية الانفتاح السياسي، والتي استمرت حتى عام ١٩٩٨. ففي خضم حملة انتخابات ١٩٩٦ النيابية، ظهرت للمرة الأولى عدة دوريات ذات طابع سياسي مباشر صريح. ومن أبرز تلك الدوريات الجديدة باهار (الربيع)، وبهمان (اسم الشهر الحادي عشر من شهور التقويم الفارسي والذي جرت فيه الثورة الإيرانية)، ومبين (الوضوح)، خلال تلك المرحلة الثانية لم تتمكن جماعة "المفكرين البديلين " (ديجار أنديشيز) من دخول مجال إصدار تلك المطبوعات أو النشر فيها ، حيث ظلت تلك الدوريات تحت رئاسة مثقفين وصحفيين وثيقي الصلة بنظام الحكم. وشهدت تلك المرحلة التخلي عن أساليب اللف والدوران في تناول القضايا العامة، والانقسامات المعلنة بين مختلف الفرق والشيع داخل الجمهورية الإسلامية، واشتعال الخلافات الحادة بين مختلف المثقفين ذوي التوجه الإسلامي والشخصيات العامة. وهكذا أصبح من الممكن الآن الاقتراب، ليس فقط من الموضوعات الحساسة، بل أيضا من القضايا المحرمة.

والحاصل أن سياقا جديدا أخذ في التكوين، تصاعدت فيه عمليات تخمر ثقافية وسياسية، وفي إطار هذا السياق صوتت كتلة الناخبين لصالح محمد خاتمي. ولو إننا ألقينا نظرة على خطب وأحاديث محمد خاتمي ، فسوف نكتشف وجود توافق بين قضايا الرسالة التي وجهتها حملته الانتخابية، والقضايا المطروحة في

الدوريات الثقافية والصحافة عامة. ومن بين تلك القضايا الأساسية الحاجة إلى المزيد من حرية الرأي وتكوين الجمعيات، وحق الأحزاب السياسية في نشر آرائها وسط الجماهير، وضرورة بذل الجهود الجادة من أجل تلبية الاحتياجات المتباينة للشباب الإيراني، وإعادة تقييم وضع المرأة الإيرانية، وإدانة العنف، وضرورة العمل من أجل مأسسة التسامح والحوار.

وعندما جاءت الانتخابات صوتت كتلة واسعة من الإيرانيين، المتعددة المشارب والانتماءات، لصالح محمد خاتمي أملا في نصرة تلك القضايا.

دوريات العلمانيين برغم وسائلها المحدودة، قامت بجهد رائد في مجال التحرير الفكري في فترة خفتت فيها أصوات الإصلاحيين الإسلاميين

المجتمع المدني يعبر عن آرا ئه بحرية

مع انتخابات ١٩٩٧ الرئاسية شهدت إيران ارتفاعا في عدد مطبوعاتها وفي نوعية تلك المطبوعات ، ولقد أدت كثرة الدوريات الأسبوعية واليومية الآخذة في الظهور، إلى تراجع في مدى تأثير الدوريات الثقافية. ومع ذلك حافظت تلك الدوريات الثقافية على دورها، كمنبر أساسي للحوارات الواسعة والممتدة حول القضايا المعقدة. وقادت الانتخابات الرئاسية والأحداث التي أعقبتها، إلى تسييس واسع المدى للمجتمع الإيراني. وفي هذا السياق أصبح للصحافة اليومية والأسبوعية أهمية لم تكن لها من قبل وتمكنت من اجتذاب كتلة ضخمة من القراء. (انظر الجدول الخاص بالصحافة الإيرانية المعاصرة ص٣٩ من هذا العدد). ويمكن إرجاع السبب الرئيسي لشعبية تلك الصحافة الواسعة، إلى تنوعها والحرية النسبية التي اتسم بها أسلوبها، وروح البحث والنقاش التي تحلت بها، وفي النهاية ابتعادها التدريجي عن خط الدولة الرسمي.

في فبراير ١٩٩٨ ظهرت صحيفة "جمعية" (المجتمع). ويمثل ظهور تلك الصحيفة بدايات ظهور الصحافة اليومية المستقلة عن مؤسسات السلطة. وفي معرض إعلانها عن صدورها، اعتبرت الصحيفة نفسها أول صحيفة تصدر بفضل مواردها الخاصة، من أجل التعبير عن المجتمع المدني وليس عن الدولة. وكما هو حال مجلة كايان، جاء محررو "جمعية" من صفوف المجاهدين الإسلاميين السابقين، ومن نفس مدرسة كايان الفكرية. وسرعان ما تبنت الصحيفة الجديدة مسارا حرا ومستقلا بشكل لا يحتمل اللبس، وتصاعدت شعبيتها إلى درجة وصول توزيعها إلى ٢٣٠,٠٠٠ نسخة بعد صدورها مباشرة، ونجحت أحيانا في تحقيق ٣٠٠,٠٠٠ نسخة . وتميزت الصحيفة بأسلوب مجدد ولغة مبتكرة(٣). وتعرضت كاريكاتيراتها ورسومها بالسخرية من قيادات البلاد السياسية، وحتى خاتمي نفسه لم يفلت من براثن سخريتها، وإن لم تصل حدود تلك السخرية إلى شخص آية الله الخميني. ولم تتردد الصحيفة في انتقاد كبار ضباط القيادة العسكرية لبياناتهم التهديدية. كما لم تحجم عن المطالبة بنظام التعددية الحزبية وحرية النقابات والرأي والاجتماع، لكل القوى والفرق المشكلة لكافة ألوان الطيف السياسي بما في ذلك الماركسيون والشيوعيون(٤). والواقع أن ما اتسمت به تلك الصحيفة من مواقف مستقلة وميل للتقصي والتحقيق، جعل منها نقطة تحول في تاريخ صحافة البلاد وحياتها الثقافية. ولم تتوقف الصحيفة عند حدود الهجوم على خصومها السياسيين من المحافظين وغلاة المحافظين، إذ أدهشت المراقبين عندما نشرت ملاحظات وانتقادات حادة لاذعة ضد الاتجاه الإصلاحي نفسه.

ولم تستمر الصحيفة إلا لشهور قليلة، إذ صدرت في فبراير ١٩٩٨ لتتوقف في منتصف نفس العام. هاجم المحافظون الصحيفة هجوما عنيفا، وشرعوا في تدبير الخطط الرامية إلى تقييدها كما أصابت وزير الثقافة والتوجيه الإسلامي حالة سخط شديد، من جراء لغة الصحيفة وأسلوبها المتحرر. وهكذا صدر قرار بإغلاقها، رغم أن الرجل كان مشهورا بليبراليته. ومن الواضح أن محرري الصحيفة كانوا يتوقعون قرار الإغلاق. وهذا ما يفسر سرعة إصدارهم لصحيفة تويوس الجديدة، في نفس يوم إغلاق الصحيفة السابقة. وجاءت الصحيفة الجديدة صورة طبق الأصل عن الصحيفة الموقوفة. ولكن لم يمض سوى أسبوع فقط حتى لحقت الصحيفة الجديدة بمصير سابقتها. ولم يقتصر الأمر هذه المرة على الإغلاق، بل تعرض ناشروها لضرب مبرح على أيدي إحدى جماعات الضغط السياسي العنيفة الشرسة. إلا أن محرري الصحيفة كانوا على درجة كافية من الشجاعة والإقدام، فسرعان ما أصدروا صحيفة يومية ثالثة دعوها هذه المرة: آفتابي امبرووز (شمس اليوم). وفي نفس الوقت سمحت السلطات بإعادة إصدار صحيفة توس، التي وصل معدل توزيعها إلى ١٢٠,٠٠٠ نسخة. ولم يمض سوى شهرين فقط بعدهما شنت السلطات هجمة

على هيئة تحرير الصحيفتين فاعتقلتهم وأودعتهم السجن لعدة أسابيع بتهمة "الإضرار بالأمن القومي". لكنهم في النهاية خرجوا من السجن دون محاكمة. وفي فبراير ١٩٩٩، أي بعد عام بالضبط من إصدار صحيفة "جمعية " عاودت نفس الجماعة نشاطها فأصدرت صحيفة نيشات (السعادة) اليومية، توأم آخر لصحيفة "جمعية" الأم، حظت بنفس الشعبية التي حققتها، ومثلها أوقفتها السلطات في سبتمبر من نفس العام.

مجتمع تعددي

لم تؤد الاعتداءات على ناشري صحيفة جمعية وأخواتها، إلى تثبيط همة من يفكر في السير على منوالهم. ففي أغسطس ١٩٩٨ قامت فائزة رافسنجاني ابنة الرئيس السابق هاشمي رافسنجاني بتأسيس صحيفة زان (المرأة) أول صحيفة نسائية يومية في البلاد.ورغم أنها ظهرت أساسا كأداة لنشر المعلومات، خدمت أيضا كمنبر تعبر من خلاله الإيرانيات عن اهتماماتهن وآرائهن.

وفي ديسمبر ١٩٩٨ ظهرت أيضاً صحيفتان يوميتان تؤيّدان الحركة الإصلاحية. أولهما صحيفة خورداد (اسم الشهر الثالث من التقويم الإيراني، والذي جرت فيه انتخابات ١٩٩٧ الرئاسية)، التي أسسها عبد الله نوري وزير الداخلية السابق ذو النزعة الليبرالية، والذي كان قد أجبر على الاستقالة لسماحه بقيام مظاهرات طلابية. وثانيها صبحي امرووز (فجر اليوم) الصادرة عن مجموعة من المثقفين المسلمين والديمقراطيين والقادة السياسيين الوثيقي الصلة بالرئيس خاتمي. ولعبت الصحيفتان الجديدتان دورا هاما في إدانة اغتيالات المثقفين والمنشقين السياسيين، والتي شهدتها الفترة الأخيرة من عام ١٩٩٨. وتمكنت الصحيفتان من إجبار الحكومة على الاعتراف، بوجود عملاء لوزارة الإعلام متورطين في تلك الاغتيالات.

ومن المهم أن نذكر صحيفة هامشاهري (رفيق المواطن)، لسان حال محافظ طهران والتي أصدرتها بلدية العاصمة عام ١٩٩٢، تمكنت هامشاهري من تحقيق أعلى معدلات التوزيع بين الصحف اليومية في البلاد، حيث وصل توزيعها إلى ٤٦٠,٠٠٠ نسخة. وجاء هذا الانتشار الجماهيري الواسع كنتيجة لتناولها مشاكل الحياة اليومية وغير السياسية. أما صحيفة سلام (أهلا) فهى صحيفة سياسية مباشرة ذات ميول يسارية وصل توزيعها إلى ٧٠,٠٠٠ نسخة . ولقد لعب محرروها دورا فعالا في عملية احتجاز رهائن السفارة الأمريكية في نوفمبر ١٩٧٩، وكانت الصحيفة تقف -عادة على حد تعبيرها- في مقدمة "الكفاح ضد الإمبريالية". وفي انتخابات ١٩٩٢ التشريعية لحقت بالاتجاه اليساري للحركة الإسلامية هزيمة. وفي أعقاب تلك الهزيمة وجد اليساريون أنفسهم في المعارضة وليس لديهم سوى القليل من الحقوق وتحت تأثير تلك التجربة السياسية تعلمت جماعة صحيفة سلام ضرورة التحلي بقدر أعظم من الاعتدال والتسامح، تجاه من يعتبرونهم خصوما لهم وعلى الأخص جماعات المفكرين البديلين "ديجار انديشيز"(٥).

كذلك امتلكت الفرق والشيع المحافظة الحاكمة أيضا أدواتها الصحفية المعبرة عنها. وبالنظر إلى تلك الصحف سنجد أن لهجتها ورسالتها لم تتغير منذ الثمانينيات. ويحمل انخفاض توزيع تلك الصحف دلالة واضحة. فإذا راجعنا أرقام توزيع جمهوري إسلامي (الجمهورية الإسلامية)، ورسالات (الرسالة)، وجدنا إجمالي توزيع كل صحيفة منها ٣٠,٠٠٠ نسخة. في حين أن إجمالي توزيع صحيفة كيان (الكون) المعروفة بتطرفها يدور حول ١٢٠,٠٠٠ نسخة يوميا. والواقع أن أرقام توزيع الصحف الصادرة عن الفرق السياسية الحاكمة لا يعني الكثير ، حيث إنها تستفيد من اشتراكات الهيئات الحكومية ومؤسسات الخدمات العامة. وفي فبراير ١٩٩٨ صدرت صحيفة يومية رسمية أخرى، هى صحيفة فاردا (الغد) ذات التوجه اليميني. ورغم الدعم الحكومي السخي لها، احتجبت عن الصدور بعد ستة أشهر لا غير بسبب انخفاض توزيعها.

وجاء صدور مجلة راحي نوي (الطريق الجديد) الأسبوعية في أبريل ١٩٩٨، والتي كرست صفحاتها لقضايا السياسة والفكر ، بمثابة ثورة حقيقية في صحافة إيران وحياتها الثقافية. صدرت راحي نوي بمبادرة من مجموعة من المثقفين المسلمين والديمقراطيين المتأثرين بتجربة مجلة كايان. ولم يقدر لها الاستمرار طويلا فاحتجبت عن الصدور، بعد خمسة أشهر صدر خلالها ٢١ عددا، عندما تلقى محرروها تهديدات جازمة بالقتل. وكانت راحي نوي مجلة متمايزة عن غيرها من المجلات. وتحقق هذا التمايز كنتيجة لنزعتها الحرة في التعبير عن آرائها، وهجومها المباشر على خصومها المحافظين وأبوابها الساخرة والحوارات التي أدارتها مع "المثقفين البديلين" ونشرها لانتقادات الجمهور الحادة على سياستها التحريرية. كذلك تمكنت تلك المجلة من بناء جسر، تصل بين المثقفين المسلمين والمثقفين العلمانيين.

حضور علماني

ألقينا أعلاه نظرة عامة على دينامية الصحافة الإيرانية خلال عقد التسعينيات، وركزنا فيها أساسا على أوضاع الصحف والدوريات التي أسسها المثقفون المسلمون والقادة السياسيون. إلا أن هذا الاقتراب لا يوفر لنا صورة كاملة لوضع الصحافة الإيرانية، ويتعين علينا لكي نستكمل الصورة تناول الدور الخفي والحاسم الذي لعبته الدوريات الصادرة عن المثقفين العلمانيين بمختلف اتجاهاتهم. قامت هذه الدوريات بوسائلها المحدودة وتوزيعها السري، بجهد رائد في مجال التحرير الفكري في فترة خفتت فيها بشدة أصوات المصلحين الإسلاميين حول بعض القضايا. منعت السلطات دورية "أدينية" من الصدور لأنها تحدثت عن اختفاء متعة الحياة من البلاد، وحل بدورية جاردون نفس المصير لأنها تحدثت عن أوجه الشبه بين ولاية الفقيه والنظام الملكي. ولحقت بهما " تاكابو " لأنها تجرأت ونشرت قصيدة "إباحية"، وجمعية - يسالم لانتقادها أحد رجال الجهاز القضائي ودونيالي سوكهان التي تعرض مقرها خلال ١٩٩٢ لحملة تفتيش رسمية. وكل تلك الدوريات كافحت من أجل حرية الرأي وتكوين الجمعيات، وطالبت السلطات بالسماح لاتحاد الكتاب باستئناف نشاطه. ومنذ أوائل التسعينيات قدمت مجلة نيجاهي نوي الشهرية للجمهور الإيراني، رؤى جديدة في مجالات الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم السياسة، من خلال نشرها لنصوص مترجمة من أعمال هانا آرينت واشعيا برلين وكارل بوبر، علاوة على نصوص مترجمة للمفكرين الماركسيين حول موضوعات مثل: حرية الرأي والديمقراطية والاشتراكية والقومية. أما مجلة " جوفتو جو " (الحوار) الفصلية الصادرة عام ١٩٩٣، فقد سعت لاكتشاف مفهوم المجتمع المدني والتعايش بين الثقافات وطبيعة الديمقراطية. وبادرت جوفتو جو بفتح حوار مع المثقفين المسلمين، وهى مبادرة لم يحاول أحد من المثقفين العلمانيين انتهاجها من قبل. وشدد كتاب المجلة في كتاباتهم على المساهمات الإيجابية للحضارة الغربية الحديثة واستخدموا باستمرار المفاهيم الغربية في نقد التصور الإيراني للكون في أبعاده الاجتماعية والتاريخية.

ومن شأن دراسة الصحافة الإيرانية وعلى الأخص دورياتها الثقافية، أن تمنحنا فهما أفضل لـ "المعجزة الخاتمية". واقع الأمر أن صعود محمد خاتمي إلى السلطة، انطلق مباشرة من قلب المرحلة التي يمر بها الإيرانيون الآن، بالأفكار المنتشرة فيها والتطلعات المسيطرة عليها. ونحن إذا فحصنا أعداد مختلف دوريات تلك المرحلة، سنرصد في فترة منها وجود شعارات محمد خاتمي بين سطور صفحاتها. وإذا كان نجاح بعض تلك الدوريات وفشل بعضها الأخير، وذلك كما يتجلى في درجة الإقبال على شرائها ومدى تأثيرها على أنماط التفكير، يعكس تطورات المجتمع الإيراني عامة، فهو يعكس بذات الدرجة التحولات الجارية داخل العناصر الوسيطة فيما بين بُنى السلطة.

والحاصل أن إيران الآن تشهد تشكُّل مجال سياسي عام لا يزال في مرحلته الجنينية ومجتمعاً مدنياً لا يزال في مهده، وذلك من خلال الصحافة والدوريات أساسا. فالصحافة تقوم في إيران الآن بمهمة دعم المجتمع المدني وتضطلع -مستخدمين هنا كلمات كلود ليفور الجميلة- بتوسيع حدود الممكن وإثراء مجاله وتخفيف حدة الحصار لحرية الرأي والتعبير ، وكذلك وإعداد الأرض للتأسيس التدريجي للديمقراطية في إيران.

هوامش

١- يستخدم الإيرانيون مصطلح ديجار آنديشيز لوصف الكتاب والمثقفين والدوريات، والتي لا تقف تحت مظلة إجماع الجمهورية الإسلامية، لكنها تعامل في نفس الوقت من جانب السلطة بنوع من التسامح. كما يستخدم المصطلح استخداما نوعيا خاصا، للإشارة إلى الأفراد والجماعات والمطبوعات المنتمين إلى أي جزء من ألوان الطيف السياسي من اليمينيين إلى اليساريين إلى الديمقراطيين إلى الليبراليين إلى الماركسيين والقوميين، الذين لم ينسب إليهم أي اتهامات رسمية بالتآمر على السلطة" ويستخدم المصطلح من جانب الجماعات التي يطلق عليها وأيضا من جانب الصحف والمجلات المعبرة عن النظام.

٢- الشيء الملفت للنظر في موقف إيراني فاردا المناهض للحرب مع العراق هو الطريقة التي استخدمتها في نقد الحكومة الإيرانية، وذلك من خلال نشرها للأرقام الخاصة بتكاليف المجهود الحربي. فلم تكن هناك مطبوعة إيرانية لديها الجرأة على النقد المباشر لقرار نقل الحرب إلى الأقاليم العراقية.

٣- انظر على سبيل المثال افتتاحية صحيفة جمعية التي تحمل العنوان التالي: "حان وقت القرار الحاسم لهاشمي رافسنجاني" (بالفارسية)، في العدد رقم ٣٨ بتاريخ ٩ أبريل ١٩٩٨ ص.٢

٤- عماد الدين باقي ، "حقوق المنشقين: حق الاجتماع" (بالفارسية)، جمعية، العدد ٤٠ (١٢ أبريل، ١٩٩٨) ص ١١

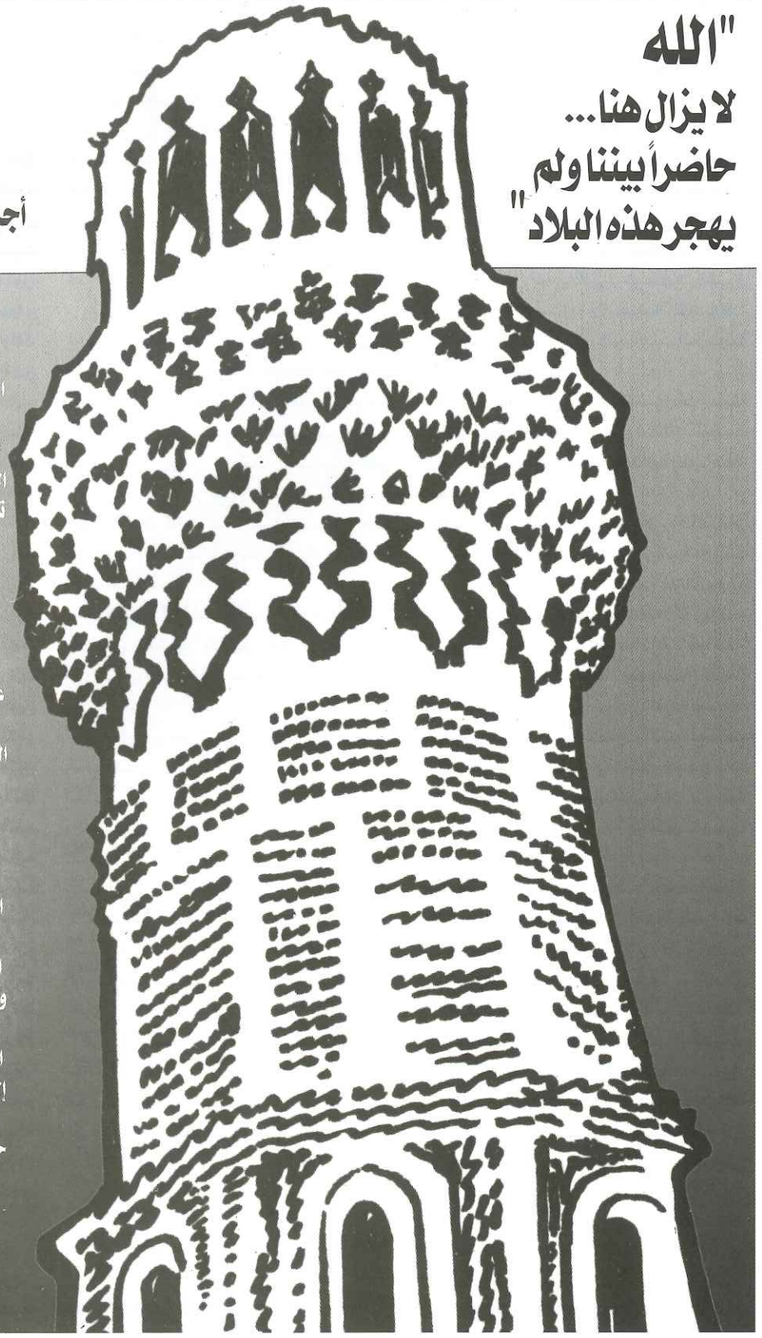
٥- كان قرار السلطات بحظر صدور صحيفة سلام، التي كانت ذات شعبية واسعة بين طلاب الجامعات، هو الذي حفزهم على التظاهر في يوليو ١٩٩٩، ممهدا الطريق أمام ظهور أكبر أزمات إيران السياسية منذ ١٩٨١

٦- بيهروز نازار، "الغد لن ينتهي أبدا" (بالفارسية)، راحي نوي، العدد ١٤ (٢٥ يوليو ١٩٩٨)، ص٢ .

"الله لا يزال هنا... حاضراً بيننا ولم يهجر هذه البلاد"

حوار مع
اليريزا الفياتابار

أجرى الحوار: كافيه احساني**



ينتمي اليريزا الفيتابار الى تيار اليسار الديني الجديد في إيران. ويعتبر واحدا من مخططيه النظريين البارزين. واليسار الجديد هو نفس الاتجاه الذي ينتمي اليه الرئيس محمد خاتمي. ولقد مارس الفيتابار تأثيره الفكري والسياسي الأعمق والأوسع، من خلال دوره كرئيس لتحرير ثلاث مطبوعات لعبت دورا ديمقراطيا رياديا، وهي: بهمان وراحي نو وصبحي إيمروز، اللاتي صدرت في أعوام ١٩٩٦، ١٩٩٨، ١٩٩٩ على التوالي. دافعت تلك الدوريات عن الديمقراطية، مطالبه بتبني إصلاحات ديمقراطية في إطار الدستور الإيراني الراهن. والواقع أن الصحافة الإيرانية تقوم الآن عمليا بدور الأحزاب السياسية. وفي الحوار التالي الذي أجراه معه كافيه إحساني، يمنحنا الفيتابار صورة دقيقة وشديدة الوضوح للفرق والتجمعات السياسية الإيرانية الوليدة، موضحا هوية كل منها. ولقد لعبت استطلاعات الرأي العام، التي أجرتها جماعة آياندية للبحوث والتي شارك الفيتابار في توجيهها، دورا هاما في دفع التحولات السياسية الإيرانية الأخيرة. إذ ساهمت دقة النتائج التي انتهت إليها، في تشجيع التجمع البراجماتي بقيادة آية الله على الإلقاء بثقله خلف ترشيح خاتمي رافسنجاني في انتخابات مايو ١٩٩٧

❖ God has not Died in this Society Yet. A Conversation with Alireza Alavitabar, MERIP. NO213 ,Vol 29 No3, Fall1999

❖❖ Kaveh Ehsani: متخصص في الجغرافيا البشرية، ويعد الأن رسالة دكتوراه في Johns Hopkins University، ويعمل حاليا أستاذا زائرا بـ Illionis University بشيكاغو. وكافيه احساني هو المحرر الضيف لعدد ميرب الراهن عن ايران

■ **شهدت إيران ظهور نوعين مختلفين من الصحف والمجلات، وقد ساهم هذا الظهور في ردم الفجوة الفاصلة بين المثقفين الدينيين وأقرانهم العلمانيين، وذلك من خلال المبادرة بإقامة حوار حول المصلحة الوطنية، ثم من خلال التشديد على تمكين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي. وفي هذا الإطار لعبت مجلتا راحى نو وجوفتو جو (الحوار) دورا بارزا، الأولى كمعبر عن الجانب الديني والثانية كمعبر عن الجانب العلماني. ولقد كانت مجلتكم راحى نو أكثر جسارة من الآخرين، في دعوتها للمثقفين من مختلف الاتجاهات، والذين يجمعهم الالتزام بالتسامح الاجتماعي والديمقراطية، للكتابة على صفحاتها. هل تعمدت هذه الاستراتيجية ؟**

● لقد قمنا بتحليل مسيرة التاريخ الإيراني على مدى المائة وخمسين عاما الماضية، وخرجنا بنتيجة أن إيران عرفت عدة " شروخ اجتماعية نشطة" داخل المجتمع. كل مجتمع ينقسم حول مفاصل معينة، ولكن بعض تلك الانقسامات فقط هو الذي يحفز على تكوين فرق وتجمعات سياسية نشطة، وهذه تقوم بإضفاء هوية سياسية معينة على المشاركين فيها. ولقد شهدت إيران في تاريخها الحديث أربعة انقسامات اجتماعية نشطة على الأقل. إليك الانقسام الأول: الدينيون في مواجهة العلمانيين، أي الذين يريدون إقامة حكومة تقوم على العقائد الدينية، وهؤلاء المنتهجون الوجهة المضادة فيطالبون بإقامة حكومة تسير على هدي الأحكام والمعايير العلمانية. أما الانقسام الثاني فنجده حاضرا بين النزعة التقليدية Traditionalism ونزعة الحداثة Modernism . ونكتشف الانقسام الثالث بين اليسار واليمين، وهو الانقسام الذي قسم مجتمعنا وفقا للمبادئ الاجتماعية والاقتصادية. إلى الانقسام الرابع والأخير بين الاتجاهات التسلطية والاتجاهات الديمقراطية.

وتبعا لتحليلي لتلك الانقسامات فأحدها يسيطر على بقيتها في كل ظرف تاريخي خاص. فإذا نظرنا الآن حولنا وتفحصنّا معالم المشهد السياسي الإيراني الراهن، وجدنا أنّ الانقسام التسلطي-الديمقراطي يحتل موقع التناقض الرئيسي المشكل لطبيعة هذا المشهد.

وفي مجلة راحي نو طرحنا تقييما جديدا، لمن هم حلفاؤنا و من هم خصومنا، تقييما يقوم على تصور ديمقراطيتنا "نحن" في مواجهة انعدام ديمقراطيتهم "هم" . وخرجنا من هذا التحليل بنتيجة مضمونها أن أي شخص، في إيران بإمكانه المساعدة على الخطاب الديمقراطي وتأسيس المفاهيم النظرية للحركة الديمقراطية- يستطيع هذا الشخص أن يساعدنا وعليه أن يكون وسيطا لنا ومتعاونا معنا.

■ **لاحظنا أن أغلب أعمالك الأخيرة تركز على تصنيف وتحليل التحزب السياسي في إيران. دعنا نستمع لرأيك في هذا الصدد؟**

● حتى قيام الثورة عرفت إيران أربعة اتجاهات سياسية رئيسية، فكان هناك الملكيون والقوميون واليسار الاشتراكي والدينيون (الإسلاميون). ثم جاءت الثورة لتزيل الاتجاه الملكي من على المسرح السياسي. وخلال الثورة نفسها توحدت الاتجاهات الثلاثة الأخرى، ولكن بعد انتصار الثورة يمكننا رصد تمايزات بين تلك الاتجاهات من جهة ثم داخلها من جهة أخرى.

ظهر الانقسام الأول في أعقاب الثورة مباشرة، وكان بين مؤيدي النظام (الإسلامي) الجديد وخصومه من العلمانيين باتجاهاتهم القومية والاشتراكية. في أعقاب ذلك وخلال الفترة الممتدة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٢، ظهرت انقسامات صغيرة داخل القاعدة السياسية للنظام الجديد، نتج عنها طرد القوى القومية الدينية من بنية السلطة. ثم شهدت سنوات الحرب، فيما بين ١٩٨١و١٩٨٨، ظهور استقطاب داخل القوى المؤيدة للنظام بين الفرق والتجمعات اليسارية ونظيرتها اليمينية. فإذا وصلنا إلى نهاية الحرب سنلحظ انبثاق اتجاه براجماتي من هذين القطبين، وفي نفس الوقت شهدت الفرق والتجمعات اليسارية واليمينية انقسامات صغيرة داخلية بين الاتجاهات الحديثة والاتجاهات التقليدية.

■ **نلاحظ استخدامك لتقسيمات معينة مثل اليمين واليسار. دعني أسألك: أليست تلك التقسيمات بطبيعتها ذاتها تقسيمات حديثة؟**

● نعم. هي كذلك. بالطبع في إمكاننا أن نكتشف على مدار خبرتنا التاريخية، وجود منظورات متعارضة بين النزعة المتثالية أو فلنقل التجينية Conformism ونزعة المواجهة التمردية (أي نزعة تأييد موافقة مقابل نزعة مواجهة بعد موافقة) Con-frontationism ، وبين قبول التفاوت بوصفه ظاهرة طبيعية ونقد التفاوت ذاته بوصفه إحدى نتائج السيطرة. وعلى الرغم من ذلك يمكننا القول، إن اليسار بالمعنى الذي نتحدث به حاليا، ليس سوى نتيجة للعصر الحديث والفكر الحديث.

■ **ألاحظ أن الانقسام الذي تشدد عليه في تحليلك، هو هذا الانقسام المتواجد بين مؤيدي الجمهورية الإسلامية. دعني أسألك: لماذا تتجاهل انقساماً حدث في توقيت مبكر، أقصد بهذا ذلك الانقسام الذي حدث بين القوى الدينية والقوى العلمانية في بدايات الثورة، والذي جرى التعبير عنه عبر مواجهات عنيفة دارت حول وقائع مختلفة، من إغلاق الصحف المستقلة إلى فرض**

اليسار الديني الديمقراطي ملتزم بالمبادرة الديمقراطية حتي نهايتها ولايه الفقيه بين التفسيرات الديمقراطية والشمولية

حوار

الحجاب على النساء إلى إحلال مجلس الخبراء محل المجلس الدستوري، وكما تعلم لم يكن مجلس الخبراء في حقيقته سوى مجلس فقهاء ديني. لماذا لم يدافع اتجاه اليسار الديني الديمقراطي الذي تنتمون إليه عن تلك الحقوق الديمقراطية، والتي كانت تعبر آنذاك عن الحاجة إلى مجتمع سياسي مركب وليس إلى مجتمع ديني فحسب؟.

● دعنا نعود بالذاكرة إلى أواخر السبعينيات، ونرصد وضع الفرق والتجمعات السياسية الحاكمة في الجمهورية الإسلامية. وقتها كانت هناك مناقشات حول الديمقراطية والعلمانية تدور داخل الحزب الجمهوري الحاكم. ولكن الذي حدث أن تلك المناقشات ومعها الموضوع الذي تعبر عنه، أخذت أهميتها في التراجع تحت تأثير خطي الصدع الرئيسين في تلك الفترة، أي التناقض بين الفرق الدينية والفرق العلمانية والتوترات بين مؤيدي الجمهورية الإسلامية وخصومها. سنلاحظ على تلك الفترة، أقصد فترة بدايات الثورة، أن مهمة الدفاع عن النظام الجديد كانت تقف على رأس الأولويات، ومن موقعها هذا دفعت كل ما عداها من مهام إلى الخلف. عند هذه النقطة بالتحديد يبدأ نقدنا لتلك الجماعات السياسية، التي قررت مواجهة الموقف بشن النضال المسلح. ذلك أننا نعتقد أنهم بقرارهم هذا، ساهموا في تقوية قبضة القوى المناهضة للديمقراطية ومهدوا لها سبل الصعود السياسي، وسرعان ما أعقب ذلك مجيء الحرب، لتلقي بظلالها على كل ما عداها. في تلك الفترة أصبح التناقض النشط، هو التناقض الحادث داخل فرق السلطة (الدينية) الحاكمة نفسها، بين يمينها من جهة ويسارها من جهة. ومع نهاية الحرب انشقت أقسام معينة عن اليمين واليسار، تحت تأثير الإحباط الذي أصابها من جراء الوضع الأيديولوجي للفرق اليمينية واليسارية، وكونت تلك الأقسام ما سبق لنا دعوته بالاتجاه البراجماتي الجديد، والذي نراه الآن نشطا في إطار جماعة "كوادر البناء". هذه الفرقة البراجماتية الجديدة محافظة في رؤيتها الاجتماعية، وإن كانت في مواقفها الاقتصادية تنحو منحى حداثيا. وإذا فتشنا عن نموذجها المثالي وجدناه في الحداثة التسلطية Authoritarian Mod-ernism ، والتي تجسدها على سبيل المثال في كوريا الجنوبية وسنغافورة.

في إيران لا زالت عمليات تشكل البنيان الاجتماعي في طور التكوين وهذا ما يفسر... لماذا نجد داخل القاعدة المؤيدة لاتجاه سياسي معين أفرادا ينتمون إلى طبقات مختلفة

■ **إن إحدى القضايا المركزية داخل الخطاب اليساري، هي قضية تحديد القاعدة الاجتماعية للحركة والرؤية السياسيتين. فهل هناك قاعدة اجتماعية متماسكة لكل فرقة من تلك الفرق السياسية؟.**

● في إيران لا زالت عمليات تشكل البنيان الاجتماعي في طور التكوين ولم تكتمل بعد ، وهذا يفسر لنا لماذا نجد داخل القاعدة المؤيدة لاتجاه سياسي معين أفرادا ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة، حتى أن بإمكان بعضها تعبئة العمال والرأسماليين في صفوفه جنبا إلى جنب. وحاليا يزخر المجال السياسي في إيران باتجاهات متنوعة، تتوزع عبر ألوان طيف سياسي يمتد في تنوعه عبر قطبين، يختلف كل منهما عن الآخر في نمط التزامه بالديمقراطية. وفيما يتعلق بنا لدينا معياران للحكم على التطور السياسي في البلاد. الأول هو درجة المساهمة الشعبية، والثاني هو مستوى المنافسة. وعلى سبيل المثال إذا رصدنا فرقة اليسار الديني من الداخل، سنلاحظ أن التقليدين داخلها يرغبون في رؤية ٩٠٪ من السكان يشاركون في الانتخابات، لكنهم في المقابل لا يرغبون في رؤية خيارات حقيقية أخرى في الساحة.

هذا هو موقف اليساريين الدينيين التقليديين، أما نحن داخل اليسار الديني الديمقراطي الجديد فترانا نلتزم بالمنافسة الديمقراطية حتى نهايتها، بالضبط كما نقبل الحداثة بكل نتائجها. ونحن نفعل ذلك بلا أوهام وندرك أننا لن نكون دوما الفريق الرابح في تلك المباراة. ولكن مهما كان الأمر فنحن نقبل المنافسة الديمقراطية ونلتزم بها ومصرون على الاستمرار فيها. هكذا ترانا لا نتوقف عند حدود تشجيع المشاركة بل نشجع أيضا التنافسية. يتعين على نظام الحكم أن يكون منفتحا، وعلى الخيارات أن تكون متعددة.

دعنا نوسع مجال المناقشة والمقارنة. في المجال الاقتصادي لا يزال اليسار التقليدي يرى أي تدخل للدولة في المجال الاقتصادي من منظور إيجابي. ونحن ضد هذه الرؤية وننتقدها. تذكر أن الفاشيين أيضا يؤيدون في ظروف تاريخية معينة تتخلّ الدولة في الاقتصاد. والواقع أننا قد انتهينا إلى الاقتناع بخطأ اعتبار كل تدخل اقتصادي للدولة استراتيجية يسارية. ولنا موقف قريب من هذا فيما يتعلق بعملية توزيع الموارد من خلال آليات السوق. فهل يدل الاعتماد على آليات السوق دائما على وجود توجه صوب الرأسمالية واليمين؟. أم أننا نستطيع استخدام السوق كآلية لتوزيع الموارد؟. يمكننا إذن أن نقول إن اختلافاتنا الرئيسية عن اليسار الديني القديم، تتعلق بقضايا الحداثة والتزامنا بالديمقراطية. وتبعا لميولنا الديمقراطية، ترانا لم نعد من المؤيدين لتدخل الدولة في كل مجالات الحياة. إننا نريد حماية المجتمع المدني، ولا نريد أن نتحول إلى خدم للدولة.

■ **إذا كيف لنا أن نميز بين اليسار الديني الجديد والاتجاه الليبرالي؟ فكلاهما يسعى إلى تمكين المجتمع المدني، إلا أن الاتجاه الليبرالي يميل لمساواة المجتمع المدني مع القطاع الخاص.**

● فيما يتعلق بنا نحن نرى أن المجتمع

نناضل من أجل صيغة جديدة تجمع بين الحرية والمساواة

المدني يحتوي على كل أنواع الجمعيات التطوعية، وتلك الجمعيات ليست بالضرورة ذات طبيعة اقتصادية. فهي تحتوي على الجمعيات الخيرية والتعاونيات والأحزاب السياسية وجماعات المواطنين. وفي عبارة أخرى أي جمعية تجمع الناس وتربط بينهم، وبالتالي تساهم في تحويل الوضع الاجتماعي الإيراني الراهن المتسم بالطابع الجماهيري والمتشظي، وتمكين الأهالي من متابعة مصالحهم وأهدافهم الجماعية في إطار منظماتهم المستقلة. ويناضل اليسار الديني الجديد من أجل ابتداع أساليب جديدة وغير تقليدية لتحقيق المساواة ... وبقدر ما نريد حماية استقلالية الفرد الذاتية في دولة كلية الحضور والقوة لا نرغب أن يقع مجتمعنا فريسة للتفاوتات الطبقية المدمرة كذلك. هكذا يمكنني القول إن اليسار الإيراني الديني الجديد يناضل من أجل صيغة جديدة، صيغة تجمع بين مثال الحرية ومثال المساواة. وفيما نعتقد تمثل المجالس المحلية المنتخبة حديثا تجربة في اتجاه تحقيق هذا الهدف.

■ إذن ما هو الشئ الديني والخاص في حركتكم؟ .

● أنت تعرف أن هذه المسألة شديدة الخطورة والحيوية في إيران. إن ما أدعوه باليسار الجديد هو تاريخيا حركة دينية. فهو لا يزال يعتقد أن الدين والالتزام الديني يتعين أن يكونا حاضرين ديمقراطيا داخل المجال السياسي. وإذا بحثنا عن الاختلاف بين اليسار التقليدي واليسار الجديد، سنجده في إصرار الجديد على ضرورة تمتع كل فرد بالقدرة على ممارسة خياراته الشخصية في حياته الخاصة. إلا أن المجال العام يتعين إدارته بقانون يعكس إرادة الأغلبية ودون أن يؤدي ذلك إلى نفي حقوق الأقلية. ويجب علينا ألا نقع في شرك الدفاع عن ديكتاتورية الأغلبية أو تقديم تفسير يعقوبي للديمقراطية.

تقوم رؤيتنا للدين على تفسيرات جديدة ونقد للتفسيرات القديمة إنها أكثر اتساقا وتناغما مع العقل الحديث... وتدافع عن التعددية الدينية. وعلى المستوى السياسي يطرح أنه من الأفضل للتيارات الدينية أن تشارك في العمل السياسي وفقا لشرطين. الشرط الأول: فلندع حياة الناس الخاصة للناس. أما الشرط الثاني فهو أن العملية الديمقراطية هى التي تحكم سيطرة الأحكام الدينية أو عدمها وكل هذا مع احترام حقوق الأقليات .

■ وماذا بشأن الحجاب ؟

● حالياً يدور حوار جاد حول هذه المسألة، بين اليسار الديني التقليدي واليسار الديني الجديد والمثقفين العلمانيين. وفي حوار دار مؤخرا بيني وبين أحد المثقفين العلمانيين، جادلته أننا يجب أن نحدد إذا كان الحجاب شأناً خاصاً أم شأناً عاماً. فإذا انتهينا إلى أنه شأن خاص، فلن يكون من حق أحد أن يفرض استخدامه. ولكن يجب ألا يسمح أبدا باستخدام الإكراه لفرض الحجاب.

■ إن الكثير من هذه القضايا المثارة تتداخل فيما بينها. فمسألة ولاية الفقيه ليست محض مسألة دينية، حيث نجد لها تأثيرات مباشرة على مسألتي الديمقراطية والسيادة الشعبية ؟

● أنت هنا على حق. ولكن عليك أن تنتبه لوجود تفسيرات مختلفة لولاية الفقيه، فبعضها أكثر ديمقراطية والبعض الآخر أكثر شمولية. يمكننا أن نرصد الاختلاف الأول بين تلك الآراء، حول مسألة من يمنح القائد شرعيته: الله أم الجماهير؟. داخل الجبهة الدينية الديمقراطية، أو على الأقل داخل هؤلاء الذين يعتقدون في ولاية الفقيه حيث يوجد كثيرون لا يؤمنون بها، يطرح البعض أن الله قد منح الشعب حق الحكم الذاتي، والشعب -لذلك- هو الذي يضع هذا الحق في يدي قائد يقوم الشعب نفسه باختياره. وفي عبارة أخرى: الولي الفقيه الذي يصل إلى السلطة من خلال انقلاب عسكري لا يمتلك سلطة شرعية. أما الاختلاف الثاني بين تلك الآراء فنجده حول مسألة طبيعة العلاقة بين الولي الفقيه والشعب. وفيما يتعلق بنا داخل اليسار الديني الجديد، نحن نؤمن بأن هذه العلاقة قائمة على أسس تمثيل الناس، وليس على أسس رعايتهم لأنهم غير قادرين على حكم أنفسهم . كذلك يمكننا رصد اختلافات أخرى بين تلك الآراء، فيما يتعلق بحدود سلطة الولي الفقيه. فيما يتعلق بنا نعتقد أن الدستور يضع حدود تلك السلطات، وإن تلك الحدود تمثل أساسا عقدنا معه ، وإنه ليس من حق القائد تخطي تلك الحدود القانونية. هكذا إذا حدث وتخطى القائد تلك الحدود، فإنه بذلك ينتهك القانون، وهو ما يعني أننا لم نعد ملزمين باتباعه ... ولكننا لن نقوم بإقصاء أي شخص بعيدا عن مجال عملنا السياسي لأنه يؤمن بولاية الفقيه. وكل ما سوف نفعله أننا سوف نطرح على هذا الشخص وأمثاله الأسئلة التالية: هل تؤمن بوجود حدود للسلطة، وفي قابليتها للمحاسبة؟ وهل تعتقد في حق الناس في الحكم الذاتي؟ وهل تؤمن بضرورة مأسسة عملية تغيير الشاغلين لمواقع السلطة؟ هل توافق على الفصل بين المجالات العامة والخاصة في الحكم؟ هل تؤمن بضرورة النضال من أجل توسيع نطاق المشاركة والتنافس؟ تلك هي الأسئلة التي سنطرحها على محاورينا، فإن أجابونا بالإيجاب، وإن أكدوا ذلك، شرعنا في التعاون معهم.

وعندما أتحدث عن الديمقراطية، فإني أعني بذلك شكلا من أشكال الحكم يتسم بخمس خصائص أساسية. تتعلق الخصيصة الأولى بطبيعة السلطة، فهى يجب أن تكون محدودة قابلة للمحاسبة. والثانية بأسلوب تغيير الحكام، والتغيير يجب أن يكون ممكناً وسلميا. والثالثة بالسيادة، فالشعب هو صاحب السيادة وقادر على حكم نفسه. والرابعة بوضع المجالات الخاصة والعامة، فالخاصة متروكة لحرية الاختيار الشخصي، بينما يسيطر على العامة حكم القانون وهكذا نضمن حقوق الأقلية. والخامسة والأخيرة تتعلق بوضع التنافس والمشاركة. فالسياسات المتبعة يجب أن تعمل على تسهيل المشاركة والتنافس، بدلا من السعي لحصرهما وتقييدهما. هذا هو التصور الديمقراطي الذي ندافع عنه في إيران. إن التعاون القائم على تلك المعايير، يتطلب أن يتقبل كل منا الآخر ويحترمه. وهكذا إذا كان هناك شخص ما يعتقد أن الدين قوة رجعية، وإنه من الضروري استئصاله مهما كانت التكاليف،

حوار

نحن نقبل الحداثة بكل نتائجها

فمن الواضح أنه لن يكون في مقدوره التعاون مع القوى الدينية. ولكن إذا جاء شخص آخر، واعتقد في إمكانية وجود تفسير حديث وديمقراطي للدين، فلن نجد أي صعوبة في التعامل معه.

■ إذا راجعنا مكونات دستورنا، سنلاحظ وجود عنصرين متصارعين داخله: ولاية الفقيه والجمهورية. دعني أسألك: هل تؤمن بإمكانية التعايش بينهما؟ هل يوجد تفسير ديمقراطي لهما معا؟.

● إن تحدثت عن نفسي فإني أجد شخصيا صعوبة، في الاعتقاد بإمكانية وجود تفسير ديمقراطي منسجم مع نفسه لولاية الفقيه. ونحن نعتقد أن الجمهورية الإسلامية تعني ببساطة حكومة دينية ديمقراطية، من واقع أن مواطنيها يختارون بأسلوب ديمقراطي أن يتم حكم المجال العام وفقا للمعتقدات الدينية. وإذا نظرنا إلى دستورنا وقمنا بتحليله، سنجد داخله تناقضات أساسية عديدة فيما بين مكوناته الرئيسية. في أعقاب الثورة تميزت بنية دستورنا بامتلاكها لثلاثة أوجه: الكاريزماتي والاوليجاريكي والديمقراطي. كان وجود الإمام آية الله الخميني هو الذي أسس العنصر الكاريزماتي، ثم جاءت هيمنة رجال الدين لكي تؤسس العنصر الاوليجاركي، وفي النهاية ولد العنصر الديمقراطي من رحم الحضور الجماهيري. وفي كل فترة من فترات المرحلة بعد الثورية، يمكننا ملاحظة سيطرة أحد تلك الأوجه الثلاثة. هكذا سيطر العنصر الكاريزماتي على العقد الأول. وفي هذه الفترة كانت عملية التعبئة السياسية، تتعامل مع الأهالي كجماهير Masses وحشود Crowds غير متمايزة داخليا، وليس بوصفهم أفرادا وجماعات. وخلال العقد الثاني انتقلت السيطرة إلى العنصر الأوليجاريكي، عندما أصبحت المشاركة تقوم على الصلات والتأثيرات الشخصية. والآن نحن في إطار المرحلة الثالثة، التي شهدت صعود التعبئة العفوية والديمقراطية. لقد أظهرت لنا الخبرة العملية بوضوح، أن وجود قانون ضعيف افضل من عدم وجود قانون على الإطلاق. ففي ظل غياب القانون سيكون النصر حتما من نصيب الفريق المسيطر على القوة المجردة. أقول هذا لكي أشرح لك سبب تأييدنا للدستور رغم مشاكله وتناقضاته.

■ قلت ذات يوم إن تجربة الإقصاء عن مواقع السلطة التي مررت بها، وما لحقها من تهميش سياسي، قد لقنتك درسا حول الطبيعة الاكراهية لسلطة الدولة وضرورة الديمقراطية. أود لو استفضت في الحديث قليلا حول تلك الخبرة، خبرة التهميش السياسي؟

● لا تندهش مما سأقوله. أعتقد الآن أن فترة التهميش السياسي التي تطالبني باستعادتها، كانت من أعظم النعم التي أنعم الخالق بها على اليسار. والواقع أن ظهور اليسار الديني الجديد، كجزء من عملية التمايز والاختلاف التي جرت في صفوف اليسار، يمكن اعتباره إحدى نتائج تلك الفترة. كيف؟ في تلك المرحلة وجدنا ما يكفي من الوقت لكي نفتح قنوات اتصال مع الآخرين، ولكي نرقب ونعايش الجانب الآخر من السلطة. سأحاول بصدق في حواري هذا معك أن أشركك في خبرتي هذه. خلال حكم موسوي الذي امتد من ١٩٨٢ إلى ١٩٨٩ حاولنا كسر ظهر تجار البازار. لكننا فشلنا رغم أننا فعلنا أقصى ما يمكننا فعله. كيف خرجوا سالمين.؟ وقتها لم نفهم السبب، لكننا فيما بعد أدركناه. اكتشفنا أن مرونتهم التي مكنتهم من البقاء، ترجع إلى اعتمادهم على أنفسهم أي استقلالهم. فهؤلاء التجار لم يكونوا معتمدين ماليا على الدولة، لهذا لم يكن في إمكاننا ببساطة إذا استخدمنا تلك العبارة الدارجة- أن "نقطع رزقهم". ولكن بمجرد أن وانتهم الفرصة تمكن هؤلاء التجار من دكنا، أي فعلوا ما عجزنا نحن عن فعله بهم. أتعلم لماذا؟ ببساطة كنا جميعا مستخدمين يعتمدون في معاشهم على المرتبات، وموظفين لدى الدولة. فطردنا من الجامعات، وأقصينا من وظائفنا. ولكن نفس الفترة كانت أيضا فترة نمو هائل لليسار. خلالها قمنا بمراجعة وتطوير استراتيجيتنا ومدركاتنا وأهدافنا. كنا قد عزلنا عن كل مواقع السلطة التنفيذية فأصبح لدينا وقت للقراءة والتأمل. بالطبع لم تتمكن كل عناصر اليسار من الانتفاع من تلك الفرصة، والواقع أن قوى اليسار الأصغر سنا هي التي استفادت منها وعرفت التحولات التي أشرت إليها.

■ هل يمكن القول إن هؤلاء الأفراد الذين تعاونت معهم والذين صاغوا هذا النقد يشكلون جماعة واتجاهاً متماسكاً ؟

● لا. ليسوا كذلك. لا يزال هذا الاتجاه يفتقد تنظيمه السياسي، لكنه قوة فعالة لا يمكن الاستمرار في تجاهلها. هذه المجموعة كانت هي المجموعة التي ساندت خاتمي من لحظة البداية وساعدته في صياغة برنامج حملته الانتخابية. وبالطبع عندما جاءت لحظة توزيع السلطة في أعقاب الانتخابات، تم استبعاد اليسار الجديد بالكامل، فيما عدا بعض وظائف وكلاء الوزارات الرئيسية داخل وزارتين، وبعض المناصب الاستشارية داخل مؤسسة الرئاسة.

■ لماذا؟ هل لأن خاتمي دخل في مساومات مع الآخرين؟

● شعر خاتمي بأنه إذا أشركنا بقوة في السلطة، سوف يُغضب ويستثير الفريق السياسي الآخر. فاليسار الديني الجديد قوة مزعجة بالنسبة للآخرين. دائما ننتقد، ودائما لا نشعر بالرضى تجاه ما يجري. والحاصل

أنها حركة يصعب التحكم فيها، لأن كوادرها النشطة مرت بفترة صعبة عاشت فيها في ظل نظام حديدي.

■ **هل هذا يعني أنك لا تشعر بالأسف لأنك لم تعد إلى السلطة؟**

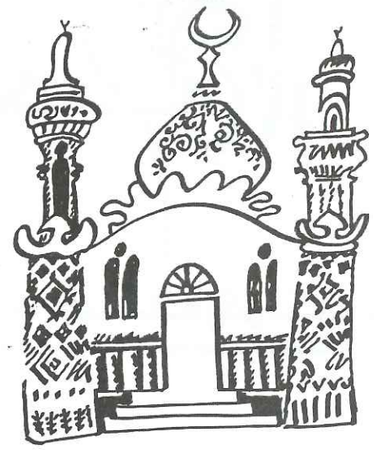
● سأشرح لك رأيي في هذا الصدد. فيما يتعلق بالحكومة فأعتقد أنها عندما فعلت ذلك، فقدت جزءاً جيدا من منظريها واستراتيجيها، أي هؤلاء الذين استطاعوا أن يكونوا روادا وأثبتوا قدرتهم على حل المشاكل. أما فيما يتعلق بنا فنحن نعتقد أن هذا الوضع جيد جدا بالنسبة لنا. لماذا؟. يمنحنا وضعنا هذا حرية أكبر في الحركة، يمنحنا حتى حرية نقد خاتمي نفسه. إلا أن عدم وصول اليسار الجديد للسلطة بدأت تظهر نتائجه السلبية على حكومة خاتمي. إليك بعض الأمثلة : غياب التماسك في السياسة الاقتصادية، وندرة الاستراتيجيات الجادة من أجل تطبيق السياسات الثقافية. من المؤكد أننا لسنا سعداء لتخطينا، لكننا نشعر بالقلق تجاه الضرر الذي يمكن أن يلحق ببرنامج خاتمي من جراء هذا التخطي.

■ **هل لديكم الآن فكرة بناء حزب سياسي جاد؟**

● هناك الكثير من المناقشات في هذا الصدد، إلا أني أشعر أن مثقفينا لديهم نفور تجاه نظام الحزب. وعلى المدى الزمني القصير أشك أننا سنمضي إلى ما هو أبعد من ممارسة هذا النمط من النشاط، الذي نمارسه الآن في إطار الصحافة والمنظمات المشابهة.

■ **أين تقف القوات المسلحة داخل توازن القوى الداخلي الإيراني الآخذ في التطور؟**

● إذا نظرنا إلى الحرس الثوري (الباسداران)، سنجد أن الفئات العليا إما أنها تنتمي إلى اليمين التقليدي أو اليمين المتطرف، أما الهيكل الرئيسي للحرس بعيدا عن الفئات العليا فسوف نجده خاضعا لسيطرة اليسار التقليدي والوضع نفسه نجده حاضرا داخل وزارة الأمن القومي. والواقع أن هذا يمكننا من فهم لماذا عندما يحدث وتصدر عن الفئات العليا داخل هاتين المؤسستين تهديدات أو أفعال عنيفة، تظهر مقاومة فعالة لها من قواعدها. ضع في ذهنك تلك الحقيقة: غالبية أصوات الباسداران ورجال وزارة الأمن القومي ذهبت خلال الانتخابات الأخيرة إلى خاتمي.



■ **إذا سمحت لي أن أطلب منك تقديم نصيحة إلى الحركات الأخرى داخل المنطقة، ترى ماذا سوف تقول؟**

● قضيتنا الرئيسية في إيران كانت هي الديمقراطية والتحول الديمقراطي للبلاد. في لحظة ما شعرت أن النواقص والسلبيات التي تعاني منها البلدان المتخلفة ناتجة عن عدم كفاية رأس المال. ولكن بعد ذلك انتهيت إلى نتيجة مختلفة، عندما اكتشفت أننا هنا في إيران، قد صببنا داخل مجتمعنا ما يزيد عن ٣٠٠بليون دولار أمريكي على مدار الأعوام الماضية، ومع ذلك لم نجن منها سوى القليل. ومن هنا انتهيت إلى الاقتناع أن مشكلتنا الرئيسية هي غياب الديمقراطية.

وأصارحك أني لا أعرف كنه مشاكل مجتمعات المنطقة الأخرى، ولكن فيما يتعلق بنا نحن في إيران، فإني أعرف أن معالجة قضية الديمقراطية قد فتحت أمامنا آفاقا جديدة، حتى بالنسبة لمسألة الدين. وهذا هو ما أثق في كونه ذا أهمية حاسمة بالنسبة لإيران، وإن كنت لست واثقا في كون هذا الحل يمثل الوصفة الملائمة لعلاج مشاكل الفلسطينيين والمصريين. فأنت تعلم جيدا أنه لكي تتمكن من تقديم مثل تلك الوصفة، عليك أولا أن تحدد هوية المشكلة الرئيسية داخل كل مجتمع، عنق الزجاجة الذي يمنع ما في داخلها من التدفق، أي إذا تركنا الصورة البلاغية- الذي يمنع الممكن من التحقق.

على مدى زمني يزيد عن قرن من الزمان، يعيش المجتمع الإيراني حالة انتقال. لقد تركنا المرحلة التقليدية خلفنا، ونرغب في التحول إلى مجتمع حديث وصناعي، ولكن دون أن تعني تلك الحداثة فقداننا لالتزاماتنا وحساسياتنا الدينية. استمع إلى: الله في هذا المجتمع لم يمت بعد. الله لا يزال هنا. لا يزال حاضرا بيننا. كيف يمكننا أن نتخطى تلك الحالة الانتقالية؟ من خلال الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي... ويبدو أن تمكين المجتمع المدني ومأسسة العملية الديمقراطية، يشغلان داخل بلدان أخرى في المنطقة مكانة حاسمة، مماثلة لمكانتهما عندنا.

يبلغ عمر المشروع الديمقراطي في إيران الآن قرن ونصف قرن. لقد طرح خاتمي أن الاكتفاء بتغيير الحكومة لن يؤدي إلى تحقيق الديمقراطية. ولن نتمكن من تحقيق هذا الهدف، إلا من خلال توسيع نطاق المشاركة والتنافس وتقوية المجتمع المدني. ونحن في أشد الحاجة إلى تكوين كتل قوة متساوية، من أجل تمكين الجماهير من الخروج من وضعها النووي -المقصود هنا الخروج من حالة المركزية- الراهن، وعبر هذا تطويق وتقييد السلطة الإكراهية للدولة.

في سعيه للتبرير الفقهي لتأسيس ولاية الفقيه، أكد الخميني على وضع سلطة حكم وإدارة الوطن وتطبيق قواعد الشريعة، بين يدي قيم عادل تقي وضليع في الشريعة الإسلامية، ومثل هذا القيم لا يمكن أن يكون سوى فقيه. ومصدر سلطة الفقيه هو الله نفسه، الذي منحها له وأتمنه عليها مباشرة وبلا وسيط بينهما.

أزادية نيكنام

مات آيه الله الخميني، وأعقبت وفاته سلسلة أخرى من النتائج والمؤثرات. إذ شجعت وفاته على ظهور أزمة إجماع على مستوى المجتمع، كما صاحبها ظهور انقسامات داخل النخبة السياسية والدينية حول ولاية الفقيه. ولقد أدى تراجع الإجماع إلى اضعاف قبضة الأوتوقراطية على السلطة، كما شجع على ظهور وتدعيم التفسيرات الحديثة للإسلام، والتي تطرح ضرورة ارتكاز الشرعية السياسية على الإدارة العامة حصراً.

آزادية كيان-ثايباوت

إن الوفاق الأمريكي-الإيراني قد أضحى أمراً لا مفر منه. وعندما يحدث وتأتي لحظة الوفاق المنتظر، سوف يتطلب هذا من القوة المهيمنة عالميا -أي الولايات المتحدة- أن تتعامل دبلوماسيا مع قوة الهيمنة الإقليمية -أي إيران- بوصفها دولة مستقلة ذات سيادة وعضوا من أعضاء المجتمع الدولي، وليس بوصفها دولة عميلة. وهذا ما يتعين على أمريكا أن تفعله، أما بالنسبة لإيران فإن عليها أن تكبح جنوح ومغالاة خطابها الثوري من جهة، وأعمالها المتطرفة في الداخل والخارج من جهة أخرى.

جيمس أ.بيل

حيوية الصحافة الإيرانية خلال التسعينات أتاحت صدور منابر جديدة للمثقفين وساهمت في تجميع قواهم للمطالبة بحرية التعبير والتنظيم.

زراير ميرات

إن اختلافاتنا الرئيسية عن اليسار الديني القديم، تتعلق بقضايا الحداثة والتزامنا بالديمقراطية. وتبعا لميولنا الديمقراطية، ترانا لم نعد من المؤيدين لتدخل الدولة في كل مجالات الحياة. إننا نريد حماية المجتمع المدني، ولا نريد أن نتحول إلى خدم للدولة.

اليريزا الفياتابار