إشكالية الصراع
بين
حكام العراق ورجال الدين

الأستاذ الدكتور
نديم عيسى الجابري

اسم الكتاب: إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين
اسم المؤلف: أ. د. نديم عيسى الجابري

جميع حقوق الطبع محفوظة ©

الطبعة الأولى - بيروت 2025

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العر اقية ببغداد: 265/ 2025
I.S.B.N.978-9922-8654-9-2

لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تجزئته في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

الاراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر عن راي الكاتب ولا تعبر بالضرورة عن رأي دار النشر.

مكتبة النهضة العربية
للطباعة والنشر والتوزيع

العراق - بغداد- ساحة التحرير- مدخل شارع السعدون - عمارة فاطمة
alnhtha_co@yahoo.com
+964 (0) 771 3000 191
+964 (0) 790 1378 602

P-o-Box: 6555
AL- Rasheed post office - Baghadad - Iraq

مكتبة النهضة العربية

إشكالية الصراع
بين
حكام العراق ورجال الدين

الأستاذ الدكتور
نديم عيسى الجابري
أستاذ العلوم السياسية – جامعة بغداد

مكتبة النهضة العربية
للطباعة والنشر والتوزيع

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ ﴾

صدق الله العظيم

[النساء: 58]

الإهداء

إلى/ زوجتي وحبيبة قلبي نورس الغالية...

أهديك هذا الكتاب

ليكون رسالة حبٍ تقرأ دائماً

كما أقرأ حبك في قلبي دائماً

أ. د. نديم عيسى الجابري

الشكر والتقدير

لا يسعني في نهاية هذه الجهد العلمي، إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى ولدي الغالي المحامي (زين العابدين) لما قدمه لي، أثناء مرحلة الكتابة، من مصادر علمية ودعم لوجستي وفني لاستكمال هذا الجهد... فله مني خالص الامتنان...

كما يقتضي الواجب الأخلاقي أن أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الوفير إلى زوجتي الغالية (نورس) على صبرها ودعمها لهذا الجهد العلمي... فلها مني خالص المحبة والتقدير...

المحتويات

المقدمة 17

الفصل الأول

بدايات الصراع بين الحكام والمعبد في العراق القديم 27

المبحث الأول: صراع الحاكم ورجال المعبد في دولة النبي نوح (عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) 33

- المطلب الأول: المكان الذي استوت عليه سفينة نوح 37
- المطلب الثاني: تأسيس دولة نوح على أرض العراق 41
- المطلب الثالث: حدود السلطة السياسية للنبي – الحاكم نوح 50

المبحث الثاني: صراع الحاكم ورجال المعبد في مملكة النمرود 54

الفصل الثاني

العلاقة بين الحكام

ورجال المعبد في ظلال الدويلات السومرية 71

المبحث الأول: التعريف بالسومريين 74

المبحث الثاني: فكرة دولة المدينة عند السومريين 79

المبحث الثالث: طبيعة العلاقة بين حكام سومر ورجال المعبد 88

الفصل الثالث

إشكالية الصراع بين ملوك أكد ورجال المعبد 109

المبحث الأول: التعريف بالأكديين 113

المبحث الثاني: نظام الحكم لدى الأكديين 118

المبحث الثالث: صراع الملوك الأكديين مع رجال المعبد 127

الفصل الرابع
إشكالية الصراع بين حكام بابل ورجال المعبد 159
المبحث الأول: التعريف بالأموريين (البابليين) 162
المبحث الثاني: نظام الحكم لدى البابليين 169
المبحث الثالث: صراع حكام بابل مع رجال المعبد 178
الفصل الخامس
إشكالية الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد 189
المبحث الأول: التعريف بالآشوريين 192
المبحث الثاني: نظام الحكم لدى الآشوريين 200
المبحث الثالث: الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد 206
الفصل السادس
إشكالية الصراع بين الحكام الكلدييين ورجال المعبد 223
المبحث الأول: التعريف بالكلدييين 226
المبحث الثاني: نظام الحكم الكلداني 235
المبحث الثالث: صراع الحكام الكلدييين مع رجال المعبد 247
الفصل السابع
إشكالية الصراع بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين 263
المبحث الأول: التعريف بالنظام الملكي العراقي (1921 – 1958) 266
- المطلب الأول: المقدمات الفكرية – السياسية لخيار الملكية في العراق الحديث 266
- المطلب الثاني: مرتكزات النظام الملكي في العراق الحديث 287

المبحث الثاني: الصراع بين حكام العراق ورجال الدين في العهد الملكي الحديث . 309
- المطلب الأول: صراع ملوك العراق مع رجال الدين السنة والأقليات ... 309
- المطلب الثاني: صراع ملوك العراق مع رجال الدين الشيعة 317

الفصل الثامن

إشكالية الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين في الجمهورية الأولى 373

المبحث الأول: التعريف بالحكم الجمهوري الأول في العراق (1958 – 1963) ... 376
- المطلب الأول: الجذور التاريخية لفكرة الجمهورية في العراق (1908 – 1958) 376
- المطلب الثاني: مؤسسات الحكم في الجمهورية العراقية الأولى 394

المبحث الثاني: الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين في الجمهورية الأولى 405
- المطلب الأول: الصراع حول شخصية الرئيس عبد الكريم قاسم وأسلوب حكمه 405
- المطلب الثاني: الصراع حول فلسفة الحكم الجمهورية 420
- المطلب الثالث: الصراع حول النزعة الثورية لدى قائد الثورة 431
- المطلب لرابع: الصراع حول الظاهرة الشيوعية 444

الفصل التاسع

إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين في الجمهورية الثانية 475

المبحث الأول: التعريف بالحكم الجمهوري الثاني في العراق (1963 – 1966) 478
- المطلب الأول: الإطار الدستوري للجمهورية الثانية 478
- المطلب الثاني: مؤسسات الحكم في الجمهورية الثانية 492

المبحث الثاني: الصراع بين حكام العراق ورجال الدين خلال الجمهورية الثانية .. 496
- المطلب الأول: الصراع في عهد الرئيس عبد السلام عارف 496
- المطلب الثاني: الصراع في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف 521

الفصل العاشر

مرتكزات الصراع بين حكام البعث ورجال الدين 533

المبحث الأول: مرتكزات نظام حكم حزب البعث العربي الاشتراكي 536
- المطلب الأول: الإطار الجمهوري لنظام حكم حزب البعث 536
- المطلب الثاني: مرتكزات نظام الحكم ورموزه ي عهد حزب البعث 541

المبحث الثاني: مرتكزات المشروع الإسلامي في العراق 581
- المطلب الأول: مرتكز الرموز الدينية – السياسية الجديدة 581
- المطلب الثاني: مرتكز المشاريع السياسية الإسلامية المنظمة الجديدة 605

الفصل الحادي عشر

الصراع الفكري بين حكام البعث ورجال الدين 635

المبحث الأول: مدخلات الصراع الفكري بين حكام البعث ورجال الدين 638

المبحث الثاني: الصراع حول المسألة الدينية 653

المبحث الثالث: الصراع حول المسألة القومية 678

المبحث الرابع: الصراع حول المسألة الاشتراكية 695

الفصل الثاني عشر

الصراع السياسي بين حكام البعث ورجال الدين 721

المبحث الأول: الصراع في عهد الرئيس أحمد حسن البكر 725

المبحث الثاني: الصراع في عهد الرئيس صدام حسين 752

- المطلب الأول: مرحلة المواجهة المسلحة 753
- المطلب الثاني: الصراع إبان الثورة الإسلامية في إيران 770
- المطلب الثالث: الصراع إبان الحرب العراقية – الإيرانية 789
- المطلب الرابع: الصراع ما بعد حرب الكويت 1990 – 2003 801

الخاتمة 831

قائمة المصادر 859

المقدمة

لعبت العلاقة بين حكام العراق (السلطة الزمنية) ورجال الدين (السلطة الدينية)، دوراً مهماً في نهوض العراق أو نكوصه عبر التاريخ العراقي الممتد لأكثر من سبعة آلاف عام. فإذا نظمت تلك العلاقة بشكل توافقي سليم، يرضي الطرفين، فإن هذا التوافق يفضي إلى بناء تجربةٍ سياسيةٍ ناجحةٍ، على غرار التجربة السومرية التي تفوقت على عصرها، وأنتجت تجربة سياسية – حضارية ناجحة. تلك التجربة التي أضفت على القصر الملكي صبغةً مقدسةً حاله حال المعبد. وقد ترسخت هذه القداسة عند الجمهور لأن الملك في معتقداتهم كان من اختيار الإله، وهو الحامي له. وقد رسخ المعبد من خلال الكهنة هذه القناعة لدى عموم الناس. وهذا الوضع كان بمثابة اتفاق ضمني حكم العلاقة بين المعبد والقصر. وهذه العلاقة كانت توافقية ذات أواصر قوية مشتركة. بحيث أنهما شكلا معاً فريقاً متجانساً فيما يؤشر إلى وجود سلطتين قويتين هما (سلطة القصر وسلطة المعبد). أن هذا التوافق الفكري – السياسي – الديني حال دون اندلاع الصراع بين حكام بلاد سومر ورجال المعبد. أما إذا لم تنظم تلك العلاقة بشكلٍ سليمٍ، وساد الصراع بينهما، فإنها تفضي إلى عدم الاستقرار السياسي، الذي يترتب عليه نتائج وخيمة على البلاد والعباد. إذ أن سوء العلاقة بين الطرفين، قد أفضى، تاريخياً، إلى تورط العراق في فتنٍ داخليةٍ، وحروب إقليمية متعددة، بعضها أفضى إلى وقوع العراق تحت الاحتلال الأجنبي.

وتنبع أهمية البحث في الصراع بين حكام العراق ورجال الدين من المعطيات الآتية:

1- إن فهم طبيعة هذا الصراع وتحديد أبعاده، يساعد في تفسير التقلبات السياسية والحركات الاحتجاجية التي تحدث في البلاد. كما أنه يساعد على تفسير السلوك السياسي للجماعات الدينية والسياسية على حدٍ سواء.

2- إن البحث في هذا الصراع، يكشف عن الآليات التي يشكل فيها الدين دوراً أساسياً في العراق، ويساعد على تحليل علاقة رجال الدين بمؤسسات الحكم، ويكشف عن

حدود تدخلاتهم في الشؤون السياسية، الأمر الذي يساعد على مناقشة كيفية تحقيق توازن بين الدين والسياسة.

3- ومن خلال دراسة هذا الصراع، يمكن فهم تأثير الأيدولوجيات الدينية المختلفة على السياسات العامة، وكيفية اتخاذ القرارات. إذ قد يكون لرجال الدين تأثيراً قوياً في دعم أو معارضة قضايا معينة، مما يجعلهم جزءً حيوياً من عملية صنع القرار في العراق.

4- إن الإدراك الواعي والدقيق لطبيعة هذا الصراع، يساعد على وضع سياسات عامة أكثر فاعليةً، تراعي التوازن بين السلطات السياسية والدينية، وتساهم في تعزيز قواعد الحكم الرشيد، وتحقيق العدالة الاجتماعية والاستقرار.

5- كما أن البحث في هذا الصراع، يساعد على فهم الكيفية التي تؤثر فيها قضايا التعليم، والحريات الشخصية، ومركز المرأة، والتنوع الثقافي، على الحياة اليومية للمواطنين.

6- إن البحث الأكاديمي لهذا الصراع، يساهم في توعية المجتمع بأهمية النقاش بين الدين والسياسة، ويساعد على تحديد دور كل منهما في حياة المواطنين. كما أنه يدعم جهود بناء مجتمع مدني يدرك حقوقه ومسؤولياته تجاه السلطات العامة في البلاد.

7- أضف إلى ذلك، إن فهم طبيعة هذا الصراع، وتحديد أبعاده، يمكن أن يساعد في وضع آليات عمل دقيقة من شأنها تنظيم العلاقة بين حكام العراق ورجال الدين بشكلٍ مناسبٍ، يحفظ مكانة الطرفين ويرسم دورهما بعناية. وبالتالي، يساعد ذلك على تعزيز الوحدة الوطنية.

ورغم أن الصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، لم يكن ظاهرةً مقتصرةً على العراق، إنما شهد العالم كله صراعات من هذا القبيل. لعل أهمها كانت الصراعات في القارة الأوربية. تلك الصراعات التي دفعت رجل الدين المسيحي (أوغسطين) إلى التمييز بين (المدينة الأرضية) و(المدينة السماوية) في كتابه المشهور (مدينة الله)، الذي كتبه كرد فعلٍ على سقوط روما في القرن الخامس الميلادي. هذه الأفكار، عبرت عن رؤيته للعالم، والذي قسمه إلى نوعين من المجتمعات بناءً على رغبات الناس وأهدافهم. (فالمدينة الأرضية)

تمثل المجتمع الذي يسعى إلى نيل الملذات الدنيوية كالمال والسلطة والنفوذ. إن المدينة الأرضية تتبع الإرادة البشرية، والتي تأخذ بهم نحو الحروب والفساد والخطيئة. لذلك، فإن هذا المجتمع، يفتقر إلى السلام والاستقرار الدائمين لأنه مبني على مفاهيم دنيوية متقلبة. أما (المدينة السماوية) فإنها تمثل المجتمع المثالي، الذي يسعى للاتحاد مع الله، وتحقيق القيم الروحية. إنها رمز للمجتمع الديني، الذي يسعى إلى الحياة الأبدية مع الله. ويرى (أوغسطين) أن المدينتين تتعايشان على الأرض رغم التضاد بينهما. فالمدينة الأرضية مادية مؤقتة وزائلة، والمدينة السماوية روحانية أبدية.

ولعل أهم ما يميز الصراع بين حكام العراق ورجال الدين عن غيره من الصراعات التي شهدتها القارة الأوربية أمران أساسيان هما:

1- لم ينقطع الصراع بين حكام العراق ورجال الدين عبر التاريخ، بينما تمت تسوية الصراع بين رجال الكنيسة والحكام في أوربا منذ القرن الخامس عشر الميلادي.

2- لم يتمكن رجال الدين، عبر العصور، من استلام السلطة السياسية في العراق بشكلٍ منفرد، بينما تسلم رجال الكنيسة مقاليد السلطة في أوربا منذ القرن الخامس الميلادي حتى القرن الخامس عشر الميلادي.

عليه، فإن خصوصية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين، تقتضي الخوض في هذا الموضوع لما يشكله من معطيات جديدة في التجارب السياسية التي شهدها العالم عبر التاريخ.

ويبدو أن عنوان البحث (إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين) يتكون من ثلاث مقاطع أساسية: هي (إشكالية الصراع) و(حكام العراق) و(رجال الدين). **والتي يمكن تفصيلها بالشكل الآتي:**

1- لم يتناول الباحث هذه القضية على أنها مشكلة جزئية قائمة في العراق فحسب، إنما احتسبها (إشكالية) كبرى، تتفرع عنها مشكلاتٍ متعددة، لأنها تمثل قضية عامة تؤثر على استقرار العراق من عدمه. فالإشكالية أكثر عموميةً من المشكلة لكونها تتعلق بالدولة، وتتكون من مجموعة من المشكلات الفرعية.

2- أما المقصود (برجال الدين) في هذه الدراسة، فإنه، لا يعني طبقة رجال الدين كلها، إنما يعني الأشخاص القياديين، الذين يمتلكون معرفةً متخصصة في الشؤون الدينية، ويعملون على نشر التعاليم الدينية، وأداء الشعائر والطقوس الدينية، والإفتاء في القضايا المستحدثة. وقد يكون لهم دوراً بارزاً في قيادة الجماعة الدينية، وتفسير النصوص. ومن هنا يأتي دورهم السياسي، الذي قد يفضي إلى دخولهم في صراعٍ مع حكام العراق.

3- أما المقصود (بحكام العراق)، فإنهم الأشخاص الذين تولى كل منهم سلطة الحكم في البلاد في حقبة زمنية معينة. وهذه السلطة تقتضي منهم إدارة شؤون الدولة، وتنظيم المجتمع، وفرض القوانين، وحفظ الأمن والنظام، والدفاع عن البلاد عند تعرضها لعدوان خارجي. ويختلف دور الحاكم في العراق، ونوع سلطته تبعاً لنظام الحكم المعتمد في عهده. إذ قد يكون نبياً أو ملكاً أو رئيس وزراء أو رئيس جمهورية.

وقد سلطت بعض الدراسات السابقة، الضوء على ذلك الصراع بشكلٍ أو بآخرٍ. ويمكن تقسيم تلك الدراسات إلى المحاور الآتية:

1- هناك دراسات تطرقت إلى قضية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين. لعل أبرزها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب (العمامة والأفندي) لمؤلفه الباحث (فالح عبد الجبار)، وكتاب (العمامة والصولجان) لمؤلفه الباحث (خليل علي حيدر)، إلا أنه يؤخذ على هذه الدراسات الرصينة، أنها تعاطت مع القضية على أنها قضية معاصرة شهدتها الدولة العراقية الحديثة، بينما هي قضية أبعد من ذلك بكثير من الناحية الزمنية. إذ أنها قضية تجاوزت السبعة آلاف عامً ولاتزال قائمة.

2- كما أن هناك دراسات تطرقت إلى قضية الصراع من زاوية الحركات الإسلامية من دون بيانٍ لمواقف حكام العراق ومسوغاتها. لعل أبرزها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب (100 عام من الإسلام السياسي بالعراق) لمؤلفه (رشيد الخيون)، ورسالة الماجستير (الحركات الإسلامية الشيعية في العراق) لمؤلفها (كرار عبد الحسين جودة الخفاجي) وغيرها.

3- وهناك دراسات متعددة ركزت على شخصيات محورية في الحركة الإسلامية دون غيرها. لعل أبرزها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب (محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين) لمؤلفه الباحث (عادل رؤوف)، وكتاب (الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق) لمؤلفه الباحث (صلاح الخرسان)، وكتاب (السيد محمد باقر الصدر: حياته ودوره في السياسة العراقية) لمؤلفه الباحث (مهند عبد الكريم خلف)، وكتاب (السيد محمد باقر الصدر: دراسات في تراثه الفكري) لمؤلفه الباحث (صلاح عبد الرزاق)، وكتاب (قيادة الحركة الإسلامية في العراق 1980 – 2003) لمؤلفه (عباس الزيدي، عبد الهادي الزيدي)، وكتاب (الإمام محسن الحكيم) لمؤلفه الباحث (عدنان إبراهيم السراج) وغيرها.

4- وهناك دراسات تناولت موضوعة الصراع بين حكام العراق ورجال الدين على أنها مشكلة طائفية. لعل أبرزها على سبيل المثال لا الحصر. كتاب (شيعة العراق) لمؤلفه (إسحق النقاش). وكتاب (الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق) لمؤلفه الباحث (عبد الخالق حسين)، وكتاب (الطائفية والسياسة في الوطن العربي: نموذج الشيعة في العراق) لمؤلفه الباحث (فرهاد إبراهيم) وغيرها.

عليه، فإن الباحث سوف يعالج الموضوع بطريقةٍ مختلفةٍ، إلا أنها مكملة للدراسات السابقة. لعل أبرز معالمها يكمن فيما يأتي:

أ – سيضع الباحث إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين ضمن سياقها الجغرافي والتاريخي الشامل، الذي يدمج الدولة العراقية القديمة بالدولة العراقية الحديثة. بمعنى أدق، فإن الباحث يفترض أن إشكالية الصراع، ليست إشكاليةً معاصرةً، إنما هي إشكاليةً موغلةً في القدم، وليست إشكالية أفرزتها الدولة العراقية الحديثة فحسب.

ب– يسعى الباحث نحو دراسة الصراع، وبيان أبعاده ومحدداته من وجهة نظر توازن بين حكام العراق ورجال الدين بدون أي تحيزٍ لأي منهما. فرجال الحكم لديهم

ثوابت، ومتطلبات، واولويات ينبغي تفهمها، ورجال الدين لديهم ثوابت، ومتطلبات، وأولويات ينبغي تفهمها. وكلا الطرفين يمتلكان نوعٍ من أنواع السلطة، فحكام العراق يمتلكون السلطة السياسية، ورجال الدين يمتلكون السلطة الدينية. وهذه السلطات تدخل في حالة صراعٍ أو توافقٍ حسب المصلحة والقضية.

ج – أضف إلى ذلك، أن هذه الدراسة سوف تبحث في مواقف حكام العراق مهما كان شكل الحكم الذي يديرونه من جهة، وسوف لا تكتفي بالتركيز على الشخصيات الدينية المحورية فحسب، إنما سوف تعرج أيضاً على الحركات الدينية – السياسية التي تعمل تحت رعاية تلك الشخصيات من عدمه.

ولا تخلو دراسة إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين من الصعوباتٍ الجمة، والتي يمكن إيجازها بما ما يأتي:

1- إن الخوض في الصراع بين حكام العراق ورجال الدين، يمثل قضيةً حساسةً للغاية، لأنه يرتبط بقضايا اجتماعية ودينية وثقافية، قد تؤدي إلى صعوبة الوصول إلى معلومات موثوقة أو تحليلات حيادية، خصوصاً أن بعض الأطراف قد تفضل عدم الكشف عن معلومات تتعلق بهذا الصراع. فضلاً عن تأثير العلاقات القبلية والولاءات الدينية والسياسية على رؤيتهم للموضوع قيد الدراسة.

2- ومن الصعوبات البالغة، أن الكثير من المصادر المتعلقة بهذا الصراع قد تكون منحازة أو تعبر عن وجهات نظر سياسية أو مسلمات دينية – مذهبية مسبقة، الأمر الذي يحول دون الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، التي تساعد الباحث في تحليل الموضوع بدقة، والخروج بنتائج موثوقة.

3- وكذلك يبدو، من الصعب تتبع جذور هذا الصراع، وإدراك أبعاده بحكم تشابك الأحداث، وتغير أنظمة الحكم، والتي تؤدي إلى تداخل العوامل التاريخية والسياسية والدينية مع بعضها، خصوصاً أن هذا الصراع يمتد عبر حقب زمنية طويلة.

4- ومما زاد من صعوبة البحث في حيثيات هذا الصراع، كونه لم يحافظ على إطاره المحلي، إنما تحول إلى الإطار الإقليمي والدولي. وهذا التحول، عرض العراق إلى تدخلات خارجية عديدة، أثرت بشكلٍ كبيرٍ على العلاقة بين الحكام ورجال الدين. حيث تدخلت قوى دولية وإقليمية لدعم أو معارضة أطراف معينة، مما زاد من تعقيد الصراع أكثر.

5- أضف إلى ذلك، شهد العراق تيارات دينية متعددة، أفضت إلى ولادة مواقف متباينة لرجال الدين إزاء الدولة والحكم والمجتمع، مما جعل البحث في الصراع أكثر تعقيداً.

وبناءً على ذلك، سوف ينطلق الباحث من فرضية مفادها، أن الصراع بين مؤسسة الحكم في العراق والمنظومة الدينية – السياسية، كان ظاهرةً دائمةً، صاحبت الدولة العراقية القديمة، مثلما صاحبت الدولة العراقية الحديثة. ومن هنا يطرح الباحث التساؤلات الآتية: لماذا أصبحت ظاهرة الصراع بين حكام العراق ورجال الدين ظاهرة مستمرة ومتواصلة؟ وما هي محاور هذا الصراع؟ وما هي الصيغ التي أخذ بها الصراع؟ وهل هناك إمكانية للخروج من دائرة هذا الصراع؟

وللإجابة عن تلك التساؤلات بطريقة علمية موضوعية خالية من الانحياز والعاطفة، فقد اتبع الباحث، (المنهج التحليلي) الذي يعتمد على تفكيك العناصر الأساسية للموضوع محل البحث. ومن ثم دراستها بأسلوبٍ متعمقٍ. وذلك من أجل استنباط أحكام وقواعد، يمكن عن طريقها إجراء تعميمات تساعد في حل الإشكالات، والإجابة عن التساؤلات. علاوة على ذلك، فإن الباحث سوف لن يستخدم (المنهج التحليلي) بمعزلٍ عن مناهج البحث العلمي الأخرى. لذلك زاوج معه (المنهج التاريخي)، الذي يعتمد على عملية إحياء الماضي عن طريق جمع الأدلة والتعديل عليها وتقويمها. ثم تمحيص تلك الأدلة، للخروج باستنتاجات علمية محددة عن موضوع البحث. وتأسيساً على تلك المناهج العلمية، قسم الباحث هذه الدراسة إلى المحاور الآتية:

لقد خصص الباحث، الفصل الأول لدراسة (بدايات الصراع بين الحاكم والمعبد في

العراق القديم). وقد تم تقسيمه إلى مبحثين أساسيين، تناول المبحث الأول صراع الحاكم والمعبد في دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بينما كرس المبحث الثاني لدراسة صراع الحاكم والمعبد في مملكة النمرود.

أما الفصل الثاني فقد عرج فيه الباحث على دراسة (العلاقة بين الحكام ورجال المعبد في ظلال الدويلات السومرية). حيث خصص المبحث الأول للتعريف بالسومريين، بينما عرج المبحث الثاني على فكرة دولة المدينة عند السومريين، وتناول المبحث الثالث دراسة طبيعة العلاقة بين حكام سومر ورجال المعبد.

وكرس الفصل الثالث لدراسة (إشكالية العلاقة بين ملوك أكد ورجال المعبد)، حيث خصص المبحث الأول للتعريف بالأكديين، بينما خصص المبحث الثاني لدراسة نظام الحكم لدى الأكديين، وكرس المبحث الثالث لدراسة الصراع بين الملوك الأكديين ورجال المعبد.

وتناول الباحث في الفصل الرابع دراسة (إشكالية الصراع بين حكام بابل ورجال المعبد). حيث انصرف المبحث الأول للتعريف بالأموريين (البابليين)، بينما تناول المبحث الثاني نظام الحكم لدى البابليين، وكرس المبحث الثالث لدراسة الصراع بين حكام بابل ورجال المعبد.

أما الفصل الخامس، فقد عالج (إشكالية الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد)، حيث خصص المبحث الأول للتعريف بالآشوريين، بينما تكفل المبحث الثاني ببيان نظام الحكم لدى الآشوريين، وعالج المبحث الثالث الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد.

والفصل السادس كرس لدراسة (إشكالية الصراع بين الحكام الكلديين ورجال المعبد)، حيث عرج المبحث الأول على التعريف بالكلديين، بينما كرس المبحث الثاني للتعريف بنظام الحكم الكلداني، وتناول المبحث الثالث صراع الحكام الكلديين مع رجال المعبد.

ثم سينتقل الباحث في الفصل السابع لدراسة (إشكالية الصراع بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين)، حيث كرس المبحث الأول للتعريف بالنظام الملكي العراقي الذي

حكـم خلال المدة الممتدة من (1921 – 1958)، بينما عرج المبحث الثاني على دراسـة الصراع بين الحكام ورجال الدين في هذا العهد.

أمـا الفصـل الثامن فقد كرس لدراسـة (إشـكالية الـصراع بين حاكم العـراق ورجال الديـن في الجمهوريـة الأولى)، إذ تنـاول المبحث الأول التعريف بالحكـم الجمهوري الأول في العـراق (1958 – 1963)، بينـما تنـاول المبحث الثـاني الصراع بين حاكـم العراق ورجال الدين في الجمهورية الأولى.

وكرس الفصل التاسع لدراسة (إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين إبان الجمهوريـة الثانية 1963 – 1968)، حيث كرس المبحث الأول للتعريف بالحكم الجمهوري الثـاني، وعـرج المبحث الثـاني على الصراع بـين حكام العـراق ورجال الدين خـلال العهد الجمهوري الثاني.

أمـا الفصل العاشر، فقد كرس لدراسـة (مرتكزات الصراع بـين حكام البعث ورجال الديـن)، حيث تناول المبحث الأول مرتكزات نظام حكم حزب البعث العربي الاشـتراكي (1968 – 2003)، بينما عرج المبحث الثاني على مرتكزات المشروع الإسلامي في العراق.

ثم عرج الباحث في الفصل الحادي عشر على دراسة (الصراع الفكري بين حكام البعث ورجال الدين)، حيث ركز المبحث الأول على دراسـة مدخلات الصراع بين الطرفين، بينما كرسـت المباحث الثلاثة الأخرى لدراسـة الصراع حول المسـألة الدينية، والمسـألة القومية، والمسألة الاشتراكية.

بينما تناول الفصل الأخير (الصراع السـياسي بين حكام البعث ورجال الدين)، حيث تناول المبحث الأول الصراع في عهد الرئيس أحمد حسن البكر، وفي المبحث الثاني تم التطرق للصراع في عهد الرئيس صدام حسين.

وفي الخاتمـة سـيعرج الباحث على تحديد طبيعة هذا الـصراع، والمحاور التي دار حولها، وتداعياته على البلاد والعباد. ثم سـيقدم الباحث رؤيته الإصلاحية الموجهة لطرفي الصراع من أجل بلدٍ آمنٍ مستقرٍ.

الفصل الأول

بدايات الصراع بين الحكام ورجال المعبد في العراق القديم

من الضروري أن ننطلق في معالجة بدايات الصراع بين الحكام ورجال المعبد، مما خلصنا إليه في كتابنا السابق الموسوم بـ (العراق أول دولة في التاريخ)، **والذي خلص إلى النتائج الآتية:**

1- إن جنة عدن الواردة في القرآن والتوراة كانت قد مثلت الموطن الأول للبشرية، والتي سكنها آدم وحواء.

2- لا يتجاوز مكان جنة عدن أرض الرافدين، وبالتحديد في جنوب العراق.

3- لم تبق جنة عدن على حالها، إنما توسعت في المساحة، وازدادت في السكان، وتوسعت مصالحها. بدلالة النص التوراتي، الذي يفيد أن الله أوصى آدم وحواء بالتكاثر لقوله: «وقال لهم أنمو وأكثروا واملأوا الأرض واخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وطير السماء وجميع الحيوان الداب على الأرض»[1].

كما أن تكاثر البشر ورد في نصوص العهد القديم عن طريقين هما:

أ – التزاوج (رأى بنو الله بنات الناس أنهن حسنات فاتخذوا لهم نساء من جميع ما اختاروا)[2].

ب– التوالد (ولما ابتدأ الناس يكثرون على وجه الأرض وولد لهم بنات)[3].

وقد استفاض العهد القديم في الحديث عن أعمار آدم وذريته بالشكل الآتي:

1- عاش آدم 930 عامًا (فكانت كل أيام آدم التي عاشها تسع مئة سنة وثلاثين سنة ومات)[4].

2- عاش ابنه شيت 912 عامًا (فكانت كل أيام شيت تسع مئة سنة واثنتي عشرة سنة ومات)[5].

3- عاش أنوش ابن شيت 905 عامًا (فكانت كل أيام أنوش تسع مئة سنة وخمس سنين ومات)[6].

4- عاش فنان بن أنوش 910 عامًا (فكانت كل أيام فنان تسع مئة وعشرة سنين ومات)[7].

5- عاش مهلليل بن فنان 895 عامًا (فكانت كل أيام مهلليل ثماني مئة سنة وخمسًا وتسعين سنة ومات)[8].

6- عاش يارد بن مهلليل 962 عامًا (فكانت كل أيام يارد تسع مئة سنة واثنتين وستين سنة ومات)[9].

7- عاش أخنوخ بن يارد 365 عامًا (فكانت كل أيام أخنوخ ثلاث مئة سنة وخمسًا وستين سنة ومات)[10].

8- عاش متوشالح بن أخنوخ 969 عامًا (فكانت كل أيام متوشالح تسع مئة سنة وتسعًا وستين سنة ومات)[11].

9- عاش لامك بن متوشالح 777 عامًا (فكانت كل أيام لامك سبع مئة سنة وسبعًا وسبعين سنة ومات)[12].

وبهذا الشكل نشأ مجتمع الفطرة البدائي (ذلك المجتمع البسيط الذي تسود أرجاءه معطيات الفطرة السليمة والسليقة المستقيمة، التي كان عليها الإنسان قبل أن ينحدر في مزالق الأنانية وحب الذات، والطمع، والاستغلال، ثم الظلم والاستكبار). على حد قول المفكر الإسلامي محمد باقر الصدر[13].

وفي ثنايا ذلك التطور الاجتماعي ولدت أول ظاهرة للصراع الديني ذات الطابع السياسي – الاجتماعي ما بين الحاكم النبي المعين من الله (نوح) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ووجهاء القوم المتعبدين بالأصنام من قومه، والذين يجوز أن نطلق عليهم صفة (رجال المعبد).

مع ذلك، فإن هذا النمو الأسري، لابد أن يكون قد أفضى إلى ولادة تنظيم اجتماعي بسيط. وهذا التنظيم أفضى بدوره إلى ولادة حالة الصراع ما بين الحاكم – النبي ورجال المعبد.

والراجح أن هذا التنظيم لم يرتق إلى مستوى الدولة حتى بمفهومها القديم قبل واقعة الطوفان. وقد أطلق القرآن الكريم على تلك التنظيمات اسم (القرى). إذ أنه سبحانه أشار في نهاية القصص الواردة في سورة هود والمتعلقة بالأنبياء عليهم السلام (نوح، هود، صالح، إبراهيم، لوط، شعيب) إلى ذلك بوضوح. إذ نجد هذا التعقيب في ختام السورة، والذي يفيد بإطلاق اسم (القرى) على تلك التنظيمات الاجتماعية التي كانت قائمة في تلك العصور الماضية، بقوله سبحانه: ﴿ ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيۡكَۖ مِنۡهَا قَآئِمٞ وَحَصِيدٞ ﴿١٠٠﴾ ﴾. [14]

وقد روي عن جماعة من السلف أنه كان بين آدم ونوح عليهما السلام عشرة قرون، كلها كانت على ملة الحق. وأن الكفر بالله إنما حدث لدى القوم الذي بُعِث إليهم نوح عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ. وقالوا: أن نوح أول نبي أرسله الله إلى قوم بالإنذار والدعاء إلى توحيده. وهذا ما ذهب إليه (ابن عباس) و(قتادة). [15]

عليه، فإن مجتمع الفطرة الذي تطور في بلاد الرافدين بموجب نظرية تطور الأسرة في تلك المرحلة التاريخية أصبح مع مرور الزمن (قرية)، يسودها الظلم، خصوصاً بعد أن فقد قاعدة التعاون المشترك لمواجهة الطبيعة. وبدأت تنمو بدلاً عنها العلاقة على أساس التسخير والتشغيل. حيث أن الأقوياء (رجال المعبد) نمت فيهم شهوة التملك والتسلط، مما أدى بهم إلى الطمع ثم الاستغلال والظلم. [16]

ومفهوم (القرية) في اللغة العربية يدل على جمعٍ واجتماعٍ. وجمعها قرى. وهي مكان اتصلت به الأبنية، واتخذ قراراً. [17] ويطلق لفظ القرية لغة على المصر الجامع، وكل مكان اتصلت به الأبنية، واتخذ قراراً. وسميت القرية بهذا الاسم لاجتماع الناس فيها. والقرية اصطلاحاً، تطلق على المكان الذي يعيش فيه مجتمع قليل من الناس في منازل مركبة من الجدران والسقف غير مسورة. وأهلها ذوو زرع ونخيل وفواكه وخيل وإبل وماشية.

وقد وردت لفظة (القرية) وتصريفاتها في القرآن الكريم سبعاً وخمسين مرة في سبع وعشرين سورة. وهناك دلالات مشتركة لمصطلح (القرية) في السور المكية والمدنية تدور حول معانٍ وهي مكة، وبيت المقدس، والأمة بمعنى أهل القرية والساكنون فيها. [18]

عليه، لا يمكن الحديث عن دولة في مرحلة ما قبل الطوفان، إنما يصح الحديث عن تجمعاتٍ بشريةٍ محدودة تسمى (القرى). وأن هذه القرى شهدت صراعاً مريراً ما بين دعاة العدل ودعاة الظلم، أي بين الحاكم – النبي ورجال المعبد.

وأن ما ورد في وثيقة إثبات الملوك السومرية من ممالك لا يرتقي إلى مستوى الدول، رغم أنها اشارت إلى تأسيس خمسة ممالك في العراق قبل الطوفان (أريدوا، باد تبيرا، لرك، سبار، شروباك). والأدق أنها كانت تجمعات بشرية وليست دولة بالمعنى المتعارف عليه. **وذلك للأسباب الآتية:**

1- من الصعب الاحتجاج بهذه الوثيقة بشكل مطلق؛ لأن زمن تدوينها يرجع إلى عهد سلالة أور الثالثة. وأن آخر نسخة منها تعود إلى عهد سلالة آيسن (2017 – 1794 ق.م). [19]

2- أن تلك الوثيقة تضمنت مبالغات في أعداد السنين المخصصة لحكم الملوك فيها وعهود حكمهم قبل الطوفان، والتي ناهزت ربع مليون عام.

3- أن ورود جملة (هبطت الملوكية من السماء) تدل، في جانب منها، على السمة الأسطورية لهذه الوثيقة، خصوصاً في إشاراتها لعهود ما قبل الطوفان.

ولقد استمر المشهد الاجتماعي – السياسي على هذا المنوال لغاية حدوث واقعة (الطوفان) الشهيرة في عهد النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والتي نقلت البشرية إلى مرحلة جديدة من الصراع ما بين الحاكم العادل (النبي نوح) وقوى الظلم والتسلط (رجال المعبد). وهذا ما سنأتي عليه في المبحث الآتي.

المبحث الأول

صراع الحاكم ورجال المعبد في دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ

قبل الولوج إلى بيان طبيعة الصراع الذي دار بين الحاكم - النبي (نوح) ورجال المعبد، لابد من التطرق لواقعة الطوفان الشهيرة. إن الطوفان في الأصل حادثة تاريخية واقعية حدثت في الماضي البعيد، نصت عليه النصوص المقدسة وما تبقى من الأدلة الآثارية. وكانت من جسامة التأثير وفداحته أنها تركت أثراً بليغاً في عقول الأجيال المتعاقبة. فتناقلتها تلك الأجيال بالروايات الشفوية، التي حورت بتفاصيلها وحيثياتها.

وقد ذُكِرَت (واقعة الطوفان) في القرآن الكريم بلفظة صريحة بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمۡ ظَٰلِمُونَ ١٤ ﴾. [20] وأشار إلى تلك الواقعة ضمنًا في سورة القمر بقوله تعالى: ﴿ فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَغۡلُوبٞ فَٱنتَصِرۡ ١٠ فَفَتَحۡنَآ أَبۡوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٖ مُّنۡهَمِرٖ ١١ وَفَجَّرۡنَا ٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا فَٱلۡتَقَى ٱلۡمَآءُ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ ١٢ ﴾. [21]

أما التفاصيل الاجمالية لواقعة الطوفان فقد جاءت بشكلٍ موسع في سورة هود، دون أن تُذْكَر باللفظ الصريح. وذلك لقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلۡنَا ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ وَمَنۡ ءَامَنَۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٞ ٤٠ ﴾. وقال: ﴿ ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٖىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ ٤١ وَهِيَ تَجۡرِي بِهِمۡ فِي مَوۡجٖ كَٱلۡجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبۡنَهُۥ وَكَانَ فِي مَعۡزِلٖ يَٰبُنَيَّ ٱرۡكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٤٢ قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ وَحَالَ بَيۡنَهُمَا ٱلۡمَوۡجُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ ٤٣ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٤٤ ﴾[22].

كما وردت (واقعة الطوفان) في العهد القديم، وبالتحديد في الفصل السادس والسابع، والثامن، والتاسع، من سفر التكوين. حيث أتت هذه الفصول على ذكر هذه الواقعة

بدقائقها وجزئياتها وتفصيلاتها.[23] وما عدا ذلك، فقد جاءت بعض الإشارات العابرة لواقعة الطوفان في سفر أشعيا،[24] وسفر أيوب.[25]

كذلك وردت إشارات أخرى إلى (واقعة الطوفان) في العهد الجديد، مثل (لأنه كما كانوا قبل أيام الطوفان يأكلون ويشربون ويتزوجون ويزوجون إلى يوم دخل نوح التابوت. ولم يعلموا حتى جاء الطوفان وذهب بالجميع).[26] وكذلك (وكما كان في أيام نوح كذلك يكون في أيام ابن البشر. فأنهم كانوا يأكلون ويشربون ويتزوجون ويزوجون إلى يوم دخول نوح التابوت فجاء الطوفان وأهلك الجميع).[27]

ويبدو أن واقعة الطوفان التي حدثت في زمن النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، كانت قد غيرت مجرى التاريخ البشري. إذ أنها نقلت البشرية إلى مرحلة جديدة من التنظيم والحكم والسياسة. وقد أجمعت الكتب السماوية الثلاث، القرآن الكريم، والعهد القديم، والعهد الجديد، على حد سواء على أن الظلم والشر والطغيان الذي تجاوز الحدود لدى قوم نوح، كان السبب الذي أفضى إلى وقوع الطوفان كعقوبة ربانية للقائمين على ذلك، والمسببين له.

فالقرآن الكريم احتسب الظلم والطغيان والفسق والسوء وانكار النبوة ووحدانية الله ووجوده أسباباً لوقوع عقوبة الطوفان. وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ ﴿٥٢﴾﴾.[28] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴿٤٦﴾﴾.[29] وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾.[30] وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا عَمِينَ ﴿٦٤﴾﴾.[31] وكذلك قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾.[32] وكذلك قوله: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا۟ عَبْدَنَا وَقَالُوا۟ مَجْنُونٌ وَٱزْدُجِرَ ﴿٩﴾﴾.[33] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾﴾.[34]

أما العهد القديم، فقد جعل من شيوع الشر والجور وهيمنة الجبابرة على قوم نوح بمثابة الأسباب الجوهرية لوقوع حادثة الطوفان. إذ وردت النصوص الآتية (وكان على الأرض جبابرة في تلك الأيام. وأيضاً بعد أن دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً أولئك هم الجبابرة المذكورون منذ الدهر. ورأى الرب أن شر الناس قد كثر على الأرض...). [35] (وفسدت الأرض أمام الله وملئت جوراً. ورأى الله الأرض فاذا هي فسدت لأن كل جسد قد أفسد طريقه عليها. فقال الله لنوح قد دنا أجل كل بشر بين يدي فقد امتلأت الأرض من أيديهم جورًا فها أنذا مهلكهم مع الأرض). [36]

وقد أكد العلامة (طه باقر)، صحة وقوع حادثة الطوفان في عهد النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. **واستدل على ذلك بما يأتي:**[37]

أ - بالنظر لأوجه الشبه بين رواية الطوفان التي رواها (أوتو - نبشتم لكلكامش). إذ أن الروايتين ترجع إلى حادثة واحدة. وأن هذه الحادثة وقعت في العراق القديم، ولا سيما في القسم الجنوبي منه. أي في السهل الرسوبي. وأن زمنها يرجع إلى نهاية العهد المسمى في تاريخ حضارة وادي الرافدين باسم جمدة نصر (في حدود 3200 ق.م)، وإلى أوائل العصر الحضاري المُسَمّىَ بعصر السلالات (في حدود بداية الألف الثالث ق.م).

ب - كما رجح وقوع حادثة الطوفان في جنوب العراق، بدلالة التنقيبات الحديثة. حيث عُثِر على بقايا ترسبات طوفان تفصل بين عهدي جمدة نصر وعصر فجر السلالات في عدد من المدن القديمة مثل (كيش، والوركاء، وشروباك).

ج - كما أن من السهولة إدراك علة الطوفان الطبيعية، ولا سيما في أرض مثل السهل الرسوبي من العراق، الذي كان معرضاً في عهوده جميعاً إلى خطر الفيضانات.

أضف إلى ذلك، أظهرت الدراسات بالدلائل البالينولوجية والجيولوجية، على حد ما توصل إليه، الأستاذ الدكتور المتخصص في علوم الأرض/ جامعة بغداد (ثامر خزعل العامري)، أن ارتفاع درجة الحرارة ومستوى سطح البحر العالميين قبل عشرة آلاف سنة قد

أديا إلى الطغيان البحري على الأرض اليابسة. وتغيير مناخ أرض الرافدين إلى الجو المعتدل الحرارة للمعيشة البشرية والمطير جداً. مما ساعد على ما يأتي:

أ - اندفاع المياه البحرية من البحر العربي وحدوث الطوفان الرئيسي، الذي غطى منخفض الخليج العربي وجنوب العراق بالمياه. وتراجعه عن جنوب العراق قبل أربعة آلاف سنة مع تغيير مواقع مصبات نهري دجلة والفرات في المياه البحرية، حسب الأدلة الرسوبية ومتكيسات ذوات السوطين البحرية المواطن.

ب- انتشار المراعي والغابات وجريان المياه، وامتلاء البحيرات بالمياه في مناطق الصحاري الحالية في العراق منذ الطوفان الرئيسي حتى بدء عصر التصحر قبل حوالي (2500 سنة)، وحتى الوقت الحالي حسب أدلة تزايد الكرا مينيا والأشجار وتناقص أعشاب الجينو بود.

ج - غرق واندثار الأقوام التي سكنت الوادي الخصيب لمنخفض الخليج العربي المندفعة شمالاً، وانتقال من آمنوا إلى سواحل الخليج العربي الشمالية ضمن إطار وادي الرافدين لتكوين السلالات البشرية الذكية، التي كونت أولى حضارات العالم القديم. (38)

ويبدو أن الطوفان كان شاملاً لقوم نوح الذين لم يكن في الأرض غيرهم يومذاك. فقد كانوا مقيمين في منطقة الشرق الأوسط، وبالتحديد في بلاد الرافدين. لذلك ذهب الباحث (عبد الوهاب النجار) إلى القول: (ليس في هذه المسألة نص قاطع في القرآن. والذي أميل إليه، أن يكون الطوفان خاصة، وأن النوع الإنساني لم يكن منتشراً في جميع أنحاء الكرة الأرضية). (39)

ومن خلال ظاهر النصوص القرآنية يبدو أن الطوفان لم يكن في منطقة من الأرض دون أخرى. إنما غطى سطح الأرض كلها، لأن كلمة الأرض ذكرت في القرآن الكريم بصورة مطلقة مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ ﴾. (40) وكذلك ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي ﴾. (41)

أما العهد القديم، فقد أشار إلى شمول الطوفان للأرض كلها (وها أنذا آت بطوفان مياه على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح حياة من تحت السماء وكل ما في الأرض يهلك). [42] وكذلك (ومحا الله كل قائم كان على وجه الأرض من الناس والبهائم والدبابات وطير السماء فانمحت من الأرض وبقي نوح ومن معه في التابوت فقط). [43] وكذلك (كانت المياه على وجه الأرض كلها). [44]

ولقد ذكر المؤرخون والرواة حكايات مختلفة ومتباينة عن واقعة الطوفان ومدته، وعن سفينة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وما حمل فيها من الناجين، بعضها كان صحيحاً، وبعضها كان من الأساطير. بيد أن الذي يهمنا لأغراض هذا البحث أمور محددة نود البحث فيها. لعل أهمها:

ما المكان الذي استوت عليه سفينة نوح؟ وأين استقر بعد النزول منها؟ وما الواقع السياسي - الاجتماعي الذي أعقب الطوفان؟ هذا ما سوف نعرج عليه في المحاور الآتية.

المطلب الأول
المكان الذي استوت عليه سفينة نوح

ذهب العهد القديم إلى القول إن سفينة نوح كانت قد استقرت على جبل آرارات بقوله: (واستقر التابوت في الشهر السابع في اليوم السابع عشر منه على أراراط). [45] ويقصد به (جبل آرارات) بلفظة أخرى أكثر شيوعاً.

وجبل آرارات يعد أكبر كتلة جبلية وحيدة في العالم. بينما معظم جبال العالم تقع ضمن سلاسل جبلية ممتدة. ويشكل الجبل نقطة التقاء رباعية بين تركيا وأرمينيا، وأذربيجان وإيران، مرتفعاً بحوالي (5137 متراً) عن السهول المحيطة به. [46]

وجاء في الموسوعة البريطانية أن جبل آرارات يقع في أقصى نقطة شرقية من تركيا. وجاء فيها أن رحالة ألماني الجنسية كتب عام 1829 م أنه نجح في الصعود إلى القمة. ومنذ ذلك الحين، أخذ يتسلق القمة أكثر من مستكشف. وصرح بعضهم أنه شاهد بقايا السفينة ولكن لا توجد أدلة مقنعة على ذلك. [47]

ويبدو أن أصل تسمية آرارات كانت قد وردت في العهد القديم، بيد أنه لم يحدد مكانها. وعندما ترجم (جيروم) التوراة من العبرية إلى اللاتينية استبدل (آرارات) ب (أرمينيا). ولما كشفت الوثائق الآشورية عن وجود تَجَمُّع بشري في القرن السابع قبل الميلاد في أرمينيا حمل اسم (أورارتو)، بادر قسم من الباحثين اليهود والمسيحيين إلى احتسابه الاسم الذي أرادته التوراة. ثم إدعى البعض أنه عثر على سفينة نوح في قمة آرارات.

ولعل أهم دراسة مسيحية معاصرة فندت هذا الموقع، هي ما كتبه الباحث (بل كراوس) تحت عنوان (سفينة نوح في مرساها الأخير).

وقد ناقش أدلة الباحثين الجدد الذين يدعون أن مرسى سفينة نوح كان في آرارات. وفند تلك الادعاءات بالشكل الآتي: [48]

1- لم تكن روايات شهود العيان ذات جدوى في تحديد موقع السفينة بحكم تناقضاتها.

2- لا يوجد دليل علمي يثبت أن الجبل كان تحت الماء كالترسبات والحفر وغيرها.

3- أن القلنسوة الجبلية التي يشار إلى أنها أخفت السفينة وحفظتها لم تكن ثابتة؛ لأنها تجري أسفل الجبل ببضعة أصابع جليدية. لذلك أن أي تركيب سيتحطم بالتدريج بسبب المعدل غير المنتظم لتدفق النهر الجليدي.

4- ثم تساءل: كيف يمكن أن تختفي سفينة طولها 500 قدم؟

5- ثم أشار إلى أسباب تاريخية تقود إلى الاقتناع بعدم وجود سفينة نوح على جبل آرارات.

ومن الجدير بالذكر، أن القرآن الكريم قد مثل مصدراً مستقلاً في معلومته التي أوردها بصدد استواء سفينة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾[49] ويلاحظ أنه لم يستعر هذه التسمية من أي مصدر سابق.

كما يلاحظ أن القرآن الكريم كان قد استخدم لفظة (استوت) وليس (رست)؛ لأن السفينة في العادة ترسو في الميناء. ولهذا سمي (مرسى). ولكن هنا الوضع مختلف لأن السفينة تأتي من أعلى إلى أسفل أي رأسياً وليس أفقياً كالمعتاد. لذلك استخدم لفظة

(استوت) وليس (رست). [50]

واستوت على الجودي تعني استقرت السفينة على الجبل المعروف بالجودي. وقد أجمعت أغلب المصادر الإسلامية على أن (جبل الجودي) يقع في العراق. بيد أنهم اختلفوا حول تحديد مكانه بالضبط من أرض العراق.

ويبدو أن الرأي الأكثر شيوعاً، ذهب إلى القول إن موقع السفينة كان في جزيرة ابن عمر قرب الموصل، حسب تفسير الطبري في جامع البيان. إذ قال: (وهو جبل فيما ذكر بناحية الموصل). ولعل أقدم من آثر عنه ذلك أحد الرواة الأوائل (ابن أبي نجيح)، الذي روى عنه الطبري عن مجاهد (الجودي جبل بالجزيرة – أي جزيرة ابن عمر بالموصل – تشامخت الجبال من الغرق، وتواضع هو فلم يغرق فأرست عليه). [51]

وذكر ابن الأثير، أنه (انتهت السفينة إلى الجودي، وهو جبل بناحية قردي قرب الموصل). [52]

وذكر (ياقوت الحموي) أن الجودي (جبل بالجزيرة قرب الموصل. وقيل هو جبل مطل على جزيرة ابن عمر في الجانب الشرقي من نهر دجلة). [53] وذهب العلامة (أحمد الكبيسي) إلى الاعتقاد، بأن الجودي جبل يقع في جزيرة ابن عمر قرب الموصل بقوله: (استقرت السفينة بركابها المؤمنين، وبمن فيها من المخلوقات على جبل الجودي قرب الموصل). [54] وأكد الباحث (محمود شلبي) على أنه (استوت السفينة واستقرت على الجودي، هو جبل قرب الموصل). [55]

وفي دائرة المعارف الإسلامية جاء أن (الجودي جبل شامخ في الشمال الشرقي لجزيرة ابن عمر. وترجع شهرة هذا الجبل إلى استواء سفينة نوح عليه). [56] وذهب إلى ذلك رئيس المجمع العلمي العراقي الباحث (صالح أحمد العلي) بقوله: (واستوت سفينة نوح على الجودي، وهو الجبل المطل على العراق في شماله. وهذا أمر سار ذكره عند الأقدمين... وأوضحت التنقيبات الحديثة بعض معالمه، عندما وجدت بقايا ما يسمى إنسان نياندرثال في كهف شانيدر). [57]

وذهب إلى ذلك الكثير من المفسرين منهم (ابن كثير) في كتابه (تفسير القرآن الكريم)، وابن مسعود البغوي في كتابه (معالم التنزيل)، و(عبد الرحمن السعدي) في كتابه (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، و(طنطاوي) في كتابه (التفسير الوسيط للقرآن الكريم)، و(الطبرسي) في كتابه (مجمع البيان في تفسير القرآن)، وغيرهم. مما يدل على أن هذا الرأي يمثل الرأي الأكثر شيوعاً.

مع ذلك هناك رأي، أقل شيوعاً، ذهب إلى القول، أن جبل الجودي إنما هو (جبل النجف)، الذي يقع في (فرات الكوفة). وهذا ما أشار إليه، المازندراني (1670 هجرية) في شرحه على كتاب الكافي بقوله: (قيل هو جبل صغير كان في النجف). [58] ونقل المجلسي (1111 هجرية) الأقوال التي أوردها الطبرسي في تفسيره، والتي تفيد بأن جبل الجودي قيل بأنه بناحية آمد وهي من مدن ديار بكر. وقيل إنه بقرب الجزيرة بالموصل. وقيل إنه اسم لكل جبل وأنه أرض صلبة. وخلص إلى القول: (يظهر من بعض الأخبار أنه كان بقرب الكوفة، وربما أشعر بعضها بأنه الغري). [59] وهذا ما ذهب إليه الكليني في (الكافي) أيضًا. [60]

ولعل أهم البحوث التي ذهبت بهذا الاتجاه كانت للباحث (سامي البدري)، الذي ذهب إلى القول، أن النجف تعد مرسى سفينة نوح. إذ (يرى أنه في النجف على الجانب الغربي من الفرات الأوسط وهو المشهور عند الشيعة، وتنفرد به مصادرهم التراثية. وهو الذي يتبنى كاتب هذا البحث إثارته وتقديم الشواهد على صحته) [61] واستدل على ذلك بثلاثة أنواع من الوثائق التي اعتمدها حسب مدركاته وخلفياته وهي: [62]

1- الوثائق المسمارية باللغة السومرية واللغة الأكدية.

2- الوثائق العبرية والآرامية واللاتينية (العهد القديم).

3- الوثائق العربية المتمثلة بالقرآن الكريم وتراث النبوة بروايات أهل البيت.

وحاول الدكتور (ثامر خزعل العامري) الأستاذ في كلية العلوم/ جامعة بغداد – قسم علوم الأرض، أن يثبت صحة هذا الرأي بالاعتماد على التغييرات البيئية اللاحقة في وادي الرافدين بالأدلة (البالينولوجية). والذي خلص إلى القول، أن سفينة نوح كانت قد اندفعت

إلى جنوب العراق، وربما رست على أعالي مناطق جنوب العراق خلال مسيرتها لترسو على المناطق المرتفعة منها، مثل (طار النجف)، و(كربلاء)، المرتفعات الوحيدة هناك لأكثر من 150 متراً. وتكون النتائج متطابقة مع استنتاجات الباحث (سامي البدري) لسنة 2009 م، وتفسيراته في هذا المجال من تراث السومريين والأكديين في الكتابة المسمارية، والتراث اليهودي والمسيحي في اللغات اللاتينية، والعبرية، والآرامية، والتراث الإسلامي. وينفي الباحث اندفاعها نحو بلاد الأناضول لارتفاعاتها العالية هناك لأكثر من 1000 مترٍ عن مستوى سطح البحر الحالي. ولذلك فإنها خارج مدى رسو سفينة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على حد قوله. (63)

وحَيْثما استوت سفينة نوح، سواء كانت في جزيرة ابن عمر قرب الموصل أم كانت في النجف، فإن الاستنتاج المستنبط من ذلك كله يدل على أن سفينة نوح كانت قد استوت في بلاد الرافدين.

إن هذه الواقعة التاريخية المذهلة، كانت قد مثلت بداية مرحلة جديدة في التاريخ البشري. أن هذه المرحلة التي انطلقت في بلاد الرافدين شكلت ظاهرة اجتماعية – سياسية جديدة ممكن أن نطلق عليها (ظاهرة الدولة) بمفهومها القديم المبسط. أن تلك الظاهرة نقلت البشرية من (نظام القرى البدائي) إلى (نظام الدولة)، الأكثر ارتقاءً رغم بساطته آنذاك. وهذا ما سنعرج عليه في المطلب الآتي.

المطلب الثاني
تأسيس دولة نوح على أرض العراق

بدأت عملية تشكيل الدولة العراقية الأولى في التاريخ البشري في عهد النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. حيث بدأت عملية تشكيل الشعب، الذي يعد الركن الأول من أركان الدولة. ومن ثم تمت عملية اختيار الإقليم، الذي يعد الركن الثاني من أركان الدولة. ومن ثم اختيار السلطة السياسية الحاكمة وتمكينها من بسط سلطتها على الإقليم وسكانه، والذي يعد الركن الثالث من أركان الدولة. وفيما يأتي تفصيل ذلك.

أولاً: تشكيل الشعب في دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

يبدو أن عملية تشكيل الشعب في دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كانت قد بدأت قبل الطوفان، عندما خاطب الله سبحانه النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾.(64)

وفي موقع أخر، ذهب النص المقدس إلى تفصيل مضمون هذا الشعب بحصره بالأقلية التي ركبت السفينة فقط لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٤٠﴾﴾.(65)

وبذلك تَكَوَّن الشعب من المؤمنين برسالة النبي نوح فقط. ومن ثم بدأت عملية إجراء استثناءات أبعدت البعض من عضوية هذا الشعب. وهذه الاستثناءات كانت على ثلاثة أنواعٍ رئيسيةٍ هي:

1- أبعاد غير المؤمنين من عضوية الشعب لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۖ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾.(66) ولقوله تعالى على لسان النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾.(67) ولقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.(68)

2- لم تكن صلة النسب من مقومات هذا الشعب. لذلك استثني ابن نوح من عضوية هذا الشعب. إذ خاطب الله سبحانه النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بقوله: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾.(69)

3- لم تكن صلة السبب من مقومات هذا الشعب. لذلك تم استثناء زوجة نوح من عضوية هذا الشعب لقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾﴾.(70)

وقد علق (سيد قطب) على تلك النصوص بقوله: (أن الوشيجة التي يتجمع عليها الناس في هذا الدين وشيجة فريدة تتميز بها طبيعة هذا الدين. وتتعلق بآفاق وآماد وأبعاد وأهداف يختص بها ذلك المنهج الرباني الكريم. أن هذه الوشيجة ليست وشيجة الدم والنسب، وليست وشيجة الأرض والوطن، وليست وشيجة القوم والعشيرة، وليست وشيجة اللون واللغة، وليست وشيجة الجنس والعنصر، وليست وشيجة الحرفة والطبقة).[71]

وخلص إلى القول إنه (لم يعد هناك مجال للجمع بين الإسلام وبين إقامة المجتمع على أية قاعدة أخرى غير القاعدة التي اختارها الله للأمة المختارة... ومن ثم ينبغي أن تكون العقيدة في المجتمع الإنساني الذي يبلغ ذروة الحضارة الإنسانية هي آصرة التجمع).[72]

إن ما ذهب إليه المفكر الإسلامي (سيد قطب) ينصرف إلى البحث عن خصوصية تجربة كان أهلها بلا ذاكرة وطنية، حيث أن الطوفان كان قد قضى نهائياً على موطنهم الأصلي. وليس عن تعميم مطلق لعملية تشكيل الهوية الوطنية في كل زمان ومكان كما يحاول المتطرفون الإسلاميون تسويقه في الوقت الراهن. بدليل أن خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم قد حزن لفراق مكة رغم أنها كانت كما وصفها القرآن الكريم بأنها ﴿بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ [سورة إبراهيم/ آية 37].

لأنها كانت تمثل له (الوطن الأم) الذي ولد فيه بالرغم من أن أهل مكة آذوه كثيراً، وأجبروه على الهجرة منها.

عليه، يتبين أن العقيدة كانت هي المعيار في تحديد مفهوم الشعب في دولة نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ. أن هذا التوصيف لا ينطبق على التجارب الأخرى التي أعقبت تجربة النبي نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأن حب الوطن فطرة في داخل الإنسان ينبض به قلبه، ويجري به دمه ولو كان ذلك الوطن وادٍ غير ذي زرع.

ويبدو إن هذه الحفنة القليلة من أتباع نوح، والتي تذكر الروايات أنهم يتراوحون ما بين 8 – 80 فرداً كانوا هم حصيلة دعوة نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ في 950 عاماً. وأن هذه الحفنة قد استحقت أن يغير الله سبحانه لها المألوف من ظواهر الكون، وأن يجري لها ذلك الطوفان

الـذي غمـر كل شيءٍ في الأرض. وأن يجعـل هـذه الحفنة وحدها وارثـة الأرض بعد ذلك. لتصبح بذرة العمران فيها والاسـتخلاف من جديـد.[73] لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَـٰهُمْ خَلَـٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا﴾.[74] وكذلك ورد ما يشـبه هذا النص في العهد القديم (ومحا الله كل قائم على وجه الأرض من الناس والبهائم والدبابات وطير السماء فانمحت من الأرض وبقي نوح ومن معه في التابوت فقط).[75] أن هذه الصفوة المختارة هي التي مثلت الشـعب في دولة نوح، التي تأسست في بلاد الرافدين.

ثانيًا: اختيار الإقليم في دولة نوح:

بعد أن تمت عملية تكوين الشـعب في دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بدأت عملية اختيار الإقليم بوصفـه الركـن الثاني مـن أركان الدولة. ويبـدو أن عمليـة اختيار الإقليـم كانت قد مرت بمرحلتين أساسيتين هما:

1 – مرحلة اختيار الإقليم المؤقت (الفُلْك):

وقد بدأت هذه المرحلة، عندما اشـتدت عمليـة التضييق على نوحٍ وأصحابه من قومه، لدرجة وصلت إلى حد التهديد بالرجم لقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَـٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ ﴿١١٦﴾﴾.[76] مـن هنـا بدأت عملية اختيار الإقليـم المؤقت (الفُلْك) بمشـيئة الله لقوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾.[77] وكذلـك قولـه تعـالى: ﴿فَأَنجَيْنَـٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١١٩﴾﴾.[78] وكذلـك قولـه: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾﴾.[79]

ويبدو أن هذا الإقليم المؤقت (الفُلْك) كان قد أصبح وطناً مؤقتاً للشـعب المختار رغم الخطـورة البالغة التـي اكتنفته لقوله تعـالى: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾.[80] وبقيت هذه السفينة تجري بالشعب المختار حتى استوت على جبل الجودي لقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾.[81] وهي المحطة الأخيرة للإقليم المؤقت على أرض الرافدين.

2 – مرحلة اختيار الإقليم الدائم (اليابسة):

ثم بدأت عملية اختيار الإقليم الدائم لدولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، حيث اختار الرب سبحانه جزءً من اليابسة من أرض الرافدين ليكون وطناً دائماً لهذه الحفنة المؤمنة من أصحاب نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لقوله تعالى: ﴿ قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٖ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٖ مِّمَّن مَّعَكَۚ وَأُمَمٞ سَنُمَتِّعُهُمۡ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٞ ٤٨ ﴾.[82]

وفي العهد القديم ورد المعنى نفسه (اخرج من التابوت أنت وامرأتك وبنوك ونسوة بنيك معك وجميع الوحوش التي معك من كل ذي جسد من الطير والبهائم وسائر الدبيب الساعي على الأرض أخرجهن معك ليتوالدن في الأرض وينمون ويكثرن عليها).[83]

وقد وردت في العهد القديم تفصيلات لعملية اختيار الإقليم الدائم لدولة نوح منها (وكان بعد أربعين يومًا أن فتح نوح كوة التابوت التي صنعها. وأطلق الغراب فخرج وجعل يتردد إلى أن جفت المياه عن الأرض. ثم أطلق الحمامة من عنده لينظر هل غاضت المياه عن وجه الأرض. فلم تجد الحمامة مستقراً لرجلها فرجعت إليه إلى التابوت إذ كانت المياه على وجه الأرض كلها فمد يده فأخذها وأدخلها إليه إلى التابوت. ولبث أيضاً سبعة أيام أخر وعاد فأطلق الحمامة من التابوت. فعادت إليه الحمامة وقت العشاء وفي فيها ورقة زيتون خضراء فعلم نوح أن المياه قد جفت عن الأرض. ولبث أيضاً سبعة أيام أخر ثم أطلقها فلم تعد ترجع إليه أيضاً. وكان في سنة إحدى وست مئة في اليوم الأول من الشهر الأول أن جفت المياه عن الأرض. فرفع نوح غطاء التابوت ونظر فاذا وجه الأرض قد نشف. وفي الشهر الثاني في اليوم السابع والعشرين منه جفت الأرض. فخاطب الله نوحاً قائلاً. أخرج من التابوت أنت وامرأتك وبنوك ونسوة بنيك معك. وجميع الوحوش التي معك من كل ذي جسد من الطير والبهائم وسائر الدبيب والطيور الساعي على الأرض أخرجهن معك ليتوالدن في الأرض وينمون ويكثرن عليها).[84] عليه أصبح أذن النزول من الفُلْك إلى الأرض اليابسة بمثابة بدايةٍ لحياةٍ جديدةٍ.[85] ومن هذه الخطوة تشكل إقليم دولة نوح ليشكل الركن الثاني من أركان دولته.

ثالثًا: مرحلة اختيار الحاكم:

الراجح أنه بعد الطوفان كانت قد ترسخت سلطة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بشكل واضح، بوصفه امتلك السلطتين الدينية (النبوة) والسياسية الحاكمة (السلطة السياسية) في الوقت نفسه. وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها ما يأتي:

1- يبدو أن سلطته السياسية كانت قد ترسخت لدى المؤمنين برسالته بوصفه رسولاً من رب العالمين لقوله تعالى: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾.[86] وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾﴾.[87] والثابت عقائدياً، أن نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان أول رسول أرسله الله سبحانه إلى الناس من (أولي العزم). وأولي العزم تعني (أولوا الإرادة الخارقة، والتي ليس كمثلها أرادة في البشر).[88] ولأهمية الدور الذي لعبه النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بوصفه الأب الثاني للبشرية، فقد ورد ذكره في القرآن الكريم في العديد من السور، والكثير من الآيات القرآنية. ومجموع السور التي ورد فيها ذكر النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بلغت 29 سورة. أما اسمه فقد ورد في 43 موضعاً من القرآن الكريم. وقد تكررت قصته مع قومه في سور عديدة ومختلفة في القرآن الكريم وبأساليب متنوعة. إذ جاءت قصته مفصلة في سورة هود. كما جاء الحديث عنها كذلك في سور أخرى بشيء من التفصيل مثل (الأعراف، يونس، المؤمنون، الشعراء، العنكبوت، الصافات، القمر). كما وردت إشارات إليها في سور (الأنبياء، الفرقان، الذاريات، آل عمران، النساء، المائدة). كما أن هناك سورة كاملة سميت باسمه (سورة نوح).

ومن اللافت، أن الناظر لهذه النصوص كلها ومواضعها يظن نفسه أمام قصةٍ يُضْرَب بها المثل بحكم تكرارها في النص المقدس، خاصة تلك النصوص التي أغنت بذكر قصته من حيث الإجمال والتفصيل في البيان القرآني. وهي مختلفة بحسب ما تكون العناية الإلهية موجهة نحوه من البيان القرآني.[89]

أضف إلى ذلك، استفاض العهد القديم في ذكر قصة نوح بشيء من التفصيل في أكثر من فصل من فصوله.[90] كما وردت إشارات عنه في العهد الجديد كما أسلفنا آنفا.

2- وإن لم تكن سلطة نوح السياسية قد تعززت بوسائل الإقناع أو بالنبوة، فإنها بلا شك كانت قد تعززت بعد واقعة الطوفان العظيمة وما حملته من ترهيب أفضى إلى إغراق الكفار والعاصين من قومه باستثناء المؤمنين الذين ركبوا معه في سفينة النجاة. ومن الجدير بالذكر، أنه تقريباً، لم تخل من ذكره شعوب مختلفة تحدثت عن الطوفان مثل السومريين، والبابليين، والآشوريين، والفرس، والإغريق، والهند، والصين، وحتى البرازيل واستراليا. حيث نجد أكثر من 500 أسطورة تدور حول الطوفان تنحدر من ذاكرة الشعوب المختلفة، مما يدل على عمق تأثيرها في ترسيخ السلطة السياسية الحاكمة للنبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

3- وبغض النظر عن نبوة نوح ورسالته، فإن شخصيته كانت تحمل من السمات ما تؤهله لقيادة الدولة والمجتمع والتفوق على رجال المعبد. ولعل أهم تلك السمات الشخصية للنبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ما يأتي:

أ - **سعة صدره**: أن هذه الصفة تعد من خصائص القائد السياسي البارع. وتتضح هذه الصفة لأنه لم يمكث أحد من الرسل والأنبياء مثلما مكث نوح يدعو قومه. فلم نسمع أن رسولاً مكث في قومه (950 عاماً) إلاَّ نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. إذ يعد صاحب المقام الفذ الذي تفرد به عن سائر الرسل. [91]

ويبدو أن رسولاً لبث بين قومه (950 عاماً)، ولم يخرج منهم إلاَّ بعدد قليل من المؤمنين يتراوح ما بين (8 – 80) مؤمناً، يعد دليلاً قاطعاً على سعة صدره، خصوصاً أنه واجه قوماً تأصل الكفر والعناد والإجرام لديهم بحيث استوجب قطع دابرهم بالطوفان.[92] أن هذا الكفر والعناد قد اتضح بالنص المقدس الآتي ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ ﴿٥٢﴾﴾.[93] مما دفع النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ للدعاء عليهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾.[94] ويبدو أن الذي كان يَحُول بين هؤلاء القوم والإيمان برسالة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يكمن في خنوعهم وخضوعهم لسلطة المستكبرين من قومه.[95] والذين يمكن أن نطلق عليهم تسمية (رجال المعبد) الذين كانوا في حالة صراعٍ طويلٍ مع الحاكم العادل (النبي نوح) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

ب- **القوة والثبات والعزم**: أن ثبات هذه الصفة في شخصية النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأنه من الأنبياء الخمسة (أولي العزم). وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ﴿٧﴾﴾.[96] والعزم معناه القوة والثبات والعزم في الأمر. لذلك خاطب الله سبحانه النبي محمد ﷺ بقوله ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ ۚ﴾.[97] ولا ريب في أن القوة والثبات والعزم في الأمر من خصائص القيادة التي أهلت النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لبناء دولته وإدارتها، وتحقيق النصر على رجال المعبد.

ج- **العدالة على شروطها الجامعة**: لقد كانت العدالة على شروطها الجامعة من أهم سمات شخصية النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. إذ أشار القرآن الكريم إلى شيء من تلك العدالة من جهات عدة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾.[98] ومعنى ذلك، أن نوحاً يمثل خلاصة البشر أجمعين. أي أنه أوتي جوامع الصفات العليا التي جعلته أهلاً لاستقبال الوحي. كما أن الشخصية التي يتنزل عليها وحي الله لابد أن تزداد سمواً إلى أعلى. فالاصطفاء يؤتيه الاستعداد. والوحي يؤتيه الإمداد.[99] وذلك لقوله: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾﴾.[100]

وبلا شك، فإن من يتولى الله هدايته لا يمكن إدراك مدى هداه. وهنا حصل نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على الاصطفاء، ثم الوحي، ثم الهدى، ثم الإرسال والرسالة. والله سبحانه حين يرسل رسولاً إنما يختار من هو أعلى مستوى من البشر العاديين.[101] ثم تحدث نوح عن شخصيته حسب قوله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَـٰلَةٌ وَلَـٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾.[102]

فضلاً عن ذلك، كان نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عبداً شكوراً، وهي من الصفات العليا للإنسان عموماً وللقائد خصوصاً. لذلك وصفه الله سبحانه بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾.[103]

كما أشار العهد القديم إلى شيء من سمات شخصية نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في أكثر من نص منها

(كان نوح رجلاً براً كاملاً في أجياله وسلك نوح مع الله).[104] وكذلك (أما نوح فنال حظوة في عيني الرب).[105]

3 - **أسلوب نوح وفصاحته**: إن أسلوب النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وفصاحته كانت من سمات شخصيته، التي أهلته لتبوأ مقام السلطة السياسية الحاكمة فضلاً عن مقام النبوة.

إن أسلوب النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وفصاحته كانت قد اتضحت قبل الطوفان عندما استخدم أسلوب التدرج مع قومه. إذ كان في غاية الرفق بمشاعر قومه. وكأنه كان يقول لقومه أنا لا أتهمكم بعدم إدراك نبوتي، وإنما أتهم الذي حال بينكم وبينها فلم تدركوها، يقصد (رجال المعبد). وهذا الأسلوب يدفعهم تلقائياً إلى التفكير والبحث عن الحائل. إذا خاطب قومه بقوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ ﴾.[106] وصيغة البناء للمجهول أو عدم التصريح بصاحب الذنب أو المعصية، إنما هي بابٍ من أبواب الحوار ينبغي أخذه بنظر الحسبان.

ومن يتتبع أسلوب مخاطبة نوح قومه في سورة الشعراء (آيات 105 – 122) يجدها قد غلب عليها الحس العاطفي. وفي سورة يونس (آيات 71 73–) تبدو ثقة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بخالقه. وتمثل ذلك بتحديه لقومه بأنهم لن يستطيعوا أن يقتلوه. وكذلك في حواره مع ابنه في السور الأخرى.

أما في سورة نوح، فقد اتضحت أساليب نوح في دعوته لقومه وهي:

أ – دعا قومه بالليل والنهار لقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ۝٥ ﴾.[107] كما دعاهم بالسر والعلن لقوله: ﴿ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ۝٨ ثُمَّ إِنِّيٓ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ۝٩ ﴾.[108] ولعله فهم ما لهذا الأسلوب من أثر في النفوس البشرية. إذ أن من الناس من يكون وعيه وإدراكه في النهار أكثر من الليل. ومنهم من يكون العكس. كما أنه لاحظ اختلاف طبائع الناس. فوجد أن منهم من إذا وجهت له الدعوة جهراً أمام الناس تأخذه العزة بالإثم ولا يمتثل للأمر المدعو إليه تكبراً وتعالياً خوفاً من معايرة أهله وعشيرته. فهذا إذا دُعِيَّ سراً فإنه قد يمتثل إليه.

ب- إقامة الأدلة على قدرة الله في خلقه، والتنبيه على كثرة نعمه (سورة نوح/ آية 14، و17 – 20).

ج – الترغيب في الطاعة (سورة نوح/ 10 – 12).

د – أسلوب التأنيب والتوبيخ بعد طول الحوار والجدل (سورة نوح/ آية 13). ثم الشكوى إلى الله منهم (سورة نوح آية 21 – 22). ثم الدعاء عليهم (سورة نوح/ آية 26 – 27).

وهكذا تبدو سمة التدرج في دعوة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لقومه. وذلك بالشكل الآتي:[109]

1- فهم بيئة الدعوة لتحديد نقطة البدء.

2- الدعوة إلى نبذ عبادة الأصنام وتوحيد الله.

3- استعمال كافة الأساليب الممكنة لدى الداعي مع الصبر والتحمل.

4- مراعاة أحوال المخاطَبين، ودعوتهم بالحكمة.

5- البدء بأسلوب اللين والرفق مع المدعوين، والترغيب أولاً، ثم الترهيب والتوبيخ، ثم التعنيف والتخويف، ثم الدعاء عليهم.

وبهذه القدرات تمكن النبي – الحاكم من دحر رجال المعبد وأعوانهم بمعونة أللّه سبحانه وتعالى.

المطلب الثالث

حدود السلطة السياسية للنبي – الحاكم نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ

لم ترد أي تفصيلات عن حدود السلطة السياسية التي امتلكها الحاكم – النبي (نوح) في القرآن الكريم إنما اكتفى النص المقدس بإشارات عامة تتعلق بصراعه مع رجال المعبد، بينما تحدث العهد القديم بشكل مفصل عن حدود السلطة السياسية للنبي نوح بشكل واضح، وهي نصوص تكاد أن تكون مكملة للنصوص القرآنية لأنها لا تتقاطع معها. وقد

كانت أول خطوة اتخذها في ترسيخ حكمه كانت متمثلة ببناء المعبد؛ ليكون مركزًا للحكم وللعبادة (وبنى نوحاً معبداً للرب وأخذ من جميع البهائم الطاهرة ومن جميع الطير الطاهرة فأصعد محرقات على المذبح).[110]

ويبدو أن بناء المعبد ليكون مركزاً للحكم وللعبادة كان قد جرد خصومه المحتملين (رجال المعبد) من مقومات القوة الروحية التي قد يستخدمونها في صراعهم مع النبي – الحاكم في أزمان أخرى.

وقد وردت إشارات ونصوص واضحة تدل على المدى الواسع لسلطة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على المجتمع والدولة، والمتمثلة بما يأتي:

1- امتلك السلطة الكاملة على الإقليم بأرضه وسمائه ومائه (وخوفكم وذعركم يكونان على جميع وحش الأرض وجميع طير السماء وكل ما يدب على الأرض وأسماك البحر أنها مسلمة إلى أيديكم).[111]

2- تولى النبي نوح مهمة حفظ الأمن والنظام (أما دماؤكم فأطلبها من يد كل وحش اطلبها من يد الإنسان أي إنسان قتل أخاه أطلب نفس الإنسان. وأن يكن سافك دم الإنسان إنساناً قدمه يسفك لأنه بصورة الله صنع الإنسان).[112]

3- تولى مهمة التنمية الاقتصادية (وابدأ ما دامت الأرض فالزرع والحصاد والبرد والحر والصيف والشتاء والنهار والليل لا تبطل).[113] وكذلك (وابتدأ نوح يحرث الأرض وغرس كرماً).[114]

4- تولى مهمة التنمية البشرية (وبارك الله نوحاً وبنيه وقال لهم انموا وأكثروا واملأوا الأرض).[115] وكذلك (وأنتم فانموا وأكثروا وتوالدوا في الأرض وأكثروا فيها). [116]

لذلك، ذهب الباحث (سامي البدري) إلى الاعتقاد، أن نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان مؤسساً لمدنية جديدة، ولتراث فكري وتشريعي إلهي بعد الطوفان. وقد رجح أن يكون الله سبحانه قد أنزل كتاباً سماوياً دونه النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على مسلة نصبها في المدينة الجديدة. لتكون

المحـور المركزي لثقافة الشـعب ولذريته مـن بعده[117]، ويمكن احتسـابها دسـتوراً للدولة الوليدة أن صحت فرضية الباحث سامي البدري.

وفي ضوء ذلك كله، يمكن تحديد الملامح العامة لدولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالشكل الآتي:

1- الراجـح أن دولة نوح، كانت أول دولة في التاريـخ البشري، تمت إقامتها على أرض الرافديـن. ومـن هـذا النموذج أسـتمد العـالم مفهوم الدولـة، وتحـددت معالمها في العصور اللاحقة.

2- أن إقامة دولة بذاتها لم تكن واردة في ذهن النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولم يؤمره ألله سبحانه وتعـالي بشـكل واضح بتأسـيس دولة، إنـما أمره بدعـوة (التوحيد) وإقامـة العدل. لذلك ولدت هذه الدعوة كأمرٍ واقعٍ لابد من التعاطي النبوي معه من أجل ترسـيخ عقيـدة التوحيـد وإقامة العدل على غـرار ما حدث مع خاتـم الأنبياء محمد صلى ألله عليه وسلم في المدينة المنورة.

3- ويبـدو أن دولـة نـوح، كانـت (دولـة ثيوقراطيـة صرفـه)، تأسسـت وفقـاً للنظرية الدينية المفسرة لنشـأة الدولة. فالشـعب الذي مثلته (الصفوة المؤمنة) من أتباع النبي نـوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كانـت مـن اختيـار الله ولطفـه. والإقليم المؤقـت أو الدائـم (الفلك أو اليابسـة) كانتا من اختيار الله ولطفه. والسـلطة السياسـية الحاكمة (التي جسدها النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) كانت من اختيار الله سبحانه.

4- أن دولـة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، مثلـت أول دولة عادلة في التاريخ البـشري. تكفلت بإقامة العـدل، وحفظ الأمن والنظـام، وإعمار الأرض، وتنمية النـوع البشري. فضلاً عن ترسيخ عقيدة التوحيد.

5- مثلـت الرابطـة العقائديـة أسـاس الوحـدة الوطنيـة في دولة نـوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مراعاة لخصوصية التجربة وليس قاعدة لكل زمان ومكان.

6- وبحكـم الحجم الجغرافي لدولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وضآلة عدد سـكانها، فإنها كانت قد

مثلت دولة صغيرة يمكن أن نطلق عليها مصطلح (دولة المدينة)، وربما تكون أصغر من ذلك. هذا النموذج الذي سوف يزدهر في العهد السومري وفي العهد الإغريقي القديم.

7- أن هذه الدولة العادلة كانت قد مثلت أول انتصارٍ للحاكم – النبي على رجال المعبد. هذا الانتصار الذي شـهد نكوصاً في عهد مملكة النمرود التي قادها وأسسـها رجال المعبد. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

صراع الحاكم والمعبد في مملكة النمرود

يبدو أن دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بقواعدها العادلة، وبأسلوب حكمها، وفلسفتها لم تدم من بعده. إذ أنه بعد حوالي 1200 عام ولدت ثاني دولة في بلاد الرافدين، والتي عرفت باسم (مملكة النمرود)، والتي مثلت أول انتصارٍ لرجال المعبد على المجتمع والحاكم والسنن النبوية التي وضعها النبي نوح بصفته (الحاكم – النبي) المصطفى من الله.

وتعد مملكة النمرود أول مملكة دنيوية عرفها التاريخ البشري من بعد دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.[118] والنمرود اسم لأشهر ملوك بابل الكبار. حيث أنه أول من أسس دولة من شعب الكلدان على أرض الرافدين بعد حكم النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وفيها كانت أقدم المدن في نينوى وبابل.[119] ووُصِف بأنه كان (جبار صيد)، يجمع بينه وبين تأسيس دولة عسكرية تقوم على القوة المطلقة. وقد تكون الرسومات البابلية والآشورية التي تصور الحيوانات الكاسرة إشارة إلى النمرود أيضاً كصياد فعلاً، إضافة إلى مضمونها الديني.[120]

ويفيد مفهوم الجبار معنى (المتمرد العاتي) و(المتكبر)، الذي لا يرى لأحد عليه حقاً ومسلطٍ قاهر.[121] والجبَّار بالفتح مشدداً الذي يقتل على الغضب.[122]

ويعتقد الأب (أدي شير) رئيس أساقفة سعرد الكلداني الآثوري، أن (النمرود) كان جباراً، لأنه ينتمي إلى الأمة الكلدانية، التي كانت من أشد الأمم بأساً، وأكثرها قوة وعصبية. **وكانت أمة مائلة إلى الحرب والقتال. لذلك وصف ملوكها بما يأتي:**[123]

1- أشد الملوك بأساً وقوةً.

2- يتظاهر ملوكها بالكبرياء.

3- محفوفين دائماً بزمرة وزرائهم ورجال دولتهم، ومحتاطين بالحراس والعبيد.

4- وإذا خرجوا من قصورهم تحملهم عربات تجرها أجود الخيول. وكل ذلك يُشَاهد في الرسومات المُسْتَخْرَجَة من آثار نينوى وبابل.

5- وكان الملك يرافق جيشه إلى ميدان الحرب. ويتولى بنفسه أوامره. وإذا اقتضى الحال أن يسبق ويحارب في أول صف من صفوف الجيش فلن يتردد.

6- ومما اشتهر به ملوكهم قساوة القلب، والمعاملة الوحشية نحو عدوهم المغلوب.

وبهذه الطريقة وُلِدَت أول دولة ظالمة في التاريخ على أرض الرافدين. أُطْلِق عليها (مملكة النمرود)، وهي المملكة التي كان يقودها رجال المعبد.

ومن الجدير بالذكر، أن القرآن الكريم لم يسم الملك النمرود بالاسم، إنما أشار إليه بالتلميح، الذي أورده المفسرون على أنه (النمرود). وذلك لأن القصد من القصص القرآنية يكمن في مضمونها، والعبرة منها. ويحكي القرآن محجة النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ للملك في سورة البقرة بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾.[124]

وفي العهد القديم وردت نصوص واضحة عن (مملكة النمرود) من حيث نسبه، حيث ورد أن نمرود ابن كوش ابن حام ابن نوح (وكوش ولد نمرود). كما وُصِف على أنه (أول جبار على الأرض). [125] وَوُصِف على أنه صياد قاسٍ (وكان جبار صيد أمام الرب ولذلك يقال كنمرود جبار صيد أمام الرب).[126]

كما وصفت نصوص العهد القديم حدود مملكة النمرود بالشكل الآتي: (وكان أول مملكته بابل وأرك وأكد وكلنة في أرض شنعار).[127]

ويبدو النمرود في الكتاب المقدس شخصية عظيمة من حيث المنجز العمراني، حيث أنه أنشأ ثمانية مدن، أربعة منها في بابل، وأربعة أخرى في آشور. وهذه المدن كانت بمثابة مجتمعات قبلية صغيرة ومستقلة بنفسها. بيد أن النمرود تمكن منها وحولها إلى مملكة موحدة. إذ أنه كان أول من أسس مملكة في تاريخ البشرية. وبالتالي يصح أن نصفه بأنه الأب الروحي

للنظام الملكي الذي شاع في العالم كله ولسنوات طويلة. **مع ذلك، هناك إشارات في الكتاب المقدس تفيد بأنه كان شخصية عدوانية شريرة منها:**

1- يعد النمرود مؤسس بابل حسب سفر التكوين.[128]. وهذه المملكة ارتبطت بالنظام الفاسد دينياً وأدبياً وسياسياً حسب النصوص الواردة في (سفر ارميا) والتي نصت على ما يأتي: (إن بابل كأس ذهب بيد الرب تسكر كل الأرض، من خمرها شربت الأمم ولذلك تدلهت الأمم)[129] (اهربوا من وسط بابل وانجوا كل واحد بنفسه، لا تهلكوا بإثمها).[130]

كما اقترب (لينغا هربرت لوكير) من تحليل شخصية الملك النمرود بشكل دقيق، وأقرب للمنطق والعقل وحسب التصورات الآتية:[131]

أ – كان متمرداً أمام الرب وبشكل صريح. وكان يخطئ بجسارةٍ وتحدٍ أمام أله.

ب– كان النمرود يقف وراء خططه الاستعمارية في معارضته للنواميس الإلهية.

ج – وكصياد كانت قدرته غير محدودة لحماية الناس من الحيوانات المفترسة عندما كانوا في خطر دائم. إذ كان يتفوق على الناس كما على الوحوش في الغابة. ولذلك أصبح صياداً للناس كما كان صياداً للحيوانات.

د – وعن طريق الغزو والتسلط أصبح حاكماً للبشر، وشهوته للسلطة جعلته أقرب ما يكون لحيوانٍ مفترس منه إلى إنسان بشري. وكان طموحه ينحصر في الكيفية التي تصنع له اسماً خالداً، بغض النظر عمن يعانون في سبيل ذلك.

و – كما أنه أغرى الجنس البشري بأن لا ينسبوا سعادتهم لله، وإنما عليهم أن يعتقدون أن في تفوقهم يكمن مصدر السعادة. ولذلك، وجد أنه لا توجد طريقة تبعد الناس عن خوف أله سوى بجعلهم يعتمدون على قوته هو دون سواه. وبذلك وضع الأسس المبكرة للاتجاهات المادية – الالحادية التي ظهرت في الفكر الغربي، ومنها الفكر الوجودي الذي نظر له المفكر الفرنسي المعروف (جان بول سارتر) منذ منتصف القرن العشرين.

ز – فضلا عن ذلك، أنه لم يعمل أي حساب لتحقيق مصالح البشر، إنما استخدم قوته المكتسبة في الظلم والطغيان. ولم يستخدم هذه القدرات لإنقاذ شعبه والارتقاء به. وإذ أساء النمرود استعمال قوته، فقد أصبح مجرداً من الإنسانية، وحشياً قاسياً متحدياً ألله سبحانه وتعالى.

2- بدأ تكوين مملكة النمرود من نسل حام، الذي انصبت على أحد فروعه اللعنة الأبوية التي نطق بها النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بقوله: (فلما أفاق نوح من خمره علم ما صنع به ابنه الصغير. فقال ملعون كنعان عبداً يكون لعبيد اخوته).[132]

3- كما أن اسم النمرود عند بني إسرائيل يعد رمزاً للتمرد ضد ألله. لذلك وصفه العهد القديم بأنه (كان جبار صيد أمام الرب ولذلك يقال كنمرود جبار صيد أمام الرب).[133] وقد استخدم العهد القديم مصطلح (صياد) وليس (راعياً) للدلالة على الشر، لأن الصياد يستمتع بصيد فريسته، أما الراعي فيبذل أقصى جهد من أجل المحافظة على رعيته. ويرى البعض أنه في العصور الموغلة في القدم، كانت الحيوانات المفترسة منتشرة في المنطقة. وكانت تشكل خطراً على الإنسان وممتلكاته من الماشية. لذلك كان من واجب الحاكم أن يبذل ما في وسعه من أجل حماية شعبه من تلك الحيوانات المفترسة.

والنمرود شخصية تاريخية معروفة. إذ اشتهر بأنه ملك قوي جبار حكم أرض العراق سنوات طويلة. وقد أعطته الدنيا كل ما يتوق إليه الإنسان حين يطمح إلى الملك من مال ونفوذ وقوة مكنته من السيطرة على البشر والموارد المحيطة به.

ويبدو أن نزعة التحكم بمصائر البشر سيطرت على تفكيره. حيث أنه بات يعتقد بأن في مقدوره أن يتحكم في مصير البشر والكون بحكم ما يمتلكه من قوة ومال ونفوذ. لذلك أطلق عليه المؤلف (منصور عبد الحكيم) لقب (الملك النمرود: أول جبابرة الأرض).[134]

ويبدو أن شخصية حاكمة من رجال المعبد وبهذه المواصفات لابد أن تصطدم مع منهج الحاكم – النبي الذي عاصره. ومن هنا احتدم الصراع في ظلال هذه الدولة ما بين الحاكم العادل (النبي إبراهيم) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من جهة، والملك النمرود الذي كان يمثل رجل المعبد

الأول، والـذي انتـزع الملك والمعبد من إمام زمانه المعين مـن الله خلفاً للحاكم – النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. ونقصد به النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. المنحدر من نسل سام بن نوح. والذي ولد في مدينة أور العراقية، وعاش فيها نحو خمسة وسبعون عاماً.

وقد حظي النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بمكانةٍ كبيرةٍ في الكتب السماوية. ففي العهد القديم كان الـرب يدعـى (إلـه إبراهيم) (وقـال ألله لموسـى ثانية كذا قـل لبني إسرائيـل الرب إله آبائكـم إله إبراهيم)[135]. وأن ألله ظهر لإبراهيم (أنا الذي تجليت لإبراهيم)[136]، وأنا الذي اخترته (أنت الرب الإله الذي اصطفيت إبرام وأخرجته من أور الكلدانيين وجعلت اسمه إبراهيم).[137] كما أن الرب وصفه انه خليل ألله (أما أنت يا إسرائيل عبدي ويا يعقوب الذي اخترته نسـل إبراهيم خليلي)[138] (ألسـت أنـت إلهنا الذي طردت سـكان هذه الأرض من وجه شعبك إسرائيل وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك إلى الأبد)[139].

كـما حظي بمكانـة كبيرة في العهد الجديد، الذي وصفه بعدة صفات منها: أباً للمسـيح (كتاب ميلاد يسـوع المسيح ابن داود ابن إبراهيم)[140]، وأباً للمسيحيين المؤمنين (فإذا كنتم للمسـيح فأنتم إذن نسل إبراهيم وورثه بحسب الموعد).[141] وكذلك ذكره كنموذج متسام للأعـمال الخيريـة التي يكتمل بها الإيـمان (فترى أن الإيمان عمل مع أعمالـه وبالأعمال صار الإيمان كاملاً).[142] كما وصفه بأنه خليل ألله (وتمت الكتابة القائلة آمن إبراهيم بالله فحسب له ذلك براً ودعي خليل ألله).[143]

وكذلك حظي بمكانة كبيرة في القرآن الكريم بحيث ذكر 69 مرة في مواضع مختلفة من القرآن الكريم. واحتسـبه الإسـلام من أحد الأنبياء والرسل من ذوي العزم. وينظر له على أنه الرائد الأول للإسـلام لقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾.[144]. وكذلـك قولـه: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾[145].

وجعلـه النص المقـدس إماماً للناس لقولـه: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ ﴾[146]. وجعله أمـة لقولـه تعـالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾[147].

كما وصفه الله بأنه المجتبي والشاكر لنعم الله لأقوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [148] وكذلك ﴿ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ ﴾.[149]

ويبدو أن هدفه ورسالته في قبال النمرود وأعوانه من رجال المعبد، كانت تتمحور حول مسألتين أساسيتين هما:

1- إعلان وحدانية الله الذي لا شريك له. لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ ﴾.[150] وكذلك قوله: ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ ﴾ [151]. وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ ﴾ [152]. وهذا ما تسبب بردود أفعالٍ عنيفةٍ ضده من رجال المعبد وأعوانهم، خصوصاً عندما دعا أبيه وقومه إلى نبذ عبادة الأصنام والإيمان بالله وحده لا شريك له. حيث كان جوابهم ﴿ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [153].

2- رفض الظلم بأشكاله كافة. وكانت أولى خطوات النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نزع صفة الإلوهية التي ارتكز عليها الملك النمرود في إنفاذ حكمه الظالم على الناس لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾.[154] وهذا ما تسبب باندلاع الصراع بينه وبين قائد رجال المعبد الملك النمرود وأعوانه.

وفي هذا الصراع الذي احتدم بين خطين متناقضين، هما خط النبي – الحاكم الشرعي من جهة (النبي إبراهيم)، وخط رجل المعبد – الحاكم الزمني (الملك النمرود) من جهة أخرى، نلحظ أن النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان يتحرك وفق بعدين أساسيين فكراً وسلوكاً هما:

1- البعد المعرفي في شخصية النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

2- البعد العملي في شخصية النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وفي ضوء ذلك، يتبين أن أسلوب كلام النبي إبراهيم وطريقة خطابه مع الناس يختلف عن خطابه مع الله. وأن منشأ هذا الاختلاف بين الطريقتين يعود إلى أن الأنبياء عليهم السلام حينما يكلمون الناس العاديين، فإنهم يراعون أوضاعهم النفسية وقدراتهم المعنوية بمقتضى ما أمروا به من أن يكلموا الناس على قدر عقولهم. ولكنهم عندما يكلمون الله تعالى فانهم يذكرون ما هو حق لله عليهم، ويصرحون بموقعهم الحقيقي في قبال الله تعالى. هذا الموقع الذي لا يرى فيه الأنبياء لأنفسهم شيئاً أساسياً. على ضوء هذه الحقيقة يستطيع الإنسان أن يفهم ما ورد عنهم في بيان كلا الحالين المذكورين.[155]

ويبدو أن تعيين النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من الله قد ورد في النص المقدس بهذه الصيغة ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾.[156] كما ورد في العهد القديم المضمون نفسه، ولكن بصيغة أخرى: (ها أنا أجعل عهدي معك وتكون أبا جمهور أمم. ولا يكون اسمك ابرام بعد بل يكون اسمك إبراهيم لأني جعلتك أبا جمهور أمم. وسأنميك جدا جدا وأجعلك أمماً وملوك منك يخرجون).[157]

إن النص المقدس، المشار إليه أعلاه، يفيد بأن الله جعل إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إماماً للناس يتخذونه قدوة، لكي يقودهم إلى الله، ويقدمهم إلى الخير (ويكونون له تبعاً، وتكون له فيهم القيادة).[158] وبذلك فإنه يمثل الحاكم الشرعي البديل للملك النمرود.

كما حذر الله سبحانه بهذا النص من مغبة الخضوع للحاكم الظالم حتى إذا كان من رجال المعبد. فالظلم أنواع منه:

1- ظلم النفس بالشرك بالله سبحانه وتعالى.

2- ظلم الناس بالبغي عليهم.

والإمامة الممنوعة على الظالمين تشمل كل معاني الإمامة (إمامة الرسالة، وإمامة الخلافة، وإمامة الصلاة، وكل معنى من معاني الإمامة والقيادة. فالعدل بكل معانيه هو أساس استحقاق هذه الإمامة في أية صورة من صورها. ومن ظلم أي لون من الظلم فقد جرد نفسه من حق الإمامة، وأسقط حقه فيها بكل معنى من معانيها). [159]

ومن هذا المنطلق فند النبي إبراهيم شرعية الحاكم الملك النمرود الذي ادعى الإلوهية لنفسه، وبدأت عملية الصراع المباشر ما بين الملك النمرود بوصفه من رجال المعبد من جهة، والنبي إبراهيم بوصفه النبي – الحاكم المعين من ألله.

وقد صور النص المقدس بداية هذا الصراع بالمحاجة التي دارت بين النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والملك النمرود بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ [160].

ويبدو أن هذا الملك الظالم الذي حاج إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في ربه لم يكن منكراً لوجود ألله أصلاً، إنما كان منكراً للوحدانية في الإلوهية والربوبية ولتصريفه للكون وتدبيره لما يجري فيه وحده. كما كان بعض المشركين في الجاهلية يعترفون بوجود ألله ولكنهم يجعلون له أنداداً ينسبون إليها فاعلية وعملاً في حياتهم. وكذلك كان منكراً أن الحاكمية لله وحده فلا حكم إلا حكمه في شؤون الكون والحياة والمجتمع. [161]

وفي خضم ذلك، حاول الملك النمرود وأعوانه حرق النبي إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لقوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [162]. وذلك من أجل طمس معالم المنهج الابراهيمي الذي ارتكز على مرتكزين أساسيين هما:

1- نزعة التوحيد الخالص لله تعالى.

2- نزعة التحدي للحاكم الظالم سواء أكان كافراً أم مشركاً أم مسلماً.

ورغم شروع رجال المعبد في استخدام العنف ضد النبي إبراهيم، بيد أنه واجه تلك السلطة بوسائل متميزة، لعل أهم معالمها ما يأتي:

1- لم يواجه السلطة السياسية الظالمة لرجال المعبد بعنفٍ متقابلٍ، إنما واجهها بالحوار، والمنطق، وسرعة البديهية، وقوة الاقناع. وذلك وفق منهج وسطي بدون اعتداء أو اعتزال في الوقت نفسه.

2- يلاحظ أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يتبع منهج بعض السلفيين والمتصوفين من الذين يعتقدون أن الابتعاد عن السياسة وهمومها، والأمور العامة وتقلباتها هما الطريق لسلامة الدين. وبذلك أسس منهجاً مبتكراً في مقاومة الطغاة.

وبعد تلك الواقعة هاجر النبي إبراهيم خارج أرض العراق لقوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾ وَنَجَّيْنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ ﴾[163]. لتبدأ بعد ذلك مسيرته في أماكن أخرى تقع خارج سياق البحث. [164]

ويمكن احتساب هذه الهجرة أول هجرة سياسية – دينية في التاريخ، وربما أسست لظاهرة الاضطهاد السياسي الحديث والمعاصر، والتي عرفت باسم (اللجوء السياسي) في البلدان الأجنبية.

وفي ضوء ذلك كله، يمكن وضع مقارنة ما بين دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ**، ودولة النمرود وبالشكل الآتي:**

1- جسدت دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ العدل على الأرض، بينما جسدت دولة النمرود الظلم على الأرض.

2- تأسست دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بموجب النظرية الدينية المفسرة لنشأة الدولة. بينما تأسست دولة النمرود بموجب نظرية القوة المفسرة لنشأة الدولة.

3- كانت دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (دولة نبوة)، بينما كانت دولة النمرود (مملكة دنيوية عضوض).

4- كانت دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، من حيث المساحة والسكان، لا تتعدى حدود (دولة المدينة)، وربما أصغر من ذلك. بينما كانت دولة النمرود دولة كبيرة من حيث المساحة والسكان، وربما تكون أكبر من نموذج (دولة المدينة) الذي شهدته بلاد الرافدين في العهد السومري.

وبناءً على ذلك كله، يتبين أن النبي نوح والنبي إبراهيم عليهما السلام لم يكونا من دعاة تأسيس الدولة الثيوقراطية، ولم يأمرهم الله بتأسيس أي نوعٍ من الدول. بيد أن صراعهما مع رجال المعبد (قوم نوح، وقوم النمرود) كان من أجل التوحيد، ورفع الظلم عن الناس، وإن هذا الصراع كان قد أفضى إلى ولادة الدولة في عهد النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كأمرٍ واقع كان من الضروري التعاطي معها بشكل إيجابي كونه من متطلبات التنظيم المقبول عقلاً. بينما اكتفى النبي إبراهيم بنشر عقيدة التوحيد، وتفنيد شرعية حكم رجال المعبد. ومن ثم مغادرة أرض العراق في خطوة أضفت عليه المزيد من الشهرة العالمية.

ومن هذه التجارب المبكرة استمدت الحضارة السومرية نموذجها السياسي المتمثل بدولة المدينة. وأفرزت معالجة جديدة لتنظيم العلاقة ما بين الحكام ورجال المعبد. وهذا ما سوف نعرج عليه في الفصل الثاني.

هوامش الفصل الأول

(1) التكوين/ 1: 28.
(2) التكوين/ 6: 2.
(3) التكوين/ 6: 1.
(4) التكوين/ 5: 5.
(5) التكوين/ 5: 8.
(6) التكوين/ 5: 11.
(7) التكوين/ 5: 14.
(8) التكوين/ 5: 17.
(9) التكوين/ 5: 19.
(10) التكوين/ 5: 23.
(11) التكوين/ 5: 27.
(12) التكوين/ 5: 31.
(13) محاضرات السيد محمد باقر الصدر، المجتمع الفرعوني، إعداد: محمد علي أمين، مكتبة دار المجتبى، النجف الأشرف 1983، ص 10 - 11.
(14) هود/ آية 100.
(15) ابن جرير الطبري، قصص الأنبياء، تحقيق: جمال بدران، ط 3، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2006، ص 81.
(16) محاضرات السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 12 - 13.
(17) لسان العرب (ابن منظور)، دار صادر (بدون تاريخ)، مادة (قرى).
(18) حازم حسني زيود، مفهوم القرية ودلالاتها في القرآن الكريم، مجلة الجامعة العربية - الأمريكية للبحوث، مج 2، العدد 2 لسنة 2016، ص 25 - 26.
(19) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج 1، دار الثقافة، بيروت 1973، ص 287.
(20) العنكبوت/ آية 14.
(21) القمر/ آية 11.
(22) هود/ آية 40 - 44.
(23) راجع سفر التكوين/ الفصول السادس والسابع والثامن والتاسع.
(24) أشعيا/ 54: 9.
(25) أيوب/ 12: 15.
(26) متي/ 24: 37 - 38.
(27) لوقا/ 17: 26 - 27.
(28) النجم/ آية 52.
(29) الذاريات/ أية 91.

(30) الأنبياء/ آية 77.
(31) الأعراف/ آية 64.
(32) الشعراء/ آية 105.
(33) القمر/ آية 9 .
(34) المؤمنون/ آية 23 - 24.
(35) التكوين/ 6: 4 - 5.
(36) التكوين/ 6: 11 - 13.
(37) طه باقر، ملحمة كلكامش، دار المعارف، بغداد 1976، ص 15 - 16.
(38) ثامر خزعل العامري، طوفان النبي نوح والتغييرات البيئية اللاحقة في وادي الرافدين بالأدلة البالينولوجية، مجلة تراث النجف الحضاري والديني، العدد 2 لسنة 1431 هجرية، ص 32.
(39) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مكتبة وهبة، ط 3، القاهرة (د. ت)، ص 36.
(40) هود/ آية 26.
(41) هود/ آية 44.
(42) التكوين/ 6: 12.
(43) التكوين/ 7: 23.
(44) التكوين/ 8: 4.
(45) التكوين/ 8: 4.
(46) Ar.m.wikipedia. org.
(47) Encyclopedia Britania, vol. 1, p. 378.
(48) NOAH' SARK: ITS FINAL BERTH, by Bill. Crouse, electronic edition. نقلاً عن سامي البدري، النجف مرسى سفينة نوح، مجلة تراث النجف الحضاري والديني، العدد الأول، السنة الأولى ربيع الأول 1430 هجرية، ص 10 - 11.
(49) هود/ آية 44.
(50) نصر الدين إبراهيم، استثمار اللغة العربية في تذوق بلاغة القرآن الكريم، المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية، دبي 2014، ص 4.
(51) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن الكريم، ج 12، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د. ت)، ص 63.
(52) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت)، ص 73.
(53) ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ج 4، دار صادر، بيروت 1993، مادة (قردي).
(54) أحمد الكبيسي، قصص القرآن، ط 6، دار المعرفة، بيروت 2017، ص 41.
(55) محمود شلبي، حياة نوح، دار الجيل، بيروت 1982، ص 190.
(56) دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، مادة (الجودي).
(57) صالح أحمد العلي، تقديم كتاب: مجموعة مؤلفين، العراق في التاريخ، بغداد 1983، ص 7.

(58) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 8، ص 361.
(59) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 339.
(60) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 8، ص 281.
(61) سامي البدري، مصدر سبق ذكره، ص 12.
(62) لمزيد من التفصيل انظر: المصدر السابق، ص 6 - 74.
(63) لمزيد من التفصيل انظر: ثامر خزعل العامري، مصدر سبق ذكره، ص 22 - 38.
(64) هود/ آية 36.
(65) هود/ آية 40.
(66) المؤمنون/ آية 27.
(67) نوح/ آية 26.
(68) هود/ آية 44.
(69) هود/ آية 46.
(70) التحريم/ آية 10.
(71) سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 4، ط 15، دار الشروق، بيروت - القاهرة 1988، ص 1886.
(72) المصدر السابق، ص 1888.
(73) المصدر السابق، ص 1892.
(74) يونس/ أية 73.
(75) التكوين/ 7: 23.
(76) الشعراء/ آية 116.
(77) هود/ آية 37.
(78) المؤمنون/ آية 27.
(79) الشعراء/ آية 119.
(80) هود/ آية 41.
(81) هود/ آية 42.
(82) هود/ آية 44.
(83) هود/ آية 48.
(84) التكوين/ 8: 16 - 17.
(85) التكوين/ 8: 6 - 17.
(86) محمود شلبي، مصدر سبق ذكره، ص 195.
(87) الشعراء/ آية 107.
(88) هود/ آية 25.
(89) محمود شلبي، مصدر سبق ذكره، ص 21 - 22.

(90) كفايت الله الهمداني، نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والسفينة وجبل جودي في الكتب السماوية، مجلة القسم العربي/ جامعة البنجاب - باكستان، العدد 21 لسنة 2014، ص 16.
(91) انظر سفر التكوين/ الفصول من 5 - 10.
(92) محمود شلبي، مصدر سبق ذكره، ص 59.
(93) المصدر السابق، ص 60، ص 63.
(94) النجم/ آية 55.
(95) نوح/ آية 26.
(96) ابن رشيق، العمدة، تحقيق: محمد قزقزان، دار المعرفة، بيروت 1988، ص 286.
(97) الأحزاب/ آية 7.
(98) الأحقاف/ آية 35.
(99) آل عمران/ آية 33.
(100) محمود شلبي، مصدر سبق ذكره، ص 282.
(101) النساء/ آية 163.
(102) محمود شلبي، مصدر سبق ذكره، ص 84.
(103) الأعراف/ آية 61.
(104) الإسراء/ آية 3.
(105) التكوين/ 6: 9.
(106) التكوين/ 6: 8.
(107) هود/ آية 28.
(108) نوح/ آية 5.
(109) نوح/ آية 8 - 9.
(110) لمزيد من التفصيل انظر: عبد الوهاب عبد العاطي عبد الله، مناهج أولي العزم من الرسل، دار الطباعة المحمدية، القاهرة 1412 هجرية
(111) التكوين/ 8: 21.
(112) التكوين/ 9: 2.
(113) التكوين/ 8: 22.
(114) التكوين/ 9: 20.
(115) التكوين/ 9: 1.
(116) التكوين/ 9: 7.
(117) سامي البدري، مصدر سبق ذكره، ص 37.
(118) منصور عبد الحكيم، الملك النمرود: أول جبابرة الأرض، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة 2016، ص 38 - 39.
(119) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 17.

(120) منصور عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص 46.
(121) لسان العرب، مصدر سبق ذكره، مادة (جبر).
(122) مختار الصحاح، مصدر سبق ذكره، مادة (الجبر).
(123) أدي شير، تاريخ كلدو آثور، مطبعة الحرف الذهبي، حلب 2007، ص 16 - 17.
(124) البقرة/ آية 258.
(125) التكوين/ 10: 8.
(126) التكوين/ 10: 9.
(127) التكوين/ 10: 10.
(128) التكوين: 10: 8 - 10.
(129) أرميا: 51: 7.
(130) أرميا: 51: 6.
(131) لينغا هربرت لوكير، نمرود الملك الذي ابتدع الاستعمار، ترجمة: ادور وديع عبد المسيح، في 255 يناير 2014 (https: www.linga.org).
(132) التكوين: 9: 24 - 25.
(133) التكوين: 10: 9
(134) لمزيد من التفصيل: أنظر: منصور عبد الحكيم، الملك النمرود أول جبابرة الأرض، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة 2016.
(135) الخروج: 3: 5.
(136) الخروج: 6: 3.
(137) نحميا: 9: 7.
(138) أشعيا: 41: 8.
(139) أخبار الأيام الثاني: 20: 7:
(140) متي: 1: 1.
(141) رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية: 3: 9.
(142) رسالة القديس يعقوب: 2: 22.
(143) رسالة القديس يعقوب: 2: 23.
(144) سورة آل عمران: آية 67.
(145) سورة آل عمران: آية: 68.
(146) سورة البقرة: آية: 21.
(147) سورة النحل: آية: 120.
(148) سورة النحل: آية 120 - 122.
(149) سورة النجم: آية 37.
(150) سورة الأنعام: آية 74.

(151) سورة مريم: آية 41 - 46.
(152) سورة الأنبياء: آية: 51 54-.
(153) سورة الأنبياء: آية 68.
(154) سورة البقرة: آية: 258.
(155) لمزيد من التفصيل، أنظر: كمال الحيدري، بحوث قرآنية، دار فراقد، قم 2023، ص 30 47-.
(156) سورة البقرة: آية 124.
(157) التكوين: 17: 4 - 6.
(158) سيد قطب، في ضلال القرآن، دار الشروق، بيروت - القاهرة 1988، مجلد 1، ص 112.
(159) المصدر السابق نفسه.
(160) سورة البقرة: آية: 25.
(161) سيد قطب، مصدر سابق ص 297.
(162) سورة الأنبياء: آية: 68.
(163) سورة الأنبياء: آية: 69 - 71.
(164) لمزيد من التفصيل، أنظر: سيد محمود القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، منشورات مدبولي الصغير، القاهرة (دون تاريخ)، ص 21 - 81.

الفصل الثاني

العلاقة بين الحكام ورجال المعبد في ظلال الدويلات السومرية

قبـل الشروع في بيان طبيعـة العلاقة بين الحكام ورجال المعبـد في ظلال دويلات المدن السـومرية القديمـة (2800 – 2370 ق.م)، لابـد مـن التعريف بالسـومريين بوصفهم البيئة الاجتماعيـة للمشـكلة قيد البحـث، ولابد من بيان طبيعـة الدولة التي دارت فيها المشـكلة بوصفها الإطار المكاني الذي دارت فيه المشـكلة. فضلاً عن ضرورة بيان نظام الحكم الذي دارت فيه عملية الصراع بين الحكام ورجال المعبد بوصفه الإطار السياسي للمشكلة.

عليه، تم تقسيم هذا الفصل إلى المحاور الآتية:

أولاً: التعريف بالسومريين.

ثانياً: فكرة دولة المدينة عند السومريين.

ثالثاً: طبيعة العلاقة بين حكام سومر ورجال المعبد.

المبحث الأول

التعريف بالسومريين

سواء كان السومريون أول من استوطن أرض جنوب الرافدين أم لا، بيد أن من المؤكد أنهم اضطلعوا بدورٍ رئيسيٍ في وضع أسس الحضارة العراقية القديمة. تلك الحضارة التي نضجت في الألف الثالث قبل الميلاد. حيث تعد الحضارة السومرية فاتحة المشهد التاريخي للحضارة العراقية، التي نمت بقوة بفعل عوامل فكرية ضاغطة ومتفاعلة. **لعل أهمها ما يأتي:**

أ – هيمنة المعتقدات الدينية على حركة الفكر الاجتماعي والسلوك السياسي للحكام.

ب– ضغوطات البيئة الطبيعية، التي أفضت إلى ولادة نموذج دولة المدينة في بادئ الأمر. بيد أنه في أواخر أيام السلطة السياسية السومرية، تمكن أحد الحكام السومريين من مدينة الوركاء يدعى (لوكال زاكيزي) من توحيد المدن السومرية. وبهذه الخطوة الكبرى أنهى حالة فدرالية المدن السومرية، التي تمتعت بموجبها بالاستقلال الذاتي، ومن ثم، مد نفوذه خارج البلاد، مؤسساً ما يصح أن نطلق عليه في اللغة السياسية مصطلح (الإمبراطورية).

مع ذلك فإن الباحثين مازالوا غير متفقين في الرأي حول الأصل الذي تحدر عنه السومريون، ولا الموطن الأول الذي جاءوا منه. فليس هناك مدينة أسمها (سومر). بل هناك إقليم جغرافي أطلق عليه الأكاديون اسم سومر، ولا يعرف، على وجه التحديد، معنى هذه الكلمة، ولا مرادهم من هذه التسمية. فضلا عن ذلك، لم يسم السومريون أنفسهم بالسومريين، ولا بلادهم بسومر، بل لا وجود لهاتين اللفظتين في اللغة السومرية، إنما وردت كلمة سومر في اللغة الأكادية. [1]

ولقد ظهرت بشأن ذلك آراء متباينة. وربما كان السبب في تباين الآراء حول أصل السومريين راجع إلى ما يأتي:

1- أن الدراسات اللغوية التي تمت على اللغة السومرية بينت أنها لغة متفردة بنفسها،

أي أنها لا يمكن تصنيفها وإرجاعها إلى إحدى العائلات اللغوية المعروفة. وبذلك يصعب الاستعانة باللغة لمعرفة هوية الأقوام التي تكلمت بها ولا تحديد موطنها الأول.

2- كما ثبت لدى الباحثين عدم جدوى دراسة الهياكل العظمية المكتشفة، لأنها أشارت إلى اختلاط عرقي حدث منذ أقدم العصور.

3- كما لا يمكن الاستعانة بالسحن والملامح التي تظهر على تماثيل الأشخاص، والمشاهد المنحوتة على الألواح الحجرية طالما كانت تتحكم بها الأنماط والمدارس الفنية السائدة في تلك الحقبة الزمنية.[2]

وهكذا تباينت الآراء في أصل السومريين. فمنهم من يرى أنهم جاءوا إلى القسم الجنوبي من العراق من منطقة جبلية. بينما يرى آخرون أنهم جاءوا من بلاد فارس. ومنهم من يرى أنهم نزحوا من وادي السند أو جنوبي بلوجستان. وإلى غير ذلك من الآراء المتباينة عن أصلهم وموطنهم الأول. إلاَّ أن الرأي الأكثر قبولاً، والذي ينسجم مع الأدلة الآثارية والتاريخية يكمن في الرأي الذي ذهب إليه العلامة (طه باقر)، ومفاده أن السومريين يمثلون إحدى الجماعات المنحدرة من بعض الأقوام المحلية في وادي الرافدين في عصور ما قبل التاريخ البعيدة. وأنهم عُرِفُوا باسمهم الخاص (أي السومريين) نسبة إلى اسم الإقليم الذي استوطنوا فيه أخيراً في القسم الجنوبي من العراق،[3] أي أن التسمية لاحقة للاستيطان، ومشتقة من اسم موضع جغرافي محدد، ولا تحمل أي مدلول عرقي معين. ويؤيد هذا أن كثيراً من الأقوام التاريخية التي اشتهرت في وادي الرافدين، وأسهمت في تكوين حضارته وأحداثه سميت باسم الموضع الذي حلت فيه مثل الأكديين نسبة إلى مدينة (أكد). والبابليين نسبة إلى مدينة (بابل)، والآشوريين نسبة إلى مدينة (آشور).

على هذا الأساس، يمكن تسجيل الاستنتاجات الآتية:

1- مهما كان نوع الخلاف حول الأصل العرقي للسومريين وموطنهم الأول، بيد أنه يمكن القول بأنهم مواطنون عراقيون يمثلون سكان البلاد الأصليين. وأن لهم وجودان:

تاريخي ولغوي. والأدق من ذلك يمكن القول أن الوجود التاريخي للسومريين في جنوب العراق يستند إلى وجود اللغة السومرية المميزة. وهذه اللغة تستند في وجودها إلى أمرين أساسيين هما:[4]

أ - الأول: يتمثل بوجود كلمات وعلامات مسمارية لا تنتمي إلى اللغة السامية الأكادية بلهجتيها البابلية والآشورية المعروفة.

ب- والثاني وجود لقب (ملك بلاد سومر وأكد) الذي أوحى بإطلاق تسمية اللغة السومرية على من لا ينتمي إلى اللغة الأكادية.

وقد احتسبهم الباحث (سامي البدري)، وفق رأي راجح، أنهم من ذرية نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. ويمثلون امتداداً لذريته الذين حملوا تراث النبي نوح ولكنهم حرفوه، وضيعوا معالمه ولم يتبق من سُنة نوح إلاَّ القليل.[5] وقد رجح أن يكون اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجامش،[6] من بقايا نصوص نبوية حملها الكَتَبَة من ذرية نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بعد الطوفان. واحتسب التراث المسماري، فيما يخص الجانب العقائدي والتشريعي، وكثيراً من النصوص الأدبية تراثاً نبوياً تَعَرَّض للتحريف في قليل أو كثير. وهذا التراث يرتبط بنبوة نوح وإبراهيم عليهما السلام على أقل تقدير[7] وقد أقام أسلافهم أقدم القرى الزراعية في شمال العراق، التي جسدتها في أدوار عصور ما قبل التاريخ مثل جرمو، وحسونة، وحلف سامراء. وأنهم نزحوا إلى جنوب العراق بعد توفر أسباب العيش الرغيد هناك. ثم بدأ تاريخهم الحضاري مع بداية العصور التاريخية التي تتوافق مع عصور فجر السلالات.

2- إن الحضارة السومرية هي حضارة عراقية شكلاً وجوهراً. لذلك استمرت في آثارها حتى بعد انتهاء سلطتهم السياسية على يد أقوام آخرين، لأنها نتاجات البيئة والعقل العراقي القديم.

عليه، نقصد بكلمة (سومري) لأغراض هذا البحث، تلك المجموعة العراقية التي تتحدث اللغة السومرية. ونقصد (بالعهد السومري) ذلك العهد الذي سادت فيه اللغة السومرية والثقافة السومرية. فضلاً عن أن السلالات التي حكمت في سومر كانت على الأغلب سلالات سومرية.

ويبدو من خلال الاكتشافات الآثارية والتاريخية، أن المستوطنات البشرية الأولى في جنوب وادي الرافدين كانت قد مثلت قرى صغيرة. وكانت حضارة (وادي حسونة) نقطة البدء في بناء الحضارة العراقية، والتي اُكْتُشِفَت في مستوطن يقع بالقرب من قرية حسونة على بعد 45 كلم جنوب الموصل. وحققت معالمها الحضارية انتشاراً ملحوظاً امتد إلى (جرمو) بالقرب من جمجمال بالسليمانية في الشرق، وصولاً إلى قرية (مطاره) جنوب كركوك وحتى كويسنجق في نينوى، وقرية (بارم تبه) بالقرب من تلعفر في الغرب، و(أم الدباغية) بالقرب من مدينة الحضر الأثرية في الجنوب الغربي من وسط العراق. وأظهرت قراءات 14 c الإشعاعي أن الحدود الزمنية لتلك المرحلة الحضارية في العراق كانت في بداية الألف الثامن قبل الميلاد. فيما ضعف تألقها الحضاري في أواخر الألف السادس قبل الميلاد، بعد أن حلت محلها قرى أكثر تطوراً قاربت معالمها الطبوغرافية حجم المدن الصغيرة.[8]

وحالما بدأ استغلال مصادر المياه، حتى أصبحت محاصيل الحنطة وفيرة في تلك القرى. وأن ذلك، أفضى إلى زيادة واسعة في السكان بحيث أخذت تلك القرى تنمو إلى مستوى مدن كبيرة الحجم نسبياً. وقد ساعد على نمو تلك القرى والمستوطنات الناجحة، أن الناس صارت تنتقل إليها من قرى مجاورة لها تعد أقل رزقاً منها. وربما انتقل إليها سكان البدو أيضاً. [9]

فضلاً عن ذلك، يلاحظ أن الفكر الحضاري لتلك القرى أثبت تفاعله مع تحديات البيئة عن طريق ما يأتي:

1- أنها أثارت مكنونات الإنسان الفكرية التي سعت إلى ترويض البيئة عن طريق المحاكاة والربط ما بين خاصية التماثل بين الأشياء والأحداث. أن ذلك مَكَّن الإنسان العراقي من تكوين أفكارٍ مجردةٍ توصل من خلالها إلى تجميع ثروة من التجريدات.

2- ثم أخذت تلك الثروة الفكرية من التجريدات تتزايد باستمرار مع تطور مستويات التجريب في فعالياته الحياتية. أن المفاهيم المجردة إنما هي وليدة الحاجات العملية والخبرة البشرية. وهي أداة متقدمة أدرك الإنسان بواسطتها عالمه المحيط. [10]

وبذلك كان السومريون القدماء قد مضوا شوطاً بعيداً في الحضارة. بحيث أنهم ابتعدوا كثيراً عن حياة الإنسان الأول لدرجة انقسمت فيها الأرض إلى قسمين. قسم ضربت عليه سرادق الجهل بظلماته. والقسم الآخر قد عاش في نور العلوم والمعارف، والذي أصبح أصحابه في وادي الرافدين (متمدنين) بوضوح.

وقد ظهرت الملامح الأولى لهذه الحضارة في العصر الذي أطلق عليه العصر الشبيه بالكتابي (3500 – 2800 ق.م)، المتضمن الطور الأخير من عصر الوركاء، ودور (جمدة نصر) والطور الأول من عصر فجر السلالات، والذي يمكن تحديده الزمني في المدة الواقعة ما بين نهاية دور (جمدة نصر)، وبين بداية حكم سرجون الأكدي وتأسيسه السلالة الأكدية في حدود (2370 أو 2334 قبل الميلاد). أي أنه دام ما بين 4 – 5 قرون من الزمن (2900 – 2370 ق.م)، أو (2800 – 2370 ق.م)..[11]

وتميز هذا العصر، بأنه عصر ازدهار حضارة وادي الرافدين ونضجها. وظهور أبرز مقوماتها التي استمرت بشيءٍ من التطور في العصور التاريخية اللاحقة. ولعل أبرز مقوماتها كانت أطروحة دولة المدينة (City State)، التي سادت في العهد السومري، وكانت أطروحة متقدمة في الفكر السياسي القديم. وهذا ما سنعرج عليه في المطلب الآتي.

المبحث الثاني

فكرة دولة المدينة عند السومريين

تُعرف (دولة المدينة) السومرية على أنها الحاضرة التي كانت تمثل وحدة سياسية وليست مجرد تجمع مديني. أنها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد داخل أرضٍ محددةٍ، قد تضم مدينة واحدة أو عدة مدن وما يلحق بها من قرى وأراضي زراعية.

ومهما كانت الأسباب التاريخية التي ساعدت على تكوين هذه الصيغة السياسية، بيد أنها مثلت نقطة التوازن بحيث بدت وكأنها الصيغة الوحيدة الصالحة. حيث أنها كانت قادرة على تحدي المزاحمات والطموحات الأخرى كلها. وقد نمت أساساً عن طريق إنشاء حاضرة جديدة تحتفظ، من حيث المبدأ، مع الحاضرة الأولى بعلاقات بنوة وليست علاقات تبعية.[12] ويتم تأسيس المدينة، حسب معتقدات السومريين، بأوامر من الآلهة العظام لأنها تمثل مركز العبادة قبل أي شيءٍ آخر.[13]

عليه، فإن دولة المدينة التي أنتجها العقل السياسي العراقي القديم، تعد عبارة عن كيان سياسي أساسه مدينة مستقلة. وتنحصر فيه السيادة والعصبية بمواطني المدينة. وأن امتدت السيادة عملياً لتشمل ما يقع تحت سلطة تلك المدينة من محميات أو مستعمرات.

ويبدو أن جذور هذا النظام ضاربة في القدم. حيث تركز العمل به حول الموانئ، أو المدن التجارية التي تمتلك أسباب الحماية الذاتية أو الجغرافية. وتمتلك القدرة على ممارسة التجارة أو السيطرة على الطرق الخارجية. [14]

وتُوصَف دولة المدينة على أنها نوع من البلدان الصغيرة المستقلة، والتي تتكون من مدينة واحدة أو عدة مدن، والأراضي، والقرى التابعة لها. وقد شملت دول المدن التاريخية أمثلة عديدة منها المدن السومرية (الوركاء، أور، لكش، وغيرها). ودول المدينة المصرية (طيبة، ممفيس، وغيرها). وكذلك دول المدينة في بلاد الإغريق القديمة (أثينا، اسبارطة، وغيرها).[15]

ومن الجدير بالذكر، أن هذا الشكل من أشكال الدول لازالت له أمثلة في عالمنا المعاصر. وربما يتفق الجميع على أنه لا تزال هناك نماذج منها قائمة لحد الآن منها (الفاتيكان)، التي تبلغ مساحتها أقل من نصف كيلومتر مربع، وعدد سكانها حوالي 1000 نسمة فقط، وتقع في وسط روما. و(دولة موناكو)، التي تبلغ مساحتها 1.95 كيلومتر مربع، وسكانها 33000 نسمة، وتقع في جنوب قارة أوروبا. و(جمهورية نورو)، التي تبلغ مساحتها 21 كيلومتر مربع. ويبلغ عدد سكانها حوالي 14000 نسمة. وتقع في النصف الجنوبي من المحيط الهادي. و(جمهورية سان مارينو)، التي تبلغ مساحتها 61.2 كيلومتر مربع، وعدد سكانها حوالي 30000 نسمة، وتقع داخل الأراضي الإيطالية، وغيرها.

والمرجح كثيراً، أن أصول نظام دولة المدينة تمتد في جذورها إلى دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وأخذت شكلاً أكثر وضوحاً لدى ظهور أولى مراكز الاستيطان البشري في السهل الجنوبي من العراق القديم منذ الألف الخامس قبل الميلاد. واقترن ذلك بتطور المراكز الزراعية إلى مدن في العصر الشبيه بالكتابي في منتصف الألف الرابع قبل الميلاد. وأن هذه الحضارة تعد أفضل مرجع للباحثين في أصول هذا النظام وتطوره التاريخي. ولعلنا لا نعدو الحقيقة إذا ما أكدنا على أن حضارة وادي الرافدين تفردت بأول ظهور لنظام دولة المدينة على أنه أول شكل من أشكال الدول والحكومات في التاريخ البشري.

ويبدو أن أقرب ما يضاهي هذا المنجز الحضاري يكمن في نظام دولة المدينة، الذي شهدته الحضارة الإغريقية القديمة. حيث كان ذلك النظام في كلا الحضارتين النظام النموذجي للوحدة السياسية أو الدولة لدرجة نمت في ظلها فكرة المواطن والمواطنة. لذلك لا نجد آثاراً للنظام القبلي في ظل دولة المدينة. ولعل العامل الأساس في ذلك راجع إلى كون الوحدة السكانية في حضارة وادي الرافدين في السهل الرسوبي كانت أولاً القرية الفلاحية، ثم المدينة المُعْتَمِدَة كل منهما على الاقتصاد الزراعي وجهاز الري والتجارة. فنشأت فيها بدلاً عن الأنظمة القبلية أنظمة سياسية واجتماعية متميزة مثل (مجلس المدينة)، و(مشيخة المدينة) وإلى غيرها. [16]

والملاحظ، أن القرى الزراعية الصغيرة نشأت قبل أن تنشأ دولة المدينة. وقبل أن يتطور

أفرادها لإدارة شؤونهم ومشاكلهم. لذلك يعد الحكم المحلي بمثابة المنبع الذي استحدثت منه دول المدينة النظام، والتفكير بالاستقرار والسيادة.[17] وكانت تجربة الري الصناعي وسيلة جديدة لزراعة مساحات واسعة من الأراضي على ضفاف دجلة والفرات وحافات الأهوار في جنوب العراق. فكان ذلك الفعل الحضاري مدعاة لمولد نظم أكثر رقياً وتعقيداً من الأعراف، والسلوك، والعلاقات الاجتماعية عن شبيهاتها من المرحلة الأولى لعصر القرى الزراعية.

وقد عمل أناس عصر القرى الزراعية في مرحلته الثانية باندفاع لا يقاوم. وحققوا تجمعات سكانية مزدحمة في مراكزهم الحضارية. وتيقنوا أن سر وجودهم يكمن في العمل الجماعي والتعاون الاجتماعي. لذلك حفروا القنوات، وجففوا المستنقعات والأحراش المائية، وقطعوا البردي والقصب لزيادة المساحات المزروعة، وبنوا السدود لحماية السكان من خطر الفيضانات.[18]

ومهما كان المكان الذي جاء منه السومريون، وأياً كان نموذج الحضارة التي جاؤوا بها، فمن المؤكد أنه كان استيطانهم المبكر في جنوب العراق قد أدى إلى دمج فعال في الأصول العرقية والحضارية مع السكان الذين سبقوهم، والذين لا يُعْرَف عنهم الشيء الكثير سوى إطلاق اسم (السوباريين) عليهم. وأحدث هذا الانصهار والدمج نشاطاً خلاقاً في تاريخ المنطقة. بحيث بلغت بلاد سومر خلال القرون المتعاقبة مستويات متقدمة في مجال السلطة السياسية والاقتصاد. كما شهدت بعضاً من أروع انجازاتها في الفنون، والصناعات، والعمارة، والفكر الديني. وابتكر السومريون نظاماً للكتابة طُوِر فيما بعد ليكون أساس الكتابة المسمارية، التي أصبحت اللغة السائدة في البلاد.[19]

ولعل من أبرز الشواهد العمرانية التي ميزت هذه المرحلة كانت ظهور المدن واتساعها منذ العصر الشبيه بالكتابي. ثم أصبحت مدناً كبيرةً نسبياً في عصر فجر السلالات. واتخذت مراكزاً للحكم للعديد من السلالات الأساسية الحاكمة. وارتبطت وظائفها بما هو سياسي، واقتصادي، وديني. حيث أن كل واحدة من تلك المدن أصبحت مركزاً سياسياً، واقتصادياً، ودينياً.

ومنذ ذلك الحين، أصبح بالإمكان الحديث عما يسمى (دولة المدينة).[20] وهنا يصح تسمية العصر السومري بعصر (دول المدن).

والواقع، أن السومريين كانوا عاجزين دائماً، من الناحية السياسية، عن بناء دولة كبيرة موحدة. إذ كانوا مقسمين إلى دول عديدة قائمة على أرض المدن، والتي تحكمها قصة طويلة من الصراع والتنافس.[21] إذ كان الصراع بين دويلات المدن السومرية ملمحاً من ملامح الحياة السياسية في بلاد الرافدين وأن اتخذ أشكالاً وأساليباً ودوافعاً مختلفة. فتارة تندلع الحرب من أجل السيطرة على المدن الأخرى، وتارة تندلع من أجل السيطرة على الموارد المائية، وتارة أخرى تندلع الحرب من أجل السيطرة على الأراضي الزراعية والموارد الأولية.[22]

ويبدو أن هناك جملة من الأسباب التي ساعدت على ولادة نموذج دولة المدينة في العهد السومري. لعل منها ما يأتي:

1- البيئة الطبيعية التي توفرت في القسم الجنوبي من العراق (بلاد سومر واكد)، والمتمثلة بأرضها الرسوبية التي تخترقها الأنهار التي جعلتها صالحة للزراعة والاستقرار.

2- مواجهة تحديات البيئة، حتمت على الإنسان السومري الاجتماع لمواجهة تلك الاخطار، التي اقتضت الاجتماع والتعاون من أجل بناء السدود والخزانات من أجل درء مخاطر فيضانات دجلة والفرات. والقيام بشق الجداول والسواقي بغية ايصال الماء إلى الحقول الزراعية في أوقات الشحة في الأمطار.

3- أن طرق المواصلات ووسائط النقل لم تكن سهلة في بادئ الأمر، مما جعلت الاتصال بين سكان المدن من الأمور العسيرة. وربما أدت إلى قيام العديد من المدن والقرى المعزولة عن بعضها البعض بسبب الأهوار والأنهار. وأن مجموع القرى والمستوطنات البشرية كان قد دفعها لأن تنعقد لكل منها إدارة ترتبط بالمدينة. وأصبحت المدينة فيما بعد ذلك أساساً لقيام حكومات مستقلة عرفت فيما بعد بدويلات المدن.

وكانت (اوروك) وهي مدينة الوركاء الحالية، هي المدينة التي تمتعت بأكبر اتساع

ملحوظ. حيث أصبح عدد سكانها في حقبة فجر السلالات الأولى، يتراوح ما بين 40 – 50 ألف نسمة.[23]

وقد ارتبط اسم أوروك بالبطل الأسطوري (جلجامش) صاحب الملحمة الشهيرة، والذي ينسب إليه بناء سور شبه دائري أحاط بها بطول 8،5 كم. كما ارتبطت بالملك (لوكال زاكيزي) الذي اتخذها عاصمة لدولته حين وحد دويلات المدن السومرية، واتخذ لنفسه لقب (ملك سومر) أو (ملك الإقليم). كما ارتبطت بظهور الكتابة لأول مرة في طورها التصويري.

ويتفق معظم الباحثين على أن عصر الوركاء، الذي شغل مدة طويلة من الألف الرابع قبل الميلاد. كان قد شهد ظهور نموذج دولة المدينة الأكثر وضوحاً. وقد نشأت هذه الدويلة بصورة رئيسية في سهول بلاد الرافدين.

والواقع أن عملية تشكيل هذه الدويلة قد جاء نتيجة مجموعة عمليات حدثت في وقت ما من ماضي بلاد الرافدين. حيث اقترنت كل دولة منها بالمكان الذي يسبقها.[24] وهو ما أضفى أهمية على دراسة ما أطلق عليه بظاهرة الوركاء. ولقد تم التعامل مع طبيعة هذه الظاهرة بشكل تخميني ضمن خلفيات التفاعل الإقليمي بين الكيانات السياسية في الأجزاء الجنوبية من البلاد من ناحية، وتلك الكيانات الموجودة في المناطق المحاذية لشمال بلاد الرافدين من الناحية الأخرى.

لقد نمت مدينة الوركاء خلال الألف الرابع قبل الميلاد، من حيث الحجم والأهمية، لتصبح قبلة بلاد الرافدين السياسية والاقتصادية في ذلك العصر وما بعده.

وفي أواخر عصرها بلغ حجم المدينة 4 – 5 أضعاف حجم أي مدينة أخرى في الجزء الجنوبي من بلاد الرافدين. وكانت تحتوي على تحصينات محكمة. وهذا ما تدل عليه الأدلة المستنبطة من الأشكال الفنية ومواضيعها على الأختام الأسطوانية. [25]

أضف إلى ذلك، هناك المزيد من الأدلة، التي تشير إلى حدوث تطورات على التركيبة الاجتماعية والتراتبية في الوركاء. تضمنت وجود أحياءٍ مخصصةٍ لممارسة حرف معينة. وإذا

نظرنا إلى الأدلة المادية من الوركاء من وجهة نظر التطورات الأولى للمجتمعات المركبة المتنورة، فلن يكون من العسير الإشارة إلى رصانة ثلاثي القوة (الاقتصاد، العسكر، الفكر). إذ أن طبعات الأختام والنصوص المدونة المتعلقة بالاقتصاد تبدو على صلة بالسيطرة على الفعاليات الزراعية، والعمل، والمهن. أما طبعات الأختام التي عليها مشاهد تظهر فيها أبنية، وأسرى، وملوك، وبضائع، فقد فُسِرَت على أنها مصادر قوة في آفاق اقتصادية أو عسكرية. والقوة الفكرية ظاهرة بوضوح في واجهات المباني ذات الطبيعة الدينية.

ويبدو أن التطورات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الضواحي التابعة لمدينة الوركاء أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، قد عُدَت على أنها مظهر من مظاهر الملكية، وَتَدَخُل الدولة في عمليات الإنتاج والتوزيع لسلع معينة. كما ظهرت سيطرة الدولة على العمل، وتطور الممارسات والأفكار الخاصة بالتشريعات المتعلقة بتدوين المآثر البطولية.[26]

أضف إلى ذلك، كانت هناك مدن أخرى تطورت في الوقت نفسه، ليصل عددها إلى أكثر من ثلاثة عشرة دويلة مدينة. وهي من الشمال إلى الجنوب (سبار، كيش، أكشاك، لاراك، نفر، آدب، أوما، لكش، بادتبيرا، لارسا، أور، أريدو، إضافة إلى اوروك).[27] وقد برزت ملامح نماذج معينة من الدول والسلالات الحاكمة في القسم الجنوبي من وادي الرافدين منذ الألف الثالث قبل الميلاد، عُرِفَت باسم (بلاد سومر).

وكانت هذه المدن قد شكلت مراكز سياسية أوسع، أطلق عليها دويلات المدن، التي كان بعضها ينطوي على أكثر من مدينة. على سبيل المثال لا الحصر، انطوت دولة مدينة لكش على ثلاثة مدن هي (لكش، جرمو، ننا).[28]

ويلاحظ، أن دول المدينة السومرية لم تكن وفيرة السكان أو المساحة. إذ قُدِر عدد سكان مدينة أوما حوالي 16 ألف نسمة. بل أن سكان جنوب العراق القديم كله كان يُقَدَر بحوالي نصف مليون نسمة. ثم اتسعت تلك المدن من حيث المساحة، وازداد عدد سكانها. وغدت من المراكز الحضارية في العصور اللاحقة.

وكانت المدينة، ومنذ ذلك الحين، محصنة بأسوار منيعة لصد هجمات الأعداء. وبرز

في أحد جوانبها صرحها المدرج (الزقورة)، الذي يرتفع ارتفاعاً شاهقاً. ويقع إلى جانبه معبد المدينة. ويشكل معبد المدينة الرئيسي محورها ومركزها في الأمور الدينية، والاقتصادية، والمعمارية. وهنا يبدو التشابه مع دولة النبي نوح، التي كان فيها المعبد محور العبادة والحكم. وكان قصر الحاكم يلي المعبد من حيث الأهمية والحجم. ثم تليها بيوت العامة التي كانت بسيطة البناء ومشيدة من اللبن أو الطين.

وقد نشأت المدن حول القرى الزراعية التي يعود تاريخها إلى عصور سابقة، والتي كانت تنشأ عادة بالقرب من مصادر المياه التي تعتمد عليها حياتها الزراعية. وقد تُهْجَر المدينة بسبب تغيير اتجاه مجرى النهر، أو زيادة الملوحة، أو بسبب غزو أجنبي مدمر.[29]

ويمكن القول، أن المدن السومرية كانت بمثابة قرى زراعية ذات طابع حضري، لها أسوار تحيط بها في العادة لأسبابٍ أمنيةٍ بحتة. وكانت القاعدة الأساسية في اختيار هذه المدن أن تكون على مجرى ماءٍ رئيسي أو بالقرب منه.

ويمكن توزيع المدن السومرية على خارطة بلاد سومر انطلاقاً من مدينة نيبور أو نفر بوصفها مركز البلاد الديني ومحورها. حيث تنقسم سومر إلى قسمين: شمالي وجنوبي. والقسم الشمالي يمتد من نيبور إلى حدود بغداد، ويضم (كيش، بورسيبا، سيبار، أكاد، أكشاك، أدب، لاراك، ماري، خماري). والقسم الجنوبي يمتد من نيبور إلى الخليج العربي، ويضم (نيبور، شروباك، أوروك، لكش، أوما، بادتبيرا، ايسن، لارسا، أور، أريدو، أوان). [30]

وكانت المدينة السومرية تتألف من المدينة الخاصة التي أطلق عليها في اللغة الأكدية (Libbi Ali)، وتمثل القسم القديم من المدينة. وتظهر في هذا الجزء الأقسام المسورة التي تحتوي على المعبد، والقصر، ومقرات الموظفين التابعين للبلاط والمعبد. فضلاً عن بيوت المواطنين البسيطة. والقسم الثاني من المدينة يُسَمَى (الضاحية)، التي تقرأ بالسومرية (uru. bar. ra) التي تعني خارج المدينة، أي الضاحية التي تتجمع فيها البيوت، والمزارع، وزرائب الماشية.[31]

ويضيف الباحث (شاكر الغزي) قسماً ثالثاً لدولة المدينة، أطلق عليه (الميناء). والذي يمثل مركز المدينة التجاري، ولا سيما في التجارة الخارجية. وكان يتمتع بشيءٍ من الاستقلال

الإداري. ويضم مستودع البضائع المسمى بالسومرية (كارو)، وبضعة خانات وبيوت مخصصة للمسافرين والتجار الأجانب. وقد عثر المنقبون على بقايا ميناء مدينة أور شمال شرقي الزقورة بحوالي ثلاث كيلومترات.[32] وكان لكل دولة مدينة حدودها الإقليمية، ومصادر مياهها الخاصة بها، وحاكمها المستقل عن غيره. فضلا عن نظمها وقوانينها الخاصة.

ويبدو أن أهم العوامل التي ساعدت على نمو تلك المدن هي التطورات المتفاعلة التي مثلتها عملية زيادة الإنتاج الزراعي، وتزايد مراكز السلطة والنظام، مع تحسن الاتصالات بين المستوطنات والمناطق الريفية.

ويبدو أن من أهم الصفات المتفق عليها لتلك الدويلات يكمن فيما يأتي:

1- التعاقب الاجتماعي، حيث أنه يوجد ما لا يقل عن مرتبتين اجتماعيتين. وفي الأغلب أكثر من ذلك في المدينة الواحدة، بيد أن واحدة من هذه المراتب، على الأقل، تشغل المرتبة العليا اجتماعياً.

2- التراتبية الاستيطانية ضمن الحدود الإقليمية. وتتضمن المركزية في السيطرة على بعض الفعاليات الرئيسة.

3- تخصص بعض الأفراد في ممارسة مهن محددة.

4- وجود نظم عبادة وطقوس مفصلة متعلقة بها.

5- المسارات التاريخية ذات الطبيعة الهشة وغير الثابتة هي صفات تتجلى عند انهيارها.

وقد ترتب على ذلك نتائج اجتماعية تمثلت بما يأتي: [33]

1- وجود مراتب اجتماعية تفرضها منزلة الأفراد في المجتمع.

2- التراتبية في أنواع المستوطنات وأحجامها.

3- وجود مصادر رزق على درجة عالية من الوفرة، والتي تؤكد وجود نوع من الحكم الذاتي أو الاستقلالية.

4- نشاطات إنتاجية منظمة كعمليات بناء الصروح والتخصص الصناعي، والتي تعدت الاحتياجات المنزلية.

5- تنظيم اجتماعي واسع النطاق لفعاليات الخزن والتوزيع لمواجهة الأزمات والشحة في مصادر الغذاء، أو سوء الأحوال المناخية الاستثنائية.

وبناء على ما تقدم، يمكن استنتاج ما يأتي:

1- اتسمت العلاقات بين دويلات المدن السومرية بالصراع والتنافس رغم وحدتها الحضارية. ولم تتمكن من توحيد نفسها ضمن إطار دولة واحدة بالتراضي إنما تم ذلك عن طريق القوة. حيث حاول بعض حكام المدن، في أوقات سابقة، توحيد البلاد كلها عن طريق القوة المحدودة. مثل (ميسلم) و(ميسانيبدا) مؤسس سلالة اور الأولى، بيد أن محاولاتهم باءت بالفشل. ثم نجحت محاولات (ايوا ناتم) حاكم مدينة لكش في توحيد البلاد جزئياً. ثم نجح إلى حد كبير، (لوكال زاكيزي) في توحيد البلاد. وبذلك أقام أول دولة عراقية موحدة ليس بموجب نظريات العقد الاجتماعي، ولا بموجب النظرية الدينية، إنما بموجب نظرية القوة.

2- يلاحظ أنه كلما كانت بلاد الرافدين في العهد السومري مجزأة تنكفأ إلى الداخل وتدخل في صراع وتنافس بين مكوناتها السياسية (دول المدن). وعندما تتوحد فإنها تتجه نحو الخارج ضمن إطار الفكر الإمبراطوري وآلياته، والذي يعد أحد سمات السلوك السياسي العراقي القديم. كما فعل (لوكال زاكيزي) الذي جنح بعد توحيد البلاد ضمن ما يعرف سياسياً وتاريخياً ب (دولة القطر الموحدة)، بوصفه خطوة أولى نحو تأسيس إمبراطورية عراقية ممتدة من الخليج العربي إلى البحر الأبيض المتوسط، بالشكل الذي شهده العصر الأكدي.

3- ويبدو أن نموذج دولة المدينة، الذي تميزت به بلاد سومر، كان قد مثل الحيز الجغرافي، والإطار السياسي – الاجتماعي، الذي تفاعلت فيه علاقة الحكام السومريين برجال المعبد سلباً وإيجاباً. وهذا ما سنعالجه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث

طبيعة العلاقة بين حكام سومر ورجال المعبد

في هذا العهد السومري العتيد، تم تجاوز ظاهرة النبي – الحاكم (نوح وإبراهيم عليهما السلام). إذ لم تعد أطراف الصراع منحصرة ما بين الحاكم – النبي من جهة، ورجال المعبد من جهة أخرى، على غرار ما كان في الجذور التاريخية الأقدم والتي عالجناها في الفصل السابق. إنما دار الصراع في العهد السومري ما بين رجال الحكم من الملوك، والتي يمكن الاستعاضة عنهم بمفردة (القصر) كدلالة على من يمتلك مقاليد الحكم من جهة، ورجال الدين، والتي يمكن الاستعاضة عنهم بمفردة (المعبد) كدلالة على من يمتلك مقاليد السلطة الدينية من رجال المعبد من جهة أخرى.

ان إدراك طبيعة هذا الصراع، وتحديد أبعاده، يستلزم توصيف قدرات طرفي العلاقة (القصر والمعبد)، وطبيعة مهامهما. ومن ثم تحديد أبعاد الصراع أو التعاون بينهما في ظلال دويلات المدن السومرية بوصفها الإطار السياسي الذي حدد أبعاد تلك العلاقة سلباً وإيجاباً.

أولا: المعبد:

شكل (المعبد) أقدم المباني العامة التي تجمعت حولها أولى المستوطنات البشرية قي وسط بلاد الرافدين وجنوبها. وقد استمرت تلك المعابد في تطورها من نواحي السعة والشكل والعدد لاحقاً. وكان المعبد بمثابة المركز للقرية، ثم أصبح مركزاً للمدينة تدار فيه أمورها الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مثلما كان مهام المسجد في بداية العصر الإسلامي.

ومن المعروف أن المعبد كان أهم بناء عام في المدينة لأنه مركزها ومدار حياتها. كما أنه يعد من أهم العلامات الدالة في المدينة السومرية. [34]

ويبدو أن حكام المدن الأوائل كانوا من الذين يديرون المعبد. فكان الكاهن الأعلى الذي يسمى (أين) يمثل حاكم المجتمع الديني، الذي كان يجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية،

إلى أن بـدأ الانفصال بين السـلطتين عندما ظهر إلى جانبه الحاكـم الدنيوي الذي أطلق عليه لقب (انسي)، أي الأمير أو الحاكم الذي أعقبه ظهور لقب (لوكال) أي الملك. [35]

وقد احتل المعبد أهمية اسـتثنائية في بلاد سـومر، بوصفه المكان الأول لانطلاق المعرفة، ومنـه بدأت رحلة الاستكشـافات المعرفية الأخرى. بمعنى آخـر كان المعبد قد مهد لظهور الفكـرة الأولى التي قادت إلى تطوير الأديان عـلى الأرض، وربما يكون قد مثل بداية الوعي الأول، وتساؤل الإنسان عن أصل الأشياء. [36]

ويضطلـع الإله المزعوم لدى السـومريين بمهمة حماية المدينة، وهـو المهيمن الذي يرى كل شيء. أن هـذا الاعتقـاد قادهم إلى قناعة مفادها أن المعبد يجب أن يكون أعلى المشـيدات في البلاد، ولا يجوز التعالي عليه بوصفه بيت الإله لأرضي. [37]

وعلى هذا الأساس، تم تشييد ما يعرف ب (الزقورات) في بلاد سومر لسببين هما:

أ – للدلالة على علو شأن المعبد والإله في الوقت نفسه.

ب– وأحياناً يتم اسـتغلالها من أجل أغراض علمية تتعلق بعملية التنبؤ ودراسـة علم الفلـك، لا سـيما وأن ظاهـرة التنبؤ وفتاح الفأل والسـحر كانت قد شـغلت حيزاً كبيراً من الحياة اليومية في كل المراحل. [38]

وعرف الكاهن في بلاد سـومر بأنه الوسـيط بين الآلهة والناس. وكان الكاهن يزعم أنه يعـرف أسرار الغيب، وما يدور في السـماء. ومن ثم تطـور عمل الكاهن أكثر فأكثر. لذللك احتـاج إلى مسـاعدين وخـدم. وظهـر في المعبد المحـراب والمذبح الـذي تقدم فيـه القرابين والنذور. ونمت الحاجة إلى جزارٍ خاصٍ للمعبد. ومع زيادة ملحوظة في عدد النذور احتاج المعبـد إلى غرف التخزين. وبدأت غرف المعبد تتكاثـر وفقاً لتزايد الحاجات الخاصة بالإله. وكلـما زادت المظـالم وكثرت الخطايا زادت الحاجـة للكاهن. وزادت الحاجـة إليه أكثر عند المـوت من أجل إقامة طقوس الموت التي تشـمل قراءة النصوص والدفن وبعض الشـعائر مع تقديم يرضي الآلهة. [39]

وبذلـك يتبـين أن الكاهن كان قـد لعب دواراً مهماً في حياة النـاس بحكم موقعه الديني

الرفيع. إذ كان مهيمناً على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فأحياناً يلعب دور القاضي والمعلم وجامع الضرائب وجامع نذور وقرابين وما سواها من الأعمال الأخرى. كما كان يقوم بتخطيط الحقول ومراقبة توزيع حصص الأراضي وتحديد أعمال السخرة. وكان لكل دولة مدينة معبدها الرئيس، وإلهها الحامي، ونظامها الكهنوتي الخاص بها دون سواها.

فضلا عن ذلك، كان للمعبد أهمية كبيرة في حياة المجتمع العراقي السومري القديم، مكنته من لعب دورٍ أساسيٍ في الحياة السياسية لبلاد سومر. إذ يلاحظ أنه فضلاً عن كونه مركزاً دينياً تقام فيه الطقوس والشعائر الدينية المتنوعة، وتؤدى فيه الصلوات، وتقدم فيه القرابين، فانه كان أيضاً مركزاً اقتصادياً فعالاً في الحياة الاقتصادية العامة. (40)

اذ كان للمعبد أملاكه الضخمة بحيث أن أراضي وحقول المدينة كانت أغلبها ملكاً للمعبد، انطلاقاً من معتقد مفاده أن المدن كانت من عطايا الآلهة يوم خلق العالم، وأن الناس خلقوا ليكونوا عبيداً في خدمة الآلهة. إذ تذكر أسطورة سومرية أن الإله انليل شق الأرض بفأسه ليخرج منها الناس كما تخرج النباتات. فسألته الآلهة الأخرى أن يجعل لها عبيداً من هؤلاء الناس.(41)

وقد قسمت أراضي المعبد إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ - أرض الرب: والتي تخصص لمنفعة المعبد ورجاله، وسد احتياجاته. وتكون هذه الأراضي الزراعية ملكاً خالصاً للمعبد. ويعمل فيها سكان دولة المدينة بالسخرة.

ب- أرض القوت: وهي الأراضي التي تقسم إلى وحدات زراعية. وتعطى إلى الفلاحين الذين يشتغلون فيها بصيغة (اللزمة). وتكون غلاتها مخصصة لإعالة هؤلاء الفلاحين، ويخصص قسم من غلتها إلى الخدم والتابعين للمعبد.

ج - أرض المحراث: وهي الأراضي الزراعية التي تعود ملكيتها إلى المعبد، والذي يقوم باستئجارها إلى الفلاحين مقابل حصة عينية من الغلة تتراوح ما بين السبع والثمن من الحاصل. (42)

وفي ضوء ذلك، يبدو أن مجمل ما يمتلكه المعبد من الأراضي الزراعية لدويلات المدن

السومرية يصل إلى نصفها تقريباً، لدرجة دفعت البعض من الباحثين إلى الاعتقاد بأن المعبد كان يمتلك جميع أراضي المدينة في العصور المبكرة. وقد ازدادت واردات المعابد التي كانت تسيطر على تلك الأراضي الزراعية. عن طريق واردات الجزية الطائلة التي تستحصل عليها من الأقاليم التابعة لبلاد سومر. وأن تلك الموارد، ساعدت على رفاهية المعبد والدولة والمجتمع في العصر السومري. [43]

أضف إلى ذلك، كان المعبد يقوم بعملية تقديم القروض إلى الناس مقابل فائدة محددة. ويقبل الايداعات والأمانات. ويتاجر في الأملاك والعقارات المختلفة. إلى جانب ذلك، كان المعبد مركزاً ثقافياً وكهنوتياً يتدرب فيه الكهنة والكتبة، وتحفظ فيه مختلف النصوص الأدبية والدينية. وقد تجري فيه بعض المحاكمات التي يتولى فيها الكهنة دور القضاء. [44]

وكانت مدينة (نفر) الواقعة بالقرب من مدينة عفك في محافظة الديوانية قد اشتهرت بمكانتها الدينية المقدسة. حيث كانت مركز عبادة كبير الآلهة السومرية المزعومة (انليل وزوجته ننليل). وكان العرف السائد آنذاك أن الملوك والحكام في أي مدينة من بلاد سومر، لا تثبت شرعية توليهم السلطة الا بعد استلامهم التاج والصولجان وشارات الملوكية من إله مدينة (نفر)، ويحظون بمباركة كهنة المعبد.

ولم تكن مدينة نفر مدينة سياسية تابعة لأي من السلالات الحاكمة. بل تزعم بعض الأساطير أن الإله المزعوم انليل بدأ خلق الإنسان فيها. وأن مجمع الآلهة انعقد في هذه المدينة لتقرير الأحداث وشؤون المخلوقات. وأوكل تنفيذ هذه المقررات إلى الإله انليل. ولذلك كان له صلاحية منح سلطته لأي حاكم سياسي في بلاد سومر. [45]

ثانيا: القصر الملكي:

يعد قصر المدينة من القصور العظيمة لدلالته السياسية والعمرانية. وقد خصص لملوك بلاد سومر. وتزيد مساحته على خمسة عشر دونماً، ويحتوي على حوالي ثلاثمائة غرفة، وقاعة واسعة. وقد عثر فيه على ألواح طينية يبلغ عددها (2400) لوح آثاري، تضمنت أنواع مهمة من الوثائق والسجلات الملكية. [46]

وكانت تلك القصور عبارة عن مؤسسات متكاملة سياسية واجتماعية واقتصادية. وفي أثناء تطورها الزمني ضمت قاعات وساحات للاحتفالات والمراسيم الدينية، وغرف وقاعات لمآدب الاحتفالات والتحضير لها. كما ضم القصر أيضاً سكن للملوك وللخدم. كذلك ضم ورش عمل ومخازن للمواد الغذائية، واسطبلات للخيول. وتحيط بالقصر أسوار وله بوابات محاطة بالتماثيل الحجرية الضخمة تعبيراً عن أشكال من رموز الآلهة المعبودة والحامية للملك وللمدينة. (47)

وقد أظهرت نتائج الاكتشافات الأثرية، أن حكام دويلات المدن السومرية في منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، شيدوا قصوراً خاصة بهم لغرض السكن والإدارة والحكم، يمكن تسميتها (بالقصور الملكية)، التي اكتسبت أهميتها بموجب قائمة طويلة من الممنوعات. فإذا كان ارتفاع المعبد السومري عن مستوى الأرض يعد انتصاراً للعمارة العمودية التي تدعمها المسوغات الدينية، فإن أبنية القصور الملكية تعد تفوقاً لامتدادات العمارة الأفقية. إذ تحتضن أسوارها عدداً كبيراً من الساحات المكشوفة المحاطة بشكل منتظم بخلايا من الغرف، التي تناسل عددها بفعل انفتاح ساحاتها احداها على الأخرى، ليبلغ المئات كي تفي بحاجات الحكام المتنوعة. (48) وبذلك يبدو الفرق واضحاً بين أبنية القصور الملكية والمعبد. فالمعبد يشغل الأبنية العامودية المرتفعة لمسوغات دينية صرفه، بينما يشغل القصر الملكي أبينة أفقية ممتدة لتمييزها عن المعابد من جهة، ولتلبية متطلبات الحكم من جهة أخرى.

وكان مفهوم القصر المقدس، قد ترسخ عند الجمهور لأن الملك هو من اختيار الإله، وهو الحامي له. وقد رسخ المعبد من خلال الكهنة هذه القناعة لدى عموم الناس. وهذا الوضع كان بمثابة اتفاق ضمني بين المعبد والقصر. وهذه العلاقة كانت توافقية ذات أواصر قوية مشتركة. بحيث أنهما شكلا معاً فريقاً متجانساً فيما يؤشر إلى وجود سلطتين قويتين هما (سلطة القصر وسلطة المعبد). (49)

ويبدو أن آلهة بلاد سومر المزعومة، وبواسطة المعبد، كانت قد لعبت دوراً مهماً في اختيار حكام بلاد سومر حسب معتقداتهم. فمثلا كان الملكين (أوركاجينا) و(جوديه) يفتخران لكون الإله قد اختارهم من بين الآلاف من رجال مدينة لكش. وكان الكثير من الملوك

يفتخرون بأنهم أبناء ألله على حد زعمهم. فمثلا الملك (جوديه) يحتسب نفسه ابن الآلهة ننسون. وادعى (لبت عشتار) انه ابن الإله انليل. وكلكامش ابن الآلهة ننسون وولادته جاءت بأمر من إله القمر على حد زعمه. (50)

ومن هنا، يبدو أن ملوك بلاد سومر كان كل منهم مفوضاً ومباركاً من الآلهة المزعومة. لذلك بات يمثل الوسيط بين الآلهة المزعومة والناس الذين خلقتهم لخدمتها. فكان يمثل الناس أمام الآلهة، وبالمقابل كان الواسطة التي تنظم شؤون الآلهة من خلال شؤون الناس. وبذلك يصبح قائداً وكاهناً ووكيلاً عن الآلهة في الوقت نفسه. (51)

ويبدو أن هذه الفرضيات كانت قد رتبت وظائف متبادلة بين الحاكم والمحكوم تمثلت بما يأتي:

1- على الشعب أن يقدم فروض الطاعة لملك المدينة بحكم منزلته الدينية – السياسية.

2- بالمقابل يقع على الملك مهمة تقديم الخدمات والأمن للشعب.

ويبدو أن القصر، كان قد حكم دويلات المدن من خلال سلالات من العوائل المعروفة، التي كانت تحكم على الأغلب عن طريق وراثي مغلف بالغطاء الديني الذي تحدثنا عنه الا في حالات نادرة قد تأتي عن طريق انقلاب أو ثورة، ولكنها تبقى مع ذلك، تسمى سلالة. (52)

ان تلك المعطيات، دفعت السومريين للاعتقاد أن نظام الحكم الملكي لديهم يعد نظاماً الهياً، وظنوا أن شاراته المتمثلة بالتاج والصولجان والقياس كانت موضوعة في السماء أمام الإله آنو. وأن الآلهة من أجل أن تحكم البشر، وتدير شؤونهم، انتخبت أحدهم وفوضته حكم البشر نيابة عنها. وهذه النظرة إلى نظام الحكم وإلى الملك وسلطاته المستمدة من كونه نائباً للآلهة على الأرض بقيت ملازمة لنظام الحكم في بلاد سومر حتى النهاية. (53)

ورغم ذلك الانسجام والتوافق ما بين القصر والمعبد، بيد أنه حدث صراع محدود ما بين رجال المعبد والملك (أورو كاجينا) (2365 – 2357 ق. م) أ الذي تولى الحكم في مدينة لكش الأولى لمدة ثمانية أعوام. اتخذ في العام الثاني من حكمه لقب (الملك) بعد أن كان في بادئ الأمر مجرد حاكم (انسي).

لقد أدرك هذا الملك سوء الإدارة لمن سبقوه في الحكم. إذ بلغ استغلال الموظفين لأبناء الشعب ذروته، بحيث أصبح الناس في وضع سيء. وبدت حالة البؤس على طبقة العمال والصناع. لدرجة أنهم بدأوا يستجدون الطعام، ويأكلون فضلات الطعام التي ترمى على أبواب المدينة، بينما مخازن القصر والمعبد تفيض بالخيرات.

لذلك عندما تولى الحكم، أسرع بإصدار إصلاحات اجتماعية ضمن بها تأييد طبقات المجتمع وفي مقدمتها طبقة المحاربين وعامة الناس ممن رفع عنها حيف واضطهاد الكهنة وجباة الضرائب والرسوم الباهظة التي فرضها الكهنة في حوادث الأحوال الشخصية، وفي مقدمتها الزواج والطلاق ورسوم الدفن. (54)

وقد تضمنت هذه الإصلاحات تحديد أجور الكهنة عند دفن الموتى، كونها كانت تكلف ذوي الميت كثيراً. (55)

مع ذلك، فان هذا الملك، لم يلجأ إلى استخدام العنف ضد رجال المعبد. كما أنه لم ينسلخ عن المسوغات الدينية لحكمه. حيث أن المسوغات الدينية كانت حاضرة في توليه وفي خطواته الإصلاحية. إذ أنه زعم أن الإله (ننجرسو) إله دولة لكش قد أمره بفعل ذلك. لذلك كان يحتسب نفسه (نائب الإله ووكيله). كما زعم أن هذا الإله اصطفاه من بين الجموع الغفيرة لتنفيذ الإرادة الإلهية الرامية للشروع في الإصلاحات. (56)

وقد وردت أسماء ملوك بلاد سومر في وثيقتين أساسيتين هما:

1- **وثيقة اثبات الملوك السومرية**. ولعل أول ما يلفت النظر في هذه الوثيقة التاريخية أنها تبدأ بالقول: أن الملوكية هبطت من السماء، وحلت في خمس مدن سومرية بصورة متعاقبة. ويبدو أن عبارة (هبطت الملوكية من السماء) التي بدأت بها هذه الوثيقة ذات دلالة مهمة لإدراك عقيدة السومريين المتعلقة بالأصل الديني للسلطة السياسية. (57)

2- **وثيقة تمال**: وتعد هذه الوثيقة من المصادر المهمة لمعرفتنا بعدد من حكام بلاد سومر، وأزمان حكم بعضهم. وقد دون هذا النص على لوح من الطين وجدت نسخة منه في مدينة (نفر) الدينية مطلع الألف الثاني ق. م من العصر البابلي القديم. (58)

وكما أسلفنا، فقد تشكلت في المدن السومرية القديمة أول الأنظمة السياسية المعروفة، وأساس المجتمع السياسي، وهي ما اصطلح عليه ب (دولة المدينة). هذا النظام الذي احتسبه فقهاء القانون أول شكل من أشكال الحكم المنظم في التاريخ البشري.

وقد نشأت في ذلك العصر القناعة التامة بالقبول بنظام دولة المدينة بوصفه التنظيم الاجتماعي – السياسي الوحيد في البلاد، على غرار ما حدث في دولة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في العصور السابقة، وعلى غرار نظام دولة المدينة الذي اشتهرت بها بلاد الإغريق القديمة في العصور اللاحقة. ولذلك لا توجد في هذه المدن بقايا من التنظيم القبلي مثل تلك التي ذكرت عن المدن الإسلامية. ولا يمكن إيجاد الخصومة بين سكان المدينة وسكان الأرياف، تلك الخصومة التي تحتسب واحدة من خصائص مدنيات عديدة شهدها التاريخ البشري.

ويتأكد ذلك، إزاء مشكلات الزراعة الإروائية الصناعية، التي دفعت طلائع المستوطنين للالتصاق ببقعة من الأرض بحيث لا يهجرونها. ومن ذلك الالتصاق تبلورت لديهم (فكرة الوطن). ومن توسع تلك القرى الزراعية، وزيادة عدد سكانها، وتعدد فعالياتها الاجتماعية، ولدت فكرة إيجاد شخصية موحدة ومنظمة للجهود البشرية. فكان ذلك مدعاة لنشوء فكرة (الزعامة)، التي حافظت بشكل مستتب على الوحدة الاجتماعية لحياة الجماعات الفلاحية. (59)

وكانت السلطة العليا في أقدم مجتمع سومري في العهد الشبيه بالكتابي بيد (مجلس عام). يضم المواطنين جميعاً. ويجتمع هذا المجلس ليقرر ما يجب عمله في الحالات الطارئة. وكان لكل مواطن حق الكلام، بيد أن للمسنين رأياً أكثر وزناً من رأي الآخرين. وكان الاجتماع يستمر حتى يتم الوصول إلى قرار نهائي وبالإجماع.

ويبدو أن هذا النظام الديمقراطي البدائي، والذي شهدته دويلات المدن السومرية، لم يتطور مثلما تطور في بلاد الإغريق ليصل إلى ديمقراطية كديمقراطية أثينا. **وذلك لأسباب عديدة منها:**

1- أن هذا النظام الديمقراطي لم يكن متسقاً مع أحوال البلاد في ذلك الحين، حيث أنه يحول دون التوسع السياسي من مدينة صغيرة إلى دولة كبيرة.

2- كما أن تلك الديمقراطية البدائية لا تصلح، إذا ما مر بالبلاد أزمة من الأزمات خصوصاً الحروب الخاطفة، التي كثيراً ما كانت تتعرض لها دويلات المدن في العراق القديم، والتي تتطلب سرعة وحسماً في اتخاذ القرار. وهذه الآلية، لا تتسق مع البطء المتوقع في اتخاذ القرارات من المجلس العام. (60)

ومن بين الأمور التي كان المجلس ينعقد من أجل اتخاذ القرار بصددها، كان اختيار موظف يقوم بالأمور الدينية بالدرجة الأساس. فضلاً عن بعض الأمور الدنيوية. ولعل هذا الموظف يعد من أوائل الحكام في دويلات المدن السومرية، والذي ينتمي إلى طبقة الكهنة، وأطلق عليه المصطلح السومري (En)، ومعناه الكاهن أو السيد، والذي كان يعني في الأصل القرين البشري (الذكر والأنثى) لمعبود المدينة الذي يشترك كعريس أو كعروس للمعبد في الزواج المقدس. وبما أن المعتقدات الدينية القديمة كانت تؤمن بأن البشر خلقوا لخدمة الآلهة، وتوفير ما تحتاجه. وأن إله المدينة يعد ملكها الحقيقي. لذلك فإن العراقيين القدماء وضعوا ثقتهم بالكاهن الأعلى للمعبد، بوصفه كاهناً وحاكماً، لأنه كان يجمع ما بين السلطتين الدينية والدنيوية في الوقت نفسه. حيث أصبح المعبد مدار حياتها الدينية والدنيوية. (61) وبذلك دشنت الحضارة السومرية أول نظام ثيوقراطي في التاريخ البشري ما بعد تجربة النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن أول من استعمل لقب (En) هو (شاكو شانا). وتَذْكُر كثير من الكتابات المسمارية إلى أن الحاكم (En) كان حاكماً وكاهناً وقائداً للجيش في الوقت نفسه. وقد مثل جلجامش نموذجاً واضحاً على هذا الدور في الوركاء. وتكمن قوة الحاكم – الكاهن (En) في كونه حاملاً لتلك الاختصاصات. (62)

ويبدو أن العزلة التي عاشتها هذه الدويلات، ومتطلبات الحفاظ على أمنها وحدودها، والسيطرة على موارد الري فيها، وحماية طرق التجارة فيها. فضلاً عن النزاعات المستمرة بين الدويلات السومرية، كل ذلك دفع السكان إلى اختيار الحاكم (En) الذي يتولى إدارة دولة المدينة، وإعطائه الصلاحيات الواسعة لإدارة مدنهم. (63)

وحين ازدادت أعداد المدن في بلاد سومر، وتزاحمت على جغرافية المكان أو تقاطعت مصالحها الاقتصادية، فإن الضرورة اقتضت ظهور سلطة الحاكم للحفاظ على مصالح مدينته. وذلك كان مدعاة لظهور السلالات الحاكمة في العهد السومري. وأسهمت تلك السلالات في تنظيم حياة المجتمع عن طريق وضع قواعد للسلوك والأعراف. (64)

ويبدو أن هذا الأمر لم يستمر طويلاً. فبعد أن توسعت شؤون المدينة، وازداد عدد سكانها لم يصبح الحاكم – الكاهن (En) قادراً على القيام بالواجبات الدينية والدنيوية على حد سواء. ومن هنا ظهرت تبدلات أساسية في تركيبة دويلات المدن السومرية ونظام الحكم فيها، حيث ظهرت السلطة الملكية بالتزامن مع تراجع مكانة المعبد. (65)

وقد كانت الخطوة الأولى في هذا التحول تكمن في إصلاحات الملك (اوروكاجينا) عام (2350 ق.م)، والتي جسدت، إلى حد ما، نوعاً من الصراع الذي دار ما بين الملوك والكهنة، والذي انتهى إلى التقليل من نفوذ أولئك الكهنة من خلال إصلاحاته.

ويمكن، تلخيص نتائج الثورة الإصلاحية، التي قادها (أوروكاجينا) بما يأتي:

1- يمكن احتساب تلك الثورة من أوائل الثورات التي حدثت في بلاد سومر أن لم تكن أقدمها على الاطلاق. وقد التأمت في هذه الثورة تطلعات الناس في الحرية والعدل.

2- نجحت هذه الثورة في تحديد سلطات الحاكم والفصل بينهما بشكلٍ معقول.

3- تمكنت تلك الثورة من تحديد صلاحيات رجال المعبد، وتحديد واجباتهم، والحد من صلاحياتهم. فضلاً عن إبطال المسوغات الدينية التي تبيح لهم فرض الضرائب على الرعايا، والحيلولة دون وضع يدهم على أموال المعبد.

ورغم، تلك النتائج المتواضعة لتلك الثورة، بيد أنه يبقى لصاحبها فضل الريادة التاريخية، والتي يكمن جوهرها في انحياز ذاك القادم من عمق التاريخ الديني لفقراء شعبه، على حد قول أستاذ التاريخ والحضارة الدكتور مزهر الخفاجي. (66)

من هنا بدأ الانفصال النسبي بين الوظيفتين. حيث ظهر إلى جانب الكاهن (En) حاكم دنيوي مفوض من إله المدينة أُطْلِق عليه مصطلح (انسي) (Ensi)، الذي يعني (وكيل الإله).

وانتقل إلى قصرٍ خاصٍ مستقلٍ عن المعبد، الذي احتفظ بدوره كممثل للآلهة على الأرض حسب الفكر السياسي العراقي القديم. فضلاً عن دوره في تنظيم العمل الزراعي الجمعي للمدينة. وصار يستعمل عموماً ليدل على حاكم مدينة صغيرة لا يتمتع بقوة كافية لكي يدعى ملكاً.

وفي أواخر الألف الثالث قبل الميلاد، ونتيجة لتطور الأوضاع السياسية في البلاد. فقد تطلب الأمر اختيار أحد الأشخاص الأقوياء من الذين يمتلكون مؤهلات القيادة لتولي إدارة شؤون المدينة وقت الطوارئ والأزمات. ولا سيَّما في حال تعرض دولة المدينة إلى عدوان أجنبي أو تعرضها لكوارث طبيعية تستلزم اتخاذ قرارات فورية وحاسمة. وهكذا تم اختيار الملك الذي أُطْلِق عليه مصطلح (Lugal) ومعناها (الرجل العظيم) أو (الملك) [67]

وعلى العموم، يتبين أن نظام (Lugal) أي (الملكي)، كان قد مثل تطوراً نوعياً في نظام الإدارة السياسية في وادي الرافدين في العهد السومري، والذي كان نتاجاً طبيعياً لتطور النظام السياسي والإداري الذي طرأ على نظام الحكم في العراق القديم. خصوصاً بعد أن توسعت رقعة دولة المدينة، وتنامت بشكل ملحوظ سلطتها السياسية والاقتصادية والدينية.

وهذا اللقب كان قد استخدمه الحكام الذين امتدت سلطتهم إلى أكثر من مدينة. وصار قصر الملك يضاهي قصر المعبد، الذي كان له الدور الرئيسي في بداية الأمر في النفوذ والسلطة. وصار أكثر اتساعاً في المساحة والتنظيم. ولقد زودتنا التنقيبات الأثرية بصورة واضحة لتلك القصور، التي شيدت في عصر فجر السلالات مثل قصر كيش، وقصر أريدوا، وقصر ماري.[68]

ويبدو أن السلطة الملكية السومرية لم تكن بدائية بشكل مطلق، إنما كانت متطورة إلى حد ما. وذلك يتبين من خلال سببين أساسيين هما:

1- أن سلطتها، في بعض الأحيان، كان مسيطراً عليها نسبياً من مجلس الشيوخ ورؤوس الجماعة، وربما حتى كتلة الرجال الأحرار. [69]

2- أن سلطة (Lugal) أي الملك، لم تكن في الأصل وراثية أو دائمة، إنما تعهد إليه فقط في الحالات الاضطرارية. [70]

وقد رجحت لاحقاً كفة القصر على المعبد بوصفه يمثل (السلطة الدنيوية). حيث تركت السلطة الدينية وإدارة المعبد بيد موظفين خاصين يشرف عليهم (الانسي). وكانوا مسؤولين أمامه.

وتخبرنا نصوص شروباك (تل فارة) من عصر فجر السلالات الثلاث بأن الملك أصبح المسؤول الأول عن الأعمال العامة. لذلك ارتفع شأنه مما جعل مركزه سامياً أكثر من أي وقت مضى. وبما أن العراقيين القدماء كانوا يعتقدون أن الآلهة هي التي تختار الملك، ومن ثم يصادق عليه مجلس الشيوخ ومجلس الشباب معاً، والذي يطلق عليهما معاً (مجلس أونكين) أي (دائرة الشعب)، فإنه بمقدورنا القول، بأن نظام الحكم في بلاد سومر لم يبتعد كثيراً عن الثيوقراطية. **وذلك للأسباب الآتية:**

1- لأن الآلهة بقيت مصدراً لسلطة الملك حسب الفكر العراقي السومري القديم رغم اختياره من (مجلس أونكين).

2- استمرت رعاية الملك السومري للشؤون الدينية في عصر فجر السلالات. حيث بقي الدين يلعب دوراً أساسياً في الحضارة السومرية.

وقد ظهرت وثائق مسمارية مهمة تحتوي على أسماء الملوك الذين حكموا في دويلات المدن السومرية، ومدة حكمهم، أُطْلِق عليها (وثيقة إثبات الملوك). حيث جمعت من 15 وثيقة مختلفة من تلك الوثائق.[71] **وتضمنت تلك الوثيقة مرحلتين أساسيتين هما :**[72]

أولاً: مرحلة ما قبل الطوفان:

التي تضمنت خمسة مراحل أساسية هي:

1- أن الملوكية كانت قد هبطت من السماء، فكانت مدينة أريدو مركزها، والتي حكم فيها ملكان لمدة 36000 عاماً.

2- ثم انتقلت الملوكية إلى مدينة (باد تبيرا)، التي حكم فيها ثلاثة ملوك لمدة 180000 عاماً.

3- ثم انتقلت الملوكية إلى مدينة (لاراك)، التي حكم فيها ملك واحد لمدة 28000 عاماً.

4- ثم انتقلت الملوكية إلى مدينة (سبار)، التي حكم فيها ملك واحد لمدة 21000 عاماً.

5- ثم انتقلت الملوكية إلى مدينة (شروباك)، التي حكمها ثمانية ملوك لمدة 241000 عاماً.

ثانيًا: مرحلة ما بعد الطوفان:

التي تضمنت المراحل الآتية:

1- هبطت الملوكية مرة ثانية من السماء، وحلت في مدينة (كيش) التي أصبحت مركز الملوكية، والتي حكم فيها 23 ملكاً لمدة 240510 عاماً.

2- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (آي – أنا)، التي حكمها 12 ملكا لمدة 2310 عاماً.

3- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أور)، التي حكمها 4 ملوك لمدة 177 عاماً.

4- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أوان)، التي حكمها 3 ملوك لمدة 356 عاماً.

5- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (كيش)، التي حكمها 8 ملوك لمدة 3195 عاماً.

6- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (حمازي)، والتي حكمها ملك واحد لمدة ستة وثلاثون عاماً.

7- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أوروك)، التي حكمها 3 ملوك لمدة غير محددة.

8- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أور)، التي حكمها 3 ملوك لمدة 116 عاماً.

9- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أدب)، التي حكم فيها ملك واحد لمدة 90 عاماً.

10- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (ماري)، التي حكم فيها ستة ملوك لمدة 136 عاماً.

11- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (كيش)، التي حكمتها ملكة واحدة تُدْعَى (كوبار) لمدة 100 عام.

12- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أكشك)، التي حكمها 6 ملوك لمدة 99 عاماً.

13- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (كيش)، والتي حكمها سبعة ملوك لمدة 491 عاماً.

14- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أوروك)، التي حكمها ملك واحد لمدة خمسة وعشرون عاماً.

15- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أكد)، التي حكمها 11 ملكاً لمدة 30 عاماً.

16- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أوروك)، التي حكمها 5 ملوك لمدة 30 عاماً.

17- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (الكوتين)، التي حكمها 12 ملكاً لمدة 91 عاماً.

18- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أوروك)، التي حكمها ملك واحد لمدة سبعة أعوام.

19- ثم نقلت الملوكية إلى مدينة (أور)، التي بدأ معها حكم (سلالة أور الثالثة) و(سلالة آيسن).

ويمكن تسجيل عدد من الملاحظات على هذه الوثيقة التاريخية المهمة منها:

1- أشارت الوثيقة بوضوح إلى الأصل الديني للسلطة السياسية في العهد السومري بوصفها هبة السماء إلى الأرض. ومن ثم تم تداولها بين دويلات المدن حسب مشيئة الآلهة. ويبدو أن ذلك مقتبس من نموذج دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ولكن بشكل مُحَرَّف. لذلك فإن الباحث سامي البدري قال: (وقد انطلقت الجماعة السومرية التي سكنت العراق القديم وعمرته تحمل رسالة نوح، ولكنها حرفتها في كثير من جوانبها، ولم يتبق منها إلا النزر القليل). (73)

إن ذلك، يدل على أن مصدر نظام الحكم الملكي في عقيدة السومريين، كان أصلاً في السماء، وأن آلهة السماء تمتلك شارات حكم البشر والتصرف في الكون، ولها الحق في أن تفرض أو تختار نواباً تنتدبهم من بين البشر ليكونوا ملوكاً دنيويين. وأحياناً ما يتوارث الأبناء الملك عن آبائهم، بيد أن مبدأ الوراثة ليس هو أساس الملوكية في بلاد سومر، إنما اختيار السماء ورضى الآلهة ورجال المعبد يشكل الأساس في شرعية الملك. وحيث أن الملوكية هي التي نزلت من السماء وليس الملوك، فلم يعبد الملوك في بلاد سومر بوصفهم آلهة، إنما كان ينظر إلى الملك كنائب عن الإله. (74)

2- نجد أحياناً مبالغة في السنوات المخصصة لحكم الملوك في الدويلات السومرية، ولا سيَّما ملوك السلالات القديمة التي سبقت الطوفان. إذ تبدو بوضوح المبالغة في مدة حكم المدن الخمسة قبل الطوفان، والتي حكم خلالها خمسة عشر ملكاً، خصصت لعهود حكمهم أرقاماً خارجة عن مدى الأعمار الطبيعية للبشر. إذ أنها ناهزت ربع مليون عاماً. كما أنها خصصت لحكم كل ملك منهم رقماً خيالياً. (75) ويعتقد (سيتون لويد) أن أسماء الحكام الواردة أسماءهم قبل الطوفان مجرد أساطير. (76)

3- كما نجد أحياناً أخرى. أرقاماً معقولة للسنوات المخصصة لحكم الملوك في الدويلات السومرية، ولا سيَّما في بعض عهود ملوك السلالات القديمة التي أعقبت الطوفان المشهور.

4- كما تؤكد الوثيقة بشكل لا لبس فيه تَجَذُّر الحكم الملكي وعراقته في الفكر السياسي العراقي القديم، بحيث لم يفكر أحد في إيجاد بديل له. إذ تعايشت معه الأقوام العراقية القديمة وألفته، ولم تتطلع إلى سواه. كما يستدل من هذه الوثيقة أن ملوك بلاد سومر كانوا متمسكين بنظام دولة المدينة، الذي كان قائماً في بلاد الرافدين في عصر السلالات بحيث لم يرتق فكرهم السياسي لأبعد من هذا النموذج السياسي.

ويلاحظ، أن حكم هذه السلالات المتعددة لم يكن متشابهاً من حيث الأهمية. إذ أن من بين تلك السلالات كانت تبرز واحدة بوصفها السلالة الأكثر أهمية. ولعل سلالة (أور – ناتشه) التي قامت في (مدينة لكش) كانت واحدة من أهم تلك السلالات. وأن العاهل (أور – ناتشه) مؤسِس هذه السلالة كان قد اشتهر بمشاريعه العمرانية، واهتمامه بالري والتجارة. وقد قام ببسط نفوذه على مدينة أور فحقق بذلك لنفسه سلطة واسعة. وكان خلفه العاهل (أيا ناتم) بحدود (2550 ق.م)، الذي كان قد قضى على الفوضى التي عمت البلاد بعد غزو العيلاميين. فخلص السومريين من قبضتهم. وأمَّن حدود البلاد الشرقية عن طريق اخضاع عدة مدن عيلامية على الحدود. ونجح في توطيد سلطة لكش وفرضها على جميع بلاد سومر. كما سيطر على مدينة ماري ومدينة آشور. (77)

وأعقبه العاهل (انتمينا) الذي قام بحفر نهر كبير بين دجلة والفرات لضمان موارد الري

اللازمة لمدينة لكش. ثم أعقبه عدداً من الملوك الضعفاء الذين كانوا في الأغلب من الكهنة من الذين مهدوا لسقوطها.

وعلى أثر انقلاب انتقلت السلطة في لكش إلى العاهل (اورو كاجينا) المشهور بإصلاحاته. وقد انتهى حكمه إثر هجوم قام به (لوكال زاكيزي) حاكم مدينة أوما المجاورة، والذي يعد من طبقة الكهنة. والذي تَمَكَّن من مد نفوذه إلى مدينة الوركاء. وأسس بذلك سلالة الوركاء الثالثة. واتخذ لنفسه لقب (ملك الأقاليم)، و(ملك سومر). وبعد أن استولى على معظم بلاد سومر وأكد بضمنها كيش ونفر اتخذ لنفسه لقب (ملك كيش). ولم يتوقف عند هذا الحد، إنما تجاوزه ليمتد نفوذه إلى الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط. وقد استطاع أن يُوَّحِد البلاد. وإقامة الدولة العراقية المُوَّحَدة لأول مرة في التاريخ. ومن ثم شرع بتأسيس إمبراطورية. [78]

وبذلك يمكن القول، أنه بتوحيد بلاد سومر فإن مشروعه السياسي كان قد أنهى حالة شبيهة بالفدرالية كانت قائمة في المدن السومرية. [79]

وقد امتاز (لوكال زاكيزي) بمقدرته العسكرية والإدارية وطموحاته الواسعة في توحيد البلاد وضم دويلات المدن السومرية تحت سلطته. وحكم حوالي 25 عاماً تَمَكَّن من خلالها من إقامة أول دولة عراقية مُوَّحَدة في بلاد سومر. [80] ورغم أن (لوكال زاكيزي) كان من الشخصيات التي اثبتت مقدرتها السياسية والعسكرية، [81] بيد أنه لم يكن بعيداً عن الانتماء الديني، حيث أنه متحدر من عائلة تنتمي إلى طبقة الكهنة. إذ كان أبوه كاهن الآلهة في مدينة أوما، وعمل معه في منصب الكهنوتية. [82]

وفي ضوء ذلك، يتبين أن طبيعة العلاقة بين الحاكم والمعبد في العهد السومري اتسمت بشيءٍ من الخصوصية، لعل أهم معالمها أنها لم تصل إلى حالة العنف المتبادل بين الطرفين. حيث أن الملك لم يبادر باستخدام العنف ضد رجال المعبد. كما أن رجال المعبد لم يبادروا لاستخدام العنف ضد ملوك بلاد سومر.

ولعل هذه الظاهرة النادرة تستحق التأمل والتمحيص، واستخلاص العبر من آلياتها،

وفلسفتها، والأسس الدينية والسياسية التي ارتكزت عليها، **والتي يمكن تفصيلها بالشكل الآتي:**

1- أصبح مفهوم القصر ذات صبغة مقدسة عند السومريين حاله حال المعبد. وقد ترسخت هذه القداسة عند الجمهور لأن الملك في معتقداتهم من اختيار الإله، وهو الحامي له. وقد رسخ المعبد من خلال الكهنة هذه القناعة لدى عموم الناس. وهذا الوضع كان بمثابة اتفاق قائم وضمني بين المعبد والقصر. وهذه العلاقة كانت توافقية ذات أواصر قوية مشتركة. بحيث أنهما شكلا معاً فريقاً متجانساً فيما يؤشر إلى وجود سلطتين قويتين هما (سلطة القصر وسلطة المعبد). أن هذا التوافق الفكري – السياسي – الديني حال دون اندلاع الصراع بين حكام بلاد سومر ورجال المعبد. أن هذا التوافق كان قد أفضى إلى بناء تجربة سياسية ناجحة، بل متفوقة على عصرها.

2- رغم الانفصال النسبي الذي حدث بين السلطتين الدينية والدنيوية منذ نشوء النظام الملكي المعروف باسم (Lugal)، بيد أن نظام الحكم في بلاد سومر بقي يدور في فلك الحكم الثيوقراطي. ولعل مطلع (وثيقة إثبات الملوك) يدل على ذلك بوضوح بإقرارها أن (الملوكية هبطت من السماء). وبذلك تصبح الآلهة مصدراً للسلطة الشرعية، التي تفوض نواباً عنها من بين البشر ليمثلوها على الأرض عن طريق حكم البشر نيابة عن الآلهة. وقد تأكد ذلك في الشرائع العراقية اللاحقة، والتي بنيت على أساس التفويض الإلهي من كبار الآلهة إلى إله المدينة، الذي يفوض بدوره ملك هذه المدينة ليحكم الناس نيابة عنه. وبذلك تتدرج السلطة من كبار الآلهة إلى إله المدينة إلى الملك المفوض عنها. وربما يكون هذا المنحى مقتبس من تجربة دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ولكن بشكل محرف نسبياً.

3- رغم ازدياد نفوذ ملوك بلاد سومر بعد الانفصال النسبي الذي حدث بين السلطتين الدينية والدنيوية، بيد أن المعبد بقي محتفظاً بدوره المحوري كمرشد ديني للسلطة الدنيوية ومصدراً لتوليها. كما أنه لم يفقد مصالحه الاقتصادية الواسعة، لا سيما الأراضي الزراعية التي يمتلكها. ولذلك فإنه لم يجد المسوغات الكافية للجوء للعنف

إزاء السلطة الدنيوية. كما استمرت رعاية الملك السومري للشؤون الدينية في عصر فجر السلالات. حيث بقي الدين يلعب دوراً أساسياً في الحضارة السومرية.

4- لم يكن المعبد ساعياً إلى امتلاك السلطة الدنيوية في بلاد سومر، إنما كان مكتفياً بسلطته الدينية. لذلك كانت السلطة الدنيوية للملوك في حالة استرخاء ولم تضطر بموجبها إلى استخدام العنف ضد رجال المعبد.

5- أن هذا التوافق والانسجام ما بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، كان قد أفضى إلى بناء تجارب سومرية ناجحة، سادها الاستقرار والرفاه والتنمية. لتمثل درساً سياسياً ممكن الاستفادة منه في الحياة السياسية المعاصرة.

إن الحالة السومرية التي رسمت معالم علاقة ناجحة ومميزة ما بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، سوف تأخذ منحىً آخر في العهد الأكدي. إذ أنه وبعد مرور ربع قرن من قيام الملك (لوكال زاكيزي) بتوحيد بلاد سومر، تَمَكَّن ضابط من أصل أكدي اشتهر في التاريخ باسم (سرجون الأكدي) من أن ينقلب ضده بالجند الذين تحت أمرته. واستطاع أن يأسره، ويأتي به مصفداً بالأغلال إلى بوابة معبد الإله المزعوم (انليل) في مدينة نفر الدينية. بوصفه مصدر السلطة ومبدأها الفعال. ويبدو أن ذلك المشهد أقنع الناس بانتصاره لأنه أثبت لهم بأن السلطة السياسية السومرية قد سقطت. وبدأ عهداً جديداً أُطْلِق عليه عهد الدولة الأكدية (2371 – 2230 ق.م). أن هذا العهد الجديد سيشهد نوعاً آخراً من الصراع بين الحكام الجدد ورجال المعبد مغايراً إلى حد ما عن المشهد السومري. وهذا ما سنعرج عليه في الفصل الآتي.

هوامش الفصل الثاني

(1) شاكر الغزي، المشكلة السومرية: جدلية التاريخ واللغة، مؤسسة أبجد للترجمة والنشر والتوزيع، بابل 2024، ص131.

(2) عامر سليمان، العراق في التاريخ القديم: موجز التاريخ السياسي، المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، بيروت 2014، ص 121.

(3) فاضل عبد الواحد علي، السومريون والأكديون، فصل ضمن كتاب: العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 67 - 68.

(4) شاكر الغزي، مصدر سابق، ص 147.

(5) سامي البدري، مصدر سبق ذكره، ص 8.

(6) لمزيد من التفصيل أنظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، دار الحرية للطباعة 1970، ص 132 - 152. المصدر السابق، 37.

(7) زهير صاحب، تقابل الحضارات: دراسة في الحضارتين العراقية والمصرية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2016، ص 14.

(8) ساكز، البابليون، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: عامر سليمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2009، ص 65.

(9) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 16 - 17

(10) انستاس ماري الكرملي، خلاصة تاريخ العراق، دار الوراق للنشر، بيروت 2012، ص 25.

(11) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، 252.

(12) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص 11 - 12. كذلك، جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج 1، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف بمصر، القاهرة 1971، ص 1 - 2.

(13) احمد أمين سليم، حضارة العراق القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2003، ص 185.

(14) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة ن ج 2، ط 2 ن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 822.

(15) City - State Through History, university of Chicago, p. 219.

(16) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 323 - 324.

(17) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية إلى الدولة المدنية: دراسة في تطور نظام الحكم في الدولة القديمة، منشورات زين الحقوقية، بيروت 2019، ص 17.

(18) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 49 - 50.

(19) Jon Lewis, introduction to philosophy, watts and co, London 1954, p. 4.

(20) عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد للنشر، بغداد 1981، ص 93.

(21) بتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 67.

(22) لمزيد من التفصيل، أنظر: مزهر الخفاجي، علل الدولة القديمة، منشورات دار زين الحقوقية، بيروت 2022، ص 48 - 67.

(23) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 65.

(24) روجر ماثيو، آثار بلاد الرافدين: نظريات ودراسات، ترجمة: محمد صبري عبد الرحيم، دار ومكتبة عدنان

للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2016، ص 152.
(25) المصدر السابق، ص 154.
(26) المصدر السابق، ص 157 - 158.
(27) انستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 23.
(28) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 65.
(29) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، الوجيز في تاريخ العراق القديم، دار ومكتبة عدنان، بغداد 2018، ص 86.
(30) لمزيد من التفصيل، أنظر: شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 155 - 157.
(31) ليوا وينهايم، بلاد ما بين النهرين، ترجمة: سعدي فيضي عبد الرزاق، اتحاد الناشرين العراقيين، بغداد 2013، ص 136 - 137.
(32) شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 151.
(33) روجر ماثيو، مصدر سبق ذكره، ص 136.
(34) مزهر الخفاجي، علل الدولة القديمة، منشورات دار زين الحقوقية، بيروت 2022، ص 50.
(35) عبد العزيز الياس الحمداني، علي شحيلات، مختصر تاريخ العراق، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت 2012، ص 87 - 88.
(36) نصير الحسيني، المعبد في وادي الرافدين، مؤسسة أبجد للترجمة والنشر والتوزيع، بابل 2022، ص 50.
(37) المصدر السابق، ص 105.
(38) المصدر السابق، ص 137.
(39) لمزيد من التفصيل، أنظر: المصدر السابق، ص 163 - 170.
(40) عامر سليمان، جوانب من حضارة العراق القديم، ضمن كتاب العراق في التاريخ، ص 212.
(41) لمزيد من التفصيل، أنظر: رينيه لابات، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، تعريب: الأب أبونا وليد الجادر، اتحاد الناشرين العراقيين، بغداد 20113. كذلك، صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، منشورات جمعية المترجمين العراقيين، ترجمة: يوسف داود عبد القادر، بغداد 1971، ص 113 - 121.
(42) شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 152. كذلك، عبد العزيز الحمداني، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 93.
(43) المصدر السابق، ص 24.
(44) عامر سليمان، ضمن كتاب العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 212 - 213.
(45) شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 176.
(46) عبد العزيز الحمداني، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 59.
(47) نصير الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 70.
(48) زهير صاحب، مصدر سبق ذكره، ص 368.
(49) نصير الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 70.
(50) المصدر السابق، ص 108.
(51) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية العراقية والشخصية المصرية في التاريخ القديم، منشورات بيت الحكمة، بغداد 2014، ص 47.
(52) عبد العزيز الحمداني، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 18.

(53) عامر سليمان، ضمن كتاب: العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 141.
(54) شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 179.
(55) نصير الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 168.
(56) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 319 - 320.
(57) أنظر الترجمة الكاملة لوثيقة اثبات الملوك السومرية في: شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 185 - 196. كذلك، طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 288 - 295.
(58) عبد العزيز الحمداني، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 46 - 47.
(59) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 50.
(60) احمد امين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 187.
(61) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 91.
(62) ليوا وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 61.
(63) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 23 - 24.
(64) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 139.
(65) ليوا وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 61.
(66) مزهر الخفاجي، جذور الثورة والعنف والاستبداد في المجتمع العراقي القديم ن منشورات زين الحقوقية، بيروت 2019، ص 134 - 135.
(67) سيتون لويد، آثار بلاد الرافدين، ترجمة: سامي سعيد الأحمد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1980، ص 102 - 103.
(68) المصدر السابق، ص 144.
(69) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 25.
(70) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 101 - 103.
(71) الترجمة الكاملة: طه باقر، مقدمة، ص 288 - 296.
(72) Jacobsen T, The Sumerian King - List, Chicago 1954, p. 193.
(73) سامي البدري، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(74) شاكر الغزي، مصدر سبق ذكره، ص 197.
(75) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 143 - 144.
(76) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 103.
(77) سامي البدري، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(78) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 95.
(79) جورج سارتون، تاريخ العلم، ج 1، ط 3، ترجمة: محمد خاف الله وآخرون، دار المعارف، مصر 1976، ص 41.
(80) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 205.
(81) عامر سليمان، ضمن كتاب: العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 146.
(82) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 321.

الفصل الثالث

إشكالية العلاقة بين الملوك الأكديين ورجال المعبد

في ظـلال الدولـة الأكديـة (2371 – 2230 ق. م)، تجـاوز العـراق حالـة دويلات المدن السـومرية، وانتقـل إلى حالة جديدة مـن التنظيم والارتقاء يمكن أن نطلـق عليها مصطلح (الدولة المركزية الموحدة). تلك الدولة التي حكمت العراق القديم، وشـغلت حيزاً تاريخياً مهـماً من تاريخ البلاد والمنطقة. وقد تأسسـت تلك الدولة العريقـة على يد الملك (سرجون الأكدي).

وقد تميزت هذه المرحلة بعدة مميزات لعل أهمها ما يأتي:

1- انتقلـت الدولـة العراقيـة القديمة، في تلـك المرحلة، من دويلات المـدن المتعددة إلى نموذج الدولة الموحدة.

2- تجـاوزت الدولـة العراقية في تلك المرحلة حالة اللامركزيـة إلى حالة الدولة المركزية الموحدة.

3- انتقلـت الدولة العراقية القديمة، في تلك المرحلة، من نموذج الدولة الثيوقراطية إلى نموذج الدولة المدنية وأن اتخذت طابعاً عسكرياً.

4- تحولت الدولة العراقية القديمة، في تلك المرحلة، من حالة الدولة البسـيطة إلى حالة الدولة المركبة (الإمبراطورية).

إن هـذه الحقبـة الزمنية الطويلة، حتمت على الباحث عـدم الخوض في حيثيات المرحلة بشـكل مفصـل، إنـما حتمت عليـه أخذ عينات بشرية وسياسـية مـن تلك المرحلـة للدلالة والبيان المتعلق بصلب موضوع العلاقة بين ملوك أكد ورجال المعبد.

عليه، تم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاث أقسام رئيسية هي:

أولاً: التعريـف المقتضـب بالأكديـين بوصفهـم حكام تلـك المرحلة، ولكونهـم مثلوا المعادل البشري الذي حدد طبيعة العلاقة بين الملوك ورجال المعبد وأبعادها.

ثانياً: بيان طبيعة نظام الحكم الذي اضطلع بتأسيسه مؤسس تلك التجربة الملك (سرجون الأكدي)، باحتسابه الإطار السياسي الذي حكم العلاقة بين الملوك ورجال المعبد، وحدد أبعادها، وماهيتها.

ثالثاً: الوقوف على إشكالية العلاقة بين الملوك ورجال المعبد في تلك التجربة الأكدية.

المبحث الأول

التعريف بالأكديين

يعد الأكاديون من الأقوام الجزرية (السامية) التي نزحت من شبه الجزيرة العربية، نتيجة الجفاف وضيق الحالة الاقتصادية فيها. فضلاً عن قلة موارد العيش فيها، وما حل بها من نكبات في حقب زمنية مختلفة. [1] خصوصاً بعد انسحاب العصر الجليدي الأخير في حدود عشرة آلاف قبل الميلاد، حيث سبب هذا الانسحاب في حلول الجفاف في منطقة الجزيرة العربية. لذلك قلت الأمطار فيها. وتحولت إلى موسمية. إن هذه الشحة في الأمطار قد جعلت معظم أجزاء الجزيرة العربية لا تتحمل أي كثافة عددية من السكان. ولهذا كان على الأعداد الفائضة أن تترك المنطقة كلما كان ذلك ممكناً. [2]

ومنذ الألف الرابعة قبل الميلاد، بدأت هجرات الساميين عموماً، والأكديين خصوصاً، من موطنهم الأصلي في شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين في موجات متتابعة. وقد تزامنت هذه الهجرات مع بداية تَكَوُّن المدن في العراق القديم. واختفاء حضارة العبيد في الجزيرة العربية. وبمرور الأيام استطاع هؤلاء القادمون من شبه الجزيرة العربية أن يُكَوِّنُوا لهم إلى جانب السومريين مدناً خاصة بهم، لكل منها أمير يحكمها، ومعبد تقيم فيها طقوسها، وإله مزعوم يحميها، رغم أنهم كانوا أقل تحضراً من السومريين. [3]

ويبدو أن هجرتهم كانت على هيئة جماعات، وقبائل، وعشائر كبيرة وصغيرة. واستقروا سلمياً أو بالقوة في الأقاليم المجاورة لوادي الرافدين وسوريا وفلسطين. واستقرت جماعات منهم في مصر وشمال أفريقيا.

وقد تميزت الأقوام الجزرية عموماً، والأكدية خصوصاً، بجملة من السمات التاريخية والسيكولوجية وفي الأعراف والتقاليد والمعتقدات الدينية وغيرها. ومنهم من كان مزوداً بالخبرة الفنية في الري والزراعة، التي مارسوها في وطنهم الأصلي قبل الجفاف.

ومما ساعد الأقوام الجزرية المهاجرة إلى البلاد المتاخمة للجزيرة العربية هو أن حدود العراق الغربية كانت مفتوحة للصحراء. فكان من السهولة التوغل إلى بلاد الرافدين

دون أن يصادفهم حاجز جغرافي يصدهم. وأخذوا يبنون حياة جديدة في عالمهم الجديد، فتمكنوا، في وقت قصير، نسبياً، من تأسيس حضارة مهمة في التاريخ على أرض العراق. [4]

ومن الجدير بالذكر، أنه لم يكن ثمة تعارض بين السومريين والأكديين. وكانا يتعايشان معاً بشكل سلمي. وقد تداخل الفكر والثقافة بينهما وتوطد عبر الزمان. وكانا يعيشان دوماً جنباً إلى جنب. بيد أنهما وأن تشاركوا في الثقافة نفسها، بيد أن كلاً منهما كان يحتفظ بتصوراته الذهنية الخاصة به. فهناك مفاهيم أساسية لا سيَّما على الصعيد الديني بقيت مختلفة عند الأمتين. كما كانت تختلف عندهم أيضاً طريقة التفكير والنظر إلى العالم. [5]

وهناك من الأدلة المكتوبة، ما يشير إلى أن قبائل الجزيرة العربية كانت قد توطنت في العراق منذ عصر مبكر جداً. فهناك أسماء أعلام وردت في وثائق فجر السلالات تدل على أن أصحابها كانوا جزريين، أي من غير السومريين. مثل (ايل) بمعنى (الله). كما حمل أكثر من اثنتي عشر من حكام مدينة كيش أسماء سامية جزرية. [6] لذلك كان من الصعوبة تحديد فواصل واضحة لمناطق الاستقرار السامي والسومري في عصر الأسرات المبكر. خاصة وأن الأسماء السامية وردت في أسرات الوركاء وأور السومرية. كما وردت الأسماء السومرية في أسرة كيش. [7]

كما يستدل من التوزيع الجغرافي للمواقع الأثرية التي وجدت فيها النصوص التي تذكر أسماء الأعلام هذه على أن الأكديين كانوا منتشرين في رقعة جغرافية واسعة نسبياً. ورغم أنهم كانوا أقل عدداً من السومريين في الجنوب، بيد أنهم كانوا يتمتعون بالقوة والنفوذ في المنطقة التي كانت ضمن حدود مدينة كيش (تل الاحيمر). [8]

وقد مارس الأكاديون النشاط الزراعي. وعاشوا جنباً إلى جنب مع السومريين في القرى والمدن. فشاركوهم الحياة والحضارة. وأن الاختلاف الوحيد بينهم كان اختلافاً لغوياً. إذ لا يمكن أن نميز هاتين المجموعتين بعضهما عن البعض في أي مجال آخر سوى اللغة. ويظهر أن العنصر السومري كان أكثر عدداً من العنصر الجزري في جنوب العراق. وكان للتفاعل بين الأقوام السومرية والجزرية أثراً في تعزيز مكانتهم. وأفصح عن قدرات قيادية أخذت بالبلاد نحو الوحدة والقوة.

ويلاحظ، أن هناك تأثراً واضحاً من الأكديين بالثقافة والعقائد السومرية. والتي بقيت تشكل جزءً كبيراً من اهتمامهم، مما يؤكد إعجابهم بهذه الثقافة، وتناغمهم معها. (9)

وفي الوقت الذي أمسك الأكاديون بزمام الحكم، لأول مرة، بيد أنهم كانوا من الإدراك والوعي الفكري الذي دفعهم للتواصل مع المسيرة السومرية بدلاً من تقويضها. إذ لم يكن هناك أي توقف في تقدم المدنية، ولا أي ثغرة في تطور الفنون. حيث حافظ الفنان الأكدي على القيم الحضارية التي ورثها عن السومريين. وتَمَكَّن من تطويرها وصياغتها بإطارٍ جديد يتلاءم مع التطورات التاريخية التي اختلفت عن السومريين بنظرتها للحياة. إذ أن فلسفة الدولة الأكدية تأسست على فكرة الملك القوي والسلطة المركزية المُوَحَّدة، والحملات الحربية الناجحة، والقانون الصارم، وحركة البناء الناشطة بصورة ملحوظة.

لذلك تميز الفن الأكدي بطابعه الخاص المشوب بطبيعة نظامه الملكي. وخضع بتوجهاته لإرادة الملوك. فكان الفن يزدهر بقوة شخصية الملك، ويَضمَحِل بضعفها. (10)

وخلافاً للسومريين الذين ما يزال أصلهم، وأصل لغتهم مجهولين لحد الآن، فإن الأكديين يمثلون واحدة من أقدم هجرات قبائل الجزيرة العربية إلى وادي الرافدين. كما أن لغتهم تعود في أصولها إلى عائلة لغات الجزيرة العربية الأم، التي تفرعت إلى فروع منها الأكدية، والبابلية، والآشورية، والعربية، والعبرية، والآرامية، والتي كانت تسمى باللغات السامية. (11)

وكان هؤلاء الأكاديون يتكلمون اللغة الأكدية، التي تعد إحدى فروع لغة الجزيرة الأم. كما أنهم استخدموا في كتابتها الخط المسماري الذي ابتكره السومريون من قبل. واللغة الأكدية تمثل الفرع الشرقي من عائلة اللغات الجزرية، كونها تنتمي بأصولها البعيدة إلى ذات الأصل الذي تنتمي إليه اللغة العربية. ولذلك كان التشابه بينهما كبيراً وواضحاً ليس في المفردات اللغوية فحسب، إنما في التراكيب، والصيغ، والقواعد، والأساليب، والأصوات، وغيرها من أوجه الشبه مع اختلافات في التفاصيل. وربما كانت أوجه الشبه كبيرة؛ لأن اللغة الأكدية تعد أقدم لغة جزرية مدونة تمكنت من المحافظة على صيغتها الأصلية. واللغة

العربية الشمالية تعد من أكثر اللغات الجزرية التي حافظت على أصولها البعيدة وخصائصها العامة بحكم انتشارها في منطقة معزولة نسبياً. فضلاً عن الحفاظ على خصائصها في العصور اللاحقة بفضل القرآن الكريم. [12]

أضف إلى ذلك، استخدم الأكاديون في كتابة لغتهم الخط المسماري الذي ابتكره السومريون من قبل. ثم أن تواجد الأكديين جنباً إلى جنب مع السومريين أدى بطبيعة الحال إلى تأثرهم بالحضارة السومرية. ففي نطاق اللغة استعار الأكاديون كثيراً من المفردات والمصطلحات السومرية. كما نجد أن هناك كثيراً من المفردات في اللغة السومرية ذات أصل أكدي. وعلى غرار السومريين استوطن الأكاديون القرى والمدن. ومارسوا الزراعة وشتى صنوف الحرف. كما أنهم مارسوا المعتقدات والطقوس الدينية التي مارسها السومريون. لذلك اتفق الباحثون في تاريخ حضارة وادي الرافدين على أن السومريين والأكديين انصهروا في بوتقة حضارة عراقية واحدة رغم الاختلاف اللغوي بينهما. [13] وربما هناك تمايزاً نسبياً في الإدراك الديني. حيث أن الدين الأكدي كان وافر الآلهة. وخصائص الآلهة من نوع مماثل لخصائص الإنسان، لا تختلف عنه إلاَّ في كونها أكثر كمالاً وتجريداً. ولباس الآلهة كلباس البشر، ولكن ثياب الآلهة أبهى من ثياب الأمراء. ويصدر عنها بريق يخطف الأبصار. وللآلهة أسر وأسلحة. وصراعها كصراع البشر، بيد أنه أعظم وأهول. [14]

أما تسمية (أكد) و(أكديون) فإنها تسميات مشتقة من اسم المكان الذي استوطن فيه الأكديون على أرض العراق، والذي أطلق عليه (مدينة أكد) التي أسسها الملك سرجون الأكدي، واتخذها عاصمة لدولته.

عليه، فإنها تسمية لاحقة لوجود الأكديين على أرض العراق. وهم الساميون الجزريون الذين نزحوا إلى هذه الأرض حباً بخيراتها المتنوعة. وعاشوا فيها جنباً إلى جنب مع السومريين منذ أقدم الأزمنة. [15]

ورغم أن مدينة أكد التي بناها الملك سرجون، كانت قد وردت بشكل صريح في نصوص العهد القديم (وكان أول مملكته بابل وأرك وأكد وكلنه في شنعار). [16] بيد أنه لا

يعرف مكانها على وجه الدقة. وكل ما يعرف عنها أنها في الجزء الشمالي من أرض بابل، مثلما كانت سومر تمثل الجزء الجنوبي من أرض بابل. والمنطقة المسماة (mat akadi) الممتدة حول مدينة أكد سُميت المنطقة باسم عاصمتها. [17]

عموماً، أن العهد الأكدي الجديد يحدد نهاية عصر وبداية عصر جديد بدأت فيه ملامح حضارة وادي الرافدين تتبدل تبدلاً جوهرياً من الناحية القومية، واللغوية، والسياسية. كما ظهرت عناصر ومقومات حضارية جديدة. [18] والجوهري في الموضوع، أن بنية حضارة وادي الرافدين في العصر الأكدي شكلت تحولاً مهماً في بنيتها الكلية عن الحضارة السومرية السابقة.

فإذا فهمنا التحول على أنه تغير من حال إلى حال أخرى بغض النظر عن كونه يشكل تطوراً أو نكوصاً، وبغض النظر أيضاً عن درجة ذلك التحول، يمكن القول، أن بنية الحضارة السومرية، التي تشكلت بموجب عوامل فكرية ضاغطة كهيمنة المعتقدات الدينية، وانعكاسات اشتراطات البيئة الطبيعية وسطوة الحكام وغيرها، فإن هذه العوامل قد تخلخلت أنظمتها بسبب تخلخل أهمية تلك العوامل الضاغطة في حركة الفكر وبنيته العامة، الأمر الذي أدى إلى ولادة بنية فكرية جديدة، هيمن فيها نظام جديد تَمَثَّل بسطوة الملوك في تشكيل صورة الفكر وتصوراته السياسية. لذلك انتقل الفكر العراقي من خاصية الفكر الميتافيزيقي السومري إلى الفكر الملكي الأكدي. [19] ولعل أهم تلك المهيمنات الفكرية هي سطوة ملوك أكد الذين لقبوا أنفسهم بألقابٍ إلهيةٍ، الأمر الذي قسم نوعية المنجزات التشكيلية الأكدية إلى صنفين أساسيين هما: [20]

1- المنجزات التشكيلية الملكية (الرسمية). ولعل أشهر أمثلتها أبنية القصور والتماثيل والمنحوتات البارزة.

2- الإبداعات الفنية (الشعبية). ولعل أهم نماذجها هي الأختام الاسطوانية.

المبحث الثاني

نظام الحكم لدى الأكديين

كانت شخصية سرجون الأكدي من بين الشخصيات القليلة التي برزت في تاريخ العراق القديم. فقد كان قائداً عسكرياً مرموقاً، وإدارياً محترفاً.

ويبدو، أن هذا الوصف لا يمثل رأي المؤرخين المحدثين فقط، بل أن هناك العديد من القصص والروايات القديمة التي نسجت حول شخصية سرجون ومنجزاته، إلى درجة أن اثنين من الملوك الآشوريين تَسَموا باسم سرجون، ربما تيمناً به. وذلك بعد أكثر من ألف سنة من تأريخ حكمه. [21]

وكان سرجون الأكدي أول زعيم جزري (سامي) استطاع أن يؤسس دولة كبيرة في العراق القديم عمرها تجاوز (190) سنة. وهي أول سلالة أكدية جزرية سامية حكمت وادي الرافدين، واتخذت من مدينة أكد عاصمة لها. [22]

وقد ترتب على هذا التحول من الحكم السومري إلى الحكم الأكدي (ثورة في الأفكار السياسية). [23] ولعل قيام الدولة الأكدية يعد واحداً من معطيات هذا التحول الفكري، بوصفها أول دولة مركزية انضوت تحت لوائها مدن العراق جميعها من أقصى شماله إلى أقصى جنوبه.

فبعد أن كانت بلاد سومر وحدة سياسية مكونة من عدد من دويلات المدن، وكل مدينة كان لها حاكمها وإلهها الخاص. فضلاً عن أن المدن السومرية شغلت كلها منطقة جغرافية محدودة المساحة (لا تزيد مجتمعة عن مساحة إيرلندا الشمالية)، مع امتدادات شمالية تصل إلى مدن لا تبعد كثيراً عن مدن ماري وآشور ذوات الحضارة ذاتها. وأن الطموحات السومرية لم تصل إلى ما وراء هذه الأراضي البعيدة من حيث الاهتمام، فيما عدا تلك المدن التي تهمها من الناحية التجارية.

أن هذا كله، قد تبدل بتأسيس الدولة الأكدية. إذ لم تعيق الملك سرجون الأكدي

التقاليد السومرية وما فرضته على الحكام الأوائل من التقييدات، بل كانت سلطته مطلقة لدرجة تجاوز حدود سومر وأكد المُوَحَّدة. [24]

ويبدو أن شهرة سرجون الواسعة، وقوة شخصيته، كانت قد دفعت الكتاب في العهد البابلي القديم (1900 – 1600 ق.م) إلى إعادة استنساخ كتاباته الأصلية. وأقدم هذه الاستنساخات قد خلفها كَتَبَة مدينة (نفر) الدينية، والتابعون إلى معبد الإله المزعوم (أنليل). كما أن الآشوريين قد فعلوا مع كتابات سرجون ما فعله من قبلهم البابليون؛ ربما لأن كلاهما من أقوام الجزيرة العربية.. [25]

ويستفاد من الإشارات الكثيرة التي وردت عن الملك سرجون في النصوص المتأخرة عن عهده، أن هذا الملك كان قد دون أعماله المختلفة، وأخبار فتوحاته في عدد من النصوص التاريخية. [26] ومنها نسخ أسطورية معروفة من الألفية الأولى تتحدث عن تفاصيل عن أصول سرجون، وهي مكتوبة بضمير المتكلم، ورد في مطلعها: (أنا سرجون، الملك العظيم، ملك أكد. كانت أمي كاهنة عظمى، ولا أعرف من كان أبي. كان أقربائي لأبي يسكنون السهول. وكانت مدينتي آزبرانو – الزعفران – على ضفاف الفرات. أمي الكاهنة العظمى حملتني وولدتني سراً. وضعتني في سلة قصب، ختمت بابها بالقار. وألقت بي إلى النهر). [27]

ومن التمعن بهذا النص، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1- فيما يخص ولادته، فقد أشارت الأسطورة إلى أن والدته كانت كاهنة من الدرجة الأولى. وهذا النوع من الكاهنات كان يقوم بتمثيل دور العروس في طقس الزواج المقدس. وهو من الطقوس التي ترجع إلى حوالي 6000 ق. م. وفي هذا الزواج تقوم العروس فيه بتمثيل دور الآلهة عشتار، والعريس يمثل دور الإله تموز. وكان المعتقد أن هذا الزواج يسبب الوفرة في المحاصيل الزراعية، وفي الثروة الحيوانية. ولذلك كان العراقيون القدامى يمارسونه في بداية كل ربيع. والطفل الذي يتولد من هذا الزواج كان يعد من مرتبة الآلهة، كونه تولد في لحظة مقدسة، ومن أبوين يمثل كل منهما دور الإله. [28]

2- وعلى ما يبدو، من الأسطورة أن والدة سرجون، قد أنجبت ابنها نتيجة لممارستها طقس الزواج المقدس. وتشير الأسطورة إلى أنه كان بستانياً من قبل. وأنه تُرِك وهو طفل، وَوُضِع على مياه النهر ولكنه أُنْقِذ بمعجزة. [29] وهي رواية ذات شبه كبير بطفولة النبي موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الواردة في التوراة.

3- وهناك نسخة من الأسطورة تنطوي على شيءٍ من التنوع. فبدلاً من عبارة (لا أعرف من كان أبي) تقول: (لا أب لي). وللوهلة الأولى قد يفهم من العبارتين أن سرجون لم يكن ابناً شرعي الولادة. ولكن ما دام النص برمته قد كُتِب لتمجيد بطل عظيم مثل الملك سرجون، فسيكون من غير المعقول أن يُشَهَّر به تشهيراً علنياً يخص عدم شرعية ولادته. لذلك يُرَجَح، أن هذا النص قد جاء من أجل إبراز دور أمه الكاهنة العظمى التي كانت تنحدر من أصل نبيل، وربما من أصل ملكي. وكانت تحظى بمنزلة زوجة إله. وفي بعض الحقب، كان يسمح لها أن تتزوج من زوج بشري، ولكن لا يحق لها أن تنجب منه الأطفال. وهذا ما يفسر، كما تزعم الأسطورة، علة تخليها عنه بعد ولادته عندما ألقت به في النهر. بيد أن المنزلة العليا لأم سرجون أوضحت أنه كان ينحدر من نسل كريم. ولعله، في ضوء علامة الاستفهام فوق أصله الأبوي، كان ينطوي على عنصر من الإلوهية. [30]

ويبدو أن هناك عدة مصادر تاريخية للمعلومات عن سرجون ومهامه وخلفائه. منها دليل الحفريات، الذي يأخذ في الأساس شكل بقايا المعابد والقصور الخاصة بالحكام الأكديين أو بالأنصاب التي أقاموها. وهناك نقوش الحكام الأكديين أنفسهم، والتي كان بعضها أصيل، وبعضها الآخر نسخ نسخاً منذ الحقبة البابلية القديمة. وهي في الأغلب مكتوبة باللغة الأكدية، وقلة منها كُتِبَت بالسومرية. وبعضها ثنائي اللغة. وهناك أيضاً الوثائق الاقتصادية، التي تضم في الأساس نصوصاً من طراز الملاحم، والأساطير، والتاريخ الدوري، والتلميحات في الفؤول. وهناك أيضاً مسح جغرافي للإمبراطورية. [31]

وطبقاً لما ورد في وثيقة إثبات الملوك السومرية، أن سرجون (كان أبوه بستانياً، وصار ساقياً للملك أور زبابا. شيد أكادة، وحكم 59 سنة). [32] مع ذلك، فإنه لا يعرف اسمه

الحقيقي. أما تسمية (سرجون) فإنها تعني (الملك الصادق) أو (الملك الحق). وباللغة الأكدية (شرو – كين). وأغلب الظن أنها تسمية اصطنعها هذا الملك في الحقبة الأولى من حكمه من بعد أن استقل عن تبعيته إلى ملك مدينة كيش. وهي تسمية نالت شهرة واسعة بين ملوك العراق القديم، بحيث اتخذها ملكان من مشاهير الملوك الآشوريين تسميةً لهما. (33)

وتوحي النقوش التي تركها الملك سرجون باللغة الأكدية إلى أن لغته الأم كانت لغة سامية. وأحياناً أُتُخِذ هذا دليلاً على أنه ينتمي إلى موجة كبرى من المهاجرين الناطقين بإحدى اللغات السامية ممن دخلوا بلاد الرافدين قبل ذلك بقليل. لكن هذا الاستدلال ليس ضرورياً إذا علمنا أن الناطقين باللغة السامية كانوا يسيطرون على شمال بلاد بابل قبل عصر سرجون بقرون. (34)

أما عائلة الملك سرجون فتتكون حسب وثيقة إثبات الملوك السومرية من أبنائه الملك (ريموش)، والملك (مانشتوسو). (35) ومن مسلة الملك (مانشتوسو) يمكن التعرف على ابن ثالث للملك سرجون (بدون أن يذكر اسمه). وكذلك ابنته (اينخيدوانا)، التي كانت كاهنة في معبد الإله المزعوم (ننار)، الإله الرئيس لمدينة أور. أما زوجة الملك سرجون، فقد ورد ذكرها في أحد النصوص النذرية بصيغة (اشلولتوم) من دون ذكر أي معلومات إضافية أخرى. (36)

ومن خلال النصوص الأكدية التي أُعِيد استنساخها في العهد البابلي القديم (1900 – 1600 ق.م). ومن النصوص السومرية الأخرى يتبين أن الصراع كان محتدماً بين سلالتين سومريتين. الأولى هي سلالة كيش التي كانت تحت زعامة ملكها (أوروكاجينا). والثانية هي سلالة (أوما) بزعامة ملكها (لوكال زاكيزي). وهذا الصراع قد دام مدة تزيد عن المائة عام، الأمر الذي أنهك قوى السلالتين. وكان النصر في النهاية لصالح الملك (لوكال زاكيزي)، الذي ينتمي إلى طبقة الكهنة. وبعد هذا النصر أصبح ملكاً على الدويلات السومرية كلها. واتخذ لنفسه لقب (ملك كيش). واتخذ من مدينة الوركاء عاصمةً لدولته الجديدة المُوَحَّدة. (37)

وإذا سلمنا بدلالة وثيقة إثبات الملوك السومرية، فيكون تفسير الموقف السياسي، أن سرجون لم يستطع القضاء على سلالة الملك (أور – زبابا) في كيش. إنما استقل عن تبعيته لها.

وأسس قواعد حكمه في المدينة الجديدة التي بناها، واحتسبها عاصمته، والتي أطلق عليها (أكد) أو (أكاده). وأن الذي قضى على سلالة كيش كان الملك (لوكال زاكيزي)، والذي نازعه سرجون على زعامة البلاد، وقضى عليه. [38] إذ أن سرجون كان يراقب الأحداث عن كثب. وعندما وجد الفرصة مؤاتيه له ليقضي على الملك (لوكال زاكيزي) المتعب من صراعه الطويل مع سلالة كيش. فجهز لهذا الغرض جيشاً، وانطلق به من مدينة كيش إلى مدينة الوركاء، وأسر ملكها (لوكال زاكيزي). وأقام مكانها دولة أكد السامية التي بقيت شاخصة طيلة قرن ونصف من الزمان (2334 – 2154 ق.م). [39]

ومن المُرَجَّح كثيراً، أن سرجون شغل نفسه في هذه الحقبة الزمنية التي سبقت تشكيل الدولة الأكدية بتثبيت استقلاله، وتأسيس عاصمة مملكته. وكان هذا مظهراً من مظاهر استقلاله. [40] ومن منطلق التحليل التاريخي والسيكولوجي ممكن ترجيح هذا الرأي بشكل واضح لانسجامه مع الوقائع التاريخية وطبيعة البشر. وبذلك، يمكن القول، أن الملك سرجون قاد أول انقلاب سياسي – عسكري، كان قد أحدث تغيراً جذرياً في بنية الدولة العراقية العريقة. [41]

وبعد أن استتبت له الأمور في المدينة المذكورة اقتاد ملكها (لوكال زاكيزي) إلى مدينة (نفر) بعد أن وضع على رقبته قيداً خشبياً خاصاً بالأسرى، ووضعه رهينة لدى معبد الإله المزعوم (أنليل) إله مدينة نفر الرئيس. [42] و(مدينة نفر) كانت مدينة دينية وفكرية مثلت نواة فكرية عرفت باسم (مدرسة نفر). وكانت هذه المدرسة تؤمن بأن الإله المزعوم (أنليل) يعد خالق الكون والإنسان. وأن البشر ظهروا على الأرض مثلما يظهر الحشيش منها. وأن البشر الأوائل كانوا يسيرون على أيديهم وأرجلهم، وما كانوا يعرفون الملابس ولا أكل الخبز، إنما كانوا يعلفون العشب، ويشربون الماء من السواقي. [43]

أما المدرسة الفكرية الأخرى، فكانت (مدرسة أريدو)، والتي تعد من أقدم المدن السومرية وأَجَلَّهَا شأناً. وكان إتباعها يعتقدون بأن الإله المزعوم (اينكي) يعد خالقاً للإنسان وللكون. وهو إله الماء والأرض والحكمة. وأن الإنسان خُلِق من الطين، ولم يكن بدائياً، إنما كان فيه شيء من حكمة الآلهة. [44]

ويبدو أن اقتياد الملك سرجون لخصمه الملك (لوكال زاكيزي) إلى مدينة نفر، يؤكد على أنه من أنصار هذه المدرسة الفكرية. ولذلك لابد من أنه قصد بعمله هذا دعم هذه المدرسة على حساب مدرسة أريدوا الفكرية.

وفي هـذا الأثنـاء كانـت الدويلات السـومرية ترقب تحركات الملـك سرجون من أجل معرفة نواياه الكاملة. وعندما تأكد لها أنه سوف لا يكتفي بالسيطرة على مدينة الوركاء، إنما سوف يواصل استيلاءه على بقية المدن السومرية الأخرى. فقد تحالفت مدينة أور مع مدينة لكـش لخلـق جبهة دفاعية قوية. مـع ذلك، فإن القيادة البارعة للملك سرجون قد أفشـلت تلـك التحالفات الرامية إلى منعه من تحقيق هدفه. وأشـارت النصوص المسـمارية إلى أنه قد تمكن من الاستيلاء على مدينة أور. ثم توجه بعد ذلك للاستيلاء على مدينة لكش. (45)

وبعد أن تم له ذلك، قام بتهديم أسـوار المدينتين لكي يمنع عنهما الفرصة لأن يتمردوا على زعامته. وذلك لأن المدن المحصنة يصعب الاسـتيلاء عليها من جهة، وتغري سـلطتها المحلية على التمرد من جهة أخرى. (46)

وبعد ذلك، أخذت تتساقط بيده المدن السومرية الواحدة تلو الأخرى، حتى وصل إلى سـاحل الخليج العربي. فاسـتطاع بذلـك أن يضمن لدولته منفذاً بحريـاً لتجارته الخارجية. وقـد تأكـد ذلك، مـن أحد النصوص التـي تخصه. حيث ذكر فيه أنه غسـل سـلاحه في ماء البحـر. وأن سـفن ميلوخا ومكان (عـمان)، ودلمون (البحرين والإمارات) بدأت ترسـو في ميناء عاصمته أكد. (47)

ويبدو أن نجاح الملك سرجون في توحيد بلاد الرافدين راجع إلى أسباب عديدة منها:

1- أسـباب ترجع إلى قدراته السياسية والعسـكرية والإدارية. فضلاً عن قوة شخصيته وبراعتها. وامتلاكه لمشروع سياسي طَمُوح قادر على تجاوز الوضع الراهن، والانتقال به إلى وضع جديد متقدم عليه.

2- أن الموقـع المركزي الذي تميزت بـه عاصمته (أكد) بوصفها طريـق للقوافل القادمة مـن الـشرق والغرب، قد مكن الملك سرجون من أن يتمتـع بمركز ممتاز فيما إذا فكر

في الاستيلاء على الأقاليم الواقعة ما بين (سيبار) و(أوبيس). ويبدو أنه كان قد استفاد فعلاً من هذا الموقع المركزي للاستيلاء على تلك الأقاليم.[48] وقد تَطَلَّب تحقيق وحدة بلاد سومر وأكد من الملك سرجون الدخول، كما يذكر أحد النصوص الأكدية، إلى أربع وثلاثين معركة، انتصر بها على جميع المدن، وضمها إلى حدود مملكته.[49]

3- كما أن الدولة المُوَحَّدة التي أقامها الملك سرجون ما هي إلاَّ دليل إيمان الأقوام الجزرية المهاجرة من الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين بضرورة تحقيق الوحدة. إذ أن هجرة الأكديين من الجزيرة العربية (موطنهم الأصلي)، وانتشارهم في مناطق واسعة من الهلال الخصيب، وبوادي الشام، وبلاد الرافدين، وَلَّد لديهم الرغبة الملحة من أجل تحقيق وحدتهم ما دامت هذه الفرقة قد حدثت بسبب شحة الأمطار في الجزيرة العربية. وهي أسباب تقع خارج إرادتهم. والذي يوثق هذا الإيمان يَكْمُن في الحدود الثابتة للإمبراطورية الأكدية التي أقامها الملك سرجون. حيث أنها ضمت بنحو خاص أقواماً تعود في أصولها إلى الجزيرة العربية. أما المناطق المسكونة من أقوام غريبة عن الجزيرة العربية، والتي دخلت تحت لواء الإمبراطورية الأكدية، فإن دخولها كان مؤقتاً لأنه حدث لأسباب عسكرية أو سياسية قاهرة. بينما الحدود الثابتة للإمبراطورية الأكدية قد ضمت تحت زعامتها أقواماً من الجزيرة العربية فقط؛ لأن هذه الأقوام كانت تحمل في داخلها أمنية الوحدة.[50]

4- أضف إلى ذلك، يبدو أن العراق الجنوبي القديم، في ذلك العصر، كان مهيأ للحكم المركزي. وذلك لأنه بدون الدولة المركزية كان الاقتصاد القائم على الري عاجزاً عن التطور. كما أن التجارة كانت تجد ما يعرقلها في المدن المتعددة المتناثرة، والتي كانت تتمتع كل واحدة منها بوحدة قياس خاصة بها.[51] وقد استثمر الملك سرجون هذه المعطيات للعمل من أجل توحيد البلاد في دولة مركزية مُوَحَّدة.

وبعد أن تمت له السيطرة التامة على أنحاء العراق جميعها، وبوجه خاص على بلاد سومر وأكد، وتوطيده حكمه الداخلي. فإنه بدأ بتوجيه نشاطه العسكري لتحقيق هدفه في إقامة

إمبراطورية مترامية الأطراف. لذلك فإن أهم ما ميز السلوك السياسي الأكدي تمثل بكثرة الفتوحات الخارجية التي أنجزها مؤسس الدولة الملك سرجون. وأسفرت تلك الفتوحات عن تكوين إمبراطورية واسعة. [52] الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى وصفها بأنها أول إمبراطورية عرفها التاريخ القديم. [53]

وضمن هذا التوجه الفكري، قام الملك سرجون بضم المدن الواقعة على طول نهر الفرات مثل توتولي (هيت)، وماري (تل الحريري قرب البوكمال)، وبارموتي (شمال غرب مدينة ماري)، وايبلا (تل ماردیخ 70 كم جنوب حلب)، حتى بلغ غابات شجر الأرز (جبال لبنان). ومنها توجه إلى جبال الفضة (جبال طوروس). وبعدها توجه لفتح الأجزاء الشرقية من آسيا الصغرى، ولا سيما منطقة كبدوكيا. ثم وصل إلى جزيرة كريت التي ورد اسمها بصيغة (كفتارا). [54]

وبعد ذلك، توجه إلى بلاد آشور التي انضمت تحت لواء الإمبراطورية من دون قتال. [55] ثم توجه نحو الأقاليم الشرقية، وتمكن من السيطرة على مدن إيرانية متعددة واقعة على نهر الزاب الأسفل الواقعة شمال شرق عيلام، بما فيها عيلام نفسها. [56] ويبدو أن مما ساعد على هذا التوسع، أن أرض العراق كانت عبارة عن قوة متجمعة تتمكن من أن ترسخ في جميع البلاد المجاورة، التي أصحابها دون العراق قوةً وتمدناً وحضارةً. ويظهر أن تجمع هذه القوى وازدحامها في مركز واحد هما من خصائص ذلك الزمن وليس من خصائص الخضوع لملك واحد في العصور الخالية الموغلة في القدم. وأن كان هذا الملك تملكته طموحات أعلى. إذ كان في نيته أن يكون سلطاناً مطلق الأمر والنهي. مما دفعه إلى ما وراء تخوم العراق شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً. [57] وبذلك امتدت الإمبراطورية الأكدية من جبال زاجروس شرقاً وحتى البحر الأبيض المتوسط غرباً، ومن جبال طوروس شمالاً حتى الخليج العربي جنوباً. [58]

وعموماً، فإن حملات عسكرية متتابعة من هذا النوع أدت في النهاية إلى إنشاء إمبراطورية عراقية لأول مرة في التاريخ، ضمت بلداناً غير معروفة حتى ذلك الحين لأغراض تجارية. [59]

ويبدو أن هذه الدولة، تعد الإمبراطورية الأولى في التاريخ، والتي وصفها (موسكاتي) بأنها تمثل (ظهور الميل إلى الملكية العالمية. ذلك الميل الذي سيتخلل فيما بعد كل تاريخ غربي آسيا حتى العصر الإسلامي). (60)

والراجح أن هذه التجربة الإمبراطورية الأولى في التاريخ، تعد تجربة جديدة غير مألوفة من قبل، الأمر الذي فرض على الملك سرجون أن يتخذ إجراءات تتناسب وهذه التجربة السياسية الجديدة.

وفي ضوء ذلك، يمكن وضع الاستنتاجات الآتية:

1- تمكن الملك (سرجون الأكدي) من تجاوز انموذج دويلات المدن السومرية، والوصول إلى انموذج الدولة العراقية الموحدة.

2- تمكن الملك (سرجون الأكدي) من تجاوز أطروحة نظام الحكم الثيوقراطي السومري، والوصول إلى انموذج الدولة المدنية ذات الصبغة العسكرية.

3- تمكن الملك (سرجون الأكدي) من تجاوز اللامركزية التي كانت سائدة في العهد السومري، والوصول إلى مركزية الدولة الموحدة.

4- تمكن الملك (سرجون الأكدي) من تأسيس أول امبراطورية في التاريخ القديم.

5- تمكن الملك (سرجون الأكدي) من وضع الأسس الرصينة لإقامة نظام حكم ملكي، يدار بطريقة استبدادية.

ويبدو أن أسلوب الحكم الجديد الذي وضعه الملك (سرجون الأكدي)، كان قد أفرز إشكاليات جديدة حكمت العلاقة بين ملوك أكد ورجال المعبد فيها. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث

صراع الملوك الأكديين مع رجال المعبد

شرع الملك (سرجون الأكدي) بتأسيس الدولة العراقية الموحدة بوسائل عملية لا تمت للدين ورجاله بأي صلة، إنما اعتمد مجموعة من الإجراءات التنظيمية، التي من شأنها بناء دولة موحدة قوية. ولعل تلك الخطوات كانت قد مثلت مصدر قلق وعدم رضا لرجال المعبد لان تلك الإجراءات قد تفضي إلى اضعاف دورهم في المجتمع والدولة والسياسة. ولعل أهم تلك الإجراءات ما يأتي:

الإجراء الأول: تأسيس العاصمة أكد:

لقد قام الملك سرجون بتأسيس العاصمة أكد، الذي يُنسَب إليها اسم الأكديين، [61] لأن هذا التأسيس كان قد مثَّل أحد المستلزمات الضرورية لوحدة الإمبراطورية الأكدية. إذ لم يكن من المعقول أن يتخذ الملك سرجون إحدى المدن القائمة سابقاً، ويجعلها عاصمة لإمبراطوريته؛ لأن ذلك سوف لن يميزها عن المدن الأخرى. لذلك كان من الضروري على الملك سرجون أن يبتني عاصمة خاصة بدولته، ليحفظ بذلك وحدة البلاد التي قام بصياغتها وتشكيلها بالوسائل كافة.

ورغم أهمية هذه العاصمة، بيد أن جهود الآثاريين المستمرة لم تتمكن من العثور على بقاياها، رغم أنها عاصمة أول إمبراطورية في التاريخ.[62] لذلك رأى (اندريه بارو) أنها ربما كانت قرية للدين واقعة على مقربة من ناحية اليوسفية. [63] وأشار (سيتون لويد) إلى أن هذه المدينة تمثل إحدى المراكز السياسية المهمة القليلة في العراق، والتي لم يُعْرَف موقعها بعد. ورجح أنها كانت شمال بلاد سومر الرئيسية. [64] بينما رجح (ساكز) أنها مدينة تقع على نهر الفرات طالما كان فيها ميناءً مهماً للنقل في الخليج العربي. [65] بينما قال عامر سليمان عنها (يمكن القول بشيءٍ من الثقة أنها تقع في موضع ما بين المحمودية وبابل. وربما أُسِسَت بالقرب من كيش أو بالقرب من مدينة سبار، أو أنها أُسِسَت في موضع مدينة بابل نفسها.

وبالتأكيد فإن سرجون قد اختار لها موقعاً متوسطاً من البلاد، وقريباً من شواطئ نهر الفرات). [66]

ويبدو أن عدم اكتشاف هذه العاصمة حتى هذه اللحظة، كان قد دفع (طه باقر) إلى وضع احتمالَين لموضعها. فأما أنها تقع في مدينة بابل الأثرية نفسها. حيث ذكرت النصوص الكتابية أن الملك سرجون أخذ تراب بابل لتأسيس مدينة تنافسها. أو أنها تقع في مكان ما بين المحمودية والحلة. [67]

وتتفق الروايات كلها على أن العاصمة أكد كانت تتمتع برخاء اقتصادي لا بأس به. وأن هذا الرخاء لابد أنه ضَمَن للملك سرجون تأييد السكان وحماسهم للتجربة الجديدة. [68]

ورغم عدم العثور على موقع العاصمة (أكد) بيد أنها مثلت تطوراً مهماً اتسق مع التطورات الفكرية والسياسية، التي رافقت نشوء أول إمبراطورية في التاريخ. فضلاً عن أنها لعبت دوراً محورياً في إدارة البلاد وحمايتها من الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء.

الإجراء الثاني: إستراتيجية الجيش الجديدة:

إن تكوين الملك سرجون لإمبراطورية واسعة، قد استوجب إعادة بناء الجيش بالمقدار الذي يتناسب في تنظيماته وتسليحه وتدريبه مع حجم الإمبراطورية الأكدية، وحماية طرقها التجارية.

لذلك، فإن الملك سرجون كان أول من أوجد الجيش الدائم. وأحدث تغيرات أساسية في أساليب القتال والسلاح، واستخدام سياسة الفتوحات العسكرية ضماناً لأمن دولته. [69] وهذه السياسة قد تتطابق مع سياسة (المناطق الحيوية) في المفاهيم السياسية المعاصرة.

وتشير المعلومات المتوافرة، إلى أن طموحات الملك سرجون كانت بعيدة المدى. وأن السياسة التي رسمها، **وكان يبتغي تحقيقها، كانت تصبوا إلى إنجاز الأهداف الآتية:**

1- توحيد المدن السومرية والأكدية جميعها في دولة مركزية واحدة.

2- اتخاذ التدابير اللازمة للقضاء على أي تمرد أو عصيان قد يحدث ضد الحكومة المركزية.

3- ضمان أمن وسلامة الطرق التجارية الموصلة إلى مصادر المواد الخام.

وما كان له أن يحقق تلك الأهداف ما لم يتمكن من بناء جيش قوي قادر على تنفيذ تلك السياسة، ومواجهة أخطار الغزو المتوقع دائماً، ولا سيما من الجهات الشرقية والشمالية الشرقية لبلاد أكد. (70)

ويلاحظ، أن الفتوحات الأكدية كانت قد استهدفت، بالدرجة الأساس، السيطرة على البقاع الغنية بالموارد والمواد الأولية اللازمة لازدهار الحضارة في بلاد الرافدين. حيث أشارت النصوص الكتابية، إلى أن السفن التجارية القادمة من مناطق مختلفة من العالم قد رست في ميناء العاصمة أكد، وهي محملة بالمواد والبضائع المتنوعة. (71) وحملته الأولى بهذا الصدد كانت نحو عيلام. وحملته الثانية كانت نحو مجرى الفرات إلى شمال سوريا، والتي تشير إلى حصوله على مدخل لغابات الأرز لجبال أمانوس وإلى مناجم الفضة في طوروس. وضمنت الحملات اللاحقة خضوع المدن والمستوطنات الواقعة حوالي وما فوق نينوى. وهناك نص مشهور عُرِف باسم (ملك المعركة)، يظهر تغلغل الملك سرجون في بلاد الأناضول لحماية تجارته من اضطهاد حاكم محلي. وأن حملات متتابعة من هذا النوع أدت في النهاية إلى إنشاء إمبراطورية عراقية لأول مرة في التاريخ تمكنت من استغلال بلدان عديدة لأغراض تجارية. إذ أنه إلى جانب مصادر الخشب الجديدة والمعادن الضرورية التي سهلت وصولها فتح الطرق الشمالية، صار الحصول على البضائع الكثيرة ممكناً من الشرق عن طريق عيلام. وأصبحت احتمالات وجود تجارة في الخليج العربي محتملة بصورة مطردة. لذلك ورد في أحد النصوص أنه (رست سفن دلمون ومكان وملوخا في المرفأ أمام مدينة أكده). (72)

وضمن هذا الإدراك السياسي لمتطلبات المرحلة، أجرى الملك سرجون تغيرات أساسية على الجيش، من حيث زيادة أعداده وتدريبه وتسليحه. حيث فضل الأقواس والسهام كقوة ساندة لتقدم المشاة، بدلاً من راجمات الأحجار، لأن الأقواس والسهام سهلة الحمل، ولا تؤثر على حركة الجيش أثناء التقدم أو الانسحاب.

ويتبين من دراسة نقوش المسلة المعروفة باسم (نصب النصر) التي أقامها الملك (نارام – سين) وجود بعض الأسلحة الحربية كالرماح الطويلة، والأقواس والسهام. ويظهر فيها كذلك، بعض أساليب القتال المعتمدة على عنصر الخفة والحركة والمناورة في

الهجوم والدفاع. وكذلك طريقة المبارزة رجل لرجل. وتوجد بعض الإشارات منذ العهد الأكدي يتضح منها وجود خوذ مصنوعة من الجلد والبرونز. أما البلطات فكانت من برونز النحاس، وكذلك رؤوس الحراب. (73)

وبهذا يكون اختيار الملك سرجون الأسلحة الخفيفة اختياراً عسكرياً محترفاً وضرورياً للمهمة الملقاة على عاتق جيشه. ومسلة النصر العائدة للملك (نرام سين) حفيد الملك سرجون، توضح نوعية التسليح الأكدي، الذي لا يعيق حركة الجيش أثناء مناوراته العسكرية. وهذا تَطَلَّب إلغاء بعض الأنظمة التي كانت تتبعها جيوش دويلات المدن السومرية، بما فيها إلغاء (نظام الصف) أو (الكراديس) الذي كان متبعاً ضمن جيش سلالة لكش الأولى. (74)

ويبدو أن نمط إدارة الملك سرجون وأهدافه، كانا قد تحكما، إلى حد كبير، في حجم الجيش وتسليحه وتدريبه. فزيادة عدد أفراد الجيش الأكدي كان لغرض أن يترك، في الأماكن التي يسيطر عليها، عدداً من جنوده للحاميات العسكرية التي كان يقيمها في تلك الأماكن لتحمي هيبة السلطة وطرق التجارة. كما أن هدفه الرامي إلى توحيد أقوام الجزيرة العربية، والذي تَطَلَّب منه الوصول إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط، قد دفعه لأن يتخلى عن الأسلحة الثقيلة التي كانت تستخدم في عصر فجر السلالات الثالث (2520 – 2340 ق.م)؛ لغرض إسناد تقدم القطعات العسكرية والمتمثلة براجمات الأحجار. وذلك لصعوبة حركة هذا السلاح. وأحل محله الأقواس والسهام لسهولة حملها. (75)

وفيما يخص رواتب الجند، فإن المعلومات المتوفرة، تؤكد على أن الدولة كانت تمنح الجنود النظاميين أراض زراعية يستثمرونها أوقات السلم. وتستثمرها عوائلهم أثناء الحرب. وقد يفقدونها إذا امتنع الجندي عن تأدية الخدمة العسكرية والمهام الملقاة عليه. (76)

وبذلك، يمكن القول، أن تأسيس الجيش بصيغته الجديدة، من حيث العدد والتسليح والتدريب كان قد اتسق مع متطلبات التحول إلى إمبراطورية واسعة الأرجاء، وسهل مهمتها بشكل واضح.

الإجراء الثالث: إزالة أسوار المدن المحصنة:

إن وحدة الإمبراطورية الأكدية، كانت من أولويات الملك سرجون. وأن تلك الأولوية وجبت عليه اتخاذ الوسائل الممكنة كلها، والتي من شأنها أن تحفظ للإمبراطورية وحدتها، وتحول دون عودتها إلى حالة التشرذم التي كانت سائدة في بلاد الرافدين قبل وصوله للحكم. والتي كانت عبارة عن دويلات مدن، لجأت كل منها إلى تحصين نفسها ضد الدويلات الأخرى. وذلك عن طريق بناء أسوار محصنة حولها.

ولتحقيق طموحاته الواسعة في تأسيس دولة مركزية مترامية الأطراف، عمد الملك سرجون إلى هدم تلك الأسوار، **التي كانت تتحصن بها المدن الرئيسة. ويبدو أن الهدف من تلك السياسة تُمَثَّل بما يأتي:**

1- إن تلك المدن لم تعد بحاجة إلى أسوار تحميها من هجوم الأعداء طالما أصبحت جزءً من دولة كبيرة وقوية ومُوَحَّدة قادرة على حماية حدودها الخارجية قطعات عسكرية ثابتة. (77)

2- إنهاء الشعور الانفصالي لدى مواطني دويلات المدن، لأن ذلك الشعور يقف ضد وحدة البلاد.

3- أن إزالة أسوار المدن، يسهل عملية إفشال أي تمرد مُحْتَمل في المدن بسهولة، وبأقل التكاليف. حيث أن بقاء المدن محصنة بالأسوار يجعلها محصنة ذاتياً. وأن ذلك قد يدفع حكامها إلى التمرد على السلطة المركزية. (78)

عليه، فإن تلك السياسة، كانت قد أدت إلى إحكام قبضة الملك سرجون السياسية والعسكرية على البلاد. وأفضت إلى تغيير فلسفة نظام الحكم من اللامركزية إلى الإدارة المركزية للبلاد.(79) وحققت وحدة البلاد. وقللت، في الوقت نفسه، من حركات التمرد والعصيان في البلاد، خصوصاً تلك التمردات التي يقف خلفها رجال المعبد.

ويبدو أن هذا الإجراء الجديد كان قد منح الإمبراطورية الأكدية شيئاً من الاستقرار الداخلي، الذي مكنها من التوسع الخارجي، وحماية طرق التجارة في ظل إمبراطورية مركزية مترامية الأطراف.

الإجراء الرابع: توحيد الإدارة والقضاء والتقويم:

يبدو أن الملك سرجون، كان مدركاً لمتطلبات دولته الجديدة. ولذلك انصرف إلى إجراء بعض الإصلاحات في مجال الإدارة والقضاء والتقويم، لتتسق مع ظروف الدولة الجديدة ذات البعد الإمبراطوري.

ومن خلال الوثائق التاريخية، يتبين أن النظام الإداري الذي اتبعه الملك سرجون، كان نظاماً مركزياً بشكل لا لبس فيه. حيث أنه أقدم على توحيد الأنظمة التي كانت سائدة في دول المدن السومرية بقالب جديد ذي طابع أكدي خاص. [80] **لعل أهمها ما يأتي:**

1- أقام تقويماً موحداً للدولة كلها، بعد أن كان القوم قبل وصوله للحكم يؤرخون الأحداث طبقاً لأشهر وأعياد خاصة بكل مدينة على حدة. [81]

2- توحيد أسلوب المحاكمات من خلال القسم باسم الملك إلى جانب اسم الإله. [82] ومن الأدلة المادية على هذا الإجراء الجديد هي النصوص القضائية الأكدية، التي كانت تضيف إلى فقراتها اسم الملك إضافة إلى اسم الإله. ولذلك نجد أن القسم باسم الملك كان يعد من أهم مستلزمات قرارات المحاكم. وهذا ما نلمسه في النصوص القضائية كلها خلال العصر الأكدي وما بعده. [83]

أضف إلى ذلك، أن الأدلة المتوفرة بهذا الخصوص، تشير إلى أن القضاة، قبل مجيء الملك سرجون إلى الحكم، كانوا عبارة عن مُحْكِمِين لا أكثر. وأن دورهم كان منحصراً بإبداء وجهات نظرهم في القضايا التي يبتون بها. وأن قراراتهم لا تمتلك صفة الإلزام إلاَّ بعد اقترانها بموافقة حكام المدن. فاذا أبقى الملك سرجون نظام القضاء على حاله، فإن ذلك يعيق دور حكام المناطق البعيدة عن العاصمة أكد من القيام بواجبات القضاء؛ لأن الحصول على موافقة الملك ستكون بحاجة إلى وقت طويل.

عليه، احتسب الملك سرجون القضاة موظفين يعينون بمرسوم منه شخصياً، ويحكمون باسمه. واحتسب قراراتهم ملزمة ما داموا يحكمون باسم الملك. [84]

ويبدو، أن ذلك التنظيم الجديد للقضاء، كان قد مثل إجراءً متقدماً باتجاه فصل القضاء عن السلطة التنفيذية. وهي السياقات التي درجت عليها الأنظمة السياسية المعاصرة لحد الآن. وبذلك، صارت للدولة الأكدية إدارة مركزية منظمة. وأصبحت مثالاً تحتذي به التجارب العراقية التي أنشأها البابليون، والآشوريون، والكلديون في أوقات لاحقة.

الإجراء الخامس: تجديد آليات الحكم:

إن مؤهلات الملك سرجون السياسية والإدارية والعسكرية لم تكن كافية لوحدها لإنجاز أهدافه وتطلعاته ما لم يستعن بعدد من الشخصيات القيادية المخلصة له ضمن آليات حكم جديدة، ترتكز على تنصيبهم حكاماً على المدن التي تَمَكَّن من الاستيلاء عليها، وضمها إلى إمبراطوريته الواسعة. (85)

ويبدو أن هذا الإجراء، كان ذات بعدين أساسيين. البعد الأول، هو مكافأة هؤلاء القادة مكافأة لائقة بهم. والبعد الثاني، أنه يضمن لنفسه ولاء تلك المدن، وعدم تمردها على السلطة المركزية التي أنشأها. ويبدو أن هذا الإجراء كان إجراءً ناجحاً جداً في الأقاليم النائية.

وقد قام الملك سرجون، بمنح أراض زراعية كافية لكل حاكم من حكام المدن لسد احتياجاتهم من أجل التفرغ للإدارة والحكم، وعدم التفكير بالكسب المالي. (86) بيد أنه لم يسمح لهم بأن يحتسبوا أنفسهم حكاماً دائمين لهذه المدن. ومنعهم كذلك من التفكير بأن أولادهم سيكونون خلفاءهم في الحكم في تلك المدن. بل أن بعض أفراد الأسرة الحاكمة المحلية، كانوا يؤخذون كرهائن لدى البلاط الملكي في العاصمة أكد، زيادة في الحيطة والحذر من أي تمرد أو عصيان قد تقوم به الأسر المحلية الحاكمة. (87)

ويبدو أن تلك الآلية الجديدة في الحكم، كانت تهدف إلى ما يأتي: (88)

1- لكيلا تكون المدن ملكاً خاصاً لحاكمها المحلي وأولاده من بعده. لأن هذا الشعور إذا تم تبنيه من الحكام المحليين، فإنه سوف يتنامى للدرجة التي تهدد فيها وحدة الإمبراطورية الأكدية. إذ أن هذا الشعور سوف يشجع حكام المدن على الانفصال،

خصوصاً إذا كانت تلك المدن بعيدة نسبياً عن العاصمة أكد، أو أنها في مكان يصعب الوصول إليه.

2- وبهذا الإجراء الجديد في آليات الحكم، حاول الملك سرجون أن يزيل عن أذهان الناس والحكام فكرة دويلات المدن، التي كانت سائدة في بلاد الرافدين قبل وصوله للحكم.

3- فضلاً عن ذلك، أراد الملك سرجون أن يشعر حكام تلك المدن المحليين، أنهم مكلفون من الدولة بإدارة تلك المدن، وليسوا مالكين لها. ولذلك فأنهم معرضون للتغيير في حالات التقصير أو الخلل في أداء واجباتهم. وأن ذلك كله، كان يدفعهم لتفادي أي سلوك قد لا يرضي السلطة المركزية.

ويبدو أن ندرة وقوع حركات التمرد والعصيان ضد السلطة المركزية الأكدية في عهد الملك سرجون، وديمومة الدولة الأكدية لمدة تزيد عن 150 عاماً، وهي قوية ومكينة، إنما تعد إحدى دلالات صحة آليات الحكم الجديدة التي اتبعها الملك سرجون وفعاليتها في إدارة نموذج الدولة الجديدة في شكلها ومضمونها وآلياتها، بحيث لم يتمكن رجال المعبد من زعزعتها.

ويبدو أن تلك الإجراءات، كانت قد أفضت إلى النتائج الأساسية الآتية:

1- أنها أفضت إلى ولادة دولة قوية موحدة بوسائل تنظيمية دنيوية لا تمت بصلة للمسوغات الدينية، التي درجت عليها دويلات المدن السومرية.

2- أن تلك الإجراءات التنظيمية الدنيوية، أفضت إلى تهميش رجال المعبد، وضرب المسوغات الدينية التي يرتكزون عليها في وجودهم السياسي، الأمر الذي أفضى إلى نقمة رجال المعبد على التجربة الجديدة ومعاداتها. لذلك وقف رجال المعبد وراء حركات التمرد التي شهدتها البلاد.

وبناء على تلك المعطيات، أعقب الملك (سرجون الأكدي) تلك الإجراءات الإدارية – التنظيمية بخطوات من شأنها الفصل بين الدين والسياسة من جهة، والحد بشكل أكبر من نفوذ رجال المعبد من جهة أخرى. ولعل أهم تلك الخطوات ما يأتي:

الإجراء الأول: فكرة الولاء للدولة ولحاكمها الأعلى:

على الرغم من أن سلطة الملك سرجون كانت مطلقة، بيد أنها كانت مقيدة، في بادئ الأمر، بقيدَين أساسيين هما:

1- تقاليد الدويلات السومرية القديمة.

2- جوهر العقيدة الدينية وتعاليمها.

ثم اضمحلت تلك القيود لاحقاً، إذ لم يعد لمجالس الشيوخ والشباب (الأونكين) أي دور سياسي. كما بدأ نفوذ الكهنة بالتراجع منذ ذلك الحين. (89)

وعمل الملك سرجون على تقوية فلسفة الولاء للدولة في مجموعها، ولحاكمها الأعلى، بدلاً عن ولاء الأفراد والجماعات لمدنهم الضيقة، وزعمائهم المحليين بما فيهم رجال المعبد. كما دعا إلى نوع من تعظيم أولي الأمر الكبار. (90) لذلك استخدم الروابط العائلية وسخرها لمصلحة أولي الأمر الكبار. ولعل أوضح الأمثلة على هذا التعظيم يَكْمُن في تنصيب ابنته (أنخيدوانا) كاهنة عظمى لإله القمر المزعوم (ننا) في مدينة أور الجنوبية الناطقة بالسومرية. وقد كان هذا المنصب منصباً مهيباً يعطي حامله نفوذاً كبيراً على المدينة وسكانها. فضلاً عما يوفره من سلطة على المعبد. (91)

ويبدو أن وجود حاكم فرد قوي يطلق على نفسه (ملك الجهات الأربع) ويذكر الناس دوماً بوحدة الدولة وقوتها. وهو في الواقع، لقب إلهي كان خاصاً ببعض الآلهة المزعومة، لا سيما (آنو)، و(أنليل)، و(شمش) رمزاً لسلطانهم على الكون كله. وبهذا اللقب الجديد أصبح لسلطة الملك سرجون مدلولاً دينياً، (92) ربما يكون قد ساهم بتقليص نفوذ رجال المعبد.

والراجح أن هذا اللقب، الذي اقتبسه الملك سرجون من أسلافه السومريين، لم يقصد به تأليه نفسه، أو جعل نفسه إلهاً، إنما ابتغى من وراء ذلك أن يقنع شعبه بأنه نائب الأرباب على جهات الأرض كلها حسب مسلمات الفكر العراقي القديم. (93)

عموماً، يتبين أن تلك الفلسفة الدنيوية الجديدة، كانت قد ساهمت بكسر التقييدات

الحاكمة التي فرضتها التقاليد السومرية والتعاليم الدينية القديمة. ومهدت الطريق لتقوية الإمبراطورية الأكدية، وتعزيز نظام الحكم فيها بصبغته المدنية.

الإجراء الثاني: الدين بين السياسة والدولة:

بحكم الرقعة الجغرافية الواسعة للإمبراطورية الأكدية، فإنها ضمت تحت لوائها أقواماً مختلفة وآلهة متعددة. ويبدو أن هذا الواقع قد جعل الملك سرجون يواجه وضعاً جديداً غير مألوف، ويختلف، إلى حد كبير، عن الأوضاع التي كانت سائدة ضمن دويلات المدن السومرية، التي كانت مؤلفة من قومية واحدة، وتمتلك إلهاً مزعوماً واحداً.

ولذلك، واجه هذا الوضع الجديد وفق مفهوم فكري - سياسي جديد، يرتكز على فصل الدين ورجاله عن السياسة بشكل واضح لا لبس فيه، مع الاحتفاظ بالإيمان، ومنح أقوام إمبراطوريته حرية العبادة الكاملة.

ويبدو أن هذا النمط من السلوك السياسي، قد مَكَّن الملك سرجون من كسب ود هذه الأقوام وولائهم. ويمكن تلمس تلك السياسة بالمخلفات الكتابية والنتاجات الفنية للعصر الأكدي.[94] مع ذلك، فإن هذا الإجراء قد استفز رجال المعبد، الذين لعبوا دوراً أساسياً في التمردات التي استهدفت الملك سرجون ودولته بالاستفادة من الأزمات الاقتصادية التي كانت تحدث أحياناً. وقد ذكرت بعض النصوص التاريخية، أن حركات التمرد الداخلية والخارجية التي حدثت أواخر حكم الملك سرجون، كانت بتحريض من رجال المعبد. بيد أن الملك تمكن من القضاء على تلك التمردات كلها.[95] وقد تعاظم ذلك التحريض الديني بعد ظهور بوادر الانتقال في العصر الأكدي من اقتصاد المعبد، الذي كان سائداً في عصر فجر السلالات السابق إلى النظام العلماني في الحياة الاقتصادية والاجتماعية.[96]

ومن خلال النصوص الاقتصادية والإدارية الأكدية، التي عثر عليها في أشجالي (على نهر ديالى)، وكاسور (قرب كركوك)، وآوال (قرب السعدية)، يتبين بشكل واضح وصريح الابتعاد عن سيطرة المعبد على الحياة الاقتصادية، التي لعب فيها القطاع الخاص الدور الرئيسي بدلاً منها. [97]

ومن دلالات فصل السياسة عن الدين في عهد الملك سرجون، نجد جملة من المعطيات، لعل أهمها ما يأتي:[98]

1- من خلال النصوص الكتابية، يتبين أن الحكام السومريين الذين حكموا في دويلات المدن السومرية لم يعملوا شيئاً ما إلاَّ وأشاروا إلى أن ذلك العمل كان بإرادة الإله الرئيس للسلالة. في حين كانت كتابات الملك سرجون قد اختلفت كلياً عن تلك الصيغة. حيث كانت أعماله كلها نابعة عن إرادته السياسية الصرفة، وليس تنفيذاً لإرادة أي من الآلهة المزعومة.

2- ويلاحظ، أن الملك سرجون كان قد قدس عدداً كبيراً من الآلهة المزعومة، مع أنه لم يتخذ لعاصمته أكد إلهاً خاصاً بها. وإذا ما ذُكِر اسم إله من الآلهة في نص من النصوص، فلا يرد بصيغة الإله الرئيس للأكديين، إنما يذكر إذا كان فحوى النص له علاقة بالمدينة التي يتحدث عنها.

3- أن سياسة فصل الدين عن السياسة، اتضحت في النتاجات الفنية الأكدية، التي تميزت بالواقعية والانطباعية. حيث أن النتاجات الرسمية المنفذة بأمر من الدولة، قد صُوِرَت بأسلوب واقعي بدون خلفية دينية، مثل تمثال الملك سرجون، والتمثال العائد بزمنه إلى حقبة حكم الملك (نرام – سين) حفيد الملك سرجون. بينما تبدو المسحة الدينية واضحة على النتاجات الفنية السومرية. أما النتاجات الفنية غير الرسمية، فقد نُفِذَت بأسلوب انطباعي غير واقعي؛ لأن تلك النتاجات عكست الخلفية الدينية للفئة التي أنتجتها.

مع ذلك كله، فإن الملك سرجون لم يفصل الدين عن الدولة كلياً. لأن دعوته إلى شيء من تعظيم أولي الأمر الكبار، كان قد أفضى إلى فكرة تقديس الحكام. ونعتهم بنعوت الربوبية. وإن لم يُسَلِم أهل العراق جميعاً بهذه الفكرة، بيد أنها فرضت وجودها على أرض الواقع السياسي.[99]

ورغم أنه، لم تتوفر أي إشارة في النصوص المسمارية العائدة للملك سرجون، ولا في النصوص التي تم استنساخها في العصر البابلي القديم والحقبة الآشورية، أي إشارة تؤكد صراحةً أو ضمناً

بـأن الملك سرجـون كان قد ادعى الإلوهية أثناء حياته. بيـد أن انجازاته الكبيرة قد جعلته بمنزلة الإله في نظر سكان الدويلات التي انضوت تحت لواء الإمبراطورية الأكدية. [100]

ومـن البديهـي، أن الملك سرجـون لم ينس الاهتـمام بأربابه المزعومين. لذلك شـيد لهم العديـد مـن المعابد في المدن المختلفة. وعلى سـبيل المثال لا الحصر، فإنه أعـاد بناء معبد (آي كور) ومعبد (انليل الكبير). [101]

أضـف إلى ذلـك، لم يبتعد الملـك سرجون كلياً عن الأصل الديني للسـلطة السياسـية. إذ أنـه عندما تمكن من تأسـيس دولته احتفظ باللقب الذي اعتمـده الملك (لوكال زاكيزي) مـن قبـل. ونعني به لقـب (ملك الأرض). ثم اتخذ لنفسـه لقبـاً جديداً هـو (ملك الجهات الأربع)، و(ملك بلاد سومر وأكد). [102]

ويلاحـظ أن لقـب (ملك الجهـات الأربع)، كان لقبـاً خاصاً بالآلهة المزعومة، لا سـيما (آنو)، و(أنليل)، و(شـمش) كرمز لسـلطانهم على الكون كلـه. حيث تعني الجهات الأربع الكـون والعـالم المكون من أربع جهـات أو زوايا. وبهذا اللقب الجديد أصبح لسـلطة الملك سرجـون مدلـولاً دينيـاً. حيث أصبـح الحاكم الأرضي للخليقـة. كما يدل أيضاً على اتسـاع الحكم من دولة صغيرة إلى مملكة كبرى، ثم إمبراطورية واسعة الأطراف.

مـع ذلـك، فإن اللقب الجديـد لا يعني محاولة الملـك سرجون معادلة نفسـه بالإله، إنما يعني انتخاب الإله وتفويضه له ليكون ممثلاً له في حكم الكون. [103] وأن ما يميز هذا اللقب، كونه دليل طموح الملك سرجون ورغبته في سيادة حكمه مناطق واسعة من العالم. رغم أن تلك الطموحات الحربية كانت قد أثقلت ميزانية الدولة وأرهقتها كثيراً، وربما كانت إحدى أسباب سقوطها. [104]

عليه، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1- أن الملـك سرجـون كان قـد اعتمـد على سياسـة فصل الدين عـن السياسـة، بيد أنه لم يفصـل كليـاً ما بـين الدين والدولـة. حيث بقي للديـن دوراً في تأملات السـلطة السياسية وحيثياتها.

2- الراجح أن فصل الدين عن السياسـة في مسلمات الملك سرجون لم يكن متبنى فكرياً

خالصاً، إنما كان محاولة لأضعاف سلطة المعبد ورجاله بوصفهم نداً ومنافساً لسلطة الملك، وينازعونه على الحكم.

3- مع ذلك، كان هذا المنهج قد واكب عملية الانتقال من دويلات المدن السومرية إلى نموذج الدولة المركزية الموحدة. وساهم في كسب ود أغلب الأقوام التي انضوت تحت لواء الدولة الأكدية.

الإجراء الثالث: عبادة الشخصية:

يشير مفهوم (عبادة الشخصية) إلى نوعٍ من الأنظمة السياسية التي ترتكز على حاكم قوي يمتلك خصالاً متفوقة على أفراد المجتمع. وغالباً ما يوصف على أنه أب البلاد، وبأنه الحكمة بعينها، وبأن خصاله تفوق خصال أي بشر.

وعلى مر التاريخ، كان معظم الملوك والحكام الأقوياء يتمتعون بتقديس هائل، أوصلهم إلى حالة عبادة الشخصية. استند ذلك في جانب منه، على مبدأ الرعاية الإلهية للملوك، وتوليهم الحكم وفقاً لإرادة الله، أو استند على مؤهلاتهم الشخصية والكاريزما التي يتمتعون بها، والإنجازات التي ينفذونها على الأرض.

ورغم أنه، لا توجد أي إشارة في النصوص المسمارية العائدة إلى الملك سرجون، ولا من خلال النصوص التي تم إعادة استنساخها في العصر البابلي القديم وفي الحقبة الآشورية، تؤكد صراحةً أو ضمناً، بأن الملك سرجون قد ادعى الإلوهية أثناء حياته.[105] **بيد أن هناك معطيات عديدة كانت قد ساهمت في ولادة ظاهرة عبادة الشخصية واقترانها بالملك سرجون لعل أهمها ما يأتي:**

1- كانت شخصية الملك سرجون من بين الشخصيات النادرة التي عُرِفَت في تاريخ العراق القديم. فقد كان قائداً عسكرياً مرموقاً، وإدارياً محترفاً. أن هذا الوصف لا يمثل رأي المؤرخين المحدثين فحسب، بل أن هناك العديد من القصص والروايات القديمة التي نُسِجَت حول شخصية الملك سرجون ومنجزاته إلى درجة أن اثنين من الملوك الآشوريين تسموا باسم سرجون، ربما تيمناً به. وذلك بعد أكثر من ألف عام من تاريخ حكمه.[106]

2- أن الملك سرجون لم يبتعد كلياً عن الدين كمدخل لتعزيز ظاهرة (عبادة الشخصية). وذلك من خلال ما يأتي:

أ - أنه لم يبتعد كلياً عن الأصل الديني للسلطة السياسية، عندما احتفظ بلقب (ملك الجهات الأربع)، والذي يعد لقباً خاصاً ببعض الآلهة المزعومة، ولا سيما (أنو)، و(أنليل)، و(شمش) كرمز لسلطانهم على الكون كله. وبهذا اللقب أصبح لسلطة الملك سرجون مدلولاً دينياً، حيث أصبح الحاكم الأرضي للخليقة. (107)

ب- كما أن دعوة الملك سرجون إلى شيءٍ من تعظيم أولي الأمر الكبار، كان قد أفضى إلى فكرة تقديس الحكام، ونعتهم بنعوت الربوبية، بما فيهم الملك سرجون نفسه. (108) وضمن هذا الاتجاه، شَيَّد الملك سرجون العديد من المعابد في المدن المختلفة. لعل أبرزها معبد الإله المزعوم (أنليل الكبير). (109) فضلاً عن اقتران اسم الملك باسم الآلهة في جميع النصوص القضائية التي صدرت خلال العصر الأكدي. (110)

3- كما أن الإنجازات الكبيرة للملك سرجون في مجال وحدة البلاد العراقية، وتحويلها إلى إمبراطورية واسعة الأرجاء، وإنجازاته في ميدان العمران، عَظَّمَت من شخصيته في عيون مواطنيه، ودفعتهم نحو تبني مفهوم عبادة الشخصية وإضفاءها على الملك سرجون كل حسب مدركاته.

4- كما أن اعتماد الملك سرجون على استراتيجية القوة المفرطة ضد كل من يخرج على طاعته، كان قد ساهم في تعزيز ظاهرة عبادة الشخصية لديه من الناحية السيكولوجية؛ لأن المجتمعات تهاب القوة.

مع ذلك، وقعت أحداثاً محدودة من التمردات المسلحة ضد الملك سرجون لأسباب متعددة، لعل أهمها ما يأتي: (111)

1- لأن الملك سرجون كان قد تجاوز على المقدس الديني من خلال اقتطاعه مساحات من أراضي المعبد وإعطائها إلى أعوانه من الأكديين. فضلاً عن اتخاذه ألقاباً ذات

صبغة دينية أغضبت رجال المعبد. باحتساب أن ذلك يعد تجاوزاً على سلطات المعبد. أن هذا الغضب يصبح أكثر إدراكاً إذا ما علمنا أن الدين في العراق القديم، كان أداة للسلطة، وضمانة لشرعيتها، وأحد الذرائع التي تستخدم كغطاء للشرعية السياسية.

3- أضف إلى ذلك، أن أسلوب القوة المفرطة، وتدمير المدن التي أخضعها الملك سرجون لحكمه، كانت قد تركت في نفوس أهالي تلك المدن رغبة للثأر والانتقام عندما تحين الفرصة. وهذا الترقب كان يستغل غالباً من رجال المعبد المتربصين بالدولة الأكدية. لذلك انضموا إلى الثائرين ضد حكمه. إذ أن الروايات التاريخية والآثارية، أكدت على أن هناك ثورات داخلية وخارجية اندلعت أواخر حكم سرجون الأكدي بتحريض من الكهنة الكبار بسبب اقتطاعه مساحات من أراضي المعبد، وإعطائها إلى بعض أعوانه وأقربائه من الأكديين.

ويبدو أن هذا العمل كان يعد تجاوزاً على سلطات المعبد. وأن مجرد التجاوز على المقدس الديني كان مدعاة لغضب الرب، ومسوغاً لتأليب كهنة المعبد. إذ احتسبوا هذا العمل تقليلاً من شأنهم، وتجاوزاً على حقوقهم السياسية والاقتصادية التي كفلتها لهم الأعراف والمعتقدات الدينية السائدة. (112)

كما أن أسلوب العنف والقسوة الذي اتبعه إزاء المدن الجديدة التي وقعت في قبضته، كانت تتعارض مع الناموس الديني – الاجتماعي، التي كانت تجرم أفعال من هذا القبيل، وتعدها خطيئة ترتكب ضد الإله الحامي للمدينة. وهذا ما أكد عليه العالم في الشؤون السومرية (كريمر) بقوله: كانت الآلهة كما ذكر حكماء السومريون يفضلون ما هو أخلاقي وصالح على الفساد والخروج على مبادئ المقدس. والدليل على ذلك، الوصف السومري الذي تحذر منه الآلهة من جراء فعل الظلم والعنف والعدوان (من سلك سبيل العدوان واغتصبت يده ما ليس له... من تخطى حدود النظم المقررة ونقض الوعود. من نظر نظرة رضا إلى مواطن الشر). (113)

وما بعد سرجون الأكدي وحسب وثيقة إثبات الملوك السومرية حكم العراق منذ عهد الملك سرجون، أحد عشر ملكاً لمدة 197 عاماً. اشتهر منهم الملوك الخمسة الأوائل. [114] منهم الملك (ريموش)، الذي واجه تمردات كثيرة في سنوات حكمه الأولى. خصوصاً من أهالي مدينة (تلو) والتي كانت بمثابة المركز الديني لمدينة (لكش). بل أن التدمير والخراب الذي ألحق بمدينة أور من جراء حصار الملك (ريموش) لثورة أهلها هو الذي دفع أخته (انخيدونا) بوصفها الكاهنة العظمى لمعبد سين أن ترثيها بقصيدة لم تخفي فيها حزنها على المدينة المدمرة. كما أنها لم تخف غضبها على أخيها. [115]

وكان الملك (**نارم – سين**) من أبرز الملوك ما بعد الملك سرجون، حيث تولى الحكم لمدة 56 عاماً، حسب وثيقة إثبات الملوك السومرية. [116] بينما ذهب باحثون آخرون إلى أنه حكم لمدة تتراوح ما بين 37 – 66 عاماً. [117]

وقد كان هذا الملك، ذا مقدرة توازي مقدرة الملك سرجون. وتمكن مثله أن يصبح بطلاً أسطورياً. [118] ويبدو أن ما ميزه عن أسلافه، أنه جنح نحو بدعة تأليه نفسه. إذ أنه ادعى الإلوهية أثناء حياته. [119] حيث وضع الإشارة المخصصة الدالة على الإله أمام اسمه. [120] ولُقِب في نقوش بعض الأختام التي أهداها إليه رعاياه بلقب (إله أكد). كما ظهر في لوحة النصر وهو يلبس على رأسه التاج والقرون التي تعد من علامات الإلوهية. [121]

ويبدو أن ذلك التوجه الديني – الفكري، كان قد مَثَّل أسلوباً جديداً في الفكر السياسي العراقي القديم. حيث أن هذا الفكر كان قد درج على احتساب الملك، بشرط أن يعمل في خدمة الآلهة، كوكيل لها أو نائب عنها. بيد أنه، في الأحوال كلها، لا يرقى إلى مصاف الآلهة مهما بلغ من القوة والمكنة والسمات الشخصية. لذلك لم تكن فكرة تأليه الملك مقبولة عند العراقيين.

وقد كان الملك (نارم – سين) من أبرز أفراد الأسرة الأكدية الحاكمة بعد جده سرجون. وقد كانت قدراته السياسية والعسكرية، قد ساهمت بالمحافظة على وحدة الإمبراطورية الأكدية. فضلاً عن مساهمته في تمددها لتصبح إمبراطورية بعيدة الأطراف. وقد دون انتصاراته الخارجية في لوحة مشهورة تسمى (نصب النصر). [122]

وفي عهـده، بلغـت مملكة أكد أقصى ذروتها ومجدها. وربما هذا هو الذي أباح لهذا الملك أن يطلق على نفسـه لقب (ملك أقاليم العالم الأربع). وقد زاد من تمسكه بهذا اللقب هيمنته على إقليم (ماري)، وإخضاعه القبائل الجبلية الرابضة في هضاب زاجروس، واجتياحه لمدن عيلام ليبلغ جبال أرمينيا. [123]

مع ذلك، واجه الملك (نارم – سـن) تمردات واسـعة في غرب البلاد وشـمالها وشرقها. وقـد تزعمـت مدينة (كيش) حلفاً من حوالي عشرين حاكـماً للتمرد على الدولة الأكدية. أن هـذا التمرد كان قد شـمل تقريباً الأراضي الواقعـة غربي الفرات كلها.[124] وتشـير الوثائق التاريخيـة، إلى أنه تمكن من قهـر تلك التمردات. وأخضع مدنها إلى سـلطانه. وبذلك حفظ للإمبراطورية الأكدية وحدتها. ومن هنا أطلق عليه، لقب (ملك الجهات الأربع).[125]

ويبدو أن هناك عاملان أساسـيان سـاهما بإفشـال تلـك التمردات التـي واجهت الملك سرجون وخلفاؤه، هما:

1- الصعوبات التي واجهت المتمردون في إعلان الانفصال.

2- رد الفعـل العسـكري المباشر من الملك سرجون وخلفـاؤه إزاء أي معارضة محتملة.[126] إذ كان الملك سرجون وخلفاؤه مستعدون لاستعمال القوة المفرطة ضد الخصوم مهما كان عدد الخسائر البشرية أو المادية.[127]

ومـن الواضـح، أن تلـك التمـردات كان قد وقـف وراءها كهنـة مدينة (نفـر)، الذين أرادوا أن يجعلـوا الحـكام جميعاً يعترفون بالحاجة إلى إظهار الولاء للمعبد.[128] ولذلك، فإن الروايات المتأخرة، أشـارت إلى نهاية عهد الملك (نارم – سـن) بكارثة حلت بالبلاد كعقاب من الآلهة، بسبب دعوى التأليه التي زعمها.[129]

بـل يمكن القـول، أن هذا الملك كان قد أوجد في نظام الحكم بدعتين سياسـية – دينية، حسب أطروحات رجال المعبد، هما:

أ – أنـه أضاف كتابـة العلامة الدالة عـلى الإلوهية في مقدمة اسـمه، حيث صار يلقب نفسـه (إله أكد). ويبدو أن هذا العمل كان يعد بدعة في الأعراف الدينية القديمة.

بل يمكن احتسابها شيء من الكفر والخروج على الأعراف الدينية السائدة، لأن حكام وادي الرافدين لم يتجاوزوا هذه الحدود في أقصى قوتهم. إذ كانوا يحتسبون أنفسهم نواباً عن الآلهة في حكم البشر أو ممثليها على الأرض.

ب- أنه حرص على أن يطلق على نفسه لقب (الملك الإله). كما أنه كرس طقوس التأليه والتقديس لذاته.[130]

ج - ويبدو أن أعمال العنف التي سمح بها هذا الملك ضد المراكز الدينية، كانت احدى عوامل الصراع مع رجال المعبد. حيث أنه سمح لقواته في أن تنتهك (معبد اكور) وتسلبه أملاكه. وكذلك معبد الإله انليل في نفر رغم أنه يعد أقدس مدينة سومرية. أن كل تلك الأعمال تعد تجاوزاً على المقدس الديني.[131]

ويبدو أن ظاهرة تأليه الملوك كانت من نتاج حكام أكد، خصوصاً الملك (نارام سين). لذلك كان لهذه الظاهرة دوراً كبيراً في اندلاع عمليات التمرد التي واجهته، حيث أنه انشغل في سنوات حكمه الأولى بإخماد التمردات والاضطرابات التي اندلعت في المدن السومرية والبابلية.

ثم خلفه على عرش العراق ابنه الملك (**شار كالي شارى**)، الذي حكم البلد لمدة ربع قرن، حسب وثيقة إثبات الملوك السومرية.[132]

وهناك من يشير، إلى أن هذا الملك حاول أن يزيل ما تركه أبوه الملك (نارم - سين) من آثار سلبية في نفوس العراقيين، بسبب مزاعم التأليه التي أضفاها على نفسه. وذلك عن طريقين هما:

1- أنه أعاد الاعتبار إلى الإله الأكبر المزعوم (أنليل). ونالت مدينة نفر رعايته.

2- تخليه عن لقب (ملك الجهات الأربع) ذي المدلول الديني، والذي اعتمده والده الملك (نارام - سين). واكتفى باللقب الأكثر تواضعاً ونعني به لقب (ملك أكد).[133]

وبعد وفاة الملك (شار كالي شارى) سرعان ما انتشرت الفوضى في ربوع الإمبراطورية الأكدية لمدة ثلاث سنوات. تولى الحكم خلالها أربعة ملوك هم (ايكيكي، نانم، ايمي، ايلولو).

ثم استقرت الأحوال في الإمبراطورية الأكدية، إلى حد ما، عندما تولى العرش الملك **(دودو)**، الذي حكم لمدة 21 عاماً. ثم خلفه ابنه **(شو- دورول)** لمدة 15 عاماً. ثم سقطت الدولة الأكدية بعد وفاته. لينتقل الحكم الملكي إلى مدينة (أوروك)، التي حكم فيها خمسة ملوك لمدة 30 عاماً. ثم نقلت الملوكية إلى قبائل الكوتيين الغزاة الذين حكموا 91 عامًا حسب وثيقة إثبات الملوك السومرية.[134]

وعلى الرغم من، أن اجتياح قبائل الكوتيين للدولة الأكدية كان مؤثراً بالضرورة في هذا السقوط، كونه ساهم بقطع هؤلاء الغزاة لخطوط التجارة الدولية، التي كانت مصدراً لرخاء أكد. بيد أنه لم يكن السبب الوحيد لسقوط الدولة الأكدية. لأن الكوتيين كانوا أقل ثقافة من المدنية الأكدية. بل أنهم يوصفون في الكتابات التاريخية بأنهم (متوحشون). لذلك رفضوا مناهل المعرفة والثقافة العراقية بشقيها السومرية والأكدية على حد سواء.[135]

ومع أن هجمات الكوتيين على المدن الأكدية لم تكن في ذاتها كافية لتقويض الإمبراطورية الأكدية، بيد أنها كانت قد أقنعت دويلات المدن الخاضعة لها أن أكد ليست بالقوة التي لا تقهر. وهي إمبراطورية أصبحت ضعيفة بشكل واضح بسبب عوامل متعددة.[136] خصوصًا أن الملوك الأكديين، كانت قد واجهتم صعوبات في محو فكرة الاستقلال المحلي الذي كان سائداً في عصور فجر السلالات، والذي هيمن على أذهان العراقيين القدماء.[137]

عليه، يمكن القول، أنه إضافة إلى الغزو الأجنبي وتداعياته، فإنه كان هناك عوامل أخرى ساهمت بسقوط الإمبراطورية الأكدية، لعل أهمها ما يأتي:

1- أن سياسة تدمير المدن المتمردة، وتنصيب حكاماً عليها من غير أهلها، وبمعونة الحاميات العسكرية، لم تعد ذات جدوى، حيث تعلمت تلك المدن بالتدريج كيف تصدها، وكيف تتعاطى معها.

2- كما أن التغيرات المناخية التي حدثت خارج بلاد الرافدين، وبالتحديد في سوريا، التي مرت بحقبة جفاف مستمرة، كانت قد أفضت إلى حدوث هجرة جديدة تسببت في أحداث ضغوط مضافة على جنوب بلاد الرافدين. مما أثر سلباً على خطوط التجارة الخارجية.

3- كما يمكن أن يكون للاستنزاف الواضح للقوى البشرية في حروب إمبراطورية أكد، أثره الواضح في سقوطها.[138] حيث استمر ملوك أكد في عسكرة المجتمع والدولة.

4- وكان استمرار الدور الاقتصادي للمعبد ورجاله، رغم تراجعه نسبياً، كان قد مثل واحداً من أسباب انهيار الدولة الأكدية، إذ غالباً ما كان رجال المعبد يتحينون الفرص للانقضاض على سلطة الملوك الأكديين. وكانوا من المحرضين على التمردات التي واجهت ملوك أكد.

واقعاً تمكنت قبائل (الكوتيين) من إسقاط الدولة الأكدية. ثم حكمت بلاد الرافدين من بعدها، خصوصاً بعد أن أوقعوا الخراب والتدمير في أغلب المدن العراقية العامرة.

وقد أجمع المؤرخون على أن حقبة حكم الكوتيين، كانت قد مثلت أولى الحقب المظلمة في تاريخ بلاد الرافدين. وذلك للأسباب الآتية:

1- لأنها حقبة تميزت بندرة واضحة في الكتابات التاريخية.

2- لأنها حقبة تميزت بغموض ملحوظ اكتنف أوضاعها السياسية. [139]

3- لأنها من الحقب التاريخية، التي توقفت فيها عجلة التقدم الحضاري في مجالات الحياة كلها. [140]

وقد أخذت سيطرة الكوتيين على بلاد الرافدين، تتقلص شيئاً فشيئاً قبل أن يتم طردهم بشكل نهائي. [141] وقد تزعم حرب التحرير ضد الكوتيين ملك الوركاء **(أوتو خيكال)** الذي نجح في هزيمتهم، وتخليص البلاد منهم. لذلك كان الوحيد الذي حظي بلقب الملك في أسرة الوركاء الخامسة (2120 – 2113 ق.م)، والذي حكم البلاد لمدة 7 سنوات و6 أشهر و15 يوماً، حسب وثيقة إثبات الملوك السومرية. [142]

ثم سرعان ما دحرت أوروك، ونقلت ملوكيتها إلى أور. حيث بدأ حكم أسرة أور الثالثة وملوكها،[143] التي نجحت في توحيد البلاد بأجزائها كافة على يد مؤسس الأسرة (**أور – نمو**). وأصبحت (أور) عاصمة للدولة بدلاً عن أكد. [144]

وتعد هذه الأسرة، آخر أسرة سومرية حكمت في التاريخ العراقي القديم. وقد أطلق على ذلك العصر اسم (عصر الإحياء السومري)، الذي حكم فيه خمسة ملوك لمدة مائة وثمانية أعوام. [145] وأحياناً يُطْلَق عليه اسم (العصر السومري الجديد). [146]

وفي هذا العهد، تفتحت الشخصية السومرية من جديد بحيوية ملحوظة حينما استعاد السومريون سلطتهم لمدة معينة. وإلى هذا العهد ترقى معظم الأعمال الكبيرة المتوفرة بالسومرية.[147] وقد مَثَّل هذا العهد، حقبة لنهضة اللغة السومرية والتداول بها. فضلاً عن إعلاء مجد السومريين مرة أخرى. كما شهدت هذه المرحلة انتعاشاً سياسياً، واقتصادياً، وعمرانياً واضحاً.[148]

ولعل أهم أصول الحكم التي أدخلتها أسرة أور الثالثة تمثلت بما يأتي:

1- الاستعانة بعناصر من السومريين والساميين على حد سواء في الجيش والإدارة. وجمعت بين اللغتين السومرية والأكدية في بعض الوثائق الرسمية والأدبية. وذلك من أجل تجنب العوامل السلبية التي نخرت كيان الدولة الأكدية من جراء التفرقة ما بين السومريين والساميين. وبهذا الإجراء، تم تفعيل نوع من (المصالحة الوطنية) التي جعلت شعب بلاد الرافدين شعباً واحداً موحداً.[149] ولعل احتفاظ الملك (أور – نمو) باللقب السابق (ملك الجهات الأربع)، كان بقصد التقريب ما بين الأكديين (الساميين) والسومريين.[150] علاوة على استخدامه لقباً آخراً هو (ملك سومر وأكد) للدلالة على هذا التقريب والتصالح. [151]

2- مع ذلك، أن هذه السياسة الواقعية، لم تمنع ملوك أور الثالثة من مركزة الحكم في عاصمتهم. تلك العاصمة التي بقيت تشرف على شؤون المدن والأقاليم الأخرى. والراجح أنها استعانت على ذلك باستحداث نظام يشبه نظام الوزارة. والعناية بنظام

العدائين لتبليغ أوامرها إلى ولاة الأقاليم. واحتسبت أولئك الولاة مجرد موظفين كبار معرضون للنقل من إقليم إلى آخر على غرار ما كان سائداً إبان عصر الدولة الأكدية.[152] لذلك كان الملك مسؤولاً عن تعيين حكام المدن المختلفة، والذين يمثلونه في السلطة. حيث كان الملك رأس السلطة ومصدرها.[153] كما أن عدد الموظفين التابعين للقصر الملكي وهيكلية المؤسسة الإدارية للدولة قد ازداد في ذلك العهد بشكل ملحوظ. حيث ظهر منصب (سوكال ماخ)، والذي يعني (مستشار الملك)، والمقابل لمنصب (الوزير الأقدم).[154]

3- بدأت عملية (تأليه ملوك أسرة أور الثالثة) أكثر وضوحاً من السابق. حيث وردت أسماؤهم مسبوقة (بشارة الإله). كما صوروا في النصب والرسومات وهم يرتدون (الخوذات ذات القرنين)، ويقدم لهم نوعاً من النذور بالطريقة نفسها التي يقدم بها للآلهة مع تراتيل خاصة بهم. كما خصصت معابد لهؤلاء الملوك المتألهين. وسرعان ما أصبحت تماثيل الملوك تعامل منذ عهد الملك (شوسين)، (2038 – 2013 ق.م) على قدم المساواة مع تماثيل الآلهة من ناحية تقديم النذور.[155]

4- أضف إلى ذلك كله، يلاحظ أن قعقعة السلاح وعسكرة المجتمع والدولة التي ميزت تاريخ الدولة الأكدية، كانت قد خفت في هذا العهد بشكل ملحوظ. وحل محلها عصر السلام والهدوء النسبي. مع ذلك، فقد وجد ملوك هذه الأسرة، أن من الضروري، أحياناً، استخدام القوة لإعادة وحدة البلاد السياسية، والمحافظة عليها.

ولعل الملك (أور – نمو) مؤسس أسرة أور الثالثة، يعد من أشهر ملوكها، والذي تمرد على الملك (أوتو خيكال)، وأنهى حكمه. وقد خضعت لحكمه الكثير من المدن السومرية والأكدية. لذلك أطلق عليه لقب (ملك سومر وأكد)، و(ملك الجهات الأربع) رغم أن حجم مملكته كان أقل بكثير مما كانت عليه في العصر الأكدي.[156]

وقد اهتم الملك (أور – نمو) بالعمران والبناء كثيراً. إذ شملت أعماله العمرانية، إلى جانب العاصمة أور، كثيراً من المدن السومرية، كالوركاء، ولكش، ونفر، وأريدو. ولعل بناءه

الزقـورة في معبـد إله القمر المزعوم (نانا) يعد من أشـهر إنجازاته.[157] كما اهتم كثيراً بعاصمته أور، فأُعِيـد تسـويرها. وقام ببناء معابد المدينة الكبرى المخصصـة للإله المزعوم (ننا). [158] كما اهتم بشق القنوات، التي مثلت أهمية قصوى في جنوب العراق للمحافظة على المجاري المائية، وحمايتها من الترسبات الطينية لكيلا تفقد قيمتها كوسيلة ري ومواصلات في آنٍ واحد. [159]

ولعل أبرز إنجازاته، كانت قد تمثلت في قانونه الذي عُرِف (بقانون أور – نمو) الشهير، والذي كُتِب باللغة السومرية. وأن هذا القانون يعد أقدم وثيقة قانونية في التاريخ. وقد تَعَذَّر الحصول على الصيغة الكاملة لهذا القانون، إنما عُثِر على اثنتين وعشرين مادة منه فقط. [160]

ويلاحظ في مقدمة القانون إشـارة إلى الأصل الديني للسـلطة السياسـية. حيث نصت عـلى أن الإلـه المزعوم (ننا) قد فوض الملـك (أور – نمو) في حكم الدولـة. ووصفه بالملك التقـي والعادل والورع. وأن توليه للحكم، إنما كان ايذاناً بالقضاء على الفسـاد، والفوضى، وسـوء الإدارة، والجـور على حقـوق الآخرين. أما المـواد القانونية الأخـرى، فإنها عالجت (مبدأ التعويض) وبعض المخالفات، وتحديد العقوبات الملائمة لكل حالة. كما عالجت مواد أخرى مسـألة (توحيد الأوزان والمكاييل)، والأحوال الشـخصية. كما وُضِعَت بعض المواد القانونية لضبط العمل القضائي وسير المحاكم.

وفي المـدة (2095 – 2048 ق.م) تـولى عرش أور الملك (**شـولجى**)، بعـد وفاة أبيه الملك (أور – نمـو). وقـد حكم هذا الملـك في حدود 48 عاماً. وقـد صرف معظم النصف الأول من حكمه في إقامة مشـاريع عمرانية، وفي مقدمتها اسـتكمال بناء المعابد والأبراج. وكان قد أصلح نظام التقويم ووحده. كما جعل الموازين والمكاييل على قياس واحد. [161]

واسـتهل عهده بالاهتمام بالشؤون الدينية، الأمر الذي أفضى إلى تأليه نفسه أسوة بأبيه. [162] لذلك قام باسـتكمال بناء زقورة أور، التي شـيدها والده. فضلاً عن إعادة بناء عددٍ من المعابد الدينية. ولذلك أُقِيمَت لهذا الملك المؤله هياكل للعبادة. وقُدِمَت له النذور والقرابين في بعـض المدن السـومرية. [163] كما اهتم بمدينة أور والـوركاء ولكش. [164] كما اهتم بطرق المواصلات. [165]

ثم تولى العرش ابنه (**آمار – سين**) لمدة تسع سنوات (2047 – 2039 ق.م). ومما يقال عن حكمه، بشكل عام، أنه سار على خطى أبيه في الاهتمام بالبناء والعمران من جهة، وبالنشاط العسكري والسياسي من جهة أخرى، ولا سيما في الأقاليم الشرقية والشمالية الشرقية، وهي الأقاليم التي لم تخضع خضوعاً تاماً لسلطان إمبراطورية أور، الأمر الذي اضطره إلى إرسال الحملات العسكرية منذ بداية حكمه. (166)

ولعل أبرز ما كان يتميز به نظام الحكم والإدارة في عهد هذا الملك، يكمن في بروز السلطة المركزية وتعاظمها. وتجلى ذلك في طريقة ارتباط الولايات التابعة للحكومة المركزية وعاصمتها (أور). حيث كان يحكم فيها حكاماً يعينهم ملك أور. (167)

وقد ركزت بعض المصادر على نشاطه المعماري في نيبور، وأور، وأريدو. كما أضافت إلى ألقابه ما يعبر عن تأليهه. وتفضيل الإله المزعوم (أنليل) له. (168) فهذا الملك، كان قد وصل إلى مرحلة التقديس. بل بلغ درجة الإلوهية مثل أبيه. ونعت في كتاباته بأنه (الإله الشمس الذي يَهب الحياة إلى البلاد). وشُيِّد له قبر في مدينة أور بجوار قبر أبيه. وأُقِيم فوق سرداب اللحد معبداً لعبادته، وتقديم النذور والقرابين والصلوات إليه. (169)

ثم تولى العرش الملك (**شو – سين**)، لمدة تسع سنوات (2038 – 2030 ق.م). والذي سار على سُنَّة أبيه من حيث التمسك بهالة الملك المقدسة. (170)

وبعد وفاته، خلفه في الحكم ابنه (**أبي – سين**)، الذي حكم لمدة 24 عامًا (2029 – 2006 ق.م)، الذي يوصف بأنه كان شخصية ضعيفة، ولا يمتلك الخبرة السياسية والإدارية اللازمة لإدارة البلاد. (171) وقد كان هذا الملك، آخر ملوك سلالة أور الثالثة. وكانت سنوات حكمه مليئة بالأحداث التي واجهتها المملكة في الداخل والخارج. وبدأت مؤشرات الضعف بالظهور في وقت مبكر من حكمه. حيث بدأت بعض المدن السومرية بإيقاف تدوين الوثائق المسمارية بحوادث سنوات حكمه. كما أن بعضها الآخر، توقف عن إرسال النذور إلى معبد إله القمر في العاصمة أور. (172) لذلك، هاجمتها القبائل الآمورية من الغرب، والقبائل العيلامية من الشرق، مما أدى، في نهاية الأمر، إلى سقوط أسرة أور الثالثة.

ولعل أهم أسباب سقوطها تَمَثَّل بما يأتي:

1- على المستوى الداخلي، تَمَثَّل بضعف السلطة المركزية، وضعف السيطرة على المدن والأقاليم التابعة للملكة. مما دفع بعض حكام المدن إلى الاستقلال عن الحكومة المركزية، ورفض الاعتراف بسيادتها. [173] وضاعف من حدة هذه المشاكل ارتباك الأوضاع الاقتصادية، وشحة المواد الغذائية الأساسية كالحنطة والشعير وما شابه ذلك. [174] وقد ترافق ذلك، مع إهمال مشاريع الري، حيث لم يعد هناك أي مشاريع لفتح القنوات أو كريها. لذلك قلت المواد الغذائية، ولم يعد بالإمكان توفير الغذاء الكافي لسكان العاصمة. [175]

2- وترجع النصوص الدينية، كعادتها؛ سبب سقوط إمبراطورية أور، إلى غضب الإلهين المزعومين (آنو، وأنليل) على المدينة بسبب عدم اهتمام ملوكها بالمعابد. [176]

3- وعلى المستوى الخارجي، كان لهجوم القبائل الآمورية من جهة الغرب، وهجوم القبائل العيلامية من جهة الشرق أثراً واضحاً في سقوط سلالة أور الثالثة. [177] بيد أن الضربة القاضية التي أسقطت سلالة أور الثالثة جاءت من الشرق، حيث قامت مملكة عيلام، التي كانت قد انفصلت عن أور، واستقلت عنها، بهجوم عسكري مفاجئ دمروا خلاله مدينة أور، وأسروا ملكها (أبي – سين). [178] وقد كان ذلك، ايذاناً بنهاية عهد شهد توحيد بلاد الرافدين، وبداية عهدٍ جديد اتسم بالتمزق والاضطراب. كما أن نهاية أسرة أور الثالثة، كانت بمثابة نهاية لحياة السومريين السياسية. حيث لم تنشأ بعدها أي أسرات حاكمة من السومريين، إنما اندمجوا بالساميين، وذابوا فيهم. وقد مهد ذلك الذوبان لولادة دول وحضارات جديدة أُقِيمَت على أرض العراق القديم لاحقاً.

ويبدو أن انهيار أسرة أور الثالثة عام (2006 ق.م)، كان قد أفضى إلى عودة بلاد الرافدين إلى نظام دويلات المدن. حيث أعلنت الكثير من المدن عن استقلالها. ومن ثم ظهرت عدة أسر حاكمة. كان أبرزها أسرة (آيسن)، وأسرة (لارسا) في الجنوب. وأسرة (آشور)،

وأسرة (أشنونا) في الشمال. وقد أضفى حكام هذه الأسر على أنفسهم، ألقاباً ضخمة توحي بالسيادة المطلقة على البلاد كلها، [179] مع أن الواقع كان خلاف ذلك.

ولعل أهم إنجازات تلك المرحلة، كان قد تمثل بالتشريعات القانونية المبكرة. منها (قانون لبت عشتار)، والذي عُثِر على 38 مادة منه. [180] كذلك (قانون أشنونا)، والذي عثرت عليه البعثة العراقية للآثار في تل حرمل قرب بغداد، ويعد أول القوانين التي كتبت باللغة الأكدية، ولم يتبق منه سوى (61) مادة، عالجت أهم جوانب الحياة في حينه. [181]

وعموماً، فإن تلك التطورات السلبية والإيجابية، على حد سواء، مهدت لولادة عهدٍ سياسيٍ جديدٍ على أرض العراق، أُطْلِق عليها العهد البابلي القديم في العراق. والذي أفرز مجموعةً سكانية جديدة، أفرزت نظام حكم معين، كان قد حكم نمط العلاقة بين ملوك بابل ورجال المعبد. وهذا ما سنعرج عليه في الفصل الآتي.

هوامش الفصل الثالث

(1) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 105.
(2) فوزي رشيد، سرجون الأكدي: أول إمبراطور في التاريخ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ص -11 12.
(3) حسن ظاظا، الساميون ولغاتهم، الإسكندرية 1971، ص 34.
(4) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 105.
(5) رينيه لابات، المعتقدات الدينية في بلاد الرافدين، تعريب: وليد الجادر، وزارة الثقافة، بغداد 2013، ص 16 - 17.
(6) للتفصيل انظر: عبد الكريم عبد الله، ملامح الوجود السامي في جنوب العراق، مجلة سومر، العدد 30 لسنة 1978، ص 65 - 71.
(7) محمد بيومي مهران، تاريخ العراق القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1990، ص 122.
(8) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 74.
(9) مزهر الخفاجي، الشخصية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 41.
زهير صاحب، تاريخ الفن في بلاد الرافدين، ج 2، دار ومكتبة عدنان، بيروت - لبنان 2020، ص 15.
(10) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 72.
(11) لمزيد من التفصيل حول اللغة السومرية وسماتها انظر: عامر سليمان، التراث اللغوي في حضارة العراق، ج 1، بغداد 1985، ص 307 - 317.
(12) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 74 - 75.
(13) سبتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 75.
(14) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(15) سفر التكوين: 10: 10.
(16) سبتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 251.
(17) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 353.
(18) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 11.
(19) للتفصيل انظر: المصدر السابق، ص 12 - 78.
(20) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 152.
(21) مزهر الخفاجي، جذور الثورة والعنف والاستبداد في المجتمع العراقي القديم، منشورات زين الحقوقية، بيروت 2919، ص 141 - 142.
(22) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 159.
(23) المصدر السابق، ص 159 - 160.
(24) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 16.
(25) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 359.
(26) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 100.
(27) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 17 - 18

(28) سبتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 67.
(29) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 100 - 101.
(30) المصدر السابق، ص 101.
(31) طه باقر، مقدمة، ص 294.
(32) حسن ظاظا، مصدر سبق ذكره، ص 34 - 35.
(33) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 101.
(34) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 294.
(35) للتفصيل انظر: فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 84 - 97.
(36) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 95.
(37) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(38) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 96.
(39) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 159.
(40) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 141.
(41) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 102.
(42) صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، منشورات جمعية المترجمين العراقيين، ترجمة: يوسف داود عبد القادر، بغداد 1971، ص 74 - 75.
(43) المصدر السابق، ص 104 - 107..
(44) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(45) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 105.
(46) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(47) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 96.
(48) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 154.
(49) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(50) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 96 - 97.
(51) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(52) انظر: سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 162. طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 325. هاري ساكز، عظمة بابل، ترجمة: عامر سليمان، موصل 1982، ص 69. عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره. ص 149.
(53) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 140 - 143. زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 13 - 14.
(54) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 154.
(55) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 34.
(56) انستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 30.
(57) بنيتو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 67.

(58) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 162.
(59) بنيتو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 68.
(60) حسن ظاظا، مصدر سبق ذكره، ص 34 - 35.
(61) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 51 - 52
(62) اندريه بارو، بلاد آشور، ترجمة: عيسى سلمان، وسليم التكريتي، بغداد 1980، ص 331.
(63) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، 162.
(64) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 102.
(65) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 151.
(66) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 362.
(67) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 109.
(68) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 115.
(69) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 153 - 154.
(70) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(71) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 162 - 163.
(72) ديلا بورت، بلاد ما بين النهرين، ترجمة: محرم كمال، ومراجعة: عبد المنعم أبو بكر، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997. ص 76.
(73) فوزي رشيد، الجيش والسلاح، ضمن كتاب: حضارة العراق، ج 2، بغداد 1985، ص 48 - 49.
(74) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 35.
(75) المصدر السابق، ص 38.
(76) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 30.
(77) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 42.
(78) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 30.
(79) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(80) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 115.
(81) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 161.
(82) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 47.
(83) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 129.
(84) فوزي رشيد، مصدر سبق ذكره، ص 40.
(85) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 114.
(86) المصدر السابق نفسه، ص 115.
(87) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 45.
(88) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 161.
(89) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 115.

(90) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 123 - 124.
(91) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 108.
(92) محمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 198.
(93) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، ج 1، مصر والعراق، القاهرة 1967، ص 417.
(94) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 42.
(95) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 30.
(96) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(97) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 114.
(98) المصدر السابق نفسه، ص 115.
(99) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 77 - 78
(100) نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، الإسكندرية 1963، ص 136.
(101) C. J. Gadd، The Dynasty of Agada and Gutter invasion، in C A H، 1 Art، 11، p. 420 - 421.
(102) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 198.
(103) مزهر الخفاجي، الشخصية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 41.
(104) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 77.
(105) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 152.
(106) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 198.
(107) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 124.
(108) نجيب ميخائيل، مصدر سبق ذكره، ص 136.
(109) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 47.
(110) S. N. Kramer, The sumerniane, Thien History, culture and chancter (chiecago 1963, p. 193).
(111) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 294.
(112) مزهر الخفاجي، جذور الثورة والعنف والاستبداد في المجتمع العراقي القديم، منشورات زين الحقوقية، بيروت 2019، ص 145 - 146.
(113) نقلا عن نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج 5، دار المعارف، القاهرة 1963، ص138.
(114) لمزيد من التفصيل، أنظر: نديم الجابري، العراق أول دولة في التاريخ، منشورات مكتبة النهضة العربية، بيروت 2022، ص 145 - 211.
(115) L. W. King, the conform Munment of Manshtusu, R. A. 1956 Vol 1, p. 91. أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 274.
(116) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 163.
(117) فوزي رشيد، سرجون الأكدي، مصدر سبق ذكره، ص 77.

(118) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 110.
(119) ديلا بورت، مصدر سبق ذكره، ص 175.
(120) حسن ظاظا، مصدر سبق ذكره، ص 35.
(121) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 97.
(122) C. J. Gadd, op. cit, p. 440.
(123) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 163.
(124) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 110.
(125) المصدر السابق، ص 106.
(126) المصدر السابق، ص 113.
(127) محمد عبد اللطيف، تاريخ العراق القديم، الإسكندرية 1977، 278 - 279.
(128) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 294.
(129) المصدر السابق.
(130) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 145.
(131) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 371. محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 135.
(132) C. J. Gadd، op. cit. p. 455.
(133) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 163.
(134) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، ص 82.
(135) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 123.
(136) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(137) ساكز، البابليون، ص 123.
(138) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 163.
(139) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 87.
(140) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 98.
(141) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 295.
(142) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(143) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 295.
(144) انستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 32. سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 177.
(145) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 81.
(146) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 177.
(147) رينيه لابات، مصدر سبق ذكره، ص 17.
(148) للتفصيل انظر: عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 119 - 123.
(149) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 83.
(150) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 198.

(151) زهير صاحب، تقابل الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 207.
(152) عبد العزيز صالح، مصدر سبق ذكره، ص 433.
(153) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، ص 83.
(154) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 32.
(155) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 195.
(156) عبد العزيز صالح، مصدر سبق ذكره، ص 431 - 432.
(157) محمد عبد القادر محمد، الساميون في العصور القديمة، القاهرة 1968، ص 78.
(158) C. J. Gadd, op. cit, p. 559 - 560.
(159) محمد عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص 309.
(160) انظر نص القانون في: J. T. Finkelstein, The Laws of ur - Nammu, hn JCS, 22، 1968 - 1969, P. 66 - 82.
(161) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 385.
(162) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 179.
(163) محمد عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص 313.
(164) نجيب ميخائيل، مصدر سبق ذكره، ص 166.
(165) S. n. Kramer, op. cit, p. 585.
(166) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 81.
(167) المصدر السابق، ص 388.
(168) C. J. Gadd, op. cit, p. 607 - 608.
(169) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 388.
(170) للتفصيل انظر: صموئيل نوح كريمر، من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، شيكاغو 1956، ص 366 - 369
(171) محمد عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص 321.
(172) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 184.
(173) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(174) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 174.
(175) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(176) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 175.
(177) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، ص 166.
(178) فاضل عبد الواحد، السومريون والأكديون، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(179) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 175.
(180) للتفصيل انظر: سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 184 - 189. محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 193 - 210.
(181) حول نص تشريع (لبت عشتار) انظر: أحمد أمين سليم، ص 256 - 258.

الفصل الرابع

إشكالية الصراع بين حكام بابل ورجال المعبد

أجمع الباحثون على تسمية المدة الواقعة ما بين انهيار سلالة أور الثالثة عام 2006 قبل الميلاد، ونهاية سلالة بابل الأولى عام 1595 قبل الميلاد بالعصر البابلي القديم. وذلك تمييزاً له عن العصور البابلية الوسيطة والحديثة.[1] وقد تميزت هذه المدة، الممتدة لحوالي أربعة قرون، بالازدهار الحضاري للعراق القديم. كما أنها حقبة ذات أهمية خاصة في تاريخ العراق القديم. حيث تم الكشف عن آلاف من النصوص المسمارية لهذا العصر. وقد ألقت تلك النصوص الضوء على جوانب حضارية مختلفة من هذا العصر، والتي تميزت بخصائص سياسية، وعرقية، واقتصادية، واجتماعية مثلت قمة النضوج الحضاري الذي شهده العراق القديم. لذلك اتخذها الباحثون نموذجاً متميزاً لحضارة العراق القديمة.

إن أهمية سلالة بابل الأولى في تاريخ الحضارة العراقية القديمة تنحصر بجملة من المعطيات لعل أهمها ما يأتي:

1- كونها صبغت حضارة بلاد وادي الرافدين وثقافته بصبغة سامية. وأكسبته الطابع السامي بلغته، وثقافته، واتجاهاته الفكرية والسياسية.

2- كما كانت عاملاً مهماً في تحقيق ما لم يستطع تحقيقه الأكديون (2350 ق.م)، في جعل الوشاح الأخضر من شمال شرقي الجزيرة العربية ثابتاً على صدر الجزيرة العربية إلى الأبد، بحيث لم يستطع انتزاعه الغزاة الأجانب.[2]

ولعل أبرز ما ميز العصر البابلي القديم كان قد تَمَثَّل بسيادة الأقوام الأمورية (البابلية) وتأثيرها الواضح على الأوجه الحضارية المختلفة. وهذا ما سنعرج عليه في هذا المبحث.

المبحث الأول

التعريف بالأموريين (البابليين)

يعد الأموريون فرعاً من الأقوام الجزرية (السامية)،[3] التي هاجرت من شبه الجزيرة العربية إلى بَوَادي الشام والعراق. حيث توغلت تلك الجماعات، منذ نهاية الألف الثالث وأوائل الألف الثاني قبل الميلاد، عن طريق الفرات بشكل أفراد وجماعات مسالمة منذ العصر الأكدي وما قبله. كما تدفق الأموريون نحو العراق في أواخر سلالة أور الثالثة.[4] وهناك ما يدل على وجود أعدادٍ كبيرةٍ منهم كانت تعمل في المعابد العراقية القديمة وفي الجيش والخدمات.

والراجح أن هناك عوامل ساعدت على تلك الهجرة منها:[5]

1- أن الانفتاح الجغرافي على الآخر لبيئة بلاد الرافدين، كانت عاملاً مشجعاً لهجرة الأقوام الأمورية إلى بلاد الرافدين.

2- الرغبة في الإفادة من خيرات أرض بلاد الرافدين المعطاء.

3- تَلَقِي المعرفة في مراكز الحضارة المتقدمة، والتي أفاضت بها العواصم العراقية المشهورة على الفكر البشري بكل سخاء.

ومن الجدير بالذكر، أن الهجرات الأمورية إلى بلاد الرافدين، لم تكن على شكل موجة واحدة. كما أنها لن تنحصر في استيطانها على منطقة السهل الرسوبي.[6] ويمكن تمييز موجتين من الهجرات الأمورية جاءتا في حقبتين من الزمن. واستوطنتا في أجزاء مختلفة من العراق القديم. فالموجة الأولى، جاءت في أواخر سلالة أور الثالثة. وذلك في عهد الملك (أبي – سين). وتمكنت من تأسيس عددٍ من السلالات الحاكمة، أشهرها سلالتا (آيسن)، و(لارسا)، و(أشنونا). أما الموجة الثانية فقد جاءت بعد حوالي مائة عام على الهجرة الأولى. حيث انحدرت من جهة الفرات الأعلى والأوسط جماعات أخرى من الأموريين إلى العراق. وتمكن بعضهم من تأسيس سلالات حاكمة، أشهرها (سلالة بابل الأولى)، التي

أسسها (سومو – ايم). كما قامت منهم ممالك أخرى في آشور، وسبار، والوركاء، وغيرها من المدن.[7] حيث أتاحت الظروف السياسية، والنزاعات العسكرية التي نشبت بين الممالك الأمورية المتعددة والمنتشرة في أجزاء مختلفة من بلاد الرافدين، والتي استغرقت ما يزيد على القرن، الفرصة لتدفق الهجرة الأمورية الثانية.[8]

ولفظة (أمورو) هي الصيغة الأكدية للتسمية السومرية (مار – تو)، والتي تعني حرفياً (أرض مستقر الشمس) أي جهة الغرب. وهي إشارة إلى الاتجاه الذي جاءت منه تلك الأقوام الأمورية. لذلك أطلق السومريون لفظة (الأموريون) على القبائل البدوية القادمة من جهة الغرب. وعرفت هذه اللفظة في المصادر المسمارية (بالأمورو). كما أُطْلِق هذا اللفظ على الإله الخاص بالأموريين. أما الباحثون المحدثون فيدعونهم بالكنعانيين الغربيين (الفينيقيين). وهم الأقوام التي استوطنت في الأجزاء الساحلية من بلاد الشام.[9]

لقد جاء الأموريون من الفلوات فاستحكمت بلاد الرافدين. وأنشأت ممالك فيها. ثم اقتبست الحضارة عند استيلائها على البلاد، ودفعتها إلى أقصى غاية. وجرت على عادات أهاليها الدينية. وتخلقت بأخلاق ملوك البلاد.[10] وقد أسهم الأموريون، بصورة فعالة، في إقامة الحضارة البابلية على أرض الرافدين بحكم التواصل والتتلمذ على أيدي أساتذتهم السومريين والأكديين.[11]

عليه، يمكن القول، أن جماعات منهم تمكنت من السيطرة سياسياً على عدد من المدن التابعة لإمبراطورية أور الثالثة. ونجحت في تشكيل دويلات مدن أمورية لكل منها نظامها السياسي الخاص، وسلالتها الحاكمة، والتي عُرِفَت ب (دويلات المدن الثانية) إلى أن تَمَكَّن سادس ملوك بابل القديمة الملك حمورابي (1792 – 1750 ق.م) من القضاء على تلك الدويلات، وإعادة الوحدة الوطنية العراقية من جديد. [12]

وبذلك، حدث تغير في الشريحة السياسية في السنوات الأولى للألف الثاني قبل الميلاد، والذي تمخض عن انحلال إمبراطورية أور الثالثة، والاستقلال التام لعدد من الدويلات العراقية، الأمر الذي يسوغ تقديم استطراد تاريخي عنها.[13] حيث استمرت الأقوام الأمورية بالتوغل في البلاد لتؤسس بعد ذلك مدنها، والتي عرفت باسم الممالك الأمورية.

[14] إذ ازدهرت سلالات أمورية في مدن عديدة منها (ماري) على الفرات الأوسط، والتي استمرت حتى عام 1700 ق. م. وفي خانة (عانة) على الفرات. وفي أشنونا، وفي (يموت بعل) شرق دجلة باتجاه نهر ديالى. وفي سبار، وفي آيسن، وفي لارسا وغيرها. [15]

وقد اختار الأموريون مدينة بابل عاصمة لمملكتهم. وهي مدينة قديمة تقع على الفرات على بعد 90 كم جنوبي بغداد، والتي لم تكن قبل استيلائهم عليها سوى بلدة عادية، بيد أنهم حولوها إلى حاضرة مدنية كبيرة.[16] وبذلك انتقل المركز السياسي بكل بطء إلى الأعلى عن طريق آيسن ولارسا، فأستقر في مدينة صغيرة معروفة من زمن أور الثالثة هي مدينة بابل. وقد حدثت عن ذلك الانتقال السياسي مراحل عديدة في عصر تميز بعدم الاستقرار. [17]

ويبدو، أن اختيار الأموريين بابل عاصمة لمملكتهم، إنما كان اختياراً موفقاً؛ لأنها تقع في وسط العراق بصفة عامة. فضلاً عن منعتها الجغرافية، ووقوعها وسط المناطق التي يتركز فيها العمران والسكان. إضافة إلى وقوعها على الفرات، وهو من الأنهار الصالحة للملاحة، وطريقة الري فعالة في تلك الأراضي البابلية. حيث وصفها (أدي شير) رئيس أساقفة سعرد الكلداني الآشوري بقوله: (أن مدينة بابل كانت أعظم مدن آسيا وأبعدها ذكراً، وأرفعها علماً، وأوسعها ظلاً، وأكثرها ثروة وعمراناً، وأمنعها عزةً وسلطاناً. صحبت الملوك دهراً طويلاً، وتقلبت في الخصب والدولة أمداً مديداً حتى لم يكن لها مثيل في جميع المدن التي تقدمتها في تاريخ المدن). [18]

ونظراً لأهمية مدينة بابل في العصور القديمة، ورد ذكرها في العهد القديم أكثر من مائتي مرة بوصفها العاصمة العظيمة لمملكة بابل القديمة، التي أطلق عليها سفر التكوين لفظة (شنعار). وذهب سفر التكوين إلى القول إن مؤسس بابل هو الملك (النمرود) بقوله: (وكان أول مملكته بابل وأرك وأكد وكلنه في أرض شنعار). [19]

ويبدو أن ملوك بابل، كانوا قد استفادوا من الموقع الممتاز الذي كانت تشغله مدينة بابل. حيث أنها تقع عند نقطة تقارب النهرين دجلة والفرات، وفي ملتقى تقاطع الطرق التجارية الخاصة بالشرق الأوسط. [20]

وقد تباينت التفسيرات في أصل لفظة (بابل). حيث سُمِيَت بابل من بلبلة الألسن حسب نصوص العهد القديم، التي روت أن بني نوح عندما ارتحلوا من الشرق، ونزلوا بأرض شنعار (العراق) أخذوا في بناء برج بقصد البلوغ إلى السماء. فبلبل الله تعالى ألسنتهم حتى صار بعضهم لا يفهم كلام بعض. لذلك كفوا عن بناء البرج. ولذلك دُعِيَت المدينة بابل. وهي كلمة عبرانية معناها حسب هذا التفسير (البلبلة). حيث ورد في سفر التكوين ما يأتي: (ولذلك سميت بابل لأن الرب هناك بلبل لغة الأرض كلها. ومن هناك شتتهم الرب على كل وجهها). [21]

وفي رواية أخرى، أن قوماً من الأقدمين بنوا هناك هيكلاً يجلسون ببابه لقضاء دعاويهم وفض خصوماتهم. فسُمِيَت مدينة بابل. وأصلها على هذا (باب ايل) أي (باب الإله). [22] وقيل أصل اللفظة (باب ايلو)، وهو إله لقدماء الساميين. وهو المُسَمَى آشور أيضاً. وإلى غير ذلك من الأقاويل المبنية على ما تحتمله اللفظة من التفسير والتأويل. [23]

وذهب (انستاس ماري الكرملي) إلى القول: (هي مدينة كانت واقعة على الفرات لم تكن ذات شأن في مدن القطر اسمها (بابل – ايلو)، ومعناها (بابل الآلهة). وهي التي نحت منها العبريون اسم بابل، فصحفها اليونان وقالوا (بابلون). [24]

ومثلما احتلت بابل مكانة عظيمة بين المدن، فإن إلهها المزعوم (مردوخ) احتل مكانة عظيمة بين الآلهة. والراجح أن السمو المتعالي الذي أحاط بالإله المزعوم (مردوخ) لم يكن إلاَّ جانباً من آيات المجد لمدينة بابل بوصفه رمز المدينة ورايتها. [25]

وقد حكم هذه السلالة أحد عشر ملكاً، واستغرق حكمهم حوالي قرنين من الزمان. فكانوا كالآتي: [26]

- الملك (سمو – ايم) 1830 – 1817 ق. م.
- الملك (سمو – لا ايلو) 1816 1781– ق. م.
- الملك (سابيئوم) 1780 1767– ق. م.
- الملك (أبل – سن) 1766 – 1749 ق. م.

- الملك (سن – مبلط) 1748 – 1729 ق.م.
- الملك (حمورابي) 1728 – 1686 ق. م.
- الملك (شمسو – ايلونا) 1685 – 1648 ق. م.
- الملك (أبيشو) 1647 – 1620 ق. م.
- الملك (أمي – ديتانا) –1619 1583 ق. م.
- الملك (أمي – صدوقا) 1582 – 1565 ق. م.
- الملك (شمسو – ديتانا) 1561 1530 ق. م.

ويبدو أن الوضع السياسي العام في البلاد كان قد خدم الملوك البابليين، ومكنهم من توحيد قسم كبير من البلاد. فقد أصاب الضعف كلاً من مملكة أشنونا ومملكة ماري بسبب صراعهما مع مملكة آشور، التي بدأت قوتها العسكرية تتعاظم. في حين أن لارسا كانت قد وجدت نفسها ملزمة على مقاومة اندفاع العيلاميين الغزاة. [27] حيث قامت بلاد بابل خلال تولي العرش خمسة ملوك قبل حمورابي، بفتوحات عسكرية على طول نهر دجلة. ومن المحتمل أن بابل لم تكن من أكثر المراكز الجنوبية المهمة مقارنة بمدن لارسا وآيسن. وأن صعودها إلى السلطة والصدارة بدأ في عهد والد حمورابي الملك (سن – مبلط). [28]

وقد شغل مؤسس هذه السلالة (سمو – ايم) معظم سنوات حكمه الأربعة عشر في توطيد سلطته في مدينة بابل، وتقوية وسائل دفاعها وحصونها، حيث أنه شَيد سوراً للمدينة. وتمكن من ضم عدد من المدن المجاورة مثل (دلبات، وكيش، وسبار، وكزاللو). فضلاً عن جهوده في إعمار المعابد. [29]

أما الملك الثاني في الأسرة (سمو – لا ايلو) الذي حكم ستة وثلاثين عاماً (1880 – 1845 ق.م)، فإنه وأن لم يكن ابناً لسلفه، بيد أنه يُحْتَسب المُؤَسِس الحقيقي لهذه الدولة القوية، والذي بقيت ذكراه خالدة عند خلفائه لأنه عمر البلاد، وساهم بتقويتها، وصد الهجمات المعادية. [30] حيث أنه قضى جزءً كبيراً من سنوات حكمه في حروب مع الدويلات

المجاورة. ومد نفوذه السياسي إلى مدن (نفر، وآيسن، ومراد، وكوثا). كما عمل على تقوية تحصينات مدينة بابل وسورها، وأقام المعابد ومشاريع الري فيها. [31]

وتولى العرش من بعده الملك (سابيئوم)، الذي حكم لمدة أربعة عشر عاماً. ولعل تشييد معبد بابل الشهير (أي – ساك – ابلا) المخصص للإله المزعوم (مردوخ) كان من أهم إنجازاته.

ثم خلفه ابنه الملك (أبل – سن)، الذي حكم لمدة ثمانية عشر عاماً (1830 – 1813 ق.م)، والذي رمم أسوار بابل. وقام بأعمال عمرانية في بابل والمدن التابعة لها. فضلاً عن قيامه بمشاريع الري. [32]

ثم خلفه على عرش المملكة الملك الخامس من ملوك سلالة بابل الأولى (سن – مبلط) والد الملك المشهور حمورابي. لقد حكم هذا العاهل لمدة عشرين عامٍ، تعاظمت فيها المملكة بشكل ملحوظ. وشغل نفسه في أعمال البناء وتوطيد العاصمة. وعمل على تقوية سلطانه في المدن التابعة لبابل. وفي عهده انتقلت بابل من موقف المتربص والدفاع إلى موقف الهجوم والمبادرة. وذلك في عام حكمه الرابع عشر. إذ استطاع أن يدحر لارسا. كما هاجم أور وآيسن. ومَهَّد الطريق لابنه حمورابي لاستكمال إنجازاته العسكرية ضد خصومه. [33]

ويمكن للباحث أن يميز في العصر البابلي القديم ما بين ثلاثة أوضاع مختلفة شهدتها هذه الحقبة الزمنية وهي:

1- الوضع الأول: هذا الوضع الذي تَمَيَّز بظهور عددٍ من دول المدن الأمورية المستقلة في أرجاء العراق القديم. والذي يوصف بأنه عصر الانقسام والتجزئة، والذي أطلق عليه بعض الباحثين (عصر آيسن – لارسا). والبعض الآخر أطلق عليه (عصر دول المدن الثانية).

2- الوضع الثاني: لقد تميز هذا الوضع بعودة البلاد إلى واقع الدولة المركزية المُوَحَّدة، والتي ضمت المدن العراقية كلها تحت إدارة مركزية واحدة. وقد مَثَّل الملك حمورابي المحور الرئيسي لهذه المرحلة.

3- الوضع الثالث: لقد تميز هذا الوضع بوقوع الدولة البابلية القديمة تحت وطأة الاحتلال الأجنبي، والذي أطلق عليه أغلب الباحثين تسمية (الحقبة المظلمة الثانية).

إن تلك المجموعة الأمورية، كانت قد شكلت البيئة الاجتماعية التي حكمت العلاقة بين ملوك بابل ورجال المعبد. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الآتي.

المبحث الثاني

نظام الحكم لدى البابليين

تمكن الملك حمورابي من القضاء على الدويلات العراقية الصغيرة واحدةً تلو الأخرى. وتَفَرَّد في نهاية المطاف، بزعامة البلاد وتوحيدها. [34] وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها ما يأتي:

1- لقد تم ذلك كله، بفضل بعض العوامل. لعل في طليعتها ضعف الطبقة الحاكمة السومرية. أن هذه الطبقة الحاكمة كانت قد وجدت طريقها إلى الزوال الكلي بسهولة بفعل الضربات التي وجهها لهم الأموريون والعيلاميون. يضاف إلى هذا، أن الإمبراطورية الأكدية التي أصبحت في عهد الملك سرجون الإقليم الزراعي الرئيسي، كانت قد خضعت للمعاناة المادية بشكل أقل مما خضع له الإقليم السومري. كما أن الغزو الأموري، كان قد تم بشكل متدرج. وكان سكان أكد قد ارتبطوا بالأموريين بشكل من أشكال القرابة بقدر ما كانوا من أصل واحد، ويتكلمون اللغة نفسها، ويعبدون الآلهة نفسها، ويتشابهون بالعادات والتقاليد. أن ذلك كله كان قد سَهَّل امتداد سلطة الملوك البابليين إلى هذه الأصقاع، [35] بما فيهم الملك حمورابي.

2- لقد تَمَكَّن حمورابي من توحيد بلاد الرافدين كلها، بفعل ما تميز به من سمات شخصية مميزة في إدارة الدولة وتنظيمها. وبفعل براعته في الحرب والإدارة، وبفعل قدراته القيادية المتعددة الجوانب. حيث تَمَكَّن من إسقاط السلطة السياسية للممالك الأمورية الصغيرة المنتشرة في بلاد الرافدين واحدةً تلو الأخرى. ليعلن في نهاية حكمه وحدة البلاد السياسية. بل أنه تَمَكَّن من مد نفوذه إلى أجزاء من بلاد الشام، ووسع سيطرته إلى الخليج العربي. [36]

أضف إلى ذلك، كان حمورابي دبلوماسياً ماهراً. إذ هناك مئات الرسائل من مستشاريه تُبَيِّن كم كان ودوداً في مراسلاته. وتُبَيِّن مقدار العناية التفصيلية التي أولاها لإدارة مملكته.

لقد جعلت ثلاثة عقود من الدبلوماسية الماهرة والسياسة الحكيمة من حمورابي أعظم قوة في بلاد الرافدين. فأنطلق يتوسع توسعاً هاماً. [37]

3- وأضاف حمورابي إلى دبلوماسيته خصلة ثمينة أخرى وهي استراتيجية الصبر وحسن التدبير السياسي والتخطيط الاستراتيجي. إذ أنه بالرغم من طموحاته الكبيرة بيد أنه لم يندفع بشكل غير مخطط لإنجازها. ويمكن إيجاز أهدافه بما يأتي:

أ - العمل على تثبيت دعائم حكمه.

ب- السعي إلى توحيد العراق سياسياً، وضمان حدود آمنة له يسهل الدفاع عنها.

ج - القضاء على الرؤوس الحاكمة المعاصرة له داخل بلاد الرافدين.

د - الحد من النفوذ العيلامي في جنوب العراق.

و - ومن ثم تثبيت دعائم هذا الإنجاز السياسي واستكماله من النواحي السياسية والإدارية والقانونية والاجتماعية والثقافية والدينية. (38)

ولتحقيق تلك الأهداف، لجأ حمورابي إلى استراتيجية الصبر. حيث أبقى البلاد مُجَزأة بين زعامات متعددة. وحافظ خلال سنوات حكمه الثلاثين الأولى على علاقات طيبة مع ملوك كل من أشنونا، ولارسا، وماري، رغم حدوث بعض الاحتكاكات الظرفية التي كانت تحدث أحياناً.(39) وقد تجنب كل ما من شأنه الاصطدام مع القوى الخارجية المحيطة به.(40) وأمضى سنوات حكمه الأولى في تقوية البلاد بإقامة الحصون، وبناء الجيش، وتنظيم الإدارة، وإقامة المشاريع العمرانية المختلفة، ووضع الخطط الدقيقة لإدارة مقاطعاته إدارة مركزية.(41) وكان حارساً حريصاً على إدارة بلاده. وتشهد على ذلك، رسائله التي أنفذها إلى الضباط الملكيين وعماله الذين كانوا في جنوبي المملكة، والتي تظهر حرصه على إسقاء الأراضي وإروائها لأن حياة السكان وعمرانهم متوقف عليها. (42) وعندما اطمأن إلى متانة وضعه الداخلي بدأ بخطوات توحيد البلاد منذ عام حكمه الحادي والثلاثين، إلى أن آلت إليه بعد ذلك السيادة الكاملة على بلاد الرافدين، ولم يعد ينازعه أحد على الإطلاق.

4- وقد ساعده تنامي الشعور الوطني البابلي، في إنجاز أهدافه. إذ يلاحظ تنامي هذا الشعور الوطني كلما تنامت الحضارة البابلية، التي تمكنت من امتصاص كل المخلفات الحضارية التي كانت قائمة من قبل في بوتقة الوطنية البابلية، لتبلغ قمة التطور الاقتصادي والسياسي. (43)

وفي الميدان الاقتصادي للإنسان، نظم حمورابي البلاد من جديد وأصلحها بالتوسع في الزراعة، وشق القنوات. حيث أقام نقشاً كتب فيه (حمورابي فيض الشعب) على ضفة أهم هذه القنوات.[44] لذلك قال عنه (أدي شير) رئيس أساقفة سعرد ما يأتي: (فبلغت المملكة بأيامه أعظم مبلغ من الثروة والترف وتنامى حالها في المعارف والفنون).[45]

5- أضف إلى ذلك، استفاد حمورابي في إنجاز أهدافه من العاصمة بابل، التي تقع وسط العراق تقريباً، ووسط المناطق التي يتركز فيها العمران والسكان إلى جانب منعتها الجغرافية.[46] إذ أن بابل، التي كانت تمثل مدينة صغيرة قليلة الأهمية في عهد الملوك الأموريين الأوائل، كانت قد أصبحت، فيما بعد، مركزاً تجارياً وثقافياً وسياسياً مهماً في عهد حمورابي. واستطاعت أن تحافظ على دورها القائد في بلاد الرافدين حتى العصر الهيليني.[47]

وربما أسهمت العوامل الطبيعية في نهوض بابل. إذ أنه عند نهاية الألفية الثالثة قبل الميلاد تقريباً، تغير مجرى الفرات، الذي كانت قناته الرئيسة تشق طريقها وسط البلاد عند مدينة نفر باتجاه الشرق، فصارت بابل في الطرف الشمالي لمجرى قناة الفرات الرئيسية. وهذا التحول أضفى على بابل أهمية متزايدة تجارياً وعسكرياً معاً.[48] كما أن طريقة الري الفعالة للأراضي الصالحة للزراعة في بابل وما جاورها زاد من أهميتها، خصوصاً أنها تقع على الفرات. وهو من الأنهار الصالحة للملاحة، الأمر الذي عاد بفائدة كبيرة على التجارة والملاحة في آن واحد.[49] لذلك، بلغت بابل ذروة مجدها في عصر حمورابي. حيث وصفها (هيرودتس) بأنها مدينة تقع في سهل عظيم خصيب مربع الشكل.[50] واشتهرت بابل، منذ ذلك الحين، بفخامتها وحسن رونقها.[51] حيث كانت هذه المملكة معمورة بالمدائن الكبيرة، والأسوار الحصينة، والقصور الرفيعة، والهياكل الشامخة، والأبنية المشهورة حتى كانت تُسَمَى (سيدة الممالك).[52]

وأصبحت بابل مَجْمَعاً لأمم من الناس، وأجيال شتى، قد تباينت من حيث الأصول الاجتماعية والعادات. بدلالة ما نص عليه العهد القديم بقوله: (وهتف مناد بصوت شديد قد أمرتم أيها الشعوب والأمم والألسنة).[53] وتحولت بابل إلى عاصمة للحضارة وللفنون فيما يشبه (المدينة الفاضلة). حيث كان بمقدور من أختلف على شيءٍ مراجعة الشريعة

المعروضة في معبد الإله المزعوم (مردوخ) وسط العاصمة. وكان بمقدور أي مواطن أن يرفع شكواه إلى الملك مباشرةً، ويعرض عليه الظلم الذي تعرض له، أو الغبن الذي لحق به. والملك كان يبادر إلى دراسة تلك الشكاوى شخصياً، ويصدر أوامره فيها. (54)

وبناء على ذلك، تمكن الملك حمورابي من تحقيق الوحدة السياسية العراقية ضمن حدود آمنة يسهل الدفاع عنها. ومن أجل تثبيت دعائم هذا الإنجاز السياسي الكبير، عمل على استكمال عملية بناء نظام الحكم من النواحي الإدارية والسياسية والدينية والقانونية والاجتماعية والثقافية. وذلك بالشكل الآتي:

أولاً: من الناحية الإدارية – السياسية:

من هذه الناحية، اتبع الملك حمورابي نظاماً مركزياً، بحيث ربط حكام الولايات والأقاليم بشخصه وبعاصمته بابل. وأشارت الرسائل التي تعود إلى عهد حمورابي بوضوح إلى حرصه على معرفة القضايا الصغيرة والكبيرة في البلاد. فضلاً عن حصر السلطة في شخصه. وجعل عماله في الولايات يستمدون أوامرهم منه شخصياً. وتشهد نُصُب حمورابي، وللمرة الأولى، صورة واضحة للأعمال اليومية والمسؤوليات الدائمة للملك حمورابي. حيث تقدمه جالساً في ديوانه بمدينة بابل، يملي بها أوامره إلى الحكومات المحلية في المدن البابلية التي أصبح حمورابي السيد المُطْلَق عليها. (55) وقد تم العثور على مجموعتين من رسائله إلى اثنين من ولاته هما (سين – أدنام)، و(شمش – خاصر) تفيد هذا المعنى.

وكجزء من إشاعة فلسفة الحكم المركزية القوية التي انتهجها حمورابي في إدارة شؤون الدولة، **فقد سعى إلى تشكيل إدارة مركزية قوية من أجل إنجاز أمرين أساسيين هما:** (56)

أ – الاستمرار في مراقبة منجزات حكام المدن والأقاليم بشكل دائم.

ب– تنفيذ أوامره بشكل صارم من خلال متابعته الدائمة.

وقد تجسد ذلك بشكل واضح، من خلال الرسائل شديدة اللهجة التي كان يخاطب بها ولاته. ومنها رسالته الموجهة إلى أحد ولاته، والتي نصت على ما يأتي: (أنهم معك – الناس –

منذ ثمانية أشهر ولم تستجب لطلبهم. اعطي وَثَبِت لهم الأراضي، وأرسل لي تقريراً بما عملت.... وفي حالة عدم تنفيذ ذلك بسرعة فسوف لن تُسَامَح.... وكأنك اقترفت ذنباً كبيراً...). [57]

ويبدو أن العراقيين كانوا قد تقبلوا الإدارة المركزية المدنية الحازمة للملك حمورابي، من أجل التخلص من الفوضى وعدم الاستقرار الذي أعقب سقوط سلالة أور الثالثة. ليصبح حمورابي الحاكم المُطْلَق، وسيد بلاد الرافدين بلا منازع. وليتخذ لنفسه ألقاباً عدة منها (ملك بلاد الأموريين)، و(ملك بلاد سومر وأكد)، و(ملك الجهات الأربع)، و(الملك العظيم). [58]

وكانت عملية مراقبة واردات الدولة، بما فيها الضرائب، تعد من أولويات الملك حمورابي، حيث كان يحتسب عدم إرسال الضرائب من الجرائم التي لا تغتفر. [59]

ورغم أنه كان لكل مدينة مجلس يتكون من الذكور، مهمته البت في المسائل القضائية الكبرى. وأحياناً كان الملك يرسل قضايا إلى هذا المجلس للبت فيها. وهناك مجلس مماثل في كل مدينة أيضاً يشارك في تسيير دفة الحكم، بيد أن نزوع الملك حمورابي نحو تجريد السلطات المحلية من اختصاصاتها كان قد اتضح من خلال الرسائل التي أرسلها إلى حاكم لارسا (سن - أبدينام). وأشار (دلابورت) إلى هذه المعنى بقوله: (لقد كانت السلطة المركزية تأخذ بسياسة المملكة، وتوجه عنايتها إلى دقائق الأمور فيها. وكانت في مدينة بابل تنظم سير شؤون الدولة في طول البلاد وعرضها. لقد أصبحت وحدة الدولة أمراً نافذاً). [60] وبذلك، تحولت الحكومات المحلية إلى مجرد وحدات إدارية يرأسها موظفون ملكيون.

ولتسهيل إدارة حكمه، اهتم الملك حمورابي في نظام البريد السريع، لما في ذلك من فائدة في ربط أجزاء البلاد كلها. وإيصال أوامره بالسرعة المطلوبة. وكان رسله ذوي أهمية خاصة، حيث أنهم أصبحوا ضمن إدارة جديدة يستخدم فيها الرجال العداؤون. حيث قُسِمَت الطرق إلى مراحل يقف عندها هؤلاء السعاة لإيصال ما يتسلمونه بالسرعة إلى ساعي المرحلة اللاحقة وهكذا بالتتابع. وكانوا يحملون الرسائل مغلقةً ومختومةً. وكان كاتم سر الملك يفض الأجوبة، ويتلوها على مسامع الملك. وبعدها يملي الملك أجوبته التي تكتب وترسل في الحال. [61]

ثانياً: من الناحية القانونية:

ومن أجل توحيد البلاد قانونياً، سن حمورابي قانوناً موحداً للبلاد عام 1770 ق. م. وصارت الدولة في عهده هي التي تشرف على تطبيق القوانين. إذ جردت السلطة الفرد من مهمة التنفيذ وجعلتها بيد الدولة حصراً. فقد منعت قوانين حمورابي الفرد من أخذ الثأر بنفسه من ظالميه. وصارت العقوبة محددة بقانون، وتطبقها الدولة دون تدخل الفرد المتضرر ولا حتى إشرافه.[62]

ويعد قانون حمورابي المكون من (282) مادة، من أنضج سلسلة القوانين التي دُوِنَت في بلاد الرافدين. وذلك لتميزه بالرقي التنظيمي، والنضج الفكري. إذ كُتِب بلغة قانونية دقيقة، وبأسلوب علمي وتشريعي لتنظيم شؤون الحياة كلها. واتبع طريقة الإشهار المعروفة في نفاذ القوانين المعاصرة. حيث كُتِب على مسلة حجرية ونُصِب في وسط البلاد ليطلع عليه المواطنون. وقد وصف الباحث (زهير صاحب) تلك المسلة بقوله: (لو أقيم معرض من دون جدران لروائع الفنون العالمية، لآليت إلاَّ أن تمثل بلاد الرافدين فيه مسلة حمورابي). [63]

ورغم أن قانون حمورابي لا يمثل أفكار حمورابي فحسب، إنما يمثل أفكار التشريع والأخلاق السائدة في العراق القديم، وبالتحديد في الألف الأول قبل الميلاد. [64] **بيد أنه تميز بما يأتي:** [65]

أ – أهمية الأفكار الإنسانية التي وردت في نصوص تلك المسلة.

ب– أهمية المنجز من الناحية التشكيلية والبلاغة الفكرية.

ولا ريب من القول، أن شهرة حمورابي في التاريخ، إنما تعتمد في الدرجة الأولى على قانونه الشهير المكتوب باللغة الأكدية أكثر مما تعتمد على أي منجزات أخرى.

وقد تم العثور على مسلته القانونية في مدينة سوسة عاصمة عيلام جنوب غربي إيران عام (1901 – 1902م) من البعثة الفرنسية. وحُفِظَت في متحف اللوفر في باريس.

ويمكن تصنيف قانون حمورابي إلى المحاور الآتية: [66]

1- مواد تختص بالأموال، بما فيها مواد تختص بالسرقات وما شابه.

2- مواد تختص بالعقارات والأراضي الزراعية.

3- مواد تختص بالقضايا التجارية.

4- مواد تختص بشؤون الدعاوى القضائية.

5- مواد تختص بقضايا الأحوال الشخصية.

6- مواد تختص بالجرائم والمخالفات القانونية.

7- مواد تختص بقضايا المهن.

8- مواد تختص بالفلاحين، والماشية، والآلات الزراعية.

9- مواد تختص بالأجور والأسعار.

10- مواد تختص بشؤون العبيد.

ثالثاً: من الناحية العسكرية:

ومن أجل تقوية الدولة وحمايتها، اهتم الملك حمورابي بالجيش بوصفه الدرع الحصين لدولته. بحيث صار التجنيد في عهده إجبارياً. وعُرِف باصطلاح (الذهاب في طريق الملك). ولم يسمح حمورابي لأي جندي أن يرسل بديلاً عنه إلى الخدمة العسكرية. [67]

وكان الملك البابلي يمثل رأس القوات المسلحة. وكان الجيش يتألف من القوات المجندة التي مهمتها الدفاع عن الدولة. والجيش الدائم الذي يقوم بالغزوات العسكرية. وبالمقابل كانت الدولة توزع عليهم الحقول والمزارع والبيوت السكنية. كما لوحظ في أحد النصوص أنه كان يوجد ضمن صفوف الجيش البابلي مجندات من النسوة. [68]

وقد ورد في قانون حمورابي العديد من النصوص ذات الصلة بشؤون الجيش، والتي كان

الهدف منها معالجة السلبيات التي قد تظهر من جراء الممارسات العسكرية، ومنها المواد من (26 – 36). فالمادة (26) جعلت عقوبة الإعدام لكل مَنْ يتخلف عن الخدمة العسكرية. إذ نصت على (إذا جندي أو سماك طُلِب التحاقه في حملة الملك. فلم يذهب أو أجر بديلاً عنه. وأرسله في مكانه، فإن ذلك الجندي أو السماك يُعْدَم. أما الذي أُجِر من قِبَله فإنه يُؤْخَذ بيته).

ويتضح من نص تلك المادة، أن الخدمة العسكرية كانت إجبارية، ولا يجوز للمُكَلَّف بها أن يتخلف عنها أو يستبدل غيره بأدائها. وأن تغليظ العقوبة في هذه المادة التي تصل إلى حد الإعدام، إنما يبين ضرورة الالتزام بأداء الخدمة العسكرية لمن يُكَلَّف بها. [69])

أما المادة (34) فإنها وضعت عقوبة الإعدام على الحاكم المحلي الذي يغتصب أموال أو ممتلكات بيت الجندي. حيث نصت على (إذا حاكم أو رئيس اغتصب أموال أو أثاث بيت الجندي... أو سلب من جندي هدية كان الملك قد منحها له، فإن هذا الحاكم أو الرئيس يُعْدَم).

وفي عهد الملك حمورابي، وُجِدَت جماعة عسكرية أُطْلِق عليها اسم (ريدوم) المكلفون بقيادة الأسرى، وتهيئة الحملات العسكرية، والقيام بأعمال التعبئة العامة من أجل الجيش. كما وُجِدَت جماعة أخرى تعنى بالشؤون العسكرية أُطْلِق عليها اسم (بيروم)، التي تقوم بأعمال الشرطة. وكان على كل شخص من أعضائها عندما يُدْعَى إلى خدمة الملك في حالة الحرب أن يلبي الدعوة ولا خيار له بالتملص من هذا الواجب. [70]

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه قد وُجِد في عهد حمورابي جهاز للمخابرات. كان من مهامه الحد من نشاط ما يُسَمَّى بالطابور الخامس، وجمع المعلومات الضرورية عن العدو. وكان هذا الجهاز مرتبط مباشرةً بالملك. حيث ورد في المادة (29) من قانون حمورابي ما يفيد هذا المعنى: (إذا تَجَمَّع متآمرون في حانة لبائعة الخمر، ولم تلق القبض على هؤلاء المتآمرون، ولم تقدمهم إلى القصر، فإن بائعة الخمر هذه تُعْدَم). [71]

ويبدو أن تلك المادة كانت قد أشارت إلى أن جميع الأماكن التي يرتادها الناس الذين يميلون إلى الاخلال بالأمن كانت توضع تحت الرقابة. وأن أصحاب هذه الأماكن ملزمون

بإخبار السلطة بكل تحركات الأشخاص، التي من الممكن أن ينجم عنها الإخلال بالأمن والنظام أو يهدد سلامة البلد. ومما يرجح وجود جهاز المخابرات في عهد حمورابي ذلك التكامل الذي وُجِد في جهاز المخابرات في العهد الآشوري. إذ لو لم تكن بداية هذا الجهاز قبل العهد الآشوري لما وجدناه بهذا التكامل في العهد الآشوري.[72]

رابعاً: من الناحية الثقافية:

ومن أجل توحيد الدولة ثقافياً، أسس الملك حمورابي عدداً من المدارس. حيث تم العثور على مدرستين ترجعان إلى عهده. الأولى في (سبار)، والثانية في (كيش). كما استمرت مكاتب تعليم الأطفال في المعابد وفق الرؤية الثقافية الجديدة للملك حمورابي.

كما شهد عصره، حركة واسعة النطاق لجمع التراث الفكري المدون بلغة بلاده. وهذه الحركة تبين مدى إدراك الملك حمورابي لأهمية التراث في بناء المجتمع الموحد ذات الثقافة المشتركة. [73] ومن أجل توحيد الإمبراطورية ثقافياً، فقد سعى حمورابي إلى بناء المدارس. وقد عثر على مدرستين ترجعان إلى عهده الأول في سبار، وهي ذات مساحات واسعة. إن هذا التوجه، يبين مدى إدراك حمورابي للتعليم بوصفه الأساس الذي ترسى عليه قواعد بناء الدولة الجديدة التي كان يروم إنشائها. [74]

وبناء على ذلك يتبين، أن الملك حمورابي تمكن من صياغة نظام حكم ملكي في بلاد بابل. وقد اتسم هذا النظام بالمركزية الشديدة، والتأطير القانوني المتقدم على عصره. أن هذا النظام، كان قد مثل الإطار السياسي الذي حكم علاقة ملوك بابل مع رجال المعبد. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث

صراع حكام بابل مع رجال المعبد

لقد ميز الملك حمورابي بعنايةٍ ملموسةٍ ما بين الدين من جهة، ورجال الدين من جهة أخرى. إذ أنه كان قد اتخذ موقفاً ايجابياً من الدين السائد في عصره، بينما اتخذ موقفاً مناوئاً من رجال المعبد.

موقف حمورابي الإيجابي من الدين:

ومن هذا المنطلق الإيجابي من الدين، فإن حمورابي تمسك بالأصل الديني للسلطة السياسية عندما احتسب عملية اختياره للحكم، إنما كانت بتكليف من الآلهة. ولعل شريعة حمورابي كانت قد كشفت جانباً من هذا المعطى. إذ وصفته بأنه (الأمير التقِي الذي يخشى الإله). والشجاع (البطل حامي بلاد لارسا)، و(الحامي للبلاد الذي جمع شمل سكان مدينة آيسن المشردين)، والعادل (الذي ساعد على إظهار الحق، الذي يقود الشعب في الطريق المستقيم)، والمنصور (والمنتصر على المشاغبين)، والمحبوب الذي أرسلته العناية الإلهية (لقيادة سكان البلاد في الطريق السوي).

وهكذا كان اختيار حمورابي (الأمير اللامع)، و(السيد الذي أشبه بالأب الحقيقي للشعب)، قد تم بناءً على تقدير خصائص وأبعاد نموذجية وعناصر استثنائية في شخصيته. إذ هو الذي حمل الشعب في أحضانه، وخصهم بحمايته ورعايته، وحماهم بحكمته وسياسته، وشملهم بعدالته، ووحدهم تحت رعايته. وصد عنهم كيد المشاغبين والطامعين بشجاعته وحنكته (وفي أحضاني حملت شعب بلاد سومر وأكد. وقد نعموا بحمايتي، وسايستهم بسلام، وحميتهم بحكمتي العميقة لكيلا يظلم القوي الضعيف، ولكي ترعى العدالة اليتيم والأرملة). [75]

أن مدنية الدولة التي اعتمدها الملك حمورابي، لم تحل دون توحيد البلاد عقائدياً. حيث ذهبت النصوص الدينية إلى مطابقة الكثير من المعبودات البابلية الهامة مع الإله المزعوم (مردوخ). واحتسبتها أوجهاً له. فالعاصمة بابل لابد أن يكون لها رب مزعوم هو الأسمى

بين الآلهة ليتناسب وعظمة الإمبراطورية التي صار مركزها بابل. ومن ثم فقد انتقل الإله المزعوم (مردوخ)، إله بابل من معبود المدينة إلى مركز الصدارة. وانتحل بالتالي صفات الإله المزعوم (أنليل) المعبود السومري الأول. [76] وبذلك، صار إلههم المزعوم مردوخ رأس مجموعة الآلهة البابلية. [77] واتخذ الصفات التي كانت، حتى ذلك الحين، خاصة بالآلهة السومرية القديمة.

ومثلما عظم شأن الملك حمورابي بين الملوك، فقد عَظُمَت أيضاً مكانة الإله المزعوم مردوخ بين الآلهة، لأنه رمز مدينة بابل ورايتها. [78] وللتأكد من كون عظمة الإله المزعوم مردوخ مستمدة من عظمة بابل وزعمائها، فإن الباحث يستشهد بقطعة أدبية دونت باللغتين السومرية والبابلية والمخصصة لتمجيد الإله المزعوم مردوخ، وكيف صار ملكاً على الآلهة. حيث أن فكرة ملوكية مردوخ على الآلهة تتناسب مع الزعامة السياسية التي تبوأها حكام بابل. [79]

إن الإعلان عن الإله المزعوم مردوخ ملكاً على الآلهة جميعاً، كان يعني، في الواقع، تأكيد الوحدة الدينية للمملكة الجديدة. والسير بها باتجاه تعزيز الطابع المركزي للسلطة السياسية. وتجلى ذلك بشكل أكثر وضوحاً في ملحمة الخليقة البابلية، التي تشير إلى أن كل مدينة كان لها إله خاص، ثم جاء الإله المزعوم (مردوخ) ليتفوق على كل تلك الآلهة التي منحته ملكية العالم كله. وبذلك أصبح الإله الأسمى، وأصبحت أرادته هي الأعلى. [80]

ويبدو أن ارتقاء الإله المزعوم مردوخ إلى تلك المكانة الرفيعة، قد تزامن مع ضم شطري منطقة بابل المكونة من سومر وأكد في مملكة واحدة زمن السلالة الأمورية. وكان للملك حمورابي اليد الطولى في تحويل الإله المزعوم مردوخ من مجرد إله محلي، إلى الإله الأول بين الآلهة كلها. [81] وظهرت أهمية الإله المزعوم (مردوخ)، وتعاظمت في بابل باحتسابه الإله الرئيسي والمركزي، والذي أنيطت به مسؤوليات تنظيم الكون، وخلق الإنسان، ومراقبة الأداء، وتقديم القرابين، وإقامة الطقوس. وظهر ذلك جلياً من خلال ملحمة الخليقة البابلية. تلك الملحمة التي بقيت لمدة تناهز الألف عام تردد في معابد بابل والمناطق الخاضعة لها. [82]

وخلاصة القول، يبدو أن الإعلان عن سمو إله من الآلهة في وادي الرافدين على الآلهة الأخرى، كان يراد منه بالدرجة الأساسية توحيد المملكة وتماسكها من جهة، وتعزيز الطابع

المركزي للسلطة السياسية من جهة أخرى. ورغم أن (رينيه لابات) اعتقد بوجود تطلعات بابلية نحو وحدانية أللّه. وذلك بقوله: (إن الديانة البابلية لم تتقدم هكذا دون أن تظهر ميولاً وتطلعات نحو وحدانية أللّه). [83] بيد أن تلك الدعوة لا تمت بصلة لدعوة التوحيد الخالص للّه الواحد الأحد. إذ من الضروري أن نميز ما بين الدعوة للتدرج الإلهي وقضية التوحيد الخالصة للّه وحده. ويلاحظ أن الدعوة البابلية لا تتعدى قضية التدرج الإلهي.

ومن هذه المنطلقات، أولى حمورابي الإنسان جُل اهتمامه. فعالج إشكالاته المادية والروحية على حدٍ سواء. فكانت شريعته القانونية بمثابة وسيلة لتحقيق طمأنينة الإنسان، ورسم حدود حقوقه وواجباته. كما يلاحظ أن قوانين حمورابي لم تكن تمثل الأوامر الإلهية الصادرة عن الآلهة مباشرةً، إنما كانت قرارات يتخذها الملك في حالات متعددة. لذلك أطلق حمورابي عليها في خاتمة مسلته (قرارات البلاد). [84] بدون الرجوع إلى رجال المعبد ومسوغاتهم الشرعية. وعلى هذا الأساس، كانت الملكية التي اتخذت شكلها المتكامل في عهد الملك حمورابي، أخذت تمثل ظاهرة نموذجية. إذ أصبح الملك رئيساً أوتوقراطياً للدولة. وكان في الوقت نفسه، يتمتع بسلطةٍ مطلقةٍ لأنه لم تكن هناك هيئات حكومية مستقلة عن إرادته. وكانت شرعيته تعتمد على قدرته في أن يمارس في الولايات التابعة له وظيفة الكاهن الأعظم. بالإضافة إلى ممارسته، وبشكل مُطْلَق، للسلطة التشريعية والتنفيذية والإدارية والقضائية. [85] بكلمة أوضح، كان حمورابي قد ربط وجود السلطة السياسية بحسن الأداء، وإيمان الحاكم بخدمة الناس، وبتمسكه بالنهوض بالفروض اللازمة لتحقيق الإرادة الإلهية، التي لا يمكن أن تكون إلا بتحقيق الخير للناس، وليس عن طريق رضا رجال المعبد.

ويبدو أن نمط تفكير الملك حمورابي، الذي ذهب نحو تمجيد الدين من جهة، وإقصاء رجال المعبد من جهة أخرى، كان قد دفع الدكتور (مزهر الخفاجي) إلى القول: (كانت هذه الإمبراطورية من صناعة رجل واحد هو حمورابي. اعتمد فيها في بناء هذه الدولة على مؤهلات هذا الملك ومميزاته الشخصية وعلى استراتيجية وعلى فلسفة نظام حكم قائم على الجمع بين الدولة الثيوقراطية والدولة المدنية الشمولية، فأنتج لنا دولة مدنية من طراز خاص). [86]

أضف إلى ذلك، كان حمورابي قد أدرك أهمية العدالة في ديمومة الملك واقصاء رجال المعبد. لذلك كان شديد العناية برعاية المواطنين، وإشاعة العدالة بينهم. **وذلك من خلال ما يأتي** :[87]

أ - جعل القانون محوراً للعدالة في المجتمع، لما تضمنه من بيان الحقوق وطرق استحصالها، والتمتع بها. كما بين الواجبات وطرق تنفيذها.

ب- كما كان شديد العناية برعاية شؤون المواطنين. إذ أن أي مواطن يخفق في نيل حقوقه أو يتعرض للمظالم داخل مدينته، كان من حقه أن يأتي إلى الملك حمورابي، الذي لا يرد أحداً خائباً. وهناك الكثير من الرسائل التي تعبر عن اهتمامه بشؤون المواطنين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك رسالة من الملك حمورابي إلى أحد ولاته (سين - أدينام) يأمره بالنظر في شكوى مواطن ادعى بأن أحدهم سرق حبوبه. وفي رسالة أخرى، يأمر بإجبار أحد ولاته (سين - ماجير) على إرجاع ما اقترض من حبوب إلى صاحبها الذي كان أحد التجار.

ج - كان الملك حمورابي يتولى القضاء بنفسه إذا اقتضت العدالة ذلك. حيث تصدر منصة القضاء في الدعوى التي رفعها أحد التجار ضد أحد رؤساء الوحدات الإدارية. وكان الحكم فيها لصالح التاجر.

موقف حمورابي من رجال المعبد:

ومن أجل توطيد دعائم الإمبراطورية المترامية الأطراف، أدرك حمورابي الدور السلبي الذي يمكن أن يلعبه رجال المعبد في إعاقة مشروعه، وعرقلة طموحاته. لذلك عمل على تهميش رجال المعبد وإقصائهم عن طريق الوسائل الآتية:

أ - أخضع قانون حمورابي رجال الدين، ولأول مرة، لأحكام القانون المدني. وقد كان القضاء والمحاكم قبل ذلك من اختصاص المعبد ورجال الدين.[88] إن حمورابي بعمله هذا، إنما يؤكد إبعاد القضاء عن الهيمنة الدينية، وربطه بعجلة الإدارة المدنية. لذلك لم نعد نسمع من عهده شيئاً عن محاكم الآلهة. وبذلك يكون حمورابي قد اجتهد في جعل دولته مدنية بالمقدار الذي يتسق وظروف عصره. وهذا المنحى

يفسر اضمحلال منصب (الانسي)، الذي كان يجمع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في حكم المنطقة التي تَعْهَد إليه. وصار موظفاً يستمد أوامره من موظف آخر أقل مرتبة من الملك. [89] وبذلك حدد صلاحيات الكهنة بشكل ملفت للنظر.

وعلى هذا الأساس، أصبح حمورابي مشرفاً إشرافاً مباشراً على رجال الدين. كما كان له السلطان الأعلى على القضاء. ولقد كان من أثر هذا الإشراف أن وضعت أملاك المعابد تحت رعايته المباشرة. كما كان المشرفون على أملاك التاج وأملاك المعابد يرفعون تقاريرهم إلى الملك مباشرة. [90]

ب- كما شهد عهد حمورابي، ظاهرة تعاظم سلطة الملك، وانفصال السلطات التشريعية والتنفيذية المتمثلة بالملك عن السلطة الدينية المتمثلة بالمعبد وطبقة الكهنة. وعلى الرغم من احتفاظ الملك بصفته الدينية بوصفه ممثلاً عن الآلهة في حكم البشر، بيد أنه صار السيد المُطْلَق على أرجاء مملكته كلها. وبلغت تلك الخاصية في نظام الحكم أوجها إبان حكم الملك حمورابي. إذ تم نقل جميع السلطات من هيمنة المعبد إلى القصر، فأصبح صنف القضاة وشؤون المحاكم وطبيعة الحياة في معظم تفصيلاتها علمانية النزعة.

لذلك، يمكن احتساب عصر حمورابي بمثابة عصر الأنوار في بنية حضارة وادي الرافدين، على غرار عصر الأنوار الذي شهده الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر الميلادي، الذي أزاح الكنيسة بوصفها السلطة المقررة لنظم المعتقدات، والوسيط ما بين الإنسان وربه، إلى أن تكون العلاقة ما بين الإنسان وربه علاقة ذاتية وخاصة جداً، يقررها نظام المعتقدات الكامن في دواخل كل إنسان على حد تعليمات مارتن لوثر. [91]

مع ذلك كله، فإن فلسفة حكم الملك حمورابي القائمة على اقصاء رجال المعبد، واستخدام القوة والصرامة من أجل تثبيت دعائم الملك، وتوحيد البلاد، لم تحل دون اندلاع حركات تمرد ضده. حيث اندلعت ثورتين فاشلتين في عهده، وهما ثورة ضباط لارسا عام 1762 ق.م، وثورة سكان ماري عام 1763 ق. م. [92]

وقد أرجع الدكتور (مزهر الخفاجي) مسوغات ندرة وقوع تمردات يقودها رجال المعبد ضد الملك حمورابي إلى العوامل الآتية: [93]

أ – أن الملك حمورابي كان ملكاً قوياً وربما قاسياً. وهذا يبدو واضحاً من خلال النصوص القانونية الواردة في مسلته القانونية، وما تضمنته من عقوبات رادعة. لذلك كان المواطنون يخشون من عملية الخروج على الحاكم كي لا يطالهم العقاب الصارم، خصوصاً أن تلك القوانين تقف خلفها دولة قوية ذات هيبة. لذلك خشي رجال المعبد من الخروج عليه، لأن الخروج عليه يعني أن رجال المعبد سيطالهم عقاب صارم، خصوصاً أن قوانين حمورابي كانت مهابة لأنه تقف خلفها مؤسسات دولة قوية متربصة بالخارجين على السلطة السياسية.

ب– عبقرية الملك حمورابي، التي مكنته من معرفة مزاج الشخصية العراقية، التي توصف بالقلق والتمرد. إذ كان على دراية بمزاج رجال المعبد القلقة والمتمردة. فما كان منه إلا أن يلجأ إلى تغليظ العقوبات وتشديدها. وكان الهدف من هذا التغليظ يكمن في كبح جماح رجال المعبد والممالك والأمراء من الذين اعتادوا على فكرة التمرد والثورة. [94]

ج – اعتماد الملك حمورابي على نظرية الحكم المُطْلَق والإدارة المركزية، الأمر الذي كان يحول دون جنوح حكام المدن والأقاليم نحو فكرة التمرد والانفصال.

د – كما أن الملك حمورابي، كان قد نجح في الفصل بين الفقراء ورجال المعبد. لأنه حال دون اندلاع ثورة الفقراء التي قد يوظفها رجال المعبد. وذلك عن طريق معالجة مشاكل الفقراء الاقتصادية. إذ أنه كان حريصاً على توفير كل ما من شأنه خدمة اقتصاد الفلاحين، وتوفير فرص عمل لهم تضمن حصولهم على الخبز والطعام. إذ قال في مسلته: (جلبت مصادر لا تنضب من المياه إلى بلاد سومر وأكد). وكذلك قوله: (أنا السيد الذي أنعش الوركاء والذي جهز سكانها بفيض من الماء... الذي وسع الأرض المزروعة التابعة لمدينة تلباد... الذي يهيئ المراعي وأماكن المياه إلى

لكش وكرسو... والذي يجهز مسلام بالماء الوفير للشرب). كما أشار إلى نجاحه في بناء السدود بقوله: (أنا حمورابي الملك القوي محبوب الآلهة العظام بنيت سداً عظيماً على رأس القناة بالتراب الكثير وأقمته عالياً مثل الجبل، وسميت ذلك السد). (95)

و- أضف إلى ذلك، يلاحظ أن الموقف الإيجابي للملك حمورابي من الدين، كان قد سلب رجال المعبد مسوغات وجودهم السياسي. كما أن فصل الدين عن السياسة، كان قد أضعف دور رجال المعبد، خصوصاً بعد فقدان قدراتهم الاقتصادية، وتراجع هيمنتهم على المعبد.

وبناء على ما تقدم، يبدو أن السلوك السياسي الذي اتبعه الملك حمورابي في إدارة الصراع مع رجال المعبد، قد اتسم بما يأتي:

1- أن تمسكه بالدين السائد في عصره قد نال رضا الجمهور. وإن هذا الرضا كان قد جرد رجال المعبد من أدواتهم الروحية، التي من الممكن استخدامها في صراعهم مع ملوك بابل.

2- أن تجريد رجال المعبد من الأراضي الزراعية التي كانت في حوزتهم، كان قد جردهم من القدرات الاقتصادية التي يمكن توظيفها في الصراع.

3- اعتمد الملك حمورابي على شرعية الإنجاز في عملية إقصاء رجال المعبد، وإضعاف دورهم السياسي.

4- اعتمد حمورابي على إشاعة النظام والقوة والعدل في الحد من نفوذ رجال المعبد.

5- عمل حمورابي على إشاعة الثقافة في المجتمع البابلي لأن دور رجال المعبد لن يتصاعد الا في ظلال شيوع الجهل والخرافة.

ان ذلك كله، ساهم بنجاح مشروعه السياسي، وتحقيق طموحاته بشكل مميز. حيث أنه أسس واحدة من أعظم الإمبراطوريات في التاريخ القديم. وقد كان خطوات اقصاء رجال المعبد إحدى المعطيات التي ساهمت بهذا المنجز التاريخي.

هوامش الفصل الرابع

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر: طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 83. عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 177. سامي سعيد الأحمد، العصر البابلي القديم، ضمن كتاب العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 83. مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 41. سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 188. عبد العزيز الياس الحمداني، علي شحيلات، مصدر سبق ذكره، ص 15.

(2) قوانين حمورابي: صفحة رائعة من حضارة وادي الرافدين، ترجمة: محمود الأمين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987، ص 7.

(3) عبد الرزاق الحسني، العراق قديمًا وحديثاً، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت 2013، ص 13.

(4) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 189.

(5) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 172 - 173.

(6) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 71.

(7) عبد العزيز الياس الحمداني، مصدر سبق ذكره، ص 18.

(8) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 176.

(9) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 179.

(10) أنستانس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 35.

(11) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 173.

(12) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 128.

(13) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 184.

(14) سبتينو موسكاتي، الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 68.

(15) Abdul - Kader. Mustafa، The Old Babylonian Tablets from Me - Turan، Glasgow University، 1983، p. 234.

(16) نخبة من اللاهوتيين، قاموس الكتاب المقدس، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، ط 10، دار الثقافة، بيروت 1995، شرح لفظة (بابل).

(17) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 186.

(18) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 49.

(19) سفر التكوين: 10: 10.

(20) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 99.

(21) سفر التكوين: 11: 9.

(22) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 49.

(23) جميل نخلة المدور، تاريخ بابل وآشور، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012، ص 16.

(24) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 36.

(25) لمزيد من التفصيل انظر: رضا جواد الهاشمي، مردوك: عظيم آلهة بابل، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، مج -16 العدد 3 لسنة 1987، ص 40 - 48.
(26) قوانين حمورابي، مصدر سبق ذكره، 8.
(27) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 99.
(28) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 186 - 187.
(29) سامي سعيد الأحمد، العصر البابلي، مصدر سبق ذكره، ص 88.
(30) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 218 - 219.
(31) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 141.
(32) لمزيد من التفصيل انظر: نجيب ميخائيل، مصدر سبق ذكره، ص 184 - 186. بلا بورت، مصدر سبق ذكره، ص 43 - 47.
(33) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 142. سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 186.
(34) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 101.
(35) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 176 - 177.
(36) طراد الكبيسي، حمورابي ملك بابل وعصره، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، مج 16، العدد 3 لسنة 1987، ص 3.
(37) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 222.
(38) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 149.
(39) قوانين حمورابي، مصدر سبق ذكره، ص 10.
(40) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 52.
(41) انستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 37.
(42) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 99.
(43) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 208
(44) بتينو موسكاتي، الحضارات السامية، مصدر سبق ذكره، ص 68.
(45) سامي سعيد الأحمد، العصر البابلي، مصدر سبق ذكره، ص 101
(46) آرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 79 - 80.
(47) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 147.
(48) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 217.
(49) قاموس الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، شرح لفظة (بابل)
(50) جميل نخلة المدور، مصدر سبق ذكره، ص 51.
(51) المصدر السابق، ص 15.
(52) سفر دانيال: 3: 5.
(53) محمد الأعظمي، حمورابي، بغداد 1990، ص 97.

(54) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 229.
(55) لمزيد من التفصيل انظر: سامي سعيد الأحمد، العصر البابلي، مصدر سبق ذكره، ص 91 - 93.
(56) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 201 - 202.
(57) Leo - Oppenheim، A. L. Babylonian and Assyrian Historical Texts، in 1969، p. 267.
(58) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 37.
(59) Kaus. F. R. Briefed Ansder، Archive des Samsa - Hazar، Vol. 4، London 1968.No. 11. P. 7.
(60) نقلاً عن عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 269.
(61) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 232. ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 153.
(62) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 238.
(63) انستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 38.
(64) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 238.
(65) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 259.
(66) انظر النص الكامل لقانون حمورابي في: قوانين حمورابي، مصدر سبق ذكره، ص 21 - 90. كذلك، أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 259 - 310. كذلك، ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 152 - 161. عبد العزيز الياس الحمداني، ص 101.
(67) المصدر السابق، ص 100 - 101.
(68) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 222.
(69) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 186.
(70) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 226.
(71) قوانين حمورابي، مصدر سبق ذكره، ص 47.
(72) فوزي رشيد، الجيش والسلاح، فصل ضمن كتاب حضارة العراق، ج 2، بغداد 1985، ص 53.
(73) سامي سعيد الأحمد، العصر البابلي، مصدر سبق ذكره، ص 84.
(74) مزهر الخفاجي، علل الدولة القديمة، منشورات دار زين الحقوقية، بيروت 2022، ص 120.
(75) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 184.
(76) بتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(77) قاموس الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، شرح لفظة (بابل).
(78) رضا جواد الهاشمي، مصدر سبق ذكره، ص 40.
(79) المصدر السابق، ص 43.
(80) أنظر ملحمة الخليقة في رينيه لابات، المعتقدات الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 38 - 80. كذلك نصير الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 114 - 156.
(81) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 262.
(82) للتفصيل أنظر: نصير الحسيني، بوابات، ص114 152-. كذلك، رينيه لابات، المعتقدات الدينية، ص 39 - 79.

(83) رينيه لابات، مصدر سبق ذكره، ص 80.
(84) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 155.
(85) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 269.
(86) مزهر الخفاجي، علل الدولة، مصدر سبق ذكره، ص 126.
(87) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 231 - 232.
(88) محمد جواد الهاشمي، مصدر سبق ذكره، ص 81.
(89) عبد العزيز الحمداني، مصدر سبق ذكره، ص 101.
(90) بتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(91) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 182 - 183.
(92) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 470.
(93) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(94) مزهر الخفاجي، علل الدولة، مصدر سبق ذكره، ص
(95) Fosh, T. Letters of Hammurabi to Samsa - Hazar, Manchester. Cuneiform studies, Vol. 1. 1987, p. 3, no, 5.

الفصل الخامس

إشكالية الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد

إن الشروع ببيان إشـكالية العلاقة بين حكام بلاد آشـور ورجال المعبد، يقتضي معالجة مواضيع ذات صلة. لعل أهمها ما يأتي:

أولاً: التعريف بالآشوريين.

ثانياً: نظام الحكم لدى الآشوريين.

ثالثاً: الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد.

المبحث الأول

التعريف بالآشوريين

رغم كثرة البحوث والدراسات التي تناولت الحضارة الآشورية، بيد أنه لا يُعْرَف معنى لفظة (آشور)، على وجه الدقة. حيث وردت في نصوص العهد القديم على أربعة معانٍ هي: [1]

أ - تارة تشير تلك النصوص إلى (آشور بن سام).

ب - وتارة تشير تلك النصوص إلى (بلاد آشور)، أو (شعب آشور).

ج - وتارة تشير تلك النصوص إلى (آشور بانيبال).

د - وتارة أخرى تشير تلك النصوص إلى (آشور ناصر بال).

وأطلق عليها رئيس أساقفة سعرد الكلداني الآشوري (أدي شير) لفظة (آثور). وهي المنطقة التي يُطْلق عليها حالياً (قلعة شرقاط). وقد ورد اسمها في تواريخ الكلدان النصارى بلفظة (شهر كرد)، أو (شهر قرد). [2]

وذهب العلامة (طه باقر) إلى أن لفظة (آشور) كانت تكتب على هيئة (آ - أوسار) (A - USAR)، والتي يبدو وكأنها كتابة سومرية رمزية. بيد أن الكتابة المألوفة بصيغة آشور (Ashur - k i) هي أقدم ما جاء في النصوص الأكدية المكتشفة في مدينة (نوزي). وغلب في الاستعمال في الأدوار الآشورية الحديثة أن يضعف حرف الشين فيقال (Ash - shur). [3]

وقد وردت كلمة (آشور) في المصادر الآرامية تحت اسم (آثور). أما في المصادر المسمارية فقد عُرِفَت بلاد الآشوريين باسم (مات آشور) أي (بلاد آشور). أما في المصادر المصرية، فقد ذُكِرَت، لأول مرة، في القرن الخامس عشر قبل الميلاد باسم (آسور) في عهد الفرعون (تحوتمس الثالث) (1490 - 1436 ق.م). حيث ذكرت أن أميرها قد أهدى إلى فرعون مصر كمية من اللازورد الحر وأحجارٍ كريمة. [4]

وذهبت (ايفا كانجيك) إلى القول، أن لفظة (آشور) مأخوذة من اليونانية. وكان سكان اليونان قد أخذوها بدورهم من الصيغة الأكدية (Mat Ashur) أي (بلاد الإله آشور)، وعدلوه بشكل يتناسب مع لغتهم الخاصة. واستخدموه، بالدرجة الأولى، للدلالة على المقاطعة المنضوية تحت سيادة آشور. ولم يكن لاستخدامه في المصادر الكلاسيكية أي بُعْد عرقي. (5)

مع ذلك كله، لا زال الغموض يكتنف أصل هذه التسمية. فهل أن تسمية (آشور) كانت قد أُطْلِقَت في بداية الأمر على البلاد التي استقر فيها الآشوريين؟ أم أنها كانت تُطْلَق على الآشوريين ثم سُمِيَّت البلاد بهذا الاسم؟ أم أنها أُطْلِقَت على إلههم القومي (آشور)، ثم جُعِلَت صفة نُعِت بها الآشوريون؟

والراجح أن تسمية (آشور) مشتقة من اسم عاصمتهم. وذلك للأسباب الآتية:

أ - أن تسمية الأقوام بأسماء المدن أمر مألوف في تلك الحقبة الزمنية، مثل تسمية الأكديين نسبة إلى عاصمتهم أكد، وكذلك تسمية البابليين نسبة إلى عاصمتهم مدينة بابل.

ب- ويلاحظ أن الأقوام القديمة التي استقرت في بلاد الرافدين كالسومريين والأكديين والبابليين لم يطلقوا على أنفسهم اسم إلههم القومي، إنما نسبوا أنفسهم لمكان استقرارهم.

ج - كما ورد في بعض النصوص القديمة كلمة (Gasur) المشابهة للفظة (آشور)، لتدل على قدم هذه التسمية. (6)

د - أضف إلى ذلك، يدل مصطلح (بلاد آشور) في الاستخدام اللغوي المعاصر على إطار جغرافي وتاريخي، شكل جزءً من موطن حضارات الشرق الأدنى القديم عموماً، وجزءً من بلاد وادي الرافدين خصوصاً. وهي الدلالة التاريخية المحددة على كيان سياسي كانت مناطقه المركزية الأساسية تمتد غربي دجلة وشرقها ما بين الزاب الأعلى والزاب الأسفل. هذا إذا استبعدنا جانباً توسعاته الجغرافية التي

بلغها عبر قرون من الزمان. وبذلك يتوافق إطار المناطق المركزية لبلاد آشور بين محيط المدن (نينوى وأربيلا وآشور) مع الوضع الحالي لشمال العراق. [7]

عليه، يتبين، أن كلمة (آشور) إنما تعني، في الواقع، الإقليم المعروف بهذا الاسم. كما تعني المدينة التي تحمله، والمعبود الذي كان يُعْبَد هناك. ومن ثم أُطْلِق الاسم على الإله القومي للآشوريين. وظلت هذه التسمية ملازمة لهم حتى بعد زوال كيانهم السياسي، وسقوط عاصمتهم نينوى عام 612 ق. م.

ولم يكن الآشوريين من الأقوام الأجنبية عن سكان العراق الآخرين الذين عاشوا قبلهم أو بعدهم. إذ أنهم ينتمون إلى الأصول الاجتماعية نفسها، وإلى الشجرة ذاتها، والتي تفرعت عنها الأقوام الأكدية والبابلية والكلدية والآرامية والعربية. وهي الأقوام الرئيسية التي استوطنت العراق منذ مطلع الألف الرابع قبل الميلاد وما بعده. وكان منبت تلك الشجرة الأولى في شبه الجزيرة العربية.[8] لذلك اتصفت معتقداتهم الدينية، وأفكارهم، وحياتهم الاجتماعية، والاقتصادية بالصفات العامة التي اتصفت بها مثيلاتها عند بقية سكان العراق القديم. [9] حيث وصلت مظاهر الحضارة السومرية إلى شمالي بلاد الرافدين منذ أواخر الألف الرابع قبل الميلاد. وبشكل خاص عبر طرق القوافل التجارية. وظهرت شبكة من المحطات التجارية التي تربط دويلات المدن في جنوبي بلاد الرافدين مع المناطق الشمالية البعيدة. وبذلك انتقل نظام التدوين الكتابي واللغة السومرية وتقاليدها الكتابية إلى الشمال مع البضائع المتنوعة. وذلك في الألف الثالث قبل الميلاد. [10]

عليه ذهب أغلب الباحثين إلى القول، أن الآشوريين من الأقوام السامية الجزرية التي هاجرت من الجزيرة العربية بوصفها مهد الأقوام الجزرية، [11] والتي كانت تُسمى سابقاً بالأقوام السامية كما متفق عليه لحد الآن بين الباحثين.. [12] وربما يرجع سبب اندفاعهم نحو بلاد الرافدين يَكْمُن في تغير الظروف المناخية في الجزيرة العربية، ووجود مناطق جذب ذات عناصر حضارية متميزة كونتها لهم بلاد الرافدين خلال تلك الحقبة الزمنية.

وتشير لغة الآشوريين إلى أصولها السامية الجزرية. إذ أن اللغة التي تكلم بها سكان بلاد

آشور هي اللغة الآشورية. وهي إحدى فروع اللغة الأكدية القديمة، والتي انتشرت في كثير من مناطق بلاد الرافدين منذ منتصف الألف الثالث قبل الميلاد حتى نهاية الألف الأول قبل الميلاد. [13] وربما كان الآشوريون يؤلفون مع الأكديين الذين استقروا في الجنوب، موجة جزرية واحدة جاءت عن طريق الغرب. [14] كما استخدموا الخط المسماري ذاته الذي ابتدعه السومريون. [15]

وفي ملمح آخر، أكد العلامة (طه باقر) بأن الكثير من أسماء الأعلام الآشورية تحتفظ بالصيغ الأكدية وعلى الأخص في العهد الآشوري القديم، الأمر الذي حمل بعض الباحثين على القول بأن الكثير من الآشوريين ينتمون إلى أصل أكدي. وفي الوسع الوقوف على أثر الثقافة الأكدية في بلاد آشور من صيرورة الملوك الأكديين مثالاً يُحْتَذَى بهم من جانب الملوك الآشوريين في العصور اللاحقة. [16])

وقد ترتبت نتائج سياسية – فكرية على هذا التأثر منها:

أ – ابتعاد الفكر السياسي الآشوري عن نموذج دولة المدينة الذي كان سائداً في العصور السومرية رغم أنه كان نظاماً مفضلاً لدى سكان جنوب بلاد الرافدين. وبدلاً عن ذلك، تبنوا فكرة المملكة الموحدة الواسعة ضمن إطار فكر إمبراطوري تحكم، إلى حد كبير، في السلوك السياسي للملوك بلاد آشور.

ب– كما احتسب الآشوريون الملوك الأكديين بمثابة ملوكهم القدماء. لذلك احتفظ الملوك الآشوريين بألقاب الملوك الأكديين. ومن الألقاب الأكدية التي احتفظ بها ملوك بلاد آشور (ملك جميع الأقطار) و(ملك العالم). وذلك كله يفصح عن عمق أثر الثقافة الأكدية في بنية الحضارة الآشورية.

وتدور على بساط البحث نظريتان تبحثان في خط مسار الآشوريين من الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين هما:

أ – **النظرية الأولى**: ذهبت إلى القول إن الآشوريين استوطنوا بعد هجرتهم البعيدة في الموصل مباشرةً. وذلك في الألف الثالث قبل الميلاد. [17]

ب- **النظرية الثانية**: وهي النظرية الأقدم، حيث يرى أصحابها أن هجرة الآشوريين من الجزيرة العربية إبان الألف الثالث قبل الميلاد، كان في وسط العراق وجنوبه، ثم ارتحلوا إلى الشمال ليستقروا في موطنهم الذي يمتد لمساحات مختلفة حول مدينة الموصل. وتعد هذه النظرية من أطروحات نصوص العهد القديم الذي ورد فيه (وكوش ولد نمرود، وهو أول جبار في الأرض... وكان أول مملكته بابل وأرك وأكد وكلنة في أرض شنعار. ومن تلك الأرض خرج آشور فبنى نينوى وساحات المدينة وكالح، وراسن بين نينوى وكالح وهي المدينة العظيمة). [18] وهذا ما ذهب إليه القس (أدي شير)، الذي أشار إلى أنهم خرجوا من كلدو (أكد) إلى (آشور) واستوطنوا فيها. وقد استدل على وجهة نظره على نصوص العهد القديم من جهة، وكذلك على تَدَاخُل لغة الآشوريين والأكديين، وديانتهم، وتمدنهم من جهة أخرى. [19] كما رجح العلاَّمة (طه باقر) صحة هذه النظرية بقوله إن الآشوريين لم يأتوا مباشرةً من الجزيرة العربية إلى شمال العراق، إنما استوطنوا بعد هجرتهم البعيدة في بوادي الشام وبادية العراق كما كان حال الأموريين. ثم حلوا في زمن ما من الألف الرابع أو مطلع الألف الثالث قبل الميلاد في بلاد آشور. [20]

أضف إلى ذلك، يمكن احتساب التشابه الكبير ما بين اللهجة الأكدية القديمة واللهجة الآشورية المستخدمة دليل على أن الآشوريين كانوا يعيشون إلى جنب الأكديين أولاً، ثم هاجروا إلى القسم الشمالي من العراق القديم.

وقد عرفت منطقة استقرارهم في شمال العراق باسم (بلاد آشور)، التي تقع في بقعة استراتيجية مهمة امتازت تحصيناتها بالمتانة، فسيطرت على الطريق الذي يربط ما بين سومر وأكد من جهة، والأقاليم الشمالية وأراضي الجزيرة العليا من جهة أخرى. [21] حيث حل الآشوريون بعد هجرة طويلة، بدائرة جغرافية من الأرض الخصبة وفيرة المياه. مركزها مدينة الموصل. يخترقها نهر دجلة من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقي. ويمر بها الزابان الأعلى والأسفل. فحين يقترب الإنسان إلى بلاد آشور، فإنه يلحظ تغيراً مهماً في طبيعة الأراضي العراقية. إذ تتحول تلك الأراضي المنبسطة إلى حزم من السلاسل التلية التي تغدوا خضراء

في فصل الربيع بما تحمله من محاصيل الحبوب والمراعي المزدهرة. وتخترق خطوط الوديان تلك السهول المتماوجة التي تمتلئ بالمياه بعد سقوط أمطار الربيع. عندها تلوح في الأفق سلاسل التلال العالية، التي تمثل مقتربات السلاسل الجبلية الشمالية. (22)

وتشمل بلاد آشور الأصلية مدينتي آشور (قلعة شرقاط) ونينوى وما حولهما. وتحتسب هذه المنطقة الجزء الشمالي من بلاد الرافدين. وتدل آثارهم على أنهم كانوا قد تواجدوا في تلك المنطقة، وعُرِفُوا بهذه التسمية في مطلع الألف الثالث قبل الميلاد. (23) وتقع بلاد آشور على نتوءٍ من الحجر الجيري ذو ارتفاع كبير عند زاوية تكونت من مجريين اثنين لدجلة. وأعطى هذه المدينة حماية طبيعية من جهتين. من جهة اليابسة، فكانت وسائل دفاعها كاملة على شكل تشكيلة من جدران قوية هلالية تحيط بمنطقة عرضها ثلاثة أرباع الميل. ومن جهة أخرى يمكن تتبع محيط التحصينات الكامل كاشفاً البوابات الرئيسية، ومرافئ لجانب النهر، والمزايا الأخرى. وقد أظهرت حفريات (اندره) الرئيسية بأن الملوك الآشوريين المتتابعين قاموا بإعمار البنايات والتحصينات بعد زمن طويل من توقف المدينة كعاصمة إدارية لهم. (24)

ويقسم سطح أرض بلاد آشور إلى ثلاثة أقسام أساسية هي: (25)

أ – السلاسل الجبلية التي تتكون من ثلاث مجموعات رئيسية. الأولى تمتد من جبال حمرين إلى سنجار. والثانية تمتد من الحدود العراقية وتنتهي شرق كركوك. والثالثة عبارة عن سلاسل جبلية منعزلة تحيط بها هضاب منخفضة. وقد تمكنت الأنهار من تقطيع هذه السلاسل والهضاب. فضلاً عن منطقة الجبال العليا، والتي تمثل ربع مساحة المنطقة الشمالية. وتقع بين المنطقة شبه الجبلية والحدود العراقية – الإيرانية والحدود العراقية التركية.

ب– السهول التي تتكون من سهل حمرين، وسهل أربيل، وسهل ويبكة.

ج – الهضاب وهي مناطق أكثر ارتفاعاً وتموجاً من السهول عُرِفَت منها هضبة كركوك والموصل.

أضف إلى ذلك، تَكْمُن قوة بلاد آشور في أراضيها الخصبة الصالحة للزراعة، خصوصاً في سهول الموصل وأربيل.[26] وكان أسلوب الري (الديمي) وطبيعة الأراضي المتموجة سبباً في كون بلاد آشور لم تعاني من مشكلة الملوحة في تربة أراضيها الزراعية، بخلاف ما كانت عليه بلاد سومر، وبابل، وأكد التي كانت تعاني دائماً من مشكلة الملوحة.[27]

ورغم ثراء البيئة الطبيعية الآشورية بالأمطار والأراضي الخصبة الملائمة لقيام الزراعة الديمية، إلاَّ أنها في سنوات الجدب، تضع الإنسان أمام تحديات حقيقية. لذلك يمكن احتساب البيئة الآشورية ضمن إطار البيئة الوسط لأنواع البيئات. إذ تهاجم الإنسان في عقر داره وتدفعه للصراع، فتخلق في كينونته اشتراطات سيكولوجية ترتكز على فعل التحسب والترقب واقتراح الحلول. فحين يهاجم المحفز البيئي المهدد، يستدعي الفكر لإيجاد الحلول، فيتم بناء القفزة الحضارية الأولى في سلم الحضارة، وبفعل تصاعد جولات الصراع، يتم بناء الخبرة المستندة إلى التجريب مع ضغوط عوامل البيئة كنظم علاقات متفاعلة في جدلٍ مستمر.[28]

ومن الجدير بالذكر، أن بلاد آشور لم تكن أرضاً جرداء أو فضاء أرضي خال، إنما سكنوا بقاعاً سبقهم إليها قوم آخرون أُطْلِق عليهم (سوبارتو)،[29] لذلك كانت بلاد آشور تسمى (بلاد سوبارتو)، وهو المصطلح الذي ظل مستعملاً في المصادر البابلية رغم تحاشي الآشوريين إطلاقه على مناطقهم.[30]

مع ذلك ظلت الجماعات البسيطة في بلاد آشور مستمرة في حياتها البدائية ردحاً من الزمن. ربما لأن التحديات الطبيعية التي واجهها الإنسان في بلاد آشور لم تدفعهم إلى توحيد تلك الجماعات في وحدات كبيرة ومتطورة على غرار ما حدث في جنوب بلاد الرافدين.[31] وبقي الإنسان في بلاد آشور يعيش على هذا المنوال إلى أن تحفز عقله لمواجهة الحياة والطبيعة بشكل أفضل. **وذلك لأسباب عديدة منها:**

أ - الأخطار والتحديات المحيطة ببلاد آشور من كل صوب.

ب- سنوات الجدب التي مثلت تحدياً حقيقياً لحياة الإنسان في بلاد آشور، والتي تقتضي التغلب عليها بالعمل الجماعي المنظم وتفعيل العقل والإرادة.

ج – خاصية الانفتاح الجغرافي على حضارات بلاد الرافدين وتمدنها. فتعكزت الذاكرة الآشورية على معطيات سومر، وأكد، وبابل باحتسابها وريثتها الوحيدة في خاصية الهوية العراقية.

لذلك كان النضوج الحضاري في بلاد آشور نتيجة تفاعل الإنسان مع الطبيعة وتحدياتها من جهة، ومع الانفتاح على حضارات بلاد الرافدين من جهة أخرى. إذ اتصفت معتقداتهم الدينية، وأفكارهم، وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية، ونظمهم الأخرى المختلفة، بالصفات العامة التي اتصفت بها معتقدات ونظم وأفكار بقية سكان العراق، حتى غدا من الصعب على الباحث أن يميز بين أصول العناصر الحضارية العراقية، أهي سومرية؟ أم أكدية؟ أم بابلية؟ أم آشورية؟

ورغم أن الفكر الآشوري، كان قد تبنى قائمة طويلة من الأشكال الرمزية للآلهة التي تعود أصولها إما إلى الظواهر الطبيعية، أو مستوحاة من التراث السومري والأكدي والبابلي، بيد أنهم تبنوا تقديس الآلهة المشهورة لديهم، ومنها الإله المزعوم (أدد) إله الزوابع الرعدية والأمطار، والذي قفز إلى مركزٍ مرموق في تراتبية القوى الماورائية في مسلمات الفكر الآشوري.

وعلى غرار البلاد البابلية، عرفت بلاد آشور أيضاً، تجديداً في عبادة عشتار (الصلاة). ولكن بعد ذلك عانت الآلهة القومية (عشتار نينوى) من الاستعباد الأجنبي حينما خضعت البلاد للغزاة الحوريين. لذلك كان الملك الآشوري (آشور ناصر بال الأول) يفتخر بميلاده السري، وادعى أنه بذلك افتتح سلالة جديدة. فكان يريد أن يضع هذه السلالة تحت راية دورة جديدة للآلهة. كما فعل قبله سرجون الأكدي.

ومهما يكن من أمرٍ، فإن هذه العبادة (الصلاة) التي ظلت شهيرة لم تكن مجرد عمل أملته الظروف. وإذا قام الملك (آشور بانيبال) بعد ثلاثة قرون بإنجاز نسخة منها لمكتبة بلاط نينوى، [82] فذلك لأنها كانت بالتأكيد مازالت تعد شهادة مهمة في التقليد الديني للملكة الآشورية.

المبحث الثاني

نظام الحكم لدى الآشوريين

كان للدور الفعال الذي لعبه الملوك الآشوريين على مسرح الأحداث في الشرق الأدنى القديم، قد أفضى إلى تبني فلسفة الدولة الاستبدادية المطلقة، والتي أصبح الملك بموجبها قابضاً على مقاليد الدولة كلها. بحيث أصبح متحكماً في السياسة العامة للبلاد بشكل مُطْلَق.

وتُعرف النظم الاستبدادية، على أنها شكل من أشكال الحكم، التي أخذت حيزاً كبيراً من نشاطات السياسات الحاكمة في العصور كلها، وفي بلدان مختلفة. ولا تزال تلك الأنظمة تعد إحدى الخيارات التي تطرح في العديد من البلدان. وتطلق كمصطلح سياسي، على نظام الحكم الذي تتمركز فيه السلطة بيد حاكم بشكل فردي. وفي العادة يتولى المستبد سلطته عن طريق القوة أو الإرث. وأحياناً يتم توليها بطرق ديمقراطية تفضي فيما بعد إلى تمركز السلطة بيد شخص واحد، يحكم دون رقيب. وقد تظهر نظم الحكم الاستبدادية نتيجة لظهور حالةٍ من الخلاف السياسي في المجتمع. ومن هذا الاختلاف تولد ضرورة وجود قائد قوي يقود الجماعات المختلفة ويوجهها. من هنا تتبلور الزعامة الفردية في المجتمع.

ويبدو أن نظام الحكم الآشوري ذات الطبيعة الاستبدادية، قد ساهم بشكل فعَّال في ارتقاء الإمبراطورية الآشورية، وتفوقها في الشرق الأدنى القديم كله. وذلك لأن هذا النظام، رغم سلبياته، **بيد أنه اتسم بالعديد من المزايا. لعل أهمها:**

أ – اتسم بسرعة الإنجاز، الذي أفضى إلى تقدم الدولة ورفاهيتها وتعزيز قوتها بشكل سريع للغاية.

ب– تمكن هذا النظام من توحيد الشعب، وبث الروح فيه من جديد، إثر تعرضه لظروف صعبة في تاريخها الطويل.

ج – تمكَّن هذا النظام من بناء مؤسسة عسكرية قوية، ساهمت في حماية حدود الدولة الآشورية وتَوْسعتها إلى أقصى حد ممكن.

وامتـاز النظام الملكي الآشـوري، بأنه كان نظاماً وراثياً على غـرار النظام البابلي. [32] إذ كان الملك يختار ولي العهد أثناء حياته من بين أبنائه. ثم تُعْرَض البيعة والولاء له على الأمراء من العائلة الحاكمة، وعلى جميع وجهاء المملكة، وكبار قادة الجيش، وأحرار الأقاليم التابعة. ويفـترض في ذلك التعيين أنه كان تنفيذاً لإرادة الإله المزعوم آشـور، واستشـارة كبار الآلهة عن طريق الفأل والكهانة. [33]

وقـد جـرت العـادة، أن يترك ولي العهد قـصر أبيه الملك، ليعيـش في قصر خاص عرف بقـصر ولي العهـد، والـذي تتم فيـه عملية تأهيـل ولي العهد لمهـام الحكم. إذ يعلـم وظائف الملوكية وواجباتها، وأساليب الحكم. وتُعْهَد إليه مهام عسكرية وإدارية مهمة نيابة عن الملك عند غيابه. [34] وأشار (آشور بانيبال) إلى التدريبات التي تلقاها في قصر ولاية العهد. [35]

ويبدو أن الطبيعة العسـكرية التي اتخذتها الدولة الآشورية، قد أبرزت، بشكل واضح، الأهميـة الاجتماعية للفئة العسـكرية في نظام الحكم. إذ كان الملك يعنى بالدرجة الأساسـية بالشؤون العسكرية. أن قوة هذه الفئة لم تكن قاصرة على حقبة الضعف الذي يصيب السلطة الملكية أحياناً، إنما نستطيع أن نتلمس قوة هذه الفئة في المراحل التاريخية الآشورية كلها. [36]

أضف إلى ذلك، خلص نظام الحكم الآشوري إلى إيجاد منصب رئيسٍ للوزراء. ليكون على رأس الإدارة المدنية. ويتمتع بأهمية ملحوظة في النظام السـياسي. [37] وإلى جانب رئيس الوزراء، وجد عدد كبير من الموظفين الكبار. فهناك حامل أختام الملك، ورئيس التشريفات، ورئيـس الحاشـية الملكية، ورئيـس الموائد، ورئيس السـقاة، ورئيس الاسـطبلات، ورئيس الأطبـاء، وطبيـب الملـك الخاص، وكاتـب القصر، وكاتـب الحريم، والمـشرف على قطعان المـواشي، ورئيـس الخصيان، وحامل سـلاح الملك، وحامـل صولجانه، ورئيـس الصناعة، ورئيـس المغنين، ورئيس القصابين، ورئيس الحاكة، ورئيس حراس الباب الأول في القصر. إلى جانب كبار الموظفين، والموظفين الصغار والتابعين من الكَتَبَة والمستخدمين. [38]

كـما اهتم الملوك الآشـوريين بـإدارة المدن. لذلك عينـوا للإدارة المدنيـة في المدن موظفاً بمثابة المحافظ يُدعى (الخزانو). [39]

ومع مرور الزمن، ترشحت مجموعة من العوامل الفاعلة، التي ساعدت نظام الحكم الآشوري على النجاح. أن تلك العوامل وحدت البلاد تحت سطوة الملوك الآشوريين بوصفهم نواب الآلهة في حكم البشر. فكانت وحدة الأرض والتاريخ المشترك، واللغة الرسمية للبلاد من المهيمنات الفكرية – السياسية التي وحَّدَت الشعوب المختلفة في إطار الإمبراطورية الآشورية القوية.

أما الجبهة الداخلية، فكان يديرها جهاز إداري كفوء، ساهم في ارتقاء الإمبراطورية الآشورية. ويرجع الفضل في وضع أسس هذا الجهاز الكفوء إلى الملك (تجلات بلاسر الثالث)، الذي أعاد تنظيم الدولة الآشورية، ووضع لها نظاماً إدارياً غاية في الدقة والفعالية.[40] **وقد ارتكز هذا النظام الإداري على ما يأتي:**

أ – تقسيم الإمبراطورية إلى مقاطعات وأقاليم رئيسية. يشرف على كل مقاطعة شخص يُسمى (بيل بيخاتي) أي (سيد المقاطعة)، الذي يمثل الملك فيها.

ب– كانت مدينة آشور تدار من مجلس منتخب من كبار السن، على رأسهم شخص يُدعى (الخزانو)، وهو لقب يقابل منصب المحافظ في عصرنا الحاضر.

ج – ومن جانب الحيطة والحذر من احتمال اندلاع تمرد أو عصيان، يعين الملك حاكماً ملكياً فيها، يكون إلى جانب (الخزانو) يُدعى (الرجل على المدينة)، والذي يلعب دور رقيب الملك على حسن إدارة المدينة، وأسلوب جباية الضرائب، والإشراف على التجنيد. فضلاً عن تنفيذ سياسة الملك وتعليماته.[41] يعاونه مجموعة من الموظفين الأكفاء المختارين وفق كفاءتهم وولائهم. وكان كل حاكم مسؤول عن الشؤون المالية والعسكرية والدينية والإدارية في المقاطعة. وينطبق ذلك على حكام الوحدات الإدارية الأصغر. وكان الاتصال بالملك يتم وفق التسلسل الإداري، وفي حالات نادرة، يتم الاتصال بالملك مباشرةً دون المرور بهذا التسلسل الإداري.[42] ولضمان الاتصال الدائم والسريع بين الملك وحكام المقاطعات والمدن، كان هناك نظام بريد واتصالات على درجة كبيرة من الكفاءة والسرعة.[43]

د – أما أسلوب إدارة البلدان والأقاليم التابعة أو الموالية، فكان يختلف حسب طبيعة العلاقة التي تربطها بالدولة الآشورية. ومن الممكن تصنيفها إلى ثلاثة أساليب إدارية هي: (44)

- **الأسلوب الأول**: اتبع مع البلدان الموالية للدولة الآشورية سواء كان بدافع الخوف أو الحذر من سيطرة الدولة الآشورية عليها. فكانت تلك البلدان تعترف بسلطان الدولة الآشورية، وتدفع الجزية لها مقابل امتياز الحماية العسكرية التي توفرها الدولة الآشورية عند حدوث أي اعتداء خارجي عليها، أو عند حدوث تمرد داخلي ضد السلطة الحاكمة فيها. وإذا امتنعت تلك البلدان عن دفع الجزية أو سحبت اعترافها بالسلطة الآشورية أو عقدت حلفاً أو معاهدة مع دولة معادية للدولة الآشورية، كان الرد يتمثل بتجهيز حملة عسكرية تأديبية عليها، وتغيير حاكمها بآخرٍ موالٍ للسياسة الآشورية، ليضمن حماية القوافل التجارية الآشورية والرعايا الآشوريين، وتقديم التسهيلات اللازمة لهم.
- **الأسلوب الثاني**: أُتبع مع بعض البلدان التابعة. حيث يعين موظف آشوري في بلاطها المحلي مع قوة عسكرية صغيرة تدعمه. وتعقد مع الحاكم الجديد اتفاقية تلزمه بالقسم أمام الآلهة العظمى المزعومة بالمحافظة على بنود الاتفاقية. أما إذا حنث بالقسم، ونبذ عنه السلطة الآشورية، وطرد الممثل الآشوري، وأعلن عصيانه، عندها تتخذ الإجراءات العسكرية السريعة للسيطرة الكاملة على ذلك البلد وإلحاقه بحدود الدولة الآشورية، لتُحكم من حكام آشوريين بصورة مباشرة. وغالباً ما يرحل سكانها إلى منطقة أخرى، ويُؤتى بسكان آخرين بدلاً منهم. ولعل أبرز نموذج لتطور هذه العلاقة بهذا الشكل، كان مع مملكة (خانيكليان) الميتانية.
- **الأسلوب الثالث**: أما إدارة الأقاليم والمقاطعات التابعة للحكم الآشوري المباشر، فكانت تدار من موظفين أكفاء تعينهم السلطة المركزية، وتتابع تنفيذهم السياسة الآشورية العامة. وكانت السياسة الآشورية في تلك الأقاليم، اعتمدت على ترضية السكان المحليين، وتقديم المساعدات لهم.

وكانت السياسة العامة الآشورية على درجة كبيرة من النضج، وبعد النظر. حيث لم تكن الحملات العسكرية تُجهز إلاَّ بعد دراسة مستفيضة للأوضاع الداخلية والخارجية للمنطقة المزمع توجيه الحملة ضدها. كما كان يسبق أي حملة عسكرية اتصالات مكثفة مع حكام البلدان المجاورة، لضمان ولائهم للدولة الآشورية أو تحييدهم على أقل تقدير. وذلك لضمان أمن وسلامة الخطوط الخلفية المارة بحدود ممالكهم. وقد تُعقد المعاهدات مع بعض الأمراء، وتُوثَّق بالمصاهرات السياسية من أجل ذلك. (45)

أضف إلى ذلك، كان رجال الاستخبارات الآشوريون المبعوثون إلى تلك المناطق، يقومون بدراسة الأوضاع الداخلية، ويرسلون بتقاريرهم التفصيلية إلى الملك الآشوري. وقد وثقت تقارير بعض أولئك المخبرين، ولا سيما فيما يتعلق بالحملة الثامنة للملك (سرجون الثاني)، التي وجهها نحو بلاد آراراتو. وقد يضطر الملك إلى إيقاف الحملة قبل الشروع بها، أو حتى بعد انطلاقها، من أجل معالجة موقف مستعجل في مكان آخر. كما فعل الملك (سرجون الثاني) عندما أوقف الحملة التي كانت ستوجَه إلى بلاد بابل ريثما تتم معالجة الموقف في الجبهة الغربية. (46) وقد يقدم الملك بعض التنازلات المؤقتة في جبهة معينة من أجل تحقيق هدف أكبر في جبهة أخرى. كما فعل الملك (أسرحدون) لأحد الأقاليم الآشورية الحدودية في الجبهة الشمالية الشرقية. وفي الحملات العسكرية المهمة، كان الملك يقود الجيش بنفسه. في حين كان يتولى قيادة الحملات الأقل أهمية أحد القادة العسكريين أو أحد حكام المقاطعات القريبة. وقد يقود الجيش أحياناً ولي العهد. وكان تنفيذ تلك السياسات يعتمد على قوات عسكرية آشورية امتاز أفرادها بالشجاعة والصبر على تحمل المصاعب. كما امتازت بخبرتها الطويلة المكتسبة من خوض الجيش الآشوري معارك كثيرة وفي ظروف ومواسم وبيئات مختلفة، مما أكسب تلك القطعات العسكرية قوة قتالية عالية. (47)

ونظراً لكثرة الحملات العسكرية التي قام بها الملوك الآشوريون، فقد وصفها بعض الباحثين المحدثين بأنها دولة عسكرية بحتة. فتولد لديهم انطباع خاطئ عن السياسة الآشورية، وعن أساليبهم العسكرية التي استخدموها في قمع التمردات وحركات

العصيان. لذلك وصفوا سياستهم بالاستعمارية. كما وصفوا أساليبهم بالوحشية، وحكمهم بالظلم والطغيان، **دون أن يأخذوا بالحسبان الظروف والملابسات المحيطة بها ومنها:**

أ - لم يأخذوا بالحسبان الأسباب التي دفعت الملوك الآشوريين للقيام بحملاتهم العسكرية، ولا دواعي اتباعهم أسلوب القسوة والشدة في قمع التمردات.

ب- لم يأخذوا بالحسبان الأخطار المحدقة بالدولة الآشورية، ومواجهة التحديات الأجنبية المُحتمَلة. من أجل المحافظة على أمن البلاد وسلامتها من الغزاة الطامعين. فضلًا عن المحافظة على طرق المواصلات التجارية، وإزالة الأخطار التي كانت تهدد كيانها السياسي بشكل دائم.

ج - كما أنهم لم يأخذوا بالحسبان المنجزات الحضارية المهمة التي أنجزها الآشوريون في تلك الحقبة من تاريخهم الطويل. إذ أن الانتصارات العسكرية الكثيرة التي حققوها لم تكن سوى نتيجة من نتائج سياستهم العامة الناجحة داخلياً وخارجياً، والتي رسم معالمها المعادل البشري الكفوء المتمثل بعددٍ من الملوك الآشوريين المتميزين.

د - أضف إلى ذلك، كان لسياسة التوسع العسكري التي اتبعها ملوك الدولة الآشورية، أثر ملموس في زيادة نشاط الحياة الاقتصادية في البلاد، وتدفق الأموال إلى بلاد آشور من البلدان المفتوحة. فضلاً عن مساهمتها في نشر الرفاهية، وإنجاز المشاريع الضخمة والأعمال العمرانية الملحوظة. كما أفضت إلى تمازُج حضاري بين بلاد آشور والبلدان المفتوحة.

المبحث الثالث

الصراع بين حكام آشور ورجال المعبد

لقد واجه حكام آشور نوعين من القوى الدينية، التي مثلت إحدى التحديات الدينية – السياسية، التي تنازعهم من أجل السيطرة على الحكم والدولة والمجتمع. لعل أهمهم ما يأتي:

أولا: القوى الدينية الداخلية (رجال المعبد).

ثانيا: القوى الدينية الخارجية (الحاخامات اليهود).

أولا: القوى الدينية الداخلية (رجال المعبد):

لقد مثلت القوى الدينية الداخلية (رجال المعبد) تحدياً ملحوظاً لرجال الحكم الآشوريين من الزوايا الآتية:

أ – كانت تلك القوى تنازع ملوك آشور على السلطة والنفوذ.

ب– كانت تلك القوى تعتمد على الموروث الديني – السياسي لبلاد وادي الرافدين، والذي منحهم مركزاً متفوقاً أو موازياً للسلطة السياسية.

ج – كانت تلك القوى تستخدم المسوغات الدينية في فرض وجودها السياسي في المجتمع والدولة.

ومن أجل مواجهة ملوك آشور لتلك القوى الدينية، فإنها لجأت إلى صيغتين أساسيتين هما:

الصيغة الأولى: التأصيل الديني للسلطة السياسية من أجل الحد من المسوغات الدينية المناوئة لهم بشكل لا لبس فيه. و**الصيغة الثانية**: الاستحواذ على السلطة الدينية ونزعها من رجال المعبد.

وأدناه مزيد من التفصيل لتلك الصيغ وآلياتها ذات الصلة.

الصيغة الأولى: التأصيل الديني للسلطة السياسية:

من أجل الحد من المسوغات الدينية المناوئة لملوك آشور، والتي قد يستخدمها رجال المعبد ضدهم بغية منازعتهم على السلطة أو مشاركتهم فيها، فإن ملوك آشور طرحوا مجموعة من الأطروحات الدينية للسلطة السياسية الحاكمة. **لعل أهمها ما يأتي:**

1- يعتقد الآشوريون أن الإله آشور هو مؤسس دولتهم وأن عاصمتها الأولى كانت الأصرة المعروفة الآن بقلعة شرغات. وظلت كذلك طول عهد هذه الإمبراطورية. [48] ويبدو أن ديانة آشور تختلف عن ديانة البابليين في مسألتين أساسيتين هما:

أ - أصبح الملك السيد الأعلى للبلاد وليس الكاهن الأعظم فحسب.

ب- أصبح الإله المزعوم (آشور) على رأس الديانة الآشورية. والملك ممثلاً له على الأرض، وكاهنه الأعظم. إذ كان الإله في آشور يعد الحاكم الحقيقي للبلاد. وأن الملك الآشوري لا يستطيع فعل أي شيءٍ قبل أن يتلقى أوامر الإله. وقد كانت الآلهة هي التي تمنح بركتها للملك الآشوري. [49] أن هذا التحول التدريجي من الانتخاب الشعبي للملك إلى الانتخاب الإلهي، كان قد أوجد أساساً للانتقال إلى الحق الإلهي للملوك. وبذلك يتبين أن الملك الآشوري تنتخبه مراسيم وتعاليم الهية. حيث كان بمثابة رجل دين رفيع المنزلة تابعاً إلى الإله آشور. وبحكم تمتعه بهذه الميزة كان له تأثير قوي على كل ما يتعلق بالطقوس الدينية. [50]

وتظهر الكهنوتية من مهام الملك، كونه حامياً لسيادة الإله آشور. لذلك تطلبت منه أن يقوم بدور الكاهن إبان مراسيم الشكر وتقديم القرابين والنذور. وتكمن أيضاً في واجبات ملوك آشور في طقوس التتويج الملكي، وكذلك في طقوس بناء المعابد والقصور في البلاد أو تجديدهما. [51]

وبناء على ذلك، وقعت على الملك مسؤوليات دينية. إذ كان عليه أن يحافظ على عقيدة الإله آشور. وأن يقوم بواجباته الدينية أثناء الأعياد والاحتفالات الدينية كونه الكاهن الأكبر. كما أنه مسؤولاً عن شؤون الناس الدنيوية سواء أكان خدمات أم أمن أم عدل.

وكان الملك الكاهن الأعلى للآلهة ورئيس الكهنة، وهي وظيفة تحتم سيطرته على السلطتين الدينية والدنيوية. وقد أملت وظيفة الكاهن على الملك واجبات يتحتم الاضطلاع بها من خلال قيامه بإجراء الطقوس الدينية والسحرية المقدسة. وكانت المعابد أماكن مهمة للكاهن – الملك. إذ يتوجب عليه الإشراف على المعبد وإقامة الشعائر الدينية فيه. وهناك عدداً من الكهنة والكاهانات تحت إمرته بحيث اختص كل كاهن بعمل معين. (52)

ويبدو أن تلك الطقوس والممارسات الدينية والسياسية، كانت قد مثلت استراتيجية عمل البلاط الملكي الآشوري. مع ذلك، لم يدع الإلوهية أي من ملوكها، مثلما فعل فراعنة مصر. ولم يتخذ ملوك آشور الصفات الإلهية كما فعل (لبت عشتار) بزعمه أنه ابن الإله انليل. (53) إذ لم يعرف ملوك آشور ادعاءات بالإلوهية الشخصية، ولم يكن الحاكم الآشوري يسمي نفسه باللقب الذي يمكن ترجمته (ملك) باستثناء الملك (شمش أداد الأول). فبدلاً من ذلك كان الحاكم يستعمل مصطلح (وكيل الإله آشور). وهذا التوصيف يعكس مرتبته كممثل للإله على الأرض. فلم يكن الحاكم الآشوري إلهاً بالمعنى الكامل، بيد أنه كان فعلياً يمثل (ظل الإله) على الأرض. (54)

وفي ضوء ذلك، يجب أن نسمي هؤلاء (ملوكاً – كهنةً) لأنهم في مدينة أشور كانوا ورثة للسلطتين الدينية والدنيوية. ومع زيادة نفوذها، واتساع حدودها وتحولها إلى تسمية بلاد آشور، كانت هيبة حاكمها تتسع على حساب رجال المعبد. وظل ملوكها يحافظون على رابط ديني خاص مع مدينة آشور. (55) ولا يوجد أي دليل يشير إلى عبادة الملوك الآشوريين، بيد أن تماثيل هؤلاء الملوك إنما كانت توضع مع تمثال الإله آشور بمعبده الكائن في مدينة آشور. وعلى أي حال، فلقد ظل الملك الآشوري بشراً دائماً في الفكر السياسي الآشوري، ولم يتعد طور التشبه بالإله رغم أنه أقيمت له المعابد، وصنعت له التماثيل. وذلك بوصفه ممثلاً للإله وليس إلها. وقد يرتفع الملك أحياناً إلى مرتبة (ابن الإله) عن طريق التبني، ولكنه ليس ابناً حقيقياً للإله. (56)

لذلك، كان الملك الآشوري يوصف على أنه (القائد الأعلى لجيوش الإله آشور، الذي يطير فوقه بجناحيه الزرقاويين، مطلقاً سهامه النارية التي اخترقت حدود المدن والأقاليم من دون استثناء، ليقدم نصره المؤزر لنائبه على الأرض بطبق من ذهب). وفي ضوء ذلك

الوازع الديني، (اندفعت جحافل الجيش الآشوري لتشييد إمبراطورية الإله آشور). [57]

لقد أدى الضاغط الديني دوراً مهماً في تحقيق دولة الإله المزعوم آشور العالمية. حيث اعتقد الآشوريون أن إلههم القومي يجب أن يحكم العالم، ويجب خضوع البشرية كلها لإرادته. لذلك فإن الانتصارات الآشورية التي حققها ملوك بلاد آشور، قد تحققت بفعل أرادة الإله القومي للدولة الآشورية على حد اعتقادهم.

وقد تَمَخَّض هذا الهوس الإمبراطوري الآشوري عن ولادة أكبر إمبراطورية عرفها الشرق القديم. حيث امتدت حدودها من بحيرتي (وأن وأورميا) في منطقة الأناضول التركية حتى أعماق الخليج العربي في أقصى الجنوب. ومن همدان وعيلام في الأراضي الإيرانية شرقاً، حتى عاصمة طيبة عاصمة فراعنة مصر غرباً. [58]

وبهذا التوظيف الديني الذي استخدمه نظام الحكم الآشوري، أزالت الإمبراطورية العالمية الحدود الإقليمية بين الدول والحضارات. وأضعفت من نفوذ رجال المعبد، وساهمت في إضعاف الشعور بالأثنيات العرقية، وصهرتها في بوتقة ثقافية – سياسية واحدة.

وعلى هذا الأساس، وضعت الأيديولوجية اللاهوتية، فكرة التوسع الإمبراطوري الآشوري بمستوى أعلى من الدوافع السياسية والاقتصادية. مع ذلك لا يمكن فصلها عن تلك الأهداف النفعية.

2- أضف إلى ذلك، كانت عملية تتويج ملوك آشور لم تخل من المسوغات الدينية. إذ كانت تتم مراسم تتويج الملك الآشوري بعد مراسم دفن الملك السابق واكتمال الطقوس الدينية الخاصة بدفنه. وتقام مراسم التتويج من نوعين هما:

أ – التتويج الديني: حيث تتم مراسم التتويج أولاً في المعبد. حيث يقام احتفال ديني، يتسلم فيه الملك الجديد شارات الحكم في المعبد. ولقد وصلتنا العديد من النصوص التي تشير إلى طقوس الاحتفال الديني منها: (لقد دخل الحاكم إلى المعبد، واقترب من منصة العرش المقدسة فأخذ الصولجان، واقترب من سيدة العرش، ووضع التاج الذهبي على رأسه). وكان هذا الاحتفال الديني يقام في معبد الإله آشور

الكائن في مدينة آشـور نفسـها. حيث يحمل عرش الملك الجديد وهو جالس عليه عـلى أكتـاف الرجـال في موكب كبـير. ويتقدم الموكـب كاهن آشـور وهو يضرب بالدف ويهتف مرتين وبصوت مرتفع (آشور هو الملك). [59]

وعندمـا يدخل الملك المعبد يهبط من عرشـه، ويتمدد عـلى الأرض ليقبلها ويحرق البخـور. ثـم يرتقي منصة مرتفعـة وضعت في نهاية المعبد قرب تمثال الإله آشـور. ويبدأ الكاهن بتهيئة دكة قرابين الإله آشـور. ثم يركع الملك أمام تمثال الإله آشـور فيمسـحه الكاهـن. ثم يحمل الكاهن التاج والصولجـان إلى الملك حيث يتم تتويجه بهـما. وخلال ذلك يردد الدعـوات للملك بطول العمر ورعايـة الآلهة (التاج على الرأس، فعسـى آشـور وننليل سـيدا تاجه يضعانه على رأسـك طوال مائة عام... عسى أن يمنحك آشور رضاه وعدالته وسلامه). [60]

ب- ثـم تبدأ عمليـة التتويج المدني. حيث تبدأ مراسـم الاحتفال المـدني بذهاب الملك إلى قـصره الملكـي في موكب مهيب. حيث يكـون في انتظاره رجـال الدولة كافة. وقـد اصطفوا لتقديم الـولاء والطاعة إلى الملك الجديد. وكانوا يخلعون شـاراتهم المميـزة، ويضعونهـا أمام الملك كدلالـة على تخليهم عن مناصبهم بمناسـبة تتويج الملك الجديد ليعين بنفسـه أقطاب حكومته الجديدة وكبـار موظفيها. [61] وبذلك يصبح الملك الآشوري مطلق السلطة وغير مسؤول لأحد سوى الآلهة. [62]

3- وبناء على ذلك، يلاحظ أن شـخصية الملك الآشـوري كانت قد ارتكزت على ركنين أساسيين لترسيخ سلطته هما:

أ - **الركـن الأول**: اعتمـد على احتسـاب الملك (وكيل الإله آشـور) في حكم الشـعب الآشـوري على الأرض. وأن هذا الدور كان قد فرض نوعاً من التقديس المشـوب بالاحترام الديني لشخص الملك. [63]

ب- **الركن الثاني**: اعتمد على سـطوة الملك التي تظهر بوضوح إثر سيطرته المُطْلقة على جميـع الشـؤون التنفيذية والتشريعيـة في إدارة إمبراطوريته المترامية الأطراف. إذ

اعتمد ملوك آشور على نظرية (سياسة التمكين) في الحكم. وأن جوهر عقيدتها تلخصت في تأمين القوة، وبناء آشور عسكرياً. [64] لذلك جاءت إنجازاتها الكبرى في ميدان الحرب توكيداً لهذه النظرية. ويبدو أن هذه النظرية كانت قد وفرت للإمبراطورية الآشورية بيئة مستقرة على المستويين الداخلي والخارجي، أكثر مما وفرتها المسوغات الدينية التي يجيدها رجال المعبد.

الصيغة الثانية: الاستحواذ على السلطة الدينية:

وكان الملك الآشوري، بالإضافة إلى مهمته كملك وواجباته المرهِقة، فقد كان يعد الكاهن الأعلى للإله آشور ورئيس الكهنة الأعلى. [65] لذلك كانت تقع على عاتقه مهمة إجراء الشعائر والطقوس الدينية. فبصفته ملكاً وكاهن أعلى، فقد كان يقوم بالشعائر الخاصة بتقديم الطعام والشراب يومياً إلى الإله المزعوم آشور وكبار الآلهة. ثم يتناول الطعام المقدس بعد أن يأكل منه الإله المزعوم بوجه رمزي. [66] وبذلك طوى الملك الآشوري سلطة المعبد تحت عباءته بوصفه الكاهن الأعلى للإله آشور ورئيس مجلس الكهنة الأعلى. عليه، امتلك الملوك الآشوريين نوعاً من القداسة بوصفهم ظل الله في الأرض. فضلاً عن واجباتهم الملكية المرهِقة، والتي تقتضي التدقيق بأصغر تفاصيل الحياة ومتطلباتها. [67] وبذلك، أصبح القصر الملكي في آشور يسيطر على كل شيء. ولم يكن المعبد الا مصلىً ملكياً ملحقاً بالقصر.

وكان ملك آشور يحتسب المصدر الذي ينبعث منه كل ما يختص بالمسائل الدينية والدنيوية، كونه ظل الإله الأعظم آشور على الأرض. يقوم بخدمة شعائره الدينية كحبر أحبار، ويقود جيوشه ليخضع شعوب العالم لنير سلطانه. وكان الآشوريون لا يميزون بين إلههم وملكهم. إذ أن احترامهم للملك كان أشبه بالعبادة. ولم يكن أحد من أفراد الشعب يجرؤ على توجيه الكلام اليه. (فلم نر على الرسوم البارزة سوى الوزير الأكبر أو رئيس الخصيان يتحدث اليه). [68]

وفي ضوء ذلك، اعتنق ملوك الدولة الآشورية استراتيجية الحكم المركزي الشمولي. وتم قطع الطريق على أي محاولة للانسلاخ عن الدولة المركزية. مما أدى إلى تقوية سلطة

الملك والدولة إزاء رجال المعبد. وقد تكللت جهود هؤلاء الملوك في الحد من سطوة حكام المقاطعات المحلية، وإعادة تنظيمها. [69] وكان الملك الآشوري مطلق السلطة، وغير مسؤول أمام أحد سوى الآلهة المزعومة. مع ذلك كان يمارس السلطة بمعونة الطبقة الارستقراطية. وكان يختار منها الولاة وقادة الجيش وكبار موظفي الدولة. [70]

وكان للدور الهام الذي لعبه ملوك آشور، كان قد انعكس على فلسفة الدولة الاستبدادية المطلقة، والتي صار الملك بموجبها قابضاً على مقاليد الدولة، بحيث كان متحكماً في مسار الأحداث السياسية بشكل مطلق. وكانت شؤون الدولة برمتها بيده سواء أكانت دنيوية أو دينية. [71]

وكان الملك الآشوري، بالإضافة إلى مهمته كملك وواجباته المرهِقة، فقد كان يعد الكاهن الأعلى للإله آشور ورئيس الكهنة الأعلى. [72] لذلك كانت تقع على عاتقه مهمة إجراء الشعائر والطقوس الدينية. فبصفته ملكاً وكاهن أعلى، فقد كان يقوم بالشعائر الخاصة بتقديم الطعام والشراب يومياً إلى الإله المزعوم آشور وكبار الآلهة. ثم يتناول الطعام المقدس بعد أن يأكل منه الإله المزعوم بوجه رمزي. [73] وبذلك طوى الملك الآشوري سلطة المعبد تحت عباءته بوصفه الكاهن الأعلى للإله آشور ورئيس مجلس الكهنة الأعلى. فضلا عن ذلك، امتلك الملوك الآشوريين نوعاً من القداسة بوصفهم ظل الله في الأرض إضافة إلى واجباتهم الملكية المرهِقة، والتي تقتضي التدقيق بأصغر تفاصيل الحياة ومتطلباتها.

ويختار الملك الآشوري من الطبقة الارستقراطية الولاة وقادة الجيش وكبار موظفي الدولة. ولم يكن له وزراء إنما كان يعتمد على مستشارين مقربين من كبار موظفي الدولة وقادة الجيش.[74] وفي نظام الحكم الآشوري، يعد الملك القائد العام لجيش الإله المزعوم آشور. ويتولى الملك بنفسه قيادة الجيش في معظم الأحيان. [75]

كما نجح نظام الحكم الآشوري في تحقيق أهدافه عن طريق التوظيف الديني. فمن أجل رفع معنويات الجند المقاتلين، كان لابد من الادعاء بأن الحملات العسكرية ما كانت توجه إلى أي جبهة إلاَّ تنفيذاً لرغبات آلهة بلاد آشور، ووفق توجيهاتها التي أوحتها إلى الملك كما كانوا يظنون. لذا كان الملك يقوم، وقبل كل شيء آخر، باستخارة الآلهة من خلال الكهنة لأخذ موافقتها على بدء الحملة. ثم يستخيرها مرة أخرى لتحديد الوقت المناسب لبدئها.

وقد يؤجل الموعد إن لم تكن تنبؤات الكهنة ملائمة. وكان بعض الكهنة يرافقون الحملة العسكرية، ويقومون بإجراء الطقوس الدينية في كل مناسبة من أجل رفع معنويات الجند. (76)

ومع مرور الزمن، ترشحت مجموعة من العوامل الفاعلة، التي ساعدت نظام الحكم الآشوري على النجاح. أن تلك العوامل وحدت البلاد تحت سطوة الملوك الآشوريين بوصفهم نواب الآلهة في حكم البشر. فكانت وحدة الأرض والتاريخ المشترك، واللغة الرسمية للبلاد من المهيمنات الفكرية – السياسية التي وحَّدَت الشعوب المختلفة في إطار الإمبراطورية الآشورية القوية.

ومن ذلك كله، نخلص إلى القول، أن الدولة العراقية في العصر الآشوري، كانت قد اتخذت نمطاً جديداً لم تألفه فيما مضى. حيث تميزت بأمرين أساسيين هما:

1- أخذت الدولة العراقية في العصر الآشوري طابعاً تصاعدياً على المستوى الجغرافي، حيث أنها لم تتوقف عند حدود العراق الجغرافية، إنما توسعت تدريجياً إلى أن وصلت إلى نموذج الدولة الإمبراطورية المترامية الأطراف.

2- أخذ نظام الحكم العراقي في العصر الآشوري طابعاً تصاعدياً على مستوى ممارسة السلطة السياسية. حيث وصل إلى مستوى النظام الاستبدادي الشمولي، والذي يجمع فيه الملك، وبشكل مطلق، ما بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. وبذلك تم احتواء القوى الدينية الداخلية (رجال المعبد).

مع ذلك، فإن النظام الاستبدادي الشمولي، والذي يجمع فيه ملوك آشور، وبشكل مطلق، ما بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، كانت قد أفضى إلى تمردات كثيرة ضدهم، من المرجح أن يكون رجال المعبد لاعبون أساسيون في تفعيل تلك التمردات. ويمكن أن نورد بعض تلك التمردات على سبيل المثال لا الحصر. **لعل أهمها ما يأتي:** (77)

1- تمرد أهالي طور عابدين وبلاد نائيري.

2- تمرد الآراميين.

3- عصيان بيت اديني.

4- تمرد أهالي شمال دجلة.

5- تمردات مناطق كركوك – أرابخا.

6- تمردات مناطق أعالي الفرات.

7- تمردات بلاد بابل.

8- تمرد نابو – ناصر في بابل.

9- تمردات المدن الشامية.

10- تمرد مردوخ – بلادن.

ثانيا: القوى الدينية الخارجية (الحاخامات اليهود):

يمكن احتساب القوى الدينية الخارجية التي مثلها (حاخامات اليهود) داخل بلاد آشور وخارجها، إحدى أهم القوى المناوئة لملوك آشور. ولعل أهم ما ميز هؤلاء الحاخامات عن رجال المعبد ما يأتي:

أ – أنها قوى خارجية تسكن، على الأغلب، خارج بلاد آشور، بينما كان رجال المعبد قوى داخلية تسكن داخل حدود الإمبراطورية الآشورية. حيث كان (يونان) أحد أنبياء بني إسرائيل مرسل إلى نينوى، كما تشير إلى ذلك نصوص العهد القديم (كانت كلمة الرب إلى يونان ابن أمتاي قائلاً. قم انطلق إلى نينوى المدينة العظيمة وناد عليها فإن شرها قد صمد أمامي). [78] (وكانت كلمة الرب إلى يونان ثانية قائلاً. قم انطلق إلى نينوى المدينة العظيمة وناد عليها المناداة التي أنا مكلمك بها. فقام يونان وانطلق إلى نينوى بحسب كلمة الرب وكانت نينوى مدينة عظيمة لله مسيرة ثلاثة أيام. فابتدأ يونان يدخل المدينة مسيرة يوم واحد ونادى وقال بعد أربعين يوماً تنقلب نينوى.). [79] كما كان (ناحوم) أحد أنبياء بني إسرائيل رسولاً إلى نينوى عاصمة الإمبراطورية الآشورية.

ب- أن تلك القوى كانت تسعى إلى تدمير الإمبراطورية الآشورية بالدرجة الأساس، بينما كانت غاية ما سعى إليه رجال المعبد يكمن في التحكم بالسلطة السياسية أو تقاسمها مع ملوك آشور. وضمن هذا التوجه، أعلنت (نبوءة ناحوم) مجيء الخراب الذي سيقع حتماً على بلاد آشور بسبب قسوتها في نهب وسلب وتخريب بلاد كثيرة، كونها قد تبنت ثقافة مادية صرفه. وقد تنبأ بأن هذه المدينة سوف تتوب وتعود إلى ألله، ولكنها عادت مرة أخرى ووقعت في الشر والإثم. وقد عظم ناحوم سلطان الله العام الذي سيبيد القوى المناوئة لشعب ألله. وأنذر خاصته في قطعة شعرية تضمنت التنبؤ بسقوط آشور القريب. [80] إذ ورد في العهد القديم: (وقر نينوى. سفر رؤيا نحوم الألقوشي. الرب إله غيور ومنتقم وذو غضب. الرب منتقم من مقاوميه وحاقد على أعدائه). [81] وكذلك ورد: (ونينوى كبركة مياه منذ كانت. إذا بهم يهربون. قفوا قفوا لكن ليس من يلتفت). [82] وكذلك ورد: (أين عرينة الأسود ومرتع الأشبال حيث كان يسرح الأسد والليث وجروا الأسد ولا أحد يذعرها)، وكذلك، (ها آنذا اليك يقول رب الجنود فأحرق عجلاتك دخاناً ويأكل السيف أشبالك واستأصل من الأرض فرائسك ولا يسمع من بعد صوت رسلك). [83] وكذلك، (فكل من يراك يعرض عنك ويقول قد دمرت نينوى فمن يرثي لها ومن أين أطلب لك معزين). [84] كما بشر (عاموس)، الذي كان معاصرا لأشعيا، بيوم العقاب الإلهي الذي سيتحقق بالغزو الآشوري. [85]

وبناءً على تلك التصورات الدينية للحاخامات اليهود، فقد شن ملوك آشور حملات عسكرية ضد كيان (يهودا) المقام على أرض فلسطين من أجل الحد من تدخلات الحاخامات في الشؤون الداخلية الآشورية. فالملك (شلمنصر الثالث) حارب (آخاب) ملك إسرائيل، وفرض الجزية عليها. [86]. والملك (شلمنصر الخامس) كان قد حاصر السامرة. [87] والملك (سرجون الثاني) سيطر على السامرة، ونقل اليهود إلى أجزاءٍ متفرقة من الإمبراطورية الآشورية. [88] والملك (سنحاريب) سيطر على أجزاءٍ من يهوذا.[89] والملك (أسرحدون) نقل بعض اليهود إلى مناطق أخرى.[90] أما الملك (آشور بانيبال) فقد نقل قوماً من اليهود من أجزاءٍ متفرقة وأسكنهم في السامرة.[91]

إن تنبـؤات أشـعيا كانـت متأثرة، على ما يبدو، بالخطر الآشـوري المحـدق على مملكتي (يهـوذا وإسرائيـل).[92] ويبـدو أن موقـف القـوى الدينية الخارجيـة (الحاخامـات اليهود) المنـاوئ للإمبراطوريـة الآشـورية، كان قد تسـبب بحـروب خارجيـة، تارة مـع الكيانات السياسية اليهودية المقامة في فلسطين منذ عهد الأنبياء (داود وسليمان عليهما السلام)، وتارة أخرى مع كيانات سياسية خارجية متحالفة معهم مثل المملكة الفرعونية في بلاد النيل.

وقـد كان كلا مـن (عـزرا) حاكـم يهـوذا، و(مناحيـم) حاكـم إسرائيـل متورطـين في الاضطرابات، وأحداث الشـغب التي نشبت في بلاد آشور في عهد الملك (تجلات – بلاسر الثالث). هذا الملك الذي فرض على حاكم إسرائيل ضريبة عالية تقدر بحوالي ألف طنٍ من الفضـة.[93] ثم قام الملك (تجلات) بتجهيز حملـة تأديبية على حكومة إسرائيل في زمن ملكها (بيكا) فتمكن من التخلص من المعارضة في المدن الفلسطينية والسورية. وتمكن من التدخل في شـؤون إسرائيل وتنصيب (هوشـع) ملكاً عليها بدلاً عن ملكهـا (بيكا). وترك له مدينة السامرة. وكان يدفع الجزية بالرغم من موالاته للملك الآشوري. [94]

وعندمـا أقيـم حلف معادٍ للآشـوريين، ضم سـوريا وكيان إسرائيل، فقـد تمكن الملك الآشوري (تجلات – بلاسر الثالث) من تجريد حملة عسكرية، تم فيها التخلص من المعارضة في المدن الفلسطينية والسورية. ومن ثم تمكن الملك من التدخل في شؤون إسرائيل وتنصيب (هوشع) ملكاً على إسرائيل بدلاً عن ملكها المتواطئ ضد آشور (بيكا). [95]

وعندمـا تـورط الملك (هوشـع) بأعمال عدائية ضد بلاد آشـور بالتحالـف مع المملكة الفرعونية، فإنه جلب على نفسـه النقمة. حيث جرد الملك الآشـوري (شـلمنصر الخامس) حملـة تأديبيـة على حكومة إسرائيـل، فحاصر عاصمتها السـامرة لمدة ثلاث سـنوات إلى أن استسـلمت، وتـم القضـاء عـلى حكومـة إسرائيل بشـكل نهائـي في عهد الملك الآشـوري (سرجون الثاني). [96] وبعد فتحها أجلى سرجون الثاني (27290) أسيرا من اليهود إلى نواحي أخرى من المنطقة. [97]

وفي عـام 701 ق. م. حدث تمرد في المدن الفلسـطينية. وقـد تورط (حزقيا) حاكم يهوذا

في هـذا التمـرد خلافاً لنصيحة (أشـعيا) الذي كان مستشـاره. [98] الذي عـارض بقوة هذا التمرد على آشور، ليس فقط لعدم ثقته في مصر التي كانت تحث الأمم على هذا التمرد، وإنما لإدراكه أن سياسة مصر وفلسطين لم تكن حسب مشيئة الله. لذلك حث أشعيا الملك حزقيا عـلى ألا يشـترك في التمرد الذي كانت تحركه كوش ومـصر. وكان الحاكم حزقيا من الحكام الثانويـين في فلسـطين، بيد أنه وسـع مـن نفوذه في بعض المـدن الفلسـطينية، وأزاح الحكام الموالين لبلاد آشـور في المدن الفلسـطينية. وكان يسـعى للتحالف مع المملكـة الفرعونية في مصر ومع (مردوخ – بلادان الثاني) في بابل. [99]

وقد جهز الملك الآشـوري (سـنحاريب) حملةً عسـكريةً على فلسطين. واجتاحت هذه الحملة المدن الفلسـطينية. واشـتبكت مع قوات المملكة الفرعونية في بـلاد النيل والمتحالفة مـع حزقيا حاكـم يهوذا. فدحر الجيش الآشـوري القـوات الفرعونية، وتم الاسـتيلاء على المدن المتمردة باستثناء القدس التي تعرضت للحصار. [100] ومن ثم خطط لغزو بلاد النيل، وشرع بالزحـف عليهـا من فلسـطين حتى بلغ موضـع العريش على بعد نحـو 48 كيلومتراً شرقـي القنـاة. ثم تراجعـت الحملة بسـبب العواصف والزوابـع الترابية التـي حالت دون مواصلة السير داخل الأراضي المصرية. [101] ثم حاصر الملك (أسرحدون) مدينة (منفيس) عاصمة بلاد النيل السـفلى، ومن ثم دخلها الجيش الآشوري. وأعلن الملك الآشوري نفسه ملكاً على بلاد النيل السفلى والعليا. [102]

وفي عهـد الملك (آشـور بانيبال) حدثت تمردات في بلاد النيل ضد السـلطة الآشـورية (تمـرد نيخـو) وتمـرد (تانواتاتوم). لذلك جهز آشـور بانيبال عام 663 ق. م حملة عسـكرية، انتهـت بتنصيـب الملك المـصري الجديد (بسـماتيك الأول) على عـرش بلاد النيـل. ثم عاد الجيش الآشوري منتصراً إلى نينوى محملاً بالغنائم. [103]

وبناءً على ذلك كله، يتبين أن طبيعة الصراع بين ملوك آشـور والقوى الدينية الداخلية (رجال المعبد)، كانت قد اتخذت طابعاً احتوائياً، بحيث لم يصل إلى مستوى العنف المتبادل. بينما اتخذ الصراع بين ملوك آشور والقوى الدينية الخارجية (حاخامات اليهود وحكامهم)، طابعاً إقصائياً، وصل إلى حالة العنف المتبادل، بل وصل إلى حالة الحروب الإقليمية.

هوامش الفصل الخامس

(1) قاموس الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، شرح لفظة (الآشوريون).
(2) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 21.
(3) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 471.
(4) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 324.
(5) ايفا كانجيك، كيرشباوم، تاريخ الآشوريين القديم، ترجمة: فاروق إسماعيل، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2008، ص 10 - 11.
(6) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 166.
(7) ايفا كانجيك، مصدر سبق ذكره، ص 9 - 10.
(8) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 324. عامر سليمان، العصر الآشوري، ضمن كتاب العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 119.
(9) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 73.
(10) ايفا كانجيك، مصدر سبق ذكره، ص 127.
(11) على سبيل المثال لا الحصر انظر: عبد الرزاق الحسني، العراق قديمًا، مصدر سبق ذكره، ص 14 - 15. أحمد سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، دار الرشيد للنشر، ط 5، بغداد 9811، ص 200. عبد العزيز الياس الحمداني، علي شحيلات، مختصر تاريخ العراق، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت 2012، ص 13. مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 96.
(12) عامر سليمان، العصر الآشوري، مصدر سبق ذكره، ص 119.
(13) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 15.
(14) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 194.
(15) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 96
(16) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 476.
(17) أحمد سوسة، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(18) التكوين: 10: 8 - 10.
(19) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 73.
(20) طه باقر، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص 474.
(21) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 165.
(22) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 17.
(23) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(24) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 210.
(25) جاسم محمد الخلف، جغرافية العراق الطبيعية والاقتصادية والبشرية، منشورات معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة 1965، ص 67 - 109.

(26) هاري ساكز، عظمة آشور، ترجمة: عامر سليمان، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1999، ص 17.
(27) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 93
(28) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 18.
(29) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 325 - 326.
(30) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 193.
(31) هاري ساكز، عظمة آشور، مصدر سبق ذكره، ص 40.
(32) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 101.
(33) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(34) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 113.
(35) Georges Roux, Ancient Iraq, Penguin Book 1980. p. 315.
(36) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 186 - 187.
(37) بتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 103.
(38) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 175.
(39) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 44 - 45.
(40) عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 184 - 185.
(41) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 128 - 134.
(42) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 224.
(43) عامر سليمان، العصر الآشوري، مصدر سبق ذكره، ص 140 - 141.
(44) المصدر السابق، ص 142 - 143. كذلك، عبد القادر الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 186 - 187.
(45) عامر سليمان، العصر الآشوري، مصدر سبق ذكره، ص 138 - 139.
(46) هاري ساكز، مصدر سبق ذكره، ص 143.
(47) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 223.
(48) غوستاف لوبون، حضارة بابل وآشور، ترجمة: محمود خيرت، ط 3، الرافدين للنشر، بيروت 2019، ص 43.
(49) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 100.
(50) لمزيد من التفصيل انظر: عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص438 - 449.
(51) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(52) عبد الباسط سيدا، الوعي الأسطوري والتفكير الفلسفي، دار صادر دمشق 1995 ص 129.
(53) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 66.
(54) احمد امين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 195.
(55) هنري ساغس، جبروت أشور الذي كان، ترجمة: احور يوسف، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1995، ص 210 - 211.
(56) نجيب ميخائيل إبراهيم، حضارة الشرق الأدنى ج 6، الإسكندرية 1966، ص 27.
(57) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 98 - 99.

(58) المصدر السابق، ص 109 - 110.
(59) عبد العزيز الحمداني ج4، مصدر سبق ذكره، ص 359 - 360.
(60) G. Roux, op. cit. p. 315.
(61) احمد امين سـليم، مصدر سـبق ذكره، ص 204. كذلك صلاح رشـيد الصالحي ج3، مصدر سبق ذكره، ص 144 - 154.
(62) عبد العزيز الياس الحمداني، ج4، مصدر سبق ذكره، ص 357.
(63) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 110.
(64) أوليفر جرني، الحيثيين، ترجمة: محمد عبد القادر، القاهرة 1963، ص 51.
(65) أحمد أمين سليم، مصدر سبق ذكره، ص 196.
(66) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 362.
(67) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 118.
(68) غوستاف لوبون، مصدر سبق ذكره، ص 95.
(69) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية، مصدر سبق ذكره، ص 42.
(70) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 358.
(71) هاري ساكز، عظمة آشور، مصدر سبق ذكره، ص 95.
(72) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 362.
(73) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 118.
(74) عبد العزيز الياس الحمداني ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 358.
(75) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 116.
(76) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 223.
(77) لمزيد من التفصيل أنظر: مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 281 - 365.
(78) نبوءة يونان: الفصل الأول: 1 - 2.
(79) نبوءة يونان: الفصل الثالث: 1 - 4.
(80) الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت 1992، ص 686.
(81) نبوءة ناحوم: الفصل الأول: 1 - 2.
(82) نبوءة ناحوم: الفصل الثاني: 8.
(83) نبوءة ناحوم: الفصل الثاني: -11 13.
(84) نبوءة ناحوم: الفصل الثالث: 7.
(85) الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، ص 686.
(86) الملوك الثاني: 15: 29.
(87) الملوك الثاني: 17: 5.
(88) لملوك الثاني: 17: 6.
(89) الملوك الثاني: 18: 3، كذلك، 19: 37.

(90) عزرا: 4: 2.
(91) عزرا: 4: 10.
(92) للتفصيل، انظر: اشعيا: الفصول 1 - 29.
(93) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(94) هاري ساكز، عظمة آشور، مصدر سبق ذكره، ص 141.
(95) عبد العزيز الياس الحمداني ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 201 - 202.
(96) هاري ساكز، عظمة آشور، مصدر سبق ذكره، ص 143.
(97) احمد سوسه، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، مركز الدراسات الفلسطينية في جامعة بغداد، بغداد 1978، ص 515، ص 186.
(98) اشعيا: 19 - 20.
(99) هاري ساكز، عظمة آشور، مصدر سبق ذكره، ص 151.
(100) عامر سليمان، العصر الآشوري، مصدر سبق ذكره، ص 155.
(101) عبد العزيز الياس الحمداني ج 4، مصدر سبق ذكره، ص 231.
(102) عامر سليمان، العصر الآشوري، مصدر سبق ذكره، ص 158.
(103) سامي سعيد الأحمد، تاريخ العراق في القرن السابع ق. م، ترجمة: سامي سعيد الاحمد، بيت الحكمة، بغداد 2002، ص 59.

الفصل السادس

إشكالية الصراع بين الحكام الكلدانيين ورجال المعبد

إن دراسة إشكالية العلاقة بين الحكام الكلدانيين ورجال المعبد، يقتضي تقسيم الفصل إلى ثلاثة محاور رئيسية وبالشكل الآتي:

أولاً: التعريف بالكلديين، بوصفهم الحاضنة الاجتماعية لصراع الحكام مع رجال المعبد.

ثانياً: نظام الحكم لدى الكلديين، بوصفه الإطار السياسي للصراع بين الحكام ورجال المعبد.

ثالثاً: الصراع بين الحكام الكلديين ورجال المعبد في ظلال الإطار الاجتماعي – السياسي المحيط به.

المبحث الأول

التعريف بالكلديين

مثَّل عصر الكلديين مرحلة مهمة في تاريخ العراق القديم رغم قِصر المدة التي ساد فيها. حيث حكمت الدولة العراقية الكلدية قرابة تسعة عقود فقط (626 – 539 ق.م). [1] وقد أطلق الباحثون على هذا العصر مصطلح (العصر البابلي الحديث)، تمييزاً له عن العصور البابلية القديمة والوسيطة. ومثَّل عهدها آخر عهود الحكم الوطني المستقل في العراق القديم. [2] كما مثل آخر دور في حياة هذه الحضارة، التي شهدت إحياءً وانبعاثاً جديدين على أرض العراق، وخلفت آثاراً وبقايا مهمة في معظم مدن العراق القديم. [3]

وعلى العموم، كان عهد الدولة الكلدية من العهود المميزة في تاريخ العراق القديم من الناحيتين السياسية والحضارية.

فأما من الناحية السياسية، فقد ورثت الإمبراطورية الآشورية، وحلت محلها. لدرجة أنها ضمت أنحاء العراق كافة تحت سلطانها. وامتدت بنفوذها حتى وصلت إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط شمالاً، وإلى سواحل الخليج العربي جنوباً. [4] حيث أخذ الكلديون يتسربون رويداً رويداً إلى بابل، وانتشروا في تلك البقاع حتى تبسطوا في البلاد كلها. بحيث أصبح فيما بعد معنى (كلدية) و(بلاد بابل) شيئاً واحداً. [5] خصوصاً بعد أن أمسكوا بمقاليد السلطة السياسية في بلاد الرافدين، لأن سلوكهم السياسي اتصف بالإدراك والوعي بضرورة التواصل مع المسيرة السياسية والفكرية والحضارية لإرث الدولة العراقية القديمة. لذلك لم يكن في عهدهم أي توقف في تطور الحضارة العراقية، ولا أي ثغرة في حراك الفنون وتطورها. فاندفعت السجية الكلدية لتفرض نزعتها الخاصة على المنجزات الفنية دون الانقطاع عن إرث الماضي. [6]

أما من الناحية الحضارية، فقد وصلت بلاد بابل في عهدها إلى قمة مجدها وازدهارها الحضاري. وغدت أروع وأوسع مدن العالم القديم برمته. إذ فاقت بسعتها وشهرتها العواصم الآشورية كلها. كما فاقت مدينة أثينا وروما والإسكندرية وغيرها من المدن القديمة. وغدا اسمها يطلق على العراق بأسره قديماً وحديثاً. [7]

وأصبحت مدينة بابل في عهد الملك (نبوخذ نصر الثاني) أكبر مدن العالم القديم. وبهرت العالم القديم، بحيث احتسبها المؤرخون والكُتَّاب القدماء، أنها مدينة لا تضاهيها في عظمتها، وسعتها مدينة أخرى. وبلغت هذه المدينة من الشهرة درجة بحيث صارت عنوان حضارة وادي الرافدين، ونُسب إليها البلد كله. فقيل بلاد بابل (بابلونيا) وأهلها (البابليون). وغدت أسوارها وجنائنها المعلقة من عجائب الدنيا السبعة. (8)

ويعد عصر الدولة الكلدية، من العهود المزدهرة في مسيرة الحضارة العراقية. إذ شهد إحياءً مميزاً للفكر العراقي، وخلف منجزات حضارية مهمة في معظم مدن البلاد. مثَّلت نتاجاً لحركة نشطة في البناء والإعمار، ودعوة لإحياء التراث العراقي الأقدم. كما مثلت ازدهاراً اقتصادياً ملحوظاً، واهتماماً متميزاً بالفنون من ملوك بابل الجدد. (9) وخلفت هذه الحضارة آثاراً وبقايا مهمة في معظم مدن العراق القديمة. بالإضافة إلى ما وصل من نصوص مدونة، سواء كانت سجلات ملكية رسمية أم وثائق خاصة بشؤون العقود التجارية والاقتصادية، وما شابه ذلك من السجلات الخاصة بشؤون الحياة والمعاملات اليومية. مما يضع بين أيدي الباحثين مادة قيمة لدراسة الأوجه الحضارية المتنوعة للعراق القديم. (10)

وقد حققت حضارة بلاد الرافدين، في هذا العصر، انتشاراً حضارياً واسعاً، بفعل الفتوحات البابلية التي كونت إمبراطورية مترامية الأطراف. فاستعارت الكثير من الشعوب التي وطأتها الماكنة الحربية الكلدية نظام الخط المسماري لتدوين لغاتها المختلفة. وأصبحت اللغة البابلية لغة المراسلات الدبلوماسية العالمية. وانتشرت الملاحم والأساطير العراقية في مناطق شاسعة من العالم. فكانت عاملاً مهماً في تمدن الكثير من الشعوب المجاورة لحدود إمبراطورية الملك القوي (نبوخذ نصر الثاني) في القرن السادس قبل الميلاد. (11)

إن تلك المؤشرات، تدل على أنه قد طغى على بلاد بابل في عصر الدولة الأكدية، شعور بالقوة والاعتداد بالنفس، والذي ولَّد بدوره شعوراً وطنياً ملحوظاً. **وهذا ما يمكن تلمسه من المعطيات الآتية:**

أ - رغبتهم الواضحة في جعل عناصر حضارتهم متميزة، قدر الإمكان، عن أسلافهم الآشوريين.

ب- وظهر ذلك بشكل واضح في فنون العمارة، وفي الكتابات التاريخية. حيث كانت فنونهم المعمارية، قد مثّلت مع عمارة العصر السومري الأقدم وحدة تاريخية في طراز البناء وتخطيطه. كما استعملت في الأختام الأسطوانية صور تمثل مواضيع مستوحاة من العصور القديمة، مثل (البطل) الذي يمسك بحيوانين والمستوحاة من العصر الأكدي.

لقد ورد مصطلح (الكلدانيين) في سفر أيوب بقوله: (افترق الكلدانيون ثلاث فرق وهجموا على الإبل وأخذوها وقتلوا الغلمان بحد السيف وأفلتُ أنا وحدي لأخبرك). [12] وذهب (ساكز) إلى القول إن أول إشارة إلى الكلدانيين (كلدو)، تعود إلى عام 878 قبل الميلاد بوصفهم قوماً في جنوب بابل. [13] حيث جاء أقدم ذكر للكلدانيين في الحوليات الآشورية للملك (آشور ناصر بال). [14]

ومع أن أغلب الباحثين يتفقون على أن الكلديين من الأقوام الجزرية التي قدمت أصلاً من شبه الجزيرة العربية، وحلت في القسم الجنوبي من بلاد الرافدين منذ مطلع الألف الأول قبل الميلاد، على أقل تقدير. بيد أن آراءهم قد اختلفت بشأن الطريق الذي سلكته تلك القبائل في هجرتها إلى وادي الرافدين، وبالأصول التي انحدرت منها. فمنهم من يرى أنهم من جملة القبائل الآرامية أصلاً. وهذا ما ذهب إليه (طه باقر) بقوله أنهم: (إحدى القبائل الآرامية في العراق، وهي القبيلة المسماة كلدو أو كشدو أو كسدو). [15] وإلى هذا الرأي ذهب (عبد القادر الشيخلي) بقوله: (هم فرع من الأقوام الآرامية الجزرية التي نزحت من شبه الجزيرة العربية في أوائل الألف الأول قبل الميلاد). [16] وأيد ذلك القس (أدي شير) بقوله هم: (آراميين نسبة إلى آرام بن سام الذي استوطن هذه البلاد وعمرها بنسله). [17] ومال (محمد بيومي مهران) إلى ذلك بقوله: (كانوا فرعاً من الآراميين الرعاة الذين جعلوا ضفاف الفرات قبلتهم منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد أو نحوه). [18]

عليه، فإن أصحاب هذا الرأي يفترضون أن الكلديين يمثلون هجرة أخرى للآراميين الذين استوطنوا الأهوار الجنوبية، مما هيأهم لأن يكونوا مجموعة عرقية متميزة. والواقع لا يوجد برهان يؤكد صحة هذه الفرضية، بقدر ما هناك ما يفندها. **ولعل من أهم أوجه التفنيد ما يأتي:**

أ - يلاحظ أن المصادر المسمارية ميزت تمييزاً واضحاً ما بين الكلديين والآراميين. إذ أن الكلديين قد ظهروا في تلك النصوص بشكل يختلف عن القبائل الآرامية التي استوطنت في المناطق المرتفعة من نهر الفرات. (19)

ب- وهناك سمات تميز ما بين الكلديين والآراميين. ولعل أول علامة مميزة هي توزيعهم الجغرافي. فبينما يمكن العثور على الآراميين ليس فقط في عموم المناطق الريفية في شمال بلاد الرافدين وجنوبها فحسب، إنما أيضاً في سوريا ووادي الأردن. بينما لا نجد الكلديين، في الأصل، إلاَّ في مناطق محصورة في جنوب بابل، حيث بقوا دائماً القوة الأبرز هناك.

ج - أضف إلى ذلك، أن تكلمهم باللغة الآرامية لاحقاً، لا يدل على أنهم من أصول آرامية، لأن أغلب الشعوب القاطنة بين فلسطين وجنوب العراق تبنت اللغة الآرامية. ثم لا يوجد أي تلميح يشير إلى أنهم ينحدرون من خلفية لغوية غير سامية. إذ ينحصر كل ما يعرف عن لغتهم في أسماء أماكن وأعلام قليلة معظمها مستمدة من اللغة الأكدية وليس من الآرامية.

د - كما كان الكلديون يختلفون اختلافاً كلياً في تنظيمهم الاجتماعي عن الآراميين. وبالقياس إلى أربعين قبيلة آرامية، كان الكلديون ينتظمون في عدة قبائل يشار إليها جميعاً بكلمة (بيت - Bit) ثم يردفها اسم علم. حيث تعني (بيت أسرة فلان). ويمثِّل الاسم المضاف اللقب الأبوي الكبير للعائلة. بينما احتفظ الآراميون ببنيتهم القبلية. (20)

و - ويبدو أن قوة العلاقة بين الكلديين والآراميين، قد حملت البعض إلى احتسابهم قبيلة واحدة. بينما تفصل الحوليات الآشورية بينهما تماماً. حيث أشارت إلى كل واحد منهم بشكل مستقل عن الآخر. وكان الأشخاص يُمَيَّزون حسب انتمائهم إلى إحدى هاتين المجموعتين. (21)

في حين يرى آخرون، أن الكلديين من القبائل العربية التي نزحت من جنوب الجزيرة العربية، وانتشرت في سواحل الخليج العربي والأقسام الجنوبية من العراق. وهذا ما احتسبه

(عامر سليمان) بأنه (التسمية الأكثر شيوعاً وقبولاً للآن).[22] وهذا ما ذهبت إليه (حياة إبراهيم محمد) بقولها: (أن الأدلة الكتابية هذه علاوة على ما جاء عند سترابون وما رواه العهد القديم، يحملنا إلى الاستدلال، بأن الكلديين من القبائل العربية التي نزحت من جنوبي الجزيرة العربية، وانتشرت على ساحل الخليج العربي والأقسام الجنوبية من العراق. واستقرت أخيراً في المنطقة الممتدة من ساحل الخليج العربي والجزء الأسفل من وادي دجلة والفرات وصولاً إلى بابل. وذلك في الألف الأول قبل الميلاد).[23]

وقد أشرت نتائج بعض التنقيبات الأثرية في مواقع جنوبي العراق والخليج العربي رجاحة هذا الرأي، حيث عثرت البعثة على كتابات كلدية حروفها تشبه الحروف العربية الجنوبية القديمة.[24] وأشار (عبد العزيز الحمداني) في أكثر من موقع إلى أن الكلديين (هم مجموعة من العشائر العربية).[25] وأيده في ذلك (زهير صاحب) بقوله: (هم من القبائل العربية الكلدية التي نزحت من جنوب الجزيرة العربية).[26]

وهناك عبارة وردت في سفر أيوب، تدل على أن موطن الكلديين كان قرب مساكن السبأيين. إذ ورد النص الآتي: (فأقبل رسول إلى أيوب وقال كانت البقر تحرث والأتن ترعى بجانبها. فوقع عليها أهل سبأ وأخذوها وقتلوا الغلمان بحد السيف. وأفلتُ أنا وحدي لأخبرك. وفيما هو يتكلم أقبل آخر وقال قد افترق الكلدانيون ثلاث فرق وهجموا على الإبل وأخذوها وقتلوا الغلمان بحد السيف...).[27] ويبدو أن هذا النص يدل على أن مرابع الكلديين كانت قرب مساكن السبأيين. فهل أن الكلديين كانوا يقطنون قرب السبأيين في بلاد العرب الجنوبية، أم أن السبأيين كانوا يسكنون إلى جانب الكلديين في تخوم جزيرة العرب الشمالية خلال تقدمهم إلى هناك؟

عليه، يمكن القول إنه من جنوب جزيرة العرب الغربية خرجت، على الأغلب، الموجة الكلدية في وقت يصعب تقديره متبعة طريق البحر العربي، ثم الخليج العربي ليبسطوا سيادتهم عليه. وربما كان هذا سنداً لمن اعتقد باحتمال هجرتهم إلى العراق من عمان بالجنوب الشرقي من جزيرة العرب اعتماداً على وجود بعض الكتابات باللغة العربية الجنوبية الأولى في مواقع من جنوب العراق مثل أور والوركاء ونفر.[28]

ومهما تباينت الآراء حول أصل الأقوام الكلدية، وطرق هجرتهم إلى بلاد الرافدين، بيد أنهم، بكل الأحوال، يُعدون من الأقوام العراقية التي استقرت في جنوب العراق، وعاشوا بين سكانه. ثم انتشروا في أرجاء المنطقة لدرجة سُميت المنطقة التي حلوا فيها باسمهم (بلاد كلدو). [29] وسعوا إلى إحياء الثقافة العراقية السومرية والأكدية القديمة على الرغم من أن الآرامية كانت قد أصبحت اللغة اليومية المتداولة في بابل. وبقيت الأكدية لغة الإدارة والثقافة. كما اختصرت العلامات المسمارية من أجل تسهيل الكتابة.[30]

ومنذ القرن التاسع قبل الميلاد، عُرف بلد في جنوب العراق يُسمى (كلدو). وعرف سكانها أنهم (الكلديين) الذين على ما يبدو عاشوا في منطقة الأهوار والبحيرات على طول المجرى السفلي لنهري دجلة والفرات، بين سواحل الخليج العربي والمدن الواقعة في أقصى جنوبي بلاد بابل. واعتمدوا على الزراعة وصيد الأسماك، وتربية الماشية للحصول على نوع بسيط من المعيشة.[31] لذلك لم يلاقوا صعوبات في الاتصال بالأكديين الذين سبقوهم في استيطان المنطقة، أو في استلامهم الحكم بعد حين.

وفي أواخر حكم الدولة الآشورية، كان الكلديون يسكنون معظم مدن جنوب العراق ووسطه. وقد غمرتهم مظاهر الحضارة البابلية في نواحي عديدة، منها اللغة والدين والثقافة والأدب.

ويبدو أن القبائل الكلدية، كانت على هيئة (مشيخات) كل منها سُميت باسم زعيمها أو رئيسها. وقد ورد ذكر هذه المشيخات في حوليات عددٍ من الملوك الآشوريين المتأخرين ابتداءً من عهد الملك (شلمنصر الثالث). وقد قُسمت بلاد كلدو إلى مجمعات قبلية تُسمى (بيوت). وكان يتزعم كل بيت زعيم اتخذ لنفسه لقب (ملك) أو (أمير). واعتمدت قوة الزعيم السياسية على تأثيره الشخصي بالدرجة الأولى. [33] ولفظة (بيت) تعني (قبيلة). إذ يعبر عن القبيلة أو العشيرة أو المشيخة في اللغة البابلية بكلمة (Bitu – بيت). أما شيخ أو رئيس القبيلة فيُسمى (Bil Bit). [33]

وقد عُرف من القبائل الكلدية، سبعة عشائر هي: (بيت سالي، بيت ياكيني، بيت عموكاني، بيت عديني، بيت شيلاني، بيت داكوري). [34] وقد لعبت تلك العشائر دوراً مهماً

في خلق مصاعب جمة للسلطة الآشورية، بسبب موقفها المناوئ لها، والمعزز بقربها من بلاد عيلام التي كانت تمدهم بالأسلحة والأموال من أجل الحد من نفوذ السلطة الآشورية. [35] ولعل أبرز تلك العشائر كانت (بيت ياكيني)، التي برز أحد شيوخها المُسمى (نبو بلاصر) مؤسس الدولة الكلدية، والذي أنجب ولدين هما (نبوخذ نصر الثاني، ونابو شام ليشير).

وليست هناك دلالة على أن الكلديين تكلموا بلغة خاصة بهم، إنما تكلموا بلهجة عربية قديمة تشبه اللغة الأكدية. ويلاحظ أن معظم الأشخاص المذكورين في النصوص التاريخية وفي المراسلات، كانت أسماء من العهد البابلي الحديث. [36]

أما ديانة القبائل الكلدية، فإنهم عبدوا الآلهة والأوثان البابلية عندما حلوا في بلاد بابل، واستوطنوا جنوب بلاد وادي الرافدين. حيث تم ترميم المعابد البابلية، وإنشاء معابد أخرى بعد تدمير السلالة السرجونية مدينة بابل مرتين في عهد الملك سنحاريب وحفيده الملك آشور بانيبال. واهتموا بالدين والاحتفالات الدينية. وأخذوا بالتقليد القديم الذي أرساه الملك سرجون الأكدي بتعيين بنات الملوك بمنصب (كاهنة عظمى). [37]

وقد ارتبطت المجمعات القبلية الكلدية ارتباطاً وثيقاً ببعض الزعماء البارزين. وحاربوا في سبيل الحفاظ على استقلال أحدهم عن الآخر من جهة، وعن الآشوريين الذين يحاولون أن يسيطروا على المنطقة من جهة أخرى. [38]

وعلى ضوء ذلك، يتبين أن الكلديين يمثلون إحدى الجماعات العراقية، التي هاجرت من الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين، بدلالة التكامل الذي حدث بينهم وبين الحضارات العراقية القديمة. حيث أنهم لم يواجهوا أي صعوبة في الاندماج بسكان العراق القدماء، والتفاعل مع حضارتهم ذات الصبغة العراقية.

مع ذلك، خضعت القبائل الكلدية إلى الحكم الآشوري بشكل مباشر تارةً، وبشكل غير مباشر تارةً أخرى للمدة من (911 – 616 ق.م) عندما كانت القوات الآشورية تكتسح أراضيهم وتدمرها، وتفرض الجزية على القبائل والحكام في الجنوب، أو يتم تعيين حكام محليين لإدارة المنطقة نيابة عن الملك الآشوري، أو تمنح الامتيازات العقارية والإدارية لهم، أو تعقد معهم معاهدات تجبرهم بموجبها على الطاعة وتقديم الجزية. [39] حيث كان الحكام الكلديون

قبل الملك (نبو بلاصر) يعينون من الملك الآشوري كحكام محليين تابعين للسلطة الآشورية.

مع ذلك، كانوا يستغلون أي فرصة مناسبة للثورة على الحكم الآشوري. إذ توالت ثورات عددٍ من الشيوخ الكلديين ضد الآشوريين من أجل توحيد جنوب بلاد الرافدين، وإقامة دولة مستقلة عن الدولة الآشورية. حيث حدثت ثماني محاولات للانفصال جنوب بلاد وادي الرافدين، خلال عصر الإمبراطورية الآشورية. بيد أن جميعها باءت بالفشل نتيجة لعزم الآشوريين في اتباع سياسة الحزم والصرامة في القضاء على تلك التمردات. وكانت جميعها تقوم بتحريض ودعم من العيلاميين. وكان زعماء هذه المحاولات الانفصالية هم: (مردوخ بلاطو أقسي، أوكن زير، مردوخ بلادان الثاني، نركال أوشيزيب، مشيزروب مردوخ، نابو بيل شوماته، نابو أور شاليم، شمشي شم أوكن). (40)

ويُلاحَظ، منذ أن حلت القبائل الكلدية في جنوب العراق، كان هؤلاء الزعماء يحاولون توحيد بلادهم من أجل الوقوف بوجه السلطة الآشورية من خلال تأسيس مملكة محلية تحكم بلاد بابل. وغالباً ما كانت تتفق مع القبائل الأخرى في المنطقة لتشكل تحالفاً قوياً ضد الآشوريين. وكانت مملكة عيلام تستغل ذلك، وتقدم العون المادي والعسكري للكلديين من أجل الحد من نفوذ الآشوريين. (41) وقد كانت القبائل الكلدية من أكثر القوى التي تثير المشاكل للسلطة الآشورية عن طريق قيامها بالتمرد والعصيان ضدها. لذلك عانت بلاد كلدو من الحصار والتدمير مرتين. (42)

وعلى هذا الأساس، كان الملوك الآشوريون يقومون بتجهيز الحملات العسكرية المتعاقبة على المنطقة للقضاء على أي حلف مناوئ. وكثيراً ما وجهوا حملاتهم إلى بلاد عيلام نفسها. كما فعل الملك سنحاريب والملك آشور بانيبال. (43)

مع ذلك، تمتعت القبائل الكلدية بمصادر قوة ساعدتهم على التمرد الدائم، منها: (44)

أ – كان الكلديون مستعدون دائماً للحرب. وأن أساليب الكر والفر المفاجئة، وفنون التحركات والتسلل الحربي لديهم، أدى إلى صعوبة تحرك الجيش الآشوري.

ب – كما أن بلاد عيلام، كانت على استعداد دائم لتزويد القبائل الكلدية بالذخيرة والجنود. فضلاً عن استعدادها لمنح اللجوء للقادة المتمردين.

وليس هناك من يصوِّر ذلك الموقف أفضل من الثائر الذي لا يكل وهو (مردوخ بلادان الثاني)، والذي ظهر في البداية كملك لبلاد البحر أثناء حكم الملك (تجلات بلاسر الثالث). وذلك لادعائه بالانحدار الملكي من أربيا – مردوخ منذ بداية القرن الثامن قبل الميلاد. وقد قدم الطاعة والولاء إلى الملك الآشوري. وفي مقابل ذلك، سمح الآشوريون له بأن يبقى ملكاً على بابل إلى أن عاد الملك سرجون الثاني عام 710 قبل الميلاد ونصَّب نفسه ملكاً على تلك المدينة. أما فيما بعد فقد ظهر (مردوخ بلادان) مرة أخرى أثناء حكم الملك سنحاريب. لذلك قام الملك سنحاريب بالاستيلاء على بابل بثلاث حملات عسكرية. انتهت بتدمير المدن الساحلية، ونُفي (مردوخ بلادان) إلى بلاد عيلام. وبهذا اختفى هذا الثائر ولم تسمع أخباره بعد ذلك. (45)

وقد تغير هذا الوضع كلياً بعد ثلاثة أجيال من التمرد الذي قاده (مردوخ بلادان الثاني). وذلك للأسباب الآتية:

أ – تغير هذا الوضع بتحالف الكلديين والميديين والقبائل الاسكشية بغية إسقاط الدولة الآشورية.

ب– وبعد ثلاثة أجيال من التمرد الذي قاده (مردوخ بلادان الثاني)، تدهورت السلطة السياسية الآشورية. كما تراجعت القوة العسكرية الآشورية، لتحل بدلاً عنها القوة الكلدية.

ج – وترافق ذلك مع صعود آخر الزعماء الكلديين الذين تزعموا حركة الانفصال وهو الملك (نبو بلاصر)، الذي تمكن من تأسيس الدولة الكلدية، والتي تُسمى بالدولة البابلية الحديثة.

وبذلك عادت بابل عاصمةً لبلاد الرافدين الموحدة. وازدهرت الحياة الاقتصادية، وارتفع الإنتاج الزراعي، وكَثُرت المشاريع المعمارية، وتعززت الحضارة العراقية. وظهرت مجموعة اجتماعية – سياسية جديدة مثلت الحاضنة الاجتماعية للصراع الذي دار بين رجال الحكم ورجال المعبد في العهد الكلداني.

المبحث الثاني

نظام الحكم الكلداني

تحركت في المشهد السياسي للعصر الكلدي الجديد، أسماء ستة ملوك مثَّل بعضهم المعادل البشري للدولة العراقية الكلدية. وهم نبو بلاصر (626 – 605 ق.م)، ونبوخذ نصر (604 – 562 ق.م)، وأميل مردوخ (562 – 560 ق.م)، ونركال شار أوصر (560 – 556 ق.م)، ولاباشي مردوخ، الذي استغرق حكمه للبلاد سنة واحدة (556 ق.م)، ونبونائيد (556 – 539 ق.م).

وتشير مجريات الأحداث التاريخية إلى أن الملك الأول (نبو بلاصر) كان المؤسِس للدولة الكلدية. أما خليفته على العرش (نبوخذ نصر) فيعد باني مجدها. في حين احتسب المؤرخون أن الملوك (أميل مردوخ، نركال شار أوصر، لاباشي مردوخ) كانوا قليلي الشأن، بحيث لم يرتق أي منهم إلى مستوى الدولة العراقية الكلدية. أما آخر ملوك بابل (نبو نائيد)، فعلى الرغم من كفاءته ودوره الحضاري المهم، إلا أنه لسوء حظه شهد لحظة سقوط بابل بأيدي الغزاة الفرس الأخمينيين.

وقد اتسم السلوك السياسي لملوك الدولة الأكدية بما يأتي:

أ – اتسم سلوكهم السياسي، بنزعة ملكية ارتبطت بشخصية الملك بالدرجة الأساس. ولذلك ملأت تماثيل الملوك الكلديين، ومشاهد حملاتهم الحربية متاحف العالم. وتحركت البنية السيكولوجية لملوك بابل الجدد وفق نزعتان هما: السطوة الذاتية للملك بوصفه ملكاً للبلاد من جهة، والنزعة الدينية باحتسابه كاهناً أعلى ممثلاً للآلهة، ومسؤولاً عن إدامة طقوسهم الدينية من جهة أخرى. فبرز من خاصية تلك النزعة ظاهرة تفوُّق سطوة الفكر الديني في بنية الأعمال الفنية. وربما يبدو ذلك واضحاً في أشكال رموز الآلهة على بوابة عشتار.

ب– حين أمسك الملوك البابليون الجدد بزمام السلطة السياسية في بلاد الرافدين، فإنهم اتصفوا بالإدراك والوعي بضرورة استكمال المسيرة العراقية القديمة. إذ لم يكن

هنـاك أي توقـف في تقدُّم المدنية في وادي الرافديـن، ولا أي ثغرة في حراك تجديد الفنون وتطورها. [46] إذ حافظ الملوك الكلديون على التراث الحضاري والسياسي الذي ورثوه عن العصور العراقية القديمة. واستطاعوا بكل جرأة أن يطوروا تلك القيم، ويشكلوها بآليات إظهار جديدة تتجاوب والظروف الموضوعية لمرحلتهم التاريخيـة. [47] وبذلـك حـدث امتـزاج مـا بـين الكلديـين والعراقيـين الآخرين. بحيـث اقتبسـت كل مجموعة ما ينقصها من الآخر. إذ اسـتعار الملـوك الكلديون تقليد إكرام الآلهة القديمة من العراقيين القدماء، وعبدوها بأشـكالها المعروفة منذ العهد البعيد، واتخذوا الكتابة المسـمارية لتوثيق أشـغالهم وأمور معاشهم. كما أخذ البابليون القدماء علم النجوم وعلم التنجيم من الأقوام الكلدية. [48]

ولعل أهم ملوك الدولة العراقية الكلدية هم:

أولا: الملك نبو بلاصر:

يُعـد الملـك (نبو بلاصر) مؤسـس الدولة الكلديـة الجديدة، التي قامت عـلى أثر انهيار الإمبراطورية الآشـورية. حيث انتزع عـرش بابل، ليؤسـس الأسرة البابلية الحادية عشرة. وذلـك في حقبـة الاضطـراب الذي حل ببلاد آشـور في أواخـر عهدها. [49] ويرجع نسـب الملك نبو بلاصر إلى القبيلة المسماة (كلدو) من بيت (ياكيني) المعروف. وقد كان يشغل قبل استيلائه على العرش منصب (حاكم القطر البحري)، التابع للملك الآشوري. [50]

لقـد حارب نبو بلاصر الآشـوريين عدة مـرات في كل من مدينة (نفـر) التي حاصرها مـراراً، ومدينة (شـازان) الواقعة قرب الوركاء. وأخيراً اسـتقر ملكاً في مدينة (سـبار) قبل اسـتيلائه على مدينة بابل، وطرد الحاكم الآشـوري منها. وذلك في عام 626 قبل الميلاد. [51] حيث شن هجوماً على الحامية الآشورية في مدينة نفر، ثم قصد بابل واستقل بعرشها، وأخذ يصفي الحاميات الآشورية الأخرى في بلاد بابل. [52]

وبعد انسحاب الملك الآشوري مع بقية جيشه إلى نينوى، سقطت بيد نبو بلاصر مدينة نفر التي تُحتسب آخر قاعدة عسكرية آشورية في جنوب بلاد وادي الرافدين. وبذلك سيطر

نبو بلاصر على جنوب العراق، وحوَّل سياسته العسكرية من دفاعية إلى هجومية. وبسقوط مدينة نفر انتهى الحكم الآشوري في جنوب العراق إلى الأبد. [53] وبعد قتال عنيف، انتزع نبو بلاصر العرش على بابل عام 626 قبل الميلاد. وفي السنة اللاحقة، تمكن من أحكام سيطرته على بابل بحيث أخفقت الهجمات الآشورية في زحزحته. [54] وقد عمل الملك نبو بلاصر في السنوات الأولى من حكمه على تثبيت مركزه كملك على بلاد بابل، وتوحيد القبائل الكلدية وغيرها من القبائل الآرامية القاطنة في المنطقة. كما قام بعددٍ من الحملات العسكرية على طول نهر الفرات. وبسط سيطرته على المنطقة. وحاول أن يسيطر على مدينة آشور نفسها عام 615 قبل الميلاد، بيد أنه لم يتمكن من ذلك.

وفي السنة اللاحقة، قام ملك ميديا (كي أخسار) بهجوم كاسح على مدينة آشور، وتمكن من هدم أسوارها، ونهب قصورها ومعابدها. وحينها عُقد اتفاق بين ملك ميديا والملك نبو بلاصر يقضي بالتعاون بينهما. ويبدو أن الاتفاق ختم بمصاهرة سياسية تزوج بموجبها ولي العهد البابلي (نبوخذ نصر) من ابنة ملك ميديا. وفي عام 612 قبل الميلاد توجه نبو بلاصر على رأس الجيش البابلي وبمشاركة ملك ميديا وجيشه نحو نينوى، التي تم حصارها لمدة ثلاثة أشهر إلى أن تم فتح بواباتها، وإضرام النيران فيها، واكتساح أسوارها، وإنهاء كيانها السياسي. [55] وقد ساعد على سقوط نينوى انهيار سورها نتيجة فيضان نهر دجلة، الأمر الذي أحدث ثغرة كبيرة في السور تعذر إصلاحها. وبذلك تم احتلال المدينة، ونهب قصورها ومعابدها، وأضرمت النيران فيها، ومات ملكها الآشوري (سين شار أوشكن) في لهيب تدميرها. ثم انسحبت قوات ملك ميديا بعد سقوط نينوى لترسيخ توغلها في شرق الأناضول، تاركين الملك نبو بلاصر في سيطرة تامة على بلاد آشور. [56] مكتفين بما استطاعوا حمله من الغنائم. وبذلك توج نبو بلاصر ملكاً على بلاد الرافدين كلها، ليؤسس نهضتها الجديدة التي شهدها عصر الدولة البابلية الجديدة للمدة (626 – 539 ق.م). [57]

وكان الملك نبو بلاصر، آنذاك، مضطراً لبذل جهوده بصورة رئيسية للنهوض باقتصاد جنوب العراق، وإعادة تعمير المدن التي تهدمت خلال عصر السيطرة الآشورية. مع ذلك، فإنه أدرك أن الخطر المحدق بالدولة الجديدة آت من المصريين، الذين امتلكوا مركزاً

عسكرياً على معابر الفرات عند (كركميش). وقد عهد إلى ولي العهد (نبوخذ نصر الثاني) مهمة مواجهة جيوشهم، وتخليص مدن سوريا الشمالية وفلسطين منهم. [58] حيث أعطى أهمية كبرى للاستيلاء على سوريا وفلسطين. وذلك للحد من توسع نفوذ المصريين فيها، خصوصاً أن فرعون مصر (نيخو الثاني) الذي حكم مصر للمدة (610 – 595 ق.م) كان قد جرد حملة عسكرية من أجل نجدة حليفه الملك الآشوري. فضلاً عن استيلائه على سوريا وفلسطين (مملكة يهوذا)، ثم كركميش على الفرات، والتي تعد ذات أهمية فائقة لسلامة الدولة الكلدية. ولذلك أرسل الملك نبو بلاصر حملة عسكرية عهد بقيادتها إلى ابنه وولي العهد (نبوخذ نصر الثاني) لطرد المصريين. [59]

وعلى الرغم من وصول قوة مصرية لمساعدة فلول الجيش الآشوري المنسحب إلى مدينة حران، بيد أن الجيش الكلدي بقيادة (نبوخذ نصر الثاني) كان قد دمر المدينة. وضم فلسطين إلى السيادة الكلدية، وتمكن من مطاردة الجيش المصري. وعند مدينة العريش، وهي الحد الفاصل النهائي للمجال الحيوي الذي يمكن السيطرة عليه وإدارته، وصل خبر وفاة الملك نبو بلاصر في أواخر عام 605 قبل الميلاد. لذلك عاد نبوخذ نصر الثاني إلى بابل ليستلم العرش الملكي طبقاً لوثيقة من سبار. [60]

وبناء على ذلك، يمكن القول، أن الملك) نبو بلاصر (قد تمكن من تحقيق هدفه، بحيث ترك لابنه نبوخذ نصر الثاني مملكة واسعة تمتد حتى سواحل البحر الأبيض المتوسط، وحدود مصر.

ثانيا: نبوخذ نصر:

وإذا كان الملك (نبو بلاصر) قد اُحتسب مؤسس الدولة الكلدية، فإن نجله الملك (نبوخذ نصر الثاني) يعد باني مجدها. لذلك وصفه (الكرملي) بأنه (رافع لوائها، وباني مجدها). [61] وقال (ستيفن لونكريك همسلي) عنه: (تمتع الكلديون... بازدهار استثنائي من ناحية القوة والرخاء في ظل الحاكم العظيم نبوخذ نصر الثاني). [62] وأشار (أحمد ربيع عبد المنعم) إلى أن المملكة الكلدية، كانت قد وصلت إلى (قمة مجدها في عهد نبوخذ

نـصر). [63] وقالـت عنه حيـاة إبراهيم محمـد (بلغت بابـل في عهـده أوج عظمتها وعزها وجمالها وسعتها). [64]

وحظـي الملـك نبوخذ نصر الثاني، بشـهرة واسـعة في العصـور القديمـة والحديثة على حد سـواء. فقد ذكرته المصادر الكلاسـيكية، وكتب المؤرخين. وكشـفت عن آثاره المعمارية التنقيبات الأثرية التي أجريت في مدينة بابل وغيرها. كما جاء ذكره في نصوص العهد القديم لأهمية دوره في التاريخ. وشـغلت أخباره الكثير من نصوص العهد القديم، خاصة أسـفار (الملوك، الأخبار، عزرا، ناحوم، ارميا، دانيال). [65]

وقـد ورد اسـمه في الكتـب الدينيـة والتاريخية بصيـغ مختلفة. فتارة يرد اسـمه في العهد القديـم بصيغـة (نبوكدنـصر)، [66] وتارة أخرى يـرد بصيغة (نبوكد نـاصر). [67] بينما أطلق عليـه القـس (أدي شـير) لفظة (نبوكد ناصر)، وادعـى أن العرب يسـمونه (بختنصر). [68] وأطلق عليه (الكرملي) لفظة (بنوكدنصر). [69] ويبدو أن هناك تقارباً أساسـياً في الاشـتقاق مع اللفظة التي وردت في المصادر المسمارية.

لذلك يمكن القول، أن تلك الصيغ، إنما هي تهجئات للاسم الأصلي المعتمد في المصادر المسـمارية. وأن الصيغ التي يوردها العهد القديم للاسـم تعد أقربها للأصل المسـماري. [70] علـماً بأن التغيير الذي نلمسـه في أحد أحرف الاسـم (الراء والنـون) وارد في اللغة الأكدية والآرامية والعبرية، وإنه يُحصل غالباً لفك الإدغام. إضافة إلى أن هناك من يعتقد أن الصيغة التي تحتوي على النون أُشتقت من الصيغة الآرامية للاسم. [71]

ومـع ذلك التباين، بيد أنه تم اسـتخدام اسـم (نبوخذ نصر) أكثر مـن غيره في المصادر التاريخية.

وقـد اختلف الباحثون حول معنى اسـم (نبوخذ نصر). فمنهم من ذهب إلى القول إنه يعني (الإله نابو يحمي ذريته). [72] ومنهم من فسره على أنه (الإله نابو يحمي التاج). [73] بينما فسره (زهير صاحب) على أنه (يحمي نابو تاج الحكم). [74] وذهب قاموس الكتاب المقدس إلى القول بأن معنى اسمه (نبو حامي الحدود). [75]

أما عن ظروف توليه عرش بابل، فإنها وُلِدت عندما كان يقود الجيش البابلي في بلاد الشام، وربما كان في طريقه إلى الحدود المصرية. حيث سمع بوفاة والده الملك (نبو بلاصر). لذلك عاد إلى بابل ليُنصَب ملكاً عليها عام 605 قبل الميلاد. (76)

ويبدو أن اعتلائه العرش، كان قد تم بدون صعوبات جدية. ربما لأسباب عديدة، لعل أهمها ما يأتي:

أ – كونه كان قد نُصِب ولياً للعهد في حياة والده الملك (نبو بلاصر)، مما جعل انتقال السلطة إليه سلساً حسب تقاليد الحكم في الفكر السياسي القديم.

ب– أن السمعة الحسنة التي اكتسبها نبوخذ نصر، وخاصة بين صفوف جيشه الذي قاده للنصر، كان لها أبعد الأثر في استمالتهم، وكسب تأييدهم له، الأمر الذي سهَّل صعوده على العرش دونما أي معارضة حال عودته إلى بابل عام 605 قبل الميلاد. (77) وبذلك تولى عرش بابل، واستمر حكمه للدولة الكلدية (43) عاماً.

ويبدو أن الإشارة الخاصة برحلة الملك نبوخذ نصر المبكرة إلى سوريا، تؤكد على أن الوضع العام في بابل حال استلامه العرش كان هادئاً. بحيث لم يواجه أي مشاكل بهذا الصدد، وإلاَّ لما جازف بترك العاصمة. كذلك فإن تجواله في المنطقة دون معارضة، دليل آخر على عدم وجود أي عصيان أو تمرد فيها. لذلك أصبحت الصورة التي تقدمها حملته على سوريا، إنما كانت من قبيل استعراض القوة العسكرية البابلية، وهي تحت قيادة ملك بابل الجديد. (78)

وكرس الملك نبوخذ نصر، الكثير من وقته لاستكمال ما بدأه والده في إعادة بناء المدن السومرية القديمة. وفي بابل نفسها يمكن إرجاع غالبية الخطة للبنايات العامة والتحصينات التي كشفت في عصرنا الراهن إلى خطة نبوخذ نصر الطموحة، ونبوغه المبكر. (79)

وبعد أن استقر الحكم له على عرش بابل، وانتهى من تأمين مملكته وحمايتها، أخذ يفكر في أمرين أساسيين هما:

1- كان هاجس سقوط بابل يشغل تفكيره بشكل دائم. وهذا الهاجس مستمد من الآلية

التي سقطت بها العاصمة الآشورية نينوى في أواخر العصر الآشوري. لذلك اتخذ التدابير اللازمة لحماية بابل عن طريق امتلاك أسطول بحري كبير يمكنه من السيطرة الأمنية على البحر. وهذا ما كانت تفتقده العاصمة نينوى زمن الآشوريين. إضافة إلى أنه قرر أن يخفض مستوى مياه الخليج العربي حتى مستوى المرفأ الذي سيحفره في حمى أسوار بابل، وسوف تقصده أساطيل العالم لترسو في مياهه. وبذلك لا يبقى في البحر والبر إلاَّ سلطته في بابل. (80)

2- كان هاجس القلق يراوده من الممالك الكائنة حوله. من حيث مدى خطرها على المملكة، ومزايا السيطرة عليها. وذلك وفق النسق الآتي:

أ – مملكة يهوذا التي تستمد قوتها من البعد الروحي المسيطر عليها، والمثل العليا الموعودة بها دائماً. كما تستمد قوتها من تحالفها مع فراعنة مصر الذين يجيدون كسب ود ملوك يهوذا. (81)

ب– مملكة صور، التي يحكمها الفينيقيون، فقد كانت تستمد قوتها من اقتصادها القوي وثرواتها. فضلاً عن تحالفها مع (نخو) فرعون مصر.

ج – شبه الجزيرة العربية التي تستمد قوتها من موقعها الجغرافي. فإذا تمت السيطرة عليها، فإنها تُمَكِّن الدولة الكلدية من امتلاك البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط ونهر الفرات. وتضيق الخناق على فرعون مصر (نخو) الذي سيبقى أمام خيارين إما الخضوع وإما الهزيمة. (82)

د – أما مصر فكانت حسب تقديرات الملك نبوخذ نصر تمثل التهديد الأكثر خطورة على المقاطعات الآشورية التي استولى عليها الكلديين، خصوصاً بعد أن تملكوا مركزاً عسكرياً آنذاك على معابر الفرات عند كركميش. (83) كما قام فرعون مصر بتحريض ملك يهوذا (يهو ياقيم) على التمرد ضد السلطة البابلية، وخلع الطاعة للكلديين. (84) ويبدو أن تحريض فرعون مصر لملك يهوذا على التمرد ضد السلطة البابلية، كان الغرض منه ما يأتي: (85)

(أ) إشغال الكلديين، وإبعاد خطرهم عن بلاد النيل.

(ب) لتكون مملكة يهوذا حاجزاً بينه وبين بلاد بابل.

(ج) لكيلا تقطع طرق تجارتهم المعتمدة على الموانئ الفينيقية.

وفي مقابل ذلك، كان الملك نبوخذ نصر الثاني مُصِرّاً على الاحتفاظ بفلسطين حتى الحدود المصرية على أقل تقدير.[86] لذلك جاء إلى أورشليم وحاصرها ثلاث مرات حتى دمرها، وأحرق الهيكل. ففي عام 605 قبل الميلاد، استولى على أورشليم، بيد أنه سمح للملك (يهو ياقيم) أن يحكم باسمه، كتابعٍ له، وخاضعٍ لسلطانه.[87] وفي عام 597 قبل الميلاد، جاء مرة أخرى، وأخذ بقية أواني الهيكل وكنوزه، ونقلهم إلى بابل. وأخذ ملك يهوذا (يهو ياقيم) مع آلاف من وجهاء المدينة، وساقهم أسرى إلى بابل.[88] وفي عام 586 قبل الميلاد، جاء للمرة الثالثة ليعاقب ملك يهوذا الجديد (صدقيا) على تمرده عليه. فحاصر المدينة، ثم كسر أسوارها، وأحرق الهيكل وبيت الملك. ومنذ ذلك التاريخ لم تقم مملكة يهوذا مرة أخرى من حيث الحكم والسيادة.[89]

وبعد أن قضى على الدولة اليهودية، أخذ يعاقب المدن الفلسطينية والسورية التي تمردت عليه. فتمكن من إعادة السلطة البابلية بسرعة إلى تلك المدن ما عدا مدينة صور التي قاومت الحصار ولم تسقط بيد الجيش البابلي إلاَّ في عام 571 قبل الميلاد.

أما مصر، فإنها لم تتخل عن تحريض الدويلات السورية للتمرد على السلطة البابلية. لذلك صمم الملك نبوخذ نصر الثاني على غزو مصر في عهد الفرعون (أماسيس) عام 568 قبل الميلاد كما يشير إلى ذلك نص غير كامل في المتحف البريطاني.[90] وقد لمح (حزقيال) إلى أن نبوخذ نصر بدأ بغزو مصر بقوله: (لذلك هكذا قال السيد الرب ها أنذا أعطي نبوكد نصر ملك بابل فيأخذ جمهورها ويسلب سلبها وينهب نهبها فيكون ذلك أجرة لجيشه. لقد أعطيته أرض مصر عمالة له...).[91]

أضف إلى ذلك كله، نظَّم الملك نبوخذ نصر عدة حملات عسكرية لإخضاع بعض القبائل العربية في بادية الشام، من أجل ضمان سلامة الطرق التجارية التي تربط العراق

ببلاد الشام، ثم بموانئ البحر الأبيض المتوسط. ويبدو أنه نجح في إخضاع بلاد الشام، واستقامت له الأمور فيها طوال مدة حكمه. [92]

وعموماً، يبدو أن الملك نبوخذ نصر، كان قد نجح في إدارة الحكم في بابل بحكم نجاعة سياسته العامة. إذ اتبع ذات الأساليب التي كان أسلافه الآشوريون قد اتبعوها من قبل. حيث اتبع سياسة توسعية متأثراً بالتقاليد الإمبراطورية الآشورية، ومدعياً أنه مخول من الإله المزعوم مردوخ. [93] وكان يحلم بغزو العالم كله، معتقداً أن ذلك لن يتحقق إلاَّ بالقوة والسيف. لذلك كان يستخدم القوة دائماً. ولم يعقد أي معاهدة مع أحد إلاَّ مرة واحدة مع (نخو) فرعون مصر لأنه أراد من جراء ذلك ضمان سيطرته التامة على عرش بابل، [94] ليكون منطلقاً للتوسع بالقوة.

ورغم أن المعلومات المتاحة عن السياسة العامة في عهد الملك نبوخذ نصر قليلة جداً إذا ما قورنت بما معروف عن عهد الملوك البابليين والآشوريين. مع ذلك يستدل من إحدى كتابات الملك نبوخذ نصر، أن القصر الملكي كان يمثل المركز السياسي والإداري الذي تصدر عنه الأحكام والقرارات والأوامر الملكية، وتقام فيه الاحتفالات الرسمية، ويعد مكاناً لاستقبال الوفود القادمة إلى بلاد بابل لتقديم الجزية للملك. [95]

ويعد الملك نبوخذ نصر، صاحب السلطة العليا في الدولة، لأنه كان يجمع في شخصه ما بين السلطتين الزمنية والدينية. فضلاً عن كونه قائد الجيش الأعلى، ورأس الدولة وعقلها المدبر. يتبعه جهاز إداري كبير يتألف من مجموعة من الموظفين يتم تعيينهم من الملك بنفسه. [96] وهذا ما كشفت عنه وثيقة بابلية يُسْتَدل منها على أسماء مجموعة من الموظفين الذين يشغلون مناصب مختلفة في مرافق الدولة المدنية والعسكرية. [97] **إذ أشارت تلك الوثيقة إلى أنواعٍ من الوظائف التي يشغلها عدد من الموظفين، منها ما يأتي:** [98]

أ – **الماشينوم**: وهم الموظفون الذين يشغلون المناصب الإدارية العليا في البلاط الملكي.

ب– **نبو – زبر – ايدينا**: وتعني الموظف الذي يشغل منصب (رئيس الخبازين) المسؤول عن توزيع الخبز على ذوي المناصب العليا.

ج – **نبو – زبر – ابني**: وتعني رئيس مجموعة الدروع أو قائد المائة جندي.

د – كما أشارت الوثيقة إلى شخص كان يتولى الإشراف على جهاز الشرطة ويدعى (زبلا) المسؤول عن توطيد الأمن داخل العاصمة. ويستدل من هذا المنصب، أن الملك نبوخذ نصر قد أوْلى مسألة المحافظة على أمن البلاد واستقرارها الداخلي أهمية فائقة بحكم أنه عين موظفاً مختصاً بشؤون الأمن يكون على اتصال مباشر به.

أما فيما يتعلق بإدارة المقاطعات والمدن البابلية، فإنه اتبع نهج الملوك السابقين في إدارتها. إذ كانت بابل مقسمة إلى ثلاث وعشرين وحدة إدارية، يدير شؤونها موظف يُعيَّن من الملك، ويكون على اتصال مباشر به. وفيما يتعلق بإدارة المقاطعات الغربية، التي أصبحت من ممتلكات الدولة الكلدية، فقد انتهج الملك نبوخذ نصر الخط العام للسياسة الآشورية القاضية بتعيين أحد مواطني المدينة التابعة حاكماً محلياً يدير شؤونها باسم الملك، ويقدم له الجزية السنوية. (99)

ثالثا: خلفاء نبوخذ نصر:

ثم، تعاقب على عرش بابل ما بعد وفاة الملك نبوخذ نصر الثاني، ثلاثة من الملوك الضعفاء، وقليلي الشأن. لذلك لم يتمكنوا من المحافظة على منجزات نبوخذ نصر، ولم يتمكنوا من المحافظة على حدود الدولة البابلية الحديثة ونفوذها. فانتاب الإمبراطورية البابلية الضعف والتدهور في عهودهم. (100) حيث أن حكمهم، في الواقع، كان قد مثَّل حقبة ضعف سبقت انهيار الدولة الكلدية. (101)

وعلى العموم، يلاحظ أن بلاد الرافدين، كانت قد مرت، بعد وفاة الملك نبوخذ نصر، بمرحلة اضطراب سياسي. وذلك لأسباب عديدة، لعل منها:

أ – لأن الملك نبوخذ نصر لم يدرب أيُ من أبنائه على فن إدارة الدولة والحكم، ليملأ الفراغ من بعده، ويكون بمستوى قوته وإمكاناته الإدارية والعسكرية والسياسية مثلما فعل أبوه معه. إذ يلاحظ أن خليفته على عرش بابل (أميل مردوخ) كان يعد من الملوك الضعفاء وغير مؤهل لإدارة الدولة. (102)

ب- انغماس الملوك الثلاثة الذين أعقبوا الملك نبوخذ نصر على عرش بابل في الفتن التي وقعت في القصر الملكي.[103] إذ لم يدم حكم الملك (أميل مردوخ) سوى عامين. حيث أنه قُتِل على يد زوج أخته (نركال شار أوصر)، والذي استولى على عرش بابل بعده. أما الملك (لباشي مردوخ) فلم يحكم سوى تسعة أشهر. حيث ذهب ضحية مؤامرة قادها قائد الجيش (نبو نائيد) ليتولى العرش من بعده.[104]

ج - وهناك من احتسب الظلم والاستبداد وشخصنة السلطة، من أهم عوامل سقوط الدولة البابلية الحديثة. إذ لاحظ القس (أدي شير) أن سقوط الدولة الكلدية من ذروة العظمة، كان بغتةً لا تدريجياً حالها حال الدولة الآشورية والدولة الماذية. وذلك لأن تلك الدول كانت قائمة بشخص الملك لا بقوانينها وشرائعها ونظامها. فتحيا الدولة إذا نهض الملك، وتموت إذا مات ولم يخلفه أحد بمستواه.[105] لذلك لاحظ أنه حالما مات الملك نبوخذ نصر الثاني، مات معه هذا المُلْك العريض. إذ أنه في سبع سنوات (562 - 555 ق.م) توالى على أريكة الحكم ثلاثة ملوك انغمسوا في فتن وقعت في القصر الملكي، فانقرضت تلك الأسرة، وزالت كل الزوال، وكأنها لم تكن.[106]

د - أضف إلى ذلك، أن الدولة الكلدية، حالها حال الممالك القديمة، التي لم تؤسَس على إجراء العدل في البلاد، وتعميرها، وترقيتها. فالغزاة الشرقيون القدماء بما فيهم الكلديين، كانوا يخربون البلدان المفتوحة، ويتخذون أهلها عبيداً. وهذا ما كان يجعلهم مبغوضين في عيون الأهالي الذين يجتهدون من أجل التخلص من وزرهم الثقيل، ويفتحون أبوابهم بطيبة خاطر لقبول أول ملك فاتح يأتي إليهم. كما حدث مع كورش ملك الأخمينيين في بابل.[107]

و - وتفردت نصوص العهد القديم في تفسير سقوط الدولة البابلية الحديثة. حيث أنها احتسبت ذلك السقوط على أنه حتمية ربانية؛ لأن هذا السقوط كان جزءً من تنبؤات أنبياءهم منذ عهد الملك نبوخذ نصر الثاني عندما راودته أحلاماً أزعجته، وأذهبت منامه. وهذا ما أشارت إليه نبوءة دانيال بقوله: (وفي السنة الثانية من

مُلك نبوكد نصر حلم نبوكد نصر أحلاماً فانزعجت نفسه وذهب عنه منامه). [108]
وفحوى حلم الملك نبوخذ نصر، كان يفيد بأن المملكة البابلية كانت أشبه بصورة كبيرة، صنع رأسها من الذهب الخالص، وجسدها من الفضة والنحاس الأصفر، وساقها من الحديد، وقدميها من الطين. وهناك حجر أصاب الصورة في القدمين، فتهاوى الذهب والفضة والنحاس والحديد، وتحطمت كلها إلى قطع صغيرة. إذ قال دانيال: (أما ما رأيت من أن حجراً انقطع من الجبل لا باليدين فسحق الحديد، والنحاس، والخزف، والفضة، والذهب، فهو أن الإله العظيم أعلم الملك ما سيكون بعد ذلك. الحلم حق وتعبيره صدق). [109]

وبناء على هذا الإطار السياسي، سنعرج على دراسة طبيعة الصراع بين الحكام الكلديين ورجال المعبد في العراق القديم. وذلك في المبحث الآتي.

المبحث الثالث

صراع الحكام الكلديين مع رجال المعبد

في عهد مؤسس الدولة الكلدية (نبو بلاصر) لم نلمس ملامح أي صراع جرى بين الحكام الكلديين مع رجال المعبد، وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها ما يأتي:

أ - ربما لانشغاله في الحروب المتكررة مع الآشوريين.

ب- وربما لانشغاله في تثبيت مركزه كملك جديد على بلاد بابل. فضلاً عن عمله على توحيد القبائل الكلدية في المنطقة.

أما في عهد باني مجد الدولة الكلدية (الملك نبوخذ نصر الثاني) فإن صراعه مع رجال المعبد لم يكن محتدماً، ربما لأسباب عديدة منها:

أ - امتنع رجال المعبد عن مواجهته ربما لكونه كان حاكماً مستبداً قوياً قادراً على كبح جماحهم، والحد من تطلعاتهم الرامية إلى انتزاع الحكم من الملوك كلياً أو جزئياً.

ب- وربما لأنه لم ينسلخ عن التقاليد الدينية القديمة في البلاد. حيث أنه كان وثنياً حاله حال سكان البلاد بما فيهم رجال المعبد. لذلك عندما تولى الحكم في بابل، وأصبحت السلطة المطلقة بيده، فإنه أمر بإصلاح المعابد وتوسيعها. إن تلك المعابد كانت مخصصة لعبادة الأصنام والآلهة المزعومة، مثل الإله مردوخ، وعشتار، والشمس، والقمر وغيرها. وكان الملك يسجد فيها لتلك الآلهة المزعومة، ويقدم القرابين، ويستنجد بها في الملمات، ويعترف بفضلها عليه. وكان يعتقد بأن انتصاراته كانت من نتاج رضاها عنه. (110)

ج - كما أنه اتبع ذات الأساليب التي كان أسلافه الآشوريون قد اتبعوها من قبل. والتي قامت على سياسة توسعية متأثراً بالتقاليد الإمبراطورية الآشورية، ومدعياً أنه مخول من الإله المزعوم مردوخ. (111) إن تلك السياسة قد ربطت ما بين السلوك

السياسي والتقاليد الدينية. كما أنها شغلت رجال المعبد بالصراعات الخارجية بعيداً عن مسألة منازعة الحكام على سلطاتهم الدنيوية.

د – أضف إلى ذلك، كان الملك نبوخذ نصر، يعد صاحب السلطة العليا في الدولة، لأنه كان يجمع في شخصه ما بين السلطتين الدنيوية والدينية. وبذلك أنهى المسوغات الدينية التي يرتكز عليها رجال المعبد.

ولعل أول نجاح حققه رجال المعبد في صراعهم مع رجال الحكم الكلديين، قد تمثل بتولي (نبو نائيد) عرش بابل للمدة (556 – 539 ق.م)، وذلك بانقلاب عسكري نفذ بمساعدة كهنة بابل. وكان الملك في العقد السادس من عمره. [112] ولم يكن الملك (نبو نائيد) من عائلة الملك نبوخذ نصر الثاني، [113] إنما كان من الشخصيات المنحدرة من أسرة عريقة. حيث تشير المصادر المسمارية إلى أن والده كان أحد وجهاء مدينة حران. في حين كانت أمه تشغل وظيفة الكاهنة العليا في معبد الإله المزعوم القمر (سين) الكائن في مدينة حران. لذلك ورث عن أمه الاهتمام بالشؤون الدينية، وبشكل خاص الاهتمام بعبادة إله القمر (سين). مما أثار عليه، لاحقاً، سخط كهنة معبد الإله المزعوم (مردوخ) في بابل. [114]

مع ذلك، فإنه لم يدع أنه مؤسس سلالة حاكمة جديدة، إنما احتسب نفسه امتداداً للسلالة الكلدية الحاكمة. وتولى عدة مناصب عسكرية رفيعة في زمن الملك نبوخذ نصر الثاني. وكان في عهده من رجال الدولة البارزين. [115] وقد اقتنع الملك نبوخذ نصر بشخصية (نبو نائيد)، بحكم كفاءته من جهة، وتأثيرات أمه من جهة أخرى. لذلك ارتقى بسرعة في عهده ليصبح دبلوماسياً بارعاً. حيث توسط لعقد معاهدة سلام بين مملكة ليديا ومملكة ميديا في آسيا الصغرى عام 585 قبل الميلاد. رغم أن عمره، آنذاك، لم يتجاوز خمس وثلاثين سنة. [116]

ومن أجل توطيد شرعية سلطته، فإنه اتخذ الخطوات الدينية الآتية:

أ – ادعى أن الرؤى والآيات تعاقبت لتبشره بأنه سيكون خليفة الملك نبوخذ نصر الثاني، ومتبعاً لسنته برضا من الإله المزعوم مردوخ وبقية الآلهة.

ب- أسرف بعد توليه العرش بتجديد المعابد وزيادتها. [117] حيث كان الاهتمام الرئيسي له في بواكير حكمه، كان مُنصَّباً على المعابد. وكان واحداً من أهدافه الأولى يكمن بضرورة استرجاع معبد إله القمر (سين) إلى مدينة حران، والذي تداعى أنقاضاً منذ عام 610 قبل الميلاد. وقد ادعى في نقش يعود إلى سنة حكمه الأولى، أن الإله القمر (سين) ينوي العودة إلى معبده في حران، وعلى الملك (نبو نائيد) استرداده بكل السبل. وقد احتسب تلك المناسبة عيداً يُحتفى به. [118] وقد بدأ بإعادة تشييد هذا المعبد في السنة الثالثة من حكمه، عندما اضطرت ثورة كورش ملك ميديا إلى الانسحاب من منطقة حران. وأبقى العمل في المعبد متواصلاً حتى فرغ من تشييده تماماً مع نهاية حكمه. [119] وبذلك يتبين رفضه الدائم للإله المزعوم مردوخ معبود بابل، وتفضيل إله القمر (سين) عليه، الذي كان قد عبده في حران. [120]

ج - وبعد أن صار ملكاً على بابل، فإنه بدأ يحث الخطى نحو تأكيد خلافته الشرعية. عندما ادعى أن الآلهة قد أوكلت إليه قيادة الجيش. وسرعان ما شن حملة حربية على (قليقيا)، والتي كانت من النجاح بحيث تمكن من إهداء ما يقارب ثلاثة آلاف أسير حرب كرقيقٍ للمعابد. [121]

د - وكتوكيد لخلافته الشرعية أيضاً، فإنه أراد التدخل في شؤون المعبد، وإخضاع نشاطاته الاقتصادية للإشراف الملكي. لذلك أقدم عام 553 قبل الميلاد على تعيين موظفين ملكيين بذريعة حماية مصالح الملك داخل المعبد، وهما (سيد التعيينات الملكي) و(الموظف الملكي على خزانة الملك). [122]

وقد تباينت وجهات نظر الباحثين في تقييم شخصية الملك (نبو نائيد). حيث تبنى بعض الباحثين وجهات نظر سلبية عنه، لأنهم يعتقدون بعدم جدارته لقيادة الدولة وإدارة الحكم، كونه كان منشغلاً عن تصريف أمور الدولة والحكم، بدراسة الآثار فقط. ولم يتقن فن إدارة الدولة والحكم، ولم يدرك جدية الأخطار المحدقة بالدولة الكلدية من جهة الجبهة الشرقية للبلاد. [123]

لذلك وصفه القس (أدي شير) بأنه (واهي العزيمة متغافلاً عن أمور المملكة). [124] وقال عنه (سيتون لويد) بأنه (شخصاً غريب الأطوار وغير مؤثر). [125] ووصفه (أنستاس الكرملي) بأنه (كان رجلاً تقياً كثير الولع بالأبنية إلاَّ أن شعبه لم يحبه). [126] ووصفه (هاري ساكز) بأنه (كان شخصية ملغزة، حاول القيام بمآثر وإصلاحات دينية واقتصادية وملكية، لكنها كانت خرقاء ضعضعت أساس الإمبراطورية البابلية الجديدة، وتسببت في سقوطها). [127]

بينما تبنى باحثون آخرون وجهات نظر إيجابية في تقييم شخصية الملك (نبو نائيد). إذ قال عنه (ليو وينهايم) بأنه (كان متصفاً بالدهاء من أجل استقلال بابل). [128] ووصفه (عامر سليمان) بأنه (كان رجل سياسة ذا قابلية فائقة). [129] ووصفه (طه باقر) بأنه (كان إدارياً ورجل دولة من الطراز الأول). [130] وقال عنه (عبد العزيز الياس الحمداني) بأنه (كان قائداً عسكرياً بارعاً... والدبلوماسي القدير... وكان متصفًا بالدهاء). [131]

ومهما قيل عن الملك (نبو نائيد) سلباً أو إيجاباً، فإن الواقع، يدل على أنه كان إدارياً ناجحاً، وسياسياً محترفاً، ورجل دولة من طراز خاص، لأنه تمكن من معالجة قضايا خطيرة شغلته إبان مدة حكمه، وركز جهده لتلمس الحلول الناجحة لها. ولعل أهم تلك المشكلات التي واجهته كانت (المشكلة الدينية).

أن منبع المشكلة الدينية التي واجهت الدولة الكلدية في عهد الملك (نبونائيد) آتية من التحديات الآتية:

أ - تحدي تيار التوحيد الذي نشره اليهود الأسرى في بابل، والذي يتعارض مع معتقدات الشرك، وتعدد الآلهة، وعبادة الأصنام، وهي الصفات الغالبة على ديانة وادي الرافدين.

ب- تحدي كهنة معبد بابل، الذين كانوا يؤمنون بأن الإله المزعوم (مردوخ) يمثِّل الإله الأعلى للبلاد. وهذا الاعتقاد الديني جعل كهنة المعبد في موقع التنازع على السلطة مع الملك نبونائيد.

ويبدو أن تلك التحديات، كانت من الأسباب التي دفعت الملك (نبونائيد) لإجراء تغييرات جوهرية في المعتقدات الدينية السائدة. حيث أنه آمن بأن الإله القمر (سين) يمثِّل الإله الأعلى في أرجاء الإمبراطورية كلها، بدلاً من الإله المزعوم (مردوخ). وذلك للحد من نفوذ كهنة المعبد، الذين كانوا يعبدون الإله (مردوخ) بوصفه الإله الأعلى لبلاد بابل، خصوصاً بعد أن ازدادت أملاك المعبد، وازدادت نشاطاته الاقتصادية. وأصبح ينافس سلطة الملك نفسه وبوضوح تام. [132] ومن هنا يمكن تفهم تدخله المباشر في شؤون المعبد من خلال تعيين موظفين ملكيين في المعابد الرئيسية.

والراجح أن مقاصد اتخاذ إله القمر (سين) إلهاً عاماً للدولة، في ذلك التوقيت، تَكْمُن وراءه الأبعاد الآتية:

أ - يبدو أن تعاظم خطورة الملك الأخميني (كورش) على الدولة الكلدية، قد اضطر الملك (نبونائيد) إلى اتخاذ الدين جوهراً أساسياً في سياسته. لذلك عمل على توحيد القبائل الآرامية في منطقة الفرات الأوسط، والتي مثلت مدينة حران مركزاً لتجمعها. وكذلك توحيد القبائل العربية، التي كانت متواجدة حول مدينة (تيماء) تحت راية إله القمر سين، لأنه ذات صلة بعلاقة الناس بالأرض والطبيعة. وبذلك جعل من إله القمر قوة لتوحيد الدولة وتقويتها. [133] خصوصاً أن إله القمر، كان يعد من الآلهة التي تعبدها الأقوام المختلفة تحت راية الإمبراطورية البابلية الحديثة. بينما كانت عبادة الإله مردوخ عبادة محلية غير معروفة خارج حدود بابل وآشور. [134]

ب- ينبغي أيضاً، أن ينظر إلى اهتمام الملك (نبونائيد) بعبادة إله القمر على ضوء التيارات الدينية الجديدة، التي تعرضت إليها المعتقدات الدينية في وادي الرافدين من جراء الاحتكاك باليهود. وبوجه خاص انتشار معتقدات التوحيد ومزاحمتها لمعتقدات الشرك، وتعدد الآلهة، وعبادة الأصنام السائدة في وادي الرافدين. أن تلك التيارات الجديدة، حملت الملك (نبونائيد) على إحداث تغييرات في المعتقدات الدينية والطقوس الخاصة بها، بغية التخفيف من حدة الشرك. وذلك بجعل العبادة تتركز حول إله القمر، دون نبذ عبادة الآلهة الأخرى. [135] ويمكن

مقارنة تلك الدعوة مع دعوة فرعون مصر (اخناتون) التي دعا فيها إلى عبادة قرص الشمس (آتون). بيد أن الفرق بينهما يكْمُن في كون الملك (نبونائيد) لم يحرِّم عبادة الآلهة الأخرى، وظل يعتقد بتعددها. (136)

ج - كما أن وقوع اختيار الملك (نبونائيد) على إله القمر دون غيره، فراجع لأسباب عائلية وقومية. إذ أن جدته لأبيه، وكذلك أباه وأمه كانوا من كهنة معبد هذا الإله في مدينة حران. ثم أن عبادة إله القمر، كانت العبادة المفضلة عند الأقوام السامية البدوية من آرامية وعربية بخلاف عبادة الإله مردوخ، الذي يرجع إلى أصول سومرية بعيدة عن أمزجتهم. لذلك وجه الملك عنايته إلى معابد إله القمر، وبذل الجهود الكبيرة على معبده في مدينة أور. كما دلت على ذلك التنقيبات الأثرية في هذه المدينة. (137)

وضمن تلك المسوغات الدينية، هناك من احتسب التحريض الديني الموجه ضد الملك (نبونائيد)، من أهم عوامل سقوط الدولة الكلدية. ويبدو أن هناك جهتين رئيسيتين، كانت قد اضطلعتا بمهمة التحريض الديني ضد الملك. وكل منهما لها مسوغاتها الدينية. وهما:

1 - كهنة بابل:

لقد لعب كهنة بابل دوراً رئيسياً في سقوط الدولة العراقية الكلدية. وذلك بحكم التقاطع العقائدي والاقتصادي الذي حدث بينهم وبين الملك (نبونائيد). **ولعل أهم محاور الخلاف المحتدم بينهما يَكْمُن فيما يأتي:**

أ - قيام الملك (نبونائيد) بإحداث تغييرات جوهرية في العقائد الدينية لبلاد بابل، عن طريق ثورة الإصلاحات الدينية التي تبناها. حيث أظهر ولاءً متزايداً لإله القمر المزعوم، وفضله على الإله القومي لمدينة بابل (مردوخ)، لدرجة ارتقى فيها إله القمر، في عهده، إلى منزلة أعلى من منزلة الإله مردوخ. لذلك وجهت منظومة الكهنة نقداً شديداً لتلك التغييرات الدينية في منظومة أدبية عرفت باسم (منظومة نبونائيد). (138) ولاحظ الكهنة، أن طقوس معبد الإله القمر في أور، قد

تبدلت بخلاف ما كانت عليه في عهد الملك نبوخذ نصر الثاني. حيث أدخل الملك (نبونائيد) تعديلات جوهرية على تلك الطقوس لتلائم اعتقاده الجديد في إله القمر وعبادته التي رفضها كهنة بابل، الذين فضلوا عليها ما كان قائماً في عهد الملك نبوخذ نصر الثاني. (139)

ب- كما أدى غياب الملك (نبونائيد) المستمر عن احتفالات رأس السنة البابلية (الأكيتو)، أدى إلى توقف تلك الاحتفالات لأن من اشتراطاتها الدينية حضور الملك فيها بنفسه، الأمر الذي زاد من غضب كهنة معبد الإله مردوخ في بابل. (140) ومن الواضح، أن الملك (نبونائيد)، في خطواته هذه، إنما حاول إيجاد الوحدة السياسية تحت الغطاء الديني.

مع ذلك، فإنه اصطدم بتيار معارض قوي داخل بابل، تمثَّل في كهنة معبد مردوخ في بابل. وهناك نصاً مطولاً، يكشف عن الصراع ما بين الملك من جهة، والكهنة من جهة أخرى، ويبين موقف رجال المعبد من إجراءات الملك، والاتهامات التي وجهوها إليه. أن هذا النص، يوضح بشكلٍ كبير طبيعة الصراع الذي بدأه الكهنة ضد الملك (نبونائيد) باحتسابه قد جاء ببدعة دينية على حد زعمهم. (141)

عليه، لم يقف الكهنة أمام تلك المحاولات مكتوفي الأيدي، حيث واجه الملك صعوبات جمة، حال عودته من الجزيرة العربية. لعل أهمها كانت معارضة كهنة الإله مردوخ، الأمر الذي أدخل الصراع بين الملك والكهنة طوراً جديداً. إذ ادعى الكهنة، أن الملك (نبونائيد)، قد أهمل شؤونهم، وقطع الأموال عنهم، وأنه أمر بتبديل أغطية رؤوس الكهنة، وتجاوز على صلاحياتهم.

مما تَقدَّم، يتضح جلياً، مدى العداء السافر الذي شنه الكهنة على الملك (نبونائيد)، الأمر الذي كان له أثره السيء على مستقبل البلاد وسقوطها. حيث كانت إصلاحاته الدينية، بمثابة مغامرة فكرية وعقائدية وسياسية، لم يحسب هذا الملك ردود أفعالها بدقة، وربما كلفته تلك المغامرة التاج والدولة على حد سواء.

2 – التحريض الديني اليهودي:

كان اليهود الذين أجلاهم الملك نبوخذ نصر الثاني من مملكة يهوذا إلى بابل، أحد مصادر التحريض الديني ضد الملك (نبونائيد). وذلك من جهتين أساسيتين هما:

أ – تارة يظهرون تعاطفاً مع معتقدات كهنة بابل، ويحرضون الجمهور على الدفاع عنها، والتصدي لمحاولات الإصلاح الديني، التي نهض بها الملك.

ب– وتارة أخرى يحرضون الجمهور ضد الملك (نبونائيد) تحت غطاء المعتقدات التوحيدية التي يؤمنون بها، والتي تتقاطع كلياً مع معتقدات الملك الجديدة ذات الصبغة الوثنية.

عليه، عملوا على تحريض سكان بابل على ما قام به الملك (نبونائيد) عندما أدخل عبادة إله القمر إلى مدينة بابل. حيث صور هؤلاء اليهود، بأن ذلك يعد انتقاصاً من مكانة الإله مردوخ إله مدينة بابل. وكذلك احتسبوا ذلك انتقاصاً من البابليين أيضاً. [142] وقد ساعدوا الملك الأخميني كورش في تحقيق هدفه باحتلال بابل. ورحبت جموع الأسرى اليهود في بابل باحتلال كورش العاصمة بابل. واحتسبوه بمثابة المنقذ والمحرر، الذي سمح لهم بالعودة إلى أورشليم، وإعادة بنائها في السنة الأولى من حكمه كما ورد في سفر عزرا. [143]

ويبدو أن التفسير الديني لسقوط الدولة الكلدية، كانت قد تفردت به نصوص العهد القديم، التي فسرت سقوط الدولة البابلية الحديثة على أنه حتمية ربانية، لأن هذا السقوط كان جزءً من تنبؤات أنبياءهم منذ عهد الملك نبوخذ نصر الثاني عندما راودته أحلاماً أزعجته، وأذهبت منامه. وهذا ما أشارت إليه نبوءة دانيال بقوله: (وفي السنة الثانية من مُلك نبوكد نصر حلم نبوكد نصر أحلاماً فانزعجت نفسه وذهب عنه منامه). [144]

وفحوى حلم الملك نبوخذ نصر، كان يفيد بأن المملكة البابلية كانت أشبه بصورة كبيرة، صنع رأسها من الذهب الخالص، وجسدها من الفضة والنحاس الأصفر، وساقها من الحديد، وقدميها من الطين. وهناك حجر أصاب الصورة في القدمين، فتهاوى الذهب والفضة والنحاس والحديد، وتحطمت كلها إلى قطع صغيرة. إذ قال دانيال: (أما ما رأيت

مـن أن حجراً انقطع من الجبل لا باليدين فسـحق الحديد، والنحاس، والخزف، والفضة، والذهـب، فهـو أن الإلـه العظيـم أعلم الملك ما سـيكون بعـد ذلك. الحلم حـق وتعبيره صدق). (145)

وبنـاء على مـا تقدم، يتبين الدور الرئيـسي الذي لعبه صراع الحكام مـع رجال المعبد في سـقوط الحكـم الوطني في العراق القديم. حيث أنه سـقطت بابل عـام 539 قبل الميلاد على أيدي الغزاة الفرس الاخمينيين.

وقد ترتب على هذا الاحتلال ظاهرتين أساسيتين هما:

أ - نكـوص الدولـة العراقيـة، التـي أخـذت تـرزح تحت وطـأة الاحتـلال الأجنبي، والـذي دام حـوالي عـشرة قرون من الزمان قبـل الفتح العربي - الإسـلامي بدون أن يقـدح بشرعيـة وجودهـا وديمومتها. إذ أن وقـوع الاحتلال الأجنبـي المتكرر لـلأراضي العراقيـة منذ العهد الفـارسي الإخميني وحتى عهـد الاحتلال البريطاني عام 1917 م، لا ينفي وجود الدولة العراقية الحديثة أو يشكك في شرعيتها. وذلك لأن الاحتـلال الأجنبـي يمثل حالة واقعيـة مؤقتة لا تعطي المحتـل حق الملكية في الأراضي المحتلـة. وبالتـالي لا يجـوز ضـم أرض المحتـل إلى دولة الاحتـلال. وقد أكدت على ذلك (محكمة نورمبرغ) الخاصة بجرائم الحرب الدولية. كما أكدت على ذلـك (محكمة العدل الدوليـة) في الرأي الخاص بجدار الفصـل العنصري بتاريخ 9 حزيران 2004 م، والقاضي بعدم شرعية جدار الفصل الإسرائيلي، الذي شيد على الأراضي الفلسـطينية. بعد أن قام جيش الاحتلال الإسرائيلي بمصادرتها وضمها. لذلـك يبقـى الاحتـلال ذو طابع مؤقت مهما طـال أمده بحيـث لا يمكن أن يلغي وجود الدولة الأصلية. ثم أن سلطة الاحتلال الأجنبي، تبقى سلطة فعلية وليست قانونية أو شرعية لأن السـيادة لا تنتقل إلى دولة الاحتلال بكل الأحوال. وهذا ما نصت عليه المادة (42) من لائحة لاهاي لعام 1907 م.

ب- والأدهـى، أن العـراق خـلال حقبة الاحتـلال الأجنبي، أصبـح مسرحاً لحروب

طاحنة بين الدول الغازية، الأمر الذي دمر البنية التحتية للبلاد، وأدخلها في أتون الفقر والتخلف وخراب العمران.

وقد انتهت مرحلة الاحتلال الأجنبي للعراق بشكل رسمي عبر تأسيس الملكية في العراق يوم 23 آب 1921 م. وحينها أصبح فيصل بن الحسين ملكاً على العراق. لتبدأ جولة جديدة من الصراع بين حكام العراق الحديث مع رجال الدين. وهذا ما سنعرج عليه في الفصل الآتي.

هوامش الفصل السادس

(1) عبد العزيز صالح، مصدر سبق ذكره، ص 546، محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 437.
(2) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 245.
(3) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 545.
(4) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 245.
(5) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 46.
(6) زهير صاحب، تصادم الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 210.
(7) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 245.
(8) حول مدينة بابل ومعالمها القديمة، انظر: سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 262 - 271.
(9) زهير صاحب، تصادم الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 210.
(10) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 545.
(11) زهير صاحب، تصادم الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 211.
(12) سفر أيوب: 1: 17.
(13) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 199.
(14) قاموس الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، لفظة (كلداني - كلدانيون - كلديًا).
(15) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 546.
(16) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 203.
(17) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ج 2، ص 4.
(18) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 437.
(19) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 193.
(20) للتفصيل انظر: ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 199 0 201.
(21) حياة إبراهيم محمد، نبوخذ نصر الثاني، المؤسسة العامة للآثار والتراث، بغداد 1983، ص 36.
(22) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 246.
(23) حياة إبراهيم محمد، مصدر سبق ذكره، ص 33 - 34.
(24) Albright. w. The Chaldean Inscripitions in Proto - Arabic، in Basor، 128، 1952، p. 40.
(25) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص ص 199، 207، 213.
(26) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 362.
(27) سفر أيوب: 1: 14 - 18.
(28) سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل الحديثة، ضمن كتاب: العراق في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 163.
(29) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 246.
(30) صلاح رشيد الصالحي، بلاد الرافدين: دراسة في تاريخ وحضارة العراق القديم، ج 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 2017، ص 228.

(31) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 192.
(32) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 204.
(33) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 192.
(34) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 214.
(35) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 192.
(36) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 193.
(37) صلاح رشيد الصالحي، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 228 - 229.
(38) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 193 - 194.
(39) صلاح رشيد الصالحي، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 228.
(40) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 217 - 218.
(41) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 247.
(42) صلاح رشيد الصالحي، ج 3، مصدر سبق ذكره.
(43) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 247.
(44) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 194.
(45) المصدر السابق، ص 195.
(46) لمزيد من التفصيل، انظر: زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 368 - 370.
(47) المصدر السابق، ص 211.
(48) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 46.
(49) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 204.
(50) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(51) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 222.
(52) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(53) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 223.
(54) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 244.
(55) للتفصيل، انظر: سفر ناحوم: 1 - 3.
(56) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261.
(57) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 368.
(58) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261.
(59) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 182 - 183. سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261. سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل، مصدر سبق ذكره، ص 164.
(60) صلاح رشيد الصالحي، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 230 - 231.
(61) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 47.

(62) ستيفن همسلي لونكريك، فرانك ستوكس، العراق منذ فجر التاريخ حتى ثورة تموز 1958، ترجمة: مصطفى محمود أحمد، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بغداد 2009، ص 44.
(63) أحمد ربيع عبد المنعم، نبوخذ نصر ومملكة بابل، دار مشارق للنشر والتوزيع، الجيزة 2008، ص 15.
(64) المصدر السابق، ص 14.
(65) قاموس الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، لفظة (نبوخذ نصر).
(66) دانيال: 1: 1.
(67) ارميا: 21: 2.
(68) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 182.
(69) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 47.
(70) حياة إبراهيم محمد، مصدر سبق ذكره، ص 54.
(71) Wiseman. D. New Bible Dictionary، London 1962، p. 312.
(72) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 205. سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل، مصدر سبق ذكره، ص 165.
(73) صلاح رشيد الصالحي، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 231.
(74) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 370.
(75) قاموس الكتاب المقدس، مصدر سبق ذكره، لفظة (نبوخذ نصر).
(76) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 249.
(77) حياة إبراهيم محمد، مصدر سبق ذكره، ص 60.
(78) المصدر السابق، ص 61.
(79) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261.
(80) أحمد ربيع عبد المنعم، مصدر سبق ذكره، ص 63 - 64.
(81) المصدر السابق، ص 62.
(82) المصدر السابق، ص 63.
(83) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261.
(84) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 183.
(85) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 232.
(86) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 247.
(87) دانيال: 1: 1 - 3.
(88) أخبار الأيام الثاني: 36: 6 - 8.
(89) أحمد ربيع عبد المنعم، مصدر سبق ذكره، ص 65 - 66.
(90) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 548.
(91) حزقيال: 29: 19 - 20.
(92) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 548 - 549.

(93) أحمد ربيع عبد المنعم، مصدر سبق ذكره، ص 61.
(94) المصدر السابق، ص 61.
(95) المصدر السابق، ص 84.
(96) زهير صاحب، تاريخ الفن، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 370.
(97) حياة إبراهيم محمد، مصدر سبق ذكره، ص 85.
(98) للتفصيل انظر المصدر السابق، ص 85 - 87.
(99) المصدر السابق، ص 87، ص 89.
(100) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 51. محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 451.
(101) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص 105.
(102) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 377.
(103) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 51.
(104) للتفصيل انظر: عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 245 - 248.
(105) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 194.
(106) المصدر السابق، ص 51.
(107) المصدر السابق، ص 194.
(108) دانيال: 2: 1.
(109) لمزيد من التفصيل حول حلم الملك نبوخذ نصر انظر: دانيال: 2: 37 - 49
(110) احمد ربيع عبد المنعم، نبوخذ نصر، مصدر سبق ذكره، ص 57.
(111) حول إنجازاته العمرانية، انظر: هنري ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 247 - 250. جورج رو، العراق القديم، ترجمة: حسين علوان حسين، بغداد 1984، ص 511.
(112) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 250.
(113) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 251 - 252.
(114) سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل، مصدر سبق ذكره، ص 173.
(115) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 251.
(116) محمد بيومي مهران، مصدر سبق ذكره، ص 452.
(117) للتفصيل انظر: ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 252 - 254.
(118) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261.
(119) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 252.
(120) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية، مصدر سبق ذكره، ص 217.
(121) سبتينو موسكاتي، مصدر سبق ذكره، ص 71.
(122) أدي شير، مصدر سبق ذكره، ص 192.
(123) سيتون لويد، مصدر سبق ذكره، ص 261.
(124) أنستاس ماري الكرملي، مصدر سبق ذكره، ص 51.

(125) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 250.
(126) ليو وينهايم، مصدر سبق ذكره، ص 196 - 197.
(127) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 252.
(128) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 551.
(129) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 250.
(130) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(131) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 380 - 381.
(132) عبد العزيز الياس الحمداني، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 255.
(133) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(134) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 551.
(135) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(136) طه باقر، مصدر سبق ذكره، ص 551.
(137) عامر سليمان، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 254 - 255.
(138) ساكز، البابليون، مصدر سبق ذكره، ص 251.
(139) سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل، مصدر سبق ذكره، ص 174.
(140) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، مصدر سبق ذكره، ص 211.
(141) مزهر الخفاجي، جذور الثورة، مصدر سبق ذكره، ص 385.
(142) مجموعة باحثين، تاريخ العراق القديم والحديث، بغداد 1999، ص 45.
(143) عزرا: 6: 3 - 12.
(144) دانيال: 2: 1.
(145) لمزيد من التفصيل حول حلم الملك نبوخذ نصر انظر: دانيال: 2: 37 - 49.

الفصل السابع

إشكالية الصراع بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين

إن دراسة إشكالية الصراع بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين، يقتضي تقسيم هذا الفصل إلى محورين أساسيين هما:

أولاً: التعريف بالنظام الملكي العراقي الحديث (1921 – 1958).

ثانياً: الصراع بين الحكام ورجال الدين في العهد الملكي.

المبحث الأول

التعريف بالنظام الملكي العراقي (1921 – 1958)

قبل أن نعرج على إشكالية العلاقة ما بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين، لا مناص من التعريف بالنظام الملكي العراقي الحديث (1921 – 1958). وذلك من حيث المقدمات الفكرية – السياسية التي مهدت لخيار الملكية في العراق الحديث. فضلاً عن دراسة المرتكزات البشرية والمؤسساتية للنظام الملكي العراقي. مع التركيز على دور الملك فيصل الأول (1883 – 1933) في بناء التجربة الملكية، بوصفه محورها الأساسي، وقطبها الذي دار حوله رجال الحكم والمجتمع والدولة.

المطلب الأول
المقدمات الفكرية – السياسية لخيار الملكية في العراق الحديث

لم يأتِ النظام الملكي الحديث إلى العراق بغتةً، إنما سبقته مقدمات فكرية – سياسية، جعلت منه خياراً مقبولاً في البلاد. ولعل أهمها:

أولا: المقدمات الفكرية – السياسية لخيار الملكية قبل ثورة العشرين:

طرحت فكرة (الملكية) كشكلٍ من أشكال الحكم منذ الحرب العالمية الأولى،[1] لتشكل تمهيداً للفكر السياسي العراقي بهذا الخصوص. وقد كانت تدور في فكر الكثير من العراقيين. إذ أكد (كاظم العوادي) على أنه قبل حرب الشعيبة قد تفاهم مع السيد (محمد بن كاظم اليزدي) على تكوين حكومة عراقية بالاتفاق مع البريطانيين على مغادرة العراق، على أن يقوم العراقيون بطرد الأتراك من البلاد. وقد وافقه (محمد) على أن يكون أبوه ملكاً على العراق. وبدأ يعمل من أجل ذلك، إلاَّ أنه لم يتمكن من مصارحة زعماء العشائر، إنما خلق فيهم روح التذمر من الحرب وسوء العاقبة. ثم عاد (محمد) إلى النجف بذريعة المرض.

وبعد أشهر انكسر جيش الشعيبة، ثم انسحب جيش الحويزة. [2] وبذلك فشل مشروع إقامة الملكية في العراق في تلك الحقبة.

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى مباشرةً، تألفت جمعية سرية برئاسة (محمد رضا الشيرازي)، وبإشراف والده، تُدعى (الجمعية الوطنية الإسلامية). وقد كان من أهدافها بث فكرة الملكية تحت ستار الدعوة لأحد أنجال الشريف حسين ملك العرب. [3]

وبعد التصريح البريطاني – الفرنسي لعام 1918م، انتشرت فكرة الملكية في العراق بشكل واسع. [4] إذ أنه بعد صدور ذلك التصريح بسبعة أيام، اتخذت هذه الفكرة مداراً للبحث في معظم المجالس الأهلية في بغداد، ولاقت تأييداً واسعاً في أوساط المجالس الدينية الإسلامية رغم أنه لم يكن هناك إجماع وطني حول شخص الملك المرغوب فيه. [5] وأكد (سعيد كمال الدين) أنه بعد أن قامت جريدة العرب بنشر التصريح البريطاني – الفرنسي، فإنه قد تفاهم، في وادي النجف، مع السادة (أحمد الصافي، حسين كمال الدين، سعد صالح، محمد علي كمال الدين) حول ضرورة الاستعداد لتأسيس حكومة ملكية في العراق. وبدأوا يعملون لنشر هذه الفكرة. واستطاعوا إقناع (محمد رضا الشبيبي، ورضا الصافي، وعبد الكريم الجزائري) بهذه الفكرة. وبذلك أصبح التفاهم واضحاً بين عدة عائلات متنفذة في النجف، وشرعوا ببث دعاية واسعة النطاق في النجف لهذه الفكرة. [6]

وعلى هذا الأساس، فإن فكرة الملكية قد وجدت صداها في النجف. إذ تمخضت الندوات التي كانت تعقد في دور (آل الصافي، وآل الجزائري، وآل الشبيبي، وآل كمال الدين) عن عدة أمور أهمها المطالبة بحكومة ملكية تحت التاج الهاشمي. [7]

وقد وصفت (المس بيل) الرأي العام العراقي في تلك الحقبة، بما فيه رأي الحركة الوطنية في رسالتها المؤرخة في 28 تشرين الثاني 1918 م قائلة: (أن معظم البلد يريد ملكاً عربياً...). [8]

ويبدو أن فكرة الملكية قد توسع مداها كرد فعل لسياسة (ولسن)، التي كانت تميل إلى الإبقاء على الهيمنة البريطانية على العراق بشكلها السافر.

وفي أحـد اجتماعات (لجنة الشـؤون الشرقية) في مجلس الـوزراء البريطاني عام 1918م، اقترح (لورنس) تشـكيل ثلاث دول شريفية في سـوريا، والعراق الأعلى، والعراق الأسفل تحت رئاسة ثلاثة من أنجال الشريف حسين. وقد أبرقت اللجنة بهذا الاقتراح إلى (ولسن) ليبـدي رأيـه فيه. وكان رأيه مؤيداً لذلك عـلى شرط أن تكون هناك دولة عراقية واحدة. كما أكد على أن تنصيب أحد أنجال الشريف حسين ملكاً على العراق سيلاقي ترحيباً وقبولاً في بغداد. كما يحتمل قبوله خارج بغداد أيضاً.[9] وعلى هذا الأساس، طلبت الحكومة البريطانية منه أن يستفتي أهل العراق في ثلاث مسائل هي:[10]

1- هل يرغبون في دولة عربية واحدة تحت الرعاية البريطانية؟

2- وإذا قبلوا بذلك، فهل يوضع على رأس الدولة شخص عربي؟

3- وفي حالة قبولهم الحالة الثانية، فمن يفضلون أن يكون رئيساً للدولة؟

وطلبـت الحكومـة البريطانية من (ولسـن) أن يحصل على إفصاح حقيقـي للرأي العام العراقـي. وأن يتبـع تعليماتها حرفياً، بيد أنه خالف إرادة حكومته. حيث أراد أن يجعل نتائج الاسـتفتاء مطابقـة لمقترحاته القاضيـة ببقـاء الإدارة البريطانية في العراق، ورفض تأسـيس ملكيـة مسـتقلة فيـه. إذ أكد ذلـك في المذكرة التي أرسـلها إلى الحكام السياسـيين في الألوية يـوم 30 تشريـن الثـاني 1918.[11] وعمل بكل طاقته من أجل جعل نتائج الاسـتفتاء مطابقة لمقترحاته. لذلك فإن معظم مثقفي الثورة أبعدوا عن الاسـتفتاء عن عمد، لكيلا يكون لهم تأثير مباشر للمطالبة بحكومة ملكية مسـتقلة.[12] ولهذا فقد اقتصر الاسـتفتاء على رؤسـاء العشائر ووجهاء المدن.[13] إذ كانوا يدعون للاجتماعات، التي كانت تعقد لهذا الغرض من الموالين لهم. لذلك كانت نتيجة الاستفتاء تكمُن في طلب الحماية البريطانية، ورفض تأسيس ملكية مستقلة.[14]

وقـد تطرق التقرير الذي رفعته البعثة المؤلفة وفقًا لقرار مجلس عصبة الأمم في 30 أيلول 1924 إلى الطريقة التي تم بها الاستفتاء. إذ ورد فيه ما يأتي: (أن الطريقة التي تم بها الاستفتاء، بصـورة عامة، هي عبارة عن جمع الأشراف وشـيوخ العشـائر وممثلي الطوائف، واسـتطلاع

آرائهم، ولم يستفسر عن أي رأي فردي أو سري). [15] إلاَّ أن ذلك لا يعني أن الحركة الوطنية لم تطالب بالنظام الملكي أثناء هذا الاستفتاء. إذ أن هنالك أعمالاً كثيرة، وعرائض متعددة لرجال الحركة الوطنية، كانت تدل على أنهم طالبوا بالنظام الملكي في هذه المدة.

حيث أكد (حسين كمال الدين) أنه عندما علم أهالي النجف في 20 تشرين الثاني 1918 م بوصول (ولسن) لإجراء الاستفتاء بنفسه هناك. فإن هذا كان محرضاً للعمل من أجل نشر (فكرة الملكية). وتم الاتفاق على ذلك بين ثلاث عائلات متنفذة وهي (آل كمال الدين، وآل الجزائري، وآل الصافي). وفي 22 تشرين الثاني 1918، عقد اجتماع بين حسين كمال الدين، وسعيد كمال الدين، وأحمد الصافي في دار الأخير. واتفقوا على ضرورة (... أن تكون الحكومة ملكية لا جمهورية...). [16]

وفي 25 تشرين الثاني 1918 م عقد (ولسن) اجتماعاً مع زعماء النجف. وفي هذا الاجتماع أبدى الشيخ (عبد الواحد سكر) تمسكه بفكرة الملكية باسم الأمير (عبد الله بن الحسين). وأيده المجتمعون، معبرين عن رضاهم بذلك.

وفي 30 تشرين الثاني 1918 م عقد (ولسن) اجتماعاً آخراً معهم. أكد فيه (محسن أبو طبيخ) تمسكه بفكرة الملكية. وأيده الحاضرون في ذلك. [17] وخاصة محمد رضا الشبيبي. [18]

وعندما فشل هذا الاجتماع في تحقيق أهداف الحركة الوطنية العراقية، فقد قرر زعماء النجف عقد اجتماع عام، تحضره جميع الطبقات الاجتماعية في النجف. للبحث في أسئلة الاستفتاء. وقد عقد هذا الاجتماع في أوائل كانون الأول 1918 في دار (جواد صاحب الجواهر). وفي هذا الاجتماع برزت اتجاهات سياسية مختلفة في إدراكها لشكل النظام السياسي المنشود. فمنهم من أراد (الجمهورية) ومنهم من أراد (الملكية)، إلاَّ أنهم اختلفوا حول تسمية الملك بالاسم الصريح. [19] وهنا قام (عبد الواحد سكر) لكي يحسم الموقف. إذ أنه عبر عن تمسكه بفكرة الملكية باسم أحد أنجال الشريف حسين، مؤكداً، في الوقت نفسه، على رفضه لفكرة الجمهورية. [20] ثم اتفق الجميع على رأيه. [21] ونظموا مضبطة تضمنت المطالبة بالحكم الملكي، وأرسلوها إلى الحاكم السياسي البريطاني. [22]

كما أكد (سعيد كمال الدين) بأنه قد نظمت في النجف عدة مضابط تطالب بفكرة الملكية. إذ نظم الشباب الوطني واحدة، ورجال الدين أخرى، والتجار واحدة، وزعماء العشائر واحدة، إلاَّ أن الحاكم السياسي رفض تسلُّم هذه المضابط، بذريعة أنها تحمل آراء عناصر متعصبة. وبعد مراجعات استمرت أسابيع عملت السلطة المحتلة على فصل العشائر المحيطة بالنجف عن مركز المدينة، لتنتخب وحدها في الكوفة. [23]

وفي 26 كانون الأول 1918، طلب الحاكم السياسي من مندوبي النجف الحضور إلى الكوفة للاجتماع معهم. وقد حثهم في هذا الاجتماع على ضرورة تأييد الحماية البريطانية، إلاَّ أنهم أحبطوا خططه. وأبدوا تمسكاً بأهدافهم المقدمة سابقاً، بما فيها مطلب الملكية التي طالبوا بها في مضابطهم السابقة الذكر. [24]

وفي كربلاء نظم رجال الحركة الوطنية مضبطة طالبوا فيها بفكرة الملكية في كانون الأول 1918. إذ جاء فيها: (... تقرر رأينا على أن نستظل بظل راية عربية إسلامية، فانتخبنا أحد أنجال سيدنا الشريف ليكون ملكاً علينا....). [25] وبذلك، برز في الفرات اتجاه وطني استقلالي، يدعو للفكرة الملكية باسم أحد أنجال الشريف حسين. [26]

وفي الكاظمية، نظم رجال الحركة الوطنية مضبطة في 8 كانون الثاني 1919، تضمنت المطالبة بالملكية أيضاً. [27]

أما في بغداد، فقد كان (ولسن) يعتقد أنها أهم مراكز المعارضة في العراق. لذلك أجل إجراء الاستفتاء فيها حتى تتجلى مواقف الأهالي في سائر المناطق الأخرى. وقد عهدت السلطة المحتلة إلى نقيب الأشراف وإلى القاضي الجعفري، أن ينتدب كل منهما خمسة وعشرين شخصاً من أبناء طائفته، للاشتراك في اجتماع تعقده السلطة المحتلة في 22 كانون الثاني 1919، لاستطلاع رأي أهالي بغداد في مستقبل بلادهم، كما طلب من الحاخام الأكبر اليهودي أن ينتدب عشرين رجلاً من كبار اليهود، ومن رؤساء الطوائف المسيحية أن ينتدبوا عشرة رجال من كبار المسيحيين، ليشتركوا في الاجتماع المذكور.

وبدلاً من أن ينتخب القاضيان السني والجعفري وجهاء طائفتيهما فانهما طلبا من الشخصيات البارزة في الطائفتين أن ينتخبوا ممثلين عنهم لحضور الاجتماع المذكور. [28]

وعندما عقد هذا الاجتماع، فإنه أسفر عن توقيع الثوار المسلمين لمضبطة تطالب بالملكية. إذ جاء فيها (... قد اخترنا أن تكون لبلاد العراق... دولة واحدة عربية، يرأسها ملك عربي مسلم هو أحد أنجال الشريف حسين...). [29]

وهكذا يتبين أن رجال الحركة الوطنية، وفي مقدمتهم الطبقة المفكرة وعلماء الدين، كانوا راغبين بتأسيس حكومة ملكية مستقلة، يرأسها أحد أنجال الشريف حسين. وعندما رفض الحكام السياسيون تسلم المضابط المطالبة بتأسيس الملكية في العراق، وأخذت السلطة المحتلة تماطل في الاستجابة لهذا المطلب الوطني، [30] فإن (محمد رضا الشبيبي) كان قد فكر بالقيام بمهمة تمثيل الثورة خارج العراق، وإيضاح أهدافها هناك، وخاصة في الحجاز وسورية، لأن قادة الثورة العربية هناك يجهلون ما يحدث في العراق. وقد فاتح جماعة من العلماء والرؤساء وأقنعهم بضرورة تنفيذ هذه الفكرة، فوافقوا عليها. [31]

وعلى هذا الأساس، اجتمع زعماء الفرات في دار (عبد الواحد سكر). وبعد المداولة قرروا، إعلان استقلال العراق، والمناداة بالأمير عبد الله ملكاً على العراق، [32] على أن يقوم (الشبيبي) بحمل المضابط التي نظمها أهالي الفرات إلى الحجاز من أجل ترويج الدعاية لفكرة الملكية التي طالبوا فيها مراراً. [33]

وقد كتبت في النجف ثلاثة مضابط أرسلت مع (الشبيبي) إلى الحجاز. الأولى كانت موقعة من رجال الدين، وأشهرهم الشيرازي وشيخ الشريعة، والثانية موقعة من زعماء القبائل ورؤساء العشائر وأهمهم، عبد الواحد سكر، ونور السيد عزيز، ومحسن أبو طبيخ، وعلوان الياسري، والثالثة موقعة من الشبان. وخلاصة هذه المضابط هي طلب أهالي الفرات من ملك الحجاز أن يساعدهم بتأسيس الملكية في العراق لكي يرأسها أحد أنجاله. [34]

ويبدو أن المضابط القليلة التي طالبت بفكرة الملكية أثناء الاستفتاء، كانت قد لعبت دوراً بارزاً في بلورة الرأي العام العراقي وتوجيهه نحو المطالبة بفكرة الملكية، إذ أن عدم تنفيذ هذا المطلب من السلطة المحتلة، كان قد هيأ الجو الملائم لاندلاع الثورة المسلحة. وقد أكد (علي الوردي) ذلك بقوله: (أن الفئة القليلة التي طالبت بالحكم العربي في أثناء

الاستفتاء تعتبر البذرة التي انبثقت منها ثورة فهي أخذت تنمو بمرور الأيام، وصار ينضم إليها كل متذمر من الإنكليز، أطلق الناس على هذه الفئة اسم الوطنيين، أما المخالفون لها فكانوا في نظر الناس خونة وموالين للكفار، وصار الشعراء ينظمون القصائد الحماسية في الأمير عبدالله باعتباره مرشح الوطنيين لعرش العراق، فيهتف الناس عند سماع اسمه، ويصفقون له طويلاً). [35]

وفي أعقاب الاستفتاء، حاول بعض زعماء الحركة الوطنية التعريف بأهداف الثورة أمام الرأي العام العالمي، ومن بين هؤلاء الزعماء المرجع (الشيرازي)، الذي كتب بالتضامن مع (شيخ الشريعة) رسالة إلى الرئيس الأمريكي (ولسن) في 13 شباط 1919، أعربا فيها عن رغبتهما بالملكية. إذ جاء في الرسالة ضرورة (... اختيار دولة جديدة عربية مستقلة إسلامية، وملك مسلم...). [36] كما نظم زعماء الفرات في حزيران 1919، وثيقة مهمة وزعوها على الشعب العراقي لترويج فكرة الملكية، إذ ورد فيها: (... أن يكون لنا في العراق حكومة مدنية دستورية ملكية، ويكون ملكها أحد أنجال ملك العرب الأمير عبد الله أو الأمير زيد). وقد أرسلت نسخ من هذا المنشور إلى سورية وفلسطين، وشرقي الأردن، وإيران، وتركيا، وأفغانستان وغيرها لترويج هذه الفكرة. [37]

وعندما تأسست الجمعيات السياسية السرية المحركة للثورة، فإنها قد تبنت فكرة الملكية في مناهجها الرئيسية، إذ أكدت وثيقة صادرة من المقر العام لقوات الحملة المصرية على أن (جمعية العهد العراقي) كانت تطالب بالاستقلال التام للعراق تحت ملوكية أحد أنجال الشريف حسين. [38] كما أن (جمعية حرس الاستقلال)، كانت قد تبنت فكرة الملكية رغم وجود عناصر تقدمية فيها، وذلك في المادة الثالثة من منهاجها، والتي جاء فيها (تعترف الجمعية بإسناد منصب الملوكية في هذه البلاد إلى أحد أنجال الملك حسين...). [39]

وقد علل (كوتلوف) هذه الظاهرة مؤكداً أن سيطرة العناصر الاقطاعية على مقدرات الجمعية، كان قد أثر تأثيراً كبيراً فيما يتعلق ببرنامجها بشأن نظام الحكم في الدولة المزمع إقامتها. إذ أنها لم تستطع الخروج عن المطالب التي تقدم بها العهديون بهذا الصدد. [40]

وقد بذلت (جمعية العهد العراقي) جهوداً ملموسة من أجل تأسيس الملكية في العراق، فعندما قرر الحلفاء إرسال لجنة دولية باسم (لجنة الاستفتاء الأمريكية) لمعرفة آراء الشعوب المنسلخة عن الدولة العثمانية، فإن (جمعية العهد) كانت قد بذلت جهوداً ملموسة من أجل تهيئة الرأي العام العراقي لتقبل فكرة الملكية والمطالبة بها من اللجنة المذكورة. وتنفيذاً لهذه النوايا فإن مركز الجمعية في الشام، اتخذ بعض المقررات، ونشرها في العراق، ومن ضمن هذه القرارات ضرورة (تأليف حكومة ملكية وراثية في العراق...). [41] وحثَّت الجمعية الشعب العراقي في منشور لها بعنوان (حب الوطن من الإيمان) من أجل انتخاب ملك يتولى العرش في العراق. [42]

كما وزع (جميل المدفعي) منشوراً في الموصل يوم 2 تموز 1919 حثَّ فيه الأهالي على ضرورة انتخاب الأمير عبد الله ملكاً على العراق. [43] وقام معلمو مدرسة (دار النجاح) في الموصل – وهم أعضاء في جمعية العهد – بالترويج لفكرة الملكية في العراق عبر توزيع صور الملك حسين وأنجاله والدعوة لملوكية أحدهم. [44] وقام فرع العهد في الموصل بتوزيع المنشورات في 2 مايس 1919على أهالي الموصل وأطرافها، يحثونهم فيها على ضرورة المطالبة بالملكية أمام لجنة الاستفتاء الأمريكية. [45]

وهكذا يتبين، أن فكرة الملكية قد تبلورت بشكلٍ واضحٍ في الموصل، ولذلك نظم الأهالي عدة مضابط تطالب بالملكية أرسلت إلى حلب. وهذا ما أكده الكتاب المرسل من فرع الموصل إلى المركز في حلب يوم 2 حزيران 1919. [46] وفي 19 تموز 1919 أكد معتمد العهد في دمشق (جميل لطفي) في رسالة موجهة إلى معتمد العهد في الموصل (محمد رؤوف الغلامي) على ضرورة (أن يشكل في العراق حكومة مدنية ملكية...). [47]

وعندما وصلت لجنة الاستفتاء الأمريكية إلى سورية، فإنها قد التقت بوفد عربي في حلب ضم بعض أعضاء جمعية (العهد العراقي) أمثال جعفر العسكري، ومولود مخلص، وتحسين العسكري، ورؤوف الشهواني. [48] وقد قدم هذا الوفد عدة مطالب إلى اللجنة منها ضرورة (تأسيس حكومة دستورية مدنية ملكية في العراق على أن يكون ملكها سمو الأمير عبد الله أو شقيقه سمو الأمير زيد). [49]

ويبدو من كل ذلك، أن فكرة الملكية كانت قد انتشرت بشكل واسع بين أوساط الرأي العام العراقي. وهذا ما أكدته لجنة الاستفتاء في توصياتها التي أعلنتها في سوريا بعد الانتهاء من جولتها وذلك في 28 آب 1919. إذ جاء فيها: (... فإننا نوصي بأن تكون حكومة العراق، انسجاماً مع الرغبات السافرة لشعبها، ملكية دستورية... كما أن الاتصالات التي استطعنا تأمين عقدها مع العراقيين تدعم هذا الافتراض، وتجر إلى الاعتقاد بأن البرنامج الذي رفعه في حلب الممثلون العراقيون برئاسة جعفر العسكري... خليق بأن يؤيده الشعب العراقي بشكل عام). (50)

وبعد أن باءت جهود (العهد) بالفشل في تأسيس الملكية، قرر المركز العام في دمشق تأليف مؤتمر عراقي في دمشق يتكون من خمسة وعشرين عضواً، وهم على نوعين، الصنف الأول يتألف بواسطة مضابط توكيل يقدمها العراقيون أنفسهم، والصنف الثاني يتألف من رجال العراق الموجودين في سوريا على أن ينتخبوا بالأكثرية. (51) وفعلاً انعقد المؤتمر العراقي في دمشق يوم 8 آذار 1920، وقرر المناداة (... بحضرة صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله ملكاً دستورياً يلقب صاحب الجلالة ملك العراق...). (52)

ويبدو أن قرارات هذا المؤتمر لم ترق للحكومة البريطانية. حيث صرح اللورد (كرزن) وزير خارجيتها في البرلمان حسب ما ذكرته جريدة التايمس اللندنية قائلاً: (أن الدعوة التي أرسلت إلى سمو الأمير عبد الله حول انتخابه ملكاً على العراق تمت بغير علم منه، وأن هؤلاء الذوات ذوو شأن في نظر قومهم ولكن ليس لهم الحق أن ينطقوا باسم العراق). (53) إلاَّ أن (يانغ) أكد أهمية المؤتمر العراقي باحتسابه يضم ثلاثة من رؤساء الوزارات ووزير المالية، الأمر الذي يدل على أن المجلس العراقي كان مجلس يستحق الاهتمام). (54) كما أيد فرع العهد في الموصل قرارات المؤتمر العراقي، وأبدى ترحيبه بفكرة الملكية باسم الأمير عبد الله. (55) كما أرسلت سلسلة من الرسائل المؤرخة في 12 نيسان 1920 إلى الأمير عبد الله، والتي وقعت في أيدي السلطة المحتلة، وفيها تهنئة له على انتخابه ملكاً على العراق وترحيباً به. وكانت موقعة من شيوخ وسادات الشامية، والسماوة، والرميثة، والمنتفك، والكوفة، والنجف، والحلة. وكان كل الموقعين ما عدا اثنين منهم من قام بدور بارز في ثورة العشرين. (56)

وقد عثر الباحث على هذه الرسالة الموقعة من سادات وزعماء الشامية والسماوة، والتي جاء فيها:(... يا صاحب الجلالة أن الأمة العراقية التي هتفت بجلالتك ملكاً دستورياً عليها.. ترحب بموكبك المفخم للجلوس على عرشك الرفيع...). [57]

ثم قررت جمعية العهد في الشام، تكثيف الدعاية للملكية في العراق، لذلك قررت إرسال بعض الأشخاص ليقوموا بالدعوة لذلك بين أوساط الشعب العراقي. وكان من أول هؤلاء الدعاة (عبد الغفور البدري) وذلك عندما طلب منه (جميل المدفعي) التهيؤ للسفر إلى بغداد لترويج فكرة الملكية في العراق. [58]

وقد كانت حوادث تلعفر على ما يبدو، بمثابة محاولة من العهد لتطبيق مقرراته بالقوة المسلحة. واتضح ذلك عندما تم تحرير تلعفر يوم 5 حزيران 1920. إذ عقد (جميل المدفعي) اجتماعاً في دار رئيس البلدية، حضره ضباط الحملة ورؤساء العشائر، وبحثوا عدة أمور منها توسيع الحملة لتشمل الموصل. ولذلك كتبوا إلى الحاكم السياسي (نولدر) إنذاراً جاء فيه (نحن باسم جميع أهالي العراق نخطركم بلزوم خروجكم من ديارنا، وتسليم العراق لمليكنا صاحب الجلالة عبد الله الأول...). [59]

وعندما انعقد مؤتمر الصلح فإن (الجمعية العربية العراقية) قدمت مذكرة إلى المؤتمر، احتجَّت فيها على نتائج الاستفتاء، وأكدت تمسكها بفكرة الملكية، وذلك في 15 أيلول 1919. إذ جاء فيها: (اننا نرفض كل الرفض وثائق الانتخابات التي حملها حاكم العراق الملكي ولسن إلى مؤتمر الصلح، فإنها أخذت من الأمة بدون استفتاء وتخيير، بل بالقهر والإرغام... إننا نعترف بملوكية جلالة الملك حسين الأول، نطلب ملكاً على العراق أحد أنجال الملك الأمير عبد الله أو زيد...). [60]

وقد مثَّل العرب في مؤتمر الصلح الأمير (فيصل)، الذي أرسلت له عدة مضابط توكيل من زعماء الثورة في العراق، للمطالبة بحقوقهم، وخاصة تأسيس الملكية في العراق، ومن بين هذه المضابط، هذه المضبطة الموقعة من (جعفر أبي التمن، ومحمد الخالصي، ومحمد جواد الجواهري وغيرهم)، والتي جاء فيها تأكيد على ضرورة (تأمين استقلال العراق... تحت ظل ملوكية أحد أنجال سيدنا الشريف ملك العرب...). [61]

وقد تحولت فكرة الملكية التي تمسك بها الثوار إلى ميدان العمل، لتبدو أكثر وضوحاً، وذلك من خلال المظاهرات التي انطلقت في العراق، والتي تطالب بها بشكل علني. إذ أكد فرع العهد في بغداد في رسالة جوابية إلى فرع الموصل في حزيران 1920، على أنه بعد أن ألقى (عيسى عبد القادر) قصيدته الحماسية في أحد جوامع بغداد، فإنه قد هتف الحاضرون بحياة ملك العراق الأمير عبد الله. [62] ونتيجة لاستمرار المظاهرات، ومماطلة السلطة المحتلة، فإنه قد تشكَّل وفد يُسمى (مندوبي بغداد الخمسة عشر)، للتفاوض مع السلطة المحتلة. [63] وقد سعى المندوبون من أجل تأسيس الملكية بصورة سريعة، إلاَّ أن (ولسن) عارض هذا السعي في الاجتماع الذي عقده معهم يوم 2 حزيران 1920. إذ قال لهم: (إني أؤكد لحضراتكم أن الأفراد الذين يرمون إلى تأسيس حكومة ملكية بصورة مستعجلة بالحض على استعمال العنف وبتهييج أفكار البسطاء من الأمة، يجنون على وطنهم مهما كانوا مدفوعين إلى أعمالهم هذه بدوافع وطنية أو بعوامل أخرى، ولا يوجد أمل بتأسيس حكومة ملكية بالصورة التي تريدونها، قبل أن يستتب الأمن...). [64]

ولذلك استمرت المظاهرات في بغداد. وقد جاء في معلومات سرية لبوليس العاصمة، أنه في 18 حزيران 1920، أُقيمت حفلة في جامع العدلية، رُفع فيها الجمهور صور الأمير عبد الله، وكتب عليها (أيها الملك المتوج بجلائل الأعمال، حرر عراقك، وارفع علمك المنتصر). [65]

وعندما علم (الشيرازي) بمظاهرات بغداد، فإنه وجه بياناً إلى عموم العراقيين يوم 27 – 28 آذار 1920، يطلب منهم تشكيل وفود لمطالبة السلطة المحتلة بحقوق العراقيين، ومساندة مظاهرات بغداد السلمية. [66] وقد انتخب أهالي النجف مندوبين عنهم، ونظموا مضبطة توكيل لهم يوم 6 حزيران 1920، وقد خولوهم (... أن يدافعوا عن حقوق الأمة، ويجهروا باستقلال البلاد العراقية... في ظل دولة وطنية يرأسها ملك..). [67]

وفي الاجتماع الذي عقده مندوبو النجف مع الحاكم السياسي يوم 12 حزيران 1920، قدموا له عدة مطالب منها، (ضرورة تأسيس حكومة ملكية في العراق)، [68] إلاَّ أن الحاكم البريطاني رفض ذلك. ولهذا امتدت المظاهرات لتشمل كربلاء. حيث أمر محمد رضا نجل الشيرازي بإقامة مظاهرات في صحن الروضة الحسينية. وذلك في 12 حزيران 1920. وقد

شكلت لجنة لتنظيم هذه المظاهرات. [69]. وكان قد عُقد قبل هذا اجتماع في الحلة يوم 19 حزيران 1920 في أحد الجوامع، وأُلقيت الخطب والقصائد الحماسية من ثوار الحلة، الذين نادوا باسم الأمير عبد الله ملكاً على العراق. [70] ولذلك فإن السلطة المحتلة، اعتقلت نجل الشيرازي ومجموعة من أحرار كربلاء والحلة. [71] ولهذا السبب عُقد في الحلة اجتماعاً احتجاجياً في الجامع الكبير، وهتف المجتمعون باسم الأمير عبد الله ملكاً على العراق، وعلى أثر ذلك قام الميجر (بولي) باعتقال ونفي مجموعة أخرى من الثوار. [72]

وعلى هذا يتبين ما يأتي:

أ – أن خيار النظام الملكي فرض وجوده قبل اندلاع ثورة العشرين كموروث سياسي مُسَلَّم به منذ آلاف السنين.

ب– ركز الفكر السياسي العراقي، إبان ذلك، على المناداة بالأمير (عبد الله بن الحسين) ملكاً على العراق.

ج – أيد رجال الدين الشيعة فكرة إقامة الملكية في العراق إبان هذه الحقبة الزمنية بدون أن يقدموا أي مسوغات شرعية لذلك، إنما كان موقفاً سياسياً تماشى مع توجهات الرأي العام العراقي.

ثانيا: المقدمات الفكرية – السياسية لخيار الملكية أثناء ثورة العشرين:

مع استمرار الثورة المسلحة، فقد استمر الثوار بالتمسك بفكرة الملكية، إلاَّ أنه في هذه المرة تمت المناداة باسم (الأمير فيصل) ملكاً على العراق. وقد كان (محمد الصدر) أول من نادي بذلك. وكان لرأيه تأثير على مندوبي بغداد، إذ أنهم أيدوا فكرته هذه، ومن ثم أخذته عنهم أندية العراق ومحافلها. [73] لذلك اقترحت المس (بيل) على السر (برسي كوكس) أن يغتنم فرصة وجود فيصل في إنكلترا، لكي يُتَوجه ملكاً على العراق، وذلك في رسالتها المُؤرخَة في 16 آب 1920. [74]

وعندما امتدت الثورة المسلحة إلى (قلعة سكر)، اجتمع الثوار هناك في موقع يُسمى (المصيغي)، ووقعوا على ميثاق تضمَّن المطالبة بفكرة الملكية باسم أحد أنجال الحسين. (75)

وقد روجت جريدة (الاستقلال) البغدادية المعبرة عن فكر الثورة في بغداد، لفكرة الملكية. **وانطلقت في تبنيها لهذه الفكرة من عدة منطلقات أهمها ما يأتي:** (76)

1- لأنها تعتقد أن الملكية تتلاءم مع أذواق الشعب العراقي وتاريخه، إذا أن جميع الحكومات التي حكمت العراق منذ فجر التاريخ، كانت ملوكية، ولم يعهد لهم أحد حكومة جمهورية في وقت من الأوقات.

2- لأنها تعتقد أن العراق جزء من الوطن العربي، وأن سكانه لا يختلفون عن سكان سائر الأقطار العربية، وبما أن الحكومات العربية في الحجاز ومصر ونجد ومسقط والكويت وغيرها، كانت ملوكية، فإنه يجب تشكيل حكومة ملوكية في العراق أسوة بهذه الحكومات.

3- كما أنها تعتقد أن العراق مهيأ لتأسيس الملكية، على أساس أنه من أغنى الدول. ولذلك يستطيع الإنفاق على البلاط الملكي مهما كانت تكاليفه.

4- كما أنها تعتقد، أن الملكية لا يمكن أن تكون استبدادية بطبيعتها، لأن نفوذ الملك لا يمكن أن يكون أكثر من نفوذ رئيس الجمهورية أو أقل، إنما ذلك تابع إلى السلطة التي تخولها لهم الأمة وفقاً للقوانين. فموقع رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، لا يشابه موقع ملك بريطانيا، ونفوذ الرئيس الفرنسي لا يقاس بسلطة السلطان العثماني. كما أنها تعتقد أن رئيس الجمهورية ليس إلاَّ عبارة عن ملك يتقلد السلطة لمدة معلومة تنتهي ملوكيته بانتهاء تلك المدة، ولذلك فإنه لا يختلف كثيرًا عن الملك.

ويبدو أن هذه أول مرة يعبر فيها الفكر السياسي العراقي عن تمسكه بفكرة الملكية عبر تأكيده على مزاياها في تحليل فكري ناضج إلى حد ما، بعد أن كان يعبر عن تمسكه بها بالوقائع التاريخية. والسبب في ذلك يرجع إلى عدة أمور أهمها عدم وجود منشورات واسعة

للثوار، لكي يوضحوا من خلالها مزايا فكرة الملكية على المستوى الفكري. كما أن المطالبة بفكرة الملكية من الثوار أصبحت من الأشياء البديهية، نتيجة لكثرة ترددها على الألسن.

أضف إلى ذلك، أن السلطات المحتلة بدأت أيضًا تروج لفكرة الملكية عبر الصحف الناطقة بلسان الحكومة. ولذلك كان الثوار لا يركزون على ذكر مزايا الملكية بل يعبرون عن تمسكهم بها عبر المطالبة بها شفاهة، أو عبر ذكرها في المضابط المقتضبة.

ونتيجة لاستمرار تمسك الفكر السياسي لثورة العشرين، بفكرة الملكية فقد أكد أحد التقارير البريطانية على ضرورة أن تستجيب الحكومة البريطانية لمطالب الثوار ومنها تأسيس حكومة ملكية، لأنها بدأت تتعرض لانتقادات شديدة في البرلمان والصحافة. وبدأت تنفق الأموال في العراق بلا جدوى، الأمر الذي لا تستطيع الحكومة تحمله باستمرار. لذلك بدأت عملية تأسيس الدولة العراقية. (77)

وقد اتخذت الحكومة البريطانية أولى خطواتها نحو الاستجابة لهذا المطلب، عندما قامت بتأسيس الوزارة العراقية المؤقتة في 25 تشرين الأول 1920 برئاسة عبد الرحمن النقيب،(78) إلاَّ أن اشتداد المعارضة الوطنية المتنامية لهذه الوزارة، أكد لبريطانيا أنها لا تستطيع أن تحتفظ بنفوذها في العراق، إلاَّ بعد أن تستجيب لمطلب الثوار المتمثل بتأسيس حكومة ملكية في العراق. (79)

لذلك قام الميجر (كورنواليس) بإقناع (فيصل) ليترأس الدولة الملكية المزمع إقامتها في العراق، بعد أن تعهد له فيصل، بقبول الانتداب البريطاني، وتجنب أي عمل عدائي ضد الوجود الفرنسي في سورية. (80)

عليه يتبين ما يأتي:

أ - يبدو أن خيار النظام الملكي، أصبح أكثر رسوخاً في الفكر العراقي إبان ثورة العشرين.

ب- ركز أهل العراق، إبان ثورة العشرين، على المناداة (بالأمير فيصل) بدلاً عن (الأمير عبد الله).

ج - يلاحظ أن رجال الدين الشيعة قد أيدوا بشكل محدود، إبان ثورة العشرين، فكرة تولي فيصل عرش العراق تماشياً مع توجهات الثوار، وليس ضمن مسوغات شرعية دينية ملحوظة.

ثالثا: المقدمات الفكرية - السياسية لخيار الملكية في أعقاب ثورة العشرين:

وعند انتهاء الثورة المسلحة، وهروب معظم زعمائها إلى الحجاز فقد اجتمعوا مع الملك حسين، وأبلغوه أن العراقيين يرغبون بالملكية، وهم يرشحون فيصل ليتولى العرش. وخاطب (محسن أبو طبيخ) الملك قائلاً: (وها إنني أول من يبايع الأمير فيصل ملكاً على العراق). وقد حذا حذوه الآخرون. [81] كما وصلت برقية من بعض زعماء الثورة في العراق إلى الملك حسين، طلبوا فيها إرسال الأمير فيصل ليكون ملكاً على العراق. [82] وعندما سمحت الوزارة المؤقتة بعودة العراقيين الذين أشغلوا مناصب مدنية أو عسكرية في العهد العثماني إلى وطنهم، فإنهم قاموا بترويج فكرة الملكية باسم الأمير فيصل. [83]

ولذلك تعاظم نفوذ دعاة الملكية، على الرغم من وجود اتجاهات سياسية معارضة. إذ أنه كان الاتجاه الأكثر بروزاً في تلك الحقبة الزمنية. وقد لقي هذا الاتجاه تأييداً واسعاً من ثوار العراق، وخاصة من القبائل. [84]

عليه، يبدو أن بريطانيا قد اضطرَّت إلى عقد مؤتمر القاهرة في 22 آذار 1921 لوضع الترتيبات اللازمة لتأسيس الملوكية في العراق باسم الأمير فيصل. [85] إذ وضع في هذا المؤتمر جدول منتظم لوصول فيصل إلى العراق لكي تضمن بريطانيا تأسيس الملكية في العراق باسمه. [86] وذلك من أجل تحقيق مصالحها الأساسية من جهة، والاستجابة لمطالب الثوار من جهة أخرى.

وفي أثناء عقد مؤتمر القاهرة، عبر بعض قادة الثورة عن تمسكهم بفكرة الملكية. إذ نلاحظ أن عدداً من زعماء الثورة البارزين أمثال (عبد الكريم الجزائري) و(علي كاشف الغطاء) قد أرسلا برقية يوم 22 آذار 1921 إلى الشيخ (خزعل)، أكدوا فيها تمسكهم بالملكية

باسمه، [87] إلاَّ أنه في أعقاب مؤتمر القاهرة، استمر رجال الثورة بالدعوة للملكية باسم أحد أنجال الحسين. إذ تواترت البرقيات العديدة إلى الحسين، يطلبون منه أن يساعدهم في تأسيس الملكية في العراق. وذلك بأن يرسل أحد أنجاله ليجلس على العرش في العراق. [88] وأجدر أصحاب هذه البرقيات بالذكر السادة محمد الصدر وناجي السويدي، وحمدي الباجه جي، الذي أرسل برقيته باسم جمعية (العهد العراقي)، وبهجت زين الدين الذي أبرق في هذا باسم جمعية (حرس الاستقلال). [89]

ولذلك عندما عاد (كوكس) إلى بغداد في أواسط نيسان 1921، فإنه وجد أن فكرة الملكية تهيمن على الفكر السياسي العراقي. وقد اضمحلت، إلى حد ما، الاتجاهات السياسية الأخرى، [90] وخاصة بعد نفي (طالب النقيب)، الذي كان يساند الثوار المطالبين بفكرة الجمهورية في 16 نيسان 1921.

وبذلك يبدو أن (كوكس) قد اضطر إلى نشر بيان يوم 17 حزيران 1921، أكد فيه أن الحكومة البريطانية لن تضع عقبة أمام تأسيس الملكية في العراق باسم الأمير فيصل خاصة. [91]

ونتيجة لاستمرار مطالبة رجال الثورة بفكرة الملكية، وجنوح بريطانيا في تلك الحقبة نحو للملكية أيضًا، فإنه عندما وصل فيصل إلى العراق لاقى ترحيباً كبيراً من المواطنين، كدلالة على الميول العراقية الواضحة نحو الملكية، وبدأت رغبة واضحة في ترشيح فيصل لها. [92]

وقد روجت لفكرة الملكية بعض الصحف الحكومية (مثل العراق، والموصل)، وبعض الصحف الوطنية، التي لم يكن لها إسهام فعَّال في الثورة، إلاَّ أنها كانت قد تأثرت بأفكارها، إلى حد ما، فنلاحظ مثلاً جريدة (الفلاح) تروِّج لفكرة الملكية، إذ جعلتها غرضاً من الأغراض التي تصدر من أجلها. حيث قالت إن خطتها تتمثل بالسعي من أجل: (... تشكيل حكومة دستورية ملكية...). وسوغت موقفها هذا بالقول إن العراقيين كانوا قد: (... تعودوا منذ قرون طويلة على أن يروا لهم ملكاً يلتفون حوله... فماذا يضر الأمة بعد هذا أن يكون لها ملك جُل عمله أن يتصدر بينها في النادي، ويتقدمها في الأمور كالهادي...). [93]

كما أكدت جريدة (لسان العرب) تمسكها بفكرة الملكية، منطلقة في ذلك من عدة منطلقات أهمها ما يأتي: [94]

1- لأن الشعب العراقي غير مؤهل للجمهورية، لأنه شعب لا يزال متخلفاً، ويحتاج في إدارته وسياسته إلى مُعين أو نصير يأخذ بيده، لذلك لابد أن تكون حكومته ملوكية وليست جمهورية.

2- ولأن العراق تاريخياً اعتاد على الملكية، ولم يعتد على الجمهورية. إذ أنه لم يألف هذا النوع من الحكم حتى في أرقى عصوره، بينما أَلِف الملكية منذ عهد البابليين، والكلدانيين، والفرس، والعرب، والأتراك.

3- كما أنها اعتقدت أن الحكم الجمهوري ليس مقياساً للتطور والحكم الراقي دائماً. إذ أن ذلك يعتمد على الظروف، فإذا كانت الجمهورية قد أفادت في سويسرا، وأمريكا، وفرنسا، فإنها لن تفيد في ألمانيا وإنكلترا، أضف إلى ذلك، توجد مَلَكيات أفضل من الجمهوريات في بعض البلدان. فبريطانيا الملكية الدستورية أرقى من فرنسا الجمهورية، واليابان، وألمانيا الإمبراطوريتين أفضل من كثير من الجمهوريات. لذلك يجب أن تكون الحكومة ملكية في العراق، لأنه بلد متخلف في ميدان الحضارة والمدنية.

4- كما أنها تعتقد بضرورة أن يكون الحكم ملكياً، لكي يتوافق العراق مع الممالك المجاورة، والدول ذات العلاقة وخاصة بريطانيا.

ويبدو أن الذي حسم الموقف لصالح فكرة الملكية، واستبعد الاتجاهات السياسية الأخرى من الميدان، هو القرار الذي اتخذه مجلس الوزراء في 11 تموز 1921، والقاضي بالاعتراف بالملكية في العراق، باسم الأمير فيصل، [95] والذي أعطى دفعةً قوية لهذا القرار على الصعيد الجماهيري، هو الفتوى التي أصدرها المرجع الديني الأعلى (مهدي الخالصي)، والتي تؤيد فكرة الملكية باسم الأمير فيصل، وذلك في 13 تموز 1921. إذ جاء فيها: (... فاحكموا بيعته، وأبرموا طاعته، واهتفوا باسمه مذعنين لحكمه، ونحن ممن اقتفى هذا

الأثـر، وبايعـه في السر والجهـر، على أن يكون ملكاً عـلى العراق...). [96] وقـد ألزمت هذه البيعـة جميـع مقلديه، الذين أيدوا فكـرة الملكية امتثالاً لأوامر مرجعهـم الديني الأعلى. [97] ولذلـك عندمـا أُجري تصويـت عام على قرار مجلس الـوزراء، فإن الأغلبيـة كانت بجانب الملكية باسم الأمير فيصل، الذي حصل على 96 ٪ من مجموع الأصوات. [98]

وعلى هذا الأسـاس، تم الإعلان وبشـكل رسمي عن تأسيس الملكية في العراق يوم 23 آب 1921. [99] وقد وصف (هنري فوسـتر) شـعور الرأي العام العراقي، بما فيه رأي الثوار آنذاك، بقوله: (أن فيصل وإن كان غريباً عن العراقيين بنوع ما، فإن عودة حياة الملكية كانت من الأمور المحبوبة لديهم، فكان سرورهم عظيماً بالحصولً على هذا الملك الحازم). [100]

ومنـذ ذلك التاريخ وُلِدت الدولـة العراقية الحديثة. وما الأخذ بالنظام الملكي إلاَّ دليل مضاف على أن هذه الدولة تمثل امتداداً للدولة العراقية القديمة التي أقيمت على أرض بلاد الرافديـن تحت عناوين مختلفـة. ويلاحظ، أن مواقف رجال الدين من ترشـيح فيصل ملكاً على العراق، في أعقاب الثورة المسـلحة، قد تراجعت بشـكل ملحوظ، إلا أنها لم تغب تماماً عـن فكرهم تماشـياً مع توجهات الـرأي العام العراقي، الذي أجمـع، إلى حد كبير، على تولي فيصل عرش العراق.

وكخلاصة لذلك كله، لا بد أن نطرح سؤالاً، ألا وهو: لماذا نجح دعاة الملكية سواء من الثوار أو من غيرهم في تأسيس الملكية في العراق. بينما فشلت الاتجاهات السياسية الأخرى في مسعاها؟

وللإجابة على هذا التساؤل، لا بد من الاعتراف بأن السبب يكمُن في كون فكرة الملكية كانـت متوافقة مـع المصالح والمثل البريطانيـة من جهة، ومتوافقة مع اتجاهـات الرأي العام العراقـي بما فيـه رأي الثوار من جهة أخرى. فقد اتضح لبريطانيـا، أن حكم العراق بصورة مباشرة، أصبح مسـتحيلاً بعد الثورة، وأصبح واضحاً لها أن المصالح البريطانية الأساسـية لا تتحقـق إلاَّ بالنظـام الملكي، وعـن طريق أسرة مالكـة معينة، ترتبـط مصالحها بالحكومة البريطانيـة، أكثـر مما يحققها نظام جمهوري لا تأتمن ما يأتي به في الغد، عندما يمارس الشـعب حقوقه في السيادة. [101]

لذلك كان لا بد من استقرار الأوضاع في العراق، وإيجاد وسيط بينهم وبين الشعب العراقي، يستطيعون بواسطته تحقيق مصالحهم الأساسية، وتجنب الانتقادات. وهذا لا يأتي عن طريق الحكم الجمهوري، الذي يتطلب تجدد انتخاب رئيس الدولة في مدد زمنية معينة. وقد يكون رئيس الجمهورية المتعلق مصيره بإرادة الشعب أميَّل لرغباته، وأقرب للعمل لمصالحه، وقد يضيع هذا الوضع أهداف بريطانيا، التي رسمتها في مؤتمر القاهرة حول إنشاء الدولة العراقية الجديدة، [102] والمتمثلة بتخفيف الأعباء المالية عن كاهل دافع الضريبة البريطاني، [103] خاصة أن مؤتمر القاهرة أكد على أن العراق قد كلَّف دافعي الضريبة البريطانيين حوالي 70 – 80 مليون دينار خلال سنتي 1919 1920، وبأن ثورة العشرين كلفتهم حوالي 20 مليون دينار. [104] وقد أكد الأمير فيصل في لندن، على أن تأسيس الملكية في العراق يحقق الهدف أعلاه. عندما قال عن هذا الإجراء أنه: (يلبي مطالب الذين يتحملون الضرائب في إنكلترة...). [105]

كما أن بريطانيا روجت فكرة الملكية في العراق، بسبب تلاؤمها مع حضارتها ونظامها القائم في الوطن الأم من جهة، [106] ومن جهة أخرى أثبتت هذه الأنظمة أنها أكثر تعاوناً مع بريطانيا، وخاصة الملكية في مصر. إذ أن الملك في سبيل المحافظة على عرشه يزيد من ارتباطه ببريطانيا [107]. والذي يؤكد مساهمة بريطانيا في ترويج فكرة الملكية في العراق، هو ما ورد في إحدى رسائل المس (بيل)، والتي قالت فيها بعد تأسيس الملكية في العراق: (لكنكم يجب أن تثقوا بشيءٍ واحد، وهو إنني لن أشترك بعد هذا في خلق الملوك، لأن ذلك يتطلب جهداً عظيماً). [108]

كما أن الرأي العام العراقي عموماً، بما فيه رأي الثوار، كان يميل نحو الملكية. فلو نظرنا للموضوع بحيادية، لتبين من دون شك، أن فكرة الملكية ستطغى على باقي الاتجاهات السياسية الأخرى، لا من وجهة نظر بريطانيا حسب، بل من وجهة نظر العراقيين أنفسهم. وأن أي تصويت حر كان من غير المعقول أن يؤدي إلى فوز نظام سياسي آخر سوى النظام الملكي، [109] لأن الأكثرية الساحقة من العراقيين لا يألفون غير الشكل الملكي من الحكم، [110] ولأن الملكية أصبحت أسلوب الحكم الشائع في المنطقة. حيث أعلن فؤاد الأول ملكاً

عـلى مصر، وأعلن الشريف حسـين نفسـه ملكاً عـلى الحجاز، وأعلن عبد العزيز آل سـعود نفسه ملكاً على نجد. (111)

أضف إلى ذلك، أن فكرة (البيت الواحد)، اُستخدِمَت في ترويج فكرة الملكية، ومن ثم نجاحها في العراق. وكانت أحد الأسباب التي دفعت الفكر السياسي الثورة العشرين نحو تبني فكرة الملكية. إذ أنه ونتيجة للدعايات الواسـعة لفكرة (البيت الواحد)، فإنها كانت قد تركـزت في عقـول الكثير من الثوار. لذلـك (بدأوا يدعون إلى ملوكيـة بيت الملك الشريف حسين).

وقـد اتضحـت هذه الفكرة وبشـكل جلي في الحفلـة التي أقيمت في (مسـجد الهندي) في النجف، إذ قال الشاعر (محمد الباقر) ما يأتي: (112)

فليحـي عبـد الله فهو لشـعبنا ملك ووالـــــده الـــشريـــف إمـــام

كـما وردت هـذه الفكرة في البرقية التي أرسـلها بعض زعماء الثورة في 10 شـباط 1921 إلى الأمـير عبد الله، يوضحون له أسـباب ترشـيحهم لـه لملوكية العراق أثنـاء وجود فيصل على عرش سـورية. إذ جاء في البرقية (... فكانت الآمال معقودة في أن تنحصر ملوكية بلاد العرب، الحجاز وسـوريا والعراق، في بيتكم، فتكون للعرب جامعة كبيرة، ومملكة واسـعة غنية...). (113)

كما كانت هناك أسـباباً نفسـية، دفعت الـرأي العام العراقي بضمنه الثـوار، إلى اختيار الملكية؛ وذلك لأن الشـعب العراقي عاش فوضى اجتماعية وسياسـية منذ عهد طويل. ومن أجل التخلص من هذه الحالة، تقبلوا فكرة الملكية عسـاها أن توفر لهم الأمن والاسـتقرار، إلاَّ أن هذا لم يكن له أي قدر من الإرادة والتخطيط عند بعض الثوار، وإنما هو مجرد إحساس نابع من داخل العقل الباطني. (114) فالشـعراء مثلاً أيدوا تأسـيس الملكية، لأنهم أرادوا إنهاء مرحلة عاشـها العراق اتسمت بالتمزق الذي فرضه البريطانيون على الشعب في أواخر أيام الثـورة، وخاصـة بعد أن اسـتمالوا بعضاً من رؤسـاء العشـائر والعوائل المعروفـة في بغداد، والبصرة، والحلة، وتحشيدهم ضد قوى الثورة. وقد نجحوا في ذلك، إلى حد كبير، مما جعل

الثوار يقفون موقف دفاع ثم استسلام، فكان لا بد من حل للأزمة، لذلك سارع بعضهم نحو تأييد تأسيس الملَكية؛ علهم يجدون فيها الأمن والاستقرار. [115]

ومما ساعد الثوار الداعين للملكية في نجاح مسعاهم في إقامة نظام الحكم الملكي في العراق، وجود شخصية مؤهلة لتولي العرش في ذلك الوقت، ألاَ وهو الأمير فيصل. إذ أنه عندما ظهر في العراق، فإن شخصيته قد أكسبته التأييد حتى من لدن الأنصار السابقين للنقيب، وللسيد طالب النقيب، حيث أنه كان يظفر بمكانة وطيدة حيثما حل ؛[116] بسبب خبرته في الرجال، وفي الأساليب الدبلوماسية التي تعلمها منذ بداية حياته التي قضاها في اسطنبول، ومن إقامته في البادية أيام السلم والحرب ضد الأتراك، ومن اشتراكه في مؤتمر السلم في فرساي ومن أيام ملوكيته في الشام؛ وبسبب كونه اشتغل في القضية العربية في سورية، وقاد القوات العربية في الحجاز وسوريا.[117] كما أنه يمثل من الناحية الدينية، الشخص الذي تلتقي عنده معظم الطوائف الإسلامية في العراق.[118]

وعليه، فإن مملكة العراق، وتكوين الدولة العراقية الحديثة قد ولدا يوم 23 آب 1921. وجرى الاعتراف بهذه الدولة الوليدة تحت اسم (المملكة العراقية)، التي أصبح لها علم ونشيد وطني تحت عرش الملك فيصل الأول. وقد تألفت الوزارة من حكومة جديدة، وقام الملك بزيارة أغلب المدن العراقية لتقديم الشكر للأهالي. [119]

وخلاصة القول، أن دعاة الملكية قد نجحوا في تأسيس نظام ملكي في العراق للأسباب الآتية:

1- لكون هذا النظام كان عبارة عن تداخل وتوافق بين التقاليد والمُثل والمصالح البريطانية من جهة، وبين أحوال العراق المحلية من جهة أخرى.

2- أن هذا النظام متسق مع التاريخ السياسي العراقي القديم، الذي لم يأخذ بغير النظام الملكي شكلاً للحكم عبر سبعة آلاف سنة خلت. إذ أن أخذها بالنظام الملكي كان تعبيراً عن أن الدولة العراقية الحديثة لم تكن دولة مصطنعة، إنما كانت تمثل امتداداً للدولة العراقية القديمة التي قامت على أرض وادي الرافدين خلال سبعة آلاف سنة خلت.

3- كما أن موقف رجال الدين الشيعة من تولي فيصل عرش العراق، بقيت مبهمة وربما متناقضة، ولم تحدد بوضوح. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الثاني المكرس لصراع ملوك العراق مع رجال الدين.

المطلب الثاني
مرتكزات النظام الملكي في العراق الحديث

استند النظام الملكي على عددٍ من المرتكزات الأساسية، التي مكنته من إدارة البلد، واستحصال استقلاله، وتنظيم شؤونه، وحفظ الأمن فيه. **وقد توزعت تلك المرتكزات ما بين العناصر البشرية ومؤسسات الحكم. لعل أهمها ما يأتي:**

أولا: مرتكز العنصر البشري:

قام النظام الملكي في العراق الحديث على عددٍ من المرتكزات البشرية، التي قادت التجربة أو ساهمت في بنائها وقيادتها. ولعل أهمها ما يأتي:

1 – ملوك العراق الثلاثة:

يعد الملك المرتكز البشري الأقوى في التجربة الملكية العراقية، كونه يمثل قطب النظام ومحوره. إذ أن سيادة المملكة وديعة لدى الملك فيصل بن الحسين. ثم لورثته من بعده. ولكونه (رأس الدولة الأعلى) حسب القانون الأساسي العراقي عام 1925. [120]

وقد تعاقب على حكم العراق ثلاثة ملوك من البيت الهاشمي هم:

أ – الملك فيصل الأول (1921 – 1933)، الذي اضطلع بالدور المحوري في مرحلة التأسيس.

ب– الملك غازي بن فيصل الأول (1933 – 1939)، الذي أستكمل عملية البناء بعد استقلال العراق ودخوله عصبة الأمم.

ج – الملك فيصل الثاني (1939 – 1958)، والذي اقترن اسمه مع خاله الوصي عبد

الإله. وفي عهده حدث تراجع في التجربة لأسباب ذاتية تتعلق ببنية النظام الملكي، وشخصية الملك الجديد، وصغر سنه. فضلاً عن التحولات السياسية والفكرية الداخلية والخارجية، التي لم يتمكن النظام الملكي من مواكبتها.

2 – الشخصيات الفاعلة في النظام الملكي العراقي:

لعب عدد من الشخصيات العراقية والعربية (العسكرية والمدنية) أدواراً أساسية في إدارة البلد على امتداد العهد الملكي في العراق (1921 – 1958). ولعل أبرز تلك الشخصيات التي ساعدت الملك فيصل الأول في بناء مشروعه السياسي – النهضوي في العراق هما: (رستم حيدر)، الذي يعد من التكنوقراط السياسي – الاقتصادي، و(ساطع الحصري) الخبير في التربية والتعليم، وصاحب تجربة إصلاحية عثمانية.

وكان هذين الرجلين من ذوي المهنية العالية، وأخلصا في واجباتهما من أجل مصلحة البلاد. واشتهر كلاهما بالقدرة على ترجمة أقوال الملك فيصل الأول إلى أفعال، والمساهمة في إنجاح مهمته الصعبة في العراق. وذلك عن طريق مسك إدارة أهم مؤسستين في البلد. حيث اعتنى (رستم حيدر) بالمالية العراقية، وكرس (ساطع الحصري) جهده للمعارف العراقية. فتطورت كل من المؤسستين تطوراً كبيراً، خصوصاً من ناحية ترسيخ الضبط والربط في أجهزة المالية العراقية، وتأسيس المناهج التربوية الحديثة. ومن الغريب أن هذين الرجلين من الرعيل الأول الذي قدم خدماته للعراق بكل أمانة، قد دفعا ثمن ذلك باهظاً. إذ خسر الأول حياته في العراق اغتيالاً وهو يؤدي واجبه كوزير نشيط. ونال الثاني الأذى على يد السلطة إثر إسقاط الجنسية العراقية عنه لمواقفه القومية السياسية في تأييده للحركة الانقلابية التي قادها رشيد عالي الكيلاني والعقداء الأربعة عام 1941. [121]

كما كان العراق الملكي محكوماً بقوتين أساسيتين هما: النخبة الشريفية الحاكمة، لعل أبرزهم كان: (نوري السعيد، وجعفر العسكري، وجميل المدفعي، وياسين الهاشمي، ومولود مخلص، وطه الهاشمي، وعلي جودت الأيوبي، وتحسين العسكري، وعبد المحسن السعدون، وغيرهم من الضباط العراقيين والعرب) وشيوخ العشائر. وكان هناك تعاضد

مصلحي بين النخبة الشريفية والمشايخ لأن القادة السياسيين من النخبة الشريفية لم تكن تمتلك قواعد شعبية في العراق، بينما كان يمتلكها شيوخ العشائر، بل أن بعضهم كان يمتلك جماعات مسلحة. لذلك كان شيوخ العشائر يوفرون القوة والدعم الشعبي للسياسيين الشريفيين لقاء منحهم مكانة رفيعة في الدولة والبرلمان وتوزيع الأراضي. [122]

ويبدو أن النخبة الشريفية، مثلت الطاقم الذي وقف وراء الملك فيصل الأول، وشاركوه أدواره ومشروعاته. وكان للضباط الشريفيون دوراً بارزاً في حكومة الملك فيصل وتشكيلاتها السياسية والعسكرية والأمنية. ومن ثم خدموا تحت راية الملك فيصل في العراق، وساعدتهم كفاءاتهم الميدانية والتنظيمية، وولاؤهم للملك فيصل، الذي كانوا يحتسبونه رمزاً تاريخياً لهم. [123]

وعلى هذا الأساس، هيمنت النخبة الشريفية على المناصب الوزارية الرفيعة، بينما كان شيوخ العشائر وملاك الأراضي يهيمنون على البرلمان. وبذلك دامت سيطرة المشايخ على الأرياف، مقابل ديمومة السيطرة للنخبة الشريفية على مراكز المدن. [124]

وقد هيمنت مجموعة من أعوان ملوك العراق على أعلى المناصب (رئاسة الوزراء)، واعتمدوا عليهم اعتماداً أساسياً، هم: (جعفر العسكري، ونوري السعيد، وعلي جودت الأيوبي، وياسين الهاشمي، ومولود مخلص، وجميل المدفعي، وعبد المحسن السعدون، ورشيد عالي الكيلاني، وعبد الرحمن النقيب، وتوفيق السويدي، وحمدي الباجه جي، وأرشد العمري، وفاضل الجمالي، وناجي السويدي، وناجي شوكت، وحكمت سليمان، وطه الهاشمي، وصالح جبر، ومحمد الصدر، ومزاحم الباجه جي، ونور الدين محمود، ومصطفى العمري، وعبد الوهاب مرجان، وأحمد مختار بابان). [125] ومن بين هؤلاء جميعاً، تزعم (نوري السعيد) المسرح السياسي للنظام الملكي للمدة من (1930 – 1958) لأن الجو السياسي قد خلا له بعد انتحار عبد المحسن السعدون، وغياب جعفر العسكري، وياسين الهاشمي، ورشيد عالي الكيلاني. ولذلك كلفه الملك فيصل الأول، ولأول مرة، بتشكيل الوزارة الثانية عشرة في 23 آذار 1930، والتي تكفلت بعقد المعاهدة العراقية – البريطانية عام 1930، وإدخال العراق في عصبة الأمم في 3 تشرين الأول 1932. [126] ولعله أكثر شخصية

سياسية كلفت برئاسة الوزراء. حيث شكل (14) وزارة من أصل (59) وزارة شكلت خلال العهد الملكي. كانت أولها في 23 آذار 1930، وآخرها في عام 1958. [127] ولذلك قال عنه (كاراكتاكوس): (أن نظام الحكم في العراق اعتمد جملةً وتفصيلاً على رجل واحد هو نوري السعيد... ومع أن نوري لم يكن دائماً في الحكم إلا أن الاعتقاد السائد أن نوري كان دائماً في الحكم سواء كان على رأس وزارته أم في الإجازة بعيداً عن السلطة). [128] وبحكم أهمية نوري السعيد، أصبح يطلق مجازاً على العهد الملكي في العراق توصيف (عراق نوري السعيد)، الذي كان عراب الحكم الملكي بلا منازع.

وعموماً، يمكن القول إن نخبة الملك فيصل من الضباط الشريفيين العراقيين والمستشارين العرب، كانت قد شكلت طبقة سياسية حاكمة على امتداد العهد الملكي في العراق. وبالرغم من تباين وجهات نظرهم وخلافاتهم السياسية اللاحقة، بيد أن الملك فيصل الأول تمكن من توحيدهم لأنه كان يدرك نوازعهم القومية أو الوطنية أو السياسية أو الفكرية بوجه عام. وبالرغم من بقاء تلك الطبقة تحمل مبادئ فيصل الأول، وتؤمن بخطواته، وتتبع مدرسته السياسية، إلا أنها تفرقت على عهد ولده الملك غازي، أو على عهد الوصي عبد الإله، أو على عهد الملك فيصل الثاني. ثم انتهت نهائيا في 14 تموز 1958. [129]

كما استقدم الملك فيصل الأول نخبة من المختصين العرب (من لبنان وسوريا وفلسطين وتونس) كطاقم تكنوقراط للعمل في المرافق الحيوية الأساسية للدولة. لعل منهم (صفوت العوا، وأمين كسباني، وعبد العزيز الثعالبي، واحمد المناصفي، وحسين أفنان، وتحسين قدري، وأحمد قدري، وأمين معلوف، وراسم سردست وغيرهم). [130]

كما اقترب الملك فيصل الأول من المثقفين العراقيين، كخطوة رصينة في عملية بناء الدولة. وقد أسند لبعضهم مناصب مهمة. حيث لم تخلوا أي وزارة من الوزارات التي تألفت في سنوات عهده الأولى من وزير أديب أو عالم معروف. لعل أبرزهم (هبة الدين الشهرستاني، وجعفر أبو التمن، وأحمد فخري، ومحمد حسين أبو المحاسن). ولم يخل أول مجلس للأعيان من وجود الشعراء من بينهم (جميل صدقي الزهاوي، ومحمد علي فاضل). أما المجالس النيابية فقد أشغل عضويتها عدد كبير من الأدباء والشعراء والصحفيين منهم

(معروف الرصافي، وباقر الشبيبي، وعبد المجيد الشاوي، ومحمد مهدي كبة، ومحمود الملاح، ومحمد حبيب العبيدي، وعبد الحسين الأزري، وعبد الغفور البدري، ورفائيل بطي وغيرهم). [131] ويبدو إن الدور الذي لعبته تلك الشخصيات الفاعلة لا يمكن إنكاره. وقد كان ملوك العراق الحديث يجيدون فن إدارة الدولة، وحسن اختيار الشخصيات المناسبة للمكان المناسب. لذلك يمكن احتساب تلك الشخصيات من العناصر البشرية الفاعلة في النظام السياسي الملكي. وقد شكلت مع الملك ماكينة بشرية أجادت فن إدارة الدولة بكفاءة عالية رغم ظروف التأسيس الصعبة من الناحية الداخلية والخارجية.

ثانيا: المرتكزات المؤسساتية للنظام الملكي العراقي:

لعل أهم المؤسسات التي أدارت البلد إبان العهد الملكي (1921 – 1958) تمثلت بما يأتي:

1- **البلاط الملكي**، الذي لعب دوراً مؤثراً في الحياة السياسية والإدارية في العراق، لأن الملك لا يلعب دوراً بروتوكولياً فحسب، إنما يتدخل في تشكيل الحكومات والتعيينات والتشريعات. ولم يكن البلاط محدداً بقانون مثل باقي المؤسسات، إنما كان يتمتع بمرونة عالية في التعامل مع الأشخاص والأحداث دون التقيد بضوابط أو تعليمات محددة. ويرجع ذلك لأن الملك وحده يشرف على تشكيلات البلاط وموظفيه واختيار العاملين فيه. ولذلك بقيت قوة البلاط تستمد تأثيرها ونفوذها من قوة الملك ومكانته في النظام السياسي الحاكم. وكذلك استمد البلاط قوته من (رستم حيدر)، الذي يعد أول من شغل منصب رئيس ديوان البلاط الملكي، كونه من أقرب الشخصيات للملك فيصل الأول. ولذلك كان البلاط، في عهد الملك فيصل الأول، يمتلك التأثير الكبير والدور الحاسم في المواقف والأحداث. [132]

أما بعد تولي الملك غازي العرش (1933 – 1939) فقد بدأ الارتباك والضعف يظهر بوضوح على أداء البلاط الملكي. وبلغ الأمر أن بعض الحكومات صارت تتدخل بشؤون البلاط، كما فعلت وزارة ياسين الهاشمي الثانية (1935 – 1936) عندما رفضت قيام البلاط بترشيح موظفيه، وفرضت قيوداً حول شروط تعيينهم كي لا تكون بعيدة عما يجري في

البلاط. وقد يكون سبب هذا التدخل راجع إلى حاجة الملك فيصل الأول لتولي ياسين الهاشمي لمقاليد رئاسة الوزراء، لأن البلاد أخذت تشهد تمردات عشائرية غير مسبوقة خلال عهد رئيس الوزراء جميل المدفعي. وقد اقترن ذلك بتدخل رجال الدين الشيعة في تلك الأحداث. فالمجتهد الشيعي (محمد حسين كاشف الغطاء) ترأس الاجتماعات السياسية التي عقدت في النجف قبل أن تتأزم الحالة. فأبرق إلى الملك في 14 آذار 1935 رسالة تحذيرية. جاء فيها: (كيان العراق المقدس في الحال الحاضر مهدد بالأخطار الهائلة. يلزم توقيف الحركات عسى أن يحصل إلى الإصلاح الصحيح الذي يحفظ سلامة الشعب والبلاد). أما رجال الدين الشيعة (عبد الكريم الجزائري، وجواد الجواهري) وفي اتصال هاتفي مع الديوان الملكي كانت خلاصته (إخلاصا للعرش الهاشمي وأداء الوظيفة الدينية وحقناً للدماء نلفت نظر صاحب الجلالة للحالة الحاضرة فإنها سيئةً جداً... فالأمل بصاحب الجلالة أن يتولى الأمر ويعهد بالإصلاح إلى هيئة عالمة عارفة تراعي حقوق الدولة والأمة...). (133)

وأثناء وصاية (عبد الإله) على العرش (1939 – 1953) عاش البلاط أضعف مراحله. وحتى بعد تولي الملك فيصل الثاني العرش (1953 – 1958) لم ينهض البلاط بسبب قلة خبرة الملك الشاب، وعدم اطلاعه الكافي على شؤون السياسة والحكم والدولة.

ولعل أهم تشكيلات البلاط الملكي تمثلت بما يأتي :(134)

أ – الديوان الملكي، الذي يديره رئيس الديوان، ويساعده معاون رئيس الديوان.

ب– موظفو البلاط وعماله، الذي يقترن تعيينهم بموافقة وزارة المالية ومجلس الوزراء.

ج – مكتبة البلاط، التي تضم الكتب والمطبوعات والقرطاسية.

د – الأمناء والتشريفات الملكية، التي انحصرت مهامها في التشريفات الملكية.

ز – مرافقو الملك، وهم الضباط الذين يرافقون الملك وأعضاء العائلة المالكة بشكل دائم في أنشطتهم الداخلية والخارجية للحفاظ على حياتهم. فضلاً عن المحافظة على أمن البلاط.

2- مجلس الوزراء، الذي يعد من أهم مؤسسات النظام الملكي لأنه يقوم بإدارة شؤون البلد حسب القانون الأساسي العراقي عام 1925. [135] ويضم عدداً من الوزراء برئاسة رئيس الوزراء. وقد تألفت في العهد الملكي تسع وخمسون وزارة. وكان عدد رؤساء الوزراء واحداً وعشرين رئيساً. [136]

3- **المجلس التأسيسي**، الذي تأسس في شباط 1924، وضم عدداً من الشخصيات العراقية المعروفة، واضطلع بثلاث مهام تأسيسية في غاية الأهمية، وهي: (وضع دستور للمملكة العراقية، ووضع قانون لانتخابات مجلس النواب، فضلاً عن تصديق المعاهدة العراقية – البريطانية). [137]

4- **مجلس الأمة**، الذي يتألف من مجلسي الأعيان والنواب. ويختص بحق وضع القوانين وتعديلها وإلغائها بموجب الصلاحيات المناطة به في القانون الأساسي لعام 1925. [138] ويعين الملك أعضاء مجلس الأعيان ممن نالوا ثقة الجمهور، ويمتلكون ماضٍ مجيدٍ في خدمة الدولة والوطن. [139] أما مجلس النواب فيتم تأليفه عن طريق الانتخابات بنسبة نائب واحد عن كل عشرين ألف نسمة من الذكور. [140] ومن الجدير بالذكر، أنه قد تألف في العهد الملكي ستة عشر مجلساً نيابياً. [141]

5- السلطة القضائية، التي يعين أعضاؤها بإرادة ملكية. وتقسم إلى ثلاثة أصناف هي المحاكم المدنية، والدينية، والخصوصية. وكذلك المحكمة العليا المختصة بمحاكمة الوزراء، وأعضاء مجلس الأمة المتهمين بجرائم سياسية أو بجرائم تتعلق بوظائفهم العامة، وكذلك محاكمة حكام محكمة التمييز عن الجرائم الناشئة من وظائفهم. والبت بالأمور المتعلقة بتفسير القانون، وموافقة القوانين الأخرى لأحكامه. [142]

6- المجالس البلدية، المختصة بإدارة الشؤون البلدية، والتي تدار بواسطة مجالس تتشكل بموجب قانون خاص. [143]

7- المتصرفون (المحافظون)، كان المتصرفون يمثلون أحد أركان النظام الملكي، لأن كل منهم كان يدير لواء (محافظة). وقد تم تقسيم العراق في العهد الملكي إلى 14 لواء (محافظة)

هـي: (بغـداد، الموصل، أربيل، الدليم، ديالى، كركوك، السـليمانية، كربـلاء، الحلة، العمارة، المنتفك، الديوانية، البصرة، الكوت). [144]

8- الأجهزة الأمنية والعسـكرية، التي مثلها: الجيش، والشرطة (العلنية والسرية)، التي مثلـت ركائز أساسـية للنظام الملكي لأنها تولت حفظ الأمـن والنظام من جهة، ولأن الملك يتولى وظيفة القائد العام لجميع القوات المسلحة من جهة أخرى. [145]

9- الأحزاب السياسية الحكومية، ولعل أهمها: (الحزب الحر العراقي)، الذي تأسس عام 1922 برئاسة محمود النقيب، ويحتسب أول حزب حكومي في تاريخ العراق. [146] وقد تجسد أثر هذا الحزب في دعم الحكومة العراقية ومساندتها في جميع القرارات التي صدرت عنها.

و(حزب التقدم) الذي تأسس عام 1925 برئاسة عبد المحسن السعدون. [147] و(حزب الشـعب) الذي تأسـس عام 1925 برئاسة ياسين الهاشـمي. و(حزب العهد العراقي) الذي تأسـس عام 1930 برئاسـة نوري السـعيد. و(حزب الإتحاد الدسـتوري) الذي تأسس عام 1949 برئاسـة (نوري السـعيد). و(حزب الأمة الاشتراكي) الذي تأسس عام 1951 برئاسة (صالح جبر). و(حزب الأحرار) الذي تأسس عام 1946 برئاسة (توفيق السويدي). [148]

10- الصحف الحكومية، لعل أهمها: جريدة (العاصمة) الصادرة عام 1923، والتي تبنت سياسة عبد الرحمن النقيب. وجريدة (الأمل) التي كانت تمثل سياسة عبد المحسن السعدون. وجريـدة (التقدم) التـي مثلت حزب التقدم. وجريدة (اللواء) الصـادرة عام 1928. وكانت تعبر عن سياسـة عبد المحسـن السـعدون. وجريدة (العراق) الصادرة عـام 1920. وجريدة (الفلاح) الصادرة عام 1921. وجريدة (لسان العرب) الصادرة عام 1918. [149]

ثالثاً: محورية الملك فيصل الأول في الدولة العراقية:

أفردنـا محـوراً خاصاً للـدور الذي لعبـه الملك فيصـل الأول في بناء التجربـة الملكية في العـراق، كونـه قطب النظام الملكي ومحـوره. فضلاً عن كونه الشـخصية التي قادت مرحلة تأسـيس الدولـة العراقيـة الحديثـة. وفي خطـاب التتويج وضـع خطته الرامية إلى اسـتكمال مقومات الدولة العراقية.

ويبدو أنه، منذ لحظة تتويجه ملكاً على العراق، كان مدركاً لصعوبة مهمته. وهذا ما كشفت عنه مذكرته المدونة عام 1932، والتي قال فيها: (ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف، يجب أن يعلم عظيم الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين وهذا التشكيل). وأضاف قائلاً: (أن العمل وإن كان شاقاً ومتعباً، إلا أنه ليس مما يوجب اليأس والتخوف إذا عولج بحكمة وسداد رأي وإخلاص). [150]

وتعهد الملك فيصل الأول في خطاب التتويج باستكمال مقومات الدولة وتحقيق استقلالها. لذلك بدأ بالأولويات التي يراها مناسبة لتحقيق ذلك، منها:

1- تأسيس الجيش والشرطة، التي عن طريقهما يمكن حفظ الأمن والنظام. حيث وصف المؤسسة العسكرية في مذكرته بأنها: (العمود الفقري لتكوين الأمة). ولذلك عمل على تقوية الجيش (بحيث يصبح قادراً على إخماد أي قيام مسلح ينشب في آن واحد على الأقل في منطقتين متباعدتين). [151]

وكانت نخبة الضباط الشريفيين، في سباق مع الزمن من أجل تأسيس جيش نظامي، كان قد ولد لأول مرة عام 1920 على يد مؤسسه الفريق الركن جعفر العسكري (أول وزير دفاع). ثم تشكلت نواة الجيش العراقي في 6 كانون الثاني 1921 من عشرة ضباط عراقيين. وفي تموز 1921 تشكل الفوج الأول من الجيش العراقي، والذي حمل اسم (فوج الإمام موسى الكاظم). ثم تطور الجيش رويداً رويداً، من حيث العدد والتسليح والصنوف، إلى أن تمكن من الحلول محل القوات البريطانية بعد الاستقلال. [152] وبعد ذلك، وضعت الحكومة العراقية خطة تهدف إلى تأمين سيطرتها على البلاد عسكرياً خلال السنوات الخمس القادمة. وذلك لاحتمال ظهور تطور سلبي في الوضع الداخلي عند دخول العراق إلى عصبة الأمم تتمثل في فقدان الحكومة للسيطرة على الأمن الداخلي بسبب سحب المساعدة البريطانية. وفي 30 مايس 1932، أكد الملك فيصل الأول في مؤتمر عقد في البلاط الملكي، على ضرورة تأمين السيطرة على الأمن الداخلي والخارجي. [153]

وقد أثبت هذا الجيش جدارته، حيث تمكن من إخماد التمردات العشائرية التي وقعت في

الثلاثينات في جنوب العراق والفرات الأوسط. كما تمكن من السيطرة على تمردات (الشيخ محمود الحفيد) في أعوام 1926 و1930 – 1931 بالقوة المسلحة. [154] في الوقت، الذي عمل فيه الملك فيصل على احتواء الكرد بالمرونة والدماثة والدبلوماسية. حيث أشرك شخصيات كردية في الحكومة. ولم تخل أي وزارة من شخصية كردية. كما أنه كون صداقات مع أعيان الكرد وأدباءهم. [155]

كما تمكن الجيش من تجريد حملة عسكرية بقيادة الفريق (بكر صدقي) عام 1933، أجبرت (الآثوريين) أو (النساطرة) على إلقاء السلاح، والالتزام بالنظام وطاعة أوامر الحكومة العراقية. [156] كما تمكن الجيش من إجهاض انقلاب (بكر صدقي) عام 1932، رغم أنه يمتلك كفاءة عسكرية وطموحات سياسية. [157] كما تمكن الجيش من إجهاض حركة مايس 1941، التي قادها (رشيد عالي الكيلاني) والعقداء الأربعة، بل أنه فرض نهايةً لتدخل الجيش في السياسة. [158]

وبعد تشكيل الحكومة العراقية الأولى برئاسة (عبد الرحمن النقيب)، أصدرت وزارة الداخلية أمراً بتأسيس قوة الشرطة في 9 كانون الثاني 1922. وفي أعقاب عقد معاهدة 1930، أصبحت الحكومة العراقية المسؤولة الرئيسية عن الأمن الداخلي للبلاد. حيث ورد في المادة الخامسة من الاتفاقية ما يفيد ذلك (أن مسؤولية حفظ الأمن الداخلي في العراق... ومسؤولية الدفاع عن العراق إزاء الاعتداء الخارجي، تنحصران في صاحب الجلالة ملك العراق). [159]

2- بناء المؤسسات الأخرى، التي شرع الملك فيصل الأول في إنشائها، منها المؤسسات السياسية (المجلس التأسيسي، ومجلس الأمة) والمؤسسات الإدارية والتربوية والاقتصادية والقضائية المناسبة للدولة الحديثة. فضلاً عن بناء الهيئة السياسية والمنظومة الحزبية، وإصدار التشريعات والقوانين من خلال الدستور العراقي عام 1925. كما عمل على إنعاش سوق العراق، وإصدار النقد العراقي، وتأسيس البنوك، والاعتناء بالبلديات والخدمات وبناء الجسور والمحطات والمتحف والمدارس والبريد والمؤسسات الصحية وغيرها. وكذلك، بدأت الحكومة بإجراء أول تعداد عام للسكان عام 1927.

إن تلك الخطوات كانت ضرورية لجعل البلاد مناسبة عموماً، ولجعل بغداد عاصمة مناسبة خصوصاً، لأنها لم تكن عاصمة حقيقية منذ انهيار الدولة العباسية عام 1258. إذ لم يكن هناك سوى ثلاثة جسور مثبتة على قوارب. أما الشارع الرئيس، الذي قطعه الأتراك خلال الحرب، كان لا يزال غير معبد. وعلى طول الطريق كانت هناك منازل مهجورة. وكانت معظم المنازل المعمورة في المدينة عبارة عن مساكن مبنية بشكل سيء من الطين والطوب. وعندما تنزل الأمطار تصبح الشوارع غير سالكة. ولم تكن هناك مرافق عامة يمكن الحديث عنها. كانت الإنارة والصرف الصحي بدائية. وكان يجب نقل المياه إلى المنازل من النهر على ظهور الحمير أو بالأيادي القاسية كالجلود، حيث يتم تخزينها في أوعية فخارية كبيرة. وكانت وسائل النقل بدائية، حيث كانت تعتمد على أسطول من العربات القديمة، التي يقودها سائقون يرتدون قبعات العمال العراقيين الشعراوية. أما الفنون والحرف المشهورة في بغداد فقد تلاشت. وبكلمة أدق، كانت عاصمة فيصل الجديدة مدينة من العصور الوسطى بكل المقاييس مع القليل من الحداثة المتراكبة فوقها. (160)

وعلى هذا الأساس، وقف فيصل وراء إحداث متغيرات اجتماعية واسعة في بنية المجتمع العراقي، وتبديل هياكل الحياة القديمة فيه. واعتنى بالنواحي الأساسية، أهمها التعليم والمال والاقتصاد وبناء ثقافة جديدة وانفتاح الجيل الجديد على العالم ومتغيراته الفكرية، ومنح مساحة واسعة من الحريات السياسية نضجت خلالها أساليب المجتمع العراقي. (161)

3- الحفاظ على الوحدة الوطنية اجتماعياً وجغرافياً،

رغم أن الملك فيصل الأول كان من سكان الحجاز، بيد أنه كان على دراية عميقة بأحوال العراق والعراقيين، ربما لأنه كان يتابع عن كثب تطورات ثورة العشرين، وخصوصاً أحداث تلعفر ودير الزور. وذلك من خلال صلته بجمعية العهد. وربما لأنه امتلك معلومات وافية عن العراقيين عن طريق نخبة الضباط الشريفيين العراقيين.

كان الملك فيصل الأول يدرك جيداً التركيبة المعقدة للعراق، بخليطه من العشائر والسكان المتوطنين، ومذهبياً هناك الشيعة والسنة، وقومياً هناك العرب والأكراد والتركمان،

مع طيف كبير من الطوائف الأصغر (اليهود، والمسيحيين، واليزيدين، والصابئة). كما كان العراق يضم مجموعة كبيرة نسبياً من السكان الفرس المتوطنين في المدن المقدسة.

وقد شخص الملك فيصل الأول في مذكرته أزمة التركيبة الاجتماعية المعقدة للعراق بقوله: (إن البلاد العراقية من جملة البلدان التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية ذلك هو الوحدة الفكرية والملية والدينية). وأضاف قائلاً: (أنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد كتلات بشرية خالية من أية فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة، سماعون للسوء، ميالون للفوضى، مستعدون دائماً للانقضاض على أية حكومة). (162)

ومن هذه المنطلقات الوطنية، لم يكن الملك فيصل منحازاً إلى أي طرف عراقي دون الآخر. فلم يكن طائفياً ولا عشائرياً ولا عنصرياً ولا جهوياً، إنما كان يضع الجميع في مرتبة واحدة. وهذا ما أكد عليه في خطاب التتويج بقوله: (فعلى قدر التضامن يكون النهوض، ونحن الآن أحوج الأمم إلى التضامن والتعاضد والعمل بجد ونشاط ضمن دائرة السلم والنظام). (163)

وفي 18 تموز 1921 خاطب فيصل الحاخام اليهودي الأكبر قائلاً: (لا أريد أن أسمع عن المسلمين والمسيحيين واليهود لأن العراق وطن قومي، وهناك أمة واحدة هنا تسمى الأمة العراقية). وفي 30 تموز 1921 استضافت الطائفة الكلدانية المسيحية الملك فيصل، فألقى كلمة أكد فيها تسامحه مع جميع المذاهب والأديان بقوله: (لا أفرق بين مذهب وآخر لأننا كلنا عراقيون... فليعلم الجميع أنه لا أقليات أو أغلبية على هذه البلاد. فالأقلية هي أغلبية، والأغلبية أقلية). (164)

وحاول تصحيح أوضاع الطائفة للشيعة (التي تمثل الأكثرية السكانية في العراق)، ورفع معاناتها التي كانت ملموسة في العهد العثماني. وقدم (رستم حيدر) إلى الملك فيصل الأول تصورات عامة حول السياسات التي يجب أن يتبناها مع عالم شيعة العراق المشحون دينياً عموماً، ورجال الدين خصوصاً، رغم أنه كان قومياً علمانياً. (165)

وفي ضوء ذلك، قال الملك فيصل في مذكرته: (أن الاضطهادات التي كانت تلحقهم من جراء الحكم التركي الذي لم يمكنهم من الاشتراك في الحكم، وعدم التمرن عليه، والذي فتح خندقاً عميقاً بين الشعب العربي المنقسم إلى هذين المذهبين. كل ذلك جعل مع الأسف هذه الأكثرية... بدون استحقاق). لذلك أضاف قائلاً: (علينا أن نطمئن إخواننا الشيعة). **وذلك لن يتحقق من وجهة نظره إلا عن الطرق الآتية:** [166]

أ - وضع التقاليد والشعائر الدينية في البلاد بميزان واحد دون تمييز.

ب- زيادة قوة الجيش بحيث يصبح قادراً على إخماد أي نزاع داخلي مسلح ينشب في منطقتين متباعدتين.

ج - إقامة العدل بين العراقيين بدون تمييز طائفي أو عرقي أو ديني. لذلك كان يعتمد على الكفاءة والأهلية كأسس في تولي الوظائف الحكومية.

د - كما عمل على تعزيز الهوية الوطنية العراقية بمضمون عربي - قومي لأن العروبة جامعة للشيعة والسنة على حد سواء. وكانت (السدارة) أحد تلك العناوين التي ميزت العراقيين عن غيرهم. كذلك، عمل على تشكيل الانسجام بين العراقيين برفع مستوياتهم التعليمية ووعيهم بالمواطنة.

و - أضف إلى ذلك، اشترط على الحاكم القادر على توحيد العراقيين جملة من السمات. لعل أهمها أن يكونوا (حكماء مدبرين) و(أوفياء مادة ومعنى) و(غير مجلوبين لحسيات أو أغراض شخصية أو طائفية أو متطرفة) و(يداومون على سياسة العدل والموازنة والقوة معاً) ويكونوا (على جانب كبير من الاحترام لتقاليد الأهالي) و(لا ينقادون إلى تأثرات رجعية أو إلى أفكار متطرفة تستوجب رد الفعل). وبدون توفر هذه الشروط بالحاكم لن يكون بمقدوره قيادة العراق، والحفاظ على وحدته الوطنية حسب وجهة نظره.

ويبدو أن توكيد الملك فيصل على ضرورة تقوية الجيش من جهة، وعلى ضرورة أن يتحلى الحاكم العراقي بالعدل والقوة، كانت مداخل فكرية - سياسية لمعالجة التهديدات

الداخليـة التي قد تعرض الوحدة الوطنية للخطر. ومن هذه المنطلقات، عالج الملك فيصل الأول التمـردات الكرديـة التي قادها الشـيخ (محمـود الحفيد البرزنجـي)، الذي لم يعترف بالملـك فيصـل ملكاً على العـراق. وذلك عن طريقين هما، فمن جهة، واجه تمردات الشـيخ محمود عام 1926 و1930 – 1931 بالقوة المسلحة، ومن جهة أخرى، عمل على احتواء الكرد بالمرونـة والدماثة والدبلوماسـية. حيث أشرك شـخصيات كرديـة في الحكومة. ولم تخل أي وزارة من شخصية كردية. كما أنه كون صداقات مع أعيان الكرد وأدباءهم. [167]

كما عالج المسـألة الآشـورية (النسـطورية) بالقوة، عندما هددت الوحـدة الوطنية عن طريق إصرار زعيمهم (مار شمعون) على فرض الحكم الذاتي للآشوريين بقوة السلاح. [168] إن هـذه الوقائع التاريخية، أثبت قدرة الملك فيصل عـلى حفظ الوحدة الوطنية. كما أظهرت البعد الوطني للجيش العراقي. لقد أدرك الملك فيصل الأول، أن الوحدة الوطنية الاجتماعية لا يمكـن أن تصان بدون الوحدة الوطنية الجغرافية. لذلك عمل على تأمين الحدود الوطنية بوصفها الأسوار التي تحيط بالوحدة الوطنية.

ولعل مشكلة الحدود العراقية التركية، كانت المشكلة الأعقد للحكومة العراقية. وذلك لأن ولايـة الموصل كانـت ضمن أطار الإمبراطوريـة العثمانية. ثم ظهرت مشـكلة الموصل نتيجـة لاندحـار الدولة العثمانيـة في الحرب العالميـة الأولى، والاحتلال البريطـاني للعراق. فقـد احتلت بريطانيـا الموصل بعد إعلان (هدنة مودرس) في 30 تشريـن الأول 1918. [169] لذلك احتسبت تركيا ذلك الاحتلال غير مشروع لأنه وقع بعد إعلان الهدنة. بينما احتسبت بريطانيا الاحتلال ضرورة عسـكرية، مسـتندة على نصوص الهدنة التي أعطت الحلفاء الحق في احتلال أي نقطة إستراتيجية.

وبنـاء على تلـك الخلافات، جرت مفاوضات بين بريطانيا وتركيـا. وقد اعترفت تركيا ببقاء ولاية الموصل ضمن ممتلكات الدولة العراقية. ثم وقعت معاهدة (بريطانية – تركية – عراقية) في 5 حزيران 1926. تضمنت المادة الأولى منها تعيين خط الحدود بين العراق وتركيا حسب خط بروكسل، والتعاون بين العراق وتركيا لإقرار الأمن والسلام في منطقة الحدود. وتضمنـت المـادة الرابعـة عشر تعهـد الحكومـة العراقية بأن تدفـع للحكومـة التركية 10 ٪

مـن عائداتهـا من شركة النفـط التركية. وذلـك بقصد توسـيع نطاق المصالح المشـتركة بين الطرفين. [170]

وعلى هذا الأسـاس سـويت المشـكلة نهائياً، وأصبحـت العلاقات العراقيـة – التركية ودية، وقائمة على حسـن الجوار، وعدم التدخل بالشؤون الداخلية. وقد شكلت إجراءات تأمين الحدود الشـمالية للعراق، وضم ولاية الموصل، والمعاهدة مع تركيا، نجاحاً ملموسـاً، لا غبار عليه، للملك فيصل الأول وحكومته.

ثـم برزت المشـاكل الحدودية ما بين العـراق ونجد (المملكة العربية السـعودية)، نتيجة لتطورات إقليمية ودولية منها:

أ – التطورات الكبيرة التي أحدثتها بريطانيا وفرنسـا بعد الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918 م) في أمـلاك الدولـة العثمانيـة. وبالـذات في الشـام والعـراق. وكان أبرز التغيرات التي أحدثتها بريطانيا تمثلت في إنشاء المملكة العراقية عام 1921. وتعيين فيصل بن الحسـين ملكاً عـلى عرش العراق. وبذلك أصبح الملـك (عبد العزيز آل سعود) محاطاً بثلاثة عروش هاشمية (الملك فيصل بن الحسين في العراق، وعبد الله بن الحسين في الأردن، والشريف الحسين بن علي في الحجاز). [171]

ب– لا يمكـن تفهم طبيعة العلاقات العراقية – السـعودية، والمشـاكل الحدودية بينهما بـدون الإشـارة إلى النـزاع التاريخي الذي حـدث بين الأسرة الهاشـمية وأسرة آل سـعود. ذلـك لأن جذور هـذا النزاع تعـود إلى تاريخ حكـم الأشراف في الحجاز وقيـام الدولـة السـعودية الأولى (1744 – 1818 م)، ثـم الدولـة السـعودية الثانية (1840 – 1891 م)، ثـم الدولـة السـعودية الحديثة التي سـميت (المملكـة العربية السعودية). [172]

وتأسيساً على هذه المقدمات، كان من الطبيعي أن تقع الخلافات على الحدود بين العراق والسـعودية. حيث قامت القبائل الوهابية السـعودية بالهجوم على العراق في تشرين الأول 1922. وقد أسـفر الهجوم عن مقتل (694) عراقياً، وهدم (781) منزلاً، ونهب (130) فرساً، و(530) جملاً، و(378) حماراً، و(43000) رأس غنم.

وقد حدث جدال حاد داخل وزارة عبد الرحمن النقيب حول ضرورة التصدي للغارات الوهابية، مما أدى إلى استقالة عدد من الوزراء، وإجراء تعديل وزاري. كما عقد مؤتمر شعبي في كربلاء بزعامة الشيخ مهدي الخالصي. وخلص المؤتمر إلى التوقيع على وثيقة رفعت إلى الملك فيصل، تضمنت المطالبة بوجوب الدفاع عن البلاد، والتصدي لغارات الوهابيين، وطلب تعويضات عن الخسائر البشرية والمادية. وأعرب المؤتمر عن ثقته بسياسة الملك فيصل. (173)

ويعد (مؤتمر المحمرة) المنعقد في 3 مايس 1922، أول محاولة لتحديد الحدود بين الطرفين، لأنه أسفر عن التوقيع على اتفاق متواضع، بيد أنه لا يمثل اتفاقاً ناجزاً للحدود. ثم عقد (اجتماع العقير) في تشرين الثاني 1922، الذي أسفر عن توقيع بروتوكولين احتسبا ملحقين لاتفاق المحمرة. (174)

مع ذلك كله، لم يتمكن الطرفان من تسوية مشكلة الحدود بينهما. ومما زاد من خطورة المسألة أمور أساسية لعل أهمها ما يأتي:

أ – عام 1924 تم الغاء الخلافة الإسلامية العثمانية، وتم خلع السلطان (عبد المجيد الثاني) وإخراجه من البلاد. إن هذا الحادث الخطير قد غير مجرى التاريخ العربي – الإسلامي، وأفضى إلى اضطرابات وتبدلات جوهرية في المنطقة. وفي هذه الأثناء، كان (الشريف الحسين بن علي) يزور إمارة شرق الأردن. وقد استثمر ولده (الملك عبد أالله) تلك الأحداث لمبايعة أبيه خليفة للمسلمين. فتمت هذه البيعة في عمان يوم 14 آذار 1924. ويبدو أن تلك الخطوة زادت من التحدي الوهابي في المنطقة عموماً، والجزيرة والشام والعراق خصوصاً. (175)

ب– في 5 تشرين الثاني 1927 عاودت الجماعات الوهابية هجومها على (مخفر البصية) وكان لازال قيد الإنشاء، فقتلوا عدداً من العمال والشرطة الذين كانوا فيه، يقدرون بحوالي عشرين قتيلاً. ثم صار الوهابيون يشنون غاراتهم على العشائر العراقية، ويعيثون فيها نهباً وتقتيلاً. لذلك ضج الرأي العام العراقي بسبب تلك الاعتداءات. (176)

ج – ومن جهة أخرى، تم تهديم قبور البقيع في نيسان 1926. والبقيع كانت مقبرة المدينة في عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وما بعده. ودفن فيها الكثير من الصحابة والتابعين. كما دفن فيها أربعة من أئمة آل البيت (الحسن بن علي، ومحمد الباقر، وعلي بن الحسين، وجعفر الصادق). وقد تم الهدم بناء على فتوى دينية صادرة من رجال الدين. لعل أبرزهم (الشيخ عبد الله بن بليهد). ونصت الفتوى على حرمة بناء القبور، ووجوب هدم القائم منها. [177] وعلى أثر صدور هذه الفتوى، شرعت السلطة بهدم قبور البقيع. فأحدث هدمها ضجة في العراق. لذلك قرر زعماء الشيعة الدينيين إعلان الحزن، وإظهار الحداد. وعقد في الكاظمية اجتماع حضره جمهور كبير من المواطنين، وتليت فيه البرقيات والرسائل الواردة بهذا الشأن.. كما نظمت البرقيات التي تقرر إرسالها إلى ملوك وعلماء العالم الإسلامي في البلدان المختلفة. وجرى مثل ذلك في كربلاء والنجف. [178] وأخذت الصحف العراقية تنشر المقالات التي تضمنت تنديداً بالفتوى، وشجباً بسياسات آل سعود. [179]

وإزاء ذلك، سعى الإنكليز لعقد اجتماع يضم الملكين (عبد العزيز آل سعود، فيصل بن الحسين)، على أمل أن يساعد ذلك على التقريب بين الحكومتين. وقد عقد الاجتماع يوم 22شباط 1930 على ظهر بارجة بريطانية في عرض الخليج العربي. واجتمع على إثر ذلك، مندوبو الفريقين لبحث القضايا التي ولدت سوء التفاهم. وبعد جلسات متعددة عقدت يومي 22 – 23 شباط 1930. وانتهى المؤتمر إلى الاتفاق على (عقد معاهدة صداقة وحسن جوار بين العراق ونجد، تنطوي على اعتراف كل طرف بالآخر، وعلى تبادل التمثيل السياسي والقنصلي، ومنع الغزو والتعدي بين حكومة عشائر الفريقين. وتأليف لجان حدود دائمة لحل القضايا التي تقع على الحدود. ثم عقدت ثلاث اتفاقيات بين البلدين عام 1931. [180]

وبناءً على ذلك، نجح الملك فيصل الأول وحكومته في تأمين الحدود الغربية للبلاد. وقد مثلت تلك الاتفاقيات فاتحة عهد جديد في العلاقات بين البلدين، بحيث لم يقع بعدها ما يعكر صفو العلاقات القائمة بينهما. وكانت للحكمة والواقعية السياسية التي تحلى بها الملك فيصل الأول، أثراً ملموساً في تسوية مشكلة الحدود مع السعودية.

أما مشاكل الحدود العراقية – الإيرانية، فقد استمرت للمدة (1914 – 1934 م) لأن إيران ادعت أن معاهدة (أرضروم الثانية) لسنة 1847 قد فرضت عليها من ممثلي بريطانيا وروسيا القيصرية. كما أن بروتوكول (الإستانة) منح العراق فوائد لم تنص عليها (معاهدة أرضروم). [181] وقد تمسك الملك فيصل الأول بالحدود التي رسمتها (معاهدة أرضروم الثانية) وبروتوكول الإستانة المبرم عام (1913 – 1914 م). وإن عدم الرضا الإيراني لا يعني عدم شرعية المعاهدة، لأن إيران اشتركت في لجنة تحديد الحدود العثمانية – الإيرانية عام (1850 – 1852 م). كما أشار بروتوكول طهران المعقود بين الطرفين عام 1911 صراحة على المعاهدة.

وقد حاولت إيران استغلال اعترافها بالمملكة العراقية عام 1929 من أجل الحصول على مكاسب في شط العرب، وذلك عن طريق تعديل الحدود. وقد رفضت الحكومة العراقية ذلك الطلب باحتساب أن الحدود القائمة بين البلدين رسمت وفق (معاهدة أرضروم) التي لا يمكن إنكارها من إيران. [182] وبقي الوضع على هذا المنوال، إلى أن توصل العراق في عهد (الملك غازي) إلى عقد معاهدة جديدة مع إيران في 7 تموز 1937، والتي تعد أول معاهدة لترسيم الحدود بين البلدين منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة. [183] ويبدو أن هذه المعاهدة، قد تمكنت من حل مشكلة الحدود العراقية – الإيرانية في العهد الملكي لأنها وضعت حداً للتجاوزات الإيرانية على الأراضي العراقية، والاتفاق على مياه الأنهر المشتركة التي سحبت إيران أغلب مياهها أو قطعتها نهائياً مما أحدث أضرارا جسيمة في الجانب العراقي.

كما نجح الملك فيصل الأول عام 1932 في وضع مذكرات متبادلة بشأن تحديد الحدود مع الأردن. إن تلك المذكرات بينت موضوع تحديد الحدود بين الطرفين. ويبدو أن تلك المذكرات بنيت على معاهدة الصداقة التي عقدت بين البلدين عام 1931، التي نصت على التعاون الوثيق والود الصميم، ومراقبة الأمن على الحدود، ومنع التعديات، واتخاذ التدابير المشتركة بين البلدين. ويبدو أن الحدود العراقية – الأردنية لم تشهد أي حوادث تعكر صفو الأمن بين البلدين ربما بسبب وجود العرش الهاشمي في كلا البلدين.

وفي عام 1937 تم عقد اتفاقية حسن جوار بين العراق وسوريا. وإن هذه الاتفاقية تضمنت قواعد تفصيلية لشؤون الحدود وسلطاتها في الحدود العراقية – السورية. ورغم

تصديق هذه المعاهدة في العراق بالقانون رقم (40) لسنة 1937، إلا أنها لا تعد نافذة نظراً لعدم أبرامها من الطرفين حسب السياقات القانونية السارية في شؤون الحدود. [184]

وفي ضوء ذلك، بقيت الحدود العراقية – السورية في العهد الملكي معتمدة على الاتفاقية المؤقتة المنعقدة بين الطرفين عام 1927، والمتعلقة بتنظيم أمور عشائر الحدود. كما أن هناك كتابين متبادلين بين سلطات الحكومتين المرقمين (861) في 29 نيسان 1935 الصادر من وزارة الخارجية العراقية، والكتاب المرقم (127) في 16 حزيران 1935 الصادر من السلطة المختصة في حينه. وأن الكتابين المتبادلين المذكورين، ومعاهدة عام 1927 المنوه عنهما يمثلان المستندان الوحيدان اللذان تستند عليهما سلطات الحدود في كلا البلدين.

ومن الجدير بالذكر، أن الحدود العراقية – الكويتية، إبان العهد الملكي، لم ترسم، ولم تبحث بين الطرفين لأسباب موضوعية قانونية – سياسية، منها :[185]

أ – من الناحية القانونية، أن العراق قد وضع تحت الانتداب البريطاني في 25 نيسان 1920 بولاياته الثلاثة (بغداد، والموصل، والبصرة). وكانت البصرة متصرفية (محافظة) تضم الأقسام الإدارية الآتية (البصرة، والمنتفك، والعمارة، والكويت، ونجد). وكان من المفترض، أن تقع الكويت تحت سلطة الانتداب البريطاني إسوة بمناطق العراق الأخرى. بيد أن بريطانيا لم تفعل ذلك في حينه، واستثنتها لتجعل منها قاعدة خاصة لحماية مصالحها في الخليج العربي والهند. إن هذا السلوك البريطاني مثل أساساً للخلافات الحدودية بين العراق وبريطانيا منذ ولادة الدولة العراقية الحديثة.

ب– ومن الناحية السياسية، أن الكويت لم يكن لها وجود سياسي (دولة) على امتداد العهد الملكي العراقي (1921 – 1958 م) لكي تثار مشكلة الحدود بين الطرفين لغاية إعلان استقلال الكويت عام 1960. لتتحول القضية، منذ ذلك الحين، إلى خلافات حدودية مستمرة لم تحل بشكل نهائي لحد الآن.

إن كل هذه النجاحات ما كان لها أن تتم بدون سياسة (التوازن السياسي) التي اتبعها الملك فيصل الأول. حيث كان يتقن فن (المناورات السياسية). وكان رجل دولة ماهر بحيث لم يلتزم أي جماعة أو حزب على حساب الآخرين. وكان يتحدث باسم العراقيين

جميعاً. وهذا ما أشار إليه صراحة في خطاب التتويج بقوله: (الأمة بمجموعها هي حزبي، لا حزب لي سواها، ومصلحة البلاد العامة هي مصلحتي، لا مصلحة لي غيرها). [186]

ومع أن نخبة الملك فيصل الأول، قد تشكلت من الضباط الشريفيين والمستشارين المدنيين العرب، الذين شكلوا طبقة سياسية حاكمة على امتداد العهد الملكي في العراق، وكان السعي نحو السلطة محموماً لدى النخبة السياسية الحاكمة منذ تشكل الدولة العراقية الحديثة. [187] وكان هناك تباين في وجهات نظرهم وخلافاتهم السياسية اللاحقة، بيد أن الملك فيصل كان قد وحدهم، والتفوا حوله كالمحور، وكان الدعامة التي تستند عليها كل الميول والاتجاهات السياسية – الاجتماعية.

4- إنجاز الاستقلال، رغم أن الملك فيصل الأول، كان قد سعى إلى أن ينال العراق استقلاله الكامل بشكل لا لبس فيه، بيد أنه انطلق في تحقيق الاستقلال الناجز من معادلة صعبة ذات وجهين أساسيين، فمن جهة، لم يكن أمام العراق إلا الاعتماد على بريطانيا كونها (دولة الاحتلال) والدولة الأقوى في العالم، وتتفهم طبيعة العراق جيداً، وتدرك مشاكله المعقدة أكثر من غيرها. ويبدو أن الدور البريطاني في العراق كان ضرورياً لتدريب الجيش العراقي وتسليحه. كما كان الدينار العراقي مرتبط بالجنيه الإسترليني. فضلاً عن حاجة العراق إلى بريطانيا في حسم موضوع (ولاية الموصل) التي ضمت إلى العراق عام 1925 بمساعدتها. ومن جهة أخرى كان الملك فيصل مدركاً لرفض الشعب العراقي للهيمنة البريطانية على العراق، ومطالبته بالاستقلال الناجز. لذلك من الصعب وصفه أنه مجرد أداة بيد البريطانيين. حيث أنه لم يذعن لهم، إنما كان متوازناً بين الممكن والطموح. وكان وسطياً في الحصول على ما يريد من البريطانيين باللين والمرونة. ولم يكتف بما يحصل عليه، إنما كان يأخذ من البريطانيين ويطالبهم بالمزيد عن طريق تحريض المعارضة الوطنية للإعلان عما تريد ليوظفها في مفاوضاته مع البريطانيين ضمن سياسة عرفت بسياسة (خذ وطالب). [188]

وقد اتبع الملك فيصل الأول عدداً من الخطوات لاستكمال استقلال العراق. لعل أهمها ما يأتي:

أ – استكمال مقومات الدولة الحديثة بالشكل الذي نوهنا عنه في هذا المبحث.

ب- عقد أربع معاهدات مع بريطانيا من أجل الاستقلال، كانت المعاهدة العراقية البريطانية الأولى قد عقدت في 10 تشرين الأول 1922، ورغم أن تلك المعاهدة تكاد أن تكون نسخة مكررة من صك الانتداب البريطاني على العراق، بيد أنها تضمنت مادة يمكن احتسابها خطوة جوهرية باتجاه الاستقلال، وهي المادة السادسة من المعاهدة التي نصت على ما يأتي: (يتعهد جلالة ملك بريطانيا بأن يسعى بإدخال العراق في عضوية عصبة الأمم في أقرب ما يمكن). [189] ورغم أساليب الإكراه التي رافقت عقد الاتفاقية العراقية البريطانية الثانية في 13 كانون الثاني 1926، فإنها قد هيأت المقدمات اللازمة لقبول العراق عضواً في عصبة الأمم لأنها تحتوي على أسس دولية يهم عصبة الأمم أمر المحافظة عليها، واستمرارها طول المدة التي أوصت بها لجنتها الخاصة. لذلك اتخذ مجلس الوزراء العراقي في جلسته المنعقدة في 29 كانون الأول 1925 قراراً تضمن ما يأتي: (بما أن المعاهدة البريطانية – العراقية تحتوي على أسس دولية عامة يهم عصبة الأمم أمر المحافظة عليها ولقائها طول المدة المطلوبة، فإن مجلس الوزراء يوافق على تمديد أجلها 25 سنة ما لم يدخل العراق في عصبة الأمم قبل انتهاء هذه المدة). [190]

أما الاتفاقية العراقية – البريطانية الثالثة التي عقدت عام 1927، فإنها تضمنت تعديلات على المعاهدتين الأولى والثانية. كما تضمنت تطوراً مهماً ورد في المادة الأولى (يعترف صاحب الجلالة البريطانية بالعراق كدولة مستقلة ذات سيادة). [191] وفي ظلال ولادة حكومة عمالية في بريطانيا في حزيران 1929، والتي أعلنت عن عزمها التفاوض مع الحكومة العراقية بشأن معاهدة جديدة تعترف باستقلال العراق، ودعم طلب العراق للانضمام إلى عصبة الأمم عام 1932، عقدت الاتفاقية العراقية – البريطانية الرابعة في 30 حزيران 1930، [192] والتي كانت تدور حول ركنين أساسيين هما: الاعتراف بحفظ وحماية المواصلات الجوية لصاحب الجلالة البريطانية بصورة دائمة، وفي الأحوال كلها، ودخول العراق عضواً في عصبة الأمم عام 1932. لذلك ورد في المادة الثامنة ما يأتي: (يعترف الفريقان الساميان المتعاقدان بأنه، عند الشروع في تنفيذ هذه المعاهدة، تنتهي من تلقاء نفسها، وبصورة نهائية، جميع المسؤوليات المترتبة على صاحب الجلالة البريطانية فيما يتعلق بالعراق وفقا للمعاهدات والاتفاقات

المشار إليها في المادة السابعة من المعاهدة. وذلك فيما يختص بصاحب الجلالة البريطانية، وبأنه إذا بقي شيء من هذه المسؤوليات فيترتب على صاحب الجلالة ملك العراق وحده). [193]

وقد لعب نوري السعيد، دوراً بازاً في عقد هذه المعاهدة، حيث استخدم أساليب قسرية ضد المعارضة، وعمل على تكميم الصحافة، وتعطيل مجلس النواب، من أجل تمرير المعاهدة. وعلى أثر ذلك تم قبول العراق عضواً في عصبة الأمم، ليصبح أول دولة منتدبة تحصل على استقلالها. [194] وقد ترافق ذلك مع التوازن والسياسة الواقعية التي اتبعها الملك فيصل الأول في إنجاز مهمة الاستقلال. فضلاً عن التكتيكات التي اتبعها في خوض المفاوضات مع البريطانيين. عليه، يمكن إطلاق تسمية (معاهدة الاستقلال) على المعاهدة العراقية البريطانية الرابعة لعام 1930، لأنها اشترطت أن تدخل حيز التنفيذ في اللحظة التي يقبل بها العراق عضواً في المنظمة الدولية.

إن هذه الإجراءات الأربعة (بناء مؤسسة الجيش والشرطة، وبناء المؤسسات المدنية الأخرى، والحفاظ على الوحدة الوطنية اجتماعياً وجغرافياً، ونيل الاستقلال الناجز) كلها منجزات وطنية كبيرة، منحت الملك فيصل الأول الشرعية الكاملة. **المتمثلة بما يأتي:**

أ - بما أن توليه عرش العراق، كان خياراً عراقياً عبر عنه بالاستفتاء الشعبي الذي منحه 96 ٪ من الأصوات، فإنه قد حصل على (شرعية الوجود).

ب- وبدلالة إنجازاته الكبيرة، ومشروعه النهضوي الذي حمله إلى العراق، وأوصله إلى حالة الارتقاء والاستقلال، فإنه قد حصل على (شرعية الإنجاز).

ج - وبدلالة بيعة المرجع الديني الأعلى مهدي الخالصي، فإنه قد حصل على (الشرعية الدينية) حسب القواعد الفقهية الشيعية.

ورغم أن الملك فيصل الأول كان قد حصل على (شرعية الوجود)، و(شرعية الإنجاز)، و(الشرعية الدينية) بيد أن مهمته لم تكن يسيرة. حيث أنه واجه معارضة لخطواته من بعض رجال الدين، الذين رسموا مشهد صراع جديد بين المؤسسة الحاكمة الملكية والمنظومة الدينية طوال العهد الملكي (1921 - 1958 م). وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

الصراع بين حكام العراق ورجال الدين في العهد الملكي

لم تشهد العلاقة بين المؤسسة الحكومية والمنظومة الدينية، إبان العهد الملكي، وفاقاً واضحاً ولا عداءً مطلقاً، إنما بقيت تلك العلاقة تتراوح ما بين السلب والإيجاب، وما بين الصراع والتعاون منذ نشوء المملكة العراقية الحديثة. وقد تباينت تلك المواقف حسب المنطلقات الفقهية أو السياسية أو الدينية. لذلك يمكن تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين أساسيين هما:

المطلب الأول
صراع ملوك العراق مع رجال الدين السنة والأقليات

لبيان طبيعة الصراع بين ملوك العراق الحديث مع رجال الدين السنة ورجال الدين الذين يمثلون الأقليات، لابد من تقسيمه إلى محورين أساسيين هما:

أولاً: صراع ملوك العراق مع رجال الدين السنة:

لم يواجه الملك فيصل الأول أي معارضة لفكرة تتويجه ملكاً على العراق من رجال الدين السنة. كما أنهم لم يتخذوا أي خطوات سلبية تمس إجراءات الحكم التي اتخذها بعد توليه عرش العراق.

ويبدو، أن التوافق والوئام الذي حدث بين رجال الدين السنة ومؤسسة الحكم الملكية، التي تأسست عام 1921 راجع إلى عوامل عدة منها:

أ - لأنه في ظل مشروعات سلطة الانتداب البريطانية، حلت الهوية الأثنية (العروبة) محل الهوية الدينية التي كانت غالبة في الحقبة العثمانية. حيث كان التصور السني للعروبة محمولاً في البداية على كاهل الجمعيات الإصلاحية العربية - العثمانية. ولعل مسيرة ساطع الحصري مثال نموذجي على تطور النخب العربية السنية

في الإمبراطورية العثمانية. فساطع الحصري انتقل خلال بضع سنوات من فكرة الإصلاح العثماني إلى فكرة القومية العربية، التي احتسب الإسلام بعداً ثقافياً لها. لذلك انخرطت بعض النخب الدينية السنية في التعاون مع البريطانيين بعد أن كانت متعاونة مع السلطة العثمانية. كما انتقلت إلى التعاون مع مؤسسة الحكم الملكية التي انبثقت من رحم الاحتلال والثورة.

ب- كما أن تلك النخب الدينية السنية، كانت ترى أن السلطة الجديدة ينبغي أن تعود إليها بقوة القانون داخل الحكومة العراقية الجديدة، التي كانت تهيمن عليها سلطة (الكفار) بناءً على إرثها السابق في خدمة العباسيين والعثمانيين.

ج - ومن جهة أخرى، كانت تلك النخب الدينية السنية ترى أن الدولة، أياً كانت، تحظى بشكل من الشرعية الدينية ما أن توطد سلطتها، وتحافظ على النظام العام. عليه فإنه لابد لهذه الدولة من إظهار الاحترام تجاه رجال الدين السنة ضمن نطاق خضوعهم للدولة ذاتها من خلال علاقة شرعنه متبادلة. [195]

د - وربما يكون هذا التعاطي الإيجابي مع الحاكم مبني على فتاوى عددٍ من أئمة المذاهب السنية الكبار (الحنبلية والشافعية). حيث أن الإمام (ملك بن أنس)، كان يرى أن الخروج على الحكام وإن كانوا ظالمين يسوق إلى الفتن وإباحة الدماء. [196] وهذا ما ذهب إليه الإمام (احمد بن حنبل)، الذي يعتقد بطاعة الحاكم وإن كان مستبداً ظالماً. وأنه يحتسب الخروج عليه بغياً مهما يكن حال الحاكم. [197]

وفي الواقع، أن المشهد العربي السني في تلك الحقبة الزمنية، لم يكن لديه (مرجعية دينية) ممكن الرجوع إليها لتحديد الموقف السني من تولية فيصل الأول على عرش العراق، أو لبيان مواقفها من إجراءات الحكم التي يتخذها. كما أن الوسط السني لم يعرف الظاهرة الحزبية حتى ذلك الحين. مع ذلك كان يمتلك رجال دين كبار لديهم تصوراتهم الخاصة إزاء الدين والدولة والمجتمع. لعل أبرزهم كان نقيب أشراف بغداد (عبد الرحمن النقيب)، الذي يلقب (بالقادري) لأن كلا والديه قادريان نسبة إلى جد العائلة الشيخ (عبد القادر الكيلاني).

ويوصف عبد الرحمن النقيب (1841 – 1927 م)، أنه كان (عالماً فاضلاً، كاتباً مؤرخاً). [198]

وقد شغل منصب رئيس الوزراء في الحكومة العراقية المؤقتة في 25 تشرين الأول 1920. كما شكل الحكومة العراقية الأولى في 12 أيلول 1921. وشكل الحكومة العراقية الثانية في 28 أيلول 1922. [199]

عليه، يبدو أن النقيب كان شخصية دينية رائدة في المجتمع العربي السني في بغداد. بيد أنه كان طاعنا في السن، وبصحة سيئة، ولم يكن يحظى بدعم كبير إلا من أتباعه في بغداد. [200]

وعندما بدأت تتعالى الأصوات العراقية والبريطانية في اعقاب ثورة العشرين، والتي تنادي بفيصل ملكاً على العراق، فإن (عبد الرحمن النقيب) كان متحفظاً على هذا الترشيح لأول وهلة. وذلك للأسباب الآتية:

أ – لأن النقيب معروف بميوله العثمانية، النابعة من مسوغات دينية وذاتية على حد سواء. فقبل الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918 م) كانت علاقة الأتراك العثمانيين برئيس الطائفة القادرية الكبيرة، علاقة ودية وطدتها وحدة المذهب، والمصالح المشتركة. وبتدخل من العثمانيين وليَ عبد الرحمن النقيب رتبة نقابة الأشراف بعد وفاة شقيقه. ومنحه السلطان العثماني عدداً من الأوسمة والرتب الرفيعة. [201] لذلك كان من الصعب القبول بمرشح مناوئ للسلطة العثمانية كالملك فيصل الأول.

ب– كما لم يخف النقيب مشاعره تجاه الهاشميين منذ ثورة الشريف الحسين بن علي ضد العثمانيين عام 1916. وبدأ يؤكد على هذا الموقف بعد الحرب العالمية الأولى بصورة أكثر وضوحاً، ولا سيما حين تصدر اسم فيصل قائمة المرشحين لعرش العراق. حيث فضل النقيب عودة الترك على تولي أحد أنجال الشريف حسين عرش العراق. [202]

ثم نحى النقيب عداءه السابق لفكرة الحكم الشريفي برمتها. كما نحى جانباً عداءه السابق لتولية فيصل على عرش العراق، مفسحاً المجال للقبول به، متأثراً، في هذا التحول،

بمحادثاتـه المتكـررة مع (برسي كوكس ومس بيـل)، اللذين أشـارا إلى أن فيصل كان أيضاً المفضل لدى البريطانيين. [203]

وعلى هذا الأسـاس، عمل النقيب على إرضاء فيصل، وإرساء علاقة عمل سليمة معه كونه شخصية حكيمة من وجهة نظره.

ويبـدو أن النقيـب كان قد اختار مواقفه الإيجابية اللاحقة مـن تولية فيصل الأول على عـرش العـراق بعناية فائقة على أسـاس التصرف البراغـماتي الذي يعترف بحقائق السـلطة القائمـة. كـما كان هذا الموقف ممزوجاً عنده بتقديس المنصـب الديني التقليدي الذي تولاه. لذلك أصبح ميالاً لفتح صفحة جديدة مع فيصل الأول.

ومـن هذه المنطلقـات، رحب نقيب أشراف بغـداد (عبد الرحمن النقيـب) بفيصل قبل مجيئـه إلى العـراق عبر رسـالته الموجهـة إلى ملك الحجاز الشريف حسـين. والتـي ورد فيها (وأما الأمر السـامي الملوكي لهذا الداعي بالسـعي جميعاً فيما يستلزم راحة البلاد فهو واجب الامتثال على كل حال لاقتضاء الحس الوطني). [204]

وفي 7 تموز 1921 أقام النقيب مأدبة كبيرة في منزله تكريماً لفيصل الأول. إن تلك المأدبة احتسـبت بادرة حسـن نية تجاه الملك الجديد. وأثناء هذه المأدبة خاطب الملك فيصل النجل الأكـبر للنقيـب (محمود عبد الرحمن) قائـلاً: (إن عائلة النقيب أيها الأمـير هي يدك اليمنى، التي يمكنك استخدامها بالطريقة التي تشاؤها في خدمة الوطن). [205]

وفي 11 تموز 1921 اجتمع مجلس الوزراء برئاسة عبد الرحمن النقيب، وأصدر بالإجماع قـراراً بتنصيـب فيصل الأول ملـكاً على العـراق. [206] وأوعز النقيـب إلى وزارة الداخلية لاتخاذ الإجراءات الرسـمية لاسـتفتاء الرأي العام. فأجري الاسـتفتاء يوم 19 آب 1921، واشـترك فيـه نحو مليون عراقي. وكانت النتيجـة أن 96٪ وافقوا على اختيار فيصل ملكاً على العراق. [207]

ومنذ ذلك الحين، تحول موقف عبد الرحمن النقيب بالكامل لصالح تنصيب فيصل على عرش العراق. فضلاً عن تأييد السياسات والإجراءات التي اعتمدها في إدارة البلد.

أضف إلى ذلك، يلاحظ أن (جماعة الإخوان المسلمين العراقية)، كانت قد وطأت أرض العراق إبان العهد الملكي، وحققت نجاحاً محدوداً عام 1948، خصوصاً بعد عودة الشيخ (محمد محمود الصواف) من مصر إلى العراق. وقد حمل الصواف رسالة الإخوان المسلمين المصريين لتأسيس فرعهم في العراق. وظهر بعد حوالي عقد من الزمان، تحت اسم (الحزب الإسلامي العراقي) رغم أن الإخوان، بشكل عام، يحاولون إبعاد مظاهر الحزبية عن تنظيمهم.[208] بيد أنها لم تمثل تحدياً لسلطة الدولة الملكية، لأنها لم تتمكن من التحول إلى حركة شعبية واسعة مثلما كانت في مصر. **وكانت موانع انتشار الجماعة في العراق الملكي متعددة، لعل أهمها:**

أ - لا تسمح التركيبة الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية على انتشار تنظيم الإخوان في العراق. هذا ما أشار إليه (محمد عبد الحميد أحمد)، وهو أحد الدعاة المصريين الذين بعث بهم الشيخ (حسن البنا) إلى العراق، بقوله: (إن الحركة من الصعوبة أن تشق طريقها في العراق، وذلك لتعدد القوميات والأديان والمذاهب السياسية، بل وصعوبة قيادة الفرد العراقي).[209]

ب- ثم أن شيخ الأزهر محمود شلتوت (1893 - 1963) كان قد اعترف بالمذهب الجعفري بوصفه أحد المذاهب الإسلامية المعترف بها. وبذلك فقدت الجماعة إحدى أدواتها المذهبية في العراق.

ج - أضف إلى ذلك، أن حزب الاستقلال مثل منافساً قوياً للإخوان المسلمين العراقيين. وذلك عن طريق أطروحاته عن الوحدة العربية الإسلامية مما أدى إلى جذب الكثيرين إليه.

د - كما يمكن احتساب الحزب الشيوعي العراقي، أحد موانع انتشار الإخوان في العراق، لأنهم كانوا أكثر نشاطاً وشعبيةً من الإخوان.

ز - كما أن الإخوان المسلمين كانوا في مواجهة أيديولوجية مع عناصر (حزب التحرير الإسلامي) الذي كان منتشراً في العراق مطلع الخمسينات.[210] لذلك لم تتح لهم الفرصة لمواجهة المنظومة الملكية الحاكمة أو تهديدها على غرار ما فعلت في مصر.

ثانياً: علاقة ملوك العراق برجال الدين اليهود والمسيحيين:

من الناحية العقائدية، يؤمن اليهود بأن شكل الحكم الشرعي يكمن في (النموذج الثيوقراطي)، لأنهم يعتقدون أن مصدر السلطة السياسية راجع إلى الله وحده. إن هذا الاعتقاد مبني على ما ورد في نصوص التوراة، ومنها النص الآتي: (فإن الحكم لله). [211] وطرحت التوراة نموذجاً محدداً في الحكم الثيوقراطي، أطلق عليه (الملكية الدستورية المقيدة).

وذهبت التوراة إلى تحديد الشروط اللازمة لقيام الملكية الشرعية. لعل أهمها ما يأتي:

أ – أن يكون الملك متفقهاً بالتوراة، وعاملاً بموجبها. [212]

ب– يجب أن يتحلى الملك بالشروط الأخلاقية المطلوبة، كضرورة إقامته العدالة، وعدم استخدامه العنف، وعدم استكثاره من النساء والذهب والفضة، وامتناعه عن أخذ الرشوة والمحاباة وما شابه ذلك. [213]

مع ذلك، لم يبادر رجال الدين اليهود إلى اتخاذ مواقفٍ مناوئةٍ لتولي فيصل الأول عرش العراق. وذلك ضمن سياسة (الأمر الواقع)، التي من شأنها تقليل الأضرار، وجلب المنافع. **وربما يكون هذا الموقف الإيجابي من الملك فيصل الأول وإجراءاته راجع إلى ما يأتي:**

أ – لا يمكن إقامة النموذج الثيوقراطي اليهودي في العراق بحكم أن اليهود يمثلون أقلية فيه، ضمن واقع تحكمه أغلبية عربية ساحقة، تعتنق الديانة الإسلامية.

ب– أن قوة النموذج النهضوي الذي طرحه الملك فيصل الأول، والإسناد المحلي والدولي الواسع الذي حظي به، أدى إلى تكيف رجال الدين اليهود مع الواقع العلماني الجديد في العراق الملكي، والتعايش معه في ظلال حكم الملك فيصل الأول.

ج – أضف إلى ذلك، لم يكن هناك (دولة يهودية) على وجه الأرض ممكن الركون إليها بدلاً عن المملكة العراقية.

وفي ضوء هذه القناعات الدينية – السياسية، أقام الحاخام الأكبر للطائفة اليهودية في بغداد مأدبة على شرف الملك فيصل الأول في 8 تموز 1921. وقد عبرت الخطب التي ألقيت، أثناء المأدبة، عن قلق اليهود من أن حكومة عربية قد تفضي إلى الفوضى، بيد أن الاطمئنان وقع عندهم تدريجياً بسبب موقف فيصل الذي بدى مستنيراً ومتسامحاً. ثم قدم الحاخام الأكبر لفيصل لفائف القانون في أسطواناتها الذهبية ومجلدة بنسخة من التلمود. كما تم إهدائه لوحة عليها نقوش عبرية مفادها (اعطه القوة يا رب، واقبل عمله، ودمر قوة أعدائه حتى لا يقاومه أحد). وتعززت ثقتهم بالملك فيصل عندما خاطب المجتمعون قائلاً: (لا أريد أن أسمع عن المسلمين والمسيحيين واليهود لأن العراق وطن قومي، وهناك أمة واحدة هنا تسمى الأمة العراقية). [214]

ومن باب زرع الطمأنينة لدى يهود العراق، نشرت جريدة (دجلة) مقالاً قالت فيه: (أن ما ذكرناه في بعض أعدادنا عن الصهيونيين ليس له علاقة بمواطنينا الموسويين. فيهود العراق بنظرنا عرب وعراقيون، وكل فرد منهم يمت بعربيته إلى السموأل اليهودي المغربي). [215]

ومن الجدير بالذكر، أن فيصل الأول، انتقل بعد أسابيع، من (دار المشيرية)، التي كانت المقر الرسمي لحكام بغداد العثمانيين إلى منزل في حي الكسرة ببغداد، استأجرته وزارة الداخلية ليكون مقر إقامته الدائم. وكان المنزل ملكاً لتاجر يهودي ثري من بغداد يدعى (ابن شعشوع). [216] ربما يكون ذلك مبادرة حسن نية إزاء اليهود وزعماءهم الدينيين في العراق.

ويبدو، أن تلك المواقف اليهودية، قد أفضت إلى اندماج اليهود في النظام السياسي الجديد، وضمنت حصول أبناء الطائفة على مناصب رفيعة في الحكومات الملكية المتعاقبة. ولعل أبرز هذه الشخصيات، **على سبيل المثال لا الحصر، هي:**[217]

أ – **ساسون حسقيل**: الذي شغل منصب (وزير المالية) في الحكومة العراقية المؤقتة عام 1920. وشغل المنصب نفسه في الحكومة الأولى عام 1921، والحكومة الثانية عام 1922، والحكومة الثالثة عام 1922 – 1923. وكان ركناً أساسياً من تلك الحكومات. ثم شغل منصب رئيس اللجنة المالية في مجلس النواب.

ب- **مناحيم دانيال**: الذي شغل عضوية (المجلس التأسيسي) عام 1924، وعضوية (مجلس الأعيان) عام 1925.

ج - **داود سمره**: الذي عهد إليه منصب نائب لرئيس محكمة البداءة لغاية عام 1923.

أما رجال الدين المسيحيين، فقد رحبوا بفيصل الأول ملكاً على العراق، ولم تبدر منهم أي معارضة لتوليته عرش العراق. كما لم تبدر منهم أي معارضة لإجراءاته وقراراته المتعلقة بإدارة الدولة.

وفي 30 تموز 1921، استقبل زعماء الطائفة الكلدانية المسيحية فيصل الأول. فألقى كلمة أكد فيها تسامحه مع جميع الأديان والمذاهب. وذلك بقوله: (لا أفرق بين مذهب وآخر لأننا كلنا عراقيون. فليعلم الجميع أنه لا أقلية ولا أغلبية على هذه البلاد، فالأقلية هي أغلبية، والأغلبية أقلية). ثم استطرد متحدثاً عن النهضة التي يتطلع إليها في العراق. ووعد بأنه سيقود البلاد في تطور سريع بعد سبعمائة عام تحت الوصاية الأجنبية. [218] إن هذه الكلمات قد ساعدت على تنمية العلاقات الطيبة بين الملك ورجال الدين المسيحيين. وأصبحت مكانة المسيحيين العراقيين ذات منزلة اعتبارية متميزة، وتعهدت الدولة بحفظ حقوقهم كمواطنين، ومشاركتهم في مؤسسات الدولة المختلفة.

مع ذلك، يلاحظ أنه بعد استقلال العراق عام 1932، ودخوله عضواً في عصبة الأمم، طالب الرئيس الروحي للآثوريين (مار شمعون) بطريرك الكنيسة النسطورية الشرقية، بالحكم الذاتي داخل العراق. وقام بتأسيس ميليشيا مسلحة في شمال العراق. وانتشر نحو 200 مسلح آثوري في المنطقة، بقصد اقتطاع جزءٍ من العراق، وإقامة الدولة الآثورية. [219] لذلك، احتسبت السلطات العراقية تحركاتهم، تمرداً مسلحاً ضد الدولة وسلطاتها الشرعية.

ولعل أخطر ما تضمنته مطالب (مار شمعون) وبقية الزعماء الآثوريين في المؤتمر الذي عقد في (سر عمادية) في 15 - 16 حزيران 1932، **واتفقوا جميعاً على تنفيذ ما خططه البطريرك، ما يأتي:**[220]

أ - الاعتراف بالآثوريين شعباً مقيماً في العراق، وليس مجرد أقلية عنصرية أو دينية.

ب- يجب إعادة مواطنهم في حكارى.

ج - في حالة عدم تنفيذ ما جاء في الفقرة الثانية، فيجب إيجاد وطن لهم في العراق تكون أبوابه مفتوحة لجميع الآثوريين في العراق وخارجه.

د - يتكون هذا الوطن من مناطق زاخو، ودهوك، وعقرة، والعمادية. بحيث تكون هذه المنطقة سياسياً وإدارياً منطقة آثورية.

ز - على العراق الاعتراف بالسلطتين الزمنية والدينية للمار شمعون، وأن تمنحه الحكومة وسام الشرف، وتقديم منحة سنوية له.

وفي ضوء ذلك، دعت السلطة العراقية (مار شمعون) إلى بغداد لإجراء مفاوضات معه، فتم احتجازه بعد رفضه التخلي عن السلطة الزمنية، والاحتفاظ بسلطته الدينية على أتباعه. لذلك، تقرر نفيه إلى قبرص. واغتيل هناك في 6 تشرين الثاني 1975.

وبعد نفي (مار شمعون) وقعت اشتباكات بين الجيش العراقي ومسلحي الآثوريين قرب الحدود السورية - العراقية. وكان الجيش العراقي بقيادة الجنرال (بكر صدقي)، الذي تحرك شمالاً لسحق التمرد الديني الآثوري.[221] وبذلك طويت صفحة مهمة من صفحات الصراع بين ملوك العراق ورجال الدين.

المطلب الثاني
صراع ملوك العراق مع رجال الدين الشيعة

يمكن تقسيم الصراع بين ملوك العراق ورجال الدين الشيعة إلى مرحلتين أساسيتين هما:

أولاً: مرحلة الصراع في عهد الملك فيصل الأول.

ثانياً: مرحلة الصراع ما بعد الملك فيصل الأول.

أولاً: الصراع في عهد الملك فيصل الأول:

لم تشهد العلاقة بين المؤسسة الحكومية والمنظومة الدينية، إبان العهد الملكي، تعاوناً واضحاً ولا صراعاً مطلقاً، إنما بقيت تلك العلاقة تتراوح ما بين السلب والإيجاب، وما بين الصراع والتعاون منذ نشوء المملكة العراقية الحديثة وحتى نهايتها.

ويبدو أن الاتجاه الديني التوفيقي الذي فرض وجوده السياسي منذ البدايات الأولى لثورة العشرين الوطنية التحررية، قد ساعد على القبول بتولي (فيصل الأول) عرش العراق من عموم الشعب العراقي، ومن رجال الدين الشيعة إلى حد ما. إن ما ميز هذا الاتجاه يكمن في الاكتفاء باشتراط أن يكون الحاكم مسلماً. وبالتالي عدم اشتراطه أن يكون هذا الحاكم متميزاً بصفة دينية – مذهبية مهما كان شكلها.

ويبدو أن هذا الاتجاه، كان قد أخذ بنظر الحسبان الواقع السياسي للبلاد. لذلك مال إلى نوعٍ من التوافقية بين المسوغات الدينية والواقع السياسي.

وقد عبرت بعض الجمعيات السياسية السرية، التي تشكلت في أعقاب الاحتلال عن تمسكها بهذه الفكرة. ففي الكاظمية أخذت (الجمعية الإسلامية العربية) تطبع المنشورات، وتوزعها في أنحاء البلاد المختلفة. وكانت تطالب بتشكيل حكم وطني إسلامي. [222]

وفي كربلاء، أسس (محمد رضا) نجل المرجع محمد تقي الشيرازي (الجمعية الوطنية الإسلامية) تحت إشراف والده. وقد كان هدفها تحقيق استقلال العراق تحت رعاية ملك مسلم. [223]

كما جاء في منهاج (الجمعية الإسلامية السرية) ما يؤكد إيمانها بهذه الفكرة. إذ ورد فيه تأكيد على ضرورة (السعي لإعلاء كلمة الإسلام وسعادته وترقيته، ومراعاة القانون الأعظم في ذلك، ألا وهو الشرع الشريف المحمدي، والعمل به...)، وخلصت إلى القول بضرورة (تأييد وترويج جميع الحكومات الإسلامية عامة، والحكومات العربية ولا سيما الحكومة العراقية خاصة). [224]

وقد اتضح هذا الاتجاه، أثناء إجراء الاستفتاء عام 1918 – 1919 م. إذ أكد بعض الثوار تمسكهم بهذه الفكرة وما يترتب عليها. فعندما علم زعماء النجف بوصول الحاكم السياسي البريطاني (ولسن) لإجراء الاستفتاء بنفسه في النجف يوم 25 تشرين الثاني 1918 م، فقد بدأ الزعماء بالاستعداد لهذا العمل الوطني. وفي الاجتماع الذي عقده (ولسن) مع مندوبي النجف، أكد (عبد الواحد سكر) تمسكه بهذه الفكرة، عندما شدد على (ضرورة اختيار حكومة إسلامية عراقية...). وقد أيده حسين كمال الدين في ذلك، وصفق له الحاضرون معبرين بذلك عن أيمانهم بهذه الفكرة. [225]

وفي اجتماع آخر، عقده زعماء النجف في دار (على كاشف الغطاء)، اقترح أحد الحضور تمليك (الشيخ خزعل) بوصفه ينتمي إلى الطائفة الشيعية، فرد عليه محمد العبطان قائلاً: (بأن القضية إسلامية، وليست سنية ولا شيعية). [226] وبذلك عبر صراحةً عن تمسكه بالاتجاه الديني التوفيقي. وفي ضوء ذلك، تم الاتفاق في النجف على تنظيم ثلاث مضابط، الأولى موقعة من رجال الدين، والثانية موقعة من رؤوسا العشائر، والثالثة موقعة من الشبان. وخلاصة هذه المضابط المطالبة بضرورة تأسيس حكومة إسلامية عربية. [227] وقد ورد في مضبطة رجال الدين (الشيرازي، وشيخ الشريعة)، طلب من ملك الحجاز (الشريف حسين) أن يساعدهم بتأسيس الملكية في العراق لكي يترأسها أحد أنجاله. [228]

ونتيجة للبلبلة التي حدثت أثناء الاستفتاء، فقد لجأت مجموعة من الوطنيين إلى المرجع (الشيرازي)، الذي كان معروفاً عنه أنه يمتلك فكراً إسلامياً شاملاً، بعيداً عن التفكير الطائفي. [229] وقد استفتوه بقضية جواز انتخاب غير المسلم للإمارة على المسلمين، فأجابهم أنه (ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين). [230]

وقد أيدت مجموعة من رجال الدين في كربلاء هذه الفتوى منهم (محمد حسين المازندراني، ومحمد صادق الطبطبائي، ومحمد رضا القزويني، ومحمد الموسوي الحائري، وعلى الشهرستاني، وهادي الخرساني وغيرهم)، وأصدروا فتاوى بتحريم انتخاب غير المسلم لملوكية العراق. [231]

وقد نظم أهالي الكاظمية عدة مضابط مطابقة لتلك الفتوى. إذ ورد في المضبطة المؤرخة في 8 كانون الأول 1919 ما يأتي: (نطلب أن تكون للعراق... حكومة عربية إسلامية يرأسها ملك عربي مسلم...). [232]

وعموما، كان معظم رجال الدين يتعاطفون، على الدوام، مع فكرة تأسيس حكومة إسلامية بحتة في العراق، [233] وخاصة المرجع (الشيرازي) الذي أكد إيمانه بهذه الفكرة في رسالته الموجهة إلى عموم العراقيين في 27 – 28 مايس 1920، والتي حثهم فيها على المطالبة بحكومة إسلامية. بقوله: (فإن إخوانكم في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من أنحاء العراق، قد اتفقوا فيما بينهم على الاجتماع والقيام بمظاهرات سلمية. وقد قامت جماعة كبيرة بتلك المظاهرات مع المحافظة على الأمن، طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إن شاء الله بحكومة إسلامية. وذلك بأن يرسل كل قطر وناحية إلى عاصمة العراق وفداً للمطالبة بحقه، متفقاً مع الذين سيتوجهون من أنحاء العراق عن قريب إلى بغداد. فالواجب عليكم بل على جميع المسلمين الاتفاق مع إخوانكم على هذا المبدأ الشريف...). [234]

وقد اتضح موقفه أكثر، عندما أوكل (رحيم الظالمي) للعمل من أجل تحريك الثورة في الرميثة بقوله: (أنت مخول من قبلي أن تشتغل بكل قواك لهذه القضية، وأن تعمل بكل ما لديك من الوسائل، بشرط ألا تخرج عما هو موافق للشريعة الإسلامية ضمن نطاق العمل). [235]

كما أعرب (محمد الخالصي) عن تمسكه بهذه الفكرة عبر تأكيده على ضرورة ألا يخضع المسلم لسلطان غير المسلم. وذلك في خطابه الذي ألقاه في صحن (العباس بن علي) يوم 21 حزيران 1920 م. [236]

وقد كثر التبشير الديني – السياسي في اجتماعات الحركة الوطنية التي كانت تعقد في الجوامع أواسط عام 1920، وألقيت فيها القصائد الشعرية. وكانت في معظمها تدور حول فكرة (فليخرج الكافر). [237] وكانت تلك الاجتماعات تغطي عملها السياسي بغطاء ديني، وتصرح باسم الجامعة الإسلامية. [238] لذلك، أخذت بعض العشائر تبدي شيئاً من التمرد نتيجة لتلك الدعاية الدينية. [239]

ومما عزز من عملية ظهور الاتجاه الديني التوفيقي، يكمن في كون الشخص الذي رشح لعرش العراق كان الأمير فيصل الذي يتمتع بأصل ديني لا تختلف حوله الطوائف الإسلامية الرئيسة. وهذا ما أكدته جريدة (الاستقلال) البغدادية عندما أشارت (بأن جميع العراقيين لا تتفق كلمتهم على قبول أي شخص عراقي يتملك عليهم لأسباب لا تخفى، وإن كان ذلك الشخص في حد ذاته أهلاً للملوكية. فينبغي آنئذٍ أن يؤتى بملك عربي من خارج القطر، يتفق الجميع على شرفه وطيب نسبه وكرم طباعه. وقد فتش العراقيون على ذلك، فلم يجدوا الخصال المذكورة إلا في العائلة الهاشمية الشريفة...). [240]

وقد سر معظم رجال الدين الشيعة وأتباعهم عندما سمعوا أن بريطانيا آمنت بأن العراق بحاجة إلى ملك عربي مسلم، يستطيع أن يكسب الزعامات الدينية الشيعية إلى جانبه. وحيث أن البيت الهاشمي الذي ينتمي إليه فيصل بيت من سلالة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإن هذا الأصل كان أكثر جذباً للشيعة من ملك يعتمد على الأصول الحديثة في الحكم، [241] لأن ذلك ينسجم مع مفهومهم لأصل السلطة، وحتى أن الكثير من الشيعة قد ظنوا أن الأمير فيصل كان شيعياً لكثرة ما كان يشير في خطبه إلى مناقب الأئمة من آل البيت، ويصفهم بأنهم أجداده، ويقسم بتربتهم. [242]

وقد أكد (توماس ليبل) أنه عندما سأل (عبد الواحد سكر) كيف جاز له وهو الرجل الذي ينتمي إلى الطائفة الشيعية، أن يطالب بفيصل ملكاً على العراق مع أنه سني المذهب. فأجابه (عبد الواحد سكر) بأن فيصل في أعماق قلبه كان شيعياً. [243]

وبناء على ذلك، يتبين أن الاتجاه الديني التوفيقي، كان قد طرح فكرة السلطة الدينية بشكل مغاير كلياً لأطروحات الاتجاه الديني الثيوقراطي، الذي كان يدور حول فكرة (الخلافة والإمامة) ولن يتعداها فيما يتعلق برؤيته للسلطة العليا في الدولة

ويبدو أن علة هذا الإدراك الديني التوفيقي يكمن في مسوغات الواقع العملي، التي فرضت عليهم أن يطرحوا مفهوماً متميزاً للسلطة الدينية. **ولعل من أهم تلك المسوغات:**

أ - أن الوعي الديني لم يكن بالمستوى الذي وصل إليه في صدر الإسلام.

ب- عـدم توفر الشـخص المؤهل داخل العـراق لتولي منصب الخلافـة أو الإمامة، أو بمعنى أصح لا يوجد شخصية عراقية ممكن أن يتحقق الإجماع عليها أثناء الثورة وما بعدها.

ج - كـما أن فشـل الخلافـة أو السـلطنة العثمانيـة في الدفـاع عـن حياض الإسـلام من تعديات الدول الغربية المسـيحية، كان بمثابة سببٍ إضافي لاستبعاد فكرة الخلافة أو الإمامـة. وذلـك لثبوت عجزهـا في تلك الحقبة الزمنية. لذلـك بقي هذا الخيار محصوراً ضمن نطاق محدود لا يمثل تياراً رئيسياً في فكر ثورة العشرين. بل أن كل الذي طرح فيما يخص السـلطة الدينية يتركز حوا إقامة حكومة ذات شـكل ملكي يتـولى رئاسـتها ملك عربي مسـلم، يطبق الخطـوط العريضة للشريعة الإسـلامية على أمور السياسـة والمجتمع والدولة مـن دون أن يتقيد حرفياً بما جاء في الشريعة الإسلامية. وضمن هذا السياق قبل رجال الدين، لأول وهلة، بتولي فيصل الأول عرش العراق.

وقـد كان الملـك فيصـل الأول مـدركاً أن التحدي الأكبر الذي سـيواجهه في مسـتهل حكمه، يتمثل بالسـعي نحو ترسيخ شرعيته، وغرس جذوره في البلاد. ولم يكن ذلك ممكناً بـدون الحصـول على قـدرٍ معقولٍ مـن الدعم الآتي من المكـون الشـيعي لأن عددهم يفوق عدد السـكان الآخرين. وكان الشيعة على مذاهب شـتى، فكان بعضهم منخرطاً في الحركة القومية، وهؤلاء كان موقفهم من فيصل يتسـم بالترحيب الحذر. إن علة الترحيب محكومة بقيادتـه الثورة العربية وحكمه في سـوريا. وعلة الحذر آتية مـن احتمالية وقوعه تحت النفوذ البريطـاني. وكان معظـم قادة ثـورة العشرين من الشـيعة الذين لجأوا إلى الحجـاز يدعمون ترشيحه ملكاً على العراق.

وكان المجتهـدون الشـيعة هـم المجموعـة التي تمتلـك أهمية سياسـية فائقـة في المجتمع الشـيعي، وكان عـلى فيصـل أن يتعاطى معهـم وفق حدسـه ومواهبه الفطريـة. ووفق ذلك كان مدركاً تماماً للحساسـيات الطائفية في العراق. ولهذا قرر بالفعل أنه بحاجة إلى التواصل مـع الشـيعة وزعمائها الدينيين. وقـد كان تقدمه في جنوب العراق وتوقفـه المتعمد عند المدن

ذات المزارات الدينية المقدسة دليلاً على قلقه في هذا الصدد. ولعل الفتور الذي استقبله به المجتهدين الشيعة قد أقلقه، بيد أنه لم يثنيه عن الاستمرار في إيجاد أرضية مشتركة معهم. [244]

ومما زاد قلق الملك فيصل، أن رجال الدين الشيعة، قد ازداد قلقهم من تعرض الاستقلال التام إلى الفشل، بعد موافقة أعضاء (مؤتمر القاهرة) عام 1921 على ترشيح فيصل لعرش العراق. ومن ثم تراجع المجتهدون الشيعة عن تأييدهم للأمير فيصل قبل لقائهم به في البصرة عام 1921. [245]

وقد عبر الملك فيصل الأول عن قلقه من رجال الدين الشيعة في مذكرته عندما قال: (وأكثرية شيعية جاهلة منتسبة عنصرياً إلى نفس الحكومة إلا أن الاضطهادات التي كانت تلحقهم من جراء الحكم التركي الذي لم يمكنهم من الاشتراك في الحكم، وعدم التمرن عليه، والذي فتح خندقاً عميقاً بين الشعب العربي المنقسم إلى هذين المذهبين. كل ذلك جعل مع الأسف هذه الأكثرية أو الأشخاص الذين لهم مطامع خاصة، الدينيون منهم وطلاب الوظائف بدون استحقاق، والذين لم يستفيدوا مادياً من الحكم الجديد، يظهرون بأنهم لم يزالوا مضطهدين لكونهم شيعة، ويشوقون هذه الأكثرية للتخلي عن الحكم الذي يقولون بأنه سيء بحت، ولا ننكر ما لهؤلاء من التأثير على الرأي البسيط الجاهل). [246]

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن الملك (فيصل الأول) كان قلقاً من المجتهدين الشيعة لأسباب عديدة. لعل أهمها ما يأتي:

أ - بموجب مذكرته المشار إليها أعلاه، فإنه كان يخشى من قدرتهم على توظيف (المظلومية الشيعية) التي وقعت في العهد العثماني في الضغط عليه من أجل تغيير مسارات مشروعه السياسي في العراق، خصوصاً أنه لا ينكر قدرتهم على التأثير على الرأي البسيط الجاهل.

ب- كان قلق الملك فيصل، نابع أيضاً، من تصورات رجال الدين الشيعة لنموذج الحكم الشرعي لديهم. فالحاكم عندهم لا يمكن أن يسوس الناس ما لم يكن عالماً بكل ما يصلح الناس من أمور الدين والدنيا، عاملاً بعلمه، قد نصب نفسه

لله وللخير. بكلمة أوضح، أنه يجب أن تتوفر به جميع الشروط التي احتسبها الشيعة الإمامية شروطاً مختصة بإمام الدين والدنيا، بحث يخرج عن كونه فرداً عادياً كسائر الناس. إن رجال الدين الشيعة، يشترطون في الحاكم الذي يجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية أن يكوم معصوماً من الخطأ والزلل في علمه وعمله، أو من يرتضيه المعصوم لكفاءته العلمية والخلقية الجامعة المانعة. (247)

ج – كما أن الملك فيصل الأول، كان مدركاً لاستمرارية (دور المعارضة) لدى الشيعة في معظم التاريخ العربي – الإسلامي. وأن احتمالية استمرار المعارضة الشيعية ضده واردة طبقاً لهذا السياق التاريخي. (248)

د – أضف إلى ذلك، كان لوجود (المرجعية الدينية الشيعية) كمنظومة دينية على هذا القدر من الاستقلالية والنشاط السياسي، ربما يشكل خطراً على السلطة العراقية الوليدة، وقد ينازعها على اختصاصاتها ودورها. (249)

وعلى هذا الأساس، وضع الملك فيصل الأول إستراتيجية التعاطي مع رجال الدين الشيعة وفق المحاور الآتية:

1- من أجل تجريد رجال الدين الشيعة من نفوذهم على أتباعهم فإنه حاول التأثير على المجتمع الشيعي واحتوائه، عن طريق إيجاد أرضية مشتركة معهم. إذ أنه زار الكاظمية بناءً على اقتراح (محمد الصدر)، عصر يوم التتويج. وقد أقيمت له حفلة في الصحن الكاظمي، حضرها كبار رجال الدين الشيعة. وقد وقف الملك في ركن داخل الروضة وقد أسبل على غرار الشيعة الإثنى عشرية، وسجد على تربة كبيرة أعدت له. وهنا بدأ فيصل يمثل دوراً جديداً كي يرضي شيعة العراق ويتناغم مع مشاعرهم الدينية. (250)

كما أنه، اختار يوم 18(ذي الحجة 1339 هجرية) المصادف (23 آب 1921) موعداً لتتوجيه على عرش العراق للتقرب من الشيعة والمجتهدين، كون هذا التاريخ يمثل عيداً كبيراً لدى الشيعة يسمى (عيد الغدير) الذي نصب النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم (علي بن أبي طالب) خليفة للمسلمين في غدير خم حسب معتقداتهم. وقد أظهر العراقيون ما تكنه قلوبهم للبيت الهاشمي من ولاءٍ وتقدير. (251)

ويبدو أن الملك فيصل الأول، أراد من وراء اختياره ليوم الغدير أن يجمع بين عهدين أو عيدين هما (عيد التتويج وعيد الغدير). ولم يرَ المندوب السامي برسي كوكس مانعاً من إجابة هذا الطلب وقبول الاقتراح لأنه قد يساعد في نجاح مهمته.

كما أنه زار الكاظميين في السنة الأولى من حكمه أربع مرات. وشارك الشيعة أحزانهم في عاشوراء، وحضر مواكبهم وساعدهم بمبالغ مالية. [252] وحاول الملك فيصل، توظيف نسبه الذي يرتبط بالنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم في هذا التقارب. إذ يلاحظ، رغم أنه كان سنياً يتبع المذهب الحنفي، بيد أنه لم يتبن مواقف عقائدية منغلقة، كي لا يستفز شيعة العراق. [253]

أضف إلى ذلك، كان خطاب الملك فيصل الأول، ذات الصبغة الدينية، وزيارة الأضرحة الدينية ورجال الدين من الأمور التي قربت بينه وبين عموم الشيعة. إذ أن أول عمل قام به في النجف كان زيارته لمرقد الإمام (علي بن أبي طالب)، ثم زار عدداً من رجال الدين الشيعة. وعندما حل على كربلاء لمدة يوم واحد، فإنه زار مرقدي الحسين والعباس عليهما السلام. كما زار في بغداد المراقد الشيعية والسنية على حد سواء. ومن هذه الخطوات تيقن الإنكليز من نجاحه. إذ قالت المس بيل في رسالة لها مؤرخة في 7 تموز 1921 (أن شخصية فيصل اجتازت ثلاثة أرباع الطريق). [254]

وذكر (غريفز) أن الأسباب التي ساعدت فيصل على النجاح في الوسط الشيعي، تتمثل في كونه كان حسن الصورة ومهذباً وقوراً، وكانت خطبه تثير الإعجاب في الشكل والمحتوى. كما كانت إنجازاته وسلوكه في الحرب دليلاً على شجاعته وقوة إرادته. [155] وذهب الدكتور علي الوردي بهذا المنحى أيضاً بقوله :(والواقع أن فيصل كانت له قدرة على اجتذاب قلوب الناس إليه، وكانت له لهجة في الحديث حجازية وهي لهجة محببة إلى العراقيين. وإذا تكلم في اجتماع كان كلامه مباشراً لا حذلقة فيه ولا تصنع. أضف إلى ذلك، أنه كان يحدث كل فئة من الناس بما يلائمها). [156]

كما حاول تصحيح الأوضاع الطائفية للشيعة، ورفع معاناتهم التي كانت ملموسة في العهد العثماني. وذلك بإلزام الجميع باحترام مؤسسات الدولة، واحتكار القوة لدى

الحكومة المركزية، وإيجاد تعليم مدني لأنه يوحد المواطنين. ووضع التقاليد والشعائر الدينية بين طوائف المسلمين بميزان واحد، مهما أمكن. كما أشار إلى ضرورة (أن نطمئن إخواننا الشيعة) عن طريق إعطاء التعليمات إلى قاضي بغداد كي يسعى لتوحيد أيام الصيام والإفطار، وتعمير العتبات المقدسة، والتفكير بتأسيس (وقف شيعي)، والعمل على تعليم أبناء الشيعة، وإشراكهم في الحكم والإدارة كل حسب مؤهلاته. [257]

2- وكان الملك فيصل الأول، قد أدرك إن تحالف العشائر مع المنظومة الدينية التي يقودها المجتهدون الشيعة، بالشكل الذي برز أثناء ثورة العشرين سوف يسبب متاعب للدولة الوليدة. لذا اقترح على (برسي كوكس) العمل على استمالة شيوخ العشائر، وفصلهم عن رجال الدين الشيعة. [258] وقد صرح (برسي كوكس) في تشرين الثاني 1922 حول هذه الفكرة قائلاً: (إنني واثق من أننا إذا نجحنا في كسب هؤلاء الشيوخ وفصلهم عن العلماء الذين يعتقدون أنه يدين إليهم بالولاء الأعمى، فإننا سوف نحقق رغبتنا في نجاح الانتخابات والتصديق على المعاهدة بدون أي متاعب). [259]

ثم تمكنت الحكومة العراقية من تجريد المجتهدين الشيعة من تحالفهم مع شيوخ العشائر، بفضل سياسة توزيع الأراضي على شيوخ العشائر. وكانت أوراق الملك في هذا التنافس أفضل من أوراق المجتهدين الشيعة. وذلك لأن لديه إمكانية توزيع الامتيازات على الشيوخ. وبهذا الإجراء وضعت الحدود لسلطان المجتهدين الشيعة بشكل واضح على شيوخ العشائر لأن ارتباطهم بالدولة أصبح أكثر رسوخاً، لدرجة أنهم لم يشاركوا في التمردات العشائرية التي وقعت في الثلاثينات. [260] كما عمل الملك فيصل الأول على المزج الفعال بين سكان العشائر وسكان المدينة. وكانت تلك عملية صعبة جداً لأنها ستعمل على هدم عنصر القوة المشتت عند المجتمع، وتحويله إلى عنصر موحد بيد الدولة. وإن ذلك يعد شرطاً أساسياً قبل عملية الدمج في الحياة الوطنية. كانت الطرق النهائية لقلب القوات العسكرية إلى قوات فعالة هي المزج بين سكان العشائر وسكان المدن. [261]

3- وفي مواجهة رجال الدين الشيعة، بشكل مباشر، بذل الملك فيصل الأول جهداً كبيراً لإقناعهم بمراعاة الظروف المعقدة، ومستلزمات إدارة الدولة. كما أن المؤسسة الحاكمة

الملكيـة، كانت قد استخدمت الأطروحـة (الطائفية – الأثنية) كأداة في المواجهة السياسـية مع المجتهدين الشـيعة. ويبدو أن هذه السياسـة مثلت سياسة واعية من الملك فيصل الأول وحكوماتـه المتعاقبة لقذف المعارضة الدينية المناوئة للنظام السـياسي الملكي وإجراءاته بهذه التهمة، رغم أن المجتهدين وحلفاءهم من قبيل (حزب النهضة) قد استبعدوا تماماً الطائفية في إطـار مجادلاتهم السياسـية مـع المنظومة الحاكمة في تلـك المرحلة. مع التركيـز على البعد الوطني في سلوكهم السياسي ومواقفهم من القضايا العامة. (262)

ويبدو أن هذا التوافق بين مؤسسة الحكم الملكية والمنظومة الدينية الشيعية، لم يدم طويلاً بحكم اختلاف الرؤى والأوليات في إدارة الدولة. إذ لم يسـتطع الملك فيصل الأول، لأول وهلة، أن يحصل على رضا المؤسسـة الدينية الشـيعية بصورة واسـعة. وكان وجود مؤسسـة دينية على هذا القدر الكبير من الاسـتقلالية والقوة السياسـية لابد أن ينازع السلطة العراقية الوليـدة على اختصاصاتها ودورها. لذلك سـعت الحكومة العراقيـة بعد تولي فيصل عرش العراق إلى الحد من قوة تلك المؤسسة ورجالها أو احتوائها. (263)

وبعـد أن اضطـرت بريطانيا على الموافقة على تأسـيس الدولة العراقيـة الحديثة، وقفت القيـادات الدينية الشـيعية ضد أغلب الإجراءات الضرورية التـي اتخذتها الحكومة العراقية مـن أجـل بناء الركائـز الأساسـية للدولة الوليـدة. وذلـك باتخاذهم مواقف متشـددة ضد السـلطة، وإصرارهـم عـلى فـرض شروط تعجيزية غـير قابلـة للتحقيق في تلـك الظروف السياسية المعقدة.

وضمـن هـذا السـياق، لم يتجه رجـال الدين الشـيعة إلى تأييد الملك فيصـل الأول على نحـو مطلق حينما اعتلى العرش، ولكنهم اتجهوا نحو التأييد المشروط، الذي يرتبط بمواقف سياسية معينة، تتعلق بمستوى الارتباط بين الملك والحكومة وبريطانيا في آن واحد. (264)

ويبـدو أنه، كانت علاقات الملك فيصل الأول مع المجتهدين الشـيعة مقلقة منذ البدء. وعـلى الرغـم مـن أنه بذل أقصى جهـده معهم، وأغدق مـن اهتمامه بهم، بيد أنـه لم يتلق رداً مماثلاً من ناحيتهم تماماً. فعلى سبيل المثال لا الحصر، لم يقدم له الشيخ مهدي الخالصي ومحمد

الصدر سوى تعهدات مشروطة بالولاء والطاعة، ربما بسبب قلقهم من علاقة فيصل الوثيقة بالبريطانيين. [265]

ولعل المرجع الديني الشيخ (مهدي الخالصي الكبير) كان من أشد المتحفظين على تولية فيصل الأول على عرش العراق. وأهمية الخالصي لا تكمن في كونه كان يعد أحد أهم المراجع آنذاك فحسب، إنما أيضاً لكونه كان شديد الاهتمام بالسياسة، ويعدها جزءً لا يتجزأ من الدين. إذ كان يحتسب أن للدين ظاهر وباطن. فظاهره العبادات والشعائر، أما باطنه فينحصر في السعي لتخليص البلدان الإسلامية من تسلط الكفار. [266] وكان الخالصي من أشد المعارضين لتولية فيصل على عرش العراق. **وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها ما يأتي:**

أ - لأنه كان يحتسبه أحد أدوات السياسة البريطانية في المنطقة. التي كانت تعتقد أن العراقيين غير مؤهلين لإدارة الحكم عموماً، والشيعة خصوصاً. وهذا ما عبر عنه بشكل صريح (توماس ليبل) الذي كان موظفاً في الإدارة البريطانية في العراق بقوله: (أن المسلم عموماً، والشيعي خصوصاً لابد أن يبقى لسنوات طويلة بدون حكم ذاتي. وما مطلبه بالحكم الذاتي سوى محاولة منه للتخلص من القانون والنظام). [267] ولذلك كان (توماس) قد احتسب الحاكم السياسي ولسن رجلاً عظيماً لأنه لا يؤمن بالحكم الذاتي للعراقيين. وما الثورات العراقية التي حدثت في عهده، من وجهة نظره، سوى تمردات عشائرية دائمة ضد الحكومة لأنها وجدت نفسها تخضع لأول مرة للقانون والنظام. [268]

ب- أضف إلى ذلك، أن شخصية الشيخ مهدي الخالصي، لم تخرج عن الأطر الكلاسيكية لرجل الدين الشيعي الذي تحركه منظومته الفقهية التي بنت مواقفها على المعطيات الدينية، وتعاملت مع الأحداث السياسية الكبرى وفقاً لذلك. [269] حيث أنه، كان قد كتب عام 1915 م، رسالة مهمة بعنوان (رسالة الحسام البتار في جهاد الكفار) دون فيها ما يتعلق بأمور الجهاد، وما يترتب على الأمة الإسلامية من القيام بشروطه وقواعده وأركانه. إن هذه الرسالة مثلت الأساس الذي انطلق منها في تحديد موقفه من ولاية الملك فيصل الأول من جهة، ومن السياسة

البريطانية من جهة أخرى. ولعل أهم ما ورد فيها، أنه احتسب الجهاد فريضة على كل مسلم لقوله: (الحمد لله الذي سن الجهاد ذخيرة للمعاد، ووسيلة للعباد، إلى سبيل الرشاد). (والسر فيه إن الحكم بالجهاد على المكلف من الحقوق الشرعية التي وظفها الشارع عليه وليست راجعة له حتى يجوز له تركها والتخلف عنها. فمتى ثبتت وجبت لعدم كون سقوطها عن المكلف بيده، فلا تسقط عنه باختياره إذا ثبتت).270) كما يعتقد أنه لن ينتج عن الاحتلال إلا حكومة تابعة ومن جنسها لقوله: (لأن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه، ونحلته وسائر أحواله وعوائده، لما يداخله من استعظام الغالب على نفسه، واعتقاده أن نيل مقاصده لا يحصل إلا بواسطته، فيكون مجبوراً على إتباعه والتخلق بأخلاقه). [271]

ج - وأضاف حفيد الشيخ الخالصي المسوغات التاريخية الجهادية التي عاشها جده كسبب من أسباب تحفظه على تولية فيصل الأول على عرش العراق. وذلك بقوله: (كان للإمام الشيخ محمد مهدي الخالصي دور بارز مميز في التعبئة العامة وإعداد الأمة للمقاومة المنظمة. فقام بجولات تعبوية في أنحاء العراق، باعتباره البلد واسطة العقد بين جناحي العالم الإسلامي، العربي وغير العربي، لا سيما في مدنه المقدسة مراكز الإشعاع والتأثير، لبيان خطورة الحدث وما يستدعيه من الأعداء والاستعداد لمقابلته). [272]

د - علاوة على ذلك كله، كان الشيخ الخالصي يمقت العائلة الهاشمية لوقوفها في الحرب إلى جانب بريطانيا. وكان ولده الشيخ محمد أكثر مقتاً للعائلة الهاشمية منه. [273] وسبق وأن اتخذ موقفاً مناوئاً للثورة العربية التي قادها الشريف حسين عام 1916 لأنه اعتقد أنها تقدم الدعم للكفار ضد دولة مسلمة. [274]

وقد وظف الملك فيصل الأول أسلوبه المهذب، ومهارته في التفاوض، ومسوغاته الدينية، في إقناع الشيخ مهدي الخالصي، لأنه كان على يقين أنه لن تتم له البيعة لتولي عرش العراق ما لم يبايعه الشيخ الخالصي الكبير حسب رواية نجله محمد، الذي وصف أسلوب فيصل أثناء مقابلة والده بأنه تظاهر بمظهر ديني ملؤه الإخلاص للإسلام والمسلمين. كما

أشار إلى أن فيصل زار والده مراراً في مدرسة الخالصي الكائنة في الكاظمية بزي عرب الحجاز، ويحمل قطعة من ستار الكعبة مكتوباً عليها آية الكرسي بالذهب، مظهراً أنه لا غاية له إلا نشر تعاليم القرآن، وتأييد الكعبة، وتخليص البلاد الإسلامية من تسلط الأجانب. وقد أهدى تلك القطعة إلى والده. وخلا به في إحدى زياراته له وأظهر له أنه إنما جاء العراق لينقذه من الإنكليز. وأن عمله لا يتم إلا بموافقة أبي وإلا أضطر إلى الرجوع من حيث أتى. ثم وصفه بأنه مجسمة الخداع والتزوير غير محسودٍ عليهما ولا محمودٍ بهاتين الصفتين. (275)

وعلى هذا الأساس فإن الملك فيصل الأول تمكن من إقناع الشيخ الخالصي الكبير على توليته عرش العراق، وبارك له ملوكيته. فسعى فيصل إلى أخذ البيعة منه. وهنا أوضح الخالصي أثناء لقائه فيصل عام 1921 بأن تأييده له مشرط بأمرين هما: (قد يكون من العدل أن تكون السلطة برلمانية دستورية ولا يجب أن تحد أي قوة أجنبية من سيادة العراق على نفسه). (276) إذ ورد في المقدمة التي كتبها لفتوى المبايعة الشرعية للملك فيصل الاول ما يأتي: (وبعد فإن أولى الناس بإمارة المسلمين هم أهل بيت رسول رب العالمين ما داموا... مجرين لأحكام السنة والكتاب... وهذا العراق قد جاهد جهاد الأبطال... لإقامة دولة إسلامية تجري أحكام ألله، وتقيم سنن رسول رب العالمين. وقد انتهى به الأمر إلى أن يختار ملكاً صالحاً لتحقيق رغبات المسلمين الذين قاموا لنصرة الدين. وقد حضر الأمير فيصل... وعاهد ألله أن يبذل كل ما يستطيع لإنقاذ العراق من كل شر وفساد وتدخل أجنبي مهما كان... وبعد أن عاهد ألله على ذلك لم يبق مانع للعراقيين أن يبايعوه على هذه الشرائط والقيود. وها أنا بهذه الوثيقة أعلن هذا الأمر للعراقيين وأوصيهم بالبيعة له على هذه الشروط والقيود...). (277)

ثم صدرت فتوى البيعة بالصيغة الآتية: (بسم ألله الرحمن الرحيم وبه ثقتي. الحمد لله الذي نشر لواء الحق على رؤوس الخلق، فأيدهم بالنصر برئاسة من حاز الشرف والفخر، الملك المطاع، الواجب علينا الإتباع، الملك المبجل، عظمة مليكنا فيصل الأول دامت شوكته، نجل جلالة الملك حسين الأول دامت دولته، فأحكموا بيعته، وأبرموا طاعته، واهتفوا باسمه، مذعنين لحكمه. ونحن ممن قد اقتفى هذا الأثر، وبايعه في السر والعلن،

على أن يكون ملكاً على العراق، مقيداً بمجلس نيابي، منقطعاً عن سلطة الغير، مستقلاً معه بالأمر والنهي، ولله الأمر). [278]

وقد ألزمت بيعة الشيخ الخالصي للملك فيصل الأول مقلديه كافة بمثل بيعته، حسب التقاليد الدينية الشيعية التي تنظم العلاقة بين المرجع والمقلدين. وبهذا توسعت، بشكل كبير، قاعدة القبول الشعبي بتولية فيصل الأول على عرش العراق.

ومن هذه الفتوى يتبين، أن الملك فيصل الأول، كان قد نجح بإقناع الشيخ الخالصي بولايته على عرش العراق وفق أمرين أساسيين هما:

أ – أنه أولى الناس بعرش العراق كونه من بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ب– تعهد بإنقاذ العراق من هيمنة السياسة البريطانية، وإنجاز التحرير الكامل.

وفي ضوء هذه البيعة، سعى الملك فيصل إلى أخذ البيعة من الشخصيات الدينية المهمة الأخرى، التي وقفت بعيداً عن مسألة ترشيحه لعرش العراق. [279] حيث رحب عدد من المجتهدين بقرار مجلس الوزراء العراقي المتخذ في 11 تموز 1921، والقاضي بتنصيب فيصل ملكاً على العراق. من بينهم الشيخ الخالصي، ومحمد الصدر وغيرهم. بينما رفض ذلك مجتهدون آخرون من ذوي النفوذ لعل أبرزهم (أبو الحسن الأصفهاني، محمد حسين النائيني). وذلك لاعتقادهم أن الملك فيصل لن يظهر أي رفضٍ واضحٍ للوجود البريطاني في العراق. [280] وضمن هذه الحسابات المترددة لدى بعض المجتهدين الشيعة، اعتذر الشيخ (عبد الكريم الجزائري) عن قبول المنصب الوزاري في حكومة عبد الرحمن النقيب. وذلك لمركزه الديني الكبير، وترفعه عن الاشتراك في الحكم. مما اضطر السيد (هبة الدين الشهرستاني) إلى أن يشغل منصبه كوزير للمعارف، استناداً على فكره الإصلاحي الذي يرى أن التغيير والإصلاح لن يكون إلا من خلال المشاركة في السلطة، وليس في الابتعاد عنها. [281]

ويبدو أن حالة الوئام والتفاهم بين الملك فيصل الأول والشيخ مهدي الخالصي، لم تدم طويلاً. حيث وقع أول خلاف بينهما حول تعيين (قائمقام سامراء). إذ كان الشيخ الخالصي

يريد أن يعين الميرزا (محمد هندي) قائمقام لقضاء سامراء، بينما كان الملك فيصل يريد تعيين (جلال بابان) في هذا المنصب.

ويبدو أن معايير الشيخ الخالصي لتعيين محمد هندي كانت قائمة على أسس عاطفية، كونه من أخيار الشيعة، حسب قناعته، ومن سكنة الكاظمية، بمعنى أنه ملم بالتقاليد الدينية المرتبطة بالمراقد المقدسة. ويبدو أن هذا المعيار ناظر لوجود أئمة الشيعة في سامراء (الإمامين علي الهادي والحسن العسكري) عليهما السلام. كما أنه كان يعتقد أنه الأقدر على مداراة زوار الشيعة، وبمقدوره أن يدرأ الأذى عنهم.

وكتب الشيخ الخالصي بذلك كتاباً أرسله إلى الملك فيصل الأول، بيد أن الأخير رفض الطلب للأسباب الآتية:

أ - لأنه يرفض، من حيث المبدأ، تدخل رجال الدين في شؤون الدولة، لأن ذلك ليس من اختصاصهم حسب تصوراته الفكرية - السياسية.

ب- لأنه كان يرفض اعتماد المعايير المذهبية في إدارة الدولة.

ج - فضلاً عن ذلك، رفض مرشح الخالصي لأنه يحمل الجنسية الهندية، وكان يشغل وظيفة معاون الحاكم السياسي البريطاني في الكاظمية. بينما كان الملك ميالاً إلى تعيين شخصية عراقية لهذا المنصب وفق معيار الكفاءة.

ولم تنته هذه الأزمة إلا بتدخل (على البازركان)، الذي أقنع الطرفين بتعيين (جلال بابان) قائمقام لقضاء سامراء. وبذلك سحب فتيل الأزمة بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية، التي كان يقودها الشيخ الخالصي. [282]

وفي ضوء تلك التسوية السياسية بين الطرفين باشر (جلال بابان) بوظيفته في قضاء سامراء في 4 كانون الأول 1921. وذلك امتثالاً لتوجيهات الملك فيصل الأول. [283] وأخذ يبذل أقصى جهده من أجل العناية بالزوار الشيعة، ودفع الأذى عنهم حسب توجيهات الشيخ الخالصي. [284]

ويبدو أن فرض إرادة المؤسسة الحاكمة على المنظومة الدينية في قضية (قائمقام سامراء)، كانت ذات دلالات عميقة منها:

أ – تفوقت في هذه القضية تقاليد الدولة على التقاليد العرفية ذات الصبغة الدينية التي تؤمن بها المنظومة الدينية.

ب– أن هـذه الخطوة، كانت قد مثلـت أول اختبار لأطروحة الملك فيصل الأول، التي تؤمن بضرورة الفصل بين الدين والسياسـة. إذ أن هـذه الأطروحة التي آمن بها، وعمل بموجبها، كانت على المحك.

ج – كما أن تلك الخطوة، كانت قد مثلت الأساس الذي انطلقت منه المؤسسة الحاكمة طوال العهد الملكي (1921 – 1958 م) في تعاطيها مع المنظومة الدينية واعتراضاتها المتكررة على الحكومة أحياناً، أو على إجراءاتها أحياناً أخرى.

وبعـد هـذه الجولة مـن الصراع بين المؤسسـة الحاكمـة والمنظومة الدينية، بـدأت جولة جديـدة مـن الصراع بـين الطرفين. حيـث أدى إعلان الملـك فيصل الأول، معضـداً بإقرار حكومـة عبـد الرحمن النقيب بالموافقة عـلى معاهدة الانتداب البريطاني عـلى العراق، والتي وضعهـا المندوب السـامي (بـرسي كوكس) قبـل انتخابـات المجلس التأسـيسي إلى توحيد موقف المجتهدين الشـيعة إزاء إجـراءات الحكومة. [285] وقد تمحـورت تلك الاعتراضات الدينية حول مسألتين أساسيتين هما:

أ – وقـوف رجـال الدين ضد المعاهـدة العراقيـة – البريطانية، التي مـا كان بالإمكان الاستغناء عنها في تلك الظروف القاهرة. وبخلافها ربما تقوم تركيا بإعادة احتلال العـراق أو عـلى الأقـل إلحـاق ولاية الموصـل بها (علـما أن ولاية الموصل تشـمل: محافظـات الموصل وكركـوك وأربيل والسـليمانية ودهوك). وربما يعـاد الاحتلال البريطاني للعراق أو على الأقل تستمر حالة الانتداب.

ب– أصدر رجال الدين الفتاوى ضد الانتخابات المؤدية لتشـكيل المجلس التأسيسي، وضد إقرار الدسـتور، وضد قانون التجنيـد الإلزامي، وضد التعيين في الوظائف

الحكومية، وضد إدخال أبناء وبنات الطائفة الشيعية في المدارس الحكومية.[286] حيث وقع رجال الدين (محمد تقي الحسيني، ومشكور الحولاني، ومهدي الخرساني، وعبد الكريم الجزائري، وموسى تقي، وصالح كمال الدين، وجواد صاحب الجواهر) على مضبطة موجهة إلى رئيس الوزراء في 21 تموز 1922، تضمنت رفض أي قرار أو معاهدة أو قانون انتخابي يمس استقلال الأمة وكرامتها.[287] وأعلن أبو الحسن الأصفهاني قائلاً: (الى إخواننا المسلمين، إن هذا الانتخاب يميت الأمة الإسلامية. فمن انتخب بعد ما علم بحرمة الانتخاب حرمت زوجته، وزيارته، ولا يجوز رد السلام عليه، ولا يدخل حمام المسلمين). كما أصدر محمد حسين النائيني فتوى مشابهة ورد فيها: (لا إشكال في حرمة الانتخابات، ومن انتخب فقد عصى وجاء بغضب من أالله عظيم).[288]

ويبدو أن هذا الإعلان، قد أثار غضب الحركة الوطنية عموماً، ودفعهم إلى التوجه نحو رجال الدين لأخذ آراءهم بهذا الصدد. وقد وجد هؤلاء أن الحكومة البريطانية ومؤسسة الحكم العراقية برئاسة الملك فيصل الأول، قد نكثوا بوعودهم تجاه العراقيين. وأشار الخالصي، بحسب ما ذكرت المس بيل إلى ذلك بقوله: (أن بيعة الملك فيصل أصبحت لاغية. أنه أخل بالشروط التي تعهد بها أثناء البيعة، والتي تنص على المحافظة على استقلال البلاد)، الأمر الذي أثار الملك فيصل الأول ضده بعد أن وصله هذا التصريح، لكنه أضمره في صدره بحكم ما يتحلى به من حكمة وسعة صدر.[289] كما رفض الشيخ (عبد الكريم الجزائري) انتخابات المجلس التأسيسي. وأعلن حرمة المشاركة فيها.[290]

وقد استدعى الملك فيصل الأول، عدداً من شيوخ الفرات الأوسط، كان من بينهم (عبد الواحد سكر، ومحسن أبو طبيخ، وعلوان الياسري، وكاطع العوادي، وشعلان أبو الجون)، وتمكن من إقناعهم بأن المعاهدة تمثل مكسباً للعراق، وأن الشروع بانتخابات المجلس التأسيسي يمثل ضرورة ملحة لاستكمال بناء الدولة. فوافق الشيوخ على رأيه ما عدا (محسن أبو طبيخ)، الذي صرح بأنه غير قادر على مخالفة علماء الدين الذين أفتوا بحرمة إجراء الانتخابات. مع ذلك فإنه بذل جهداً للتوفيق بين إرادة رجال الدين وسياسة الحكومة.[291]

ثـم اندلعـت، مرة أخـرى، بوادر الصـدام السـياسي بين المؤسسـة الحاكمـة والمنظومة الدينيـة، عندما حـددت وزارة عبد الرحمن النقيب الثالثة يوم 24 تشرين الأول 1922 موعداً للبدء بالانتخابات وفقاً للنظام الداخلي الصادر في 4 آذار 1922 م **وحددت مهامه بما يأتي:**

أ - وضع الدستور أو القانون الأساسي للمملكة العراقية.

ب- سن قانون لانتخاب مجلس النواب.

ج - التصديق على المعاهدة العراقية - البريطانية.

في تلـك الظروف المعقـدة، عرض على كبار رجال الدين الشـيعة آنـذاك منهم (مهدي الخالـصي، أبو الحسـن الأصفهاني، محمد حسـين النائيني)، إسـتفتاءاً حـول شرعية انتخاب المجلـس التأسـيسي. فكانت الإجابة من الشـيخ الأصفهاني (فمن دخل فيه أو سـاعد عليه فهـو كمـن حارب ألله ورسـوله وأوليائـه). وأجـاب النائيني بقولـه: (نعم حكمنـا بحرمة الانتخابـات وحرمـة الدخـول فيهـا على كافة الأمـة العراقيـة. وأن من دخـل في هذا الأمر أو سـاعد عليه أدنى مسـاعدة فقد حاد ألله ورسـوله والأئمة الطاهرين). وأجاب الخالصي قائـلا: (نعم قد صدر منـا الحكم بتحريم الانتخابات على كافة الأمة العراقية. فمن دخل أو تداخل أو ساعد فيه فقد حاد ألله ورسوله). [292]

وبعد أسـبوعين من بدء الانتخابات، أصدر رجال الدين بقيادة الشيخ الخالصي فتاوى جديـدة تدعـوا المواطنين لمقاطعـة الانتخابات. وقـد صدرت الفتـاوى في النجف وكربلاء والكاظمية موجهة إلى المسـلمين في العراق، تضمنت حرمة المشـاركة في الانتخابات. وجاء في فتـوى الخالصي أن الانتخابات قد قامت على وسـائل غير مرغوبة من الشـعب العراقي. حيث استخدم البريطانيون القوة العسكرية. وأغلقت الحكومة الأحزاب السياسية، ونفت الشـخصيات الوطنية خارج البلاد. عليه فإنه أفتى بحرمة المشـاركة في الانتخابات أو القيام بـأي عمـل يدعمها لأن ذلك يؤذي مسـتقبل العـراق ورخائه. ووزعت منشـورات بعدها تدعـو المواطنـين إلى طاعة فتاوى المقاطعـة. وحالما صدرت تلك الفتاوى الدينية اسـتقالت الهيئة التفتيشية المشرفة على الانتخابات في النجف وكربلاء والكوفة.

وبغيـة أضفـاء الصبغة الوطنيـة البعيدة عـن الطائفية على تلـك الفتـاوى الدينية، فإنها أرسلت إلى الحاج كاظم أبو التمن شقيق جعفر أبو التمن من أجل تقديمها إلى رجال الدين السـنة لتوقيعها ووضع أختامهـم عليها. وقد فعلوا ذلك. ثم جرت عملية استنسـاخ كبيرة للفتاوى، وتم توزيعها في أنحاء العراق المختلفة. (293)

ويبـدو أن معارضـة رجال الدين لم تكن موجهة ضد عمليـة الانتخاب بذاتها، إنما ضد المشرفين عليها. إذ كان التخوف من التزوير قوياً، إلى حد القناعة بأنه سيؤتي بأنصار بريطانيا والحكومة.

وكان لتلـك الفتاوى الأثر الحاسـم في مقاطعة الانتخابات، مقاطعة شـبه شـاملة لأنها اتخـذت طابعـاً دينيـاً. وقـد كان لصـدور تلك الفتـاوى الدينيـة، **وتأييدها الواسـع في المدن العراقية أثران أساسين هما** :(294)

أ – على المستوى الرسمي، أفضت إلى استقالة رئيس الحكومة عبد الرحمن النقيب في 16 تشرين الثاني 1922، لأنه شعر أنه غير قادر على مواجهة أزمة الانتخابات.

ب– وعلى المسـتوى الشـعبي، فقد كان لصدور تلك الفتـاوى الأثر الواضح في توقف الانتخابات في الكثير من المدن العراقية.

ولم يكتـف الخالـصي بذلـك، إنما أصدر فتوى دعا فيها الشـيعة إلى عـدم تولي الوظائف الحكومية. حيث احتسبها بمثابة التعاون مع الكفار. (295)

ومن هذه الرؤية الإسـتراتيجية للملك فيصل الأول، وإزاء الحملة الكبيرة التي شـنها رجـال الدين ضد انتخابات المجلس التأسـيسي، وقف شـيوخ العشـائر بالضـد من فتاوى رجال الدين. واحتسب بعضهم أن مبادرة المجتهدين تعد تدخلاً في الشؤون السياسية التي لا تحتسب من اختصاصهم. كما نظم كبار شيوخ الدغارة وبني حسن وزبيد والجبور، حركة مضادة للتدخل الديني في شـؤون الدولة والسياسـة. ونال ذلك دعم كبار شيوخ الخزاعل. كما حظي بتأييد خمسين شيخاً من مناطق الشامية والشنافية والهندية والرميثة. (296)

وقد حاولت الحكومة الجديدة برئاسـة (عبد المحسـن السـعدون) تضييـق الخناق على

المعارضة الدينية الشيعية، **بيد أنها لم تستطع تطبيق العقاب القانوني عليهم. وذلك للأسباب الآتية:**

أ – إن الوضع الديني الكبير للمجتهدين لدى المجتمع الشيعي حال دون ذلك.

ب– لأن رئيس الحكومة (عبد المحسن السعدون) كان يقدر أن الشروط اللازمة لكسر شوكة المجتهدين لم تكن قد توافرت بعد.

وقد تمحورت جهود السعدون الرامية إلى الحد من تدخل رجال الدين لإجراء الانتخابات أو عقد المعاهدة مع بريطانيا حول أمرين أساسيين هما:

أ – اتخذ من المباحثات التي جرت في لوزان منذ أكتوبر 1922 حول مستقبل ولاية الموصل مسوغاً لإحياء الشعور لدى العراقيين أن أي عرقلة لإجراء انتخابات عاجلة قد يمس الوحدة الوطنية.

ب– سعى لتعديل نصوص المعاهدة العراقية – البريطانية من حالة الإبقاء على النفوذ البريطاني في العراق لمدة غير معلومة إلى تحديدها بمدة أربع سنوات. [297]

ح – وفي الوقت نفسه، كان أكثر وضوحاً في تطبيق القانون على رجال الدين المعارضين. إذ قال في 25 حزيران 1923: (هناك بعض الدخلاء الذين ليس لهم علاقة بالقضية العربية، ولا يقدرون الاهتمامات الحقيقية للشعب أو الدولة، ويتخفون معتمدين على قوانين دينية، وهم يقصدون بذلك فقط عرقة إجراء الانتخابات وتضليل الرأي العام... والحكومة لا تستطيع تحمل انحرافات الأجانب تحت شعار السلطة الدينية أكثر من ذلك). [298]

إن استمرار بعض رجال الدين بالدعوة لمقاطعة الانتخابات وإصرارهم عليها، قد أقنع البريطانيين والحكومة العراقية بأن العلاج الوحيد لإيقافهم عند حدهم يكمن في اتخاذ إجراءات صارمة ضدهم، لأنه لا يمكن استئناف الانتخابات بوجودهم. ولذلك اتخذ مجلس الوزراء يوم 17 حزيران 1923 قراراً بنفي رجال الدين الأجانب، واستئناف الانتخابات بعد عودة الملك من جولته في الألوية (المحافظات) العراقية. [299]

ويبدو أن تصلب مواقف الزعامة الدينية الشيعية، والتطرف في مطالبها في فرض شروط تعجيزيـة، وغير قابلة للتنفيذ آنذاك مثل (الاسـتقلال الناجز) والمطالبة بانسـحاب القوات البريطانيـة بالكامـل من العراق، ورفضهم الحلول الوسـطى الممكنة مـن قبيل الانتداب أو المعاهـدة كبديـل عن الاحتـلال. كل ذلك عجل من الصدام السـياسي بين مؤسسـة الحكم والمنظومة الدينية. خصوصاً أن برسي كوكس ومس بيل كانا قد اقتنعا بأن توجيه ضربة ضد المجتهدين الشيعة أصبح أمراً حتمياً.

لذلـك، اضطـرت الحكومـة إلى اتخاذ القـرار الصعـب، والقاضي بنفي الشـيخ مهدي الخالـصي إلى إيـران في حزيـران 1923، رغم أن الملـك فيصل كان ضد تسـفيره ربما لأنه من أصول عربية، بيد أن رئيس الوزراء (عبد المحسن السعدون)، والذي احتفظ بمنصب وزير الداخليـة وكالـة كان مصراً عـلى ذلك، لأنـه أراد أن يعطي رجال الدين درسـاً يمنعهم من التدخل في السياسة مستقبلاً. (300)

بينما وافق الملك فيصل الأول في 1 تموز 1923، على هجرة رجال الدين من ذوي الجنسية الإيرانيـة، من الذيـن تضامنوا مع الشـيخ الخالصي، وهم: (أبو الحسـن الأصفهاني، ومحمد حسـين النائيني، وعلى الشهرسـتاني، وعبد الحسـين الطباطبائي، وحسن الطباطبائي، وعبد الحسـين محمد تقي الشـيرازي، وجواد الجواهري، وأحمد الخراسـاني، ومهدي الخراسـاني، ومعهم (25) شخصاً من أتباعهم). (301)

وفي 25 حزيـران 1923 أصـدرت الحكومـة بياناً رسـمياً ذمـت فيه المجتهديـن المنفيين، ووصفتهم بالدخلاء، والطارئين على القضية العربية، ومن الذين لا تهمهم مصالح الشعب. (302) وقـد أيدت صحيفـة (العاصمة) قرار الحكومة. ووصفت قـرار رجال الدين بمقاطعة الانتخابات على أنه أكبر مظهر من مظاهر الأعجمية المناوئة للعروبة. (303)

إن هذا الخطاب السياسي ضد المجتهدين المنفيين، كان منسجماً مع تنامي الوعي بالهوية العربيـة لـدى العراقيـين في قبال الهويات الفارسـية والتركيـة. لذلك فسر حنـا بطاطو هذه التوجهات بقوله: (كان كل من عرب العشـائر وعرب المدن واعياً لكونه عربياً، وخصوصاً

عندما كان يقف في مواجهة تركي أو فارسي... وكونهم عرباً كان واقعاً طبيعياً بالنسبة لهم، وكان واقعاً يمكنهم أن يفخروا به). [304]

ويبدو أن هذه الإجراءات والجهود القسرية، قد مكنت البريطانيين والحكومة العراقية من استئناف سير الانتخابات. والتي لم تستكمل إلا في عهد جعفر العسكري الذي كلف بتأليف الوزارة الجديدة في 22 تشرين الثاني 1923، والذي تضمن منهاجها الحكومي السعي لاستكمال انتخابات المجلس التأسيسي بأسرع وقت ممكن. وحددت وزارة الداخلية يوم 25 شباط 1924 موعداً نهائياً للانتخابات، التي أسفرت عن تأسيس المجلس التأسيسي في 27 آذار 1924. [305]

وبعد الانتهاء من الانتخابات، بدأ الملك فيصل الأول يفكر بإعادة رجال الدين المنفيين إلى العراق، والعمل على احتوائهم ومنعهم من التدخل بالشؤون السياسية للدولة.

وضمن هذا السياق من التفكير السياسي، سافر إلى إيران وفد من رجال الدين برئاسة الشيخ (جواد الجواهري)، بناءً على رغبة الملك فيصل الأول، وذلك في آذار 1924. من أجل إقناع هؤلاء الفقهاء للعودة إلى العراق. **وذلك بشرطين هما** :[306]

أ – أن يتعهدوا بعدم التدخل في السياسة.

ب– حق العودة مكفول للجميع وفق هذا الشرط باستثناء الشيخ مهدي الخالصي، الذي بقي خارج البلاد إلى أن توفي في الخامس من نيسان 1925.

وقد تم توقيع التعهدات الخطية من رجال الدين الآتية أسماؤهم: (أبي الحسن الأصفهاني، ومحمد حسين النائيني، وحسن الطباطبائي، وعبد الحسين الطباطبائي). [307] وبعد أخذ تلك التعهدات منهم، عادوا إلى العراق في 21 نيسان 1924. [308]

وقد مثلت أحداث تسفير رجال الدين إلى إيران عام 1923، وعودتهم المشروطة في 21 نيسان 1924، النهاية شبه الرسمية لقوة رجال الدين السياسية في العهد الملكي. وذلك للأسباب الآتية:

أ – إن عودتهم إلى العراق كانت مشروطة بتعهدهم بعدم التدخل في الأمور السياسية. حيث ورد في التعهد (نتعهد بعدم التدخل في الشؤون السياسية، وبالامتناع عن التدخل حتى لو طلب منا ذلك من قبل العراقيين...).

ب– اعترف رجال الدين الشيعة بأن الملك فيصل الأول يعد المرجع السياسي للعراقيين جميعاً. كما منحوه الشرعية من جديد. وذلك لورود العبارة الآتية في تعهداتهم (وجلالة الملك هو المسؤول عن تلبية احتياجات الشعب وتوجيهه... إن دعم الملك الهاشمي هو أحد مبادئنا الإسلامية وفقا لديننا الإسلامي، وتوثيق الروابط بين إيران والعراق هو أيضاً جزء من واجباتنا الدينية). (309)

ج – كما أن هذا التعهد كان قد مثل عاملاً أساسياً في انكفائهم نحو الأمور الدينية البحتة. بل أن كبار المراجع نأو بأنفسهم عن السياسة بعد ذلك. وأصبحت التحركات الدينية المناوئة للمؤسسة الحاكمة ذات صبغة فردية من شخصيات دينية بمستويات أدنى. وضمن هذه الالتزامات رفض المجتهد (عبد الكريم الجزائري) دعوة جعفر أبو التمن وتوفيق الفكيكي وعلي محمود إصدار فتوى دينية تقضي بتحريم انتخابات 17 تموز 1930. وذلك لأنه تعهد بعدم التدخل في السياسة مطلقاً. (310)

د – أضف إلى ذلك، إن هذا التعهد لا يمثل مجرد خضوع المنظومة الدينية لحكم فيصل الأول فحسب، إنما يمثل إقراراً صريحاً بأن عالم السياسة لا يعد المكان المناسب لنشاطات رجال الدين. (311) ومما ساعد على ترسيخ هذا التقليد السياسي، في تلك الحقبة الزمنية، كان قد تمثل بتشظي المؤسسة الدينية، وغياب المرجع الديني الأكبر، وعدم الاتفاق على بديلٍ عنه. كما أن ابتعاد شيوخ العشائر عن رجال الدين في أعقاب عودة المجتهدين من إيران، وعدم تدخل أهالي المدن بصورة قوية دفاعاً عن المنظومة الدينية، كان قد ساهم في ترسيخ هذا التقليد السياسي.

ز – ومما ساعد على تأسيس هذا التقليد السياسي المفروض على رجال الدين الشيعة،

أن المنظومة الدينية في العراق، كانت قد خضعت للتوازنات والتغيرات الإقليمية، خصوصاً بعد انكفاء المؤسسة الدينية الإيرانية بعد تولي رضا بهلوي مقالد الحكم في إيران، والذي حاول السيطرة على المؤسسة الدينية، فضلاً عن، احتسابه إيران الراعي الأكبر للتشيع في العالم. وبذلك سحب البساط عن مؤسسة النجف الدينية ورجالها. (312)

و - كما أن تراجع وانكفاء رجال الدين الشيعة بعد أحداث التسفير، راجع أيضاً إلى الأشواط التي قطعتها المؤسسة الحاكمة في بناء أجهزتها ومؤسساتها، التي استندت على قاعدة اجتماعية - سياسية مؤثرة، تشكلت من النخب السياسية الحديثة، ومن نخب أخرى تقليدية تكيفت مع التحديث، وقدمت على أنها قائدة الفكر والمجتمع. إن تلك النخب التقليدية، راحت تمارس نشاطها في إطار المؤسسات الحديثة، التي تشكلت منها المملكة العراقية الحديثة، بعيداً عن تأثيرات رجال الدين. (313)

وبناءً على تلك المعطيات، ضعف نشاط رجال الدين الشيعة بعد عودتهم من المنفى. بحيث انحسر كثيراً دورهم السياسي القيادي، وتركزت تحركاتهم على العمل الثقافي والديني. ومنذ ذلك الحين سادت في العراق حالة طويلة من انكفاء العمل السياسي لرجال الدين الشيعة. في الوقت نفسه، فرض الملك فيصل الأول رؤيته الفلسفية في الحكم، والتي تتمحور حول فصل الدين عن السياسة. إذ لم يبادر رجال الدين الشيعة الكبار، بعد واقعة التسفير، على التدخل بالشؤون السياسية وإدارة الدولة طوال حقبة حكمه.

ثانياً: الصراع ما بعد الملك فيصل الأول:

يبدو أن انتهاء الانتداب البريطاني، ودخول العراق في عصبة الأمم، يعد عهداً جديداً في تاريخ العراق الحديث. كما أن وفاة الملك فيصل الأول قد أنهى عهداً تأسيسياً مهماً في تاريخ العراق الحديث. ليبدأ عهداً جديداً بقيادة الملك غازي والملك فيصل الثاني مقروناً بالوصي عبد الإله. حيث تغيرت معالم الصراع في ذلك العهد بين حكام العراق ورجال الدين.

وفي ظل حكومة الملك غازي (1933 – 1939 م) والوصي عبد الإله (1939 – 1953م) والملك فيصل الثاني (1953 – 1958 م)، تبنى النظام الملكي سياسة القبول بالتعددية والشراكة في الحكم. مع ذلك فإن رجال الدين الشيعة لم يقتنعوا بتلك التوجهات الجديدة لأنه لم يطلب منهم الانخراط في مشاورات مع الحكومة بهذا الصدد. حيث أثار التمثيل الشيعي غير المتناسب مع نسبتهم السكانية في البرلمان العراقي من استيائهم. فضلاً عن تمثيلهم غير المناسب في الهيئة القضائية والجيش وما شابه. (314)

ويبدو أن حدة الصراع بين المنظومة الدينية والملك (غازي بن فيصل) قد خفت بحكم مسألتين أساسيتين هما:(315)

أ – تعهدات رجال الدين بعدم التدخل في السياسة، والتي أبرمت في عهد والده الملك فيصل الأول لا تزال سارية المفعول.

ب– انشغال الملك غازي بمشكلات حادة شهدتها البلاد، منها التمردات العشائرية التي حدثت بين الأعوام 1935 – 1936. وانقلاب بكر صدقي الذي حدث عام 1936. وتدخلات الجيش في السياسة، والصراع على السلطة بين رجال الحكم. إذ أن البلاد كانت قد سقطت في عهد الملك الشاب غير المجرب (الملك غازي)، فريسة لحالات التمردات العشائرية والانقلابات العسكرية. كما لم يكن هنالك أي تغيير عن الاتجاه السابق للسياسة الملكية. إذ أصبح الطابع العروبي للدولة أكثر بروزاً. (316)

ويبدو أن التمردات العشائرية التي اندلعت في الثلاثينات، كانت قد أعادت رجال الدين الشيعة إلى الواجهة. وربما يصح القول إنهم تحرروا في تلك الظروف من تعهداتهم السابقة بعدم التدخل بالشؤون السياسية وإدارة الدولة. وقد لعب المرجع الديني الشيعي (محمد حسين كاشف الغطاء) دوراً أساسياً في تلك العودة. وربما يصح القول إنه انتزع هذا الدور من خلال تلك الظروف والملابسات.

وقد رأى المرجع (محمد حسين كاشف الغطاء) في عقد الثلاثينات، أن الفرصة مؤاتيه

لاستعادة نفوذ رجال الدين الشيعة. **إذ حاول التدخل بالسياسة ولكن بحذر شديد. ولعل أهم خطواته كانت هي:**

أ – أجرى محاولة باءت بالفشل للوساطة بين الأحزاب السياسية المتناحرة.

ب– أفتى بحرمة القتال بين العشائر الشيعية، بقوله إن القتال بين المؤمنين يتعارض مع تعاليم الإسلام. وحاول إنهاء هذه الصراعات العشائرية، عندما ناشد العشائر قائلاً: (إنكم تعلمون إنني لا أستطيع أن أتدخل في السياسة وأعمال الأحزاب نظراً لوضعي الديني. إلا أننا تدخلنا فقط حرصاً على المصلحة العامة. كذلك لتخفيف أعباء هذه الجماعة البائسة، ولكن هذا لا يمكن أن يتحقق إذا لم تتحدوا أيها الفراتيون. وإذا اتحدتم سوف يكون النجاح حليفكم...عندئذ سوف تحاول كل حكومة استرضاءكم، وتستمع إلى أوامركم، وتعطيكم كل ما تتمنوه لأنفسكم. أما إذا بقيتم مفتتين هكذا فسوف تستهين بكم كل حكومة. هذه هي الحقيقة، وكل شيءٍ خلاف ذلك لا فائدة منه. فأنتم إذن ملزمون بحفظ الهدوء، فقتالكم ضد بعضكم البعض بل وأيضاً ضد الآخرين محرم). [317]

وفي أعقاب اندلاع التمردات العشائرية حاول كاشف الغطاء وحزب الجرجفجي توحيد صفوف مؤيدي حزب الأيوبي – المدفعي ومؤيدي حزب الهاشمي الحاكم. وفي اجتماع العشائر مع رجال الدين وحزب الجرجفجي في النجف تم عقد (ميثاق النجف) في 23 اذار 1935 والذي ساهم بصياغته ثلاثة محامين (ذبيان الغبان، محمد عبد الحسين، محمح امين الجرجفجي). [318]

ويبدو أن الميثاق، قد حمل طابعاً جديداً في صراع رجال الدين الشيعة مع ملوك العراق. إذ لأول مرة تطرح صيغة الصراع على أنها مبنية على احتجاج رجال الدين (على تمذهب الدولة). إن هذا الطرح الجديد قد مثل قيمة فكرية – سياسية جديدة لم تطرح من المعارضة السياسية أو الدينية في عقد العشرينات. لذلك فإن الميثاق مثل تصعيداً من المنظومة الدينية الشيعية ضد مؤسسة الحكم الملكية كونها مثلت دعوة لكسر الصيغة التي قامت عليها الدولة

العراقية الحديثة. إذ جاء في المادة الأولى من الميثاق ما يشير إلى ذلك: (لقد تمشت الحكومة العراقية منذ تأسيسها حتى اليوم، على سياسة خرقاء لا تتفق ومصالح الشعب، واتخذت التفرقة الطائفية أساساً للحكم. فمثلت أكثرية الشعب بوزير واحد أو وزيرين ممن يسايرون السلطة في سياستها على الأكثر. وعلى مثل هذا الأساس تمثلت في سياسة التوظيف، فظهر التحيز صريحاً في انتقاء الموظفين وأعضاء مجلس الأمة، بينما القانون الأساسي لم يفرق بين أبناء البلاد كما نصت المادة السادسة في القانون الأساسي. فلإيجاد الاستقرار والطمأنينة في نفوس الشعب، ورفع التفرقة بين أبناء الأمة، يجب أن يساهم الجميع في مجلس الوزراء، وفي مجلس الأمة، وسائر وظائف الدولة كما يساهم في الجندية والضرائب).

كما أن المرجع كاشف الغطاء، كان قد طرح، لأول مرة، (نظام ولاية الفقيه) كبديل لنظام الحكم الملكي. إذ كان مؤمناً بولاية الفقيه المطلقة. وقد اتضح ذلك، بقوله: (أنا غارق فيها إلى هامتي، وهي من واجباتي، وأراني مسؤولاً عنها أمام الله والوجدان، وهي من وظائفي ووظيفة آبائي الذين كانت لهم الزعامة الدينية منذ ثلاثة قرون أو أكثر، لا في العراق فحسب، بل في دنيا الإسلام كله، وهي النيابة العامة، والزعامة الكبرى، والخلافة الإلهية العظمى). [319]

ويلاحظ في تلك النصوص أن الشيخ كاشف الغطاء، كان قد استخدم ثلاث مصطلحات ذات دلالة سياسية – فقهية تحتم الصدام السياسي مع المؤسسة الحكومية الملكية. فالمصطلح الأول (النيابة العامة) وليس (النيابة الخاصة) والذي يعني نيابة الفقيه المطلقة عن الإمام الغائب، حسب العقائد الشيعية، في شؤون الدين والدنيا. والمصطلح الثاني (الزعامة الكبرى) والذي يعد إحدى توصيفات الولاية العامة للفقيه. وذلك لتمييزها عن الزعامة الصغرى كإمامة الصلاة وإمامة الجمعة وما شابه ذلك. أما المصطلح الثالث (الخلافة الإلهية) فيعد مصطلحاً أعم وأشمل من المصطلحات السابقة في تحديد صلاحيات الفقيه الجامع للشرائط. [320] لذلك كان يرى (بأن المعني بمفهوم السياسة هو الوعظ والإرشاد، والنهي عن الفساد، والنصيحة للحاكمين، بل لعامة البلاد، والتحذير من الوقوع في حبائل الاستعمار والاستعباد، ووضع القيود والأغلال على البلاد وأبناء البلاد). [321]

ومع هذه المنزلة الرفيعة التي حظي بها الشيخ كاشف الغطاء، بيد أنه لم يقتنع زعماء العشائر الشيعية المقربين للوزارة الهاشمية (31 شخصاً منهم: عبد الواحد سكر، وشعلان العطية، وفريق مزهر آل فرعون، ومحسن أبو طبيخ، وعلوان الياسري) بهذا الميثاق وتوجهاته. لذلك رفضوا التوقيع على الميثاق. وأرسلوا رسالة إلى كاشف الغطاء ورد فيها ما يعبر عن موقفهم الرافض بالقول: (أن معظم قادة الرأي... لا يرتاحون إلى الروح المشبع به الميثاق، ولا يوافقون عليه بصورة مطلقة لأنهم يعتقدون أنه لا يأتي إلى البلاد سوى الضرر الفادح). [322]

وبناء على ذلك، استقر رأي كاشف الغطاء على مسألتين هما:[323]

أ – انتظار نتيجة تشبثه بالميثاق مع المحافظة على الأمن والنظام. وذلك بقوله: (فالواجب، من أجل ذلك، المحافظة على الأمن، وعدم القيام بأي حركة يخشى منها اختلال النظام وانحلال حبل الأمن).

ب– كما دعا إلى نبذ الظاهرة الحزبية برمتها لأن (الأحزاب هي التي أهلكت العباد، وخربت البلاد، وجرت الويلات على هذه الأمة البائسة، والمملكة العراقية الفتية) على حد قوله. لذلك دعا (كل فرد من أفراد الأمة من زعماء وغيرهم إلى قطع كل صلة مع الأحزاب، وعدم الارتباط بأي حزب كان، فإن الحزبية هي منبع كل فتنة، وطلع كل بلاء ومحنة، ومبعث كل شقاء وعناء).

وفي النهاية، استطاع الشيخ كاشف الغطاء من إخماد الفتنة الطائفية في العراق عامي 1934 – 1935، على أثر الاضطراب السياسي الذي رافق استقالة حكومة جميل المدفعي، وتشكيل ياسين الهاشمي لحكومة جديدة. وذلك عندما اجتمع عنده زعماء العشائر من أجل إبرام ميثاق يتضمن تخفيض الضرائب، والعناية بعمران البلاد، ونبذ الطائفية عبر إنصاف الشيعة في تولي الوظائف الحكومية. وحين رأى أن توسعة رقعة الانتفاضة سوف يحدث خسائر فادحة للشعب والحكومة، فإنه طلب منهم الخلود إلى السكينة، فامتثلوا لأمره. [324]

وقد وجه المؤرخ (عبد الرزاق الحسني) سؤالا إلى الشيخ كاشف الغطاء عن رأيه في التمردات العشائرية التي حدثت في عهد حكومة ياسين الهاشمي، وموقفه منها. فأجاب بما يأتي:[325]

أ - بعد وفاة المرحوم الملك الحازم فيصل الأول، وتشكيل الوزرة الأيوبية، بدأ التذمر واستياء الأهليين من أهل المدن والقرى والأرياف، وتواردت علينا الكتب والرسل شاكين من سوء معاملة رجال الإدارة والموظفين من الاحتقار والسب والإهانة والإجحاف بالضرائب واستعمال الشدة في استيفائها، وسجن بعض الشباب وتعذيبهم بتهمة أنهم يشتغلون بأعمال طائفية. وقد اجتمعنا بالملك غازي عند زيارته إلى النجف الأشرف، وخلونا بعدها بالأيوبي، فقدمنا النصائح، وأنذرناه فوعد وما وفى بشيء.

ب- كان حزب الآخاء في بغداد يشاغب تلك الأحوال، ويفتح تلك الجذوة كي يزيدها حزماً، وينضح عليها ما يريد أكله شهياً. ويعتمد اجتماعاته في الصليخ جهراً وسراً. فبقينا أكثر من ستة أشهر نستمع إلى ضجيج الشكوى واستلام الكتب والعرائض من مختلف الطبقات من زعماء عشائر الفرات الأوسط. وكان الزعماء منقسمين إلى قسمين، شطر منهم إلى حزب الأيوبي والمدفعي ويسمى (حزب الوحدة الوطنية) والآخر (حزب الآخاء الوطني) التابع إلى الهاشمي والكيلاني. وكان من أسباب التنافس بين الفريقين من رؤوس الأعراب المقاعد النيابية التي استهوتهم الحكومة بها فأفسدتهم في ذات أنفسهم وأخلاقهم.

ج - اجتمع عندي سبعة من أركان أحد الفريقين، وصارحتهم بأن لا ثقة لي بكم وأنكم تشتغلون لحزبكم ولا تريدون إصلاح وضع ورفع ظلم، فذهبوا وأرسلوا فريقاً من وجوه أهل العلم ومن البيوتات الشهيرة في النجف ليستميلوني فعرفتهم سوء مقاصد القوم وإني لا أثق بهم حتى يستقيلوا من حزب الآخاء، ويرفضوا الكراسي. وقال الوسطاء أن تأخذ منهم تعهداً فاشترطت أن لا يعملوا بصفة حزبية، وألا يكون الغرض طائفياً، وألا يدخل إصبع أجنبي، وأن لا يخلوا بالنظام وتشويش الأمن، وأن تكون القيادة العامة والزعامة لنا.

د – لقد قبلوا بشروطي، وأعطوني المواثيق والعهود والإيمان على الالتزام بمحضر جمع من أهل العلم، ثم عقدوا اجتماعاً عاماً في منزلنا من الرؤوس وأهالي النجف. وحضر جمع كثير ما يزيد على المائة نسمة، وحرروا صكاً (يقصد ميثاق النجف) بما أتفق عليه، ووقع عليه جميع وجوه أولئك القوم.

ز – كان لميثاق الشعب سمعة وروعة وصدى عالياً في العاصمة وسائر المدن. وكانت الحكومة قد أوجست خيفة منه، وتعده تحدياً عليها. فأوعزت إلى حزبها ومنهم جملة من النواب. فجاء الينا جمع كبير، وأظهروا أنهم مستعدون لطلب الإصلاح تحت رايتنا وزعامتنا، ولكنهم كانوا يريدون بحركتهم هذه التوصل إلى أغراضهم، فانتخبنا سبعة من أهل الرأي، وطلبنا منهم أن يتفقوا على أولئك، ويضعوا يداً بيد، فاشترطوا أن يستقيل أولئك من حزب الآخاء. وكانت خديعة منهم، وتخلصوا من ذلك التكليف، فامتد حبل الاضطراب في عموم ألوية الفرات. فاضطرت الوزارة الأيوبية إلى الاستقالة، وخلفتها الوزارة المدفعية، وعزمت على إخماد العشائر الثائرة بالقوة. فساقت بعض أفواج الجيش المسلح لقضاء (أبي صخير) لضرب المتمردين في (المشخاب). فقام الضجيج والإنكار من الشعب واستنكرنا نحن ذلك. وعلى هذا الضجيج والإنكار استقالت الوزارة المدفعية، وتخلص جميل المدفعي من تحمل أوزار تلك الدماء الطاهرة في ذمته.

و – كان الحديث بيننا وبين الثائرين في الدور الأول وعمال حزب الآخاء (أنه لو سقطت وزارة المدفعي) أن تشكل وزارة شعبية يستشار فيها العلماء والزعماء، ولا تكون من الحزبين المتنافسين على الكراسي. وكنا قد تشبعنا بالخوف والحذر وسوء الظن بوزارتهم. ولما استبان غدرهم ومكرهم لعامة الشعب كان عاملان من مؤيدي الوزارة (يقصد علوان الياسري، ومحسن أبو طبيخ) قد قابلهما الشعب النجفي بكل مهانة، وخرجا من النجف ليهدئا القبائل الثائرة في الرميثة وغيرها. ثم عادا إلى العاصمة ليحملا صاحبهما الوزير على محاربة الزعيم (خوام). فاندلعت نيران الحرب، وتسلسلت حلقات الفتن من واحدة إلى أخرى ومن سيئة إلى أسوأ.

وفي عهد الوصي عبد الإله (1939 – 1953 م) تصاعد الصراع بين المؤسسة الحاكمة والمنظومة الدينية، خصوصاً بعد وقوع الحركة الانقلابية التي قادها (رشيد عالي الكيلاني) والعقداء الأربعة (صلاح الدين الصباغ، محمود سلمان، فهمي سعيد، كامل شبيب) في 2 مايس 1941. حيث تباينت المواقف إزاء هذه الحركة، فبينما رأت المنظومة الحكومية أنها خروج على الشرعية بقوة السلاح، وأن الواجب يقتضي التصدي لها بالقوة، والإطاحة بها، فإن المنظومة الدينية وجدتها حركة تحررية يقتضي الواجب الشرعي مساندتها.

ومن هذا المنطلق، صدرت عن المرجع أبي الحسن الأصفهاني والشيخ عبد الكريم الجزائري تأييدان لذلك الانقلاب حفظاً لبيضة الإسلام، وحثا العراقيين على دعمها. كما أصدر المجتهدون فتاوى يحثون فيها المواطنين على مساندة الجيش المنتفض، والالتحاق بصفوف المتطوعين للدفاع عن البلاد، والحفاظ على روح الإسلام، والدعوة لقتال البريطانيين. (326)

ودعا الشيخ كاشف الغطاء المسلمين جميعاً للمشاركة في نصرة الشعب العراقي الذي يدافع عن سلامة بلاده وكرامتها، وأوجب نصرة الحركة بالمال والنفس لأن القضية عادلة وتستهدف تخليص العراق من الاحتلال. (327) ويبدو أن فتوى كاشف الغطاء، كانت قد لعبت دوراً فعالاً في التحشيد الشعبي، وزيادة أعداد المتطوعين للقتال مع الجيش العراقي في تلك المعارك. (328)

كما قام شيوخ العشائر ووجهائها بإرسال الكتب والرسائل للشيخ كاشف الغطاء، أعلنوا فيها تأييدهم لفتوى الجهاد، وأبدو استعدادهم للتضحية دفاعاً عن الوطن والدين. (329)

كما أصدر أبو الحسن الأصفهاني فتوى يوم 5 مايس 1941 ألزم فيها المسلمين كافة بالدفاع عن العراق وأهله بقوله: (إن الواجب الديني يقضي على كل مسلم بحفظ بيضة الإسلام، وبلاد الإسلام بقدر استطاعته. وهذه البلاد العراقية المشتملة على مشاهد الأئمة ومعاهد الدين يجب علينا جميعاً محافظتها من تسلط الكافر، والمدافعة عن نواميسها الدينية، فإلى هذا أحثكم وأدعوكم). كما حث عبد الكريم الجزائري في فتواه المسلمين جميعاً على

تقديم المساعدة للنهضة الدفاعية المباركة لحفظ استقلال العراق التي قام بها رشيد عالي الكيلاني والجيش العراقي، لأنها نصرة للدين، وحماية للمسلمين. [330] وأصدر الشيخ هادي كاشف الغطاء فتواه التي حث فيها على (الجهاد بالنفس والمال ضد بريطانيا، لأن الجهاد أفضل الأعمال وأهم الفرائض). كما أصدر هبة الدين الشهرستاني فتوى لنصرة الحركة. [331]

ونظراً لما تتمتع به الفتاوى الدينية من صفة الإلزام الديني على المقلدين، لأن العقائد الشيعية قد تطورت نحو القبول بدور جوهري لرجال الدين على المستوى المجتمعي. وهذا الدور كون الاعتقاد بأن المجتهدين يتولون مهمة نائب الإمام الغائب. [332] لذلك أحدثت تلك الفتاوى تأثيراً حماسياً كبيراً لدى المواطنين أفضى إلى قناعتهم بوجوب الجهاد ضد البريطانيين. مما أحدث قلقاً لدى البريطانيين. لذلك حاولوا التقليل من أهمية الفتاوى والطعن برجال الدين عن طريق إلقاء المنشورات بواسطة الطائرات، وتسخير إذاعة لندن، التي وصفت المجتهدين بأنهم (ذو ميول نازية). مما حدا بمجلة الغري (العددان 77 و78 في 20 مايس 1041) إلى أن ترد عليهم بمقالة تحت عنوان (موقف النجف وفتاوى حجج الإسلام). هاجمت فيها الدعاية البريطانية، مؤكدة على أن الفتاوى كانت دينية إسلامية بحتة غير مشوبة بأي غاية سياسية، وبعيدة عن كل المبادئ والغايات التي يقوم عليها ذلك الصراع العالمي، وقطعاً جاءت نتيجة العدوان على العراق). [333]

وأثناء الانتفاضة الشعبية عام 1948 ضد معاهدة (بورتسموث)، التي عقدت بين الحكومة العراقية والحكومة البريطانية، كان الشيخ كاشف الغطاء مسانداً للتظاهرات الشعبية المناوئة للمعاهدة. إذ هاجم المعاهدة، واحتسبها قيداً جديداً يفرض على العراق. كما أنها تمثل تفريطاً بحقوق العراق في السيادة. [334] كما أنه استنكر الإجراءات القمعية التي مارستها الحكومة ضد المتظاهرين. ودعا إلى وقف تلك الإجراءات. بل أنه أرسل أحد مساعديه إلى الوصي عبد الإله يطلب منه إقالة صالح جبر عن الوزارة، وإيقاف الإجراءات القمعية ضد المتظاهرين. [335]

كما رفض الشيخ عبد الكريم الجزائري معاهدة بورتسموث، لأنها ربطت شؤون العراق ببريطانيا، وأنحى باللائمة على الحكومة العراقية. [336]

ويبدو أن هناك خللاً رافق عملية صياغة المعاهدة، ومكنت رجال الدين الشيعة من معارضتها بشكلٍ فعال. لعل أهمها ما يأتي:[337]

أ - أن الوصي عبد الإله كان قد وضع الرجل غير المناسب في موقع السلطة آنذاك. فصالح جبر كان حديث العهد نسبياً بالسياسة، ولم يكن مقبولاً من الساسة القدامى، ولا تخشاه المعارضة.

ب- مع أن معاهدة بورتسموث، كانت قد مثلت إضافة نوعية لمعاهدة 1930 عندما نصت على رحيل القوات البريطانية من الأراضي العراقية، وأعطت العراق السيادة على قواعده العسكرية، بيد أنها كانت تفتقد للأهلية كونها لم تعقد بين طرفين متكافئين. فمجلس الدفاع المشترك الذي تألف من عراقيين وبريطانيين بالتساوي كان قد أعطى الكلمة العليا إلى بريطانيا في تنظيم شؤون العراق العسكرية بحكم تفاوت القوة بين الطرفين.

وقد انتهى ذلك الصدام بين المنظومة الدينية ومؤسسة الحكم إلى استقالة رئيس الحكومة صالح جبر يوم 27 كانون الثاني 1948. [338] وفي أعقاب تلك الأحداث، أذاع كاشف الغطاء بياناً دعا فيه المواطنين إلى الهدوء والاستقرار بحكم سقوط حكومة صالح جبر، وسقوط المعاهدة، وتشكيل حكومة جديدة برئاسة محمد الصدر. [339]

وخلال سنوات عدم الاستقرار السياسي، الذي ترتب على (وثبة 1948) و(انتفاضة 1952) حاولت المنظومة الحكومية أن تستفيد من رجال الدين للإبقاء على سلطتها على المواطنين من جهة، ومن أجل التصدي للشيوعية المتنامية في العراق من جهة أخرى.

وضمن هذا السياق، قام السفير البريطاني في العراق (جون تروبتيك) بإقامة اتصال مع المرجع الشيعي (محمد حسين كاشف الغطاء) في 6 تشرين الأول 1953. إذ زاره في مدرسته في النجف، وناقش معه مسألة الشيوعية بوصفها (العدو المشترك) على حد قوله. ثم قال: (أن خلايا عديدة تضم شباباً مندفعين ومتحمسين تنمو اليوم في هذه المدينة نفسها، التي هي مركز الإسلام والقدسية). [340] ويقال إن السفير البريطاني، كان قد بذل جهده خلال المحادثة

لكي يقنع الشيخ بأن (محاربة الشيوعية تعتمد على إيقاظ العلماء والقادة الروحيين...). وقد خص كاشف الغطاء الحركة الشيوعية بشيء من التفصيل لما حملته من تحدي جدي للإسلام كونها نظرية فلسفية مطروحة على ساحة الانتماءات العقائدية والتطبيقية، ولها وجهات نظر مادية في تفسير الكون والحياة والإنسان. (341)

وفي ظل هذه الأجواء، اندلعت المظاهرات الشعبية في النجف في عهد حكومة (نور الدين محمود) عام 1952، والتي استوجبت دخول الجيش إلى النجف، لذلك فإنه أفتى بحرمة محاربة الجيش. وبذلك منع الصدام المسلح بين الجيش والأهالي. (342)

ويبدو أن تدخل رجال الدين الشيعة في الشؤون السياسية، قد توسع في هذا العهد، لأسباب عديدة، لعل أهمها ما يأتي:

أ - إن تنامي الشيوعية في البلاد، قد مثل تهديداً جدياً للحكومة العراقية. وما كان للحكومة القدرة على مواجهة هذا التحدي إلا عن طريق الاستعانة برجال الدين الشيعة. حيث بلغت المنظمات الشيوعية السرية في العهد الملكي (14) منظمة. (243)

ب- أما التحول المهم الذي حدث بعد هجرة اليهود إلى الكيان الصهيوني، كان قد تمثل بالتأثير الساحق للتجار الشيعة في مجال التجارة. ففي مجلس إدارة غرفة التجارة كان التجار الشيعة يشغلون 14 مقعداً من أصل 18 مقعداً. (344) بينما لم يكن لهم عام 1935 سوى تاجرين شيعيين من ثمانية عشر مقعداً في الهيئة الإدارية لغرفة تجارة بغداد. (345)

ج - أضف إلى ذلك، لم تعد المنظومة الدينية، منذ نهاية عقد الأربعينات، ضعيفة أو منكفئة على الشؤون الدينية فحسب، بعد تولي شخصية قوية لمقام المرجعية الدينية العليا مثل المرجع (محسن الحكيم) في أعقاب وفاة المرجع (أبو الحسن الأصفهاني). حيث أسس (محسن الحكيم) نمطاً جديداً في العلاقة بين المؤسسة الحاكمة والمنظومة الدينية. إذ لم تعد علاقة مجاملات أو تخادم، إنما أخذت تتضمن مطالب عامة، والسعي إلى تنفيذها. لذلك بقيت علاقة المرجع الحكيم متوترة مع

البلاط والحكومة، خصوصاً بعد أن تزايدت تدخلاته السياسية، ودعمه (حزب الدعوة الإسلامية) الذي تأسس سراً عام 1957. وضم هذا الحزب ولديه (مهدي الحكيم، ومحمد باقر الحكيم). [346] إن هذا التطور قد أفضى إلى تقوية المنظومة الشيعية للمجتهدين لأن هؤلاء التجار يدفعون (الخمس) لرجال الدين. وكانت المبالغ التي تدفع إلى المرجعية الدينية لا يستهان بها.

ومن خلال هذه التطورات السياسية – الفكرية، تمكن المرجع محمد حسين كاشف الغطاء من كسر العزلة المفروضة على رجال الدين منذ العشرينات حينما حاول مواجهة الشيوعية بوصفها حركة غربية موجهة ضد الإسلام. [347] خصوصاً، أنه كان من أكثر الفقهاء جرأة في فتواه وسلوكه. [348] وقد تكون تلك التطورات قد ساعدت على شيء من الوئام بين رجال الدين الشيعة والملك فيصل الثاني طوال مدة حكمه (1953 – 1958).

وبناءً على ما تقدم، قد يطرح التساؤل الآتي: ما علة هذا الصراع الذي نشب بين رجال الدين الشيعة وملوك العراق الحديث؟

إن طرح مثل هذا التساؤل، يشكل ضرورة موضوعية، يقتضيها مركز طرفي الصراع. فكلا الطرفين يعدان جزءً من الحركة الوطنية. وكلاهما يحظى بمقدار من الشرعية. إذ أن ملوك العراق كانوا خياراً عراقياً، يحظى بشرعية الوجود، وشرعية الإنجاز، والشرعية الدينية. ورجال الدين الشيعة يحظون بالشرعية المستمدة من مركزهم الديني.

وللإجابة عن هذا التساؤل، تظهر أمامنا وجهات نظر متعددة. لعل أهمها ما يأتي

1 – نظرية تمذهب الدولة:

هناك من أرجع علة الصراع بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين الشيعة إلى (تمذهب الدولة). ولعل أبرز من مثل هذا الاتجاه، كان (حسن العلوي) في كتابه (الشيعة والدولة القومية في العراق 1914 – 1990). [349] وكذلك (عبد الخالق حسين) في كتابه (الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق). ويبدو أن هذا التفسير اعتمد على ندرة العناصر الشيعية في المناصب الحكومية الرفيعة في بداية تولي فيصل عرش العراق.

ويمكن تفنيد تلك التفسيرات بما يأتي:

أ - لم يكن هذا التوجه وارداً في سياسة ملوك العراق الثلاثة لا قانوناً ولا عرفاً ولا فكراً. بل كان الملك فيصل الأول ينظر إلى الشيعة بعين الاحترام المقرون بشيءٍ من الحذر والتحفظ، [350] بحكم قدرة رجال الدين الشيعة على تحريكهم. كما أن ملوك العراق الثلاثة، لم يكونوا من رموز السنة المذهبية المتشددة. بل أن سيرتهم مع السنة في العراق كانت مشابهة لسيرة شاه إيران مع التشيع.

كما أن فيصل حاول زيادة وجود الشيعة في جميع أنحاء إدارته. وأنه كثيراً ما زار العتبات المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية من أجل الالتقاء برجالات الشيعة العراقيين، والوقوف على مطالبهم، والتعرف على مشاكلهم.

ب- أما اتخاذ قضية ندرة العناصر الشيعية في المناصب الحكومية الرفيعة دليلاً على تمذهب الدولة، فهذا قول تنقصه الدقة، لأنه لا يمثل سياسة حكومية معتمدة، إنما هي حالة راجعة إلى أمرين أساسيين هما: ندرة المتعلمين الشيعة المؤهلين لتولي المناصب الحكومية الرفيعة حالت دون ذلك. وهذه الندرة كانت بسبب السياسات الطائفية العثمانية من جهة، والفتاوى الشيعية التي حرمت الدخول في المدارس العثمانية من جهة أخرى.

ج - أضف إلى ذلك، أن التمثيل الشيعي في المنظومة الحكومية لم يكن بهذه الندرة المزعومة. إذ تولت أربع شخصيات شيعية منصب رئيس الوزراء (صالح جبر، ومحمد الصدر، وفاضل الجمالي الذي شكل وزارتين، وعبد الوهاب مرجان). كما تقلد (محمد الصدر) رئاسة مجلس الأعيان في أغلب دوراته. كما تولى (محمد رضا الشبيبي) رئاسة مجلس النواب أكثر من مرة. وتقلد وزارة الدفاع (صادق البصام)، ومحسن الحبيب، وتولى وزارة الداخلية (صالح جبر) ثلاث مرات. ويلاحظ أن ساعده الأيمن كان (رستم حيدر) وهو شيعي من لبنان. وكان قد ساعد الملك فيصل على تجاوز قضية (أنيس النصولي)، [351] الذي أثار المشاعر الطائفية في العراق في كتابه تاريخ الدولة الأموية المنشور عام 1926. كما قدم رستم حيدر إلى الملك

فيصل الأول مشورات عامة حول السياسات التي يجب أن يتبناها مع عالم شيعة العراق المشحون دينياً عموماً، ورجال الدين خصوصاً، رغم أنه كان قومياً علمانياً.[352] وتكاد أن تكون وزارة المعارف حكراً على الشيعة. ومن الجدير بالذكر، أن اعتماد الملك فيصل الأول على نخبة الضباط الشريفيين والعرب المدنيين لم يكن قائما على أساس التمييز الطائفي، إنما كان التولي قائم على الكفاءة والثقافة والتنوير.

د – ومما يفند نظرية تمذهب الدولة، أنه لم تبدر من رجال الدين الشيعة أي احتجاجات على ما يسمى ب (تمذهب الدولة) طوال العهد الملكي، باستثناء ما ورد في (وثيقة النجف) التي أصدرها الشيخ (محمد حسين كاشف الغطاء) في منتصب الثلاثينات. وأن محاور القضايا التي كانوا يدورون حولها، إنما كانت قضايا وطنية ذات علاقة باستقلال العراق وحفظ سيادته.

2 – نظرية الإزاحة:

يعتقد البعض أن علة الصراع بين ملوك العراق ورجال الدين الشيعة، يكمن في (نظرية الإزاحة). بكلمة أوضح، كان ملوك العراق من رجالات الدولة، الذين يريدون بناء (دولة مدنية حديثة) تقوم على أساس الفصل بين الدين والسياسة، بينما كان رجال الدين الشيعة يريدون (دولة إسلامية) يشرف عليها رجال الدين.[353]

إن (نظرية الإزاحة) غير كافية لتفسير حالة الصراع بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين الشيعة. وذلك لأنه حين نشأت المملكة العراقية الحديثة عام 1921، فإن الزعامات الدينية الشيعية لم تدخل في نزاع مع المؤسسة الحاكمة من أجل فرض نموذجهم السياسي المعروف بمصطلح (ولاية الفقيه). **وذلك لأسباب عديدة، لعل أهمها ما يأتي:**

أ – أن رجال الدين الشيعة، من الناحية الواقعية، كانوا قد تبنوا (الحكم الملكي) منذ حركة الجهاد عام 1914 ولغاية قيام الملكية في العراق عام 1921، تماشياً مع رغبات الشعب العراقي والسياق التاريخي العراقي الذي لم يعرف غير النظام الملكي نظاماً للحكم منذ سبعة آلاف سنة. وإن الخلافات التي حدثت بين الطرفين لم تكن

تستهدف نظام الحكم من حيث المبدأ، إنما كانت تستهدف الإجراءات الحكومية من حيث التفاصيل.

ب- أن أطروحة (ولاية الفقيه)، من الناحية الفقهية، لم تكن مطروحة على أرض الواقع، إنما كانت مطروحة كتصور مثالي غير واضح المعالم من حيث التطبيق.

ج - في تلك الحقبة الزمنية، لم يكن الشيعة يؤلفون كياناً وثيق التماسك رغم أنهم كانوا يمتازون بعددٍ من الخصائص المشتركة. والولاء كان للعشيرة أكثر من المذهب. لذلك لم تتحول النجف إلى دولة - مدينة شيعية حتى في حالات تحررها من الهيمنة الاستعمارية. والواقع أن كل حي من أحياء النجف الأربعة كان مستقلاً. وهذا ما يدل عليه (دستور حي البراق)، الذي ركز على

أن التنظيم الاجتماعي في الحي يرتكز على العشيرة، وأن قيم هذا التنظيم قبلية في الجوهر. كما تركزت السلطة في يد رئيس الحي، ولم يسند دستور المحلة أي دور للمرجعية الدينية، بل أنه لم يأت على ذكر هذه المؤسسة الدينية، التي تؤلف قوام أي كيان شيعي. (354)

ومن الضروري، ألا يفهم من ذلك أن كبار الفقهاء الشيعة، كانوا بلا نفوذ سياسي على أتباعهم. فالواقع يشير إلى أن عدداً منهم لعب دوراً قيادياً في تحريك ثورة العشرين التحررية، وفي التأثير على السياسات العامة في العهد الملكي أو التصادم معه. ولكن من الضروري أن ندرك أن (نظرية الإزاحة) لم تكن واردة لدى رجال الدين الشيعة حتى ذلك الحين.

3 - نظرية الصراع بين الأفندية والملائية:

تفرد المفكر الاجتماعي الدكتور (على الوردي) بهذا التفسير لحالة الصراع بين ملوك العراق ورجال الدين الشيعة. إذ أنه يعد هذا الصراع بمثابة أحد مظاهر الصراع بين (الملائية والأفندية)، أو بعبارة أخرى، بين رجال الدين ورجال الدولة. وهذا الصراع ليس جديداً. إذ تمتد جذوره إلى القرن الثامن عشر حينما بدأت بواكير الحضارة الحديثة تصل إلى البلاد الإسلامية. حيث قاوم رجال الدين تلك الحضارة واحتسبوها مخالفة للشريعة الإسلامية، بينما تبناها رجال الدولة، واحتسبوها ضرورية لشعوبهم لكي تتمكن بها من البقاء في معترك الحياة الحديثة. (355)

ومن الجدير بالذكر، أن الأفندية والملائية في العراق كانوا متحالفين أثناء ثورة العشرين وما بعدها. بيد أن هذا التحالف كان تحالفاً مؤقتاً ليس من شأنه أن يدوم طويلاً لأن كلا الطرفين كان يمتلك اتجاهاً فكرياً معاكس للاتجاه الآخر. وهم حين تحالفوا مدة قصيرة من الزمن، فإن ذلك كان من جراء وجود مصلحة مشتركة بينهم. ولم تكد تلك المصلحة تتفاوت عندما نال الأفندية المناصب التي يطلبونها حتى بدأ الاختلاف يظهر بين الطرفين، وصار يشتد يوماً بعد يوم.

واستطرد الدكتور على الوردي قائلاً: أما، لماذا انفرد رجال الدين الشيعة بمعارضة المنظومة الحاكمة في تلك الأيام، بينما سكت زملاؤهم السنة؟ إن ذلك راجع إلى نظام الاجتهاد عند الشيعة. ذلك أن المجتهد الشيعي يعتمد في تمويله على ما يقدم له من مقلديه. لهذا فإنه مضطر إلى مجاراتهم، ويقف إلى جانبهم ضد حكامهم. بينما رجل الدين السني، كان بمثابة موظف حكومي يعتمد على مرتبه الذي يتسلمه من الحكومة. لذلك فإنه مضطر، في أغلب الأحيان، أن يكون مؤيداً للحكومة وإجراءاتها. ويبدو أن هذا التفسير، ينطوي على وجهة نظر يعتد بها في تفسير حالة الصراع الذي حدث بين ملوك العراق الحديث ورجال الدين الشيعة، بيد أنه ليس تفسيراً كافياً لوحده.

ومما تقدم، يتبين أن نظرية (تمذهب الدولة) لا تمتلك الدقة الكافية لأنها تعتمد في مبناها على رصد حالات انتقائية لا تمثل التوجه العام للدولة في العهد الملكي (1921 – 1958). أما (نظرية الإزاحة) فإنها بعيدة جداً عن الواقع لأن رجال الدين الشيعة لم يكن لديهم البديل السياسي لنظام الحكم الملكي في العراق. أما (نظرية الصراع بين الأفندية والملائية) فإنها حملت جانباً واقعياً من تحليل طبيعة المشكلة، بيد أنها لا تفسر المشكلة من جوانبها كافة. ولكي تكتمل الصورة، **ويكون التفسير أدق ممكن القول إنه صراع حاد بين نزعتين أساسيتين هما:**

أ – يرجح أن يكون الصراع بين المؤسسة الحاكمة والمنظومة الدينية الشيعية ذات صلة بالصراع الذي حدث في السنوات الأولى من العهد الملكي بين الوطنية العراقية والقومية العربية. حيث رفض رجال الدين مسعى الحكومة لتطوير نموذج حداثوي علماني عربي، واحتسبوه بدعةً جاءت بها العناصر الشريفية والضباط العثمانيون

السابقون. وراحوا، عوضاً عن ذلك، يشددون على فكرة الهوية العراقية والخصال القبلية العربية. وقد صاغ (على الشرقي) رؤية للوطنية العراقية تعتمد على الطابع القبلي القوي للمجتمع العراقي، والدور التاريخي لقبائل العراق في الحفاظ على الروح الحقيقية للعروبة في البلاد. ودعا إلى بلورة فكرة وطنية تجمع المكونات الاجتماعية كلها بقيم العراق وتراثه. وحاول الشرقي صياغة مفهوم الوطنية العراقية مستلهماً مساعي المصريين لاستخدام ماضيهم الفرعوني كأساس لأسطورة التأسيس. (356)

ب- كان ملوك العراق الثلاثة يحملون مشروعاً نهضوياً لبناء الدولة العراقية الحديثة. وإن هذا المشروع كان مشروعاً مدنياً صرفاً، فلسفته السياسية قائمة على الفصل التام بين السياسة والدين مع احترام الأديان كافة، والوقوف منها على مسافة واحدة. ومن هذه المنطلقات الفكرية كانوا متشددين في تطبيق رؤيتهم على العراق مهما كان الثمن، ومهما كانت التداعيات. بحيث لم يتهاونوا في تطبيق هذا المبدأ حتى في إجراءات الدولة البسيطة. وربما يمكن، في ضوء ذلك، تفهم رفضهم تدخل الشيخ مهدي الخالصي في تعيين قائمقام مدينة سامراء، رغم أن المنصب كان منصباً ثانوياً، لكونه يمس فلسفتهم السياسية التي تشدد على الفصل بين الدين والسياسة. لذلك فإن ملوك العراق كانوا على استعداد لخوض الصراع مع رجال الدين الشيعة حالما يتدخلون في الشؤون السياسية وإدارة الدولة، ولم يوافق الملك فيصل الأول على عودة المجتهدين المنفيين إلا بعد تعهدهم بعدم التدخل بالسياسة.

ج - وفي المقابل، كان رجال الدين الشيعة يحملون مشروعاً وطنياً تحررياً، بيد أنه تنقصه الواقعية السياسية، وعدم تفهم متطلبات إدارة الدولة. ويبدو أن فقدان الواقعية السياسية، وعدم تفهم متطلبات إدارة الدولة، كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى نشوب الصراع بين ملوك العراق ورجال الدين الشيعة. ومن هذه المنطلقات، لم يتفهموا أهمية المعاهدة البريطانية - العراقية عام 1922، ولم يتفهموا ضرورة إجراء انتخابات المجلس التأسيسي وما ينتج عنه رغم انها كانت إجراءات لابد منها لإدارة البلاد واستقلالها.

هوامش الفصل السابع

(1) زكي صالح، مقدمة في دراسة العراق المعاصر، مطبعة الرابطة، بغداد 1952، ص 60.
(2) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 11/ وثيقة 1.
(3) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، الطبعة 5، دار الكتب، بيروت 1982، ص 119 - 120.
(4) هنري فوستر، تكوين العراق الحديث، الطبعة 2، ترجمة: عبد المسيح جويدة، مطبعة السريان، بغداد 1945، ص 130. كذلك Mohammed A. Tarbush, The role of the military in politics، London 1983 , p. 9.
(5) برسي كوكس، مذكرة تكوين الحكم الوطني في العراق، ترجمة: بشير فرجو، مطبعة الاتحاد الجديدة، الموصل 1951، ص 35. ج. دي. ف. لودر، القول الحق في تاريخ سورية وفلسطين والعراق، ترجمة: نزيه المؤيد العظم، المطبعة الحديثة، دمشق 1925، ص 52. كير ترود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكتب، بيروت 1971، ص 384 - 385.
(6) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 23/ وثيقة 3.
(7) فراتي، على هامش الثورة العراقية الكبرى، مطبعة جريدة الهاتف، بغداد 1952، ص 20.
(8) Elizabeth Burgoyne، Gertrude Bell from her personal papers 1914 - 1926، London 1961، p. 101.
(9) Hubert Young, The Independent Arab, London 1933, p. 297.
(10) Ibid. p. 280 - 281.
(11) فيليب ويلارد آيرلند، العراق: دراسة في تطوره السياسي، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكشاف، بيروت 1949، ص 120.
(12) عبد الغني الملاح، تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق، ج 1، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 15.
(13) كير ترود بيل، مصدر سبق ذكره، ص 387.
(14) فيليب ويلارد آيرلند، مصدر سبق ذكره، ص 123 - 124.
(15) إبراهيم خليل أحمد، ولاية الموصل: دراسة في تطوراتها السياسية 1908 - 1922، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب - قسم التاريخ في جامعة بغداد، بغداد 1975، ص 429.
(16) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 10/ وثيقة 1.
(17) محسن أبو طبيخ، المبادئ والرجال، مطبعة ابن زيدون، دمشق 1938، ص 27.
(18) دراسة وترجمة لحياة الفقيد محمد رضا الشبيبي، جريدة (النور)، العدد 353/ 4 كانون الأول 1969.
(19) فريق مزهر آل فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة 1920، جزءان، مطبعة النجاح، بغداد 1952، ص 77.
(20) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 16/ وثيقة 11 (حديث سعيد كمال الدين).
(21) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 78.
(22) جعفر باقر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ج 1، مطبعة العرفان، صيدا 1934، ص 260. حسن الأسدي، ثورة النجف على الإنكليز، دار الحرية للطباعة، بغداد 1975، ص 366.

(23) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 23/ وثيقة 3.
(24) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 86 - 87. عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 60.
(25) عبد الرزاق الوهاب، كربلاء في التاريخ، ج 3، مطبعة الشعب، بغداد 1935، ص 48 - 49.
(26) علي البزركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مطبعة أسعد، بغداد 1954، ص 73.
(27) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 2/ وثيقة 7.
(28) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 53.
(29) علي البزركان، مصدر سبق ذكره، ص 66.
(30) عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهضة، بيروت 1973، ص 122.
(31) مقابلة مع (محمد رضا الشبيبي)، مجلة (بغداد)، العدد 20/ 20 تموز 1965، ص 14.
(32) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 177.
(33) علي الشرقي، النوادي العراقية، سلسلة مقالات منشورة في جريدة النهضة عام 1927.
(34) جعفر باقر آل محبوبة، مصدر سبق ذكره، ص 259 - 260.
(35) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج5، مطبعة المعارف، بغداد 1977، ص 31.
(36) محمد علي كمال الدين، معلومات ومشاهدات في الثورة العراقية الكبرى، مطبعة التضامن، بغداد 1971، ص 182. عبد الرزاق الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص 67.
(37) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 303.
(38) فؤاد قزانجي (اعداد)، وثائق تنشر لأول مرة، مجلة (آفاق عربية)، العدد 6/ شباط 1981، ص 103.
(39) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية، مركز الأبجدية، بيروت 1980، ص 19.
(40) ل. ن. كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ترجمة: عبد الواحد كرم، دار الحرية للطباعة، بغداد 1971، ص 145.
(41) تحسين العسكري، مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى والثورة العراقية، ج 2، مطبعة الغري، النجف 1938، ص 33.
(42) عبد الرزاق الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص 35.
(43) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 188/ 12 كانون الأول 1952.
(44) عبد المنعم الغلامي، ثورتنا في شمال العراق 1919 - 1920، ج 1، مطبعة شفيق، بغداد 1966، ص 104.
(45) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 176/ 19 أيلول 1952.
(46) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 184/ تشرين الثاني 1952.
(47) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 193/ كانون الثاني 1953.
(48) The King - Grana Commission، Harry N. HOWARD, Beirut 1963. p. 138 - 139.
(49) محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، ج 1، مطبعة الفلاح، بغداد 1924، ص 166. هنري فوستر، مصدر سبق ذكره، ص 172.

(50) جـورج انطونيوس، يقظة العرب، ط 2، ترجمة: ناصر الدين الأسـد، إحسـان عبـاس، دار العلم للملايين، بيروت 1966، ص 618 - 619.
(51) تحسين العسكري، مصدر سبق ذكره، ص 64.
(52) توفيق السويدي، مذكراتي: نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية، دار الغد، بيروت 1969، ص 57.
(53) تحسين العسكري، مصدر سبق ذكره، ص 65.
(54) Hubert Young. op. cit. p. 307.
(55) جريـدة (البـلاد)، العدد 4359/ 31 مايس 1955. وهي تكملة لمـا نشر في جريدة (صدى الأحرار) الموصلية من مقالات بقلم (مؤرخ) بعنوان (صفحات مطوية من تاريخ الحركة الوطنية).
(56) كير تروديل، مصدر سبق ذكره، ص 441. فيليب ويلارد آيرلند، مصدر سبق ذكره، ص 201.
(57) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 42/ وثيقة 11.
(58) مذكرات عبد الغفور البدري، جريدة (الاستقلال)، العدد 1722/ 20 تموز 1932.
(59) نديم عيسى، الفكر السياسي لثورة العشرين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992، ص 113.
(60) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 3/ وثيقة 8.
(61) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 2/ وثيقة 9.
(62) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 220/ 14 آب 1953.
(63) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 89.
(64) جريدة (العراق)، العدد 3/ 3 حزيران 1920.
(65) صالح جواد كاظم، مصدر سبق ذكره.
(66) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 134.
(67) مركز وثائق ثورة العشرين، محمد علي كمال الدين، المسألة العراقية أو الانتداب في النجف (مخطوطة)، ص 4.
(68) المصدر السابق، ص 12.
(69) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، 140.
(70) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 157.
(71) المجمع العلمي العراقي، مجموعة بيانات ونشرات عن الثورة العراقية سنة 1920، وثيقة 7.
(72) محمد علي كمال الدين، معلومات ومشاهدات، مصدر سبق ذكره، ص 243.
(73) عباس علي، زعيم الثورة العراقية، مطبعة النجاح، بغداد 1950، ص 129
(74) Elizabeth Burgoyne., Gertrude Bell from her personal papers 1914 - 1926, London 1961, p. 151.
(75) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 250.
(76) جريدة (الاستقلال) البغدادية، العدد 4/ 17 تشرين الأول 1920.
(77) Mohammed Tarbush. op. cit. p. 10.
(78) كارل بروكلـمان، تاريخ الشـعوب الإسـلامي، ج 5، ترجمـة: نبيه أمين فارس، منير البعلبـكي، دار العلم للملايين، بيروت 1962، ص 120.

(79) Mohammed Tarbush. op. cit. p. 11.
(80) فاروق صالح العمر، حول السياسة البريطانية في العراق 1914 - 1921، مطبعة الإرشاد، بغداد 1977، ص 103.
(81) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 524 - 525.
(82) علي البزركان، مصدر سبق ذكره، ص 230.
(83) برسي كوكس، مذكرة تكوين الحكم الوطني في العراق، مطبعة الإتحاد الجديدة، الموصل 1951، ص 46. جيرالد دي غوري، ثلاثة ملوك في العراق، ترجمة: سليم طه التكريتي، دار المثنى للطباعة والنشر، بغداد 1983، ص 27.
(84) ناجي شوكت، سيرة وذكريات ثمانين عامًا 1894 - 1974، مطبعة الأعظمي، بغداد 1974، ص 58.
(85) Stephen Hemsley Longrigg, Iraq 1900 - 1950, Beirut 1968, p. 130.
(86) فيليب و يلارد آيرلند، مصدر سبق ذكره، ص 247 - 248.
(87) نديم عيسى، مصدر سبق ذكره، ص 119.
(88) Elizabeth Burgoyne. op. cit. p. 213.
(89) محمد مهدي البصير، مصدر سبق ذكره، ص 341.
(90) Stephen Hemsley Longrigg, op. cit. p. 131.
(91) سنت جون فلبي، أيام فلبي في العراق، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكشاف، بيروت 1950، ص 53. سليمان فيضي، في غمرة النضال، ط 2، دار القلم، بيروت 1974، ص 258 - 259.
(92) Stephen Hemsley Longrigg. op. cit. p. 132.
(93) جريدة (الفلاح)، العدد 1/ 20 حزيران 1921.
(94) جريدة (لسان العرب)، العدد 13/ 8 تموز 1921.
(95) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 1، ط 3، مطبعة العرفان، صيدا 1965، ص 40.
(96) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 27/ وثيقة 63.
(97) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 374.
(98) Stephen Hemsley Longrigg, op. cit. p. 133.
(99) محمد عزيز، النظام السياسي في العراق، مطبعة المعارف، بغداد 1954، ص 67.
(100) هنري فوستر، مصدر سبق ذكره، ص 434.
(101) حسين جميل، فكرة الجمهورية في العراق، مجلة (الهلال) المصرية، العدد 6/ يوليو 1965، ص 101 - 102.
(102) عبد الرحمن البزاز، العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ط 3، مطبعة العاني، بغداد 1967، ص 132 - 133.
(103) Stephen Hemsley Longrigg, op. cit. p. 122.
(104) هنري فوستر، مصدر سبق ذكره، ص 179 - 180.
(105) مجلة (دار السلام)، العدد 8/ 17 نيسان 1921، ص 126.
(106) حسن العطار، الوطن العربي، مطبعة أسعد، بغداد 1966، ص 30.
(107) عبد العزيز نوار، تاريخ العرب المعاصر، ج 1، دار النهضة العربية، بيروت 1971، ص 459.
(108) Elizabeth Burgoyne. op. cit. p. 225.

(109) عبد الرحمن البزاز، مصدر سبق ذكره، ص 132. أحمد رفيق البرقاوي، العلاقات السياسية بين العراق وبريطانيا، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980، ص 31

(110) حسن الأسدي، حول ثورة العشرين في العراق، مجلة (الثقافة)، العدد 8/ أيلول 1970، ص 102.

(111) عبد العزيز نوار، مصدر سبق ذكره، ص 459.

(112) حسن الأسدي، ثورة النجف، مصدر سبق ذكره، ص 380.

(113) عبد الرزاق عبد الدراجي، جعفر أبو التمن ودوره في الحركة الوطنية في العراق 1908 - 1945، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980، ص 486.

(114) عبد الغني الملاح، مخطوطة (نوري السعيد كما لم تعرفه)، بغداد 1983، ص 70.

(115) عبد الحسين المبارك، ثورة 1920 في الشعر العراقي، دار البصري، بغداد 1970، ص 184.

(116) Stephen Hemsley Longrigg. op. cit. p. 132.

(117) نيجل داود سن، العراق أو الدولة الجديدة، ترجمة: عجاج نويهض، مطبعة العرب، القدس 1932، ص 20.

(118) كوينسي رايت، حكومة العراق، ترجمة: أكرم الركابي، المطبعة السلفية، القاهرة 1927، ص 3.

(119) سيار الجميل، الملك فيصل الأول 1883 - 1933: أدواره التاريخية ومشروعاته النهضوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2021، ص 245.

(120) القانون الأساسي العراقي لعام 1925 (المادة 19) و(المادة 26)، ضمن كتاب: وائل عبد اللطيف، دساتير الدولة العراقية، (بدون محل طبع وتاريخ).

(121) للتفصيل أنظر: سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 296 - 305.

(122) عبد العزيز الحيص، القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي 1921 - 1958، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (بدون تاريخ)، ص 31.

(123) سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 184.

(124) عبد العزيز الحيص، مصدر سبق ذكره، ص 31.

(125) جواد الظاهر، الوجيز في تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 1، ط 2، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2011، ص 495.

(126) للتفصيل: أنظر المصدر السابق نفسه، ص 409 - 412.

(127) المصدر السابق، ص 495.

(128) فاضل حسين، سقوط النظام الملكي في العراق، منشورات مكتبة آفاق عربية، بغداد (بدون تاريخ)، ص 21، نقلا عن: كاراكتاكوس، ثورة العراق، بيروت 1958، ص 36 - 37.

(129) سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 207 - 208.

(130) للتفصيل انظر: غانم وحيد خالد، أثر المثقفين العرب في تكوين العراق المعاصر 1921 - 1941، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة الموصل 1995.

(131) يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965، ص 168.

(132) لمزيد من التفصيل حول البلاط الملكي العراقي، أنظر: عبد ألله كاظم عبد، تطور البلاط الملكي العراقي، رسالة

ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة البصرة 1997.) وكذلك، غازي دحام فهد المرسومي، البلاط الملكي في العراق ودوره في الحياة السياسية، الدار العربية للموسوعات، بيروت 2003، وكذلك صلاح عبد الرزاق، البلاط الملكي القديم بناء متواضع في بداية تأسيس الدولة، جريدة الزمان، في 18 حزيران 2021.

(133) جواد الظاهر، الوجيز في تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 2، ط 2، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2011، 59 - 60.

(134) لمزيد من التفصيل حول مؤسسات البلاط الملكي، أنظر: غازي دحام فهد المرسومي، مصدر سبق ذكره، ص 11 - 77.

(135) القانون الأساسي العراقي لعام 1925، المادة (65).

(136) غائب طعمة فرمان، الحكم الأسود في العراق، دار الفكر، القاهرة 1957، ص 48. كذلك، جواد الظاهر، الوجيز ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 495 498-.

(137) لمزيد من التفصيل حول المجلس التأسيسي العراقي، أنظر: محمد مظفر الأدهمي، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني 1920 - 1932، مكتبة الذاكرة، بغداد 2009، ص 37 - 185.

(138) القانون الأساسي العراقي لعام 1925، المادة (28).

(139) القانون الأساسي العراقي لعام 1925، المادة (31) فقرة (1).

(140) القانون الأساسي العراقي لعام 1925، المادة (36).

(141) ليث عبد الحسن الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958، منشورات مكتبة اليقظة العربية، 1981، ص 21.

(142) القانون الأساسي العراقي لعام 1925 المواد (68، 69، 81).

(143) القانون الأساسي العراقي لعام 1925، المادة (111).

(144) جواد الظاهر، الوجيز، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 499 - 501.

(145) القانون الأساسي العراقي لعام 1925 المادة (26) فقرة (9).

(146) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية، مركز الأبجدية، بيروت 1980، ص 49.

(147) عبد الأمير هادي العكام، الحركة الوطنية في العراق، مطبعة النجف، النجف 1975، ص50.

(148) للتفصيل، أنظر: ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 57 - 62.

(149) للتفصيل حول الصحف العراقية في العهد الملكي، أنظر: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الصحافة العراقية ج 1، مطبعة الغري، النجف 1935. كذلك، رفائيل بطي، الصحافة في العراق، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1955.

(150) النص الكامل لمذكرة الملك فيصل الأول عام 1932، منشورة في كتاب: سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 369 - 375.

(151) مذكرة الملك فيصل الأول عام 1932.

(152) لمزيد من التفصيل، أنظر: رجاء حسين الخطاب، تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي 1921 - 1941، دار الحرية للطباعة، بغداد 1979. كذلك، عقيل الناصري، الجيش والسلطة في العراق الملكي 1921 - 1958، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق 2000.

(153) رجاء حسين الخطاب، مصدر سبق ذكره، ص 59.

(154) سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 278.
(155) المصدر السابق.
(156) المصدر السابق، ص 156 - 158.
(157) للتفصيل حول انقلاب بكر صدقي، أنظر: المصدر السابق، ص 161 - 191.
(158) للتفصيل حول انقلاب مايس 1941، أنظر: المصدر السابق، ص 235 - 276.
(159) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 2، ط 7، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989، ص 244.
(160) علي عبد الأمير علاوي، فيصل الأول ملك العراق، ترجمة: سيمون أكرم العباس، غيث يوسف محفوظ، منشورات مركز الرافدين للحوار، بغداد 2022، ص 513.
(161) سيار الجميل مصدر سبق ذكره، ص 249.
(162) مذكرة الملك فيصل الأول عام 1932.
(163) جريدة العراق 25 آب 1921.
(164) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 520.
(165) فيبي مار، تاريخ العراق المعاصر 1921 - 2003، ترجمة: مصطفى نعمان أحمد، دار ومكتبة أوراق ومكتبة المجلة، بغداد 2020، ص 35 - 36.
(166) مذكرة الملك فيصل الأول عام 1932.
(167) سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 278.
(168) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 59 61-.
(169) عبد الرزاق الحسني، أحداث عاصرتها، ج 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1999، ص 53.
(170) جعفر عباس حميدي، تاريخ العراق المعاصر 1914 - 1968، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2015، ص 64، 69. ولمزيد من التفصيل حول مشكلة الموصل، أنظر: فاضل حسين، مشكلة الموصل، مطبعة الرابطة، بغداد 1967.
(171) أمين ساعاتي، الحدود الدولية للملكة العربية السعودية: التسويات العادلة، المركز السعودي للدراسات الإستراتيجية، القاهرة 1991، ص 105.
(172) المصدر السابق، ص 105.
(173) جواد الظاهر، الوجيز، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 319 - 321.
(174) للتفصيل حول (مؤتمر المحمرة) و(اجتماع العقير)، أنظر: أمين ساعاتي، مصدر سبق ذكره، ص 111 - 122.
(175) عبد الرزاق الحسني، أحداث عاصرتها، مصدر سبق ذكره، ص 105.
(176) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج 6/ القسم الثاني، مصدر سبق ذكره، ص 326 - 327.
(177) حول تلك الفتوى، أنظر، المصدر السابق، ص 304 - 305.
(178) المصدر السابق، ص 306 - 307.
(179) جريدة العراق، الأعداد الصادرة في 27 مايس 1926، و29 مايس 1926.
(180) أمين ساعاتي، مصدر سبق ذكره، 124 - 127.

(181) فلاح شاكر أسود، الحدود العراقية - الإيرانية: دراسة في المشاكل القائمة بين البلدين، مطبعة العاني، بغداد 1970، ص 18.

(182) المصدر السابق، ص 20.

(183) المصدر السابق، ص21.

(184) هادي رشيد الجاوشلي، شؤون مناطق الحدود في الجمهورية العراقية، منشورات المكتبة الأهلية، بغداد 1961، ص 26 - 27.

(185) جمال إبراهيم الحلبوسي، حدود العراق الدولية: دراسة في الجوانب القانونية - الوثائقية - الفنية، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2023، ص 92 - 93.

(186) جريدة العراق، الصادرة في 25 آب 1921.

(187) نزار الحسو، الصراع على السلطة في العراق الملكي: دراسة تحليلية في الإدارة والسياسة، دار آفاق عربية، بغداد 1984، ص 16 - 34.

(188) سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 187، 256.

(189) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 2، ط 7، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989، ص 39.

(190) المصدر السابق، ص 132.

(191) المصدر السابق، ص 185.

(192) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 51.

(193) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 26.

(194) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 52 - 53.

(195) جان بيير لويزار، الحد الطائفي للمسألة العراقية، ضمن كتاب، مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت 2006، ص 217.

(196) حسين أبو سعود، نظرية الخروج على الحاكم في المذاهب الإسلامية، شركة العارف للمطبوعات، بيروت - النجف 2016، ص 127.

(197) المصدر السابق، ص 130.

(198) مصطفى نور الدين الواعظ، الروض الأزهر، الموصل 1948، ص 278.

(199) جواد الظاهر، الوجيز في تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 1، مطبعة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2011، ص 302، 317، 325.

(200) State Report from Baghdad to FO 24 November 1918, Records of Iraq 1914 - 1966

(201) لمزيد من التفصيل، أنظر: رجاء حسين الخطاب، عبد الرحمن النقيب: حياته الخاصة وآراؤه السياسية وعلاقته بمعاصريه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد 2022، ص 17 - 19.

(202) المصدر السابق، ص 22.

(203) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سابق، ص 508.

(204) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989، ص 220.
(205) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 514
(206) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 35.
(207) Iraq Administration Report 1914 - 1932, Vol. 5, p. 158.
(208) رشيد الخيون، 100 عام عن الإسلام السياسي بالعراق (2 السنة)، مكتبة المسبار للدراسات والبحوث، دبي 2011، ص 20.
(209) المصدر السابق، ص 22.
(210) فرهاد إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة 1996، ص 225.
(211) التثنية: 1: 17.
(212) التثنية: 17: 14 - 20.
(213) التثنية: 17: 16 - 17.
(214) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 519 - 520.
(215) جريدة دجلة، العدد 8 في 3 تموز 1921.
(216) غازي دحام فهد المرسومي، البلاط الملكي في العراق ودوره في الحياة السياسية 1921 - 1933، الدار العربية للموسوعات، بيروت 2002، ص 19 - 20.
(217) لمزيد من التفصيل، أنظر: مير بصري، أعلام اليهود في العراق، دار الوراق للنشر، لندن 2005.
(218) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 520.
(219) رياض رشيد ناجي الحيدري، الآثوريون في العراق 1918 - 1936، مطبعة الجبلاوي، القاهرة 1977، ص 10.
(220) المصدر السابق، ص 271 - 272.
(221) لمزيد من التفصيل، أنظر: قسطنطين بيترو ماتفيف (بارمتي)، ترجمة: ح. د. آ، دار المغرب للطباعة والنشر، موسكو 1989، ص 103 - 123.
(222) محمد علي كمال الدين، معلومات، مصدر سبق ذكره، ص 232.
(223) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، ص -119 120.
(224) محمد علي كمال الدين، معلومات، مصدر سبق ذكره، ص 66.
(225) نديم عيسى الجابري، الفكر السياسي لثورة العشرين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992، ص 66.
(226) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف الأشرف، حديث (سعد جريو عن ثورة العشرين)، ملفة 10: وثيقة 4.
(227) جعفر باقر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ج 1، مطبعة العرفان، صيدا 1934.
(228) نديم عيسى الجابري، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 108.
(229) (حديث هبة الدين الشهرستاني)، مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف الأشرف، ملفة 10: وثيقة 1.
(230) عبد الرزاق الوهاب ج 3 ص 44.
(231) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 27: وثيقة 41.

(232) محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، مطبعة الفلاح، بغداد 1924، ص 84 - 85. فريق مزهر آل فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية، مطبعة النجاح، بغداد 1952، ص 70.

(233) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكتب، بيروت 1971، ص 147.

(234) مركز وثائق ثورة العشرين، ملفة 7: وثيقة 12.

(235) فريق مزهر آل فرعون، مصدر سبق ذكره، ص 106 - 107.

(236) محمد علي كمال الدين، معلومات، مصدر سبق ذكره، ص 239.

(237) Elizabeth Burgoyne, p. 137 - 138

(238) كاظم الدجيلي، احداث ثورة كما يرويها شاهد عيان، تحقيق: حكمت رحماني، مطبعة الزمان، بغداد 1973، ص 31.

(239) Elizabeth Burgoyne, p. 145

(240) جريدة الاستقلال، ع 4/ 17 ت 1 1920

(241) عبد العزيز نوار، تاريخ العرب المعاصر، ج1، دار النهضة العربية، بيروت 1971، ص 462 - 463.

(242) نيجل داودسون، مصدر سبق ذكره، ص 20.

(243) Thomas Lyell, The ins and outs of Mesopotamia, London 1923, p. 206

(244) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 515 - 516.

(245) فرهاد إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، مكتبة مدبولي 1996، ص 178.

(246) مذكرة الملك فيصل الأول عام 1932.

(247) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، دار ومكتبة الهلال، ودار الجواد، بيروت 1992، ص 7 - 8.

(248) لمزيد من التفصيل، أنظر: المصدر السابق.

(249) إسحق النقاش، شيعة العراق، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، باريس 1996 ص 127.

(250) باقر السيد أحمد الحسني، ذكريات في مسيرة الحكم الوطني الملكي في العراق: من الروضة الكاظمية الشريفة إلى البلاط الملكي، إعداد وتحقيق: نزار باقر الحسني، مطابع دار الأديب، عمان 2011، ص 88.

(251) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 44. خليل علي حيدر، العمامة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، دار قرطاس للنشر، الكويت 1997، ص 176 - 177)

(252) باقر السيد أحمد الحسني - مصدر سبق ذكره، 113 - 136.

(253) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 516 - 517.

(254) Lady Beel, Letters of Gertrude Bell p. 491

(255) Graves (Sir Percy Cox) London, Second Impression, p. 299

(256) علي الوردي، لمحات، ج 6/ 1، مصدر سبق ذكره، ص 107.

(257) مذكرة الملك فيصل الأول عام 1932.

(258) عبد جاسم سليم الدليمي، دور شيوخ العشائر العراقية في الاستقرار الأمني في العراق في عهد الملك فيصل الأول 1921 - 1933، مجلة الأنبار للعلوم الإنسانية العدد 2 لسنة 2018، ص 214.

(259) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 100.

(260) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ج 1، ترجمة: عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1990، ص 107.
(261) سيار الجميل، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(262) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 102.
(263) اسحق النقاش، مصدر سبق ذكره، ص 127.
(264) محمد باقر احمد البهادلي، الحياة الفكرية في النجف الأشرف، منشورات أحقاف، النجف 2004، ص 249.
(265) هالة فتاح، فرانك كاسو، موجز تاريخ العراق 1914 - 2008، ترجمة: مصطفى نعمان أحمد، منشورات دار المرتضى، بغداد (بدون تاريخ)، ص 28.
(266) علي الوردي، لمحات، ج 6 /1، مصدر سبق ذكره، ص 44.
(267) Thomas Lyeel, op. cit. p 7.
(268) Ibid, p 210.
(269) منتصر حسب دهيرب، موقف رجال الدين والعشائر من الدولة العراقية الحديثة خلال مدة الملك فيصل الأول، مجلة أوروك للعلوم الإنسانية، العدد الأول، ج 1، مج 15، جامعة المثنى - كلية التربية للعلوم الإنسانية، المثنى 2022، ص 268.
(270) محمد مهدي الخالصي، الحسام البتار في جهاد الكفار، منشورات مكتبة الخالصي، النجف الأشرف 2015، ص 10، ص 25.
(271) المصدر السابق، ص 12.
(272) ورد ذلك في مقدمة المصدر السابق بعنوان (فذلكة تاريخية)، ص 5.
(273) علي الوردي، لمحات اجتماعية، مصدر سبق ذكره، ج 6/ 1، ص 108.
(274) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 522.
(275) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج 6/ 1، مصدر سبق ذكره، ص 109.
(276) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 97.
(277) جريدة اليقظة، العدد 2834/ 30 حزيران 1957
(278) جريدة العراق، 16 تموز 1921
(279) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 522.
(280) (فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 97.
(281) محمد باقر احمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص 249 - 250. محمد باقر أحمد البهادلي، السيد هبة الدين الشهرستاني: آثاره الفكرية ومواقفه السياسية، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت 2002، ص 185 - 203.
(282) علي البزركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مطبعة أسعد، بغداد 1954، ص 177 - 179.
(283) يونس إبراهيم السامرائي، تاريخ مدينة سامراء، ج 3، مطبعة دار البصري، بغداد 1973، ص 82.
(284) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج 6/ 1، مصدر سبق ذكره، ص 132.
(285) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 97.
(286) عبد الخالق حسين، الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق، دار ميزوبوتيميا، بغداد 2011، ص 74.

(287) المصدر السابق، ص 74.
(288) محمد باقر أحمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص 257. نقلا عن (د. ك. و، وزارة الداخلية، الانتخابات والعشائر، ملفة رقم 2618 و6، ص 8).
(289) منتصر حسن دهيرب، مصدر سبق ذكره، ص 268 - 269.
(290) محمد حسين علي الصغير، قادة الفكر الديني والسياسي في النجف الأشرف، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2009، ص 132.
(291) محمد مهدي البصير، ج2، مصدر سبق ذكره، ص 501.
(292) مها مزهر كاني، الشيخ محمد مهدي الخالصي ودوره الفكري والسياسي، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بغداد 2021، ص 149.
(293) محمد مظفر الأدهمي، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني 1920 - 1932، مكتبة الذاكرة، بغداد 2009، ص 95 - 97.
(294) محمد باقر احمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص257. محمد مظفر الأدهمي، المجلس التأسيسي العراقي، ج2، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1989، ص 24.
(295) علي الوردي، لمحات ج 6/ 1 , مصدر سبق ذكره، ص 45.
(296) اسحق النقاش، مصدر سبق ذكره، ص 165.
(297) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 99 100-.
(298) المصدر السابق، ص 102.
(299) محمد مظفر الادهمي، العراق ن مصدر سبق ذكره، ص 107 - 108.
(300) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 98.
(301) محمد باقر احمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص 258.
(302) علي الوردي، لمحات ج 6/ 1، مصدر سبق ذكره، ص 223 - 224.
(303) جريدة العاصمة، 25 حزيران 1923
(304) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ج 1، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1990، ص 32.
(305) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(306) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 78 - 79.
(307) M. I. Memorandum, secret, from M. I. Baghdad to the secretary to His Excellency the high commission for Iraq, No. s. o. 74, dated 2 nd February 1924, file No. 9/ 18 (تضمنت هذه الملفة تعهدات رجال الدين الشيعة المنوه عنهم). كذلك، وثائق الأرشيف الملكي، بغداد التسلسل 3: وثيقة 55.
(308) محمد باقر أحمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص 258.
(309) وثائق الأرشيف الملكي، بغداد التسلسل 3: وثيقة 55.
(310) محمد مظفر الادهمي، العراق، مصدر سبق ذكره، ص 290.
(311) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 602.

(312) اسحق النقاش، مصدر سبق ذكره، ص 156 - 158. منتصر حسن دهيرب، مصدر سبق ذكره، ص 272 - 273.
(313) خليل علي حيدر، مصدر سبق ذكره، 182.
(314) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، ص 36 - 37.
(315) لمزيد من التفصيل أنظر: فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 62 - 82.
(316) حنا بطاطو، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 45.
(317) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 86. النص الكامل للوثيقة: محمد الحسين كاشف الغطاء، ميثاق الشعب، وثيقة مخطوطة محفوظة لدى نجله الشيخ شريف، مكتبة الإمام الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء العامة، النجف الأشرف، نقلا عن، جواد الظاهر، الوجيز، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 67 - 68.
(318) عبد الكريم الازري، مشكلة الحكم في العراق، (بدون مطبعة)، لندن 1991. ص 62.
(319) محمد الحسين كاشف الغطاء، في السياسة والحكمة، دار التوجيه الإسلامي، بيروت 1981، ص 105 106-.
(320) نوره كطاف هيدان، الفكر السياسي للشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد، بغداد 2008، ص 52 - 53.
(321) محمد الحسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، تحقيق: محمد الساعدي، مجمع التقريب بين المذاهب، إيران 1422 هجرية، ص 61 - 62.
(322) جواد الظاهر، الوجيز، ح2، مصدر سبق ذكره، ص 69 - 70.
(323) نص جواب الشيخ كاشف الغطاء كاملا في: جواد الظاهر، الوجيز، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 71.
(324) نوره كطاف هيدان، مصدر سبق ذكره، ص 30.
(325) جواد الظاهر، الوجيز، ج2، مصدر سبق ذكره، ص 103 - 104.
(326) حول تلك الفتاوى أنظر، عبد الرزاق الحسني، الأسرار الخفية في حركة السنة 1941، مطبعة العرفان، صيدا 1973، ص 345 - 347.
(327) يونس بصري، أسرار 2 مايس أو الحرب العراقية الإنكليزية، منشورات دار البيان، مطبعة الحرية، بغداد 1948، ص 137.
(328) نجدت فتحي صفوت، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، المكتبة العصرية، بيروت 1969، ص 174.
(329) نوره كطاف هيدان، مصدر سبق ذكره، ص 185.
(330) عبد الستار شنين الجنابي، تاريخ النجف السياسي 1921 - 1941، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة الكوفة 1997، 225.
(331) حسن عيسى الحكيم، مفصل تاريخ مدينة النجف، مخطوط لدى المؤلف في النجف، ورقة رقم 335، نقلا عن محمد باقر احمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص 264.
(332) ريدر فسر، شيعة العراق: جذور الحركة الفيدرالية، ترجمة: فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، أربيل - بيروت 2007، ص 6 - 7.
(333) نقلا عن: محمد باقر احمد البهادلي، مصدر سبق ذكره، ص 264 - 265.
(334) محمد الحسين كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، ط 2، المطبعة الحيدرية، النجف 1954، ص 26.

(335) مقدام عبد الحسن باقر الفياض، تاريخ النجف السياسي 1941 - 1958، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة الكوفة، عام 2000، ص 54 - 55.
(336) محمد حسين علي الصغير، مصدر سبق ذكره، ص 133.
(337) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 107 - 108.
(338) عبد الأمير هادي العكام، مصدر سبق ذكره، ص 224 - 225.
(339) مقدام عبد الحسن باقر الفياض، مصدر سبق ذكره، ص 55. نوره كطاف هيدان، مصدر سبق ذكره، ص 190.
(340) محاورات الإمام المصلح كاشف الغطاء الشيخ محمد حسين مع السفيرين البريطاني والأمريكي، النجف 1954، ص 4 - 5.
(341) لمزيد من التفصيل أنظر: نوره كطاف هيدان، مصدر سبق ذكره، ص 83 - 88.
(342) نوره كطاف هيدان، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(343) لمزيد من التفصيل، أنظر: جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية: صراع حاد بين الإيمان والكفر، مكتب إيناس الحسني للطباعة، بغداد 2017، ص 21 - 49.
(344) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 201.
(345) حنا بطاطو، الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج، بحث في: مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي، مصدر سبق ذكره، ص 202.
(346) صلاح عبد الرزاق، العراق والإسلام السياسي ودور الإسلام الشيعي والسني في العراق المعاصر، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد (بدون تاريخ)، ص 80 82-.
(347) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 224. محمد الشيخ هادي الأسدي، الإمام الحكيم: عرض تاريخي لدوره السياسي والثقافي، ج 1، مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، بغداد 2008، ص 162 - 164.
(348) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج 1، منشورات المكتبة الحيدرية أ إيران 1426 هجرية، ص 230.
(349) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق 1914 - 1990، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم (بدون تاريخ)، ص ص 157 - 206
(350) خليل علي حيدر، العمامة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، دار قرطاس للنشر، الكويت 1997، ص 177.
(351) أنيس بن زكريا النصولي، تاريخ الدولة الأموية في الشام، مطبعة دار السلام، بغداد 1926.
(352) علي عبد الأمير علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 516. فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 35 - 36.
(353) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج 6 /1، مصدر سبق ذكره، ص 319.
(354) حنا بطاطو، الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج، مصدر سبق ذكره، ص 195 - 196.
(355) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج 6/ 1، مصدر سبق ذكره، ص 318 - 320.
(356) إسحاق النقاش، الشيعة والدولة، ضمكن كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره. ص 223.

الفصل الثامن

إشكالية الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين في الجمهورية الأولى

في هذا الفصل، سنعالج إشكالية العلاقة بين حاكم العراق (1958 – 1963 م) والمنظومة الدينيـة. ولغـرض المعالجة الموضوعية لماهيـة هذا الصراع وطبيعته وأبعـاده، من الضروري تقسيم الفصل إلى قسمين رئيسيين، هي:

أولاً: التعريف بالحكم الجمهوري الأول في العراق (1958 – 1963 م).

ثانياً: الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين خلال العهد الجمهوري الأول.

المبحث الأول

التعريف بالحكم الجمهوري الأول في العراق 1958 – 1963

من أجل التعريف بالحكم الجمهوري الأول في العراق (1958 – 1963 م) من الضروري أن نعالج الموضوع من خلال محورين أساسيين هما:

أولاً: الجذور التاريخية لفكرة الجمهورية في العراق.

ثانياً: مؤسسات الحكم في الجمهورية العراقية الأولى.

المطلب الأول
الجذور التاريخية لفكرة الجمهورية في العراق 1908 – 1958

لم تلد (فكرة الجمهورية) في العراق بغتةً في 14 تموز 1958، إنما هي فكرة مستمدة من التفكير السياسي لعددٍ من مفكري ومثقفي وساسة العراق، قبل قيام الجمهورية وتطبيقها في البلاد بسنوات طويلة.

لقد مرت فكرة الجمهورية في العراق بمرحلتين أساسيتين هما:

1- المرحلة التي سبقت نشوء الدولة العراقية الحديثة (1908 – 1921 م).

2- المرحلة التي أعقبت نشوء الدولة العراقية الحديثة (1921 – 1958 م).

أولا: فكرة الجمهورية قبل نشوء الدولة العراقية الحديثة (1908 – 1921):

دخلت فكرة الجمهورية إلى الأدبيات السياسية – الفكرية في العراق منذ أواخر العهد العثماني. حيث أن الفكر السياسي العراقي بدأ يتداولها منذ بداية القرن العشرين، وخاصة أثناء المناقشات التي كانت تدور حول المفاهيم السياسية الجديدة، والتي لم تكن معروفة سابقاً. لذلك جوبهت بمعارضة قوية من المفكرين المحافظين إسوة بأي فكرة جديدة. [1]

وقد اشتد النقاش حول أشكال أنظمة الحكم بعد إعلان الدستور العثماني عام 1908. حيث جرى البحث حول نظرياتها الفلسفية والاجتماعية والسياسية، وكان من بينها البحث حول فكرة الجمهورية. [2] ولعل (فكرة المشروطة) التي تبناها عدد من مفكري ومثقفي العراق، قد مهدت الطريق لنمو فكرة الجمهورية في العراق، لأنها كانت قد أسست للتصدي (لفكرة المستبدة) التي تبناها عدد آخر من مفكري ومثقفي العراق. لعل في مقدمتهم المرجع الديني (كاظم اليزدي). أما أبرز أنصار (المشروطة) فقد كان المراجع (كاظم الخرساني، وعبد الإله المازندراني، والميرزا الخليلي، والمرجع محمد تقي الشيرازي). [3]

ولا يخفى على أحد، أن الشاعر (معروف الرصافي)، كان قد دعا صراحة للجمهورية في العهد العثماني من أجل إصلاح أحوال البلاد وتقدمها. إذ قال في قصيدة له:[4]

إن الحكومة وهي جمهورية كشفت قلب كل مضلل
صارت إلى نجح العباد يسيرة أبدت لهم حمق الزمان الأول

ولم تكن (فكرة الجمهورية) غريبة عن الفكر السياسي العراقي عموماً، والفكر السياسي لثورة العشرين خصوصاً. بيد أن التعرف، بشكل مفصل، على دعاة هذا التيار كان يمثل مهمة صعبة أثناء الاحتلال البريطاني للعراق، لأن دعاة الجمهورية لم ينشر لهم رأي أو فكرة في الصحف والمدونات الأخرى التي صدرت قبل ثورة العشرين إلا نادراً، إنما نشرت بعض الصحف ردوداً عليهم. ومن فحوى تلك الردود يمكن استنتاج بعض ما أدلوا به من آراء وأفكار داعمة للجمهورية، وذلك لأن سلطة الاحتلال البريطانية كانت قد قاومت الفكرة الجمهورية في العراق، ولم تفسح لها المجال لتعبر عن نفسها، لتعارضها مع نظامها السياسي.

وعلى هذا الأساس، كانت أساليب دعاة الجمهورية، تقتصر على الاتصال المباشر بالمواطنين، والتبشير بآرائهم بالأحاديث أو بالكتب الخاصة أو بتنظيم المضابط التي يطلبون من المواطنين توقيعها لتقدم إلى السلطة المحتلة. [5]

أضف إلى ذلك، يلاحظ أن تبني فكرة الجمهورية من مستشار وزارة الداخلية (جون فلبي)، وإظهارها على لسان (طالب النقيب)، ومعاداة بريطانيا لها من جهة، وعدم إدراك

هـذا المفهـوم الحديث من معظم زعماء العشـائر آنـذاك من جهة أخرى، جعـل رجال ثورة العشريـن لا يعلنـون عن آرائهم بهـذا الصدد. فمثلا (ناجي شـوكت)، وهو عضو في جمعية (حرس الاسـتقلال) المشـاركة بثورة العشريـن، كان يمتلك فكراً جمهوريـاً منذ بداية حياته الإدارية والسياسـية. إذ احتسـب الجمهوريـة أفضل أنواع الحكم منذ ذلـك الحين. وعندما سئل من أين جاءته الميول الجمهورية؟ ومتى؟ أجاب قائلاً: جاءتني منذ الحركة الدستورية العثمانيـة عـام 1908 عندمـا كنت طالباً في مدرسـة الحقـوق العليا. حيث تأثـرت بآراء أحد أسـاتذتي (مصطفى فوزي) الذي كان يمتدح النظام الجمهوري، ويجاهر بالقول، أن النظام الملكي يعد مصيبة العرب، وسبب تخلفهم. (6)

كما أكد (حسين الرحال) أنه عندما كان طالباً في إحدى الجامعات الألمانية أواخر الحرب العالمية الأولى، كان (توفيق الخالدي) يجتمع بالطلاب العراقيين هناك، ويحدثهم عن مستقبل العراق، ويدعوهم إلى تبني (فكرة الجمهورية)، ويحدثهم عن مزاياها، وعن مساوئ النظام الملكي. وعندما كانوا يحدثونه عن صعوبة اتفاق العراقيين على شـخص معين يتولى منصب رئيـس الجمهوريـة. كان يـرد عليهم بالقول: أن هـذه صعوبة مؤقتـة. وأن بالإمكان اختيار (عبـد الرحمن النقيـب) الذي تتفق عليه الكلمة في الوقت الحاضر كأول رئيس للجمهورية. وأن الزمن كفيل بعد ذلك بإبراز شخصيات جديرة بهذا المنصب. (7)

وقد تمسـك عدد من رجال ثورة العشرين بفكرة الجمهورية، وطرحوها في أي مناسـبة اقتضت ذلك.

وبعد (التصريح البريطاني – الفرنسي) الصادر في 7 تشرين الثاني 1918، والذي أكد على أن غايـة الحلفـاء من دخول الحرب، تكمن في تحرير الشـعوب، وتأسـيس حكومات وطنية تسـتمد من رغبة السـكان المحليين ومحض اختيارهـم، فقد قوبل هـذا التصريح بالتصديق أكثر من غيره لأنه صدر بعد انتصار الحلفاء في الحرب، ولكونه يحمل نوعاً من صفة الالتزام الدولي كونه صادر عن جهات مسؤولة وهي وزارتي الخارجية في كلا البلدين. (8)

ورغـم أن فكـرة الملكيـة كانـت الفكرة الأكثـر رواجاً آنـذاك، بيد أن بضعـة من مثقفي العراق كان قد تمسـك بفكرة الجمهورية، وفضلها على الملكية. (9) حيث أكد (جعفر الخياط)

على أن فكرة الجمهورية كانت قد طرحت فعلاً في تلك الأيام.[10] إذ أنه بعد صدور ذلك التصريح بأسبوعٍ واحد فقط، اتخذت فكرة الجمهورية مداراً للبحث في عددٍ من المجالس الأهلية. حيث فضلتها بعض الأوساط الوطنية على فكرة الملكية على الرغم من أن المجالس الإسلامية لم ترحب بها.[11] وأكد (سعيد كمال الدين) على أنه، بعد أن نشرت جريدة العرب نص البيان البريطاني – الفرنسي، فقد تذاكر في وادي النجف مع (أحمد الصافي، وحسين كمال الدين، وسعد صالح، ومحمد علي كمال الدين)، واتفقوا على ضرورة الاستعداد للاستفتاء القادم، الذي لابد وأن يحدث في العراق عاجلاً أم آجلاً. ورغم أن المجتمعين قد أكدوا تمسكهم بخيار الملكية، إلا أنه قد طرحت في هذا الاجتماع فكرة الجمهورية، بيد أن أغلبية المؤتمرين قد ردوا على دعاتها بالقول: (أن البلاد لا تستطيع أن تهضم الحكم الجمهوري).[12]

كما كان لمبادئ الرئيس الأمريكي (ولسن) الأربعة عشر الصادرة في 8 تشرين الثاني 1918، أثر في تقبل فكرة (السيادة الشعبية) لدى عددٍ من مثقفي العراق. وكان مفهوم الرئيس ولسن لهذا المبدأ يكمن في تحقيق (السيادة الشعبية) في دول العالم جميعاً، لأنه يؤمن بأن الإرادة العامة للشعوب إرادة خيرة دائماً.[13] وتحت تأثير هذه العوامل، فإن بعض مثقفي ثورة العشرين، قد تبنوا فكرة (الأصل الشعبي للسلطة السياسية). وقد عبروا عن إيمانهم بهذه الفكرة بطرق مختلفة. لعل أهمها إيمان بعضهم بفكرة الجمهورية. إذ أن هذه الفكرة تصب في مجرى الأصل الشعبي للسلطة السياسية بحكم أن رئيس الجمهورية يستمد سلطته من الشعب مباشرةً.[14]

ومن هذا المنطلق، طلبت الحكومة البريطانية من الحاكم العسكري البريطاني في العراق، أن يستفتي أهل العراق في ثلاثة مسائل هي: هل يرغبون في دولة عربية واحدة تحت الرعاية البريطانية؟ وإذا قبلوا بذلك، فهل يوضع على رأس الدولة شخص عربي؟ وفي حالة قبولهم الحالة الثانية، فمن يفضلون أن يكون رئيساً للدولة؟[15]

وقد كان لهذا الاستفتاء إيجابيات واضحة على عموم الفكر السياسي العراقي، حيث جعل الناس يفكرون بالأحداث السياسية، ويمارسون المناقشات في المجالس العامة والخاصة. وقد ترسخت، في تلك الحقبة، بعض المصطلحات الحديثة في الفكر العراقي،

ولازمت المناقشات العامة، مثل مصطلح الجمهورية وغيره.[16] ورغم بروز الاختلافات في ثنايا الفكر السياسي العراقي أثناء الرد على هذه الأسئلة، إلا أنه أعرب بعض العراقيين عن رغبتهم بالجمهورية.[17]

وعندما واجه (ولسن) مقاومة متفاوتة لتوجهاته في أنحاء العراق المختلفة، عبر الرد السلبي على هذه الأسئلة، فإنه أضطر إلى عقد اجتماعات مضافة، وإجراء المناقشات حول أسئلة الاستفتاء. وكان من جملة المقترحات المقدمة إليه، في تلك الاجتماعات من بعض الثوار، كانت المطالبة بإقامة الجمهورية في العراق.[18]

وقد نوقشت في بعض المحافل الوطنية، أثناء إجراء الاستفتاء، احتمالية تأسيس جمهورية في العراق، [19] وخاصة عند أهالي الفرات، الذين كانوا يمتلكون اتجاهات سياسية مختلفة في إدراكها لشكل أنظمة الحكم، ومن بينهم من كان يمتلك اتجاهاً جمهورياً.[20]

وقبل وصول (ولسن) إلى النجف لإجراء الاستفتاء بنفسه، بدأت حركة سياسية – فكرية واضحة في النجف استعداداً للرد على أسئلة الاستفتاء. حيث عقد زعماء النجف اجتماعاً مهماً في دار (رضا الصافي) لمناقشة ذلك. وكان (حسين كمال الدين، وسعيد كمال الدين، وأحمد الصافي) في غرفة أخرى من الدار. وقد ناقشوا في هذا الاجتماع فكرة الجمهورية، والتي يبدو أن أحدهم كان قد طرحها في الاجتماع، إلا أن أغلبية المؤتمرين قد رفضوها، وردوا على القائلين بها بما يأتي: (أن تكون الحكومة ملكية لا جمهورية، لأن هذه لا تصلح إلا لشعبٍ راقٍ).[21]

وفي الاجتماع الذي عقد في النجف في كانون الأول 1918 في دار (جواد صاحب الجواهر)، والذي ضم بعض الشخصيات البارزة في المجتمع، وقادة الحركة الوطنية في النجف وأبي صخير والشامية للمداولة في شؤون الاستفتاء، فقد اقترح البعض منهم الاخذ بالجمهورية. فرد عليهم (عبد الواحد سكر) معرباً عن رفضه لهذه الفكرة بقوله: (لسنا أيها السادة أكفاء للجمهورية حتى نختار حكومة جمهورية...). [22]

وذهب البعض إلى أن (محمد عبد الحسين) كان يؤمن بفكرة الجمهورية، وكان من دعاتها منذ ثورة العشرين، من خلال تأثره بأفكار الثورة الفرنسية بوجه عام، وبأفكار جان جاك

روسو بوجه خاص. واستدل الكاتب على ذلك من خلال المقالات التي كان يكتبها في مجلة (اللسان)، والتي مجد من خلالها الثورة الفرنسية ومبادئها. [23] مع ذلك، فإن الواقع يظهر أن (محمد عبد الحسين) لم يكن مؤمناً بالجمهورية إطلاقاً. ففي سؤال وجهته لزميله في العمل الصحفي المؤرخ (عبد الرزاق الحسني) حول ميول (محمد عبد الحسين) نحو الجمهورية. أجابني قائلاً: (لم أعرف عنه أنه كانت له ميول جمهورية في يوم من الأيام على الرغم من أنه كتب في مجلة اللسان بعض المقالات التي مجد فيها إنجازات الجمهورية الفرنسية، إلا أن هذا لا يعني أنه كان يحبذ قيام الجمهورية في العراق. بل أنه كسائر أفراد الشعب كان يميل نحو تأسيس الملكية، ليتربع على عرشها أحد أنجال الحسين). [24]

كما أنه، بعد مدة من تأسيس الحكم الملكي في العراق، ألف كتاباً تضمن تمجيدا للملكية من خلال تمجيده للملك فيصل الأول. [25] أما عن تمجيده للثورة الفرنسية، فقد كان أمراً طبيعياً لأن العالم قبل هذه الثورة كان يسوده الاضطراب السياسي – الأمني، وتتنازعه سلطات الملوك المستبدين، الذي يتصرفون بمقدرات شعوبهم كيفما يشاؤون إلى أن نشبت الثورة الفرنسية عام 1789 م، فأعلنت (حقوق الإنسان)، التي تمثلت فيها المبادئ والمثل العليا. فأصبحت نبراساً للدساتير في الدول الأخرى، تأخذ عنها الممالك الحديثة والشعوب المتمدنة وكل الأمم التي كانت تعيش تحت السيطرة الاستعمارية، والتي كانت تتوق نحو الحرية وتقرير المصير. لهذا مجد (محمد عبد الحسين) الثورة الفرنسية بوصفها حاملة شعار (حقوق الإنسان) وليس بوصفها داعية للجمهورية.

ويبدو أن دعاة الجمهورية من الثوار، تمكنوا من إيصال صوتهم إلى بعض الصحف الوطنية. إذ أن (جريدة الاستقلال) كانت قد أعربت عن تفضيلها لفكرة الجمهورية على الملكية على الرغم من تبنيها للملكية في خطها العام. حيث ورد فيها ما يأتي: (ولو فكرت في كلا الطرفين لرأيت أن رئيس الجمهورية ليس إلا عبارة عن ملك يتقلد الأمر لمدة معلومة، فتنتهي ملوكيته بانتهاء تلك المدة، ويصبح كأحد أفراد الأمة، ويتسنم موقعه منتخب آخر. وهذه الملوكية المؤقتة أحسن بكثير من الملوكية الإرثية لأن الأمة لا تنتخب إلا الذي تعتقد فيه الأهلية، والطراز الآخر تابع لما تلد البطون). [26]

وفي أثناء اندلاع ثورة العشرين التحررية في العراق، فقد تعالت أصوات دعاة الجمهورية لتصل إلى لندن. إذ قدم (برسي كوكس) مذكرة إلى وزارة الخارجية البريطانية أكد فيها على أنه (إذا كان من الضروري إيجاد رئيس للدولة العراقية، فإنه يجب إقامة جمهورية في العراق برئاسة رئيس منتخب). [27] وأكد في مناسبة أخرى، على أن الشخص المؤهل لهذا المنصب (عبد الرحمن النقيب). [28] والملاحظ أن هذه التوجهات هي نفس وجهة نظر (توفيق الخالدي) مما يؤكد صحة قولنا بتأثير دعاة الجمهورية على بعض الأوساط البريطانية. إلا أن هذا لا يعني أن (برسي كوكس) كان يؤمن بالجمهورية لأنه، في الواقع، دعا إلى الجمهورية، في هذه المرة، من أجل إبعاد نفوذ عائلة الشريف حسين عن العراق ليس إلا. [29]

أضف إلى ذلك، أنه عندما عاد إلى العراق فضل الملكية باسم الأمير فيصل، وذلك لأنه جاء إلى العراق منفذاً لسياسة بريطانية تقليدية وليس واضعاً لسياسة جديدة. وهذا ما تدل عليه برقية حكومته المؤرخة في 26 كانون الأول 1920، والتي ألزمته بتأييد فيصل ملكاً على العراق. [30]

وبعد تأسيس الحكومة المؤقتة في العراق برئاسة (عبد الرحمن النقيب) عام 1920، فقد أعرب بعض العراقيين عن رغبتهم بحكومة جمهورية، [31] إذ كان للجمهورية دعاة في تلك الحقبة الزمنية، [32] يرون ضرورة أن يكون نظام الحكم في العراق نظاماً جمهورياً على أن يتولى رئاسة الجمهورية شخصية عراقية (أما هادي العمري، أو طالب النقيب، أو عبد الرحمن النقيب). [33]

وفي تلك الأثناء، شكل دعاة الجمهورية من الثوار، ومن الذين لم يقفو مواقف ودية من الثورة، كتلة مشتركة من أجل ترويج فكرة الجمهورية على نطاق واسع، تحت شعار (العراق للعراقيين)، فيجب أن يترأسه أحدهم. ومن هذه الدعوات التف حول (جون فلبي) مستشار وزارة الداخلية، كل من (توفيق الخالدي، وسالم الخيون، ومحمود النقيب، وعبد المجيد الشاوي، وفخر الدين جميل وغيرهم)، [34] لأنهم وجدوا فيه الوسيلة التي يمكن من خلالها ترويج فكرة الجمهورية، والحد من انتشار فكرة الملكية باسم الأمير فيصل الذي كان يكن له العداء.

وقد أكد (جون فلبي) في حديث له مع المؤرخ (عبد الرزاق الحسني) في لبنان يوم 17 تموز 1956، حقيقة تأييده لدعاة الجمهورية. إذ قال: (أن الحكومة البريطانية كانت قد تركت للعراقيين حرية اختيار نوع الحكم الذي يرتضونه، فشعرت أن الأكثرية المثقفة كانت تميل إلى الحكم الجمهوري. فأيدتها على أساس أن هذا التأييد يتفق وسياسة بريطانيا المعلنة). [35] وهذا ما أكده (ناجي شوكت) عندما قال عن (جون فلبي) أنه كان (يؤيد فكرة الجمهورية، ويساعد الجماعة التي تدين بها). [36]

ويبدو أن (جون فلبي) قد تعاون مع هذه الكتلة الجمهورية بسبب كرهه لعائلة الشريف حسين، وانحيازه إلى ابن سعود الذي قضى عنده حوالي عام قبل مجيئه إلى العراق. [37] إذ كان يعتقد أن تقوية ابن سعود أمر ضروري لخدمة بريطانيا لأنه سيقف بوجه الشريف حسين، الذي بدأ يتصلب في مواقفه مع بريطانيا فيما يتعلق بمستقبل البلاد العربية عامة، والقضية الفلسطينية خاصة، مطالباً بتنفيذ وعود (مكماهون)، ومؤملا في دولة عربية قوية يقف هو على قمتها عن طريق ممثليه من أبنائه.[38] وقد استفاد دعاة الجمهورية من (جون فلبي) في ترويج فكرة الجمهورية، لأنه أخذ يحث معارفه باستمرار على لزوم الأخذ بالحياة الجمهورية إذا أرادت البلاد أن ترتاح من الفتن والاضطرابات.[39]

و نتيجة للعلاقات الوطيدة بين (جون فلبي) و(طالب النقيب)، فقد إنساق الأخير نحو التيار الجمهوري، وانضم إلى دعاتها، مع أنه لم يكن مؤمناً بالجمهورية، إنما جعلها جزءً أصيلاً من هدفه نحو العرش، وللقضاء على النفوذ الشريفي في العراق.[40] وذلك لأن مدى ارتباطه بالفكر التحرري السياسي – الاجتماعي لشعبه، كان لا يتماشى مع الفكر الجمهوري التقدمي ،فارتباطاته كانت ذات طابع عشائري.[41] وكان كل الذي يهمه يكمن في الاستحواذ على السلطة كاملة كما كان يتصور، ولا يهمه إن كانت ملوكية أم جمهورية أم إمارة.[42]

وعلى أي حال، سواء كان (طالب النقيب) مؤمناً بالجمهورية أو أنه أراد اتخاذها سبيلاً للوصول إلى العرش، فإنه قد خدم دعاة الجمهورية لأنه روج لفكرة الجمهورية في بعض المناسبات، وخاصةً بعد اتصاله بالمستشار (جون فلبي). حيث شملت دعوته للجمهورية

بعض أهالي البصرة والنجف. ومن مشايعيها في النجف (محمد السماوي، وحسن الدخيل، وعلى الشرقي). [43] كما ورد اسم (سالم الخيون) في إحدى رسائل (المس بيل)، والتي أكدت فيها على أنه أيد فكرة الجمهورية لأنه اعتقد بأنه سيصبح رئيساً لها.[44]

وأثناء سفر المندوب السامي البريطاني إلى القاهرة، قام طالب النقيب بجولة في مناطق واقعة بين دجلة والفرات لبث الدعاية للشيخ (عبد الرحمن النقيب) ليكون رئيساً للجمهورية ولم يبث الدعاية لنفسه بسبب ضعف شعبيته آنذاك لاشتراكه في تأليف اللجنة الانتخابية التي كانت من أجل انتخاب (المجلس التأسيسي).[45] ويبدو أنه في ترشيحه (عبد الرحمن النقيب) تظاهر بنصرة فكرة الجمهورية، وفي الباطن كان يبث الدعاية لنفسه لأنه يرى نفسه أحق من الأمير فيصل بعرش العراق.[46] وقد حاول أن يكسب أهالي النجف وزعمائها إلى التكتل الجمهوري. ولذلك أرسل (سالم الخيون) إلى النجف ليقوم بتلك المهمة نيابة عنه. وقد حل ضيفاً في دار (حسن الدخيل). وفي اليوم الثاني دعا جماعة من زعماء ثورة العشرين للحضور إلى الاجتماع. وكان من بين المدعوين (صالح كمال الدين، وجواد الشبيبي، ومحمد رضا الشبيبي، وسعيد كمال الدين). وعندما عرض عليهم الفكرة، فإنهم رفضوها لعلمهم أن (جون فلبي) يعمل لها. وكانت أيضاً حجتهم في الرفض قائمة على ضرورة جمع البلاد العربية تحت حكم بيت واحد، وهو بيت الشريف حسين. وذلك من أجل تسهيل عملية توحيدها في المستقبل من جهة، ولعدم معرفة العراقيين بما فيهم زعماء العشائر لهذا النوع من الحكم من جهة أخرى. وكانت تلك فكرة القوميين العرب، بالإضافة إلى ساسة إسلاميين لهم اهتمامهم. أما الرأي العام العراقي، فقد كان وعيه السياسي ضعيفاً آنذاك. لذلك كان واقعاً تحت نفوذ هاتين الفئتين. [47]

وبعد أن تبين، أن الحكومة البريطانية تنوي تأسيس الملكية في العراق، فقد اتفق دعاة الجمهورية على مقاومة هذا الاتجاه، واتفقوا على إصدار جريدة لتبث الدعاية لفكرة الجمهورية على أن يتولى (معروف الرصافي) مهمة تحريرها. فأبرق طالب النقيب تلغرافاً بواسطة (حكمت سليمان) يدعوه للمجيء من القدس إلى العراق. وبعد تردد استطاع إقناعه بالمهمة التي كلف بها. وبعد أن وصل معروف الرصافي أيد فكرتهم. وذلك في اجتماع

عقد بينه وبين طالب النقيب وعبد الرحمن النقيب وتوفيق الخالدي. ثم اتفقوا على عقد اجتماع آخر للتداول في هذا الأمر، بيد أن اعتقال طالب النقيب، وإبعاده خارج العراق أحبط خططهم.[48] وبذلك وجهت ضربة قوية لفكرة الجمهورية ودعاتها،[49] إلا أنه لم يقض عليها لأن (جون فلبي) استمر بالترويج لها،[50] مع دعاتها الآخرين. وقد حاول عرقلة تأسيس الملكية في العراق عندما حاول أن يجعل استقبال فيصل استقبالاً فاتراً نتيجة للترتيبات المناوئة التي قام بها.[51]

ويبدو أن هذا الموقف، كان متناقضاً مع قرار مجلس الوزراء البريطاني، الذي كان مشتركاً فيه بصفته مستشار وزارة الداخلية العراقية. وذلك في جلسته المنعقدة يوم 16 حزيران 1921، والذي أكد على ضرورة الاحتفال بمقدم فيصل بشكل مناسب، وتعيين لجنة لاختيار محل يليق بالأمير فيصل، ووضع منهاج لاستقباله، على أن تتعهد وزارة المالية العراقية بصرف المبالغ اللازمة لذلك.[52] وبسبب سلوكه هذا قرر (برسي كوكس) إقالته من منصبه ليحل محله (طومسون).[53]

ومن هذه المعطيات، يبدو أن دعاة الجمهورية، قد استفادوا فعلاً من تحركات (جون فلبي) و(طالب النقيب) في ترويج فكرة الجمهورية.

ويلاحظ أن (جريدة الشرق) التي تدعم السياسة البريطانية، وتروج لزعامة طالب النقيب،[54] وبتأثير منه على الأرجح، نشرت مقالاً عبرت فيه عن ميولها نحو الجمهورية. إذ قالت: (الشعوب قد استثقلت وطأة الإمارات والملوكيات، ولا يبعد أن ينقلبا في المستقبل القريب إلى جمهوريات لأن نظام الجمهوريات أرقى النظامات الحالية).[55] كما استطاع معروف الرصافي من إيصال صوته إلى (جريدة العراق) الرسمية، والتي نشرت له مقالاً تحت اسم مستعار (عراقي مفكر). وقد حاول في هذا المقال أن يؤكد تمسكه بفكرة الجمهورية عبر تمسكه بفكرة (العراق للعراقيين)، وتفنيده لأحقية البيت الحجازي في حكم العراق. إذ قال: (وعلى كل بما أن العراق للعراقيين، يلزم أن يرأس هذا القطر المحبوب أحد أبنائه... وأما ما تفضل به أحد أخواننا العراقيين في إحدى تلك المقالات من أن النهضة العربية الأخيرة قد بزغت من القطر الحجازي، وخصوصاً من بيت الشرفاء – ملك الحجاز – ولذلك يلزم أن

يجلس على أريكة الملوكية العراقية أحدهم، فإنه لم يصب بذلك كبد الحقيقة، لأن في النهضة المذكورة إشترك كثير من أبناء العراق ومنوريه... ولذلك يمكننا أن نقول أن النهضة عينها ما قامت كما ينبغي إلا بهؤلاء العراقيين وأمثالهم من العرب وليس بالحجازيين فقط. فلهذا ليس لأمراء الحجاز ذلك الحق العظيم بعدما ملكوه عقب نهضتهم). [56]

وعندما شاع خبر قدوم فيصل إلى العراق قريباً، فإن دعاة الجمهورية من الثوار أو من غيرهم، قد استمروا بترويج فكرة الجمهورية. لذلك ردت عليهم (جريدة الفلاح) قائلة: (قلنا ملوكية لأننا نعتقد اعتقاداً جازماً بأن الجمهورية لا تنطبق في الوقت الحاضر على روح بلادنا معاشر العراقيين، ولا سيما العرب الذين تعودوا منذ قرون طويلة على أن يروا ملكاً يلتفون حوله). [57]

وعندما وصل الملك فيصل الأول إلى العراق لتولي مقاليد المملكة، استمرت فكرة الجمهورية مطروحة جنباً إلى جنب مع فكرة الملكية. وهذا الاستنتاج يتبين أكثر من خلال ما نشرته (جريدة العراق) في مقال لها بعنوان (أ جمهورية أم ملوكية)، أوضحت فيه أسباب تمسكها بالملكية. وأوردت المسوغات التي دفعتها نحو تبني هذا الموقف. وقد خلصت من ذلك، لتؤكد على أن فكرة الجمهورية، إنما تعد فكرة هامشية. وحاولت التقليل من شأنها بالقول: (وإذا كان هناك نفر قليل لا يزيد عددهم عدد أصابع اليد الواحدة ينشدون النظام الجمهوري، فلا تأثير لهم، وهو من مظاهر الحرية الفكرية). [58]

ويستنتج من ذلك، أن فكرة الجمهورية كانت رائجة في تلك الأثناء إلى حد ما. وأن نشر هذا المقال وبهذا التاريخ، وبهذه الظروف، يوحي بأن الفكرة لاتزال حية وبحاجة إلى الرد عليها، وإقناع الجمهور بالعزوف عنها. [59] ويبدو أن هذا الاستنتاج كان دقيقاً لأن (المس بيل) أكدت في إحدى رسائلها على أن (الوضع لم يكن سهلاً فيما بعد، لأن التقارير أخذت تصلنا، ومفادها بأن قبائل الفرات الأسفل تقوم بتنظيم عريضة طويلة يطالبون فيها بالحكم الجمهوري). [60] وقد وصلت هذه الفكرة إلى الملك فيصل الأول على ما يبدو، مما حدا به للرد على دعاتها في كلمة له ألقاها في المدرسة الجعفرية. حيث قال: (إن الجمهورية لا توافق حالة البلاد الحاضرة). [61]

ويبدو أن شدة المطالبة بفكرة الجمهورية في ذلك الحين، قد جعلت (جون فلبي) يبالغ في قوة هذا التيار بقوله: (الشعور العام في العراق كان يومذاك ميال بصورة جازمة إلى الجمهورية وضد الملكية ما خلا عددٍ من الأتباع الذين كانوا يؤيدون الدعوة الشريفية).[62]

أما عن موقف الصحافة العراقية من فكرة الجمهورية، قبل قيام الملكية رسمياً في العراق، فلم نجد في الصحف التي ساهمت في ثورة العشرين ميولاً جمهورية فعالة، إلا أن هذه الميول قد ظهرت في جريدة لم تساهم بشكل فعال في الثورة، بيد أنها قد تأثرت بأفكارها. ونقصد بها (جريدة دجلة) التي كانت تروج للجمهورية بشكل واضح، مما عرضها إلى نقدٍ لاذعٍ من الصحف المؤيدة لفكرة الملكية.[63] فصاحب الجريدة (داود السعدي) كان من الخطباء الذين ساهموا بمظاهرات بغداد السلمية قبل نشوب الثورة المسلحة،[64] ويعد من جماعة توفيق الخالدي وعبد المجيد الشاوي رئيس بلدية بغداد، وكلاهما من دعاة الجمهورية.[65] مع ذلك فإن الجريدة لم تفصح عن حقيقة ميولها الجمهورية بصراحة واضحة. وذلك لأنها صدرت في الوقت الذي تعرضت فيه الاتجاهات السياسية المناوئة للملكية إلى ضربات قوية أفقدتها أكبر أنصارها وهما (طالب النقيب، وجون فلبي). ولذلك لجأت إلى التلميح والتعريض والتشبث بحجج أخرى لمقاومة فكرة الملكية. إذ أنها كانت تروج للجمهورية عن طريق الحديث عما تنطوي عليه الملكية من استبداد وظلم، وأحياناً بالاستخفاف في وصف استقبال فيصل عند قدومه إلى بغداد. فعندما قدم فيصل إلى بغداد مرشحاً للعرش، فإن الجريدة حاولت التقليل من شأنه من خلال نشرها للأخبار التي تؤدي إلى ذلك، والتي تتعلق بمراسم استقباله. إذ نشرت خبراً قالت فيه: (اتصل بنا أن بلدية كركوك قد اعتذرت عن الاشتراك بمراسم سمو الأمير فيصل). وفي خبر آخر قالت فيه: (رصدت وزارة المالية في العراق خمسين ألف روبية لتصرف على مراسم الاستقبال لسمو الأمير فيصل، وتهيئة أسباب الراحة لسموه).[66] وفي خبر آخر قالت: (أتصل بنا أن المبالغ التي رصدت لمراسم استقبال سمو الأمير فيصل هي أكثر مما ذكرناه سابقاً).[67] وفي خبر آخر ذكرت فيه: (قد سافر إلى النجف الأشرف وفد من الرؤساء بصحبة معالي الوزير سالم الخيون... والغرض الذي سافر من أجله الموما إليهم، والغرض المذكور على ما نسمع هو أعمال ترمي إلى تتويج سمو الأمير فيصل ملكاً على العراق).[68] ويبدو أن الجريدة، قصدت من وراء نشرها لتلك

الأخبار، أن توضح للشعب بأن الأمير فيصل لا يتمتع بالشعبية اللازمة، وأنه من صنع بريطانيا، بدلالة التسهيلات التي تقدمها له من أجل الفوز بعرش العراق. وبالتالي أرادت إبعاده عن العرش، وتأسيس جمهورية في العراق يترأسها شخص عراقي.

وفي إحدى المقالات، حاولت الجريدة أن تروج للجمهورية من خلال إبراز بعض الصعوبات التي قد تواجه الحكم الملكي في العراق. إذ أكدت على أن الملك يجب أن يتمتع بإرادة قوية، وأن يكون من ذوي الكفاءة، ويكون فوق الأحزاب، ويحب الحرية لنفسه ولأمته. ثم وجهت همسة خاصة حول ملوكية فيصل في محاولة لترويج دعاية مضادة له. حيث قالت: (ويجب ألا ننسى صداقة الملك للبلاد التي توج عليها لا البلد التي ولد فيها).[69]

وعندما روج دعاة الملكية، الفكرة القائلة بأن الملكية المقيدة تمثل أسلوب الحكم الديمقراطي السليم، فإن الجريدة دافعت عن الجمهورية بشكل مبطن، واحتسبتها إدارة ديمقراطية. إذ قالت: (ويمكن تأليف الإدارة الديمقراطية مع الحكم الملكي والحكم الجمهوري على حدٍ سواء، لأن ممثل البلاد وحكومته يستمدان السلطة من الشعب).[70] كما أنها أشادت بخدمات (جون فلبي). وهي بذلك تنوه عن مساندته لدعاة الجمهورية. حيث قالت: (لا يعلم إلى الآن وجه الانتفاع بخدمات المستر فلبي الجليلة في المستقبل).[71] ويبدو أنها أرادت أن تؤكد من خلال تلك الكلمات على أن الجمهورية ستسود في العراق مستقبلاً بفضل خدمات فلبي.

وعندما بدأ خصوم الجريدة بشن حملة مناوئة لتوجهات الجريدة، واتهامها بالميول الجمهورية، وأنها ترمي إلى تتويج شخص عراقي على عرش العراق، وبأنها تنوي مقاومة الأمير فيصل، فإن الجريدة حاولت أن تبرئ نفسها من هذه الاتهامات في إحدى مقالاتها، الذي تضمن، في الوقت نفسه، انتقاداً مبطناً للملكية. وذلك عندما عبرت عن خشيتها من استبداد الملك. إذ قالت: (فأنا نريد ملكاً يتبوأ عرش العراق، وفي الوقت نفسه، نريد أن يكون الملك مقيداً بقيود يكون وضعها في صالح البلاد، نريد أن نقيد العرش وصاحب العرش بقيود تمنعه من التطاول على الأمة واغتصاب حقوقها، نريد أن نقيده قبل أن يستبد بالشعب).[72]

ونتيجة لاستمرار الانتقادات الموجهة ضدها، فإن الجريدة نشرت مقالاً حاولت فيه أن توضح موقفها المؤيد للملكية باسم الأمير فيصل. وهذا المقال، يعد تراجعاً واضحاً في خط الجريدة، يبدو أنها اتبعته نتيجة للضغوط الحكومية المستمرة عليها، مع ذلك فإنها حاولت، وبشكل مبطن، أن تثبت الشكوك حول ملوكية فيصل عندما قالت: (نحن نحب سمو الأمير فيصل وإخوانه الأمراء الأماجد، ولكن حبنا إياهم لأعمالهم الجليلة التي قاموا بها إبان النهضة العربية لا ينسينا حب بلادنا أبداً، نحن نرحب بالأمير، ونكاتف الذين ينادون باسمه متى غلب الظن فينا أن الأمة العراقية أجمعت كلمتها عليه. نحن واثقون من وطنية سمو الأمير، ولكن صالح العراق يمنعنا من التسرع في الحكم). [73]

ومما تقدم، يتبين، أن فكرة الجمهورية كانت متداولة بشكل محدود في الفكر السياسي العراقي خلال المدة الممتدة من (1908 – 1921). وأن مجمل الاعتراضات التي واجهتها من الفكر المناوئ لها، **وبالتحديد من دعاة الملكية، كانت تتمحور حول ما يأتي:**

أ – أن الحكم الجمهوري لا يتسق بشكلٍ واضحٍ مع تدني الثقافة السياسية، والوعي العام للشعب العراقي.

ب– وهنالك من اعترض على فكرة الجمهورية من زاوية التوقيت الذي طرحت فيه، وليس على أصل الفكرة.

ج – أضف إلى ذلك، هناك من انساق وراء أطروحات سلطة الاحتلال البريطانية المؤيدة لقيام الملكية في العراق.

ثانيا: فكرة الجمهورية بعد نشوء الدولة العراقية الحديثة 1921 – 1958:

وبعد تأسيس الملكية في العراق رسمياً، فإن دعاة الجمهورية من الثوار أو من غيرهم، قد استمروا بترويج فكرة الجمهورية، ورفض الملكية. حيث أن (ناجي شوكت) لم يبايع فيصل ملكاً على العراق، ولم يحضر حفل تتويجه. [74] وإن (معروف الرصافي) قد انتقد الملكية التي تأسست في العراق، بقوله: (أنها ثمرة البغاء السياسي، أبوها الإنكليز وأمها

الثورة العراقية). [75] كما استمر (توفيق الخالدي) يروج لفكرة الجمهورية. وكان يدعي بأن الملك فيصل وأعضاء البيت الشريفي غرباء عن العراق، ولا حق لهم في حكمه. وتجدر الإشارة إلى أن (الخالدي) كان من أهل الذكاء والفطنة. وكاد أن يصل إلى تحقيق غايته لولا اغتياله في 22 شباط 1924. [76]

وقد احتار المؤرخون في تعليل حادث مقتل (توفيق الخالدي)، إلا أنه يبدو أنه كان شخصية قوية وذو كفاءة نادرة. لذلك كان خصومه يخشون من صيرورته رئيساً للوزراء، لأنه، في مثل هذه الحالة، سيقضي على طموحاتهم. وقد يمهد إلى قيام الحكم الجمهوري في العراق. [77] وقد أكد الدكتور (عامر حسن فياض) على أن الخالدي قتل في الوقت الذي أراد فيه طرح فكرة الجمهورية على المجلس التأسيسي. [78]

وبالرغم من إخفاق فكرة الجمهورية في تلك المرحلة التاريخية، إلا أنها شكلت تياراً فكرياً متنامياً بين الأوساط السياسية والثقافية. بيد أن هذا التيار لم يتمكن من التعبير عن توجهاته الفكرية والسياسية بشكل علني إلا عبر اندلاع حركة 2 مايس 1941، التي قادها (رشيد عالي الكيلاني)، خصوصاً عندما هرب الوصي عبد الإله خارج البلاد. حيث اقترح (ناجي شوكت) آنذاك، إعلان الجمهورية، بيد أن دعوته لم تحظ بالتأييد الكافي. وتم الاكتفاء باختيار (الشريف شرف) وصياً على العرش بدلاً عن (عبد الإله). [79]

وبعد فشل حركة مايس 1941، استمرت المطالبة بالحكم الجمهوري. إذ هتف المتظاهرون في وثبة كانون الثاني 1948 بحياة الجمهورية، وسقوط الملكية. [80]

وتجددت المطالبة بالجمهورية خلال انتفاضة تشرين الثاني 1952. [81] ويلاحظ أن الحزب الشيوعي العراقي كان قد تبنى، إثر هذه الانتفاضة، شعار إسقاط النظام الملكي وإحلال النظام الجمهوري محله. وكان هذا الشعار أحد عوامل الانشقاق بين صفوفه. فبعد اعتقال عددٍ من قادته من بينهم (بهاء الدين نوري، وجمال الحيدري، وعزيز محمد) وغيرهم من أعضاء اللجنة المركزية، رفع الحزب شعار الجمهورية، بينما رأت جماعة أخرى من الحزب في هذا الشعار تطرفاً وانحرافاً. والفريق الذي يؤيد إسقاط النظام الملكي، وإقامة الجمهورية

ظل يصدر جريدة الحزب (القاعدة). أما المعارضون وفي مقدمتهم (عزيز محمد، وجمال الحيدري) وبعض العناصر الأخرى التي كانت في السجن وخارجه آنذاك فقد انشقت عن الحزب، وكونت تنظيمها الخاص بها. وأصدرت جريدة (راية الشغيلة)، التي أخذت تهاجم صحيفة (القاعدة)، وتصف أصحابها (بالمنحرفين اليساريين)، وتطالب بتطوير النظام الملكي بدلاً عن إسقاطه. [82] وقد ردت جريدة (القاعدة) عليهم في العدد الأول من السنة الحادية عشر الصادرة في شباط 1953 بالقول: (لقد وقفوا ضد شعار الجمهورية الذي يتبناه الحزب والجماهير، وبذلك كشفوا عن أنفسهم كخدام للعائلة المالكة). [83]

وقد تحدث (مالك دوهان الحسن) وزير العدل الأسبق عن انطباعاته عن الشارع العراقي أثناء مجيئه إلى بغداد عام 1957. حيث أكد على أن نبض الشارع العراقي آنذاك في القطاعين المدني والعسكري كان متذمراً تذمراً كبيراً من النظام الملكي. وقد عبر الشعب العراقي عن هذا التذمر بالعديد من المحاولات الانقلابية الفاشلة. [84] ويبدو أن تلك الانطباعات كانت دقيقة، إلى حد كبير، لذلك تم تبني فكرة النظام الجمهوري من الضباط الأحرار الذين قادوا ثورة 14 تموز 1958 على حد تأكيدات العقيد (رجب عبد المجيد) سكرتير تنظيم الضباط الأحرار بتاريخ 27 نيسان 1976. وكذلك المقدم (صبيح علي غالب) في كتابه (قصة ثورة 14 تموز والضباط الأحرار) الصادر عام 1971. وذلك لقناعتهم بأن تحقيق الوحدة العربية لا يمكن أن يتم بوجود النظام الملكي في العراق لتعارضه مع الأنظمة الجمهورية في كل من سوريا ومصر. [85]

وقد بلَغ الرئيس (عبد الكريم قاسم) الحزب الشيوعي العراقي عن عزمه الإطاحة بنظام الحكم الملكي في مناورات عام 1956، وطلب من الحزب أن يدعم الثورة. وكان رأي عبد الكريم قاسم في المرحلة الأولى الإبقاء على الملك، وإكراهه على الظهور بالتلفزيون وإعلان تأييده للثورة. ولقد تمسك عبد الكريم قاسم بهذا الرأي حتى أوائل عام 1958، حيث أبلغ الحزب الشيوعي فيما بعد عن عزمه تصفية النظام الملكي وإقامة الجمهورية. وذلك لأنه لا يريد على حد تعبيره (القيام بثورتين). [86] ولكن حدث بعد ذلك ما لم يكن بالحسبان، عندما تعرض تنظيم الضباط الأحرار لمحاولة كادت أن تؤدي به إلى الانكشاف

أمام السلطة الحاكمة. وكذلك الغيت مناورات 1956، مما أدى إلى تأجيل عبد الكريم قاسم حركته الانقلابية إلى موعدٍ آخر. (87)

أما (حزب الاستقلال) برئاسة (محمد صديق شنشل) فقد بدأ تعاونه مع الضباط الأحرار منذ عام 1953 من أجل تغيير النظام الملكي إلى نظام جمهوري مع القيام بإصلاحات في المجالات كافة. (88)

أضف إلى ذلك، عمل حزب البعث العربي الاشتراكي على الإطاحة بالنظام الملكي وإقامة النظام الجمهوري بدلاً عنه منذ عقد الخمسينات. إذ شاركت عناصره في انتفاضة تشرين الثاني عام 1952 المطالبة بالجمهورية. كما أشارت إلى ذلك صحيفة (الأخبار) البغدادية لسنة 1952. (89)

كما عمل حزب البعث مع الحزب الشيوعي والحزب الوطني الديمقراطي وحزب الاستقلال لتشكيل (جبهة الإتحاد الوطني)، التي أخذت على عاتقها عام 1956 عملية التهيئة الشعبية لإسقاط النظام الملكي وإعلان الجمهورية. ثم اتخذ البعث قراراً بإسقاط النظام الملكي في المؤتمر القطري الثاني المنعقد في شباط 1958. (90)

ويبدو أن تبني حزب البعث للفكرة الجمهورية، كان قد جاء من المعطيات الآتية:

أ – كون مؤسس حزب البعث (ميشيل عفلق) كان قد قضى جزءً من حياته في فرنسا، التي تدار عن طريق نظام الحكم الجمهوري شبه الرئاسي.

ب– كان البعث يعتقد أن إقامة الأنظمة الجمهورية في البلدان العربية، يمثل الوسيلة الوحيدة لإنجاز الوحدة العربية مع مصر وسوريا.

ج – تبنى البعث الجمهورية لأنها، حسب تصوراته، قرينة العصرنة والتقدمية في مقابل الملكية التي اقترنت بالتخلف والنزعة المحافظة.

د – كما أن التكوين الاجتماعي لقيادات حزب البعث، يقتضي تبني الفكرة الجمهورية. وذلك لأن أغلبهم كانوا من الطبقات الفقيرة التي لم تكن تحظى بمنزلة اجتماعية رفيعة في ظل النظام الملكي القائم على الطبقية والحسابات البرجوازية.

وإزاء هـذه التطـورات الفكريـة – السياسـية، أصبحـت مسـألة إزالة النظـام الملكي وإقامـة النظام الجمهـوري من المبادئ الأساسـية لتنظيم الضباط الأحـرار. وقد تطورت هـذه القناعات تدريجياً. حيـث كانت الفكرة لدى الضباط الأحـرار، لأول وهلة، تكمن في الإبقـاء عـلى النظام الملكـي وإقصاء كل من (الوصي عبد الإلـه، ورئيس الوزراء نوري السـعيد)، إلا أن القناعـات قد تغـيرت بعد ذلك لوجـوب القيام بثـورة جمهورية واحدة وليس ثورتين. [91]

ومـما تقـدم، نخلص إلى القول، أن فكـرة الجمهورية كانت تدور على نسـقٍ متصاعدٍ في الفكـر السـياسي العراقي خلال المدة الممتدة مـن (1908 – 1958 م). وكانت تسـير جنباً إلى جنب مع فكرة الملكية وإن كانت أضعف منها بكثير.

وربما يثار تساؤل موضوعي مفاده: لماذا لم ينجح دعاة الجمهورية في تأسيس نظام حكم جمهوري عند تأسيس الدولة العراقية الحديثة؟

لقـد تصـدى عدد من المسـؤولين البريطانيين للإجابـة عن هذا التسـاؤل. حيث أكدوا على أن فشـل الفكرة الجمهورية يعود إلى أنها لم تقابل بالرضا من معظم المسـلمين العراقيين لأنها لا تنسجم مع التقاليد الإسلامية. [92] والحقيقة لم يكن للإسلام أي صلة في فشل التيار الجمهوري لأن الإسـلام في روحه لا يبتعد كثيراً عن الشكل الجمهوري للحكم، [93] بل أن حكومة الخلفاء الراشدين كانت أقرب إلى نموذج الحكم الجمهوري أو ربما يصح القول إنها كانت (جمهورية بدائية). [94]

والراجـح أن المصالح والمثل البريطانية هي التي اسـتوجبت اسـتبعاد فكرة الجمهورية من الساحة السياسية في العراق لأن الحكومة البريطانية لا تأتمن النظام الجمهوري، وتخشى من المستقبل عندما يمارس الشعب حقوقه في السيادة، [95] أو عندما يكون رئيس الجمهورية غير مضمون الولاء لبريطانيا، بحيث لا يمكن التكهن بهويته مقدماً. [96] أوانه قد ينحاز إلى مصالح شعبه بشكل متطرف. وبذلك سيضرب كل المصالح البريطانية في العراق.

أضـف على ذلك، لم يكن العراق متهيآ للحكـم الجمهوري، نظراً لأوضاعه الاجتماعية

والسياسية والدولية. [97] إذ أن فكرة الجمهورية لم تكن مدعمة برأيٍ عامٍ يعززها. ذلك لأنها كانت فكرة جديدة على العراقيين غير مألوفة لديهم. [98]

ومما أضعف فكرة الجمهورية، وأسهم في إحباط جهود دعاتها في العراق، يكمن في عدم توفر مرشح عراقي مقبول لدى معظم الطوائف في العراق ليكون رئيساً للجمهورية. بل أن الفكرة وجدت لها مقاومة بسبب شخصيات بعض المرشحين لها من قبيل (طالب النقيب) على سبيل المثال لا الحصر. [99] كما أن الأيام كشفت زيف الدعوة الجمهورية لأن أكثر دعاتها من غير الثوار كانوا من أعضاء (الحزب الوطني الحر) الذي كان يسند عبد الرحمن النقيب في وزارته. [100] حيث كان سالم الخيون يدعو لها لأغراضٍ عشائرية، وطالب النقيب لمصلحةٍ ذاتية، ولم يتبق متمسكاً بها إلا عدد محدود جداً من مثقفي العراق الذين يعرفون ماهية الحكم الجمهوري وجدواه للبلاد. وبقيت الفكرة الجمهورية على هذا المنوال لغاية عقد الخمسينات. حيث مهد دعاتها لثورة 14 تموز 1958، التي أطاحت بالحكم الملكي وأقامت الحكم الجمهوري، لأول مرة، في تاريخ العراق.

المطلب الثاني
مؤسسات الحكم في الجمهورية العراقية الأولى

من الناحية العملية، أنهى التغيير السياسي الذي حدث في 14 تموز 1958 النظام الملكي القائم في العراق منذ عام 1921. وأقيم على أثر ذلك نظاماً جديداً أطلق عليه (النظام الجمهوري). وقد تبنى الدستور المؤقت لعام 1958 الخيار الجمهوري في المادة الأولى منه (الدولة العراقية جمهورية مستقلة ذات سيادة). [101]

ويمكن القول، أن هذه العملية أفضت إلى نقل الفكرة الجمهورية من مرحلة التنظير إلى طور التطبيق. إذ ورد في البيان الأول للثورة الصادر عن القائد العام للقوات المسلحة في 14 تموز 1958 (أن الحكم يجب أن يعهد إلى حكومة تنبثق من الشعب، وتعمل بوحي منه، وهذا لا يتم إلا بتأليف جمهورية شعبية تتمسك بالوحدة العراقية الكاملة). [102]

ويبدو أن انهيار النظام الملكي بهذه السرعة، وبدون مقاومة، يدل على أن عوامل

اضمحلاله كانت قد وصلت إلى درجة عالية من الشدة والخطورة، بحيث لم يصمد أمام الضربات التي وجهت إليه صبيحة يوم 14 تموز 1958. والعوامل التي أدت إلى اضمحلاله كثيرة ومتنوعة منها داخلية وخارجية. بيد أن الخوض في تلك العوامل ليس من مستلزمات هذه الدراسة. وكل ما يمكن قوله بهذا الصدد أنه مهما كانت أهمية هذه العوامل، ومهما كانت مديات الاختلاف في التقييمات المتعلقة بها، بيد أن حصيلة تفاعلها بكليتها هي التي أدت إلى سقوط النظام الملكي. (103)

وبعد المرور على الجذور التاريخية لفكرة الجمهورية في العراق، لابد من دراسة الفكرة في طور التطبيق خلال المدة الممتدة من 14 تموز 1958 لغاية 8 شباط 1963. وذلك للأسباب الآتية:

أ - لأنها أول تجربة جمهورية تطبق على أرض العراق بحيث لم تسبقها أي تجربة مماثلة من قبل.

ب- لبيان مدى تطابقها مع الأطر الفكرية التي سبقتها.

ج - لبيان قدرتها على التكيف مع البيئة السياسية والفكرية والاجتماعية للعراق الحديث.

ووفق هذه المنطلقات، سنعمد إلى دراسة الوثائق الدستورية والقانونية والسياسية التي عالجت الموضوع أكثر من اعتمادنا على الوثائق الفكرية التي تكاد أن تكون غير مطروحة. وذلك لفقدان الثورة الجمهورية للمفكرين الذين يؤصلون الفكرة، ويتابعون التكييف الواقعي لتطبيقاتها في البلاد العراقية العريقة. ولعل دراسة مؤسسات الحكم في الجمهورية العراقية الأولى، تعد من أهم محاور مطابقة الفكرة على التطبيق. إذ ارتكزت الجمهورية الأولى على المؤسسات الآتية:

1 - مجلس السيادة:

تشكل (مجلس السيادة) بموجب البيان الثاني الصادر عن قائد الثورة في 14 تموز 1958 في خطوة لم يكن متفقاً عليها قبل الثورة. حيث كان الضباط الاحرار يميلون إلى تشكيل

(مجلس قيادة الثورة). وذلك لمنع التفرد بالسلطة. بيد أن الثنائي عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف اتفقا على تشكيل (مجلس السيادة) المكون من ثلاث شخصيات بدلاً عن (مجلس قيادة الثورة).

وقد تولى المجلس مهام رئاسة الجمهورية بموجب المادة (20) من الدستور التي نصت على: (يتولى رئاسة الجمهورية مجلس السيادة ويتألف من رئيس وعضوين). [104] وتكون المجلس من ثلاثة أعضاء هم: رئيس المجلس اللواء (محمد نجيب الربيعي) الذي كان سفيراً للعراق في المملكة العربية السعودية، وعضوية (محمد مهدي كبة) رئيس حزب الاستقلال، والعقيد (خالد النقشبندي) الذي كان متصرفاً للواء أربيل عند قيام الثورة. [105] وفي عام 1959 استقال العضو الأول (محمد مهدي كبة) من منصبه، ليحل محله (عبد المجيد كمونة). وفي عام 1962 توفي العضو الثاني (خالد النقشبندي) ليحل محله (رشيد عارف سعيد).

وقد تم اختيار أعضاء (مجلس السيادة) وفق المعايير الآتية:

أ - تم اختيارهم من الشخصيات التي لا تمتلك أي طموحات سياسية قد تهدد قيادة الثورة أو تنازعها على السلطة.[106] ومن تحليل تلك الشخصيات الثلاثة يتبين أن محمد نجيب الربيعي كان معروفاً لدى عبد الكريم قاسم، ولا يتوقع منه أن يكون عنصراً منافساً له في المستقبل. أما النقشبندي فلم يكن منتمياً إلى أي اتجاه سياسي أو حزبي، ولم يعرف عنه شيء من التعصب القومي، لذلك لا يتوقع منه إثارة المشاكل لحكومة الثورة تحت نوازع قومية. أما محمد مهدي كبة فإنه شخصية مسالمة يغلب عليه التقوى كما يصفه بعض الباحثين.

ب- كما أن مجلس السيادة قد تشكل وفق معيار التوازن المذهبي والقومي، [107] بكلمة أوضح أنه تشكل بموجب فلسفة المكونات والمحاصصة المترتبة عليها، وهي سابقة غير مألوفة في تاريخ الدولة العراقية الحديثة. إذ أن (محمد نجيب الربيعي) كان من السنة العرب، و(محمد مهدي كبه وخليفته عبد المجيد كمونة) كانا من العرب الشيعة. و(خالد النقشبندي وخليفته رشيد عارف سعيد) كانا من الكرد. وبذلك يمكن القول، أن هذه الآلية مثلت سابقة لا تستقيم مع الفكر الجمهوري

لأنها أخذت طابع المحاصصة المؤسس على فلسفة المكونات، بينما لا يعتد الفكر الجمهوري إلا بقاعدة المواطنة.

ج – أضف إلى ذلك، ورغم أن الشعب تقبل فكرة الحكم الجمهوري بدون أي تردد بعد الثورة، بيد أن فكرة اختيار رئيس الجمهورية من فئة دينية كبيرة أو من فئة عرقية معينة، فإنها كانت فكرة غير مألوفة لدى العراقيين، وربما احتسبها البعض خروجاً جذرياً عن التقليد السياسي الذي كانوا قد ألفوه عندما كانت العائلة الهاشمية المالكة تحكم البلاد برضا مكونات العراق الاجتماعية كلها. لذلك تم تبني فكرة مجلس السيادة ذي الصبغة الجماعية كبديل عن فكرة رئيس الجمهورية ذات الصبغة الفردية.[108]

وقد اقتصرت نشاطات مجلس السيادة على القيام ببعض الأمور البروتوكولية مثل منح الأوسمة والرتب، واعتماد سفراء الدول الأجنبية.[109]

ومن البديهي أن يحتوي هذا الدستور على مواد تشمل أفكاراً تنسجم والوضع السياسي الجديد للنظام الجمهوري. إذ نصت المادة (1) من الدستور على أن (الدولة العراقية جمهورية مستقلة ذات سيادة كاملة)، كما نصت المادة (7) من الدستور على أن (الشعب مصدر السلطات)، اقتداءً بالدساتير الديمقراطية التي صدرت بعد الثورة الفرنسية عام 1789 م. وجاء هذا النص على خلاف ما ذهب إليه دستور العراق لعام 1925، الذي عالج الموضوع بصورة مبهمة. حيث نصت المادة (19) منه على أن (سيادة المملكة العراقية الدستورية للأمة وهي وديعة الشعب للملك فيصل بن الحسين ثم لورثته من بعده).

مع ذلك، لم يعمل المشرع على ترجمة هذا المبدأ في نصوص دستورية تنظم كيفية ممارسة الشعب للسلطة وفق انتخابات عامة في البلاد. لذلك أصبح هذا المبدأ لا صلة له بالواقع السياسي والدستوري القائم في الجمهورية الأولى. كما عانى الدستور المؤقت من خللٍ كبيرٍ في تحديد مهام المؤسسات الدستورية. ففي الوقت الذي أناط رئاسة الجمهورية ب (مجلس السيادة) حسب المادة (2) من الدستور، إلا أنه لم يبين اختصاصات هذا المجلس باستثناء النص على أن مجلس السيادة يتولى المصادقة على التشريعات التي يضعها مجلس الوزراء حسب المادة (21) منه.

ومن الناحية الفعلية، نجد أن دور رئيس الجمهورية الذي كان يمارسه (مجلس السيادة)، كان دوراً رمزياً خالياً من أي اختصاصات دستورية تنسجم مع ما يمكن أن يمثله هذا المركز من أهمية في هرم السلطة في البلدان التي تتبع النظام الجمهوري. وذلك للأسباب الآتية:

أ - لأن الدستور المؤقت لم يوضح وبشكل مفصل صلاحيات وحقوق ومركز (مجلس السيادة)، ولم يبين أسلوب تعيينهم وحصاناتهم وكيفية إنهاء مهامهم الرئاسية.

ب- ومن الناحية الفعلية، نجد أن أعضاء مجلس السيادة قد تم تعيينهم من القائد العام للقوات المسلحة (عبد الكريم قاسم) بموجب البيان رقم (2) الصادر في 14 تموز 1958، [110] وليس عن طريق الشعب كما معمول به في الأنظمة الجمهورية.

2 - مجلس الوزراء:

يعد مجلس الوزراء أعلى سلطة في الجمهورية العراقية الأولى، كونه يتولى السلطتين التشريعية والتنفيذية معاً بموجب الدستور العراقي المؤقت لعام 1958. إذ نصت المادة (21) منه على: (يتولى مجلس الوزراء السلطة التشريعية بتصديق مجلس السيادة). كما نصت المادة (22) على: (يتولى مجلس الوزراء والوزراء كل فيما يخصه أعمال السلطة التنفيذية). [111]

وقد تولى عبد الكريم قاسم منصب رئيس الوزراء ووزير الدفاع، بينما تولى عبد السلام عارف منصب نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية. وتولى محمد حديد منصب وزير المالية، وعبد الجبار الجومرد وزير الخارجية، ومصطفى علي وزير العدل، وإبراهيم كبة وزير الاقتصاد، وجابر عمر وزير التربية والتعليم، وناجي طالب وزير الشؤون الاجتماعية، وبابا علي الشيخ محمود وزير الاتصالات والأشغال، وفؤاد الركابي وزير التنمية، ومحمد الحاج حمود وزير الزراعة، وصديق شنشل وزير الإرشاد. [112]

ومن خلال استعراض أسماء الوزراء وخلفياتهم السياسية يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أ - كان مجلس الوزراء عبارة عن حكومة ائتلافية، أسهمت فيها أغلب القوى السياسية المساهمة في الثورة. (الحزب الوطني الديمقراطي، وحزب الاستقلال، وحزب البعث العربي الاشتراكي).

ب- يبدو واضحاً هيمنة العسكر على هذه الحكومة. إذ أن رئيس الوزراء ونائبه، ووزراء الدفاع والداخلية والشؤون الاجتماعية كانوا من الضباط الأحرار. كما أن عدم وجود برنامج واضح للوزارة أدى إلى هيمنة العسكر على الوزارة منذ ولادتها، بحيث أصبحت القرارات الأساسية بيدهم، واقتصر دور الوزراء المدنيين على تقديم المشورة. (113)

ج - كما ضمت الحكومة أيضاً شخصيات مستقلة معروفة بمواقفها الوطنية والقومية (عبد الجبار الجومرد، وجابر عمر، ومصطفى علي، ومحمد الحاج حمود، وبابا علي الشيخ محمود).

د - كما أستبعد الحزب الشيوعي العراقي من التشكيلة الوزارية تحسباً لما قد يثيره من ردود أفعال سلبية داخل البلاد وخارجها. فضلاً عن إبعاد صفة الشيوعية عن الثورة الوليدة. ولتلافي الصراع مع الشيوعيين تم تعيين إبراهيم كبة بوصفه شخصية ماركسية مقربة من الشيوعيين. (114)

ز - كما يلاحظ عدم الاستقرار في التشكيلة الوزارية. إذ أعفي عبد السلام عارف من مناصبه في 30 أيلول 1958، واستقال كل من عبد الجبار الجومرد، وبابا علي الشيخ محمود، ومحمد الحاج حمود، وصديق شنشل، وفؤاد الركابي في 3 شباط 1959. ثم استقال ناجي طالب في 7 شباط 1959. (115)

وبناء على ظاهرة عدم الاستقرار الحكومي، تشكلت الوزارة الثانية في 10 شباط 1959. ثم تشكلت الوزارة الثالثة في 13 تموز 1959. ثم تشكلت الوزارة الرابعة في 13 مايس 1960. ثم تشكلت آخر وزارة في عهد عبد الكريم قاسم في 15 تشرين الثاني 1960. (116)

و - كما أن الوزارة لم تضع منهاجاً وزارياً يحدد سياساتها على غرار ما كان معمولاً به في العهد الملكي. لذلك فإن وزراء الأحزاب السياسية سعى كل منهم إلى وضع رؤية حزبه موضع التطبيق من أجل تحقيق منجزات وطنية لأحزابهم. (117)

م – كما أن الخلاف الذي وقع بين عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف كان من أهم عوامل عدم الاستقرار الحكومي. إذ دب الخلاف بينهما عندما بدأ كلاهما يحصد ثمار جهودهما المشتركة التي بذلاها في سبيل قضية واحدة. حيث كان لكل منهما شخصية مميزة تكاد الواحدة منهما أن تكون نقيضة للأخرى. وقد تمكن الرجلان من العمل بانسجام قبل الثورة، ولكنهما لم يستطيعا العمل معاً بعد تسلمهما السلطة. بحيث تم إلقاء القبض على عبد السلام عارف، وإحالته إلى المحكمة في 27 كانون الأول 1958 بتهمة محاولة اغتيال الزعيم، والتحريض على التمرد وغيرها. (118)

ي – كما يلاحظ أن مجلس الوزراء كان مهيمناً على مجلس السيادة لأنه منح سلطات تشريعية وتنفيذية واسعة. إذ نصت المادة (21) على أنه (يتولى مجلس الوزراء السلطة التشريعية). كما نصت المادة (22) على أنه (يتولى مجلس الوزراء والوزراء كل فيما يخصه أعمال السلطة التنفيذية). (119) وبذلك خالفت تلك النصوص الأسس التي تبنى عليها الأنظمة الجمهورية بنوعيها الرئاسي وشبه الرئاسي. ويبدو، أن ذلك الخلل يعكس الواقع الفعلي لهيمنة الرئيس (عبد الكريم قاسم) على مقاليد السلطة الفعلية في البلاد بوصفه القائد العام للقوات المسلحة. وربما يكون ذلك ممهداً لولادة ما يعرف بالتفرد بالسلطة على حساب (مجلس السيادة). وأصبحت السلطة الفعلية في هذه التجربة بيد رئيس الوزراء، الذي مثل السلطة الفعلية في العهد الجمهوري الأول. وتولى الرئيس (عبد الكريم قاسم) هذا المنصب، لدرجة أن المرحلة كانت قد اقترنت باسمه.

أن ظاهرة التفرد بالسلطة، واختفاء المؤسسات الدستورية تعد واحدة من أهم الظواهر الأساسية لنظام الحكم الجمهوري في عهد الرئيس (عبد الكريم قاسم). فبرزت الفردية في شخصية الرئيس (عبد الكريم قاسم) الذي شغل منصب القائد العام للقوات المسلحة ورئيس الوزراء ووزير الدفاع. ولهذا نجد أن الحديث عن السلطة في العراق بات ينحصر بشخص (عبد الكريم قاسم)، الذي أصبح مصدراً وحيداً للسلطة في العراق إبان

الجمهورية الأولى. [120] حيث ظل طيلة سنوات حكمه يوصف بكونه (الزعيم الأوحد) من أتباعه ومريديه.

وبدأت وسائل الإعلام والدعاية تطلق عليه الألقاب المتعددة، حتى بلغت حوالي (55) لقباً منها: (الزعيم الأوحد، الزعيم العبقري، الزعيم الحبيب، الزعيم الغالي، الزعيم المعجزة، الزعيم القديس، الزعيم البطل، الزعيم الأمين، الزعيم الديمقراطي، الزعيم المقدام، الزعيم الشريف، الزعيم الفذ، الزعيم المنقذ، زعيم العالم كله، بطل الثورة، صانع التاريخ نصير الفقراء، حبيب الملايين... إلخ). [121]

3 – الأحزاب السياسية:

تعد الأحزاب السياسية من أهم مؤسسات الحكم في الجمهورية العراقية الأولى. وذلك لسببين أساسيين هما:

أ – لعبت الأحزاب السياسية المؤتلفة في (جبهة الإتحاد الوطني) والتي تشكلت عام 1957، دوراً أساسياً في نجاح ثورة 14 تموز 1958. وبالتالي لابد أن تحصد نتائج مساندتها للثورة تحت مسوغات الشرعية الثورية.

ب– كما أن أحزاب الجبهة (الحزب الشيوعي العراقي، وحزب البعث العربي الاشتراكي، والحزب الوطني الديمقراطي، وحزب الاستقلال)، سارعت إلى الالتفاف حول الثورة منذ ساعاتها الأولى سواء بالسيطرة على الشارع أو المراكز الحيوية للحكومة أو بإشغال المناصب الهامة في الدولة. [122] وتمكنت الجبهة، خلال الأشهر الأولى من عمر الثورة، أن تحافظ على وحدة صفوفها، وأن تثبت أركان الجمهورية، وتدفع عنها الأخطار الداخلية والخارجية. [123]

ثم تصدعت تلك الجبهة بحكم الصراع الذي أخذ يشتد بين عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف حول قضية الوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة. فالرئيس عبد الكريم قاسم ذهب نحو فكرة (الإتحاد الفدرالي) مع الجمهورية العربية المتحدة. وسانده في ذلك الحزب الشيوعي العراقي والحزب الوطني الديمقراطي، بينما كان عبد السلام عارف

مصراً على الوحدة الفورية معها. وساندة في ذلك حزب البعث العربي الاشتراكي وحزب الاستقلال. [124]

ويبدو أن الرئيس عبد الكريم قاسم لم يكن مقتنعاً بالظاهرة الحزبية، وربما كان يسعى إلى منع نشاطات الأحزاب، بيد أنه تعامل مع الأحزاب كأمرٍ واقع، وليس كمسلمة فكرية يؤمن بها. **وعلى هذا الأساس، اتبع مع الأحزاب السياسية أسلوباً قائماً على الأسس الآتية:**[125]

أ - كان قاسم يتأرجح بين العقائد المختلفة للاحتفاظ بالسلطة مع أنه لا ينزع نحو أي عقيدة منها على حد قول (كامل الجادرجي).

ب- اتبع سياسة التوازن بين القوى السياسية بدون ميول واضحة إزاء أي منها. ويبدو أن سياسة التوازن التي اتبعها أتت من متطلبات ظروفه السياسية، ومتطلبات بقائه في السلطة.

ج - كما أنه كان كرئيس، يحتسب نفسه فوق الميول والاتجاهات. وقد أكد على ذلك صراحة خلال المقابلة الصحفية مع (أنتوني ناتنك) الوزير البريطاني السابق بقوله: (إنني دائماً مع مجموع الشعب، وإنني دائماً فوق الميول وفوق الاتجاهات، وإنني لا أنتمي إلى فئة معينة أو اتجاه معين بل أنتمي لمجموع الشعب). [126]

وفي ضوء ذلك، أصدرت حكومة الثورة قانون الجمعيات رقم (1) في 6 كانون الثاني 1960، [127] من أجل تنظيم عمل الأحزاب السياسية وفق إطار قانوني. **وفرضت المادة الرابعة شروطاً لازمة لمنح الأحزاب إجازة العمل العلني. لعل أهمها ما يأتي:**

أ - ألا تتعارض مع استقلال البلاد ووحدتها الوطنية.

ب- ألا تتعارض مع متطلبات نظام الحكم الديمقراطي.

ج - ألا تتعارض مع النظام الجمهوري.

د - ألا تهدف إلى بث الشقاق أو إحداث الفرقة بين القوميات أو الأديان أو المذاهب العراقية المختلقة.

ز – ألا يكون غرضها مجهولاً أو سرياً مستوراً تحت أغراض ظاهرية.

و – ألا تكون مخالفة للنظام العام والآداب.

وبناء على هذا القانون منحت الرخص القانونية للأحزاب الآتية: (الحزب الوطني الديمقراطي) و(الحزب الكردي الديمقراطي)، و(الحزب الشيوعي العراقي)، و(الحزب الوطني التقدمي) و(الحزب الجمهوري). [128] ثم أجيز (الحزب الإسلامي) الذي كان يحظى بدعم المرجع محسن الحكيم بعد أن قدم استئنافاً إلى محكمة التمييز وكسب القضية. [129]

ويبدو أن الحزب الشيوعي العراقي كان أكثر الأحزاب اندفاعاً في تأييد الثورة منذ البداية، وذلك لاعتقادهم أن حكم الرئيس عبد الكريم قاسم لم يكن حكماً شعبياً بروليتارياً، ولكنهم يرون أن في وسعهم استغلال الصراع الداخلي وتحويله إلى حكم البروليتاريا. وكانوا يعتقدون أن تحقيق هذا الهدف قد يتم من خلال ممارسة الضغوط على السلطة القائمة لتعيين ممثلين عن الشعب في المناصب الحكومية بحيث لا يمضي زمن طويل حتى تكون العناصر الشيوعية قد سيطرت على الحكم. [130] ومن هذا التصور السياسي وضع الحزب ثقله السياسي إلى جانب عبد الكريم قاسم. وهذا ما عبرت عنه برقية التهنئة التي رفعها إلى الزعيم صباح يوم 14 تموز 1958. وكذلك في المذكرة التوضيحية التي كتبها حول السياسة التي ينبغي الأخذ بها في قيادة الثورة.

ولذلك انحاز الرئيس عبد الكريم قاسم إلى الحزب الشيوعي العراقي في السنوات الأولى من عمر الثورة، بينما تقاطع معه بعد مذابح كركوك والموصل، وخصوصاً بعد أن سعى إلى السيطرة على الشارع وتوجيه الثورة من خلاله أحياناً، ومن خلال العسكر أحياناً أخرى، أومن خلال مطالبته بالاشتراك في الحكم. [131]

ومن أجل المحافظة على موقعه في اللعبة السياسية، قام الرئيس عبد الكريم قاسم بلجم طموحات الشيوعيين ورغبتهم في السيطرة على الحكم. إذ قام باعتقال مئات الشيوعيين خلال المدة من 19 تموز– 12 آب 1958، وعطل فاعلية المقاومة الشعبية لديهم، وأغلق فروع

الحزب ونقاباته في المحافظات، وسرح حوالي 1700 ضابط احتياط من المحسوبين على الشيوعيين. [132]

كما تلقى القوميون من ذوي الميول العروبية ضربةً قويةً عن طريق اعفاء عبد السلام عارف، ومن ثم اعتقاله وإحالته إلى المحكمة. كما أغلقت جريدة (الجماهير) التابعة لحزب البعث في 7 تشرين الثاني 1958، وتم اعتقال هيئة تحريرها. [133] لذلك سعى حزب البعث أيضاً للسيطرة على الشارع وتوجيه الثورة وفقا لرؤيته، عبر التحالف مع عبد السلام عارف من أجل تحقيق الوحدة الفورية مع الجمهورية العربية المتحدة. [134] وقد بدأ الصراع بين الحزب وبين الرئيس عبد الكريم قاسم، عندما قدم فؤاد الركابي استقالته من الحكومة في 6 شباط 1959. [135] ومن ثم محاولة اغتياله للرئيس عبد الكريم قاسم في 7 تشرين الأول عام 1959، [136] ثم تمكن الحزب من إسقاط حكم الرئيس عبد الكريم قاسم في 8 شباط 1963، وإقامة نظام حكم جديد بدلاً عنه. [137]

أما الحزب الوطني الديمقراطي وحزب الاستقلال فقد استمرا بالعمل من داخل مجلس الوزراء لغرض تحقيق جزء من أهدافهما. ولم نلحظ لهما دوراً مميزاً في السيطرة على الشارع أو تهديد أسس الجمهورية الأولى أو قيادتها.

وبعد هذا الإيجاز الذي عرج الباحث فيه على التعريف بالجمهورية العراقية الأولى، لابد من العودة إلى موضوع البحث الأساسي الذي يدور حول الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين خلال العهد الجمهوري الأول بكل معطياته السياسية والفكرية. إن إقامة نظام حكم جمهوري، خلال هذا العهد (1958 – 1963 م)، قد أفضى إلى تجذر فكرة الجمهورية في العقلية العراقية، لدرجة أنها أصبحت مسلمة لا خلاف حولها. بيد أن هذا النموذج لم يتطابق مع أطروحات رجال الدين المتعلقة بالسلطة السياسية، وأصل وجودها. إن هذا التباين في فلسفة الحكم وأشكاله وآلياته قد يكون بوابة لجولة جديدة من الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الآتي.

المبحث الثاني

الصراع بين حاكم العراق ورجال الدين في الجمهورية الأولى

عند دراسة الصراع بين حكام العراق ورجال الدين في العهد الجمهوري الأول، **نجد من الضروري تقسيم البحث إلى أربعة مطالب أساسية، هي:**

أولاً: الصراع حول شخصية الرئيس عبد الكريم قاسم وأسلوب حكمه.

ثانياً: الصراع حول فلسفة الحكم الجمهورية.

ثالثاً: الصراع حول النزعة الثورية لدى قائد الثورة.

رابعاً: الصراع حول الظاهرة الشيوعية.

المطلب الأول
الصراع حول شخصية الرئيس عبد الكريم قاسم وأسلوب حكمه

حدثت تحولات جوهرية، إبان الجمهورية العراقية الأولى، من جانب طرفي الصراع (الحاكم ورجل الدين). إذ أن شخصية الحاكم (عبد الكريم قاسم) لم تكن مألوفة لدى العراقيين. وقد اختلفت، إلى حدٍ كبير، عن الحكام السابقين من حيث البيئة الاجتماعية، والخصائص السيكولوجية وأسلوب الحكم.

إذ يمكن احتساب الرئيس عبد الكريم قاسم بمثابة التجسيد الواقعي للتنوع العراقي والطائفي في العراق. لذلك يستطيع أن يدعي أنه (أول قائد عراقي بصورة حقيقية للعراق). [138] إذ كان أول رئيس يؤسس لاستقلال العراق بشكل حقيقي. وكان قائداً شعبياً من خلفية عرقية مختلطة. وكان يركز على الوحدة الوطنية بدلاً عن برامج الوحدة العربية الأكثر اتساعاً. وكان ملتزماً بمعالجة الجراح التاريخية للبلاد.

حيث شكل حكومة تمثيلية واسعة، وأعاد ترخيص الأحزاب السياسية، ووعد بإجراء انتخابات مبكرة. (139)

وكانت شخصية الرئيس عبد الكريم قاسم من الشخصيات الوطنية المتحررة من المقيدات الطائفية لأنه تربى في بيئة أسرية متسامحة لم تدخل في حساباتها المسوغات الطائفية. فوالده كان عربياً سنياً من عشيرة الزبيد، يدعى (قاسم محمد البكر الزبيدي) ووالدته شيعية من بني تميم وقيل كردية فيلية، تدعى (كيفية حسن اليعقوبي). لذا نشأ الرجل محايداً يمقت التمييز بين العراقيين على أساس العرق او الدين او المذهب. ويبدو انه كانت هناك في العائلة حيادية وحرية في المعتقد الديني وزوال الحدود المذهبية. بحيث سلك كل من الاخوة الثلاثة (حامد وعبد اللطيف وعبد الكريم) طريقه الخاص من المذهبين السني والشيعي. إذ أن شقيقه حامد تبنى مذهب والدته الجعفرية، بينما بقي شقيقه الآخر عبد اللطيف على مذهب والده السني. أما قاسم فبقي محايداً ولم يتخذ موقفاً معروفاً متميزاً من هذا أو ذاك. وكان مسلماً متديناً دون انحياز لأي من المذهبين.

ونقل عنه انه عندما كان يصلي وهو في مقره في وزارة الدفاع، خلال مدة حكمه، كان يصر على اغلاق باب الغرفة، قائلاً: انه كرئيس حكومة لكل العراقيين لا يريد أن يعرف أحد مذهبه الديني.(140) ولذلك لم يستمد المساندة من ضباط مناطق الشمال والشمال الشرقي، لكنه استطاع أن يسود لفترة بأن يوازن ثقل هؤلاء الضباط وحلفائهم القوميين بالثقل المضاد لقوى الشيوعيين. كما اعتمد أساساً على عامة الجنود وبخاصة جنود لوائه الخاص الذين ينحدر أغلبهم من أوساط فقراء الشيعة. (141)

وعلى هذا الأساس، أدت حقبة حكم الرئيس عبد الكريم قاسم إلى اضعاف الروابط الطائفية والمحلية للحكم السني العربي واتباعه في العراق. وكان، على وجه العموم، عراقي المنظور، مما عرضه لهجمات مناوئة من القوميين والأمميين. وعوضاً عن ذلك الاتجاه المناوئ، جمع من حوله المثقفين والتكنوقراط من اليساريين وذوي النزعة الوطنية العراقية ليزجهم في دوائر الدولة.

ورغم ما حفلت به هذه الحقبة من محاولات انقلاب وتآمر الخصوم او حملات القمع التي قامت بها قوى الامن الا انها تعد أخصب الحقب التاريخية انفتاحاً وتنوعاً ايدلوجياً في تاريخ العراق الحديث. [142]

وقد تمسك الرئيس عبد الكريم قاسم بالنزعة الوطنية العراقية كهدفٍ أسمي. وعبر في لقاء مع صحفي لبناني عن نظرته إلى التمييز بين الوطنية والعروبة بقوله: (العروبة في نظرنا ليست وسيلة لتحقيق مآرب سياسية، بل خصلة مستمدة من الحسب والنسب الشريف). [143]

والواقع أن النزوع إلى الوطنية العراقية عند الرئيس عبد الكريم قاسم يشبه موقف الوطني المصري (لطفي السيد) الذي دعا إلى وجوب أن يصون المصريون هويتهم الخاصة وألا ينتموا إلى أي دولة أخرى خلاف مصر. [144] ولذلك قال عنه زملاؤه من الضباط الأحرار أنه (مخلص للعراق فقط وغير عميل لأي جهة أجنبية). [145]

وكذلك اختلفت شخصية القطب الديني للمنظومة الدينية الشيعية (المرجع محسن الحكيم) عن المراجع السابقين من حيث الأدوات والفاعلية. كما أن أسلوب العمل لدى القوى الدينية، في هذا العهد، قد تحول من الطابع العفوي إلى الطابع المنظم نسبياً. وأصبحت المنظومة الدينية – السياسية تستمد قوتها من التحرك المرجعي الذي يقوده المرجع الحكيم، الذي وفر غطاءً دينياً لأي تحرك سياسي إسلامي. وبات ذلك التحرك المنطلق لكل فعل سياسي أو ديني أو اجتماعي ضد نظام الحكم.

وفي تلك الظروف السياسية المتقلبة، ولدت مرجعية محسن الحكيم. فكان عليها أن تواجه عدة تحديات كبرى في آن واحد وهي :[146]

أ – تحدي أجواء العزلة والانطواء التي عاشته المرجعية الدينية منذ العشرينات.

ب– تحدي ابتعاد الشعب عن المرجعية الدينية، الذي كان يحول دون ممارسة دورها في الحياة العامة.

ج – تحديات الغزو الثقافي التي كانت تنطلق من الثقافة الغربية.

د – تحديات الوضع السياسي المحلي على مستوى البناء والدولة والمجتمع.

كما أن المرجع محسن الحكيم عاش في مرحلة صعبة وحرجة من تاريخ العراق الحديث. وكان يواجه المصاعب بقوة، ولم يتردد في اصدار أخطر الفتاوى الدينية. فضلاً عن ذلك، فقد كان يتمتع بشخصية مؤثرة، وذكاء عالٍ مكنه من فرض نفوذه وتأثيره على أتباعه ومريديه. كما أنه عاش زمن التحولات الجوهرية التي شهدها العراق. (147)

وكان أول مرجع يدرك أهمية السياسة بقوله: (إذا كان معنى السياسة إصلاح شؤون العباد، والعمل على ترفيه أحوالهم، واستصلاح أمورهم، فلم يأت الدين الإسلامي إلا للقيام بهذه الأمور، ومن الطبيعي أن من واجب رجال الدين القيام بها بكل ما اوتوا من قوة وقدرة. كما أن اللازم عليهم السعي في تطبيق الواجبات على الكل على حد سواء). (148)

كما أنه يعد أول مرجع يعتمد العمل المؤسساتي. إذ يعد أول من نهض بمشاريع إسلامية بحتة، مثل (بناء المساجد وتوسعتها وترميمها، وإنشاء الحسينيات، وبناء المدارس الدينية أو المساعدة في بنائها، وإرسال البعثات الدينية الإرشادية داخل العراق وخارجه، وإنشاء المكتبات العامة، وتشجيع المؤلفين والكتاب). (149) كما شن حملة لتطهير مكاتب المرجعية، وإزالة الجمود عنها، وتنشيط عملها. كما ركز على الدور الذي يضطلع به الوكلاء، ودفعهم للتصدي للشؤون العامة من مواقعهم كممثلين عن المرجعية في هذا المجال. (150)

وسارت المنظومة الدينية التي تزعمها المرجع محسن الحكيم، نحو إعادة بناءها بعد الهزات التي تعرضت لها خلال السنوات الماضية. إذ عمد إلى إيجاد فعلٍ مؤثرٍ للمنظومة الدينية، واستعادة قوتها في الشارع العراقي من خلال عدة خطوات محسوبة. (151)

كما عاش المرجع الحكيم في زمن التحولات المهمة التي شهدها العالمين العربي والإسلامي، وما رافق ذلك من نتائج ومتغيرات كان لها صدى في البلاد. وعندما أصبح مرجعاً أعلى لم يكتف بمظاهر التدين الصرفة فحسب، إنما سعى نحو تغيير المجتمع بالتدريج، والاستعانة في ذلك بكل الوسائل الدينية، التي تتناسب مع روح العصر. (152)

مع ذلك، يبدو أن المنظومة الدينية التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم قد تفاجأت

بسقوط النظام الملكي في العراق، وتفاجأت أكثر بحجم التحولات الاجتماعية والسياسية السريعة التي حدثت بعد ثورة 14 تموز 1958. **ويبدو أن منبع هذه المفاجآت نابع مما يأتي:**

أ - أن المنظومة الدينية الشيعية، كانت قد تراجعت أهميتها السياسية منذ عقد العشرينات بحكم التعهدات التي قدمها أقطابها إلى الملك فيصل الأول، والتي تضمنت التعهد بعدم التدخل بالشؤون السياسية.

ب- كما أن المنظومة الدينية الشيعية، كانت قد أهملت بناء المؤسسات الدينية والمساجد والمعاهد الدينية منذ عشرات السنين، مما أدى إلى انحسار نفوذهم في المناطق الشيعية إلى حد ما. (153)

ج - ويرجع البعض ظاهرة عدم انغماس المنظومة الدينية بالسياسة العراقية إلى أن أغلب رجالها كانوا من أصول إيرانية. لذلك كانوا يواجهون عقبات قانونية، جعلتهم مهتمين بالشؤون الإيرانية بالدرجة الأولى. (154)

ويبدو أن المنظومة الدينية الشيعية، بدأت، في هذا العهد، تتلمس طريقها نحو استعادة قوتها ونفوذها الشعبي. وكل ذلك يأتي ضمن حركة رجال الدين للخروج من العزلة والضعف التي كانت عليه هذه المؤسسة الدينية في العهد الملكي. وكانت الظروف التي توفرت بعد الثورة مناسبة لتحقيق ذلك، خصوصاً أن الرئيس عبد الكريم قاسم كان متواصلاً مع المنظومة الدينية، وحاول كسب ودها. لذلك شارك في الاحتفالات الدينية التي تقيمها. (155)

ورغم أن مؤسسات الدولة بقيت في عهد الرئيس عبد الكريم قاسم، نوعاً ما، حكراً متزايداً لنخبة من العرب السنة، إلا أن حساً بالهوية الوطنية نما وتطور في عهده. وغدت الهوية العراقية أساسية، وبخاصة وسط الطبقات العربية العلمانية. وذلك في أعقاب صعود الزعيم جمال عبد الناصر في مصر. لكن ترسيخ الهوية العراقية لم يلغ الولاءات القديمة التي بقيت ماثلة في الكواليس، وظلت الحكومات العراقية شأناً من شؤون أقلية منحازة إلى قطاعات جزئية من المجتمع دون غيرها. (156) مع ذلك فإن الرئيس عبد الكريم قاسم أنصف الشيعة

كما أنصف بقية مكونات الشعب العراقي. إذ لم يلتزم بالعزل المذهبي او العرقي في اشغال المناصب الكبيرة، إنما كان يعتمد على كفاءة المتقدم وسمعته الوطنية وتاريخه النزيه. لذلك أصر على تعيين (عبد الجبار عبد الله) رئيساً لجامعة بغداد رغم انه من الصابئة المندائيين وذلك لمكانته العلمية. والدكتور (مهدي المخزومي) الشيعي عميداً لكلية الآداب لمكانته المتميزة كأستاذ بارز في اللغة العربية. وشدد على تجاوز الأعراف الطائفية في القبول في الكلية العسكرية وكلية الأركان. كما شدد على علاقات جديدة بين الضباط والجنود وألغى عقوبة الجلد المهينة ومنع استخدام الجنود كخدم في منازل الضباط. (157)

وفي عهده بذل جهداً استثنائياً وتدريجياً وبهدوء للتخلص من جميع اشكال التمييز العرقي والديني والطائفي بحيث كادت الطائفية أن تختفي في عهده. حيث أكد على عدم الاخذ بالعرف السائد في العهد الملكي في رفض الطلبة الشيعة في الكلية العسكرية. والضباط الشيعة على قلتهم في كلية الأركان وفي مناصب الدولة الأخرى. كان سلوك الرئيس قاسم في عدم التمييز بين أبناء العراق يعد انقطاعاً عن الموروث السياسي، وخروجاً على أحد أهم اركان السياسة العراقية التي كانت متبعة منذ العهد العثماني. (158)

ومنذ البواكير الأولى للثورة، فإن الأفكار غير المحسومة حيال الهوية والولاء السياسي، كانت قد عكرت صفو القيادة الثورية. إذ أن الرئيس عبد الكريم قاسم الذي لم يكن يحوز على آراء سياسية واضحة، سرعان ما أصبح مؤمناً بالوطنية العراقية. بينما كان الرجل الثاني في الحكومة الثورية (العقيد عبد السلام عارف) مغرماً بالزعيم جمال عبد الناصر، واراد بلورة وحدة فورية للعراق مع الجمهورية العربية المتحدة بزعامة عبد الناصر وحزب البعث.

وفي البدء وافق الرئيس عبد الكريم قاسم على الوحدة العربية، بيد أنه تراجع لاحقاً لصالح أيدولوجيته الوطنية، وشرع بدعم من الحركة الشعبوية الأكبر في البلاد التي مثلها الحزب الشيوعي العراقي بحملة لعزل الحليف الرئيس للحركة القومية في العراق العقيد عبد السلام عارف الذي كان يمثل واجهة للضباط القوميين العراقيين الأحرار. (159)

أضف إلى ذلك، تركت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السياسية أثراً واضحاً في شخصية الرئيس عبد الكريم قاسم. حيث عاش في بيئة عائلية فقيرة، تقطن في حي فقير(الصويرة)، وقضى طفولته حافي القدمين، مما دفعه للعمل في النجارة والزراعة لمساعدة والده. وهذا ما أشار إليه في إحدى خطبه بقوله: (إنني ابن الفقراء، إنني فقير، شخص فقير، وجدت وعشت في حي الفقراء، وقاسيت زمناً طويلاً من مرارة العيش). [160] وقد أحس عندما كان معلماً في الريف ما يعانيه الفلاحين من اضطهاد طبقي من الإقطاع. كما أدرك ما يعانيه العامل من سوء الأحوال المعيشية عندما كان يعمل مع والده في النجارة. كما أنه عاش ضابطاً فقيراً يدرك ما يعانيه الجنود والضباط الصغار من استغلال قومي وطبقي فرضه الاستعمار العثماني والبريطاني والفئة الحاكمة. [161]

كما أن الرئيس عبد الكريم قاسم كان رجلاً بسيطاً قبل الثورة وبعدها، حيت أنه لم يتعال على أحدٍ أبداً. لذلك قال عنه طالب مشتاق (أنه كان عفيفاً لا يطمع في مال، وقنوعاً لا يحب العيش في القصور بين الرياش الثمينة عيشة الملوك والعظماء والأثرياء، مع أنه كان في متناول يده متى شاء، وحيثما أراد). وأضاف أنه كان (مجاملاً يحترم الكبير، ووفياً لا ينسى من سبق له فضل عليه). [162]

وقد عززت ثورة 14 تموز 1958 الميول العلمانية في البداية. كما رسخت عملية اندماج الشيعة في الجسم السياسي. إذ عملت أولاً على ادراج الفلاحين سكنة الأرياف وسكان المدن (شيعة وسنة) تحت مظلة قانونية واحدة. والمعروف أن جل سكنة الأرياف كانوا يخضعون قبل عام 1958 إلى ضوابط قانون المنازعات العشائرية الذي وضعه الإنكليز عام 1918 وأصروا على تشريعها قانوناً رسمياً في العهد الملكي. وحين ألغت ثورة تموز قانون المنازعات العشائرية، فإنها أخضعت سكنة الأرياف السنة والشيعة لمفعول القانون الوطني العام.

زد على هذا أن الثورة عززت آفاق وقيمة تلاحم الفلاحين الشيعة والسنة مع بقية المجتمع، وذلك بتحويل الكثير منهم إلى ملاكي أراضي، وتقديم العون لهم في ممارسة الزراعة وتأمين التعليم والكهرباء والخدمات الصحية للقرى وتقويض السلطة الاجتماعية لكبار الشيوخ. [163]

وقد كسب الرئيس عبد الكريم قاسم ثقة المواطنين عن طريق ما قدمه من إنجازات في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لدرجة يمكن القول إنه قد حصل على (شرعية الإنجاز) رغم أنه يفتقد إلى (شرعية الوجود) كونه تولى السلطة عن طريق الانقلاب العسكري. ولعل أهم منجزاته السياسية (اسقاط النظام الملكي، وإصدار دستور مؤقت للبلاد، وتشكيل حكومة جديدة برئاسته، ومنح اجازات للأحزاب السياسية، ومحاولة حل المشكلة الكردية. فضلاً عن محاولته ضم الكويت، والانسحاب من الاتحاد الهاشمي، والقضاء على النفوذ الأجنبي في العراق عن طريق الانسحاب من حلف بغداد، وإتباع سياسة الحياد الإيجابي، والتحول نحو التحالف مع الاتحاد السوفيتي). أما أهم منجزاته الاقتصادية والاجتماعية فقد كانت (قانون الإصلاح الزراعي، وتحرير النقد العراقي من الكتلة النقدية الاسترلينية. فضلاً عن اصدار القانون رقم 80 لسنة 1961 الذي وضع سياسة نفطية جديدة تصب في مصلحة العراق). وهناك الكثير من المنجزات التي نفذتها حكومة الرئيس عبد الكريم قاسم ممكن الرجوع إليها من مصادرها. (164)

لذلك، اندفعت الجماهير بكل فئاتها في شوارع بغداد بتظاهرات عفوية لتأييد الثورة وقادتها واتجهت إلى وزارة الدفاع وهي ترفع شعاراتها ولافتاتها الوطنية بحماس منقطع النظير وهي تهتف للثورة وقادتها، وخصوصا للرئيس عبد الكريم قاسم. (165) وكانت النجف من المدن التي عبرت عن تأييدها للثورة من خلال المظاهرات التي شهدتها المدينة، والمؤيدة للثورة وقادتها، والتي استمرت أكثر من أسبوع. (166) وقد تفاءلت الجماهير لكون طموحاتها سوف تتحقق إبان الحكم الجديد الذي يقوده الرئيس عبد الكريم قاسم. لذلك تجاوبت كثيراً مع التغيير، لدرجة حظي بها الرئيس عبد الكريم قاسم بدعمٍ شعبي واسع النطاق بسبب اهتمامه بالمشاريع العمرانية والإسكانية، ورفع مستوى التعليم والصحة. وعزز من شعبيته بين الطبقة المسحوقة من الفلاحين التي كانت تعيش على هامش المدن، فبنى مدينة الثورة في بغداد، ومنح مساكن شعبية لأصحاب الصرائف. (167)

وتعزيزاً لرصيده الشعبي جعل يوم العاشر من محرم عطلة رسمية، وأخذت إذاعة بغداد في أيامه تبث قصة مقتل الإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في ذلك اليوم. (168)

وبدوره حاول الرئيس عبد الكريم قاسم إظهار نظامه على أنه يحظى بفيض من الارتياح تجاه الحكومة الثورية الجديدة. وفعلاً خرجت جماهير واسعة من العراقيين إلى الشوارع في الأيام الأولى للثورة للتعبير عن رضاها، وتأييدها للرئيس عبد الكريم قاسم. [169] ولم يقف أي قطاع ديني أو مدني إلا وبارك الثورة ودعا إلى مساندتها. إذ بارك رجال الدين الثورة وقائدها، ودعوا في رسائلهم قادة الثورة لخدمة الشعب. [170] حيث أرسل الشيخ عبد الكريم الجزائري برقية تهنئة إلى الرئيس عبد الكريم قاسم، معرباً فيها عن الأمل في أن يكون عهد الجمهورية مباركاً تسوده العدالة والمساواة والقيم الروحية. [171]

فيما أعلن الشيخ (محمد رضا المظفر) تأييده الكامل للثورة، مشيراً في برقيته إلى الصراع الذي كان قائمًا بين المنظومة الدينية والنظام الملكي، وما اتبعه هذا النظام من سياسات قمعية إزاء رجال الدين. [172]

وكان للجمعيات والمنتديات المرتبطة بالمنظومة الدينية دورها في إعلان التأييد للثورة ومنها (جمعية منتدى النشر الدينية الثقافية، وجمعية التحرير الثقافي). كما انشغلت مجلة (النجف) القريبة من المنظومة الدينية بالترويج للثورة من خلال ما قدمته من مقالات ودراسات ونشر برقيات التهنئة والتأييد. كما أنها كانت تنشر خطب الرئيس عبد الكريم قاسم. وقدم كبار كتاب المجلة تنظيراً للثورة وضرورتها، واحتسابها تتويجاً لنضال الشعب العراقي ضد الطغاة. [173]

أما المرجع الأعلى محسن الحكيم فقد ظل يراقب الساحة وما يجري فيها بقصد التأني في الحكم كي لا تأتي مواقفه غير متوافقة مع الواقع. [174] إذ أن المرجع الحكيم لم يكن مستعجلًا في ابداء رأيه بثورة 14 تموز، لأنه لم يكن لديه علم مسبق بقيام الثورة، وليس لديه فكرة عن طبيعة التغيير الذي سيترتب عليها، ومن هم قادتها الذين تسلموا مقاليد الحكم في البلاد. [175] وبعد يومين من إعلان الثورة جاء (فؤاد عارف) متصرف لواء كربلاء لزيارة المرجع محسن الحكيم، ثم طلب منه ارسال برقية تأييد إلى الرئيس عبد الكريم قاسم فامتنع الحكيم، لأول وهلة، عن ذلك معلنا (إن لكل شيءٍ حساب وأن هؤلاء ليسوا معروفين عندي

لحد الآن).[176] ثم كتب المرجع الحكيم رسالة تهنئة إلى مجلس السيادة والرئيس عبد الكريم قاسم في 24 تموز 1958 **تضمنت ما يأتي:**[177]

أ – أكد على ضرورة إقامة العدل لأنه أساس الملك.

ب– إن العطف على الرعية وليس اضطهادها يمثل أول النصر.

ج – وختم رسالته بالقول: (ولقد سرني ما يبلغني عنكم من خطوات سديدة في هذه الآونة، الأمر الذي يستوجب لكم الإكبار والإعظام. لذلك أبارك لكم فيما أولاكم الله به، وأدعوا لكم بحسن التوفيق).

وقد أذيعت رسالة التأييد من إذاعة بغداد، ثم أذيعت رسائل شكر لرجال الدين بتوقيع قائد الثورة. [178] وتوثيقاً للعلاقة بين القطبين السياسي والديني، زار عبد السلام عارف المرجع محسن الحكيم إثر وعكة صحية دخل على أثرها في مستشفى في بغداد في أيلول 1958. وفي اليوم الثاني زاره الرئيس عبد الكريم قاسم. [179] وفي المستشفى سمع الرئيس قاسم وصية من الحكيم مفادها: (أوصيكم بالرحمة بالناس... وأنه إن استطعت أن تخدم الناس فهو العمل الصالح والناس تحافظ عليك والله يحفظك). [180] مع كل هذا التأييد الذي حظيت به الثورة وقائدها الرئيس عبد الكريم قاسم، بيد أن الرئيس اعتمد على أساليب في الحكم لا تتناسب مع التحولات الديمقراطية التي وعدت الثورة وزعماءها. ولعل أهم تلك الأساليب هي:

1 – حكم العسكر:

رغم أن مبادئ الضباط الاحرار المعلنة قبل الثورة، وبالتحديد عام 1957، قد وعدت الجماهير بحتمية الأخذ بالحكم المدني في حال إسقاط النظام الملكي وإقامة الجمهورية، بيد أنها أخذت، في الواقع بالحكم العسكري بالدرجة الأساس. وقد تمثلت وعودها المدنية بما يأتي :[181]

أ – إقامة الجمهورية على أساس النظام الديمقراطي البرلماني، واجراء انتخابات حرة، وتسليم الحكم إلى ممثلي الشعب الحقيقيين.

ب- تشكيل الوزارة القادمة، بشكل مؤقت، أما أن تكون غالبية الوزارة من العسكريين وبينهم ثلاثة وزراء مدنيين (المالية والعدل والصحة). واما أن تتألف من العسكريين والمدنيين على أن يكون رئيس الوزراء ووزير الدفاع ووزير الداخلية من العسكريين.

ج- ثم يعود الضباط إلى ثكناتهم، ومن أراد منهم الاشتغال بالسياسة فعليه الاستقالة من الجيش.

ويبدو إن هذه الوعود قد تلاشت في التطبيق. حيث هيمن العسكر على مقاليد السلطة بشكلٍ واضح. إذ أنه ما أن تسلم الرئيس عبد الكريم قاسم مقاليد السلطة، فإنه اختار وزارة الدفاع مقراً لحكومته بدلاً عن مقر رئيس الوزراء. ثم شرع في إعادة تنظيم أجهزة الدولة، واسناد المناصب الحساسة إلى ضباط من الجيش. [182] إذ أن رئيس مجلس السيادة الفريق محمد نجيب الربيعي كان من الطبقة العسكرية (قائداً للفرقة الثالثة)، وعضو مجلس السيادة خالد النقشبندي أيضاً كان عسكرياً في الأصل. كما اقتسم الزعيم عبد الكريم قاسم والعقيد عبد السلام عارف المناصب الرئيسية في الدولة. فصار قاسم رئيساً للوزارة وقائداً عاماً للقوات المسلحة ووزيراً للدفاع بالوكالة. وصار عارف نائباً لرئيس الوزراء ونائباً للقائد العام للقوات المسلحة ووزيراً للداخلية. كما تولى العقيد ناجي طالب وزارة للشؤون الاجتماعية. وفي الجيش صدرت أوامر تنص على إحالة الضباط الذين يحملون اعلى رتبة من الرئيس عبد الكريم قاسم إلى التقاعد وعين بعضهم بوظائف مدنية. [183]

وفي التعديل الوزاري الثاني وما تلاه من تعديلات لاحقة ارتفع عدد الضباط في الوزارة إلى ستة أشخاص. [184] وحرصاً على إحكام قبضة الجيش على البلاد، أعلنت الحكومة الأحكام العرفية في جميع أنحاء العراق. وعين الزعيم (أحمد صالح العبدي) حاكماً عسكرياً عاماً. ووضعت الشرطة تحت قيادة العقيد (طاهر يحيى). [185]

ولعل أهم سلبيات هذه التجربة الجمهورية أنها قلبت نظام الحكم في البلاد من (الحكم المدني) الذي كان سائداً في العهد الملكي (1921 - 1958) إلى (حكم العسكر)، الذي ساد

بعد الثورة. كما أنها أسست لقاعدة (الشرعية الثورية) القائمة على القوة، كبديل عما يعرف (بالشرعية الدستورية) التي كانت سائدة في العهد الملكي العراقي.

إذ يلاحظ أن ثورة 14 تموز 1958 اهتمت بالهيمنة السياسية لضباط الجيش على مقاليد الحكم في البلاد. حيث ركزت، في الواقع، على الصعود المحتوم لتلك العوائل التي ينحدر منها ضباط الجيش إلى مواقع حساسة في الدولة. (186) وقد أظهرت تجربة الحكم العسكري في العراق، أن الجيش أكثر اعتماداً على السهولة التي يفرض بها إرادته على الشؤون السياسية، وعلى القرارات التي تتخذها السلطة المدنية. وأصبح ينزع إلى الاستمرار في التدخل إلى أن يهمين على السلطة المدنية كلها.

وعلى الصعيد العملي فإن العسكر لم يكونوا مستعدين قط للتخلي عن السياسة إذا وصلوا إلى سدة الحكم. وإن المدة الانتقالية التي تعهدوا خلالها بتنفيذ الوعود السخية، طال أمدها أكثر مما كانوا هم أنفسهم يتوقعون. وبدا أن الحكم العسكري يميل إلى البقاء في الحكم إلى أجلٍ غير مسمى. كما أن العسكريين لم يظهروا استعداداً للتخلي عن السلطة التي صارت في أيديهم، ولا يمكن تسليمها إلى أيدي سياسيين مدنيين يختلفون معهم في الآراء والأفكار وأساليب الحكم. (187)

2 – الحكم الفردي:

رغم أن الضباط الاحرار اتفقوا على أن اللجنة العليا للضباط الأحرار، ستؤطر ضمن إطار جماعي يطلق عليه (مجلس قيادة الثورة) بعد نجاح الثورة. وذلك لتوكيد القيادة الجماعية للثورة. وإن هذا المجلس سيشرف على حكومة مدنية، بيد أنه لا يدخل أي ضابط كوزير إلا بموافقة المجلس.

ولكن عندما اذاع عبد السلام عارف البيان الأول للثورة، لم يرد فيه مصطلح مجلس قيادة الثورة، الذي يحتسبه الضباط الاحرار صمام الأمان، والعاصم من الانحراف والاستبداد. وعندما لم يفلحوا في تحقيق ذلك احتسبوا عدم قيامه بداية انحراف الثورة. (188)

ويبدو أن ظاهرة التفرد بالسلطة، واختفاء المؤسسات الدستورية تعد واحدة من أهم

الظواهر الأساسية لنظام الحكم الجمهوري في عهد الرئيس (عبد الكريم قاسم). فبرزت الفردية في شخصية الرئيس (عبد الكريم قاسم) الذي شغل منصب القائد العام للقوات المسلحة ورئيس الوزراء ووزير الدفاع. ولهذا نجد أن الحديث عن السلطة في العراق بات ينحصر بشخص (عبد الكريم قاسم)، الذي أصبح مصدراً وحيداً للسلطة في العراق إبان الجمهورية الأولى. [189] حيث ظل طيلة سنوات حكمه يوصف بكونه (الزعيم الأوحد) من أتباعه ومريديه.

وكانت قواعد اللعبة السياسية في هذا العهد، تصب في زرع أهمية القائد في وجدان الشعب. وكانت كل المؤسسات الممثلة لنظام الحكم بمثابة أداة بيد الحاكم لتحشيد الدعم لقائد الثورة. وقد خلص (عضيد داويشة) إلى القول (أن النظام الجمهوري قد أنتج نزعة نحو المركزية والشخصنة فاقت بكثير ما كان موجوداً خلال الحقبة الملكية). [190] وبذلك، بدأت عملية التركيز التدريجي لكل القوى في يديه. أن تركيز القوى نجم عن صراعات السلطة الأولى، وراديكالية سلطته، واختفاء المركز المعتدل الذي ربما عول عليه الرئيس قاسم للحصول على الدعم. ففي السنوات الأولى لنظامه التي اكتنفتها الصعاب، حاول الرئيس عبد الكريم قاسم تأكيد سيطرته عن طريق اللجوء إلى التوازن بين مجموعة وأخرى. وبحلول عام 1960 كان حكم الرجل الواحد مدعوماً بالمزيد من الأساليب الديماغوجية.

ويبدو أن هناك عوامل عديدة ساهمت بصناعة الحكم الفردي لدى الرئيس عبد الكريم قاسم. لعل أهمها ما يأتي:

أ - إن الحكم الفردي الذي أرسى دعائمه الرئيس عبد الكريم قاسم، كان نتاجاً طبيعياً للموروث الاستبدادي الطويل في العراق.

ب- أما الشيوعيون الذين يعتمدون عليه، فإنهم لم يدخروا جهداً في تمجيده، وخلق أوهام عن عظمته. وهذا الأمر تؤكده التظاهرات الجماهيرية والتقرب والظهور الدائم وفي كل الأمكنة لصوره. إذ أن الشيوعيين هم من أعطوا لمصطلح (الزعيم الأوحد) معناه السياسي، ونشروه على أوسع نطاق. [191]

ج – كما أن محكمة المهداوي كانت الآلية الأقوى المستخدمة لترسيخ صورته كزعيم أوحد. إذ كانت وظيفة محكمة المهداوي المشكلة في آب 1958 لمحاكمة أقطاب النظام الملكي على صنفين من الجرائم: التآمر على أمن البلاد وفساد النظام. وكانت المحكمة قد قضت على أعداء الرئيس عبد الكريم قاسم، وروعت المعارضة ترويعاً تاماً، وأوجدت رعباً في الأوساط السياسية العراقية يكفي لإتاحة المجال أمام قاسم للحكم الفردي. (192)

د – ويبدو أن الخلفية العسكرية، كانت عاملاً مساعداً لنمو ظاهرة الحكم الفردي لدى الرئيس عبد الكريم قاسم، لما تنطوي عليه التقاليد العسكرية من انضباط وأوامر وطاعة. خصوصاً أنه ضابط محترف، تدرج في الخدمة العسكرية إلى أن وصل إلى رتبة لواء ركن في 6 كانون الثاني 1963. وقد وصفه زملاؤه في المؤسسة العسكرية بأنه ضابط يمتاز بالأمانة والحرص على أداء واجبه وإدراك التبعات الملقاة على عاتقه. (193)

ز – ومما زاد من تعاظم نزعة الحكم الفردي لدى الرئيس عبد الكريم قاسم، أنه ظل طيلة سنوات حكمه يوصف على أنه (الزعيم الملهم). بحيث أن أتباعه ومريديه، كانوا يضفون عليه مزايا شخصية خارقة للعادة. وينسبون له الأعمال العظيمة التي لا يقوى عليها الإنسان العادي. وقد لعبت وسائل الإعلام والدعاية دوراً فعالاً في تنمية وهم الزعامة الملهمة لديه.

وعلى العموم، يبدو أن نزوع الرئيس عبد الكريم قاسم نحو (حكم العسكر) و(الحكم الفردي) لم تواجه بمواقف النقد أو عدم الرضا من المنظومة الدينية التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم. **ربما للأسباب الآتية:**

أ – ربما لأن المرجع محسن الحكيم كان يدرك أن العراقيين ألفوا حكم العسكر والحكم الفردي منذ سبعة آلاف سنة خلت. إذ أن أغلب حكام العراق القديم كانوا من العسكر، وحكموا بصورة فردية، مثل (سرجون الأكدي، وحمورابي، وآشور

بانيبال، ونبوخذ نصر وغيرهم). كما أن العراق الحديث أيضاً حكموا بشكل فردي من الملك فيصل الأول، ثم الملك غازي، ثم الملك فيصل الثاني. وتمت فيه إدارة الحكومة عبر منصب رئيس الوزراء الذي كان، في الأغلب، من العسكر مثل (نوري السعيد، وجعفر العسكري، وياسين الهاشمي، وجميل المدفعي، وعلي جودت الأيوبي، وطه الهاشمي وغيرهم). لذلك يمكن النظر إلى الدولة العراقية كنسقٍ من العلاقات اخترقته المؤسسة العسكرية تدريجياً. ثم لعبت فيه دوراً طاغياً. وكان هذا الدور ينمو بشكل طبيعي بقدر ما كانت النخبة المدنية ضعيفة وغير ناضجة بسبب هشاشة معالجاتها لعددٍ من التحديات التي واجهت الدولة. [194] وبناءً على ذلك، يمكن القول، أن ثورة 14 تموز 1958 لم تكن سوى انقلاب عسكري هدفه استبدال فئة حاكمة بأخرى جديدة ضمن إطار تبادل مواقع الحكم والنفوذ.

ب- كما أن المرجع محسن الحكيم لم يكن يمتلك أي بديل سياسي آنذاك، كونه كان من دعاة ولاية الفقيه الخاصة. إذ كان يعتقد أن ولايته الخاصة ثابتة في الأمور الحسبية فقط، ولا تتعدى إلى سواها من الأمور. لذلك لم يكن يعترض على أسلوب الحكم الذي اتبعه الرئيس عبد الكريم قاسم، إنما كانت محاور خلافاته مع الحاكم تتعلق بالحفاظ على الهوية الإسلامية للبلاد، وحفظ الأمن، وإقامة العدالة وخدمة المواطن.

بينما اعترض الحزب الإسلامي، الذي كان على صلة ما بالمرجع محسن الحكيم، على أسلوب الحكم الفردي الذي اتبعه الرئيس عبد الكريم قاسم. وذلك في مذكرة أرسلها إلى الرئيس تحت عنوان (طلب تحديد هوية الثورة)، حيث ورد فيها (أما الحكم عن طريق الشورى فلا وجود له مطلقاً. والأمة ليس لها كلمة في شؤونها في تصريف أحوالها ولم تستشر إلى اليوم في أمرها). [195] ويبدو أن هذا النص ينطوي على احتجاج واضح على حكم العسكر والحكم الفردي الذي ساد في عهد الرئيس عبد الكريم قاسم.

وفي أواسط عام 1960 بدأ نقده اللاذع والعنيف لأسلوب الحكم، الذي مارسه الرئيس عبد الكريم قاسم. وكان آخر احتجاجاته قد تمثلت في البيان الذي أصدره الحزب ونشر في

جريـدة (الفيحـاء) في 15 تشرين الثـاني 1960 والذي وصف فيه حكـم الرئيس عبد الكريم قاسم بأنه حكم استبدادي عسكري. [196]

وبنـاءً على ذلك كله، يتبين أن حركة الوئام النسـبي التي سـادت بين المؤسسـة الحاكمة للرئيس عبد الكريم قاسـم والمنظومة الدينية التي كان قطبها المرجع محسن الحكيم، سرعان مـا تحولت إلى صراع واضح المعالم. وإن بؤرة الـصراع بين الطرفين كانت تدور حول ثلاث معطيات أفرزتها الثورة وهي:

أولاً: الصراع حول فلسفة الحكم الجمهورية.

ثانياً: الصراع حول النزعة الثورية لدى قائد الثورة.

ثالثاً: الصراع حول الظاهرة الشيوعية.

المطلب الثاني
الصراع حول فلسفة الحكم الجمهورية

أن تبني خيار (فلسفة الحكم الجمهورية) لم يكن خياراً طارئاً أو تكتيكياً لدى قادة ثورة 14 تموز 1958 وقائدها الرئيس عبد الكريم قاسـم، إنما كان خياراً اسـتراتيجياً لا رجعة عنه. ويبدو أن هذا الخيار، راجع إلى عوامل ومعطيات وقناعات فكرية – سياسـية متعددة. لعل أهمها ما يأتي:

أ – أن الجـذور التاريخية لفكرة الجمهورية الممتدة لحوالي نصف قرن من الزمان (1908 – 1958 م)، كانـت قد مهدت الطريـق لتبني الخيار الجمهوري في العراق بعد ثورة 14 تموز 1958.

ب– لقـد تركت ثـورة 23 يوليو (تموز) 1952 في مـصر بتوجهاتها التحرريـة والقومية، وبنزعتهـا الجمهوريـة، أثـراً ملموسـاً عـلى الشـعب العراقـي وأحزابـه وتنظيماته السياسية والعسـكرية. حيث بدأ التفكير الجدي، منذ ذلك الحين، بالسعي لإيجاد الوسـائل اللازمـة للإطاحـة بالنظام الملكـي العراقي مثلـما أطيح بالنظـام الملكي

المصري، والعمل على إقامة النظام الجمهوري بدلاً عنه في العراق. لذلك تم تشكيل خلايا الضباط الأحرار على غرار تجربة الضباط الأحرار في مصر، لتأخذ على عاتقها مهمة إسقاط النظام الملكي، وإقامة الجمهورية في العراق.

ج – والراجح، أن التطلعات الوحدوية العروبية لدى القوى والشخصيات القومية في العراق، كانت إحدى عوامل تبني الخيار الجمهوري في العراق، خصوصاً بعد إعلان الوحدة المصرية – السورية في 1 شباط 1958، وإقامة الجمهورية العربية المتحدة. إذ وجد قادة التيار القومي العربي في العراق أن النظام الملكي أصبح عقبةً أمام عملية انضمام العراق للجمهورية العربية المتحدة ذات النظام الجمهوري. لذلك لابد من تبني النظام الجمهوري في العراق من أجل الانضمام إلى الجمهورية العربية المتحدة. وقد تعزز الخيار الجمهوري في العراق أكثر من السابق، كردة فعل، على محاولة تشكيل الإتحاد العربي الهاشمي بين العراق والأردن ذو التوجهات الملكية المناوئة للجمهورية العربية المتحدة.

د – كما أن النظام الجمهوري في الولايات المتحدة الأمريكية كان أحد المؤثرات المؤدية إلى تبني الخيار الجمهوري في العراق. وذلك لأنه نظام ناجح وواعد من جهة، ولأن النظام الملكي في العراق كان حليفاً للنظام الملكي البريطاني من جهة أخرى، خصوصاً بعد أن أخذت الولايات المتحدة بالخروج من عزلتها الدولية في منتصف الخمسينات، بحيث ساهمت بوضع حد للعدوان الثلاثي على مصر عام 1956.

ر – أضف إلى ذلك، شكلت الجمهورية انتصاراً لفئات اجتماعية واسعة في العراق. إذ مكنتهم من التمثيل السياسي، وشغل المناصب الرفيعة، والمشاركة في المسؤولية التي كانت حكراً لفئات اجتماعية منتقاة في التمثيل الاجتماعي العشائري، ووجهاء المدن الكبرى، والنخب المتنفذة. لذلك كان النظام الملكي لا يتمتع بتأييد واسع في الخمسينات من الطبقات الشعبية الكادحة، وخاصة في الأرياف، بحكم التحالف التقليدي بين النظام الملكي ورؤساء العشائر والإقطاع والفئات الأرستقراطية في المدن. عليه، فإن الشعب العراقي، في مطلع الخمسينات، كان داعماً للثورة

الجمهورية بأكثريته الساحقة. وذلك لأن السلطة السياسية، من وجهة نظره، يجب ألا تبقى بيد حاكم واحد مدى الحياة، إنما يجب أن يتم تداولها بشكل سلس ودوري. وهذا التداول لن يتحقق في ظل النظام الملكي، حيث يتم توارث الحكم من الآباء إلى الأبناء. وأن أي فرصة للوصول إلى الحكم من أفراد الشعب العاديين ستكون معدومة بسبب وجود طبقة سياسية واجتماعية محيطة بالملك، ومستفيدة منه. وأن تداول السلطة بشكل دوري لا يتم إلا من خلال الحكم الجمهوري الذي تبنته الثورة، وقبلته العامة.

ز – أن التطور الثقافي الذي ظهر في الغرب ما بعد الحرب العالمية الثانية، أخذ يؤثر على دول الشرق الأوسط بما فيه العراق. حيث أوجد رأياً عاماً يميل إلى عدم القبول بالنظام الملكي الوراثي، وضرورة إعطاء المجال لنظام سياسي بديل من شأنه أن يعطي فرصة لكل مواطن للوصول إلى الحكم عن طريق الانتخابات. وإن هذه التوجهات ساعدت على تبني النظام الجمهوري في العراق.

لذلك كله، لم تواجه عملية الانتقال من الحكم الملكي إلى الحكم الجمهوري أي أطروحات فكرية أو سياسية مناوئة في العراق. بل أن ذلك التوجه الفكري قد ترسخ في الدستور المؤقت لعام 1958، الذي وضعه (حسين جميل)، والذي اعتمد في عمله التأسيسي على الدستور المصري المؤقت للجمهورية العربية المتحدة لعام 1958، بالإضافة إلى اقتباس بعض الفقرات من منهاج حزب المؤتمر الوطني. [197]

مع ذلك، فقد تم التجاوز على أسس النظام الجمهورية في هذا الدستور من زوايا متعددة منها:

أ – يلاحظ أن مجلس الوزراء كان مهيمناً على مجلس السيادة (الذي كان يقوم مقام رئاسة الجمهورية) لأنه منح سلطات تشريعية وتنفيذية واسعة. إذ نصت المادة (21) على أنه (يتولى مجلس الوزراء السلطة التشريعية). كما نصت المادة (22) على أنه (يتولى مجلس الوزراء والوزراء كل فيما يخصه أعمال السلطة التنفيذية). [198]

وبذلك خالفت تلك النصوص الأسس التي تبنى عليها الأنظمة الجمهورية بنوعيها الرئاسي وشبه الرئاسي. ويبدو، أن ذلك الخلل يعكس الواقع الفعلي لهيمنة الرئيس (عبد الكريم قاسم) على مقاليد السلطة الفعلية في البلاد بوصفه القائد العام للقوات المسلحة. وربما يكون ذلك ممهداً لولادة ما يعرف بالتفرد بالسلطة على حساب (مجلس السيادة).

ب- كما أن ظاهرة التفرد بالسلطة، واختفاء المؤسسات الدستورية تعد واحدة من أهم الظواهر الأساسية لنظام الحكم الجمهوري في عهد الرئيس (عبد الكريم قاسم). فبرزت الفردية في شخصية الرئيس (عبد الكريم قاسم) الذي شغل منصب القائد العام للقوات المسلحة ورئيس الوزراء ووزير الدفاع. ولهذا نجد أن الحديث عن السلطة في العراق بات ينحصر بشخص (عبد الكريم قاسم)، الذي أصبح مصدراً وحيداً للسلطة في العراق إبان الجمهورية الأولى. [199] حيث ظل طيلة سنوات حكمه يوصف بكونه (الزعيم الأوحد) من أتباعه ومريديه.

وبدأت وسائل الإعلام والدعاية تطلق عليه الألقاب المتعددة، حتى بلغت حوالي (55) لقباً منها: (الزعيم الأوحد، الزعيم العبقري، الزعيم الحبيب، الزعيم الغالي، الزعيم المعجزة، الزعيم القديس، الزعيم البطل، الزعيم الأمين، الزعيم الديمقراطي، الزعيم المقدام، الزعيم الشريف، الزعيم الفذ، الزعيم المنقذ، زعيم العالم كله... إلخ). [200]

ومع تلك التجاوزات الواضحة لأسس الحكم الجمهوري في تطبيقات الجمهورية الأولى، إلا أنه ظل التمسك واضحاً بفكرة الجمهورية من خلال الاحتفال السنوي بذكرى تأسيسها، واحتساب يوم 14 تموز عيداً وطنياً للدولة العراقية، والدفاع عنها بوجه خصومها.

ثم أصبحت الجمهورية خياراً مقبولاً في الثقافة العراقية وفي الوسط السياسي على حد سواء. حيث صدرت جريدة تعبر عن الفكر الجمهوري عام 1958 تحت عنوان (صحيفة الجمهورية). كما تقدم (عبد الفتاح إبراهيم) بطلب إلى وزارة الداخلية في 12 شباط 1960 لتأسيس (الحزب الجمهوري)، [201] كتوكيد على انتشار الفكرة الجمهورية في العراق، والعمل على ترسيخها في الثقافة السياسية العراقية.

وبدأ نظام الحكم الجمهوري بالتصدي للتمردات المسلحة بذريعة الدفاع عن الجمهورية. ففي 9 كانون الأول 1958 تمت إحالة كل من (رشيد عالي الكيلاني، وحيدر الكيلاني، وعبد الرحمن الراوي) إلى المحكمة العسكرية الخاصة ليحاكموا وفق المادة (80) من قانون العقوبات بتهمة (التآمر على الجمهورية ومحاولة قلب نظام الحكم). [202]

وقد تمسكت معظم الأحزاب السياسية القائمة بخيار الجمهورية بعد 14 تموز 1958. فالحزب الشيوعي العراقي (جناح اتحاد الشعب) برئاسة (زكي خيري) قد ضمن في الباب الأول من منهاجه الحزبي توكيداً على التمسك بالجمهورية. حيث سمي هذا الباب (صيانة الجمهورية وتعزيز نهجها التحرري والديمقراطي). [203] كما تمسك الحزب الشيوعي العراقي (جناح داود الصايغ) بذات الفكرة. حيث تضمن منهاج الحزب: (الحزب يناضل من أجل توطيد استقلالنا الوطني وتطوير جمهوريتنا الديمقراطية). [204] وتمسك (الحزب الوطني الديمقراطي) برئاسة (كامل الجادرجي) بالفكرة الجمهورية. حيث ورد في منهاج الحزب (يعمل الحزب على صيانة النظام الجمهوري وتعزيز سيادته واستقلاله). [205] وعبر (الحزب الديمقراطي الكردستاني) برئاسة (الملا مصطفى البارزاني) عن تمسكه بالجمهورية. إذ ورد في المادة الرابعة من منهاجه الحزبي أن الحزب (يناضل من أجل صيانة الجمهورية العراقية وتوسيع وتعميق اتجاهها الديمقراطي على أساس الديمقراطية الموجهة التي تضمن أطلاق الحريات الفردية والعامة). [206] كما تمسك (الحزب الجمهوري) برئاسة (عبد الفتاح إبراهيم) بفكرة الجمهورية بشكل أكثر وضوحاً. حيث ورد في المادة الأولى من منهاج الحزب، أن الحزب (يسعى بالوسائل الديمقراطية إلى صيانة الجمهورية وتوطيد أركان الوحدة العراقية، وتعزيز النهج لجمهوري الديمقراطي). [207] وذهب (الحزب الوطني التقدمي) برئاسة (محمد حديد) نحو هذا الاتجاه بقوله إن الحزب يعمل (من أجل صيانة النظام الجمهوري). [208]

وبناءً على ما تقدم، نخلص إلى ما يأتي:

أ - ظلت الفكرة الجمهورية متداولة بقوة خلال الجمهورية الأولى (1958 - 1963). حيث أصبحت تمثل الثقافة السياسية الشائعة بلا منازع في الأوساط السياسية والثقافية والشعبية.

ب- أخفق دعاة الجمهورية والقائمين عليها خلال هذا العهد، في تحويل فكرة الجمهورية إلى نموذج عملي ناجح، بحيث يحتذى به. إذ من الصعب أن يصنف النظام السياسي خلال المدة الممتدة من (1958 – 1963) تحت أي من النماذج الجمهورية المعروفة في العالم. حيث أنه لا يصنف كنظام رئاسي، ولا يصنف على أنه نظام حكم شبه رئاسي، إنما يمكن وصفه بأنه نظام حكم انتقالي هيمن عليه العسكر. ولم يحتفظ بمصطلح الجمهورية إلا بالاسم والشكليات فقط.

ج – مع ذلك يسجل لصالح الجمهورية أنها أسقطت الحكم الملكي الوراثي النخبوي، والذي وصل إلى مرحلة الشيخوخة مبكراً. كما أنها مهدت الطريق لمقدار من الثقافة الشعبية الديمقراطية. فضلاً عن ذلك، فإنها مثلت مخاضاً جمهورياً قد يأخذ مساره الصحيح في المستقبل.

د – ولعل أهم سلبيات هذه التجربة الجمهورية أنها قلبت نظام الحكم في البلاد من (الحكم المدني) إلى (حكم العسكر). كما أنها أسست لقاعدة (الشرعية الثورية) القائمة على القوة، كبديل لما يعرف (بالشرعية الدستورية) التي كانت سائدة في العهد الملكي العراقي.

وبناءً على ذلك، ولدت معارضة بين أوساط سياسية من هنا وهناك. ويبدو أن الحزب الإسلامي، في بداية تأسيسه، لم يكن مناوئا لحكم الرئيس عبد الكريم قاسم، بيد أنه كان متحفظاً على فلسفة الحكم الجمهورية. ولذلك قدم الحزب طلباً إلى وزارة الداخلية في 2 شباط 1960، للموافقة على إجازة الحزب للعمل العلني في ضوء قانون الجمعيات رقم (1) الصادر في 6 كانون الثاني عام 1960. وكان برئاسة (إبراهيم عبد الله شهاب) وعضوية خمسون شخصية أخرى منهم: (نعمان عبد الرزاق السامرائي، وصبري محمود آل ليلى، ووليد عبد الكريم الأعظمي، وإبراهيم منير المدرس، وفليح حسن الصالح، وفاضل دولان، وحميد الحاج حمد ذهبية، ومحمد اللامي، وعبد الجليل إبراهيم، ويوسف طه ود، وجاسم العاني). [209]

وقد تضمن الطلب نسخة من منهاج الحزب، الذي أكد على أن غاية الحزب تطبيق أحكام الإسلام تطبيقاً كاملًا شاملًا على جميع شؤون الحياة وأمور الأفراد والدولة. (المادة 2) ويحارب الحزب جميع الأفكار الإلحادية التي لا تعترف بغير المادة، ويرى الحزب في شيوعها هدماً للمجتمع لا يجوز السكوت عنه. (المادة 3) ويتقيد الحزب في جميع تصرفاته وأعماله وتأييده ونقده وسائر مواقفه بأحكام الشريعة الإسلامية وروحها ومقاصدها وقواعدها العامة. (المادة 5) ويؤمن الحزب بأن الشريعة الإسلامية ومصادرها من الكتاب والسنة هي الأساس لحياة الدولة التشريعية. (المادة 9) وتفوض مسؤولية إدارة الدولة إلى رئيس ينتخبه مجلس الشورى من بين أعضائه، ويكون هو رئيس الحكومة، ويشترط فيه أن يكون رجلاً مسلماً عادلاً وقادراً على القيام بمهام الدولة ومسؤولية الرئاسة. (المادة 13) ورئيس الدولة هو المسؤول عن إدارة شؤون الدولة، إلا أنه يقوم بهذه المسؤولية بمشاورة مجلس الشورى. (المادة 15) [210]

وعندما قدم طلب إجازة الحزب الإسلامي إلى وزارة الداخلية، وعلم بذلك الرئيس عبد الكريم قاسم فقد ثارت ثائرته. وكان معه كبار مرافقيه العميد الركن (جاسم كاظم العزاوي) الذي دون موقف الزعيم بمذكراته عن ثورة 14 تموز (قدم جماعة من العاملين في الحقل الإسلامي طلباً بتأسيس حزب باسم – الحزب الإسلامي _ وكان قاسم قد قرر سلفاً عدم إجازة أي حزب ماركسي او ديني. وثبت ذلك في قانون الجمعيات). [211] وقد رفضت وزارة الداخلية بالفعل إجازة الحزب في نهاية آذار 1960 وذلك للأسباب الآتية:

أ – لأن الحزب أطلق على منهاجه الحزبي تسمية (دستور الحزب). لذلك طلبت وزارة الداخلية استبداله ب (منهاج الحزب).

ب– احتسبت الوزارة بعض بنود برنامج الحزب مخالفة للمادة 4 من قانون الجمعيات التي اكدت على عدم تعارض أغراض الجمعية مع استقلال البلاد ووحدتها الوطنية ومع النظام الجمهوري ومتطلبات الحكم الجمهوري، وأن لا تهدف إلى بث الشقاق او احداث الفرقة بين القوميات او الأديان او المذاهب العراقية المختلفة، وأن لا يكون غرضها مجهولاً او سراً تحت أغراض ظاهرية. فيكون

الحزب مخالفاً للنظام الجمهوري لعدم اتفاقه مع روح العصر. وأن وزير الداخلية، قد أكد في رفضه أنه علم بوجود علاقة بين المؤسسين وعناصر اجنبية ذات نزعة لا يقرها القانون. وكان ذلك يعني ضمناً حركة الاخوان المسلمين في مصر.

ج - كما أن الطلب رفض لأن الوزارة احتسبت الحزب حزباً دينياً يخالف فلسفة النظام الجمهوري وآلياته، لأن دستور الحزب كان يدعو إلى إقامة دولة وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، تقودها حكومة تستمد شرعيتها من الإسلام. [212]

وقد اعترض المؤسسون على قرار الرفض لدى الهيئة العامة لمحكمة تمييز العراق بلائحة تمييزية. وبتاريخ 16 نيسان 1960 وبرقم اضبارة 21 الحزب الإسلامي أصدرت المحكمة قراراً بنقض قرار الرفض واحتسبت الحزب مجازاً وفق الأصول. وصدر القرار بالأكثرية في 26 نيسان 1960. [213]

فأجيز بواسطة القضاء خلافاً لرغبة عبد الكريم قاسم في ذلك. ويبدو أن وزارة الداخلية تعاملت في رفضها ضمن مسوغات أمنية صرفه، بحيث أنها لم تأخذ برنامج الحزب بنظر الاعتبار. إذ أن إقامة الخلافة الإسلامية، وإن لم تأت في منهاج الحزب، إلا أنها واقعاً ما يسعى إليه الحزب. بينما كانت محكمة التمييز بوصفها جهة قانونية فإنها لا تأخذ بالحدس والظن، بقدر ما تنظر في برنامج الحزب واللائحة القانونية التي أمامها. لذلك حكمت لصالح مؤسسي الحزب في 26 نيسان 1960. [214] والحقيقة أن الرئيس عبد الكريم قاسم غضب وأخذ يكيل الاتهامات لقادة الحزب قائلا: (أين كانوا في العهد الملكي، إننا لم نسمع بنضالهم من أجل حرية العراق وتخليصه من الظلم والفساد). [215]

وفي أواسط عام 1960 بدأ الحزب الإسلامي، نقده اللاذع والعنيف لأسلوب الحكم في عهد الرئيس عبد الكريم قاسم. وكان آخره البيان الذي أصدره الحزب ونشر في جريدة (الفيحاء) في 15 تشرين الثاني 1960 والذي وصف فيه حكم الرئيس عبد الكريم قاسم بأنه حكم استبدادي عسكري. [216] مع ذلك، فإن الحزب الإسلامي حصل، في نهاية الأمر، على الموافقة ليكون حزباً قانونياً، إلا أنه تواصل التقييد الشديد لأنشطتهم في ظل الحكومات

الجمهورية. وقد أفضت الفاعلية السياسية الهادئة للحزب الإسلامي إلى اتهامات بالتصادم مع الدولة. [217]

وبناءً على ذلك، بدأت الحكومة بمضايقة الحزب الإسلامي، وعملت على عرقلة أعماله سراً وعلناً. إذ قامت الحكومة بحجز عضو الهيئة الإدارية للحزب (طه جابر العلواني) دون تحقيق معه، وأغلقت جريدة (الجهاد) التابعة له. [218] ثم اغلق مقر الحزب في بغداد يوم 20 تشرين الثاني 1960، وعطل نشاط الحزب في جميع انحاء العراق منذ 20 آذار 1961 بموجب قرار الحاكم العسكري العام، [219] بسبب نشره مذكرته الناقدة للحكم الجمهوري في جريدة (الفيحاء) الأسبوعية في 15 تشرين الأول 1960. [220]

ويبدو أن مناوئة المنظومة الحكومية للحزب الإسلامي راجعة إلى العوامل الآتية:

أ - لأن الحزب، رفض فلسفة الحكم الجمهورية التي تضمنها الدستور العراقي المؤقت لعام 1958. إذ اشترط الحزب في المؤتمر الأول المنعقد في 27 تموز 1960 أن يقوم الدستور على أساس إسلامي. وذلك بقوله: (على أن يتخذ الإسلام أساساً لهذا الدستور لأن الامة مسلمة بكافة قومياتها وطوائفها. فتشريع دستور بعيد عن الإسلام أو على أساس علماني أمر لا يمكن قبوله ولا ينسجم بأي حال من الأحوال مع معتقدات هذه الأمة). [221]

ب- كما أن الأسباب الموجبة لتأسيس الحزب لا تتوافق مع فلسفة الحكم الجمهوري من جهة، ولا تتوافق مع قانون الجمعيات من جهة أخرى. إذ كانت أسباب قيام الحزب الإسلامي، حسب تقرير المؤتمر الأول للحزب في 27 تموز 1960، ما يأتي:[222]

1- أن هذا العمل واجب ديني ووطني على حد سواء.

2- أن طبيعة الإسلام توجب العمل المنظم القائم على أسس تنظيمية سلمية.

3- أن قيام أحزاب غير إسلامية تعمل في الميادين، وتحرف الشباب، أمر في غاية الخطورة مما يلزم معه وجود حزب سياسي يقي الشباب والأمة جميعاً، ويوجهها إلى وجهة إسلامية تصونها من العبث والاعتداء.

4- أن الإسلام كعقيدة وفكرة في حاجة إلى الدعوة لها والعمل لرفع لوائها عن طريق عمل منظم.

أما (حزب التحرير) فقد كان مناوئاً، وبشكل واضح لا لبس فيه، لفلسفة الحكم الجمهورية. وذلك من الزوايا الآتية:

أ - لأن إدراكه للعقيدة يتعارض مع فلسفة الحكم الجمهورية. فالعقيدة تعني عنده (الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة، وما قبل الحياة الدنيا وما بعدها، وعلاقتها بما قبلها وما بعدها). [223] وشدد حزب التحرير على (أن العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين، فلابد أن يكون دليلها قطعياً، ولا يجوز أن يكون ظنياً بحال من الأحوال). [224] وبما أن فلسفة الحكم الجمهورية تعد من العقائد السياسية الظنية، فإنها لن تكون مقبولة لدى حزب التحرير.

ب- كما أن حزب التحرير يرفض الديمقراطية بوصفها الأساس الذي بنيت عليه فلسفة الحكم الجمهوري. لذلك فإن حزب التحرير يرى أن الديمقراطية تتناقض مع الإسلام مناقضة تامة من حيث المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، والأفكار والأنظمة التي جاءت بها. [225] وخلص حزب التحرير من كل ذلك إلى رفض فلسفة الحكم الجمهورية والديمقراطية التي تؤسس بموجبها بقوله: (يحرم على المسلمين أخذها، أو الدعوة لها، أو إقامة أحزاب على أساسها، أو اتخاذها وجهة نظر في الحياة وتطبيقها، أو جعلها أساساً للدستور والقوانين، أو جعلها أساساً للتعليم أو لغايته، ويجب على المسلمين أن ينبذوها نبذاً كلياً). [226] ويبدو أن هذه التوجهات لا يمكن أن تقبل بفلسفة الحكم الجمهورية.

ج - ويكمن رفض حزب التحرير لفلسفة الحكم الجمهورية في امتلاكه نموذجاً مغايراً جداً لنظام الحكم الجمهوري. إذ أنه يتبنى (نظام الخلافة الإسلامية)، والتي عرفها بما يأتي: (بأنها رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع

الإسلامي، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وهي عينها الإمامة، فالإمامة والخلافة بمعنى واحد). [227]

وضمن مفهوم حزب التحرير للسياسة، وليس ضمن عقيدته الدينية – السياسية، قدم طلباً إلى وزارة الداخلية للحصول على رخصة قانونية للعمل العلني. إذ أنه مفهومه للسياسة اتخذ معنيين هما: (فن الممكن) و(فن رعاية شؤون العامة للبلاد). [228] وتم تقديم الطلب من رئيس الحزب (عبد الجبار عبد الوهاب الحاج بكر) ورفاقه (محمد عبيد البياتي، وعبد الجبار حسين الشيخلي، وغصوب يونس الجبوري، وصالح عبد الوهاب الحاج بكر، وعبد الهادي علي النعيمي، ومحمد سليم الكواز، علي السيد فتحي، وحسن سلمان التميمي، وأحمد حامد الإبراهيم). وقد أرفقوا طلبهم بمنهاج الحزب الذي نص على تطبيق الأحكام والتعاليم الإسلامية تطبيقاً كاملاً شاملاً لجميع شؤون حياة الفرد والدولة. [229] وقد رفضت وزارة الداخلية أن تمنح رخصة لحزب التحرير بذريعة، أن منهج الحزب وعناصره لا يؤمنون بالمبادئ والأفكار الديمقراطية التي تسير عليها الجمهورية. بل أن أفكاره ومبادئه رجعية ولا تسير مع خط الثورة. [230]

أما المنظومة الدينية التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم، فلم تبد أي موقف مناوئ لفلسفة الحكم الجمهورية، ربما للأسباب الآتية:

1- ربما لان معظم رجال المنظومة الدينية التي يتزعمها المرجع محسن الحكيم كانوا يتبنون (الولاية الخاصة للفقيه)، وهي ولاية عن المعصوم زمن الغيبة على القاصرين في أموالهم وإدارة شؤون الأوقاف والأمور الحسبية بعامة. فضلاً عن النظر في الحلال والحرام والإفتاء وتبليغ الأحكام الشرعية للعوام من الناس دون التدخل في الشأن السياسي.. وقد ذهب إلى ذلك، أغلب رجال الدين الشيعة، لعل أبرزهم (المرجع محسن الحكيم، والمرجع أبو القاسم الخوئي). [231]

2- ربما لأن تلك المنظومة سعت لبناء النظام الجمهوري في العراق على أنقاض الحكم الملكي، الذي لم يترك ذكرى طيبة في اذهانهم بحكم سياسة العزل التي فرضها الملك فيصل الأول على تلك المنظومة، ومنعها من الخوض في الشؤون السياسية.

3- ربما يكون ذلك نابع من رؤية المرجع محسن الحكيم للعمل السياسي. إذ أن رؤيته تميل إلى النظرية الاصلاحية في العمل، التي ترى أن الإصلاح يبدأ من داخل المؤسسة الحكومية وما تحتويه من مفاصل إدارية وسياسية وعسكرية. وذلك من خلال الدخول إلى هيكلها للوصول إلى مواقع متقدمة فيها تؤثر في قراراتها بما ينسجم والتطلعات الإسلامية. (232)

4- وربما كونها لمست القناعات الشعبية الواسعة، التي كانت تميل للحكم الجمهوري آنذاك. حيث ذكر (مهدي الحكيم) ما يفيد ذلك بقوله: (كان الامتناع في ذلك اليوم يعتبر عملية صعبة جداً، لأن الناس كلها وبدون استثناء، كانت منسجمة مع الوضع الجديد). (233)

5- وربما لقناعتها أن الحكم الجمهوري أقرب إلى الشريعة الإسلامية، وممكن أن يؤطر إسلامياً.

6- وربما لأنها لا تمتلك البديل السياسي – الفكري لفلسفة الحكم الجمهورية، كونها تؤمن بولاية الفقيه الخاصة، التي لا تميل إلى الاستحواذ على السلطة، إنما تسعى للتأثير فيها.

المطلب الثالث
الصراع حول النزعة الثورية لدى قائد الثورة

سعى الرئيس عبد الكريم قاسم ورفاقه الضباط الأحرار، قبل أي شيء آخر، إلى التمرد على قواعد الانضباط العسكري التي تحكم المؤسسة العسكرية إبان الدولة العراقية الحديثة. وسعى من ثم إلى تقويض النظام السياسي القائم ومؤسساته المختلفة لغرض إعادة تنظيم المجتمع والدولة ونظام الحكم على نحو جديد وبقواعد حكم ومؤسسات جديدة غير مألوفة.

ومن هنا، ظهرت آلية السرعة في اتخاذ القرارات وإصدار القوانين دون مراعاة نتائجها وانعكاساته على الشارع العراقي المسلم. مما أدى إلى ضياع تاريخي لفكرة الشرعية والحرية

التـي حظيت بها الثورة. وما ترتب عليها من جدلية واقعية أفرزتها قرارات الدولة المدنية في ظل تجاهل الدين كلياً.

وفي هذا العهد بالتحديد واجهت سـلطة القبائل والعشائر والطوائف اقوى التحديات لها في صورة سياسات ثورية جلية كالإصلاح الزراعي وإصلاح قانون الاسرة او في صورة نهوض النشاط السياسي والفكري، وتصاعد الصراعات الأيدلوجية. (234)

ويبدو أن القوانين الثورية، التي سنتها حكومة الثورة، قد اثارت القوى المعادية للثورة، فتمكنوا من اقناع رجال الدين للوقوف ضد الرئيس عبد الكريم قاسم، رغم ما قدمه الرجل من تعاطف ومودة واحترام لهم وما قدم من خدمات جليلة للجماهير الفقيرة.

وضمن هذا السـياق، نشبت الصراعات، مرة أخرى، بين الحاكم ورجال الدين، حول القوانين والإجراءات التي أصدرتها حكومة الثورة. تلك القوانين التي توصف بأنها (قوانين ثوريـة) إلى حدٍ كبير. ولعل أهمها كانت (قانون الإصلاح الزراعي، وإلغاء قانون المنازعات العشائرية، وقضية السفور، وتعديل قانون الأحوال الشخصية).

وكان مـن دواعي تعقيـد الصراع، أن المرجع محسـن الحكيم كان يواجـه، نزعة التحديث لدى الرئيس عبد الكريم قاسم، التي كادت أن تقلص من النفوذ الاجتماعي للمرجعية الدينية.

ويبـدو أن القوانـين الثوريـة التـي أصدرتهـا حكومة الثـورة، كانت محكومـة بظروفها التاريخية والموضوعية، التي أوجبتها أوضاع السلطة الثورية الجديدة.

فالعشـائرية مثلـت مرحلة من مراحل التطـور الحضاري ما قبل نشـأة الدولة العراقية الحديثة. إذ لم يكن شـيوخ العشـائر في العهد العثماني وما قبله اقطاعيين من مالكي الأراضي الزراعيـة، بل كانـوا وجهاء قبائلهم ينظمون شـؤون أبناء العشـيرة وحمايتهـم من العدوان الخارجي. بكلمة أوضح كانوا يمثلون حكومة مصغرة لكل قبيلة أو عشيرة.

وبعد تأسيس الدولة العراقية عام 1921 رأى الإنكليز ضرورة تمليك الشيوخ قطاعات واسـعة مـن الأراضي الزراعية التي كانـت مملوكة للدولة في العهد العثـماني. وبهذا الإجراء تم تحويل الشـيوخ إلى اقطاعيين. كما منحوهم امتيازات قانونية لكسـب ولاءهم فأصدروا

قانـون المنازعات العشـائرية الذي يخول شـيخ العشـيرة حـل المنازعات بين افراد عشـيرته بنفسـه، وليس عن طريق المحاكم المدنية. علماً أن سـكان الأرياف كانوا يشـكلون 70 ٪ من سكان العراق في عقد العشرينات. ومعنى هذا أن الشعب أصبح محكوماً بقانونيين، أحدهما قانون مدني حديث لسكان المدن، واخر قانون العرف العشائري لسكان الأرياف. وبموجبه يصبح الشـيخ دكتاتوراً يعمل بفلاحيه ما يشـاء دون أي رادع. إضافة إلى كون هذا القانون يكرس التخلف. لذلك احتسب علماء الاجتماع نظام حكم العشائر عقبة كأداء امام التطور الحضاري لسكان الأرياف ويعمل على ابقائهم متخلفين.

وعليه رأت حكومة الثورة من الضروري الغاء قانون المنازعات العشائرية. وقد استغل قرار الغاء هذا القانون من أعداء الثورة، فحاول شـيوخ العشـائر اسـتمالة رجال الدين ضد الحكومة وحققوا في ذلك نجاحاً كبيراً، [235] خصوصاً أن العراق الملكي كان محكوماً بقوتين أساسـيتين هما: (النخبة الشريفية الحاكمة وشـيوخ العشـائر). وكان هناك تعاضد مصلحي بينهما لدرجة أخلت بحقوق الفلاحين. [236]

قانون الإصلاح الزراعي:

إن قانـون الإصـلاح الزراعي، الذي أصدرته حكومة الثـورة، كان بمثابة تغيير يراد به مجموعـة الإجـراءات التشريعيـة والتطبيقية التي تقوم بها السـلطات العامـة بقصد إحداث تغيـيرات في حقوق التـصرف في الأراضي الزراعية وتحسـين طرق اسـتغلالها، بحيث تنتج عـن هـذه التغييرات غلة زراعية أوفر كميةً، وأحسـن نوعـاً، وتوزيع أكثـر عدالة في الثروة والدخـل الزراعيـين، بحيث يؤدي ذلك كلـه إلى تحقيق الرفاهيـة الاقتصادية في جميع أوجه النشاط الاقتصادي الأخرى في البلاد. [237]

عليه، فإن الإصلاح الزراعي يجب أن يهدف إلى حل مشـكلتين هما: التوزيع والإنتاج، لأنه مسألة اجتماعية – اقتصادية. وللإصلاح الزراعي أهداف ونتائج سياسية بالغة الأهمية. إذ لا يمكن للديمقراطية أن تنجح في ظل نظام تتركز فيه الملكية في يد عددٍ قليلٍ من الأفراد، لأن ملكية الأرض تتضمن سلطة اقتصادية وقوة سياسية لا يمكن نكرانها. [238]

لقد كان الشعب العراقي قبل عام 1958 يرزح تحت نوعٍ من الاستعباد القائم على حيازة الأرض الزراعية. إذ كان الاقطاعيون (كبار الملاك من شيوخ ومدنيين) يسيطرون على جهاز الدولة التشريعي والتنفيذي. ولذلك كان من أولى أهداف الثورة إيجاد حل جذري لهذه المشكلة بالقضاء على النظام الاقطاعي بوصفه سبباً رئيسياً من أسباب تخلف البلاد من وجهة نظرها.[239]

كما أن نظام ملكية الأرض الزراعية في العراق كان غير مرغوب فيه سياسياً، وغير نافع اقتصادياً، وذا ضرر بليغ اجتماعياً، وخاصة في المناطق الجنوبية من البلاد.

وقد بدأت التمردات الفلاحية تتفاقم منذ عقد الخمسينات. حيث اندلعت انتفاضة الشامية عام 1954، والتي هتفت بها المتظاهرون بسقوط الإقطاع والحكومة. وقد ألقت السلطات القبض على 128 مواطناً، أغلبهم من الفلاحين.[240] كما حدثت انتفاضات فلاحية في كركوك وأربيل في أيلول 1955. وأخذ الفلاحون في الديوانية بعقد الاجتماعات في نيسان 1957. ثم تطور الأمر إلى انتفاضة مسلحة شملت الفرات الأوسط في حزيران 1958.[241]

ولذلك سارعت حكومة الثورة إلى اصدار قانون الإصلاح رقم 30 لسنة 1958، الذي أصبح نافذ المفعول احتساباً من 30 أيلول 1958، وبموجبه أصبح الحد الأعلى للملكية الزراعية ألف دونم في الأراضي المروية والفي دونم في الأراضي الديمية. ويوزع ما يزيد عن الحد الأعلى على الفلاحين بملكيات صغيرة ذات حد أدنى قدره 30 دونم في الأراضي المروية و60 دونم في الأراضي الديمية.[242] وقد أدى صدور القانون إلى فوضى في الأرياف، خصوصاً بعد أن شجع الحزب الشيوعي العراقي على احتلال الأرض عنوةً، وعدم السماح للملاك القدماء بالإدارة المؤقتة لأراضيهم. كما شجعوهم على مضايقة الملاك وطردهم.[243]

ويبدو أن القانون قد مثل، أقوى ضربة وجهتها حكومة الثورة لسلطة الإقطاع. والراجح أن الفلاحين أدركوا من خلال هذا القانون أن الثورة يجب أن تكون ثورتهم، إنها ثورة زراعية فلاحية في محتواها الجوهري، وأن الجمهورية معناها الأرض والفلاح.[244]

أن قانون الإصلاح الزراعي، من وجهة نظر سلطة الثورة، قد شرع من أجل ما يأتي:

1- التفكيك الكامل للملكيات الكبيرة التي كانت تمثل الدعامة الأساسية لمالكي الأراضي العشائريين، فضلاً عن مالكي الأراضي الحضريين. إن هذه التشريعات جردت شيوخ العشائر من منابع قوتهم الاقتصادية. وكان لهؤلاء نفوذاً كبيراً على رجال الدين بما يدفعون لهم من خمس وزكاة وغيرها.

2- فرض القانون حدوداً للملكيات الفردية، ووعد بإعادة توزيع الأراضي المصادرة على الفلاحين الذين لا يملكون ارضاً. كما سيجري إقامة تعاونيات وتقديم عقود جديدة أكثر نفعاً للفلاحين لتنظيم العلاقات بين مالكي الأرض ومستأجري الأراضي والمحاصصين.

3- ومن الجدير بالذكر، ثمة مدرسة فكرية معينة اعتقدت أن قانون الإصلاح الزراعي الثوري النزعة كان اقل تطرفاً من القانون الذي عبر عنه الرئيس عبد الكريم قاسم في تصريحاته الخاصة لأنه تضمن بنود التعويض، ونص على احتفاظ مالكي الأراضي بملكيات معينة كانت مصممة لجعل مالكي الأراضي حلفاء تابعين ضمن دولة تنتهج نهجاً اصلاحياً. وقد رأي الحزب الشيوعي العراقي أن القانون جد مهادن حيال طبقة مالكي الأراضي، ويغفل تماماً مصالح المزارعين في الريف. ثم خرجت الجمعيات الفلاحية التي تخضع للحزب إلى شوارع بغداد لممارسة ضغط مؤثر يؤيد اصدار قوانين أكثر تشدداً حيال الطبقات المالكة للأراضي. (245)

وكان قانون الإصلاح الزراعي بمثابة البرنامج الثوري الأهم الذي قام به النظام الجمهوري. ففي بادئ الأمر بدأ الثوار بتقويض التركيبة الإقطاعية القديمة للريف. إذ أن قانون 1933 كان قد وضع الفلاح تحت عبودية مالك الأرض إذا كان مديناً له. وقانون المنازعات العشائرية الذي منح رجال العشائر نظاماً مستقلاً للعدل قد استبدل، وأصبحت محاكمة رجال العشائر شيوخاً كانوا ام فلاحين طبقاً للقوانين المدنية والجزائية المعمول بها في المناطق الحضرية. وكان هذا الإجراء خطوة طال انتظارها في التحديث البيروقراطي والوحدة الوطنية.

ثم تحول الثوار صوب المشكلة الشائكة لإعادة توزيع الدخل الريفي، والحد من عدم المساواة الخطيرة في ملكية الأرض. فقد حاول قانون الإصلاح الزراعي الصادر في 30 أيلول 1958 القيام بإعادة توزيع واسعة النطاق لملكية الأرض ووضع سقف لمدة ايجار الأرض. وسيجري تقليص الملكية الزراعية إلى ألف دونم للأرض المروية وألفي دونم للأرض التي تروى بمياه الأمطار. وسيتم تعويض إلى مالكي الأراضي بمقدار 3 ٪ سندات حكومية لمدة عشرين عاماً. وسيتم توزيع الأراضي بين الفلاحين بمقدار 30 – 60 دونماً في المناطق المروية و60 – 120 دونماً في المناطق التي تروى بمياه الأمطار. وسيتوجب على الفلاحين دفع مبالغ لقاء الأراضي مع رسم إضافي بمقدار ٪20 من القيمة لنفقات التوزيع، فضلاً عن ٪3 فائدة لمدة عشرين عاماً. وسيخضع التمليك والتوزيع الذي سيتم استكماله خلال خمس سنوات لإشراف لجنة وزارية يرأسها رئيس الوزراء. ونص القانون أيضاً على إقامة جمعيات تعاونية ونطاق للإيجارات والأجور المدفوعة إلى مالك الأرض. لقد أعطت الإيجارات الثابتة الفلاح ما بين 55 – 70 ٪ من اجمالي المحصول. [246]

ويبدو أن قانون الإصلاح الزراعي، كان قد أضر بمصلحة الاقطاعيين لأنه جردهم من منابع قوتهم الاقتصادية. وكان لهؤلاء نفوذ كبير على رجال الدين بما يدفعون لهم من خمس وزكاة وما شابه ذلك من حقوق مالية. مع ذلك، لم يبد المرجع محسن الحكيم معارضةً واضحة لقانون الإصلاح الزراعي، بحكم طبيعته الحذرة، ورغبته في أن ينأى بنفسه عن أمور حساسة من هذا القبيل لأنها قد تؤثر على حياة العوائل الفلاحية، التي تمثل قاعدته الشعبية. ولم يقم بمعارضته إلا بعد فشل الإجراءات في تطبيقه. وقد شكل مع مجموعة من رجال الدين منظومة دينية تعارض القانون على الرغم من إجراء التعديل عليه في 4 حزيران 1959. [247]

وخلق القانون تنازعاً كبيراً بين ملاك الأراضي والفلاحين. حيث وقعت صدامات بين الطرفين أدت إلى مقتل العديد من الفريقين في أنحاء العراق المختلفة. فاستثمر الحزب الشيوعي العراقي هذه الفرصة، وبدأ يعمل على إثارة الفلاحين أكثر نحو التمسك بالأراضي التي منحتها لهم الحكومة. [248] لذلك وقف المرجع محسن الحكيم موقفاً معارضاً للتطبيق المنحرف للقانون. حيث نظر بشك وريبة إلى إجراءات تطبيق القانون والدور الشيوعي فيه.

وبناءً على هذه التطورات، تحول موقف العديد من رجال الدين إلى موقفٍ معادٍ للقانون الجديد ولحكومة الثورة وقائدها. وذلك لمواده المختلفة وتطبيقاته المعقدة وللأزمات التي تسبب بها. [249] وعليه، يقال إن المرجع محسن الحكيم كان قد أصدر، فتوى دينية تقضي باحتساب الأراضي التي استولت عليها الحكومة من أصحابها بموجب قانون الإصلاح الزراعي، أموالًا مغتصبةً، ولا يجوز الصلاة فيها. ويبدو أن هذه الفتوى الدينية، إذا صحت، فإنها بمثابة تضامن مع رجال الإقطاع المقربين من المرجع محسن الحكيم، والذين يعدون من مصادر تمويل مشاريع المرجعية الدينية.

أما الحزب الإسلامي العراقي فقد كان مؤيداً لقانون الإصلاح الزراعي لأنه ينسجم مع دستوره الحزبي. حيث نصت المادة (51) منه (يؤمن الحزب بضرورة توزيع الأراضي على الفلاحين، وتسليفهم بالمبالغ اللازمة لهم بدون فائدة، وشراء المنتجات الزراعية تشجيعاً لهم). [250] كما أن حزب التحرير كان مناصراً لقانون الإصلاح الزراعي أيضاً، لأنه يتسق مع رؤيته الدينية – السياسية. إذ أن الحزب قصر المشكلة الاقتصادية على أمرين هما:[251]

أ – سوء توزيع الثروة (أو فقر الافراد).

ب– عدم تمكين كل فرد من الرعية من حيازة الثروة والانتفاع بها.

قضية السفور:

كما واجهت المنظومة الدينية التي يقودها المرجع محسن الحكيم قضية أخرى كانت أيضاً من أطروحات العهد الجمهوري الجديد، وهي (قضية السفور) التي طرحت على أنها إحدى مستلزمات التحديث في المجتمع. وكان رئيس محكمة الشعب (فاضل المهداوي) من دعاتها.

وقد طرحت القضية بذريعة أن الحجاب والعباءة شوهت بفعلة نوري السعيد عندما تنكر بهما. وقد استنكر المرجع محسن الحكيم هذه الدعوة التي جاءت بدعم من الحزب الشيوعي العراقي. [252]

وفي هذه الأثناء، صنفت رسالة تحت عنوان (العفاف بين السلب والإيجاب) التي وضعها رجل دين يدعى (محمد أمين زين)، بيد أن الرقابة رفضتها بذريعة أنها تتضمن أفكاراً رجعيةً. وأثر ذلك حدث اجتماع كبير في بيت المرجع محسن الحكيم. ومن هناك أعلنوا احتجاجهم على رفض طبع الرسالة. وقد خاطب المرجع قائمقام كربلاء قائلاً: (على أي أساس تعتبرون هذه الأفكار رجعية، أنها أفكار الإسلام). وأظهر احتجاجه على ذلك. وبعد مدة وافقت الرقابة على طبع الكراس. (253)

وحدث أثناء مجلس عزاء أحد كوادر الحزب الشيوعي العراقي في النجف حضور نسوة بالعباءات في مجلس عزاء مختلط وبدون حجاب وربما هن أقرب للمتبرجات. وفي إحدى مناسبات الحزب الشيوعي في النجف صعدت امرأة من الأسرة التعليمية على كرسي لإلقاء كلمتها، وكانت بدون عباءة، الأمر الذي احتسبه الناس إهانة لقدسية المدينة. لذلك احتجت المنظومة الدينية على تلك الممارسات أمام مدير الشرطة (عبد الله الراوي)، الذي وعدهم بمعاقبة المدرسة أو نقلها خارج المحافظة. (254)

عليه، فإن قضية السفور، كانت احدى معارك التحديث بين حاكم العراق ورجال الدين إبان الجمهورية الأولى.

قانون الأحوال الشخصية:

صدر قانون الأحوال الشخصية في ظل أوضاع اجتماعية حكمت مركز المرأة السلبي في المجتمع والدولة. حيث كانت المرأة العراقية مسحوقة اجتماعياً وسياسياً قبل ثورة 14 تموز 1958، وخاصة في المجتمعات الريفية، بينما خلقت الثورة أوضاعاً جديدة في العراق وخاصة فيما يخص مكانة المرأة في المجتمع. فلأول مرة تشارك المرأة مسؤولية الحكم في العراق من خلال تسنمها منصباً وزارياً. حيث تم تعيين (الدكتورة نزيهة الدليمي) وزيرة البلديات. (255)

وقد عمل الرئيس عبد الكريم قاسم على رفع مكانة المرأة حسب رؤيته التحديثية. وضمن هذا النطاق من التفكير، أجرى تعديلاً جوهرياً على قانون الأحوال الشخصية

المرقم (88) في كانون الأول 1959. نظم بموجبه العلاقات الاسرية المحكومة تقليدياً بالشريعة الإسلامية بصيغة جديدة. [256]

وقد تجلت أهمية موضوع قانون الأحوال الشخصية العراقي والخاص بتنظيم شؤون الأسرة العراقية من وجهة نظر الرئيس عبد الكريم قاسم، كونه يظهر العراق بمظهر المواكب لظاهرة التجدد المدني. وهذا ما دفعه إلى تشريع القانون، بشكل مستعجل، وتطبيقه على العراقيين جميعاً.

وعدت الحكومة هذا القانون بأنه خطوة للارتقاء بالمجتمع العراقي في ظل النظام الجمهوري الجديد نحو التحضر والمدنية الحديثة ومصاف العالم المتحرر. [257] كما عدته خطوة للارتقاء بالمجتمع العراقي في ظل النظام الجمهوري الجديد نحو التحضر والمدنية الحديثة ومصاف العالم المتحرر. وهذا ما أشار إليه الرئيس عبد الكريم قاسم في خطابه المؤرخ في 17 كانون الثاني 1961 بقوله: (ولا غرو أن قانون الأحوال الشخصية هو خطوة تقدمية إلى الأمام دفعت جمهوريتنا مدى أجيال طويلة إلى الأمام، وجعلتها تسير في صف العالم المتحرر المتمدن الذي يساوي ما بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات). [258]

وتميز هذا القانون بعمله على توحيد الأحوال الشخصية للمسلمين كافة. كما عدَّ متقدماً في مجال حقوق الزوجة، ووضع الشروط لتسجيل عقود الزواج.

وقد جاء قانون الأحوال الشخصية رقم (188) لسنة 1959 بأربع وتسعين مادة قانونية، [259] ويبدو أن عدداً من مواد القانون كانت مخالفة للشريعة الإسلامية من وجهة نظر المنظومة الدينية، **لعل أهمها ما يأتي:**

أ – المادة (3) التي حددت حق الزواج بامرأة أخرى تحديداً شديداً. إذ حُظر على الرجال الزواج بامرأة ثانية بدون موافقة قاضٍ ولأسباب شرعية. ومن يخالف ذلك يعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن سنة أو بالغرامة أو بهما. كما منح القانون المرأة حق الطلاق.

ب– كما نصت المواد (8، 9) الخاصة بتوحيد سن الزواج. إذ احتسبت الحد الأدنى لعمر

الـزواج بثمانيـة عشر عاماً، ولن يعتد بها دون ذلـك إلا في حالات خاصة. وبذلك أنهى القانون زواج القاصرين والقاصرات.

ج – كـما أن المـواد (35، 36، 37، 38، 39) جـاءت لتحمي المرأة من الطلاق التعسـفي. وذلـك بعـدم الاعتداد بالطـلاق الصادر عـن الرجل في ظروفٍ غير مناسـبة. كما نصت على بقاء حجة الزواج معتبرة إلى حين إبطالها من المحكمة.

د – المادة (74) الخاصة بمساواة الذكور والإناث بالإرث، فإنها كانت المادة الأكثر إثارة وثورية لأنها نصت على إعطاء المرأة عبر آلية قانونية غير مباشرة، حقوقاً متسـاويةً مع الرجل في مسائل الميراث. حيث نصت على أن تسري الأحكام الواردة في المواد 1187 إلى 1199 مـن القانون المدني في تعيين الورثـة، وتحديد أنصبتهم في التركة من عقارات ومنقولات.

ز – أضـف إلى ذلـك، طبق هـذا القانون عـلى جميع الطوائـف المسـلمة. وبذلك جعل العراقيـين المسـلمين كلهـم خاضعون لقانـون واحد بغـض النظر عـن مذاهبهم، بموجب المادة (2).

و – كـما أن هـذا القانون أعطى العلوية للقانون المدني على أحكام الشريعة الإسـلامية. إذ ورد في المادة (1) إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون.

ورغـم أن هـذا القانون أظهـر بوضوح النزعة التحررية لدى قادة الثـورة، بيد أنه أثار معارضـة كبـيرة لـدى المنظومـة الدينية بشـقيها الشـيعي والسـني. **وقد يكـون مصدر هذه المعارضة راجع إلى أمرين أساسيين هما:**

أ – أن صـدور هذا القانون، كان بمثابة نجاح كبيرٍ، حققه الحزب الشـيوعي العراقي، الـذي يقـف وراء صدوره. حيث أنهـم أقنعوا الرئيس عبد الكريم قاسـم بجدوى هـذا التشريع في السـنة الأولى من حكمـه. ثم جندوا أجهزة الإعـلام للدفاع عنه، وإظهـاره بمظهـر الرقـي والتقدم. كما خرجـت جماهيرهم في الشـوارع تهتف ضد

المرجعية الدينية، وكانوا يرددون (بعد شهر ماكو مهر نذب القاضي بالنهر). [260] لذلك، احتسبت المرجعية الدينية هذا القانون مؤشراً على قوة الشيوعية في العراق، وربما يفضي ذلك إلى الحد من نفوذها على أتباعها ومريديها. [261]

ب- كما أن المنظومة الدينية بشقيها الشيعي والسني، قد احتسبت هذا القانون خروجاً صارخاً على نصوص الشريعة الإسلامية مما لا يمكن السكوت عنه.

ج - أضف إلى ذلك، إن هذا القانون قد يفضي إلى إضعاف هيمنة المنظومة الدينية على أتباعها ومريديها لأنه في ظل هذا القانون سيرتبطون بالدولة أكثر مما يرتبطون بالمنظومة الدينية.

لذلك شنت المنظومة الدينية، حملتها على القانون وعلى من يقف وراءه من الشيوعيين. فقد بادر رجال الدين في النجف ومناطق أخرى إلى ارسال برقيات استنكار وطلب الغاء القانون. ويبدو أن هذه التطورات نقلت المواجهة من كونها بين المنظومة الدينية والحزب الشيوعي إلى المواجهة مع الرئيس عبد الكريم قاسم نفسه. وهذا الامر جعله يخسر جانباً من شعبيته التي كان يتمتع بها في الأيام الأولى للثورة. [262] ويبدو أن حكومة الثورة قد أخطأت بإصدارها مثل هذا القانون، لأنها بهذه الخطوة اخترقت المنظومة الدينية، واستحوذت على دورها الأصيل، بوصفها الجهة المسؤولة عن تنفيذ الأحكام الدينية التي تخص شؤون الأسرة والمجتمع.

لذلك تعالت أصوات المنظومة الدينية من أجل إلغاء هذا القانون. وكان للمرجع محسن الحكيم الدور الأبرز في معارضة القانون. وطالب قادة الثورة بضرورة إلغائه في أكثر من مناسبة. كما طالبهم أن يتركوا المسلمين أحراراً في شؤونهم الدينية التي يستمدونها من منابعها المذهبية دون ترجيح البعض على الآخر. [263]

ولم يكتف المرجع محسن الحكيم بتلك النداءات، إنما أرسل الوفود إلى الرئيس عبد الكريم قاسم لحثه على إلغاء القانون، إلا أنه لم يستجب.

ثم انتقلت المنظومة الدينية المرجعية من المطالبة إلى العمل. إذ انتقدت القانون في

الاحتفالات الدينية، ونوهت إلى ضرورة استبداله لتأثيراته السلبية في العلاقات الأسرية خصوصاً فيما يتعلق بالإرث والطلاق. [264]

وفي ضوء توجيهات المرجع محسن الحكيم، أصدر رجل الدين (محمد بحر العلوم) كراساً للرد على هذا القانون تحت عنوان (أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي)، الذي مثل مواجهة المنظومة الدينية المرجعية لهذا القانون. **حيث تضمن ما يأتي:**[265]

أ – إن صدور القانون كان مخالفاً للمواد (21، 22) من الدستور المؤقت، لكون مجلس السيادة كان ينقصه عضو واحد (محمد مهدي كبة) وقت صدوره. وبهذا تنتفي الصفة القانونية له، ويصبح غير دستوري.

ب– كما أن الكثير من مواد القانون متعارضة مع آراء المذاهب الإسلامية.

وقد أصبحت هذه الدراسة مادة ثقافية تتلى على المنابر، لتحث المواطنين المتدينين من أجل التصدي للقانون، والتعبير عن استياءهم الشديد منه. وبذلك تمكنت المنظومة الدينية المرجعية من تعبئة الجمهور المتدين ضد القانون. ومن ثم تحجيمه، إلى حد ما، في حالات التطبيق.

وبعد أن عبر المرجع محسن الحكيم وبقية الأوساط الدينية عن معارضتهم لقانون الأحوال الشخصية أصبحت المواجهة مفتوحة بين المنظومة الدينية المرجعية والرئيس عبد الكريم قاسم. لذلك حاول الرئيس قاسم عن طريق وسطاء لقاء الحكيم في بيته. الا أن الحكيم رفض الزيارة ما لم يتم الغاء قانون الأحوال الشخصية. [266]

ومن الأمور التي لابد من النظر إليها بتمعن ومنطقية، أن عداء المنظومة الدينية للرئيس عبد الكريم قاسم، وقطع الصلة به، لا يمكن حصرها بموضوعة قانون الأحوال الشخصية ورفضه من رجال الدين، إنما يمكن القول إن الشعبية التي تمتع بها الرئيس عبد الكريم قاسم من اغلب الطبقات الاجتماعية، والتي أدخلته في إطار المنافسة مع نفوذ المنظومة الدينية كانت السبب الأقوى لتنامي العداء بين الطرفين. [267]

أما الحزب الإسلامي العراقي فقد وصلت معارضته لقانون الأحوال الشخصية إلى

حد تكفير الرئيس عبد الكريم قاسم. حيث أنه أثناء مقابلة قيادة الحزب المعتقلين للرئيس عبد الكريم قاسم عام 1961، سأل الرئيس: لماذا تكفروني لأني جعلت للذكر مثل حظ الأنثى؟

فأجابه القيادي في الحزب القاضي (فاضل دولان) قائلاً: لم نكفرك نحن، إن الله كفرك بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، والله تعالى يقول ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: 11]. فأجابه الرئيس: نعم هذه وصية فمن شاء أخذ بها، ومن شاء لم يأخذ بها. ثم بقي الجدال محتدماً حول الموضوع بدون نتيجة. (268)

وفي حوار آخر دار بين الرئيس عبد الكريم قاسم والقيادي في الحزب (فاضل دولان) في وزارة الدفاع خلال شهر رمضان 1961. طالب الحزب بتعديل القانون لأنه يخص الاسرة والمجتمع، ويتعلق بعقيدة الامة لما فيه من نصوص مخالفة للشريعة الإسلامية، بما فيها مساواة الانثى بالذكر في الميراث. فأجاب الرئيس (إن مساواة الأبن بالبنت أو الرجل بالمرأة في الميراث يبقى ولو كان مخالفا للشريعة). (269)

أما حزب التحرير فقد كان مناوئاً لهذا القانون من حيث المبدأ، لأن الفكرة التي يقوم عليها الحزب، هي الفكرة الإسلامية، التي تشمل العقيدة الإسلامية، وما بني عليها من أفكار، وما انبثق عنها من أحكام. (270) عليه، فإن السياسة الداخلية يجب أن تقوم على تنفيذ أحكام الإسلام في الداخل، وفي جميع نواحي الحياة، ومنها، نظام الحكم، النظام الاقتصادي، النظام الاجتماعي، والتعليم، والعقوبات. (271) لذلك لا يمكن أن يقبل حزب التحرير بنصوص قانون الأحوال الشخصية لمخالفته الصريحة لنصوص الشريعة الإسلامية.

وعلى العموم، يبدو أن الردود والاحتجاجات التي قامت بها المنظومة الدينية لم تكن مؤثرة بما فيه الكفاية، بحيث تجبر الحكومة على إلغاء القانون أو تعديله، الذي لم يلغ إلا في عهد الرئيس عبد السلام عارف عام 1964.

المطلب الرابع
الصراع حول الظاهرة الشيوعية

لقد وضع الحزب الشيوعي العراقي، منذ بزوغ الثورة، ثقله السياسي إلى جانب الرئيس عبد الكريم قاسم، وربما كانت برقية التهنئة التي أرسلها إلى الرئيس صباح يوم 14 تموز 1958. وكذلك المذكرة الإيضاحية حول السياسة التي ينبغي الأخذ بها في قيادة الثورة، تعبران، إلى حد كبير، عن موقف الحزب من الثورة وقائدها. فضلاً عن موقفهم من الأحداث اللاحقة، وما جد من صراعات بين أقطاب الثورة. وبالمقابل انحاز الرئيس عبد الكريم قاسم إلى الحزب الشيوعي العراقي، ضمن حسابات سياسية نفعية، تتعلق بتعزيز مركزه في السلطة السياسية الجديدة.

ويبدو أن انحياز الرئيس عبد الكريم قاسم إلى الحزب الشيوعي العراقي، كان له مسوغاته السياسية، التي تتعلق بإدارة الحكم ومتطلباته. لعل أهمها ما يأتي:

أ - إن انحيازه إلى الحزب الشيوعي العراقي، اقتضته ظروف الصراع مع التيار القومي، الذي كان يتزعمه نائبه عبد السلام عارف سواء من خلال العمل على الاستحواذ على السلطة أو الاختلاف في الأهداف الوطنية والقومية.[272] لذلك، عندما دبَّ الخلاف بين الرئيس عبد الكريم قاسم ونائبه عبد السلام عارف. وجد الحزب الشيوعي الفرصة المناسبة للانضمام إلى تأييد الرئيس قاسم، مما دفعه إلى منح الحزب الحرية الكاملة في التصرف في جميع المجالات السياسية والإدارية والإعلامية لكي يقفوا إلى جانبه في صراعه مع عبد السلام عارف. فكانت هذه الفرصة الذهبية للشيوعيين فاستعملوا كل ما لديهم من نشاط وتعاليم ماركسية في تنظيم حياتهم السياسية الجديدة بالتعاون مع الزعيم.[273]

ب- كما إن هذا التحالف قد أسس بحكم حاجة الرئيس عبد الكريم قاسم إلى قوة شعبية، تدافع عن زعامته، وتدفع الأخطار عن الجمهورية الفتية. لذلك ناشد الحزب الشيوعي العراقي جماهيره لتشكيل لجان الدفاع عن الجمهورية في المعامل

والمحلات والقرى والمؤسسات، وتنظيم فصائل المقاومة الشعبية، والاستعداد لمجابهة أي حالة طارئة قد تعرض الجمهورية وقائدها للخطر. وقد تمكن الحزب نتيجة تمرسه في العمل السري، أن ينطلق في أعقاب الثورة، بحيث تمكن من الهيمنة على المقاومة الشعبية ولجان صيانة الجمهورية. (274)

ج - أضف إلى ذلك، كان هذا التحالف قائماً من أجل التوازن مع القوى القومية المتحالفة مع نائبه عبد السلام عارف، وخاصة حزب البعث العربي الاشتراكي. وذلك من أجل كبح جماح التوجهات الرامية للوحدة الفورية مع الجمهورية العربية المتحدة، خصوصاً أن الرئيس عبد الكريم قاسم كان يخطط لبناء حكمه بعيداً عن الجمهورية العربية المتحدة. كما أنه كان يخطط للتخلي عن الضباط الأحرار القوميين والجماعات المدنية القومية كالاستقلاليين والبعثيين. (275)

أما الحزب الشيوعي العراقي، فقد كان تقربه من الرئيس عبد الكريم قاسم محكوماً بالحسابات الآتية:

أ - يبدو أن الحزب الشيوعي العراقي كان أكثر الأحزاب اندفاعاً في تأييد الثورة وقائدها، منذ البداية، وذلك لاعتقادهم أن حكم الرئيس عبد الكريم قاسم لم يكن حكماً شعبياً بروليتارياً، ولذلك يرون أن في وسعهم استغلال الصراع الداخلي وتحويله إلى حكم البروليتاريا. وكانوا يعتقدون أن تحقيق هذا الهدف قد يتم من خلال ممارسة الضغوط على السلطة القائمة لتعيين ممثلين عن الشعب في المناصب الحكومية بحيث لا يمضي زمن طويل حتى تكون العناصر الشيوعية قد سيطرت على الحكم بالكامل. إذ حدد الحزب في أيلول 1958، طبيعة النظام الذي انبثق عن ثورة 14 تموز بأنه (نظام برجوازي وطني ثوري لا يمثل كل القوى الوطنية بل الشرائح المختلفة للبرجوازية الصغيرة والمتوسطة والكبيرة. ومن هذا ينبع التناقض في داخله. وإننا نستطيع، من خلال تعبئة الجماهير، أن نضعف هذا التناقض، ثم نزيل معظمه). (276) أي أن الحزب عبر، في الواقع، عن طموحه إلى حصة في الحكم.

ب- وبما أن الرئيس عبد الكريم قاسم لم يكن يحمل فكراً سياسياً واضح المعالم، فإن الحزب الشيوعي العراقي بمقدوره أن يمرر أفكاره، من خلاله، بسهولة متناهية. وذلك مثلما نجح في تمرير القوانين الثورية مثل (إلغاء قانون المنازعات العشائرية، وقانون الإصلاح الزراعي، وقانون الأحوال الشخصية، والدعوة إلى السفور ونبذ الحجاب وما شابه).

ج - كما أن الحزب الشيوعي العراقي يعتقد أن العراق سيكون فرصتهم الوحيدة الباقية أمامهم لحرية العمل السياسي. (277)

وبناءً على ذلك، أصبح الحزب الشيوعي العراقي الظهير القوي للرئيس عبد الكريم قاسم، في مقابل الأحزاب القومية وبعض الضباط الاحرار المؤيدين لعبد السلام عارف. وقد وصل الخلاف إلى اعفاء عبد السلام عارف من منصبه واتهامه بالتآمر على قاسم ومحاكمته وحبسه. (278)

وضمن هذه الحسابات، تم تشكيل (المقاومة الشعبية المسلحة) واحتسابها مقاومة لحماية الثورة والجمهورية وقائدها. كما تم تشكيل (لجان حماية الجمهورية) في دوائر الدولة المختلفة. وانتشرت لجان حماية الجمهورية في جميع الدوائر الرسمية بحيث لا يتم تعيين موظف الا بموافقة تلك اللجان. كذلك أصدر الحزب الشيوعي (جريدة الشعب)، وسيطر على الاعلام والإذاعة. واخذ بتأسيس نقابات العمال واتحاد الطلبة ومنظمة الشبيبة الديمقراطية وأنصار السلام ومنظمات نسائية. كما تمكن من السيطرة على مراكز الشرطة ومديرية شرطة بغداد وعلى بعض الوحدات من الجيش. وعينوا مدير شرطة بغداد من الشيوعيين وكذلك المعاونين في مراكز الشرطة واختاروا بعض الضباط الموالين لهم والمنتمين إلى الحزب بعد 14 تموز لتعيينهم في بعض الوحدات العسكرية. (279)

ومارس الشيوعيون ضغطاً لإعادة توجيه السياسة الخارجية، فيما يتعلق في الانسحاب من حلف بغداد، والتوجه نحو الإتحاد السوفيتي بدلاً عن قوى الغرب. فضلاً عن مساهمتهم في إجهاض مشروع الوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة. (280)

ولذلك أشار صبحي ناظم توفيق إلى اقتراب الحزب الشيوعي من السلطة بقوله: (أصبح الشيوعيون العراقيون قاب قوسين أو أدنى من السيطرة على الحكم في العراق خلال النصف الأول من عام 1959)، خصوصاً، بعد إقصاء عبد السلام عارف من الساحة السياسية. ومن هذه الإجراءات، بدأت الجماهير تشعر بأن الحكم أصبح بيد الشيوعيين، ولكن بزعامة الرئيس عبد الكريم قاسم، فأخذوا ينضمون إلى هذا الحزب القاسمي زرافاتً ووحداناً للحصول على المكاسب والمناصب في السلطة الجديدة. وكانت جميع وسائلهم الإعلامية توحي بأن حزبهم هو حزب الرئيس عبد الكريم قاسم. وبذلك أصبح الوضع السياسي والإداري والإعلامي في العراق تحت سيطرة الشيوعيين حتى شعر الناس بأن الرئيس قاسم كان شيوعياً، وأن الحكم أصبح شيوعياً صرفاً. [281]

أضف إلى ذلك، تمكن الحزب الشيوعي من كسب أهالي مدينة الثورة الفقراء بالإغراءات تارة (أراضي سكنية وتعيينات) وبالتمويه تارة أخرى على أساس انهم حزب الزعيم عبد الكريم قاسم. وصاروا يستغلونهم في شوارع بغداد وهم يحملون الرايات الحمراء كدلالة على تأييدهم للحزب الشيوعي العراقي. [282] ويبدو أن هذه، كانت الفرصة الذهبية التي هيأت للحزب أساساً جماهيرياً قوياً بالمفهوم السياسي القاسمي وليس بالمفهوم الماركسي الصرف.

وفي الواقع، كان الحزب الشيوعي العراقي معقلاً شيعياً للطبقات الدنيا من الشيعة في مناطق بغداد الفقيرة وفي الجنوب. [283] الأمر الذي تسبب باندلاع الصراع بين الحزب الشيوعي والمنظومة الدينية المحافظة، وبشكل حاد.

أن هذا الصراع، كان يدور بين المنظومة الدينية والشيوعيين الذين احتسبوا أنفسهم حلفاءً للحاكم وحراساً للجمهورية. وبفعل ذلك كانوا يمارسون وجودهم المسلح في الشوارع تحت انظار الحكومة التي غضت الطرف عنهم، ورعتهم أحياناً، ومنحتهم الحريات الكاملة التي أحدثت تغيرات كثيرة قادتها قوة سياسية يرتبط وجودها وحرية حركتها ودعمها من الدولة والسلطة. ومن هذه المتغيرات ما هو ثقافي. اخذ يهدد الهوية الإسلامية للشعب العراقي عن طريق نشر الالحاد، ومنها ما هو أمني يهدد امن الناس ويضع حياتهم

في دائـرة الخطر السـياسي وفي طعن هويـة الحكم.[284] مما ولد مواقف مناوئة للشـيوعية من المنظومة الدينية بشقيها الشيعي والسني على حد سواء.

ويبدو أن موقف الحزب الإسلامي العراقي من الشيوعية لا تحدده الأحداث والوقائع السياسـية بقـدر مـا تحدده العقيـدة التـي يلتزمها الحزب. فالحـزب تعهـد في برنامجه على أن (يحـارب الحـزب... جميع الأفـكار والمفاهيم الالحاديـة التي لا تعترف بغير المـادة ويرى في شـيوعها هدماً للمجتمع ولا يجوز السـكوت عنه). وعلى هذا الأساس، فإن موقف الحزب من الشـيوعية كعقيدة وفكرة هو الموقف المناوئ والمحارب، ولا سـيما بعد الأعمال الدموية التي ارتكبها الحزب في مناطق العراق المختلفة. إذ حمل الحزب الإسلامي، مسؤولية المجازر التـي وقعت في كركوك والموصل على الحزب الشـيوعي، ويرى ضرورة إنزال العقاب بهم، وأن أي تهاون في هذا الميدان يؤدي إلى استمرار الفتنة وعدم الاطمئنان بين صفوف الشعب لأن هذه المجازر لن تنسـى بسـهولة.[285] وقرر الحزب الإسـلامي في مؤتمره المنعقد بتاريخ 29 تمـوز 1960، محاربـة الحزب للإلحاد، واحتسـابه عاملاً أصيلاً من عوامـل هدم المجتمع، وتقويض أركانه، وإشاعة العنف بين أفراده.[286]

وفي 15 تشريـن الثـاني 1960، نـشرت جريـدة (الفيحاء)الأسـبوعية الصـادرة في الحلة مذكـرة للحـزب، هاجـم فيها الشـيوعية. علـماً أن الحزب كان يضم سـنة وشـيعة على حد سـواء.[287] وفي نص التقرير المقدم من لجنة الرقابة، عرف الحزب الإسـلامي الشـيوعية بما يأتي: (إنها تيار ملحد مصمم على محاربة الحزب بكل الوسائل لأنه يدعو إلى الإسلام، وإنها بما تملك من صحف عدة اسـتطاعت أن تغرس في عقول الرفاق والسـذج وضعاف الإيمان معانٍ بعيدةٍ عن الإسلام).[288]

ثم وجه الحزب رسالة إلى رئيس مجلس السيادة وإلى الرئيس عبد الكريم قاسم، أوضح، من خلالها، موقفه الصريح من الشيوعية. وذلك من الزوايا الآتية:[289]

أ – إن الشيوعية مخالفة للإسلام كل المخالفة، وأن معتنقها يمرق من الإسلام، ويصير مرتداً كما افتى الكثير من فقهاء الإسلام.

ب- أن الشيوعيين أرهبوا الناس، واقترفوا جرائم كثيرة اتسمت بالقسوة.

ج - إن ولاء الحزب لا يمت بصلة إلى العراق، إنما يتبعون ما يعرف بالولاء المزدوج.

وإن الحل من وجهة نظرهم يكمن في مسألتين هما:

أ - أن تتبنى الحكومة الإسلام عقيدةً ونظاماً.

ب- على الحكومة تأكيد تحريم الشيوعية.

وبذلك اتخذ الحزب الإسلامي، نهجا معاديا للشيوعية بقوة، وكان معادياً على نحو متزايد للرئيس عبد الكريم قاسم لأنه حليف الشيوعيين. لذلك تم سحب ترخيص الحزب الإسلامي عام 1961 وسجن بعض قادته. [290] حيث يعتقد الحزب أن حكومة الثورة، قد فسحت المجال للشيوعيين، وأيدتهم سراً وعلناً. وأن تأييد الشيوعية من حكومة الثورة، أمر لا يقره الإسلام، لأن الشيوعية فكرة باطلة مخالفة له مخالفة صريحة. ومن ثم لا يجوز لأحد أن يعتنقها أو يساعد على نشرها. فرعاية الحكومة للشيوعية عمل مخالف للإسلام وباطل لا يجوز للحكومة أن تقدم عليه، ولا تملك حق رعاية الباطل المفسد لعقيدة المسلمين، ولم تخولها الأمة مثل هذا الأمر. [291]

أما حزب التحرير، فيرى من حيث المبدأ (حرمة قيام أحزاب على أساس الشيوعية أو الاشتراكية). (292) وقد استفاض في إثبات وجهة نظره المناوئة للشيوعية بما يأتي:[293]

أ - لأن الشيوعية مبنية على النزعة المادية لا على العقل. فكل شيء عندهم مبني على المادة، فأصل العقيدة الشيوعية غير مستند على أمور مسلمة يقطع العقل بصحتها.

ب- لأن الشيوعية غير متوافقة مع فطرة الإنسان، لأنها تنكر وجود الدين مطلقاً، وتحارب الاعتراف به، فهي تتناقض مع الفطرة.

كما ذكرت صحيفة الوطن في عددها الصادر في 13 تشرين الثاني 1960 عدداً من أسماء رجال الدين السنة، الذين أصدروا فتاوى دينية تقضي بتحريم الشيوعية، وهم: (نجم الدين الواعظ، وحمدي الأعظمي، وفؤاد الألوسي). [294] وأيضاً صدرت فتوى دينية من

كبـار رجال الدين السـنة الأكراد (صالح عبد الكريم، وعمـر عبد العزيز، وجميل المفتي) في 30 نيسـان 1960 ورد فيهـا (إذا كانت الشـيوعية مبنية على عدم الاعـتراف بالخالق والأديان والروح واليوم الآخر وهي لا تؤمن سوى بالمادة، لذلك بلا شك، في كفر من ينتمي إلى هذا الحزب بعد العلم بمبادئه الخبيثة، ومن يبتغي غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه). [295]

مـع ذلـك كله، اجتذب الحزب الشـيوعي العراقي خلال الخمسـينات الكثير من أبناء الشيعة. حيث أصبحت غالبية أعضاء الحزب من الشيعة الذين احتلوا مواقع تنفيذية مهمة في الحـزب. فمثلاً كان (حسـين أحمد الرضي) السـكرتير العام للحـزب (1955 – 1963 م). وكان الرضي من النسل الهاشمي، وينحدر من النجف، وابناً لرجل دين شيعي. وأصبحت نسـبة الشـيعة الهاشـميين في الحزب للمدة من (1955 – 1966 م) أكثر مـن 32 ٪ من أعضاء اللجنة المركزية. [296]

وخـلال الحقبـة الثوريـة الممتدة مـن 1958 – 1959، والتـي بلغ فيها الشـيوعيون ذروة النفوذ. شـغل الشيعة معظم المواقع الحاسمة في جهاز الحزب الشيوعي العراقي، بما في ذلك موقع السـكرتير الأول ومواقع مسؤولي مناطق بغداد والفرات الأوسط والمكتب الفلاحي والتنظيم العسكري. وبالطبع فإن الشيوعيين الشيعة تصرفوا كشيوعيين إلا أنهم في انتمائهم هذا لم يكفوا تماماً عن كونهم شيعة.

وكان ثقل الشـيعة في حزب البعث كبيراً أيضاً في المدة الممتدة من تأسـيس فرع الحزب في العراق عام 1952 حتى سـقوط أول حكم للبعث في تشرين الثاني 1963. فمن مجموع 52 عضـواً قياديـاً في البعث خلال هذه الفترة كان 53،8 ٪ منهم شـيعة بـما في ذلك فؤاد الركابي الأمـين العام للحزب (1952 – 1959) وعلي صالح السـعدي الأمـين العام للحزب (1960 – 1963).

ويبـدو أن انتشـار الأفـكار والقيم العلمانية الشـيوعية والبعثية وسـط المثقفين الشـيعة وشرائح من شـيعة المدن أضعف من سطوة المعتقدات الشيعية القديمة عندهم. كما أضعف تمسكهم بالمعايير والممارسات التقليدية التي تحبذها المنظومة الدينية التقليدية. [297]

وكان للحزب الشيوعي التجلي الرئيسي لمقاومة الإكليروس أي (سلطة رجال الدين). وذلك من أجل تثبيت الأفكار العلمانية في الوسط الشيعي. غير أن دور الحزب الشيوعي كرأس حربة للحركة المناهضة للوحدة العربية الاندماجية الفورية كان يعكس رغبة الشيعة في الحفاظ على خصوصية العراق داخل الوطن العربي ذي الأغلبية السنية. وبانهيار التطلعات القومية، واندحار الآمال المعلقة على الجمهورية تكشف للعراقيين كما يبدو واقع طائفية فجرت بسرعة الحركات السياسية التي تخطت واقع الحياة المشتركة. [298] ثم تطور الامر إلى الاحتكاك المباشر بالمنظومة الدينية ورموزها، حين أخذ الشيوعيون يطرحون إلى الشارع مؤلفات مستفزة للمشاعر الدينية مثل (الله في قفص الاتهام) و(أين الله) و(أصل العائلة) وغيرها. إضافة إلى الاستهداف المباشر للعقائد الدينية من خلال الصحف والنشرات. مما أثار موجةٍ من السخط لدى الأوساط الدينية. [299]

وبحلول عام 1960، كانت قد نشأت حركة واسعة مناوئة للشيوعية في النجف وكربلاء والحلة، برز فيها رجال الدين، كاشف الغطاء، وعبد الكريم الزنجاني، ومحمد الخالصي، الذي يعد العدو اللدود للشيوعية. [300]

وفي مطلع الستينات، اجتمع عدداً من رجال الدين في النجف، أطلق عليهم (جماعة العلماء) بزعامة الشيخ (مرتضى آل ياسين) بهدف تقوية الوعي الديني لدى الشيعة، والتصدي للإلحاد الذي مثلته الفكرة الشيوعية حسب تصوراتهم. [301] وكانت هذه الجماعة، قد مثلت أسلوباً آخراً من الأساليب التي تبناها المرجع محسن الحكيم، بقصد مد الجسور بين المرجعية الدينية والشعب، والتصدي للأفكار الإلحادية التي راجت بسبب الحرية النسبية التي تمتع بها الشعب بعد ثورة 14 تموز 1958. [302] وكانت جماعة العلماء، قد مثلت النواة التي تشكلت حولها تدريجياً الحركة الشيعية المعروفة باسم حزب الدعوة الإسلامية. وقد ضمت العديد من رجال الدين الشيعة البارزين منهم (محمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله). [303]

وحينما تعرضت الجماعة إلى هجمة من أجهزة حكومة الثورة، سارع المرجع محسن الحكيم إلى منحها الشرعية. إذ أصدر فتواه فيها على أنها (من أهم الوظائف الشرعية التي

يجب القيام بها في سبيل إعلاء كلمة الدين وترويج مبادئه الشريفة). كما شجع الجماهير على تبني هذه الجماعة. إذ طلب منهم في الفتوى نفسها بأنه (على عامة المسلمين العمل على مؤازرتهم والوقوف إلى جانبهم في تحمل أعباء هذه الدعوة الدينية المباركة) وأضاف بأن (جميع ما أصدره فريق من أعلام أهل العلم أيدهم الله تعالى باسم جماعة العلماء في النجف الأشرف وما يصدر منهم من نشرات وغيرها ما يتضمن الدعوة إلى الدين والإسلام لهو من أهم الوظائف الشرعية). وقد أصدرت الجماعة مجلة (الأضواء) التي تعرض فكرها ومواقفها الرامية لتأكيد أن الإسلام ممكن أن يصبح نظاماً يطبق في المجتمع والدولة. (304)

وفي 10 تشرين الأول عام 1958 اجتمع رجال الدين في منزل المرجع محسن الحكيم للتداول حول تجاوز الشيوعيين وممارساتهم ضد الدين واستفزازهم لرجال الدين. وقد قدم المجتمعون مذكرة احتجاجية إلى الحكومة لعدم ايقافها هذ التجاوزات وردعها للشيوعيين. (305)

وبناءً على تلك التطورات، أصدر المرجع محسن الحكيم فتاوى دينية ضد الفكرة الشيوعية، وضد الحزب الشيوعي العراقي في 17 شعبان 1379 هجرية.. ورد فيها: (لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي، فإن ذلك كفر وإلحاد أو ترويج الكفر والإلحاد). (306) ثم أصدر توضيحاً لتلك الفتوى في 5 شوال 1379 هجرية، ورد فيها: (أن الانتماء تارةً يكون كاملاً، وأخرى يكون في بعض الجهات. فإذا كان كاملاً كان كفراً، وإذا كان ناقصاً كان فاسقاً معصية لله تعالى لأنه ترويج للكفر وتأييد له). (307)

وقد أحدثت الفتوى، تأثيراً واسعاً في الأوساط الجماهيرية، ولاسيما أن الحزب الشيوعي كان يستخدم أساليب التمويه على عقيدته كالمشاركة في المواكب الحسينية. وقد شن الشيوعيون هجمات إعلامية ضد المرجع محسن الحكيم، واتهموه بأنه أصدر الفتوى تعاطفاً مع الإقطاعيين الذين حرمهم قانون الإصلاح الزراعي من الهيمنة على الملكيات الواسعة من الأراضي الزراعية. (308)

وقد صدرت فتاوى دينية أخرى مشابهة من عددٍ من الفقهاء الآخرين. لعل أبرزهم (عبد الكريم الجزائري، وأبو القاسم الخوئي، ومهدي الحسني الشيرازي، ومحمد جواد

التبريزي، وعبد الهادي الشيرازي، ومرتضى آل ياسين). [309] وقد استنسخت تلك الفتاوى على شكل شعارات ولافتات الصقت على البنايات في الشوارع في اغلب المدن. وطبعت بأعدادٍ كبيرة من النسخ وزعت على نطاق واسع من القوميين والبعثيين وحزب التحرير. حيث لم يكن للمرجع محسن الحكيم آنذاك أي تنظيم سياسي واسع للقيام بهذه المهمة. وقد تحمس لها رجال دين سنة وشخصيات قومية، فكانت سلاحاً في مواجهة الحزب الشيوعي. كما استخدمت سلاحاً لإضعاف حكم الرئيس عبد الكريم قاسم. [310] بل يمكن القول أن هذه الفتاوى، قد لعبت دوراً مهماً، ليس في إضعاف الحزب الشيوعي العراقي فحسب، إنما في اضعاف الثورة وقائدها على حد سواء.

وقد اتخذت القوى القومية من الفتوى فرصة لتحقيق أهدافهم السياسية على الساحة العراقية. إذ أصدر حزب البعث العربي الاشتراكي بياناً دعا فيه إلى إبادة الشيوعيين. ولم تخل العلاقة بين الشيوعيين والجمهور المتدين بعد صدور الفتوى من أعمال عنفٍ واشتباكات بالسلاح الأبيض والأسلحة النارية في المدن العراقية، وأشدها كانت في بغداد والكاظمية بالذات. [311]

وقد فسرت تلك الفتاوى على انها ضد الرئيس عبد الكريم قاسم وحكومته. إذ انهم اتهموه باعتناق الشيوعية أو تبنيها. [312] وحملت المنظومة الدينية، الرئيس عبد الكريم قاسم وحكومته المسؤولية عن تمادي الشيوعيين، وتزايد نفوذهم، خاصة أن الرئيس اعتمد، إلى حد كبير، على دعم الشيوعيين لحكمه. إذ وجد فيهم حليفاً سياسياً نافعاً في مواجهة ضغوط القوى القومية.

ومن حيث التوقيت يبدو أن إصدار الفتوى جاء للأسباب الآتية:

أ - جاءت الفتوى بحكم الممارسات التي قام بها الحزب الشيوعي في معظم المدن العراقية. وخاصةً بعد خروج الفتيات في كربلاء والنجف بدون حجاب تأثراً بالأفكار الشيوعية الداعية إلى تحرر المرأة من القيود الدينية.

ب- كما أن صدور قانون الأحوال الشخصية الذي تبناه الحزب الشيوعي ودافع عنه بقوة، كان عاملاً أساسياً في صدور الفتوى بهذا التوقيت.

ج – أضف إلى ذلك، أن غضب الرئيس عبد الكريم قاسم من الشيوعيين بسبب أعمال العنف التي قاموا بها في كركوك والموصل والديوانية والحلة، لدرجةٍ وصفهم (بالفوضويين) كانت عاملاً مشجعاً لصدور الفتوى في هذا التوقيت، لأن الغطاء الحكومي للحزب الشيوعي العراقي قد رفع بعد تلك الحوادث الدموية.

ومن حيث الموضوع، كانت أسباب صدور الفتوى ما يأتي:

أ – من ناحية، إن الفكر الشيوعي لم يكن مقبولاً بين الأوساط الدينية في العراق لأسباب عقائدية.

ب– ومن ناحية أخرى، لاحظت المنظومة الدينية، أن الشيوعية راحت تنتشر، على نطاق واسع في أكثر الأماكن ممانعة، مستفيدة من الشعور المتعاظم بالظلم من أغلب الفئات الشعبية التي باتت تنظر إلى النظام السياسي القائم على أنه يمارس سياسة تمييزية ضد الشيعة. لذلك توجه الكثير من هؤلاء نحو اعتناق الشيوعية في عقود الاربعينات والخمسينات والستينات. [313] إذ أنه دأب الشيعة على المطالبة المتعاقبة بتحسين ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، وبانخراط عددٍ أكبر من الشيعة في البنية المؤسساتية للدولة بشكل يعكس وزنهم الديمغرافي. إن هذه القناعة قد تغيرت في عهد الرئيس عبد الكريم قاسم، حيث كان الكثير من الشيعة يرون أن الرئيس عبد الكريم قاسم كان صادقاً بالاستجابة للشكاوى الشيعية. وبالفعل جعلت الإجراءات الفعلية التي اتخذتها حكومته لتحسين واقع سكان العشوائيات في بغداد، والذين كان معظمهم من الشيعة، أكثر انجذاباً إلى الرئيس عبد الكريم قاسم. لذلك لا غرو أن المقاومة الأكبر لانقلاب 8 شباط 1963 جاءت من تلك المناطق. [314]

ج – كما أن انتماء الكثير من الشباب من مناطق الجنوب والفرات الأوسط إلى الحزب الشيوعي العراقي، كان يعبر عن ابتعادهم عن المنظومة الدينية التقليدية، وتمرداً عليها، والبحث عن إطار سياسي يمكنهم من لعب دورٍ في السياسة. فضلاً عن

أن الفكر الشيوعي ركز على مبادئ المساواة. وأكد على بعض الحلول المطلوبة لتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العراق. لذلك أصبح هذا الجمهور الشيعي ينظر للشيوعية كأداة بمقدورها إحداث التغيير المطلوب، بعد أن سدت عليه منافذ الوصول إلى السلطة. [315] لذلك سارت المنظومة الدينية بالتحرك من أجل إحباط المشروع الشيوعي إزاء الجمهور الشيعي.

د – ثم دق ناقوس الخطر بشكل أقوى لدى المنظومة الدينية، عندما دخلت الشيوعية في قلعتها الدينية في النجف. إذ وجدت نفسها أمام تحدٍ حقيقي، خاصة بعد أن تأثر الكثير من أبناء الأسر الدينية المعروفة بالفكر الشيوعي. وبدأ بعض طلبة الحوزة الدينية باعتناق هذا الفكر، لعل أبرزهم كان (حسين مروة) الطالب الحوزوي الذي أصبح من أبرز منظري الشيوعية في العراق. [316]

وكان حزب الدعوة الإسلامية من التشكيلات السياسية التي تبناها المرجع محسن الحكيم بقصد التصدي للشيوعية، بدليل أنه كان يضم مجموعة من رجال الدين بضمنهم ولديه (مهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم). [317] وقد اتخذ حزب الدعوة من مرجعية محسن الحكيم سنداً له، باحتسابه المؤهل لرعاية العمل الإسلامي، ويمكن التحرك من خلالها. [318] وقد أخذ مؤسسو الحزب على عاتقهم القيام بدور الطليعة، وأرادوا أن يمثلوا المنظومة الدينية الشيعية بروحٍ جديدةٍ لا تعرف التواكل، الذي درجت عليه المنظومة منذ عقد العشرينات. [319]

مع ذلك، لم يلعب حزب الدعوة دوراً فعالاً في تلك المرحلة، لأن الحزب كان يتبع سياسة العمل المرحلي، بحيث لم ينتقل في ذلك الحين، إلى العمل الميداني، إنما بقي في إطار المرحلة الأولى من عمله، التي أطلق عليها (المرحلة التغييرية أو الفكرية)، والتي تتسم بالسرية التامة، والعمل على نشر الوعي الثقافي التغييري في الأمة، مع بناء الحزب وتوسيع قاعدته الشعبية. [320]

ومن الجدير بالذكر، أنه في تلك الأوقات، لم تقف قطاعات فقيرة من جماهير الشيعة إلى جانب مرجعياتهم الدينية ضد الرئيس عبد الكريم قاسم، إنما ظلت صامدة في تأييدها له. نظراً لما عرف عنه من مناصرته للفقراء، فقابله هؤلاء بمناصرته أيضاً. إذ لم تكن للمعارضة

الدينية للرئيس عبد الكريم قاسم نفوذ شعبي كاسح في المدن الشيعية. لذلك لجأت هذه المعارضة إلى ممارسة نشاطها في المناطق السنية مثل الاعظمية والرمادي والموصل. [321]

إذ أن جل الدعم الجماهيري الذي ناله الرئيس عبد الكريم قاسم والشيوعيون عام 1959 جاء مما يسمى (شروك بغداد) على حد تعبير الباحث (حنا بطاطو)، أي من الفلاحين القبليين المهاجرين من لواء العمارة الذين تدهورت نمط معيشتهم بفعل العلاقات الزراعية الجديدة واستخدام مضخات الري من جانب ملاك الكوت وبغداد استخداماً غير مقيد. [322]

ومع ذلك النشاط الملحوظ للحزب الشيوعي العراقي، يلاحظ أن الحركات الملهمة دينياً اثارت انتباه العراقيين في قمة بروز الحركة العلمانية في العراق. وكان حزب الدعوة الإسلامية من بين أشهر هذه الحركات الدينية التي انبثقت قبل ثورة 1958 بقليل. حيث ساعد القلق الذي أبداه رجال الدين من تغلغل الحزب الشيوعي في صفوف الشباب الشيعي على ولادة حزب الدعوة. وكذلك انتشرت بين السنة في الاربعينات والخمسينات جماعة الاخوان المسلمين كرد فعل. وقد بدأت تلكم الحركات بوصفها تيارات إصلاحية إسلامية تهدف إلى التثقيف والانبعاث الروحي لأتباعها، ولم تسيس تلك الحركات الا ببطء شديد. [323]

وكان الحزب الشيوعي العراقي مصدر قلق كبير لرجال الدين، حيث عدَ أعضاؤه مرتدين عن الدين لا يجوز لأي مسلم الدخول في تحالف معهم. ولسوء حظ الإسلاميين أنه في ظل حكم الرئيس عبد الكريم قاسم، أصبح الشيوعيون مؤثرين للغاية، وقاموا باستهداف الأحزاب الإسلامية التي اتجهت للعمل السري لبعض الوقت. وبسبب وجود عداءٍ عميق لاشتراك رجال الدين الشيعة في السياسة في المدن الشيعية المقدسة كما هو في أماكن أخرى، كان ينبغي دعم جاذبية الدعوة بنقاشات علمية. وقد عمل أعضاء الدعوة الدينية على تجديد التعليم الديني وإحياء الطقوس والممارسات التي شكلت جزءً لا يتجزأ من التقاليد المستندة على العقيدة الشيعية. [324]

ومن الجدير بالذكر، أن أطروحات المفكر الإسلامي (محمد باقر الصدر) كانت، قد مثلت أهم المواجهات الفكرية ضد الفكر الماركسي والشيوعي من وجهة نظر إسلامية.

إذ تناول في كتابه (فلسفتنا)، [325] الصادر عام 1959، مختلف التيارات الفلسفية، وتحديداً الفلسفة الإسلامية والفلسفة الماركسية، التي كانت منتشرة، بشكل واسع، بين العراقيين. وقد جاء الكتاب، استجابة للسجالات المحتدمة آنذاك بين الشيوعيين والإسلاميين. وتطرق فيه إلى أنواع النظم الاجتماعية في العالم، كالنظام الرأسمالي، والنظام الديمقراطي، والنظام الاشتراكي، والنظام الإسلامي. وتناول المؤلف بعض المذاهب الفلسفية، كالمذهب العقلي، والمذهب التجريبي. وركز على الماركسية بوصفها إحدى المذاهب التجريبية. ثم خلص المرجع الصدر، إلى بيان التناقض بين النظرية الماركسية والنظرية الإسلامية.

وقد لخص المؤلف بنفسه دواعي تأليف هذا الكتاب بما يأتي:

1- الاستدلال على المنطق العقلي القائل بصحة الطريقة العقلية في التفكير. وأن العقل بما يمتلك من معارف ضرورية يعد فوق التجربة لأنه المقياس الأول في التفكير البشري. ولا يمكن أن توجد فكرة فلسفية أو علمية دون إخضاعها لهذا المقياس العام، وحتى التجربة التي يزعم التجريبيون أنها المقياس الأول، ليست في الحقيقة إلا أداةً لتطبيق المقياس العقلي، ولا غنى للنظرية التجريبية عن المنطق العقلي.

2- درس المؤلف قيمة المعرفة البشرية بالتدليل على أن المعرفة، إنما يمكن التسليم لها بقيمة على أساس المنطق العقلي لا منطق الديالكتيك، الذي يعجز عن إيجاد قيمة صحيحة للمعرفة، وصولاً إلى تحديد منهج النص المقدس فيها.

ثم جاء كتاب (اقتصادنا)، [326] الصادر عام 1961، ليشكل مرجعاً للمنظومة الدينية في مواجهة الشيوعية المتنامية في البلاد. وتطرق المرجع الصدر في هذا الكتاب إلى المادية التاريخية، والمراحل الخمس للمجتمع الفكري الماركسي. حيث أنه وجه نقداً للفكر الاقتصادي الماركسي. وختم الكتاب بتناول الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي. **وقد توزع الكتاب إلى ثلاثة محاور أساسية هي:**

1- تناول المؤلف المذهب الماركسي المتمثل بالمادية التاريخية. ثم عرج على الأسس الفكرية للمذهب مع بيان وجهة نظره فيها.

2- ثم تطرق إلى المذهب الرأسمالي ومبادئه الأساسية.

3- وكرس المحور الأخير من الكتاب، لدراسة الاقتصاد الإسلامي ومبادئه الأساسية، مع بيان أنظمة التوزيع والإنتاج في الإسلام.

وبناءً على ذلك، يمكن القول، أن ثمة تطورات مهمة أفضت إلى تحجيم دور الحزب الشيوعي العراقي، منها:

أ - يبدو أن الفتاوى الدينية ومواقف القوى الإسلامية والقومية المناوئة للحزب الشيوعي، كانت قد اضعفت، إلى حدٍ ما، من شعبية الحزب بين الجماهير المتدينة على أقل تقدير.

ب- كما أن المصادمات الدموية التي وقعت في المسيب والديوانية والحي وكركوك والموصل، بين أتباع الحزب الشيوعي العراقي من جهة، وجمهور القوى الدينية والقومية من جهة أخرى، قد اضطرت السلطة إلى مطاردة الشيوعيين واعتقالهم، ومنع نشاطاتهم، مما اضطرهم للعودة للعمل السري.

ثم دخلت المنظومة الدينية، مرتدية جلباباً ايدلوجياً كان في الغالب جلباب القومية العربية، وأمكن لهذه القوى في آخر المطاف أن تطيح بحكم الرئيس عبد الكريم قاسم عام 1963 وأن تقيم محله حكماً عسكرياً ذا قاعدة عشائرية. [327] وقد اطيح بحكومة الرئيس عبد الكريم قاسم في 8 شباط 1983 على يد حزب البعث العربي الاشتراكي صاحب الأيديولوجية العروبية. [328]

ويبدو أن عملية اغتيال الرئيس عبد الكريم قاسم أدت إلى حرمان العراقيين من نظام سياسي غير متعصبٍ لم يلتزم بتعميم تمذهب الدولة. وما أن تم القضاء على ثورة 14 تموز وقائدها حتى انفرطت تلك الوحدة التي ضمت القوى والشخصيات المتناقضة، وعادت إلى صراعاتها الدموية فيما بينها. وكان بعض رجال الدين والبعثيين والضباط والوزراء الشيعة الذين شاركوا في اسقاط عبد الكريم قاسم من ضحايا هذه السياسة. [329] وقد قال عبد الكريم الجدة عنه ما يأتي: (رحم الله عبد الكريم قاسم فقد كان يؤمن بشرف الخصومة

ولا يفجر بها كما فعل الكثير من الحكام العرب، لولا بطانة السوء التي كانت حوله، وإعجابه بنفسه التي دفعته إلى العزة بالإثم والانفراد في الحكم). [330]

وبناءً على ما تقدم، نخلص إلى القول، أن الصراع بين الرئيس عبد الكريم قاسم والمنظومة الدينية، كان يمثل امتداداً للصراع الذي جرى في العهد الملكي وإن اتخذ صيغاً وعناوين أخرى.

وقد يكون واضحا أن الصراع بين الرئيس عبد الكريم قاسم والمنظومة الدينية العربية السنية، التي كان يمثلها سياسياً (الحزب الإسلامي العراقي، وحزب التحرير)، كان محكوماً (بنظرية الإزاحة الشاملة). فالرئيس كان ماضياً في مشروع بناء دولة قائمة على الفلسفة الجمهورية والمدنية والتحديث، بينما كان الحزب الإسلامي ساعياً لإقامة (حكم المرشد) كبديلٍ عن الحكم الجمهوري الذي أرسى دعائمه الرئيس عبد الكريم قاسم والضباط الأحرار. وكذلك كان حزب التحرير ماضياً في تأسيس (الخلافة الإسلامية) كبديلٍ عن جمهورية الرئيس عبد الكريم قاسم.

ومن هذه المنطلقات، كانت (نظرية الإزاحة الشاملة) بين الطرفين أمراً حتمياً. فالرئيس كان لا يرغب بوجود أحزاب دينية في جمهوريته. لذلك لم تمنح وزارة الداخلية الرخصة لكلا الحزبين بموجب قانون الجمعيات، إنما قامت بقمعهما، وزج كوادرهما في السجون. بينما سعى كلا الحزبين إلى إسقاط حكومة الثورة عن طريق التركيز على أخطائها وتضخيمها، وصولاً إلى (حكم المرشد) أو (الخلافة الإسلامية).

أما الصراع بين الرئيس عبد الكريم قاسم والمنظومة الدينية الشيعية التي يقودها المرجع محسن الحكيم، فلم تكن واقعة ضمن إطار (نظرية الإزاحة الشاملة)، إنما كانت متعلقة بتفاصيل الحكم وأخطائه. وذلك لأن تلك المنظومة لم تكن تمتلك مشروعاً سياسياً بديلاً عن جمهورية الرئيس عبد الكريم قاسم.

عليه، يبدو أن الصراع بينهما كان محكوماً بما يأتي:

أ – أن المنظومة الدينية الشيعية لم ترتب أولوياتها بشكلٍ سليم. إذ أنها ركزت على تفاصيل الحكم وأخطائه، بينما لم تكن ناظرة إلى قائد الثورة وإنجازاته الكثيرة.

حيث أنه كان حاكماً عادلاً، وشخصية وطنية معتدلة ومتسامحة، نالت شرعية الإنجاز، وامتلك تأييداً شعبياً واسعاً كونه كان فعلاً (نصيراً الفقراء). إذ أن أغلبية العراقيين، يحتسبونه (الأكثر عدالةً ونزاهةً وصدقاً من بين حكام العراق الحديث والمخلص وأبو الضعفاء). [331]

ب- كان على المنظومة الدينية الشيعية أن تمنح الوقت الكافي للرئيس عبد الكريم قاسم قبل الحكم عليه. فالرئيس كان يمتلك مشروعاً سياسياً نهضوياً واعداً، وكان بأمس الحاجة إلى الوقت اللازم، بقدر احتياجه إلى تأييد المنظومة الدينية.

ج - كما أن النزعة التحديثية التي آمن بها الرئيس عبد الكريم قاسم قد تسببت بنشوب الصراع مع المنظومة الدينية الشيعية التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم، لأنها كانت أحياناً نزعة غير واقعية، ولا تتسق مع واقع المجتمع العراقي وعقيدته الدينية، ونخص منها بالذكر (قانون الأحوال الشخصية)، الذي عجل بالصراع بين المؤسسة الحاكمة والمنظومة الدينية. لذلك كان على الرئيس أن يتفهم هواجس رجال الدين وطبيعة المجتمع العراقي المحافظ لكيلا يصل إلى مرحلة الصراع مع المنظومة الدينية.

د - أضف إلى ذلك، كانت إدارة الحكم من الرئيس عبد الكريم قاسم بالتحالف مع الحزب الشيوعي العراقي، من أهم العوامل التي عجلت بوقوع الصراع مع رجال الدين، لان الشيوعية كمنظومة فكرية مثلت أكبر تحدٍ للمنظومة العقائدية الإسلامية. والشيوعية كمنظومة سياسية، تمكنت، وإلى حد كبير، من التوغل داخل المجتمع الشيعي، الذي يمثل القاعدة الشعبية التقليدية للمرجعية الدينية، بل أن أغلب قياداته وأعضائه كانوا من الشيعة. لذلك كان طبيعياً أن تدافع المنظومة الدينية الشيعية عن مصدر قوتها الشعبية حتى إذا اقتضى الحال التصادم مع المنظومة الحاكمة.

هوامش الفصل الثامن

(1) يوسف عز الدين، تطور الفكر الحديث في العراق، بغداد 1976، ص 50.
(2) عبد الإله أحمد، نشأة القصة وتطورها في العراق 1908 - 1939، بغداد 1969، ص 18.
(3) لمزيد من التفصيل، أنظر: رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت 2006، ص 143 - 206.
(4) يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث، القاهرة 1965، ص 132.
(5) علي التلعفري، تأسيس عرش العراق في خضم التفاعلات السياسية، مجلة الثقافة، العدد 2/ شباط 1976، ص 74.
حسين جميل، بداية فكرة الجمهورية في العراق، مجلة الهلال المصرية، العدد 6/ يوليو 1965، ص 59.
(6) أوراق ناجي شوكت، رسائل ووثائق، تقديم وتحقيق: محمد أنيس، محمد حسين الزبيري، بغداد 1977، ص 13.
(7) حسين جميل، مصدر سبق ذكره، ص 99.
(8) نديم عيسى الجابري، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 29.
(1) Mohammad A. Tarbush, 0p. cit. p. 19.
(2) من تعليقات جعفر الخياط على كتاب: كير ترود بيل، فصول من تاريخ العراق، مصدر سبق ذكره، ص 385.
(3) برسي كوكس، مذكرة تكوين الحكم الوطني في العراق، ترجمة: بشير فرجو، مطبعة الإتحاد الجديدة، الموصل 1951، ص 35.
(4) مركز وثائق ثورة العشرين، النجف الأشرف، ملفة 23: وثيقة 3.
(5) زهير عطية، مبدأ تقرير المصير والعرب، مطبعة الرابطة، بغداد 1959، ص 33.
(6) نديم عيسى الجابري، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 79.
(7) Herbert Young, The Independent Arab, London 1933, p. 104.
(8) عبد الغني الملاح، الحركة الديمقراطية في العراق، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 16.
(9) محمد مهدي البصير، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(10) سعاد خيري، من تاريخ الحركة الثورية المعاصرة في العراق 1920 1958-، ج 1، مطبعة الأديب، بغداد 1974، ص 23.
(11) فيليب و يلارد آيرلند، مصدر سبق ذكره، ص 238.
(12) علي البزركان، الوقائع الحقيقية، مصدر سبق ذكره، ص 73.
(13) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف الأشرف: ملفة 10: وثيقة 1.
(14) مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف الأشرف: ملفة 16: 1.
(15) لمزيد من التفصيل أنظر: عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي في العراق 1920 - 1924، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية القانون والسياسة/ جامعة بغداد، بغداد 1978، ص 116 - 167.
(16) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع المؤرخ عبد الرزاق الحسني في داره بتاريخ 28 شباط 1984.
(17) للتفصيل أنظر: محمد عبد الحسين، ذكرى فيصل الأول، بغداد 1933.
(18) جريدة الاستقلال البغدادية، العدد 4 في 17 في تشرين الأول 1920.

(19) Ghassan R. Atiyyah, Iraq 1908 - 1921: A political study, Beirut 1973, p. 364.

(20) فاروق صالح العمر، حول السياسة البريطانية في العراق 1914 - 1921، مطبعة الإرشاد، بغداد 1977 , ص 46.

(21) للتفصيل حول الخلاف بين برسي كوكس وعائلة الشريف حسين، أنظر: صالح جواد كاظم، محاولة استجلاء جديدة لتاريخ العراق الحديث، مجلة المثقف العربي، العدد 4 في حزيران 1974، ص 148 - 151.

(22) Ghassan R. Atiyyah, op. cit. p. 364.

(23) Special Report by his majesty, s government in the Council of the League of Nations on the progress of Iraq during the period 1920 - 1931, London 1931, p. 13.

(24) عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، ج 1، مطبعة العرفان، صيدا 1935، ص 203.

(25) ناجي شوكت، مصدر سبق ذكره، ص 58.

(26) محمد مهدي البصير، مصدر سبق ذكره، ص 352.

(27) نديم عيسى الجابري، الفكر السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 132.

(28) ناجي شوكت، مصدر سبق ذكره، ص 63.

(29) من تعليقات (جعفر الخياط) على كتاب: سنت جون فلبي، أيام فلبي في العراق، ترجمة: جعفر الخياط، بيروت 1950، ص 53.

(30) خيري حماد، عبد الله فلبي، القاهرة 1965، ص 82.

(31) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 348.

(32) علي إبراهيم، طالب النقيب، مجلة آفاق عربية، العدد 3 في تشرين الثاني 1976.

(33) عبد العزيز نوار، تاريخ العرب المعاصر، ج 1، دار النهضة العربية، بيروت 1971، ص 46.

(34) محمد شبيب، حكايات تاريخية عراقية، بغداد 1983، ص 100. فيليب آيرلند، مصدر سبق ذكره، ص 237.

(35) حسن الأسدي، ثورة النجف على الإنكليز، دار الحرية للطباعة، بغداد 1975، ص 361.

(36) Elizabeth Burgoyne, Gertrude Bell: her personal papers 1914 - 1926, London 1961, p. 221.

(37) محمد مهدي البصير، مصدر سبق ذكره، ص 335 - 336.

(38) ج. دي. ف. لودر، القول الحق في تاريخ سورية وفلسطين والعراق، ترجمة: نزيه المؤيد العظم، المطبعة الحديثة، دمشق 1925، ص 108.

(39) حسن الأسدي، ثورة النجف، مصدر سبق ذكره، ص 379.

(40) مخطوطة (أحاديث السيد كامل الجادرجي مع المرحوم معروف الرصافي) أجراها معه عام 1944، ص 42 = 26 (بتصرف).

(41) خيري العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، مصر 1969، ص 48.

(42) Stephen Hemsley Longrigg, Iraq 1900 - 1950, Beirut 1968, p. 132.

(43) فيليب آيرلند، مصدر سبق ذكره، ص 257.

(44) من تعليقات جعفر الخياط على كتاب فلبي، مصدر سبق ذكره، ص 60 - 61.

(45) Burgoyne, Gertrude Bell, op. cit. p. 222 - 223.

(46) رفائيل بطي، الصحافة في العراق، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1955، ص 54.

(47) جريدة الشرق العراقية، العدد 25/ 7 في تشرين الأول 1920.
(48) جريدة العراق، العدد 285 في 5 آيار 1920.
(49) جريدة الفلاح، العدد 1 في 20 في حزيران 1921.
(50) جريدة العراق، العدد 238 في 27 حزيران 1921.
(51) حسين جميل، مصدر سبق ذكره، ص 100 - 101.
(52) Burgoyne Gertrude Beel, op. cit. p. 222 - 223.
(53) جريدة دجلة، العدد 15 في 11 تموز 1921.
(54) سنت جون فلبي، مصدر سبق ذكره، ص 45.
(55) صالح جواد الكاظم، أيام من ثورة العشرين في بغداد، جريدة العراق، العدد 714 في 29 حزيران 1978.
(56) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي في العراق 1920 - 1924، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية القانون والسياسة في جامعة بغداد، بغداد 1978، ص 167.
(57) لقاء مع (سامي خوندة)، جريدة الجمهورية، العدد 485 في 30 حزيران 1969.
(58) جريدة دجلة، العدد 2 في 26 حزيران 1921.
(59) جريدة دجلة، العدد 4 في 28 حزيران 1921.
(60) جريدة دجلة، العدد 26 في 24 تموز 1921.
(61) جريدة دجلة، العدد 4 في 28 حزيران 1921.
(62) جريدة دجلة، العدد 6 في 30 حزيران 1921.
(63) جريدة دجلة، العدد 12 في 7 تموز 1921.
(64) جريدة دجلة، العدد 9 في 4 تموز 1921.
(65) جريدة دجلة، العدد 10 في 5 تموز 1921.
(66) ناجي شوكت، مصدر سبق ذكره، ص 3.
(67) رؤوف الواعظ، الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث، دار الحرية للطباعة، بغداد 1974، ص 124.
(68) محمد لطفي جمعة، حياة الشرق، مصر 1932، ص 282.
(69) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 1، ط 3، مطبعة العرفان، صيدا 1965، ص 155.
(70) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي، مصدر سبق ذكره، ص 167.
(71) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق 1941 - 1952، مطبعة النعمان، النجف 1976، ص 45.
(72) المصدر السابق، ص 532 - 533.
(73) سمير عبد الكريم، أضواء على الحركة الشيوعية في العراق، ج 1، دار المرصاد، بيروت (بدون تاريخ)، ص 147.
(74) مديرية الأمن العامة، الحركة الشيوعية في العراق من عام 1949 - 1958، ج 1، بغداد 1966، ص 16 - 17. نقلا عن: ليث عبد الحسين الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 224.
(75) المصدر السابق، ص 76.
(76) حديث مع جريدة الصباح، العدد،

(77) ليث عبد الحسن الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958 في العراق، منشورات مكتبة النهضة العربية، ط 2، بغداد 1981، ص 225.

(78) عامر عبد الله، حين كانت الثورة تطرق على الأبواب، صحيفة (طريق الشعب)، العدد 249 في 14 تموز 1974.

(79) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 77.

(80) المصدر السابق، ص 65.

(81) جريدة الأخبار، العدد 3626 في 20 كانون الأول 1952.

(82) حزب البعث العربي الاشتراكي، نضال البعث في القطر العراقي 1953 - 1958، ج 5، ط 3، دار الطليعة، بيروت 1976، ص 12 - 15.

(83) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 139 - 140.

(84) برسي كوكس، مصدر سبق ذكره، ص 51. هنري فوستر، تكوين العراق الحديث، ط 2، ترجمة: عبد المسيح جويدة، مطبعة السريان، بغداد 1945، ص 53. لودر، مصدر سبق ذكره، ص 53.

(85) حسن الأسدي، مصدر سبق ذكره، ص 366.

(86) علي التلعفري، مصدر سبق ذكره، ص 81 - 82.

(87) صادق حسن السوداني، لمحات من تاريخ نضال الشعب العراقي 1914 - 1958، بغداد 1979، ص 22 - 23.

(88) كاظم المظفر، ثورة العراق التحررية عام 1920، ج 2، مطبعة الآداب، النجف 1972، ص 23.

(89) عبد الرحمن البزاز، العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ط 3، مطبعة العاني، بغداد 1967، ص 132.

(90) Ernest Main, Iraq from mandate to independent, London 1933, p. 79.

(91) حسين جميل، مصدر سبق ذكره، ص 102.

(92) محمود العبطة، الديمقراطية في العراق، ج 1، مطبعة النعمان، النجف 1960، ص 26.

(93) نص الدستور العراقي المؤقت لعام 1958 أنظر: جريدة الوقائع العراقية، العدد 2 في 28 تموز 1958. وكذلك المعهد الدولي لقانون حقوق الإنسان، الدساتير العراقية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية، كلية الحقوق في جامعة دي بول 2005، ص 57 - 61.

(94) جريدة الوقائع العراقية، العدد 1 لسنة 1958.

(95) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 17.

(96) الدستور العراقي المؤقت لعام 1958، المادة (20).

(97) حنا بطاطو، العراق: الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار، ج 3، ترجمة: عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت 1992، ص 124.

(98) جعفر عباس حميدي، تاريخ العراق المعاصر 1914 - 1968، دار ومكتبة عدنان، بغداد 2015، ص 265.

(99) عبد الفتاح علي البوتاني، التطورات السياسية الداخلية في العراق 14 تموز 1958 - 8 شباط 1963، دار سبير تسير، دهوك 2007، ص 57 - 63.

(100) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 82.

(101) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، انتشارات الشريف الرضي، طهران 1418 هجرية، ص 93.

(102) أحمد عبد العزيز محمود، الزعيم العصامي المكافح الشهيد عبد الكريم قاسم في ميزان التاريخ، مطبعة آزادي ،أربيل 2015، ص 72 - 73.

(103) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية في العراق، بيت الحكمة، بغداد 2004، ص 77 - 78.

(104) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 82.

(105) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 93.

(106) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 266.

(107) رعد ناجي الجدة، مصدر سبق ذكره، ص 77 - 78.

(108) الدستور العراقي المؤقت لعام 1959، المواد (21، 22).

(109) علي يوسف الشكري، الوسيط في النظام الدستوري العراقي، مؤسسة دار الصادق الثقافية، (بدون تاريخ)، ص 160. حسن لطيف كاظم الزبيدي، موسوعة الأحزاب العراقية، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت 2007، ص 639.

(110) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 229، 233.

(111) جعفر عباس حميدي ن مصدر سبق ذكره، ص 267 - 268.

(112) حسن لطيف كاظم الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 639.

(113) المصدر السابق، ص 640 - 642.

(114) نوري عبد الحميد العاني، علاء جاسم محمد الحربي، تاريخ الوزارات العراقية في العهد الجمهوري 1958 - 1968، بيت الحكمة، بغداد 2005، ص 62.

(115) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 126، 136 - 137.

(116) حسن لطيف كاظم الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 640 - 642.

(117) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 268 - 269.

(118) حول الخلاف بين عبد السلام عارف والرئيس عبد الكريم قاسم، انظر: مجيد خدوري، ص 124 - 152.

(119) / الدستور العراقي المؤقت لعام 1958، المواد 21، 22.

(120) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية في العراق، مصدر سبق ذكره، ص 77 - 78.

(121) أحمد فوزي، قصة عبد الكريم قاسم كاملة، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة 1963، ص 74.

(122) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 379.

(123) حزب البعث العربي الاشتراكي، نضال البعث في القطر العراقي 1958 - 1963، ج 7، ط 3، دار الطليعة، بيروت 1976، ص 45. أحمد عبد العزيز محمود، مصدر سبق ذكره، ص 73 - 80.

(124) فيبي مار، تاريخ العراق المعاصر 1921 - 2003، ترجمة: مصطفى نعمان أحمد، دار ومكتبة أوراق ومكتبة المجلة، بغداد 2020، ص 200 - 201.

(125) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 248 - 249.

(126) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 332.

(127) نص قانون الجمعيات رقم 1 لسنة 1960، رعد ناجي الجدة، تشريعات الجمعيات والأحزاب في العراق، بيت الحكمة، بغداد 2002، ص 69 - 83.

(128) حسن لطيف كاظم الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 95.
(129) فيبي مار ن مصدر سبق ذكره، ص 210.
(130) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 169.
(131) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 381 - 382.
(132) حسن لطيف كاظم الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 102.
(133) علي كريم سعيد، عراق 8 شباط 1963: من حوار المفاهيم إلى حوار الدم، مراجعات في مذكرات طالب شبيب، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1999، ص 33.
(134) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 383.
(135) نضال البعث، ج 7، مصدر سبق ذكره، ص 134.
(136) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 205 - 206.
(137) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 260.
(138) ليام أندرسن، غاريث ستانسفيلد، عراق المستقبل: دكتاتورية، ديمقراطية أم تقسيم، ترجمة: رمزي ق. بدر، دار الوراق للنشر، لندن 2005، ص 71.
(139) المصدر السابق، ص 88.
(140) عبد الخالق حسين، الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق، دار ميزوبوتيميا، بغداد 2011، ص 121.
(141) حنا بطاطو، الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج، ضمن كتاب (المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات)، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت 2006، ص 205.
(142) سامي زبيدة، صعود وانهيار المجتمع المدني في العراق، ضمن كتاب: (المجتمع العراقي) مصدر سبق ذكره، ص 97.
(143) اسحق نقاش، الشيعة والدولة، ضمن كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 225.
(144) المصدر السابق، ص 225 226-.
(145) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 338.
(146) محمد هادي، مرجعية الإمام الحكيم والنهضة الإسلامية الحديثة: خلفيات وأبعاد، مركز دراسات تاريخ العراق الحديث، ص 14 - 15.
(147) حيدر نزار السيد سلمان، المرجعية الدينية في النجف ومواقفها السياسية في العراق 1958 - 1968، دار إحياء التراث العربي، بيروت 2010، ص 71 - 72.
(148) أحمد الحسيني، الإمام الحكيم السيد محسن الطباطبائي، منشورات دار الثقافة، النجف 1384 هجرية، ص 70.
(149) للتفصيل حول تلك المشاريع أنظر: المصدر السابق، ص 55 - 59.
(150) حيدر نزار السيد سلمان، مصدر سبق ذكره، ص 71.
(151) المصدر السابق، ص 71.
(152) المصدر السابق، ص 72.
(153) فرهاد إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة 1996، ص 242.

(154) المصدر السابق، ص 243.
(155) حيدر نزار السيد سلمان، مصدر سبق ذكره، ص 86.
(156) جاريث ستانسفيلد، الانتقال إلى الديمقراطية: الإرث التاريخي والهويات الصاعدة والميول الرجعية، ضمن كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 351.
(157) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 122.
(158) المصدر السابق، ص 121 - 122.
(159) هالة فتاح، فرانك كاسو، موجز تاريخ العراق 1914 - 2008، ترجمة: مصطفى نعمان أحمد، دار المرتضى، بغداد (بدون تاريخ)، ص 61.
(160) عبد الكريم قاسم، جيشنا المظفر في ذكرى تأسيسه الحادية والأربعين، وزارة الإرشاد، بغداد 1962، ص 20.
(161) ليث عبد الحسن الزبيدي ن مصدر سبق ذكره، ص 327 - 328.
(162) طالب مشتاق، مذكرات سفير عراقي في تركية، ج 2، دار الكاتب العربي، بيروت (بدون تاريخ)، ص 508 - 509. ولمزيد من التفصيل حول ما قيل عن الرئيس عبد الكريم قاسم، أنظر: أحمد عبد العزيز محمود، مصدر سبق ذكره، ص 306 - 342.
(163) حنا بطاطو، الدور السياسي للشيعة، مصدر سبق ذكره، ص 205.
(164) ثورة 14 تموز في عامها الثالث، منشورات وزارة الإرشاد، بغداد 1961. أحمد عبد العزيز محمود، مصدر سبق ذكره، ص 93 - 154.
(165) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية: صراع حاد بين الإيمان والإلحاد، بغداد 2017، ص 52.
(166) حيدر نزار السيد سلمان ن مصدر سبق ذكره، ص 81.
(167) وسن سعيد عبود الكرعاوي، السيد محسن الحكيم: دراسة في دوره السياسي والفكري في العراق 1946 - 1970، ص 119.
(168) الخطيب ابن النجف، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، دمشق 1981، ص 83.
(169) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، ص 60.
(170) علي يوسف الشكري، مصدر سبق ذكره، ص 140 - 141.
(171) جريدة اليقظة، العدد 2922 السنة الخامسة والثلاثون في 27 تموز 1958.
(172) مجلة النجف ع الثاني عشر السنة الثانية في 28 آب 1958 ص 26.
(173) حيدر نزار السيد سلمان، مصدر سبق ذكره، ص 82 - 83.
(174) علي يوسف الشكري، مصدر سبق ذكره، ص 141.
(175) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 120.
(176) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 103.
(177) أنظر النص الكامل للرسالة في، وسن سعيد عبود الكرعاوي، ملحق رقم 1، ص 404، كذلك في، احمد الحسيني، الامام الحكيم ص 86.
(178) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق (1) الشيعة، مركز المسبار للدراسات والنشر، دبي 2011، ص 75.

(179) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(180) علي يوسف الشكري، مصدر سبق ذكره، ص 143.
(181) أنظر: النص الكامل في، فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 56 - 58. جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 258 - 259.
(182) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 87 88-.
(183) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 83 84-.
(184) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 88.
(185) المصدر السابق، ص 90.
(186) حنا بطاطو، الدور السياسي للشيعة، مصدر سبق ذكره، ص 205.
(187) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 122. مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 95 - 96.
(188) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 96 - 97.
(189) سيران قاسم محمود، سلطات رئيس الدولة في نظم الحكم المتعاقبة في العراق للمدة من 1920 - 2003، مجلة العلوم السياسية/ جامعة بغداد، ص 510.
(190) عضيد داويشه، العراق: تاريخ سياسي من الاستقلال إلى الاحتلال، ترجمة: سامر طالب، مركز الرافدين للحوار، بيروت 2019، ص 229 - 230.
(191) ماهر الشريف، حنا بطاطو: العراق، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، ضمن كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 77.
(192) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 218 - 219.
(193) فالح الشاوي، زعيم ملهم وقائد عظيم، دار اليقظة العربية للطباعة، بغداد 1962، ص 27. عبد الله جدوع، مولد زعيم، شركة التجارة والطباعة، بغداد 1959، ص 18.
(194) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995، ص 148.
(195) كاظم أحمد المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي، دار الرقيم للنشر والتوزيع، بغداد 2005، ص 159.
(196) أنظر: منهاج الحزب الإسلامي، المطبعة الإسلامية، بغداد 1960، ص 2 - 10.
(197) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية، مصدر سبق ذكره، ص 77 - 78.
(198) الدستور العراقي المؤقت لعام 1958، المواد 21، 22.
(199) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية، مصدر سبق ذكره، ص 87 - 88.
(200) احمد فوزي عبد الجبار، قصة عبد الكريم قاسم كاملة، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة 1963، ص 74.
(201) جريدة الزمان، العدد 6756 في 3 شباط 1960.
(202) وزارة الدفاع، محاكمات المحكمة العسكرية العليا الخاصة، المحاضر للجلسات التي عقدتها المحكمة، ج 5، مطبعة الحكومة، بغداد 1959، ص 61. ولمزيد من التفصيل حول الحركات المسلحة التي قامت ضد الثورة الجمهورية، أنظر: أحمد عبد العزيز محمود، مصدر سبق ذكره، ص 231 - 271.
(203) صحيفة اتحاد الشعب، العدد 298 في 10 كانون الثاني 1960.

(204) صحيفة المبدأ، العدد 261 في 10 تشرين الثاني 1960.
(205) صحيفة الأهالي، العدد 330 في 10 كانون الثاني 1960.
(206) مجلة الثقافة الجديدة، العدد 14، السنة الثامنة، كانون الثاني - شباط 1960 ص 130.
(207) مجلة الثقافة الجديدة، العدد 15 السنة الثامنة آذار - نيسان 1960 ص 115.
(208) صحيفة البيان، العدد 50 في 30 حزيران 1960.
(209) جريدة الزمان، العدد 6756 في 3 شباط 1960. ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 240. كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 23.
(210) أنظر: النص الكامل لمنهاج الحزب الإسلامي في، منهاج الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره. وكذلك في، كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 46 - 59.
(211) جاسم كاظم العزاوي، ثورة 14 تموز: أسرارها أحداثها رجالها ص 252. كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 108.
(212) حيدر نزار السيد سلمان، مصدر سبق ذكره، ص 75 - 76.
(213) كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 24.
(214) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 2 السنة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي 2011، ص 48.
(215) كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 108. جاسم كاظم العزاوي، مصدر سبق ذكره، ص 252.
(216) منهاج الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، 2 - 10.
(217) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، ص 74.
(218) كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 229 - 230.
(219) المصدر السابق، ص 109.
(220) المصدر السابق، ص 227.
(221) المصدر السابق، ص 92.
(222) المصدر السابق، ص 87.
(223) وليد غفوري البدري، حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية أصول الدين/ الجامعة الإسلامية، بغداد 2006، ص 135.
(224) المصدر السابق، ص 138. عبد القديم زلَوم، نظام الحكم في الإسلام، بغداد 1996، ص 29 - 31.
(225) للتفصيل أنظر: المصدر السابق، ص 162 - 169.
(226) المصدر السابق، ص 167.
(227) المصدر السابق، ص 212. عبد القديم زلوم، مصدر سبق ذكره، ص 34 - 127.
(228) للتفصيل، أنظر: المصدر السابق، ص 192 - 195.
(229) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 241.
(230) المصدر السابق، ص 248.

(231) شروق أياد خضير، الأحزاب الإسلامية و إشكالية الديمقراطية في العراق: دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات دولية (مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية - جامعة بغداد)، العدد 50 لسنة 2011، ص 150 - 151.

(232) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، الحركات الإسلامية الشيعية في العراق 1958 - 1980، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة ذي قار، 2018، ص 36.

(233) رشيد الخيون الإسلام السياسي بالعراق، 1، مصدر سبق ذكره، ص 76.

(234) سامي زبيدة، مصدر سبق ذكره، ص 97.

(235) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 123.

(236) عبد العزيز الحيص، القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي 1921 - 1958، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (بدون تاريخ)، ص 33 وما بعدها.

(237) عبد الصاحب العلوان، دراسات في الإصلاح الزراعي، مطبعة الأسواق التجارية، بغداد 1961، ص 10.

(238) المصدر السابق، ص 13 - 14.

(239) المصدر السابق، ص 167.

(240) جريدة لواء الاستقلال في 24 شباط - 4 آذار 1954.

(241) للتفصيل ن أنظر: جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 235 - 237.

(242) القانون رقم 30 لسنة 1958، جريدة الوقائع العراقية، العدد 44 في 30 أيلول 1958.

(243) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 276.

(244) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 265. هادي حسن عليوي، ص 60.

(245) هالة فتاح، فرانك ساكو، مصدر سبق ذكره، ص 65 - 66.

(246) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 213. وحول العنف والشيوعيين ص 213 - 214)

(247) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 124 - 125.

(248) المصدر السابق، ص 125.

(249) المصدر السابق، ص 125.

(250) كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 94.

(251) وليد غفوري البدري، مصدر سبق ذكره، ص 251.

(252) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 122 - 123.

(253) رشيد الخيون الإسلام السياسي بالعراق 2 الشيعة، مصدر سبق ذكره، ص 77 - 78.

(254) المصدر السابق، ص 79.

(255) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 123.

(256) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 215.

(257) مها مزهر كاني المرشدي، التعارض بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية في العراق: حوزة النجف وقانون الأحوال الشخصية أنموذجا، مجلة أوروك للعلوم الإنسانية/ جامعة المثنى/ كلية التربية للعلوم الإنسانية، العدد الأول، مج 15 لسنة 2022، ص 60.

(258) نقلا عن حنين سالم حمادي التميمي، الخطاب السياسي للزعيم عبد الكريم قاسم، للمدة 1958 - 1963، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب/ جامعة البصرة 2018، ص 228 - 229.
(259) نص قانون الأحوال الشخصية، جريدة الوقائع العراقية، العدد 280 في 30 كانون الأول 1959.
(260) عدنان إبراهيم السراج، الإمام محسن الحكيم: دراسة تاريخية تبحث سيرته ومواقفه وآراءه السياسية والإصلاحية وأثرها في المجتمع والدولة في العراق، بغداد (بدون محل طبع)، ص 122 - 123.
(261) إسحق نقاش، شيعة العراق، منشورات المكتبة الحيدرية، طهران 1998، ص 240.
(262) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 106 107-.
(263) محمد بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي، النجف 1963، ص 9.
(264) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 127.
(265) محمد بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي، النجف 1963، ص 11 - 17.
(266) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 111.
(267) حيدر نزار السيد سلمان ن مصدر سبق ذكره، ص 95.
(268) كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 113.
(269) المصدر السابق، ص 119 120-.
(270) وليد غفوري البدري، مصدر سبق ذكره، ص 10.
(271) المصدر السابق، ص 273.
(272) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 381 - 383.
(273) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 57.
(274) بيان الحزب الشيوعي العراقي في 14 تموز 1958، جريدة اتحاد الشعب، العدد 147 في 18 تموز 1959.
(275) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 98 - 99.
(276) ماهر الشريف ن مصدر سبق ذكره، ص 79.
(277) فاضل حسين ن مصدر سبق ذكره، ص 98.
(278) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 60.
(279) المصدر السابق، ص 58.
(280) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 206 - 207.
(281) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 58.
(282) المصدر السابق، ص 61.
(283) ليام أندرسون، غاريث ستانسفيلد، مصدر سبق ذكره، ص 87.
(284) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 105 - 106.
(285) كاظم احمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 89 - 92.
(286) المصدر السابق، ص 97.
(287) خليل علي حيدر، العمامة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، دار قرطاس للنشر، الكويت 1997، ص 193.

(288) كاظم احمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 199.
(289) أنظر نص الرسالة في: كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 124 - 140.
(290) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 210.
(291) كاظم أحمد المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 231 - 232.
(292) وليد غفوري البدري، مصدر سبق ذكره، ص 55.
(293) المصدر السابق، ص 155.
(294) نقلا عن: جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية ن مصدر سبق ذكره، ص 115.
(295) المصدر السابق، ص 116.
(296) خليل علي حيدر، مصدر سبق ذكره، ص 192.
(297) حنا بطاطو، شيعة العراق ن مصدر سبق ذكره، ص 204.
(298) جان بيير لويزار، الحد الطائفي للمسألة العراقية، ضمن كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 218.
(299) هاشم البناء، الحزب الشيوعي في الميزان، دار المعرفة، بغداد 1959، ص 10.
(300) خليل علي حيدر، مصدر سبق ذكره، ص 192.
(301) المصدر السابق، ص 192.
(302) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 68.
(303) خليل علي حيدر، مصدر سبق ذكره، ص 193.
(304) صلاح عبد الرزاق، العراق والإسلام السياسي ودور الإسلام الشيعي والسني في العراق المعاصر، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد 2017، ص 82 - 83. عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 68 - 69.
(305) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 110.
(306) أنظر: نص الفتوى في، احمد الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 89.
(307) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 113.
(308) صلاح عبد الرزاق، مصدر سبق ذكره، ص 84.
(309) أنظر: نصوص الفتاوى في: جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية، مصدر سبق ذكره، ص 113 - 114. احمد الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 89 - 92.
(310) عبد الخالق حسين ـ مصدر سبق ذكره، ص 124.
(311) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 145.
(312) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 124.
(313) اسحق نقاش، شيعة العراق، مصدر سبق ذكره، ص 181.
(314) عضيد داويشه، مصدر سبق ذكره، ص 223.
(315) اسحق النقاش، شيعة العراق، مصدر سبق ذكره، ص 183.
(316) حيدر نزار السيد سلمان، مصدر سبق ذكره، ص 96 - 97.
(317) صلاح عبد الرزاق ن مصدر سبق ذكره، ص 82.
(318) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 156.

(319) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 244.
(320) حول المرحلية في فكر حزب الدعوة الإسلامية، أنظر: ثقافة الدعوة الإسلامية، ج 1، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، ط 2، (بدون محل طبع) 1401 هجرية، ص 219 - 234.
(321) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 124. صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2004، ص 257.
(322) حنا بطاطو، التحليل الطبقي والمجتمع العراقي، ضمن كتاب: (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 24.
(323) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، ص 73.
(324) المصدر السابق ص 74.
(325) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، 1989.
(326) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان 1417 هجرية.
(327) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(328) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، 59.
(329) عبد الخالق حسين، مصدر سبق ذكره، ص 125.
(330) كاظم أحمد المشايخي، مصدر ساق ذكره، ص 115.
(331) هادي حسن عليوي، رجالات الحكم الجمهوري من عبد الكريم قاسم إلى صدام حسين، منشورات مكتبة المجلة، بغداد 2018، ص 40.

الفصل التاسع

إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين إبان الجمهورية الثانية (1963 – 1968)

في هذا الفصل، سنعرج على إشكالية العلاقة بين رؤساء العراق ورجال الدين إبان الجمهورية العراقية الثانية الممتدة من (1963 – 1968 م). ولغرض المعالجة الموضوعية لماهية هذا الصراع وطبيعته وأبعاده، **من الضروري تقسيم الفصل إلى قسمين رئيسيين، هما:**

أولاً: التعريف بالحكم الجمهوري الثاني في العراق (1963 – 1968 م).

ثانياً: الصراع بين رؤساء العراق ورجال الدين إبان الجمهورية العراقية الثانية.

المبحث الأول

التعريف بالحكم الجمهوري الثاني في العراق

نقصد (بالحكم الجمهوري الثاني): العهد الجمهوري الممتد زمنياً من (8 شباط 1963 – 16 تموز 1968 م). وهي الحقبة الزمنية التي تولى رئاسة الجمهورية فيها الرئيس (عبد السلام عارف) للمدة من (8 شباط 1963 – 15 نيسان 1966 م). ثم تولى رئاسة الجمهورية الرئيس (عبد الرحمن عارف) للمدة من (17 نيسان 1966 – 16 تموز 1968 م).

ولغرض التعريف بالحكم الجمهوري الثاني، فإن الباحث قسم الموضوع إلى المحاور الآتية:

أولاً: الإطار الدستوري للجمهورية الثانية.

ثانياً: مؤسسات الحكم في الجمهورية الثانية.

المطلب الأول
الإطار الدستوري للجمهورية الثانية

ابتدأ هذا العهد في الثامن من شباط 1963. حيث تم إسقاط الجمهورية الأولى عبر انقلاب عسكري قاده حزب البعث العربي الاشتراكي. وبذلك تم تأسيس الجمهورية الثانية التي اتخذت صيغةً دستوريةً جديدةً في ممارسة السلطة السياسية بإعلانها (قيادة جماعية) أخذت شكلها الدستوري في صيغة (المجلس الوطني لقيادة الثورة)، والذي أنشأ بموجب القانون رقم (25) لسنة 1963، ونص في (المادة الثانية/ الفقرة العاشرة) على أن للمجلس سلطة (الإشراف على شؤون الجمهورية العراقية). كما منح المجلس السلطة التشريعية (له حق وضع القوانين والأنظمة وتعديلها وإلغائها). فضلاً عن صلاحيات تنفيذية وقضائية وردت في (المادة الثانية) من القانون، بما فيها تأليف الوزارة. [1]

ولم يخصص القانون لرئيس الجمهورية إلا مادتين فقط، هما: (15، 16). فالمادة 15 احتسبت أن رئيس الجمهورية يمثل (الرئيس الأعلى للدولة والقائد العام للقوات المسلحة) على أن يقوم بالواجبات **الآتية**:

أ - إبرام المعاهدات والاتفاقيات التي يصادق عليها المجلس الوطني لقيادة الثورة.

ب- اعتماد رؤساء البعثات السياسية لدى الدول الأجنبية وهيئة الأمم المتحدة، وقبول اعتماد رؤساء البعثات الأجنبية لدى العراق.

ج - التوقيع على القوانين التي يصادق عليها المجلس الوطني لقيادة الثورة.

د - إصدار مرسوم تأليف الوزارة وقبول استقالتها وإقالتها، وتعيين وزيراً أو أكثر، وقبول استقالته أو إقالته حسب قرار المجلس الوطني لقيادة الثورة.

ز - إصدار المراسيم الجمهورية.

أما (المادة 16) التي منحت رئيس الجمهورية حق نقض القوانين، بيد أن المجلس الوطني لقيادة الثورة بمقدوره تجاوز هذا النقض بأكثرية الثلثين.

ويلاحظ هنا، أن صلاحيات رئيس الجمهورية تكاد أن تكون بروتوكولية باستثناء النقض المشروط للقوانين، الأمر الذي لم تألفه الأنظمة الجمهورية في العالم. كما أن طريقة تولي رئيس الجمهورية (عبد السلام عارف) لمهام منصبه بموجب البيان رقم (17) لسنة 1963، تدفع إلى القول، أنه لم يكن رئيساً منتخباً بالمعنى المعروف للانتخابات في الأنظمة الجمهورية، إنما تم تعيينه أو اختياره من أحد أعضاء القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، ومن ثم تم فرضه على المجلس الوطني لقيادة الثورة. [2] كذلك لا يمكن القول إن توليه منصب رئيس الجمهورية، قد تم بطريقة الغلبة والاستيلاء لأنه لم يشارك في عملية الانقلاب العسكري الذي وقع في 8 شباط 1963، ولم يكن له أي دور فيه.

عليه، تكون عملية توليه لرئاسة الجمهورية، قد تمت عن طريق الاختيار وليس عن طريق الانتخاب أو القوة. إذ تم اختياره لهذا المنصب الرفيع لأسباب مرحلية تتعلق

بالتوازنات السياسية في حينه. لذلك نلاحظ أنه لا يتمتع بالصلاحيات التي يتمتع بها رؤساء الجمهوريات في الأنظمة الجمهورية المعروفة.

ويبدو أن تلك الصلاحيات لم تكن صلاحيات رئاسية كاملة، إنما وضعت عليه قيوداً عديدة. لعل منها:

أ - إن مساهمة رئيس الجمهورية في نقض القوانين تبدو مساهمة محدودة طالما تكون قرارات المجلس الوطني لقيادة الثورة حاسمة بموافقة الثلثين.

ب- كما أن احتساب رئيس الجمهورية قائداً عاماً للقوات المسلحة، قيدتها المواد (3، 5) التي نصت على أن المجلس الوطني لقيادة الثورة يمثل السلطة العليا في البلاد، ويمتلك سلطة الإشراف على الأجهزة الأمنية والعسكرية كافة.

ويبدو أن محدودية صلاحيات رئيس الجمهورية في هذا العهد راجعة إلى ما يأتي:

أ - إن السلطة السياسية بعد 8 شباط 1963، كانت تقوم على أساس (القيادة الجماعية)، الأمر الذي يحول دون تفرد أي شخص في قيادة البلاد على غرار ما حدث بعد 14 تموز 1958، حيث تفرد الرئيس (عبد الكريم قاسم) بالسلطة.

ب- كما أن الظروف السياسية التي تولى بها الرئيس (عبد السلام عارف) لمنصبه حالت دون توسيع صلاحياته كونه لم يكن مشاركاً في انقلاب 8 شباط 1963، ولم يكن عضواً في حزب البعث العربي الاشتراكي الحاكم آنذاك.

وبما أن منصب رئيس الجمهورية لم يرتق، خلال هذا العهد، إلى خصائص الأنظمة الجمهورية الأخرى، فإن القانون رقم (25) لسنة 1963 قد أغفل الكثير من الأمور المتعلقة بهذا المنصب. إذ أنه لم يشر إلى الشروط الواجب توفرها في شخص رئيس الجمهورية. كما لم يشر إلى المسؤولية السياسية والجنائية التي تترتب على رئيس الجمهورية في حال ارتكابه جرماً ما، كما معمول به في الأنظمة الجمهورية. كما لم يشر إلى أي حصانة لرئيس الجمهورية، ولم ينص على أي صيغة من صيغ أداء اليمين الدستورية.

عليه، من الصعب تصنيف تلك التجربة من ضمن التجارب الجمهورية المتكاملة. وذلك للأسباب الآتية:[3]

أ - لم يكن رئيس الجمهورية منتخباً بأي طريقة من طرق الانتخاب، إنما كان رئيساً معيناً ممن تغلب وساد.

ب- لم يمارس رئيس الجمهورية السلطة الرئاسية بالشكل المعتاد في الأنظمة الجمهورية. إذ لم يكن رئيساً فعلياً للجهاز الإداري للدولة. ولم يمثل قمة الهرم التنظيمي للدولة، ولا يخضع له الوزراء خضوعاً رئاسياً.

ج - كما يلاحظ، المقدار الكبير من السلطات التي امتلكها المجلس الوطني لقيادة الثورة على حساب رئيس الجمهورية. إن هذا المقدار الواسع من السلطات ربما سوغته الظروف التي كان يمر بها العراق خلال المدة الانتقالية التي منحت المجلس الوطني سلطة الإشراف على شؤون الجمهورية بما يضمن حماية نظام الحكم، وتحقيق أهدافه. وربما يرجع ذلك، إلى رد الفعل على أسلوب الحكم الفردي الذي شهدته مرحلة الجمهورية الأولى. حيث كان القابضون على السلطة في هذه المرحلة يسعون إلى إبعاد أي فرصةٍ لبروز الفردية مجدداً، مما دعاهم إلى إناطة هذا المقدار الكبير من المهام إلى قيادة جماعية. [4]

ثم اتخذت الجمهورية شكلاً آخراً بعد الانقلاب الذي قاده رئيس الجمهورية (عبد السلام عارف) في 18 تشرين الثاني 1963. حيث قام بحل (المجلس الوطني لقيادة الثورة) المشكل في 8 شباط 1963. ثم أعاد تشكيله بصيغة جديدة. إذ نصب نفسه رئيساً للمجلس الوطني الجديد. وبذلك أصبح رئيساً للجمهورية ورئيساً للمجلس الوطني لقيادة الثورة بموجب المادة (1) من قانون المجلس الوطني رقم (61) لسنة 1964. [5]

وتم اختيار أعضاء المجلس الجديد من العسكريين بحكم مناصبهم السياسية والعسكرية. فضلاً عن موالاتهم للرئيس الجديد. وبذلك فرض رئيس الجمهورية سيطرته التامة على السلطة، التي تحولت من صيغة القيادة الجماعية إلى صيغة الحكم الفردي.

ورغم أن البيان، أشار إلى أن المجلس الوطني قد انتخب (عبد السلام عارف) رئيساً له، إلا أنه واقعاً لم يكن اختياراً عن قناعة، لأن المجلس لم يكن قابضاً على السلطة كي يتمكن من اختيار رئيس الجمهورية، إنما يمكن القول إن رئيس الجمهورية كان قد فرض نفسه رئيساً للمجلس عن طريق الانقلاب العسكري (القوة). [6]

ويعد هذا الانقلاب انقلاباً فريداً من نوعه. إذ أن الشائع أن من يقوم بالانقلاب أو الثورة عادة ما يكون من القواعد الشعبية في حالة الثورة أو من العسكريين في حالة الانقلاب. أما هذا الانقلاب، فإن رئيس الجمهورية المحدود الصلاحيات هو الذي دبره ضد النظام القائم. حيث قام بإلغاء المؤسسة العليا في الدولة، وشكل مؤسسة جديدة اختار أعضائها بنفسه، ونصب نفسه رئيساً عليها.

ويبدو أن هذا الأسلوب في تولي السلطة يماثل ما قام به (نابليون بونابرت) رئيس الجمهورية الفرنسية الثانية حينما نشب الصراع بينه وبين الجمعية الوطنية على أثر قيام الجمعية بتشريع قانون أسقطت بموجبه حق التصويت عن عددٍ من العمال عن طريق وضع شروط جديدة للانتخاب. وعندها أراد رئيس الجمهورية الفرنسي الظهور بمظهر المدافع عن حقوق الشعب وحرياته، فأقدم على تدبير الانقلاب عام 1851 م. حيث مدد مدة ولايته إلى عشر سنوات بعد أن كانت محددة بأربع سنوات حسب الدستور الفرنسي عام 1841 م، وأصبح له حق اختيار الوزراء. ثم وضع دستوراً جديداً عام 1840 م، أسس بموجبه الإمبراطورية الفرنسية، وأطلق على نفسه لقب (الإمبراطور نابليون بونابرت الثالث) بدلاً عن لقب رئيس الجمهورية. [7]

ويبدو أن أهداف انقلاب 18 تشرين الثاني 1963، تكمن في إلغاء صيغة القيادة الجماعية التي اعتمدها دستور 1963، والمتجسدة في المجلس الوطني لقيادة الثورة. وذلك لأن وجود هذه المؤسسة أدى إلى التقليل من قيمة السلطات التي يمارسها رئيس الجمهورية في ظل الجمهورية الثانية. وعليه، فإن الانقلاب كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى الأسس التي قام عليها الدستور، والتي كانت تشكل عقبة أمام رئيس الجمهورية في ممارسة سلطاته الرئاسية. [8]

وبموجب البيان الأول للانقلاب الصادر في 18 تشرين الثاني 1963، تم إعادة الاعتبار للجمهورية عموماً، ولرئيس الجمهورية خصوصاً. وذلك لأن رئيس الجمهورية أصبح رئيساً للمجلس الوطني لقيادة الثورة. ومنح رئيس الجمهورية بموجب هذا البيان صلاحيات استثنائية تتضمن جميع الصلاحيات المخولة للمجلس الوطني لمدة عام يتجدد تلقائياً كلما تطلب الأمر ذلك وبتقدير شخصي منه. (9)

وبموجب قانون المجلس الوطني الجديد رقم (61) لسنة 1964، نجد أن رئيس الجمهورية قد استعاد سلطاته الرئاسية، بحيث امتلك السلطة السياسية كلها، وأعيد العمل باليمين التي تنص على (أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً لديني ووطني وأمتي وأن أحافظ على النظام الجمهوري). (10)

وفي الدستور العراقي المؤقت لسنة 1964، (11) اتضحت معالم الجمهورية بشكل أوضح. فالمادة (1) نصت على أن (الجمهورية العراقية دولة ديمقراطية اشتراكية). والمادة (3) نصت على أن (الجمهورية العراقية دولة ذات سيادة كاملة). والمادة (42) ألزمت رئيس الجمهورية باعتماد النظام الجمهوري دون سواه. إذ نصت على (أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً لديني ووطني وأمتي وأن أحافظ على النظام الجمهوري). كما منح الدستور لرئيس الجمهورية اختصاصات مهمة تتسق مع الأنظمة الرئاسية. إذ انه أصبح القائد العام للقوات المسلحة (المادة 47)، ورئيس مجلس الدفاع الوطني (المادة 50)، ورئيس الدولة (المادة 40)، ورئيس السلطة التنفيذية (المادة 64). كما خصص الدستور لرئيس الجمهورية صلاحيات واسعة منها:

1- يعين رئيس الوزراء ونواب رئيس الوزراء والوزراء، ويقبل استقالاتهم، ويعفيهم من مناصبهم (المادة 43).

2- يصادق على القوانين والأنظمة وقرارات مجلس الوزراء (المادة 44).

3- يقر المعاهدات والاتفاقيات الدولية، ويصادق عليها (المادة 45)

4- يعين الضباط ويحيلهم على التقاعد وفقاً للقانون. ويعين الموظفين المدنيين والقضاة

والحكام والممثلين السياسيين وفقاً للقانون. ويعتمد ممثلي الدول الأجنبية والهيئات الدولية لدى الجمهورية العراقية (المادة 48).

5- لرئيس الجمهورية إعلان حالة الطوارئ بعد موافقة مجلس الوزراء (المادة 48).

6- يعلن الحرب، ويقبل الهدنة والصلح بعد موافقة مجلس الوزراء ومجلس الدفاع الوطني (المادة 49).

7- يشكل رئيس الجمهورية مجلس دفاع وطني، ويتولى رئاسته، وتحديد اختصاصاته بقانون (المادة 50).

8- لرئيس الجمهورية في حالة خطرٍ عامٍ أو احتمال حدوثه بشكل يهدد سلامة البلاد وأمنها أن يصدر قرارات لها قوة القانون بقصد حماية كيان الجمهورية وسلامتها وأمنها بعد موافقة مجلس الوزراء (المادة 51).

9- لا ينفذ حكم الإعدام إلا بتصديق رئيس الجمهورية، وله حق تخفيف أي عقوبة أو رفعها بعفو خاص. أما العفو العام فلا يكون إلا بقانون (المادة 52).

10- يضع رئيس الجمهورية بالاشتراك مع الحكومة، السياسة العامة للدولة في جميع مناحيها، ويشرف على تنفيذها (المادة 60).

أضف إلى ذلك، انصرف الدستور المؤقت إلى تحديد شروط رئيس الجمهورية، وهي:

1- أن يكون عراقياً مسلماً ومن أبوين عراقيين.

2- أن يكون متمتعاً بالحقوق المدنية.

3- أن يكون ممن قدموا للوطن والأمة خدماتٍ مشهودةٍ.

4- ألا يقل عمره عن (40) عاماً. (المادة 41)

5- أن يؤدي اليمين الدستورية أمام مجلس الوزراء قبل أن يباشر مهام منصبه (المادة 41).

6- ولكي يستمر في منصبه كرئيس للجمهورية عليه ألا يمارس أثناء مدة رئاسته أي مهنة حرة أو أي عمل تجاري أو مالي أو صناعي أو أي عمل اقتصادي آخر. وألا يشتري أو يستأجر شيئاً من أموال الدولة أو يؤجرها أو يبيعها شيئاً من أمواله أو أن يقايضها عليه. وأن لا يخرق الدستور. وألا يرتكب جريمة الخيانة العظمى (المادة 60).

أما حقوق رئيس الجمهورية الواردة في الدستور المؤقت فهي:

1- لا تبعة على رئيس الجمهورية بسبب أعمال وظيفية إلا في أحوال خرق الدستور أو الخيانة العظمى.

2- أما تبعته فيما يختص بالجرائم العامة فهي خاضعة للقوانين العادية.

3- لا يجوز اتهامه بسبب الجرائم العادية أو بسبب خرق الدستور أو الخيانة العظمى إلا من خلال مجلس الوزراء بقرار من أكثرية ثلثي أعضائه.

4- لا تجوز محاكمته إلا من محكمة خاصة (المادة 60).

5- يحدد القانون راتب رئيس الجمهورية، ولا يسري تعديل الراتب أثناء مدة الرئاسة التي تقرر فيها التعديل (المادة 57).

أضف إلى ذلك، عالج الدستور حالات خلو منصب رئيس الجمهورية بالشكل الآتي:

أ – عند غياب رئيس الجمهورية عن العراق أو إذا تعذر عليه القيام بواجباته، يشكل مجلساً جمهورياً للنيابة عنه مكون من ثلاث أعضاء يتم اختيارهم من (مجلس الوزراء، ومجلس الدفاع الوطني أو منهما معاً (المادة 53).

ب– إذا قدم رئيس الجمهورية استقالته من منصبه، عليه أن يوجه كتاب الاستقالة إلى مجلس الوزراء. وعندئذ تنعقد جلسة مشتركة من مجلس الوزراء ومجلس الدفاع الوطني برئاسة رئيس الوزراء للنظر في قبول الاستقالة أو رفضها بأغلبية ثلثي الأعضاء الكلي (المادة 54).

ج – عند خلو منصب رئيس الجمهورية لأي سبب كان، تعقد جلسة مشتركة من مجلس الوزراء ومجلس الدفاع الوطني برئاسة رئيس الوزراء لغرض انتخاب رئيس الجمهورية الجديد بأغلبية ثلثي المجموع الكلي للأعضاء خلال مدة لا تتجاوز أسبوعاً واحداً من تاريخ خلو المنصب (المادة 55).

وفي ضوء ذلك كله، تتبين هيمنة رئيس الجمهورية، خلال الجمهورية الثانية، لأنه أصبح مصدراً للسلطات كلها. وقد بدأ بممارسة السلطات الرئاسية بشكلٍ واضح. بيد أن تلك الممارسة لم تكن حصيلة تطور سياسي أو فكري أو إداري، إنما عكست روح التفرد والتسلط الرئاسي الذي حكمته النزعة العسكرية لرئيس الجمهورية (عبد السلام عارف)، الذي يوصف بأنه جريء وشجاع ومقدام. [12]

ولقد تميزت سياسة الرئيس عبد السلام عارف بما يأتي :[13]

أ – تأكيد ظاهرة (حكم العسكر) وبروز الرئيس عبد السلام عارف بوصفه الرئيس القوي في نظام الحكم.

ب– لم يحبذ الرئيس عبد السلام عارف الاعتماد في إدارة الحكم على الأحزاب السياسية. لذلك أمر بحلها جميعاً.

ج – اعتمد، بالدرجة الأولى، على الضباط الأحرار من ذوي الاتجاهات القومية المؤمنين بالوحدة العربية.

د – احتسب الوحدة العربية، الأساس التي تبنى عليها علاقات العراق مع الدول العربية الأخرى. لذلك سارت سياسة العراق الخارجية باتجاه مصر، التي كان يقودها الزعيم العروبي جمال عبد الناصر.

ز – أكد الرئيس عبد السلام عارف على أنه يستمد أفكاره وسلوكه السياسي من الإسلام. ويلاحظ أنه بقي متمسكاً بالدين رغم تبنيه فكرة الاشتراكية العربية التي طرحها الزعيم جمال عبد الناصر.

ويبـدو أنه رغم اقـتراب تلك التجربة من خصائص النظـام الجمهوري الرئاسي إلا أنها ابتعدت عنه في مسألتين أساسيتين هما:

أ – لم يحدد الدستور مدة معينة لتولي منصب رئيس الجمهورية، إنما ترك الباب مفتوحاً في الأحكام الانتقالية التي نصت على أن (يستمر رئيس الجمهورية الحالي في ممارسة مهـام منصبـه إلى أن ينتخـب رئيـس الجمهورية وفقا لأحـكام الدسـتور الدائم). (المادة 101)

ب– كـما أن التجربـة لم تنظـم أي صيغـة مـن صيـغ الانتخابات الرئاسـية خـلال هذه المرحلة. بل أنها عجزت عن إجراء تحولات ديمقراطية سـليمة تمهد لإقامة حكم جمهوري سليم.

ج – أضف إلى ذلك، يمكن النظر إلى الدولة العراقية كنسقٍ من العلاقات السياسية التي اخترقتها المؤسسة العسـكرية تدريجياً. ثم تحكمت في مقاليدها فيما بعد، وفرضت سـيطرتها على الأمور لتنفرد بالحكم. وكثيراً مـا كان ينتهي هذا التنافس إلى صراعٍ دمـوي، يـؤدي في النهاية، إلى بقاء أقوى الفئات التي يتزعمها رجل قوي، شـديد المراس، فتسـيطر على الأمور، وتفرض إرادتها في الحكم.[14] ومما لا شـك فيه، أن هيمنة العسكر لا تتسق مع الفلسفة الجمهورية التي لن تقوم إلا بالدولة المدنية.

ولذلك، يمكن القول، أن انقلاب 18 تشرين الثاني 1963 لم يكن سوى انقلاب عسكري هدفه اسـتبدال فئـة حاكمة بأخرى جديـدة،[15] ولا ينطوي على أي تحـولات فكرية تتعلق بنمط السـلطة. ورغم وجود الأسـباب الكثـيرة التي حتمت قيام ثـورة اجتماعية عامة تغير النظام الذي كان قائماً، بيد أن الحقيقة إن تلك الأسـباب لم تكن سـوى عاملاً ساعد العسكر على القبض على السلطة الجديدة في العراق.

وبعد وفاة رئيس الجمهورية (عبد السـلام عارف) إثر حادث سـقوط طائرته في نيسان 1966، واحتسـابه قضـاءً وقدراً.[16] فقـد تولى عبد الرحمن البزاز منصـب رئيس الجمهورية مؤقتـاً طبقاً للدسـتور المؤقت لعام 1964. ثم اجتمع مجلس الدفـاع الوطني ومجلس الوزراء

لانتخاب رئيس جمهورية جديد. من بين ثلاثة مرشحين هم: (عبد الرحمن البزاز، وعبد الرحمن عارف، وعبد العزيز العقيلي). وطرحت في هذا الاجتماع فكرة انتخاب رئيس مدني بحكم وجود أغلبية مدنية في المؤتمر. وضمن هذا النمط من التفكير السياسي، حقق عبد الرحمن البزاز الأغلبية بفارق صوتٍ واحد، بيد أن هذه النسبة لم تؤهله للفوز بالرئاسة، التي كانت تتطلب أغلبية الثلثين. ثم أصبح واضحاً أن الجيش لم يكن مستعداً للتخلي عن السلطة، وأن الغلبة ستكون لهم في نهاية المطاف. لذلك انسحب البزاز رغم أنه كان يرى أن الفرصة الدستورية مهيأة له بالظفر بهذا المنصب، ولم يكن العقيلي مفضلاً في تولي هذا المنصب، بحكم صرامته ومواقفه السلبية من الزعيم جمال عبد الناصر، رغم أنه يعتقد بأنه المرشح الأفضل في خلافة الرئيس عبد السلام عارف كونه القائد الفعلي للجيش.[17] ويقول العميد (خليل إبراهيم الزوبعي)، أن قائد موقع بغداد العميد (سعيد صليبي)، قد تحرك، منذ اللحظات الأولى، لسماعه بمقتل الرئيس عبد السلام عارف، ووزع قواته على مناطق بغداد الحيوية، وأخذ يروج لاختيار عبد الرحمن عارف لرئاسة الجمهورية. فاتصل بالعسكريين من أعضاء مجلس الدفاع الوطني، **وتوصل إلى موقف موحد مع قادة الفرق العسكرية، تضمن ما يأتي**:[18]

أ - وضع حد للتحركات العسكرية الصادرة عن وزير الدفاع والمرشح لرئاسة الجمهورية (عبد العزيز العقيلي). وذلك بإبعاد عناصر المغاوير، التي أرسلها إلى الإذاعة، وإعادتها إلى مواقعها السابقة.

ب- رفض شعار انتخاب رئيس مدني للجمهورية، والإصرار على أن يتولى اللواء عبد الرحمن عارف منصب رئاسة الجمهورية.

ج - سعى لتحقيق هذا الهدف من خلال الحلول الدستورية عن طريق التأثير على أعضاء مجلس الدفاع الوطني ومجلس الوزراء. وإذا تعذر ذلك فلا مفر من اللجوء إلى الحلول غير الدستورية، بحيث يجري تعليق العمل بالدستور المؤقت، وتشكيل مجلس للثورة، يتولى عملية انتخاب عبد الرحمن عارف رئيساً للجمهورية.

وضمن هذه الأجواء، تم تنصيب (عبد الرحمن عارف) رئيساً للجمهورية. حيث ورد في البيان الصادر في 18 نيسان 1966 أنه تم انتخاب اللواء (عبد الرحمن عارف) رئيساً للجمهورية في جلسة مشتركة حسب أحكام (المادة 55) من الدستور. وذلك خلال مدة الانتقال إلى حين انتخاب رئيس الجمهورية حسبما سينص عليه الدستور الدائم لاحقاً، على ألا تتجاوز تلك المدة سنة واحدة.

ولما قاربت هذه المدة على نهايتها دون انتهاء المدة الانتقالية، فقد ارتأت وزارة ناجي طالب، معالجة هذه الأزمة الدستورية بطريق قانوني عن طريق استشارة ديوان التدوين القانوني ووزارة العدلية. ثم عقد مجلس الدفاع الوطني ومجلس الوزراء جلسة مشتركة يوم 14 نيسان 1967، وأصدروا بياناً بالإجماع يقضي بإلغاء عبارة (على ألا تتجاوز تلك المدة سنة واحدة) استناداً على رأي ديوان التدوين القانوني، الذي جاء فيه (أن اختصاص هيئة الانتخاب ينحصر في انتخاب رئيس جديد للجمهورية فقط دون التطرق إلى تحديد رئاسته بسنةٍ واحدةٍ لأن مدة الرئاسة، واستمرار الرئيس فيها تحكمه المادة 110 من الدستور). [19] وعلى هذا الأساس، استمر رئيس الجمهورية عبد الرحمن عارف في منصبه الرئاسي بموجب ذلك التعديل.

ويلاحظ أن الرئيس (عبد الرحمن عارف) لم يتمتع بخبرة واسعة في السياسة وأصول الحكم. لذلك لم يتسم عهده بأي سياسة واضحة ومميزة إلا في بعض الإنجازات المحدودة على صعيد استكمال ما بدأه الرئيس السابق في مجالي العمران والتسليح، وأكثر ما عرف عنه تسامحه بحيث أنه فسح المجال لمعارضيه بنوع من الديمقراطية، لذلك أسس ما يعرف ب (المجلس الرئاسي الاستشاري) الذي ضم عدداً من رؤساء الوزارات السابقين. [20]

وكانت السياسة الداخلية للرئيس عبد الرحمن عارف، تمثلت بما يأتي: [21]

1- السعي لتعزيز الوحدة الوطنية عن طريق حل المشكلة الكردية من خلال الإقرار بالحقوق القومية للكرد ضمن إطار الوحدة الوطنية العراقية.

2- الإسراع في استكمال الحياة الدستورية الدائمة، وقيام المجلس النيابي، ووضع لائحة قانون الانتخابات في أسرع وقت ممكن لإنهاء المرحلة الانتقالية.

3- توفير حرية العمل للتنظيمات السياسية والنقابية، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين.

4- تحقيق سيادة القانون تحقيقا تاماً، دون تمييز على أساس الدين أو المذهب أو القومية.

5- إتباع سياسة نفطية وطنية، والحفاظ على القانون رقم (80) بوصفه مكسباً وطنياً لا يجوز التفريط به، مع النهوض بالصناعة الوطنية عن طريق شركة النفط الوطنية.

6- العمل على رفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي لعموم الشعب العراقي عن طريق زيادة موارد الدولة، وتطوير المؤسسات الصحية والتربوية.

أما السياسة الخارجية للرئيس عبد الرحمن عارف، فقد تمثلت بما يأتي:[22]

1- الدفاع عن مصالح الأمة العربية، وبخاصة قضية فلسطين، ومساندة البلدان العربية الواقعة تحت السيطرة الاستعمارية.

2- تمتين علاقات العراق مع الدول العربية، وخصوصاً مع مصر. علاوة على العمل على تنشيط جامعة الدول العربية.

3- إقامة علاقات دولية متوازنة مع دول العالم كافة، بغض النظر عن أنظمتها السياسية، وخصوصاً دول الجوار، والابتعاد عن سياسة المحاور والأحلاف العسكرية.

مع ذلك، كانت سلطة رئيس الجمهورية في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف تعاني من الضعف الميداني الذي أصاب النظام السياسي برمته، خصوصاً في أيامه الأخيرة، مما أدى إلى سقوطه بسهولة بالغة عبر انقلاب عسكري وقع في 17 تموز 1968.

ولعل اهم مؤشرات الضعف والأفول، الذي شهده نظام حكم الرئيس عبد الرحمن عارف، تمثل، بما يأتي:

1- عجز الرئيس عبد الرحمن عارف عن توفير قيادة مؤهلة لقيادة البلد. إذ غلب عليه الضعف والتردد في حسم القضايا الشائكة. لذلك لجأ إلى الاعتماد على ضباط الجيش بشكلٍ مفرط، وبخاصة على اللواء طاهر يحيى، الذي وجهت إليه اتهامات أبرزها الفساد وعدمٍ الكفاءة. فضلاً عن تحميله مسؤولية تردي الأوضاع، وتعقد المشكلة الكردية.[23]

2- وتبلورت مظاهر استياء الضباط الأحرار من حكومة الرئيس عبد الرحمن عارف، بسبب الوجود المستمر لرئيس وزراء مدني (عبد الرحمن البزاز) لأن ذلك حد من دور الجيش في السياسة. كما أن الضباط الأحرار الوحدويين، كانوا أيضاً مستائين من الحكومة بسبب إخفاقها في تطبيق البرنامج القومي للناصريين. [24]

وبناءً على ذلك، بدا واضحاً أن الجيش كان مرشحاً للقيام بانقلابٍ عسكري، خصوصاً بعد أن اقترن ذلك مع المعطيات الآتية:

أ - شاع الحديث آنذاك عن التغيير المرتقب في الحكم، نظراً لما اتصفت به حكومة عبد الرحمن عارف من ضعف وعدم القدرة على فرض هيبة الحكم.

ب- كما أن الأحزاب السياسية، أثناء حكم الرئيس عبد الرحمن عارف، وجدت فسحة للعمل، فانتعشت الأحزاب المحظورة منها. وكان أنشطها حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي برز من خلال تنظيمه المظاهرات الواسعة التي أعقبت هزيمة الجيوش العربية في 5 حزيران 1967. علاوةً على معارضته الفعالة لسياسات الحكومة، وكسبه التأييد داخل المؤسسة العسكرية عبر تأسيس خلايا نشطة للحزب داخل الجيش. [25]

وبما أن الجيش يمثل أداة التغيير العملية، فكان من المتوقع أن يفكر المهيمنون على المفاصل العسكرية بمبادرة التغيير، وتسلم السلطة. وفعلاً بدأ إبراهيم الداود آمر الحرس الجمهوري، وعبد الرزاق النايف معاون مدير الاستخبارات العسكرية، بالتحرك باتجاه تدبير انقلاب عسكري بالتعاون مع حزب البعث العربي الاشتراكي/ جناح أحمد حسن البكر، الذي كان مستعداً للاشتراك في الانقلاب. [26] وفي أعقاب تلك الاتصالات، تحركت مجموعة من العسكريين برئاسة اللواء (أحمد حسن البكر)، وضباط آخرين أبرزهم العقيد (عبد الرزاق النايف)، وقامت بإسقاط نظام حكم الرئيس عبد الرحمن عارف في 17 تموز 1968.

المطلب الثاني
مؤسسات الحكم في الجمهورية الثانية

سنعرج في هذا المطلب على مؤسسات الحكم في العهد المشترك الذي جمع بين حكم الرئيس عبد السلام عارف وحزب البعث العربي الاشتراكي. ثم نتناول مؤسسات الحكم في عهد الأخوين عارف.

أولاً: مؤسسات الحكم في العهد المشترك (البعث – عارف):

لعل أهم مؤسسات الحكم السياسية والدستورية في العهد المشترك، الذي تقاسم السلطة فيه كلاً من حزب البعث والرئيس عبد السلام عارف، هي:

1- حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي يعد أهم مؤسسات الحكم في هذه المرحلة، كونه قاد انقلاب 8 شباط 1963. وعين عبد السلام عارف رئيساً للجمهورية، واحمد حسن البكر رئيساً للوزراء بقصد معادلة منصب رئيس الجمهورية غير الموثوق به، بمنصب رئيس الوزراء الموثوق به. وقد اثبت الحزب وجوده كقوة سياسية بشكل متزايد في الحياة السياسية منذ عقد الخمسينات وما بعده. وقد ذاع صيت الحزب، بشكلٍ ملحوظ، إثر مناهضتهم لحكم الرئيس عبد الكريم قاسم، ومقاومتهم للشيوعيين الذين خططوا للاستيلاء على الحكم أواخر الخمسينات. [27] ونجح في بناء خلايا عسكرية لحسابه داخل الكلية العسكرية ومدرسة الطيران، شكلت نواة تنظيمه العسكري الذي قام بانقلاب 8 شباط 1963. [28] ويبدو أن نجاح الانقلاب، يعزى إلى أن حزب البعث كان أفضل تنظيماً للقيام بالانقلاب من الشيوعين والناصريين والإسلاميين لأنه كان (يمتاز بتنظيم محكم، وأنشطة سرية، وقيادة مقاتلة)، [29] على حد قول (فيبي مار).

وبوصفه صاحب الانقلاب، فإنه تحكم بمقاليد السلطة كلياً قبل انقلاب 18 تشرين الثاني 1963. وقد فضل حزب البعث، إدارة البلاد بعيداً عن الأضواء، وتوجيه الحكومة الجديدة من وراء الستار، على أن يتصدر الواجهة، ويتحمل

المسؤولية المباشرة في الشؤون العامة. وقد حاول تفادي أي معارضة محتملة من الفئات الدينية والمدنية لكي يضمن التغلب على أي ثورة مضادة قد يضطلع بها الحزب الشيوعي العراقي. [30]

2- المجلس الوطني لقيادة الثورة: لقد تشكل هذا المجلس بموجب البيان الأول الصادر عن قوى الانقلاب. وقد صدرت كل بيانات الانقلاب باسم هذا المجلس. ثم نظم عمله بموجب القانون رقم 25 لسنة 1963، الذي منحه ممارسة السلطة التشريعية، وقيادة القوات المسلحة والشرطة والحرس القومي. فضلاً عن تأليف الوزارة وقبول استقالتها، والمصادقة على قرارات مجلس الوزراء. ويبدو أن تلك الصلاحيات كانت قد جردت رئيس الجمهورية من صلاحياته كافة، بحيث أصبح رئيسا شرفياً بشكل واضح. [31]

3- مجلس الوزراء: لقد تشكل هذا المجلس بموجب البيان رقم 18 في 14 شباط 1963 الصادر عن المجلس الوطني لقيادة الثورة. وكان برئاسة العميد (أحمد حسن البكر)، وضمت وزارته 21 وزيراً (12 وزارة لحزب البعث، 7 وزارات للقوميين المستقلين، 2 أكراد). وقد اجري تعديل وزاري على هذه التشكيلة في 12 مايس 1963. [32]

4- الحرس القومي: تشكل الحرس القومي بموجب بيان من المجلس الوطني لقيادة الثورة برقم 35 لسنة 1963، الذي نظم عملية تشكيله، وأعلن أن الهدف منه (حماية الثورة). وعرفه على أنه (قوات شعبية منظمة ومدربة على استعمال السلاح قوامها الشعب المؤمن بحقه في الحياة الحرة الكريمة). [33] ولم تمض أسابيع حتى صار الحرس القومي في بغداد جيشاً يضاهي في عدده القوات المسلحة. [34]

5- رئيس الجمهورية: رغم أهمية منصب رئيس الجمهورية، إلا أن صلاحياته، في هذا العهد، تكاد أن تكون بروتوكولية باستثناء صلاحية النقض المشروط للقوانين. وقد تم اختيار عبد السلام عارف رئيساً للجمهورية من أعضاء حزب البعث (مع أنه لم يكن في أذهان البعثيين أكثر من شخصية صورية)، [35] على حد قول (فيبي مار).

ثانياً: مؤسسات الحكم في عهد الأخوين عارف:

لقد تغيرت بشكل ملحوظ مؤسسات الحكم بعد انقلاب 18 تشرين الثاني 1963، الذي قاده الرئيس عبد السلام عارف بنفسه، حيث أصبحت مكونة من المؤسسات الآتية:

1- **رئيس الجمهورية**: لقد أعيد الاعتبار لرئيس الجمهورية في هذا العهد، بموجب البيان الأول الصادر في 18 تشرين الثاني 1963. وذلك لأن رئيس الجمهورية أصبح رئيساً للمجلس الوطني لقيادة الثورة. ومنح صلاحيات استثنائية، بحيث امتلك السلطة السياسية كلها.[36] ثم منح الدستور المؤقت لسنة 1964 صلاحيات واسعة لرئيس الجمهورية في المواد (40 – 60) بحيث اتضحت من خلاله معالم الحكم الجمهوري الرئاسي. [37] بل يمكن القول، أن الرئيس عبد السلام عارف يعد أول رئيس جمهورية في تاريخ العراق.

2- **مجلس الوزراء**: تشكل مجلس الوزراء الجديد بتكليف من رئيس الجمهورية عبد السلام عارف. حيث شكل الفريق (طاهر يحيى) وزارته الأولى في 20 تشرين الثاني 1963. وضمت واحد وعشرين وزيراً (ثمانية من العسكريين، وزير كردي، اثنا عشر وزيراً مدنياً).

وقد أجري تعديل وزاري في 18 حزيران 1964. حيث شكل (عارف عبد الرزاق) وزارته الجديدة في 6 أيلول 1965. وبعده شكل (عبد الرحمن البزاز) حكومة جديدة في 21 أيلول 1965. [38] ويبدو أن رغبة الرئيس عبد السلام عارف في تحطيم منظومة الضباط الأحرار، وتثبيت سلطته الشخصية، هي التي دفعته إلى إقامة حكومة مدنية برئاسة عبد الرحمن البزاز. [39]

وفي عهد الرئيس عبد الرحمن عارف، تشكلت الحكومة الحادية والسبعين برئاسة عبد الرحمن البزاز. ثم تشكلت حكومة جديدة في 9 آب 1966 برئاسة ناجي طالب. ثم تولى الرئيس عبد الرحمن عارف بنفسه مسؤولية رئاسة الحكومة الثالثة والسبعون

في 10 مايس 1967. وآخر وزارة تشكلت في عهده كانت وزارة طاهر يحيى في 10 تموز 1967، والتي سقطت في 17 تموز 1968. [40]

ويبدو أن التمسك بنظام الحكم الجمهوري، خلال هذا العهد (1963 – 1968 م)، قد أفضى إلى تجذر فكرة الجمهورية في العقلية العراقية، لدرجة أنها أصبحت مسلمةً لا خلاف حولها. بيد أن هذا النموذج لم يتطابق مع أطروحات رجال الدين المتعلقة بالسلطة السياسية، وأصل وجودها. إن هذا التباين في فلسفة الحكم وأشكاله وآلياته قد يكون بوابةً لجولةٍ جديدة من الصراع بين رؤساء العراق ورجال الدين في عهد الأخوين عارف. وهذا ما سنعرج عليه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

الصراع بين حكام العراق ورجال الدين خلال الجمهورية الثانية

يبدو أن الصراع بين مؤسسة الحكم في العهد الجمهوري الثاني والمنظومة الدينية، لم يأخذ نمطاً واحدا خلال هذا العهد. إذ تأثرت حدة هذا الصراع تبعا لشخصية رئيس الجمهورية، والقضايا المثارة في عهده. لذلك اختلفت طبيعة الصراع في عهد الرئيس عبد السلام عارف عن عهد الرئيس عبد الرحمن عارف بشكل واضح جداً. لذلك من الضروري أن نقسم هذا المبحث إلى محورين أساسيين هما:

أولاً: الصراع في عهد الرئيس عبد السلام عارف.

ثانياً: الصراع في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف.

المطلب الأول
الصراع في عهد الرئيس عبد السلام عارف

رغم أن البيان الأول لقادة انقلاب 8 شباط 1963، كان قد وعد بأمرين أساسيين هما، تحقيق وحدة الشعب الوطنية من جهة، وتحقيق مشاركة الجماهير في توجيه نظام الحكم وتنظيمه من جهة ثانية، [41] بيد أن ذلك لم يحل دون اندلاع الصراع بين الرئيس عبد السلام عارف والمنظومة الدينية. إن هذا الصراع كان يدور حول القضايا الآتية:

1- الصراع حول شرعية الانقلاب.

2- الصراع حول الممارسات الطائفية.

3- الصراع حول قرارات التأميم.

4- الصراع حول المشكلة الكردية.

أولاً: الصراع حول شرعية الانقلاب:

حسب الأصول الدستورية والقانونية لا يمكن أن تعطى (شرعية الوجود) لأي انقلاب عسكري، بيد أنه، حسب التقاليد السياسية الواقعية، قد يحظى الانقلاب (بشرعية الإنجاز) على ضوء ما يقدمه من إنجازات تنال رضا الشعب، وتستجيب لحاجاته الأساسية، وتلبي تطلعاته المشروعة. أن هذه الفرضية كان لها مصداق في ثورة 14 تموز 1958، التي نالت (شرعية الإنجاز) رغم أنها لا تمتلك (شرعية الوجود).

ويبدو أن قادة انقلاب 8 شباط 1963، قد واجهوا هذه الإشكالية المتعلقة (بالشرعية). ولذلك حاولت سلطة حزب البعث العربي الاشتراكي، التي قادت الانقلاب، الحصول على تأييد المنظومة الدينية الشيعية التي يقودها المرجع محسن الحكيم، مع تقديم وعود بإلغاء قانون الأحوال الشخصية، والتعهد بالتصدي للشيوعية. [42]

ويبدو أن هذه المحاولة، كانت قد ارتكزت على هوية القوى التي شاركت في انقلاب 8 شباط 1963. حيث أن حزب البعث جاء إلى الحكم على رأس ائتلاف شمل تيارات قومية ناصرية وإسلامية محافظة. فحركة الإخوان المسلمين العراقية، شاركت في عملية التحريض والتعبئة الجماهيرية إلى جانب البعثيين والناصريين في أحياء الكرخ والرصافة. كما شاركت جماعة الشيخ محمد الخالصي في الانقلاب. حيث حمل أتباع الخالصي السلاح صبيحة ذلك اليوم إلى جانب الانقلابيين. وكانت المهمة الموكلة إليهم السيطرة على مدينة الكاظمية. [43]

أما المرجع محسن الحكيم، فعلى الرغم من خلافه مع الرئيس عبد الكريم قاسم، إلا أنه لم يشارك في هذا الانقلاب الذي أطاح بحكومة الثورة. ذلك أن خلافه مع النظام شيء، والمشاركة في إسقاطه شيء آخر. [44]

وبناءً على ذلك، اتبعت مؤسسة الحكم سياسة مهادنة إزاء المنظومة الدينية الشيعية. ومنحت الشيعة حرية التعبير عن مشاعرهم الدينية خلال مراسيم عاشوراء. وكذلك التزم نظام الحكم بشيءٍ من الأجواء الدينية العامة. [45] مع ذلك، عارضت المنظومة الدينية

التقليدية واقعة الانقلاب الذي أطاح بالرئيس عبد الكريم قاسم، ولم تمنحه الشرعية الدينية لأنها قد تفضي إلى إضفاء شرعية الوجود على الانقلاب في نهاية المطاف.

ويبدو أن المرجع محسن الحكيم كان قد رفض إعطاء تأييده للحكومة الجديدة. وذلك للأسباب الآتية:

أ - لأنه كان يتوجس من نوايا الحكومة الجديدة إزاء المنظومة الدينية برمتها. إذ أن الاتجاهات السياسية التي برزت بعد الانقلاب كانت اتجاهات غير إسلامية. بل أن حزب البعث العربي الاشتراكي المناوئ للإسلاميين وللشيوعيين على حد سواء، أصبح التيار الأقوى في البلاد. وهذا كان يقلق المرجع محسن الحكيم، ويدفعه نحو التردد في منح الشرعية للانقلاب.

ب- وبدلاً عن ذلك، كان المرجع الحكيم يفضل إطلاق يد التيار الإسلامي، الذي بمقدوره القضاء على الأفكار الملحدة كلها حسب تصوراته.

ومع أن المنظومة الدينية لم تمنح الشرعية للانقلاب، الذي أطاح بالرئيس عبد الكريم قاسم، بيد أن المناطق الشيعية الفقيرة التي قاومت الانقلاب، مثل (الثورة، والشواكة، والشاكرية، والكريمات، والشاكرية، والكاظمية وغيرها)، لم تكن مقاومتها واقعة تحت تأثير المنظومة الدينية المحافظة، إنما كانت تدافع عن الرئيس عبد الكريم قاسم لذاته، بحكم منجزاته، وانحيازه إلى طبقة الفقراء الذين يحتسبونه نصيراً للفقراء، وحامياً لمصالحهم، وملبياً لتطلعاتهم. (46)

وفي ضوء ذلك، انتقل المرجع محسن الحكيم إلى إستراتيجية سياسية جديدة في التعاطي مع السلطة الجديدة. لعل أهم معالمها ما يأتي:(47)

أ - أراد من الحكومة الجديدة تنفيذ أحكام الإسلام في الدولة والمجتمع قدر المستطاع.

ب- كما كانت مساعيه تتركز حول إنصاف الشيعة في الوظائف العامة، وتحقيق مطالبهم الشعبية المشروعة، ورفع الحيف عنهم.

ثم خطى خطوة عملية، عندما أرسل وفداً من (جماعة العلماء) التي يرعاها بنفسه، لمقابلة رئيس الوزراء (أحمد حسن البكر)، وحملهم رسالة خطية مع توجيهات تتعلق بالشؤون العامة، التي تتعلق بالمناهج الدراسية، والأوقاف، والتلفزيون والإذاعة. [48]

ولاحقا قامت (جماعة العلماء) بإرسال رسالة إلى رئيس الجمهورية عبد السلام عارف، تضمنت المطالب الآتية:[49]

أ – المطالبة بإلغاء قانون الأحوال الشخصية، وإعادة المحاكم الشرعية ليتاح للمسلمين مزاولة أحكامهم الشرعية ذات الصلة بالأسرة.

ب– الدعوة إلى وضع دستور دائم للبلاد، يستمد مواده من أحكام الشريعة الإسلامية.

ج – إقامة العدل والمساواة في البلاد، وبدون تمييز بين المواطنين.

د – الحفاظ على وحدة البلاد جغرافياً واجتماعياً.

ز – مكافحة التفسخ الأخلاقي من دعارة وخمور وقمار.

و – تعديل مناهج التعليم وفق الرؤية الإسلامية.

ثانياً: الصراع حول الممارسات الطائفية:

مع بزوغ الحكم الجديد بزعامة الرئيس عبد السلام عارف برزت نزعتان سلبيتان في الحياة السياسية هما:

أ – تمركزت السلطة السياسية بيد الرئيس عبد السلام عارف. وأصبح (طاهر يحيى) رئيساً للوزارة الجديدة، لأنه ساهم بقيادة الانقلاب، وكان له دور بارز في إبعاد الحرس القومي وحزب البعث من السلطة عام 1963. فضلاً عن كونه من دعاة الاشتراكية العربية، التي يحتسبها بداية التحول الوحدوي الاشتراكي. [50]

ب– بروز النزعة الطائفية في سياسات الحكومة وسلوكها ومنهجها. إذ أن اعتماد الحكومة على الولاءات الطائفية والعشائرية في تولي المناصب العليا في البلاد،

أوجدت عداءً بين الخلفيات المتنوعة التي ينحدر منها العراقيون، وفتحت باباً أمام تنامي النزعة الطائفية في ذلك العهد. [51]

فإذا كانت مسألة (تمركز السلطة) بيد شخص واحد، تكاد أن تكون مسألة مألوفة لدى الشعب العراقي، الذي ألف الاستبداد، وتعايش معه لمدةٍ طويلة جداً تجاوزت سبعة آلاف عام، إلا أن بزوغ الطائفية في سياسات الحكومة وسلوكها ومنهجها يكاد أن يكون أمراً غير مألوف إبان الدولة العراقية الحديثة. لدرجة يمكن القول بأن المزاج الشيعي، كان يرى أن الرئيس عبد السلام عارف، قد سعى لتحطيم المرجعية الدينية للطائفة الشيعية، وضرب مركزهم التجاري، وتمثيلهم السياسي، الذي حقق تقدماً نسبياً في ظلال الجمهورية الأولى. [52]

ويلاحظ أن بعض الباحثين نفى مسألة تبني الرئيس عبد السلام عارف للطائفية ومنهم (عادل رؤوف)، الذي بنى قناعاته على الأسس الآتية:[53]

أ – إن الرئيس عبد السلام عارف لم يصطدم بالإسلاميين ولا بالمنظومة الدينية ابتداءً، إنما كانت المنظومة الدينية هي التي تشيع طائفية الحكم. فالرئيس لم يستخدم الدبابات ضد الإسلاميين، ولم يقم بإبادة مؤسسات الحوزة أو المساجد.

ب– إن القصر الجمهوري في عهده كان مفتوحاً أمام رجال الدين الشيعة بدون قيود أو تمييز. بينما المرجع الأعلى كان يرفض زيارة الرئيس له أو الالتقاء به. في حين كانت المؤسسة الدينية الشيعية تنشط في تبني شعارات طائفية بتوجيه من مرتضى العسكري ومهدي الحكيم.

كما رفض عضو تنظيم الضباط الأحرار (صبحي عبد الحميد) أيضاً وبشكل مطلق وصف الرئيس عبد السلام عارف بالطائفية. [54] ونفى الباحث (هادي حسن عليوي) نزعة الطائفية لدى الرئيس عبد السلام عارف. **وذلك وفق المعطيات الآتية** :[55]

أ – أنها مجرد إشاعة أطلقها البعثيون عليه ليس إلا.

ب– كان سكرتيره الخاص الرائد (عبد الله مجيد) من مدينة النجف الدينية. وكان مخلصاً للرئيس، ويعتمد عليه اعتماداً كبيراً، وقتل معه في حادثة سقوط طائرته في البصرة.

ج – أضـف إلى ذلـك، أنه وافق على اسـتضافة الخميني في مدينة النجـف ذات الصبغة الشيعية عام 1965 رغم أنه شخصية شيعية إيرانية.

وفي الاتجـاه المعاكس، ذهب باحثون آخرون، نحـو تثبيت النزعة الطائفية لدى الرئيس عبد السلام عارف. فالباحث (سليم مطر)، ذهب إلى القول، أن الرئيس عبد السلام عارف كان رجلاً سـنياً متعصباً. وكان لا يتردد من استخدام كلمة (عجمي) للإشارة إلى الأعضاء الشيعة في قيادته السياسية. [56] وتحدث الباحث (سامي زبيدة) عن طائفية نظام الرئيس عبد السـلام عارف بوصفه (نظاما طائفياً فئوياً، عمل على اسـتعادة السـيطرة السـنية، والتراجع عـن الإصلاحات السـابقة). [57] كما أشـار الباحـث (عبد الكريم فرحـان) إلى أن التعصب المذهبـي للرئيس عبد السـلام عارف كان لـه تأثير واضح على عملية صنع السياسـة. إذ أنه منح المناصب الحساسة إلى أشخاصٍ سنة من مدينة الأنبار التي ينتمي إليها بالدرجة الأولى. [58] وأكد الباحث (عبد الخالق حسـين) على أن الرئيس عبد السـلام عارف، عرف بطائفيته العلنية. إذ كان يسـمي الشـيعة روافضَ وعجماً، وجعل مبدأ النقاء العرقي والطائفي أساساً للتقـرب من السـلطة وتولي المناصب الحكومية. وكان، من الناحيـة العملية، رائداً لما يعرف بالحـق العرقـي والعـزل المذهبي في العمل السـياسي بشـكل صريـح. إذ، لأول مرة، يجري العمـل بالهوية العرقية والطائفية بشـكل علني كأسـاس للعمل السـياسي، وتولي الوظائف العامة. [59] وذهب الباحث (خليل علي حيدر) نحو هذا التفسير، عندما أشار إلى أن الرئيس عبد السـلام عارف كان ينتمي إلى عائلة عربية سـنية من الطبقة الوسطى. وبالرغم من عدم تدينه الشخصي، إلا أن ميوله القومية الحادة جعلته يظهر انحيازاً نحو الطائفة السنية، مما أثار قلق رجال الدين الشـيعة. [60] وتبنى هذا التفسير الباحث (مجيد خدوري) بقوله: (لقد كان عارف ينتمي إلى عائلة متدينة، وبسبب شدة تمسكه بالإسلام راح يظهر تحيزاً للسنة، مما أثار قلق الشـيعة والطوائف غير الإسـلامية. غير أن عارف لم يكن في صميمـه تقياً ورعاً. وكان تظاهره بالتعصب للإسلام نتيجة نشأته في بيئة محافظة). [61] وذهبت الباحثة (فيبي مار) إلى التفسـير ذاته في توكيد طائفية الرئيس عبد السـلام عارف بقولها: (وربما كان شعوره الديني الميزة الأبرز في شخصه. فقد كان مسلماً محافظاً نسبياً وسنياً شديد الولاء). [62] وأكد (هديب

الحاج حمود) وزير الزراعة في عهد الرئيس عبد الكريم قاسم على (ان عبد السلام عارف ذكر لأحد الضباط الاحرار الموجودين معه في الفوج ليلة 14 تموز 1958 بأنهم سينفذون الثورة وهناك ثلاث جماعات يجب استئصالها وهم: الاكراد والمسيحيون والشيعة). [63] كما ذهب الباحث (صلاح الخرسان) نحو تأكيد شيوع الطائفية في عهد الرئيس عبد السلام عارف. **وقد أسس قناعاته على الأسس الآتية:**

أ - مثلت الأغلبية الشيعية قاعدة الهرم في التركيبة السياسية - الاجتماعية إبان الجمهورية الثانية التي ترأسها عبد السلام عارف.

ب- ولم تكن مشكلة الأغلبية الشيعية، منحصرة في طبيعة النظام السياسي فحسب، إنما تمثلت أيضاً في التراكم التاريخي، الذي ولدته سياسة العزل عن الحكم وممارسة العمل السياسي. [64] كما أكد رجل الدين ورئيس التيار الصدري (مقتدى الصدر) على شيوع النزعة الطائفية في عهد الرئيس عبد السلام عارف. وذلك في معرض تعليقه على رسالة والده المعنونة (الطائفية في نظر الإسلام) المؤرخة في 3 كانون الأول 1965. وذلك بقوله: (نعم كان في زمن المقالة هيمنة الحكم السني في البلاد مطلقاً إلا ما ندر). [65]

وبناءً على ذلك كله، يتبين أن نزعة الطائفية لدى الرئيس عبد السلام عارف، إنما تعد توجهات غير مستبعدة كلياً، رغم أنه عبر عنها بشيء من التورية المبطنة لأنها ممارسة غير مألوفة في الحياة السياسية التي شهدتها الدولة العراقية الحديثة. وسواء أنه تبنى الطائفية كقناعة دينية صرفه أم أنه احتسبها من متطلبات الحكم، فإنها تبقى ماثلة في نهجه السياسي. ويمكن الاستدلال عليها وفق المعطيات الآتية:

1- ورد في مطلع البيان الأول للانقلاب يوم 18 تشرين الثاني 1963 ما يأتي: (أيها الشعب العراقي العظيم، أيها المواطنون يا أبناء العروبة والإسلام، إن ما قام به العابثون الشعوبيون وسفاحو الحرس اللاقومي من اعتداءٍ على الحريات وانتهاك للحرمات...). [66] ويلاحظ أن الإعلان قد استخدم مصطلح (الشعوبيين)، الذي يعد من المصطلحات السياسية، التي تستخدم للتشكيك بعروبة الشيعة ورموزها السياسيين والدينيين على وجه

خاص. [67] ويبدو أن استخدام هذا المصطلح كان يمثل منطلقاً لبزوغ الطائفية في السياسة العراقية، لأنه كان يقصد به، بالدرجة الأساس، القيادات الشيعية المنتمية إلى حزب البعث العربي الاشتراكي.

2- وبناءً على هذا التوجه، لم يعين أي شخصية شيعية في منصب رئاسة الوزراء طوال مدة حكمه، إذ تعاقب على هذا المنصب، في عهده، ثلاث شخصيات سنية عربية، هم: طاهر يحيى، الذي شكل وزارتين، الأولى في 20 تشرين الثاني 1963، والثانية في 18 حزيران 1964. وشكل عارف عبد الرزاق وزارة واحدة في 6 أيلول 1965. وأخيراً شكل عبد الرحمن البزاز وزارة واحدة في 21 أيلول 1966. وضمت الحكومة الأولى ثلاثة عشر وزيراً سنياً من أصل عشرين وزارة. وضمت الحكومة الثانية اثنا عشر وزيراً سنياً من أصل ثمانية عشر وزيراً. وضمت حكومة عارف عبد الرزاق ثلاثة عشر وزيراً سنياً من أصل سبعة عشر وزيراً. كما ضمت وزارة عبد الرحمن البزاز عشرة وزراء سنة من أصل ستة عشر وزيراً.

أضف إلى ذلك، حصرت الوزارات السيادية (الدفاع، والداخلية، والخارجية) بيد الشخصيات العربية السنية طوال هذا العهد. [68] كما أن أهم المواقع العسكرية، كانت بيد العرب السنة، مثل رئيس الأركان، والقائد العسكري، ومسؤول فرقة بغداد، ورئيس الحرس الجمهوري، ونائب رئيس الاستخبارات العسكرية. وعندما فتح باب الترشيح إلى فوج بغداد والحرس الجمهوري، فإن التقديم كان مقتصراً على سكنة الأنبار. [69]

3- وقد تكون النشأة الاجتماعية واحدة من مغذيات الطائفية لدى الرئيس عبد السلام عارف. إذ أنه ولد في بيئة اجتماعية ضيقة تسود في جانب منها النزعة الطائفية. [70] وكان والده (محمد عارف) متدين، وينتمي إلى عشيرة (الجميلات) العربية السنية. ثم عاش مع والده في محلة سوق حمادة الكائنة في بغداد، والتي تعد من أحياء بغداد الفقيرة. [71]

وبناءً على تلك النشأة، كان الرئيس عبد السلام عارف شخصية متدينة. حيث كان يؤدي صلاة المغرب في جناحه الخاص في أكثر الأحيان. أما صلاة العشاء فقد كان يؤخرها حتى موعد نومه، ويتلو القرآن بعدها بصوت مسموع، ويدعوا ربه كثيراً قبل أن يقيم صلاة

الوتـر. وبعدهـا يخلد إلى النوم. كما أنـه كان مواظباً على إقامة صلاة الجمعة، وبشـكل دائم، ويقيمها في أحد مساجد بغداد في الأغلب. [72]

ويبـدو أن التدين ممكن أن يتحول إلى نزعـة طائفية، إذا اقترن بالبيئة الاجتماعية الضيقة وغـير المنفتحـة من جهة، أو إذا اقترن بالنزعة القوميـة ذات الصبغة الدينية من جهة أخرى. وبما أن الرئيس عبد السـلام عارف ولد وترعرع في بيئة منغلقة إلى حد ما، فأن ولادة النزعة الطائفية لديه لن تكون مستبعدة.

ومـن الناحيـة النظريـة، فإن القوميـة إذا اقترنـت بالدين، فـإن النواحـي المذهبية تظل قائمة معها. أما إذا اقترنت بالعلمانية أو بالمدنية، فإن معظم المشـاكل المذهبية سـوف تختفي. [73] ويبـدو أن فكـرة القوميـة التي آمن بها الرئيس عبد السـلام عارف، قـد اقترنت بالدين، وابتعدت عن العلمانية والمدنية. حيث وصفه فاضل حسـين بقوله (أما عبد السلام فانه كان قوميـاً مـع ميول دينية). [74] لذلك فإن هذه التوجهـات القومية، غذت لديه النزعة الطائفية أكثـر مما عالجتهـا. إذ أن إيمانـه بالقومية ذات الصبغـة الدينية، جعلته يتبنـى النزعة الطائفية كشيءٍ من الخصوصية القومية.

4- أضـف إلى ذلـك، شـهد عهد الرئيس عبد السـلام عارف، عملية اسـتبعاد للعناصر الشـيعية من التأثير في السياسـة التي كانوا يمارسـونها عن طريق انتماءاتهم السياسية للحزب الشيوعي العراقي أو لحزب البعث العربي الاشتراكي. حيث شهد عام 1963 تصفية الكادر القديـم للحـزب الشـيوعي العراقي على يـد البعثيين، وقـد أدى ذلـك إلى إضعاف الحزب الشـيوعي بدرجةٍ كبيرة، مما شـكل بمعنى ما إضعافاً للدور السياسي للشيعة. كما أن الشيعة فقـدوا نفوذهم في حزب البعث، الـذي تميز قبل ذلك وبدرجة ملحوظة بمعلم الشراكة بين الشباب العروبي السني والشيعي على حدٍ سواء. إذ هبطت نسبة القياديين الشيعة من 53،8٪ أعوام 1952 – 1963، إلى 5،6٪ خلال المدة 1963 – 1975. [75] ومن الراجح أن تكون عملية الاسـتبعاد للعناصر الشـيعية من صفوف الحزب الشـيوعي وحزب البعث، قد تمت بوحيٍ من نظام الحكم أو من جرائه. بدليل أن الرئيس عبد السـلام عارف، عندما قام بانقلاب 18 تشرين الثاني 1963، قام بالتخلص من البعثيين الشـيعة. ولذلك وصفهم (بالشـعوبيين) في

البيـان الأول للانقـلاب، وهو الوصف الذي يسـتخدمه الطائفيـون في الحركة القومية ضد الشخصيات الشيعية.[76]

وكان من الأسـباب الرئيسـية للتراجع في التمثيل الشيعي في قيادة حزب البعث، راجع إلى الممارسـات التمييزيـة التي اتبعتها أجهزة الأمن. فقد عمدت هـذه الأجهزة بعد انقلاب الرئيس عبد السـلام عارف عام 1963 إلى ملاحقة العناصر الشـيعية بقسـوة أكبر قياسـاً إلى رفاقهـم من أهل السـنة. فضلاً عن معاملتهم معاملة ضارية لـدى القبض عليهم. وإن هذا السـلوك التمييـزي مـن جانب الأمن يجد تفسـيره في التحامـل الطائفي لـدى القائمين على أجهزة الأمن. كما يجد تفسـيره في واقع أن البعثيين السـنة ينحدرون من نفس بلدة أو محافظة أو حتى قبيلة أفراد الأمن نظراً لأن أقسام المديرية العامة للأمن كانت تعج بضباط ومراتب من المحافظات الشمالية والشمالية الشرقية التي ينحدر منها أولئك القادة. [77]

5- ويمكن احتسـاب صرخات الاحتجاج التي أطلقتها المنظومة الدينية الشيعية، دليلاً مضافـاً عـلى نزعة الطائفية التي كانت سـائدة في عهد الرئيس عبد السـلام عـارف. إذ ورد احتجاج واضح من المرجع محسـن الحكيم على الممارسـات الطائفيـة لجمهورية الرئيس عبد السلام عارف خلال لقائه رئيس الوزراء طاهر يحيى في النجف بتاريخ 19 آذار 1964، بقوله: أن الطائفيـة تشـكل أكبر خطرٍ على العـراق. لذلك ينبغي تجنبها، ومعاملة الشـعب العراقي وفق مبدأ المساواة والعدل. ثم استعرض مع هذا الاحتجاج جملة من المطالب منها:[78])

أ – ضرورة إلغاء قانون الأحوال الشخصية لأنه يخالف الشريعة الإسلامية.

ب– ضرورة حظر الخمور والقمار.

ج – على الحكام التثبت والتروي في إصدار الأحكام، وعدم التسرع فيها.

د – تحقيق جميع المطالب المشروعة التي يطالب بها أبناء الشعب على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم.

ورغم أن الشـيخ (محمد رضا الشـبيبي) بلغ حوالي 75 عاماً في عهد الرئيس عبد السلام عـارف، ورغـم عزوفـه عن العمل السـياسي، ألا أنه كتـب مذكرة مهمة موجهـة إلى رئيس

الـوزراء عبـد الرحمن البزاز في 28 تشرين الأول 1964، مثلت واحدة من أهم الاحتجاجات المناوئة للطائفية التي طلت برأسها إبان الجمهورية الثانية. وذلك لسببين رئيسيين هما:

أ – شعوره بخطورة الطائفية التي أخذت بالانتشار في عهد الرئيس عبد السلام عارف.

ب– كـما كان يتوقـع أن مذكرته سـتجد أذناً صاغيـةً لدى رئيس الـوزراء الجديد (عبد الرحمـن البزاز) كونه أول رئيس وزراء مدني يتولى قيادة الحكومة. فضلاً عن كونه من الشخصيات القانونية المثقفة والواعية.

وبعـد مداولات بين المرجع محسـن الحكيم والشـيخ محمـد رضا الشـبيبي تمت صياغة المذكـرة بتفاصيلهـا الاحتجاجية كافـة. [79] ولقد ما ورد في مذكرته، تحذيـرات من الطائفية التي تبناها نظام الحكم في عهد الرئيس عبد السلام عارف. حيث أشار إلى ما يأتي :[80]

أ – لم تكن التفرقة الطائفية مشكلة سافرة من مشاكل الحكم كما هي اليوم. إذ أن الأحداث الأخيرة برهنت على انبعاث روح التفرقة بشكل أشد وأعنف من ذي قبل بكثير.

ب– رغم أن الطائفية، احتسـبت بموجـب القوانين النافذة جريمـة يعاقب عليها، بيد أن العـبرة ليسـت بالألفاظ المجـردة والتشريعات المقنعـة، إنما بالتطبيق السـليم، والإدراك الصائـب لـروح تلك القوانين. إذ ليسـت الدولة وأجهزتهـا ووظائفها ومجـالات العمـل فيها وقفاً عـلى طائفة دون أخـرى، إنما يجب أن تـوزع واجباتها حسب الكفاية. ولعل نظرة فاحصة إلى الدواوين الكبيرة في الدولة ومن يشغلها، تكفي للدلالة على سياسة المحاباة الطائفية.

ج – ومن الواضح أن الشعب العراقي انتفض أكثر من مرة على سياسة التفرقة النكراء، وعمـل منـذ ثورتـه الأولى عام 1920 عـلى إقامة حكـم وطني ديمقراطي، يسـهم بإقامته، وينعم في خيراته أبناء الشعب كافة لا يفرقهم عنصر أو دين أو مذهب.

د – وقد بارك الشعب ثورة 14 تموز 1958، وعلق عليها آمالاً كبيرةً في استئصال جذور النعرات المفرقة. غير أن الأحداث الأخيرة برهنت، مع بالغ الأسـف، على انبعاث روح التفرقة بشكلٍ أشد وأعنف من ذي قبل بكثير.

ر – أن كثرة الشعب ساخطة جداً من جراء ذلك، وأنها تحتسب كرامتها مهانة، وحقوقها مهضومة، ولا سيما وقد رافق ذلك سوء اختيار بعض من يمثلونها في جهاز الحكم.

ز – وإذا كان من الممكن أن تغض هذه الكثرة الشعبية نظرها عن بعض حقوقها في وظائف الدولة، فإنها لا يسعها غض النظر عن التعريض بعروبتها وأصالتها وكرامتها وإخلاصها للوطن والدولة، التي أقامتها على جماجم شهدائها. ذلك التعريض المثير الذي يلوح به بعض المسؤولين والصحف.

و – عليه، خلص إلى القول، أنه من الضروري إتباع نهجٍ آخر تراعى فيه المساواة المطلقة بين المواطنين، وبالشكل الذي يتوافق مع الشريعة الإسلامية والقوانين النافذة.

أضف إلى ذلك، أشار رجل الدين (محمد صادق الصدر) على شيوع النزعة الطائفية في عهد الرئيس عبد السلام عارف. وذلك في رسالته المعنونة (الطائفية في نظر الإسلام) المرسلة إلى شخص يدعى (أبا حامد) في 3 كانون الأول 1965. وذلك بقوله: (نحن الآن وألسنة اللهب الطائفي ترتفع في ربوع بلادنا، محاولة بكل جدٍ وقسوةٍ أن تأتي على الأخضر واليابس منا، وأن تلف في زوبعتها المروعة، المخلص والخائن والمؤمن والفاسق). [81]

وترجع أهمية هذه الرسالة إلى المعطيات الآتية:

أ – أنها أول أطروحة نظرية تقدمها المنظومة الدينية في معالجة المشكلة الطائفية في العراق، فسر فيها طبيعة الخلاف الطائفي، وأشار فيها إلى مخاطره. ثم طرح رؤيته الخاصة لحل المشكلة الطائفية في العراق.

ب– أن كاتبها رجل دين شاب، سيكون له شأن كبير في الحياة الدينية والسياسية في منتصف التسعينات، وخاصة بعد أن تولى موقع المرجعية الدينية الشيعية العليا في العراق. وقد أشار إلى منزلته الكثير من الباحثين ورجال الدين بعد اغتياله عام 1999. [82]

وفي مطلع رسالته، ذهب محمد صادق الصدر إلى توجيه النقد لظاهرة الخلاف الطائفي المتفاقم في عهد الرئيس عبد السلام عارف. وذلك من الزوايا الآتية:[83]

أ – أن هذا الخلاف لا يقع ضمن دائرة الإسلام، إنما هو خلاف مصلحي اقتضاه اصطدام المصالح والمنافع بين جبهتين من الناس. وكان من الطبيعي أن تسيطر الجهة التي بيدها زمام الحكم، وأن تستقل بإدارة البلاد، وأن تقصي من سواها عن مناصب الحكم.

ب– أن هذا الخلاف ممقوت في نظر الإسلام، لأن الإسلام يدعو إلى وحدة الصف والتآلف بين المسلمين. وأشار إلى الآية 92 من سورة الأنبياء، والآية 4 من سورة الصف، للدلالة على ذلك. كما أن الإسلام حصر مقاييس التفاضل بين الناس في ثلاثة خصال هي (العلم، والتقوى، والجهاد). ولم يفرق في ذلك بين مذهب وآخر لا بتصريح ولا بتلميح. وقد أشار إلى الآية 9 من سورة الزمر، والآية 95 من سورة النساء، للدلالة على ذلك.

ج – كما أن هذا الخلاف، حسب وجهة نظره، يتعارض مع رسالة الإسلام العالمية، ويعرقل انتشارها لهداية البشر.

د – ثم انتقد طرفي الصراع بتأكيده على أن غاية الحكام تكمن في (إقصاء أفراد الشيعة عن الحكم، وإبعادهم عن الإدارات والمرافق العامة للدولة). وبالمقابل أن غاية ما لدى الشيعة يكمن في (أن يعود أشخاصهم إلى استلام المناصب، والتسنم على كراسي الحكم، وإشغال المرافق العامة، لتنفتح لهم فرصة العمل، ويتسنى لهم الحصول على القوة والمال).

ر – وخلص إلى القول، أن (الخلاف بهذا الشكل، وعلى هذا المستوى، يعتبر خلافاً مصلحياً بين أشخاص لا بين مذهبين من مذاهب الإسلام).

ثم عرج محمد صادق الصدر على مخاطر الطائفية، والتي حددها بالشكل الآتي:[84]

أ – لن ينتفع من الخلاف الطائفي سوى قوى الاستعمار، التي ستجد نقطة ضعف تولج منها لتحقيق أطماعها في بلاد المسلمين.

ب- أن هذا الخلاف، يغلق باب العمل الإسلامي المشترك. (بالإضافة إلى ما يخلفه هذا الشعور من حزازاتٍ وأحقادٍ، وإلى ما يترتب عليه من صعوبةٍ بالغة في التشارك في العمل الإسلامي والإتحاد في الهدف الديني).

ج - ومن سيئات هذا الخلاف أنه يستبدل المقاييس الإسلامية الشاملة، بمقاييس طائفية ضيقة. فالمقياس الإسلامي (يقتضي الشعور بالجماعة الإسلامية ككل). أما المقياس الطائفي فإنه يقوم على (أننا جماعة، والمذاهب الأخرى من جماعات أخرى، بعيدة عنا بقليل أو بكثير).

ثم طرح الصدر رؤيته لحل المشكلة الطائفية بالصيغة الآتية:[85]

أ - لمعالجة المشكلة الطائفية (يجب أن ننظر إلى هذا الخلاف الطائفي من أعلى، من وجهة النظر الإسلامية الخالصة، وأن نقيس وجهات النظر المختلفة بمقياس الإسلام).

ب- كما أن زيادة أعداد الشيعة في أجهزة الحكم لا يحل المشكلة الطائفية. (وحين نطالب بإدخال أشخاص معينين في السلك الحكومي أو العسكري أو الدبلوماسي، لابد وأن نتوخى فيهم هذه الصفة، ولا نكتفي بأن يكونوا معنونين بالتشيع فحسب). وأضاف قائلاً: (لعل أي رجل آخر يعتنق مذهباً من مذاهب الإسلام أو يحمل عقيدة باطلة، إذا كان منصفاً ومخلصاً يحمل بين جنبيه عقلاً وقلباً وضميراً إنسانياً، فإنه خير من هذا الرجل الشيعي).

ج - أن كيل الشتائم والاتهامات على الطرف الآخر، أو استعراض العضلات، وإظهار القوة والجبروت أمامه. واستعراض نقاط الخلاف بين المذهبين، والإصرار على وجهة نظر معينة، كل ذلك لا يجلب (إلا شق الصفوف، وزيادة الاختلاف، وهي بكل تأكيد غير مرضية من وجهة نظر الإسلام).

إن أطروحة محمد صادق الصدر الفكرية الرامية إلى معالجة المشكلة الطائفية، لم تمنعه من التوكيد على المحافظة على خصوصية المذهب الجعفري من الزوايا الآتية:[86]

أ - أن المحافظة على خصوصية المذهب الجعفري، تقتضي (الدعوة إلى الإسلام من

خلاله، وتطبيق فتاواه على المجتمع الإسلامي، والمطالبة بصياغة القوانين بشكل يحمل وجهة نظره الخاصة).

ب- أن المحافظة (على شخصية المذهب الإسلامية، لا يقتضي بأي حال، احتقار العمل الإسلامي الذي تقوم به المذاهب الأخرى أو الشعور بالحقد أو التعصب نحوها).

ج - كما (أن المحافظة على شخصية المذهب الإسلامية، يقتضينا المطالبة بتطبيق القانون الإسلامي القائل: بتساوي الأفراد أمام الحاكم الإسلامي). ومن ثم (نطالب بمشاركتنا الفعالة، كمسلمين أكفاء، في إدارة الدولة بمقدار نسبتنا وعددنا).

د - كما (أن المحافظة على الشخصية المذهبية الإسلامية، تقتضينا المطالبة بعدم تطبيق القوانين المخالفة لوجهة نظرنا الدينية علينا في الأحوال الشخصية والمواريث والقضاء وغير ذلك من قوانين. بل يجب، بالإضافة إلى صياغتها صياغة إسلامية، أن يطبق على أهل كل مذهب ما يذهبون إليه، وما يرضونه من فتاوى وآراء في أي مجال من مجالات الحياة).

ثالثاً: الصراع حول قرارات التأميم:

إن إصدار الرئيس عبد السلام عارف لقرارات التأميم في 14 تموز 1964، جاء وفق خلفية فكرية آمنت بأن الاشتراكية تمثل الطريق الأفضل لبناء التجربة العراقية الجديدة.

وتعرف الاشتراكية على أنها نظام سياسي - اقتصادي يقوم على مفهوم الملكية العامة لوسائل الإنتاج المختلفة بما فيها المصانع والآلات المستخدمة لإنتاج السلع بقصد توفير الاحتياجات اللازمة للإنسان. وفي هذا النظام يصبح من حق الحكومة اتخاذ كافة القرارات المتعلقة بالإنتاج والتوزيع. ويعتمد الافراد على الدولة في توفير أساسيات المعيشة كالغذاء والدواء والتعليم والصحة طالما أنها حرمتهم من حق التملك.

وفي الواقع أن الاشتراكية على أنواع متعددة، منها الاشتراكية العلمية، والاشتراكية المثالية، والاشتراكية الديمقراطية، والاشتراكية العربية وغيرها.

مع ذلك، فإن الرئيس عبد السلام عارف لم يأخذ منها سوى الاشتراكية العربية التي تبناها الزعيم جمال عبد الناصر دون سواها لأنه كان من أشد المعجبين بالزعيم جمال عبد الناصر، ويحتسبه مثله الأعلى في الفكر والسياسة. وكان يتحدث عنه بشكل دائم وبحماس شديد. [87] وقد اتخذ خطوات عديدة تدل على هذا الإعجاب، لعل أهمها إصدار قرارات التأميم على غرار تجربة عبد الناصر في مصر. [88] وهذا ما أكده (عبد الرحمن البزاز) بقوله: (وأقولها لكم صراحة، إن الذي توصلت إليه، أنكم أقبلتم على خطوة التأميم، واتخذتموها سيراً على المودة التي اجتاحت دول العالم النامي بشكل عام، وأنكم تأثرتم بالتجربة المصرية في هذا الشأن). [89]

ويبدو أن الاشتراكية العربية التي طرحها الزعيم جمال عبد الناصر، كانت الأقرب إلى الرئيس عبد السلام عارف من النماذج الاشتراكية الأخرى. وذلك للأسباب الآتية:

أ - لأن اشتراكية عبد الناصر، كانت الأقرب إلى طبيعة التدين لدى الرئيس عبد السلام عارف. وذلك لأنها تعلن دائماً خلافاتها مع الماركسية وتطبيقاتها. فإذا كانت الماركسية تؤمن بالمادية الجدلية، فإن الدين والإيمان يمثلان محور الاشتراكية العربية.

ب- لأن اشتراكية عبد الناصر، كانت الأقرب إلى المسلمات القومية لدى الرئيس عبد السلام عارف. فإذا كانت الماركسية تؤمن بأن الصراع الطبقي يمثل قوة الدفع الوحيدة للتاريخ، فإن التميز القومي يمثل قوة الدفع الأساسية للتاريخ في الاشتراكية العربية. وقد تمسك الرئيس بهذه الأطروحة الناصرية أكثر من أي وقت سابق، وذلك لأن الرئيس المصري جمال عبد الناصر كان قد أعلن أنه على أي قطر عربي يريد الانضمام إلى مصر في وحدة عربية، أن يتحول إلى دولة اشتراكية وفق المبادئ الاشتراكية العربية. [90]

ج - كما أن اشتراكية عبد الناصر، رغم أنها تؤمن بقيادة القطاع العام لعملية التنمية، إلا أنها تؤمن أيضاً بوجود قطاع خاص يخضع لشروط خطة التنمية الشاملة، التي

تضعها الحكومة المهيمنة على القرار السياسي والاقتصادي. وهذا ما يريده الرئيس عبد السلام عارف.

ويبدو أن قوانين التأميم عام 1964، كانت من بين أهم الإجراءات التي أثرت في التطور الداخلي في العراق في عهد الرئيس عبد السلام عارف.

وبموجب تلك القوانين، أممت كل المصارف وشركات التأمين وشركات الإسمنت والسكائر وبعض صناعات الطحين والنسيج. كما نص تعديل لاحق على تحويل استيراد وتوزيع المستحضرات الصيدلانية والسيارات والشاي والسكر ومواد أخرى إلى احتكار حكومي. كما أن الصناعات الرئيسة ستعود للقطاع العام. ولم يسمح لأي شخص بحيازة أكثر من عشرة آلاف دينار عراقي (تعادل 28 ألف دولار) بقيمة أسهم في أي شركة وغيرها من الإجراءات. [91]

ويرجح أن الرئيس عبد السلام عارف، كان قد اتخذ قرارات التأميم على نسق ارتجالي غير مدروس، وفي ظل ظروف سياسية غير مناسبة. فضلاً عن عدم إيمان مؤسسة الحكم كلها بمحتوى هذه القرارات ومحتواها وابعادها التقدمية. فزاد ذلك من التعقيدات التي تعاني منها الصناعة في البلاد، واتسعت دائرة الفساد والعجز في هذا الميدان الحيوي، ووضع أصحاب الشأن والأقارب في مسؤوليات كبيرة غير مؤهلين لها. لذلك اهتز الوضع الاقتصادي بشكل كبير. فضلاً عن سيطرة البيروقراطية واليمينية على المشاريع الصناعية المؤممة. وأصبح القطاع العام الصناعي، برغم ملكية الدولة له، في خدمة الأوساط الطفيلية والبرجوازية والبيروقراطية التي كانت تهيمن على مقدرات البلاد الصناعية بشكل مباشر أو غير مباشر. وبذلك فقدت قرارات التأميم مضامينها التقدمية، وجعلت من القطاع الصناعي عالة على الدولة يستنزف ميزانيتها بدلاً من أن يساهم في تطور البلاد الاقتصادي، ويمد الدولة بموارد جديدة، ويؤمن لها قدراً من العملة الصعبة. [92]

ويبدو أن قرارات التأميم الاشتراكية قد فشلت لأسباب عديدة منها :[93]

أ – سوء الإدارة والافتقار إلى أعدادٍ كافية من الخبراء.

ب– العجز عن تنسيق المشاريع في القطاع العام.

ج – كما أن العراق يعد بلداً غنياً بموارده الطبيعية، لذلك لم يقتنع المواطنون باستثمار أموالهم في الصناعات المحلية، لأنهم اعتادوا تقليدياً على اختزان أموالهم لأنفسهم لعدم ثقتهم بالمصارف الحكومية.

د – إن تطبيق الاشتراكية قبل أوانها أثار الذعر لدى المواطنين، فعملوا على تهريب أموالهم خارج البلاد. وهذا أدى بطبيعة الحال إلى انخفاض فوري في الإنتاج، وتدهور عام في اقتصاد البلد.

لذلك لم يتردد عبد الرحمن البزاز من مخاطبة الرئيس عبد السلام عارف قائلاً: (إن الخطوة التي اتخذتموها بصدد التأميم كانت خاطئة وغير مدروسة. فالعراق المعاصر الذي أسس منذ عام 1921، دولة لم تكن رأسمالية مطلقاً لكي نطبق الاشتراكية فيها ونؤمم مصالح الناس لديها. فالدولة كانت تملك جميع المصالح الأساسية لتمشية الاقتصاد الوطني على أكمل وجه). وأضاف البزاز قائلاً: (وأقولها لكم صراحة، إن الذي توصلت إليه، أنكم أقبلتم على خطوة التأميم، واتخذتموها سيراً على المودة التي اجتاحت دول العالم النامي بشكل عام، وأنكم تأثرتم بالتجربة المصرية في هذا الشأن). [94]

إن قوانين التأميم قد واجهت معارضة من العناصر التجارية، لأن تلك القوانين، من وجهة نظرهم، تثبط من الاستثمار الخاص. [95] ويبدو أن أهمية تلك العناصر التجارية كونها كانت تمثل جزءً من مصادر تمويل المنظومة الدينية ومشاريعها. حيث امتهنت شريحة واسعة من الشيعة مهنة التجارة، فعمل الكثير منهم على إسناد المنظومة الدينية الشيعية من خلال دفع الحقوق الشرعية، إضافة إلى دعم المشاريع الخيرية الإسلامية. [96] وقد فسرت تلك القرارات على أنها انتقاماً من التجار الشيعة الذين تضرروا منها أكثر من غيرهم. [97]

أن إصدار قوانين التأميم للشركات والبنوك في العراق، كان قد أسهم بتأزم العلاقة بين المرجع محسن الحكيم والرئيس عبد السلام عارف. وذلك لأن هذا القانون طال الفئات المتوسطة والبنوك والمصانع التي يزيد رأسمالها عن (50000) ألف دينار. وبدأت السلطة بمصادرة الأموال، والسيطرة عليها بناءً على المذهب الاشتراكي.

لذلك استنكر المرجع محسن الحكيم تطبيق هذه القوانين لأنها، حسب معتقداته، منافية للشريعة الإسلامية. وطالب بدلاً عنها، بتطبيق أحكام الإسلام التي تضمن العدالة الاجتماعية أكثر من الاشتراكية. (98)

وبناءً على ذلك، وجه المرجع محسن الحكيم في 22 تموز 1964 علماء النجف برفع برقية إلى رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ورد فيها (نستنكر أشد الاستنكار تطبيق الاشتراكية التي تصطدم مباشرةً بمبادئ الإسلام السامية في البلاد الإسلامية التي ظهرت طلائعها بالاعتداء على أموال الناس في حركة التأميم). (99)

كما ورد في مذكرة الشيخ (محمد رضا الشبيبي) الموجهة إلى رئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز في 28 تشرين الأول 1964، والتي تمت صياغتها بعد مداولات بينه وبين المرجع محسن الحكيم، (100) تحذيرات من قوانين التأميم، التي تبناها نظام الحكم في عهد الرئيس عبد السلام عارف. إذ أشار إلى ما يأتي: (101)

أ - لم يرغب الشيخ الشبيبي في الدخول في جدل حول الاشتراكية من حيث كونها صالحة أم غير صالحة للبلاد، إنما اكتفى بالرجوع إلى حقائق الأشياء، وبما حدث فعلاً من نتائج ليصدر الحكم مبنياً على الواقع دون الخيال.

ب- وبناءً على ذلك، لاحظ الشيخ، أن أوضاع العراق المالية والاقتصادية، عند تطبيق الاشتراكية في 14 تموز 1964، ازدادت تخبطاً وارتباكاً. حيث ولدت زيادة في البطالة، وقلة في الإنتاج، وتبذيراً في أموال الدولة، وتهريباً لرؤوس الأموال الوطنية، وعجزاً في الموازنة.

ج - ثم طرح فكرة (الديمقراطية الاقتصادية) بوصفها النظام الملائم لظروف العراق وحاجاته. ثم أكد على إيمانه بالعدالة الاجتماعية، واحتسب الفروق الاقتصادية في البلاد، تمثل خرقاً لقواعد هذه العدالة. لهذا اقترح، العمل على تقليل الفروق عن طريق توزيع الضرائب، وزيادة مكاسب الطبقة العاملة، ووضع خطة شاملة للتنمية الاقتصادية وزيادة الدخل العام.

د – وأخيراً، طالب الحكومة بتدارك ما أدت إليه تلك السياسة المرتجلة من بطالة. وذلك بإيجاد عمل للعاطلين، يكفل لهم مستوى من المعيشة يتلاءم وكرامة الإنسان. كما طالب بإعادة النظر في الأوضاع الاقتصادية، مع تعيين مجالات القطاع الخاص والقطاع العام بشكل واضح، لكي ينصرف المواطنون إلى مزاولة أعمالهم بحريةٍ تامة واطمئنانٍ كامل.

ولعل أطروحة الشيخ (عبد العزيز البدري) المعنونة (حكم الإسلام في الاشتراكية)، تعد من أهم المواجهات الفكرية التي اضطلعت بها المنظومة الدينية، إزاء الاشتراكية عموماً، وقوانين التأميم خصوصاً. ويبدو أن أهمية هذه الأطروحة، اقتضت طباعتها عام 1962، وإعادة نشرها بطبعة ثانية عام 1965 لمواكبة فكرة الاشتراكية وقوانين التأميم على حد سواء.

وقد انطلق الشيخ البدري، في معالجة الموضوع من المنطلقات لآتية:

أ – إن النظر والتدقيق في الفكرة الاشتراكية، بات ضرورياً جداً، لأنها كعقيدة ونظام، تعد فكرة طارئة، ونظاماً مستحدثاً، استهوى العقول، وداعب المخيلة، لدرجة ظن بها البعض أنها دين جديد. [102]

ب– ولما شاع القول بوجود نوع من الاشتراكية في الإسلام. وذلك تقول على الإسلام، ومدخل إلى المروق منه، على حد قول الشيخ (أمجد الزهاوي)، الذي قام بكتابة تقديم للكتاب. [103] لذلك جاءت هذه الأطروحة للرد على هذه الإشكالية الفكرية – العقائدية.

ج – وقد تعهد الشيخ في الكتابة عن الاشتراكية بما ينطبق على واقعها، المأخوذ من مصادرها المعتبرة. [104]

ثم شرع الشيخ البدري، في بيان مخالفة الاشتراكية للإسلام من الزوايا الآتية:

1- أن الاشتراكية لا تتسق مع العقيدة الإسلامية لدى العراقيين، وأنها عقيدة فاسدة، لها دول تحمل الدعوة إليها، ومعسكرات تدافع عنها وترعاها، وأحزاب تقود الناس بموجبها، وحكام يعملون على تثبيتها في المجتمع. فالنظام لا يؤخذ إلا مع عقيدته. [105]

2- لا يجوز أن يستورد المسلمون أنظمةً ومعالجات وحلولاً لمشكلاتهم من أمة أخرى. فهذا لا يجوز عقلاً وشرعاً. **وذلك للأسباب الآتية:**[106]

أ – إن أنظمة تلك الأمم ومعالجاتها لا تنتج إنتاجاً حسناً، لأنها لم تنبثق عن عقيدة المسلمين.

ب– إن تلك الأنظمة المستوردة والحلول، لابد أن تكون مناقضة كلياً أو جزئياً للأحكام الشرعية المنبثقة من العقيدة الإسلامية. وبما أن الاشتراكية تؤمن بأن المادة أصل الأشياء، فإن هذا يعني إنكار وجود الخالق سبحانه، وبالتالي إنكار الأديان السماوية كافة.

3- تعمل الاشتراكية على تحقيق مبدأ المساواة في الحقوق الاقتصادية والملكية والإنتاج والاستهلاك وما يلحق بذلك كله. ويرد الشيخ على ذلك بالقول: إن مثل هذه المساواة لا واقع لها في الحياة. كما أنها غير عملية لحياة الإنسان. وذلك لأن الله سبحانه حين خلق البشر وجعلهم يتفاوتون في القوى الجسمية والاستعدادات العقلية. وهم في نفس الوقت يتفاوتون في إشباع حاجاتهم. عليه تصبح المساواة بينهم مستحيلة. ولو فرضنا جدلاً، أن الدولة تستطيع أن تساوي بين الأفراد في حيازة السلع والمال، فإنها لا يمكن أن تساويهم في استعمال هذا المال، لا في الإنتاج، ولا في الانتفاع به. فالمساواة في هذه الناحية أمر خيالي لا واقع له. [107]

4- يقتضي النظام الاشتراكي إلغاء الملكية الفردية. إن هذه القاعدة مخالفة للأحكام الشرعية. كما أنها مناقضة للفطرة البشرية. [108]

5- أما التأميم في الفكر الاشتراكي، فيعني تحويل الملكية الفردية إلى ملكية الدولة. إذا رأت الدولة في هذا التحويل مصلحة عامة. وقد عرج الشيخ على ذلك بشكل مفصل لأنه قضية جدلية مثارة في عهده. وذلك بالشكل الآتي:[109]

أ – أن التأميم غير وارد في الاشتراكية الأصلية، التي نظر لها كارل ماركس ورفاقه،

لأن كل شيءٍ للدولة. والواقع أنه قضية آمن بها دعاة الاشتراكية المحليون، الذين احتسبوه جزءً من قواعدهم الاشتراكية.

ب- إن التأميم يخالف الأحكام الشرعية، التي نصت على احترام الملكية الفردية وصونها من أي اعتداء يقع عليها.

وقد عرج المفكر الإسلامي (محمد باقر الصدر) على قضية التأميم في كتابه (اقتصادنا) الصادر عام 1961، أي تناولها قبل إصدارها بصيغة قوانين في عهد الرئيس عبد السلام عارف، والتي احتسبها الركن الثالث للمرحلة الاشتراكية. **ثم بدأ بتحليلها بالشكل الآتي:**[110]

1- عرف التأميم، على أنه يعني (محو الملكية الخاصة، وتتويج المجموع بملكية وسائل الإنتاج في البلاد، ليصبح كل فرد في نطاق المجموع مالكاً لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون).

2- والفكرة العلمية للتأميم، تقوم عنده (على أساس تناقضات القيمة المضافة، التي تكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في رأي ماركس، فإن هذه التناقضات تتراكم، حتى يصبح تأميم كل وسائل الإنتاج ضرورة تاريخية لا محيد عنها).

3- وخلص إلى القول، أن أي تجربة من تجارب التأميم، سوف تمنى بالفشل، لأنها تقع ضمن إطار السلطة المطلقة، التي ولدت من رحم التجربة الماركسية وواقعها السياسي في المرحلة الاشتراكية. فضلاً عن كونها تؤسس لسلطة حاكمة على الثروة، والقدرة على التلاعب بها بمختلف الأساليب. وهذا الجوهر هو الذي تتمتع به القوى السياسية المهيمنة على المجتمع والدولة.

وبناءً على أطروحات المنظومة الدينية ومواقفها المعارضة لقوانين التأميم، فقد حاول الرئيس عبد السلام عارف، احتواء المرجع محسن الحكيم. لذلك أبدى رغبته بزيارة المرجع والاتفاق معه حول مجمل الأوضاع في العراق. فأرسل وفداً برئاسة (ناجي طالب)، وعضوية (محسن الرفيعي، وأنور الجوهر). **وقد اشترط المرجع محسن الحكيم، إنجاز أمرين قبل عقد الاجتماع هما:**[111]

أ – إلغاء قانون الأحوال الشخصية.

ب– إلغاء القوانين الاشتراكية بشكل فوري.

ويبدو إن هذه الاشتراطات حالت دون عقد اللقاء بين طرفي الصراع. إذ وافق الرئيس عبد السلام عارف على تعديل قانون الأحوال الشخصية. وذلك بإلغاء فقرة المساواة في الإرث بين الرجال والنساء، إلا أنه لم يوافق على إلغاء القوانين الاشتراكية المتعلقة بالتأميم، [112] لأنه كان متأثرا بشدة بفلسفة الرئيس جمال عبد الناصر، ونهجه المتجسد بالاشتراكية العربية وما انبثق عنها من إجراءات التأميم. [113]

رابعاً: الصراع حول المشكلة الكردية:

مثلت ثورة 14 تموز 1958، نقطة تحول جوهرية في مسار المشكلة الكردية. حيث مثل الكرد في مجلس السيادة بعضوٍ واحدٍ (العقيد خالد النقشبندي) من أصل ثلاثة أعضاء. كما مثل الكرد في وزارة الثورة الأولى، بوزيرٍ واحد (بابا علي الشيخ محمود الحفيد) وزيراً للمواصلات من أصل عشرة وزراء. [114]

كما نص الدستور المؤقت لعام 1958 على أن (العرب والأكراد شركاء في هذا الوطن، ويقر هذا الدستور حقوقهم القومية ضمن الوحدة العراقية). [115] وصدر العفو عن العناصر الكردية المهاجرة. لعل أهمهم الملا مصطفى البارزاني وأتباعه وعائلته، الذين عادوا إلى البلاد بعد مرور أقل من شهرين على قيام الثورة. [116] ثم أجيز الحزب الديمقراطي الكردستاني بشكل رسمي في 9 شباط 1960. [117]

وفي أعقاب ذلك، تقدم الحزب الديمقراطي الكردستاني بمذكرة إلى الرئيس عبد الكريم قاسم مؤرخة في 20 تموز 1961، تضمنت التذكير بالإهمال الذي تعرضت له المناطق الكردية، وعدم تطبيق ما جاء في الدستور من حقوق قومية كردية. وطالبت المذكرة بضرورة القيام بإجراءات سريعة لتدارك الأمر. [118]

وعندما رفض الرئيس عبد الكريم قاسم الاستجابة لتلك المطالب، اندلعت أعمال

العنف في المنطقة الكردية. وأعلن الحزب الديمقراطي الكردستاني الإضراب العام في المنطقة الشمالية يوم 6 أيلول 1961، مما أدى إلى اندلاع المواجهات المسلحة مع القوات الحكومية. [119] ولم تتوقف تلك المصادمات إلا بعد حدوث انقلاب 8 شباط 1963، بحكم وجود اتفاق مسبق بين القيادة الكردية والجبهة القومية، يقضي بوقف القتال في حال نجاح الانقلاب. [120]

وفي عهد الرئيس عبد السلام عارف، فتحت قنوات الاتصال بالقيادة الكردية منذ كانون الأول 1964، والتي أسفرت عن (اتفاق 10 شباط 1964)، لتبدأ صفحة من الوئام بين الطرفين. بيد أن رفض الحكومة لفكرة (الحكم الذاتي) التي طرحها الملا مصطفى البارزاني قد عقد المشكلة أكثر من السابق. وتذرعت الحكومة في رفضها للفكرة، أنها لم ترد في اتفاقية 10 شباط. [121]

وعندما أعلن البارزاني في تشرين الأول 1964، عن تأسيس برلمان وحكومة كردية بمعزل عن بغداد ودون رضاها، بقصد فرض الأمر الواقع أمامها، نشب القتال مرة أخرى مع القوات الحكومية في نيسان 1965 من أجل إعادة السيطرة على الشمال العراقي. وقد استمر القتال حتى أواخر عام 1965. [122]

وفي مطلع عام 1966، استكملت القوات الحكومية استعداداتها لشن هجومها الشامل على المعاقل المتبقية للحركة الكردية المسلحة. وفي خضم هذه الاستعدادات، احتاجت الحكومة إلى فتاوى تسوغ لها أعمالها العسكرية في شمال العراق من وجهة دينية.

وقد حاول الرئيس عبد السلام عارف أن يستعين برجال الدين. فأرسل إلى مجموعة منهم، وطلب منهم إصدار فتاوى توجب القتال ضد الكرد. [123] حيث عقد مؤتمر حضره ممثل من الأزهر لإسناد الحكومة بالقتال ضد الكرد بوصفهم (جماعة باغية). [124] ومن ضمن الشخصيات الدينية التي طلب منها تلك الفتوى كان المرجع محسن الحكيم.

ولعل قضية الامتناع عن إصدار فتوى تجيز القتال ضد الكرد، كانت من أبرز القضايا الخلافية التي واجهت المرجع محسن الحكيم في عهد الرئيس عبد السلام عارف.

بل انه لم يجوز مقاتلة الكرد لأنهم مسلمون، وأن قتل المسلم لا يجوز شرعاً، واحتسب السلطة بعملها هذا ظالمة. [125]

كما أن المرجع الديني (محمد الحسيني الشيرازي) رفض إعطاء فتوى من هذا القبيل. إذ قال للوفد الحكومي (بأننا لا يمكننا أن نفتي بمثل ذلك). [126]

وعندما تساءل الوفد الحكومي قائلاً: لماذا لا تصدرون الفتوى؟ ألستم من دعاة الوحدة الإسلامية، وإزالة الحدود الجغرافية، وأن هؤلاء الأكراد انفصاليون يريدون تجزئة العراق، واستئصال جزءٍ منه لإنشاء دولة قومية لهم. أجاب المرجع بعدة نقاط منها:[127]

أ - أن الكرد لم يطالبوا، إلا بحقوقهم المشروعة، المتمثلة بأن تكون لغتهم هي اللغة الرسمية في مناطقهم، وأن تكون لهم حصة في الحكومة تتناسب مع عددهم. ولما كانت الحكومات المتعاقبة في العراق لا تريد أن تمنحهم شيئاً، فقد شهروا السلاح بوجهها.

ب - أن تمسك حكومة الرئيس عبد السلام عارف بالقومية العربية، أثارت حمية الكرد أكثر من السابق، ودفعتهم للمطالبة بحقوقهم بصورة أكثر جدية. إن رفع شعار القومية العربية بوجه القوميات الأخرى، يوجب ظهور التعصب القومي عند الآخرين.

ج - كما أن المشكلة، من وجهة نظره، تكمن في كون حكومة الرئيس عبد السلام عارف، لم تطبق المنهج الإسلامي في الحكم. ذلك المنهج، الذي يعطي كل صاحب حق حقه. فلو أن الحكومة طبقت الإسلام، لما طالب الكرد بتلك الحقوق، لأن حقوقهم ستكون مصانة في ظل النظام السياسي الإسلامي.

وفي نهاية الاجتماع، انزعج الوفد الحكومي من المرجع، وتوعده بالقول (إن هذا الكلام فيه إهانة لنا وللحكومة، وليكن في علمكم أن لهذا الموقف آثاراً سلبية عليكم، ويجب أن تستعد لتحمل النتائج). مما اضطره إلى المغادرة إلى الكويت ومنها إلى إيران. [128]

وبناءً على ما تقدم، يمكن أن نسجل الاستنتاجات الآتية:

1- أن الصراع بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية الشيعية، في هذا العهد، لم يصل إلى مستوى العمل على نظرية (الإزاحة الشاملة). وذلك لأن المنظومة الدينية لم تكن مهيأة سياسياً لاستلام الحكم آنذاك، لأنها لم تكن تمتلك المشروع السياسي البديل، ولا تمتلك الأدوات السياسية التي تحكم بموجبها. كما أن الرئيس عبد السلام عارف، لم يكن قلقاً من المنظومة الدينية لكي يتبع معها نظرية (الإزاحة الشاملة) لأنها لازالت غير منظمة بما فيه الكفاية. فضلاً عن أن عهده لم يكن سوى عهد صعود الاتجاهات القومية، بل يمكن القول إنه يمثل (العصر الذهبي) للقومية العربية. ولذلك لا يمكن أن تنافسها (الفكرة الإسلامية) بأي شكل من الأشكال.

2- ولعل السياسات الطائفية التي مورست في عهد الرئيس عبد السلام عارف، وقوانين التأميم الارتجالية المتسرعة، والتي ألحقت الضرر بمصالح التجار الشيعة، وبمصادر تمويل مشاريع المرجعية الدينية الشيعية، كانت من أهم محاور الصراع بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية.

3- عليه، لم تتجاوز المنظومة الدينية الشيعية وهي بصدد معارضتها لحكم الرئيس عبد السلام عارف، أكثر من السياسات المطلبية، والتي ترى أنها إصلاحية من داخل النظام وليس من خارجه.

المطلب الثاني
الصراع في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف

يجمع أغلب الباحثين والسياسيين على الإطراء العاطفي على شخصية الرئيس عبد الرحمن عارف. إذ وصفه المؤرخ (هادي حسن عليوي) قائلاً: (طيب القلب، متواضع، متسامح، نزيه اليد، هادئ قليل الكلام، كثير التفكير. كما عرف عنه الكياسة والعقل، وحبه للناس، وكرهه لاختلاق أي خلاف حقيقي أم مصطنع بين العراق ودول الجوار أو بين العراق ودول العالم). وأضاف قائلاً: (نشأ في بيت إسلامي متدين، وتربى في الجيش على

الصرامة والنظام، لكنه لم يفقد إنسانيته عندما أصبح الرجل الأول في العراق، ولم يكن له أعداءً وخصوماً في الجيش أو الأحزاب السياسية). وأضاف قائلاً: (كان عسكريا مهنياً، وآمرا جيداً ومحترماً ومحبوباً من قبل زملائه الضباط والجنود). [129] وقال عنه الباحث (جعفر عباس حميدي) أنه (امتاز الرئيس عبد الرحمن عارف بشخصيته الهادئة والمسالمة والمقبولة من كثير من الأطراف السياسية). [130] وأكدت الباحثة (فيبي مار) على أن الرئيس عبد الرحمن عارف كان (شخصاً مناسباً ذا شخصية واهنة نسبياً. إذ شعر الضباط الطموحون أن بإمكانهم التلاعب به). [131] بينما قال عنه الباحثان (هالة فتاح، فرانك كاسو) كان (عبد الرحمن عارف أدنى كفاءة وبالتأكيد أقل كاريزميةً من أخيه). [132]

ورغم أن تلك التوصيفات توحي بأنه حاكم ضعيف، بيد أن الواقع يدحض ذلك كونه تربى في الجيش على الصرامة والنظام، وكان عسكرياً مهنياً، وآمراً قوياً. فضلاً عن كونه كان أحد الضباط الأحرار، ومن المساهمين بثورة 14 تموز 1958، والتي تقتضي ضباطاً شجعاناً.

ويبدو أن معظم الباحثين تداخلت لديهم صفة الضعف بصفة الرحمة. إذ يوصف الرئيس عبد الرحمن عارف بأنه (حاكم رحيم) وليس (حاكم ضعيف) على حد قول الباحث (حسن البزاز) في كتابه (المنهجية السياسية للعقل العربي).

ومن هذه السجية الأخلاقية، قام الرئيس عبد الرحمن عارف بما يأتي:

أ - بدأ حكمه كرئيس للجمهورية بالعفو العام عن السياسيين كافة. وقام بتبيض السجون من جميع السجناء والمعتقلين السياسيين على اختلاف توجهاتهم.

ب- فسح المجال لمعارضيه بنوعٍ من الحريات، فأسس المجلس الرئاسي الاستشاري، الذي ضم عدداً من رؤساء الوزارات السابقين رغم أن بعضهم كان من خصومه، كخطوة أولى نحو تحقيق الديمقراطية بوصفها الأساس الذي تقف عليه فكرة الجمهورية ونظامها.

ج - كما أنه يعد الحاكم العراقي الوحيد في العراق الحديث، الذي لم يعتقل أو يسجن أحداً من السياسيين حتى إذا كان من معارضيه. [133]

د – وعلى صعيد المشكلة الكردية، أعلن الرئيس عبد الرحمن عارف في أول حديث صحفي بعد انتخابه رئيساً للجمهورية (أن الأكراد سيمنحون حكماً محلياً). [134] ولتحقيق هذا الهدف أجرى (عبد الرحمن البزاز) رئيس الوزراء، اتصالات مع ممثلي الحركة الكردية. وبدأت عملية التفاوض مع الملا مصطفى البارزاني، خصوصاً بعد معركة هندرين، التي تكبدت فيها القوات الحكومية خسائر فادحة. وقد أسفرت تلك المفاوضات عن عقد هدنةٍ بين الطرفين. [135]

وفي أعقاب الهدنة، أعلن عبد الرحمن البزاز عن مبادرة لحل المشكلة الكردية مكونة من اثنتي عشرة بنداً. وذلك في 29 حزيران 1966. تضمنت الاعتراف بالقومية الكردية، وأن هذا الاعتراف سوف يثبت في الدستور الدائم. والتعهد بإقامة إدارة لا مركزية في المناطق الكردية، والاعتراف باللغة الكردية كلغة رسمية في تلك المناطق. وتعهدت المبادرة بضمان تمثيل عادل للكرد في مؤسسات الدولة السياسية والعسكرية، وتخصيص موارد ملائمة لإعادة بناء المناطق الكردية. [136] ومع جدية المبادرة، وحسن النية، الذي رافقتها، بيد أنها واجهت تحدٍ جدي بعد استقالة صاحبها، وراعي أفكارها عبد الرحمن البزاز من منصبه في 8 آب 1966، بضغطٍ من كبار الضباط قبل أن تتاح له الفرصة الكافية لتطبيق ما جاء فيها من أفكار. [137]

ر – كما يعد الرئيس عبد الرحمن عارف، أول رئيس يختار رئيس وزراء من الطائفة الشيعية (ناجي طالب)، بوصفه أول من تبنى شعار عودة الحكم إلى القوى التي قادت ثورة 14 تموز 1958. فضلاً عن كونه رجل يتسم بالوسطية والاعتدال، وأنه من القوميين الناصريين، ولم يكن حدياً خلال الصراع القائم بين الجماعات القومية، الأمر الذي جعله محل قبولها كلها. ولهذا شعر الرئيس عبد الرحمن عارف بأن ناجي طالب يمثل الاختيار الأنسب لتولي مهام رئاسة الوزارة الجديدة. وفي أثر ذلك صدر المرسوم الجمهوري ذو الرقم (811) في 9 آب 1966 بتشكيل الوزارة برئاسة ناجي طالب، وعضوية ثمانية عشر وزيراً. [138]

ز - أضف إلى ذلك، كان الرئيس عبد الرحمن عارف (حاكماً عادلاً) لا يميز بين المواطنين على أسس مذهبية أو دينية أو قومية. وكان يحترم دور رجال الدين من مختلف الأديان والمذاهب. ولذلك، تعهد في أول خطاب وجهه إلى الشعب العراقي بأن يكون احترام القانون وسيادته الهدف الذي سيلتزم بتحقيقه، ويتشدد في تطبيقه. وأعلن سعيه لتدعيم جهاز الحكومة بعناصر كفؤة بعيداً عن المحسوبية والمنسوبية. [139] وضمن هذه التوجهات، عندما مرض المرجع محسن الحكيم خصص له رئيس الوزراء طائرة خاصة، وحضر لتوديعه شخصياً. [140] كما تشير المصادر التاريخية، أن الرئيس عبد الرحمن عارف، أمر بتخصيص طائرته الرئاسية الخاصة لنقل المرجع محسن الحكيم لأداء فريضة الحج. [141]

وإزاء حاكمٍ عادلٍ مثل الرئيس عبد الرحمن عارف، لا يميز بين المواطنين على أسس مذهبية أو دينيةً أو قومية، ستجد المنظومة الدينية، لا محالة، صعوبة بالغة في مواجهته أو معارضته، خصوصاً أنه يحترم دور رجال الدين، ويبذل أقصى ما يمكن للحفاظ على الوحدة الوطنية والمشاكل التي واجهتها كالمشكلة الكردية. لذلك، اتفقت أغلب المصادر على أن العلاقة بين الرئيس عبد الرحمن عارف والمنظومة الدينية الشيعية، التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم، كانت على ما يرام، وانه كان متساهلاً معها، وفسح المجال لها بالتحرك والتحدث مع الجماهير بكل حرية.

ورغم أن الرئيس عبد الرحمن عارف، لم ينجح بشكلٍ ناجز في مجال وضع الأسس الرصينة للقضاء على عوامل التفرقة الطائفية في البلاد، إنما كان نجاحه محدوداً، لأن جهاز الدولة قد تربى طوال سنوات حكم أخيه الرئيس عبد السلام عارف على المحاباة الطائفية. مع ذلك، كانت المنظومة الدينية الشيعية متفهمة لذلك النجاح المحدود. بل يمكن القول أن المرجعية الدينية كانت تعيش في عصرها الذهبي إبان حكم الرئيس عبد الرحمن عارف. وقد لمس المرجع محسن الحكيم ذلك فوجه الشكر إلى الرئيس عبد الرحمن عارف على رعايته لرجال الدين واهتمامه بشؤون المسلمين. وخاطبه بكلمة غير معهودة في خطابات المرجع مع رجال الحكم قائلاً: (ولدنا المعظم الفريق عبد الرحمن عارف رئيس الجمهورية العراقية المحترم دام توفيقه). [142]

وقد بلغت المنظومة الدينية التي يقودها المرجع محسن الحكيم أوج ازدهارها في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف بفعل العوامل الآتية:[143]

أ - اتسعت شعبيتها بشكل ملموس، نتيجة الدور السياسي والحرية التي تمتعت بها إبان عهد الرئيس عبد الرحمن عارف.

ب- الطريقة المنظمة التي أدار بها المرجع محسن الحكيم شؤون المرجعية الدينية، ساعدت كثيراً على اتساع دائرة نفوذها السياسي ولديني والاجتماعي.

ج - كما أن المرونة التي أبداها رئيس الجمهورية عبد الرحمن عارف ورئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز كلها عوامل ساعدت على انتعاش المنظومة الدينية بشكل غير مسبوق.

وعلى خلاف ما كان عليه الحال مع الرئيس عبد السلام عارف لم يواجه المرجع محسن الحكيم أي مواقف حرجة مع أخيه الرئيس عبد الرحمن عارف سوى الاعتراض على التدخل المصري في شؤون العراق، الذي طرحه نجل المرجع (مهدي الحكيم) أثناء لقاء تم بين الرئيس ونجل المرجع. إذ أن نجل المرجع قال لرئيس الجمهورية (إننا لا نعيش الآن في دولة مستقلة، وإنما نحن أناس تابعون لعبد الناصر، أو نحن جزء منه). [144]

ويبدو أن المؤشرات العامة، كانت تنبأ بسقوط نظام حكم الرئيس عبد الرحمن عارف. وذلك من الزوايا الآتية:

أ - يبدو أن الضعف، كان قد اعترى نظام الرئيس عبد الرحمن عارف. إذ أنه لم يتمكن من حل المشكلة الكردية بشكلٍ ناجز، كما أنه لم يتمكن من توفير قيادات مدنية جديدة تتكفل بمعالجة مشكلات الحكم، وفرض هيبة الحكم واحترامه من التيارات السياسية المحلية.

ب- من مجريات إدارة الدولة، تبين أن الجيش مثل الأداة الوحيدة القادرة على عملية التغيير. فكان من المتوقع أن يفكر قادة الجيش بمبادرة التغيير، وتسلم السلطة. [145] وفعلا بدأ آمر الحرس الجمهوري (إبراهيم الداود)، ومعاون مدير الاستخبارات العسكرية (عبد الرزاق النايف) بالتحرك لتدبير انقلاب عسكري بالتعاون مع حزب

البعث العربي الاشتراكي، الذي كان مستعداً لتنفيذ الانقلاب وقيادته، [146] كونه كان أنشط الأحزاب في معارضته الفعالة لسياسات الحكومة، وكسب التأييد داخل المؤسسة العسكرية، عبر تأسيس خلايا نشطة للحزب داخل الجيش. وضمن هذا السياق، تحركت مجموعة عسكرية بقيادة اللواء أحمد حسن البكر وضباط آخرين، لعل أبرزهم العقيد عبد الرزاق النايف في 17 تموز 1968 لإسقاط حكم الرئيس عبد الرحمن عارف بسهولة متناهية. [147] وعلى الفور تم إبعاده خارج العراق.

ج – كما أن نكسة الخامس من حزيران 1967، التي هزمت فيها الجيوش العربية أمام الكيان الإسرائيلي ن كان لها أثراً سلبياً على مكانة الرئيس عبد الرحمن عارف، كونه قد شارك فيها بقوات عسكرية لدعم جبهات القتال. ويبدو أن هذا الدور الذي لعبه الرئيس كان أحد الأسباب التي تسببت بالقبول الإنكلو – أمريكي بالإطاحة بحكمه. [148] وبذلك دفع ثمن هزيمة البلدان العربية، حيث عمت الفوضى شوارع بغداد بعد تلك الهزيمة. [149]

ورغم هذه المؤشرات، ورغم أن الرئيس عبد الرحمن عارف، لم يكن يمثل طموحات المنظومة الدينية التي يقودها المرجع محسن الحكيم كونه يحمل فكراً قومياً عربياً، وكان بالإمكان إسقاطه بسهولة، إلا أن المرجعية الدينية لم تتحرك لإسقاطه، وإقامة الدولة الإسلامية على أنقاضه. **وذلك للأسباب الآتية:**

أ – لم تكن هناك واجهة سياسية فعالة لدى المنظومة الدينية ممكن أن تضطلع بتلك المهمة الصعبة وفق نظرية الإزاحة الشاملة لنظام الحكم القائم.

ب– كما أن المرجع محسن الحكيم كان لا يؤمن بقدرة الجماهير على تغيير الأوضاع، ومواجهة السلطة القائمة في تلك المرحلة.

ج – أضف إلى ذلك، كان المرجع محسن الحكيم يعتقد أن الجيش لم يكن مؤيداً للمنظومة الدينية وقيمها. كما أنه لا توجد عناصر عسكرية يمكن الاعتماد عليها في قلب نظام الحكم. إذ أظهرت التجربة، أن العسكر لم يكونوا مستعدين للتخلي عن السلطة لصالح أي مؤسسة دينية أو مدنية، مهما كان الثمن.

هوامش الفصل التاسع

(1) نص القانون رقم 25 لسنة 1963 في الوقائع العراقية ع 797 في 25 نيسان 1963.
(2) علي جاسم العبيدي، رئيس الدولة في العراق، بغداد 1983، ص 276.
(3) منذر الشاوي، القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية العراقية، بغداد 1966، ص 175.
(4) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية، مصدر سبق ذكره، ص 96.
(5) رعد ناجي الجدة، المصدر السابق، ص 99. مجيد خدوري ص 294 - 295.
(6) نديم عيسى الجابري، فكرة الجمهورية ن مصدر سبق ذكره، ص 79.
(7) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت 1964، ص 421.
(8) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية، مصدر سبق ذكره، ص 100.
(9) نص البيان الأول للانقلاب الصادر في 18 تشرين الثاني 1963، أنظر: الوقائع العراقية ع 892 لسنة 1963. كذلك، هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 258 - 259.
(10) أنظر: نص قانون المجلس الوطني رقم 61 لسنة 1964 في: الوقائع العراقية، العدد 948 في 9 أيار 1964.
(11) أنظر نص الدستور المؤقت لسنة 1964 في: الدساتير العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 65 - 78.
(12) حول تحليل شخصية الرئيس عبد السلام عارف، أنظر: ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 344 - 355. أحمد فوزي، قصة عبد الكريم قاسم كاملة، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة 1963، ص 56 - 76.
(13) أحمد فوزي، مصدر سبق ذكره، ص 74. مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 298 - 299.
(14) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 123. ولمزيد من المعلومات حول الطبقة العسكرية التي اعتمد عليها الرئيس عبد السلام عارف، أنظر: صبحي ناظم توفيق، عبد السلام محمد عارف كما رأيته، دار الحكمة، لندن 2007، ص 168 - 174.
(15) سامي زبيدة، في كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 98..
(16) حول مصرع الرئيس عبد السلام عارف، أنظر: أحمد فوزي، ص 141 - 188. وحول نتائج التحقيق القضائي المتعلق بمقتله، أنظر: صبحي ناظم توفيق ص 413 - 444.
(17) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 242. حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 122 - 123. هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 316.
(18) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 308 - 309.
(19) المصدر السابق، ص 310 - 311.
(20) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية، مصدر سبق ذكره، ص 129.
(21) للتفصيل، أنظر: جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 311 - 326.
(22) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 312. هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 321 - 324.
(23) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 124.
(24) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 245.
(25) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 124 - 125.

(26) جواد هاشم، مذكرات وزير عراقي مع البكر وصدام: ذكريات في السياسة العراقية 1967 - 2000، دار الساقي، بيروت 2003، ص 72 - 73. سيف الدين الدوري، مصدر سبق ذكره، ص 106 - 110.

(27) صبحي ناظم توفيق، مصدر سبق ذكره، ص 164. هادي حسن عليوي ن مصدر سبق ذكره، ص 201.

(28) ماهر الشريف، في كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 84.

(29) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 226.

(30) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 268.

(31) أنظر: نص القانون رقم 25 لسنة 1963 في الوقائع العراقية، العدد 797 في 25 نيسان 1963.

(32) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 643 - 644. سيف الدين الدوري، الانقلابات العسكرية والصراع على السلطة في العراق الجمهوري، دار الحكمة، لندن 2019، ص 113 - 114. هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 203 - 204.

(33) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 292 - 293.

(34) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 241.

(35) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 229.

(36) نديم عيسى الجابري، فكرة الجمهورية ن مصدر سبق ذكره، ص 80.

(37) الدستور العراقي المؤقت لعام 1964، المواد 40 - 60.

(38) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 645 - 646.

(39) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 338.

(40) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 647 - 649.

(41) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 264.

(42) محمد هادي، الإمام الحكيم: بحث تاريخي في المواقف السياسية 1949 - 1970 (مخطوطة)، طهران 1987، ص 27، نقلا عن عدنان السراج، مصدر سبق ذكره، ص 127.

(43) لمزيد من التفصيل صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2004، ص 237 - 242.

(44) المصدر السابق، ص 242.

(45) خليل علي حيدر، مصدر سبق ذكره، ص 194.

(46) المصدر السابق، ص 194.

(47) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 127.

(48) المصدر السابق، ص 128.

(49) نص الرسالة في، مجلة الإيمان، العدد 5 - 6 السنة الأولى 1964، ص 394.

(50) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 273 - 274.

(51) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، ص 84.

(52) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ترجمة: أمجد حسين، منشورات الجمل، بيروت 2010، ص 222.

(53) عادل رؤوف، عراق بلا قيادة: قراءة في أزمة القيادة الإسلامية الشيعية في العراق الحديث، دمشق 2002 ص 111، 200.
(54) نقلا عن وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 179.
(55) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 268.
(56) سليم مطر، الذات الجريحة: إشكاليات الهوية في العراق والعالم العربي الشرقاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997، ص 172.
(57) سامي زبيدة، في كتاب (المجتمع العراقي) ن مصدر سبق ذكره، ص 98.
(58) عبد الكريم فرحان، حصاد الثورة: تجربة السلطة في العراق 1958 - 1968، دار البراق، دمشق 1994، ص 134 - 135، 161 - 162.
(59) عبد الخالق حسين ن مصدر سبق ذكره، ص 127.
(60) خليل علي حيدر، مصدر سبق ذكره، ص 194.
(61) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 299.
(62) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 235.
(63) مقابلة شخصية مع هديب الحاج حمود 21 حزيران 1977، أجراها: ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 344.
(64) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص 257.
(65) تعليق مقتدى الصدر على كتاب والده: محمد الصدر، الطائفية في نظر الإسلام، منشورات هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، النجف الأشرف 2013، هامش ص 20.
(66) نص البيان الأول لانقلاب 18 تشرين الثاني 1963، أنظر: سيف الدين الدوري، مصدر سبق ذكره، ص 175 - 177.
(67) عضيد داويشه، مصدر سبق ذكره، ص 227.
(68) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 645 - 646.
(69) عضيد داويشه، مصدر سبق ذكره، ص 228.
(70) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 453.
(71) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 341.
(72) صبحي ناظم توفيق، مصدر سبق ذكره، ص 89، 93.
(73) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 402.
(74) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص 94.
(75) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 285.
(76) هاني الفكيكي، اوكار الهزيمة، دار رياض الريس، لندن 1993، ص 213.
(77) حنا بطاطو، شيعة العراق ن في كتاب (المجتمع العراقي)، مصدر سبق ذكره، ص 206.
(78) مجلة الإيمان السنة الأولى العدد 5 - 6 آذار 1964 ص 529.
(79) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 173 - 174.

(80) نـص المذكرة أنظر: محمد حسـين علي الصغير قادة الفكر، مصدر سـبق ذكره، ص 297 - 303. صلاح الخرسـان، الإمام السيد محمد باقر الصدر ص 682 - 687.

(81) محمد الصدر، الطائفية في نظر الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص 16.

(82) أنظـر على سـبيل المثال: عباس الزيدي، عبد الهـادي الزيدي، قيادة الحركة الإسـلامية في العراق 1980 - 2003، مؤسسـة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2013. لجنة إحياء الذكرى الأولى لشـهادة السـيد محمـد الصدر، رجل الفكر والميدان 2001.

(83) محمد الصدر، الطائفية في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص 18 - 29.

(84) المصدر السابق، ص 30 - 39.

(85) المصدر السابق، ص 40 - 65.

(86) المصدر السابق، ص 67 - 71.

(87) صبحي ناظم توفيق، مصدر سبق ذكره، ص 101 - 102.

(88) المصدر السابق، ص 104.

(89) المصدر السابق، ص 126.

(90) جعفر عباس حميدي ن مصدر سبق ذكره، ص 299.

(91) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 238.

(92) احمد فوزي، مصدر سبق ذكره، ص 74.

(93) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص 333 - 334.

(94) صبحي توفيق ناظم، مصدر سبق ذكره، ص 125 - 126.

(95) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 239.

(96) وسـن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سـبق ذكره، ص 189. حامد البياتي، شيعة العراق بين الطائفية والشبهات في الوثائق السرية البريطانية 1963 - 1966: دراسة وثائقية، لندن 1997، ص 141.

(97) عبد الخالق حسين ن مصدر سبق ذكره، ص 128.

(98) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 131.

(99) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 191 - 192.

(100) المصدر السابق، ص 173 - 174.

(101) أنظر: نص المذكرة في، محمد حسـين علي الصغير، مصدر سـبق ذكره، ص 297 - 303. صلاح الخرسـان، مصدر سبق ذكره، ص 682 - 687.

(102) عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، ط 2، المكتبة العلمية، المدينة المنورة 1965، ص 4.

(103) المصدر السابق، ص 10.

(104) المصدر السابق، ص 14.

(105) المصدر السابق، ص 39 - 40.

(106) المصدر السابق، ص 41 - 43.

(107) المصدر السابق، ص 61.

(108) المصدر السابق، ص 69 - 70.
(109) لمزيد من التفصيل حول التأميم من وجهة نظر إسلامية، أنظر: المصدر السابق، ص 94 - 108.
(110) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان (بدون تاريخ)، ص 226 - 229.
(111) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 132.
(112) فيبي مار ن مصدر سبق ذكره، ص 229 - 230.
(113) المصدر السابق، ص 236.
(114) حسن لطيف الزبيدي ن مصدر سبق ذكره، ص 639.
(115) الدستور المؤقت لعام 1958، المادة (3).
(116) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 251.
(117) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 338 - 339.
(118) لمزيد من التفصيل أنظر: أدمون غريب، الحركة القومية الكردية، دار النهار، بيروت 1973، ص 49 - 50. جلال طالباني، كردستان والحركة القومية الكردية، ط 2، دار الطليعة، بيروت 1971، ص 288 - 296.
(119) جلال طالباني، المصدر السابق، ص 296 - 297.
(120) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 256.
(121) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق: قراءة في ملفات الحركات والأحزاب الكردية في العراق 1946 - 2001، مؤسسة البلاغ، بيروت 2001، ص 123 124-.
(122) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 120.
(123) محمد الحسيني الشيرازي، تلك الأيام: صفحات من تاريخ العراق السياسي، مؤسسة الوعي الإسلامي، بيروت 2000، ص 241.
(124) رشيد الخيون، الشيعة 1، مصدر سبق ذكره، ص 112.
(125) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 131.
(126) محمد الحسيني الشيرازي، مصدر سبق ذكره، ص 242.
(127) المصدر السابق ص 241 - 242.
(128) المصدر السابق، ص 247 - 248.
(129) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 314.
(130) جعفر عباس حميدي ن مصدر سبق ذكره، ص 530.
(131) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 242.
(132) هالة فتاح، فرانك كاسو، مصدر سبق ذكره، ص 85.
(133) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 314.
(134) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 313.
(135) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 120 - 121.
(136) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 245.
(137) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 121.

(138) لمزيد من التفصيل أنظر: حيدر حنون العتابي، ناجي طالب ودوره العسكري والسياسي في العراق حتى عام 1968، دار الثقافة والنشر الكردية، بغداد 2012، ص349 - 355.

(139) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 319.

(140) رشيد الخيون، الشيعة 1، مصدر سبق ذكره، ص 119.

(141) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 315.

(142) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 319 - 320.

(143) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 210.

(144) من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم، ص 76، نقلا عن: رشيد الخيون، الشيعة 1، مصدر سبق ذكره، ص 118.

(145) جواد هاشم، مذكرات وزير عراقي مع البكر وصدام: ذكريات في السياسة العراقية 1967 - 2000، دار الساقي، بيروت 2003، ص 72.

(146) المصدر السابق، ص 72 - 73.

(147) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، 124 - 125.

(148) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 321.

(149) ليام أندرسن، غاريث ستانسفيلد، مصدر سبق ذكره، ص 86.

الفصل العاشر

مرتكزات الصراع بين حكام البعث ورجال الدين

قبـل الدخول في حيثيات الصراع الفكري والسـياسي بين حكام البعث ورجال الدين، لابـد من بيان المرتكـزات التي وقف عليها طرفي الصراع، واعتمدهـا في كسر إرادة الطرف الآخر. لذلك تم تقسيم هذا الفصل إلى محورين أساسيين هما:

أولاً: مرتكزات نظام حكم حزب البعث العربي الاشتراكي.

ثانياً: مرتكزات المشروع الإسلامي في العراق.

المبحث الأول

مرتكزات نظام حكم حزب البعث العربي الاشتراكي

شغل نظام حكم حزب البعث العربي الاشتراكي، المدة الزمنية الممتدة من 17 تموز 1968 لغاية 9 نيسان 2003. وقد تولى فيها رئاسة الجمهورية كل من الرئيس أحمد حسن البكر للمدة من (17 تموز –1968 16 تموز1979). ثم الرئيس صدام حسين للمدة من (17 تموز–1979 9نيسان2003).

وقد تميزت هذه الحقبة بثلاثة مميزات لم تكن مألوفة في العهود الجمهورية السابقة، وهي:

1- من الناحية الزمنية، يعد هذا العهد أطول العهود الجمهورية في العراق، حيث استمر حزب البعث في تولي السلطة حوالي خمس وثلاثون سنة.

2- شهد هذا العهد أقصى حالات الصراع بين حكام العراق ورجال الدين، وبشكل غير مسبوق.

3- شهد هذا العهد تطورات دستورية وقانونية مهمة عززت من قوة الفكرة الجمهورية في العراق لأنها أضافت لها أبعاداً فكرية جديدة.

ومن أجل معالجة تلك المميزات سنقسم هذا المبحث إلى محورين أساسيين هما:

أولاً: الإطار الجمهوري لنظام حكم حزب البعث.

ثانياً: مرتكزات نظام الحكم ورموزه في عهد حزب البعث.

المطلب الأول
الإطار الجمهوري لنظام حكم حزب البعث

لقد شهد هذا العهد، تطورات دستورية وقانونية مهمة، عززت من الفكرة الجمهورية في العراق، كونها أضافت لها أبعاداً فكرية جديدة. فالمادة الأولى من الدستور المؤقت الصادر في 21 أيلول 1968، احتسبت (الجمهورية العراقية دولة ديمقراطية شعبية)، والمادة

الثانيـة احتسـبت (الجمهورية العراقية دولة ذات سـيادة كاملة)، والمـادة الثالثة، نصت على أن (الشـعب مصدر السـلطات)، وألزمت المادة (57) رئيس الجمهورية ونوابه بالقسم على المحافظة على النظام الجمهوري. حيث نصت على (أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصاً لديني ووطني وأمتي وأن أحافظ على النظام الجمهوري). [1]

كـما عزز هذا الدسـتور من مركـز رئيس الجمهورية عندما احتسـبته المادة (50) رئيسـاً لمجلـس قيـادة الثـورة، ورئيسـاً الدولـة، وقائـداً عاماً للقوات المسـلحة، ورئيسـاً للسـلطة التنفيذية. [2] **ويمارس السلطات الآتية** :[3]

1- تعيـين الـوزراء، وقبول اسـتقالاتهم، وإعفائهم من مناصبهم، ويكونون مسـؤولين أمامه في أداء وظائفهم وتصرفاتهم.

2- المصادقة على المعاهدات والاتفاقيات الدولية.

3- إصدار القوانين والأنظمة والقرارات اللازمة لتنفيذها.

4- تعيين الموظفين وعزلهم وفصلهم وإحالتهم على التقاعد وفق القانون.

5- تعيين الضباط وإحالتهم على التقاعد وفق القانون.

6- تعيين الحكام والقضاة وإحالتهم على التقاعد وفق القانون.

7- تعيين الممثلين السياسيين وإحالتهم على التقاعد.

8- اعتماد ممثلي الدول الأجنبية والهيئات الدولية والدبلوماسية لدى الجمهورية العراقية.

9- إعلان حالة الطوارئ وإنهاؤها في الأحوال المبينة في القانون رقم 74.

10- لا ينفـذ حكـم الإعـدام إلا بعـد تصديق رئيـس الجمهورية، وله حـق تخفيض أي عقوبة جزائية أو رفعها بعفوٍ خاص. أما العفو العام فلا يكون إلا بقانون.

11- إذا لم يصادق رئيس الجمهورية على ما أقره مجلس قيادة الثورة، فله أن يبدي رأيه خلال سـبعة أيـام. وفي هذه الحالـة أو إذا مضت المـدة دون إبداء رأيه فيعقد المجلس جلسـة يبحث فيها الموضوع مجدداً، ويكون القرار الصادر بأكثرية ثلثي الأعضاء قطعياً.

ورغم سعة تلك الصلاحيات الرئاسية، إلا أن الدستور المؤقت لعام 1968، لم يعتمد أي طريقة ديمقراطية لتولي رئيس الجمهورية لمنصبه. وذلك لأن تسنمه للمنصب يتم عن طريق مجلس قيادة الثورة وليس عن طريق الانتخابات الشعبية العامة (المادة 41/ فقرة 1). وعند خلو المنصب لأي سبب كان، فمن حق مجلس قيادة الثورة انتخاب رئيسٍ جديدٍ خلال مدة لا تتجاوز سبعة أيام (المادة 54). كما انتقصت المادة (61) من سلطات رئيس الجمهورية عندما احتسبت الحكومة هي الهيئة التنفيذية والإدارية العليا في البلد، وتتكون من رئيس الجمهورية والوزراء.

وقد عدت المشكلات المتفاقمة، والأوضاع السياسية المتردية في البلاد، مسوغات أساسية لتلك السلطات الواسعة لرئيس الجمهورية من أجل ضبط زمام الأمور، وفرض السيطرة على البلاد وفق نظام يعتمد المركزية الشديدة في إدارة الدولة.[4]

أما الدستور العراقي المؤقت لعام 1970، فقد عزز من الاتجاه الجمهوري أكثر من دستور عام 1968. إذ أنه يعد أول وثيقة دستورية توضع في تاريخ العراق الجمهوري من لجنة فنية متخصصة في الشؤون الدستورية، لعل أبرزهم الدكتور منذر الشاوي.[5]

وقد أكد هذا الدستور على الإطار الجمهوري لنظام الحكم وفق بعدين أساسيين هما :[6]

أ – البعد الأول، ورد في المادة الأولى، التي نصت على أن (العراق جمهورية شعبية ذات سيادة).

ب– والبعد الثاني، ورد في المادة الثانية التي نصت على أن (الشعب مصدر السلطة وشرعيتها).

وضمن هذا السياق، وضع الدستور آليات جديدة تعزز من مركز رئيس الجمهورية، منها:

1- أنه احتسب رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة، والقائد العام للقوات المسلحة، ويتولى السلطة التنفيذية مباشرةً أو بواسطة مجلس الوزراء.

2- أنه يعين نواب رئيس الجمهورية والوزراء، وإعفاءهم من مناصبهم.

3- كما أنه عدَ نواب رئيس الجمهورية والوزراء مسؤولون عن أعمالهم أمام رئيس الجمهورية، وله حق إحالة أي منهم إلى المحاكمة وفقا لأحكام الدستور عن الأخطاء الوظيفية التي يرتكبها وعن استغلال السلطة أو التعسف في استعمالها. كما إنهم يؤدون اليمين الدستورية أمام رئيس الجمهورية، مع التعهد بالمحافظة على النظام الجمهوري. [7] وبهذا النص اقترب نظام الحكم من أساسيات الأنظمة الرئاسية المعروفة في العالم.

4- أضف إلى ذلك، أن منصب رئيس الجمهورية غير قائم بذاته، إنما مرتبط بموقع (رئيس مجلس قيادة الثورة) حسب المادة (38) من الدستور. [8] بكلمةٍ أوضح، أن الدستور دمج وظيفة رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء معاً.

5- ويؤدي رئيس الجمهورية اليمين الدستورية أمام مجلس قيادة الثورة، ويتضمن اليمين التعهد بالمحافظة على النظام الجمهوري. [9]

ويلاحظ أن ممارسة السلطة الرئاسية، في ظل هذا الدستور المؤقت، إنما هي علاقة رئيس بمرؤوس وفقاً لقاعدة التدرج الهرمي ما بين رئيس الجمهورية ونوابه ووزرائه. بينما تبدو ممارسة السلطة في مجلس قيادة الثورة تكون وفقاً لمبدأ (القيادة الجماعية)، والتي تقتضي اتخاذ القرارات بأغلبية عدد أعضاء المجلس. [10] ويبدو أن إتباع هذا الأسلوب في ممارسة السلطة، إنما يقصد به مراعاة التوازن بين اختصاصات المؤسسات الدستورية. بيد أن الواقع العملي، أظهر أن ممارسة رئيس الجمهورية لسلطاته الرئاسية اتسمت بالمركزية الشديدة. لذلك لم تعتمد آلية الانتخابات لتولي منصب رئس الجمهورية، إنما اعتمدت آلية الاستفتاء لكونها لا تحتمل أكثر من مرشح واحد. وجاء التعديل الدستوري، الذي أصدره مجلس قيادة الثورة ذي الرقم (13) في 8 أيلول 1995، [11] ليتوافق مع عملية الاستفتاء الشعبي العام على منصب رئيس الجمهورية، والذي جرى، لأول مرة، في 15 تشرين الثاني 1995، ثم جرى مرة ثانية في 15 تشرين الثاني 2002. وقد حاز الرئيس صدام حسين كرئيس للجمهورية على 99٪ في الاستفتاء الأول، و٪100 في الاستفتاء الثاني، الأمر الذي يدل على شكلية الاستفتاء، لأن هذه النسب لا يمكن أن تتحقق لأي شخصية سياسية مهما علت منزلتها الدينية أو الدنيوية.

ويبدو، أن تجربة الجمهورية الثالثة أو جمهورية البعث، كانت متجهة نحو وضع دستور دائم جديد للبلاد بالطرق الديمقراطية المعتمدة على أثر انتهاء الحرب العراقية – الإيرانية في 8 آب 1988. إذ بدأت لجنة فنية في إعداد مشروع دستور جديد، مكونة من ثمانية أعضاءٍ برئاسة أستاذ القانون الدستوري ووزير التعليم العالي آنذاك (الدكتور منذر الشاوي). وقد عرف هذا المشروع (بمشروع دستور العراق لسنة 1990). [12] وهنا، لا نود أن نخوض في غمار تلك الوثيقة الدستورية بشكل تفصيلي، إنما نبتغي أن نتلمس مدى إسهامها في تعزيز الفكرة الجمهورية في العراق من عدمه.

ومن خلال تلك الإطلالة الفكرية، يتبين أن التوجهات الجمهورية، في تلك الوثيقة الدستورية، كانت أكثر وضوحاً من الوثائق الدستورية السابقة. **ربما يكون ذلك محكوماً بسببين أساسيين هما:**

1- مراعاة الضغوطات الدولية التي بدأت تعمل على تصدير الديمقراطية (آلياتً وفلسفةً) إلى العالم الثالث عموماً، بما فيه الجمهورية العراقية.

2- إن هذه الوثيقة، اعتمدت كمصادر على الوثائق الدستورية الجمهورية العربية والأجنبية، التي تأخذ بالأنظمة الجمهورية. لعل أهمها الدستور المصري لعام 1971، والدستور الفرنسي لعام 1958.

عليه، يمكن الإشارة إلى الملامح والنصوص الواردة في هذه الوثيقة، والتي من شأنها تعزيز الفكرة الجمهورية في العراق، لعل أهمها ما يأتي:

1- أنها أول وثيقة دستورية تنص على أن نظام الحكم في العراق (جمهوري رئاسي)، [13] بمعنى أوضح أنها أول وثيقة تستخدم مصطلح (الحكم الرئاسي) في البلاد، والذي يعد أبرز النماذج الجمهورية.

2- أنها أول وثيقة دستورية، تنص على اعتماد (الاقتراع العام المباشر السري، وينظم القانون إجراءات انتخاب رئيس الجمهورية) في انتخاب رئيس الجمهورية. [14] وبذلك تجاوزت، تلك الوثيقة، آلية (الاستفتاء الشعبي) التي اعتمدها التعديل الدستوري لعام 1995.

3- أنها أول وثيقة دستورية توضع في العهد الجمهوري، تحدد مدةً زمنيةً لتولي منصب رئيس الجمهورية (مدة الرئاسة سبع سنوات قابلة للتجديد، وتبدأ من تاريخ أداء رئيس الجمهورية المنتخب اليمين الدستورية). [15] ومع أن تلك المادة تعد تطوراً مهما في ترسيخ أسس الحكم الجمهوري في العراق، إلا إنه يؤخذ عليها أنها تتضمن مدة طويلة نسبياً للدورة الانتخابية الواحدة. كما أنها لم تحدد عدد مرات تولي المنصب.

4- كما وضعت، تلك الوثيقة الدستورية، حظراً على اقتراح أي تعديل دستوري يتضمن مساساً بالنظام الجمهوري القائم. إذ نص الدستور على أنه (لا يجوز تقديم أي اقتراح بتعديل الدستور، يتضمن مساساً بوحدة إقليم العراق أو نظامه الجمهوري). [16]

5- أضف إلى ذلك، أنها اول وثيقة دستورية في تاريخ العراق، تضع إجراءات واضحة ومحددة لانتخاب رئيس الجمهورية بموجب المادة (84). كما وضعت شروطاً محددةً لتولي رئاسة الجمهورية حسب المادة (83). وعالجت الوثيقة أيضاً، وبشكل واضح، حالات خلو منصب رئيس الجمهورية في المادة (105).

المطلب الثاني
مرتكزات نظام الحكم ورموزه في عهد حزب البعث

ارتكز نظام الحكم في عهد حزب البعث العربي الاشتراكي، على تنظيم سياسي، ورمزيات سياسية، ومؤسسات متعددة، مكنته من إدارة البلد بالطريقة التي يراها مناسبة، لعل أهمها ما يأتي:

أولا: مرتكز الحزب الحاكم:

شكل حزب البعث العربي الاشتراكي العمود الفقري لنظام الحكم في العراق للمدة الممتدة من (1968 – 2003)، بوصفه كان يلعب دور الحزب الحاكم بلا منازع. وهذا ما أشار إليه الرئيس صدام حسين بقوله: (علينا أن نؤكد أن هذا المجتمع يقوده حزب. وأن هذا الحزب هو حزب البعث العربي الاشتراكي). [17] وقد أكدت أدبيات حزب البعث

على الدور المحوري للحزب إزاء مؤسسات الدولة الأخرى. وذلك بقولها: (الحزب هو الأساس الذي تنبع منه المؤسسات الثلاث: التنظيم الشعبي، الجيش العقائدي، سلطة الحكم، وهو الذي يجمع بينها، ويحدد علاقتها). [18] وقد أكد ذلك أيضاً (يوسف ساسون) الأستاذ في جامعة جورج تاون، بعد دراسته لوثائق النظام السابق، والتي استولت عليها قوات الاحتلال الأمريكي، بقوله: (في العراق، كان الحزب أحد ثلاثة أعمدة للحكم مع الجيش والبيروقراطية، ولكنه كان أهم الاعمدة... وأصبح الحزب القلب السياسي والمركز الحيوي لإدارة عمليات الهيمنة والقيادة). [19]

وقد تأسس حزب البعث في سوريا على يد مؤسسه ميشيل عفلق، الذي تأثر بأدباء المهجر من ذوي الثقافة القومية أثناء إقامته في باريس. حيث ترسخت لديه فكرة القومية العربية، التي آمن بها، وحاول نشرها في البلاد العربية. وبعد عودته إلى سوريا أسس مع صلاح الدين البيطار (منظمة الإحياء العربي) عام 1933، ثم تغير اسمها إلى (منظمة البعث العربي) عام 1940. وفي 7 نيسان 1947، عقد المؤتمر التأسيسي للحزب، الذي انتخب (ميشيل عفلق) عميداً للحزب. وفاز بعضوية الهيئة التنفيذية كل من صلاح الدين البيطار وجلال السيد ووهيب الغانم. [20] وقد احتسب الحزب هذا المؤتمر بأنه (تحول نوعي على صعيد الفكر والسياسة والتنظيم). [21]

وبعد انتهاء المؤتمر التأسيسي لحزب البعث، ازدادت ثقة الحزبيين بأنفسهم، وبدأوا بنشاطٍ يسعون في نشر أفكاره بين الشباب. وبذلك كثر أتباعه ومؤيدوه. وبالتالي ظهر كقوة معارضة هامة، فنظم المظاهرات، ووقف ضد السلطة الحاكمة السورية في الكثير من المواقف الوطنية والقومية. [22]

وفي عام 1952 اندمج حزب البعث العربي مع الحزب العربي الاشتراكي الذي كان يقوده أكرم الحوراني في حزب واحد أطلق عليه (حزب البعث العربي الاشتراكي). [23] وعلى أثر هذا الدمج اتسع نطاق الحزب، واتسع نفوذه في أوساط الجماهير. كما ازداد تأثيره على الحياة السياسية في الساحة العربية عموماً، والساحة السورية خصوصاً. كما برز نفوذه في صفوف الجيش السوري بشكلٍ ملحوظ. وتحفظ على الانقلابات العسكرية التي حدثت

في سوريا ابتداءً من انقلاب (حسني الزعيم) في آذار 1949، إلى انقلاب (سامي الحناوي) في أيلول 1949، إلى انقلابي (أديب الشيشكلي) في 19 كانون الأول 1949، وفي 29 تشرين الثاني 1951. **وذلك لسببين أساسيين هما:**[24]

1- لأن الحزب يعتقد أن الانقلابات العسكرية التي لا تستند إلى تنظيم سياسي شعبي، ولا تلبي المطالب الشعبية، غالباً ما تتجه نحو الفردية والدكتاتورية.

2- وإذا اتجهت الانقلابات العسكرية نحو الفردية والدكتاتورية، فإنها سوف تتبنى سياسات معادية للأحزاب التقدمية وللحياة الديمقراطية. بل أن بعض الانقلابيين قاموا بإلغاء الأحزاب السياسية، وأحلوا محلها تنظيماً واحداً يرتبط بالحكومة، ويصبح الحزب الوحيد في البلاد. مثلما فعل (أديب الشيشكلي) والرئيس (جمال عبد الناصر).

ثم توسعت تشكيلات حزب البعث في أغلب البلدان العربية، بحيث أصبحت له قيادتان هما (القيادة القومية) على المستوى العربي، و(القيادة القطرية) على مستوى كل دولة عربية. [25]

ثم انتقل الحزب إلى العراق، حيث تشكلت خلايا البعث الأولى في الوسط الطلابي السوري الذين حملوا معهم بعض منشورات الحزب عام 1948. وقد استطاعت هذه الخلايا، خلال مدة وجيزة، أن تمتد إلى المحافظات العراقية المتعددة. ثم توسعت الخلايا وأصبحت (فرقة) عام 1949، ثم توسعت إلى (شعبة) تضم ثلاثة فرق (الاعظمية، الكرادة، الكرخ). وفي عام 1952 تحولت إلى (فرع). ومنذ ذلك الحين اعترفت به القيادة القومية في سوريا وقد وصل أعضاءه عام 1955 إلى (289) عضواً عاملاً. [26]

وقد عرض الطلبة البعثيون السوريون عام 1948 في مكتبات العراق كراسان صغيران هما: (أحاديث البعث العربي، وفي السياسة العربية). وقد لعبا دوراً مهماً في لفت أنظار المثقفين والطلبة إلى الحزب الجديد. [27]

وتشكلت أول خلية حزبية في كربلاء عام 1948 بواسطة سعدون حمادي الذي كان يدرس في بيروت، وكان يرسل المنشورات الحزبية من بيروت إلى كربلاء. ويتم توزيعها على الأعضاء والمؤيدين لأفكار الحزب في العراق. [28]

وفي مرحلة النمو والتوسع الممتدة بين أعوام 1949 – 1958، تأثر الحزب بظروف المرحلة وأحداثها. إذ أن طبيعة الأنظمة العسكرية التي حكمت المنطقة، وضعت الحزب أمام معطيات جديدة، فرضت عليه استخدام أساليب في التنظيم والمعارضة لم تكن معروفة لديه في المرحلة السابقة. حيث مارس العمل السري وأتقنه، وازداد الانضباط شدةً، والتنظيم دقةً. واستخدم شيء من العنف في مواجهة التحديات التي واجهته. [29]

وفي عام 1951، تسلم قيادة الحزب في العراق (فؤاد الركابي)، المولود في الناصرية، ويتميز بانتمائه إلى عائلة شيعية فقيرة. وهذا ما جعله يتأثر بفكرة العروبة والاشتراكية التي ينادي بها حزب البعث. [30]

وفي الواقع، لم يكن النشاط البعثي في بداية الخمسينات يتعدى التبشير بمبادئ الحزب ونشرها، وتكوين الخلايا الطلابية، والمساهمة في التظاهرات الطلابية. [31] ثم لعب البعث أدواراً مهمة، إلى حدٍ ما، في السياسة العراقية. إذ شارك الحزب في انتفاضة تشرين 1952. كما وقف مع إضراب عمال شركة النفط في البصرة عام 1953، ودعا العراقيين للثورة ضد النظام الملكي، وحث النقابات على العمل من أجل نصرة العمال، واستحصال حقوقهم. [32]

وفي عام 1955، انعقد أول مؤتمر قطري للحزب، ليصبح الحزب بعده (كائناً مادياً ضخماً في واقع العراق الاجتماعي والسياسي) على حد توصيف أدبيات الحزب المعتمدة. [33] وقد شكل العراق الأرضية الصلبة لتطبيق مبادئ وأفكار وشعارات حزب البعث، ما كان له أن يحققها في أي بلدٍ آخر. [34] وقد شكل البعث قوة سياسية مؤثرة في الشارع العراقي منذ عام 1955. إذ أن صيتهم قد ذاع أكثر إثر مناهضتهم لحكم الرئيس عبد الكريم قاسم وتصديهم للشيوعيين في العراق. [35] ويبدو أن هذا المؤتمر كان قد مثل الحلقة الأخيرة في العملية التأسيسية. والذي رفع شعار (اتحاد وطني لإسقاط النظام الملكي). [36]

وفي 16 آب 1956 قاد (علي صالح السعدي) المظاهرات ضد الحكومة، واصطدم معها في مظاهرة الجسر التي وقع فيها عدداً من البعثيين. ثم ساهم الحزب في تشكيل (جبهة الاتحاد الوطني) عام 1957 والتي ساهمت بإسقاط النظام الملكي في 14 تموز1958. وذلك بالتعاون

مـع الضبـاط الاحرار، الذين نجحوا بإقامة الجمهوريـة العراقية. بل أن الجبهة ما كان لها أن تؤسس لولا جهود حزب البعث. [37] وهذا ما أشار إليه علي حسن المجيد بوضوح، بقوله: (وتدين جبهة الاتحاد الوطني لعام 1957 بوجودها للحزب. فقد مهد لها بإصرار وقضى فيها على عقدة الخوف من الآخرين التي عطلت الحركة الوطنية زمناً طويلاً). [38]

وكان فـؤاد الـركابي همزة الوصل مـع الجيش وخاصة مع عبد السـلام عـارف والذي أصبح المعبر الأسـاسي عن أفكار الثورة. وبذلك يحتسـب عام 1958 أول ظهور فعلي لحزب البعث في العراق. [39]

ورغم أن حزب البعث اشترك في حكومة الثورة عام 1958، حيث تولى أمين سر القطر فـؤاد الـركابي وزارة التنمية. [40] بيد أن البعث دخـل في خلافٍ حادٍ مع الرئيس عبد الكريم قاسم بعد الثورة. وهذا ما تحدث عنه منظر الحزب شبلي العيسمي بقوله: (ولكن هذه الثورة مـا لبثت أن انحرفت عن أهدافها، وحدث انشـقاق بين قادتها، وانتهى إلى عزل العراق من جديـد عن ركب السياسـة العربية الوحدويـة المتحررة. وبدأ الحزب يعـارض النظام الذي قاده عبد الكريم قاسـم، وخاض معه صراعاً مريراً انتهى آخر الأمر بانهيار النظام وانتصار الحزب). [41]

وقد أشار بيان التفاهم الصادر عن حزب الدعوة الإسلامية عام 1980 إلى تكاثر أعضاء حـزب البعـث بعد ثورة 14 تمـوز بقوله: (يلاحظ المتتبع السـياسي أن حـزب البعث العربي الاشتراكي تكاثر أعضاؤه بصورة غير طبيعية عندما انتمى إليه كثير من الناس وزمرة كبيرة من الضباط خوفاً من الشيوعية أيام عبد الكريم قاسم). [42]

والمتتبـع لبيانـات الحزب ومنشـوراته، التي صدرت بعد ثورة 14 تمـوز 1958 يرى فيها اختلافـاً واضحاً عن بياناته التي سـبقت الثورة. إذ كانت كتاباته معاكسـة لكتابات الحزب الشـيوعي العراقـي الـذي كان يدافـع عـن حكم الرئيـس عبد الكريـم قاسـم. [43] ونتيجة لخلافات الحزب مع الرئيس عبد الكريم قاسم بسبب أسلوب الحكم الفردي الذي انتهجه، وابتعاده عن الخط القومي بعد اقصاء عبد السلام عارف. **فضلاً عن المذابح التي وقعت على**

يد الشيوعيين في الموصل وكركوك. كل ذلك دفعه للعمل على اسقاط الرئيس عبد الكريم قاسم من خلال ما يأتي:

1- حاول البعث إحداث انشقاقات في نظام الرئيس عبد الكريم قاسم. ثم حاول اغتياله عام 1959 في شارع الرشيد. (44)

2- انحاز البعث إلى جانب عبد السلام عارف أثناء خلافه مع الرئيس عبد الكريم قاسم. حيث كان عارف متوافقاً مع حزب البعث حول قضية الوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة.

3- ثم بدأ البعث بالتعاون مع بعض الضباط الاحرار القوميين الرافضين لسياسة الرئيس عبد الكريم قاسم.

4- ونجح في اندلاع الاحتجاجات الشعبية الرافضة لسياسة رفع أسعار البنزين في آذار 1961.

5- ثم نجح في حدوث اضراب عام 1962 الذي قام به الاتحاد الوطني لطلبة العراق.

6- وفي مطلع عام 1963 أصدر الاتحاد الوطني نداءً إلى الطلبة، افضى إلى حدوث مواجهات مع الانضباط العسكري. (45)

كل هذه الأمور، كانت قد مهدت الأجواء ليتدخل الجيش للإطاحة بحكم الرئيس عبد الكريم قاسم في 8 شباط 1963. واستلام الحزب للحكم لأول مرة. إذ تمكن البعث من اسقاط حكم الرئيس عبد الكريم قاسم واعدامه في 8 شباط 1963. وأصدر البيان الأول الذي حدد فيه أسباب الانقلاب وسياساته الداخلية والخارجية المقبلة. (46)

وبعد 8 شباط 1963، أصبح لحزب البعث سلطة واسعة النطاق. حيث تركزت خيوط الحكم الرئيسية كلها تقريباً في يده. إذ سيطر على المجلس الوطني لقيادة الثورة (16 مقعداً من أصل 18 مقعداً). وشكل هذا المجلس قلب السلطة الفعلية للنظام الجديد لأنه امتلك معظم السلطات التشريعية والتنفيذية والأمنية. (47) وقلد البعث الرئيس عبد السلام عارف

رئاسة الجمهورية بدون صلاحيات رئاسية قوية، رغم أنه كان متوافقاً مع فكر البعث. ربما لأنه لم يكن له دور في انقلاب 8 شباط 1963. إذ أن التخطيط للانقلاب وقيادته كان لحزب البعث الذي تسلم الحكم وقاد الدولة عملياً حوالي تسعة شهور. [48] ثم قام بتشكيل مجلس الوزراء برئاسة (احمد حسن البكر) كونه من أبرز قيادات حزب البعث، وضمت 21 وزيراً، كان من بينهم 12 وزيراً بعثياً. [49] وذلك لتحقيق التوازن مع سلطات رئيس الجمهورية المستقل والمتعاطف مع التيار القومي الناصري.

كما شكل الحزب (الحرس القومي) في 8 شباط 1963، للدفاع عن النظام السياسي الجديد. [50]

وفي 18 تشرين الثاني 1963 تمكن الرئيس عبد السلام عارف من الإطاحة بحكم البعث ليصبح الرجل الأول في الدولة والقوات المسلحة. وليبدأ بإجراء تعديلاتٍ جوهريةٍ على مؤسسات الحكم مكنته من انتزاع سلطات رئاسية واسعة، وتشكيل مجلس وزراء جديد برئاسة الفريق (طاهر يحيى). ثم قنن ذلك في دستور مؤقت صدر في 29 نيسان 1964. [51]

ولما كانت تنظيمات البعث متغلغلة في القوات المسلحة ودوائر الدولة المختلفة، فإن نظام حكم الرئيس عبد السلام عارف كان يحسب للبعثيين حساباً كبيراً من خلال الأجهزة الأمنية، بل كان قلقاً من احتمال قيامهم بحركة انقلابية جديدة. [52]

وبعد انعقاد المؤتمر القومي السابع بدمشق للمدة من 14 – 17 شباط 1964، قررت القيادة القومية تعيين قيادة قطرية مؤقتة في العراق تتولى مهمة إعادة تنظيم العراق وقيادته وتحقيق وحدته. وأصبح عبد الكريم الشيخلي أميناً لقيادة قطر العراق، وعضوية أحمد حسن البكر وصدام حسين وخيري الحديثي وحسن العامري. وأصبح الهدف الأساسي للحزب اسقاط نظام عبد السلام عارف، وأعد الحزب خطة لذلك، إلا أنها باءت بالفشل، مما افضى إلى حملة اعتقالات واسعة طالت العناصر البعثية في العراق.

وفي 2 تشرين الثاني 1966 جرى انتخاب قيادة قطرية جديد ضمت أحمد حسن البكر (امين سر القطر)، وصدام حسين، وطه ياسين رمضان، وصالح مهدي عماش، وغيرهم. [53]

ومنذ ذلك الحين، أخذ البعث يكثف من مساعيه الرامية إلى كسب العناصر العسكرية إلى صفه، وخصوصاً، (عبد الرزاق النايف كونه مديراً للاستخبارات العسكرية، وإبراهيم الداوود كونه آمراً للحرس الجمهوري، وسعدون غيدان كونه آمراً لكتيبة الدبابات الملحقة بالحرس الجمهوري). وتم الاتفاق معهم فعلاً على أن يتولى عبد الرزاق النايف رئاسة الوزراء، وإبراهيم الداوود وزارة الدفاع، وسعدون غيدان آمراً للحرس الجمهوري. ونجحت هذه المجموعة في الإطاحة بحكم الرئيس عبد السلام عارف في 17 تموز 1968. (54)

وعلى أثر ذلك الحدث، تقرر تعيين أحمد حسن البكر رئيساً للجمهورية. وبعد أن تخلص الرئيس البكر من رفاقه (النايف) الذي وصفه البعث بأنه عميل وجاسوس بريطاني تسلل إلى الثورة. وكذلك تم التخلص من (الداوود) بتهمة الحنث باليمين في 30 تموز 1968. (55) أصبح الحكم بيد البعثيين حصراً. وأصبح البكر رئيساً للجمهورية، ورئيساً للوزراء، ورئيساً لمجلس قيادة الثورة، وقائداً عاماً للقوات المسلحة. وبذلك سيطر على مقاليد الحزب والدولة، وعلى الأجهزة الأمنية، رغم بروز صدام حسين على الساحة، آنذاك، والذي رأى ضرورة تكوين نفوذه الخاص. إذ راح يوطد سيطرته غير المباشرة على أجهزة الدولة الكبرى منذ ذلك الحين. ثم أصبح نائباً لرئيس مجلس قيادة الثورة. ثم تولى رئاسة الجمهورية في 17 تموز 1979. (56)

وتمكن حزب البعث من توطيد دعائم حكمه في البلاد، إلى الحد الذي أصبحت فيه نشاطات الدولة كافة تحت هيمنته المطلقة عن طريق ما يأتي:

أ - تحولت أغلب التنظيمات النقابية والجمعيات المهنية والنوادي الاجتماعية والقطاعات التعليمية والإعلامية والثقافية والفنية، إلى واجهات للحزب الحاكم.

ب- تمكن الحزب الحاكم من تبعيث أجهزة الأمن، والقوات المسلحة، واحتكارها بشكل كامل. (57)

ج - احتكر الحزب الحاكم، إلى حدٍ كبير، السلطتين التشريعية والتنفيذية، خصوصاً بعد العمل بآلية (الحزب القائد) عام 1974، والذي تم الأخذ بها في أعقاب المؤتمر

القطري الثامن لحزب البعث. حيث أن تبني فكرة (الحزب القائد)، أعطت للحزب الدور الأول والمستمر في قيادة السلطة والمجتمع وفق عقيدته الخاصة. [58] وهذا ما خلصت إليه، إحدى أدبيات الحزب بقولها: (إن موضوعة الحزب القائد تتضمن أصلاً الزمن المستمر الذي يحتوي إقرار الجماهير بها. وهذا يكون في استمرار الثورة باستمرار قيادتها من قبل الحزب القائد، وبتعميق هذا الاستمرار وإكسابه أبعاداً متجددةً. وليس لهذا الاستمرار عمر محدد بسنة أو سنوات لأن الثورة هي الدوام). [59] ومن وجهة نظر حزب البعث، يجب أن يحمل الحزب القائد السمات التي تضع الفروق الظاهرة بها على بقية الأحزاب التحررية. إذ يجب أن يتحلى الحزب القائد (بأرفع وعي ثوري)، و(يتمتع بأعمق الاطلاع على أحوال القطر وظروفه وطبقاته الاجتماعية)، ويجب أن يتمتع (بأقوى جرأة في اتخاذ القرارات والإجراءات في الوقت المناسب)، و(يجب أن يمتلك حساً ثاقباً في إدراك التغييرات والتحولات الطارئة)، ويجب أن يكون (حاملاً اصدق المشاعر الموالية لمصالح الجماهير). [60] ويبدو أن فكرة (الحزب القائد)، وبهذه المواصفات، مكنت البعث من التفرد بالحكم من جهة، واحتواء الأحزاب السياسية الأخرى أو تحييدها من جهة أخرى.

د – وبهدف تعزيز سلطة الحزب الحاكم، لجأ البعث إلى استخدام الإمكانات الاقتصادية للبلاد كأداة لفرض هيمنته المطلقة على السلطة. [61]

وبناءً على ذلك، يبدو أن حزب البعث عام 1968 لم يكن حاله على غرار ما كان عليه عام 1963. حيث اختلف عنه بما يأتي:

1- كانت الخبرات التي اكتسبها الحزب عام 1963 نقطة تحول هامة في تاريخ حزب البعث. إذ كان أول اختبار حقيقي لتطبيق أيدلوجية الحزب على مشكلات البلاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأدرك الحزب، رغم أنه كان يمثل أعلى سلطة دستورية في البلاد، ولكنه لم يكن يمتلك شبكات الدعم الكافية في العراق. [62]

2- وكانت قيادة الحزب عام 1968 أكثر تمرساً من قيادة الحزب عام 1963، وأكثر استعداداً للمجابهة، وأكثر تصميماً على الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها. [63]

وفي السبعينات مرَّ العراق بمرحلة من الرخاء الاقتصادي النسبي، الأمر الذي مكن الحزب من توسيع قاعدته بقوة، وركز على ضم أعضاءٍ جدد من كل قطاعات المجتمع وطوائفه. وتمت عملية تعزيز سلطة البعث خلال المدة (1968 – 1973) عن طريق السيطرة على الجيش واستبدال الضباط المشكوك في ولائهم بضباط بعثيين أو متعاطفين مع البعث، وتصفية خصوم الحزب من القوميين العرب والناصريين والشيوعيين والمتعاونين مع الغرب وإيران وإسرائيل.

كما أن صدور الدستور المؤقت عام 1970، جعل السلطة التشريعية بيد مجلس قيادة الثورة. وتمكن الحزب من القضاء على محاولة الانقلاب التي قادها ناظم كزار. وسعى لحل القضية الكردية عن طريق بيان 11 آذار 1970، وتأميم النفط في حزيران 1972. فضلاً عن الشروع بعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية خلال هذه المدة. (64)

وفي عام 1974، انتخب المؤتمر القطري، قيادة جديدة للحزب، ضمت ثمانية أعضاءٍ جدد. وصدر تقريراً حزبياً، حدد سياسات الحزب المستقبلية، وأوضح دور الحزب ووظيفته في الدولة. إذ احتسب القيادة القطرية للحزب هي التي تصنع السياسة العامة للبلاد. ومن أجل تعزيز سلطة الحزب على الدولة، كانت حصة البعث في التشكيلة الوزارية لا تقل عن الثلثين منذ عام 1974، علاوةً على السيطرة على الوزارات السيادية. وفي عام 1977 حدث توسع في القيادة القطرية للحزب من 13 عضواً إلى 21 عضواً. ثم جرى تعيين جميع أعضاء القيادة القطرية في مجلس قيادة الثورة، الأمر الذي مكن الحزب من السيطرة التامة على الدولة. (65)

وبعد عام 1979 تمت تصفية قيادات كبيرة في صفوف البعث من بينهم خمسة من القيادة القطرية بتهمة التآمر مع الحكومة السورية ومحاولة الانقلاب. وهذه الخطوة عززت من موقع الرئيس صدام حسين ضمن إطار الحزب والدولة. كما اتبع الحزب سياسة خارجية وصفت بالراديكالية المناوئة للغرب من جهة، وللأنظمة التي توصف بالرجعية في المنطقة وخاصة إيران من جهة أخرى، وانفتاح العراق على الدول الاشتراكية، وتوقيع اتفاقية الصداقة مع الاتحاد السوفيتي.

وقد تعلم الرئيس صدام حسين ثلاثة دروس من تجربة البعث في الحكم عام 1963 وهي:[66]

1- أن يتجنب الانقسامات الأيدلوجية داخل الحزب، ويتجنب أي تنافس على القيادة.

2- تعلم ضرورة الهيمنة على الجيش، وعدم السماح بتدخله في السياسة حتى يتجنب الانقلابات العسكرية.

3- كما أنه أدرك أهمية الهيمنة على المؤسسات الأمنية من أجل الحفاظ على الهيمنة السياسية.

ثم هيمنت الحرب العراقية – الإيرانية على جل عقد الثمانينات، وركزت آلة الحزب السياسية، أثناءها، على جذب الشباب، وإلحاقهم بالقوات المسلحة والجيش الشعبي.

أما عقد التسعينات فقد بدأ بالنتائج السلبية لحرب الكويت عام 1991 والانتفاضة الشعبية في شمال العراق وجنوبه. تلك الأحداث التي لم يكن الحزب مستعداً لها وما ترتب عليها من تداعيات على مركز الحزب في السلطة. ورغم ذلك لا تشير الوثائق إلى تغيير جوهري في دور الحزب أو ما يشير إلى تعرضه للوهن. حيث ظلت المشاركة الإيجابية من أعضاء أمانة سر الحزب في كل لجنة يتم تشكيلها مستمرة حتى حدوث الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003. وظل عدد المنتسبين للحزب في تزايد مستمر للمدة من 1991 – 2003. وأصبح صنع القرار مركزياً ومنحصراً في ديوان الرئاسة في عقدي الثمانينات والتسعينات، غير أنه في كلا العقدين ظل الحزب مشاركاً بقوة في إدارة كل تفاصيل الحياة في البلاد. **لذلك انشغل الحزب في هذه المرحلة بما يأتي:**[67]

1- مقاومة تداعيات الحصار الاقتصادي القاسي الذي فرضته الولايات المتحدة على العراق.

2- كما انشغل الحزب بالتحضيرات والاستعدادات الدفاعية لمواجهة الغزو الأمريكي للعراق عام 2003.

3- كما تبين الوثائق دور البعث الحيوي في جمع المعلومات الاستخبارية في خضم تلك الأحداث.

وبناءً على ذلك، يبدو أنه، على مدى خمس وثلاثين عاماً، عمل الحزب على التغلب على كل الصعاب التي واجهته. ويكشف كتاب (بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي) لمؤلفه (يوسف ساسون) عن كيفية اختراق الحزب بطريقةٍ ممنهجةٍ لكل طبقات المجتمع العراقي، وكيفية بنائه لآلة سياسية قوية كانت اقوى من أي جماعة أخرى في البلاد. والتي دفعت بأعدادٍ كبيرة من الشعب للوقوع تحت دائرة نفوذ النظام وهيمنته. تحت تأثير الترغيب والترهيب والمرونة التي تقتضي تغيير سياسة ما. [68] وكانت مركزية السلطة هي الأساس في استراتيجية البعث. إذ ورد في تقرير المؤتمر القطري الثامن للحزب توكيد على ضرورة (بناء سلطة وطنية مركزية قوية). وبالتالي أصبحت القرارات المهمة لابد أن تصدر من خلال أمانة سر القطر، التي تحكمت بكل أوجه الحياة المدنية والعسكرية في البلاد. [69]

ويطرح حزب البعث نفسه، على أنه حزب علماني عربي – قومي في واقعه وتنظيمه وأسلوب عمله. وهذا ما أشار إليه مؤسس الحزب ميشيل عفلق بقوله:(القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء، هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته... ولا خوف أن تصطدم القومية بالدين فهي مثله تنبع من معين القلب، وتصدر عن إرادة إلهية). [70] وأضاف قائلاً: (القومية للشعب كالاسم للشخص والملامح للوجه، هي قدر يسيَر مجموعة من البشر في مجرى من الحوادث والظروف فريد، وينسج عليه غلافاً من الصفات متميز الشكل). [71] ثم خلص إلى القول: (وأستطيع أن أقول بأن حركتنا أصبحت قدر العرب في هذا العصر). وقال أيضاً: (أصبحت القومية العربية مرادفة لحياة الشعب العربي ومشاكله). [72]

وتركزت أهداف الحزب الأساسية حول (الوحدة، والحرية، والاشتراكية)، التي تتكامل فيما بينها، وهي عبارة عن كلٍ لا يتجزأ. ومن منظور البعث، لا يمكن تحقيق أي من تلك الأهداف على حساب الهدف الآخر. [73] وهذا ما أكد عليه منظر الحزب شبلي العيسمي بقوله: (وأما حركة حزب البعث العربي الاشتراكي، فقد استطاعت منذ نشأتها، أن تعبر ببساطة وعمق عن حاجات الأمة العربية، في هذه المرحلة التاريخية، بتركيزها أهداف الثورة في الوحدة والحرية والاشتراكية، واعتبارها هذه الأهداف كلاً موحداً مترابطاً. وفي

اعتقادي أن قضية الترابط هذه، وأكاد أقول نظرية الترابط، تشكل على بساطتها، الميزة الأساسية لحزب البعث، وسر القوة في أيدولوجيته). [74]

ورفع البعث شعار (أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة). وقد استفاض مؤسس البعث في شرح أبعاد هذا الشعار ومضامينه في كتابه (في سبيل البعث). [75] ويعد كتاب (في سبيل البعث)، الذي صدر عام 1959، وأعيد نشره أكثر من أربعة عشر طبعة، لمؤلفه مؤسس البعث ميشيل عفلق، المادة الأساسية في تثقيف البعثيين ونشر أفكارهم، لدرجة أطلق عليه (إنجيل البعث). وكذلك يعد كتابه (معركة المصير الواحد)، الذي صدر عام 1958، من أهم المصادر الفكرية للبعث.

ثانياً: مرتكز الرموز السياسية للبعث:

يؤمن حزب البعث بضرورة الرمزية السياسية كمرتكز لبناء الدولة وقيادتها. وقد بنى قناعاته بهذا الصدد على أمرين أساسيين هما:

أ – كانت الرمزية السياسية حاضرةً في تاريخ العراق القديم والحديث، لدرجة أن العراق لا يمكن أن ينهض ويتقدم بدون تلك الرمزية.

ب– يعتقد البعث أن تجربته في الحكم بعد 8 شباط 1963، قد سقطت لأنها كانت بدون رمزية سياسية تقودها.

عليه، أصبحت صناعة الرمزية السياسية بعد 17 تموز 1968، واحدةً من أهم مرتكزات النظام السياسي الحاكم في العراق. وربما يصح القول، أن (الرمزية السياسية) تمثل المعادل البشري لفكرة (الحزب الحاكم) أو (الحزب القائد).

وقد تجسدت الرمزية السياسية لحزب البعث (1968 – 2003) في شخصيتين أساسيتين من قيادات البعث وحكامه، وكلاهما شغل منصب أمين سر القطر، ورئيس الجمهورية، ورئيس مجلس قيادة الثورة، والقائد العام للقوات المسلحة، وهما:

أ – الرئيس أحمد حسن البكر (1914 – 1983).

ب– الرئيس صدام حسين (1937 – 2006).

رمزية الرئيس احمد حسن البكر (1968 – 1979):

لعل أول رمزية سياسية، صنعها حزب البعث بعد استيلائه على السلطة السياسية في 17 تموز 1968، كانت رمزية الرئيس (أحمد حسن البكر). إذ أطلق عليه لقب (الأب القائد) كنوع من أنواع إضفاء الرمزية السياسية على شخصيته. ويدل ذلك، على تصوير ذهني يتضمن إضفاء علاقة الحب بين الحاكم والمحكوم.

لقد مضى هذا اللقب، وأصبح جزءً من الأدبيات السياسية ذات الصلة بالرئيس البكر، رغم أن البعض لا يلمس تلك الصفة فيه. فالباحث شامل عبد القادر قال: (ولا أعرف حتى هذا اليوم، لماذا لم أقتنع ولا للحظة واحدة أن أحمد حسن البكر هو الأب القائد للعراقيين، ولم أكن أجد فيه بعد روح الأبوة، بل كنت أجد في هذا العنوان تعبيراً سياسياً لا روحياً). [76]

وفي الواقع، لم يتفرد الرئيس البكر بهذا اللقب، إنما أطلق على عددٍ من الحكام في بلدان مختلفة من العالم. حيث أطلق على الرئيس حافظ الأسد في سوريا، وعلى الرئيس نيكولاي شاوشيسكو في رومانيا، وعلى الرئيس كيم جونغ أون في كوريا الشمالية، وعلى الرئيس جوزيف ستالين في الإتحاد السوفيتي، والرئيس محمد أنور السادات في مصر وغيرهم.

إن جذور ظاهرة الحكم الابوي، شاخصة في المجتمعات التقليدية منذ عصور سحيقة. إذ أن شيخ القبيلة كان يمارس سلطة أبوية على أبناء قبيلته، مكنته من حفظ مصالحها، والدفاع عن وجودها، إلا أن خطورة هذا المصطلح تكمن في توظيفه لصالح نموذج الحكم الذي يطلق عليه (الاستبداد السياسي) في إطار دولة حديثة، غادرت مفهوم المجتمعات التقليدية من الناحية الشكلية، وابقت عليها من الناحية الجوهرية.

إن مضامين هذا المصطلح السياسي – الاجتماعي، تكمن في عملية هيكلة الدولة على غرار هيكل الاسرة. فيكون الحاكم – الرمز بمثابة أب لأسرته. فمثلما يعمل الأب لتحقيق مصلحة أسرته، فإن الحاكم – الأب يعمل من أجل مصلحة شعبه. **ويترتب على تلك النظرية ما يأتي:**

أ – في ظل هذه النظرية، يصبح الحاكم الأبوي في مكانة سامية، تتيح له قدرة التحكم بسلوك أفراد شعبه بما يعد خيراً لهم، كونه أكثر معرفةً وحكمةً وقدرةً منهم.

ب– إن هذا النموذج من الحكم، يرتكز على أساس أن الحكم الأبوي يعد ضامناً لمصالح الشعب، وإن كان على حساب حرياته العامة.

ج – أضف إلى ذلك، أن نظام الحكم الأبوي قد يلجأ تارةً، إلى إقناع شعبه بالقرارات التي يتخذها، بواسطة أدوات الإقناع المتعددة، كالتعليم والتوعية والتنبيه والتحذير، أو قد يلجأ تارةً أخرى، إلى أدوات القسر والإكراه لإرغام أبناء شعبه على الالتزام بالتدابير التي تتخذها السلطة، كاللجوء إلى القوة والقوانين والقواعد والتعليمات الملزمة.

ويبدو أن رمزية الرئيس أحمد حسن البكر، وعلة إطلاق لقب (الأب القائد) عليه، تكمن وراءها المعطيات الآتية:

1- أنه كان زاهداً في السلطة، وأن زهد الإنسان في مغريات الدنيا يرفع من شأنه بلا شك. وهذا ما أشار إليه نجله (عبد السلام) بقوله: (كان دائماً يذكرنا أنه سيترك المنصب الذي يسميه وظيفة، وفي بعض الأحيان يعرض علينا قائمة الراتب لنعرف حدودنا. لقد أصبح موضوع تركه للسلطة شبه مسلم به بعد مرور سنتين على تسلمه لها). [77] وأضاف نجله قائلاً: (الذي عرفته عن شخصية والدي رحمه الله تعالى الزهد في كل شيء وعدم حبه للمظاهر، بل خجله في بعض الأحيان منها). [78] وأكد ذلك أيضاً الباحث الدكتور محمد مظفر الأدهمي بقوله: (كان الرئيس البكر زاهداً في السلطة، متواضعاً بسيطاً في مظهره، حريصاً على أموال الدولة يتابع شؤونها رغم مرضه). كما أنه، (كان رجل دولة أبعد عائلته عن معترك السياسة، ولم يفكر في توريث الحكم لأحد أبنائه. وكان يخبرهم أن لا يفاجئوا بتنازله يوماً عن الحكم). [79] وتميزت شخصيته بالهدوء والرزانة في أصعب الظروف، وكان هادئاً في حديثه، ولا يظهر غضبه إلا نادراً، فأضافت هذه الصفات عليه مظهراً كان له أثره في تكوين شخصيته القيادية واحترام الآخرين له. [80]

2- ربما يكون لقب (الأب القائد) أطلق عليه لأنه كان بعيداً عن المسلمات المذهبية والطائفية لكونها تمزق هوية الوطن، وتشتت وحدته الاجتماعية والجغرافية. وتبنى بدلاً عنها فكرة الوطنية العراقية الجامعة مع وضعها ضمن إطار القومية العربية. [81]

3- كما أن عمله السياسي الميداني، قد لعب دوراً فاعلاً في نضوجه السياسي. فكان في بداية شبابه من الضباط الأحرار الذين قاموا بثورة 14 تموز 1958. وتطور وعيه في المعتقل لينتمي إلى حزب البعث عام 1960. [82] وكونه كان مناوراً بارعاً، فقد ساعد مراراً على تسوية الخلافات داخل الحزب، مما أضفى عليه طابعاً أبوياً مؤثراً على أعضاء الحزب بشكلٍ واضح. [83] وذلك في مرحلة الصراع بين التيار القومي والتيار الشيوعي، بعد أن وجد فيه المعتقلون البعثيون شخصية تمتلك رصيداً شعبياً بين الضباط. [84] وبذلك أظهر البكر صورة ابوية ساعدت إلى حدٍ ما، في تحسين صورة الحزب.

وكونه كان مسلماً محافظاً على ممارسة الفرائض الدينية ومعتدلاً معروفاً، فإنه أصبح محط إعجاب العناصر الأكثر محافظة وقومية في صفوف الشعب. وأثناء خدمته العسكرية في المسيب، كان يقضي معظم أوقاته مع بعض الضباط المتدينين مثل محمد فرج وغيره. [85] ولذلك أصبح البكر، وبسرعة قياسية، الشخصية العسكرية الأولى في حزب البعث. وكان يتمتع باحترام كبيرٍ بين صفوف الحزب. عليه، أصبح رئيساً للوزراء في مدة حكم البعث الأولى عام 1963، ورئيساً للجمهورية في مدة حكم البعث الثانية عام 1968. [86]

وبناءً على ذلك، يمكن الاستنتاج، بأن الرئيس البكر، لابد أنه كان يمتلك مزايا شخصية جعلته محط أنظار القيادة القطرية والمكتب العسكري للحزب، بل انه، تمتع بتأييد أقوى رجال حقبة البعث الأولى، وفي مقدمتهم علي صالح السعدي وحازم جواد وطالب شبيب وصالح مهدي عماش. [87] والراجح أن قادة البعث، كانوا قد لمسوا شيئاً من (الأبوة) و(القوة) في شخصيته، والتي تؤهله لتولي تلك المناصب القيادية الرفيعة. وهذا ما أكده الباحث شامل عبد القادر بقوله: (كان البكر قوياً ولا يخشى أحداً من أعضاء القيادة القطرية، بل كان الجميع يخشون سلطته ونفوذه). وأضاف قائلاً: (اكدت الأحداث أن

البكر لم يكن ضعيفاً في أي مرحلة من مراحل حياته السياسية). [88] حيث كان الرئيس البكر يعد أكثر من شخص دافئ. إنه شخص أعطى للشعب صورة إيجابية لنظام البعث، رغم أنه كان نائبه صدام حسين يمارس السلطة من خلف الستار. ومن الراجح، أن هناك شيء من الحقيقة في هذا الاستنتاج على الأقل، تثبت أن وجود الرئيس البكر كان جوهرياً في سياقات حزب البعث في تلك المرحلة. [89]

ويبدو أن الرمزية السياسية للرئيس البكر، كانت قد مهدت لرمزية سياسية جديدة، حلت محلها، وأكملت مسيرتها، ألا وهي رمزية الرئيس صدام حسين. وهذا ما أشار إليه الباحث (شامل عبد القادر) بقوله: (لا يمكن بأي حال من الأحوال تبرئة البكر من مسؤولية اندفاع صدام نحو القمة، وتأييد البكر له في جميع الأحوال والظروف وخاصة في الأيام الأولى بعد 30 تموز 1968). وأضاف قائلاً: (كان البكر – نقلاً عن مصادر بعثية قريبة من البكر – يردد ويرد على الذين يحذرونه من تعاظم نفوذ صدام: لا أسمح لأي شخص يأتي على ذكر صدام سلباً. فأنا أرى فيه شاباً مخلصاً لي أولا. فأين ما تتجه عيناي أجد صدام حارساً أميناً يقف خلفي يحميني، كفوا عن الثرثرة حول ولدي صدام). [90]

رمزية الرئيس صدام حسين (1979 – 2003):

يبدو أن أهم رمزية سياسية صنعها حزب البعث لنفسه، كانت رمزية الرئيس صدام حسين. حيث كانت أدوات الحزب السياسية والإعلامية هي القوة المحركة لصناعة الرمزية السياسية للرئيس صدام حسين قبل استلامه الحكم وما بعده. إذ كرس البعث قدراً كبيراً من طاقته ومصادر تمويله في بناء صورة قائده الرئيس صدام حسين.

وفي الواقع، أضحى الرئيس صدام حسين مشروعاً سياسياً يمتلك رمزية سياسية معينة من خلال مشروع حزب البعث، وليس من خارجه، منذ أن شغل موقع نائب رئيس الجمهورية. وهذه الرمزية أريد تأكيدها من خلال خلق (كاريزما) السيد النائب (العصرية) في مواجهة الخصوم التقليديين، و(المدنية) في مواجهة العسكريين، و(الثورية) في مواجهة المحافظين. [91]

وأشار الرئيس صدام حسين بنفسه، إلى ضرورة الرمز السياسي الذي يقود الشعب العراقي لأنه في تكوينه التاريخي (يحتاج إلى رمز على مر العصور) على حد قوله. واضاف (طارق عزيز) إلى ذلك قائلاً: (العراق يحتاج إلى الرمز الموحد للبلاد، لسبب رئيسي يتعلق بتكوينه المتنوع، تكوينه الديني والطائفي والقومي المتنوع، وبالتالي يحتاج العراق إلى من يقوده، ويكون حتى لو كان له لون حزبي مثل الحالة التي نحن فيها، حيث سيادتكم قائد حزب البعث العربي الاشتراكي، لكنك تعتبر ملكاً للجميع. وأنت والحمد لله، نجحت في أن تكون قائد حزب البعث العربي الاشتراكي، ورئيساً للعراقيين). وأضاف قائلاً: (فالعراقيون ينظرون إلى صدام حسين كأب للعراقيين جميعاً وقائد لهم وليس كرئيس حزب). [92]

وبناءً على ذلك، وضع (طارق عزيز) تصوراته الفكرية لتعديل نظام الحكم في العراق، وفق ما يأتي:[93]

1- رفض صيغة رئيس الجمهورية البروتوكولي، لان العراقيين لا يتحملون صيغة رمزية قد تكون محبوبة لكنها لا تمتلك القوة.

2- أن هيبة الحكم في العراق ضرورة قصوى. فالرئيس يجب أن يكون مهاباً ومحبوباً.

3- يبقى مركز رئيس الجمهورية مراقباً وملتجئاً ومعدلاً وحاسماً، عندما يجد أن صيغة مجلس الوزراء لا تؤدي أهدافها.

4- رفض صيغة (مجلس الرئاسة) لأنها تضعف من مركز رئيس الجمهورية، وبالتالي تضعف من قوة الرمزية السياسية للحاكم.

وتعزيزاً لفكرة الرمزية السياسية أو تفنيدها، نشرت أعمالاً كثيرة تناولت حياة الرئيس صدام حسين. وقد حللت تلك الأعمال حياته وشخصيته، وكل ما يتعلق به بقصد إما تعظيم الرمزية السياسية له، أو التقليل من شأنها كل حسب خلفيته السياسية. فمن الكتب العديدة التي عززت من تلك الرمزية:

أ – صدام حسين: قائد لا يعرف المستحيل، لمؤلفه مشتاق طالب.

ب– صدام حسين: مناضلاً ومفكراً وإنساناً، لمؤلفه الدكتور أمير إسكندر.

ج – العقيدة العسكرية في فكر القائد صدام حسين، لمؤلفه علاء الدين حسين مكي خماش.

د – رحلة مع صدام حسين إنساناً وقائداً، لمؤلفه كمال عبد الله الحديثي.

ذ – صدام حسين قائد وتأريخ، لمؤلفه صباح سلمان.

ر – صدام حسين ومفهوم القيادة التاريخية، لمؤلفه الدكتور ناطق صالح مطلوب.

ز – فؤاد مطر، صدام حسين: السيرة الذاتية والحزبية وأسلوب الحكم وإدارة الصراع 1937 – 1980، لمؤلفه فؤاد مطر.

ع – صدام حسين: القائد المفكر، لمؤلفه هاني وهيب.

غ – صدام حسين: الرجل والقضية والمستقبل، لمؤلفه فؤاد مطر.

ف – الفكر الإستراتيجي لصدام حسين، لمؤلفه صباح محمود محمد.

ق – رواية الأيام الطويلة، لمؤلفها عبد الأمير معلة.

ي – وهناك مئات من الكتب واللوحات والجداريات والأعمال الفنية والبحوث والقصائد والمقالات المنشورة، والتي من شأنها تعزيز الرمزية السياسية للرئيس صدام حسين.

وهناك مؤلفات، ذهبت بالاتجاه المعاكس. إذ أنها حاولت التقليل من رمزية الرئيس صدام حسين، بعضها كتب في حياته، وبعضها كتب بعد رحيله. منها:

أ – الكتاب الأسود لصدام حسين، لمؤلفه كريس كوتشيرا.

ب– القسوة لدى صدام حسين، لمؤلفه الدكتور محمد مجيد.

ج – جمهورية القمع في عهد صدام حسين، لمؤلفه ليزا بلايدز.

د – جمهورية الخوف، لمؤلفه كنعان مكية.

ر – بلاد الخوف وأرض الرعب، لمؤلفه أحمد رائف.

ز – العراق: دولة المنظمة السرية، لمؤلفه حسن العلوي.

ع – تبعيث العراق: شمولية صدام حسين، لمؤلفه آرون أم فاوست.

غ – نظام صدام حسين، لمؤلفته فيبي مار.

ف – بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي، لمؤلفه يوسف ساسون.

م – وهناك العشرات من الكتب والبحوث والقصائد والمقالات المنشورة، والتي من شأنها التقليل من الرمزية السياسية للرئيس صدام حسين.

ويبدو أن تلك كلا الاتجاهين، كان قد ساهم، بشكلٍ أو بآخر، في تعزيز رمزية الرئيس صدام حسين. فمن كتب لصالحه، عزز من قبوله شعبياً، وزاد من قوة الرمزية لديه. ومن كتب ضده عزز من عنصر الخوف لدى خصومه، ودفعهم إلى التردد في مواجهته لأن الخوف والقوة يعدان من العوامل التي تعزز من رمزية الحاكم. وهذا الاستنتاج تعززه أطروحات المفكر الإيطالي (نيقولا مكيافللي) عندما طرح تساؤلاً للحكام مفاده: وهنا يقوم السؤال عما إذا كان من الأفضل أن تكون محبوباً من أن تكون مهاباً، أو أن يخافوك الناس أكثر من أن يحبوك؟ وأجاب على ذلك قائلاً: (أن من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك، ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين، فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك. هذا إذا توجب عليك الاختيار بينهما). وأضاف قائلاً: (ومع ذلك، على الأمير أن يفرض الخوف منه بطريقة يتجنب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب. إذ أن الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معنا جنباً إلى جنب). [94]

وقد آمن الرئيس صدام حسين، منذ نعومة أظافره، بعنصري القوة والخوف. إذ أنه يعتقد أن الناس لا تحترم إلا السلطة وصاحبها. وهذا ما أشار إليه ضمناً في روايته (رجال ومدينة). إذ أنه حكى قصة شيخ عشيرة امتطى بغلته لأيام من قريته النائية ليرسل برقية تهنئة لقادة انقلاب مايس 1941، ولكنه اكتشف أنه خلال الوقت الذي قطع فيه الطريق من قريته للمدينة، أن الانقلاب قد فشل وعادت الاسرة الملكية إلى سدة الحكم. وبدون تردد

أرسل برقية التأييد ذاتها إلى الملك العراقي بدلاً من ارسالها للضباط الانقلابيين. [95] وفي الرواية نفسها، يبرز فيها قوته البدنية والعقلية في مواجهة خصوم أكبر واقوى منه حتى يتم له التغلب عليهم. [96]

عليه، فإن مبدأ القوة، والشعور بها، أصبح مبدأً رافق الرئيس صدام حسين، ولن يفارقه أبداً. لذلك قال عنه الباحث يوسف ساسون (صحب مبدأ أن يكون قوياً صدام حسين في كل وقت، وبأي ثمن طوال حياته). [97]

وقد أكد الرئيس صدام حسين على مبدأ القوة مراراً، ففي المؤتمر الصحفي الذي عقد في بغداد في 10 تشرين الثاني 1980، أشار إلى ذلك صراحةً، بقوله: (قررنا ألا نخاف مهما تظهر عندهم أسلحة). [98] وفي حديثه مع صحيفة السياسة الكويتية عام 1987 قال: (أن القوة حالة مبدئية). [99]

ومن هذا المنطلق، أسس صدام حسين، قبل أن يكون رئيساً، خلية أمنية أطلق عليها تسمية (جهاز حنين) داخل حزب البعث، وكان يديرها بنفسه وهو بعمر 27 عاماً. وكان أغلب أعضائها ممن يوصفون بالأشقياء الذين يتصدون بعنف لكل من يحاول المساس بأعضاء الحزب أو يعتدي عليهم. وتولت هذه الخلية مهمة الدفاع عن أمن الحزب. وارتبطت بهذه الخلية مصادر تم تجنيدها داخل أجهزة الأمن العام ومديرية الاستخبارات العسكرية. [100]

ويبدو أن الأدبيات السياسية التي أشرنا إليها، قد مهدت لظهور ما يعرف (بعبادة الشخصية) للرئيس صدام حسين. وتعرف ظاهرة عبادة الشخصية بأنها (التفاني المبالغ فيه لقائد ذي كاريزما سواء كان قائداً سياسياً أو دينياً أو أي زعيم آخر). كما يشير مفهوم (عبادة الشخصية) إلى نوع من الأنظمة السياسية التي ترتكز على حاكم قوي، يمتلك خصالاً متفوقة على افراد المجتمع. وغالباً ما يوصف على أنه (أب البلاد)، وبانه الحكمة بعينها، وبان خصاله تفوق خصال البشر). [101]

ومن الجدير بالذكر، أن ظاهرة (عبادة الشخصية) غالباً ما ترتبط بالشخصيات الاستبدادية القوية، مثل (بينيتو موسوليني) الذي حكم إيطاليا ما بين 1922 – 1943،

أو الزعيم النازي (أدولف هتلر) الذي حكم ألمانيا ما بين 1933 – 1945، أو (كيم جونغ أون) الذي يحكم كوريا الشمالية منذ عام 2011. كذلك يرتبط وجود هذه الظاهرة بوجود أنظمة حكم شمولية، مثل النظام الذي ساد الإتحاد السوفيتي خلال حكم (جوزيف ستالين) الذي حكم ما بين 1922 – 1953، على سبيل المثال لا الحصر. [102]

ولكي يضمن الحكام الذين تتجسد فيهم ظاهرة (عبادة الشخصية)، إحداث أكبر أثر ممكن في الجماهير، ونشر الظاهرة في المجتمع، غالباً ما يلجؤون إلى وسائل الإعلام بالدرجة الأولى. حيث يصورون أنفسهم على أنهم شخصيات خارقة وعظيمة، فيتحكمون بأذهان أتباعهم الذين يبدؤون بتبجيل القائد، والتفاني في خدمته، والإخلاص له. وقد أدرك (لطيف نصيف جاسم) وزير الإعلام في عهد الرئيس صدام حسين، أهمية الإعلام في صناعة الرمز السياسي، بقوله: (يعتبر الإعلام من أهم المواضيع وأكثرها سخونة ومواجهة في عملنا اليومي وفي ظروف المعركة... والمقصود بالإعلام كذلك هي مجموعة الوسائل المادية التي يستطيع أن يمتلكها النظام أو الحزب أو المجموعة لاستخدامها في التعبير عن الأفكار والفلسفة التي يؤمن بها). [103] ثم تحدث عن الأهداف المركزية التي يبتغي لحزب البعث تحقيقها من خلال وسائل الإعلام بما يأتي:[104]

أ – التعبير عن أيدلوجية حزب البعث وفلسفته في بناء المجتمع ضمن الأهداف المؤشرة للحزب في الوحدة والحرية والاشتراكية.

ب– إشاعة أفكار الثورة وفلسفتها في بناء الإنسان، وتكوين شخصيته العربية في إطار العراق والأمة العربية.

ج – الدفاع عن منجزات الثورة ومكتسباتها.

د – محاربة الأفكار الرجعية والمتخلفة كالطائفية والعشائرية والإقليمية والشعوبية والعنصرية.

ذ – الدعاية لأفكار الحزب ومبادئ الثورة في الداخل والخارج. والتصدي لكل الأفكار والممارسات التي تهاجم الثورة والحزب.

إن دراسة ظاهرة (عبادة الشخصية) للرئيس صدام حسين، تقتضي دراسة العوامل التي أدت إلى بروزها بهذا المستوى غير المسبوق في التاريخ السياسي العراقي. **ولعل أهم تلك العوائل ما يأتي:**

1- أنها تمثل امتداداً لظاهرة عبادة الشخصية التي شهدها التاريخ السياسي الحديث في إيطاليا (موسوليني) وألمانيا (هتلر) والإتحاد السوفيتي (ستالين) وكوريا الشمالية (كيم جونغ اون).

2- كما أنها تمثل امتداداً لظاهرة عبادة الشخصية، التي شهدها التاريخ القديم. إذ أنه، على مر التاريخ، كان معظم الملوك والحكام الأقوياء، يتمتعون بتقديسٍ هائل، أوصلهم إلى حالة عبادة الشخصية. استند ذلك، في جانب منه، على مبدأ الرعاية الإلهية للملوك، وتوليهم الحكم وفقاً لإرادة الله أو استند على مؤهلاتهم الشخصية والكاريزما التي يتمتعون بها، والإنجازات التي ينفذونها على الأرض.

3- كما أنها تمثل امتداداً لظاهرة (عبادة الشخصية) التي عرفها العراق القديم في العهد الأكدي (2334 – 2218 ق. م). إذ أن هناك معطيات عديدة قد ساهمت في ولادة ظاهرة عبادة الشخصية في هذا العهد. حيث اقترنت هذه الظاهرة، لأول مرة في التاريخ، في شخصية الملك (سرجون الأكدي)، والتي بنيت على كونه كان قائداً عسكرياً مرموقاً، وإدارياً محترفاً. كما أنه استخدم الدين كمدخل لتعزيز ظاهرة عبادة الشخصية لديه. وكانت إنجازاته الكبيرة في مجال وحدة البلاد العراقية، وتحويلها إلى إمبراطورية واسعة الأرجاء، وإنجازاته في ميدان العمران، عظمت من شخصيته في عيون مواطنيه، ودفعتهم نحو تبني مفهوم عبادة الشخصية، وإضفائها على الملك سرجون كل حسب مدركاته. كما أن اعتماده على إستراتيجية القوة المفرطة ضد كل من يخرج على طاعته، قد ساهم في تعزيز ظاهرة عبادة الشخصية للملك سرجون من الناحية السيكولوجية لأن المجتمعات تهاب القوة بالفطرة. [105]

4- وتعد (ظاهرة عبادة الشخصية) للرئيس صدام حسين، إلى حد ما، امتداداً لعبادة الشخصية التي ظهرت في تاريخ العراق الحديث، وتحديداً بعد ثورة 14 تموز 1958. إذ كان الرئيس عبد الكريم قاسم يوصف بكونه (الزعيم الملهم) من أتباعه ومريديه. ثم ازدادت

الألقاب التي أطلقت عليه، وتم تعظيم قدراته الشخصية، وإنجازاته الثورية، لدرجة أوصلته إلى شيء من عبادة الشخصية. (106)

5- ومن الصعب القبول بفرضية أن الطاعة كانت ترتكز بصفة أساسية على الخوف أو على التهديد بالعنف فقط في نظام حكم البعث. فلكي يكون القمع مؤثراً فإنه (على قطاعٍ كبيرٍ من المجتمع أن يوافق على أنشطة وممارسة النظام). (107) وما كان لهذه الظاهرة أن تنجح إلا في ظل مناخٍ سياسي خصب، يمكن الشعب من قبولها، أو على الأقل لا يقدم على معارضتها. كما أنها لا يمكن أن تنجح بدون حدوث توليفة تجمع ما بين المؤمنين بزعامة الرئيس صدام حسين والمجاميع الانتهازية التي تبحث عن المنفعة رغم تباين الدوافع بينهما. إذ لم يكن الخوف هو العامل الوحيد في مساهمة الكثيرين في حملة التمجيد، إنما كان هناك عاملاً آخراً لا يقل تأثيراً عن الخوف وهو الطمع في منصب أو حظوة لدى الرئيس). (108) ويمكن تحديد تلك القطاعات الاجتماعية بما يأتي:

أ – المجاميع المؤدلجة ضمن إطار تنظيمات حزب البعث.

ب– المجاميع المعجبة بشخصية الحاكم وسلوكه وقوته.

ج – المجاميع المنتفعة من نظام الحكم عن طريق المنفعة الخاصة أو العامة.

د – المجاميع المحايدة، التي لا تؤيد أنشطة نظام الحكم وسلوكه، إلا أنها لا تعارضها في الوقت نفسه.

وبناءً على ذلك، يمكن القول، أن الإلهام في الزعامة، وشيوع ظاهرة (عبادة الشخصية) لا يتعلق بماهية الزعيم ذاته فحسب، إنما يرجع إلى رؤية أتباعه ومريديه الذين يقبلون في الخضوع لزعامته. إن هذا التفسير كان قد وضع الزعامة الملهمة وعبادة الشخصية في إطارها الاجتماعي والسياسي. حيث لا يمكن فصل الزعامة وعبادة الشخصية عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع في زمانه ومكانه. (109)

6- ومنذ عقد الثمانينات، لعب حزب البعث دوراً أساسياً في إضفاء (عبادة الشخصية) على الرئيس صدام حسين. حيث جسدت فلسفة البعث والتعليم الذي يقدمه الحزب نوعاً

من عبادة الفرد أكثر من كونها أيدلوجية سياسية. [110] إذ من الصعب بناء عبادة الشخصية بكفاءة في غياب حزب سياسي مهيمن.

وبناءً على هذه الفرضية، راحت هيمنة حزب البعث تركز على عبادة الشخصية للرئيس صدام حسين من خلال توحيد ايدولوجية الحزب الحاكم بالمثل العليا التي يؤمن بها الرئيس. وأصبحت مناهج الدراسة بالمدرسة الإعدادية للحزب مكرسة إلى حدٍ كبير لدراسة السيرة الذاتية للرئيس صدام حسين ومعاركه التاريخية وخطبه وكتاباته. كما أن الحزب كان يقوم بالإعداد للاستفتاءات على الرئاسة، واعياد ميلاد الرئيس والتظاهرات والمسيرات الداعمة للرئيس والتي لا يمكن أن تقام بدون آلة حزبية فعالة.([111]

وفي ضوء ذلك، خلص الباحث (سلام عبود) إلى القول انه من الصعب (وضع صدام حسين خارج المشروع البعثي). [112] ويبدو أن هذا الاستنتاج مقبولاً لأن مركزية السلطة وشخصية الرئيس صدام حسين المهيمنة، لا يكفيان وحدهما لتفسير استمرارية النظام لزمن طويل. فقد كانت قوة النظام الكامنة تستمد من علاقة التكافل القوية التي تطورت بين الحزب ورمزه السياسي. [113] حيث أن الإعداد للاستفتاءات على الرئاسة، واحتفالات أعياد ميلاد الرئيس، والتظاهرات، والمسيرات الداعمة للرئيس، ما كان لها أن تتحقق دون الآلة الحزبية الفاعلة في كل المستويات الحزبية. بل أصبح الحزب يرى أنه الحارس على عبادة شخصية الرئيس صدام حسين. [114]

7- أضف إلى ذلك، لعب الرئيس صدام حسين شخصياً، دوراً مهماً في بناء عبادة شخصيته، وبخطواتٍ محسوبةٍ منذ عقد السبعينات عندما كان يشغل منصب نائب رئيس مجلس قيادة الثورة، [115] لأنه كان يجمع بين الفطنة والذكاء وحدة الذهن والقوة. كما كان موهوباً في التعامل مع مختلف المواقف وتحويلها لصالحه. كما أنه يجيد استخدام قوة تأثيره وجاذبيته على الأصدقاء والاعداء بذات القدر. كما أنه كان في غاية القدرة على بذل جهود شاقة، والعمل لساعات طويلة متواصلة، وامتلاكه لذاكرة تصويرية قوية، والقدرة على قراءة مئات المذكرات يومياً. وكان منظماً جداً، ويستعد جيداً للاجتماعات الهامة أو اتخاذ قرارات مهمة. كما أنه أتقن تنظيم آليات عمل الحزب واستخدمه بطريقةٍ مميزةٍ لم تعرف من

قبـل في تاريخ العراق. فضلاً عن تكوينه أجهزة أمنيـة متداخلة تغطي أطراف بعضها بعضاً ولا تـترك متسـعاً بينها، وصممت في بنيتهـا بطريقةٍ معينةٍ بحيث تضمـن ألا يتضخم جهاز منها ويقوى على حساب غيره ويهدد النظام الحاكم. (116)

ويبدو أن هذا التوصيف الذي أطلقه الباحث (يوسف ساسون) على شخصية الرئيس صـدام حسـين لا يخلو من الدقـة، لأن المزايا الشـخصية لدى بعض الحـكام الذين يقومون بأعـمال نوعية متميـزة، تدفع الجماهير للخضوع لهم، والسـير وفقاً لمشـيئتهم، وهي مداخل جوهرية لولادة ظاهرة الزعامة الملهمة، وعبادة الشخصية. (117)

علاوةً على ذلك، أدرك الرئيس صدام حسين، أهمية وسائل الاعلام والكتاب في تنمية عبـادة الشـخصية منذ عام 1975. وبعد أن اسـتولى على الحكم عـام 1979 زادت الأحاديث التي تشيد بإنجازاته وبدوره كقائد بشكلٍ ملحوظ. وتعاظم ذلك أكثر بالمبايعة الشعبية التي نظمها الحزب عام 1982، والتي أطلق عليها مصطلح (الزحف الكبير).

وبإثـارة العنـاصر التاريخية والدينية والثقافية تعاظمت صـورة الرئيس لتضعه في منزلة فوق الامة والدولة والشعب. وذلك من خلال الشعر والنثر والفنون الأخرى. وقد جاءت فكرة بناء النصب التذكارية وبناء القصور والمسـاجد ضمن سياق عبادة الشخصية للرئيس صدام حسـين. ولعـل أبرزها، كانت حملة إعـادة إعمار مدينة بابل عـام 1987، وبناء (قوس النصر) عام 1985، وبناء عددٍ من القصور الرئاسية منذ عام 1987 صعوداً، وبناء الجداريات الكبـيرة على مداخل دوائر الدولة. فضلاً عن الألقاب المتعددة التي أطلقت عليه، والشـعر والاغاني والكتب التي مجدته. (118)

كما استخدمت كتابات الرئيس في الفلسفة والتاريخ والسياسة والدين والفكر والإدارة لبنـاء صورة ذهنية له كقائد ملهم. كما اسـتخدم الدين أيضاً لترسـيخ عبادة الشـخصية عن طريق ربط نسبه بالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم في أواخر السبعينات. حيث ذكر الرئيس في النجف، ولأول مرة، أنه حفيد الإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وبعد ذلك نشرت شجرة نسـب الرئيس التي تظهره كسـليل للرسـول الأعظم محمَد صلى الله عليه وآله وسـلم. (119)

ومن ثم تم إطلاق الحملة الايمانية في التسعينات، كجزءٍ من تعزيز دور الدين في بناء عبادة الشخصية من جهة، ولمواجهة انتشار الفكر الديني للثورة الإسلامية الإيرانية بين الشعب العراقي عموماً، وشيعة العراق خصوصاً. إذ أن ظهور إيران الإسلامية، كان قد فجر موجةً كبرى من التدين في العالم الإسلامي بأسره. وكان محتماً أن ينال العراق جانباً منها لمسوغات جغرافية ومذهبية.

ولتعزيز تلك الرمزية السياسية للرئيس صدام حسين، صدر عام 1986 قراراً لمجلس قيادة الثورة ذي الرقم (840)، والذي نص على أن (يعاقب بالسجن المؤبد ومصادرة الأموال المنقولة وغير المنقولة من أهان بإحدى طرق العلانية رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه أو مجلس قيادة الثورة أو حزب البعث العربي الاشتراكي أو المجلس الوطني أو الحكومة. وتكون العقوبة الإعدام إذا كانت الإهانة أو التهجم بشكل سافر وبقصد إثارة الرأي العام ضد السلطة). [120]

وبذلك أصبحت شخصية الرئيس صدام حسين ومؤسسات الحكم الأخرى مقدسةً على وجه التقريب، فأي انتقاد أو تلميح بعداءٍ كان يعد إهانة للوطن. وأصبحت وصايا الرئيس متحكمة في كل نواحي الحياة. وفاضت عبادة شخصية الرئيس بفيض من الألقاب والكنايات والاستعارات التي تعبر عن شخصيته الافتراضية. وكانت تسمية المدن والمساجد والشوارع والجسور والانهار على اسم الرئيس صدام حسين من اشكال التكريم التي كانت تمثل امتداداً لعبادة الشخصية. كما أن صور الرئيس على طوابع البريد والدفاتر المدرسية والعملات المعدنية والورقية واللوحات الكبرى والتماثيل ساعدت على تقوية عبادة الشخصية. وأصبحت ذكرى مولد الرئيس صدام حسين في 28 نيسان مناسبة كبرى للحزب والدولة. [121]

مع ذلك فإن ظهور عبادة شخصية الرئيس صدام حسين لا تعزى فقط، لقدراته الشخصية، ولا لهيمنة الحزب الواحد على الحكم فحسب، **إنما ترجع إلى أمور موضوعية أخرى منها:**

أ – الموروث الاستبدادي الطويل الذي شهده العراق منذ سبعة آلاف سنة، جعل من

فكرة عبادة الشخصية للرئيس صدام حسين واردة ومقبولة شعبياً، ويتم تداولها بشكلٍ طبيعي وكأنها قضية متواصلة مع تاريخ العراق القديم الذي تعايش مع الاستبداد والفه.

ب- كما أن التاريخ الاستبدادي القريب أيضاً ساعد على نجاح الفكرة. فالرئيس عبد الكريم قاسم تحول بسرعةٍ فائقةٍ من رئيس وزراء تقليدي إلى قائدٍ أوحد يوصف (بالزعيم الملهم).

وبناءً على هذه الرمزية السياسية، التي حظي بها الرئيسان (أحمد حسن البكر، وصدام حسين)، قام حزب البعث باختيار أحمد حسن البكر لرئاسة الجمهورية عام 1968، ثم اختار صدام حسين لرئاسة الجمهورية عام 1979. وقد منح منصب رئيس الجمهورية صلاحيات واسعة في الدستور المؤقت لعام 1970، وهي:

1- لكونه رئيس مجلس قيادة الثورة، فإنه يتمتع بحصانة تامة، ولا يجوز اتخاذ أي إجراءٍ ضده إلا بإذن مسبق من المجلس. ويتولى رئاسة اجتماعات المجلس وتمثيله وإدارة جلساته والأمر بالصرف فيه. وتوقيع القوانين الصادرة عن المجلس. وتوقيع قرارات المجلس التي لها قوة القانون، وله تخويل من يراه مناسباً هذه الصلاحية. [122]

2- ولكونه رئيساً للجمهورية يكون حكماً رئيساً للبلاد، وقائداً عاماً للقوات المسلحة، ورئيساً لمجلس الوزراء، ويتولى السلطة التنفيذية مباشرةً أو بواسطة مجلس الوزراء عن طريق إصداره للمراسيم اللازمة لممارسة اختصاصاته المنصوص عليها في الدستور. وحدد الدستور صلاحياته الرئاسية بما يأتي:[123]

- المحافظة على استقلال البلاد، ووحدة أراضيها، وحماية أمنها الداخلي والخارجي، ورعاية حقوق المواطنين وحرياتهم.
- الإشراف على حسن تطبيق الدستور والقوانين والقرارات وأحكام القضاء ومشاريع التنمية في جميع أنحاء الجمهورية.
- تعيين نواب رئيس الجمهورية وإعفاؤهم من مناصبهم.

- تعيين الوزراء وإعفاؤهم من مناصبهم.
- تعيين القضاة وموظفي الدولة المدنيين والعسكريين وإنهاء خدماتهم وفقاً للقانون. ولرئيس الجمهورية تخويل من يراه مناسباً لهذه الصلاحية.
- تعيين واعتماد الممثلين الدبلوماسيين العراقيين لدى البلدان العربية والأجنبية وفي المؤتمرات والمنظمات الدولية.
- منح الرتب العسكرية والأوسمة وفقاً للقانون.
- إجراء المفاوضات وعقد الاتفاقات والمعاهدات الدولية.
- قبول الممثلين الدبلوماسيين والدوليين وطلب سحبهم.
- المصادقة على أحكام الإعدام وإصدار العفو الخاص.
- توجيه ومراقبة أعمال الوزارات والمؤسسات العامة والتنسيق بينها.
- يدعو مجلس الوزراء للاجتماع، ويتولى إدارة جلساته.

ثالثاً: مرتكز المؤسسات السياسية:

ارتكز نظام حكم حزب البعث على عددٍ من المؤسسات السياسية، أهمها ما يأتي:

1 – مجلس قيادة الثورة:

يعد مجلس قيادة الثورة واحداً من أهم مؤسسات الحكم في عهد البعث، كونه يمثل الهيئة العليا في الدولة. [124] **ويمارس الصلاحيات التنظيمية الآتية:**[125]

أ – انتخاب رئيس للمجلس من بين أعضائه، يسمى رئيس مجلس قيادة الثورة، ويكون حكماً رئيساً للجمهورية.

ب– انتخاب نائبٍ للرئيس، واختيار أعضاء جدد للمجلس من بين أعضاء القيادة القطرية لحزب البعث.

ج – البت في استقالة الرئيس أو نائبه أو أحد أعضائه.

د – إعفاء أي من أعضائه من عضوية المجلس.

ر – اتهام ومحاكمة أعضاء المجلس ونواب الرئيس والوزراء.

كما يمارس المجلس الصلاحيات السياسية الآتية :[126]

- إصدار القوانين والقرارات التي لها قوة القانون.
- إصدار القرارات في كل ما تستلزمه ضرورات تطبيق أحكام القوانين النافذة.
- إقرار شؤون وزارة الدفاع والأمن العام، ووضع القوانين واتخاذ القرارات في كل ما يتعلق بهما من ناحية التنظيم والاختصاصات.
- إعلان التعبئة العامة جزئياً أو كلياً، وإعلان الحرب، وقبول الهدنة وعقد الصلح.
- المصادقة على مشروع الموازنة العامة للدولة، واعتماد الحسابات الختامية.
- المصادقة على المعاهدات والاتفاقات الدولية.

2 – مجلس الوزراء:

أصبح مجلس الوزراء واحداً من أهم مؤسسات الحكم في عهد البعث، بموجب التعديلات الدستورية التي اقرها مجلس قيادة الثورة في 18 تموز 1973. ويتكون من الوزراء، ويرأسه رئيس الجمهورية. [127] وهذا معناه لا يوجد منصب رئيس الوزراء ضمن مؤسسات الحكم.

ويمارس مجلس الوزراء الصلاحيات الآتية:[128]

1- إعداد مشروعات القوانين وإحالتها إلى السلطة التشريعية المختصة.

2- إصدار الأنظمة والقرارات الإدارية وفقاً للقانون.

3- تعيين موظفي الدولة المدنيين وترفيعهم وإنهاء خدماتهم وإحالتهم للتقاعد وفقا للقانون.

4- إعداد الخطة العامة للدولة.

5- إعداد الموازنة العامة للدولة والميزانيات الملحقة بها.

6- عقد القروض ومنحها والإشراف على تنظيم وإدارة النقد.

7- إعلان حالة الطوارئ الكلية او الجزئية وإنهاؤها وفقاً للقانون.

8- الإشراف على المرافق العامة والمؤسسات الرسمية وشبه الرسمية.

3 – المجلس الوطني:

يتألف المجلس الوطني من ممثلي الشعب. ويتم تشكيله، وتحدد طريقة العضوية، وسير العمل فيه، وصلاحياته بقانون خاص يسمى (قانون المجلس الوطني). [129]

ويتمتع المجلس الوطني بالصلاحيات الآتية:[130]

1- ينظر في مشروعات القوانين التي يقترحها مجلس قيادة الثورة خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ وصولها إلى مكتب رئاسة المجلس الوطني. فإذا وافق المجلس على المشروع يرفع إلى رئيس الجمهورية لإصداره. أما إذا رفضه المجلس أو عدل عليه، فيعاد إلى مجلس قيادة الثورة. فإذا قبل الأخير بالتعديل رفع المشروع إلى رئيس الجمهورية لإصداره. أما إذا أصر مجلس قيادة الثورة على رأيه في القراءة الثانية، فإنه يعاد إلى المجلس الوطني ليعرض في جلسة مشتركة بين المجلسين، ويعد القرار الصادر بأكثرية الثلثين نهائياً.

2- ينظر المجلس خلال مدة خمسة عشر يوماً في مشروعات القوانين المقدمة له من رئيس الجمهورية. فإذا رفض المجلس المشروع يعاد إلى رئيس الجمهورية مع بيان الأسباب التي أوجبت رفضه. فإذا قبله رئيس الجمهورية، فيرفع إلى مجلس قيادة الثورة، فإن وافق عليه أصبح قابلاً للإصدار. أما إذا عدل فيه المجلس الوطني فيرفع المشروع إلى مجلس قيادة الثورة. فإن وافق عليه أصبح قابلاً للإصدار. أما إذا رفض مجلس قيادة الثورة تعديل المشروع أو أجرى فيه تعديلاً، فإنه يعاد ثانيةً إلى المجلس الوطني خلال أسبوع. فإذا أخذ المجلس الوطني برأي مجلس قيادة الثورة، يرفع المشروع

إلى رئيس الجمهورية لإصداره. أما إذا أصر المجلس الوطني في القراءة الثانية على رأيه، تعقد جلسة مشتركة للمجلسين. ويعد المشروع الصادر بأكثرية الثلثين قطعياً، ويرفع إلى رئيس الجمهورية لإصداره.

3- ينظر المجلس في مشروعات القوانين التي يقدمها ربع عدد أعضائه. وذلك في غير الأمور العسكرية وشؤون الأمن العام. فإذا وافق المجلس على مشروع القانون يرفع إلى مجلس قيادة الثورة للنظر فيه خلال خمسة عشر يوماً من تأريخ وصوله مكتب المجلس. فإذا وافق عليه مجلس قيادة الثورة، يرفع المشروع إلى رئيس الجمهورية لإصداره. أما إذا رفضه مجلس قيادة الثورة أو عدل فيه، فيعاد المشروع إلى المجلس الوطني. فإذا أصر الأخير على رأيه في القراءة الثانية، تعقد جلسة مشتركة للمجلسين برئاسة رئيس مجلس قيادة الثورة أو نائبه. ويعد المشروع الصادر بأكثرية الثلثين قطعياً، ويرفع إلى رئيس الجمهورية لإصداره.

ويبدو، من خلال تلك الصلاحيات الدستورية، أن المجلس الوطني لم يرتق إلى مستوى السلطة التشريعية، إنما كان مشاركاً فيها إلى حدٍ ما. إذ أن السلطة التشريعية كانت منحصرة بشكل واضح في مجلس قيادة الثورة.

رابعاً: مرتكز مؤسسة الجيش والقوات الرديفة:

أيقن حزب البعث منذ استيلائه على الحكم، أنه لابد أن يكون لديه جيش قوي لتحقيق أهدافه في بناء دولةٍ قويةٍ، تكون قادرة على الدفاع عن نفسها وعن أمتها العربية، وتكون محوراً أساسياً في المنطقة. لذلك وصفه المنهاج الثقافي المركزي لحزب البعث بما يأتي: (يعتبر الجيش العراقي من أكبر المؤسسات في الدولة العراقية، التي تتمتع باحترام الشعب، وتحظى بحبه ورعايته، منذ أن تأسس في السادس من كانون الثاني عام 1921 حتى يومنا هذا). [131]

وقد مثل الجيش أحد أعمدة الحكم الأساسية. ولذلك نظم الدستور المؤقت هذه المؤسسة الحيوية بالشكل الآتي:

أ – اعتمد نظام الخدمة العسكرية الإلزامية للمواطنين الذكور كافة.

ب- احتسب القوات المسلحة ملك الشعب، وهي عدته في الحفاظ على أمنه والدفاع عن استقلاله وحماية سلامة ووحدة شعبه وأرضه، وتحقيق أهدافه الوطنية والقومية.

ج - تتولى الدولة وحدها إنشاء القوات المسلحة، ولا يجوز لأي هيئة أو جماعة إنشاء تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية. (132)

ويبدو أن المسرح السياسي عام 1968، كان معداً لصراع عسكري - بعثي على السلطة، مشابه لما حدث في عام 1963. بيد أن الظروف والقناعات السياسية قد تغيرت لأن حزب البعث قد تعلم درساً هاماً من تجربته في الحكم عام 1963، مفاده عدم تقاسم السلطة. لذلك قبل وقوع الانقلاب، أوضح صدام حسين نيته لما بعد الانقلاب في إشارة منه إلى (النايف والداوود) بقوله: (علينا أن نتعاون معهما، لكن يجب أن نعمل على تصفيتهما فوراً، أثناء الثورة أو بعدها، وإنني أتطوع للقيام بهذه المهمة). (133) وقد بنيت هذه القناعات على قرارات المؤتمر القومي الثامن الذي عقد في نيسان 1965. إن هذا المؤتمر رسم صيغة محددة لعلاقة الحزب بالسلطة ودور الجيش. فالقرار رقم (2) ثبت الفصل الكلي بين الجيش والعمل السياسي. والقرار رقم (7) خير الضباط بين بقائهم في الجيش، وبين ممارستهم المهام السياسية في الحكم أو قيادات الحزب. (134)

إن هاجس الصراع العسكري - البعثي، قد بني على المعطيات الآتية:

أ - أن ضعف مؤسسات الدولة الحديثة، فعل من وقوع ظاهرة الانقلابات العسكرية المتكررة في البلاد. كان أولها محاولة انقلاب بكر صدقي عام 1936، ثم حركة مايس عام 1941، ثم انقلاب 14 تموز 1958، ثم انقلاب 8 شباط 1963، ثم انقلاب 18 تشرين الثاني 1963، وأخيراً انقلاب 17 تموز 1968.

ب- كما أن طموحات ضباط الجيش الرامية إلى البحث عن دور واسع للجيش في إدارة البلاد، خارج إطار مهمة الدفاع عن حدود الوطن، كان يدفعهم أحياناً نحو إقحام الجيش في السياسة تارةً، أو أدلجة الجيش تارةً أخرى.

وبناءً على هذه الهواجس، عمل حزب البعث على السيطرة على الجيش والسياسة في الوقت نفسه. ومن خلال الرئيس البكر، استطاع حزب البعث أن ينجز المهمة التي كانت تبدو مستحيلة، وهي إعادة القوات المسلحة إلى العمل تحت السلطة المدنية البعثية. [135]

وقد تعامل البعث مع الانقلابات العسكرية بشيءٍ من الازدواجية. حيث أنه ميز ما بين نوعين من الانقلابات هما:[136]

أ – الانقلاب الإيجابي، الذي يقوم به الجيش وفق طبيعة وطنية، تتحول إلى ثورة.

ب– الانقلاب السلبي، الذي يكون مدفوعاً بعوامل خارجية غير وطنية. إن هذا النوع من الانقلابات احتسبه البعث من (أبرز أشكال التدخل العسكري في السياسة). فضلاً عن إن العهود التي أعقبت تلك الانقلابات العسكرية، قد عملت على محاربة الأحزاب الثورية، بوسائل وأسلحة متعددة، تختلف من عهدٍ لآخر. [137]

كما انعكست آثار الأوضاع المضطربة في عهود الرؤساء (عبد الكريم قاسم، وعبد السلام عارف، وعبد الرحمن عارف)، على الجيش. وكان من أخطر الآثار السلبية التي برزت داخل الجيش تكمن في ظهور فئة من العسكريين الذين استغلوا صفة الحكم العسكرية لتحقيق مكاسب غير مشروعة على حساب الوطن والمصلحة العامة. [138]

وبناءً على تجربة الانقلاب العسكري الذي قام به الرئيس عبد السلام عارف ضد حكومة البعث في 18 تشرين الثاني 1963، فإن البعث كان قلقاً من الانقلاب السلبي، ومن تدخل الجيش في السياسة. لذلك بدأت عملية الهيمنة الأيدلوجية على القوات المسلحة فور استيلاء البعث على السلطة في 17 تموز 1968، واشتغلت آلة الحزب على الفور على صفوف الجيش كلها. ويبدو أن تلك الإجراءات، كانت قد مثلت (أحد الإجراءات التي ارتآها لمنع وقوع انقلاب عسكري). [139]

وقد استفاض منظر الحزب شبلي العيسمي في تبيان الآثار السلبية لظاهرة الانقلابات العسكرية منها :[140]

1- أنها تفضي إلى التضييق على الحريات العامة وإنهاء فرصة تطبيق الديمقراطية.

2- أنها ظاهرة لا تتم بدون دور داعم من إحدى الدول الكبرى بالتخطيط والدعم، لأن تلك الدول تعتقد، أن المحصلة النهائية للانقلابات لن تلحق أي ضررٍ بمصالحهم الحيوية.

3- أن التربية العسكرية القائمة على طاعة المرؤوس للرئيس طاعةً عمياء، تفضي إلى تمجيد القوة والتقاليد العسكرية، الامر الذي يشكل أرضاً خصبة لنمو الزعامات الفردية.

4- إن معظم الانقلابات العسكرية، قد لقيت في المراحل الأولى من قيامها، تأييداً شعبياً واسعاً. بيد أن هذا التأييد سرعان ما يتبدد بحكم فقدان شرعية الإنجاز.

5- أن العهود التي أعقبت الانقلابات العسكرية، قد عملت على محاربة الأحزاب الثورية، بوسائل وأسلحة متعددة، تختلف من عهدٍ إلى آخر. وبالتالي يحتكر الانقلابيون لأنفسهم دور القيادة والقاعدة في آن واحد.

وبناءً على ذلك، اتخذ الحزب الحاكم جملة من الإجراءات، لعل أهمها ما يأتي:

1- تعزيز قيادة الحزب للجيش مع تطهيره من العناصر غير الموالية. ونشر مبادئ الحزب والثقافة القومية والاشتراكية في صفوفه. وتحصينه ضد المنزلقات التي ارتكبها باسمه مجموعة من العسكريين في العهود الجمهورية السابقة. [141] ويبدو أن قدرة حزب البعث على تعزيز قيادته للجيش، آتية من وجود التنظيم البعثي داخل المؤسسة العسكرية منذ منتصف الخمسينات. وقد اعتمد البعث ثلاثة روافد في بناء تنظيمه داخل الجيش العراقي، تمثل الرافد الأول بالاعتماد على كسب بعض الضباط القوميين الذين انسجمت أفكارهم مع المبادئ والمواقف القومية للبعث فتأثروا بها. أما الرافد الثاني، فقد وجد عن طريق إيعاز الحزب لبعض عناصره الشابة للانتساب كطلاب إلى الكليات العسكرية العراقية. والرافد الثالث، تمثل بكسب هؤلاء البعثيين لزملائهم من طلبة الكليات العسكرية. [142]

2- تنظيم الجيش على أسس علمية حديثة، وتطوير أساليب تدريبه وتعبئته وقدراته الفنية، وزيادة تشكيلاته وإمداده بأسلحة ومعدات قوية وحديثة، لكي يتمكن من

أداء واجباتـه في الحفـاظ على وحدة البلاد، ودرء أي عدوان خارجي، والإسـهام في معارك الأمة القومية. (143)

3- تأسـيس الجيش الشـعبي في 8 شـباط 1970، كمؤسسـة حزبية ذات مهام من طبيعة عسـكرية بالدرجـة الأولى. تضـم مقاتلـين مـن الحزبيـين عـلى اختـلاف وظائفهم ودرجاتهـم الحزبية. وذلك كذراعٍ إضافيٍ للحزب، يسـاهم في حماية نظام الحكم من (القـوى المحلية المضادة). و(أن أهمية هذا الهدف تنبـع من حقيقة أن القوى المضادة باتـت تعتمد وسـائل جديدة ومتنوعة في محاربـة الأنظمة الثورية، ومـن بينها اعتماد الوسـائل العسـكرية. ولذلك فإن بناء الجيش الشعبي من التنظيم الحزبي، يحول هذا الجيش إلى منظمة فعالة قادرة على سحق كل تحرك للقوى المضادة).(144)

ويبـدو أن تلـك الإجراءات، قد أفضت، في عهد الرئيس أحمد حسـن البكر، إلى النتائج الآتية:

أ – حالت دون وقوع أيُ انقلابٍ عسكري ناجح، قد يستهدف سلطة البعث.

ب– مكنت الجيش العراقي من المساهمة في حرب تشرين 1973 ضد الكيان الصهيوني.

ج – كما أنها مكنت الجيش من إنهاء التمرد العسـكري الكردي في شـمال العراق عامي 1974 – 1975.

ومـن هنـا يتبين، أن الحـزب الحاكم هو الذي يشرف ويرعى المؤسسـة العسـكرية، التي تسـير وفـق توجيهاتـه، وتعمل على تطبيـق مبادئ البعـث ومقرراته. وبذلـك جنب الحزب الحاكـم الجيـش مـن الوقوع في ظاهرة (الأرسـتقراطية العسـكرية) الشـائعة في بلـدان العالم الثالـث. وبذلك، يتضح أن حزب البعث، قد سـعى نحو بنـاء (الجيش العقائدي) من حيث التنظيم والتجهيز والتسـليح والكادر الثوري المؤهـل للدفاع عن الثورة. وقد أكدت جريدة الحزب الرسـمية على ذلك بقولها: (ومن هنا يمكن أن نقول، أن الجيش العقائدي هو منظمة ثوريـة تنفـذ ما تقـرره قيادة الحزب والثورة فتتسـلح بقيم وسـمات جديدة ممـا يؤهلها للقيام بمهماتهـا الوطنية والقومية). ومن هذه المنطلقات الفكرية، باشر حزب البعث منذ اسـتيلائه

على الحكم في 17 تموز 1968، إلى ترجمة النظرية إلى واقعٍ ملموسٍ. وحددت المهمات المطلوب إنجازها على صعيد القوات المسلحة وصولاً إلى الغاية المطلوبة في بناء الجيش العقائدي. [145]

وقد واجهت المؤسسة العسكرية في عهد الرئيس صدام حسين (1979 – 2003)، اختباراً صعباً في عقد الثمانينات. إذ أنها واجهت، ولأول مرة، حرباً خارجية شاملة، أطلق عليها الحرب العراقية – الإيرانية (1980 – 1988). إن هذه الواقعة فرضت على الرئيس صدام حسين أن يعمل، وفي آن واحد، على حماية حدود العراق الدولية من جهة، والعمل على منع وقوع انقلاب عسكري جديد في البلاد. **وذلك عن طريق الإجراءات الآتية:**

1- بدأ الرئيس صدام حسين بتولي قيادة وتوجيه أساليب العمل على منع حدوث انقلاب عسكري على نظامه.

2- اختراق الجيش بمنظرين بعثيين يتولون العمل داخل المؤسسة العسكرية.

3- تفعيل المكاتب الحزبية العسكرية داخل الجيش بهدف السيطرة على كل مجالات الحياة العسكرية. وكانت المكاتب العسكرية مسؤولة أمام أمانة سر الحزب.

4- للتأكد من تبعيث الجيش، ولمنع أي أيدلوجية منافسة من إيجاد موطئ قدم لها بين قطاع الضباط عمل البعث على تبعيث الكليات العسكرية.

5- لعب الرئيس دوراً فاعلاً في قيادة الجيش، بل أنه كان يرى نفسه قائداً عسكرياً موهوباً، ومنح نفسه رتبة المهيب الركن.

6- كانت سياسة العصا والجزرة مع الجيش وسيلة أخرى لإحكام قبضة البعث على الجيش وتأمين بقاء النظام السياسي.

7- أنشأ النظام جيوشاً موازيةً من أجل شل قدرة الجيش على الانقلاب وهي (جيش القدس، وفدائيو صدام، والحرس الجمهوري الخاص). [146]

8- أضف إلى هذا، تجاوز الجيش الشعبي، إبان الحرب العراقية – الإيرانية، مهمة حماية الجبهة الداخلية، وساهم مساهمةً فعالةً في تلك الحرب، وفي خطوط المواجهة الأمامية. [147]

خامساً: مرتكز المؤسسات الأمنية:

يمكن أن نعزي، إلى حدٍ كبير، بقاء حزب البعث وقيادته في الحكم، إلى قدرة حزب البعث على التوسع والسيطرة على الأجهزة الأمنية المتعددة. حيث كانت الأنشطة الأمنية من الضرورات الحيوية، التي تقوم بها فروع الحزب، التي كانت تمثل (عيون النظام وآذانه). [148] وقد تمثلت المؤسسات الأمنية بما يأتي:

1 – جهاز المخابرات:

لقد تولى جهاز المخابرات العامة المهام الآتية:[149]

1- التصدي لكل العمليات، التي تستهدف شخص الرئيس وأعضاء القيادة. واحتساب تلك المهمة ذات أسبقية مطلقة في التعامل مع الإشارة.

2- التصدي لكافة أنشطة المخابرات الأجنبية التجسسية في العراق وخارجه.

3- كشف عمليات التخريب الاقتصادي والفكري والاجتماعي التي تقوم بها الهيئات الأجنبية سواء كانت استخبارية أو مدنية.

4- كشف حالات الفساد الإداري والمالي المرتبطة بطرفٍ أجنبي والعمل على احباطها.

5- كشف النوايا العدوانية قبل وقوعها واتخاذ الإجراءات اللازمة للتصدي لها.

6- التصدي لكافة الاعمال الإرهابية المرتبطة بعامل خارجي.

7- العمل على إيجاد مصادر في مواقع مهمة بهدف التأثير في صناعة القرار السياسي في الدولة الهدف.

8- التصدي لتجارة المخدرات وعمليات التهريب الأخرى عبر الحدود.

9- تأمين القنوات السرية مع الأعداء لمحاولة التوصل إلى تسوية الخلافات لتجنب الصدام العسكري كلما كان ذلك ممكناً.

10- ممارسة العمل الدبلوماسي الساند لعمل وزارة الخارجية في الظروف الاستثنائية للتأثير في الرأي العام الدولي لدرء الخطر.

11- المشاركة في خطط حفظ الأمن الداخلي في أوقات الحروب.

وقد نفذ جهاز المخابرات عمليات استخبارية سياسية في ليبيا وسوريا ولبنان والأمم المتحدة وأرتيريا والباكستان. ويرتبط مفهوم العمليات السياسية بالأفعال الاستخبارية ذات التأثير السياسي. وتأتي من خلال التدخل بهدف التأثير على صناع القرار في الدول ذات التأثير المباشر على الامن القومي أو دول المجال الحيوي.[150] كما قام الجهاز بمجموعة من العمليات الخاصة، التي يقصد بها، مجموعة الإجراءات والأفعال غير التقليدية، التي تستخدم لتدمير هدفٍ معينٍ أو شل قدراته أو تحييده أو التخلص منه. وذلك لتحقيق غايات سياسية أو أمنية أو عسكرية ضمن إطار إستراتيجية شاملة. ولعل اهم هذه العمليات، كانت ضد الثورة الإيرانية التي قامت عام 1979 بزعامة مرشد الثورة (الخميني). وازدادت تلك العمليات إثناء الحرب العراقية – الإيرانية.[151]

2 – جهاز الأمن العام:

كان جهاز الامن العام يراقب جماعات المعارضة الداخلية والأنشطة الاقتصادية غير القانونية مثل تجارة العملة والسوق السوداء.

3 – جهاز الامن الخاص:

كان هذا الجهاز، يمثل عين الرئيس واذنه. وربما يعد أقوى الأجهزة الأمنية. ويقدم تقاريره إلى الرئيس مباشرةً.

4 – جهاز الاستخبارات العسكرية العامة:

كانت مهمة هذا الجهاز، تكمن في جمع المعلومات عن القدرات العسكرية لدول الجوار، وكشف الاختراقات التي قد تحدث في الجيش، وجمع المعلومات عن المعارضة العراقية في الخارج، ومراقبة أنشطة الملحقين العسكريين الأجانب في العراق، وتتبع رجال الجيش.

5 – وكالات استخبارية أخرى:

وهناك وكالات استخبارية أخرى، مثل (الأمن العسكري) الذي تأسس عام 1992، كرد فعل على المخاطر المحتملة من داخل الجيش بعد الانتفاضة الشعبية التي وقعت ضد النظام عام 1991. وفي عام 1998، أصبح للحزب جهاز استخبارات خاص به يسمى (جهاز الاستخبارات العسكرية)، والذي كان جزءً من مكتب بغداد العسكري لمراقبة الأنشطة الاستخبارية والعاملين فيها. (152)

عليه، يتبين أن النظام السياسي، الذي أرسى دعائمه حزب البعث في العراق، قد وقف على مرتكزات شخصية (الرمزية السياسية)، ومرتكزات حزبية (الحزب الحاكم)، ومرتكزات سياسية (مجلس قيادة الثورة، ومجلس الوزراء، والمجلس الوطني)، ومرتكزات عسكرية (الجيش والقوات الرديفة)، ومرتكزات أمنية (جهاز المخابرات، والأمن العام، وجهاز الأمن الخاص، والاستخبارات العسكرية، ووكالات أخرى).

المبحث الثاني

مرتكزات المشروع الإسلامي في العراق

لم يعد إطلاق مصطلح (رجال الدين) مناسباً لوصف الحراك الإسلامي المناوئ لنظام حكم حزب البعث في العراق. وذلك بحكم ولادة مقومات جديدة للمشروع السياسي الإسلامي لم يشهدها العراق من قبل في مجمل الصراعات التي دارت بين حكامه ورجال الدين عبر التاريخ. إذ انتقلت الحركة الإسلامية، ولأول مرة، من الطابع العفوي الذي مارسه رجال الدين في العهود السابقة إلى الطابع المنظم، من حيث العمل الديني المرجعي من جهة، أومن حيث العمل السياسي الحزبي المنظم من جهة أخرى.

عليه، فإن المرحلة أفرزت مرتكزات جديدة للمشروع الإسلامي في العراق لم تكن موجودة من قبل. **لعل أبرز معالمها هي الآتية:**

أولاً: مرتكز الرموز الدينية – السياسية الجديدة.

ثانياً: المشاريع السياسية الإسلامية المنظمة الجديدة.

المطلب الأول
مرتكز الرموز الدينية – السياسية الجديدة

إن أهم المرتكزات الجديدة للمشروع السياسي الإسلامي في العراق في عهد حزب البعث، أنه نظم نفسه ضمن إطار رمزية دينية – سياسية فاعلة، بعد أن كان يعمل بشكل عفوي، ويدور حول قضايا مطلبية صرفه، وغالباً ما يخفق في إنجازها.

وقد توالت على الحركة الإسلامية في العراق طوال عهد حزب البعث (1968 – 2003) ثلاث رموزٍ دينيةٍ – سياسيةٍ، ساهمت، إلى حد كبير، في تفعيل الحركات الإسلامية وتنظيمها بشكل غير مسبوق، وهي:

أولاً: رمزية المرجع محسن الحكيم:

لم يبدأ التحرك الإسلامي الحديث في العراق، إلا بعد أن تولى المرجع محسن الحكيم مهام المرجعية الشيعية العليا في البلاد. [153] تلك المرجعية التي ولدت بعد وفاة المرجع الأعلى (أبي الحسن الأصفهاني) عام 1946.

وقد تباينت الآراء في بيان وضع مرجعية محسن الحكيم بعد وفاة أبي الحسن الأصفهاني. فقد أصبح له مقلدون في العراق ولبنان وأفغانستان والخليج العربي مع وجود مراجع كبار. لا سيما بعد أن طبع رسالته العملية المعنونة (منهاج الصالحين) عام 1946، مع ذلك لم تجمع الآراء حول زعامته العامة للمرجعية في حوزة النجف بحكم وجود المرجع البروجردي في حوزة قم، والشيخ محمد رضا آل ياسين في حوزة النجف، إلا أن الحكيم أصبح زعيم الطائفة الشيعية الأعلى في العالم بعد وفاة البروجردي عام 1960، خصوصاً بعد أن تمكن الحكيم في حياة البروجردي أن يصبح زعيماً لمرجعية النجف. [154]

ولعل منهجه الديني – السياسي ساعد على تحويله إلى رمزية دينية – سياسية لدى الحركة الإسلامية ورجالها. إن منهجه قد ارتكز على ما يأتي:

1- أن خوض رجال الدين في السياسة يعد واجباً شرعياً لا مناص منه.

2- لا يجوز فصل الدين عن السياسة من حيث المبدأ. وقد بلور نظرته عن دور رجال الدين والسياسة في جوابه عن سؤال وجهه إليه، احمد الحسني قائلاً: (إذا كان معنى السياسة إصلاح شؤون العباد والعمل على ترفيه أحوالهم واستصلاح أمورهم، فلم يأت الدين الإسلامي المقدس إلا للقيام بهذه الأمور)، وأضاف قائلاً: (من الطبيعي أن من واجب رجال الدين القيام بكل ما اوتوا من قوة وقدرة كما أن اللازم عليهم السعي في تطبيق هذه الواجبات على الكل على حدٍ سواء). [155]

3- يرى أن التصدي السياسي للحاكم الجائر من الواجبات الشرعية، بيد انه لم ينصرف إلى منح الرخصة الشرعية للتصدي المسلح، ربما حفاظاً على الأمن والنظام، وربما لأن أدوات التصدي المسلح لم تكن متوفرة لديه. فالجيش لا يطيعه، وشيوخ العشائر

كانوا أكثر ارتباطاً بمؤسسة الحكم منذ العهد الملكي. لذلك كان يتدرج في مواجهته للحكام من النصح والإرشاد إلى الاحتجاج إلى الضغط السياسي. [156]

وكان تشكيله (جماعة العلماء) في النجف، قد مثل أسلوباً جديداً من الأساليب التي تبناها بقصد مد الجسور بين المرجعية والأمة، وتقوية وتنظيم الجهاز المرجعي. وكان رجال الدين هم مادة هذا الجهاز، وهي عبارة عن (تجمع سياسي ديني علمائي، تأسس في النجف بعد ثورة 14 تموز 1958 بشهرين تقريباً). [157] وعلى نفس المنوال، تم تأسيس جماعة العلماء في بغداد والكاظمية في منتصف الستينات. والتي كانت تحت مظلة المرجع محسن الحكيم وتخضع لأوامره وتوجيهاته. [158]

وقد بلغت المنظومة الدينية التي يقودها المرجع محسن الحكيم أوج ازدهارها في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف بفعل العوامل الآتية : [159]

أ - اتسعت شعبيتها بشكل ملموس، نتيجة الدور السياسي والحرية التي تمتعت بها إبان عهد الرئيس عبد الرحمن عارف.

ب- الطريقة المنظمة التي أدار بها المرجع محسن الحكيم شؤون المرجعية الدينية، ساعدت كثيراً على اتساع دائرة نفوذها السياسي والديني والاجتماعي.

ج - كما أن المرونة التي أبداها رئيس الجمهورية عبد الرحمن عارف ورئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز، كلها عوامل ساعدت على انتعاش المنظومة الدينية بشكلٍ غير مسبوق. وعلى خلاف ما كان عليه الحال مع الرئيس عبد السلام عارف لم يواجه المرجع محسن الحكيم أي مواقف حرجة مع أخيه الرئيس عبد الرحمن عارف سوى الاعتراض على التدخل المصري في شؤون العراق، الذي طرحه نجل المرجع (مهدي الحكيم) أثناء لقاء تم بين الرئيس ونجل المرجع. إذ أن نجل المرجع قال لرئيس الجمهورية (إننا لا نعيش الآن في دولة مستقلة، وإنما نحن أناس تابعون لعبد الناصر، أو نحن جزء منه). [160]

ومنذ توليه موقع المرجعية الدينية الشيعية العليا، واجه المرجع محسن الحكيم مجموعةٍ من التحديات، لعل أهمها ما يأتي:[161]

1- تحدي أجواء العزلة والانطواء التي فرضت على المرجعية الدينية منذ العشرينات، والتي ابعدتها عن العمل السياسي والاجتماعي طبقا لأطروحة (فصل الدين عن السياسة).

2- تحدي سياسة عزل الأمة عموماً والوسط الديني الذي يتفاعل معها عن ممارسة دورها في الحياة العامة خصوصاً.

3- تحدي الأوضاع الداخلية للحوزة الدينية على مستوى البناء الذاتي والمناهج وأساليب العمل.

وفي ضوء ذلك، تمكن المرجع الحكيم من إرساء معالم جديدة للمرجعية الدينية على صعيد التصدي لقيادة العمل الاجتماعي والسياسي. فكانت مرجعيته قد مثلت مرحلة جديدة من مراحل العمل المرجعي، وهي مرحلة لها مميزاتها وظروفها وملامحها وخطابها الخاص. لقد أعاد الحكيم للمرجعية الدينية دورها القيادي، وأصبحت بذلك مرجعيته محوراً للنشاطات الإسلامية المتعددة، ونجح في إخراج الطائفة من عزلتها، ودفعها للمطالبة بحقوقها، وعمل على تحدي الواقع السياسي المحلي. وخلص الباحث محمد هادي إلى القول: (ويصح القول إن تاريخ العراق السياسي الحديث... يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجهود هذه المرجعية وعطاءاتها، فهي مرجعية النهضة. ونحن اليوم في العراق بشكل خاص نعيش عطاءاتها ونتائجها وثمارها). [162]

وكانت مرجعية الحكيم تمثل الرعاية القوية للتحرك الإسلامي. وقد نمت في ظله التحركات الإسلامية في مظاهرها الحركية والشعبية. وهذا ما كان يقلق السلطات الحاكمة. [163]

وهناك أربعة عوامل أساسية، ساعدت المرجع الحكيم على القيام بدوره وبناء رمزيته الدينية – السياسية، وهي:

1- تاريخه السياسي: حيث أنه ساهم في حركة الجهاد ضد الاحتلال البريطاني عام 1914

وكان مقرباً من قائدها الميداني محمد سعيد الحبوبي. إن هذا الدور شد الأنظار إليه بوصفه واحداً من المجاهدين المتميزين. [164] وكانت له مواقف مناوئة لسياسات النظام الملكي منذ عام 1946 لغاية سقوط الحكم الملكي عام 1958. [165] كما كانت له مواقف مناوئة لحكومة الرئيس عبد الكريم قاسم وقراراتها وإجراءاتها للمدة من (1958 – 1963). [166] وكان له دوراً فعالاً في التصدي للشيوعية إبان الجمهورية الأولى. [167] وعاش أزمات سياسية حادة مع حكم الرئيس عبد السلام عارف لم تهدأ إلا في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف.

2- لم تحظ أي من المرجعيات الدينية في القرن العشرين بالقاعدة الشعبية الواسعة التي حظيت به مرجعية الحكيم. وقد كان الالتفاف الجماهيري حوله قوياً إلى درجة كبيرة بحيث أن كلمة منه كانت كافية للتأثير في المواقف السياسية وتشكيلها.

3- نمت في السنوات الأولى من عهد المرجع الحكيم بوادر الوعي الحركي الإسلامي. حيث كانت هناك عدة محاولات لتأسيس حركات إسلامية. انتهت بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية على يد المرجع محمد باقر الصدر.

4- كما استفادت مرجعية الحكيم من التجارب الإصلاحية التي ظهرت في الساحة قبل أن تنعقد له المرجعية العامة. مثل المحاولات الإصلاحية التي قام بها الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ومحسن الأمين ومحمد جواد البلاغي ومحمد رضا المظفر وغيرهم. [168]

وفي ضوء هذه الرمزية الدينية – السياسية التي حظي بها المرجع محسن الحكيم لدى الاوساط الإسلامية، يمكن القول إنه بعد وفاته، فقد المشروع الإسلامي سنداً قوياً يصعب تعويضه، لأن المرجعيات التي أعقبته لم تكن تمتلك قوته الشعبية، ولم تكن بمستوى التصدي للعمل الاجتماعي العام لأنها كانت تميل إلى المنحى التقليدي. حيث ترى أن دورها ينحصر في حفظ الحوزة ودعمها من الداخل. أما العمل السياسي والاهتمامات الشعبية فلم تحظ باهتمامها. [169] وهذا ما عبر عنه المرجع محمد باقر الصدر بقوله: (وسقطت الراية التي عشنا في ظلها، ونعمنا في فيئها بآلام الجهاد). كما وصفه بمصطلح (الزعامة الرشيدة). [170]

أضف إلى ذلك، وكدليلٍ مضافٍ على رمزيته الدينية – السياسية، كان تشييعه يوماً مشهوداً في تاريخ العراق، حيث تحول التشييع إلى تظاهرة شعبية كبيرة، استبطنت إظهار النقمة على السلطة القائمة، التي كانت محكومة بالتوتر في العلاقة بين المرجعية والسلطة الحاكمة.

ثانياً: رمزية المرجع محمد باقر الصدر:

إن الرمزية الدينية – السياسية التي حظي بها المرجع محمد باقر الصدر لدى الأوساط الإسلامية لم تأتِ من فراغ، إنما عللتها سمات الشخصية ودورها العلمي والسياسي، بالرغم من أنه لم يوفق في الوصول إلى موقع المرجعية الشيعية العليا. بكلمة أوضح أن رمزيته لم تأتِ من الموقع إنما جاءت من الدور الذي لعبه، بخلاف ما كان عليه المرجع محسن الحكيم. إذ أن المخاضات والتقاليد المعتمدة في الأوساط الحوزوية، أفضت إلى اختيار المرجع (أبي قاسم الخوئي) مرجعاً أعلى للطائفة الشيعية ما بعد المرجع محسن الحكيم.

وفي الواقع، تركت وفاة المرجع محسن الحكيم فراغاً مرجعياً كان من الصعوبة بمكان ملئه في ظروفٍ كانت الأصعب على الحوزة الدينية منذ واقعة نفي المراجع عام 1923. وكانت عملية إيجاد بديلٍ مناسبٍ من التحديات الكبيرة التي واجهت الحوزة لأنها تأخذ بشرط (الأعلمية) كأساس في اختيار المرجع الشيعي الأعلى.

وضمن هذا المعيار انحصر الاختيار بين المرجع أبي القاسم الخوئي والمرجع محمود الشاهرودي. وقد انقسم أهل الخبرة بشأن أعلميتهما فأيد سبعة منهم أعلمية الخوئي، فيما أيد اثنان منهما أعلمية الشاهروردي. وكان محمد باقر الصدر في جهة الخوئي. [171] ويبدو أن رجحان كفة المرجع الخوئي (لأنه صاحب مدرسة عقلية خرجت مجموعة كبيرة من المجتهدين ربما لم يجتمع ذلك لفقيه إمامي في تاريخ الزعامة الشيعية من قبل). [172]

ويبدو أن السمات الشخصية للمرجع محمد باقر الصدر، كانت من أهم عوامل تكوين رمزيته الدينية – السياسية. وهذا ما أشار إليه الشيخ النعماني بقوله: (وما من شك في أن أهم المقومات التي يجب أن تتوفر في القائد هو هذه الروح الأخلاقية العالية). [173]

وضمن هذا السياق، وصفه (محمد علي التسخيري) قائلاً: (أستاذنا الشهيد الكبير الإمام الصدر فذُ لا كالأفذاذ، وعلم لا كالأعلام. إنه الفكر الموسوعي النيِر، والقلب العاطفي الكبير، والوعي النافذ إلى أعماق هذه الأمة، إنه الإخلاص المجسد لكل المبادئ، والطهر بأصفى معانيه). [174] كما وصفه فاضل النوري بقوله :(فالصدر شخصية عظيمة من فرائد النفوس العليَّة، وبدائع الذات الأزلية، ارتضاها الله وأرضاها). [175] ثم استخدم معيار الدين في بيان رمزيته بالقول: (لقد كان الإمام الشهيد أعرف الناس بالله فكان أخشاهم له، وكان أدراهم بحقه وطاعته، فكان أسبقهم إليها، وأوفرهم حظاً منها، وكان أوسعهم علماً بدينه وفروض ربه، كان أنصبهم عبادةً له، وأجهدهم لأركانه في عبادته). [176] وضمن المعيار نفسه قال عنه الشيخ محمد رضا النعماني أنه (لا يمارس هذه العبادات إلا إذا حصل له توجه وانقطاع كامل، وكان متكتماً على أمره هذا، ومتخفياً في عبادته... تحصل له حالة من الانقطاع والخشوع التامين في كل يوم وعلى مدى العمر).[177] وتحدث فاضل النوري عن زهده قائلاً: (فلم تكن الدنيا من همه، ولا كانت أعراضها وسفسافها من دأبه وطلبه، على الرغم من أن السبيل إلى بهجتها وزهرتها كانت ميسورة له، والباب إلى لذائذها في ذراها مشرعة).[178] وقال عنه محمد رضا النعماني (كان المثل الرائع في الزهد بمفهومه الإسلامي الصحيح). [179] ثم تحدث فاضل النوري عن تواضعه قائلاً: (كان التواضع في حياته معلماً بارزاً من معالم شخصيته الفذة استقاه من روح الذكر الحكيم، واشتقه من آيات الكتاب المباركات). [180] ويبدو أن سمة التواضع لديه أخذت منحيين هما: (التواضع القيادي) و(التواضع العلمي).

ثم تحدث النوري عن حلمه كسمة من سماته الأخلاقية قائلاً :(إذا كان الحلم أن تعفو عمن ظلمك، ولا تغضب على من أساء إليك، فهذا أمر كان له في الحياة الخلقية للإمام الشهيد وجود زاهر). [181] وتحدث عن شجاعته قائلاً: (وكان معلم الشجاعة والإقدام من معالم شخصيته التي حببته إلى قلوب الناس، وأمكنته من أزمتها. وقد كان جريئاً مقداماً باسلاً يصرخ في الباطل). [182]

وهناك من وظف مصطلح (الابوة)، بقصد إضفاء الرمزية السياسية – الدينية على المرجع محمد باقر الصدر، بقوله: (لعل أخلاق الأبوة التي اتصف بها السيد الشهيد في

تعامله مع كافة العاملين الإسلاميين تمثل المعلم الأكثر تعبيراً عن سعة قلب هذا الرجل وذوبانه في ذات الله وابتعاده عن كل ألوان الفئوية والحزبية والعشائرية). [183] وكذلك أطلق الشيخ (محمد رضا النعماني) مصطلح الأبوة عليه بقوله: (إن من سمات شخصية المرجع الشهيد رحمه الله تلك العاطفة الحارة، والأحاسيس الصادقة، والشعور الأبوي تجاه كل أبناء الأمة). [184]

ثم استفاض (مختار الأسدي) في بيان معنى رمزية الأبوة القيادية لدى المرجع محمد باقر الصدر بالشكل الآتي:[185]

1- كانت الأبوة سلوكاً يومياً يمارسه مع الجميع، ويدفع ضريبته من صحته وراحته.

2- تجلت رمزية الأبوة لدى الصدر في خطاباته الموجهة إلى مكونات الشعب العراقي.

3- كما تجلت رمزية الأبوة لدى الصدر في خصاله الأخلاقية الماثلة في زهده وإيثاره، وتواضعه، واخلاقه مع أهله وعياله.

عليه، خلص فاضل النوري إلى القول إن :(الجانب الخلقي من حياة الإمام الشهيد مثال حي جامع لتربية الإسلام وخلق الرسالة الإلهية). [186] كما تحدث المرجع محمد باقر الحكيم عن أخلاق المرجع الصدر بوصفه يتمتع بخصلة (سعة الصدر والإخلاص والأخلاقية العالية). [187]

وقد كانت إحدى دوافع الباحث (مهند عبد الكريم خلف) في وضع دراسة أكاديمية حول المرجع الصدر هي (كثرة أطياف الهالة التي اعترته، وكان لها الأثر الواضح في محبيه ومريديه وربما من يغالون في حبه وترميزه والاقتداء به). [188]

ومما ساهم في تكوين الرمزية الدينية – السياسية للمرجع محمد باقر الصدر، أنه كان أحد المقربين للمرجع الراحل محسن للحكيم. ويمكن تلمس ذلك من خلال التزامه بجميع توجيهاته، والانضواء تحت مرجعيته رغم وجود اختلاف بينهما في الرؤية والفكر والوسيلة. [189] **إذ أن هناك مسارات في حياة الصدر وطدت العلاقة بينهما منها:**[190]

أ – علاقته الشخصية مع أنجال المرجع الحكيم (محمد مهدي الحكيم، ومحمد باقر الحكيم).

ب- اقترب الصدر من الحكيم بسبب تشجيعه للعمل الإسلامي ورعايته رغم وجود تيارات تقليدية دينية مناوئة للعمل الإسلامي أو متحفظة عليه.

ج - كما أن تصاعد المد الشيوعي والقومي، فرضت عليه التعاون مع مرجعية الحكيم.

ومع ذلك الاقتراب، بيد أن رؤية المرجع محسن الحكيم، كانت تختلف عن رؤية المرجع محمد باقر الصدر من الزوايا الآتية:[191]

1- كان المرجع الحكيم يرى أن ولاية الفقيه لا تمتد أكثر من أمور الحسبة. وأن الفقيه يمثل القدر المتيقن الذي يتولى ذلك. وكان يمارس هذا الدور عملياً في حدود المجالات التي تنالها يده وقدرته.

2- لم يتخذ المرجع محسن الحكيم العمل المنظم الخاص قاعدةً أساسيةً للعمل السياسي، إنما اتجه بشكل عام لتشجيع العمل الديني قاعدةً وأساساً، وإن كان يؤيد العمل الحزبي المنظم بوصفه مؤسسة ومفردة إسلامية يمكن أن يكون لها دور محدد في خدمة الإسلام. وكان يتعامل مع هذه المفردة بتحفظ ملحوظ.

3- إن الوسط الحوزوي والوكلاء وأمثالهم يشكلون حلقة الوصل بين الأمة والمرجعية. وفي الوقت نفسه، يمكن للأحزاب السياسية والجمعيات القيام بهذا الدور في أوساط محدودة، كوسط طلاب الجامعات والموظفين وأمثالهما.

4- يؤمن المرجع محسن الحكيم بضرورة استقلالية المرجعية عن العمل الحزبي المنظم، بعيداً عن الظنون أو الشكوك أو الأوهام التي قد تحيط بالعمل الحزبي.

5- يرى المرجع محسن الحكيم، أن القيادة لا يصح أن تكون سريةً في إطار الجماعة التي ترتبط بها.

وبعد وفاة المرجع محسن الحكيم عام 1970 برز اسم المرجع محمد باقر الصدر في عالم المرجعية، وعرض أطروحته للنهوض بها تحت عنوان (المرجعية الرشيدة). [192] مع ذلك، فإن المرجع محمد باقر الصدر، قد دعم مرجعية الخوئي، لأنه اعتقد أنه على دراية بالمشاكل

التي واجهت مرجعية محسن الحكيم الميدانية في العراق. وكان يرى إمكانية التأثير نسبياً على قناعات المرجع الخوئي، ولاعتقاده أن المرجع الخوئي كان المرجع الوحيد الذي يمكن أن تجتمع عليه الكلمة في العراق ولو نسبياً. (193)

وعندما تلمس الصدر أن المرجع الخوئي، رغم أعلميته التي لا تناقش ولا تجادل، في الوسط الحوزوي، إنما وجد فيه أنه غير راغب في الاضطلاع بأي دور سياسي - اجتماعي مماثل للدور الذي كان قد لعبه سلفه المرجع محسن الحكيم، لا سيما في ظروف التصادم مع سلطة البعث، فإنه بدأ يطرح نفسه كمرجع تقليد بشكلٍ تدريجي. وهذا ليس المقصود به الجانب العلمي إنما الجانب السياسي فقط. (194)

علاوةً على ذلك، كان التفوق العلمي للمرجع محمد باقر الصدر، قد مثل واحداً من أهم عوامل تكوين رمزيته الدينية - السياسية. حيث ظهرت عنده، منذ أوائل الصبا، علائم النبوغ وآثار الذكاء حتى قبل دخوله مدرسة منتدى النشر الابتدائية في مدينة الكاظمية عام 1943. وقد تحدث زميله في الدراسة (محمد علي الخليلي) عن هذا التفوق بقوله: (كنا نعرف عنه أنه مفرط في الذكاء، ومتقدم في دروسه تقدماً يبز فيه زملاءه كثيراً، وما طرق اسماعنا أن هناك تلميذاً في المدارس الأخرى يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة وذكاءٍ). (195) كما تحدث زميله في المدرسة (احسان هادي الدباغ) عن هذا التفوق المبكر بقوله: (عندما كان يقرأ الكتاب في الخارج ويدخل الصف كان يحفظ حتى النقاط التي جاءت فيه، ويدل هذا على علمه الرباني). (196) وذكر الناشر في مقدمة كتاب المدرسة الإسلامية عنه ذلك بقوله: (ظهرت عليه آثار النبوغ منذ صغره. إذ كان يلقي الدروس في التاريخ الإسلامي وهو في العاشرة من عمره). (197)

ويستدل على رمزية المرجع محمد باقر الصدر الدينية - السياسية من خلال نتاجاته العلمية التي شملت تخصصات متعددة منها:

1- لقد كتب في مجال العلوم الإسلامية كالفقه والأصول والتفسير بشكلٍ غير مألوف في الأوساط الدينية الشيعية. حيث أنه حاول أن يعيد تنظيم علمي الأصول والفقه لجعلهما يتماشيان

مع التطورات والمستجدات سواء داخل الحوزة الدينية التي بدأت تعاني من منافسة حادة من التعليم الجامعي النظامي، الذي بدأت الأنظار تتجه إليه أو خارج الحوزة لأن المستجدات بدأت تحمل معها أسئلة محرجة تحتاج إلى إجابة شافية، وإلا ستتعرض شريعة الإسلام إلى نقدٍ لاذعٍ، يفضي إلى تهميشها وإحلال النظم الوضعية محلها. [198] وقد ورد في مقدمة الناشر لكتاب المدرسة الإسلامية (لقد بزغ نجمه العلمي في عقدين من الزمان هما عقد الستينات والسبعينات، كفقيه صاحب نظريات فقهية وأصولية منحت الفكر الأصولي والفقهي التجديد والتحول والإبداع، ووهبت منهج الاستنباط الخصوبة والعطاء الأوفر). [199]

ومن هذا المنطلق، وضع كتاب (بحوث في علم الأصول) المكون من سبعة أجزاءٍ، وقرره تلميذه (محمود الهاشمي) عام 1405 هجرية، وكتاب (مباحث الأصول) المكون من ثلاثة أجزاءٍ والذي قرره تلميذه (كاظم الحائري)، وطبع عام 1407 هجرية. كما وضع كتاب (دروس في علم الأصول) الذي طبع عام 1397 هجرية، والمكون من ثلاث حلقات دراسية متسلسلة حسب منهج جديد مبتكر في هذا المجال. كما قام بوضع كتاب (المعالم الجديدة للأصول) بطريقة مبسطة يسهل متابعتها للمبتدئين في الدراسات الدينية، والذي طبع عام 1385 هجرية. كما طبع له كتاب في الفقه عام 1374 هجرية بعنوان (غاية الفكر في أصول الفقه). ووضع تعليقاً جديداً حول كتاب (بحوث في العروة الوثقى) لمؤلفه (المجتهد محمد كاظم الطباطبائي) والذي يعد من أهم مصادر الفقه الجعفري الاستدلالي (بحيث لا يعد مجتهداً من ليس له تعليق عليه) على حد قول محمد دكير. [200] والذي طبع عام 1988 في أربعة أجزاءٍ.

وكتب رسالته العملية تحت عنوان (الفتاوى الواضحة) التي نشرت عام 1990، (بأسلوبٍ علمي معاصر، ومنهج استدلالي راعى فيه تطور الفكر الإنساني وإشكالاته المعاصرة). [201]

وبناءً على ذلك، يبدو أنه كان رائداً لحركة التجديد داخل الحوزة الدينية من حيث المنهج الفكري القائم على الاستدلال، ونزعة الكشف والإبداع. وكانت بحوثه الأصولية والفقهية قد مثلت مدرسةً جديدة داخل المنظومة الدينية التقليدية. كما أن تلك الكتابات كانت قد مثلت ثورة على الجمود الذي كان ظاهراً على الحوزات الدينية، من حيث الوضع

الـدراسي فيهـا مادةً ونظاماً. ومـن حيث التقاليد السياسـية التي فرضت حظـراً على رجال الدين في السياسة منذ العشرينات. [202]

أضف إلى ذلك، كان له (تعليقة على منهاج الصالحين) وهي الرسـالة العملية للمرجع محسـن الحكيم، وطبعت عام 1990. ودون رسـالة عملية في مناسك الحج عام 1977 بعنوان (موجز أحكام الحج).

ولعل اهم إسـهاماته في التفسـير، كانت ماثلة في أطروحته في المدرسـة القرآنية، والتي ميز فيها ما بين التفسـير الموضوعي والتفسير التجزيئي للقرآن الكريم. إذ أنه رفض التفسير التجزيئـي للقـرآن. ذلك التفسـير الذي كان سـائداً في مدارس التفسـير، والـذي يقوم على تفسـير كل آية على حدة لدعم توجهاتهم الفكرية والسياسـية والمذهبية المسبقة. لذلك فإنهم يبدؤون بالقرآن وينتهون بالقرآن. وقد فند هذا المنهج بالشكل الآتي:

أ – إن هـذا المنهج في التفسـير يتعارض مـع مقولة الإمام عـلي عَلَيْهِ السَّلَامُ (ذلك القرآن فإسـتنطقوه ولـن ينطق ولكن أخبركم عنـه، ألا إن فيه علم ما يـأتي والحديث عن المـاضي ودواء دائكـم ونظـم ما بينكم). وفق هـذه المقولة يقول الصـدر (إذن فهنا يلتحـم القـرآن مع الواقـع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأن التفسـير يبـدأ من الواقع وينتهـي إلى القـرآن، لا أن يبدأ من القـرآن وينتهي بالقرآن، فتكـون عملية منعزلة عـن الواقع، منفصلة عن تـراث التجربة البشرية، بل هذه العمليـة تبدأ من الواقع وتنتهـي بالواقع بوصفـه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوئـه الاتجاهات الربانية إلى ذلك الواقع). [203]

ب– إن المنهج الموضوعي في التفسير، (يكون أوسع أفقاً، وأرحب وأكثر عطاءً باعتبار أنه يتقدم خطوة على التفسير التجزيئي. كما أنه قادر على التجدد باستمرار). [204]

ج – إن التفسـير التجزيئي يتعارض مع فلسـفة النزول. إذ أنه لم ينزل القرآن لكي يقوم بدراسته مجموعة من المختصين والمثقفين، إنما أنزل لكي يخرج الناس من الظلمات إلى النور. عليه فإنه يعد كتاب هداية وليس كتاب اكتشاف. [205]

2- كان المرجع محمد باقر الصدر، يعد من أبرز رواد الفكر الإسلامي المعاصر، الذين تناولوا موضوعات خارج إطار الفقه والأصول والتفسير. حيث أنه كتب عام 1959، في الفلسفة كتاباً رائداً أطلق عليه (فلسفتنا). تناول فيه دراسة الصراعات الفكرية القائمة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الماركسية التي كانت سائدة في أوساط العراقيين بقوة بعد ثورة 14 تموز 1958. كما تناول في هذا الكتاب نظرية المعرفة ومصادرها، ونظرية الاستذكار الأفلاطونية، والنظريات العقلية والحسية. كما كتب في المنطق كتاباً مميزاً أطلق عليه عنوان (الأسس المنطقية للاستقراء)، الذي حاول فيه إعادة بناء نظرية المعرفة على أساسٍ معين، ودراسة نقاطها الأساسية.

وفي علم الاقتصاد، وضع المرجع الصدر كتاباً نظرياً مهماً تحت عنوان (اقتصادنا) عام 1961، والذي يعد دراسة ذهنية رائدة، كشفت ملامح الاقتصاد الإسلامي من حيث أسسه وخطوطه العامة، وتعاليمه التفصيلية، مما جعله (قاعدة تأسيسية انطلقت منها مجمل البحوث الاقتصادية الإسلامية التي أنجزت بعد ذلك) على حد قول محمد دكير. [206]

كما تناول في دراسات أخرى ذات صلة موضوعات اقتصادية تفصيلية. لعل أهمها (البنك اللاربوي في الإسلام)، الذي يقوم، من وجهة نظره، على أساسين هما:

أ - ضرورة أن تكون سياسة البنك قائمة على أحكام الشريعة الإسلامية دون سواها.

ب- ضرورة أن تكون سياسة البنك قادرة على النجاح والربح، وأن تلعب دوراً فاعلاً في الحياة الاقتصادية، حالها حال أي مؤسسة مالية أخرى قائمة على أسس دنيوية.

وفي كتابه (الإسلام يقود الحياة) تناول قضايا اقتصادية جوهرية منها (صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي) و(خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي) و(الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي). وفي كتاب (المدرسة القرآنية) كتب دراسة اقتصادية بعنوان (ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي). كما دون دراسة في علم الاجتماع عنوانها (الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية).

وفي فلسفة التاريخ، كتب دراسة مهمة حول (السنن التاريخية في القرآن) وذلك في كتابه (المدرسة القرآنية)، وكتب في التاريخ كتاب (فدك في التاريخ) و(بحث حول الولاية) و(بحث حول المهدي) و(أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف).

أضف إلى ذلك كله، يمكن احتسابه مفكراً سياسياً، لأنه امتلك تأصيلات ذهنية منظمة تدور حول السلطة والدولة. وذلك في كتابه (الإسلام يقود الحياة)، الذي وضع فيه تصوراته للدستور الإسلامي، والنظام السياسي الإسلامي، وتنظيم العلاقة بين السلطات، ومنابع القدرة في الدولة الإسلامية. كما يمكن تلمس أطروحات تفصيلية أخرى تتعلق بنظريات الحكم والدولة في معظم كتاباته. وقد تناول الباحث (جاسم محمد باقر الشيخ زيني) في أطروحته للدكتوراه، أصل الدولة ونشأتها وضرورتها وشرعيتها ووظيفتها في فكر المرجع الصدر بشكلٍ مستفيض. [207] علاوةً على تناوله النظرية السياسية للدولة في فكر الصدر، والتي أطلق عليها (نظرية ولاية الفقيه والشورى) أو تلك النظرية التي أطلق عليها (نظرية ولاية الفقيه المقيدة). [208]

كما تطرق المرجع (محمد باقر الحكيم) وبعمقٍ، إلى النظرية السياسية عند المرجع محمد باقر الصدر، والتي شخصها من خلال مراجعته الإجمالية للأعمال الفكرية والنشاطات السياسية التي قام بها أو أسهم فيها. [209]

والمتتبع لأفكار المرجع محمد باقر الصدر، وأطروحاته العديدة في الاقتصاد والفلسفة والسياسة، ومنهجه في التفسير، ومشروعه التغييري في المجتمع، يكتشف تلاحماً بين هذه الأفكار وحركة الواقع. إذ أنه لم ينفصل في كافة تأصيلاته الفكرية عن الأمة والمجتمع على حد قول مختار الأسدي. [210] ولذلك قال النعماني (وقد يتأثر آخرون بما تتمتع به أبحاثه من عمق ومنهجية ودقة منقطعة النظير). [211]

إن تلك الأفكار، كانت قد مثلت تطوراً فكرياً بارزاً، استوقف انتباه النخب المتعارضة في رؤيتها الفكرية والثقافية، بحكم المستوى العلمي والمنهجي الذي كانت عليه، وبقوة المنطق والبرهان والتحليل والنقد، وبتنوع موضوعاتها. [212] إذ أنه، لم يقتصر على الاختصاص

بعلوم الشريعة الإسلامية من فقه وأصول فحسب، إنما اشتملت مدرسته على دراسات في المنطق، والفلسفة، والاقتصاد، والتاريخ، والسياسة المالية والمصرفية، ومناهج التعليم والتربية الحوزوية، ومناهج العمل السياسي وأنظمة الحكم. [213]

ولعل أهم ما يميز كتابات المرجع الصدر على حد قول (زكي الميلاد)، أنها (لم تكن تستند على تراكمات معرفية سابقة عليه... إنما هي تأسيسات واجتهادات وابتكارات لا تحسب أو تصنف إلا إلى صاحبها ومؤلفها... وهو عطاء يمكن النظر إليه بوصفه يمثل أبرز انعطافات الفكر الإسلامي خلال العقود الأولى من النصف الثاني للقرن الأخير وأهمها). [214]

وعلى هذا الأساس خلص (فاضل النوري) إلى القول :(وكان الإسلام في العراق عيالاً على فكر الشهيد وجهاده، فأعطاه من فكره وجهاده ما أعطاه، وحماه به من كل كيدٍ أتاه، ثم قرن الفكر بالعمل، والرأي بالسعي، والفداء بالإقدام، والتوجيه بالمناضلة، وتزييف الباطل بمقارعته). [215]

ولعل شجاعته ومواقفه السياسية ضد سلطة البعث الحاكمة، كانت من أبرز المعطيات التي جعلت منه رمزاً سياسياً – دينياً للحركة الإسلامية. [216] إن تلك المواقف أفضت إلى اعتقاله ثلاث مرات قبل إعدامه في 9 نيسان 1980. وذلك بقصد الحد من نفوذه وتأثيره. [217]

لقد كان رائداً للحركة الإسلامية الثورية في العراق، ومفجراً لحركة المعارضة الإسلامية ضد نظام حكم البعث، بل أن الحركات الإسلامية المعارضة كلها كانت نتاجاً لريادته وأفكاره وسلوكه السياسي. [218] إذ أن المشروع السياسي الإسلامي ما قبل الصدر، كان يعاني من ثغراتٍ كبيرة على مستوى العمل الحزبي والتنظيمي والفكري. لذلك لم تفلح المحاولات السابقة في صياغة مشروع سياسي – فكري فاعل في الساحة السياسية، وبقي رهن الظروف الزمانية والمكانية. [219]

ويمكن تشخيص عوامل أساسية، أفضت إلى هذا إخفاق المشروع السياسي الإسلامي ما قبل الصدر، منها:

أ – لم تتح للمشروع السياسي الإسلامي رمزية دينية – سياسية على غرار رمزية المرجع

محمد باقر الصدر. والمشروع السياسي بدون (القائد – الرمز) لا يمكن أن يفرض وجوده في الساحة السياسية.

ب- كما أن المرحلة التاريخية التي كان يمر بها الوطن العربي عموماً، والعراق خصوصاً لم تكن مناسبة لولادة مشروعٍ إسلامي فاعل بعد إخفاق الدولة العثمانية الإسلامية في الحفاظ على الوحدة الإسلامية. فكان طبيعياً أن تفرز المرحلة تيارات قومية عربية جامعة كبديل عن الرابطة الإسلامية المنقرضة.

وقد أدرك المرجع الصدر ضرورة وضع (الفكرة الإسلامية) في إطار (تنظيم سياسي) منذ وقتٍ مبكرٍ. وبلا شك، إن وضع الفكرة في إطار تنظيم ينقلها إلى مستوى رفيع من القوة والتأثير. ومن هذا المنطلق، شرع في تأسيس أول تنظيم سياسي فاعل أطلق عليه (حزب الدعوة الإسلامية)، الذي مثل المعادل البشري للفكرة الإسلامية التي آمن بها، ودافع عنها، ووضع تأصيلاتها الفكرية والثقافية والسياسية. ويمكن أن نصنف دور الصدر في حزب الدعوة بما يأتي:

أ – إن وجوده على رأس الحزب، والمساهمة في تأسيسه قد ساهم في رفد المشروع السياسي الإسلامي بالرمز الديني – السياسي، الذي يعد أحد مقومات نجاح المشروع من جهة، كما أن وجوده كفقيهٍ وفر غطاءً شرعياً للتشكيل الحزبي الجديد من جهة أخرى.

ب- كتب جميع الأدبيات الفكرية للحزب في مرحلة التأسيس. وكان أول ما كتبه (كيف تكون الدعوة إلى الإسلام). ثم كتب (أسس الدولة الإسلامية) والتي تعرف اختصاراً (بالأسس)، والتي كانت بمثابة دستور الحزب، وغيرها من الكتابات التي قال عنها (محمود الهاشمي) أبرز تلاميذه (ويمكن القول بأن 95٪ من الجوانب والمواضيع الفكرية لحزب الدعوة كانت تستلهم من كتابات وأفكار الشهيد الصدر). [220]

ج – كما ساهم الصدر في تنظيم العمل داخل حزب الدعوة. وكان المحرك الرئيس لفاعلية التنظيم. إذ كان له حضور في جلسات القيادات الحزبية، والإشراف على

الجلسات وتوجيهها. وساهم في توسيع إطار عمل الحزب، ونشره في صفوف المجتمع.[221]

ومن هنا، سعى المرجع الصدر إلى تطوير آليات العمل في بداية السبعينات عبر تأسيس مجلسٍ ضم الخواص من طلابه (كاظم الحائري، ومحمد باقر الحكيم، ومحمود الهاشمي، وعبد الغني الأردبيلي، ومحمد على الحائري، وعبد الهادي الشاهرودي، ومحيي المازندراني). وكان بمثابة مكتبٍ سياسي تبحث فيه القضايا السياسية والاجتماعية.[222] كما قام بتعديل مبدأ المرحلية المتبنى من حزب الدعوة بمفهوم جديد قائم على أن مبدأ المرحلية لا يمكن تطبيقه إلا في ظل الأنظمة الديمقراطية، لأن الأنظمة المحكومة بنظامٍ أمني صارم ستبطش بالحزب الحركي (ولا يمكن أن ينتقل من مرحلته الأولى إلى المرحلة الثانية). وإن مبدأ المرحلية لا يمكن أن ينجح إلا إذا صادف (تحول آخر دولي في العالم يقلب الحسابات). إذ أن تركيبة الحكم في العراق أصبحت محكومة بمعادلة دولية من الصعب تجاوزها.[223] أما البديل الذي تبناه الصدر على المستوى التنظيمي، فكان يرتكز على الدمج بين العمل الثقافي والعمل السياسي والتصدي للمواجهة في وقتٍ واحد. ومراعاة التدرج في الطرح في ضوء الظروف الموضوعية القائمة على صعيد الأمة أو الحكم أو أجهزة المرجعية وإمكانياتها.[224]

كما أنه عرج على أطروحة المرجعية الصالحة البديلة عن نظرية الشورى التي بنى على أساسها نظريته في الحكومة الإسلامية سابقاً. وانتهى به المطاف إلى تبني (نظرية ولاية الفقيه) بحدود عام 1970. ثم بلور العديد من المفاهيم حول منصب المرجعية الدينية والتي تمثل النيابة العامة عن الإمام المعصوم حسب المعتقدات الشيعية.[225] وعمل على الفصل بين جهاز المرجعية الصالحة والعمل الحزبي. وقد جرى بحث هذا الموضوع في عدة اجتماعات عقدت أواخر عام 1973. وكانت تصوراته تقوم على أساس أن الحوزة بتشكيلاتها وتنظيماتها تمثل القيادة الأساسية للعمل الإسلامي ولابد لهذه الحوزة أن تكون مستقلة عن العمل المنظم الخاص.[226]

وبناءً على ذلك، يتبين أن المرجع محمد باقر الصدر، كان قد مثل أعلى مستويات الرمزية الدينية – السياسية للمشروع السياسي الإسلامي. بل يمكن القول، أن الحركة الإسلامية

العراقيـة المعـاصرة، لازالت تسـتمد مسـوغات وجودها السـياسي من شـخصه، وتأملاته الفكرية، وسلوكه السياسي.

ثالثاً: رمزية المرجع محمد صادق الصدر:

يبدو أن المشروع الإسلامي في العراق، قد تراجع في عقد الثمانينات إلى حدٍ كبير. وذلك لأسبابٍ عديدةٍ منها:

1- فقـدت الحركة الإسـلامية العراقية رمزها الديني – السـياسي الأبرز. وذلك بإعدام سلطة البعث المرجع محمد باقر الصدر. وكان من الصعب عليها أن تستمر في العمل بدونـه لأنه كان يمثـل مظلة الحركة الإسـلامية، وغطاؤها الشرعـي، ومنبع فكرها السياسي.

2- كـما أن الإجـراءات الأمنية التي قامت بها السـلطة الحاكمة في مطلـع الثمانينات ضد تنظيـمات حـزب الدعـوة الإسـلامية وكوادرها، قد أخـذت الكثير من قـوة الحركة الإسلامية ومشروعها السياسي.

3- أضـف إلى ذلك، كانت الحرب العراقية – الإيرانية (1980 – 1988) قد مثلت عاملاً مضافـاً للتضييق على أي حراك سـياسي إسـلامي متعاطـف أو متحالف مع الجانب الإيراني بما فيه حزب الدعوة الإسلامية. إن هذا التضييق لا يعلل بالحسابات الأمنية فحسـب، إنما لكـون هذه الحـرب تداخلت فيهـا الأبعـاد الوطنية بالأبعـاد القومية والطائفيـة المقترنة بشـعار (تصدير الثورة). وهذا ما أشـار إليـه نائب رئيس الوزراء (سـعدون حمـادي) بقوله: (هنـاك عنصران أساسـيان في السياسـة الخارجية للنظام الجديد، الأول: المحافظة الكاملة على المكاسـب الإقليمية التي حققها العهد القديم على حساب جيرانه من البلاد العربية. والثاني: هو ما يسمى بتصدير الثورة). [227]

ويبـدو أن تلـك المعطيات حالت دون ولادة رمزية دينية – سياسـية جديدة طوال عقد الثمانينات. كما أنها لم تكن ظروفاً مناسـبةً لتفعيل أو تأسـيس أي مشروعٍ سـياسي إسـلامي جديـد أو إحيـاء تنظيم قديم على حد سـواء. وضمن هذا النسـق تحول الـصراع بين حكام

البعث ورجال الدين من الإطار الداخلي إلى الإطار الخارجي، الذي مثله نظام ولاية الفقيه في إيران. ليتحول إلى صراعٍ أكثر تعقيداً، وأكثر تكلفةً.

ويبدو أن هذه المعادلة التي حكمت الصراع بين حكام البعث والحركة الإسلامية، قد تغيرت، إلى حدٍ كبير، في عقد التسعينات. وذلك بحكم المعطيات الجديدة التي فرضتها نتائج الحرب العراقية – الإيرانية ومخرجاتها التي أخلت بتوازنات المنطقة. إذ أن إسرائيل كانت تنظر إلى تلك الحرب كعاملٍ هام وأساسي في تعطيل حشد القوى المفترضة ضدهم بحكم العوامل التاريخية والسياسية والعقائدية، وفي حالة انتهاء الحرب ستواجه تحديات إستراتيجية وعسكرية تهدد أمنها. (228)

ولعل أهم تلك المعطيات الجديدة هي:

1- اجتياح القوات العراقية للكويت في 2 آب 1990، وضمها إلى العراق بوصفها المحافظة التاسعة عشر، وما ترتب على ذلك من حربٍ دولية مدمرة على العراق، أفضت إلى خروج القوات العراقية من الأراضي الكويتية، وفرض حصارٍ جائرٍ على الشعب العراقي مقترن بفرض تعويضات باهظة على العراق مع اقتطاع أجزاءٍ من أراضي ومياه العراق الوطنية.

2- والمتغير المفاجئ لنظام الحكم في العراق، كان قد تمثل باندلاع انتفاضة شعبية واسعة النطاق عام 1991، عرفت باسم (الانتفاضة الشعبانية)، والتي سيطر فيها الثوار على أربعة عشر محافظة عراقية. وهذا ما أشار إليه الرئيس صدام حسين في اجتماع ضم قادة الجيش عام 1992 بقوله: (العنصر الرئيس الذي قد ساهمت فيه إلى حد ما، هو ثقتي المطلقة في شعبنا. وبعبارة أخرى، فإن ما حدث لم يكن من الممكن التنبؤ به. ولذلك لم نكن مستعدين لمواجهة مثل ذلك العنصر... فانا لم أتوقع أبداً أن بعض من شعبنا، بعض قليل منه، سوف يخوننا، ويتحد مع أولئك القادمين عبر الحدود مع إيران. ظننت أن ذلك لا يمكن أن يحدث أبداً. على أي حال، فالأشياء التي لا تتوقع حدوثها يحتمل أن تقع بالفعل). (229)

3- إن تلك الظروف، دفعت نظام الحكم العلماني البعثي إلى إتاحة شيءٍ من الهامش للعمل الديني، وخصوصاً توجهاته نحو خلق مرجعية دينية عربية في العراق بدلاً عن المرجعيات الفارسية. ويبدو أن هذا التوجه، بشكلٍ إجمالي، كان توجهاً مقبولاً (لأن غيابه ظلم وشذوذ عن الوضع الطبيعي. إذ لا معنى لغياب المرجعية التي تجانس أهل البلد في البعد الاجتماعي. وقد أثبتت التجربة ضرورة وصحة ذلك. ثم أن هذا لا يلغي موقعية المرجعية الأخرى، ولا يتقاطع معها، خاصة وإن الأمر يظل مرتبطاً في النهاية بإرادة نفس هؤلاء المراجع). [230]

ورغم أن سياسة تعريب المرجعية الدينية في العراق، كانت من متبنيات حزب البعث، والتي يقصد منها إبعاد حملة الجنسية الإيرانية المؤمنين بولاية الفقيه العامة عن سدة المرجعية الدينية العليا، وإناطة هذا الأمر بالمراجع الذين يحملون الجنسية العراقية. [231] إلا أن مبتغى السلطة القائمة، كان أبعد من هذا بكثير، ويمكن إيجاز حساباتها بالشكل الآتي:

أ – لقد تعجلت السلطة بخطوات تعريب المرجعية بعد وفاة المرجع (أبي القاسم الخوئي) والمرجع (عبد الأعلى السبزواري) وما أحدثه ذلك من فراغٍ ديني كبير، دفع قطاعات من الشعب العراقي نحو تقليد المرشد الإيراني (علي خامنئي).

ب– إن هذا التوجه بحسابات السلطة القائمة، قد يغذي الخلافات العرقية ما بين المراجع العراقيين والمراجع الإيرانيين، تمهيداً لضرب أواصر العلاقة القائمة بينهم.

ج – وبعد أن تحقق ذلك، تحسب السلطة أنه سيكون بمقدورها الهيمنة والتأثير في تشكيل المواقف السياسية للمرجعية الدينية العليا في العراق لأنها مجردة من القوة التي تحميها، بخلاف المرجعية الدينية الإيرانية التي تمتلك دولة تذود عنها. [232]

د – أضف إلى ذلك، أن هذا التوجه الذي سارت عليه السلطة في عقد التسعينات، كان من مقاصده سحب البساط من تحت أرجل المعارضة الشيعية في الخارج عبر تكوين تيار شيعي معارض في الداخل. [233]

وفي تلك الظروف الشائكة، ولدت رمزية دينية – سياسية غير متوقعة مثلها المرجع (محمد صادق الصدر)، الذي كان في حالة تقية شديدة، ولم يكن لديه أي طموح في الزعامة الدينية بحكم الزهد الذي كان يعيشه. كما انه لم يكن واحداً من أعلام الحوزة الدينية حتى ذلك الحين، ولم يكن من رجالات السياسة الفاعلين، ولم يكن معروفاً إلا في مساحات حوزية ضيقة. [234]

ويبدو أن تكوين الرمزية الدينية – السياسية للمرجع محمد صادق الصدر، ترجع إلى عوامل عديدة منها:

1- لعبت شخصية المرجع محمد صادق الصدر دوراً أساسياً في تحوله إلى رمزية دينية – سياسية عراقية كبيرة. إذ وصفه احمد الهاشمي بالقول: (وهو المعروف بالزهد والروحانية ينظر إلى الآخرة وكأنه من أبنائها وينظر إلى الدنيا نظرة الراحل المفارق). [235] وتحدث عنه اياد محبوبة قائلاً: (كان السيد الشهيد الصدر الثاني قدس سره يتمتع بسجية عظيمة ونفحة ربانية قلما نجدها عند الكثيرين ألا وهي الإخلاص والتوكل على الله سبحانه وتعالى. فهاتان الخصلتان كانتا من أولويات عمله الإصلاحي). [236] وأضاف قائلاً: (كان يتمثل فيه خلق الأنبياء) و(صفة البساطة والتواضع). وخلص إلى القول: (وهاتان الصفتان هما اللذان منحتاه حب الناس له، وبالمقابل منح هو حبه لكل الناس الذين يعرفهم والذين لا يعرفهم، فتلاحمت معه القلوب والنفوس في مدة وجيزة عجز الآخرون بناءها في زمن طويل). [237] وتحدث عنه وكيله المقرب (عباس الزيدي) قائلاً :(فالإمام الصدر المقدس – رض – مثالي بكل ما في الكلمة من مضامين ولا أظن أمثاله يتعدون أصابع اليد الواحدة في التاريخ الإسلامي). [238] وأضاف قائلاً: (كنا وما زلنا لا نرى أحداً غيره في عمقه وشجاعته وإيمانه وأبوته). وأضاف قائلاً: (ولا أسرف في القول إذا قلت إنه لم يحدث في العالم الإسلامي حدث أهم من حركة الإمام الصدر منذ خلافة أمير المؤمنين ع لما أثبتت من استطاعة رجل بمفرده أن يقلب الموازين رأساً على عقب). [239]

2- ولعب التقديس الديني العرفي دوراً مميزاً في تكوين رمزيته الدينية – السياسية. إذ ترددت مفردة (الصدر المقدس) في حوارات سفير الصدر المقرب الشيخ إسماعيل مصبح

الوائلي مع المرجع محمد صادق الصدر أكثر من مرة في كتابه (منهج الصدر). [240] كما استخدم الشيخ عباس الزيدي في كتابه الموسوم (السفير الخامس) مصطلحات دينية مشابهة منها (الإمام الصدر المقدس) و(شهيدنا المقدس). كما استخدم مصطلح (نائب الإمام). بل أنه أطلق على كتابه عن حياة المرجع الصدر عنوان (السفير الخامس) كدلالة على صلته بالإمام الغائب الثاني عشر لدى الطائفة الشيعية.

ولمزيد من تقديس شخصية المرجع محمد صادق الصدر تحدث الشيخ عباس الزيدي عن كرامات دينية رافقت مسيرته، بوصفها هبة من الله إلى أوليائه لكي يزدادوا إيماناً. [241]

3- كما لعبت المنزلة العلمية للمرجع محمد صادق الصدر، دوراً أساسياً في تكوين رمزيته الدينية – السياسية. إذ أن كتاباته اتسمت بالعمق والتحليل الدقيق وفق منهجية علمية ملموسة. لعل أبرزها، كتاب (ما وراء الفقه) الذي صدر في خمسة عشر مجلداً، عالج فيها موضوعات ذات صلة بالثقافة الفقهية. وكتاب (موسوعة الإمام المهدي)، الذي كرس لمعالجة مسألة الإمام الغائب لدى الشيعة. وكتاب (منهج الصالحين) الذي صدر في خمس مجلدات، مثلت رسالته العملية الموسعة. وكتاب (فقه الأخلاق) الذي صدر في مجلدين، بحث فيهما الأحكام الأخلاقية في الفقه. وكتاب (أضواء على ثورة الإمام الحسين). فصلاً عن دراسات فقهية مختصرة حول (فقه الفضاء) و(فقه العشائر) و(فقه الطب) و(فقه المجتمع) وغيرها من البحوث والمحاضرات والتعليقات التي شكلت إرثه العلمي، الذي رسم منزلته العلمية.

وبناءً على هذا النتاج العلمي، تحدث الشيخ عباس الزيدي، والذي يعد من أهل الخبرة، عن أعلمية المرجع محمد صادق الصدر وفق الموازين التي وضعها الفقهاء، والمتمثلة بالاطمئنان الحاصل من المناشئ العقلائية، وشهادة عدلين من أهل الخبرة. [242] بل أن الصدر نفسه، كان قد أكد على أنه أعلم الفقهاء لأنه أعلمهم في الأصول لقوله: (الأعلم على الإطلاق هو الأعلم بالأصول)، ولقوله: (كل من لم يتلق علمه من السيد محمد باقر الصدر، ولم يعرف حقائق مطالبه، التي هي المدرسة الرئيسية في علم الأصول، فلا يحتمل أن يكون الأعلم وإن كان مجتهداً). [243]

4- كما إن خطاباته الوحدوية التي تسامت على الأطروحة الطائفية، كانت من عوامل تكوين الرمزية الدينية – السياسية للمرجع محمد صادق الصدر. حيث أن خطابه الموجه للسنة كان خطاباً وحدوياً واعياً ورائداً. إذ أنه دعاهم إلى إقامة صلاة الجمعة الموحدة، وحث الشيعة على الصلاة خلف أئمتهم لأن القضية في فهمه هي قضية وطن وأمة لا قضية مذهب وطائفة. [244] وهذا ما صرح به المرجع الصدر بقوله: (إنني أوصي في الوحدة داخل المجتمع الإسلامي). ثم أوصى وكلاؤه بالتقرب من السنة، قائلاً: (أنا ناديت بالوحدة وأوصيت الوكلاء وأئمة الجمعة على أنه هم يكونون البادئين، وقلت لهم إنكم لستم في تقية، قولوا نحن شيعة أتينا لنكرمكم ونحترمكم ونحضر مواسمكم... أنت منا ونحن منكم، وهم جزاهم الله خيراً تجاوبوا خير تجاوب). [245]

5- أضف إلى ذلك، تكونت رمزيته الدينية – السياسية من نزوله إلى واقع الشعب العراقي وما يحتاجه بكل شرائحهِ وطبقاته، وخير مثال على ذلك إصداره لفقه الفلاح وفقه العامل وفقه العشائر وفقه الفضاء وغيرها. [246] كما أنه انطلق في خطابه الاجتماعي من واقع الشعب العراقي وظروفه النفسية والصحية وأزماته المعيشية وتركيبته العشائرية، وكل شؤونه وشجونه وطموحه والظواهر الإيجابية والسلبية السائدة فيه. لذا فإن نشاطه الفقهي في فترة تصديه لقيادة المشروع الإسلامي، لم يكرَر ما هو متوفر من معالجات فقهية سابقة، بل أنه انطلق من واقع الحياة وتطوراتها وحاجاتها والموقف الإسلامي منها. [247] لذلك، فإنه مثل ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ العراق الديني والسياسي. [248] بل أصبح المرجع الديني الأكثر جمهوراً، والقائد السياسي الأصلب عوداً والأوسع قاعدةً. [249] لذلك قال عنه سفير الصدر الشيخ إسماعيل مصبح الوائلي (تاريخ وسيرة الإمام الصدر المقدس – رض– أكبر تجربة إسلامية تمر بالعراق والعالم الإسلامي). [250] وقال عنه الشيخ مهدي العطار (تحول إلى رمزٍ كبيرٍ، فحري بالأمة أن تعيش أبعاد حياته وحركته وفكره وسلوكه وذكرى شهادته). [251] كما تمت الإشارة إلى رمزيته الدينية – السياسية في مقدمة كتاب (رجل الفكر والميدان) بالقول: (فلأنه الرجل الذي اقتحم جدار الرعب والموت متسلحاً بعزيمةٍ ربانيةٍ، ومتدرعاً بإيمانٍ راسخٍ تزول الجبال ولا يزول). وقد عللت المقدمة هذا الاستنتاج، لكونه

متمكن من علومه الدينية، ولأنه فعل مفاهيم الإسلام في العراق، ولأنه رسخ خط القيادة الدينية للمجتمع.[252]

كما استفاض (مختار الاسدي) في الحديث عن رمزية الصدر الدينية – السياسية، انطلاقاً من منهجه الإصلاحي، الذي قام على الأسس الآتية:[253]

أ – أنه أول مرجع يقتحم ميدان الأمة، ويخوض في بحرها، ويخاطبها مباشرةً في صلاة جمعةٍ جامعةٍ لم يعرف لها تاريخ التشيع نظيراً.

ب– أنه أول مرجع أجاد صياغة الخطاب الجماهيري المقدم في إطارٍ شعبي مفهوم، ولغة تعبوية غير مألوفة مرجعياً.

ج – قدرته الفائقة على استثمار الهدنة بينه وبين نظام الحكم القائم في استقطاب الشارع العراقي، والتأثير فيه.

د – أنه أول مرجع أحيا فريضةً صلاة الجمعة المغيبة قروناً عديدة بحكم الذهن الفقهي لدى فقهاء التشيع التقليديين.

ر – كما أنه حرص على تغيير الكثير من المألوفات في أجواء الحوزات الدينية، ومنها إلغاء القداسة العرفية للفقهاء، وترك عادة تقبيل اليد لأنها تمنح القداسة لمن لا يستحقها.

وبناءً على ما تقدم، يتبين أن المرجع محمد صادق الصدر، قد تميز عن الرمزيات الدينية – السياسية السابقة بمسألتين أساسيتين هما:

1- أنه أكثر رمزية دينية – سياسية، حظيت بشعبيةٍ واسعة جداً، وربما يصح القول إنها شعبية غير مسبوقة في الأوساط الدينية.

2- أنها أكثر رمزية دينية – سياسية، حظيت بالقداسة العرفية لدى أتباعه ومريديه. لذلك فإنه أعطي حيوية جديدة للمشروع السياسي الإسلامي بعد عقدٍ من السبات. وهذا ما سنعرج عليه في الفصل المخصص لدراسة الصراع السياسي بين مؤسسة البعث الحاكمة والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة.

المطلب الثاني
مرتكز المشاريع السياسية الإسلامية المنظمة الجديدة

تمثل المشاريع السياسية الإسلامية المنظمة، في هذه المرحلة، بمجموعة من الأحزاب والتنظيمات السياسية الإسلامية. لعل أهمها ما يأتي:

أولاً: حزب الدعوة الإسلامية:

من خلال مراجعة تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، يتبين أن حزب الدعوة الإسلامية يمثل الريادة التأسيسية للمشروع السياسي الإسلامي المنظم. إذ أنه يعد أول حزب سياسي شيعي إسلامي نقل المشروع الإسلامي من الطابع العفوي إلى الطابع المنظم.

إن تحول المشروع السياسي الإسلامي في نهاية عقد الخمسينات، من الطابع العفوي إلى الطابع المنظم، قد مثل واحداً من أهم مقومات المشروع الإسلامي الجديد. وهذا ما اشارت إليه إحدى أدبيات حزب الدعوة بقولها: (إن قيام حركة إسلامية منظمة... أمر ضروري لتكون هي الأداة التغييرية الفعالة). [254]

ويبدو، إن هذا الانتقال النوعي قد ساهم بتقوية المشروع الإسلامي في العراق، ودفعه إلى موقع التأثير والنفوذ في الساحة السياسية التي شهدت صراعات حادة، في تلك المرحلة، ما بين التيارات القومية، بما فيها حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي يسعى لإقامة دولة علمانية ضمن إطار الوحدة العربية الشاملة، والتيارات الشيوعية الرامية إلى تطبيق المبادئ الماركسية على المجتمع والدولة. علاوة على مساعي الضباط الأحرار الرامية للإبقاء على حكم العسكر بدون أي هيمنة أيدلوجية. [255] وفي خضم ذلك الصراع، وعلى أثر التحولات السياسية والفكرية التي شهدها العراق، كانت هناك أطرافاً عديدةً، تفكر في تأسيس حزب إسلامي، يعمل على تشكيل حكومة إسلامية، ومواجهة التيارات القومية والشيوعية.

وفي خضم ذلك الصراع، جرت عدة مشاورات انتهت بعقد الاجتماع التأسيسي لحزب الدعوة الإسلامية في كربلاء، وتحديداً بمنزل المرجع محسن الحكيم عام 1958. وتم انتخاب

قيادة الحزب، وأداء القسم. وبدأت على أثر هذه الخطوة، الانطلاقة الحقيقية لحزب الدعوة، الـذي كان يطلـق عليـه (الحـزب الإسـلامي) إلا أن الصـدر غير اسـمه إلى حـزب الدعوة الإسلامية. (256)

وتمخـض عن هـذا الاجتماع، وضـع اللبنات الأساسـية للحزب. وقـد أدار محمد باقر الصدر الاجتماعات التحضيرية التي بدأت منذ عام 1957، كما أدار المؤتمر التأسـيسي، الذي حـضره كل من: (محمد باقر الحكيم، ومرتضى العسـكري، ومحمد صادق القاموسي، وعبد الصاحب دخيل، ومحمد مهدي الحكيم، وطالب الرفاعي، ومحمد صالح الأديب). (257) ثم انضم للحزب العديد من وكلاء المرجع الحكيم وطلاب الحوزة الدينية. (258)

وقد عرف حزب الدعوة نفسه بالشكل الآتي: (حركة سياسية عقائدية قائمة على أساس حركي منظم). كما عرف نفسه بالقول: (فعلينا أن نعرف أن حزب الدعوة الإسلامية حركة إسلامية تقوم على أساس الإسلام، وتحمل الدعوة إليه، والجهاد في سبيله على أسس حركية منظمة). (259)

ويبدو أن حزب الدعوة الإسلامية، كان التشكيل الحزبي الوحيد، الذي كتب له النجاح على المستوى الإسلامي الشيعي. وذلك للأسباب الآتية:

1- لعـل توفـر المظلة الدينية لهذا التشـكيل، كانت من أهم الأسـباب التي أسـهمت في هـذا النجـاح، والتي تمظهرت في مرجعية محسـن الحكيم في بادئ الأمر، والإسـهام الفاعل للمرجـع محمـد باقر الصدر في تأسيسـه وتبنيه والتنظير له في مرحلة التأسـيس. إذ أن نجاح الحزب راجع إلى مؤسسه المرجع الصدر، الذي تمكن من تأطير الوعي الإسلامي – الشيعي بايدلوجيا مؤسسـة تأسيسـاً عقلياً متماسكاً وشـاملاً لجوانب متعددة من الحياة العامة. وهو أمر غير مسبوق في دائرة الفكر الشيعي. (260)

2- فضلاً عن توفر عددٍ من الكوادر العاملة داخل الحزب والتي تحلت بالثقافة والجدية والواقعيـة في عملها السـياسي. إذ كان الـرواد الأوائل للحركة الإسـلامية من طلبة الحوزة ومدرسة منتدى النشر.

3- كما استفادت كوادر حزب الدعوة من تجربة (حزب التحرير) ذو التوجهات الإسلامية. إذ كان عدداً من قيادات حزب الدعوة أعضاءً في حزب التحرير، لعل أبرزهم الشيخ (عبد العزيز البدري).

4- أضف إلى ذلك، يمكن احتساب تأثر كوادر حزب الدعوة الإسلامية بجماعة الإخوان المسلمين، إحدى أسباب نجاح حزب الدعوة. بل يمكن احتساب حزب الدعوة بمثابة (النسخة الشيعية) لجماعة الإخوان المسلمين في مصر.[261] حيث حظيت كتابات حسن البنا وسيد قطب باهتمام بالغ من الدعاة، يمكن إدراك حجمه من خلال التشابه الكبير بين فكر الإخوان وفكر الدعوة. إذ من المعروف أن كتاب (معالم في الطريق) الذي كتبه سيد قطب، كان مرجعاً أساسياً لأعضاء حزب الدعوة، ومثل أحد المصادر الرئيسية للتنشئة الحزبية داخل حزب الدعوة في الستينات والسبعينات.[262] وهذا ما أكد عليه القيادي في الدعوة (علي الكوراني) في كتابه (طريقة حزب الله في العمل الإسلامي)، الذي وصف فيه كتاب حسن البنا (مذكرات داعية) على أنه النموذج الأمثل لتجارب القياديين الإسلاميين الحركيين. كما وصف تجربة (الإخوان المسلمين) بأنها التجربة الأم، التي انبثقت منها التنظيمات الإسلامية كلها، والتي جاءت محاكية أو متفرعة منها أو مدينة لها.[263] كما أن تفسير سيد قطب (في ظلال القرآن)، كان حاضراً في ثقافة الدعوة وأدبياتها السياسية.[26] كما أن حزب الدعوة أخذ أسلوب (المرحلية) في العمل السياسي من الإخوان المسلمين.[265]

ومن هنا، دعا حزب الدعوة إلى التعاون مع الأحزاب الإسلامية المبدئية بقوله: (إن التعاون بين الأحزاب الإسلامية أمر ضروري لأنه يزيد في تأثير الحركة الإسلامية). **بيد أنه رفض فكرة الاندماج معها. وذلك لسببين أساسيين هما:**[266]

أ - إن الاندماج لا يحدث إلا بإجراء تنازلات ومساومات من الأطراف المندمجة.

ب- كما أن الاندماج يخلق تيارات داخل الدعوة، الأمر الذي يجعل سير الحزب متعرجاً. ومن هذه القناعات، دعا حزب الدعوة للتنسيق مع حزب التحرير وجماعة الإخوان المسلمين، واحتسبهم (أخوة) بقوله: (موقفنا من أولئك الأخوة هو فتح الحوار معهم... وتنسيق المواقف الجهادية معهم).[267]

5- ولعل من أهم نقاط القوة الأساسية التي أكسبت حزب الدعوة قوةً وتأثيراً وامتداداً أنه ولد في أجواء الحوزة الدينية وفي أوساط المرجعية الدينية. إذ أن التأمل في شخصيات المؤسسين يعطي بوضوحٍ عمق الصلة بين حزب الدعوة والمرجعية الدينية. حيث أن مهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم كانا أبناء المرجع محسن الحكيم، الذي اتخذه الحزب سنداً له، بوصفه المرجع المؤهل لرعاية العمل الإسلامي، والتي يمكن التحرك من خلالها. [268] أما مؤسس الحزب محمد باقر الصدر فقد كان من تلامذة المرجع الحكيم، ويعد علماً من أعلام الحوزة بفضل مؤهلاته الفكرية. [269] ومثلت الحوزة الدينية، من وجهة نظر الحزب، أولى المجالات الحيوية التي عمل الحزب في أوساطها. وذلك لقربها الفكري والاجتماعي للدعوة من جهة، ولكون الحوزة إذا تأثرت فعند ذاك يتقدم العمل الإسلامي بطريق الطفرة من جهة أخرى حسب تقديراتهم. [270]

6- ومن نقاط قوة حزب الدعوة، أنه كان يمتلك النظرية السياسية المستوحاة من الإسلام بوصفه (دين العمل والسياسة والتنظيم والقيادة) على حد وصفه. [271] وقد أطلق الحزب على تلك النظرية مصطلح (نظرية العمل السياسي الإسلامي) لأنها في معتقداته تمثل فكراً نظرياً يتعامل مع واقع سياسي محدد في إطار حركي خاص هو إطار حزب الدعوة. [272]

7- ومن نقاط قوة حزب الدعوة، أنه حول الحراك الإسلامي في العراق من الطابع العفوي إلى الطابع المنظم. إذ ورد في أدبياته (أن التنظيم لا غنى عنه للعاملين في حقل التغيير والدعوة والجهاد الإسلامي). وقد حدد الاجتماع الأول للحزب الشكل التنظيمي وآليات العمل فيه. [273] حيث اختار حزب الدعوة (التنظيم وشخصه واتخذه أسلوباً في العمل)، [274] لأنه من وجهة نظره، يمثل تطويراً للشكل الشائع في التنظيمات المعاصرة مع ملاحظة ما تقتضيه مصلحة الدعوة إلى الإسلام، ويستمد شرعيته من كون الشريعة الإسلامية لم تأمر بإتباع أسلوبٍ محددٍ في التبليغ والتغيير، ولذلك (جاز لنا انتهاج أية طريقةٍ نافعةٍ في نشر مفاهيم الإسلام وأحكامه وتغيير المجتمع بها مادامت الطريقة لا تتضمن محرماً من المحرمات الشرعية). [275] كما أثبتت التجربة في التنظيمات العالمية المختلفة، حسب قناعات قيادات الدعوة، (أن التنظيم هو الأسلوب الناجع في تغيير المجتمع باتجاه الخير أو الشر). [276]

ومن دواعي قوة التنظيم، إيمان الحزب بضرورة السرية في العمل. لا بوصفها غايةً في حد ذاتها، وإنما هي وسيلة (تضمن سلامة التحرك نحو الأهداف)، والسرية المطلوبة داخل التنظيم (هي سرية القيادة والأعضاء والأمور التي تحتاج في طبيعتها إلى التشدد في الكتمان). [277] وقد كتب القيادي في الدعوة الشيخ (عارف البصري) توجيهات لأعضاء الحزب، استهلها بعبارة (استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان). ومن هذه المقدمة، أوجب ظهور العمل الإسلامي بالتدريج، وبشكل لا يثير الآخرين. كما عدَ (التقية) حكم طبيعي للعمل الاجتماعي الذي يعمل على تغيير المجتمع، بل أنه احتسبها (من الأحكام الشرعية). [278]

ويتألف الهيكل التنظيمي للحزب من (مجلس الفقهاء)، الذي يتولى مهمة الإشراف الديني على الحزب، و(مجلس القيادة)، الذي يتولى مسؤولية إدارة شؤون الحزب، وتسيير أمره، و(اللجان التنفيذية)، التي تختص بالعمل في المكاتب السياسية والجهادية والثقافية، و(الحلقات الحزبية). [279] وتشكل (الحلقة) أصغر وحدة تنظيمية في الهيكل التنظيمي لحزب الدعوة، والتي تضم مجموعة من الأعضاء المنتظمين في صفوف الحزب. ومن مجموع (الحلقات الحزبية) يتكون الهيكل العام للتنظيم، وعلى قدر نضجها وقوة لبناتها الداخلية تتوقف قدرة الدعوة على العمل. [280]

لقد أكسبت هذه العوامل حزب الدعوة عناصر قوة في مسيرته، مكنته من استيعاب أعدادٍ من المثقفين ورجال الدين، وزادت من قوة النشاطات الدينية في المجتمع العراقي، **والتي مثلتها الظواهر الآتية:**

1- أصبح الالتزام الديني ظاهرة ملموسة في المجتمع العراقي من حجاب وذقون وصلاة وصيام وغيرها.

2- بدأت المساجد والحسينيات تشهد حضوراً ملموساً من شباب البلاد المسلمين. وهي الأرضية الاجتماعية المناسبة لتحرك الحزب سياسياً. ويبدو أن هذه الظاهرة الدينية، قد شكلت تحدياً ملموساً للتيارات العلمانية سواء كانت بعثية أو ماركسية لأنها بيئة اجتماعية لا تسمح إلا بنمو الحركات الإسلامية.

لذلك أكد القيادي في حزب الدعوة (حسين بركة الشامي) على ذلك بقوله: (ولا نظن أن هناك حركةً أو حزباً إسلامياً مثل حزب الدعوة الإسلامية وصلت إلى مستوى التأثير في الساحة الاجتماعية بحيث صار يمثل صفة تطلق على كل من يلتزم الإسلام بوعي وحركية. وفي هذا المجال، يكون حزب الدعوة الإسلامية هو الحزب الثاني بعد جماعة الإخوان المسلمين من حيث الموقع الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي). [281]

آمن الحزب بفكرة قيام حكومة إسلامية، واحتسبها هدفاً يسعى إلى تحقيقه. وذلك بقوله: (إن الهدف الأساس للعمل السياسي الإسلامي هو إقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. الدولة التي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه تشريعاتها). [282] ومن أجل الوصول إلى الهدف، اعتمد حزب الدعوة على آلية(المرحلية). وقد بحث الحزب في أدبياته ونشراته الداخلية نظريته في المرحلية أكثر من مرة. وكانت أول نشرة تنظيمية أصدرها الحزب تناولت هذا الموضوع بقولها: (إن الانتقال من مرحلة إلى أخرى، هو نمو الإمكانيات، فعندما يكون العمل قادراً على التصدي والانتقاد العام للأعمال العامة ينتقل إلى المرحلة الثانية، وعندما يتمكن من التعبير الكلي ينتقل إلى المرحلة الثالثة وهكذا). [283]

إن آلية المرحلية لدى حزب الدعوة، جاءت متسلسلة على أربعة مراحل أساسية هي: [284]

1- **المرحلة التغييرية**: التي تتسم بالطابع الفكري والاجتماعي، الذي يتزامن مع العمل السياسي التغييري المنسجم معه. ومن شأن هذه المرحلة، توسعة القاعدة الشعبية كماً ونوعاً، على أن يتم العمل، في هذه المرحلة، بسرية تامة.

2- **المرحلة السياسية**: التي تتسم بالعمل السياسي السلمي، الذي من شأنه تعبئة الشعب، وإضعاف السلطة الحاكمة. وإعلان العمل باسم الدعوة في هذه المرحلة، وتأكيد دورها التغييري مع المحافظة على سرية الأشخاص والتنظيم والاجتماعات.

3- **المرحلة الثورية**: والتي يتم فيها تهيئة الشعب من أجل القيام بالثورة، والعمل على إسقاط نظام الحكم القائم عن طريق العمل الثوري.

4- مرحلة الحكم: والتي يتم فيها رعاية شؤون المواطنين فعلياً، وتطبيق أحكام الرعاية في الإسلام عليهم، على أن تكون الرعاية متفقة مع نظام الحكم الإسلامي وبيان الأحكام والتعليمات الإسلامية وتطبيقها على الشعب.

وقد احتسب حزب الدعوة آلية (المرحلية) في عمله بمثابة (شرط موضوعي تفرضه ضخامة هدف الدعوة، وتواضع إمكانياتها). **ثم تلمس الحزب مسوغات المرحلية بالشكل الآتي:**[285]

أ - من الناحية العملية، لا يمكن تحقيق التغيير الاجتماعي دون التمرس بعمل الدعوة في خطوات يتلو بعضها الآخر.

ب- ومن الناحية الشرعية، احتسب الحزب المرحلية ضرورة شرعية، بوصفها سنةً كونيةً واجتماعية. فالله سبحانه خلق السماوات والأرض في ستةِ أيام. كما طبق خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم، سياسة المرحلية في دعوته الإسلامية.

ج - أضف إلى ذلك، أن المرحلية آلية طبقتها الحركات السياسية الحديثة ولم يتفرد بها حزب الدعوة. فالثورة البلشفية التي قادها (لينين)، كانت قد قسمت الثورة إلى مرحلتين هما: مرحلة الإعداد للثورة، ومرحلة اندلاع الثورة. كما أن جماعة الإخوان المسلمين، قد قسمت عملها إلى ثلاثة مراحل هي: مرحلة التعريف، ومرحلة التكوين، ومرحلة التنفيذ.

أضف إلى ذلك، وضع المرجع محمد باقر الصدر، الأسس الفكرية لحزب الدعوة، والتي ركزت على بحث المرتكزات النظرية للحكم الإسلامي. **وبالرغم من الخلافات حول عدد تلك الأسس، إلا أن المقدار المتيقن منها لا يتجاوز الأسس التسعة، وهي:**[286]

1- الأساس الأول: كرس للتعريف الاصطلاحي لمفردات الإسلام والعقيدة والشريعة.

2- الأساس الثاني: خصص للتمييز ما بين (المسلم الواقعي) و(المسلم الظاهري).

3- الأساس الثالث: تناول مفهوم (الوطن الإسلامي) من الناحية السياسية والدينية.

4- **الأساس الرابع**: عرج على مفهوم (الدولة) عموماً، و(الدولة الإسلامية) خصوصاً. ثم حدد أنواع الدول الإسلامية والحكم الإسلامي بشأن كل واحدة منها.

5- **الأساس الخامس**: كرس لدراسة مفهوم (الدولة الإسلامية بوصفها دولة فكرية). ثم حدد موقف الحزب من (الدولة الإقليمية) و(الدولة القومية) و(الدولة الفكرية).

6- **الأساس السادس**: تناول تعريف الحكم في الإسلام، وتحديد المهام التي تتطلبها الدولة الإسلامية.

7- **الأساس السابع**: كرس لدراسة الشروط التي ينبغي توفرها في ممارسة الأمة مهمة اختيار شكل الحكم وجهازه الحاكم.

8- **الأساس الثامن**: كرس لتحديد مفهوم الأحكام الشرعية الإسلامية الثابتة، والتعاليم التفصيلية المتحركة، والتي يقصد بها (القوانين).

9- **الأساس التاسع**: فقد كرس لتناول الرأي الفقهي في مسألتي الإفتاء والقضاء.

وفي عقد الثمانينات، بدأت آثار حزب الدعوة، تظهر في الساحة العراقية بحكم المواجهة المسلحة التي خاضها ضد نظام حكم البعث في العراق. وبالعودة إلى الأصل التخطيطي في الحزب، نجد أنه آمن بالعمل المسلح كأحد الحلول التي لابد له من الرجوع إليها. ومن هذا المنطلق بدأ عملياته المسلحة ضد نظام حكم البعث منذ عام 1979. [287] إلا أن تلك المواجهة لم تأت بالنتائج المتوقعة. وذلك لأسبابٍ عديدة، منها:

أ - أنها جاءت في التوقيت غير المناسب لأن نظام حكم البعث، في هذا التوقيت، كان في أوج قوته بحكم تولي الرئيس القوي صدام حسين مقاليد الحكم، ومداخلات الحرب العراقية - الإيرانية ومتطلباتها.

ب- ثم أن تعاطف حزب الدعوة مع الثورة الإسلامية في إيران ومرشدها (الخميني)، وانحيازه إلى الجانب الإيراني في حربه مع العراق، قد أفضى إلى مزيد من القمع الذي مارسته سلطة البعث على حزب الدعوة. إن علاقة الدعوة بالثورة الإيرانية،

كشفت عنها منشورات الدعوة نفسها. حيث وصف منشور (نظرتنا في مسيرة العمل) مرشد الثورة الإيرانية بأنه (فقيه عادل كفوء متصدٍ لقيادة الأمة هو الإمام الخميني). ووصف الحرب العراقية – الإيرانية بأنها حرب قائمة (بين الدولة الإسلامية وبين حزب البعث الصليبي). [288] وكتب منشوراً آخراً متعاطفاً مع الجانب الإيراني بعنوان (حرب البعث ضد الدولة الإسلامية)، وعمل على استثمار الحرب لإسقاط نظام حكم البعث في العراق بقوله: (فعلينا أن نفكر ونخطط ونعمل لاستثمار نتائج الحرب، وتحويلها إلى حدثٍ مغير في داخل العراق، ويساعد على هدم السلطة البعثية الغاشمة، وإقامة حكم الله في الأرض). [289]

وفي عام 1997، ظهرت عدة أجنحة في الحزب، هي: حزب الدعوة – تنظيم العراق بقيادة هاشم الموسوي، وحزب الدعوة الإسلامية – المقر العام، بقيادة إبراهيم الجعفري، وحركة الدعوة بقيادة عز الدين سليم. [290] مع ذلك، بقي حزب الدعوة محتفظاً بمكامن القوة داخل المجتمع العراقي، والتي يمكن تحديدها بالشكل الآتي:

1- كونه يمثل التجربة الريادية الإسلامية الأولى من حيث التنظيم في العراق. ومثل خلاصة جهود الحوزات الدينية والمرجعيات الدينية والإسلاميين الحركيين ما قبل ثورة 14 تموز 1958. تلك الجهود التي كانت تتسم بضعف التنظيم والحركة والثقافة الإسلامية من جهة، كما أنه مثل تحدياً للتيارات الشيوعية والقومية التي كانت مهيمنة على الساحة السياسية – الاجتماعية فكراً وثقافةً ونفوذاً من جهة أخرى.

2- ارتباطه بالمرجع محمد باقر الصدر بوصفه الرمز الديني – السياسي الأكثر بروزاً وتأثيراً، منحه مزيداً من القوة والتأثير. وقد وظف الحزب مقولته المشهورة (أوصيكم بالدعوة خيراً فإنها أمل الأمة) في تعزيز مركزه السياسي في الأوساط الإسلامية.

3- كما أن مواجهته الدموية لنظام حكم البعث، أعطته زخماً داخل الأوساط الاجتماعية المناوئة لحزب البعث وتجربته في الحكم.

ثانياً: منظمة العمل الإسلامي:

إذا كانت النجف مركزاً للمرجعية الدينية للمسلمين الشيعة، فإن لكربلاء أيضاً مرجعية دينية شيعية متميزة، يمكن أن نطلق عليها مجازاً اسم (المرجعية الشيرازية)، التي قامت في كربلاء خلال المدة الممتدة من (1920 – 1970).

وترجع جذور هذه المرجعية إلى عام 1920، عندما وفد إلى كربلاء من سامراء المرجع الشيعي الأعلى (محمد تقي الشيرازي). ومن هذه المدينة قاد الثورة العراقية الكبرى، التي عرفت باسم (ثورة العشرين)، والتي شكلت منعطفاً حاداً في تاريخ العراق المعاصر لأنها افضت إلى قيام الدولة العراقية الحديثة. (191)

ومنذ قيام الدولة العراقية الحديثة، واكبت مرجعية كربلاء الشيرازية، الظروف السياسية التي مرت بها البلاد. فكان المرجع (محمد الشيرازي) أبرز من مثلها، والذي انفصل عن مرجعية محسن الحكيم عام 1965، وأعلن مرجعيته في كربلاء، بل نشط الشيرازيين نشاطاً كبيراً من أجل تقويض مرجعية محسن الحكيم. (192) وأوصل المرجع محمد الشيرازي، مطالب أهالي كربلاء إلى الدوائر الحكومية العليا عن طريق الأسلوب المطلبي، الذي يقتصر على المطالبة ببعض الإصلاحات، والتقرب قدر الإمكان من الشريعة الإسلامية.

وبعد تصاعد المد الشيوعي من جهة، والمد القومي من جهة أخرى، بعد قيام ثورة 14 تموز 1958، أضحت (المرجعية الشيرازية) أكثر انغماساً في الشأن السياسي العراقي. ومن هذا الاهتمام ولدت حركة (الفقهاء والمراجع) التي قادها المرجع (حسن الشيرازي)، وحركة (الطلائع الرساليين) عام 1967، التي دعا إليها المرجع (محمد تقي المدرسي)، والتي طلبت من المرجع محمد الشيرازي زعامتها، إلا أنه فضل الاكتفاء بقبول موقع المرجعية العامة للحركة دون الانخراط تنظيمياً بها. (293)

وقد تضاربت المصادر حول التحديد الدقيق لتأسيسها، إلا أن المنظمة أكدت على أن تأسيسها يرجع إلى عام 1967 على إثر نكسة العرب في حرب 5 حزيران 1967، بقولها: (في نهاية 1967 تأسست الحركة الرسالية في العراق والتي أطلق عليها عام 1979 اسم منظمة

العمل الإسلامي. وجاء تأسيسها استجابة حضارية لحاجة كان يعيشها شعبنا في العراق الذي هو جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية بشكل عام والأمة العربية بشكل خاص والتي كانت تعيش فيها آلام هزيمة حزيران أمام الكيان الصهيوني). [294]

عليه، يمكن القول، أنها لم تحمل اسمها الحالي إلا بعد عام 1979 الذي شهد قيام الثورة الإسلامية في إيران. [295] خصوصاً بعد أن فقدت وجودها الفعلي في كربلاء عام 1970، نتيجة اعتقال المرجع (حسن الشيرازي).

ومنذ ذلك الحين، أعلن رسمياً عام 1979 عن تحول الحركة إلى (منظمة العمل الإسلامي في العراق) بقيادة المرجع محمد تقي المدرسي. وقد تمحورت الأهداف التأسيسية للمنظمة حول توضيح معالم النظرية السياسية الإسلامية، وكيفية تطبيقها على ارض الواقع. [296]

ومن الناحية التنظيمية، كان المرجع محمد الشيرازي يشغل موقع المرجع الديني الأعلى للمنظمة لغاية وفاته عام 2001، بينما كان المرجع محمد تقي المدرسي يشغل موقع مرشدها الفكري، وأبرز منظريها إلى جانب أخيه هادي المدرسي. [297] وشغل موقع الأمين العام للمنظمة، الشيخ إبراهيم المطيري، الذي يعود إليه الفضل في إعادة ترتيب الهيكلية التنظيمية للمنظمة، بينما كان جواد العطار الناطق الرسمي للمنظمة. [298]

وفي بداية التأسيس، كانت تدار المنظمة بطريقة الشورى. حيث تتألف (الشورى المركزية) من رجال دين وشخصيات إسلامية على رأسها المرشد العام للمنظمة. وتنبثق من الشورى المركزية عدة مكاتب، منها، المكتب العسكري، ومكتب الثقافة والإعلام، والمكتب التنظيمي، ومكتب العلاقات العامة. أما المكتب السياسي، فإنه يأخذ على عاتقه مسؤولية اتخاذ المواقف ورسم سياسة المنظمة. وكان للمنظمة جناح عسكري، يتولى القيام بالأعمال المسلحة ضد نظام الحكم القائم في العراق. [299]

ويبدو أن هذه الهيكلية، كانت مبهمةً، إلى حد كبير، الأمر الذي أفضى إلى حدوث عدة انشقاقات داخل المنظمة، **الأمر الذي اقتضى وضع هيكل تنظيمي أكثر وضوحاً، وأكثر تماسكاً، وبالشكل الآتي:** [300]

1- المؤتمر العام: الذي يمثل أعلى سلطة تشريعية في المنظمة.

2- المجلس التنفيذي: الذي يمثل السلطة التشريعية للمنظمة بين مؤتمرين عامين.

3- مجلس الشورى: الذي يمثل السلطة التنفيذية الأعلى في المنظمة.

4- المكاتب المنبثقة عن المؤتمر العام، والتي تشكل بمجموعها مجلس الشورى المركزي.

وقد تميزت المنظمة عن حزب الدعوة الإسلامية بالمسائل الآتية:

أ - إذا كان حزب الدعوة قد تبنى (فكرة المرحلية) التي تعني الانطلاق من القاعدة إلى الهرم، فإن المنظمة تبنت فكرة (حرق المراحل) التي تعني ضرب رأس النظام قبل أي شيء آخر.

ب- إذا كان حزب الدعوة تنظيماً سرياً من القاعدة إلى الهرم، فإن المنظمة كانت أكثر سرية من الدعوة في قاعدتها، إلا أن قيادتها معلنة ومعروفة.

والتساؤل الذي يثار: لماذا تم تشكيل المنظمة رغم وجود حزب الدعوة، الذي سبقها في التأسيس، وتفوق عليها بالقوة والنفوذ وفي كربلاء بالتحديد؟

وقد تصدى المرجع محمد تقي المدرسي للإجابة عن هذا التساؤل بالقول:[301]

1- أن هناك فرق خفي بين مدرسة النجف ومدرسة كربلاء. فحزب الدعوة ترعرع تحت ظل المرجعية النجفية التي تتسم بالمحافظة والاعتدال، بينما المنظمة ترعرعت في كربلاء ذات الثقافة الحسينية الثائرة. لذلك كانت صدامية أكثر من حزب الدعوة.

2- بما أنه كانت للمرجعية الدينية تحفظات على مصطلح (الحزب) بوصفه تنظيماً مستمداً من الثقافة الغربية، فكان لابد من إيجاد مصطلح بديل أطلق عليه (المنظمة).

لقد أولت المنظمة العمل العسكري أهمية خاصة، وقد شرعت بحمل السلاح ضد نظام الحكم في العراق منذ نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، واتخذت من الأراضي الإيرانية منطلقاً لعملياتها العسكرية.[302] وهذا ما اعطى المنظمة تمايزاً عن بقية الأحزاب والتنظيمات الإسلامية المعارضة. حيث كان لها الأسبقية في العمل المسلح. وقد

تكون المنافسة بين حزب الدعوة ومنظمة العمل، قد لعبت دوراً في بروز المنظمة في الميدان المسلح أكثر من غيرها. [303]

وشكلت محاولة حزب الدعوة المدعوم نجفياً لملئ الفراغ السياسي والثقافي في كربلاء، منافسة لنفوذ الشيرازيين فيها. وقد تطورت تلك المنافسة، فيما بعد، إلى احتكاك وصدام بينهما بالسلاح الأبيض عام 1966. وتحصن كل طرف منهما بخنادقه العقائدية والمناطقية والأسرية. فرفع أنصار الشيرازي شعار (لا للحزبية.. نعم للمرجعية)، في قبال شعار أنصار الدعوة (الحزبية في خدمة المرجعية). [304] كما أنكز حزب الدعوة وجود المنظمة قبل عام 1979. بل أن الخلافات بينهما تصاعدت من خلال الاتهامات المتبادلة بينهما. فحزب الدعوة يتهم المنظمة بالعمالة إلى الرئيس الليبي معمر القذافي، وأنها المسؤولة عن اختفاء موسى الصدر، ولا يعترف بمرجعية محمد الشيرازي. [305] وتتهم المنظمة حزب الدعوة بالعمالة إلى المخابرات البريطانية. [306]

ومع ذلك كله، كان طموح المنظمة أن تتحول إلى ما يوازي حجم حزب الدعوة، وارادت أن تعوض فرصة الاستباق التي استغلها حزب الدعوة في نهاية الخمسينات عن طريق العمل المسلح ضد نظام الحكم في العراق. [307]

وتؤمن المنظمة، بوصفها تنظيماً إسلامياً بإحدى نظريات الحكم الإسلامية، والتي أطلقت عليها (نظرية الشورى في الحكم). وأن الشورى لدى المنظمة لا تشمل الأعضاء جميعاً، إنما تقتصر على (كبار المجتهدين الذين يقلدهم الناس في المسائل الشرعية). [308]

وبناءً على ذلك، يمكن القول، بأن المنظمة، تميزت عن حزب الدعوة الإسلامية بأمرين أساسيين هما:

1- إذا كان حزب الدعوة الإسلامية من نتاجات مدرسة النجف المحافظة، فإن المنظمة من نتاجات مدرسة كربلاء الحماسية الثائرة.

2- إذا كان حزب الدعوة الإسلامية، قد أعطى الأولوية للعمل الفكري والسياسي بحكم اعتماده على منهجية (المرحلية)، فإن المنظمة أعطت الأولوية للعمل المسلح ضد نظام الحكم القائم في العراق بحكم اعتمادها على منهجية (حرق المراحل).

ثالثاً: المجلس الأعلى للثورة الإسلامية:

في عام 1982، تولدت قناعة لدى المسؤولين الإيرانيين والإسلاميين العراقيين المقيمين في إيران، فكرة تشكيل جبهة سياسية موحدة تضم الفصائل الإسلامية المعارضة لنظام الحكم في العراق، من أجل إيجاد أطار جبهوي يضم القوى السياسية الإسلامية العاملة على الإطاحة بنظام حكم البعث في العراق.

وفي 17 تشرين الثاني 1982، ولدت الجبهة تحت مسمى (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية)، الذي ضم قوى سياسية إسلامية أبرزها (حزب الدعوة الإسلامية، ومنظمة العمل الإسلامي، وحركة المجاهدين العراقيين، وحزب الله، وغيرها). [309] أما أبرز الشخصيات التي شاركت في تأسيس المجلس فكانت (محمد باقر الحكيم، وعبد العزيز الحكيم، ومحمود الهاشمي، وحسين الصدر، ومحمد باقر الناصري، وكاظم الحائري، ومحمد مهدي الآصفي، ومحمد تقي المولى، وجواد الخالصي، وإبراهيم الجعفري، وكمال الحيدري، ومحمد تقي المدرسي، وصدر الدين القبانجي، ومحمد الحيدري، ومحسن الحسيني، وسامي البدري، وأكرم الحكيم، ومحمد البرزنجي، وغيرهم). [310]

وبسبب إخفاق المجلس في استيعاب الإسلاميين وتمثيلهم بشكلٍ مناسبٍ، فإنه تحول إلى فصيل من الفصائل الإسلامية المعارضة، وليس إطاراً جامعاً لهذه الفصائل كما أريد له من المسؤولين في إيران والإسلاميين العراقيين. [311]

ويبدو أن المجلس، في بداية تأسيسه، لم يطرح أي نتاجات فكرية أو برامج تنفيذية واضحة المعالم. وذلك للأسباب الآتية:

1- لأن المجلس لم يؤسس كحزب سياسي، إنما كإطار جبهوي يضم قوى إسلامية متعددة، تمتلك كل منها فكرها السياسي الخاص، وبرامجها التنفيذية المحددة.

2- لأن المجلس قد تم تأسيسه إبان الحرب العراقية – الإيرانية ومن جرائها، لذا فإن منهجية التغيير كانت لديه لا تتجاوز الحرب التي تسعى إيران، من خلالها، إلى إسقاط النظام السياسي في العراق.

وفي بداية التأسيس، جرى تشكيل (مجلس شورى مركزي) مكون من 16 عضواً. وكلف هـذا المجلـس بانتخاب رئيس المجلـس والناطق الرسـمي واللجنة التنفيذيـة. وبناءً على هذا التأسـيس، جرى انتخاب محمود الهاشمي رئيساً للمجلس، ومحمد باقر الحكيم ناطقاً رسمياً. وبعـد مدة وجيزة تمت توسـعة المجلس ليضم 80 عضواً، ثـم 84 عضواً. وفي عام 1986 جرى انتخاب محمد باقر الحكيم رئيساً للمجلس. ويبدو أن تولي محمد باقر الحكيم لرئاسة المجلس، قـد مثـل تحولاً نوعيـاً في وزن المجلس. وذلـك لكونه نجل المرجع محسـن الحكيم، وقد دخل المعترك السياسي في ظلال مرجعية أبيه. فضلاً عن كونه حاصلاً على درجة الاجتهاد التي تعطيه منزلـة دينية كبيرة. [312] أما اللجنـة التنفيذية فكانت تتألف من الوحدة العسـكرية، والوحدة الأمنية، ووحدة الخدمات الاجتماعية، ووحدة الإعلام، ووحدة الأسرى والمهجرين.

وكانت أهم المواقع القيادية في المجلس هي:

1- **رئاسة المجلس**: التي تعاقب عليها كل من محمود الهاشمي، ثم محمد باقر الحكيم، ثم عبد العزيز الحكيم، ثم عمار الحكيم، ثم همام حمودي.

2- **المكتب الجهادي**: الذي ترأسه عبد العزيز الحكيم.

3- **المكتب السياسي**: الذي تراسه محمد الحيدري.

وشـكل المجلس (فيلق بدر) بوصفه الذراع العسكري للمجلس، واحد مصادر قوته، مـن المهجريـن العراقيين، ومن أسرى الحرب العراقية الإيرانية المعروفين باسـم (التوابين)، الذيـن اختـاروا الخروج مـن معسـكرات الأسر في إيـران، والالتحاق بالذراع العسـكري للمجلـس. وخاض فيلق بدر معارك قتالية ضد الجيش العراقـي، وقام بعددٍ من العمليات العسكرية في العمق العراقي. [313]

وبعد انتهاء الحرب العراقية – الإيرانية عام 1989، بدأت ملامح رؤية المجلس وبرامجه السياسية تتضح شيئاً فشيئاً. وأصبح هدف المجلس الأساسي، يكمن في إسقاط نظام الحكم في العـراق. [314] **وقـد وضعـت قيـادات المجلس عشر مبـادئ يلتزم بها المجلـس في تحركاته السياسية نحو الهدف، وهي:**[315]

1- اعتماد منهج التغيير السلمي، الذي يهدف إلى إقامة الحكم الإسلامي في العراق.

2- المحافظة على استقلالية العمل وسلامته من التبعية الأجنبية.

3- العمل على تحقيق الحرية والاستقلال والعدل.

4- الالتزام برباط الأخوة بين المسلمين في العراق، مع احترام الأقليات الأخرى.

5- يجب أن يعتمد التحرك السياسي الإسلامي على واقع الشعب العراقي المسلم.

6- الإيمان بوحدة العراق وشعبه وحكومته، وإقامة علاقات حسن الجوار.

7- السعي إلى تحطيم البنية الطائفية والعنصرية في البلاد.

8- الالتزام بالعهود والمواثيق الدولية.

9- التنسيق مع جميع القوى السياسية العراقية من أجل إسقاط نظام الحكم في العراق.

10- العمل على بناء العراق بعد إسقاط نظام حكم البعث.

وخلال مدة وجيزة، أصبح المجلس أقوى الفصائل المعارضة، وبات له ثقل سياسي لا يستهان به، ويمتلك شبكةً من العلاقات الخارجية، وشبكةً إعلامية أوصلته للشارع العراقي. علاوة على امتلاكه ذراعاً مسلحاً يحسب له حساباً.

وقد كانت توجهات المجلس، توجهات إسلامية واضحة المعالم. إذ أنه يؤمن بنظام ولاية الفقيه، ويسعى من أجل تطبيقه في العراق.[316] ويأتي ذلك التصور، انسجاماً مع مشروع القيادة الإيرانية السياسي والديني في أنها مرجعية طبيعية لشيعة المنطقة برمتها سواء كانوا في إيران أم في العراق.[317]

عليه، يتبين أن المجلس تميز عن باقي الأحزاب والتنظيمات الإسلامية في العراق بما يأتي:

1- لم يتشكل كحزب سياسي، إنما كإطار جبهوي يضم القوى الإسلامية المناوئة لنظام الحكم في العراق.

2- أنه تنظيم، قد تشكل خارج العراق إبان الحرب العراقية – الإيرانية ومن جرائها.

3- أن توجهاتـه نحـو نمـوذج الحكم المسـمى (ولايـة الفقيه) تبـدو أكثـر وضوحاً من الأحزاب والتنظيمات الإسـلامية الأخرى بحكم ظروف نشأته، وطبيعة قيادته التي كانت مناطة بفقهاء معروفين مثل محمود الهاشمي، ومحمد باقر الحكيم.

4- ولعل اهم ما ميز توجهات المجلس دون غيره، أنه كان يدعو إلى (الفدرالية)، والتي يعتقد انها تعالج المشكلة الطائفية في البلاد بدون أن تمزق الوحدة الوطنية لأنه يعتقد أن التوازنات الإقليمية لا تسمح بتفتيت الوحدة الوطنية العراقية.

وبنـاءً عـلى ذلك كله، يتبين أن المرتكزات التي وقفت عليها كل من المنظومة الحاكمة في عهـد حزب البعث من جهة، والمنظومة الدينية من جهة أخرى، قد مهدت الطريق لأوسـع صراع فكري وسـياسي بين الطرفين. فإذا كانت المنظومة الحاكمة قد ارتكزت على الفلسـفة الجمهوريـة ذات التوجهات القومية – الاشـتراكية، فإن المنظومـة الدينية، قد ارتكزت على الفلسفة الإسلامية ذات التوجهات الثيوقراطية.

وإذا كانـت المنظومـة الحاكمة قد اعتمـدت، في مطلع وجودها، على الرمزية السياسـية النسـبية للرئيس أحمد حسـن البكر، فإن المنظومة الدينية، في مطلـع وجودها، اعتمدت على الرمزية الدينية – السياسية النسبية للمرجع محسن الحكيم. وعندما اشتد عود منظومة الحكم، فإنها اعتمدت على الرمزية السياسية الأقوى، وهي رمزية الرئيس صدام حسين، وبالمقابل، فـإن المنظومة الدينية، عندما اشـتد عودها، فإنهـا اعتمدت على الرمزية الدينية – السياسـية الأقـوى، وهي رمزيـة المرجع محمد باقر الصـدر. ثم اعتمدت في منتصف التسـعينات على الرمزية الدينية – السياسية الأكثر شعبية، وهي رمزية المرجع محمد صادق الصدر.

وإذا كانـت منظومة الحكم، قد اعتمدت على تنظيم سـياسي قوي، هو حزب البعث العربي الاشـتراكي، الذي أصبح الحزب الحاكم في البلاد بلا منازع، فإن المنظومة الدينية أيضـاً اعتمـدت عـلى تنظيم سـياسي قـوي، هو حـزب الدعوة الإسـلامية. ثم سـاندتها تنظيمات إسـلامية أخرى. لعل أبرزها منظمة العمل الإسلامي، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية.

لقد ولد من هذا المشهد السياسي المتضاد، أوسع الصراعات الفكرية والسياسية ما بين منظومة الحكم البعثية العلمانية من جهة، والمنظومة الدينية الثيوقراطية من جهة أخرى. وقد تفاقمت حدة هذا الصراع لأنه كان خالٍ من لغة الحوار بين الطرفين. إذ أن لغة الحوار كانت غائبة بين الطرفين لأن كلاهما يؤمن بنظرية الإزاحة الشاملة التي لا تحدد أي مساحة من الوجود للطرف الآخر. إن أبعاد هذا الصراع ومضامينه، بشقيه الفكري والسياسي، سيكون محل بحثنا في الفصلين الآتيين.

هوامش الفصل العاشر

(1) الدستور العراقي المؤقت 21 أيلول 1968، المواد (1،2،3،57)، ضمن كتاب: الدساتير العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 81 - 97.
(2) المصدر السابق، المادة (50).
(3) المصدر السابق، المواد (50 ،51، 52).
(4) سيران قاسم محمود، مصدر سبق ذكره، ص 514.
(5) نديم عيسى الجابري، فكرة الجمهورية، مصدر سبق ذكره، ص 88.
(6) الدستور العراقي المؤقت لعام 1970، المواد (1 ،2). جريدة الوقائع العراقية، العدد 1900 في 19 تموز 1970.
(7) المصدر السابق، المواد (57/ أ، 58، 59).
(8) المصدر السابق، المادة (38).
(9) المصدر السابق، المادة (39).
(10) المصدر السابق، المادة (41/ فقرة ج).
(11) جريدة الوقائع العراقية، العدد 3581 في 8 أيلول 1995.
(12) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية، مصدر سبق ذكره، ص 129.
(13) مشروع دستور العراق لعام 1990، المادة (1)، ضمن كتاب: الدساتير العراقية، مصدر سابق، ص 121 - 159.
(14) المصدر السابق، المادة (82).
(15) المصدر السابق، المادة (86).
(16) المصدر السابق، المادة (172).
(17) صدام حسين، الثورة والتربية الوطنية، دار لشؤون الثقافية، بغداد 1977، ص 12 - 13.
(18) حزب البعث العربي الاشتراكي، جريدة الثورة العربية، العدد 1، السنة 1985، ص 48.
(19) يوسف ساسون، بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي، ترجمة: رفعت السيد علي، منشورات الجمل، بغداد - بيروت 2015، ص 21.
(20) نضال حزب البعث العربي الاشتراكي عبر مؤتمراته القومية 1947 - 1964، دار الطليعة، بيروت 1971، ص 17 - 18.
(21) حزب البعث العربي الاشتراكي، المنهاج الثقافي المركزي، الكتاب الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد 1977، ص 27.
(22) علي حسن المجيد، التراث النضالي لحزب البعث العربي الاشتراكي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980، ص 40.
(23) شبلي العيسمي، حزب البعث العربي الاشتراكي: مرحلة النمو والتوسع 1949 - 1958، ج 2، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1987، ص 287 - 291.
(24) علي حسن المجيد، مصدر سبق ذكره، ص 45 - 46.
(25) سارة بن زلطة، الأحزاب القومية في الوطن العربي: حزب البعث العربي الاشتراكي أنموذجاً 1948 - 2003، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (بسكرة)/ قسم العلوم الإنسانية - شعبة التاريخ، 2016، ص 58.

(26) شبلي العيسمي، حزب البعث، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(27) المصدر السابق، ص 200 - 201.
(28) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 67. جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 657.
(29) شبلي العيسمي، حزب البعث، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(30) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 66.
(31) شبلي العيسمي، حزب ج2، مصدر سبق ذكره، ص 202.
(32) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 68 - 69. علي حسن المجيد، مصدر سبق ذكره، ص 69.
(33) نضال حزب البعث العربي الاشتراكي، ج 5، مصدر سبق ذكره، ص 10.
(34) وزارة الدفاع/ دائرة التوجيه السياسي، الثقافة القومية الاشتراكية، مطبعة التوجيه السياسي، بغداد (بدون تاريخ)، ص 65.
(35) صبحي ناظم توفيق، مصدر سبق ذكره، ص 164.
(36) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 68.
(37) هذا ما أشار إليه: ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 89 - 98. وجعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 237 - 239. وشبلي العيسمي، حزب البعث ج 2، مصدر سبق ذكره ص 76.
(38) علي حسن المجيد، مصدر سبق ذكره، ص 80.
(39) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 70 - 71.
(40) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 639.
(41) شبلي العيسمي، حزب البعث ن مصدر سبق ذكره، ص 77 - 78.
(42) نص بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق عام 1980، المنشور في كتاب: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مؤسسة دار الإسلام، طهران 1999، ص 535.
(43) علي حسن المجيد، مصدر سبق ذكره، ص 96.
(44) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 283 - 286. يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 46 - 47.
(45) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 71 - 72.
(46) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 288 - 289.
(47) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 73.
(48) صبحي ناظم توفيق، مصدر سبق ذكره، ص 164 - 165.
(49) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 290 - 291.
(50) المصدر السابق، ص 292 - 293.
(51) المصدر السابق، ص 293، 297.
(52) صبحي ناظم توفيق، مصدر سبق ذكره، ص 166.
(53) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 79.
(54) سعيد بن ناصر الغامدي، حزب البعث: تاريخه وعقائده، جدة 1432 هجرية، ص 27.

(55) للتفصيل انظر هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص ص 387 - 395، 396 - 402. فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 251 - 252.
(56) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 82 - 84.
(57) علي محمد الشمراني، صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج، دار الحكمة، لندن 2003، ص 25.
(58) حزب البعث العربي الاشتراكي، جريدة الثورة العربية، العدد 3 لسنة 1987، ص 117.
(59) الحزب القائد في النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975، ص 94.
(60) المصدر السابق، ص 36 - 38.
(61) علي محمد الشمراني، مصدر سبق ذكره، ص 29 - 30.
(62) هاني الفكيكي، اوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي، لندن 1963، ص 310.
(63) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(64) للتفصيل أنظر: المصدر السابق، ص 276 - 290.
(65) المصدر السابق، ص 290 - 291.
(66) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 51 - 52.
(67) المصدر السابق، ص 16 - 17.
(68) المصدر السابق، ص 20.
(69) المصدر السابق، ص 69 - 70.
(70) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط14، دار الطليعة، بيروت 1975، ص 111 - 112.
(71) المصدر السابق، ص 114.
(72) المصدر السابق، ص 39، 49.
(73) حزب البعث العربي الاشتراكي، المنهاج الثقافي المركزي، الكتاب الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد 1985، ص 8 - 13.
(74) شبلي العيسمي، في الوحدة والحرية والاشتراكية، دار الطليعة، بيروت 1976، ص 8 - 9.
(75) أنظر: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 97 - 110.
(76) شامل عبد القادر، أحمد حسن البكر: السيرة السياسية ودوره في تاريخ العراق السياسي الحديث، مكتبة المجلة للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2016. ص 7.
(77) المصدر السابق، ص 141.
(78) المصدر السابق، ص 143.
(79) محمد مظفر الادهمي، أحمد حسن البكر: الرئاسة الصعبة 1963 - 1979، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد 2023، ص 167.
(80) المصدر السابق، ص 165.
(81) شامل عبد القادر، مصدر سبق ذكره، ص 141. محمد مظفر الأدهمي، مصدر سبق ذكره، ص 14.
(82) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 244.
(83) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 282.

(84) محمد مظفر الأدهمي، مصدر سبق ذكره، ص 165.
(85) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 443.
(86) محمد مظفر الأدهمي، مصدر سبق ذكره، ص 17.
(87) شامل عبد القادر، مصدر سبق ذكره، ص 8.
(88) المصدر السابق، ص 8، 12.
(89) ليام اندرسن، غاريث ستانسفيلد، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(90) شامل عبد القادر، مصدر سبق ذكره، ص 11.
(91) سلام عبود، من يصنع الديكتاتور: صدام نموذجاً، منشورات الجميل، كولونيا - بغداد 2008، ص 50، 65.
(92) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية، دار الحرية للطباعة، بغداد 1989، ص 14 - 15.
(93) المصدر السابق، ص15 - 16.
(94) نيقولا مكيافللي، الأمير، ط 11، ترجمة: خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982، ص 143 - 144.
(95) صدام حسين، رجال ومدينة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 2002، ص 75 - 76.
(96) المصدر السابق، ص 136، 189.
(97) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 285.
(98) المؤتمرات الصحفية للرئيس القائد صدام حسين، منشورات مجلة صوت الطلبة، بغداد 1980، ص 37.
(99) دائرة التوجيه السياسي في وزارة الدفاع، نص حديث السيد الرئيس القائد صدام حسين إلى رئيس تحرير صحيفة السياسة الكويتية بتاريخ 7/ 10 /1987، ص 13.
(100) سالم الجميلي، المخابرات العراقية 1968 - 2003: أسوار وأسرار، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي 2023، ص 22. سيف الدين الدوري، مصدر سبق ذكره، ص 189 - 190.
(101) نديم عيسى الجابري، العراق أول دولة في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 195.
(102) ما هو اضطراب عبادة الشخصية، عربي بوست 14/ 3/ 2022. (https://arabicpost. net/?p=916545).
(103) لطيف نصيف جاسم، الإعلام والمعركة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987، ص 7.
(104) المصدر السابق، ص 8 - 10.
(105) نديم عيسى الجابري، العراق أول دولة في التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 195 - 196.
(106) ليث عبد الحسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 333 - 334.
(107) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 23.
(108) محمد مجيد، مدونة القسوة لدى صدام حسين، pdf، مكتبة النور الإلكترونية 2015، ص 33.
(109) صادق الأسود، الزعامة الملهمة في العالم الثالث، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد 3، المجلد الثاني، حزيران 1973، ص 71 - 72.
(110) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 281.
(111) المصدر السابق، ص 321 - 331
(112) سلام عبود، مصدر سبق ذكره، ص 63.

(113) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 321 - 331.
(114) المصدر السابق، ص 324، 327.
(115) محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 12 - 13.
(116) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 284، 297، 167.
(117) صادق الأسود، مصدر سبق ذكره، ص 71.
(118) لمزيد من التفصيل: انظر: محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 51 - 84.
(119) أمير إسكندر، صدام حسين: مناضلا ومفكرا و إنسانا، باريس 1980، ص 21.
(120) محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 29.
(121) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 303 - 321.
(122) الدستور العراقي المؤقت لعام 1970، المواد (40، 44).
(123) المصدر السابق، المواد (57 ،58، 61).
(124) المصدر السابق، المادة (37).
(125) المصدر السابق، المادة (38).
(126) المصدر السابق، المواد (42، 43).
(127) المصدر السابق، المادة (60).
(128) المصدر السابق، المادة (61).
(129) المصدر السابق، المادة (47).
(130) المصدر السابق، المواد (52، 53، 54).
(131) حزب البعث العربي الاشتراكي، المنهاج الثقافي المركزي، الكتاب الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد 1985، ص 193.
(132) الدستور العراقي المؤقت لعام 1970، المادة (31).
(133) نقلا عن ليام أندرسن، غاريث ستانسفيلد، مصدر سبق ذكره، ص 103.
(134) شبلي العيسمي، في الوحدة والحرية، مصدر سبق ذكره، ص 95 - 96.
(135) ليام اندرسن، غاريث ستانسفيلد، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(136) حزب البعث العربي الاشتراكي، المنهاج الثقافي المركزي، الكتاب الثاني، دار الحرية للطباعة، بغداد 1977، ص 196.
(137) شبلي العيسمي، في الوحدة والحرية، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(138) المنهاج الثقافي المركزي/ الكتاب الثاني، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(139) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 21.
(140) لمزيد من التفصيل أنظر: شبلي العيسمي، في الوحدة والحرية، مصدر سبق ذكره، ص 53 - 102.
(141) المنهاج الثقافي المركزي/ الكتاب الثاني، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(142) جريدة الثورة العربية العدد 1/ السنة 1985، ص 47.

(143) المنهاج الثقافي المركزي/ الكتاب الثاني، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(144) حـزب البعث العربي الاشـتراكي، المنهاج الثقافي المركـزي/ الكتاب الأول، دار الحريـة للطباعة، بغداد 1977، ص 207.
(145) جريدة الثورة العربية، العدد 1/ لسنة 1985، ص 48، 50.
(146) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 225 - 264.
(147) المنهاج الثقافي المركزي/ الكتاب الأول، مصدر سبق ذكره، ص 208.
(148) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 143.
(149) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 31 - 33.
(150) للتفصيل انظر: المصدر السابق، ص 212 - 230.
(151) للتفصيل أنظر: المصدر السابق، ص 232 - 242.
(152) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 167 - 225.
(153) محمد هادي، مرجعية الإمام الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص 54.
(154) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 104 - 105.
(155) عدنان السراج، مصدر سبق ذكره، ص 104.
(156) المصدر السابق، ص 108.
(157) المصدر السابق، ص 68.
(158) المصدر السابق، ص 70 - 71.
(159) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص 319 - 320.
(160) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 210.
(161) محمد هادي، مصدر سبق ذكره، ص 14 - 15.
(162) المصدر السابق، ص 51.
(163) حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مؤسسة دار الإسلام، لندن 1999، ص 361.
(164) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 101 - 102.
(165) المصدر السابق، ص 103 - 115.
(166) المصدر السابق، ص 117 - 133.
(167) المصدر السابق، ص 133 - 147.
(168) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 358 - 359.
(169) المصدر السابق، ص 188.
(170) محمد هادي، مصدر سبق ذكره، ص 52 - 53.
(171) احمد الواسطي، سيرة وحياة الإمام الخوئي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1998، ص 49.
(172) صلاح الخرسان، محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 427.
(173) محمـد رضـا النعماني، الشـهيد الصدر: سـنوات المحنة وأيـام الحصار، مكتبـة الصدر، طهـران 1416 هجرية، ص 125.

(174) نقلاً عن فاضل النوري، سبحات روحية في سيرة الإمام الشهيد الصدر، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران 1996، ص 1.
(175) المصدر السابق، ص 15.
(176) المصدر السابق، ص 30.
(177) محمد رضا النعماني، مصدر سبق ذكره/ ص 119 - 120.
(178) فاضل النوري، مصدر سبق ذكره، ص 37.
(179) محمد رضا النعماني، مصدر سبق ذكره، ص 112.
(180) فاضل النوري، مصدر سبق ذكره، ص 50.
(181) المصدر السابق، ص 56.
(182) المصدر السابق، ص 115.
(183) مختار الأسدي، الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمة المؤرخين، طهران 1997، ص 141.
(184) محمد رضا النعماني، مصدر سبق ذكره، ص 96.
(185) للتفصيل مختار الأسدي، مصدر سبق ذكره، ص 141 - 156.
(186) فاضل النوري، مصدر سبق ذكره، ص 23.
(187) محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد محمد باقر الصدر، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت 2000، ص 232.
(188) مهند عبد الكريم خلف، السيد محمد باقر الصدر: حياته ودوره في السياسة العراقية، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بغداد 2011، ص 12.
(189) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 125.
(190) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق، دار المحجة البيضاء، بيروت 2005، ص 166 - 167.
(191) محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 232 - 233.
(192) مقدمة الناشر، محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم 2013، ص 6.
(193) صلاح الخرسان، محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 428.
(194) المصدر السابق، ص 430.
(195) نقلاً عن محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها ج 1، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم 1421 هجرية، ص 53 - 54.
(196) نقلاً عن مهند عبد الكريم خلف ن مصدر سبق ذكره، ص 36 - 37.
(197) مقدمة الناشر، محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص 5.
(198) محمد دكير، الإبداع الفكري والعطاء العلمي للشهيد محمد باقر الصدر، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت 2000، ص 82.
(199) مقدمة الناشر، محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سبق ذكره، ص 4.
(200) محمد دكير، الإبداع الفكري، مصدر سبق ذكره، ص 86.

(201) المصدر السابق، ص 87.
(202) فاضل النوري، مصدر سبق ذكره، ص 105 - 110.
(203) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سبق ذكره، ص 18.
(204) المصدر السابق، ص 27.
(205) المصدر السابق، ص 35.
(206) محمد دكير، الإبداع الفكري، مصدر سبق ذكره، ص 100.
(207) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، الدولة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، دار جامعة الصدر للطبع والنشر والتوزيع، النجف الأشرف 2007، ص 105 - 250.
(208) المصدر السابق، ص 253 - 346.
(209) محمد باقر الحكيم، النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 226.
(210) مختار الاسدي، مصدر سبق ذكره، ص 115.
(211) محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 93.
(212) زكي الميلاد، السيد محمد باقر الصدر وتجديدات الفكر الإسلامي المعاصر، ضمن كتاب: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مصدر سبق ذكره، ص 25 - 26.
(213) محمود الهاشمي، المعالم الفكرية لمدرسة السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ضمن كتاب: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مصدر سبق ذكره، ص 13 - 14.
(214) زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص 29.
(215) فاضل النوري، مصدر سبق ذكره، ص 86.
(216) مختار الأسدي، مصدر سبق ذكره، ص 157.
(217) حول ظروف تلك الاعتقالات، أنظر: مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 126 - 134. محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها 'مصدر سبق ذكره، ص 69 - 89. محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر: سنوات المحنة، مصدر سبق ذكره، 203 - 216.
(218) فاضل النوري ن مصدر سبق ذكره، ص 105.
(219) محمد الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 67.
(220) نقلاً عن المصدر السابق، ص 75 - 76.
(221) المصدر السابق، ص 81 - 86.
(222) صلاح الخرسان، محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 457.
(223) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج 1، مكتب الاعلام الإسلامي، قم 1417 هجرية، ص 90 - 91.
(224) صلاح الخرسان، محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 458 - 459.
(225) محمد باقر الحكيم، النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 235 - 239.
(226) المصدر السابق، ص 263 - 266.
(227) سعدون حمادي، ملاحظات حول قضية الحرب مع إيران، دار الرشيد للنشر، بغداد 1982، ص 24.

(228) نديم عيسى الجابري، إسرائيل وأزمة الخليج، ضمن كتاب: أزمة الخليج، منشورات الجمعية العراقية للعلوم السياسية، بغداد 1991، ص 172.

(229) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 288.

(230) حسن اليوسف، الصدر الثاني إستراتيجية الاستثناء، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001، ص 70 - 71.

(231) نديم عيسى الجابري، الإمام والرئيس: قراءة في إشكالية العلاقة (دراسة عن الإمام محمد محمد صادق الصدر كتبت ببغداد في 4 شباط 1998)، ط 3، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد 2006، ص 17.

(232) المصدر السابق، ص 17 - 18.

(233) حسن اليوسف، مصدر سبق ذكره، ص 71.

(234) أحمد الهاشمي، الصدر الثاني وتواصل التغيير، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 30 - 31.

(235) المصدر السابق، ص 30.

(236) المصدر السابق، ص 37.

(237) اياد محبوبة، منهج الصدر الثاني في الإصلاح، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 45.

(238) عباس الزيدي المياحي، السفير الخامس، ممثلية المرجع الشهيد السيد محمد الصدر، بيروت 2001. ص 11.

(239) المصدر السابق، ص 28.

(240) إسماعيل الوائلي (إعداد)، منهج الصدر: مجموعة الحوارات والمواعظ الأخلاقية للشهيد الصدر المقدس، مكتبة الكلمة الطيبة، بغداد 2012، ص.

(241) للتفصيل أنظر: عباس الزيدي المياحي، مصدر سبق ذكره، ص 261 - 271.

(242) المصدر السابق، ص 381.

(243) إسماعيل الوائلي، مصدر سبق ذكره، ص 43 - 44.

(244) حسين علاوي، السيد محمد الصدر والوعي بآليات المواجهة والتغيير في المجتمع، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 82.

(245) إسماعيل الوائلي، مصدر سبق ذكره، ص 208 - 209.

(246) اياد محبوبة، مصدر سبق ذكره، ص 59.

(247) حسين علاوي، مصدر سبق ذكره، ص 75.

(248) صائب عبد الحميد، محمد الصدر: المحك الأصعب في جهادنا السياسي المعاصر، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 131.

(249) عباس الزيدي المياحي، مصدر سبق ذكره، ص 135.

(250) المصدر السابق، ص 11.

(251) مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 12 - 13.

(252) المصدر السابق، ص 11 - 12.

(253) مختار الاسـدي، خطوط عريضة في المنهج الإصلاحي للشهيد الصدر الثاني، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 409 - 418.

(254) ثقافة الدعوة الإسـلامية، القسـم التنظيمي 2، منشـورات حزب الدعوة الإسـلامية، طهران (بدون تاريخ)، ص 242.

(255) حنـا بطاطـو، العراق: الشـيوعيون والبعثيون والضباط الأحـرار، الكتاب الثالث، مؤسسـة الأبحاث العربية، بيروت 1992، ص 13 - 27، 29 - 56، 73 - 117.

(256) صلاح الخرسان، محمد باقر الصدر، ص 79.

(257) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق، دار البشير للنشر والتوزيع، 1999، ص 64 - 67.

(258) المصدر السابق، ص 89 - 91.

(259) ثقافة الدعوة الإسـلامية، القسـم السياسي 1، منشورات حزب الدعوة الإسـلامية، طهران 1984، ص 14، 22 - 23.

(260) وجيه قانصو، حزب الدعوة الإسـلامية في العراق، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، الحركات الإسـلامية في الوطن العـربي، إشراف: عبـد الغني حماد، مج 2، منشـورات مركز دراسـات الوحدة العربية، بـيروت 2013، ص 2122 - 2123.

(261) محمد الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 64 - 72.

(262) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2141 - 2142.

(263) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران 1306 هجرية، ص 97.

(264) ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الجزء الثالث، طهران 1405 هجرية، 78 - 94.

(265) ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، طهران 1401 هجرية، ص 223.

(266) المصدر السابق، ص 412، 413.

(267) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 269.

(268) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 156. فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي، بيروت 1998، ص 35.

(269) حسين بركة الشامي ن مصدر سبق ذكره، ص 122.

(270) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الثالث، مصدر سبق ذكره، ص 315.

(271) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 14.

(272) المصدر السابق، ص 25.

(273) المصدر السابق، ص 79 - 80.

(274) المصدر السابق، ص 84.

(275) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص3.

(276) المصدر السابق، ص 14.

(277) حول سرية التنظيم أنظر: المصدر السابق، ص 235 - 240.

(278) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 385.
(279) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، القوى الإسلامية السياسية في العراق، ضمن كتاب: نديم عيسى الجابري، مذكرات في الفكر والسياسة، مطبعة ابن العربي، بغداد 2019، ص 34.
(280) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الثالث، مصدر سبق ذكره، ص 264. ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 5.
(281) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 115 - 116.
(282) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 90.
(283) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي، مصدر سبق ذكره، ص 398.
(284) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص154 - 156. ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 227 - 234. ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 88.
(285) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 219 - 220، 221 - 223.
(286) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 129 - 138. ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 130 - 152.
(287) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 87 - 88.
(288) المصدر السابق، ص 335.
(289) المصدر السابق، ص 339 - 347.
(290) مقداد النوري، الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق، ضمكن كتاب: مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص 2099 - 2100.
(291) نديم الجابري الفكر السياسي لثورة العشرين، مصدر سبق ذكره، ص 41 - 44. قحطان حميد كاظم، دور المرجعية الدينية في ثورة العشرين: المرجع الديني الأعلى الشيخ محمد تقي الشيرازي أنموذجاً، مجلة الدراسات التاريخية والجغرافية، كلية التربية الأساسية/ جامعة ديالى، 1922، ص 417 - 465.
(292) مجول محمد العكيدي، الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق: منظمة العمل الإسلامي أنموذجاً، مجلة أبحاث التربية الأساسية، مجلد 7، العدد 3، كلية التربية الأساسية 2008، ص 202، 207.
(293) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص 52.
(294) عادل رؤوف، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية، ط 3، المركز العراقي للدراسات والإعلام، دمشق 2005، ص 339.
(295) مجول محمد العكيدي، مصدر سبق ذكره ص 199.
(296) رغد إبراهيم علوان، الفكر السياسي عند المرجع المدرسي، مركز العصر للثقافة والنشر، بيروت 2014، ص 85.
(297) شمران العجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، دار الحكمة، لندن 2000، ص 152.
(298) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص 55.
(299) محمد جاسم النداوي، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بغداد (بدون تاريخ)، ص 15.
(300) عادل رؤوف، العمل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 255.

(301) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص 53.
(302) علي المؤمن، سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق 1957 - 1986، ط 3، المركز الإسلامي المعاصر، بيروت 2004، ص 432.
(303) مجول محمد العكيدي ن مصدر سبق ذكره، ص 209.
(304) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، الحركات الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 118 - 119.
(305) محمد جاسم النداوي، مصدر سبق ذكره، ص 16.
(306) مجول محمد العكيدي، مصدر سبق ذكره، ص 213.
(307) عادل رؤوف، العمل الإسلامي ن مصدر سبق ذكره، ص 284.
(308) علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سبق ذكره، ص 501.
(309) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص 44.
(310) مقداد النوري، مصدر سبق ذكره، ص 2107.
(311) عادل رؤوف، العمل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 284.
(312) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، مصدر سبق ذكره، ص 50.
(313) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 546.
(314) مقداد النوري، مصدر سبق ذكره، ص 2108.
(315) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 522.
(316) مجول محمد العكيدي، مصدر سبق ذكره، ص 214.
(317) خالد الحروب، إيران تحدي أو تغيير موازين القوة الإقليمية، مجلة شؤون عربية، القاهرة، العدد 125 لسنة 2006، ص 20.

الفصل الحادي عشر

الصراع الفكري بين حكام البعث ورجال الدين

قبـل الولـوج إلى أبعاد الصراع الفكري بين مؤسسـة البعث الحاكمـة والمنظومة الدينية – السياسـية المعارضة، لابد من ملاحظة مسـألة مهمة في تحديده. فإذا كانت مؤسسة البعث الحاكمـة، قـد مثلت الطـرف الأول في الصراع الفكري، فـإن الطرف الثاني يـكاد أن يكون منحـصراً في الأطروحـات الفكرية للمرجع محمد باقر الصـدر والأطروحات الفكرية التي طرق بابها حزب الدعوة الإسـلامية. أما ما تبقى من المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، فلـم تكـن كلها داخلـة في أتون هذا الصراع الفكري كل حسـب ظروفـه وقدراته. فبعضها كانت لها تصوراتها الخاصة، التي ترى أن الأولوية تعطى لعملية المحافظة على الحوزة الدينية قبل أي شيء آخر بدون التدخل بالشؤون السياسية والفكرية. وبعضها الآخر كان يكرر ما طرحه المرجع محمد باقر الصدر أو حزب الدعوة بصيغٍ أخرى وبمسميات جديدة. وبعضها الآخر تأخرت لديه الفكرة الإسلامية أو لم ترتقِ عنده إلى مستوى المشروع.

ويمكن تقسيم هذا الفصل إلى المحاور الآتية:

أولاً: مدخلات الصراع الفكري بين حكام البعث ورجال الدين.

ثانياً: الصراع حول المسألة الدينية.

ثالثاً: الصراع حول المسألة القومية.

رابعاً: الصراع حول المسألة الاشتراكية.

المبحث الأول

مدخلات الصراع الفكري بين حكام البعث ورجال الدين

يبدو أن منطلقات الصراع بين الطرفين، لا تسمح بفتح حوارٍ بناءٍ بين الطرفين، بحكم مزاعم الدور التاريخي، ومنهجية الإزاحة الشاملة، والخطاب السياسي المعتمد.

فحزب البعث يعتقد أنه ضرورة تاريخية ولدت من أجل معالجة مشاكل الوطن العربي معالجة جذرية وشاملة. [1] وهذا ما حفلت به الأدبيات السياسية والفكرية لحزب البعث، ولعله كان أكثر وضوحاً لدى مؤسس البعث ميشيل عفلق، الذي كرر تلك المقولات، وركز عليها كثيراً، منها: (هناك شيء آخر يجدر بالبعثيين أن يعرفوه وهو أن لحركتهم منطقاً خاصاً لأنها انبثقت من قلب العروبة ومن أعماق التربة العربية ومن صميم مشاكل أمتنا). [2] (إن البعث الذي يريد أن يكون طليعة هذه الأمة عليه ألا ينشد أية مساعدة، وأية قوة خارجية عن نفسه وعن ذاته). [3] (أنها أول محاولة جدية لتحريك القوى الثورية في الوطن العربي ضمن أهداف عربية وطريق عربي مستقل). [4] (لقد قدر لحزب البعث الاشتراكي أن ينقذ الأجيال الصاعدة من الضياع بين العصبية الإقليمية والثورة الأممية ووضعها في صميم العمل التاريخي). [5]

وحزب الدعوة أيضاً يعتقد، بالمقابل، أنه ضرورة تاريخية ولدت من أجل معالجة مشاكل الأمة الإسلامية كلها معالجة جذرية وشاملة. [6] وهذه القناعة تكررت في أدبيات الدعوة مراراً منها :(برزت الدعوة على الساحة السياسية في العراق، وعرفت من خلال جهادها، وشهادة دعاتها المجاهدين الصادقين في مواطن المحنة والعسرة كطليعة قيادية تقود جهاد الأمة، وتعمق مسار التغيير). [7] ومنها: (تبنت دعوتنا الإسلامية المباركة منذ نشأتها مبدأ العمل التغييري الشامل لإيمانها بأن الوضع الاجتماعي والسياسي والفكري والقاعدة الأساسية لبناء الحياة والحضارة في عالمنا الإسلامي قائمة على أسس تناقض القاعدة الفكرية والأساس العقائدي والحضاري للإسلام). [8] (وعمل الدعوة عملية تحريك، عملية إقحام للجماعة والمجتمع للخروج من الجمود والركود والتخلف والأوضاع الفاسدة التي نعيشها

والدخـول إلى وضعيـة أخرى). [9] (وكان على الدعوة أن تخطـط لمواجهة هذا الركام وتلك الأوضـاع، وتجتـاز بأبناء الأمة مناطق الضبـاب وانعدام الرؤية إلى حيـث الوضوح والفهم والوعي السياسي السليم). [10]

أضف إلى ذلك، أن آلية العمل التغييري لدى طرفي الصراع، كانت من النوع الذي يقتضي التنافر والتصادم. فحزب البعث، كان يؤمن (بالانقلابية) كوسيلة للتغيير الشامل. فالحركة الانقلابية لدى البعث تعني عدم ترك الزمن يسيطر على مقدرات الأمور. والانقلاب معناه أن حالة الأمة العربية بلغت حداً من السـوء، أصبـح معه تركها للظروف والتطور الطبيعي أمراً يعرضها للهلاك، وأنه لابد من ظهور الحركة التي تقوم بتبديل الأوضاع قبل أن يفوت الزمن. والحركة الانقلابية تكون نقيض الحركة الإصلاحية المتدرجة لأن السرعة من صميم الحركة الانقلابية. [11]

والـشروط اللازمة للحركة الانقلابية، لدى البعث، تقوم على خلق جيلٍ جديد يتصف بثلاثة صفات أساسية، هي:[12]

أ – الوعي للشروط التاريخية والاجتماعية للأمة.

ب– أن يتسم المواطن العربي بالأخلاق، التي تجعله في الطليعة، بحيث يخرج من العدد المنفعل والمستسلم للأوضاع السلبية.

ج – الإيـمان، أي أنـه لا يكفـي أن يكـون مدركاً لـضرورة التحـول الشـامل، ومقدراً لمسـؤوليته، إنما يؤمن بأن القدر والتاريخ والظـروف كلها مهيأة لنجاح الانقلاب في حياة الأمة.

ومـن هنـا أطلق مؤسـس البعث على حديـث له عـام 1950 عنوان (البعـث العربي هو الانقـلاب). [13] وذهـب إلى، أن مهمـة التنظيم الانقلابي الأساسـية، تكمـن في التوفيق بين غايتـين تبـدوان متناقضتـين هما (خلق الفـرد العربي الذي هو أسـاس الجيـل الجديد، الفرد الواعي المسـؤول المؤمن، ثم جعل هذا الفرد أداة فعالة صادقة في الحركة التي سـتغير تاريخ أمته). [14] لذلك عرف حزبه على أنه (حركة انقلابية متجهة بقوة وعنف نحو المستقبل). [15]

وقد ربط مؤسس البعث، الانقلاب بالصراع. وذلك بقوله: (لا انقلاب بدون صراع). وذلك لأن الغرض من الانقلاب يقتضي إزالة الأوضاع المصطنعة المفروضة على الأمة من جهة، وخوض الصراع مع الأشخاص الذين يتمسكون بها، ويستفيدون منها من جهة أخرى. (16)

عليه، فإنه البعث احتسب نفسه، حركة انقلابية، وعرف الانقلاب على أنه التغيير الحاسم في حياة الأمة العربية. ومن هذه المنطلقات، فإن حزب البعث، رفض الآراء الاشتراكية الإصلاحية، التي تروج لتدرج بطيء للتغيير الاجتماعي، الذي من شأنه انتزاع الإصلاحات الجزئية وتكديسها إلى أن يوصل الحركة إلى التغيير المنشود. وذلك لأن البعث، يعتقد أن الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، لابد أن يتم بواسطة وثبة نوعية، تقضي على الأسس الاقتصادية البالية للمجتمع، وعلى البنيات السياسية والقانونية والاجتماعية والثقافية القائمة. لذلك خلص إلى القول: (إن الأيدلوجية الثورية هي الحل الطبيعي والوحيد لمشاكل بلد متخلف). (17)

أما حزب الدعوة، فقد ناقش، في أدبياته السياسية والفكرية الأولى، موضوع الدعوات الإصلاحية والانقلابية في العالم الإسلامي من أجل تحديد الخط العملي للحزب. ورأى الحزب، أن اعتماد الأسلوب الإصلاحي أو الانقلابي، يتوقف على الظروف التي يعيشها الإسلام في واقع الأمة الإسلامية. فإذا كان الإسلام يمثل القاعدة الرئيسية، التي يبتنى عليها نظام الحياة، فإن على الدعوة أن تتخذ الطابع الإصلاحي منهجاً للتغيير التدرجي. أما عندما يفقد الإسلام مركزه من القاعدة الأساسية، ويستبدل بغيره من القواعد المعادية أو اللاقاعدة، فإن الدعوة، في مثل هذه الحالة، (يجب أن تكون انقلابية). (18)

ويعتقد الحزب، أن الأوضاع العامة في البلاد الإسلامية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918)، كانت تتطلب قيام دعوات إصلاحية. بينما الظروف في أعقابها، تطلبت عملاً انقلابياً وليس إصلاحياً، لأن القوى الاستعمارية، استعبدت العالم الإسلامي، وأقصت العقيدة الإسلامية من القاعدة الرئيسية للأمة، وفرضت عليها أطراً فكرية وسياسية غريبة عن عقيدتها الدينية. (19)

ومن هذه المنطلقات الفكرية، فقد آمن حزب الدعوة الإسلامية (بالانقلابية) كوسيلة للتغيير الشامل. وذلك بموجب المسوغات الآتية:[20]

1- لأن الإسلام لم يعد يمثل القاعدة الأساسية للدولة، وتم استبداله بقواعد معادية. وإن إزالة هذه القواعد يقتضي اللجوء إلى الانقلابية (فإن الدعوة الإسلامية في مثل هذه الحالة، يجب أن تكون انقلابية).

2- إن استبدال أنظمة الحكم القائمة بأنظمة أخرى لا يعني مجرد تغيير قانون بقانون، ولا يعبر عن حادث طارئ في كيان الأمة، إنما يعبر عن استبدال جميع الأفكار والمفاهيم الأساسية عن الحياة والكون التي ترتكز عليها أنظمة الحكم القائمة. وهذا الطموح لا يمكن أن يتحقق إلا بالانقلابية الشاملة. وخلص إلى القول: (إن قضية الإسلام، في مثل هذه الظروف، ليست قضية إصلاح بل قضية انقلاب).

عليه، ركز حزب الدعوة الإسلامية على ما يأتي:[21]

1- اعتماد الحزب، من حيث الأصل، الانقلابية على كل شيء. بحيث لا يركن الحزب إلى أي من الأفكار والمفاهيم التي سبقت الدعوة.

2- مراجعة مجموعة الأفكار والمفاهيم، التي استند عليها الحزب. وذلك من أجل المزيد من القوة في الفهم والمعرفة.

ويبدو، أن منهج الانقلابية، الذي تبناه طرفي الصراع (البعث والدعوة)، لابد أن يفضي إلى التصادم بينهما، لأن المنهج المشترك، ترتب عليه نتائج متعارضة. فإذا كان البعث، قد آمن بالانقلابية على أوضاع الأمة العربية، فإن الدعوة آمن بالانقلابية على أوضاع الأمة الإسلامية. وإذا كان البعث قد اتخذ من الانقلابية منهجاً لإقامة الوحدة العربية الشاملة، ذات الصبغة العلمانية، فإن الدعوة قد اتخذ من الانقلابية منهجاً لإقامة الوحدة الإسلامية الشاملة، ذات الصبغة الثيوقراطية.

أضف إلى ذلك، كان الخطاب المعتمد بين الطرفين قد اتخذ طابعاً إقصائياً. فالطرف الحاكم يطلق على خصمه صفة (حزب الدعوة العميل)، إذ كتبت جريدة الثورة العربية

الناطقة باسم حزب البعث مقالاً تحت عنوان (إضواء على عمالة حزب الدعوة)، [22] و(حزب الدعوة: طبيعته ونشأته). [23] كما أن التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع لحزب البعث عام 1982، وصف حزب الدعوة بأنه (ذو صبغة طائفية وذو توجهات مشبوهة). [24]

والطرف الثاني المعارض، الذي جسده حزب الدعوة، كان يطلق على خصمه صفة (حزب البعث الكافر). و(الحزب العميل). [25] بل أن المرجع محمد باقر الصدر، أفتى بحرمة الانتماء إلى حزب البعث، [26] كدلالةٍ على نفي الآخر، وعدم الاعتراف بوجوده الشرعي أو القانوني، الأمر الذي ألغى لغة الحوار بين الطرفين، ودفع المواجهة مع مؤسسة الحكم إلى أقصاها.

بل أن حزب الدعوة كان يرفض احتمالية التأثر بالآخر. وهذا ما كشف عنه بقوله: (إن الدعاة في مجال صراعهم مع الفئات الأخرى ينفتحون على الآخرين... فيؤثرون ولا يتأثرون أنهم يغيرون الأمة، ويوضحون خطوط الفكر الإسلامي لجميع المسلمين ومن يعيش في كنفهم، ويهيئون أنفسهم لقيادة الأمة). [27]

وبالمقابل أصدر مجلس قيادة الثورة في 31 آذار 1980، قراراً يقضي بتنفيذ عقوبة الإعدام بموجب المادة 156، بحق المنتسبين لحزب الدعوة وبأثر رجعي، [28] كدلالةٍ على نفي الآخر، وعدم الاعتراف بوجوده الشرعي أو القانوني.

عليه، لم تكن لغة الحوار قائمة ما بين حكام البعث والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، إنما سادت بدلاً منها حالة الصراع الفكري الحاد بين الطرفين. فكل طرف يسعى إلى إقصاء الفكر الآخر، وعدم التحاور معه.

فحزب البعث لم يكن متسامحاً مع الرأي الآخر، ولن يقبل بأي شكلٍ من أشكال المعارضة والنقد. كما أنه كان مسيطراً بشكل مطلق على وسائل الأعلام المختلفة، وعلى الحياة السياسية في البلاد. وكانت الجرائم في مدركات نظام الحكم قد (تتخذ شكل فعل أو كلمة أو حتى فكرة). [29]

وكانت إزاحة المعارضة واقتلاعها من جذورها وفي مهدها تجري على قدمٍ وساق في

جميع أنحاء البلاد لإجبار الجميع على الخضوع للحزب الحاكم. لذلك لم يكن أمام المعارضة أي مجال للعمل السياسي أو الفكري. كان مجرد سب أو لعن النظام وقادته يقابل بمنتهى الجدية من المؤسسات الأمنية. ويترتب عليه عقوباتٍ قاسيةٍ حتى لو كان من اقترف ذلك عضواً في حزب البعث. [30]

وقد صدر القرار رقم 840 في 11 نيسان 1986، والذي أطلق عليه تسمية (قانون التهجم والإهانة) جاء فيه (كل من يهين رئيس الجمهورية أو نائبه أو مجلس قيادة الثورة أو حزب البعث العربي الاشتراكي أو المجلس الوطني، يعرض نفسه لعقوبة السجن مدى الحياة ومصادرة كل ممتلكاته العينية والمنقولة. وإن وقعت الإهانة بشكل علني وفي مكان عام بغرض تهييج الرأي العام ضد السلطة القائمة، تكون عقوبة ذلك الإعدام). [31] وكتوكيد على نفي الآخر، صرح الرئيس صدام حسين عام 1978، بأن أي مجموعة تقف بوجه (الثورة) تقطع رؤوسها، سواء كانت تلك المجموعة مكونة من ألف شخص أو ثلاثة آلاف أو عشرة وبدون تردد. [32]

مع ذلك، تم السماح ببعض النشاط السياسي غير البعثي، في أوائل السبعينات، على شرط ألا تكون داخل القوات المسلحة، وأن يكون ذلك النشاط ضمن إطار الجبهة الوطنية والتقدمية، التي أسسها الحزب الحاكم، والذي احتسب نفسه (مسؤولاً، مسؤولية تاريخية عن إنجازها). [33] وإن أي حزب سياسي لم ينظم إلى الجبهة يعاقب بالإعدام حسب قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 176 في 24 شباط 1974. (يعتبر عملاً تخريبياً ضد أمن الدولة كل نشاط تنظيمي أو سياسي غير مصرح به قانوناً أو خارج نشاط الجبهة الوطنية والقومية التقدمية). [34] مع ذلك، فإن تلك الفسحة من إمكانية الممارسة السياسية تم إغلاقها عندما تم حل الجبهة عام 1978. حيث بدأت حملة من المطاردات طالت أعضاء الحزب الشيوعي العراقي، الذي مثل ركناً أساسياً من أركانها.

ويبدو أن تعاطي حزب البعث مع موضوعة الجبهة، كان تعاطياً تكتيكياً صرفاً. وهذا ما كشف عنه الرئيس صدام حسين بقوله: (والحقيقة إن صيغ الجبهة في تاريخ الحياة السياسية للشعوب كلها، غالباً ما تكون في مرحلة نضال مشترك أكثر من أن تكون في مرحلة بناء).

وخلص إلى القول: (لم يعد هنالك موجب لما يسمى بالجبهة الوطنية، لأن الجبهة تعني وجود برامج متعارضة). [35]

وفي عام 1980 صدرت قرارات بالإعدام طالت أعضاء الأحزاب المعارضة كحزب الدعوة الإسلامية. حيث صدر قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 461 في 31 آذار 1980، الذي نص على (لما كانت وقائع التحقيق والمحاكمات قد أثبتت بأدلة قاطعة أن حزب الدعوة هو حزب عميل مرتبط بالأجنبي وخائن لتربة الوطن ولأهداف ومصالح الأمة العربية، ويسعى بكل الوسائل إلى تقويض نظام حكم الشعب ومجابهة ثورة 17 تموز مجابهة مسلحة، لذلك قرر مجلس قيادة الثورة تطبيق أحكام المادة 156 من قانون العقوبات بحق المنتسب إلى الحزب المذكور مباشرة أو العاملين لتحقيق أهدافه العميلة تحت واجهات أو مسميات أخرى. ينفذ هذا القرار على الجرائم المرتكبة قبل صدوره التي لم يصدر قرار بإحالتها على المحكمة المختصة). ويذكر أن المادة 156 من قانون العقوبات تنص على ما يأتي: (يعاقب بالإعدام من ارتكب عمداً فعلاً بقصد المساس باستقلال البلاد أو وحدتها أو سلامة أراضيها وكان الفعل من شأنه أن يؤدي إلى ذلك). [36] ثم شمل بالإعدام أعضاء الأحزاب المعارضة الأخرى من خلال تطبيق احكام المادة 156 من قانون العقوبات بحق كل من يثبت انتماؤه إلى حزبٍ أو جمعيةٍ تهدف في تصرفها أو منهجها المكتوب إلى تغيير نظام الحكم عن طريق القوة المسلحة أو بالتعاون مع أية جهة أجنبية. حسب قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 458 في 21 نيسان 1984. [37]

وبعد انتهاء الحرب العراقية – الإيرانية، تمت مراجعة تجربة البعث في الحكم في اجتماعين مشتركين لمجلس قيادة الثورة والقيادة القطرية بتاريخ 22/ 12/ 1988، 16/ 1/ 1989. طرحت في تلك الاجتماعات مسألة التعددية الحزبية. وقد تمخضت تلك الاجتماعات عن القبول بالتعددية الحزبية المقيدة. فالرئيس صدام حسين اشترط عدم قبول أي حزب طائفي أو قومي. وذلك لقوله: (فنحن يجب ألا نقبل حزباً دينياً تكوينه طائفي، ولا نقبل حزباً قومياً تكوينه عنصري. إن من طبيعة الأمور أن يكون الأكراد أغلبية فيه، أو يمثلون ثقلاً خاصاً به، وأن تتضمن مبادئه نوعاً من الأرجحية في الاهتمام بالقضايا القومية الكردية،

لكـن من غير الممكـن أن يقتصر على الأكراد وعلى الأفكار التـي تتصل بهم، فهذا غير جائز لأنـه مـا أن يقتصر على الأكراد، سـيطرح بالنتيجة أفـكاراً انفصالية. بينـما عندما يتكون من عـرب وأكـراد، فإنه يضطر في عقيدتـه، وفي دعايتـه، وفي صحفه، وفي سياسـاته، أن يكون عراقياً. وهكذا فيما يتعلق بالجانب الطائفي. فعندما يقول أنا حزب المسلمين السنة، لابد أن يطرح طرحاً طائفياً، وأن يكون هذا الطرح على حساب وحدة العراق. لكن أن يكون حزباً إسـلامياً، ويكون الآخر حزباً دينياً مسـيحياً وغير طائفي فلا بأس. لكن ألا يكون، لا فكراً ولا سلوكاً ولا تكويناً، من عدد أعضائه طائفياً). [38]

وأكد على ذلك المنحى طارق عزيز قائلاً: (ما دمنا سـنجيز أحزاباً بشـكل رسمي، ففي رأيـي أن مـن المحرمـات التـي يجب أن نضعهـا في قانون الأحـزاب هي تشـكيل الأحزاب على أسـاس قومي أو ديني طائفي). [39] وشـدد سـعدي مهدي صالح عـلى أن الموافقة على تشكيل أحزاب خارج صيغة الجبهة الوطنية تقضي أن يتم وفق شروط واضحة ومنهج دقيقٍ يأخـذ بنظر الاعتبار ظروف البلد والتهديـدات والتحديات التي تواجهها. لذا فمن الأمور الأساسية التي يجب التشديد عليها هي:[40]

أ - يحـرم تشـكيل الأحـزاب على أسـاس قومي شـوفيني عنـصري. أي أن أي حزب مـن الأحـزاب لا يجوز أن يبنـي تنظيمه على أسـاس انه لا يقبـل العراقيين إلا على أساس قوميتهم. بل أن أي حزب يمكن أن يضم عرباً وأكراداً وتركماناً الخ وليس العكس.

ب- يحرم تشكيل أحزاب دينية على أساس طائفي.

ح - يحـرم على الأحزاب اسـتلام التوجيهات أو قبول المسـاعدات والتمويل من جهة خارجية سواء كانت تلك الجهة دولةً أو حزباً أو شخصيات وبشكل مطلق.

ويبـدو أن تلـك التوجهـات، تفـضي إلى إقصاء الأحـزاب الدينيـة من إطـار التعددية الحزبية، بما فيها حزب الدعوة الإسلامية، لأن الأحزاب الدينية لابد أن تأخذ منحىً مذهبياً بحكم متبناها الفقهي، وتكوينها الاجتماعي، ونمط قياداتها.

أضف إلى ذلك، أستخدم البعث، مصطلح (التخوين) لاستبعاد الأحزاب الدينية من إطار التعددية المقبولة عند البعث. وهذا ما شدد عليه الرئيس صدام حسين بقوله: (هناك أحزاب خانت الوطن واصطفت مع العدو الفارسي، ولها امتدادات خارج القطر. وأعتقد أنها يجب ألا تمارس دورها السياسي خلال المرحلة القادمة. كالحزب الشيوعي، وجماعة العميل الطالباني، وحزب الدعوة... كل هذه العناصر تمنع من ممارسة العمل السياسي). [41] وهذا ما أكد عليه نائبه عزة الدوري، الذي وصف حزب الدعوة والإخوان المسلمين والحزب الشيوعي بأنها أحزاباً خائنة وعميلة (هذه الأحزاب لا يحق لنا أن نعيدها إلى ميدان العمل السياسي والوطني). [42] بل أن الرئيس صدام حسين احتسب (كل الأحزاب المضادة هي عملياً خائنة من وجهة نظرنا في الأقل). [43]

فيما ذهب سعدون شاكر إلى التقليل من شأن الأحزاب المعارضة بقوله: (ونلاحظ أن شعبنا عملياً مسيس باتجاهنا. أي إما أن يكون بعثياً او مؤيداً لنا أو صديقاً ومنسجماً مع المسيرة). وأضاف قائلاً: (نعم هناك حركات سياسية مناوئة، لكن ما هو حجمها، ولو أخذنا دراسة بالموضوع لرأيناها اعداداً بسيطةً ومعروفة بعمالتها). وأضاف (ونعود إلى الأحزاب المعادية، مثل حزب الدعوة وما شابهه، فهي أحزاب عميلة. وكذلك الحزب الشيوعي فهو حزب عميل ايضاً). وخلص إلى القول: (لذلك نرى أن شعبنا مسيس عملياً باتجاه الحزب. وإذا خلقت أحزاب جديدة، فإنها بالتأكيد ستبقى أحزاباً كارتونية ولن تكون مقنعة للناس، وكأننا نحن الذين اصطنعناها بطريقة غير ملائمة). [44]

ولم يتقبل وزير الإعلام لطيف نصيف جاسم فكرة الرأي الآخر بقوله: (إن هذه الصحف لا تخرج عن إطار ما متفق عليه، وما متفق عليه أولاً الولاء للقائد وللثورة ومبادئها وقيمها وبرنامجها وتاريخ الثورة وبشكل خاص القادسية). [45]

أما حزب الدعوة الإسلامية، فقد انتقد الجبهة الوطنية التي شكلها حزب البعث من الزوايا الآتية:[46]

1- جاءت من أجل التغطية على احتكار البعث للعمل السياسي.

2- لا تستطيع أحزاب الجبهة من التحرك إلا ضمن إطار تحدده السلطة بكل سيطرة.

كما انتقد فكرة (الحزب القائد) التي طرحها حزب البعث بقوله: (ويرى المراقب السياسي أن حزب البعث ليس إلا واجهة من واجهات السلطة وليس له من الأمر شيء. فليس هناك حزب بالمعنى الصحيح، وإنما هناك متسلط تحيطه زبانية يحملون الولاء الكامل له... وبالتالي فسوف نرى أن العمل السياسي في العراق يحتكره شخص واحد أو بضعة أشخاص على أكثر تقدير). [47]

ويبدو أن هذه التوجهات التي تبناها حزب الدعوة الإسلامية، تنصرف إلى ما يأتي:

أ - أنه يرفض العمل الجبهوي مع الأحزاب غير الإسلامية من حيث المبدأ. ومن الناحية العملية، يرفض العمل الجبهوي مع البعث لأن الجبهة، من وجهة نظره، جاءت من أجل التغطية على احتكار البعث للعمل السياسي.

ب- إنه ينفي وجود حزب البعث، وينفي دوره السياسي في الحكم، لقوله (فليس هناك حزب بالمعنى الصحيح).

وفي ضوء ذلك، رفض حزب الدعوة قبول الأحزاب غير الإسلامية، بما فيها حزب البعث ضمن إطار التعددية الحزبية المقبولة لديه. وسجل عليها الملاحظات الآتية:[48]

1- تختلط لدى هذه الأحزاب الأفكار الإقليمية والعرقية والأفكار الإقليمية والإسلامية، والأفكار الإقليمية والعرقية والشيوعية والأفكار الإقليمية والشيوعية.

2- وهذا الاختلاط بين الأسس الفكرية رغم تباينها يعود إلى الفكر الاستعماري الذي عمل في البلاد تمزيقاً، حيث قد ثبت الفكر الإقليمي محافظة على هذا التمزيق.

3- ويعود أيضا إلى الهبوط الفكري الواضح بين المسلمين الذي يجعل الفكر الإقليمي فكراً شائعاً لأنه أبسط الأفكار وألصقها بالمصالح الآنية التي لا يحتاج إدراكها إلى بعد نظر.

4- ومن الظواهر الملحوظة عند هذه الأحزاب كثرة الانشطارات المتكررة فيها، بسبب فقدان الميزان النظري أو طغيان العنصر الشخصي.

5- إن الأفكار والشعارات والبرامج التي تطرحها تلك الأحزاب، لم تكن سوى أفكارٍ غامضةٍ لها تأثير وقتي على الناس في بعض الأزمات التي تمر على الأمة.

6- تختلق الأحزاب غير الإسلامية الأكاذيب لشد الأعضاء والأنصار إلى العمل.

7- نجاح بعض هذه الأحزاب، في بعض الأحيان، وحصولها على نتائج إيجابية، إنما يكون ذلك بفضل الظروف أكثر مما يكون نتيجة تخطيط قيادي مدروس.

إن تلك الأحزاب كلها، من منظور حزب الدعوة، تجري في المسرى الذي يرعاه الاستعمار باستمرار. لذلك توعدها بالقول: (وستكون لنا جولات صراع فكري أخرى مع من يقف في طريق العمل الإسلامي الجاد). [49]

ثم حدد حزب الدعوة طرق مقاومة الأحزاب غير الإسلامية بالشكل الآتي:[50]

1- بيان الدوافع التي دفعت إلى تكوين هذه الأحزاب، والتركيز على أنها كونت في وضع اجتماعي وسياسي أوجده الكافر لمحاربة الإسلام.

2- نقد أساليبها ووسائلها بالشكل الذي يكشف عن أنها تعمل لمصالح حزبية وشخصية لا لمصلحة الأمة.

3- الكشف عن نظرتها للحياة وفهمها لواقع الإنسان، ببيان فشل الاشتراكية والرأسمالية وفشلهما في مجال التطبيق حينما احتسبت الاشتراكية الملكية العامة أساساً، والرأسمالية الملكية الخاصة أساساً.

4- ذكر نماذج من حلول الإسلام للمشاكل التي تدعي الأحزاب غير الإسلامية أنها تحاول أن تقوم بحلها، وشرح مدى تمشي الحل الإسلامي مع واقع الإنسان والمجتمع والحياة، وبُعد الحلول غير الإسلامية عن ذلك.

ولم يعط حزب الدعوة إلا هامشاً محدوداً للغاية في تعاطيه مع الأحزاب غير الإسلامية. إذ أنه يعتقد بوجود أحزاب غير إسلامية، تحمل أفكاراً سياسية تلتقي مع الدعوة في مواقف سياسية عملية، مثل معاداة الاستعمار، وإحباط المشاريع الاستعمارية، والعمل لرفع

الظلـم. فهذه الأحزاب (يمكن أن نتعاون معها في حـدود هذا المجال). [51] وذهب الدعوة إلى القـول: (أن فهم الدعوة للتركيب الفكري والسـياسي لـكل الكيانات والتجمعات غير الإسـلامية يقوم على أسـاس من أن وجودها جميعاً جزء من الأوضاع والتشكيل الحضاري والسـياسي الذي تريد تغييره، وسـوف تـذوب وتنحل كل هذه الكيانـات، ويضمر تأثيرها عندما يحدث التغيير الكبير، فإن صراعنا ليس صراعاً مع رموز وتشكيلات سياسية منفردة بـل مع الأصـل الحضاري الذي أفـرز هذه الحـركات والكيانات وأمثالهـا). [52] وإذا كانت هناك ضرورة للعمل مع القوى العلمانية ضمن إطار التعددية، فإن حزب الدعوة، يعتقد أن التعدديـة مجرد (عقد صلح) يتم بين الإسـلاميين وغيرهم، يتـم بموجبه الاتفاق على صيغة الحكم، وتمثيل الشـعب، وإدارة البلاد. [53] ودلالـة هذا التوجه تعني أن الدعوة يتعاطى مع القوى العلمانية، في إطار التعددية، من زاوية تكتيكية، وليست إستراتيجية.

ويبـدو أن حـزب الدعـوة الإسـلامية، لم يقبـل، ضمـن إطـار التعددية الحزبية، سـوى الأحزاب الإسلامية دون غيرها. وذلك ضمن القناعات الآتية:

1- يمكـن احتسـاب تعـدد الأحـزاب الإسـلامية اختلافـاً بالاجتهاد حـول المواضيع والقضايا السياسية والاجتماعية وكيفية التحولات التي تجري عليها. [54]

2- أن ظاهـرة تعـدد التكتـلات والتجمعات الإسـلامية، أمر طبيعي ويشـير إلى وجود الروح الإسلامية والوعي في الأمة. [55]

3- إن تعـدد الأحـزاب الإسـلامية كان نتيجة لاختلاف الفهم لتحقيـق القصد الواحد بأقصر وقت وبأقل الخسـائر. وحتماً سـتصل إلى الهدف النهائي دعوة من الدعوات. وعندها يتحتم على بقية الأحزاب التي تعمل حقيقة للإسـلام أن تنضوي تحت لواء الدعوة السـائرة نحو الهدف بخطٍ مسـتقيم. [56] وهذا ما أشارت إليه أدبيات الدعوة بقولهـا: (من الأسـس الواضحة لـدى دعوتنا اعتبـار الأحزاب الإسـلامية العاملة من أجل سـيادة الإسلام وإعادته إلى تنظيم شـؤون الحياة أجزاء للحركة الإسلامية الكـبرى التـي تسـير قدمـاً إلى الأمام في جميـع البلاد الإسـلامية). وأضافـت قائلةً:

(والأحكام المتبناة من قبل الأحزاب المفروض فيها أنها أحكام مستنبطة من قبل مجتهدٍ وإلا لما أصبحت أحكاماً شرعية. وكذلك لا يتأثر باختلاف الأفكار والأعمال التنظيمية والآراء السياسية).

وعلى هذا الأساس، لا تتأثر قناعات الدعوة باختلاف الأحكام الشرعية المتبناة من الأحزاب الإسلامية الأخرى، لأنها أحكاماً مستنبطة من الشرع بواسطة مجتهد. كما أنها لا تتأثر باختلاف الأفكار والأعمال التنظيمية والآراء السياسية. (57)

4- إن مظاهر الاختلافات بين الأحزاب الإسلامية، التي تشمل المجالات الفكرية والتنظيمية والتربية الحزبية، فإنها مسألة طبيعية. وذلك لسببين هما: فهم المبدأ أو الأفكار المتبناة والالتزام بها من جهة، وفهم الواقع الذي يشتمل على فهم تعقيدات مشاكل المجتمع والتعقيدات في العلاقات الدولية من جهة أخرى. (58)

5- ثم حدد حزب الدعوة نقاط الالتقاء مع الأحزاب الإسلامية بالشكل الآتي: كل الأحزاب الإسلامية تسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على المجتمع والدولة. وكلها ترى ضرورة التزام أعضاءها بأحكام الشريعة الإسلامية. وكلها تؤمن بالعمل الجماعي. كما يحتسب أعضاء الجماعات الإسلامية أنفسهم امتداداً للحركة الإسلامية في صدر الإسلام. فضلاً عن أن أعداء العمل الإسلامي لا يفرقون بين حزبٍ إسلامي وآخر.(59) لذلك فإن حزب الدعوة (ينظر بارتياح وألفة إلى العمل الإسلامي في أي إقليم من أقاليم العالم الإسلامي. وينطبق هذا القول على عضو التنظيم في جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والداعية الإسلامي من الجماعة الإسلامية في الباكستان، والمنتمي إلى جماعات النهضة الإسلامية في أندونيسيا، وجماعة النور في تركيا). (60) وضمن سياقات هذا الإدراك، أوصى حزب الدعوة أعضاءه بما يأتي:

أ – ننبه الدعاة إلى أنه ليس صحيحاً أن نستفز التجمعات الإسلامية أو نتعامل معها بروح المواجهة والصراع. فلسنا حزباً مواجهاً للتجمعات والكيانات

الإسلامية، بل طليعة تختط طريق الجهاد، وتعمق مجرى الوضوح، وتقود المسيرة على أسس حركية منظمة.

ب- (علينا أن نسعى لأن نكون إطاراً جامعاً يستوعب كل النشاطات والتنظيمات والتجمعات واستقطابها، ويقطع الطريق على الأشكال والتنظيمات المفتعلة والغامضة). [61]

ج -لا يجوز الاصطدام بالقول أو بالفعل بأي داعية إسلامي من أي حزب إسلامي كان. [62]

د - ثم حدد حزب الدعوة آليات التعامل مع الأحزاب الإسلامية حسب وزنها وتاريخها. فالأحزاب الصغيرة التي لا تمتلك المنهج ولا خطة العمل، ينبغي ضمها إلى الدعوة وألا يترك اهتمامها ينصب على التخلص من حزب البعث فحسب. أما الأحزاب الصغيرة التي ليس لها وجود سياسي مؤثر ولا تخطيط منهجي لإقامة الدولة الإسلامية، ولم تستطع إثبات شخصيتها الإسلامية الكاملة. فيسعى الدعوة لضمها واستيعابها إذا توفرت شروط الانضمام فيها. أما الأحزاب الإسلامية التاريخية كجماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، فينبغي فتح باب الحوار معهم، وتنسيق المواقف معهم بدون الاندماج معهم. [63]

أما عن موقف المرجع محمد باقر الصدر من الرأي الآخر، والتعددية، فيمكن القول، أن تجربة الصدر لا تخلو من بعض أشكال الحوار الفكري أو السياسي. كما أن خطابه الفكري العام بما تضمنه من عمليات تحليل ونقاش عكست قبولاً ضمنياً للحوار، وربما يمكن احتساب الحوار لديه سمةً أساسيةً من سمات منهجه المعرفي. [64]

أما في المجال السياسي، فلم تعطه المواجهة مع نظام البعث فرصةً الحوار، إلا في مقطعها الأخير. حيث رفض الحوار مع السلطة القائمة انطلاقاً من خياره الاستشهادي، الذي اعتقد أنه سيمثل الضمانة المستقبلية لزخم المواجهة اللاحقة معها. وهو ما عُبر عنه بمفردة (لاءات) الصدر القاطعة في هذا المجال. [65] ثم جاءت فتوى تحريم الانتماء لحزب

البعث لتنقل الموقف من حالة السكون التي كانت سائدة إلى حالة المواجهة بكل ما تعنيه من تبعات. [66] بما فيها من إلغاء لغة الحوار، وعدم الاعتراف بالآخر. وبقي التراجع عن هذه الفتوى شرطاً من شروط الحوار مع السلطة.

وبعد إطلاق سراح المرجع الصدر الأول، أفتى بوجوب الكفاح المسلح ضد النظام الحاكم وجوباً كفائياً. حيث أكد على ضرورة إسقاط نظام الحكم القائم بكل الوسائل المتاحة. كما كان حزب الدعوة قد اتخذ قراراً بالانتقال إلى العمل المسلح ضد النظام الحاكم. [67]

أما في قضية التعددية، فإن المرجع محمد الشيرازي، لا يُجوز، سوى عمل الأحزاب الإسلامية في الساحة السياسية، والمشروطة بقيادة الفقيه العادل المكتمل الشرائط، ودليله على ذلك أن (الإسلام دين بُني على العقيدة الصحيحة، والشريعة المدعمة بالأدلة، وليس من الصحيح إجازة الصحيح للغلط، والمستقيم للمنحرف). [68]

ووضع المرجع محمد باقر الحكيم، حدوداً للتعددية السياسية، استبعدت بموجبها الأحزاب غير الإسلامية من إطار التعددية، لعل أهم معالمها ما يأتي:[69]

1- أن تكون التعددية ضمن الاعتراف بالنظام الإسلامي نفسه. فلا يمكن السماح بالعمل السياسي الذي يسعى للإطاحة بالنظام الإسلامي القائم.

2- أن يكون التحرك السياسي ضمن الالتزام بالقوانين الاجتماعية العامة التي وضعها النظام الإسلامي لتنظيم حياة الناس.

3- ألا يكون العمل السياسي موجباً للإخلال بالأمن والنظام العام.

وتأسيساً على ذلك، يتبين أن لغة الحوار ما بين مؤسسة البعث الحاكمة، والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، لم يعد لها مكاناً على المستوى الفكري. وحل محلها نوعٍ حادٍ من الصراع الفكري حول القضايا الحيوية، التي سنأتي عليها تباعاً.

المبحث الثاني

الصراع حول المسألة الدينية

الملاحظ، أن حزب البعث لم يتطرق إلى المسألة الدينية في المؤتمر التأسيسي المنعقد في 7 نيسان 1947، لا تلميحاً ولا تصريحاً. [70] كما أنه لم يتطرق للدين في دستوره الأساسي. [71]

ويبدو أن ذلك التجاهل، ينطوي على احتمالين أساسيين هما:

أ - **الاحتمال الأول**: أن يكون هذا التجاهل للمسألة الدينية، راجع إلى إصرار الحزب على إضفاء الصبغة العلمانية على هوية الحزب. [72]

ب- **والاحتمال الثاني**: أن البعث قد تجاهل الدين في مؤتمره التأسيسي ودستوره لأن المسألة الدينية وإشكاليات الإسلام السياسي لم تكن مثارة في حينه، ولم تكن تشكل أي تهديد للتيارات القومية الصاعدة.

ومهما كانت صحة هذين الاحتمالين أو أحدهما، فإن حزب البعث كان قد تميز، من أول نشأته، بأن استفاد من العوائق التي وقفت في وجه التمدد الشيوعي. وأول هذه العوائق كان الدين. فالماركسية كانت تحارب الأديان مباشرةً وصراحةً، وتحتسبها أفيون الشعوب. فكان ذلك من أسباب انحسارها في البلدان العربية التي تؤمن بالإسلام وتدين به. لذلك لم ينكر البعث الأديان ولم يهاجم الإسلام صراحةً، إنما اعترف بوجوده وأثره ومكانته في نفوس الناس، ليخلص من ذلك إلى تحييده عن الواقع السياسي. [73]

ومن أجل التغلغل في أوساط المسلمين، لم يعلن البعث حربه على الإسلام مثلما فعل الحزب الشيوعي، إنما أثنى على الإسلام وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، ليصل من خلال هذا إلى غرس العلمانية في البلاد. [74]

ومن هذا المنطلق، كتب مؤسس البعث عام 1943 مقاله الشهير (ذكرى الرسول العربي)، الذي وردت به المضامين الدينية الآتية:

1- أن حركة الإسلام المتمثلة في حياة الرسول الكريم لا تمثل حدثاً تاريخياً فحسب، (إنما هي (الهزة الحيوية التي تحرك كامن القوة في الأمة العربية). (75)

2- يجب أن لا يكون تقدير الرسول الكريم معبراً عن القصور والعجز، إنما يجب أن يعبر عن تقديرٍ عالٍ للعظمة المحمدية (واليوم يجب أن تصبح كل حياة هذه الأمة في نهضتها الجديدة تفصيلاً لحياة رجلها العظيم. كان محمد كل العرب، فليكن كل العرب اليوم محمداً). (76)

3- ثم احتسب ميشيل عفلق الإسلام بمثابة حركة لتجدد العروبة وتكاملها (فالإسلام إذن كان حركة عربية، وكان معناه: تجدد العروبة وتكاملها). ثم تطرق إلى عروبة الإسلام من الزوايا الآتية:

أ - كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم، رجلاً من العرب، ولم يكن البشر حوله إلا عرباً سواء من آمن به أو ناصبه العداء (فملحمة الإسلام لا تنفصل عن مسرحها الطبيعي الذي هو أرض العرب، وعن أبطالها والعاملين فيها وهم كل العرب). (77)

ب- كما ذهب إلى القول: أن (اللغة التي نزل بها كانت اللغة العربية، وفهمه للأشياء كان بمنظار العقل العربي، والفضائل التي عززها كانت فضائل عربية ظاهرة أو كامنة، والعيوب التي حاربها كانت عيوباً عربيةً). (78)

لذلك، احتسب الإسلام في مقالته (في القومية العربية) التي كتبها عام 1941 كما يأتي: (فالإسلام في حقيقته الصافية نشأ في قلب العروبة، وأفصح عن عبقريتها أحسن إفصاح، وساير تاريخها، وامتزج بها في أمجد أدوارها، فلا يمكن أن يكون ثمة تصادم). (79)

وضمن هذا السياق، رأى منظر البعث (الياس فرح) أن علاقة العروبة بالإسلام، ليست علاقة (تضاد)، وليست علاقة (دمج)، إنما العلاقة حسب منظوره (هي علاقة

استقلال من جهة، وتكامل من جهة أخرى. فالعروبة والإسلام، مستقلان من حيث أنهما قومية ودين. ولكنهما متكاملان باعتبارهما ثورة شاملة على الواقع، تتجاوز كلاً من الإطار الديني الخالص، والإطار القومي الخالص إلى الأفق الحضاري الإنساني الجامع لهما). [80] ومن هذا المنطلق، رفض فكرة (زكي الأرسوزي) التي بالغت في التركيز على العامل القومي، واحتسابه المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام، بمثابة العصر الذهبي للعروبة. [81]

وفي عام 1956 كتب مؤسس البعث مقالة بعنوان (نظرتنا إلى الدين). أكد فيها على أن الدين كما يظهر من استعراض تاريخ البشر، منذ أقدم العصور إلى اليوم (هو شيء أساسي في حياة البشر). **وميز ما بين نوعين من الدين هما:**[82]

1- الدين في حقيقته ومرماه. وهذا أطلق عليه وصف (حقيقة الدين).

2- والدين كما يتجسد في مفاهيم وتقاليد ومصالح في ظرف ومكان معينين. وهذا أطلق عليه وصف (ظاهر التدين).

كما احتسب عبد الجبار محسن، الدين بأنه (حضور يومي في حياة الناس سواء على شكل طقوس أم كمعايير سلوكية. كما أنه يشكل أحد مكونات العقل الباطن للفرد والمجتمع). [83] ولذلك قال: (فإنه مطلوب منا ألا نقف أو نفتعل المعارك مع الدين كجوهر أو مع الشرائح المتدينة لأن ذلك ليس من مبادئنا أولاً، وهو بعيد عن الضوابط التي تحكم العلاقة بيننا وبين جماهيرنا من حيث أنها ضوابط جوهرها الإيمان بحرية الإنسان وكرامته واحترام مقدساته). [84] ثم أكد على صلة البعث بالإسلام من الزوايا الآتية:[85]

1- إن البعث مع الإسلام جوهراً لأنه يفصح عن جوهر البعث ويسانده.

2- يقف البعث ضد التقسيم الديني والطائفي للمجتمع، ولكن لن يقف ضد دينٍ معينٍ أو طائفة معينة.

3- يميز البعث بين الدين وتوظيفه سياسياً. فمن جهة الدين، لا يقف البعث ولا يفتعل المعارك مع الدين كجوهر ولا مع الشرائح المتدينة لأن ذلك بعيد عن ضوابط الحزب.

4- إن ضغط الأحداث، ينبغي ألا يدفع البعث، تكتيكياً، باتجاه الالتحام أو الاقتراب من الظاهرة الدينية – السياسية، لأن ذلك يجعل البعث في مواجهة حركة التقدم، ومبادئ الحزب نفسه.

ومن هذه المنطلقات الفكرية، رفض مؤسس البعث فكرة الإلحاد بقوله :(ونحن لا نرضى عن الإلحاد، ولا نشجع الإلحاد، ونعتبره موقفاً زائفاً في الحياة، موقفاَ باطلاً وضاراً وكاذباً). [86] كما رفض الرئيس صدام حسين عام 1977 ظاهرة الإلحاد بقوله: (إن حزبنا ليس حيادياً بين الإلحاد والإيمان، وإنما هو مع الإيمان دائماً). [87]

وفي عام 1989 شدد الرئيس صدام حسين على مكافحة الإلحاد بقوله: (يجب أن يكون الإلحاد في كل الأحوال حالة ممنوعة، ولا يسمح لها أن تعبر عن نفسها بأية صيغة من الصيغ). وأضاف قائلاً: (ومن وجهة نظري، أقول إن الإلحاد يجب أن يعاقب عليه القانون). [88]

وضمن هذا النسق الفكري، كان نظام حكم البعث لا يصنف العراقيين على أساس عقائدهم الدينية، إنما كان يصنفهم على أساس مدى تأييدهم ودعمهم للحزب. [89] ووفق هذا التوجه لم يدعُ الحزب إلى بناء دولة على طراز ديني، إنما دعا إلى بناء دولة على أساس الرابطة الوطنية في إطار البلد الواحد، وعلى أساس الرابطة القومية في إطار الوطن العربي. وأن هذه الدولة، ليست دولةً ملحدةً لأنها تحتسب الإسلام جوهراً أساسياً في القومية العربية تستلهم منه روح الرسالة والثورة. [90]

وتأسيساً على ذلك، احتسب ميشيل عفلق، حزب البعث، في مقالته (العرب بين ماضيهم وحاضرهم) والتي كتبها عام 1950، بمثابة (حركة روحية إيجابية لا يمكن أن يفترق عن الدين أو يصطدم معه، ولكنه يفترق عن الجمود والنفعية والنفاق). وأضاف قائلاً :(كان البعث العربي أول حركة أوضحت هذه الصلة ووضعتها في صيغتها السليمة، فحلت بذلك أزمة مزمنة، وأنقذا القومية العربية من مفهومين منحرفين: مفهوم القومية المجردة الذي يفرض عليها الاصطناع والفقر، ومفهوم القومية الدينية الذي يقضي عليها بالتناقض والتلاشي). [91] وحذر مؤسس البعث من (ظاهر الدين) في الثقافة الغربية،

ونتائجه السلبية بقوله :(الدين وقف إلى جانب المستثمرين يدافع عنهم، والفكر أخذ يدعو إلى المحافظة ومحاربة التجدد. لذلك فقدت الدعوة الروحية كل قيمة لها، وظهرت الدعوة المادية بمثابة المنقذ والمخلص. فالروح إذا آل أمرها إلى أن تعجز عن معالجة الواقع، وصارت شعاراً للجمود والنفعية والجهل، عندها تكون الدعوة إلى المادة هي الدعوة الحقة). وأضاف قائلاً: (فنحن مهددون بأن تحل المادة محل الروح، وأن يحتل الإلحاد مكان الإيمان). [92]

كما عبر الرئيس صدام حسين، عن اعتزازه بالدين واحترامه، بيد أنه رفض أن يتحول البعث إلى حزب ديني. بقوله :(ولكنه ليس حزباً دينياً، ولا ينبغي أن يكون كذلك). [93] ثم طرح صيغة في التعامل مع الظاهرة الدينية الصرفة. إذ أنه ركز على إن التحول إلى مواقع القوى الدينية لا يحل المشكلة، إنما قد يفضي إلى خسارة البعث للمعركة الفكرية، ويضعه أمام أزمة فكرية، تتسبب بخسرانه الأرضية الفكرية التي يرتكز عليها، والتي هي مصدر قوته الأساسية. كما أنه يعتقد أن الابتعاد عن الدين كلياً، وتبني الإلحاد يمثل خسارة في الحسابات كلها.[94] عليه فإن المطلوب من وجهة نظره، يتمثل بما يأتي:[95]

1- ينبغي على تجربة البعث في الحكم، أن تعمل ضد تسيس الدين من الدولة والمجتمع، وضد إقحام الثورة في المسألة الدينية، وأن يعود البعث إلى أصل عقيدته العلمانية، والتي تعبر عن الاعتزاز بالدين بلا سياسات للدين، لأن البعثي عندما يجعل من نفسه واعظاً أو مرشداً دينياً، ويطلب من موقع رسمي أو حزبي، من الناس أن يؤدوا الطقوس الدينية، إنما يتوجب عليه أن يرشدهم إلى كيفية أداء تلك الطقوس الدينية، وما يترتب عليها من التزامات تبعية. وإذا ما دخل في ذلك، فسوف تبدأ المشاكل والتعقيدات. حيث تبدأ الاختلافات وفق اجتهاد المذاهب الإسلامية.

2- إن تدخل الدولة عن طريق وضع سياسة معبرة عن الدين في منهجها التفصيلي الدنيوي، يجعل الشعب ينقسم وفقاً للانتماء الديني والطائفي.

3- إن هذا التوجه لا يمنع، أن ترعى الدولة أماكن العبادة جميعها، وبشكلٍ متوازنٍ، بشرط ألا تروج لخصوصيات أي من المذاهب الإسلامية واجتهاداتها عن طريق

الدولة، لأن تصرفاً من هذا القبيل سيمزق وحدة الشعب. وأيضاً يرى ضرورة ألا تكون مؤسسات الدولة كافةً ميداناً للتعددية المذهبية أو تكون منحازةً لمذهب معين دون سواه. ومن هنا دعا الرئيس صدام حسين، إلى حق المواطنين كافةً، بممارسة طقوسهم الدينية، وحسب قناعاتهم، من دون أن تتدخل الدولة في شؤونهم العبادية، على شرط ألا تتقاطع تلك الممارسات مع سياسات البعث الرامية إلى تغيير المجتمع وبناءه وفق رؤية حزب البعث دون سواه. وحذر من استخدام الدين كغطاءٍ للسياسة أو للوصول إلى حالة من التناقض والتصادم بين منهج الثورة وأهدافها وبين الممارسات الدينية. (إن نشاطاً من هذا النوع لا يمكن إلا أن يقع تحت طائلة العقاب الصارم والقبضة الحديدية للثورة).

ورغم أن علاقة البعث بالإسلام كانت علاقة مركبة، فمن جانب كان الحزب علمانياً قومياً اشتراكياً حسب أيدولوجيته المعلنة، وكان مؤسسه مسيحياً، ولكن من جانب آخر، نما الحزب في بيئة إسلامية، وكان على وعي تام بأهمية الدين في العالم العربي. ومن ثم وجد الرئيس صدام حسين، في عقد الثمانينات، التي شهدت الحرب العراقية – الإيرانية بكل مدخلاتها الدينية والمذهبية، أنه من الاسهل له أن يتبنى الإسلام كأحد مدخلاته السياسية، واستخدامه إلى الحد الأقصى من أجل ضرب خصومه. ومن هنا، شرع في بناء جوامع جديدة، وقام بترميم الجوامع القائمة في المحافظات. كما شرع في بناء أكبر مسجد في العالم المسمى (جامع ام المعارك) في بغداد. كما تمت إعادة تصميم العلم العراقي لتضاف له عبارة (الله أكبر). كما ضيقت السلطة الخناق على الخمارات والنوادي الليلية، وخصصت الإذاعة والتلفزيون ساعةً من الزمن كل يوم للبرامج الدينية وغيرها.[96] وتعامل النظام بسياسة ذات حدين مع الملتزمين بالدين. فمن جهة، طالبت قيادة الحزب الأعضاء بتوثيق علاقتهم بالقادة الدينيين في الجوامع، والعمل على التأثير في مواقفهم الإيجابية والسلبية ودفعهم للتعاون مع الإدارة العامة للأمن. وبالتوافق مع ذلك، طلب من كل فرعٍ وشعبةٍ بعمل مسح لكل الجوامع والحسينيات في مناطقهم، وتقييم كل من يعملون بها من الناحية الأمنية. وأن يقدم كل فرع تقريراً بالنتائج التي يتوصل اليها. ومن جهة أخرى، قام النظام

بمراقبة وقمع كل الأنشطة الدينية السياسية من جهة أخرى، بل كان حذراً من أي حركات سياسية دينية. [97]

وقد بدأت مؤسسة البعث الحاكمة تحذر من خطورة الظاهرة الدينية – السياسية في مطلع الثمانينات. وهذا ما كشف عنه التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع عام 1982، بقوله: (أن النضال ضد انحرافات الظاهرة الدينية – السياسية هو اليوم في مقدمة المهمات التي يتعين على حركة الثورة العربية خوضها، وأن الذي لا يدرك هذه المهمة، أما سطحي وعاجز عن التحليل العميق للأمور، وبالتالي لا يصلح للقيادة أو مشبوه ومتآمر يريد تقويض الكيانات العربية وتقسيمها بين الكتل الدولية). [98] ثم بدأت مؤسسة البعث الحاكمة، بتفنيد ظاهرة الإسلام السياسي، وفق ما يأتي:

1- أن علاقة الإنسان بالسماء والشعائر تبقى ثابتة في كل زمان ومكان. أما الضوابط التي تحكم العلاقات الدنيوية فمن العبث الذي لا طائل وراءه أن نفترض دوام فعاليتها أو جدواها، لأن مثل هذا الافتراض يستلزم ثبات البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهو أمر متعذر دون ريب. وعلى أساس هذا المنطق كانت السنة النبوية ضرورية لمسوغات عملية تتصل بالأرض والواقع المتحرك والمتطور للحياة الاجتماعية.

2- إن مأزق القوى الدينية – السياسية، يكمن في كونها تفترض أن الدين يمثل مفتاحاً لكل باب. فإذا كانت هذه الرؤية ممكنة على جوهر العبادات، فإنها متعذرة في الحياة العملية. حيث ينقسم المجتمع الإسلامي إلى طبقات وفئات لها مصالحها التي تعبر عن نفسها بالأفكار. والكل يرى الدين حسب ما يفهمه أو حسب ما يريد أن يكون عليه، وليس حسب ما هو في حقيقة الأمر. ولقد اختلف المسلمون بمجرد ظهور النتائج الأولى لانتشار المبادئ وتطبيقها بعد مرحلة صدر الإسلام. وذلك لأن الانتشار والتطبيق كليهما خلقا أوضاعاً جديدة تستدعي حلولاً جديدة لم تكن معروفة أو تستدعي تعديل بعض الضوابط. ثم اختلف المسلمون في العصور اللاحقة، ووصل الأمر حد الاحتكام إلى السيف لحل هذه الخلافات. وفي الإسلام

الآن أكثر من مذهب، وفي كل مذهب أكثر من رأي، وهو أمر يشير إلى السعي الدؤوب للتكيف مع المعطيات المستجدة. (99)

3- لم تتشكل القوى الدينية – السياسية على أساس توحيدي في الإسلام، إنما كانت حركات طائفية في تكوينها وتوجهاتها، وغالباً ما تثير في نشاطاتها الخلافات المذهبية، وتعيد إلى الأذهان ذكريات الصراعات المذهبية – السياسية في بعض العصور الإسلامية لأغراض سياسية صرفه تتعلق بعملية وصولها للسلطة السياسية. كما أن تلك القوى، قد لجأت، في أحيانٍ كثيرةٍ، إلى أساليب العنف في محاولتها الوصول إلى السلطة أو في صدامها مع الأنظمة القائمة.

4- ورغم أن القوى الدينية – السياسية، قد بلغت مرحلة مهمة من القوة، إلا أنها لم تتحول إلى قوة شعبية سائدة تلتف حولها الجماهير، وتضعها على ناصية السلطة السياسية. بل أنها بقيت تيارات محدودة التأثير والانتشار. (100)

5- أن نمو القوى الدينية – السياسية، لم يكن نمواً طبيعياً، يعبر عن حاجات أصيلة، أو يمتلك مسوغاتٍ قوية، إنما كان بمثابة رد فعل سطحي على نكسة العرب عام 1967، وفشل انقلاب 8 شباط 1963، وفشل تجربة الوحدة المصرية – السورية. (101)

6- أضف إلى ذلك، أن القوى الاستعمارية تستفيد من تفعيل الظاهرة الدينية السياسية لأنها تثير الانقسامات الدينية والطائفية في المجتمع العربي، مما يضعفه كثيراً. كما يمكن توظيفها ضد الشيوعية، والحد من انتشارها، وتوظيفها لكبح جماح حركة القومية العربية، ونزعتها التحررية. (102)

7- أن الظاهرة الدينية – السياسية لا تستطيع أن تحشد الشعب العربي كله في مواجهة الكيان الصهيوني، لأنها ظاهرة انقسامية بحكم تكوينها المذهبي. وفي هذه النتيجة العملية كسب واقعي للصهيونية. كما أن توجيه العداء للصهيونية من منطلق ديني، يساعد الصهيونية على كسب المزيد من الدعم من البلدان الغربية المسيحية. (103)

وفي ضوء ذلك، رفض حزب البعث فكرة الدولة الثيوقراطية، وتبنى بدلاً عنها فكرة (الدولة العلمانية). إذ تبنى مؤسس البعث ميشيل عفلق، فكرة الدولة العلمانية غير الملحدة عام 1950 بقوله: (وعلمانية الدولة بهذا المعنى ليست إلا إمعاناً في الحرص على اتجاهها الروحي والأخلاقي، لأنها ليست إلا إنقاذاً للروح من شوائب الضغط والقسر ووضع العراقيل المصطنعة أمام يقظة الروح، واستقلال الخلق، وانطلاق النشاط في نفس كل عربي. ومادام الدين منبعاً فياضاً للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها، تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع، وبأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي شرط من شروط بعث الأمة).

ثم طرح وجهين متكاملين للدولة العلمانية هما:

1- دولة المواطنة على مستوى البلد العربي الواحد، لقوله: (إن الدولة العربية التي يعمل لها البعث العربي هي التي تتيح لجميع المواطنين أن يعملوا على تحقيق أمكانيات الأمة العربية في مجال الروح والمادة).

2- الدولة القومية على مستوى الوطن العربي، لقوله: (فالدولة إذن تقوم على أساس اجتماعي هو القومية، واساس أخلاقي هو الحرية). [104]

وعلى المستوى النظري، طرح البعث (فكرة النظام البرلماني) في دستوره الحزبي الصادر عام 1947 بوصفه نوعاً من أنواع النظم السياسية العلمانية. إذ نصت المادة 14 على أن (نظام الحكم في الدولة العربية هو نظام نيابي دستوري، والسلطة التنفيذية مسؤولة أمام السلطة التشريعية التي ينتخبها الشعب مباشرة). [105] وعلى المستوى التطبيقي، تبنى حزب البعث (فكرة الحكم الجمهوري) في الدستور المؤقت الصادر في 21 أيلول 1968، حسب المواد (50، 51، 52 ،53، 54، 55، 56، 57، 58). [106] وفي الدستور المؤقت لعام 1970، تبنى البعث (النظام الجمهوري الرئاسي) بموجب المواد (57، 58، 59). [107] وبذلك، أصبحت الفلسفة الجمهورية تمثل إطاراً لنظام الحكم طوال عهد البعث.

وبناءً على ذلك، يتبين، أن موقف البعث من الدين، كان موقفاً مركباً، بيد أنه لم يكن موقفاً غامضاً. فالبعث تعامل مع الدين بشيءٍ من الاحترام لكونه يمثل تراث الأمة العربية، ومصدر حيويتها، ومنه يستمد البعث روح الرسالة والثورة المتجددة، وبالتالي يربط بين الدين والقومية العربية ربطاً تكاملياً لا انفصام بينهما. مع ذلك، فإنه كان يرفض الربط بين الدين والسياسة. حيث كان قد ميز بين مسألة الالتزام الايجابي المعلن تجاه التدين العام من جهة، والتحسب من كل الأنشطة الدينية – السياسية من جهة أخرى، بل كان حذراً، إلى أبعد الحدود، من أي حركات سياسية دينية مهما كانت توجهاتها المذهبية. وفي الميدان النظري والتطبيقي، ابتعد عن نماذج الحكم الثيوقراطي، وتبنى نماذج من أنظمة الحكم العلمانية الصرفة، بما فيها النظام الرئاسي الذي طبقه في العراق عام 1968، والذي جعل من الفلسفة الجمهورية إطاراً له.

ويبدو أن رؤية البعث الفكرية للمسألة الدينية، لم تكن مقنعة للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة في العراق، والتي تبنت مفاهيماً متناقضةً جداً مع فلسفة البعث وتعاطيه مع المسألة الدينية. إذ قدم المرجع محمد باقر الصدر بوصفه مفكراً إسلامياً، ينتمي إلى المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، فهماً مغايراً للدين في إطار عقلي واجتماعي وسياسي شامل. إذ أنه تعاطى مع الإسلام (بوصفه الشريعة التي يجب أن تقام على أساسها الحياة)، وإن الله مصدر السلطات جميعاً. وإن الشريعة الإسلامية تعد مصدراً وحيداً للتشريع على حد قوله. (108)

ويرى المرجع الصدر الأول، أن الدين حاجة فطرية، وليس مجرد تشريع صادر من الأعلى أو مقولة حضارية مكتسبة على مر التاريخ أو نتيجة صراع طبقي أو وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه الكوارث الطبيعية، بل أن هذا الإيمان يعبر عن نزعة أصيلة في الإنسان ترمي إلى التعلق بخالقه، ووجدان راسخ يدرك بفطرته علاقة الإنسان بربه. إذ ولد الإنسان مشدوداً بطبيعته نحو المطلق، ولا توجد تجربة أكثر امتداداً، وأرحب شمولاً، وأوسع مغزىً من تجربة الإيمان في حياة الإنسان، الذي كان ظاهرة ملازمة للإنسان منذ أبعد العصور، وفي مراحل التاريخ كلها. إن هذا التلازم الاجتماعي المستمر يبرهن تجريبياً، على أن النزوع

إلى المطلق، والتطلع إليه وراء الحدود التي يعيشها الإنسان، تمثل اتجاهاً أصيلاً في الإنسان، مهما اختلف أشكال هذا النزوع، وتنوعت طرائقه ودرجات وعيه. [109] ويعتقد أن الإسلام يقدم نظاماً سياسياً متكاملاً، يتجاوز المفاهيم الغربية عن الدولة. إن الإسلام، عنده، ليس ديناً تعبدياً فحسب، إنما نظام سياسي واجتماعي يمكنه أن يقود المجتمعات والدول، ويحقق العدالة. إذ قال: (إن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. وقد نشأت على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني، وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل). [110] وليست الشريعة عنده خياراً من خيارين، (بل لا خيار سواها لأنها حكم الله تعالى وقضاؤه في الأرض وشريعته التي لا بديل عنها). [111] وأضاف قائلاً: (أن الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي). [112]

ثم حاول أن يفند، من وجهة إسلامية، أطروحة الغرب الليبرالية، والتي ذهبت إلى القول بأن أوربا لم تتطور إلا حين فصلت الدين عن الدولة. ثم حاول أن يفند، من وجهة إسلامية، الأطروحة الماركسية، التي ذهبت إلى القول بإن الدين أفيون الشعوب، وإن الشعوب لا يمكن أن تتحرر إلا إذا تخلت عن الدين. وأن تفنيده لتلك الأطروحات جاءت من خلفية دينية. لذلك خاطب المسلمين بقوله: (وأنتم أقدر الناس على الرد على هاتين الأكذوبتين معاً). [113]

وفي كتابه (المدرسة القرآنية)، أكد على أن القرآن الكريم لا يعد كتاباً دينياً مختصاً في شؤون العبادة والعقيدة فحسب، إنما يمثل كتاباً شاملاً، يهدف إلى بناء المجتمع الإسلامي العادل والمتكامل في جوانب الحياة المختلفة. ودعا إلى تطبيق التعاليم القرآنية بوصفها تمثل المبدأ الصالح في الأمة. وأشار إلى أن القرآن يحمل في طياته القدرة على تقديم الحلول للقضايا المعاصرة إذا تم فهمه وتطبيقه بشكلٍ سليم. وقد اشترط لنهضة الأمة، أن يكون القرآن حاضراً لدى الأمة بوصفه (المبدأ الصالح) أولاً، ومفهوماً لديها ثانياً، وتؤمن به ثالثاً (فإذا استجمعت الأمة هذه العناصر الثلاثة فكان لديها مبدأ صحيح، تفهمه، وتؤمن به، أصبح

بإمكانها أن تحقق لنفسها نهضةً حقيقيةً). [114] وقد لخص الإسلام في عبارة موجزة مفادها (هو عقيدة معنوية وخلقية، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية). [115] ومن هذا المنطلق، طرح الدين بوصفه حلاً للمشكلة الاجتماعية بقوله: (ويقوم الدين هنا برسالته الكبرى، التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا أن تحقق أهدافها البناءة وأغراضها الرشيدة إلا على أسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه الإنسان، وحب الذات المتركزة في فطرته). [116]

وفي كتاب (اقتصادنا)، حاول الصدر الأول أن يثبت أن الدين قادراً على تحديد ملامح الاقتصاد الإسلامي، وبيان المذهب الاقتصادي للمجتمع الإسلامي أي تحديد (الطريقة التي يفضل المجتمع إتباعها في حياته الاقتصادية، وحل مشاكلها العملية). [117] وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن نتصور مجتمعاً دون مذهب اقتصادي لأن كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها، لابد له من طريقةٍ يتفق عليها في تنظيم هذه العمليات الاقتصادية. وهذه الطريقة هي التي تحدد موقفه المذهبي من الحياة الاقتصادية. وهذا المذهب ينبغي أن يقوم على أساس أحكام الإسلام. و(أن الحكمة التي تستهدف من وراء تلك الأحكام لا تحقق كاملة دون أن يطبق الإسلام، بوصفه كلاً لا يتجزأ). [118]

وفي كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، حاول الصدر الأول، أن يصل إلى نتيجة مفادها أن الدين لا يتقاطع مع العلم. لذلك حاول أن يكتشف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعة والإيمان بالله، عن طريق الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الخالق المدبر لهذا العالم، بحكم ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. إن هذا الاستدلال – كأي استدلالٍ علمي آخر – استقرائي بطبيعته. (وهكذا نبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي والاستقرائي، ولا يمكن الفصل بينهما). وربما يكون هذا السبب الذي دفع القرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الخالق. (فكان من الطبيعي، أن يتجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة، ويفضله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله تعالى). [119] وبناءً على ذلك، ربط الصدر بين الدين والسياسة. وبما أنه لا توجد طريقةٍ محددةٍ، وإطارٍ

سياسي عام يمكن من خلاله الاضطلاع بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيصبح ممكناً انتهاج أي أسلوب مؤثر في هذا المجال. وحينئذ يمكن طرح أسلوب التنظيم الحزبي بوصفه أفضل طريقة تجريبية توصل إليها الإنسان في التحرك السياسي. [120]

كما ركز مرشد منظمة العمل الإسلامي المرجع محمد تقي المدرسي على الربط بين الدين والسياسة عندما جعل من التصدي للسياسة شرطاً من شروط القائد. وذلك بقوله: (لا تستقيم القيادة لأحد ما لم يتصدى للمهام السياسية). [121] ومن هنا، أصبح العلم بالسياسة، ومعرفة أبعادها، والعوامل المؤثرة فيها عنده، من الأمور الشرعية الواجب معرفتها بالنسبة إلى كل إنسان مسلم، سواء كان قيادياً أم إنساناً عادياً. فالسياسة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحياة. وإذا كانت مهمة الفقهاء سابقاً، تكمن في معرفة أصول الفقه وقواعد الإعراب، (فإن عليهم بالإضافة إلى ذلك، أن يتعمقوا أكثر فأكثر في معرفة هذا العصر، وما يجري فيه من أحداث. وما يختفي وراء هذه الأحداث من عوامل سياسية. فكلما كانت معرفتهم بالزمان أو بالسياسة أكثر، كلما كانت فرص نجاحهم في إدارة شؤون الأمة أكثر، واستقامتهم على الخط مضمونة بنسبة أكبر). [122]

ويعتقد رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية المرجع محمد باقر الحكيم، أن دور الدين أوسع من الممارسات العبادية والروحية وأشمل لأنه (يعالج الحياة السياسية للإنسان بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والإدارية). [123] ويرى أن الأحكام الشرعية تمثل وصفة ثابتة في الحكم الإلهي. وإن الحكم الإلهي ينبغي أن يكون قائماً على الشريعة. وإن الأحكام الشرعية ليست مجرد أحكام فوقية، إنما أحكاماً تتطابق مع الحق والعدل، ويحفظ من خلالها التوازن في السلوك البشري. [124]

كما ربط المرجع محمد صادق الصدر بين الدين والسياسة عبر طرحه لفكرة (أن للإسلام القابلية المطلقة على حل سائر مشاكل الحياة البشرية). [125] وذهب في السياق نفسه، إلى الاعتقاد بأن الشريعة الإسلامية فيها من الشمول ما يمكنها من استيعاب أنحاء الحياة المختلفة، وجميع مشاكل بني الإنسان في كل زمان ومكان. [126] ومن هنا، حذر من عدة إشكاليات قد تؤثر على مركز الدين في الحياة، لعل أهمها ما يأتي: [127]

1- علمنة الدولة، وفصل الدين عن السياسة، والإيحاء بأن دور الدين، يكمن في الشؤون الروحية فقط.

2- هدم سلطان فقهاء الدين في قلوب المسلمين، وإثارة السخرية منهم، وتصويرهم بصورة الجهلاء الجامدين تارةً، والمنافقين المستغلين لسلطان وظائفهم الدينية تارةً أخرى.

3- إثارة الإشكالات الوهمية حول قواعد الإسلام وأحكامه، (ليوهموا العامة أنها لم تعد كافية لسد حاجات المجتمع العصري).

4- كما حذر من سياسة التغريب، التي تهدف إلى سلخ المجتمع المسلم عن إسلامه، واضطراره لمتابعة الغرب، واستيراد ثقافته.

أما حزب الدعوة الإسلامية، فقد أكد على أنه يستمد أفكاره من الإسلام وفق مدرسة أهل البيت، وأن أطروحاته الفكرية والسياسية، لا تصدر إلا بعد مراجعتها وإمضائها من مجموعة من الفقهاء والمجتهدين. [128] وعلى هذا الأساس، وضع تعريفٍ الإسلام والعقيدة والشريعة في الأساس الأول من أسسه الفكرية التسعة. (فالإسلام)، يمثل العقيدة والشريعة التي جاء بهما من عند الله تعالى الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم. و(العقيدة) تمثل مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، التي تعرفنا بالخالق والحياة والإنسان. وسميت بالعقيدة لأنها معلومات جازمة. أما (الشريعة) فتمثل مجموعة القوانين والأنظمة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والتي تعالج شؤون الحياة البشرية كافةً. وخلص الحزب إلى القول بأن الإسلام (مبدأ كامل لأنه يتكون من عقيدةٍ كاملةٍ في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة، ويفي بأمس وأهم حاجتين للبشرية وهما القاعدة الفكرية والاجتماعية). [129]

وأكد ايضاً على أن الإسلام، يمثل (القاعدة الرئيسية التي يبتنى عليها نظام الحياة). [130] وأضاف قائلاً: (الإسلام دين التكامل في كل شيء، ولا يمكن أن يعطي أي فكر ما أعطاه الإسلام للبشرية). [131] وبهذا التعريف، ابتعد كلياً عن مفهوم البعث للدين.

ثم ربط حزب الدعوة بين الدين والسياسة بوضوحٍ تامٍ، بقوله: (فحركتنا تعتمد العقيدة الإسلامية وما ينبثق عنها، وما يبتني عليها كرابطٍ بين أعضائها وتربطها بالأمة... وتعمل حركتنا في جميع المجتمعات بغية جعل كلمة الله هي العليا، وتحكيم الإسلام في جميع مرافق الحياة). [132]

ومن هذا الإدراك لماهية الدين ودوره في الحياة، ذهبت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، نحو رفض أنظمة الحكم العلمانية، بما فيها النظام السياسي العلماني، الذي أرسى دعائمه حزب البعث عام 1968. وتبنت بدلاً عنها نظام الحكم الثيوقراطي.

فالمرجع محمد باقر الصدر، كان قد تبنى فكرة (الحكومة الثيوقراطية)، بشكلٍ متدرجٍ، قام على الخطوات الآتية:

1- في البدء لم يتم لديه دليل واضح على صيغة الحكم الثيوقراطي رغم مناقشته للصيغ المختلفة للحكم الإسلامي، والتي طرحها رجال الدين قبله، بما فيها ولاية الفقيه الخاصة (الحسبة وحفظ النظام)، وولاية الفقيه المطلقة.

2- ثم حاول في الستينات، الاستفادة من آية الشورى، للدلالة على إمكان إقامة الحكم الإسلامي على قاعدة الشورى. وحاول اتخاذها كأساس لفلسفة الحكم في عصر الغيبة مادام لا يوجد نص قاطع بخصوص تعيين شكل الحكم الإسلامي. [133]

3- وبعد أن تولدت لديه الشكوك في دلالة آية الشورى على الحكم الإسلامي، تبنى نظرية ولاية الفقيه المطلقة، التي يمثل فيها المرجع (الولي الفقيه) المحور الأساس للدولة. وذلك لأنه يقوم بقيادة العملية السياسية من جهة، ويمارس عملية الإشراف الفكري والسياسي عليها من جهة أخرى. إذ أن المرجعية الدينية، تعد المعبر الشرعي عن الإسلام، كونه النائب العام عن الإمام الغائب من الناحية الشرعية. ولذلك، فإنه يصبح الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش. [134] ومن خلال هذا التصور النظري، حاول الصدر الأول، أن يوفق بين ولاية الفقيه المطلقة ونظرية الشورى من خلال انتخاب الأمة للفقيه الولي، والرقابة العامة التي يمارسها إزاء

الحركة السياسية كلها. ومن خلال المستشارين الذين لابد أن يرجع إليهم الولي الفقيه في أطار المرجعية الذاتية والموضوعية. [135]

أما حزب الدعوة الإسلامية، فقد ركز على أن الهدف الأساس للعمل الإسلامي، يكمن في إقامة الدولة الإسلامية (الدولة التي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه تشريعاتها). [136] **وذهب نحو ضرورة الربط بين الدين والسياسة من الزوايا الآتية:**[137]

1- اجتمعت كلمة المسلمين على ضرورة الحكم والسياسة والإمامة، ولم يكن الإسلام يوماً رسالةٍ بلا دولة.

2- لم تأت فكرة الفصل بين الدين والسياسة، إلا بعد الغزو الاستعماري، الذي حمل معه مفاهيم الكنيسة المسيحية التي تعزل الدين المسيحي عن الدولة.

3- كما ساهم الجهل بالإسلام، والصورة المشوهة لسياسة الحكام في تشويه السياسة الإسلامية، لتبعدها عن ميدان السياسة.

4- أضف إلى ذلك، عملت أجهزة الحكم العلمانية على عزل الإسلام عن السياسة ليخلو الميدان لها وحدها.

وضمن هذا النمط من التفكير، ذهب حزب الدعوة الإسلامية نحو تبني النظام الثيوقراطي الذي يقوم على مبدأ الشورى. وذلك لقوله في الأساس السادس من أسسه الفكرية (أن الشورى في عصر الغيبة، شكل جائز من الحكم. فيصح للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية، ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها، وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة. وعلى هذا الأساس، فإن أي شكل شورى من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعية). [138]

ويبدو أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران، كانت قد غيرت قناعات حزب الدعوة إلى حدٍ ما. وهذا ما كشفت عنه أدبيات الدعوة، التي أعربت عن إعجابها بالثورة الإيرانية، وبمرشدها الخميني. بقولها: (وقد اختصرت الثورة الإسلامية في إيران المسافة للعاملين الإسلاميين، وقدمت أطروحة إسلامية أصيلة، فأغنت الفكر السياسي، ووضحت طريقة

العمل، وصيغة الحكم ببنائها للدولة الإسلامية، وطرحها لنظرية الحكم والسياسة). [139] ومن هنا، طرح الحزب فكرة (ولاية الفقيه) على غرار التجربة الإيرانية. حيث أكد على إيمانه بفكرة ولاية الفقيه إيماناً مطلقاً. وقد تحدث عن موقفه الجديد في العديد من نشراته الداخلية وفي أدبياته وصحافته وتصريحات مسؤوليه. وأنه يؤمن بأن ولاية الفقيه متمثلة بمرشد الثورة الإيرانية الخميني، يجب طاعته، والانضواء تحت لوائه، والسير في ظل قيادته. وأن أعضاء حزب الدعوة يرون فيه قائداً ومرجعاً. [140]

ثم حاول أن يجمع لاحقاً، بين نظرية الشورى ونظرية ولاية الفقيه من خلال القول بإن الولاية على المسلمين لا تكون إلا لفقيهٍ كفوءٍ، يتصدى لقيادة المسلمين، بيد أن تشخيص هذا الفقيه لابد أن يتم عن طريق الشورى التي يختص بها عدداً محدوداً من أهل الخبرة. [141]

وتؤمن (منظمة العمل الإسلامي) بالحكم الثيوقراطي. إذ أنها تعتقد أن القيادة المرجعية الدينية وحدها المؤهلة لقيادة الثورة الإسلامية، والتي تضمن انتصارها وديمومتها، ولا تستطيع أي قيادة سواها على الاضطلاع بهذا الدور لأنها قيادة منتزعة من صميم الإسلام. [142] وترى المنظمة أن القيادة لابد أن تكون منتخبة بحرية تامة، لتكون قيادة للأمة كلها وليس حكراً لجماعة معينة. ويرى مرشد المنظمة المرجع محمد تقي المدرسي، بأن القيادة الدينية في العراق، ينبغي أن تكون امتداداً لخط المجتهد الأكبر. [143] وقد حدد القرآن الكريم، من وجهة نظر المرجع محمد تقي المدرسي، معالم الحكومة الإسلامية من خلال بيان أبرز الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الحاكم الشرعي. والواجب في حكم الله يرتب على الأمة أن تختار (إماما ً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم، ويجبي فيئهم، ويقيم حججهم وجمعتهم، ويجبي صدقاتهم). [144]

وقد عللت منظمة العمل الإسلامي تصوراتها لفكرة القيادة المرجعية من خلال وقائع تاريخية مرت بها الحركات الإسلامية، لعل أهمها ما يأتي:

أ – تعتقد المنظمة، أن جماعة الإخوان المسلمين، قد قطعت شوطاً طويلاً في العمل السياسي والتنظيمي، وتحولت إلى واقعٍ متحركٍ في عددٍ من بلدان المنطقة في نهاية

الستينات، إلا أنها تصدعت بمجرد وفاة قائدها ومؤسسها حسن البنا عام 1949 لأنها لم تهتم بما فيه الكفاية بموضوع القيادة الدينية الإستراتيجية. ولذلك لم يملأ المنصب شخص بحجم الوزن الديني – السياسي لحسن البنا. (145)

ب- كما أن واقعة نفي المرجع محمد مهدي الخالصي من العراق إلى إيران عام 1923، كانت لها تداعيات على الحركة الإسلامية في العراق لأن المنظومة الدينية لم تنظم بما فيه الكفاية مسألة القيادة المرجعية وبدائلها. (146)

ويبدو، أن التصورات الفكرية التي طرحتها المنظمة ومرشدها الديني، كانت محاولةً لتجسير الفجوة بين الفقيه والأمة، من خلال نقل الفقيه من ميدان الفتوى إلى ميدان القيادة. ومن هذا المنطلق حصل التلاقي بين المنظمة وقيادة الثورة الإسلامية في إيران. حيث يرى المرجع المدرسي أن الثورة الإسلامية في إيران تمثل استكمالاً لجهود الحركة الإسلامية الممتدة عبر الزمن. كما أن تلك الثورة تركت آثاراً ملموسة على الساحة العراقية أكثر من أي بلد آخر، بحكم مجموعةٍ من الأسباب ذات الصلة بالجغرافية والتاريخ، والتركيبة المذهبية، وطبيعة العمل الإسلامي في العراق. (147) وعندما لا تسمح الظروف السياسية بولادة القيادة المرجعية، فقد أوجب المرجع المدرسي على الشاب المسلم أن يشكل من نفسه ما يقرب من القيادة المرجعية إلى أن تتاح الفرصة للأمة لتختار القائد المرجع وفق المعايير الشرعية. (148)

وذهب المرجع المدرسي، إلى القول، بأنه لا توجد صيغة ثابتة لتشكيل الحكومة الإسلامية، وإنما هي تابعة للمتغيرات بعد اعتماد ثوابت الشريعة. ثم أشار إلى مجموعة من التوصيات، التي يرى أنها تمثل إطاراً للحكم الإسلامي، **لعل أهمها ما يأتي:**(149)

1- ممكن أن يكون الحكم الرئاسي حكماً إسلامياً، إذا توفر فيه الشروط الآتية:

أ – إذا توفرت في شخص الرئيس شروط تجسيد القيم الإلهية، مثل الإيمان، والتفقه للمستوى الذي يمكنه من استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بمستحدثات المسائل، والعدالة، والقدرة على أداء واجباته كرئيس.

ب- إذا تم اختيار الرئيس من الأمة، التي تمتلك حق مراقبة أداءه، وعزله حسب ما تقرره القوانين الشرعية.

ج - وانطلاقاً من أدلة الشورى، تنتخب الأمة مؤسسات دستورية هدفها تقديم المشورة للرئيس. وتمتلك صلاحيات محددة حسب الأحكام الشرعية، وتقوم بدور الوسيط بين الأمة والرئيس في تقديم المشورة، وفي الرقابة على الأداء.

وبما أن الدولة الإسلامية لدى المرجع المدرسي، تعد دولةً إلهيةً، فإن أبرز مسؤوليات الرئيس هي:[150]

أ - استنباط الحكم الشرعي في الحوادث الواقعة لإصدار القرار الرئاسي بالاعتماد على الفتاوى الشرعية التي يصدرها هو أو لجنة من الفقهاء.

ب- اتخاذ القرار الرئاسي المناسب في شؤون البلاد اعتماداً على صلاحياته.

ج - وضع السياسة العامة للدولة بعد تبلورها في مجلس الشورى أو لجان الخبراء، وتنفيذ أحكام الشريعة، والمراقبة على حسن إجراء الأحكام.

د - قيادة القوات المسلحة، وإعلان الحرب، وإقرار السلام، وإعلان حالة الطوارئ وإنهائها.

ر - تعيين رئيس السلطة القضائية من بين الفقهاء الذين تتوفر فيهم شرائط الفتوى، والتقوى، والكفاءة الإدارية. وتعيين رئيس أركان الجيش وقادة القوات المسلحة، والقائد العام لقوات الشرطة، ورئيس جهاز الأمن العام، وممثلي الدولة لدى الدول الأخرى والمنظمات الدولية، وعقد المعاهدات مع سائر الدول، وتخفيف العقوبات عن المجرمين حسب مصلحة الأمة. فضلاً عن أجراء اللازم في القضايا التي تقتضيها إدارة الدولة.

2- ولكي تكتمل شرعية الحكم الرئاسي، لابد من انتخاب الشعب (هيئة كبار الفقهاء) وفق أحكام الشرع، وهم عادةً يشكلون مراجع التقليد وكبار وكلائهم. وتتولى هذه

الهيئة، مسؤولية مراقبة الرئيس، وإعانته في إدارة البلاد، ومراقبة قرارات مجلس الشورى لتكون موافقة لأحكام الشرع ومصلحة الأمة. كما أنها تتولى إدارة البلد في حال غياب الرئيس أو عزله لحين انتخاب رئيس جديد. وتقوم الهيئة بطرح من تراه مناسباً للرئاسة، وللأمة حق الرفض أو القبول. (151)

3- إن شرعية الحكم الرئاسي تتوقف على ضرورة تشكيل مجلس الشورى لأن الله سبحانه أقر قيمة الشورى في المجتمع الإسلامي. ويمثل هذا المجلس أعلى سلطة في البلاد بعد مقام الإمامة، ويجسد القناة الشرعية الأساسية التي تنقل آراء الناس وتطلعاتهم إلى السلطات المعنية. ويتولى المجلس مسؤولية تشريع القوانين والأنظمة التي تخدم مصالح البلاد استناداً على أحكام الشريعة، ووضع خطة تنموية للبلاد حسب المصالح العليا للأمة، ومراقبة المواثيق الدولية التي تبرمها الحكومة مع الدول الأخرى. فضلاً عن مراقبة أداء الحكومة لواجباتها. (152)

أما رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية المرجع (محمد باقر الحكيم)، فقد كان متبنياً للحكم الثيوقراطي. إذ أنه يعتقد أن ولاية الفقيه، تمثل نظام الحكم الشرعي للإسلام بعد النبوة والإمامة. وذلك لأن الحاكم الإسلامي يمثل في النظرية الإسلامية عنصر الثبات، ونقطة الارتكاز التي يمكن أن تؤثر في مصير الحكم واستقراره واستقامته. ولذا كان (الإنسان الصالح) هو المؤهل للحكم لأنه يجسد الدور الأساس في تطبيق النظرية الإسلامية على أرض الواقع. (153) والإنسان الصالح، من وجهة نظره، هو الفقيه الجامع للشرائط. لقوله: (أن الولي هو الفقيه الجامع للشرائط). وحدد تلك الشروط بما يأتي (إن الروايات تدل على الفقاهة والعدالة والكفاءة شروط ضرورية في الولي لا يمكن غض النظر عنها). وتصور أن العلاقة بين الشورى وولاية الفقيه، هي علاقة اكتشاف الولي الفقيه واختياره من بين الفقهاء عند تعددهم، وليست علاقة تعيين وتوكيل، فلا دور للشورى في تعيين الولي الفقيه، ولكن ممكن أن يكون للشورى علاقة أخرى في الولاية العامة على مستوى الممارسة والتطبيق. (154)

ومن هذه المنطلقات الفكرية، كان موقف المرجع الحكيم إيجابياً من تجربة الحكم التي أرست دعائمها الثورة الإسلامية في إيران، بقوله: (وقد جسدت الجمهورية الإسلامية في

إيران هذه النظرة عملياً من خلال دستورها وممارساتها الميدانية. فكانت أروع نموذج يشهده العالم الإسلامي في هذا المجال منذ الصدر الأول الإسلامي وحتى يومنا الحاضر. وبالتالي كانت أروع ما شهده العالم في تاريخه كله في هذا المجال بعد التجربة الإسلامية الأولى). [155]

وتجدر الإشارة، إلى أن المرجع الحكيم، كان لا يرى تعارضاً بين وجود مرجعيات دينية متصدية في البلدان الأخرى بشرط عدم تعارضها مع مبدأ الولاية العامة، التي تقع عليها مسؤولية حماية الشريعة على مستوى الأمة الإسلامية كلها. [156] وهناك من يرى، أن المرجع الحكيم، كان يؤمن بولاية الفقيه، التي لا تتدخل بشكل تفصيلي في البلدان التي توجد فيها مرجعية دينية أخرى متصدية. وهناك من يرى أن المرجع الحكيم، لم يكن ساعياً إلى تطبيق نظام ولاية الفقيه في العراق بحكم وجود مرجعية دينية متصدية في العراق لا تؤمن بولاية الفقيه المطلقة، وبحكم طبيعة المجتمع العراقي التعددي. وهذا ما ذهب إليه الباحث محمد هادي الاسدي ومحمد الحيدري. [157]

أما المرجع (محمد صادق الصدر)، فقد اتبع تقيةً ملموسة في طرح رؤيته حول الدولة والحكم والسياسة، بسبب طبيعة النظام السياسي القائم في العراق، والذي لا يسمح بالرأي الآخر، خصوصاً إذا انطوى ذلك الرأي على تضادٍ مع منهج الحكم وفلسفته لدى حزب البعث.

مع ذلك، فإنه طرح فكرة ولاية الفقيه من حيث المبدأ في بحوثه المتفرقة، دون أن يطرحها كبديل عملي لنظام حكم البعث. وتبثق ولاية الفقيه العامة لدى المرجع الصدر الثاني من فكرة القيادة الإسلامية ككل بوصفه (الولي العام قائماً بأمر الأمة ومالكاً لزمام تدبيرها وقيادتها، فلو اعترفنا بولايته في الإسلام، كان هو قائد الأمة، والحافظ لمصالحها العليا طبقاً للتشريع الإسلامي). [158] وإذ تكون المصلحة الإسلامية العليا، مقتضية لأن يكون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بصفته ولياً وقائداً وحاكماً، أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ليتسنى له التطبيق على أوسع نطاق. (فكذلك ينبغي أن يكون الولي والقائد بعده ليتسنى له التطبيق على أوسع نطاق. ومن هنا انبثقت فكرة الإمامة والخلافة). وقد سمي القائد (ولياً) لأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وسميت القيادة (بالولاية). [159]

ومن هنا يأتي عنده، دور الفقيه ليحتل دور القيادة، على النحو الذي كان عليه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا بصفته رسولاً مبلغاً، إنما بصفته قائداً وحاكماً. وكان لابد للفقيه من مادةٍ قانونيةٍ إسلاميةٍ تعطي الفقيه هذه الصلاحية. ومن هنا ساق الصدر الثاني الأدلة في سياق الاستدلال على ولاية الفقيه. [160] وبذلك، أصبحت قيادة الفقيه للأمة الإسلامية، عنده، هي القيادة الصالحة الصحيحة التي تقوم بانتزاع القيادة من أيدي القيادات العلمانية، التي لا تمت إلى السماء بصلةٍ، والتي (ترتبط ارتباطاً جوهرياً بالقوانين الوضعية التي يشجبها الإسلام جملةً وتفصيلاً). [161] وإذا كانت تولية الفقيه الفعلية للزعامة، تابعة لشكل القانون الساري في الدولة الإسلامية لتنظيم الرئاسة فيها، فإن ولاية الفقيه لم توكل إلى أي شخص، وإنما تناط بالشخص الذي تتوفر فيه شروط الولاية، بغض النظر عن شخصه ولغته وجنسيته وثروته أو أي مسوغ آخر من هذا القبيل.

ويبدو أن شروط الولاية لديه تكمن فيما يأتي:[162]

1- يجب أن تتوفر فيه الشروط الأساسية الأولية لأهلية الولاية، كالعقل، والبلوغ، والرشد، والإسلام، والذكورة، وحلية المولد.

2- يجب أن يمتلك العلم بمفهومه الواسع الواعي. وهذا الشرط لديه يكون على ثلاثة منازل أساسية، هي: أن يكون قادراً على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها أولاً، ويجب أن يوسع من ثقافته الفقهية الإسلامية لتشمل النواحي الاجتماعية ثانياً، ويجب أن يكون على درجةٍ عاليةٍ من الرشد الاجتماعي والخبرة بشؤون الناس، والتعامل معهم ثالثاً. إذ أنه بدون ذلك، يكون عاجزاً عن ممارسة الولاية والقيادة بطبيعة الحال.

3- يجب أن تتوفر في الولي الفقيه، صفة العدالة ما قبل الوعي وما بعده، وفي مرحلة التمحيص.

ثم ذهب المرجع الصدر الثاني نحو تحديد صلاحيات الولي الفقيه بالشكل الآتي:[163]

1- بيان الأحكام الشرعية للناس في أمورهم المستجدة وأحوالهم الحياتية (الإفتاء).

2- تولي الأمور الحسبية.

3- تولي مهمة القضاء.

4- إقامة العقوبات الإسلامية وتطبيقها.

5- التصرف الاجتماعي في الموارد غير المنصوصة، طبقاً للمصالح العامة.

6- النهوض بمسؤولية الفتح الإسلامي، ومعناه ضم البلاد غير الإسلامية إلى البلاد الإسلامية، لتصبح جزءً منها.

7- وتندرج ضمن صلاحيات الفقيه سائر الأعمال الأخرى، التي تقوم بها الحكومات بشكلٍ اعتيادي.

مع ذلك، فإن المرجع الصدر الثاني، قد وضع قيدين على صلاحيات الولي الفقيه وهي:[164]

أ – مقيد بحدود الدليل الشرعي، الذي لا يتمكن من تجاوزه.

ب– مقيد بمراعاة المصلحة العامة، بحيث لا يتمكن من التعارض معها.

وفي إثارة فكرية مهمة، ناقش الصدر الثاني، مسألة فقهية – سياسية جوهرية، تتعلق بولاية الفقيه. مفادها هل أن الولاية العامة تنعقد (للفقيه الأعلم) أم (للفقيه مبسوط اليد)؟

وقد تصدى للإجابة عن ذلك، عبر مسألتين هما:[165]

أ – أن (بسط اليد) ليس ضرورياً من الناحية الشرعية، بدليل أن أغلب الأئمة المعصومين لدى الشيعة، لم يكونوا مبسوطي اليد، مع ذلك انعقدت لهم الإمامة والولاية.

ب– ثم، أنه من الناحية العملية، لا يوجد شخص مبسوط اليد بشكل مطلق، إنما يكون مبسوط اليد في بعض الأمور، وليس في كلها. وعلى هذا خلص إلى القول، بأن الأساس في تولي الفقهاء ولاية الفقيه يكون صفة الأعلمية وليس بسط اليد.

وضمن هذه القناعات الفقهية، أعلن الصدر الثاني ولايته العامة على العراق بصورة ضمنية، عندما أعلن أنه يجب العمل بالولاية العامة بأكبر قدرٍ متاح. ومصداقاً لذلك، أقام صلاة الجمعة، وأعاد العمل بالمحاكم الشرعية، على الرغم من عدم قدرته على تنفيذ الأحكام الصادرة بالقوة الجبرية. ويبدو أن تلك الخطوات العملية، الدالة على تفعيل الولاية العامة للفقيه، كانت قد أزعجت مؤسسة البعث الحاكمة لأنها تشكل دولة داخل دولة البعث من جهة، وأثارت حفيظة نظام ولاية الفقيه القائم في إيران لأنها تؤسس لولاية عامة في قبال ولاية علي الخامنئي من جهة أخرى. [166] ولترتيب العلاقة بين ولايته غير المبسوطة اليد، وولاية علي خامنئي في إيران المبسوطة اليد، قال بضرورة أن تنحصر ولاية خامنئي على البلد الذي يحكمه، لأنه ليس الأعلم على حد قوله. أما الولاية العامة على عموم المسلمين في الأرض كلها فتكون للفقيه الأعلم، وإن لم يكن مبسوط اليد. لقوله: (افترضوا أن جماعةً من المجتهدين خمسةٍ أو ستةٍ أو عشرةٍ، يرون صحة الولاية العامة، وكلهم يرون أنه هو الأعلم، وأنه هو الولي العام، كيف نعمل؟ هل نبقى حائرون؟ افترضوا وجود عشرة مجتهدين، وهذه الفرضية معقولة. أما من الناحية التطبيقية فأنا أرى أن الأعلمية هي الشرط الأساسي في التقليد وفي الولاية، لا يمكن لغير الأعلم أن يكون ولياً، ولا أعتقد أن السيد علي خامنئي دام ظله يرى لنفسه الأعلمية، ولكنه مع ذلك، أنا أقول إنه ينبغي أن يفتي شرعاً بولايته على المنطقة – إيران – وذلك بأننا إذا سحبنا هذه الجهة سوف تحصل مفسدة في إيران، أي مفسدة على الإسلام وعلى الشيعة بالخصوص. فنقول بولايته على المنطقة التي يحكمها. وأما المسلمين عموماً أو الشيعة عموماً أو حتى إذا قلنا بتكليف الكفار بالفروع ليس له). [167]

وبناءً على ذلك، فإن الصدر الثاني يجوز تعدد الولايات من الزوايا الآتية:

1- يكون للفقيه الأعلم الولاية العامة على عموم المسلمين على الأرض، وإن لم يكن مبسوط اليد.

2- أما إذا كان المتصدي للولاية لا تتوفر فيه صفة الأعلمية، فتكون ولايته في حدود البلد الذي يحكمه ولا يتعداه.

ويبدو أن فكرة تعدد الولايات التي طرحها الصدر الثاني، كانت سبباً رئيسياً في انتزاعه للدور السياسي – الديني من مؤسسة البعث الحاكمة من جهة، وكانت سبباً في اندلاع خلافٍ بينه وبين ولاية الفقيه القائمة في إيران وما تبعها من خلافات مع المعارضة الشيعية في الخارج من جهة أخرى.

وتأسيساً على ما تقدم كله، يتبين البون الواسع، والخلاف الحاد حول المسألة الدينية بين مؤسسة البعث الحاكمة من جهة، **والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة من جهة أخرى**. **وهذا الخلاف دار حول ما يأتي:**

1- إذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترى أن الدين يمثل تراث الأمة العربية من عبادات وقيم معبرة عن حيويتها وتجددها، ولا ينفصم بأي شكل كان عن العروبة، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن الدين يمثل تراث الأمة الإسلامية كلها، وإنه لا يقتصر على العبادات فحسب، إنما يمثل أطروحة ربانية شاملة لشؤون الدين والدنيا على حدٍ سواء.

2- وإذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترى ضرورة فصل الدين عن السياسة فصلاً تاماً، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن الدين والسياسة لا يمكن أن ينفصلان، بل أن السياسة، من وجهة نظرها، تعد واجباً كفائي يقع على عاتق المسلمين.

3- وإذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترفض فكرة الدولة الثيوقراطية، وتأخذ بفكرة الدولة العلمانية، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، على خلاف ذلك تماماً، ترفض فكرة الدولة العلمانية، وتأخذ بفكرة الدولة الثيوقراطية.

المبحث الثالث

الصراع حول المسألة القومية

آمن حزب البعث بفكرة القومية العربية، واحتسبها محوراً أساسياً في منظومته الفكرية والسياسية. لذلك خصص لها ثلاثة مبادئ أساسية في دستور الحزب عام 1947، وهي:[168]

1- **المبدأ الأول**: يتعلق بوحدة الأمة العربية وحريتها. إذ وصف العرب، بأنهم أمة واحدة، تمتلك الحق الطبيعي في تكوين دولة واحدة. واحتسب الأمة العربية وحدة ثقافية، وأن جميع الفوارق القائمة بين أبنائها عرضية تزول بيقظة العرب. وأكد على أن الوطن العربي، يمثل وحدة سياسية – اقتصادية لا تتجزأ، ولا يمكن لأي قطر عربي أن يستكمل شروط حياته منعزلاً عن الآخر.

2- **المبدأ الثاني**: يتعلق بشخصية الأمة العربية، التي (تختص بمزايا متجلية في نهضاتها المتعاقبة، وتتسم بخصب الحيوية والإبداع، وقابلية التجدد والانبعاث).

3- **المبدأ الثالث**: يتعلق برسالة الأمة العربية (الأمة العربية ذات رسالة خالدة، تظهر بأشكال متجددة متكاملة في مراحل التاريخ، وترمي إلى تجديد القيم الإنسانية). ولهذا وصف حزب البعث نفسه، بأنه (حزب عربي شامل). وأن الحزب (قومي يؤمن بأن القومية العربية حقيقة حية خالدة).

وذهب دستور الحزب إلى تعريف العربي، على أنه (هو من كانت لغته العربية، وعاش في الأرض العربية أو تطلع إلى الحياة فيها، وآمن بانتسابه إلى الأمة العربية). وأباح إسقاط الهوية العربية عن المواطن العربي، بالشكل الآتي: (يجلى عن الوطن العربي كل من دعا أو انضم إلى تكتل عنصري ضد العرب، وكل من هاجر إلى الوطن العربي لغاية استعمارية).[169] ثم عرف الوطن العربي بقوله: (هذه البقعة من الأرض التي تسكنها الأمة العربية، والتي تمتد ما بين جبال طوروس وجبال بشتكويه وخليج البصرة والبحر العربي وجبال الحبشة والصحراء الكبرى والمحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط).[170] وترتبط هذه

المجموعة البشرية العربية، التي تسكن هذه الأرض بروابط مشتركة، كاللغة والتاريخ والتراث والمصالح الاقتصادية والمصير المشترك. [171]

ومن هنا، يتبين، أن حزب البعث، قد حدد هوية الأمة العربية، ورسم حدودها الجغرافية بشكلٍ واضحٍ. كما أنه حدد هويته القومية العربية بوضوح لا لبس فيه.

وذهب مؤسس البعث ميشيل عفلق عام 1957، إلى أن القومية العربية لدى البعث، هي واقع بديهي يفرض نفسه دون حاجة إلى نقاش أو نضال. أما مجال الاختلاف وضرورة النضال فهما في محتوى هذه القومية. هذا المحتوى المتطور الذي يحتاج في كل مرحلة من مراحله إلى نظرية قومية تلائمه. [172]

ولا تعد القومية لدى منظر البعث (منيف الرزاز)، وليدة النهضة الأوربية لأنها موجودة في التاريخ منذ القدم، لم تنقطع ولم تختفِ. لقد أذاب التاريخ بعض القوميات، ولكنه أنشأ قوميات أخرى، وأدمج بعض القوميات مع بعضها الآخر ليخلق أخرى أعم وأشمل، ولكن القوميات كقوميات كانت موجودة دائماً، حية مستمرة دائماً. [173] والقومية في معنى من المعاني، تعد مفهوماً اجتماعياً يعبر عن هذا الرابط الذي يربط أفراد الأمة الواحدة. والقومية في معنى آخر قوة دافعة خلاقة. فالقومية في المعنى الأول مجرد علاقة، والقومية في المعنى الثاني قوة. والمعنيان على اختلافهما الأساسي صنوان، بمعنى أن أحدهما لا يفترق عن الآخر. فإذا وجدت العلاقة القومية فقد وجدت القوة القومية الدافعة معها. [174]

وعرفها مؤسس البعث عام 1940، بالشكل الآتي :(القومية للشعب كالاسم للشخص، والملامح للوجه، هي قدر قاهر يسير مجموعة من البشر في مجرى من الحوادث والظروف فريد، وينسج عليه غلافاً من الصفات متميز الشكل). [175] وأضاف قائلاً :(القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء. هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته، لأن الوطن بيت كبير، والأمة أسرة واسعة). [176] **ثم وضع مؤسس البعث عام 1941، تحديدات للفكرة القومية العربية، لعل أهمها ما يأتي:** [177]

1- لا يجوز أن تصبح القومية نظرية من النظريات، لقوله: (أ نجعل قوميتنا وهي أساس حياتنا، نظرية من النظريات، فنتركها عرضةً لتقلبات المنطق والذوق والهوى،

فننـادي بها اليـوم، ونؤثر عليها الأممية والشـيوعية غداً، ونعتنق الدعـوة الدينية بعد غـد، ونعتنق الدعوة الدينيـة بعد غد؟). وأضاف قائلاً: (إن القومية العربية ليسـت نظرية، ولكنها مبعث النظريات، ولا هي وليدة الفكر بل مرضعته).

2- لا يجوز الاخذ بنموذج القومية الأوربية لأنها، بقوله: (تنسـينا شخصيتنا وتشوهها، ومن جهة أخرى، تسلبنا واقعنا الحي، وتعطينا بدلاً منه ألفاظاً ورموزاً مجردةً).

3- لا يجـوز أن تُختلـق خصومـة بين القوميـة واجزائها المنبعثـة منها، كالديـن والتقاليد والفنون لأنها في نظره (التربة التي تنمو فيها مواهب أمة ما في كل الميادين). وأضاف قائـلاً :(فالإسـلام في حقيقته الصافية نشـأ في قلب العروبة، وأفصـح عن عبقريتها أحسـن إفصاحٍ، وسـاير تاريخها، وامتزج به في أمجد أدواره، فلا يمكن أن يكون ثمة اصطدامٍ).

4- لا يجـوز الادعـاء أن العـرب أفضل من الأمـم الأخرى، إنـما الصحيح القـول بأننا (مختلفون عنهم، وهذا الاختلاف هو الذي يجعلنا عرباً، ويجعلهم غير عرب).

وفي ضوء هذه التحديدات، رفض مؤسس البعث القومية العنصرية، والقومية الدينية، والقوميـة التاريخيـة. [178] ووضع هدف الوحـدة العربية في مقدمة دسـتوره الداخلي، الذي نص على أن (العرب أمة واحدة لها حقها الطبيعي في أن تحيا في دولةٍ واحدةٍ، وأن تكون حرةً في توجيـه مقدراتها). [179] واحتل هدف الوحدة، أولوية في كل المراحل التي طبعت نشـاط البعـث. وكان مـن أكثر الأهداف قدرةً على اسـتقطاب الجماهير. [180] إذ أكـد البعث مراراً، على أولوية الوحدة، وأعطاها أولويةً على الاشـتراكية والحرية. وآمن بأن أي معالجة لمشاكل العرب الحيوية لا تصدر من مسلمة الوحدة العربية، تعد نظرةً خاطئةً، ومعالجةً ضارةً. [181] ولذلك احتسب مؤسس البعث مسألة الوحدة العربية عام 1956 (ليست مجرد حلم وخيال بل حقيقة حية سائرة في طريق التحقيق). [182]

وذهـب مفكر البعث شـبلي العيسـمي نحـو احتسـاب الوحدة بمثابـة (التجسـيد العملي لفكـرة القوميـة العربيـة). وتجاوز في هذا الطـرح المنظومة الدينيـة – السياسـية المعارضة، التي

تنـادي بضرورة العمل ضمن إطار إسـلامي، يتجـاوز فكرة القومية العربيـة والوحدة العربية، (ويعملون على تسفيهها ومحاربتها، مع إثارة التعصب الديني، وإيقاظ الحساسية الطائفية).[183]

وقد وضع مؤسس البعث رؤيته لإنجاز الوحدة العربية بما يأتي:

أ – رفـض وجهـة نظر القائلـين بأن الوحـدة العربية مرهونـة بالقوة العسـكرية، التي تمتلكهـا إحدى الـدول العربية، بحيث تسـتطيع بالقوة الماديـة، أن تفرض الوحدة على الآخرين، وتوحد شأنهم.

ب لا يمكـن أن تتحقـق الوحـدة العربيـة، إلا إذا اسـترد العـرب وحدتهـم الروحية، وشعروا بأنهم لم يوجدوا عبثاً في الحياة.

ج – الوحـدة العربية هي نتيجة للانقلاب الروحي في المجتمع العربي. إذ أنها ليس جمع أضـدادٍ أو كميـاتٍ، لأن الأشـياء الميتة إذا جمـع بعضها إلى بعضٍ فـلا تنتج حياة، ولكـن إذا تحركت الروح، بُعث الشـعب. عندها يكون الجمـع مجدياً. لذلك ينظر البعث إلى الوحدة على أنها تصوراً انقلابياً ثورياً. [184]

د – لا تعـد الوحـدة عمـلاً آليـاً تتم من تلقـاء نفسـها بحكـم الظـروف والتطورات، فالظـروف لا تخدمها، والتطور قد يسـير معاكسـاً لهـا نحو تبلـور كاذب للتجزئة. لذلـك (هي بهـذا المعنى فاعلية وخلق ومغالبة للتيار، وسـباق مـع الزمن، أي أنها تفكير انقلابي، وعمل نضالي). [185] إذ أن التطور التاريخي لا يأت بالوحدة عفوياً، إنما لابد من تغذية يومية، وتوضيح وتثقيف وتنظيم (وهي أكثر الأهداف احتياجاً إلى ذلك كله). [186]

ر – إن الوحـدة تعبـير عن النضـال ضد الاسـتعمار، والطغيان الداخلي، والاسـتغلال الطبقي، والجمود الفكري. [187]

ز – لا يمكـن أن يكون للوحدة غير طريـق واحد، هو طريق التحرر والتقدم والنضال السـياسي والاجتماعـي، أي طريـق جماهـير الشـعب العـربي وليـس عـن طريـق حكامه. [188]

وذهب البعث نحو تحديد مزايا الوحدة العربية في منطلقاته الفكرية بالشكل الآتي:[189]

1- الوحدة العربية، كفيلة بضرب المصالح البرجوازية القطرية، والمصالح الإقطاعية والاحتكارية في الوطن العربي.

2- أنها ضرورية في معركة الوجود العربي ضد الاستعمار.

3- أن الوحدة، ستتيح الفرص الجدية لانطلاق الاقتصاد العربي انطلاقاً سريعاً.

4- أنها ضرورية لمواكبة التطور الموضوعي للنظام الدولي، الذي يحث الخطى نحو تشكيل تكتلات سياسية واقتصادية كبرى من الشعوب المختلفة.

ووضع مفكر البعث شبلي العيسمي بعض الملاحظات، التي يراها تصلح لأن تكون قواعد عامة لشروط نجاح الوحدة العربية، وهي:[190]

1- الوحدة العربية التي لا يتوفر لها محتوى تقدمي اشتراكي، لن يكتب لها النجاح.

2- أي وحدة عربية، لا تنبعث من الإيمان بالمنطلق القومي الشامل، ولا تنبع من عقيدة الوحدة وإستراتيجيتها، لابد أن تتعثر وتنتكس.

3- أي وحدة ترتبط بأهداف سياسيةٍ طارئةٍ أو بمقاصد قطرية، ولا تتجه القيادة فيها نحو تحرير فلسطين والأراضي العربية المحتلة، لابد أن تصاب بالشلل، وتغدوا مجرد تكتل سياسي محوري، غايته الحفاظ على الحكم القائم في كل قطر على حدة.

4- أي وحدة عربية، تؤسس باتحاد فوقي، يعتمد على الدعاية والأجهزة البيروقراطية، ولا يستند على الجماهير وطلائعها الثورية المنظمة، فإن مصيرها الفشل.

ويبدو أن التأملات الفكرية لحزب البعث حول المسألة القومية لم تكن محل قبولٍ من المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، التي رفضت هذا التفسير، وتبنت وجهات نظر مغايرة تماماً.

حيث كان موقف المرجع (محمد باقر الصدر) من القومية، موقفاً ناقداً. إذ رفض المفهوم القومي القائم على أساس العرق أو اللغة كركيزة لبناء الدولة. ورأى أن القومية تفرق بين

المسلمين على أساس العرق والجغرافية، الأمر الذي يتعارض مع الرؤية الإسلامية، التي تحتسب الأمة الإسلامية وحدة متكاملة تتجاوز الانتماءات العرقية واللغوية.

ومن هنا، أكد على أن الإسلام يمثل النظام الشامل لبناء الدولة والمجتمع، وأن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. وقد نشأت على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها في قيادة المجتمع البشري وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيمٍ اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، بقصد الحفاظ (على وحدة البشرية، وتطور نموها في مسارها الصحيح) على حد قوله. [191] وأوضح الصدر الأول، أن الإسلام يمتلك نظرته الشاملة للعالم والإنسان، والتي تشمل الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها، ويقوم الدين برسالته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا أن تحقق أهدافها البناءة، وأغراضها الرشيدة إلا على أسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه الإنسان، وحب الذات المتمركز في فطرته. إن هذا التوفيق، يحصل بطريقتين هما:[192]

1- يعمل الإسلام على تركيز التفسير الواقعي للحياة، وإشاعة فهمها كمقدمة تمهيدية إلى الحياة الأخرى، يكسب فيها الإنسان على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة.

2- يعمل الإسلام على التوفيق بين الدافع الذاتي والمصالح الاجتماعية عن طريق تربية أخلاقية تعنى بتغذية الإنسان روحياً، وتنمية المشاعر الخلقية فيه.

ومن هنا طرح فكرة الدولة الإسلامية الأممية. إذ أنه لم يعد إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران نهاية المطاف، إنما احتسبها القاعدة الكبرى لإقامة الدولة الإسلامية الأممية، بقوله: (وقد استطاع الشعب الإيراني المسلم أن يشكل القاعدة الكبرى)، وأضاف أن الشعب الإيراني لا يطرح نفسه، من خلال هذه التجربة، (كشعبٍ يحاول بناء نفسه فحسب، بل كقاعدة للإشعاع على العالم الإسلامي وعلى العالم كله في لحظات عصيبة من تاريخ هذه الإنسانية، يتلفت فيها كل شعوب العالم الإسلامي إلى المنقذ من هيمنة الإنسان الأوربي والغربي وحضارته المستغلة، ويتحسس فيها كل شعوب العالم بالحاجة إلى رسالةٍ تضع حداً لاستغلال الإنسان للإنسان).[193]

أما (حزب الدعوة الإسلامية)، فقد كانت نزعته الأممية الإسلامية، التي تتجاوز النزعة القومية، واضحةً من خلال اسم الحزب ذاته. فأسماء الأحزاب تعبر عن منطلقاتها وتوجهاتها الفكرية. فهناك أسماء أحزابٍ جمعت ما بين مفهومين، أحدهما ايدلوجياً، والآخر جغرافياً. مثل الحزب الشيوعي الصيني، الذي جمع بين الأيدلوجية (شيوعي)، والجغرافية (البلد الذي يمارس فيه نشاطاته). وهناك أحزاب إسلامية منها جماعة الإخوان المسلمين، التي استخدمت لفظة (الإخوان) كمفهوم قرآني، ولفظة (جماعة) المستخدمة في الأدبيات الإسلامية.

ويبدو أن مؤسسي حزب الدعوة، لم يفكروا بالأسماء المتداولة آنذاك، وخاصة تلك التي تؤكد على الجانب الوطني أو الجغرافي. وكان عليهم اختيار اسم يعبر عن توجهات الحزب الوليد.

وتشير أدبيات حزب الدعوة إلى أن المرجع الصدر الأول هو من اختار هذا الاسم، مستلهماً الأهداف التي يريد الحزب تحقيقها، وتحديد المسؤوليات التي يتحملها، والمعايير التي تنظم عمل الحزب.

وفي ضوء ذلك، حمل اسم الدعوة الإسلامية المعاني الآتية:[194]

1- ميز نفسه عن الجمعيات الخيرية، عندما احتسب نفسه حزباً سياسياً منظماً، يسعى للوصول إلى السلطة السياسية، والإمساك بمقاليد الأمور حسب الفرص المتاحة أمامه، وبالوسائل الشرعية، وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

2- كما أن ميز نفسه عن الأحزاب القومية والشيوعية، عندما احتسب نفسه حزباً إسلامياً، يتخذ من الإسلام منهجاً له في وسائله وتحقيق أهدافه.

3- وميز نفسه عن الأحزاب العلمانية، عندما احتسب نفسه، (حزب دعوي)، يحمل رسالة الإسلام، ودعوة الناس للالتزام بتعاليم الإسلام وأحكامه.

وقد طرح حزب الدعوة في أسسه الفكرية التسعة، أفكاراً تتعارض مع رؤية البعث للمسألة القومية كلياً. لعل أهمها ما يأتي:

1- إذا كان البعث قد طرح فكرة (المواطن أو المواطنة) كأساس للحقوق والواجبات ضمن دولته العلمانية، فإن حزب الدعوة طرح فكرة (المسلم) كأساس للحقوق

والواجبات في دولته الثيوقراطية. وهذا ما أكد عليه في الأساس الفكري الثاني للدعوة، (ويعتبر كل من أعلن الشهادتين في عرف الدولة الإسلامية مسلماً مساوياً في الحقوق والواجبات لسائر المسلمين).

2- وإذا كان البعث قد طرح فكرة (الوطن العربي) كإطارٍ جغرافيٍ للقومية العربية، فإن الدعوة طرح فكرة (الوطن الإسلامي) بوصفه (استحقاك الدولة الإسلامية للأرض).

3- وإذا كان البعث لا يعترف بالحدود السياسية القائمة بين البلدان العربية، ويحتسبها حدوداً وهمية صنعها الاستعمار، فإن حزب الدعوة، لا يعترف بالحدود السياسية القائمة بين البلدان الإسلامية، ويحتسبها حدوداً وهميةً صنعها الاستعمار. وقد تحدث حزب الدعوة عن الحدود بوضوحٍ بقوله: (الحدود التي تفصل الكيانات القائمة، هي خطوط وهمية... والحدود السياسية، بصورةٍ عامة، هي حواجز وهمية، يضعها الأقوياء، ويحترمها الضعفاء، ويرتضيها الوارثون القانعون. ثم ينسفها أصحاب الرسالات وأهل الطموح من قادة الأمم). إن تحرير العالم الإسلامي، من وجهة نظره، من السيطرة الاستعمارية، يقتضي القضاء على الدول القائمة في العالم الإسلامي، والتي أطلق عليها حزب الدعوة مصطلح (الدويلات) لأنها، على حد قوله، كيانات هشة، أنشأت بواسطة الاستعمار أو في ظلال الأجواء التي أوجدها المستعمر في بلاد المسلمين. وإن هذه الدول لا تمتلك سيادةً حقيقية. ودورها لا يتعدى تنفيذ السياسة الاستعمارية، وتسيير أمور الناس اليومية لا أكثر، وممكن الإطاحة بها عن طريق تيار إسلامي فعال. [195]

4- وإذا كان البعث قد طرح فكرة (الدولة العلمانية) وطبقها، فإن الدعوة طرح فكرة (الدولة الثيوقراطية)، وسعى في سبيل تطبيقها، والتي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه تشريعاتها. ومن هنا عارض الدعوة نماذج الدول الآتية:[196]

أ - عارض الدول القائمة على قاعدة فكرية مضادة للإسلام. كالدول الشيوعية والرأسمالية.

ب- عارض الدول التي لا تمتلك لنفسها قاعدة فكرية معينة. كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة الحاكم وهواه.

ج - ومن زاوية إيمان الدعوة بأن الدولة الإسلامية (دولة فكرية)، فإنه عارض الدول الإقليمية، التي تعكس في وحدتها السياسية الوحدة الإقليمية. كما عارض الدول القومية، التي تستمد وحدتها السياسية من القومية الموحدة.

ومن هذه المنطلقات الفكرية، حدد النظام الداخلي لحزب الدعوة، جملة من الأهداف الأممية، لعل أهمها ما يأتي:[197]

1- بناء الدولة الإسلامية، لتكون نواة الدولة الإسلامية الكبرى. (فمجال الدعوة الإسلامية مبدئياً: هو الأرض كلها لأن دعوة الإسلام عالمية لا يحدها إقليم أو عنصر أو لون... وعملياً، يتحدد مجال العمل تبعاً للمصلحة الإسلامية العليا، والظروف الموضوعية السائدة في المنطقة، والإمكانيات المتوفرة لدى الدعوة).

2- تحرير البلاد الإسلامية من السيطرة الاستعمارية، وضمها إلى الدولة الإسلامية الكبرى، ودعوة العالم إلى الإسلام.

أما مرشد منظمة العمل الإسلامي المرجع (محمد تقي المدرسي)، كغيره من فقهاء الشيعة، قد تبنى موقفاً نقدياً إزاء فكرة القومية بمعناها السياسي، واحتسبها مفهوماً ضيقاً يتعارض مع المبادئ الإسلامية، التي تدعو إلى وحدة الأمة الإسلامية. فالإسلام لديه، يمثل الإساس الذي يجب أن تبنى عليه الدولة الإسلامية. فالإنسان (الذي تتحدد نظرته إلى الحياة عبر منظار قومي عنصري أو إقليمي مذهبي طائفي أو أي منظار آخر، فإن هذا الإنسان يكون قد ابتعد في الحقيقة عن منظار التوحيد الإلهي). [198] فالإسلام، عنده، وليس القومية، يمثل العلاج الوحيد لمشاكل الأمة الإسلامية، وعلى الحركة الإسلامية أن تستنبط منه المبادئ لتعرضها على العالم، وتنظم عملها بموجبها. [199] وحذر من التعصب بما فيه التعصب القومي، بقوله: (فإن هذه العصبية تتنافى مع الحضارة والدين والحياة). [200] واحتسب الفوارق العرقية والطائفية من ضمن السلبيات التي تواجهها الحركات

الإسلامية، بقوله: (فإن لم تستطع هذه الحركات تجاوز وتذويب هذه الفوارق في بوتقة واحدة، فإن الغد سيكون عسيراً جداً). [201] وإن الحركات القومية والوطنية والحركات التي تحارب تحت ألوية غير لواء الإسلام، من وجهة نظره، مبتلاة بالإطار الضيق، الذي يحكمه إطار التجزئة والانفصالية. [202] لذلك ذهب إلى الاعتقاد، بإن الإسلام جاء ليحذف الفوارق العرقية واللغوية والقومية والطبقية وما إلى ذلك. (فإسقاط هذه القيم الجاهلية يعتبر الخطوة الأولى نحو تحقيق أهداف الإسلام). [203] وما الإسلام عنده سوى، الترفع على حواجز المصلحة، والقومية، واللغة، والعنصرية، والإقليمية. [204] لذلك دعا إلى عالم إسلامي واحد، يحكمه الإسلام، وتعيش في ظلاله مختلف الفئات الاجتماعية دون تمييز. [205] وآمن بأن هدف الرسالات الإلهية يكمن في، هداية الإنسان، وإخراجه من الظلمات إلى النور من جهة، وتحكيم سلطان الله في الأرض من جهة أخرى. [206]

ومن هنا قال بضرورة انضواء الجميع تحت ولاية الفقيه بوصفها الحكومة العالمية، والتي تعني ولاية الأجدر والأكفأ والأعلم من أبناء الأمة، وأقدرهم على تطبيقها، والشخص الذي تتوفر فيه هذه الصفات يكون جديراً بحكم المسلمين، وإمامتهم أيا كان انتماؤه القومي. [207] والإنسان المؤمن، لديه، لا يميز بين أرضٍ وأخرى، وبين شعبٍ وآخر، وبين مستضعفٍ ومستضعف آخر، بل ينطلق من أجل إنقاذ المستضعفين جميعاً أينما كانوا. فمن أهم ما يطرحه الإسلام بل ورسالات السماء كلها على الإنسانية عبر التاريخ هو إسقاط هذه الحواجز، والنظر إلى الإنسان بصفته مخلوقاً من الله. وما دام الأمر كذلك، فلابد أن يقع في دائرة اهتمام المسلمين. [208]

وضمن هذا السياق الديني – السياسي، ركز المرجع المدرسي على مسألتين أساسيتين هما: [209]

1- إن الله تعالى أنزل كتبه السماوية للعمل بما فيها من قيم وشرائع. وأن الكتاب (القرآن) الذي أنزله هو المقياس في الحكم بين الناس، وليست المصالح والأهواء.

2- ثم تحدث عن (المجتمع الإيماني) الذي يتماسك أبناؤه بالولاء الواحد، والثقافة المشتركة. وأن قيادة هذا المجتمع كانت للأنبياء والأوصياء، ومن بعدهم الفقهاء بما يملكون من مؤهلات الفقه والعدالة والتصدي.

ويلاحظ أنه، لم يستخدم مصطلح المواطن، كدلالة على توجهاته الأممية، إنما استخدم أحياناً مصطلح الإنسان (كرامة الإنسان مصانة في الدولة الإسلامية).[210] واستخدم أحياناً أخرى، مصطلح المسلم (المشاركة في الحياة السياسية واجب على كل مسلم وحقه)، و(يجوز لكل مسلم أن يؤسس أي تجمع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي منغلق أو مفتوح، وأن الفتاوى الولائية تحدد أحكام هذه التجمعات). [211]

ورغم أنه احتسب اللغة العربية (اللغة الرسمية للدولة)، إلا أن ذلك لا يعني أنه أبدى ميولاً قومية، إنما احتسبها لغة الدولة الرسمية لمسوغات دينية بحتة، كونها لغة الوحي، ولغة التراث الإسلامي، ولغة الصلاة، ولغة القرآن. [212]

ثم خلص إلى وضع مجموعة من الأحكام، التي تعبر عن موقفه من المسألة القومية، لعل أهمها ما يأتي:[213]

1- الحكم الأول: أن الأمة الإسلامية أمة واحدة.

2- الحكم الثاني: ممكن أن تجتمع طائفة منهم في إطار الوحدة في إقليم معين، ويتفقون على إدارة شؤونهم من دون المساس بالوحدة الإسلامية، وفي إطار التعاون.

3- الحكم الثالث: الإسلام دين الجميع، وتتحدد علاقة غير المسلمين بهم ضمن شروط التوافق، ولهم الحرية في ممارسة شعائرهم غير المخلة بالمبادئ الأساسية.

4- الحكم الرابع: كل مسلم له حق المشاركة في أمور بلده، لا فرق بين قومياتهم وطوائفهم، ومذاهبهم.

5- الحكم الخامس: الأمة الإسلامية مسؤولة بجميع أبنائها عن تطبيق أحكام الدين، وتتجلى تلك المسؤولية في الدولة الإسلامية.

6- الحكم السادس: الأمة الإسلامية ودولها الشرعية، ترسي أسس السياسة الخارجية على قاعدة الاستقلال، والدفاع عن المبادئ الإلهية، والمصالح، والاعتراف المتبادل، والتعاون من أجل خير البشرية.

أما رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية المرجع (محمد باقر الحكيم)، بوصفه أحد قادة الحركة الإسلامية في العراق، وأحد فقهاء الشيعة البارزين، فإنه رأى أن القومية بوصفها أيدلوجية تتعارض مع مبدأ الوحدة الإسلامية، الذي يحتسبه أساسياً في مسلمات الفكر الإسلامي. وذلك لأنها، من وجهة نظره، تؤدي إلى تقسيم المسلمين على أسس عرقية أو جغرافية، مما يضعف قوة الأمة الإسلامية وتماسكها.

وكان يؤمن بأن الإسلام يقدم نموذجاً شاملاً للحياة. وأن الأمة الإسلامية يجب أن تكون موحدة على أساس العقيدة الإسلامية بدلاً عن الانتماءات القومية. فالقومية، من وجهة نظره، تستخدم كأداة لتفتيت المجتمعات الإسلامية، وعرقلة الوحدة الإسلامية، التي تمثل (ضرورة من ضروريات الحياة الإسلامية، وواجباً شرعياً لجميع المسلمين). [214] ويعتقد أن مساعي الحركات القومية لتوحيد العالم العربي، تتعارض مع مشروع الوحدة الإسلامية الشاملة. إذ أن القومية العربية، تضع حدوداً عرقية أو لغوية، بينما الإسلام يدعو إلى وحدة المسلمين كافة بغض النظر عن العرق واللغة. وتعد الوحدة الإسلامية، عنده، من أهم مستلزمات الوقوف في وجه الصراع الحضاري مع الآخر، الذي يجب على المسلمين جميعاً، الاهتمام بها، وتوفير ظروفها، وتبيين مناهجها واساليبها، والعمل على تحقيقها. بل (إنها الأرضية والقاعدة التي يمكن أن تقوم عليها جميع المستلزمات). والوحدة الإسلامية ليست مجرد رغبة اكيدة، وأمل كبير فحسب، بل هي واجب شرعي، (وفي الوقت نفسه، ضرورة من ضرورات الحياة الإسلامية، وشرط من شروط القدرة على المواجهة في الصراع الحضاري). [215]

وذهب إلى الاعتقاد، بأن البشرية كلها من أصل واحد، فهي متحدة في أصل وجودها. كما أن المجتمع الإنساني كان واحداً باحتساب وجود هذا الأصل له. وأن الاختلاف بين بني الناس بسبب الظروف الحياتية والتعدد القومي والقبلي، إنما هو اختلاف طارئ، يراد منه تنظيم الحياة الإنسانية والاجتماعية. (وانطلاقاً من هذه النظرة، كانت العلاقة الإيمانية والأخوة الإسلامية... هي العلاقة التي تمثل الوحدة الحقيقية بين بني البشر جميعاً على اختلاف ألوانهم وألسنتهم وأقوامهم وقبائلهم وأماكن سكناهم).

[216] ومن هنا، اعتقد أن مساعي الحركات القومية لتوحيد العالم العربي، تتعارض مع مشروع الوحدة الإسلامية الشاملة. إذ أن القومية العربية، تضع حدوداً عرقية أو لغوية، بينما الإسلام يدعو إلى وحدة المسلمين كافةً بغض النظر عن العرق واللغة. لذلك، اعتقد إن الأخوة الإيمانية تمثل في نظر القرآن إطاراً للوحدة الإسلامية لأنها تعطي هذه الوحدة شكلها الاجتماعي وقيمتها الإنسانية، لأن الوحدة بين الأشياء المتعددة تحتاج إلى إطار واحد يجمعها. وهذا ما لا تتمكن منه رابطة العرق أو اللغة أو القومية أو الجغرافية أو المصالح. [217]

ثم ذهب إلى بيان مسوغات الوحدة الإسلامية بالشكل الآتي:[218]

1- أن الوحدة الإسلامية توفر القدرة الحقيقية، التي يمكن أن يستند عليها المسلمون في صراعهم الحضاري مع أعدائهم.

2- إن الوحدة الإسلامية يمكنها أن توفر فرصاً كبيرةً للبحث والتقصي والاجتهاد والاستنباط للنظرية الإسلامية بما يخدم مواجهة التحديات الفكرية والنظرية، ومعالجة المشكلات الإنسانية التي خلفتها الحضارة المادية.

3- توفر الوحدة الإسلامية فرص التطور والنمو في العالم الإسلامي على المستويين المادي والمعنوي.

وقد انصرف المرجع محمد باقر الحكيم نحو تحديد أسس الوحدة الإسلامية بالشكل الآتي:[219]

1- عقيدة التوحيد.

2- طاعة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

3- رعاية القيادة الإسلامية للأمة الإسلامية.

4- الأخوة الإيمانية.

5- القاعدة الأخلاقية.

ثم حاول تشخيص ما يترتب على الوحدة الإسلامية من نتائج ومعطيات، بالشكل الآتي:[220]

1- إن الوحدة الإسلامية تحقق القوة والمنعة للمجتمع الإسلامي في مواجهة جميع المشاكل والأزمات، التي يمكن أن يتعرض لها المجتمع الإسلامي، وخصوصاً في مواجهة الأعداء.

2- إن الوحدة الإسلامية تمثل نتاجاً طبيعياً للتكامل الإنساني، وتعبيراً عن تطور المجتمع الإسلامي وصلاحه.

ومن أجل تماسك الوحدة الإسلامية، من وجهة نظره، لابد من توحيد النظرة الكلية إلى صيغة الحكم الإسلامي، ودوره في الحياة السياسية والإنسانية، بحيث لا يكون هناك تناقض في الصيغ المطروحة للحكم. كما هو الحال في معالجة هذا الجانب في العالم الديمقراطي، فإنه بالرغم من وجود صيغ متعددة في بلدان العالم الديمقراطي، ولكنها متفقة في أساسيات ومقومات النظرة الكلية للحكم، تشترك فيها كل هذه الصيغ.[221]

أما المرجع (محمد صادق الصدر)، الذي عرف بمواقفه التي تركز على الإسلام كإطار شامل لحياة المسلمين،[222] فإنه لم يكن مؤيداً للقومية بالمعنى التقليدي، الذي يركز على الهوية العرقية بشكلٍ مستقلٍ عن الدين. وبدلاً عن ذلك، دعا إلى الوحدة الإسلامية. حيث كان يرى أن الإسلام يمثل الرابط الأسمى، الذي يوحد المسلمين بغض النظر عن هوياتهم القومية أو الأثنية. لذلك انتقد بلدان الشرق الأوسط لأنها ابتعدت عن الوحدة الإسلامية، وتبنت بدلاً عنها الوحدة القومية شعاراً وهدفاً.

وقد سجل ملاحظاته على فكرة القومية بالشكل الآتي:

1- أن فكرة القومية العربية نتاج الاستعمار الغربي، الذي حاول، من خلالها، السيطرة على المجتمعات الإسلامية. وذلك باستغلال بعض المفاهيم المقبولة اجتماعياً، كالقومية العربية، والوحدة العربية.

2- أن اللغة لا تعني سوى وسيلة للتفاهم من دون أن يكون لشعوبها تاريخ مشترك

أو مصالح مشتركة، بكلمة أوضح، أن اللغة، من وجهة نظره، لا تصلح كأساس للوحدة.

3- أن تبني الرئيس المصري جمال عبد الناصر لشعار الوحدة العربية والقومية العربية، كأساس للدفاع عن حقوق العرب في الوجود والتقدم والعلم، لم تأت بنتائج إيجابية على مستوى التنمية أو على مستوى الصراع العربي – الصهيوني.

4- إن من عوامل هزيمة العرب في حروبهم مع إسرائيل، أنهم حاربوا إسرائيل بصفتهم عرباً وليس بصفتهم مسلمين. فإسرائيل تحاربهم بصفتهم يهوداً، والدين لابد من مجابهته بالدين وليس بالقومية. (223)

5- وفي كتاباته وخطاباته، كان ينتقد القومية العربية أو غيرها من القوميات التي تضع الولاء للأمة أو للعرق فوق الولاء للإسلام، لأنه يعتقد أن الإسلام يجب أن يكون المرجعية الأولى، بينما رأى أن القومية يمكن أن تكون سبباً في إعاقة الوحدة الإسلامية، التي كان يتطلع إليها. من هنا انتقد شاه إيران لأنه ركز على لغة الفرس، وتاريخ الملكية الفارسية قبل أربعة آلاف سنة. كما انتقد التجربة التركية، التي تحولت من الخلافة الإسلامية إلى الدولة القومية التركية. (224)

6- ويعتقد أن القومية العربية بمعناها السياسي، بدعةً غربيةً، أريد منها تفتيت وحدة الأمة الإسلامية، وإضعاف إرادتها، (ومن هنا أعلى عبد الناصر شعار الوحدة العربية والقومية العربية، وتأسست الجامعة العربية كمدافعة عن حق العرب في الوجود والتقدم)، ولكن بدون جدوى على حد قوله. واحتسب هذا الطريق خاطئاً، لتعارضه مع الوحدة الإسلامية. إذ أن اللغة لا تعني عنده رابطة قومية، إنها لا تمثل أكثر من وسيلة للتفاهم من دون أن يكون لشعوبها تاريخ مشترك أو مصالح مشتركة أو علاقات أو أي شيء آخر. ويعتقد أن القوميين العرب خدموا إسرائيل لكونهم احتسبوا أنفسهم عرباً وليس مسلمين. (225)

ومن هنا، ميز المرجع محمد صادق الصدر بين مفهوم الأمة الإسلامية ومفهوم «الدولة الإسلامية» التي احتسبها الهدف الاجتماعي الأكبر لكل فرد مسلم يؤمن بالإسلام عقيدةً

ونظاماً. أما الأمة الإسلامية، لا تتعدى كونها حقيقة اجتماعية، يجمع أفرادها الإسلام، بينما الدولة ليست مجرد حقيقة اجتماعية، إنما هي فوق ذلك، حقيقة قانونية أو تنظيم قانوني يلزم تنظيم الأمة، وإخضاعها لسلطة سياسية عليا. [226]

ثم تحدث عن مميزات الأمة الإسلامية بالشكل الآتي:[227]

1- إذا كانت الأمم السابقة مأمورة بذكر النعم، فإن الأمة الإسلامية مأمورة بذكر (النعمة والمنعم). وهذا يعني، من وجهة نظره، أن الأمم السابقة موعودة بغفران بعض ذنوبها، بينما الأمة الإسلامية موعودة بغفران الذنوب كلها.

2- بما أن القرآن الكريم، بالمعنى الأعم، موجود في الأمم السابقة، فهذا معناه أن الأمم السابقة كانت توالي مسلماً، لأن الأنبياء موسى وعيسى عليهما السلام كانوا مسلمين. أما الأمة الإسلامية فكل أبنائها كانوا مسلمين موالين المصدر والعين الأصلية وليس ما أخذ من العين كما عليه الأمم السابقة.

ثم حذر من المخططات الغربية الرامية إلى تفتيت الوحدة الإسلامية من الزوايا الآتية:[228]

1- إنشاء وحدات سياسية تضم عدداً من البلدان الإسلامية وربطها بالدول الاستعمارية، لتسهيل السيطرة عليها وتوجيهها. واحتسب تأسيس جامعة الدول العربية، وحلف بغداد من هذا القبيل.

2- كما حذر من الدعوة إلى استبدال اللغة العربية الفصحى باللهجات العامية، وإنشاء معجم لكل بلدٍ، من أجل قطع الصلة بين العرب أنفسهم، وبين العرب والمسلمين الذين تربطهم سويةً لغة القرآن، وتنزع عن اللغة قداستها، وحضانة الدين والقرآن لها.

3- وحذر من بعث روح التعصب للإسلام المحلي، وإيجاد نوعٍ من القومية الدينية المحلية، كالإسلام التركي أو الهندي أو الإيراني.

4- كما حذر من إنشاء أصنام وهميةٍ والتعصب لها، كالقومية العربية، والوطن، واللغة، والجنس، وعدم مراعاة الأخوة الإسلامية.

5- كما حذر من ربط كل بلد مسلم بجاهليته القديمة التي سبقت الإسلام. كتشجيع الفرعونية في مصر، والبابلية في العراق، والإخمينية في إيران.

وبناءً على ذلك كله، يتبين أن هناك هوة واسعة في التعاطي مع المسألة القومية بين مؤسسة البعث الحاكمة من جهة، **والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة من جهة أخرى. ويمكن تشخيص تلك الهوة من الزوايا الآتية:**

1- إذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترى أن القومية العربية والوحدة العربية هما تكوينات اجتماعية طبيعية، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن الأمة الإسلامية والوحدة الإسلامية هما التكوينات الاجتماعية الطبيعية.

2- إذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترى أن القومية العربية تمثل هوية العرب، وأن الوحدة العربية تمثل طموحها، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن الإسلام يمثل هوية المسلمين جميعاً بغض النظر عن اللغة والقومية، وأن الوحدة الإسلامية تمثل طموحها.

3- وإذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترى أن القومية العربية هي الحل، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن الإسلام هو الحل.

4- وإذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة، ترى أن الأطروحة الإسلامية تمثل نزعة أممية عابرة للقوميات وغير واقعية في العمل السياسي، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن القومية العربية تمثل نوعاً من العصبية الضيقة، والتي تساهم في تفتيت الأمة الإسلامية.

المبحث الرابع

الصراع حول المسألة الاشتراكية

منذ التأسيس، عرف حزب البعث نفسه، بأنه حزب اشتراكي (يؤمن بأن الاشتراكية ضرورة منبعثة من صميم القومية العربية، لأنها النظام الأمثل الذي يسمح للشعب العربي بتحقيق إمكانياته، وتفتح عبقريته على أكمل وجهٍ، فيضمن للأمة نمواً مطرداً في إنتاجها المعنوي والمادي، وتآخياً وثيقاً بين أفرادها). [229]

وذهب مؤسس البعث ميشيل عفلق إلى الاعتقاد، بأن الاشتراكية مهما تنوعت في صفاتها، واختلفت فيها الاجتهادات، فإن لها حدوداً واضحةً تميزها عن النظام الرأسمالي، لأنها تعني دوماً تأميم المرافق العامة والصناعات الحيوية الكبرى. كما تعني التوزيع العادل للأراضي، وإشراف الدولة أو وضع يدها على التجارتين الخارجية والداخلية. [230] والاشتراكية بصورةٍ بسيطة كما يفهم من لفظها، هي أن يشترك جميع المواطنين في موارد بلادهم بقصد أن يحسنوا حياتهم. وبالتالي حياة أمتهم لأن الإنسان لا يقبل أن يجعل نفسه غاية في الحياة. [231] وخلص إلى القول، أن الاشتراكية (ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة ضرورية لتضمن للمجتمع أعلى مستوى من الإنتاج مع أبعد حدٍ من الانسجام والتضامن بين المواطنين). [232]

وتهدف الاشتراكية لدى البعث، إلى إقامة نظام اجتماعي جديد، يخلق ظروفاً موضوعية اقتصادية واجتماعية وفكرية وسياسية جديدة، تعتق الإنسان من جميع أنواع الاستغلال والتسلط. ولكي تكون الاشتراكية حلاً جذرياً لمشكلة الإنسان العربي، لابد أن يتوافر في النظام الجديد، الظروف التي تهيئ لإلغاء ظروف الاستغلال المادية، وتعميق المضمون الديمقراطي للاشتراكية، وتربية المواطن تربية اشتراكية. [233]

وربط منظر البعث شبلي العيسمي بين الاشتراكية والوحدة العربية، فالوحدة، لديه، معرضة للفشل والانتكاس، إذا لم تأخذ مضمونها الاشتراكي. كما أن الخطوات الاشتراكية

تفقد قيمتها إذا جعلت بديلاً عن الوحدة أو جاءت مسوغاً لاستبعاد الوحدة، وخنق الحريات العامة. (234)

ويبدو أن مؤسس البعث، لم يأخذ بالاشتراكية العلمية التي طرحها الحزب الشيوعي السوفيتي، إنما آمن بفكرة (الاشتراكية العربية). **وإن هذا النوع من الاشتراكية يتضمن، من وجهة نظره، ما يأتي:**

1- بأنها اشتراكية ملائمة لظروف وحاجات المجتمع العربي. في مقابل الاشتراكية الماركسية، التي تحتسب الاشتراكية واحدة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وأنها واحدة يصح تطبيقها في الحالات كلها. لذلك أطلقت عليها مصطلح (الاشتراكية العلمية).

2- أن الاشتراكية العربية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقومية العربية. إذ تتفاعل معها، وتشكل جزءً منها. (235) حيث قال مؤسس البعث: (فتوحيدنا إذاً بين الوحدة والاشتراكية هو مثل إعطاء جسم لفكرة الوحدة. الاشتراكية هي الجسم، والوحدة هي الروح إذا صح التعبير والتشبيه). (236) وأضاف قائلاً: (أن هناك بين قوميتنا واشتراكيتنا ترادفاً وتمازجاً وتفاعلاً، وأنه ليس هناك قومية واشتراكية، نجمع بينهما لنصل إلى صيغة جديدة للقومية، وإنما هناك قومية هي اشتراكية بمجرد وجودها، وأنها إذا لم تكن اشتراكية فإنها تفقد وجودها ذاته). (237)

3- وبموجب الاشتراكية العربية، يعترف البعث بحق التملك والإرث في حدودٍ ضيقة جداً لا تخل بانسجام المجتمع، ولا تسمح بالاستغلال. فالتملك والإرث عندما يكون في حدودٍ ضيقة جداً، يساعد من الناحية النفسية على الشعور بالحرية والرابطة العاطفية. (238)

4- أنها اشتراكية إيجابية: لأنه ليس لدى العرب، ذلك الوسط السلبي الذي كان يخاطبه ماركس، والذي لا يعرف له أصل أو روح، فالعرب أمة تتأهب لاستقبال حياةٍ جديدة، وتناضل لاستكمال حريتها ووحدتها. لذلك فإن القومية العربية مرادفة

للاشتراكية، فلا تناقض ولا تضاد ولا حرب بين القوميين والاشتراكيين. (فالقومي العربي يدرك أن الاشتراكية هي أنجع وسيلة لنهوض قوميته). [239]

5- وكما استجاب العرب في الماضي لنداء الدين، فاستطاعوا أن يحققوا الإصلاح الاجتماعي، فإنهم يستطيعون اليوم تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين وضمان الحرية بين العرب جميعاً نتيجة للإيمان القومي وحده. فالفرق بين العرب والغرب، يكمن في كون الأمم الغربية ذات قوميات قائمة ومستكملة الشروط. لذلك لا تعد القومية هي المحرك الأساسي لديها، إنما كان الاقتصاد هو المحرك. لذلك هم لا يتنازعون على تاريخ الأمة وماضيها ومستقبلها، وإنما على توزيع الثروة. لذلك فإن العرب لا يستطيعون حل المشكلات الاقتصادية لديهم (إلا إذا اعتبرت فرعاً ونتيجة لازمة للمشكلة القومية). [240] وإن الماركسية، من وجهة نظره، تمثل نظرية اشتراكية، وهي أولى النظريات العلمية وأهمها. وليس جائزاً النظر إليها نظرة تعصب، إنما نظرة انفتاح موضوعي. وعند الخلاف معها، يجب أن نقارع الحجة بالحجة وبدون تزمت. [241] وخلص إلى القول: (أن الاشتراكية في الغرب كانت مضطرة إلى أن تقف ليس ضد الرأسمالية فحسب، بل ضد القومية أيضاً التي حمت الرأسمالية، وضد الدين الذي دافع عنها، وضد كل فكرة تدعوا إلى المحافظة وتقديس الماضي، كل ذلك لأن الرأسمالية قد استغلته للدفاع عن مصالحها، فكان ضد مصلحة الحركة الاشتراكية). [242] بينما الاشتراكية العربية، لم تكن في خصومة مع القومية والدين، إنما تكاملت معهما.

إن النظرية الاشتراكية الغربية، من وجهة نظر البعث، تخنق اليقظة العربية في مهدها لأنها مركبة تركيباً اصطناعياً. وتفضي إلى ما يأتي:

أ - سوف تعيد الإنسان العربي إلى (العقلية السحرية والأوهام والخرافات) لأنها نظرية تفسر الكون والحياة وكل مظاهر النشاط الإنساني بشيءٍ من التعسف والتعصب.

ب- إن الاشتراكية الغربية تقضي على حرية الفرد لأنها لا تحتسبه سوى آلة في نظام

ضيق يحكم. بينما تعد حرية الفرد في الاشتراكية العربية شرطاً أساسياً لتحريك المجتمع، وإنقاذه من الجمود.

ج - إن التفكير المادي الاشتراكي في الغرب، يهدد الروح العربية الآخذة بالاستيقاظ.

د - يقصد بالاشتراكية العربية، على أنها الاشتراكية التي تراعي الشروط الخاصة بالعرب في هذه المرحلة التاريخية. (ونحن لا نختلف على مبدأ الاشتراكية، وإنما على أسلوبها، وعلى الموضع الذي يجب أن تحتله من حياتنا، فلا نقبل أن تكون قوميتنا مرحلة عارضة طارئة من مراحل التطور الاقتصادي كما تدعي الاشتراكية الغربية. بل أن على الاشتراكية أن تتلاءم مع أمتنا ومع نضالها القومي). [243]

ر - الاشتراكية العربية تعالج أمراض المجتمع العربي من الناحية الاقتصادية، ولا تضطره إلى إنكار قوميته، فيرتبط بأمم أخرى، (فيقفد سيادته وتطمس شخصيته). إن بلوغ المجتمع العربي أعلى مستوى من الإنتاج، وأبعد حدٍ من الانسجام والتضامن بين المواطنين (يتطلب نظاماً اشتراكياً يكون أعمق أسساً، وأشمل نطاقاً، وأعنف تحقيقاً من النظام الذي ارتضاه الإنكليز وفق حاجاتهم التي هي دون حاجات الشعب العربي إرهاقاً وإلحاحاً). فالاشتراكية الإنكليزية معتدلة من حيث المبدأ والأسلوب معاً (فهي في مبدأها ليست جذرية تعيد النظر في جميع الأسس التي يقوم عليها النظام الاقتصادي والاجتماعي الإنكليزي. لذلك لم تلجأ إلى إعادة توزيع الثروة والأراضي كما حدث في بلاد أخرى. وهي في أسلوبها ليست انقلابية بل تطورية تحقق ما يمكن تحقيقه بالطرق السلمية. وتفسير ذلك في شيئين: رقي المجتمع الإنكليزي ونضجه السياسي وانسجامه القومي، وامتلاك الدولة الإنكليزية للمستعمرات). [244]

وذهب مؤسس البعث، إلى التوكيد على أنه (لا يمكن أن نكون اشتراكيين... وأن نبقي دور الطبقة العاملة محدوداً...نحن جزءً من الطبقة العاملة. الحكم الاشتراكي هو الحكم الذي تقوده الطبقة العاملة، ينظر إلى إمكانياتها في المستقبل أكثر مما ينظر إلى نواقصها في الحاضر. ينظر إلى ما يمكن أن تعطيه وما يمكن أن تخلقه وتبدعه في حياة الأمة وفي معركة

المصير أكثر مما يمكن أن تقع فيه من أخطاء في الممارسة وفي الجزئيات والتفصيلات). **وهذا يتطلب ما يأتي:**

أ - يجب أن تتغير النظرة إلى الطبقة العاملة والطبقات الكادحة، بأن يعترف بحقوقها أولاً وتطالب بواجباتها ثانياً.

ب- يجب أن تسترد الطبقة العاملة وعيها، وتدرك مسؤوليتها التاريخية لأنها أساس الوطن وأساس الأمة والدفاع عنها. (245)

لذلك اعتقد مؤسس البعث أنه (لن تكون الاشتراكية العربية إلا انقلابية في فكرتها، ثورية في أسلوبها، حتى تؤدي مهمتها). (246)

وقد حدد الحزب في دستوره، سياسته الاقتصادية من منظور اشتراكي، بالشكل الآتي:(247)

1- الثروة الاقتصادية ملك للأمة العربية.

2- يعاد النظر في توزيع الثروة بين المواطنين توزيعاً عادلاً.

3- يمنع استثمار جهد الآخرين.

4- كل المؤسسات ذات النفع العام، والموارد الطبيعية الكبرى، ووسائل الإنتاج الكبير، ووسائل النقل ملك الأمة، وتديرها الدولة مباشرةً، وتلغى الشركات والامتيازات الأجنبية.

5- تحدد الملكية الزراعية تحديداً يتناسب مع مقدرة المالك على الاستثمار الكامل، دون استثمار جهد الآخرين، وتكون تحت إشراف الدولة، ووفق برنامجها الاقتصادي العام.

6- تحدد الملكية ألصناعية الصغيرة بما يتناسب مع المستوى الاقتصادي الذي يتمتع به بقية المواطنين في الدولة.

7- يشترك العمال في إدارة المعمل، ويمنحون نصيباً من أرباح العمل، تحدد الدولة نسبته دون أن يؤثر ذلك على أجورهم الاعتيادية.

8- ملكية العقارات المبنية مباحة للمواطنين جميعاً، على ألا يحق لهم إيجارها واستثمارها على حساب الآخرين. وأن تضمن الدولة حداً أدنى من التملك العقاري للمواطنين جميعاً.

9- التملك والإرث حقان طبيعيان، ومصونان في حدود المصلحة القومية.

10- يلغى الربا بين المواطنين، ويؤسس مصرف حكومي واحد، يصدر النقد الذي يضمنه الإنتاج القومي، ويغذي المشاريع الزراعية والصناعية الضرورية.

11- تشرف الدولة إشرافاً مباشراً على التجارتين الداخلية والخارجية لإلغاء الاستثمار بين المنتج والمستهلك وحمايتها، وحماية الإنتاج القومي من مزاحمة الإنتاج الأجنبي، وتأمين التوازن بين الصادر والوارد.

12- يوضع برنامج شامل لتصنيع الوطن العربي، وتنمية الإنتاج القومي، وفتح آفاقٍ جديدةٍ له، وتوجيه الاقتصاد الصناعي في كل قطرٍ بحسب إمكانياته، وبحسب توفر المواد الأولية فيه.

وفي ميدان التطبيق الاشتراكي في العراق، أكد الرئيس صدام حسين على أنه (مصممون على أن نرسي القاعدة المادية للتحول الاشتراكي، ونطبق الاشتراكية وفق سياق خاص). [248] **ثم حدد مجموعة من السياقات لبناء الاشتراكية في العراق، وفق ما يأتي:**[249]

1- يجب أن تضع الدولة في حساباتها مسألة التطورات الاقتصادية للاقتصاد العالمي.

2- على الدولة أن تأخذ بالحسبان، التطورات الحاصلة من حولها في السياسة العامة.

3- على الدولة أن تأخذ بعين الاهتمام مسألة الانفتاح على العالم المتجدد.

4- لا يمكن للتجربة الاشتراكية في العراق، استعادة نفس الظروف التي مرت بها الدول الاشتراكية الأخرى لكي تقتبس منها صيغ تطبيقاتها حتى إذا أسقطت الدولة مجازاً جوانب مهمة من الخصوصية القومية والوطنية. وأن ما هو مطلوب، يكمن في الاطلاع على تجارب الآخرين والتفاعل معها تفاعلاً واعياً.

5- في التطبيق الاشتراكي ينبغي أن تعطى الأولوية للقطاع الصناعي.

6- يجب أن تكون حياة المواطن مضمونة في التعليم والضمان الصحي والاجتماعي، وفي العمل. وأن كل ذلك (لا يمكن أن يكون بدون تنمية).

7- يجب أن تكون دخول المواطنين محسوبة ومتوازنة مع أصل احتياجاته المتطورة. وهذا (لا يمكن أن يتم بدون أن تكون المشتريات من السلع الوطنية للمواطن عنصراً حاسماً وثقلاً كبيراً في مشترياته، إن لم تكن كل شيء فيها، وإلا فإن منهاج الاستيراد والمشتريات الخارجية سوف تكون دائماً عنصراً أساسياً في تذبذبات قيمة الدخول).

8- يجب أن تتوازن التطبيقات الاشتراكية مع مقدار النضج الاجتماعي والمستوى الفكري الذي وصل إليه الشعب في فهم وأداء المسؤولية في العمل الجماعي الاشتراكي لإدارة مؤسسات الملكية الاشتراكية.

9- يجب التحسب للدول المحيطة، التي قد تلعب دوراً في التخريب عن طريق تأثيراتها المالية والسلع الاستهلاكية.

10- المعالجة العقلانية تقتضي إقناع المواطن بالسلع المحلية (لأن كل حقيبة مشتريات من الخارج إنما تحمل بقدر ثقلها ثقلاً مضاداً للاشتراكية).

11- وأخيرا أكد على أنه (علينا ألا نسقط من الحساب مسألة التوازن بين القطاعات).

وضمن هذا السياق، اعترف حزب البعث بالملكية الخاصة في إطار المبادئ والقوانين الاشتراكية والمصالح العليا للدولة والمجتمع، إلا أنه اشترط أمرين أساسيين هما:[250]

1- أن تسيطر الدولة على وسائل الإنتاج الرئيسية كلها.

2- توفير الضمانات الكافية لعدم تحول القطاع الخاص إلى برجوازية تقوم على أساس الاستغلال.

ويبدو أن رؤية مؤسسة البعث الحاكمة، لم تكن مقبولة لدى المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، التي كانت لها منطلقات مختلفة ومتعارضة، إلى حد كبير، مع منطلقات البعث الاشتراكية وتطبيقها في العراق. ويبدو أن معارضة المنظومة الدينية – السياسية للمسألة

الاشتراكية وتطبيقاتها في العراق، ترجع إلى عهد الرئيس عبد السلام عارف، بيد أنها سارت على المنوال نفسه في عهد حزب البعث.

إن تلك الخلفية المناوئة للاشتراكية، كانت مرتكزاً قوياً للمنظومة الدينية – السياسية في عهد البعث، للنهوض بمعارضة فكرة الاشتراكية وتطبيقها في العراق. فالمرجع محسن الحكيم كان قد استنكر، تطبيق قوانين التأميم الاشتراكية في البلاد، لأنها، حسب معتقداته، منافية للشريعة الإسلامية. وطالب بدلاً عنها، بتطبيق أحكام الإسلام التي تضمن العدالة الاجتماعية أكثر من الاشتراكية. [251] وبناءً على ذلك، وجه المرجع محسن الحكيم في 22 تموز 1964 علماء النجف برفع برقية إلى رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ورد فيها (نستنكر أشد الاستنكار تطبيق الاشتراكية التي تصطدم مباشرة بمبادئ الإسلام السامية في البلاد الإسلامية التي ظهرت طلائعها بالاعتداء على أموال الناس في حركة التأميم). [252]

كما ورد في مذكرة الشيخ (محمد رضا الشبيبي) الموجهة إلى رئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز في 28 تشرين الأول 1964، والتي تمت صياغتها بعد مداولات بينه وبين المرجع محسن الحكيم، [253] تحذيرات من قوانين التأميم الاشتراكية، التي تبناها نظام الحكم في عهد الرئيس عبد السلام عارف. إذ أشار إلى ما يأتي:[254]

أ – لم يرغب الشيخ الشبيبي في الدخول في جدل عن الاشتراكية من حيث كونها صالحة أم غير صالحة للبلاد، إنما اكتفى بالرجوع إلى حقائق الأشياء، وبما حدث فعلاً من نتائج ليصدر الحكم مبنياً على الواقع دون الخيال.

ب– وبناءً على ذلك، لاحظ الشيخ، أن أوضاع العراق المالية والاقتصادية، عند تطبيق الاشتراكية في 14 تموز 1964، ازدادت تخبطاً وارتباكاً. حيث ولدت زيادة في البطالة، وقلة في الإنتاج، وتبذيراً في أموال الدولة، وتهريباً لرؤوس الأموال الوطنية، وعجزاً في الموازنة.

ج – ثم طرح فكرة (الديمقراطية الاقتصادية) بوصفها النظام الملائم لظروف العراق وحاجاته. ثم أكد على إيمانه بالعدالة الاجتماعية، واحتسب الفروق الاقتصادية

في البلاد، تمثل خرقاً لقواعد هذه العدالة. لهذا اقترح، العمل على تقليل الفروق عن طريق توزيع الضرائب، وزيادة مكاسب الطبقة العاملة، ووضع خطة شاملة للتنمية الاقتصادية وزيادة الدخل العام.

د - وأخيرا، طالب الحكومة بتدارك ما أدت إليه تلك السياسة المرتجلة من بطالة. وذلك بإيجاد عملٍ للعاطلين، يكفل لهم مستوى من المعيشة يتلاءم وكرامة الإنسان. كما طالب بإعادة النظر في الأوضاع الاقتصادية، مع تعيين مجالات القطاع الخاص والقطاع العام بشكلٍ واضح، لكي ينصرف المواطنون إلى مزاولة أعمالهم بحرية تامة واطمئنان كامل.

ولعل أطروحة الشيخ (عبد العزيز البدري) المعنونة (حكم الإسلام في الاشتراكية)، تعد من أهم المواجهات الفكرية التي اضطلعت بها المنظومة الدينية، إزاء الاشتراكية عموماً، وقوانين التأميم خصوصاً. ويبدو أن أهمية هذه الأطروحة، اقتضى طباعتها عام 1962، وإعادة نشرها بطبعة ثانية عام 1965 لمواكبة فكرة الاشتراكية وقوانين التأميم على حد سواء.

وقد انطلق الشيخ البدري، في معالجة الموضوع من المنطلقات لآتية:

أ - إن النظر والتدقيق في الفكرة الاشتراكية، بات ضرورياً جداً، لأنها كعقيدة ونظام، تعد فكرة طارئة، ونظاماً مستحدثاً، استهوى العقول، وداعب المخيلة، لدرجة ظن بها البعض أنها دين جديد. (255)

ب- ولما شاع القول بوجود نوعٍ من الاشتراكية في الإسلام. وذلك تقول على الإسلام، ومدخل إلى المروق منه، على حد قول الشيخ (أمجد الزهاوي)، الذي قام بكتابة تقديم للكتاب. (256) لذلك جاءت هذه الأطروحة للرد على هذه الإشكالية الفكرية - العقائدية.

ج - وقد تعهد الشيخ في الكتابة عن الاشتراكية بما ينطبق على واقعها، المأخوذ من مصادرها المعتبرة. (257)

ثم شرع الشيخ البدري، في بيان مخالفة الاشتراكية للإسلام من الزوايا الآتية:

1- أن الاشتراكية لا تتسق مع العقيدة الإسلامية لدى العراقيين، وأنها عقيدة فاسدة، لها دول تحمل الدعوة إليها، ومعسكرات تدافع عنها وترعاها، وأحزاب تقود الناس بموجبها، وحكام يعملون على تثبيتها في المجتمع. فالنظام لا يؤخذ إلا مع عقيدته. (258)

2- لا يجوز أن يستورد المسلمون أنظمةً ومعالجات وحلولاً لمشكلاتهم من أمة أخرى. فهذا لا يجوز عقلاً وشرعاً. وذلك للأسباب الآتية:(259)

أ - إن أنظمة تلك الأمم ومعالجاتها لا تنتج إنتاجاً حسناً، لأنها لم تنبثق عن عقيدة المسلمين.

ب- إن تلك الأنظمة المستوردة والحلول، لابد أن تكون مناقضة كلياً أو جزئياً للأحكام الشرعية المنبثقة من العقيدة الإسلامية. وبما أن الاشتراكية تؤمن بأن المادة أصل الأشياء، فإن هذا يعني إنكار وجود الخالق سبحانه، وبالتالي إنكار الأديان السماوية كافة.

3- تعمل الاشتراكية على تحقيق مبدأ المساواة في الحقوق الاقتصادية والملكية والإنتاج والاستهلاك وما يلحق بذلك كله. ويرد الشيخ على ذلك بالقول: إن مثل هذه المساواة لا واقع لها في الحياة. كما أنها غير عملية لحياة الإنسان. وذلك لأن الله سبحانه حين خلق البشر وجعلهم يتفاوتون في القوى الجسمية والاستعدادات العقلية. وهم في نفس الوقت يتفاوتون في إشباع حاجاتهم. عليه تصبح المساواة بينهم مستحيلة. ولو فرضنا جدلاً، أن الدولة تستطيع أن تساوي بين الأفراد في حيازة السلع والمال، فإنها لا يمكن أن تساويهم في استعمال هذا المال، لا في الإنتاج، ولا في الانتفاع به. فالمساواة في هذه الناحية أمر خيالي لا واقع له. (260)

4- يقتضي النظام الاشتراكي إلغاء الملكية الفردية. إن هذه القاعدة مخالفة للأحكام الشرعية. كما أنها مناقضة للفطرة البشرية. (261)

5- أما التأميم في الفكر الاشتراكي، فيعني تحويل الملكية الفردية إلى ملكية الدولة. إذا رأت الدولة في هذا التحويل مصلحة عامة. وقد عرج الشيخ على ذلك بشكلٍ مفصل لأنه قضية جدلية مثارة في عهده. وذلك بالشكل الآتي:[262]

أ – أن التأميم غير وارد في الاشتراكية الأصلية، التي نظر لها كارل ماركس ورفاقه، لأن كل شيءٍ للدولة. والواقع أنه قضية آمن بها دعاة الاشتراكية المحليون، الذين احتسبوه جزءً من قواعدهم الاشتراكية.

ب– إن التأميم يخالف الأحكام الشرعية، التي نصت على احترام الملكية الفردية وصونها من أي اعتداء يقع عليها.

وقد عرج المرجع (محمد باقر الصدر) على قضية التأميم في كتابه (اقتصادنا) الصادر عام 1961، أي تناولها قبل إصدارها بصيغة قوانين في عهد الرئيس عبد السلام عارف، **والتي احتسبها الركن الثالث للمرحلة الاشتراكية. ثم بدأ بتحليلها بالشكل الآتي:**[263]

1- عَرف التأميم، على أنه يعني (محو الملكية الخاصة، وتتويج المجموع بملكية وسائل الإنتاج في البلاد، ليصبح كل فرد في نطاق المجموع مالكاً لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون).

2- والفكرة العلمية للتأميم، تقوم عنده (على أساس تناقضات القيمة المضافة، التي تكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في رأي ماركس، فإن هذه التناقضات تتراكم، حتى يصبح تأميم كل وسائل الإنتاج ضرورة تاريخية لا محيد عنها).

3- وخلص إلى القول، أن أي تجربة من تجارب التأميم، سوف تمنى بالفشل، لأنها تقع ضمن إطار السلطة المطلقة، التي ولدت من رحم التجربة الماركسية وواقعها السياسي في المرحلة الاشتراكية. فضلاً عن كونها تؤسس لسلطة حاكمة على الثروة، والقدرة على التلاعب بها بمختلف الأساليب. وهذا الجوهر هو الذي تتمتع به القوى السياسية المهيمنة على المجتمع والدولة.

ويبدو أن المرجع محمد باقر الصدر، كان قد عارض، الاشتراكية من منظور ديني

وفلسفي. وكان يرى أن الاشتراكية، بتأكيدها على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وتوزيع الثروة قد عارضت مفهوم الملكية الخاصة في الإسلام، والتي تعد العمل سبباً للملكية الخاصة، وفقاً للميل الطبيعي في الإنسان إلى تملك نتائج عمله. وإذا كان العمل أساساً للملكية (فمن الطبيعي أن توجد للعامل ملكية خاصة). [264] ومن هنا، يرى أن الإسلام، يختلف عن المذاهب الاشتراكية والرأسمالية في طريقة علاجه للملكية. فالإسلام يأخذ بمبدأ الملكية المزدوجة، أي أنه يرى أن الملكية العامة، والملكية الخاصة، شكلان أصيلان للملكية، وفي مستوى واحد، ولكل من الشكلين حقله الخاص. [265] كما انتقد الفلسفة المادية التي تقوم عليها الاشتراكية لأنها تتجاهل البعد الروحي والأخلاقي للإنسان، بقوله: (وهنا يجئ دور الدين بوصفه الحل الوحيد للمشكلة، فإن الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها الصحيح). [266] ثم عرج نحو بيان المذهب الاقتصادي في الإسلام، كبديل عن النظام الاشتراكي والرأسمالي على حدٍ سواء. ويقصد بالمذهب، إيجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية تتفق مع وجهة نظر معينة عن العدالة. [267]

أما موقف (حزب الدعوة الإسلامية) من الاشتراكية، فقد كان مستوحى، إلى حدٍ كبير، من الأفكار الاقتصادية الإسلامية التي صاغها المرجع محمد باقر الصدر في كتابه الموسوم (اقتصادنا). لذلك، احتسب مصطلح الاشتراكية، مصطلح سياسي، يحمل فكراً ومضموناً ومدلولاً يتعارض مع جوهر الإسلام، وغريب بلفظه ومعناه عن المصطلحات الإسلامية. (وهذا المصطلح يجب رفضه وعدم استعماله). واوجب الحزب استخدام مصطلح العدالة الاجتماعية في قبال مصطلح الاشتراكية، وبديلاً عنها. [268]

وفي بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة عام 1980، طرح رؤيته الاقتصادية المغايرة للاشتراكية العربية، والتي اقتصرت على المحاور الآتية:[269]

1- سياسة الإنفاق.

2- المواد الأولية، وخاصةً النفط.

3- التنمية الزراعية.

4- التنمية الصناعية.

5- التجارة الداخلية والخارجية.

وطرح الحزب في برنامجه السياسي الصادر عام 1992، سياسة اقتصادية، يسعى الحزب إلى تطبيقها في حال وصوله للسلطة السياسية في العراق. وهذه السياسة، تضمنت فقرات تتعارض مع نموذج الاشتراكية الذي طبقه البعث في البلاد. **لعل أهمها ما يأتي:**[270]

1- إلغاء القوانين والتشريعات الاشتراكية، التي أعاقت التنمية الاقتصادية في البلاد على حد قولهم.

2- تبني سياسة الاقتصاد الحر وليس الاقتصاد الإسلامي، كبديل عن الاقتصاد الاشتراكي.

3- ضمان حرية النشاط الاقتصادي، وتوفير فرص متساوية لجميع المواطنين لممارسة الأنشطة الاقتصادية المختلفة.

أما مرشد منظمة العمل الإسلامي المرجع (محمد تقي المدرسي)، فإنه يدعو إلى نظام اقتصادي إسلامي يتوسط بين الاشتراكية والرأسمالية، ويؤكد على أهمية التوازن بين الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية في إطار الشريعة الإسلامية. وقد طرح مجموعة من الأحكام الاقتصادية لعل أهمها ما يأتي:[271]

1- كل شيءٍ يتحرر من الملكية الخاصة إلى الملكية العامة (الأنفال)، يكون ملكاً للأمة جميعاً، والأحكام الشرعية تحدد طريقة استغلالها من الأفراد والشركات والدول، حسب ما تقتضيه المصلحة العامة.

2- الملكية الخاصة محترمة في الدولة الإسلامية في إطار مصلحة المجموع، ولا يمكن أن يضار الفرد، ولا يجوز الإضرار بمصالح الأمة. وأن الأحكام الشرعية، والفتاوى الولائية الخاصة، تحدد منهجية التوازن بين الفرد والمجتمع.

3- الاقتصاد في الدولة الإسلامية قائم على أساس العدالة في توفير فرص العمل،

وتوزيع الثروة، اعتماداً على أن ما في الأرض مسخر لكل البشر. والأحكام الشرعية الثابتة، والفتاوى الولائية المتغيرة، تحدد طبيعة الاقتصاد حسب الظروف. وهكذا تحدد أحكام التجارة الداخلية والخارجية حسب متغيرات المصالح، وتنظم في أحكام تشرع على أساس المبادئ الإسلامية.

4- تحدد السياسة المالية، وإصدار النقد، وطبيعة البنوك اللاربوية، ودورها في تنمية الموارد الاقتصادية، حسب مبادئ العدالة والحرية والتنمية، التي تقرر مفرداتها الفتاوى الولائية.

5- على الدولة الإسلامية، وضع خطة شاملة من أجل التنمية الاقتصادية في مختلف الحقول الزراعية والصناعية والتجارية والمعدنية، وفق مبادئ الأمن الاقتصادي، والاكتفاء الذاتي، ومواكبة تقدم الأمم، وحسب سياسة الانفتاح والمنافسة الحرة.

أما رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية المرجع (محمد باقر الحكيم)، فقد كان موقفه من الاشتراكية مستوحى، إلى حدٍ كبير، من الفكر الاقتصادي لأستاذه المرجع محمد باقر الصدر.

ومن هذه الزاوية، عارض الاشتراكية، ورأى أن وظيفة الدولة الاقتصادية تتمحور حول ما يأتي:[272]

1- على الدولة الإسلامية تحقيق الضمان الاجتماعي للفرد والمجتمع على حدٍ سواء، من خلال التكافل العام، وحق الجماعة في موارد الدولة العامة.

2- تقع على الدولة الإسلامية مسؤولية تحقيق التوازن الاجتماعي.

3- على الدولة تنظيم الاقتصاد من خلال القوانين والأنظمة بما يمكنها من ملئ منطقة الفراغ التشريعي.

أما المرجع (محمد صادق الصدر)، فإنه لم يتطرق بشكلٍ مباشر لنموذج الاشتراكية العربية الذي طبقه حزب البعث في العراق، إنما رفض الاشتراكية في صيغتها الماركسية.

وذلك لأنها تقوم على الفلسفة المادية، وتنكر البعد الروحي والديني للإنسان. كما عارض إلغاء الملكية الفردية، وسيطرة الدولة الكاملة على الاقتصاد. [273] وكان يؤمن بأن الإسلام يتضمن نظاماً اقتصادياً يحقق العدالة الاجتماعية، دون الحاجة إلى سيطرة الدولة المطلقة على وسائل الإنتاج كما في الاشتراكية. وذلك من خلال الأدوات الآتية:

1- الموارد المالية ذات الصبغة العبادية، كالزكاة والخمس، فإنها تنطوي على فوائد اجتماعية متعددة. حيث أنها تحقق الضمان الاجتماعي على المستوى الحكومي، وتحقق التكافل الاجتماعي على المستوى الشعبي، وتساهم في إلغاء الصراع الطبقي لأنها تقلل من ثروة الأغنياء، وترفع مستوى الدخل الفردي للفقراء.

2- الموارد المالية التي تفرضها الدولة الإسلامية على المواطنين، كالضرائب والرسوم والغرامات والكفارات وما شابه ذلك. فهذه الموارد تشكل قسماً من موازنة الدولة، وقسماً من مداخيل المجتمع كل حسب استحقاقه الشرعي. وخلص إلى القول، (أن الدولة الإسلامية هي التي تقوم بجباية هاتين الضريبتين وصرفهما، ولا يمكن بل لا يشرع في الإسلام قيام الفرد بصفته الشخصية بمثل هذا العمل الكبير). [274]

وفي ضوء ذلك، تتبين، حدة الصراع حول المسألة الاشتراكية. فإذا كانت مؤسسة البعث الحاكمة ترى أن الاشتراكية بصيغتها العربية، إنما هي نتاج العقل العربي، وأنها الحل الأمثل للمشكلة الاجتماعية – الاقتصادية في الوطن العربي، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ترى أن الاشتراكية فكرة غربية وافدة لا تصلح للتطبيق في المجتمعات الإسلامية لأنها تتعارض مع أحكام الإسلام وفلسفته. وطرحت بدلاً عنها فكرة العدالة الاجتماعية، بوصفها حلاً إسلامياً يوازن ما بين المصلحة الفردية ومصلحة الجماعة الإسلامية.

وتأسيساً على ذلك كله، يبدو، أن الصراع الفكري، وغياب لغة الحوار بين مؤسسة البعث الحاكمة، والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد فتح باب الصراع السياسي على مصراعيه، ليأخذ مساراً غير مسبوقٍ في تاريخ العراق. وأن غياب لغة الحوار بين طرفي الصراع، راجعة إلى رفض الآخر، وعدم القبول بالتعددية السياسية والحزبية الكاملة. فضلاً

عـن صراع المصالـح، وتباين الخلفيـات الفكرية ومخرجاتهـا. فكل طرفٍ يمتلـك تصوراته الذهنيـة الخاصـة حول الدولـة والمجتمع والسياسـة والديـن. فضلاً عن تفاصيل سياسـية خلافية عديدة. ومن خلال ذلك الصراع الفكري، ولد الصراع السياسي بين مؤسسة البعث الحاكمة من جهة، والمنظومة الدينية – السياسـية المعارضة من جهة أخرى. وهذا ما سـوف نعرج عليه في الفصل القادم.

هوامش الفصل الحادي عشر

(1) حزب البعث العربي الاشتراكي، المنهاج الثقافي المركزي الكتاب الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد 1977، ص 31.
(2) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط 14، دار الطليعة، بيروت 1975، ص 33.
(3) المصدر السابق، ص 36 - 37.
(4) المصدر السابق، ص 49.
(5) المصدر السابق، ص 50.
(6) ثقافة الدعوة الإسلامية، ج 1، ط 2، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، طهران 1401 هجرية، ص 338 - 339.
(7) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، منشورات حزب الدعوة الإسلامية طهران 1984، ص 265.
(8) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، طهران (بدون تاريخ)، ص 195.
(9) ثقافة الدعوة الإسلامية، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 71.
(10) ثقافة الدعوة الإسلامية، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص.
(11) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 71.
(12) المصدر السابق، ص 87.
(13) المصدر السابق، ص 61 - 66.
(14) المصدر السابق، ص 68.
(15) المصدر السابق، ص 74.
(16) المصدر السابق، ص 78.
(17) بعض المنطلقات الفكرية التي أقرها المؤتمر القومي السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي 1963، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد 1973، ص 25 - 26.
(18) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 144.
(19) المصدر السابق، ص 144 - 145.
(20) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، منشور في كتاب: صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الإستراتيجية، دمشق 1999، ص 548.
(21) المصدر السابق، ص 549 - 550.
(22) جريدة الثورة العربية، حزب البعث العربي الاشتراكي، ع 1 لسنة 1987 ص 63 - 72.
(23) جريدة الثورة العربية، ع 3 لسنة 1987، ص 71 - 86.
(24) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، حزب البعث العربي الاشتراكي، دار الحرية للطباعة، بغداد 1983، ص 292.
(25) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 296 - 299.
(26) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق 2001، ص 155.
(27) ثقافة الدعوة الإسلامية، ج 3، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، طهران 1405 هجرية، ص 247.

(28) أنظر: نص القرار في، مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 191.
(29) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 335.
(30) المصدر السابق، ص 341.
(31) أنظر نص القرار في: محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 636.
(32) أنظر: نص التصريح باللهجة العراقية في: المصدر السابق، ص 626.
(33) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، حزب البعث العربي الاشتراكي، مطبعة دار الثورة، بغداد 1974، ص 88 - 89.
(34) محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 628.
(35) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية: محضر الاجتماعين المشتركين لمجلس قيادة الثورة والقيادة القطرية بتأريخ 22/ 12/ 1988، 16/ 1/ 1989، دار الحرية للطباعة، بغداد 1989، ص 9.
(36) أنظر: نص القرار في: محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 629. وكذلك، مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 191.
(37) أنظر: نص القرار في، محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 630.
(38) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية، مصدر سبق ذكره، ص 19.
(39) المصدر السابق، ص 18.
(40) المصدر السابق، ص 70.
(41) المصدر السابق، ص 109.
(42) المصدر السابق، ص 80.
(43) المصدر السابق، ص 20.
(44) المصدر السابق، ص 75، 76.
(45) المصدر السابق، ص 29.
(46) بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق عام 1980، المنشور في كتاب: حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 534.
(47) المصدر السابق، ص 534 - 535.
(48) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، حزب الدعوة الإسلامية (بدون محل وتاريخ النشر)، ص 551 - 555.
(49) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الثالث، مصدر سبق ذكره، ص 247.
(50) المصدر السابق، ص 164 - 165.
(51) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 93.
(52) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 271.
(53) صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر: دراسات في تراثه الفكري، دار المحجة البيضاء، بيروت 2022، ص 133.
(54) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 301.

(55) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 267.
(56) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 369.
(57) المصدر السابق، مصدر سبق ذكره، ص 368.
(58) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 302.
(59) المصدر السابق، مصدر سبق ذكره، ص 304.
(60) المصدر السابق، مصدر سبق ذكره، ص 307.
(61) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 268.
(62) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره ص 368 - 369.
(63) ثقافة الدعوة القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 266 - 269.
(64) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين ن مصدر سبق ذكره، ص 377.
(65) المصدر السابق، ص377 - 378. مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 139 - 140.
(66) صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2004، ص 507.
(67) مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 134 - 135.
(68) نقلاً عن: رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1 الشيعة، مصدر سبق ذكره، ص 272.
(69) محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين، ط 4، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف 2008 ص 204.
(70) علي حسن المجيد، مصدر سبق ذكره، ص 219 - 221.
(71) أنظر: نص دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، مصدر سبق ذكره، ص 207 - 218.
(72) سارة بن زلطة، مصدر سبق ذكره، ص 61.
(73) سعيد بن ناصر الغامدي، حزب البعث: تاريخه وعقائده، جدة 1432 هجرية، ص 99.
(74) المصدر السابق، ص 46.
(75) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 124.
(76) المصدر السابق، ص 126.
(77) المصدر السابق، ص 126.
(78) المصدر السابق، ص 127.
(79) المصدر السابق، ص 119.
(80) الياس فرح، العروبة والإسلام في منظور البعث، دار الحرية للطباعة، بغداد 1983، ص 24 - 26.
(81) المصدر السابق، ص 16 - 17.
(82) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 201.
(83) عبد الجبار محسن، بين الدين واستغلال الدين، دار الحرية للطباعة، بغداد 1982، ص 10.
(84) المصدر السابق، ص 27.

(85) المصدر السابق، ص 25 - 26.
(86) ميشيل عفلق، في سبيل البعث ن مصدر سبق ذكره، ص 208.
(87) صدام حسين، نظرة في الدين والتراث، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980، ط 2، ص 7.
(88) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية، مصدر سبق ذكره، ص 114.
(89) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 28.
(90) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 266.
(91) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 165.
(92) ميشيل عفلق، البعث والاشتراكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 32 - 33.
(93) صدام حسين، نظرة في الدين والتراث، مصدر سبق ذكره، ص 7.
(94) المصدر السابق، ص 11.
(95) المصدر السابق، ص 11 - 14.
(96) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 458.
(97) المصدر السابق، ص 453 - 454.
(98) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 280.
(99) عبد الجبار محسن، مصدر سبق ذكره، ص 12 13-.
(100) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 267.
(101) المصدر السابق، ص 272.
(102) المصدر السابق، ص 274 - 275.
(103) المصدر السابق، ص 276.
(104) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 166 - 167.
(105) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي لعام 1947، مصدر سبق ذكره، ص 211.
(106) الدستور المؤقت لعام 1968، في: كتاب الدساتير العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 89 - 90.
(107) الدستور المؤقت لعام 1970، في: كتاب الدساتير العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 113 - 115.
(108) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص 18 - 19.
(109) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ط 2، مطبعة الآداب، النجف الأشرف 1977، ص 9.
(110) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(111) المصدر السابق، ص 30.
(112) المصدر السابق، ص 32.
(113) المصدر السابق، ص 31.
(114) محمد باقر الصدر، رسالتنا: المدرسة الإسلامية، مجمع الثقلين العلمي، طهران 1425 هجرية، ص 21.
(115) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط 15، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1989 ص 44.
(116) محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف 1388 هجرية، ص 78 - 79.

(117) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان 1417 هجرية، ص 44.
(118) المصدر السابق، ص 49.
(119) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط 2، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1977، ص 507 - 508.
(120) محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، الغدير للدراسات والنشر، بيروت 2000، ص 229 - 230.
(121) مجول محمد العكيدي، مصدر سبق ذكره، ص 204.
(122) محمد تقي المدرسي، النهج الإسلامي: تأملات في مسيرة الحركة الإسلامية، انتشارات مدرسي، طهران 1417 هجرية، ص 225 - 226.
(123) محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 35.
(124) محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف 2006، ص 464.
(125) محمد الصدر، القانون الإسلامي: وجوده، صعوباته، منهجه، ط 2، مكتب السيد الشهيد الصدر، النجف الأشرف 2007، ص 15.
(126) المصدر السابق، ص 20 - 21.
(127) محمد الصدر، نظرة في فلسفة الأحداث، ص 52.
(128) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 78 - 79.
(129) المصدر السابق، ص 129 - 130.
(130) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 241.
(131) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 65.
(132) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 541.
(133) للتفصيل: جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، مصدر سبق ذكره، ص 301 - 320.
(134) محمد باقر الصدر الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 20 - 21.
(135) محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 238 - 239.
(136) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 90.
(137) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 91 - 92.
(138) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 136.
(139) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 93.
(140) الشامي ص 79
(141) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 95.
(142) محمد جاسم النداوي، مصدر سبق ذكره، ص 15.
(143) مجول محمد العكيدي، مصدر سبق ذكره، ص 204 - 205.

(144) محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، دار محبي الحسين 1425 هجرية، ص 117.
(145) عادل رؤوف، منظمة العمل الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 268.
(146) عادل رؤوف، عراق بلا قيادة، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق 2002، ص 419.
(147) مجول محمد العكيدي، مصدر سبق ذكره، ص 214 - 215.
(148) المصدر السابق، ص 205.
(149) محمد تقي المدرسي، فقه الدستور، مصدر سبق ذكره، ص 117 - 118.
(150) المصدر السابق، ص 121 - 122.
(151) المصدر السابق، ص 127 - 128.
(152) المصدر السابق، ص 130 - 131.
(153) محمد باقر الحكيم، الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ط 3، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف (بدون تاريخ)، ص 175 - 176.
(154) المصدر السابق، ص 117 - 118.
(155) المصدر السابق، ص 142.
(156) محمد باقر الحكيم، عقيدتنا ورؤيتنا السياسية، دار المحجة البيضاء، بيروت 2009، ص 27 - 28.
(157) نقلاً عن محمد المياحي، الدولة العادلة في فكر محمد باقر الحكيم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 2014، ص 123 - 124.
(158) محمد صادق الصدر، مبحث ولاية الفقيه، مدين للطباعة والنشر، قم 2013، ص 37.
(159) المصدر السابق، ص 41.
(160) أنظر تلك الاستدلالات في المصدر السابق، ص 46 - 78.
(161) المصدر السابق، ص 43.
(162) حول شروط الولي الفقيه: أنظر: المصدر السابق، ص 79 - 90.
(163) لمزيد من التفصيل حول تلك الصلاحيات، انظر: المصدر السابق، ص 91 - 100.
(164) أمجد حامد جمعة هذال، الفكر السياسي عند محمد صادق الصدر، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد 2010، ص 135.
(165) إسماعيل الوائلي، منهج الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 47 - 48.
(166) أمجد حامد جمعة هذال، مصدر سبق ذكره، ص 137 - 138.
(167) إسماعيل الوائلي، منهج الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 104 - 105.
(168) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي 1947، مصدر سبق ذكره، ص 207 - 208.
(169) المصدر السابق، المواد 10، 11، ص 211.
(170) المصدر السابق، المادة 7، ص 210.
(171) جريدة الثورة العربية، حزب البعث العربي الاشتراكي، ع 1 لسنة 1987، ص 49.
(172) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 179.

(173) منيف الرزاز، تطور معنى القومية، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت 1973، ص 24.
(174) المصدر السابق، ص 15.
(175) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 114.
(176) المصدر السابق، ص 111.
(177) المصدر السابق، ص 114 - 120.
(178) المصدر السابق، ص 181.
(179) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي 1947، مصدر سبق ذكره، ص 207.
(180) جريدة الثورة العربية، حزب البعث العربي الاشتراكي، ع 3، آذار 1979، ص 5.
(181) بعض المنطلقات النظرية، مصدر سبق ذكره، ص 28.
(182) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 241.
(183) شبلي العيسمي، الوحدة العربية من خلال التجربة، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1974، ص 15 - 16.
(184) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سبق ذكره، ص 243.
(185) ميشيل عفلق، معركة المصير الواحد، ط 8، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979، ص 44 - 45.
(186) المصدر السابق، ص 226.
(187) المصدر السابق، ص 148.
(188) المصدر السابق، ص 171.
(189) بعض المنطلقات النظرية، مصدر سبق ذكره، ص 37 - 40.
(190) شبلي العيسمي، الوحدة العربية، مصدر سبق ذكره، ص 78 - 79.
(191) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(192) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مصدر سبق ذكره، ص 41 - 42.
(193) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 15 - 16.
(194) صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، 38 - 41.
(195) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 566.
(196) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 130 - 134.
(197) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 542 - 543.
(198) محمد تقي المدرسي، النهج الإسلامي: مصدر سبق ذكره، ص 38.
(199) المصدر السابق، ص 47.
(200) المصدر السابق، ص 52.
(201) المصدر السابق، ص 60.
(202) المصدر السابق، ص 221.
(203) المصدر السابق، ص 232.

(204) محمد تقي المدرسي، فقه الدستور، مصدر سبق ذكره، ص 69.
(205) محمد تقي المدرسي، النهج الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 224.
(206) المصدر السابق، ص 72.
(207) المصدر السابق، ص 80.
(208) المصدر السابق، 232.
(209) محمد تقي المدرسي، فقه الدستور، مصدر سبق ذكره، ص 70 - 71.
(210) المصدر السابق، ص 86.
(211) المصدر السابق، ص 90 - 91.
(212) المصدر السابق، ص 83.
(213) المصدر السابق، ص71 - 73.
(214) محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 124.
(215) المصدر السابق، ص 32 - 33.
(216) المصدر السابق، ص 93 - 94.
(217) المصدر السابق، ص 92.
(218) المصدر السابق، ص 33 - 34.
(219) لمزيد من التفصيل أنظر: محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 83 - 109.
(220) المصدر السابق، ص 121 - 123.
(221) المصدر السابق، ص 36 - 37.
(222) محمد الصدر، القانون الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 20 - 21.
(223) محمد الصدر، نظرة في فلسفة الأحداث، مصدر سبق ذكره، ص 14 - 15.
(224) المصدر السابق، ص 15 - 16.
(225) المصدر السابق، ص 14.
(226) محمد الصدر، القانون الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 17.
(227) المصدر السابق، ص 434 - 435.
(228) محمد الصدر، نظرة في فلسفة الأحداث، مصدر سبق ذكره، ص 47 - 48.
(229) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، المادة 4، مصدر سبق ذكره، ص 209.
(230) ميشيل عفلق، البعث والاشتراكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 47.
(231) المصدر السابق، ص 58.
(232) المصدر السابق، ص 49.
(233) بعض المنطلقات النظرية، مصدر سبق ذكره، ص 85.
(234) شبلي العيسمي، في الوحدة والحرية والاشتراكية، دار الطليعة، بيروت 1976، ص 14 - 15.
(235) ميشيل عفلق، البعث والاشتراكية، مصدر سبق ذكره، ص 125 - 126.

(236) المصدر السابق، ص 74.
(237) المصدر السابق، ص 127.
(238) المصدر السابق، ص 129، 130 - 131.
(239) المصدر السابق، ص 26 - 27.
(240) المصدر السابق، ص 28 - 29.
(241) المصدر السابق، ص 174.
(242) المصدر السابق، ص 24.
(243) المصدر السابق، ص 30 - 31.
(244) المصدر السابق، ص 48 - 49.
(245) المصدر السابق، ص 191 - 192.
(246) المصدر السابق، ص 51.
(247) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي 1947، المواد من 26 - 37، مصدر سبق ذكره، ص 213 - 214.
(248) صدام حسين، طريقنا خاص في بناء الاشتراكية، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980، ص 255.
(249) المصدر السابق، ص253 - 267.
(250) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 114.
(251) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 131.
(252) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 191 - 192.
(253) المصدر السابق، ص 173 - 174.
(254) أنظر: نص المذكرة في، محمد حسين علي الصغير، مصدر سبق ذكره، ص 297 - 303. صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص 682 - 687.
(255) عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، ط 2، المكتبة العلمية، المدينة المنورة 1965، ص 4.
(256) المصدر السابق، ص 10.
(257) المصدر السابق، ص 14.
(258) المصدر السابق، ص 39 - 40.
(259) المصدر السابق، ص 41 - 43.
(260) المصدر السابق، ص 61.
(261) المصدر السابق، ص 69 - 70.
(262) لمزيد من التفصيل حول التأميم من وجهة نظر إسلامية، أنظر: المصدر السابق، ص 94 - 108.
(263) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مصدر سبق ذكره، ص 226 - 229.
(264) المصدر السابق، ص 342.
(265) محمد باقر الصدر، ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف 1388 هجرية، ص 63.
(266) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مصدر سبق ذكره، ص 310.

(267) محمد باقر الصدر، ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(268) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 31 - 32.
(269) بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية عام 1980، مصدر سبق ذكره، ص 541 - 549.
(270) البرنامج السياسي لحزب الدعوة عام 1992، المنشور في كتاب: حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 601.
(271) محمد تقي المدرسي، فقه الدستور، مصدر سبق ذكره، ص 76 77-.
(272) محمد المياحي، الدولة العادلة، مصدر سبق ذكره، ص 151 - 158.
(273) لمزيد من التفصيل أنظر: محمد صادق الصدر، اليوم الموعود، ج 4، ط 3، بني الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، قم (بدون تاريخ)، ص 27 - 254.
(274) لمزيد من التفصيل، انظر: محمد صادق الصدر، إشراقات فكرية: رسائل ومقالات، 1، مؤسسة مدين للطباعة والنشر، النجف الأشرف 2014، ص 369 - 374.

الفصل الثاني عشر

الصراع السياسي بين حكام البعث ورجال الدين

بلغ الصراع السياسي بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، ذروته في عهد حزب البعث العربي الاشتراكي. حيث أخذ طابعاً عنيفاً غير مسبوق في تاريخ العراق الحديث.

إن هذه الوقائع السياسية المقترنة بالعنف المفرط، قد جاءت ضمن معادلة جديدة حكمت العلاقة بين الطرفين. فمن جهة، تحولت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة من الأسلوب الإصلاحي التدرجي إلى أسلوب المواجهة الفكرية والسياسية والمسلحة مع السلطة القائمة، ومن جهة أخرى، تحولت منظومة البعث الحاكمة من أسلوب الاحتواء والاستجابة المحدودة الذي جرت عليه أنظمة الحكم السابقة، إلى أسلوب المواجهة والتصدي بالوسائل المتاحة كافة.

ويبدو أن تنامي قدرات الطرفين الفكرية والسياسية والرمزية، ساعدت على تصعيد وتيرة الصراع، وأوصلته إلى حالة الصدام المسلح. وذلك من الزوايا الآتية:

1- فإذا كانت مؤسسة الحكم، قد اعتمدت على تنظيمات حزب البعث القوية في حسم الصراع، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، كانت قد اعتمدت في خوض الصراع على تنظيمات حزب الدعوة الإسلامية القوية والسرية.

2- وإذا كانت مؤسسة الحكم، قد اعتمدت في صراعها على الرمزية الأبوية للرئيس أحمد حسن البكر، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد اعتمدت على الرمزية الأبوية للمرجع محسن الحكيم.

3- وإذا كانت مؤسسة الحكم، قد اعتمدت في صراعها على الرمزية الشابة القوية للرئيس صدام حسين، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد اعتمدت على الرمزية الشابة القوية للمرجع محمد باقر الصدر.

4- وإذا كانت مؤسسة الحكم، قد تبنت الأطروحة القومية الاشتراكية، ووظفتها في الصراع، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد تبنت الأطروحة الإسلامية الأممية، ووظفتها في الصراع. وهذا ما أشار إليه التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع لحزب البعث، بقوله: (وقفت هذه الأحزاب والحركات والتيارات ضد الدعوة القومية، وحاربتها، ووقفت ضد القيادات القومية التي حملت راية النضال التحرري والقومي، مثل البعث وعبد الناصر وغيرهم). [1]

5- وإذا كانت مؤسسة الحكم، قد تبنت مفهوم الدولة العلمانية، وفرضتها كأمرٍ واقع، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد تبنت مفهوم الدولة الثيوقراطية كطموح تسعى للوصول إليه، وتطبيقه في العراق.

ومن أجل الوقوف على طبيعة هذا الصراع، وتحديد أبعاده ومراحله بشكل موضوعي، لابد من تقسيم هذا الفصل إلى محورين أساسيين هما:

أولا: الصراع في عهد الرئيس أحمد حسن البكر.

ثانياً: الصراع في عهد الرئيس صدام حسين.

المبحث الأول

الصراع في عهد الرئيس أحمد حسن البكر

واجه انقلاب 17 تموز 1968، جواً فاتراً من الحماس والتأييد إلى حدٍ ما. إذ كانت الأحزاب الأخرى المنظمة لديها شيء من التوجس مما حدث، وخاصة الحزب الشيوعي العراقي وحزب الدعوة الإسلامية والحزب الديمقراطي الكردستاني. [2] فضلاً عن ترقب المرجعية الدينية.

لذلك، لم تصدر أي مواقف رسمية معلنة عن المرجعية الدينية الشيعية وحزب الدعوة الإسلامية إزاء الانقلاب الذي وقع في 17 تموز 1968، وأسفر عن تسلم الرئيس أحمد حسن البكر رئاسة الجمهورية العراقية. ولكن يبدو أن أحد قادة الدعوة (عبد الصاحب دخيل)، كان قد أعرب عن موقفه الشخصي إزاء ذلك، بالقول: (أن العراق مقبل على مرحلةٍ دموية رهيبة). وربما يكون موقفه هذا قد تأسس على تجربة البعث الأولى في الحكم في 8 شباط 1963. أما موقف المرجع الديني الشيعي الأعلى محسن الحكيم، فكان يقوم على مراقبة الوضع، وعدم إظهار أي مسالمة لحكومة الرئيس البكر، وعدم البدء في محاربتها.

وكانت التنظيمات الإسلامية السنية أكثر وضوحاً في معارضة مؤسسة البعث الحاكمة حتى قبل وقوع الانقلاب. فعن موقف الحزب الإسلامي العراقي من انقلاب 17 تموز 1968، تحدث الزعيم الركن (محمد فرج الجاسم)، الذي كان من أشد المؤيدين للحزب الإسلامي، وصاحب تشكيل إسلامي داخل الجيش، قائلاً: (اتصل بي المقدم الركن إبراهيم الداوود آمر الحرس الجمهوري، ودعاني إلى القصر الجمهوري قبيل انقلاب تموز 1968 بفترة قصيرة). وبعد حضوره إلى القصر الجمهوري في الموعد المحدد فوجئ بالعقيد المتقاعد أحمد حسن البكر جالساً مع إبراهيم الداوود. فبادر الداوود بالقول: (إن العراق يمر بمرحلة حرجةٍ جداً، والأخطار تهدده... وإن عبد الرحمن عارف رئيس الجمهورية ضعيف لا رأي له، ولا يصلح لإدارة الدولة، ولا حزب يدعمه... وأنتم تمثلون قوتين كبيرتين في البلد – يقصد الإسلاميون والبعثيون – أطلب منكم الاتفاق الآن لإزاحة عبد الرحمن عارف... أحمد

حسن البكر لرئاسة الجمهورية، ومحمد فرج الجاسم لرئاسة الوزراء). ورد عليه الجاسم قائلاً (يا إبراهيم أنا رجل مسلم ملتزم.. وأحمد حسن البكر رجل بعثي ملتزم مع ميشيل عفلق. كيف نتفق؟ إن اتفقنا اليوم فسوف نختلف غداً، ونتقاتل، وتسيل دماء غزيرة.. لذلك رفض هذا العرض). [3]

وفي عام 1971، شنت السلطة حملة اعتقالات طالت أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، وإعدام بعضهم (عبد الغني شنداله، ومحمد فرج الجاسم) رغم أن أحد أعضاء الجماعة (عبد الكريم زيدان) اشترك في وزارة البعث الأولى. كما لم يسلم حزب التحرير من موجة الاعتقالات وإن تأخرت حتى عامي 1973 – 1974، لكن وقعها عليه كان شديداً، فأدت إلى حل تنظيماتها، واختفائها من الساحة السياسية العراقية. [4]

وتمت عملية تصفية جسدية لكبار القيادات الإسلامية من جماعة الإخوان المسلمين والحزب الإسلامي العراقي وحزب التحرير. حيث تم اغتيال ناصر الحاني، وإعدام عبد العزيز البدري وشقيقه أواخر عام 1968. كما تم إعدام الزعيم محمد فرج الجاسم ومجموعة من الضباط الإسلاميين بذريعة ضلوعهم في محاولة انقلابية عام 1970، لعل أبرزهم (العميد عبد الستار العبوسي، وعبد الغني شندل)، مما أدى إلى مغادرة كوادر هذه التنظيمات الإسلامية إلى خارج العراق، وتصفية نشاطاتهم داخل البلاد. [5]

وبما أن انقلاب 17 تموز 1968، لم يقابل بحماسٍ شديدٍ من الجماهير، بخلاف ما كانت عليه ثورة 14 تموز 1958، فقد كان على النظام الجديد أن يعمل على إيجاد الوسائل الناجحة لمعالجة ذلك الفتور، وإثارة الحماس لدى الأوساط الشعبية. إلا أن نجاح البعث في إزاحة عبد الرزاق النايف في 30 تموز 1968، أدى إلى أن يكون النظام الجديد أكثر استقراراً. فشرعت قيادة حزب البعث بالحديث عن حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحاولت تسويق أيديولوجيتها. مع ذلك فإنها، أدركت أن الأولوية، لابد أن تعطى لتدعيم أركان النظام، وضمان استقرار الحكم، فعملوا على جبهات عدة، لعل أهمها ما يأتي:[6]

1- تمكن البعث من ترسيخ سلطة الحزب في السبعينات إلى الحد الذي أصبحت فيه النشاطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية تحت سيطرتهم الكاملة.

2- تمكن البعث من تحييد الجيش في السياسة، وإحكام السيطرة عليه.

3- التمهيد لحل المسألة الكردية، عبر مقاربة عملية نحو المسألة الكردية جرت منذ عام 1970. وهذه المقاربة تمحورت حول فكرة (الحكم لذاتي)، والمشاركة في الحكم.

4- محاولة كسب ود الأحزاب السياسية الأخرى، كالشيوعيين والناصريين والبعثيين اليساريين والقوميين المستقلين. وقد تكللت تلك الجهود بإقامة الجبهة الوطنية التقدمية بين حزب البعث والحزب الشيوعي في 17 تموز 1973. وقد جرت محاولات باءت بالفشل، لإقناع الحزب الديمقراطي الكردستاني للدخول كطرف ثالث في الجبهة، لتستقر قاعدة الحكم على الأحزاب الثلاثة.

وفي خضم تلك التطورات السياسية، لم يكن بإمكان المنظومة الدينية – السياسية المعارضة أن تؤثر على مجرى العملية السياسية، التي أرسى دعائمها حزب البعث بعد الانقلاب مباشرةً. كما لم يكن بإمكانها إيقاف إجراءاتها وخطواتها الرامية لتدعيم أركان النظام، وجعله أمراً واقعاً.[7] ربما لأن الرئيس أحمد حسن البكر، الذي قاد التجربة الجديدة، كان مختلفاً عن الرؤساء السابقين (عبد الكريم قاسم، وعبد السلام عارف، وعبد الرحمن عارف) من الزوايا الآتية:

1- إذا كان الرؤساء السابقين يمتلكون رؤية سياسية شخصية مستقلة، قادتهم إلى الصراع المحدود والسلمي مع المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، فإن الرئيس البكر، يمتلك رؤية سياسية حزبية. وهذه الميزة مكنته من إدارة الصراع مع المنظومة الدينية – السياسية المعارضة بشكلٍ أوسع وأعنف وأقدر.

2- مع أن الرؤساء السابقين، كانوا ضباطاً محترفين في الجيش العراقي، ويمتلكون المهارة العسكرية، إلا أنهم لا يمتلكون تاريخاً سياسياً مشهوداً، بل يصح القول إنهم كانوا بدون مؤهلات سياسية رصينة تمكنهم من إدارة البلاد بكفاءةٍ واقتدار. وهذا الواقع قد يفسر عملية فقدانهم السلطة بوقتٍ قصير. بينما الرئيس البكر، علاوةً على كونه ضابطاً مرموقاً في الجيش العراقي، فإنه يمتلك تاريخاً سياسياً مشهوداً. إذ أنه شارك

في حركـة مايس 1941، ثم أصبح عضـواً في تنظيم الضباط الأحرار الذي فجر ثورة 14 تموز 1958، ثم انتمى إلى حزب البعث أثناء وجوده في السجن عام 1960، وساهم في انقلاب 8 شباط 1963، ثم أصبح رئيساً للوزراء في حقبة حكم البعث الأولى عام 1963، وشـارك في انقلاب 17 تموز 1968، الذي أوصله إلى سـدة رئاسـة الجمهورية لأكثر من عقد من الزمان. [8]

وفي الواقـع، لم يكـن حزب البعث عـام 1968، ذات الحزب الذي كان قد اسـتولى على السـلطة عـام 1963. فقد كانت قيادتـه المتمثلة بالرئيس البكر عام 1968 أكثر عمليةً وتمرسـاً من قيادته عام 1963. وكانت أكثر اسـتعداداً لاسـتخدام العنف. والاهم كانت أكثر تصميماً على الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها. [9]

ثـم وضعت واقعـة 30 تموز 1968، التي أفضـت إلى إقصاء عبد الـرزاق النايف، الرئيس البكر والعسـكريين البعثيين في السـلطة بشـكلٍ كامل، إلا أن موقف البعث لم يكن مسـتقراً. فقـد كان التأييـد للبعـث على امتداد البلد واهنـاً إلى حدٍ ما. وطبقا لتقديـرات الحزب الخاصة لم يتجـاوز عدد أعضاء الحزب خمسـة آلاف عضواً حتى عـام 1968. [10] إذ أنه بعد تصفية عبد الـرزاق النايـف، احتلت القيـادة القطرية لحزب البعـث بكامل أعضائها موقعهـا القيادي في الحكم من خلال مجلس قيادة الثورة. وشكلت وزارة جديدة كان أغلب أعضائها من البعثيين.

لذلك توجب على البعث أن يتخذ الخطوات الآتية:

1- ضرورة الاحتفاظ بالسـلطة بكل الوسـائل المتاحة، وتجنب تكـرار ما حدث في عام 1963. وإن هـذا الإصرار، اقتـضى تعزيـز سـلطة البعـث عـلى أجهزة الدولـة كافةً، وتجنب الانقسامات الخطيرة على مستوى القيادة. وهذا ما أشار إليه التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن لحزب البعث بقوله: (إن المهمة الملحة التي تواجه أي حزب ثوري عندما يسـتلم السـلطة السياسـية هي تثبيت هذه السـلطة وحمايتها مـن محاولات التآمر، وتعزيز قيادته الفعلية لها بـكل الصيغ الضرورية). [11] وقد تم التعامل مع هاتين المهمتين بنجاحٍ للمدة الممتدة من 1968 – 1973.

2- ضرورة تعزيز مركز الحزب في المؤسسة العسكرية عن طريق استبدال الضباط المشكوك بولائهم بضباط بعثيين أو متعاطفين مع البعث. فضلاً عن حظر النشاط السياسي داخل صفوف القوات المسلحة. لذلك صدر قرار مجلس قيادة الثورة المرقم (1357) لسنة1971، والذي نص على عقوبة الإعدام على أي منتسب عسكري ينتمي إلى جهة سياسية محظورة أو يمارس عملاً سياسياً مضراً بحزب البعث. ثم توسعت العقوبة لتشمل أي نشاط سياسي داخل القوات المسلحة بعد أن كان في البداية مقتصراً على ما تم احتسابه مضراً أو معارضاً لحزب البعث. [12]

3- وكانت سلسلة المحاكمات التي بدأت بعد أشهر قلائل من تسلم البعث للحكم، الخطوة الأخرى صوب تعزيز حكم البعث بحجج شتى كالتآمر للإطاحة بنظام الحكم أو التجسس وما شابه ذلك. إن هذه المحاكمات أوضحت للمجموعات السياسية المعارضة أن أي محاولة للإطاحة بحكم البعث لن يجري التساهل معها. [13]

4- وقد تطلبت مسألة قيادة الحزب الفعلية للدولة، خطة تدريجية متوازنة، وصيغ متعددة يربطها خيط واحد متمثل بالتصور المستقبلي لهذه المسألة. وذلك لأن المزاج النفسي العام في البلاد، وآثار تجربة 8 شباط 1963 لم تكن تحتمل المباشرة الفورية بتصفيات واسعة النطاق. وكان لابد من إتباع الأساليب والصيغ المرنة لتحقيق هذا الهدف. [14]

5- وكان النظام الجديد الذي قاده الرئيس البكر، قد تميز عن سابقه بالحزم والشدة، وبالحرص على عدم السماح للهوامش السياسية والحزبية أن تنمو على حساب حزب البعث الحاكم، لكيلا تتكرر تجربة 18 تشرين الثاني 1963. فبدأ بممارسة القوة، وفرض الهيبة باعتقال رموز الحزب الشيوعي وإعدام قادته. وبدأ بحملة تهجير جماعية عام 1969 للعراقيين من أصول فارسية. وتم اعتقال شريحة واسعة من الناشطين الإسلاميين الشيعة. [15] وقد جاء في البيان السياسي للمؤتمر القطري السابع لحزب البعث المنعقد عام 1968، تحذيراً من تكرار تجربة 18 تشرين الثاني 1963 بالقول: (المطلوب أن يستفيد الحزب من تجارب 18 تشرين، و23 شباط، و5

حزيـران، وأن يكون واعياً للعوامل التـي أدت إليه... وأن يتجنب أخطاء الماضي). [16] وأشـار التقرير السـياسي الصادر عـن المؤتمر القطري الثامن لحـزب البعث عام 1974 إلى ذلـك صراحـةً بقولـه: (لقد كان الحزب مصمـماً، هذه المـرة، وبعد أن ناله مـا نالـه إثر ردة تشرين الثـاني 1963، أن يجنب نفسـه والحركة الثورية كارثة الفشـل والسـقوط، وكان حريصـاً أن يثبـت بالقـول والعمـل للجماهير أن تجربتـه الجديدة تختلف، من حيث الأسـاليب والنتائج، عن تجربته الفاشـلة السـابقة). [17] ويقال إن صـدام حسـين قد غذى مخاوف الرئيس البكر من عقـدة 18 تشرين الثاني لئلا تتكرر وتضيع فرصة الحكم. [18]

وكانت سـلطة البعث الجديدة بقيادة الرئيس أحمد حسـن البكـر، تريد حكومةً مركزية قويـة في بغـداد. بينما تمثـل المرجعية الدينية الشـيعية العليا، كياناً مسـتقلاً في النجف يؤثر في مركزيـة الدولة، ويقلل منها. ومن جهة أخرى كانت توجهات الدولة الجديدة سـائرة نحو مزيد من العلمنة وإلغاء دور الدين في السياسة مما يؤثر في سياستها العليا استمرار استقلالية المرجعيـة الدينية. [19] لذلك، انقضت حكومة البعث الشـمولية على أي كيان ذي اسـتقلال ذاتي من مكونات المجتمع بما فيها المؤسسـة الدينية الشـيعية، التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم. [20] ولعل اسـتقلال الحوزات من الناحيـة المالية، كان من أهم عوامل قوتها، وعدم خضوعهـا لإرادة السـلطات الحكومية. إذ أن المرجعيات الدينيـة لا تأخذ أي دعم مالي من الحكومـات، إنما تعتمد على الحقوق الشرعية التي يدفعها المقلدين إلى المراجع مباشرةً أو إلى وكلائهم، وبواسطة هذه الأموال يدير المراجع شؤون الحوزة بتفاصيلها كافةً. [21] وغالباً ما توصـف المنظومة الدينيـة في أدبيات حزب البعث على أنها (نزعـة رجعية متخلفة) لابد من تجاوزهـا من أجـل بناء تجربة تقدمية في العراق. [22] وبدأت تتعرض إلى مضايقات كثيرة من الحكومـة من أجـل تجفيف مصادرها المالية. وهذا ما عملت عليه مؤسسـة البعث الحاكمة، حيث حاولت تجريد المرجعية من المصادر المالية. [23]

ويبـدو أن توجهات الرئيس البكر القومية والاشـتراكية والعلمانية، قد وضعته في حالة صراعٍ مـع المنظومـة الدينيـة – السياسـية، التـي كانت تركز عـلى الهوية الدينيـة، وعلى دور

الإسلام في الحياة السياسية والاجتماعية. وهذا ما تحدث عنه المرجع محسن الحكيم صراحة ً. وذلك في رسالته الموجهة إلى المؤتمر الإسلامي المنعقد عام 1381 هجرية، بقوله :(إن هناك حقيقة يجب ألا ننساها، وهي أن المسلمين، وبالأحرى الشعوب الإسلامية، ليست بحاجةٍ إلى تعارف بينها بقدر ما هي بحاجة إلى أسس إسلامية قوية يقوم عليها التعارف، لأننا لا نكتفي بالتعارف بين المسلمين فحسب، وإنما نريد أن يكون المسلمون بالمعنى الصحيح، فيتعارفوا على هذا الأساس، فإنه إن لم يعرف المسلمون الإسلام في أفكارهم وفي حياتهم وعلاقاتهم فلا أمل في قيام تعارف حقيقي بينهم). وأضاف قائلاً: (والكلمة نفسها تصدق على الحكومات القائمة في البلاد الإسلامية فإن هذه الحكومات بحاجةٍ إلى التعرف على الإسلام نفسه في جهازها وقوانينها، ليتاح لها بعد ذلك أن تتعارف بينها على أساس إسلامي، فلن يكون التعارف أو الإتحاد بين حكومات المسلمين – مهما كان شكله – إسلامياً ما لم تكن الحكومات إسلامية بحد ذاتها، وإلا فهي جهاز من أجهزة أعداء الإسلام لتحبيطه والقضاء عليه، وبالأخير القضاء على الشعوب الإسلامية وكيانها الذاتي). [24] وفي رسالة اخرى إلى المؤتمر الإسلامي المنعقد في عمان للمدة من 16 – 20 كانون الثاني 1967، أشار إلى المعنى نفسه عندما قال :(وبحكم تلك المسؤوليات الضخمة فإن المسلمين جميعاً حكاماً ومحكومين، مدعوون للتوبة إلى الله سبحانه والرجوع إلى صراطه المستقيم، وبناء حياتهم على أساس تعاليمه وتشريعاته، وتغيير الوضع الاجتماعي للأمة تغييراً إسلامياً). [25]

ومنذ تولي الرئيس البكر مقاليد السلطة، فإنه تصرف بشكلٍ اثار استياء المرجع الأعلى. وبموجب مقررات المؤتمر القطري السابع لحزب البعث في العراق، تبين أن السلطة والحزب الحاكم لديهم النية للتصادم مع المرجعية العليا من أجل إجبارها على التخلي عن استقلالها، وجعلها أداةً بيد السلطة القائمة. وبخلاف ذلك، فإن السلطة مضطرة لتحطيم مركز المرجعية، وشل قدراتها على الصعيد الشعبي، وتشتيت قاعدتها الحوزوية، وتحويل المراقد المقدسة إلى مزارات عادية لا تمت للسياسة بصلةٍ. [26] وكان المؤتمر القطري السابع لحزب البعث المنعقد عام 1968، قد اقر خطة سرية لضرب القوى السياسية، ووضعها موضع التنفيذ وفق جدول للأولويات جرى إعداده بعناية بتوجيه وإشراف مباشر من القيادة القطرية لحزب البعث.

وقبل المؤتمر، جاء في نشرة حزبية صدرت عام 1968 بيان الخارطة السياسية للعراق، وتحديد الموقف منها. حيث ذكرت القوى الإسلامية، وصنفتها. إذ وصفت جماعة الإخوان المسلمين بالضعف والارتباط بالأمريكان، وأشارت إلى ضآلة وجود حزب التحرير. بينما أشارت إلى وجود طائفي قوي يتواجد في المساجد والحسينيات، ويمتلك شعبية، ويشكل خطراً على الحزب والسلطة القائمة. وبينت بعد ذلك، الخطط الرامية للقضاء عليه. [27] ويبدو أن نشر تلك المقررات، كان يمثل ايضاً، تمهيداً للدخول في مرحلة الصراع مع المرجعية الدينية الشيعية ومريديها. [28] إذ أن مؤسسة البعث الحاكمة، كانت تراقب نمو الظاهرة الدينية – السياسية الشيعية سواء بعنوانها التنظيمي أو بعنوانها المرجعي. فضلاً عن حالات التمدد لبعض رموز المؤسسة الدينية. لذا فإن البعث قد جاء بخلفية مدركة لحجم الحالة الإسلامية، وخطرها السياسي المستقبلي على نظام الحكم القائم. [29]

وبناءً على تلك الخطة، فإن مؤسسة الحكم، خططت لتوجيه الضربة الأولى للمرجعية الدينية بوصفها المركز القيادي للوجود السياسي الإسلامي في العراق. بل يفهم أن حملة الدولة لتطبيق العلمنة، كانت موجهة بشكلٍ رئيس للمؤسسة الدينية الشيعية المستقلة ذاتياً. [30]

من هنا بدأت علاقة السلطة القائمة بالتوتر مع المرجع محسن الحكيم، رغم أنه لا يميل إلى الثورة على نظام الحكم القائم. وهذا ما أشارت إليه وثيقة، تضمنت لقاءً مسجلاً عقد بين المرجع الحكيم والمرجع الخميني في 19 تشرين الأول 1965. إذ تؤكد هذه الوثيقة على أن المرجع الحكيم لا يميل إلى الثورة، ولا يشجع على التحرك السياسي ضد نظام الحكم. وقد عزز وجهة نظره بسلوك الامام الحسن عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بينما عزز الخميني وجهة نظره بالإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. ولخصت تلك الوثيقة رأي المرجع الحكيم في العمل الحزبي الثوري أو القيام بعملٍ ما ضد السلطة خارج إطار الاحتجاج أو النصيحة. [31] وكل ما كان يطمح إليه المرجع محسن الحكيم لا يتعدى (إجراء الأحكام الإسلامية في عصر الغيبة الكبرى). وعندما وجه له سؤالاً حول آلية تشكيل الحكومة، فإنه أجاب قائلاً: (لم يرد من الأئمة شيء عن نوع الحكم)، وأضاف: (نسأل أهل الخبرة عن أفضل نوع حكم يقام ونقرر ذلك). وأهل الخبرة لديه هم السياسيين والعسكريين، ومسألة الرجوع إلى أهل الخبرة تعد من

القضايا المتعارف عليها في الفقه الجعفري، والأمور التي تخرج عن اختصاصات الفقيه، ويتطلب بيان الرأي الشرعي فيها، يستعين بأهل تلك الصنعة ليتخذ قراره مثل الأمور الطبية والهندسية والعسكرية وغيرها. [32]

عليه، يتبين أن استهداف مرجعية الحكيم، كان في الواقع، يمثل استهدافاً لمنظومة المرجعية الشيعية في النجف بحكم كونها تحظى بشيءٍ من الاستقلالية عن مركزية الدولة. وهذه الاستقلالية قد تكون مدخلاً لدور سياسي أكبر قد ينازع مؤسسة الحكم على دورها في قيادة الدولة والمجتمع. ومما يدل على ذلك، أن مؤسسة البعث الحاكمة، لم تتخذ مواقف عدائية من مرجعية أبا القاسم الخوئي، الذي تولى منصب المرجعية الدينية العليا في النجف بعد وفاة المرجع محسن الحكيم عام 1970. وذلك لأن توجهات الخوئي كانت متجهة نحو الشؤون العلمية والفقهية، والانكفاء عن الشؤون السياسية، والإصرار على عدم الانغماس بها. [33] وعندما وجهت سلطة البعث سؤالاً إلى المرجع الخوئي مفاده: (هل رأيتم من حكومة البعث في العراق ما ينافي الدين أو الإنسانية بالنسبة إلى شخصكم الكريم أو إلى الحوزة العلمية أو إلى الإيرانيين. فقد ذكر بعض المغرضين أن الحكومة تعاملهم معاملة سيئة. أفتونا مأجورين). وجاء جواب الخوئي في 27 كانون الأول 1971 بالشكل الآتي :(بالنسبة لي لم أر من الحكومة الموقرة إلا خيراً. أما بالنسبة إلى الحوزة العلمية والإيرانيين فقد سمعت من بعض الثقاة أن الحكومة تعاملهم معاملةً حسنة). [34] وفي 9 حزيران 1972 أبرق الخوئي إلى الرئيس البكر يبارك له خطوته في تأميم النفط، واحتسب التأميم من الواجبات الشرعية للدفاع عن ثروات البلد وحمايتها. [35]

وقد أرجع البعض موقف المرجع الخوئي من السلطة القائمة إلى صعوبة الظروف السياسية التي أحاطت به. [36] بينما يعتقد البعض الآخر، أن منهجه إزاء السلطة آتٍ مما آلت إليه تجربة المرجع محسن الحكيم من إخفاق في الوصول إلى الهدف. وفسرها آخرون على أنها استجابة لمخاوف المحيطين به من التسفير لأنهم من أصول فارسية أو يحملون الجنسية الإيرانية. [37] بينما انصرف آخرون إلى الاعتقاد بأن المرجع الخوئي، كان قد أدرك اهداف السلطة وقدرتها على قمع النشاطات الإسلامية، فانتهج هذا السبيل للحفاظ على كيان الحوزة الدينية. [38]

ويبدو أن تعاطي سلطة البعث مع المرجع محسن الحكيم لم تكن على هذا المنوال، خصوصاً أن المرجع الحكيم كان قد تبنى موقفاً حيادياً من انقلاب 17 تموز 1968 قبل وقوعه. إذ أنه قبل القيام بالانقلاب، حاول أحمد حسن البكر وحردان التكريتي جس نبض المرجع الحكيم حول نية الانقلاب من خلال مفاتحة نجله مهدي الحكيم بفكرة الانقلاب على الرئيس عبد الرحمن عارف. وكانت توجيهات المرجع لنجله تمحورت حول أمرين هما:[39]

1- ألا يظهر للسلطة الجديدة أي مسالمة أو محاربة.

2- أن يراقب الموقف لمعرفة المستجدات اللاحقة.

وبالمقابل، فإن مؤسسة البعث الحاكمة لم تكن مصممة، لأول وهلة، على الدخول في مواجهة مباشرة مع المرجع الحكيم لأنه كان مرجعاً تقليدياً لا يؤمن بالثورة على النظام القائم. لذلك، حاولت أن تبدي الرغبة في التعايش السلمي معه لأن البعث كان في مرحلة تبيث أقدامه في السلطة، ولأنه كان يعتقد أن هناك قوى سياسية أخرى أكثر خطورة عليه من المرجعية الدينية. [40] مع ذلك، فقد أثار التفاف الجماهير حول مرجعية محسن الحكيم، وبروزها كقيادة سياسية قلق السلطة، وإن الاتصالات التي أجرتها مع المرجعية لم تحقق أي نتائج إيجابية، بحيث ساد الارتياب وعدم الثقة بين الطرفين. [41] لذلك فإن أعنف المواجهات السياسية للمرجع محسن الحكيم كانت مع مؤسسة البعث الحاكمة الثانية. وإن تصفية الدور السياسي للمرجعية الدينية الشيعية، كان أمراً واجباً لدى سلطة البعث. وهذا ما كشف عنه الرئيس البكر بقوله: أن نجاحنا في ضرب المرجعية الشيعية سيمكننا من التحرك كما نريد. [42]

ومن أجل التضييق على المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، حاول حزب البعث احتوائها بعد تسلمه مقاليد السلطة مباشرةً عن طريق إظهار الاحترام للشعائر الحسينية. حيث بثت الإذاعة العراقية النص الكامل لقصة استشهاد الإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في العاشر من محرم. كما اذاعت مجموعة من مجالس التعزية والمراثي الحسينية لاستمالة عواطف الناس، واحتواء مشاعرهم، التي غالباً ما تكون مع رجال الدين. [43] كما حاولت السلطة، من جهة، إجراء

حوار مع المرجع محسن الحكيم، إلا أنه رفض هذا الحوار كما تروي أغلب المصادر، [44] ومن جهة أخرى، عملت على سياسة التضييق على مرجعية محسن الحكيم بوصفه قطب المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. وذلك من خلال مجموعة من الإجراءات، لعل أهمها ما يأتي:

1- تعديل قانون التجنيد بما يضمن شمول طلبة العلوم الدينية بالتجنيد الإلزامي. [45] وعندما طلب مهدي الحكيم من الرئيس البكر، أثناء مقابلة معه، إلغاء شمول طلبة الحوزة الدينية بقانون التجنيد الإلزامي. كان جواب الرئيس البكر أنهم يعدونهم للجهاد. [46]

2- وفي محاولة من النظام الحاكم لكسر هيبة المرجع محسن الحكيم ومحاصرته، قام النظام بإجراءات قمعية من قبيل إغلاق المدارس الدينية، وإغلاق كلية أصول الفقه ومصادرة الأراضي والأموال المخصصة لبناء جامعة الكوفة، ومنع إصدار مجلة رسالة الإسلام، ومنع مواكب الطلبة في ذكرى استشهاد الإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وتسفير المئات من طلبة الحوزة غير العراقيين. [47] ويبدو أن قرار التسفير، قد مثل ضربة موجعة للحوزة الدينية في النجف. إذ أن عدداً كبيراً من طلاب الحوزة وأساتذتها يحملون الجنسية الإيرانية. وهذا يعني إفراغ الحوزة من طلابها وأساتذتها في الوقت نفسه.

وقد بين المرجع الحكيم للوفد الحكومي الذي ترأسه حردان التكريتي استنكاره لما حدث، وشجبه للقرار الذي اتخذه المؤتمر القطري السابع لحزب البعث. [48]

3- كما قامت السلطة القائمة بالتضييق على الطلبة العراقيين في الحوزة الدينية، بأسلوب المطاردة، وزجهم في الخدمة العسكرية الإلزامية. [49]

4- فضلاً عن تجفيف المنابع المالية للمرجعية الدينية، وتضييق الخناق على الأنشطة الدينية في الحوزة الدينية، وإخضاع بيوت المراجع للمراقبة، وتسلم وزارة الأوقاف إدارة العتبات الدينية المقدسة، [50] كما صادرت العديد من المكتبات العلمية في النجف الأشرف. [51] ويبدو أن تلك الإجراءات الحكومية، كانت تهدف إلى السيطرة المطلقة على رجال الدين.

وعلى أثر ذلك، جرت عدة لقاءات بين نجل المرجع الأعلى مهدي الحكيم والرئيس البكر. بشأن المطالبة بعدم إلغاء مشروع جامعة الكوفة، إلا أن تلك المطالبات لم تثنِ السلطة عن المضي بقرارها القاضي بإلغاء الجامعة. (52) رغم أن المرجع الحكيم كان يولي الجامعة اهتماماً كبيراً.

وعندما طلبت الحكومة من المرجع محسن الحكيم التوسط لدى إيران لحل المشاكل الحدودية بين البلدين، فإن الحكيم طلب تزويده برسالة رسمية يوقعها رئيس الجمهورية تخوله تولي تلك المهمة. فضلاً عن مطالبته بإطلاق سراح المعتقلين، إلا أن الرئيس البكر رفض ذلك رفضاً قاطعاً لأنه إجراء يعزز من السلطة الدينية للمرجعية الدينية، ويقلل من مركزية السلطة. (53) ويبدو أن ما طلبته الحكومة من المرجع الأعلى، كان أمراً استفزازياً، لأن دور الوساطة المطلوب من المرجع الحكيم، كان مسألة حساسة بالنسبة إلى شخصية دينية تتمتع بمقام ديني سام كمقامه. (54) فضلاً عن أن الحكومة العراقية لم تكن بحاجة فعلية إلى وساطة المرجع الحكيم، إنما أرادت عبر قبوله بتلك الوساطة، أن تعرضه للوهن لأنه سيكون متهماً بموالاة شاه إيران. (55) ويبدو أن اشتراطات المرجع الحكيم للقيام بدور الوساطة، قد زادت من حدة التوتر مع مؤسسة البعث الحاكمة.

لذلك، بدأت عمليات الاعتقال والإبعاد لطلبة الحوزة وأساتذتها من الذين يحملون الجنسية الإيرانية في 7 حزيران 1969. وذلك قبل يومين من زيارة الأربعين إلى كربلاء. فكانت ردة الفعل على هذا الإجراء في المدن المقدسة شديدة وواسعة الانتشار. إذ قطع المرجع الحكيم زيارته إلى كربلاء احتجاجاً، وعاد إلى النجف مما أدى إلى تغذية الاحتجاجات الشعبية بشكلٍ أكبر، (56) خصوصاً بعد أن دعا إلى تجمع شعبي في النجف بمناسبة ذكرى وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. **وقد خرج التجمع بما يأتي:**(57)

أ – أكد على ضرورة أن يحكم العراق بالقوانين الإسلامية كونه بلد مسلم.

ب– لا يحق لأي حاكم منع أي زائر للعتبات المقدسة لأنها ملك المسلمين جميعاً.

ج – إدانة الاعتقالات التي قامت بها السلطة الحاكمة.

ويبدو أن هذه التوجهات التي أعلنت بمباركة المرجع الحكيم، تتعارض مع سياسة مؤسسة البعث الحاكمة من زاويتين أساسيتين هما:

أ – أنها تتعارض مع علمنة الدولة الذي تؤمن بها مؤسسة الحكم بشكلٍ قاطعٍ لا تهاون فيه.

ب– أنها تتعارض مع سياسة الرئيس البكر والحزب الحاكم الرامية إلى التأسيس لمركزية الدولة ووحدتها.

وفي أعقاب ذلك، جاءت زيارة المرجع محسن الحكيم الاحتجاجية إلى بغداد في حزيران 1969 واللقاء مع رجال الدين هناك، والترويج إلى الزيارة بما يفهم أنها زيارة احتجاجية ضد السلطة الحاكمة. [58] ويبدو أن هذه الزيارة تمت بنصيحةٍ من الصدر الأول إلى المرجع الحكيم، من أجل خلق ضغطٍ شعبي معاكس لتوجهات حزب البعث. [59] ومن أجل الحد من تلك التحركات، عمدت السلطة إلى عرقلة توافد الجماهير على مقر المرجع الحكيم من جهة، والسعي لمقابلة المرجع، وإظهار قوة الحكومة أمامه من جهة أخرى. وهذا ما قام به محافظ بغداد خير الله طلفاح، ووزير الدفاع حماد شهاب، ووزير الزراعة حسين الحاج وادي كل على حدة. [60]

وفي خضم، تلك التطورات شكلت الحكومة لجنة الغرض منها الحد من نفوذ المرجعية الدينية. وتكونت هذه اللجنة من شخصيات قيادية في الحزب والدولة، وهم: (طه ياسين رمضان، وناظم كزار، وعبد الوهاب كريم، وشبلي العيسمي، وصالح مهدي عماش). [61] وقد اتخذت اللجنة خطوات عملية منها:[62]

1- استمرار حملة الاعتقالات لرجال الدين الناشطين سياسياً بحجة التجسس لصالح إيران.

2- تهيئة رجال دين مقربين من البعث، وزجهم في الوسط الحوزوي.

3- تقليص نشاطات رجال الدين إلى أقصى حد ممكن.

ثم تفاقمت التوترات بين نظام البعث والمرجع محسن الحكيم باكتشاف مؤامرة أوحت بها إيران للإطاحة بالبعث. فظهر على شاشات التلفزيون مدحت الحاج سري المناوئ للبعث ليعترف بانخراطه في العمل مع الشاه، وزعم أن بعضاً من المتواطئين معه كانوا من الشخصيات الشيعية البارزة فأقحم اسم مهدي الحكيم في ذلك. وفي 7 حزيران 1969 تمت إذاعة بيان اتهام مهدي الحكيم بالتجسس مع تعميم أمر إلقاء القبض عليه. مع أن الحكومة لا تريد التورط باعتقاله وإعدامه الذي قد يفضي إلى تداعيات محلية وإقليمية. وفي أعقاب ذلك تسلل نجل المرجع إلى خارج البلاد، وذهب الأب في رحلة علاج إلى لندن. (63)

ويبدو أن توجيه السلطة تهمة لنجل المرجع الحكيم بالتجسس والتآمر على نظام الحكم، كان في سياق حملة على المرجعيات الدينية في النجف، الأمر الذي دفع المرجع الحكيم إلى الاعتزال في منزله في الكوفة بعد عودته من السفر. ثم أقنعه الخميني بالخروج من عزلته والانتقال إلى داره في النجف وفتح بابه للناس. (64)

وجاء الكشف عن هذه المؤامرة في 20 كانون الثاني 1970، أفضى إلى الحكم على عشرات الافراد بالإعدام بما فيهم بعض المتعاطفين مع الدعوة مثل (مهدي التميمي والزعيم المتقاعد محسن الجنابي ومحمد فرج وآخرين). (65)

إن اتهام مهدي الحكيم بالتجسس والتآمر لقلب نظام الحكم، دفعه إلى الهروب خارج العراق، ودفع مرتضى العسكري إلى السفر إلى لبنان، وأدى إلى انسحاب المرجع الحكيم إلى النجف بعد اقامته الاحتجاجية القصيرة في بغداد. (66) ويبدو أن هذا العمل، كان موجهاً ضد المرجع الحكيم. وذلك لعزله شعبياً، وتشويه صورة المرجعية ومقامها، رغم أنه ضاعف من الكراهية بين الحكومة والمرجعية الدينية، لأن الحكيم احتسب نفسه الهدف المقصود لحملة الحكومة ضد نجله. (67) وفي خطوة غير مسبوقة، داهمت قوات الأمن منزل المرجع الحكيم للبحث عن مهدي الحكيم، وإظهار قوة الحكومة. (68)

وهنا توحد دور المرجع محمد باقر الصدر والحركة الإسلامية بكل فصائلها، في تحمل أعباء المواجهة الدامية مع مؤسسة البعث الحاكمة، وخصوصاً بعد اتهام مهدي الحكيم

بالتجسس، والضلوع في محاولة قلب نظام الحكم. وقد صدر عليه فيما بعد الحكم بالإعدام، ومصادرة أمواله.

وبدأ الصدر الأول، يدرك أن الظروف الموضوعية، قد أصبحت مهيئة للانتقال إلى مرحلة المواجهة مع مؤسسة البعث الحاكمة. لذلك توجه نحو تحقيق الأمور الآتية:[69]

1- كسر حاجز الخوف الذي زرعته السلطة لدى كل من يعارضها.

2- تصعيد الروح الثورية لدى أتباعه ومريديه.

3- الشروع بعملية العزل السياسي لسلطة حزب البعث.

4- التلميح لشرعية العمليات المسلحة ضد أجهزة النظام ورموزه.

وفي 15 حزيران 1969، كشف المرجع الحكيم عن موقفه من حزب البعث في رسالة مترجمة من السفارة البريطانية ورد فيها ما يأتي:[70]

1- اتهم حزب البعث بالألحاد لقوله (إن البعثيين الملحدين قد انتهكوا ديننا ومرجعيتنا... متبعين سياسة الإلحاد).

2- اتهم حزب البعث بتنفيذ الجرائم ضد القيادات الإسلامية لقوله: (إن إصرار الحكومة البعثية على إتباع سياستها السابقة من سياسة العبودية والقتل... ولن ينسى العالم الإسلامي الجرائم التي ارتكبت بأيدي عناصر البعث الطاغية).

ومن أجل تلافي النقمة الشعبية، سارعت الحكومة نحو تلطيف الأجواء مع المرجع الحكيم ولكن بدون جدوى، لان المرجع كان يرفض اللقاء بأي من المسؤولين بما فيهم الرئيس البكر. وبقي على هذه الحال لغاية وفاته عام 1970.

وكان تشييعه يوماً مشهوداً في العراق. وذلك لثلاثة أسباب رئيسية هي:

1- كانت مراسيم تشييعه عبارة عن تظاهرةٍ شعبيةٍ غير مسبوقة.

2- كما أن التشييع استبطن إظهار النقمة الشعبية ضد منظومة البعث الحاكم.

3- كما أن مشاركة كبار المسؤولين بما فيها رئيس الجمهورية أحمد حسن البكر في التشييع يدل على أهمية الحدث، وأهمية الشخصية.

ويبدو أن الصراع مع السلطة القائمة، قد اختل، بشكلٍ حاد، لصالح مؤسسة الحكم بعد وفاة المرجع محسن الحكيم، الذي كان يمثل غطاءً لنشاطات حزب الدعوة السياسية، ولمجمل نشاطات المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. فحزب الدعوة، سار منذ بداية تأسيسه، وفق تصوراته العامة. وما كان يخرج عن تعليماته. وبالمقابل لاقى الحزب منه دعماً واحتضاناً، ساهم في دعم مسيرته، وتقوية نشاطاته. إذ أن العلاقة الوثيقة بين مرجعية محسن الحكيم وحزب الدعوة، ساهمت في صنع واقع متين في الساحة العراقية، تمثل في قوة المرجعية وقوة الحركة الإسلامية. حيث كانت الحركة ذراعاً نشطاً وقوياً للمرجعية الدينية. ولقد فقدت بوفاة المرجع الحكيم سنداً قوياً لم يكن من السهل تعويضه. [71]

كما أن توجهات المرجع الخوئي بعد توليه منصب المرجعية العليا قد أضعفت من قوة المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. إذ أن توجهاته نحو الشؤون العلمية والفقهية، والانكفاء عن الشؤون السياسية، والإصرار على عدم الانغماس بها، خلق مناخاً عاماً نحو ذلك. تسبب في خسارة المنظومة الدينية للمرجعية بوصفها المجال الحيوي لنشاطها السياسي. لذلك لجأ حزب الدعوة إلى خيار الفصل بين مفهوم القيادة ومفهوم المرجعية. [72] وهذا الخيار يعني أن القيادة لمن يتصدى لها. [73]

وقد أثبت الأحداث، أن الفراغ الذي تركه رجيل المرجع الحكيم، لم يملأ بالشكل المطلوب سياسياً واجتماعياً، وإن كان قد ملأ من الناحية الفقهية. وبدأت الأمور تسير بشكلٍ مغايرٍ لتطلعات الصدر الأول. [74] ومن هذا الفراغ، الذي حدث في مطلع السبعينات، ولدت مرجعية محمد باقر الصدر كنقطة ارتكازٍ جديدة للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة.

ويبدو أن مرجعية الصدر الأول، قد تمددت داخل الأوساط الثقافية في عقد السبعينات. وذلك لسببين رئيسيين هما:

أ – نتيجة النشاط الذي كان يقوم به حزب الدعوة، وتبنيه قضية ترويج مرجعية الصدر الأول. [75]

ب- نتيجة غزارة نتاجه الفكري ورصانته، الذي لفت أنظار الأوساط الثقافية بشكلٍ ملحوظ.

ومن الملف للنظر، أن الصدر الأول لم يتبن، ترشيح المرجع الخميني لمنصب المرجعية العليا بعد وفاة المرجع محسن الحكيم رغم أنه الأقرب فكرياً وسياسياً لتوجهاته. وذلك لأنه رأى عدم اندماج الجهاز المرجعي للخميني مع الشعب العراقي. كما إن وجود الخميني كضيفٍ في العراق يمكن السلطة من إنهاء إقامته متى تشاء. [76] أضف إلى ذلك، كان دعم وكلاء المرجع محسن الحكيم (موسى الصدر، وطالب الرفاعي) لمرجعية الخوئي، قد دفع الصدر للقبول بترشيحه. [77]

وعلى الرغم من اعتراض حاشية الخميني على دعم الصدر الأول لمرجعية الخوئي، واتخاذهم موقفاً سلبياً منه، [78] إلا انه مضى في مشروعه الداعم للخوئي.

وقد اتخذ حزب الدعوة، كرد فعل، على إجراءات البعث قراراً بالخروج بتظاهرات تنادي بسقوط النظام وتدعو إلى إقامة دولة إسلامية. فانطلقت تظاهرات محدودة في النجف والبصرة والسماوة. فكانت تلك التظاهرات أول مواجهة سياسية لحزب الدعوة مع نظام البعث. [79] وقد ترتب عليها حملات اعتقالٍ واسعةٍ ضد كوادر حزب الدعوة عامي 1971 – 1972، وطالت الملاحقات رجال الدين الناشطين سياسياً من خارج الدعوة. [80]

وخلال هذه المدة، أعدمت السلطة قيادات من حزب الدعوة، لعل أبرزهم كان (عبد الصاحب دخيل)، والذي يعد أحد مؤسسي الدعوة، وأبرز قادته. وكان معظم تنظيمات الدعوة داخل العراق وخارجه تحت إشرافه. [81] فضلاً عن علاقته المتميزة مع المرجع محسن الحكيم. [82] كما تم اعتقال محمد باقر الحكيم عام 1972. [83]

وفي ضوء ذلك، قامت السلطة عام 1972 بحملة اعتقالات واسعة لطلبة العلوم الدينية الذين تحوم حولهم شبهة التنظيم (عز الدين الجزائري، محمد باقر الحكيم، وغيرهم) بتهمة الانتماء إلى حزب الدعوة الإسلامية. [84] كما اعتقلت السلطة، لأول مرة، الصدر الأول في أوائل عام 1972. ثم أطلق سراحه بعد مدة وجيزة لتلافي التصعيد. [85]

وفي هذه الأثناء، سعت سلطة البعث إلى عزل الحركة السياسية الإسلامية عن الحوزة الدينية. وذلك، من خلال التوكيد على أن السلطة تحترم الحوزة الدينية ومراجعها، إلا أنها ترفض التكتلات الحزبية داخلها. إنه تكتيك جديد، كان الغرض منه توجيه ضربات محسوبة للحركة الإسلامية. [86] وقد نجح هذا التكتيك في الحد من فاعلية الحركة الإسلامية في الأوساط الحوزوية والاجتماعية. ولعل أهم نتائجه ما يأتي:

1- أنه نجح في تبلور خط ديني صرف، يعمل بمنأى عن النشاط السياسي. وقد مثلت مرجعية الخوئي أبرز هذه الخطوط.

2- نجح عام 1973 في التأثير على قناعات الصدر الأول، الذي اتخذ قراراً يقضي بفصل جهاز مرجعيته عن العمل الحزبي. ثم أفتى في 29 آب 1974، بعدم جواز الانتماء إلى الأحزاب الدينية بما فيها حزب الدعوة لأن (طالب العلم الديني وظيفته أن يعظ ويرشد ويعلم الأحكام الشرعية بالطريقة الواضحة المألوفة بين العلماء) على حد قوله. وقد أثارت هذه الفتوى امتعاض بعض طلبته ومريديه، واحتسبوها خطوة في طريق مهادنة السلطة. [87]

وقد بلغت ذروة تصعيد السلطة ضد حزب الدعوة عام 1974 حين قامت باعتقال 27 عضواً من الدعوة، وأعدمت خمسة من كبار المسؤولين هم (عارف البصري، عز الدين القبانجي، عماد الدين التبريزي، نوري طعمة، حسين جلو خان). [88] وكان إعدام الدعاة الخمسة، بمثابة الإنذار النهائي للآخرين، وتحذيرهم من العمل السياسي الإسلامي المعارض لنظام الحكم. [89] وبفقدان الشيخ عارف البصري (أصبحت الدعوة في العراق جسداً بلا رأس) على حد قول المؤرخ صلاح الخرسان. [90] وكان إعدام قيادات الدعوة الخمسة، قد مثل واقعة غير مسبوقة. إذ لأول مرة يتم فيها إعدام رجال دين في العراق منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة. وقد فتح إعدامهم الباب أمام مؤسسة البعث الحاكمة لكي تقوم بتصفيات أخرى في صفوف رجال الدين، حتى وصلت تلك التصفيات إلى مرجعية محمد باقر الصدر بكل ما تحمله من ثقل ورمزية. [91]

وتم اعتقال المرجع محمد صادق الصدر عام 1974 في مديرية أمن الديوانية لمدة أسبوعين، رغم أنه لم يكن منتمياً لحزب الدعوة الإسلامية. [92] كما تم إعدام نحو 50 رجل دين شيعي من الناشطين السياسيين بين عامي 1974 – 1975. [93]

ومن أجل تحاشي إعدامات أخرى أصدر الصدر الأول فتواه القاضية بتحريم انتساب طلبة الحوزة إلى أي حزب سياسي بما فيه حزب الدعوة، [94] خصوصاً بعد أن أصدرت مؤسسة البعث الحاكمة قراراً في عام 1974، جرمت بموجبه أي نشاط سياسي خارج إطار الجبهة الوطنية التقدمية. [95]

ويبدو أن المواجهة الساخنة، التي حدثت عام 1974 بين مؤسسة البعث الحاكمة والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، لم تكن متكافئة إلى حدٍ كبير. حيث أن مؤسسة الحكم بعد مضي خمس سنوات من استيلائها على السلطة، امتلكت مقومات من القوة لم تكن متاحة لها من قبل. وهذه المقومات سمحت لها بتوجيه ضربات موجعة للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة. **ولعل أهم تلك المقومات هي:**

1- أنها أصبحت سلطة سياسية ماسكة بمقاليد دولة محورية، ومعترف بها دولياً.

2- اعتمدت هذه السلطة، على قوة مؤسساتها العسكرية والأمنية. حيث شكل البعث جهازين مهمين ذات طبيعة مخابراتية هما (جهاز حنين) عام 1964، الذي تحول إلى (مكتب العلاقات العامة) عام 1968، وأنيطت بالرئيس صدام حسين مسؤولية إدارتهما، والإشراف عليهما. [96] وكذلك تم تشكيل (الجيش الشعبي) في 8 شباط 1970 كقوةٍ شبه عسكرية تابعة له، ومنتشرة في المدن العراقية. وتضم مقاتلين من البعثيين على اختلاف أعمارهم ووظائفهم ودرجاتهم الحزبية. ويعد الجيش الشعبي مؤسسة حزبية ذات مهام عسكرية بالدرجة الأولى. [97] وأن الغرض من تأسيسه، يكمن في كونه بمثابة توازن مقابل لأي محاولة انقلاب محتملة قد يقوم بها الجيش النظامي.

3- كما وظفت السلطة زيادة عائدات النفط في تحقيق أهدافها في التنمية، وتوسيع قاعدتها الشعبية. حيث ارتفعت واردات النفط إلى مليار دولار عام 1973، ثم إلى 8 مليار

دولار عام 1975. [98] ويبدو أن هذه العائدات مكنت البعث من مواجهة المنظومة الدينية – السياسية المعارضة لأنها وسعت من شعبية البعث، وأضعفت من القاعدة الشعبية المتعاطفة مع المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. وقد وظف البعث الشعبية التي حظي بها في تحقيق أهدافه ضد المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. إذ طرح البعث نفسه على أنه نصير الفقراء، وملزم بتحسين أوضاعهم لا سيما العمال والفلاحين. وبذلك بدأ تأييد الحزب في الأوساط الشيعية يتزايد بشكلٍ ملحوظ. وتمحور هذا التأييد حول رؤيته الاجتماعية المعلنة. كما أن الشعارات التي رفعها فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية زادت من شعبيته. [99]

4- كما أن المنجزات التي تحققت في عهد الرئيس البكر، قد عززت من مركز نظام الحكم مقارنةً بمركز المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. وتمحورت تلك الإنجازات على مستوى الاستقلال السياسي والاقتصادي، وتأميم الثروة النفطية، ومعالجة المسألة الكردية، وتعديل قانون الإصلاح الزراعي، وتطوير الصناعة والزراعة والتجارة والخدمات العامة الصحية والتعليمية، ومحو الأمية، وتطوير القوات المسلحة، والنهوض بقطاعات الشباب والمرأة. فضلاً عن المهمات القومية، التي تشكل القضية الفلسطينية محورها، حيث شارك العراق بفعالية في حرب تشرين الأول من عام 1973 بفعالية مشهودة ضد الكيان الإسرائيلي. وتطوير العلاقات مع الإتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية، وتعزيز مركز العراق في المنظمات الدولية والإقليمية. [100]

5- أضف إلى ذلك، كان الإعلان عن الاتفاق بين حزب البعث والحزب الشيوعي العراقي على ميثاق العمل الوطني، وقواعد العمل في الجبهة الوطنية التقدمية عام 1973، قد قلب التوازن بشكلٍ حادٍ لصالح مؤسسة لبعث الحاكمة إزاء المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. وذلك للأسباب الآتية:

أ – أن الجبهة، ساهمت بتوسيع قاعدة السلطة الشعبية لأنها وفرت لها المزيد من الطاقات والقدرات، وعمقت من قدرة نظام الحكم على الإنجاز. [101]

ب– ثبتت الجبهة المكانة القيادية لحزب البعث في الحياة السياسية للبلاد، وحسمت

تثبيت سلطته السياسية بدون منافس.[102] حيث اعترف الحزب الشيوعي العراقي بالدور القيادي لحزب البعث في الحكم والمنظمات والجبهة، وتعهد بعدم تشكيل ولاءات خاصة داخل القوات المسلحة غير الولاء (للثورة)،[103] لأنها بدأت تثقف على دعم نظام الحكم القائم، وحث الجماهير للالتفاف حول سياسته العامة، وتأمين مشاركتها في عمليات البناء الاقتصادي والاجتماعي.[104] كما قلبت الجبهة موازين القوى السياسية، لأنها جردت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة من قدرتها على كسب أي حلفاء من القوى العلمانية. وقد ساهم خطاب المنظومة الدينية – السياسية الرافض لفكرة التعاطي مع التيارات العلمانية في عزلتها من جهة، وخلق بيئة مناسبة لتفاهمات حزب البعث مع تلك التيارات، وتشكيل الجبهة الوطنية معها، الأمر الذي مكن السلطة من عزل الحركة الإسلامية سياسياً، والانفراد بها لاحقاً.[105]

ويبدو أن الحزب الشيوعي العراقي، قد انضم إلى الجبهة الوطنية بحكم توفر أرضية مناسبة للتعاون الوطني مع البعث. وذلك لانعقاد معاهدة الصداقة والتعاون مع الإتحاد السوفيتي، وتأميم النفط، الذي احتسبه خطوة كبيرة باتجاه التحرر من الهيمنة الغربية.[106] علاوةً على أنه احتسب تشكيل الجبهة، بمثابة خطوةٍ نحو تجاوز عقبة القوى الإسلامية المناوئة للشيوعية في العراق. كما أن الجبهة عملت على تقوية موقف حزب البعث إزاء خصومه الإسلاميين والقوى الكردية.[107] وتعمق تحالف الحزب الشيوعي مع حزب البعث في مواجهة الحركة الإسلامية، التي بدأ تيارها يتغلغل في الجامعات العراقية، وينتشر في محافظات الجنوب والوسط. فبدأ الحزبان بالتنسيق لملاحقة النشاط الديني الذي يقوده حزب الدعوة. وتعاونت السلطة مع لجان الجبهة الوطنية في المحافظات من أجل توجيه ضربات متلاحقة للحركة الإسلامية. كان من نتائجها إعدام مجموعةٍ من كوادر الدعوة عام 1974. وبلغ تعاون الحزب الشيوعي مع حزب البعث ذروته أثناء انتفاضة صفر 1977. إذ لم يكتف الشيوعيون بالتضامن مع السلطة، إنما سيروا دوريات مشتركة مع البعثيين في محافظتي النجف وكربلاء.[108]

6- كما أدت اتفاقية آذار 1970 مع القوى الكردية إلى تأمين ظهر حكومة البعث لمدة من الزمن. وضمنت اتفاقية الصداقة والتعاون مع الإتحاد السوفيتي عام 1972، ودخول الحزب الشيوعي العراقي في الجبهة الوطنية عام 1973، تعزيز موقف مؤسسة الحكم إزاء القوى الإسلامية. [109]

7- علاوةً على ذلك، كانت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في حالةٍ من الضعف. حيث غادرت أبرز قيادات حزب الدعوة خارج العراق بما فيهم: (مهدي الحكيم، محمد بحر العلوم، عبد الهادي الفضلي، ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله، كاظم الحائري). وقد أدى ذلك إلى غياب الطليعة المؤسسة للدعوة من الداخل العراقي، وأضعف من قدرتها على مواجهة سلطة البعث. [110] أما حركة المرجعية فقد استثمرت الخطاب الحسيني في عملية التثوير ضد نظام الحكم عامي 1970 – 1971، إلا أن مغادرة محمد الشيرازي ومحمد تقي المدرسي العراق قد أضعف الحركة رغم تواصل المدرسي مع كوادرها في الداخل. [111]

وفي عام 1975، جرى اعتقال المئات من الناشطين الإسلاميين، وجرى تصفية بعضهم. وفي عام 1976، منعت السلطة المواكب الحسينية المتجهة إلى كربلاء مشياً على الأقدام. [112] وفي عام 1977 حدثت انتفاضة صفر التي رافقت زيارة أربعينية الإمام الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وشاركت فيها مجموعة من أنصار القوى الإسلامية، وعبرت عن رفض رجال الدين للنظام الحاكم. ولذلك قمعت الانتفاضة بالقوة لأن حكومة البعث انتابها القلق من المسيرات الحسينية، التي قد يتسلل إليها رجال الدين العاملين بالسياسة. [113]

وفي الواقع، تحتسب هذه الانتفاضة، أهم الأحداث التي شهدتها الساحة الإسلامية في العراق. لذلك، عمد النظام الحاكم إلى اتخاذ قرار منع بموجبه المواكب الحسينية من التوجه من النجف إلى كربلاء سيراً على الأقدام كما هي العادة المتوارثة. وبعد رفض الجماهير لذلك القرار، قام النظام باستخدام القوة لتنفيذ قراره. [114] وكان محمد باقر الحكيم مشاركاً فيها كممثل للمرجع الصدر الأول. لذلك تم اعتقاله، وحكم عليه بالسجن المؤبد. ثم أطلق سراحه ومجموعة أخرى بعفوٍ عام أصدره النظام في 17 تموز 1978، ووضع تحت الإقامة الجبرية والمراقبة الشديدة. [115] وفي مواجهة هذه الانتفاضة، أقدم نظام البعث على خطوةٍ

غير مسبوقة وصفت بالجريئة تهدف إلى الحد من الشعائر الحسينية، إلا أن قرار النظام لم يثن الناس من الخروج في الموعد المحدد للموكب. وقد وزعت منشورات تدعو إلى تحدي السلطة. فقامت الحكومة باعتقال منظمي المواكب، وشكلت محكمة لمحاكمة منظمي المواكب وقيادته البارزة. وتم إصدار حكم الإعدام بحق سبعةٍ من منظمي المواكب، والحكم بالسجن المؤبد بحق خمسة عشر شخصاً. (116)

كما اعتقلت السلطة، للمرة الثانية، الصدر الأول على أثر انتفاضة صفر 1977، ونقلته إلى بغداد للتحقيق معه، لأنها أدركت أنه كان وراء هذه الانتفاضة، وأنه أرسل محمد باقر الحكيم ليحرض الشعب على نظام الحكم. ثم أطلق سراحه بعد مدة وجيزة. (117)

وقد تحدث حزب الدعوة الإسلامية عن الآثار الإيجابية والسلبية، التي ترتبت على إجراءات مؤسسة البعث الحاكمة ضد حزب الدعوة بعد أحداث صفر 1977. (118)

فمن جهة، تطرقت نشرة (صوت الدعوة) إلى الإيجابيات التي ترتبت على قمع الحركة الإسلامية عام 1977. لعل أهمها ما يأتي:

1- ترتب على الهجمة الحكومية انتشار اسم حزب الدعوة بين العراقيين.

2- قللت هذه المطاردات من المشاعر المناوئة للدعوة الإسلامية لدى الأوساط الدينية المحافظة، التي لا تستسيغ العمل الحزبي المنظم.

ومن جهة أخرى، شخصت الوثيقة الآثار السلبية لهذه الهجمة بالشكل الآتي:

1- تسببت الهجمة الحكومية في حدوث خللٍ جوهري في الانضباط الحزبي داخل تنظيمات حزب الدعوة.

2- كما أفضت الهجمة الحكومية إلى وقوع التساقط لدى كوادر الدعوة عن طريق الاعتراف، واليأس، والانحراف عن خط الدعوة.

3- أفضت الهجمة الحكومية إلى هجرة كوادر من الدعوة خارج البلاد، الأمر الذي أضعف الحزب في الداخل.

4- كما برزت ظاهرة الانتقادات والتساؤلات من كوادر الدعوة الذين أنهكتهم المطاردات الحكومية.

وعلى أثر تأييد الصدر الأول للثورة الإسلامية في إيران، تم اعتقاله، للمرة الثالثة، في 12 حزيران 1979. ثم أفرج عنه بعد مدة وجيزة، ربما من أجل احتواء التظاهرة العفوية التي انطلقت في النجف الأشرف، والتي أطلق عليها في الأدبيات السياسية الإسلامية (انتفاضة رجب). [119] وبعد هذا الاعتقال، حدث ما يمكن وصفه بالإجراء الأخير في خطة المواجهة مع مؤسسة البعث الحاكمة. وهذا الإجراء تمثل بتنظيم مظاهرات في مدينة النجف، لم تتوقعها السلطة. وأكد صدر الدين القبانجي المقرب من الصدر الأول على أن تلك التظاهرة لم تكن عفوية، إنما تم التخطيط لها من الصدر الأول مع أنصاره المقربين. [120] مما اضطر السلطة إلى إطلاق سراح الصدر الأول تحسباً لتأزم الوضع الأمني في البلاد.

وكان ممن أعتقل إثر هذه الانتفاضة كل من: (الشيخ قاسم شبر، وقاسم المبرقع، وعبد الجبار البصري، وسامي طاهر العلي، ومحمد علي الجابري، وعبد الجليل مال الله، ومحمد حسين المبرقع، وعبد الرحيم الياسري، وعبد الأمير الساعدي، وخزعل السوداني، ومهدي السماوي، ومحمد يونس الأسدي، وعز الدين الخطيب، وحسن عبد الساتر، وعفيف النابلسي، وحسين الصدر، وهادي الصدر، وعلي أكبر الحائري، وعبد الرحيم فرج الله). [121]

وبعد قيام الاحتجاجات الشعبية ضد شاه إيران عام 1978، لم يكن الصدر الأول الشخصية الدينية القوية الوحيدة القوية في العراق. حيث كان هناك تحركات فعالة لمراجع الدين الذين يمثلون المدرسة الشيرازية في كربلاء. لعل أبرزهم (محمد الشيرازي، وحسن الشيرازي، ومحمد تقي المدرسي، وهادي المدرسي)، أسفرت عن تأسيس منظمة العمل الإسلامي بعد الثورة الإيرانية عام 1979، والتي تؤمن بمبدأ تغيير الأوضاع في العراق عن طريق العمل المسلح. [122] وقد كشف المرجع محمد الشيرازي عن رؤيته المستقبلية للعراق بعد إسقاط نظام الحكم الذي أسسه حزب البعث. وذلك بالشكل الآتي:[123]

1- يجب أن تكون الأكثرية هي الحاكمة لأنها لعبت الدور الأكبر في إنقاذ العراق منذ ثورة العشرين ولحد الآن، مع ضرورة إعطاء الأقليات حقوقها في المشاركة السياسية.

2- من الضروري أن تستند الدولة على المؤسسات الدستورية، التي تكفل الحريات العامة في إطار الحدود الإسلامية، وضمان إجراء الانتخابات، وحفظ كرامة المرأة وحريتها ضمن الإطار الشرعي.

3- يجب أن يكون اللاعنف هو المنهج في الداخل والخارج.

4- يجب أن تراعى حقوق الإنسان بكل دقةٍ وحسب ما قرره الدين الإسلامي.

5- العفو العام بوصفه سنة نبوية يجب العمل بها.

6- ينبغي أن تتخذ الدولة القادمة سياسة الصداقة مع سائر الدول في إطار مصلحة الأمة، باستثناء الدول المحتلة لبلدان إسلامية.

7- يجب أن يقوم (مجلس شورى الفقهاء المراجع) برسم السياسة العامة للدولة.

8- يجب على المسلمين كافةً، السعي من أجل توحيد بلاد المسلمين في دولة إسلامية موحدة.

9- يجب حث المنظمات الدولية كي تمارس الضغوطات على أي حكومة ظالمة لشعبها.

وفي 15 حزيران 1979 وجه الصدر الأول نداءه الأول الموجه للشعب العراقي، والذي تضمن مطالبات تمثل تحدياً صارخاً لمؤسسة البعث الحاكمة. ولعل أهم تلك المطالب هي:[124]

1- إعادة بث الآذان وصلاة الجمعة والشعائر الإسلامية في الإذاعة.

2- إيقاف حملات أكراه المواطنين على الانتساب إلى حزب البعث الحاكم.

3- الإفراج عن المعتقلين بصورةٍ تعسفية، وإيقاف الاعتقالات الكيفية.

4- فسح المجال للشعب ليمارس حقه في تسيير شؤون البلاد. وذلك عن طريق إجراء انتخاب حر ينبثق عنه مجلس يمثل الأمة تمثيلاً حقيقياً.

5- وإذا لم تستجب السلطة لهذه الطلبات، فإنه يدعو الشعب العراقي إلى المواصلة في

حمـل هذه الطلبـات مهما كلفه ذلك من ثمن. وخلص إلى القـول بأن (هذه الطلبات سوف تكلفني غالياً، وقد تكلفني حياتي).

وفي ندائه الثاني المؤرخ في 5 تموز 1979، دعا صراحةً إلى الإطاحة بنظام الحكم القائم. إذ ختم نداءه بالقول: (على كل مسلم في العراق، وعلى كل عراقي في خارج العراق، أن يعمل كل ما بوسعه – ولو كلفه ذلك حياته – من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانية، وتوفير حكم صالح فذ شريف، يقوم على أساس الإسلام). [125]

وبنـاءً عـلى ما تقدم، يتبين إن الرئيس أحمد حسـن البكر، كان يسـعى طوال مدة حكمه إلى احتـواء المنظومـة الدينية – السياسـية المعارضة، وفتح باب الحوار معهـا، بيد أن جهوده باءت بالفشـل لان الصراع كان، في الواقع، جزءً من الصراع الاوسـع بين الأنظمة القومية العربيـة ذات التوجهـات العلمانيـة، والقوى الإسـلامية التـي تطمح دائـماً إلى زج الدين في السياسـة، ورفـض الحكم العلماني، واحتسـابه تهديداً للهوية الإسـلامية. وربـما يكون هذا المنهج الاحتوائي الذي عمل به الرئيس البكر إزاء المنظومة الدينية – السياسية راجع لكونه يمتلـك ميولاً إسـلامية من جهة، [126] ولكونه تميز بالاعتـدال والهدوء والرزانة في الظروف الصعبـة، بحيـث أنه كان لا يظهر غضبه إلا نادراً من جهة أخرى. [127] لذلك، لم يكن محارباً للإسلام كما يشاع أحياناً، إنما كان محارباً لظاهرة الإسلام السياسي.

ومن هذه المنطلقات، لجأ الرئيس البكر إلى سياسة الضربات المحدودة للمنظومة الدينية – السياسـية المعارضة، ولم يصل معها إلى حالة المواجهة الشـاملة، إنما سـعى للتخلص منها عـبر أسـاليب تتراوح ما بين الترغيب والترهيب. **ويندرج في إطار الضربات المحدودة التي وجهها الرئيس البكر للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة ما يأتي:** [128]

1- عمـل عـلى عقـد تحالفات مع بعـض قـوى المعارضة العلمانيـة، كالحزب الشـيوعي العراقـي والحزب الديمقراطي الكردسـتاني، لـضرب المنظومة الدينية – السياسـية المعارضة.

2- ومن واقع معرفة مؤسسة البعث الحاكمة بدور المرجع محمد باقر الصدر ونشاطه في الخمسينات والستينات في مواجهة المد الشيوعي، وبروزه الفكري المتصاعد، فإن السلطة قد ركزت عليه. وهذا ما عكسته اعتقالات السلطة المتكررة له.

3- كما أن مؤسسة البعث الحاكمة تحاشت المواجهة الشاملة مع المنظومة لدينية – السياسية المعارضة، إنما اكتفت بتجزئة الضربات للحالة الإسلامية من أجل عرقلة نمو التيار الإسلامي، وعدم السماح له بإكمال بنائه الداخلي بما يؤهله ليشكل ثقلاً مركزياً في الحياة السياسية العراقية.

4- أضف إلى ذلك، كان ابتعاد المرجع الخوئي عن السياسة بعد توليه موقع المرجعية الدينية العليا، أعطى الرئيس البكر مرونة في تنفيذ سياسة الضربات المحدودة للتيار الإسلامي، ومكنه من الإفصاح عن كونه لا يواجه الإسلام، وإنما يواجه تياراً مسيساً من الإسلاميين.

5- ولقد تطلبت سياسة الضربات المحدودة، التدخل بشؤون المرجعية الدينية بما يكرس تعدد الاتجاهات بداخلها بصورة سلبية تتيح لها أكبر قدر من المرونة التدخلية.

وبالمقابل، نجد أن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، كانت قد تدرجت في صراعها مع مؤسسة البعث الحاكمة أثناء حكم الرئيس أحمد حسن البكر (1968 – 1979). حيث بدأت في حياة المرجع محسن الحكيم، بالسياسة المطلبية التي تقوم على توجيه النصح والإرشاد بدون العمل على إسقاط نظام الحكم أو السعي لإشعال الثورة ضده. إلا أن هذا المنهج قد تغير بعد وفاة المرجع الحكيم، وأخذ بالتصاعد والتثوير إلى أن بلغ ذروته على يد المرجع محمد باقر الصدر الذي دعا صراحةً إلى إسقاط نظام الحكم في ندائه الأخير الصادر في 5 تموز 1979.

المبحث الثاني

الصراع في عهد الرئيس صدام حسين

لم يدخل نظام حكم الرئيس صدام حسين في أي نوعٍ من الصراع مع المرجع الديني (أبو القاسم الخوئي) منذ توليه منصب المرجعية الدينية العليا للطائفة الشيعية. وذلك لأن الخوئي، كان يرى أن الظروف قد تبدلت بشكلٍ جذري في عهد حزب البعث. إذ كان يعتقد أن عهد البعث يختلف عن العهود السابقة التي مرت على العراق. لذلك فإن الابتعاد عن السياسة، والانصراف إلى الجانب الديني البحت، يعد أسلم طريقة للحفاظ على الوجود الديني بأسره. لذلك اتسمت مواقفه بالتهدئة مع نظام حكم الرئيس صدام حسين، وعمل على تحييد السلطة وحتى استمالتها في بعض الأحيان بما لا يلحق الضرر بالكيان الحوزوي وبسمعة المرجعية. [129] وبذلك، أحيا سنة الملك فيصل الأول مع رجال الدين بعد واقعة النفي خارج البلاد عام 1923.

مع ذلك، فإن النداء الثاني الذي أطلقه المرجع محمد باقر الصدر في أواخر أيام الرئيس البكر، وبالتحديد في 5 تموز 1979، والذي دعا فيه صراحةً إلى الإطاحة بنظام الحكم القائم، قد فتح باب الصراع على مصراعيه بين نظام الحكم والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، إذ قال: (على كل مسلم في العراق، وعلى كل عراقي في خارج العراق، أن يعمل كل ما بوسعه – ولو كلفه ذلك حياته – من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانية، وتوفير حكم صالح فذ شريف، يقوم على أساس الإسلام). [130]

وفي ضوء ذلك، سيقوم الباحث بتقسيم هذا المبحث إلى أربعة محاور أساسية هي:

أولا: مرحلة المواجهة المسلحة.

ثانياً: الصراع إبان الثورة الإسلامية في إيران.

ثالثاً: الصراع إبان الحرب العراقية – الإيرانية (1980 – 1988).

رابعاً: الصراع ما بعد حرب الكويت (1990 – 2003).

المطلب الأول
مرحلة المواجهة المسلحة

يبدو أن المواجهة المسلحة بين مؤسسة البعث الحاكمة والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد أصبحت أمراً راجحاً بعد نداء الثورة الذي وجهه المرجع محمد باقر الصدر إلى الشعب العراقي.

ثم أصبحت المواجهة أمراً لا مناص منه بعد أن تولى صدام حسين رئاسة الجمهورية العراقية في 17 تموز 1979. حيث ترجم حزب الدعوة الإسلامية فتوى المرجع محمد باقر الصدر إلى واقعٍ عملي. وذلك عندما قرر الانتقال من المرحلة السياسية إلى مرحلة العمل الثوري المسلح حال تسلم الرئيس صدام حسين مقاليد السلطة. وكان المبتغى في هذه المرحلة، أن يقوم حزب الدعوة بعملية انتزاع الحكم من نظام البعث القائم بالقوة المسلحة. وقد وصف الدعوة هذه الخطوة بقوله :(ولم يكن استعماله للجهاد المسلح اعتباطاً، ولا عملاً مرتجلاً، ولا رد فعلٍ إنتقامي، بل كان أداةً ووسيلةً فرضها الموقف الشرعي). [131]

وقد فسر حزب الدعوة تولي صدام حسين لرئاسة الجمهورية على أنها خطوة مدبرة بقصد ضرب الحركة الإسلامية في العراق. وذلك بإشارته إلى ما يأتي:[132]

أ – كان ذلك من تدبير وزارة الخارجية البريطانية لإزالة الازدواجية في السلطة القائمة (أحمد حسن البكر – صدام حسين) في العراق. إذ أن هذه الازدواجية كانت قد مثلت ثغرةً يمكن للحركة الإسلامية الولوج منها.

ب– إن تمركز السلطة بيد الرئيس صدام حسين، جاء من أجل إزالة التردد في محاربة العمل الإسلامي في المنطقة، والذي كان سائداً في عهد الرئيس البكر، والاستعاضة عنه بأسلوب العنف الدموي الذي تمرست عليه أجهزة الحكم بقيادة الرئيس صدام حسين.

لذلك تعهد حزب الدعوة عام 1982 بتصفية آثار نظام حكم الرئيس صدام حسين بعد إسقاطه، واجتثاث جذوره الفكرية وتقاليده السياسية من أساسها. [133]

وبناءً على هذا التحول الدراماتيكي، كان رد فعل السلطة الحاكمة المتوقع، عنيفاً جداً إزاء المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. [134] فالرئيس صدام حسين اتبع سياسة العنف ضد كل من يعارضه، بل أنه كان رافضاً لأي معارضة، من حيث المبدأ، مهما كانت. [135]

ومن هنا أصبحت المعادلة الصفرية حاكمة على الصراع المحتدم بين مؤسسة البعث الحاكمة والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة. فنظام الحكم في عهد الرئيس صدام حسين لن يكتفي بالاحتواء والضربات المحدودة التي سار عليها سلفه الرئيس البكر، إنما اتجه نحو المواجهة الشاملة، والضربات العنيفة للحركة الإسلامية بكافة توجهاتها. وقد تم تقنين تلك التوجهات عن طريق قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 461 والمؤرخ في 31 آذار 1980، الذي نص على ما يأتي: (لما كانت وقائع التحقيق والمحاكمات قد أثبتت بأدلةٍ قاطعةٍ أن حزب الدعوة هو حزب عميل مرتبط بالأجنبي وخائن لتربة الوطن ولأهداف ومصالح الأمة العربية، ويسعى بكل الوسائل إلى تقويض نظام حكم الشعب ومجابهة ثورة 17 تموز مجابهة مسلحة. لذلك قرر مجلس قيادة الثورة تطبيق أحكام المادة 156 من قانون العقوبات بحق المنتسبين إلى الحزب المذكور مباشرةً أو العاملين لتحقيق أهدافه العميلة تحت واجهات أو مسميات أخرى. وينفذ هذا القرار على الجرائم المرتكبة قبل صدوره التي لم يصدر قرار بإحالتها على المحكمة المختصة). ويذكر أن المادة 156 من قانون العقوبات تنص على ما يأتي: (يعاقب بالإعدام من ارتكب عمداً فعلاً بقصد المساس باستقلال البلاد أو وحدتها أو سلامة أراضيها وكان الفعل من شأنه أن يؤدي إلى ذلك). [136]

وأصبح الرئيس صدام حسين عازماً على ضرب الحركة الإسلامية بكل قوةٍ. وذلك من أجل الحد من تأثيرات الثورة الإسلامية في إيران. وقد تمكن من ذلك للأسباب الآتية:

1- أن أدوات السلطة الأمنية، في عهده، قد تكاملت وتمرست في مطاردة أفراد الحركة الإسلامية أكثر من أي وقت مضى.

2- كما تمكنت وسائل الإعلام من تشويه الصفة الإسلامية للحركة الإسلامية، واحتساب حراكهم حراكاً طائفياً مرتبط بالتخريب والعمالة لجهات خارجية. لذلك

وجه المرجع محمد باقر الصدر في 19 تموز 1979 خطاباً أطلق عليه (الخطاب الأخير)، أوضح فيه أن المواجهة مع سلطة البعث ليست مواجهةً طائفيةً، بقوله: (أن الحكم الواقع اليوم ليس حكماً سنياً، وإن كانت الفئة المتسلطة تنتسب تاريخياً إلى التسنن). وأضاف قائلاً: (إن الحكم السني الذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتى علماء الشيعة قبل نصف قرنٍ بوجوب الجهاد من أجله، وبذلوا دمهم رخيصاً من أجل الحفاظ على راية الإسلام، ومن أجل حماية الحكم السني الذي يقوم على أساس الإسلام). وخلص إلى القول: (وأريد أن أقولها لكم يا أبناء علي والحسين، وأبناء أبي بكر وعمر، أن المعركة ليست بين الشيعة والحكم السني). [137]

وبالمقابل شرعت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في العمل على إسقاط نظام الحكم القائم وتصفيته من جذوره. وذلك لأن النظام الحاكم في العراق يمثل حسب قناعات حزب الدعوة (الغطاء الواقي عن انفجار الثورة الإسلامية في العراق. كما هو السد الحاجز الذي يعيق امتداد الثورة الإسلامية الإيرانية إلى العراق). [138]

وأضافت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، أسباباً أخرى، اقتضت تصعيد حدة الصراع مع نظام حكم الرئيس صدام حسين، لعل أهمها ما يأتي:

1- قد يكون هذا التصعيد معللاً بما نقله الشيخ محمد رضا النعماني عن موقف المرجع محمد باقر الصدر إزاء الرئيس صدام حسين، بقوله: (مادام هذا الشخص في الحكم لا يمكننا فعل شيءٍ، بل إذا سكتنا عنه فسوف يحطم ويهدم الكيان الإسلامي في العراق). [139]

2- وربما لأن حزب البعث في عهد الرئيس صدام حسين، أصبح قادراً على إضفاء الاستقرار على نظامه السياسي. وذلك بالتعامل العنيف مع المعارضة، رغم أنه مازال يواجه معارضة من مصادر مختلفة، بعضها يأتي من مجاميع وأحزاب مستاءة من إجراءات النظام السياسية والاقتصادية (كالحزب الشيوعي). وبعضها يأتي من القوى الكردية المعارضة. [140] وقد أشارت أدبيات حزب الدعوة إلى ذلك بالقول: (كان الحكم يهتز اهتزازاً عنيفاً بعد كل ضربة يكيلها للمسلمين، وخاصةً بعد أن نما نفوذ صدام حسين برعاية البكر، حتى أصبح صاحب النفوذ الأكبر بعد أن تخلص البكر من زملائه). [141]

3- كما أشار حزب الدعوة إلى أن واحدة من عوامل التصعيد ضد نظام الحكم الرئيس صدام حسين (أن صدام حسين ذو ذهنية حزبية بعثية بخلاف البكر). لذلك تمكن من التفرد بالحكم، والاستعانة (بأجهزة الدولة الموالية له أكثر مما كان في عهد البكر بكثير). [142] وهذا ما أشار إليه الباحث الدكتور (شفيق عبد الرزاق السامرائي) بقوله: (فالرئيس صدام رجل دولة، الأمر الذي يمنحه الواقعية في التفكير والعمل، وهو قائد حزبي عقائدي، الأمر الذي يجعله يربط بين المبادئ التي آمن بها والمتمثلة بفكر حزب البعث العربي الاشتراكي وبين حركة الواقع اليومية وطنياً وقومياً ودولياً من خلال الموازنة والأولويات في التحرك دون أغفال إحداها على حساب الأخرى). [143] ومن أجل هذا، كان نظام حكم الرئيس صدام حسين، لا يصنف العراقيين على أساس عقائدهم الدينية، إنما كان يصنفهم على أساس مدى تأييدهم لحزب البعث، ومدى دعمهم لحكمه المطلق. [144]

ووفق ذلك، تمكن من تحويل نمط إدارة الدولة. من حكم الحزب القائد إلى نظام حكم أوتوقراطي فردي، يعتمد على نحو متزايد في قراراته على الرئيس صدام حسين، وأصبح الولاء الشخصي أمراً حاسماً في تحديد مراكز الإفراد والجماعات، وجرى تحويل تنظيمات حزب البعث من مؤسسة حاكمة إلى مؤسسة داعمة وساندة، واختفت المظاهر الطفيفة للتعددية والتوازن في القمة الذي كان سائداً في عهد الرئيس أحمد حسن البكر. [145] كما تمدد حزب البعث، في عهده، إلى كل ميدان ومرفق، وإلى كل قرية وناحية ومدينة ومحافظة. بل تجاوز العراق إلى بلدان أخرى كاليمن والسودان والأردن ولبنان وغيرها. [146] وهذا التمدد كان على حساب الحركة الإسلامية في العراق، بما فيها حزب الدعوة الإسلامية، الأمر الذي استوجب تصعيد الصراع ضده.

4- وقد يكون هذا التصعيد، قد جاء لكون الرئيس صدام حسين، (كان مدفوعاً إلى التفوق منذ شبابه المبكر، لذلك كان قارئاً نهماً، ولم يكن يميل إلى النظرة العامة الشمولية، أنما كان يبتهج بالغوص في التفاصيل. وكان يمتلك ذاكرةً قويةً. وكان رجلاً لا يتعب أبداً من الاهتمام بالتنظيم). [147] ويبدو أن هذا الاندفاع، كان يقلق المنظومة الدينية – السياسية المعارضة لأنه سوف يأخذ من رصيدها الشعبي.

5- وقد تكون توجهات الرئيس صدام حسين العلمانية، إحدى أسباب التصعيد الإسلامي ضده. تلك التوجهات التي أفصح عنها قبل توليه رئاسة الجمهورية وما بعدها. ففي عام 1977 قال: (إن حزبنا ليس حيادياً بين الإلحاد والإيمان، وإنما مع الإيمان دائماً، ولكنه ليس حزباً دينياً ولن يكون كذلك). وأكد على ضرورة فصل الدين عن السياسة بقوله: (فإن المطلوب منا أن نكون ضد تسييس الدين من قبل الدولة والمجتمع، وضد إقحام الثورة في المسألة الدينية، وأن نعود إلى أصل عقيدتنا، وأن نعتز بالدين بلا سياسات للدين). [148]

ويبدو أن رؤية الرئيس صدام حسين الفكرية للمسألة الدينية، لم تكن مقنعة للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة في العراق، والتي تبنت مفاهيماً متناقضةً جداً مع فلسفة البعث وتعاطيه مع المسألة الدينية. إذ قدم المرجع (محمد باقر الصدر) بوصفه مفكراً إسلامياً، ينتمي إلى المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، فهماً مغايراً للدين في إطار عقلي واجتماعي وسياسي شامل. إذ أنه تعاطى مع الإسلام (بوصفه الشريعة التي يجب أن تقام على أساسها الحياة)، وإن الله مصدر السلطات جميعاً. وإن الشريعة الإسلامية تعد مصدراً وحيداً للتشريع على حد قوله. [149] ويرى، أن الدين حاجة فطرية، وليس مجرد تشريع صادر من الأعلى أو مقولة حضارية مكتسبة على مر التاريخ أو نتيجة صراع طبقي أو وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه الكوارث الطبيعية، بل أن هذا الإيمان يعبر عن نزعة أصيلة في الإنسان ترمي إلى التعلق بخالقه، ووجدان راسخ يدرك بفطرته علاقة الإنسان بربه. إذ ولد الإنسان مشدوداً بطبيعته نحو المطلق، ولا توجد تجربة أكثر امتداداً، وأرحب شمولاً، وأوسع مغزىً من تجربة الإيمان في حياة الإنسان، الذي كان ظاهرة ملازمة للإنسان منذ أبعد العصور، وفي مراحل التاريخ كلها. إن هذا التلازم الاجتماعي المستمر يبرهن تجريبياً، على أن النزوع إلى المطلق، والتطلع إليه وراء الحدود التي يعيشها الإنسان، تمثل اتجاهاً أصيلاً في الإنسان، مهما اختلف أشكال هذا النزوع، وتنوعت طرائقه ودرجات وعيه. [150] ويعتقد أن الإسلام يقدم نظاماً سياسياً متكاملاً، يتجاوز المفاهيم الغربية عن الدولة. إن الإسلام، عنده، ليس ديناً تعبدياً فحسب، إنما نظام سياسي واجتماعي يمكنه أن يقود المجتمعات والدول، ويحقق العدالة. إذ قال: (إن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. وقد نشأت على يد الأنبياء ورسالات

السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني، وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل). [151] وليست الشريعة عنده خياراً من خيارين، (بل لا خيار سواها لأنها حكم الله تعالى وقضاؤه في الأرض وشريعته التي لا بديل عنها). [152] وأضاف قائلاً: (أن الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي). [153]

أما (حزب الدعوة الإسلامية)، فقد أكد على أنه يستمد أفكاره من الإسلام وفق مدرسة أهل البيت، وأن أطروحاته الفكرية والسياسية، لا تصدر إلا بعد مراجعتها وإمضائها من مجموعة من الفقهاء والمجتهدين. [154] وعلى هذا الأساس، وضع تعريف الإسلام والعقيدة والشريعة في الأساس الأول من أسسه الفكرية التسعة. (فالإسلام)، يمثل العقيدة والشريعة التي جاء بهما من عند الله تعالى الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم. و(العقيدة) تمثل مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، التي تعرفنا بالخالق والحياة والإنسان. وسميت بالعقيدة لأنها معلومات جازمة. أما (الشريعة) فتمثل مجموعة القوانين والأنظمة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والتي تعالج شؤون الحياة البشرية كافةً. وخلص الحزب إلى القول بأن الإسلام (مبدأ كامل لأنه يتكون من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة، ويفي بأمس وأهم حاجتين للبشرية وهما القاعدة الفكرية والاجتماعية). [155] وأكد ايضاً على أن الإسلام، يمثل (القاعدة الرئيسية التي يبتنى عليها نظام الحياة). [156] وأضاف قائلاً: (الإسلام دين التكامل في كل شيءٍ، ولا يمكن أن يعطي أي فكر ما أعطاه الإسلام للبشرية). [157] وبهذا التعريف، ابتعد كلياً عن مفهوم البعث للدين.

ثم ربط حزب الدعوة بين الدين والسياسة بوضوح تام، بقوله: (فحركتنا تعتمد العقيدة الإسلامية وما ينبثق عنها، وما يبتني عليها كرابطٍ بين أعضائها وتربطها بالأمة... وتعمل حركتنا في جميع المجتمعات بغية جعل كلمة الله هي العليا، وتحكيم الإسلام في جميع مرافق الحياة). [158]

6- ومما زاد من حدة التصعيد الإسلامي ضد نظام الحكم يكمن في كون الرئيس صدام حسين، كان دائم الريبة من رجال الدين. ولم تقف الواجهة الدينية المعلنة لحزب البعث عائقاً أمام القمع المستديم للجماعات الدينية سواء كانت سنية أو شيعية. حيث كانت الحركة الوهابية أيضاً محظورة في عهده. وكانت عقوبة الإعدام تطبق على معتنقي ذلك الفكر. [159] وسجلت كوادر حزب البعث في صلاح الدين، على سبيل المثال لا الحصر، أن 24 من أصل 41 اماماً يتوافقون مع سلطة الحزب. وأن التقرير أوصى بوضع اثنان من الأئمة تحت قوائم المراقبة بسبب شائعات تذهب إلى أنهما يخالطان (عناصر وهابية مشكوك بولائها للنظام). [160] وكانت الحركة الوهابية مجرمة قانوناً، وتعد خارجة على القانون العام للدولة لأنها من وجهة نظر النظام تمثل انحرافاً عن الإسلام الحقيقي، وتهديداً لنظام الحكم. وخلال عقد التسعينات، كان كل من يظهر ميلاً للوهابية يعد عدواً للدولة. وحين وصلت تقارير للحزب تفيد بأن هناك شكوكاً تحيط بخطيب عُين حديثاً إماماً لجامع بالموصل يشك بأنه وهابي، انزعجت السلطات واتخذت خطوات عاجلة لإحلال خطيبٍ آخر بدلاً عنه. [161] وتصور وثائق حزب البعث، بوضوح تخوف النظام من المتعصبين الإسلاميين القادمين من السعودية. فقبل أحداث سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية، تم إرسال تقريراً سرياً وعاجلاً يحمل أمراً من الرئيس صدام حسين لرؤساء فروع الحزب يأمر فيه بأن على كل الأئمة في كل الجوامع والمساجد أن يعلنوا في خطبة الجمعة أن الوهابية حركة كافرة وخارجة عن صحيح الدين، وأي إمام يرفض ذلك سوف يعاقب ويفصل من عمله. وفي بدايات أيلول 2001 عقد وزير الأوقاف والشؤون الدينية (عبد المنعم العزاوي) اجتماعاً حضره أكاديميون ورجال الدين وممثلين من المؤسسات الأمنية لمناقشة المسألة الوهابية، وكيف يحاربونها، وكيف يظهرون أن تعاليمها لا علاقة لها بصحيح الدين الإسلامي. [162]

كما حدد الرئيس صدام حسين موقفه من جماعة الإخوان المسلمين عام 1980 بقوله: (انهم يرتكنون وينتظرون مراحل ما قبل الانهيار. ولذلك علينا أن نحرمهم من تلك الفرص التي ينتظرونها، وهم لا يأبهون ولا يعترفون بنظام الدولة ولا حتى دولتنا كدولة إسلامية). وأردف قائلاً: أن النظام لن يتصادم مع الاخوان المسلمين، ولن يعلن معاداته لهم (يجب

أن نبـدأ حـواراً معهم ونطمئنهم أننا لن نهاجمهـم. ويمكننا أيضاً اخبارهـم أننا أخوة ولكن حديثهم عن دولة دينية يعد عدواناً علينا). [163]

7- أضـف إلى ذلـك، كانت الخبرة الأمنية للرئيس صدام حسـين، قد مثلت مصدر قلقٍ للمنظومـة الدينية – السياسـية المعارضة، ودفعتهم لتصعيد الـصراع مع نظام حكمه، حال توليـه رئاسـة الجمهورية عام 1979. فالرئيس صدام حسـين، كان قد أسـس (جهاز حنين) داخـل حزب البعث عام 1964، وكان يديره وهو بعمـر 27 عاماً. وكلف هذا الجهاز بمهمة الدفـاع عـن أمن الحزب. إذ كان يتصدى بعنفٍ لكل من يحاول المسـاس بأعضاء الحزب أو يعتدي عليهم. واستمر عمل هذا الجهاز لغاية استيلاء حزب البعث على السلطة في العراق عـام 1968. حيـث جرى تغيير جهاز (حنـين) إلى (مكتب العلاقات العامة) برئاسـة صدام حسـين أيضـاً. وقد توسـعت مهام مكتـب العلاقات العامة لتشـمل العمليـات الخارجية، ومتابعة خلايا التجسس، وحالات التآمر على الحزب والسلطة القائمة ورجالها. [164] وغالباً ما يشـير حزب الدعـوة إلى دور الرئيس صدام حسـين في صناعة الضربـات المحدودة التي نفذت ضد الحركة الإسلامية في عهد الرئيس أحمد حسن البكر.

8- أضف إلى ذلك، كانت مواقف الرئيس صدام حسـين من المسـألة القومية، إحدى مغذيـات التصعيد الإسـلامي ضده. وقـد عبر الرئيس عـن ذلك بقوةٍ تجـاوز فيها اللغة الدبلوماسـية الدارجـة، بقوله: (إن الـذي يغتصب جزءً من الوطن العـربي في مشرقه أو مغربـه أو في قلبـه أو في أي طرفٍ مـن أطرافه، هو عدو يجب ردعـه، وتحرير الأرض من قبضتـه). [165] وأضـاف قائـلاً: (لا نقبـل أن تهـان الأرض العربية، ولا أن يهان الشـعب العـربي، مهـما يكـن رأينا بهـذا الحاكـم أو ذاك، أو يكـون رأي الحاكم ذاك أو غـيره بنا). [166] وقد تميزت تصورات الرئيس صدام حسـين للمسـألة القومية في كونه كان يوفق بين مصلحة الأمة العربية ومصلحة العراق، خصوصاً في حالات الصراع مع أي دولة أجنبية. إذ قـال: (نحن نؤمن بالأمـة العربية، ونؤمن بالعراق. وعندمـا تتناقض مصالح الأمة أو العـراق مع أي جهة في العالم، فسـوف نكون مع الأمة ومع العـراق. هذه أولاً المنطلقات الأساسية بيننا وبين أي دولة في العالم). كما أنه كان يقرن النظرية القومية بالتطبيق، بقوله:

(منذ تولينا المسؤولية في تموز عام 1968، لا أعرف بلداً عربياً طلب مساعدتنا فرفضناه، أو لجأ إلينا فتخلينا عنه).[167]

ويبدو أن التأملات الفكرية للرئيس صدام حسين، حول المسألة القومية لم تكن محل قبولٍ من المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، التي رفضت هذا التفسير، وتبنت وجهات نظر مغايرة تماماً.

حيث كان موقف المرجع (محمد باقر الصدر) من القومية، موقفاً ناقداً. إذ رفض المفهوم القومي القائم على أساس العرق أو اللغة كركيزة لبناء الدولة. ورأى أن القومية تفرق بين المسلمين على أساس العرق والجغرافية، الأمر الذي يتعارض مع الرؤية الإسلامية، التي تحتسب الأمة الإسلامية وحدةً متكاملةً تتجاوز الانتماءات العرقية واللغوية. ومن هنا، أكد على أن الإسلام يمثل النظام الشامل لبناء الدولة والمجتمع، وأن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. وقد نشأت على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها في قيادة المجتمع البشري وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيمٍ اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، بقصد الحفاظ (على وحدة البشرية، وتطور نموها في مسارها الصحيح) على حد قوله.[168]

أما (حزب الدعوة الإسلامية)، فقد طرح في أسسه الفكرية التسعة، أفكاراً تتعارض مع رؤية البعث للمسألة القومية كلياً. لعل أهمها ما يأتي:

أ – إذا كان البعث قد طرح فكرة (المواطن أو المواطنة) كأساس للحقوق والواجبات ضمن دولته، فإن حزب الدعوة طرح فكرة (المسلم) كأساس للحقوق والواجبات. وهذا ما أكد عليه في الأساس الفكري الثاني للدعوة، (ويعتبر كل من أعلن الشهادتين في عرف الدولة الإسلامية مسلماً مساوياً في الحقوق والواجبات لسائر المسلمين).

ب– وإذا كان البعث قد طرح فكرة (الوطن العربي) كإطارٍ جغرافي للأمة العربية، فإن الدعوة طرح فكرة (الوطن الإسلامي) بوصفه (استحقاق الدولة الإسلامية للأرض).

ج – وإذا كان البعث لا يعترف بالحدود السياسية القائمة بين البلدان العربية، ويحتسبها حدوداً وهمية صنعها الاستعمار، فإن حزب الدعوة، لا يعترف بالحدود السياسية القائمة بين البلدان الإسلامية، ويحتسبها حدوداً وهميةً صنعها الاستعمار. وقد تحدث حزب الدعوة، بشكلٍ واضحٍ، عن الحدود بقوله: (الحدود التي تفصل الكيانات القائمة، هي خطوط وهمية... والحدود السياسية، بصورةٍ عامة، هي حواجز وهمية، يضعها الأقوياء، ويحترمها الضعفاء، ويرتضيها الوارثون القانعون. ثم ينسفها أصحاب الرسالات وأهل الطموح من قادة الأمم). إن تحرير العالم الإسلامي، من وجهة نظره، من السيطرة الاستعمارية، يقتضي القضاء على الدول القائمة في العالم الإسلامي، والتي أطلق عليها حزب الدعوة مصطلح (الدويلات) لأنها، على حد قوله، كيانات هشة، أنشأت بواسطة الاستعمار أو في ظلال الأجواء التي أوجدها المستعمر في بلاد المسلمين. وإن هذه الدول لا تمتلك سيادةً حقيقية. ودورها لا يتعدى تنفيذ السياسة الاستعمارية، وتسيير أمور الناس اليومية لا أكثر، وممكن الإطاحة بها عن طريق تيار إسلامي فعال. [169]

د – وإذا كان البعث قد طرح فكرة (الدولة العلمانية) وطبقها، فإن الدعوة طرح فكرة (الدولة الثيوقراطية)، وسعى في سبيل تطبيقها، والتي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه تشريعاتها. ومن هنا عارض الدعوة نماذج الدول الآتية:[170]

- عارض الدول القائمة على قاعدة فكرية مضادة للإسلام. كالدول الشيوعية والرأسمالية.
- عارض الدول التي لا تمتلك لنفسها قاعدةً فكريةً معينةً. كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة الحاكم وهواه.
- ومن زاوية إيمان الدعوة بأن الدولة الإسلامية (دولة فكرية)، فإنه عارض الدول الإقليمية، التي تعكس في وحدتها السياسية الوحدة الإقليمية. كما عارض الدول القومية، التي تستمد وحدتها السياسية من القومية الموحدة.

أما المرجع (محمد صادق الصدر)، الذي عرف بمواقفه التي تركز على الإسلام كإطار شامل لحياة المسلمين، [171] فإنه لم يكن مؤيداً للقومية بالمعنى التقليدي، الذي يركز على الهوية العرقية بشكلٍ مستقل عن الدين. وبدلاً عن ذلك، دعا إلى الوحدة الإسلامية. حيث كان يرى أن الإسلام يمثل الرابط الأسمى، الذي يوحد المسلمين بغض النظر عن هوياتهم القومية أو الأثنية. لذلك انتقد بلدان الشرق الأوسط لأنها ابتعدت عن الوحدة الإسلامية، وتبنت بدلاً عنها الوحدة القومية شعاراً وهدفاً.

وقد سجل ملاحظاته على فكرة القومية بالشكل الآتي:

أ – أن فكرة القومية العربية نتاج الاستعمار الغربي، الذي حاول من خلالها، السيطرة على المجتمعات الإسلامية. وذلك باستغلال بعض المفاهيم المقبولة اجتماعياً، كالقومية العربية، والوحدة العربية.

ب– أن اللغة لا تعني سوى وسيلة للتفاهم من دون أن يكون لشعوبها تاريخ مشترك أو مصالح مشتركة، بكلمة أوضح، أن اللغة، من وجهة نظره، لا تصلح كأساس للوحدة.

ج – أن تبني الرئيس المصري جمال عبد الناصر لشعار الوحدة العربية والقومية العربية، كأساس للدفاع عن حقوق العرب في الوجود والتقدم والعلم، لم تأتِ بنتائج إيجابية على مستوى التنمية أو على مستوى الصراع العربي – الصهيوني. لذلك أكد على أن، من عوامل هزيمة العرب في حروبهم مع إسرائيل، أنهم حاربوا إسرائيل بصفتهم عرباً وليس بصفتهم مسلمين. فإسرائيل تحاربهم بصفتهم يهوداً، والدين لابد من مجابهته بالدين وليس بالقومية. [172]

ر – وفي كتاباته وخطاباته، كان ينتقد القومية العربية أو غيرها من القوميات التي تضع الولاء للأمة أو للعرق فوق الولاء للإسلام، لأنه يعتقد أن الإسلام يجب أن يكون المرجعية الأولى، بينما رأى أن القومية يمكن أن تكون سبباً في إعاقة الوحدة الإسلامية، التي كان يتطلع إليها. من هنا انتقد شاه إيران لأنه ركز على لغة

الفرس، وتاريخ الملكية الفارسية قبل أربعة آلاف سنة. كما انتقد التجربة التركية، التي تحولت من الخلافة الإسلامية إلى الدولة القومية التركية. (173)

ز - ويعتقد أن القومية العربية بمعناها السياسي، بدعةً غربيةً، أريد منها تفتيت وحدة الأمة الإسلامية، وإضعاف إرادتها، (ومن هنا أعلى عبد الناصر شعار الوحدة العربية والقومية العربية، وتأسست الجامعة العربية كمدافعة عن حق العرب في الوجود والتقدم)، ولكن بدون جدوى على حد قوله. واحتسب هذا الطريق خاطئاً، لتعارضه مع الوحدة الإسلامية. إذ أن اللغة لا تعني عنده رابطة قومية، إنما لا تمثل أكثر من وسيلة للتفاهم من دون أن يكون لشعوبها تاريخ مشترك أو مصالح مشتركة أو علاقات أو أي شيءٍ آخر. ويعتقد أن القوميين العرب خدموا إسرائيل لكونهم احتسبوا أنفسهم عرباً وليس مسلمين. (174)

ولعل النقد الشديد الذي وجهته المنظومة الدينية - السياسية المعارضة لتصورات الرئيس صدام حسين حول المسألة القومية، لم يبقَ ضمن حدود دائرة النقد الداخلي الآتي من القوى الإسلامية العراقية المعارضة، إنما تجاوز ذلك إلى المستوى الإقليمي. **إذ تبنى مرشد الثورة الإيرانية الخميني أيضاً نقدها وبشدة تجاوزت انتقادات القوى الإسلامية المحلية. وفق ما يأتي:**(175)

أ - أراد أن يثبت أن العروبة تتعارض مع الإسلام، فعندما يقول الرئيس صدام حسين حسب تصورات مرشد الثورة (نحن عرب)، فهذا يعني (نحن عرب أي إننا لا نريد الإسلام).

ب- ثم أشار إلى أن دعاة العروبة (يريدون أن نحيي عهد بني أمية، يريدون العودة إلى ذلك العهد الجاهلي لتكون القوى عربية فقط دون أن يكون هنالك أثر للإسلام).

ج - ولتعزيز وجهة نظره، استعان بوجهة نظر المرجع محسن الحكيم التي كفرت البعث. وذلك بقوله: (إن الشعب العربي يعرف أن المرحوم آية الله محسن الحكيم أفتى بشرك حزب هؤلاء. وقال إنهم ملحدون).

د – وخلص من ذلك كله، إلى التحريض على نظام حكم الرئيس صدام حسين، بقوله: (وإذا أراد الشعب العربي أن يعمل لله وللإسلام فعليه أن يناهض هؤلاء).

9- أضف إلى ذلك، ذهب الباحث (محمد حمزة الحلبي) إلى تحليل شخصية الرئيس صدام حسين من زاوية علم النفس. وهذا التحليل يفسر، إلى حد ما، ظاهرتين متعارضتين، هما ظاهرة الإعجاب به من أتباعه ومريديه من جهة، وظاهرة نفور خصومه ومنافسيه منه، من جهة ثانية. إن هذه التحليلات ليست موثقة بقياسات أو مقابلات شخصية أو علاجية مع الرئيس صدام حسين، إلا أنها مبنية على مراقبةٍ لمواقفه، وإسقاط تصرفاته وأفعاله على الأمراض التي توصل إليها المختصون في علم النفس.

لقد ذهب الباحث الحلبي إلى القول، بأن شخصية الرئيس صدام حسين لم تكن شخصية عادية. إذ أن أغلب الناس يغلب عليهم نمط واحد من الشخصية (إما شخصية انبساطية أو انطوائية أو نرجسية أو غيرها). **بينما شخصية الرئيس صدام حسين تتصف بأنها (شخصية مركبة) من أكثر من نمط، البارز فيها أربعة أنماطٍ هي:**[176]

أ – نمط شخصية المتحدي: أي أنه شخصية تشعر بثقةٍ عاليةٍ بالنفس، وتمتلك قدرة التأثير على الآخرين، وسعة الدهاء، والصراحة والشهامة والحسم، وحب السيطرة، والميل نحو الاستبداد وحب المواجهة.

ب– نمط شخصية المتحمس: أي أنه شخصية تمتاز بالجرأة والنشاط والحيوية، ويكون إنساناً عملياً، إلا أنه اندفاعي غير منضبط، يسئ استعمال مواهبه وقدراته، ويستغلها بصورةٍ سلبيةٍ.

ج – نمط الشخصية النرجسية: أي أنه شخصية تميل نحو إخضاع الآخرين لآرائه ولمعتقداته الخاصة، ويعتقد بأنه يمتلك قدرات استثنائية أو خارقة، وشعاره (أنا مميز). ويعتقد أنه أفضل من الآخرين وأرقى منهم، وما عليهم سوى تنفيذ أوامره.

د – نمط الشخصية السايكوباتية: أي أنه شخصية تتصف بالسادية والعنف والقسوة مع خصومه، ويحتسب إيقاع الأذى والألم بهم حق مشروع له. ولهذا فإنه لا يشعر بتأنيب الضمير عندما يعذب خصومه أو يصفيهم جسدياً.

ويبدو أن اجتماع هذه الأنماط الأربعة بكل إيجابياتها وسلبياتها، شكلت الركائز الأساسية في تكوين شخصية الرئيس صدام حسين. ولهذا فإنه خلق أكثر من صورة ذهنية في عقول الناس. إذ أنه يمثل (شخصية المتحدي – المتحمس) لدى أتباعه ومريديه، والتي تثير الإعجاب به، وتتلمس الأعذار لأخطائه. بينما عند خصومه فإنه يمثل (الشخصية السايكوباتية)، التي تتسم بالعنف والقسوة ضد خصومه بدون أي شعور بالذنب.

ومن هذا التحليل النفسي، نجد أن الباحث (ناطق صالح مطلوب)، ذهب إلى القول: (إن قيادة صدام حسين تعتبر واحدة من أعظم القيادات في التاريخ). [177] وقد بنى تقييمه على أساس (نمط شخصية المتحدي – المتحمس)، وفق ما يأتي:

أ – استطاعت هذه (القيادة الفذة) على حد قوله، أن تنجز الكثير وعلى كافة المستويات القطرية والعربية والدولية. [178]

ب– لأنه تجاوز القيادات البعثية السابقة، والتي لم تتمكن من قيادة الأمة على طريق الثورة والبناء بعد 8 شباط 1963، وكانت تقف وراء تعثر مرحلة الانبعاث القومي المعاصر.

ج – إن التأكيد على القائد التاريخي في عملية نهوض الأمة، لا يعني تأييداً للفردية في القيادة، إنما تأكيد على دور الفرد الفذ في القيادة. وبالتالي فإن القائد التاريخي هو الذي يؤكد في القيادة صفتها التاريخية من حيث قدرتها على قيادة المرحلة، لأن الفرد القائد أو البطل هو ابن المجتمع البطل. إذ لو لم يكن المجتمع آنذاك بطلاً في استعداده للتضحية وفي وعيه وعطائه وإرادته لما أنجب بطلاً. وعلى هذا الأساس، يجب ألا نطمس دور الفرد في المجتمع أو نغلب هذا الدور على دور المجتمع، إنما العملية عملية تفاعل تام بين الفرد والمجتمع. [179] كما قام الشاعر (كمال عبد الله الحديثي) بتأليف كتابٍ بعنوان (رحلة مع صدام حسين إنساناً وقائداً)، خلاصته أن (يكون محوره الأساس الحديث عن نموذجنا التاريخي وقائد نهضتنا الحديثة)، وأضاف قائلاً: (الجديد هو أن المعالجة هي في حقيقتها رحلة حبٍ مع هذا القائد الذي عرفناه

بكل ما يتمتع به قائد فذ، وعرفناه أيضاً بجوانب إنسانية لا يمكن أن تتاح على هذه الصورة، وبهذا التلاحم إلا للأفذاذ في التاريخ، وهو منهم). [180] وقام الباحث الدكتور (أمير إسكندر) بتأليف كتابٍ بعنوان (صدام حسين: مناضلاً ومفكراً وإنساناً)، خلص فيه إلى القول: (إن صدام حسين وجه مشرق لوطننا العربي كله، وهو يستطيع بجدارةٍ أن يتصدى لكل مخاطر السبيل الوعر الذي نجتازه، ويتوجه بالمسيرة إلى آفاق الحلم الذي نريده). [181] وقام الباحث الدكتور شفيق عبد الرزاق السامرائي بتأليف كتابٍ بعنوان (صدام حسين: نضاله وفكره السياسي) عبر فيه عن هذا المعنى بقوله: (فالرئيس صدام رجل دولة، الامر الذي يمنحه الواقعية في التفكير والعمل، وهو قائد حزبي عقائدي، الأمر الذي يجعله يربط بين المبادئ التي آمن بها والمتمثلة بفكر حزب البعث العربي الاشتراكي وبين حركة الواقع اليومية وطنياً وقومياً ودولياً من خلال الموازنة والأولويات في التحرك دون إغفال إحداها على حساب الأخرى). [182]

ومن ناحية أخرى، أكد خصوم الرئيس صدام حسين على أنه يمثل (الشخصية السايكوباتية)، التي تتسم بالعنف والقسوة ضد خصومه بدون أي شعور بالذنب. لذلك وصفه المرجع محمد باقر الصدر في ندائه الثالث (بالطاغوت). ووصفه (بالكابوس) بقوله: (فلتتوحد كلمتكم، ولتتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلطة). [183] وخلص إلى القول في مناسبة أخرى :(مادام هذا الشخص في الحكم لا يمكننا فعل شيءٍ، بل إذا سكتنا عنه فسوف يحطم ويهدم الكيان الإسلامي في العراق). [184] وربما تكون علة ذلك، لأن صدام حسين كان الرجل القوي في بغداد قبل تسلم حزب البعث للسلطة عام 1968 لأنه سيطر في السنوات السابقة للانقلاب على جهاز حزب البعث، وتولى مسؤولية مكتب الفلاحين، ثم المكتب العسكري للحزب. كما تولى دور حلقة الاتصال مع التنظيمات العسكرية الحزبية في العالم العربي، وأصبح في موقع أكثر أهمية بعد تولي الرئيس البكر رئاسة الجمهورية، خصوصاً بعد إشرافه على جهاز الاستخبارات. وبذلك أصبح صدام حسين رجل النظام القوي الذي استطاع أن

يسيطر على مختلف دوائر الأمن، ونفذ حكم الإعدام والنفي في عددٍ كبيرٍ من المعارضين لسياسته. [185] ومن هذه القناعات، خطى الصدر الأول، عدة خطوات بقصد إسقاط الرئيس صدام حسين قبل أن يشتد ساعده. منها:

أ - على صعيد تفتيت تنظيمات حزب البعث، واحتسابه وجوداً سياسياً غير مشروع، أصدر فتواه بتحريم الانتماء إلى حزب البعث. [186]

ب- سمح لمريديه وأتباعه بالانتماء للجيش العراقي، على أمل أن يكونوا نواة الهيمنة الفعلية على الجيش، واستخدامه للإطاحة بنظام الحكم.

ج - حاول اغتيال الرئيس صدام حسين، تارةً عن طريق تشكيل خلايا فدائية مهمتها تنفيذ عملية الاغتيال مكونة من (عبد الأمير الساعدي، وجليل مال الله، قاسم ضيف)، وتارةً أخرى عن طريق إرسال طبيب (الدكتور هاشم) لينضم إلى الكادر الطبي الخاص برئاسة الجمهورية لينفذ عملية الاغتيال، إلا أن مهمته قد باءت بالفشل، وتارةً عن طريق التنسيق مع (عدنان حسين) وزير التخطيط وعضو مجلس قيادة الثورة للقيام بانقلاب على نظام حكم الرئيس صدام حسين. [187]

أما حزب الدعوة الإسلامية، فقد ركز على نمط الشخصية السايكوباتية للرئيس صدام حسين، عندما حمله مسؤولية (كل جرائم الحرب والخراب والدمار والقتل والتشريد الذي حدث خلال هذه الفترة من تاريخ العراق). [188] ووصفه (بالطاغوت في العراق) و(فرعون الأمة). [189] كما وصف الحياة السياسية في ظل حكم الرئيس صدام حسين وفق هذا التصور لأنماط الشخصية، بقوله: (إن الحياة السياسية في العراق هبطت إلى درجةٍ تكاد لا تصدق. فقد أشاع المتحكمون الإرهاب إلى أن أوصلوه إلى جميع الأوساط، وأصبح الإنسان لا يأمن، ولا يجد الاستقرار النفسي، سواءً كان قريباً من السلطة أم بعيداً عنها). [190] ولتوكيد نمط السادية في شخصية الرئيس صدام حسين، قال عنه حزب الدعوة: (إن سوموزا العراق قد تجاوز أي مشاعر إنسانية في التعامل مع الأحزاب والمنظمات. فإن أوامر الإبادة لمن لا يوافقه في أعماله البربرية تجري عن لسانه...). [191] ويبدو أن تشبيه الرئيس صدام حسين برئيس

نيكاراجوا سوموزوا ينطوي على إضفاء نمط الشخصية السايكوباتية عليه، لأن سوموزا مارس الدكتاتورية والقمع من أجل الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها بمساعدة الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد وصف حزب الدعوة الرئيس صدام حسين عام 1992: (منذ تسنمه لمقاليد السلطة كاملةً في تموز 1979، باشر صدام بتنفيذ مخطط واسع ورهيب، يستهدف إبادة الحركة الإسلامية وجماهيرها. حيث شنت أجهزته القمعية حملات اعتقال واسعة، وعمليات إعدام جماعية، طالت علماء الإسلام والآلاف من مجاهدي الحركة الإسلامية والمتعاطفين معها). [192]

ولعل من أبرز الكتابات، التي ركزت على نمط (الشخصية السايكوباتية – النرجسية) للرئيس صدام حسين، كان كتاب (القسوة لدى صدام حسين: محاولة لتقديم تحليل لشخصية صدام حسين من خلال عرض وتوثيق أحداثٍ في عهده). وهذه الدراسة تمت من دون التحدث المباشر مع الشخصية التي يبتغي الباحث تحليلها نفسياً، إنما اعتمد على الوثائق المتاحة.

وذهب مؤلف الكتاب الدكتور (محمد مجيد)، نحو التوكيد على أنه شخصية نرجسية، لأن عهد الرئيس صدام حسين، قد تميز بظاهرة، وهي وإن وجدت في سنوات سابقة لحكمه، إلا أنها تميزت في عهده بوصولها إلى مستويات غير مسبوقة في تاريخ العراق الحديث، وربما غير مسبوقة في تاريخ أي بلدٍ آخر، وهي ظاهرة (عبادة الشخصية). وقد أرجع الباحث تلك الظاهرة إلى ثلاثة عوامل لعبت دوراً في بناء هذه الظاهرة، وهي:[193]

أ – رغبة الرئيس صدام حسين نفسه، وحاجته المتأصلة لإعلاء الذات على الآخرين.

ب– تزلف أجهزة الدولة والحزب والإعلام الرسمي لشخص الرئيس صدام حسين وتمجيده.

ج – ثم ركز على دور العوام في إرساء ملامح عبادة الشخصية على الرئيس صدام حسين.

وفي محاولة من المؤلف لإثبات نمط الشخصية السايكوباتية لدى الرئيس صدام حسين، عرض نماذج مما يسميه (ضحايا قسوته) من المدنيين (التبعية الإيرانية)، الذين وصفهم الرئيس صدام حسين بكونهم أعداء للدولة، وطابور خامس، ولابد من توجيه (ضربة استباقية للقضاء على خطرهم). ويقدر الباحث عددهم بعشرات الألوف، من الذين كانت عقوبتهم التسفير ومصادرة أموالهم المنقولة وغير المنقولة. (194)

وبناءً على ذلك، يتبين أن شخصية الرئيس صدام حسين، ونمط تفكيره، ومسلماته الفكرية، كانت من أهم عوامل تصعيد المواجهة الإسلامية المسلحة ضد مؤسسة البعث الحاكمة.

المطلب الثاني
الصراع إبان الثورة الإسلامية في إيران

من العبث محاولة نفي تأثير الثورة الإسلامية في إيران على الحالة الثورية في العالم العربي عبر الاحتجاج بالخصوصية القومية والمذهبية لإيران عن العرب. وذلك لأن هذه الخصوصيات لم تكن عائقاً امام الشعب الإيراني المتعدد القوميات والمذاهب على الانتماء للثورة ودعمها. (195) إذ لاقت الثورة الإيرانية في بدايتها استجابةً ملحوظةً، وتعاطفاً شديداً من الشعوب الإسلامية والعربية، التي وجدت في تلك الثورة دليلاً على حيوية الإسلام، وقدرته على بناء الدولة القوية القائمة على أساس الإسلام. (196)

ويبدو أن حالة التوحد في المعاناة الاقتصادية والاجتماعية والقمع السلطوي ما بين الشعوب، مثل الأساس في انتقال روح الثورة بين الشعوب، والتي تتجاوز كل عناصر الخصوصيات عند انفجارها، وإن كان وجود قدرٍ من الاتفاق في هذه الخصوصيات يسمح بتسريع حركة التأثير. (197) إذ لم تكن الثورة الإسلامية في إيران، مجرد تغيير للنظام السياسي القائم في إيران، إنما كانت قد مثلت تغييراً جوهرياً للمنطلقات الفقهية المتعلقة بمفهوم الدولة، وتعديلاً جذرياً فيما يتعلق بدور المرجعية الدينية التقليدية ووظيفتها، التي اقتصرت صلاحياتها في التاريخ على اصدار الفتاوى الدينية الصرفة. حيث تمكن، مرشد الثورة

الخميني بثورته أن يعيد التراتبية بين الفقيه والسلطان. وذلك بأن أخضع السلطة السياسية لوصاية الفقيه، واستعاد فكرة التنصيب الإلهي التي تنقل السلطة المطلقة من النبي إلى الفقيه الجامع للشرائط عبر واسطة الامام المعصوم في زمن الغيبة، حسب أطروحة دعاة ولاية الفقيه المطلقة. [198]

ويلاحظ أن التأثير الأبرز للثورة الإسلامية في إيران، كان أكثر وضوحاً في العراق. حيث تواجدت في هذا البلد الأرضية المناسبة لتلقيها ونموها في ظروفٍ قد تكون مشابهة للحالة الإيرانية. ورغم أنه كانت في العراق حركات إسلامية فاعلة قبل انتصار الثورة الإيرانية، إلا أنها حصلت على دفعة قوية وروح جديدة في مواجهة الأوضاع القائمة بعد الثورة، سواء من الناحية المعنوية لدى الجماهير والقيادات أو من خلال انتقال خبرات العمل والأداء والفكر السياسي إليها. كما تأثرت بكل تأكيد برؤية المرشد الخميني الفقهية – السياسية. [199]

وقد عدَ العراق نفسه الأكثر استهدافاً، لأن إيران كانت مصرة على الإطاحة بنظام حكم البعث العلماني بوصفه النقيض لفلسفة الثورة الإيرانية ونظامها السياسي. [200] لذلك، سجل عام الثورة الأول، تصعيداً بعثياً حاداً للمواجهة ضد الإسلاميين سواء العاملين ضمن الحركات الإسلامية أو المشتبه بكونهم من العاملين معهم. كما شددت الإجراءات الأمنية في الجوامع والمساجد والحسينيات والمراقد المقدسة. بحيث كان مألوفاً أن يدخل المصلون أي مسجد ليجدوا داخله مجموعة من أفراد أجهزة الأمن والمخابرات منتشرين داخل حرم المسجد أو في باحته الخارجية يحملون حقائب توضع فيها عادةً المسدسات وأجهزة التنصت والتسجيل. [201]

وفي هذا المفصل التاريخي، برزت الحركات الإسلامية الشيعية في العراق بصفتها المتحدي الأقوى لنظام حكمٍ مكين. وسرعان ما تحولت هذه الحركات من الأنشطة الدينية الصرفة التي كانت تمارس في الخفاء إلى عمل سياسي شعبي يمارس في العلن، تخلله حرب عصابات داخل المدن أحياناً. ولقد كان تأثير الثورة الإيرانية بصفتها قدوةً، تأثيراً حاسماً في إحداث هذه التحولات. [202]

ورغـم أن حكومـة البعث في العراق، كانت قد اسـتبشرت، لأول وهلة، بنجاح الثورة الإيرانيـة، وخصوصاً إزاء موقفها المناوئ لإسرائيل. حيث وجه الرئيس احمد حسـن البكر برقية تهنئة إلى مرشـد الثورة الخميني في 5 نيسـان 1979، إلا أن الرد كان مسـتفزاً للحكومة العراقية لأنه ختم بعبارة (والسـلام على من اتبع الهدى). وذلك هو التعبير الذي اسـتخدمه النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم لمخاطبة الحكام الروم والفرس. وذلك يعني أن المرشد الإيراني يحتسـب أعضاء حكومة البعث من المشركين. [203] وربما يكون هذا الموقف محكوماً بعقدةٍ ذاتية، هي عقدة إخراج الخميني من العراق عنوةً عام 1978. [204]

لقد انتهجت الثورة الإسـلامية في إيران سياسة (تصدير الثورة)، وأعلنت حالة العداء لنظام حكم حزب البعث حال توليها مقاليد الحكم. وصاحب ذلك القيام بأعمال مسـلحة داخل الأراضي العراقية وعلى الحدود بهدف تقويض واسـقاط نظام الحكم في العراق. [205] وعـدت إيران أن الثـورة الإيرانية ذات طبيعة عالمية، ولا تتوقف عند أي حدود قومية، وإن حصرها في حدود إيران ينطوي على موتها. [206] كما رأت أن تصدير ثورتها يعد واجباً دينياً، وليس مجرد هدف سياسي بحت. [207]

وبناءً على تلك المسـلمات العقائدية، التي آمنت بها الثورة الإيرانية، فإنها عدت العراق ودول الخليـج العربي، بمثابة الهدف الأقرب لشـعار تصدير الثـورة. [208] خصوصاً، بعد أن صرح المرشد الخميني في كلمة ألقاها نجله بالنيابة عنه يوم 31 آذار 1980، بأن علينا أن نبذل قصـارى جهودنـا لتصدير ثورتنـا إلى الأجزاء الأخرى مـن العالم، ونترك فكـرة بقاء الثورة ضمـن حدودنـا. وصرح في 8 نيسـان 1980 أن إيران سـتطالب بفرض سـيادتها على بغداد، ووجه نداءً للجيش العراقي، يحرضهم فيه على الإطاحة بنظام الحكم القائم. وفي 22 نيسـان أعلن أن إيران قادرة على احتلال بغداد خلال ساعات. كما عدَ رئيس الجمهورية (أبو الحسن بنـي صدر)، أن تصريحات مرشـد الثـورة، التي يهدد فيها باحتلال بغـداد، لا تعدُ تدخلاً في شـؤون العراق، لأن أمة الإسلام أمة واحدة، وإن المرشد الإيراني مثلما أنه قائد لإيران، فإنه كذلك قائداً للعراق ولكل الشعوب الإسلامية. [209]

ومن هذا المنطلق، سـعى مرشـد الثورة الإيرانية إلى إسـقاط نظام حكم الرئيس صدام

حسين، وإقامة حكومة في العراق على غرار النمط الإيراني. حيث كان يرى أن الشيعة في العراق يمثلون أغلبية مضطهدة من حزب البعث الحاكم الذي يصفه (بالكفر والإلحاد). كما أنه يرى بأن الثورة الإسلامية في إيران، لن تقبل التعايش السلمي مع نظام علماني يحكم أغلبية شيعية. [210] وعمدت الحكومة الإيرانية الجديدة إلى إثارة الشيعة، وحثهم على إسقاط نظام البعث الحاكم، عبر إقامة محطة للإذاعة مسموعة في الداخل العراقي. [211] كما استقبل مرشد الثورة الخميني كل من مسعود بارزاني وإدريس بارزاني، وأمر بتزويدهما بالأسلحة والعتاد من أجل ضرب حكومة الرئيس صدام حسين. كما أمد جلال طالباني بالسلاح لمواجهة نظام الحكم في العراق. [212]

وفي 18 نيسان 1980، نقلت إذاعة طهران باللغة الفارسية كلمة لمرشد الثورة الخميني مع أعضاء قيادة التعبئة العامة لجميع المدن الإيرانية، ندد فيها بالرئيس صدام حسين، وطلب من افراد الجيش العراقي مجابهة نظام البعث العراقي وإسقاطه. حيث قال: (أن الحكومة العراقية هي ليست حكومة. كما أن هؤلاء لا يملكون مجلساً، وكل ما هناك أن عدداً من العسكريين جالسون ويفعلون ما يحلو لهم. وليس لهؤلاء أي اتصال أو ارتباط مع الشعب. إنهم عناصر بالية). وأضاف قائلاً: (إن البعث العراقي يحارب الإسلام، ويجب أن يتخلص الشعب العراقي النبيل من مخالب هذه الأصابع... إن الجيش العراقي يجب أن ينتفض. إن الحرب التي يريد البعث إشعالها هي حرب ضد الإسلام، فهل يرضى بأن يوجه حرابه صوب القرآن... إن الواجب يدعو الشعب العراقي والجيش العراقي لأن يتخلى عن هذا الحزب اللاإسلامي، وهذه الزمرة اللاإسلامية... إن هذه حرب ضد رسول الله صلى الله عليه وآله، أيرضى الجيش العراقي أن يحارب القرآن، ويحارب رسول الله. إن إيران اليوم هي بلد رسول الله، وأن ثورتها إسلامية، وحكومتها إسلامية، وقوانينها إسلامية. نحن نريد إقامة دولة إسلامية). [213]

وفي 23 نيسان 1980 وجه مرشد الثورة الخميني بياناً حث فيه القوات المسلحة العراقية على الثورة ضد نظام الحكم، قائلاً: (إنني يائس من كبار القادة العسكريين، ولكني لست يائساً من الضباط والمراتب والجنود. وما أتوخاه منهم هو إما أن يثوروا أبطالاً، وينقضوا على أساس الظلم كما حدث في إيران، وإما أن يفروا من معسكراتهم وثكناتهم). [214]

وقدمت الثورة الإسلامية في إيران الكثير من الدعم للحركة الإسلامية في العراق. إذ أنها احتضنت الإسلاميين، وتبنت قضيتهم، وجعلت من الأراضي الإيرانية قاعدة انطلاق وعمل لهم. (215)

ولعل أبرز حالات التحريض على نظام البعث الحاكم، قد تمثل في برقية مرشد الثورة الخميني إلى المرجع محمد باقر الصدر، والتي يعرب فيها عن قلقه من فكرة مغادرة الصدر لمدينة النجف، ويطمئنه بإزالة قلقه قريباً. علماً أن البرقية أرسلت بطريقة علنية عبر إذاعة طهران. (216) وكان الهدف من البرقية، يكمن في تحريك الوضع في العراق. وقد جاءت فكرة البرقية بناءً على اقتراح إبراهيم يزدي وزير الخارجية الإيراني. ويمكن احتساب تلك البرقية، نقطة الصدام الشامل بين مؤسسة البعث الحاكمة والحالة الإسلامية في العراق. (217)

وقد سجل الباحثون إشكالات وتساؤلات عديدة حول هذه البرقية منها: ما الدوافع الحقيقية للبرقية؟ ولماذا أخذت طابعاً علنياً؟ ولماذا وصف الصدر في هذه البرقية (حجة الإسلام والمسلمين) وليس (آية الله)؟ ولماذا طلب منه عدم مغادرة النجف رغم أنه لم يكن يفكر بالمغادرة أصلاً؟

وبهذا الصدد، قدم ضابط المخابرات (سالم الجميلي) المقرب من الرئيس صدام حسين، رواية مختلفة عما متداول. إذ أكد على أن المرجع الصدر الأول، وجد نفسه جزءً من حالة الصراع بين العراق وإيران. مع ذلك لم يشأ الدخول تحت عباءة مرشد الثورة الإيرانية الخميني. حيث كان متحفظاً في الاستجابة إلى دعواته الثورية. ولذلك، أرسل الخميني رسالة سرية إلى الصدر دعاه فيها إلى اتخاذ خطوات عملية نحو الثورة الإسلامية في العراق. وعندما لم يتفاعل الصدر مع تلك الإشارات، تم تسريب اتصالات الخميني مع الصدر عبر إذاعة طهران. وكان الأمر مقصوداً، يهدف إلى تقديم أدلة للسلطات العراقية عن وجود اتصالات سرية بين الخميني والصدر من أجل إزاحة الصدر. وذلك لاعتقاد الخميني أن الصدر لن يدعم مشروعه الثوري في العراق، الذي كان يهدف إلى تغيير نظام الحكم في العراق. وكان الصدر قد كشف للسلطات العراقية عن الرسالة السرية التي تلقاها من الخميني بعد إعلانها عبر إذاعة طهران. (218) بينما كانت رواية الباحث (عادل رؤوف) مغايرة تماماً لرواية سالم

الجميلي، والتي يعزوها إلى جملة التحليلات التي تنطلق من خارج الحالة الإسلامية، ويشوبها القصور في معرفة الواقع الشيعي معرفةً دقيقةً. وذلك بقوله: (تكاد أن تكون العلاقة بينهما نموذجاً راقياً للتلاحم والإيثار، وتربطهما وحدة هدفٍ وإطار ومضمون لمشروعيهما لاسيما في البعد السياسي – الثوري – التغييري). وأضاف قائلاً: (ولا يمكن لأحد أن ينفي حالات التغاير والاختلاف والتنافس وحتى الصراع في بعض العلاقات المرجعية، إلا أنه في مثال الشهيد الصدر والإمام الخميني تنعدم كل هذه الحالات، لا بل هناك ما يغايرها جملةً وتفصيلاً). ومع أن الباحث، احتسب البرقية من الأخطاء الإستراتيجية الناجمة من سوء تقدير للموقف، إلا أنه يُحمل بعض المسؤولين الإيرانيين مسؤولية دفع المرشد الخميني إلى أرسال البرقية تارةً، ويضع شيء من اللوم على العاملين في القسم العربي لإذاعة طهران تارةً أخرى. إذ كان فيهم عدداً من اللاجئين العراقيين المناوئين للمرجع محمد باقر الصدر، وهم على صلةٍ وثيقةٍ ببعض الشخصيات النافذة في قيادة الثورة الإسلامية في إيران. [219]

وإذا تجاوزنا كل هذه التساؤلات، فإن فحوى الرسالة أو مقصدها الرئيس يكمن في التحريض على نظام الحكم في العراق عبر ثورة إسلامية يقودها المرجع محمد باقر الصدر، لتكون جزءً مكملاً للثورة الإسلامية في إيران. وهذه المضامين الثورية، كانت مستفزة لحكومة البعث، ودفعتها إلى مزيد من إجراءات القوة ضد الحركة الإسلامية عموماً، وضد الصدر الأول خصوصاً.

إن تداعيات هذه البرقية، يمكن إجمالها بما يأتي:

أ – أصبحت تحركات الصدر الأول خاضعة للتشديد الأمني أكثر من السابق، لأنها قدمت دليلاً مغايراً للسلطة الحاكمة على نوايا الصدر من خلال علاقته مع إيران. وهذه النوايا، في مضمونها، تتجاوز خطوات التأييد العلنية التي خطاها الصدر إزاء الثورة الإيرانية.

ب– كما كان لها تأثيرات حتمية على جزءٍ من الشارع الشيعي، الذي كان يعيش آنذاك حالة من الترقب والتفاعل مع الثورة الإيرانية من جهة، ويجد في المرجع الصدر

مـلاذاً لتحقيـق طموحاته في التخلص من حكم البعث على غـرار الثورة الإيرانية من جهة أخرى.

ج - أضـف إلى ذلـك، فـإن هذه البرقية سـتؤثر عـلى أي خطةٍ كان الصـدر قد وضعها لإدارة الصراع مع سـلطة البعث. وذلك لأنها دخلـت كطارئ قوي، غير متوقع، في إعطاء وتيرة الأوضاع داخل العراق طابعاً أكثر توتراً. [220]

وقد رد الصدر الأول على هذه البرقية ببرقية مقابلة، يمكن إيجازها بما يأتي:[221]

أ - احتسـب البرقية جزءً مـن الرعاية الأبوية والروحية لمرشـد الثـورة الإيرانية لمدينة النجف التي فارقها منذ سنوات.

ب- عبر فيها عن ترابطه المصيري مع مرشد الثورة الإيرانية (وإني أستمد من توجيهكم الشريف نفحة روحية، كما أشـعر بعمق المسـؤولية في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف).

ج - والأهم أنه أوحى لمرشد الثورة الإيرانية بمساندة الشعب العراقي له (وأود أن أعبر لكم بهذه المناسبة عن تحيات الملايين من المسلمين والمؤمنين في عراقنا العزيز).

وقـد أظهر الصدر الأول، دعمه اللامحدود للثـورة الإيرانية وقائدها من خلال إصدار بيـان دعـم بدون أي تحفظـات أمنية، جاء فيهـا: (نضع جميـع وجودنا وإمكاناتنـا في خدمة وجودكـم العظيـم والنهضة الإسـلامية المقدسـة، ونسـأل الله تعـالى أن يطيـل في عمركم، ويزيـد في عزتكم، ويحقق آمالنـا في ظل مرجعيتكم وقيادتكـم). [222] كما حث طلابه الذين هاجروا إلى إيران على دعم الثورة، والالتفاف حول مرجعية الخميني، والعمل على إسنادها ودعمهـا. إذ خاطبهـم قائـلاً: (إن الواجـب عـلى كل واحـد منكم، وعـلى كل فـردٍ قدر له حظـه السـعيد أن يعيش في كنف هذه التجربة الإسـلامية الرائدة أن يبـذل كل طاقته، وكل مـا لديـه من إمكانـات وخدمات، ويضـع ذلك كله في خدمـة التجربة... ويجـب أن يكون واضحاً أيضاً أن مرجعية السـيد الخميني التي جسـدت آمال الإسـلام في إيـران اليوم لابد مـن الالتفاف حولها، والإخلاص لها، وحماية مصالحها، والذوبان في وجودها العظيم بقدر

ذوبانها في هدفها العظيم، وليست المرجعية الصالحة شخصاً، وإنما هي هدف وطريق، وكل مرجعيةٍ حققت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية الصالحة التي يجب العمل لها بكل إخلاصٍ).[223]

ولعل من أهم أشكال الدعم والإسناد التي قدمها الصدر الأول للثورة الإسلامية في إيران، تمثل في شروعه بكتابة حلقات أطلق عليها (الإسلام يقود الحياة)، والتي حملت تصورات فكرية حول دستور الدولة الإسلامية، ونظام الحكم فيها. فضلاً عن وضعه الخطوط العريضة للاقتصاد الإسلامي وما يتعلق به من معاملات. [224]

أما (حزب الدعوة الإسلامية)، فقد احتسب نفسه مكملاً لخط مرشد الثورة الإيرانية. وشرع في بيان النقاط المشتركة بينهما بالشكل الآتي:[225]

أ – يشتركان في النظرة التغييرية الشاملة، والعمل على استئصال الواقع القائم، وإقامة المجتمع الإسلامي على انقاضه.

ب– يشتركان في استعمال كل الوسائل الشرعية، بما فيها العمل المسلح لإسقاط النظام القائم.

ج – كلاهما يؤمن بالقيادة القائمة على ولاية الفقيه المطلقة.

د – كلاهما يؤمن أن الإسلام يمثل رسالة شاملة كاملة لشؤون الدين والدنيا.

ز – كلاهما يعمل على مواجهة الطاغوت (في إيران الشاه، وفي العراق صدام حسين).

ويعتقد حزب الدعوة، أن الجمهورية الإسلامية في إيران بقيادة مرشدها الخميني (تتولى مسؤولية إلهية تاريخية كبيرة في إنقاذ العراق من الطغمة الفاسدة التي تتولى الحكم في بغداد، وتشعر بالمسؤولية تجاه الأمة الإسلامية في العراق، وتعمل بهذا الاتجاه). وذلك للأسباب الآتية :[226]

أ – لأن الشعب العراقي المسلم الأقرب رحماً وصلةً وتاريخاً إلى الثورة الإسلامية في إيران من غيرها.

ب- تمثل الثورة الإسلامية في العراق الامتداد والعمق الطبيعي للثورة الإسلامية في إيران. كما أنها تمثل السياج الحصين الذي يحمي الثورة الإيرانية، ومن خلالها تزداد الثورة الإسلامية عمقاً وامتداداً.

وتأسيساً على ذلك، دعا حزب الدعوة، الشعب العراقي للتضامن مع الثورة الإسلامية في إيران، بقوله :(يجب أن يتضامن الشعب العراقي المسلم بطلائعه القيادية والحركية مع الثورة الإسلامية في إيران يداً بيد لتحقيق الانتصار النهائي للثورة الإسلامية في العراق تحت راية واحدة وقيادة موحدة هي قيادة الإمام الخميني). [227] وقد وصف مرجعية الخميني قائلاً: (إن ولاية الإمام الخميني الواجبة الإتباع علينا شرعاً، تضفي على الدولة الإسلامية المباركة من الناحية الفقهية أيضاً طابع الولاية ووجوب الإتباع. ذلك أن الدولة الإسلامية المباركة تستمد شرعيتها... من مبدأ ولاية الفقيه، فإنها تعيش تحت راية إمام الأمة الإسلامية وقائدها). [228]

ثم ميز حزب الدعوة، بين الطاعة المشروطة لأعضاء الدولة الإيرانية وممثليها، وطاعة الولي الفقيه مباشرةً، فولاية الفقيه لديه، لا يحدها شيء سوى أحكام الشريعة الإسلامية من الواجبات والمحرمات. فمتى ما اتخذ الفقيه موقفاً يعتقد أن فيه صلاح الأمة الإسلامية يجب على جميع المسلمين الذين صدر الأمر بشأنهم إتباعه مادام موقفه منسجماً مع الشريعة الإسلامية، من دون فرق بين أن يكون ذلك الموقف راجعاً إلى شؤون المنطقة الإسلامية التي قامت فيها دولة الإسلام أو راجعاً إلى شؤون منطقة أخرى خارجة عن دائرة تلك الدولة. [229]

وعلى هذا الأساس، احتسب حزب الدعوة نفسه، أجدر وأولى من أي حركة سياسية أخرى لتوحيد القيادة في الولي الفقيه المتمثل بالخميني من جهة، والأجدر في قضية تنظيم شعبي واسع، نظراً لإمكانياتها البشرية والسياسية من جهة أخرى. [230]

وقد أفضت الرسائل المتبادلة بين المرجع محمد باقر الصدر ومرشد الثورة الخميني، إلى وقوع موجة من المظاهرات المؤيدة للطرفين. كانت أشدها في مدن النجف، حيث شرعت وفود عديدة من أماكن مختلفة من العراق إلى منزل الصدر، معربةً عن ولائها له. وقد طلب

الصدر من أعوانه وقف هذه التظاهرات لتجنب الكشف عن قوته في الشارع أمام مؤسسة البعث الحاكمة. [231] وفي خطوة تصعيدية، بدأ الصدر الأول بتوجيه نداءات مسجلة على أشرطة الكاسيت موجهة للشعب العراقي. وقد حدد من خلالها الخطوط العريضة لآليات إسقاط نظام البعث الحاكم. وقد أفتى من خلال هذه النداءات بوجوب العمل المسلح لإسقاط النظام الحاكم. حيث قال في النداء الثاني: (على كل مسلم في العراق، وعلى كل عراقي في خارج العراق، أن يعمل كل ما بوسعه – ولو كلفه ذلك حياته – من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانية، وتوفير حكم صالح فذ شريف، يقوم على أساس الإسلام). [232]

ولم يكتف المرجع الصدر بالنداءات الثلاثة التي وجهها للشعب العراقي، ولا بالنقد المباشر لمؤسسة البعث الحاكمة، إنما اتخذ خطوات تصعيدية أخرى، تستهدف الاستعداد لمرحلة أخرى من المواجهة مع السلطة القائمة. ولعل أهم هذه الخطوات التصعيدية هي :[233]

أ – أفتى بحرمة الانتساب لحزب البعث أو التعاون معه تحت أي عنوانٍ حتى إذا كان شكلياً.

ب– أفتى بحرمة دخول الطالبات إلى الجامعات بدون ارتداء الحجاب الديني.

ج – أصدر حكماً دينياً بحرمة الصلاة خلف رجال الدين الذين تعينهم السلطة في المساجد.

د – وزع وكلائه وطلابه على مدن العراق المختلفة، وفرغ بعضهم للتنقل بين المناطق المختلفة.

وفي أيام الإقامة الجبرية، التي تعرض لها الصدر، جرت محاولات من السلطة لتسوية المشكلة معه سلمياً. فأرسلت إليه مبعوثاً من رئاسة الجمهورية من أجل رفع الإقامة الجبرية عنه في مقابل، إلغاء فتوى حرمة الانتساب لحزب البعث، والإفتاء بجواز ذلك، والتخلي عن الثورة الإيرانية، والبراءة من علاقته بالخميني، والبراءة من حزب الدعوة الإسلامية، والإفتاء بحرمة الانتماء إليه. وقد رفض الصدر هذا العرض. ثم أرسل مدير أمن النجف،

ليعـرض عليه شروطاً أقل، وهي: تحريم الانتماء لحزب الدعوة الإسـلامية، والإفتاء بجواز الانتـماء لحزب البعث. فكرر الصدر رفضه للعرض. ثم طلـب منه القبول بأحد الشرطين، إلا أنـه رفـض ذلك أيضـاً. وفي يوم 5 نيسـان 1980، داهمت قـوة من عناصر الأمـن منزله، وقامت باعتقاله، ونقله إلى بغداد. ثم قامت بإعدامه في التاسع من نيسان 1980. [234]

وتجمـع كل المصـادر على أن الصدر لم يهادن السـلطة القائمة لغاية لحظـة إعدامه، إلا أن ضابط المخابرات (سـالم الجميلي) المقرب من الرئيس صدام حسـين، قـدم رواية مغايرة جداً للروايات الشائعة، ولا يوجد ما يعززها من أدلة أو براهين أو قرائن. إذ أن روايته تقوم على ما يأتي:[235] في نيسـان 1980 أرسل الصدر أحد رجال الدين المقربين منه، الذي يرمز له بالشيخ (ع. خ) إلى مديـر جهاز المخابرات برزان التكريتي، الذي أمر أحد المدراء العاملين في الجهاز لمقابلتـه. وكان فحوى الرسـالة التي حملها الشـيخ، هـي أن الصدر يبلغكم السـلام، ويقول إنه سـيترك العمل السـياسي والحزبي، ويتفرغ للمعرفة والكتابة ويطلب المحافظة على حياته. وأضـاف الجميلي إلى ذلك قائلاً: أن رسـالة الصدر أثارت لدى جهاز المخابرات تسـاؤلات عن سـبب اختيـار المخابرات كجهة أراد إيصال الرسـالة إليها، ومـا إذا كان الصدر يرى أن التهديـد الـذي يعرض حياته للخطر داخلي مـن جانب الأمن العامـة أم خارجي من إيران. ثـم يقول: عرض الجهاز على الصدر الانتقال من النجف إلى بغداد لتأمين الحماية له، وفسـح المجال لمريديه لزيارته فوافق على ذلك. وأرسـل برزان التكريتي كتاباً إلى رئاسـة الجمهورية، **تضمن رسالة الصدر ورؤية المخابرات للتعامل مع قضية الصدر وفق الأسس الآتية:**

أ - إن الصـدر يختلف عـن الحوزات التقليديـة، ويتقاطع معها، ولـه منحى خاص في التعاطي مع المعرفة والثقافة.

ب- لا ينكر انتماءه القومي العربي بل يعتز به.

ج - إنه لا يؤمن بولاية الفقيه، إنما يؤمن بالشورى في إدارة الدولة.

د - وأخيراً، اقترح الجهاز رعاية الصدر، وتأمين حياته، ونقل مقر إقامته من النجف إلى بغداد، والسيطرة على نشاطاته واتصالاته، والسماح لمريديه وأتباعه بزيارته.

وأضاف قائلاً: في ذات الوقت، تم تجهيز دار خاصة كبيرة في منطقة سلمان باك (المدائن) لاتخاذها مقراً جديداً للسيد الصدر. وقد اطلع الرئيس صدام حسين على الكتاب، وأمر بإحالته إلى مديرية الأمن العامة للوقوف على رأيهم. ثم فوجئ جهاز المخابرات باستدعاء الصدر من مديرية الأمن العامة وإعدامه في اليوم التالي. وخلص إلى القول، أنه يبدو أن الرئيس تجاهل رأي المخابرات ووافق على رأي مديرية الأمن القاضي بعدم جدوى رعايته، وضرورة التخلص منه. وتم إعدامه في 9 نيسان 1980.

وفي الواقع، يصعب القبول بهذه الرواية رغم أنها صادرة من شخصية مخابراتية قريبة من الرئيس صدام حسين. وذلك للأسباب الآتية:

أ – لأنها رواية منفردة لم يؤكدها أي شخصية أخرى سياسية أو أكاديمية أو دينية.

ب– أنها رواية لم تقترن بالأدلة الوثائقية. إذ يلاحظ أن كتاب جهاز المخابرات المرسل للرئيس صدام حسين حول رؤية المخابرات للتعامل مع قضية الصدر، لم يرفق مع هذه المعلومات. والراجح أن النسخة الأصلية من هذا الكتاب هي التي تحدد صحة هذه الرواية من عدمها.

ج – أضف إلى ذلك، أن هذه الرواية تتعارض كلياً مع مواقف الصدر المعلنة من مرشد الثورة الإيرانية، والتي احتسبه قائداً ومرجعاً حقق (حلم الأنبياء) في إقامة الدولة الإسلامية.

مع ذلك كله، يمكن القول، بأن توقيت المواجهة التي خاضها الصدر الأول مع السلطة الحاكمة في العراق لم يكن توقيتاً مناسباً. وذلك من الزوايا الآتية:

أ – لأنها جاءت في وقت تولى فيه السلطة أقوى رجالات البعث. فالرئيس صدام حسين كان رئيساً قوياً ومن الصعب الإطاحة به داخلياً حسب المعطيات القائمة. فضلاً عن كونه أحدث تغيرات جوهرية على نظام الحكم. حيث تحول نمط إدارة الدولة في عهده، من حكم الحزب القائد إلى نظام أوتوقراطي فردي، يعتمد على نحو متزايد في قراراته على الرئيس صدام حسين، وأصبح الولاء الشخصي أمراً

حاسماً في تحديد المنزلة السياسية للأفراد والجماعات. كما جرى تحويل حزب البعث من مؤسسة حاكمة إلى مؤسسة ساندة للرئيس، واختفت في عهده المظاهر الطفيفة للتعددية والتوازن في القمة. (236)

ب- أما على الصعيد الداخلي، فكانت مؤسسة البعث الحاكمة واقعة تحت هاجس خطرٍ آتٍ من احتمال انتقال الثورة الإسلامية إلى العراق. لذلك يتوقع منها اتخاذ أقصى حالات العنف ضد المنظومة الدينية - السياسية المتعاطفة مع الثورة الإيرانية. حيث أن النظام الحاكم أدرك أن هكذا ثورة تستدعي منه أخذ الاحتياطات بالعمل على تحصين الواقع العراقي الداخلي لصالح النظام الحاكم، والتخلص من البؤر التي تقلق وجوده، وتهدد سلامته. فكان حزب الدعوة الإسلامية والصدر الثاني هدف النظام المباشر. (237)

ج - وعلى الصعيد الخارجي، فإن الغرب عموماً، والولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، كانوا في مرحلة إعادة قراءة لواقع المنطقة العربية والإسلامية على ضوء حدث الثورة الإيرانية، وما ينبغي أن تتواجه به امتداداتها من إستراتيجية غربية جديدة. (238)

د - كما دفعت الثورة الإيرانية القوى الإسلامية العاملة في الساحة العراقية إلى المضي بمواجهة النظام من دون تقدير قوته ودراسة الفروق بين الحالة الإيرانية والحالة العراقية. (239) وهذا ما أكد عليه، التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع لحزب البعث عام 1982، بقوله: أن ظروف انتصار الثورة الإيرانية (شجعت الأوساط الدينية - السياسية في العراق). (240)

وفي خضم هذه الظروف المعقدة، وجدت الحركة الإسلامية في العراق نفسها في وضع لا تحسد عليه. وذلك من زاويتين أساسيتين، فالثورة الإيرانية، وضعتها أمام خيارات صعبة لأنها وجدت نفسها أمام حالة من اختلاط الأوراق غير المحسوبة لديها. وعملياً أصبحت أمام رمزيتين دينيتين للمسيرة الإسلامية هما: رمزية مرشد الثورة الإيرانية الخميني، الذي

حقق طموحها في حاكمية الإسلام بالعمل الثوري، ورمزية المرجع محمد باقر الصدر، الذي تلاحم مع رمزية المرشد الخميني من أجل قيادة المواجهة في العراق. كما أنها أصبحت أمام إسقاطات الثورة الإيرانية في الشارع العراقي، لاسيما الشارع الشيعي. هذه الإسقاطات حركت المكبوت من الإحساس المتعلق بالهوية المذهبية. ويبدو أن هذه المعطيات، أفرزت أمرين أساسيين هما، التفاهم بين المرجع محمد باقر الصدر وحزب الدعوة على اتخاذ قرار المواجهة مع مؤسسة البعث الحاكمة أو التمهيد لها من جهة، [241] وتحول فصائل المعارضة العراقية إلى منظمات سرية، أظهرت عناية فائقة في وضع آلية دفاع مجدية لحماية أنفسهم من القتل من جهة أخرى. وضمن هذه الهواجس الأمنية، انتقل عدداً كبيراً من رجال المنظومة الدينية – السياسية المعارضة إلى دمشق بحكم العلاقة المتدهورة بين بغداد ودمشق. [242]

ويبدو أن هذه التحولات، كانت قد أفضت إلى صدور قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 461، الذي نص على عقوبة الإعدام بحق المنتسبين لحزب الدعوة أو العاملين معه تحت أي مسميات أخرى. وينفذ هذا القرار على الأعمال المرتكبة قبل صدوره وفق المادة 156 من قانون العقوبات. [243] وقد تم إعدام المئات بموجب هذا القرار، وبموجب هذا القانون أعدم أيضاً المرجع محمد باقر الصدر في 9 نيسان 1980.

وفي ضوء ذلك، لم يعد بإمكان حزب الدعوة الإسلامية، الاستمرار ببرنامجه المرحلي في التغيير، بل لابد من مواكبة هذا السيل الجارف القادم من إيران. لذلك أعلن المواجهة مع النظام الحاكم في العراق إما لاستثمار زخم الثورة أو بحكم أن المواجهة ضد النظام أصبحت محتومة. [244] لذلك، أصدر مجلس فقهاء الدعوة برئاسة كاظم الحائري قراراً في تشرين الثاني 1979، قضى بإدخال حزب الدعوة في المرحلة السياسية، إذ قررت لجنة الفقهاء المشرفة على حزب الدعوة الإسلامية انتقال الحزب إلى المرحلة الثانية، وهي المرحلة السياسية بكل متطلباتها. واجازت للحزب القيام بالأعمال المسلحة ضد نظام الحكم. [245] وقد علق الحزب على هذا القرار بما يأتي: (ولم يكن استعماله للجهاد المسلح اعتباطاً، ولا عملاً مرتجلاً، ولا رد فعل إنتقامي، بل كان أداة ووسيلة فرضها الموقف الشرعي). [246]

وبناءً على ذلك، وضع حزب الدعوة الخطوط الرئيسية لمواجهة مؤسسة البعث الحاكمة، عبر ما يأتي:[247]

أ - المواجهة النفسية، التي ترتكز على عدم الرجوع إلى الخلف، والصبر على بعد المشقة، والتوكيد على قوة الثورة الإسلامية واستمراريتها رغم بعد المشقة، والتوكيد على شمولية الصراع.

ب- المواجهة الميدانية: التي ترتكز على الوقوف مع الجمهورية الإسلامية في إيران ومع قيادة مرشد الثورة الخميني ونموذجها في الحكم (ولاية الفقيه)، والوقوف مع الأمة وتعبئتها.

وفي عام 1980، أصدر حزب الدعوة (بيان التفاهم) [248] الموجه إلى الشعب العراقي بكافة مكوناته الاجتماعية والسياسية، والذي هاجم فيه نظام الحكم بشكلٍ غير مسبوق. بقوله: (إن الحياة السياسية في العراق هبطت إلى درجةٍ تكاد لا تصدق، فقد أشاع المتحكمون الإرهاب إلى أن أوصلوه إلى جميع الأوساط). وأضاف قائلاً: (العمل السياسي في العراق محتكر لفئةٍ قليلةٍ من الناس من دون غيرها). وأشار إلى مظاهر احتكار العمل السياسي في العراق. فالتشريعات القانونية تمنع العمل السياسي خارج إطار الجبهة الوطنية، وسياسة التبعيث قائمة، والحكم البوليسي المتعدد الأجهزة سائداً، واعتقال السياسيين وتعذيبهم شاخصاً، والاغتيالات السياسية شائعةً، والمحاكمات الصورية والإعدامات ماثلة للعيان. فضلاً عن احتكار الصحافة ووسائل الإعلام كافةً، واحتكار التنظيم النقابي والمهني ومناهج التربية والتعليم، واحتكار المراكز العليا للدولة. كما احتسب الجبهة الوطنية، مجرد تغطية لاحتكار البعث للعمل السياسي، لأن الأحزاب الداخلة في الجبهة لا يسمح لها أن تتحرك إلا ضمن إطار تحدده السلطة بكل سيطرة، وإن أجهزة الأمن لا تسمح بتعليق لافتة لأي حزب من الأحزاب بما فيه الحزب الشيوعي، والسجون والمعتقلات تضم شخصيات من أحزاب الجبهة نفسها، والاغتيالات لم تتوقف حتى للعاملين في صفوف الجبهة الوطنية. كما عدَ مفهوم (الحزب القائد) الذي طرحه حزب البعث، مجرد خدعة أخرى يمارسها المتسلطون على الحكم، فالبعث ليس إلا واجهة من واجهات السلطة وليس له من الأمر

شيء يذكر. إذ أن العمل السياسي في العراق يحتكره شخص واحد او بضعة أشخاص على أكثر تقدير. وخلص إلى القول، (عليه فلن نضمن حياة طبيعية من هذه الناحية إلا بتقويض النظام الحاكم، والعمل في الإطار الإنساني الذي رسمه الإسلام).

وفي مطلع الثمانينات، ظهرت تنظيمات إسلامية متعددة، تمكنت بعضها من تحقيق إنجازات تنظيمية وسياسية وعسكرية، ولاسيما منظمة العمل الإسلامي، **التي كسرت احتكار حزب الدعوة للمعارضة. وهذه التعددية الإسلامية تعود إلى:**[249]

1- الوضع الساخن في العراق، والذي ساعد على استيعاب أكثر من حركة إسلامية.

2- فضلاً عن الإمكانيات التي حظيت بها تلك الحركات، والفرصة المناسبة التي وجدتها في إيران بعد الثورة.

3- إضافة إلى المشاكل المعقدة التي ظل حزب الدعوة يواجها منذ نيسان 1979، والضربات الموجعة التي وجهتها السلطة الحاكمة لتنظيماته.

وفي 23 نيسان 1980، صدر بيان من المرجع محمد الشيرازي، دعا فيه الشعب العراقي إلى (مقاومة هذه الزمرة الطاغية البعثية بكل أساليب المقاومة لغاية سقوطه). **وذلك عبر الخطوات الآتية :**[250]

1- الانخراط في التنظيمات الإسلامية المسلحة المناوئة لنظام الحكم القائم.

2- توزيع المنشورات، وإلقاء الخطب، وطبع الكتب، واستخدام وسائل الإعلام المتاحة، وكتابة الشعارات على الجدران لفضح ممارسات حزب العبث وافكاره.

3- تسليح الشعب العراقي، ليتمكن من النهوض بوجه حكومة البعث.

4- مقاطعة أي شيء يرتبط بالبعث (فإن البعث قد قرب سقوطه).

وكانت الأحزاب الإسلامية العراقية المتضامنة مع جمهورية إيران الإسلامية قد بدأت تنفيذ عمليات الاغتيالات والتفجيرات. ففي نيسان 1980 تم استهداف وزير الخارجية طارق عزيز، وأسفر الهجوم عن سقوط عددٍ من طلبة الجامعة المستنصرية. ثم تمت في اليوم

التالي مهاجمة موكب تشييع الطلبة بثلاث قنابل يدوية ألقيت من شرفة المدرسة الإيرانية في الوزيرية أدت إلى مزيد من الضحايا. ثم توالت العمليات العسكرية الإيرانية على الحدود العراقية. [251] وقد وصف الرئيس صدام حسين حادثة المستنصرية على أنها (أقصى أعمال الإرهاب برمي القنابل على تجمع طلابي واسع، عقد في حرم الجامعة المستنصرية في بغداد في 1 نيسان 1980، والذي نجم عنه عدد كبير من الشهداء والجرحى. وكذلك إلقاء القنابل يوم 5 نيسان 1980 من المدرسة الإيرانية في منطقة الوزيرية على موكب تشييع الشهداء في بغداد، والذين قتلوا في حادث المستنصرية. وفي هذه العملية، ساهم بعض الموظفين الإيرانيين من معلمي المدرسة الإيرانية في هذه العملية). [252]

وعندما زار الرئيس صدام حسين، الجامعة المستنصرية، توعد الفاعلين ومن يقف وراءهم بقوله: (والله، والله، والله، وبحق كل ذرة في تراب الرافدين، إن الدماء الطاهرة التي سالت في المستنصرية لن تذهب سدىً). وتنفيذاً لهذا القسم، تم قتل الفاعل (سمير مير غلام) أثناء العملية، ونفذت حملة تسفير الكرد الفيلية بتهمة التبعية الإيرانية. وتم تحميل إيران مسؤولية هذا العمل المسلح. [253] وتجدر الإشارة إلى أن منظمة العمل الإسلامي، كانت قد أعلنت مسؤوليتها عن حادثة المستنصرية. [254]

ثم تمت مهاجمة سينما النصر. وتم تفجير مبنى السفارة العراقية في بيروت عام 1981 مخلفاً 62 ضحية. تلا ذلك استهداف مبنى وزارة التخطيط عام 1982 بسيارة مفخخة. ثم تم تفجير مبنى الإذاعة والتلفزيون واستهداف وكالة الانباء العراقية، ومحاولة اغتيال وزير الثقافة لطيف نصيف جاسم. [255] وفي مطلع الثمانينات، قامت حركة المجاهدين، بمحاولة تفجير مبنى الإذاعة والتلفزيون، ووزارة التخطيط. مما أدى إلى إعدام العديد من أسرة وأقارب الحكيم في غضون المدة الممتدة من 1983 – 1985. [256]

ويبدو أن التفاعل المؤثر بين الثورة الإسلامية في إيران والحركة الإسلامية في العراق، كان واضحاً لدى نظام البعث الحاكم منذ أول أيام الثورة الإيرانية الأولى حسب تقديرات حزب الدعوة الإسلامية. [257] **وهذا ما أكده الرئيس صدام حسين عام 1981 عبر التركيز على مسألتين هما:** [258]

أ – من الناحية النظرية، آمن النظام الإيراني الجديد بما يعرف (بتصدير الثورة) إلى البلدان الإسلامية كافة. وهذه النوايا تنصرف حتماً إلى التدخل بالشؤون الداخلية للبلدان الإسلامية.

ب– أشار إلى أن الحكام الجدد تجاوزوا نوايا تصدير الثورة، إلى (السعي إلى نقلها إلى الواقع الفعلي ضد العراق، وضد أقطارٍ إسلامية أخرى). وقد تم ذلك (تحت الإشراف المباشر لقادة النظام. وشكلت في قم وطهران مؤسسات ومواقع متخصصة في التآمر على العراق من خلال ارتكاب أعمال الإرهاب والتخريب وبواسطة أفراد إيرانيين. قامت السلطات الإيرانية بالعمل على تسللهم داخل العراق، وساعدهم إيرانيون قاطنون في العراق، وأناسٍ من أصل إيراني. وبالفعل قامت هذه الجماعات في النصف الأول من عام 1980 بارتكاب أعمالٍ إرهابيةٍ). وكانت تغذى تلك الأعمال على حد قول الرئيس صدام حسين، عن طريق التوجيهات التي تصدر وتذاع يومياً إلى أعوان إيران، حول كيفية صناعة القنابل المحلية. إضافة إلى ما كان يصدر من تصريحات رسمية من المسؤولين الإيرانيين، التي تحرض على الأعمال المسلحة ضد مؤسسة البعث الحاكمة.

لذلك كان الرئيس صدام حسين، عازماً على ضرب الحركة الإسلامية من أجل الحد من تأثيرات الثورة الإسلامية في إيران. وبعد سلسلة الإعدامات وأحكام السجن بحق المئات من كوادر حزب الدعوة، لم يعد للحزب ركيزة استمرار وقدرة على الصمود في داخل العراق، ولم يتبق أمام من تبقى من القيادة سوى مغادرة العراق خوفاً من الموت المحتوم على يد السلطة، ونزوح أكثرهم إلى إيران، ليطوي الحزب مرحلة عمل سياسي – عسكري طويل. كان يقوم في أكثر مرتكزاته على رؤية مثالية في التغيير، وعلى انشغالٍ مبالغٍ به في الفهم العقائدي لقضايا الحياة والمجتمع، وغيابٍ واضحٍ عن مسرح الحياة السياسية، وعدم إلتفاتٍ كافٍ إلى قواعدها وإجراءاتها وتعقيداتها، التي لا يمكن للفكر المؤدلج أن يفك رموزها أو أن يحدث اختراقاً حقيقياً فيها. لقد تفككت قواعد حزب الدعوة داخل العراق، ليطوي معها، لا مرحلة وجود فحسب، إنما مرحلة ثقافة وتفكير ايدلوجياً ورؤى طامحة في

التغيير الشامل للواقع. وهي مرحلة شكلت مأزقاً مكلفاً لحزب الدعوة نفسه، فرضت عليه إجراء مراجعةٍ جديةٍ وعميقةٍ للخروج من الأفق المسدود الذي وصل إليه. وهذا ما حدث أثناء اغترابه خارج العراق، حيث بدأ من جديد. (259)

وبالتزامن مع حراك المنظومة الدينية – السياسية، وسعيها نحو إسقاط نظام حكم الرئيس صدام حسين، بدأت حوادث خرق الأجواء العراقية بسلاح الطيران الإيراني، والتي بلغت (249) حادثاً للمدة من شباط 1979 ولغاية أيلول 1980. وهذا مثبت في مذكرات رسمية مرسلة من العراق إلى إيران عن طريق وزارة الخارجية العراقية. وبلغ عدد حوادث إطلاق النار على المخافر الحدودية العراقية والهجوم عليها، والقصف المدفعي، وعرقلة الملاحة في شط العرب، وقصف الأهداف المدنية ما مجموعه (244) حادثاً للمدة من حزيران 1979 ولغاية أيلول 1980. ومثبت كذلك في مذكرات رسمية. كما أطلقت النار على الطائرات المدنية ثلاث مرات للمدة من آب 1980 ولغاية أيلول 1990. وتم قصف المنشآت الاقتصادية 7 مرات للمدة من كانون الثاني 1980 ولغاية أيلول 1980. ومن ضمن هذه المنشآت الاقتصادية منشآت نفطية. وقد بلغ عدد المذكرات الرسمية التي أرسلت للحكومة الإيرانية حول هذه الانتهاكات 293 مذكرة. (260)

ويعدُ يوم 4 أيلول 1980، حداً فاصلاً في العلاقات الإيرانية – العراقية. ذلك لأن إيران أعلنت النفير العام. وقامت بإغلاق الأجواء في وجه الملاحة الدولية، وقامت بتعزيز قواتها العسكرية على الحدود مع العراق، مما أدى لحدوث تطورات خطيرة عندما استخدمت القوات الإيرانية المدفعية الثقيلة من عيار 175 ملم بقصف المدن العراقية بما فيها خانقين، ومندلي، وزرباطية، نفط خانة. واستمر التصعيد على هذا المنوال لغاية 21 أيلول 1980. (261)

وفي 22 أيلول 1980، وجهت القوات العراقية ضربتها الشاملة الأولى إلى إيران، لتبدأ الحرب بين البلدين على نطاقٍ واسعٍ. وبذلك، بدأت عملية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين تتجاوز طابعها المحلي، لتصل إلى مستوى الصراع الإقليمي، حيث دخل رجال الدين الإيرانيين طرفاً أساسياً في تفاصيل هذا الصراع وأهدافه. وكانت المخاوف من

قيام معارضة شيعية إسلامية منظمة، ومحاولات التحريض الإيرانية لشيعة العراق عاملاً مساعداً رئيساً في اندلاع الحرب العراقية – الإيرانية. [262]

وبناءً على ذلك، يتبين أن الثورة الإسلامية في إيران بحكم مضامينها الدينية، وآليات نجاحها في الوصول إلى السلطة، فإنها فرضت تداعيات جوهرية على البلدان العربية عموماً، والعراق خصوصاً. حيث أثرت على المنظومة الدينية – السياسية العراقية المعارضة، وعلى مؤسسة البعث الحاكمة في العراق. وأن تلك التأثيرات كانت بمثابة عوامل أساسية، مهدت الطريق لاندلاع الحرب العراقية – الإيرانية في عقد الثمانينات.

المطلب الثالث
الصراع إبان الحرب العراقية – الإيرانية (1980 – 1988)

لعل الحرب العراقية – الإيرانية (1980 – 1988) قد مثلت نقطة تحول جوهرية في إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين. وذلك من زاويتين رئيسيتين هما:

أ – أن الحرب، كانت قد مثلت إعلاناً رسمياً عن تحول الصراع ما بين حكام العراق ورجال الدين، من الإطار المحلي إلى الإطار الإقليمي.

ب– كما أن الحرب، كانت قد عبرت عن أقصى حالات العنف الدموي بين حكام العراق والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة بشقيها الداخلي والخارجي. إذ أن الحرب كلفت البلدين خسائر بشرية ربما تزيد على مليوني إنسان.

ويبدو أن الدين، قد وظف في الحرب بطريقةٍ واضحةٍ لا لبس فيها. إذ غالباً ما يطلق الإعلام الإيراني على الرئيس صدام حسين ونظامه لفظة (الكافر)، وبالمقابل، غالباً ما يطلق الإعلام العراقي على مرشد الثورة الخميني لقب (المجوسي الدجال). [263] وهذا ما أكد عليه وزير الإعلام العراقي لطيف نصيف جاسم، بقوله: (زمرة الخميني الدجال الذي ما انفك يناصب الثورة العداء). [264] ويبدو أن البعد الديني السلبي كان واضحاً في تلك الألقاب ومقاصدها.

وصدرت مؤلفات كثيرة داخل العراق، كان الغرض منها سحب البساط الديني عن مرشد الثورة الإيرانية الخميني، وتفنيد أطروحاته الفكرية ذات الصبغة الدينية، منها كتاب (نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي)، والذي ورد في مقدمته (إن هذه الدراسة، محاولة جادة لفحص عيناتٍ فكرية وتطبيقية تكون كافية لحكم كلي، وتقويم شامل لفلسفة خميني في ميزان الفكر الإسلامي). [265] وكتاب (الخميني بين الدين والدولة)، الذي كرس لدراسة فكرة الحكومة الإسلامية، التي طرحها مرشد الثورة الخميني في كتابه (الحكومة الإسلامية)، والذي فصل فيه رؤيته لولاية الفقيه المطلقة. [266]

أضف إلى ذلك، يبدو أن تسمية (فيلق بدر)، الذي أنشأ تحت الرعاية الإيرانية، لم تكن تسمية عفويةً، إنما جاءت تكريساً لفكرة أن النظام العراقي (كافر ومشرك)، على أساس أن معركة بدر، كانت أول معركة للمسلمين ضد مشركي قريش. [267]

عليه يمكن القول، أن وراء الحرب يكمن تضاد فلسفي شامل وعميق، شبيه في عمقه وشموله بالتضاد الأمريكي – السوفيتي، الذي كان قائماً على أساس الصراع بين الرأسمالية والشيوعية. ذلك أن الرئيس صدام حسين كان يؤمن بالدولة العلمانية القومية، بينما كان مرشد الثورة الخميني يؤمن بالدولة الثيوقراطية العالمية. وربما كان الدافع الأعمق يعود إلى أن الرئيس صدام حسين كان ينظر إلى الحرب بوصفها امتداداً للصراع العربي – الفارسي، والذي بدأ في القرن الأول للإسلام. ولكيلا ينسى أحد هذا المقياس التاريخي، فإنه استخدم المعارك القديمة كأسماء رمزية للعمليات العسكرية التي كان يشنها، [268] مثل (معركة القادسية الثانية) و(معركة رمضان مبارك) و(معركة يوم القدس). وكان يطلقها من أجل إضفاء الطابع الديني – القومي على الحرب، مما ساهم بتعزيز الدعم الشعبي لنظام الحكم آنذاك.

أما البعد الديني للحرب على المستوى الإيراني، فإنه أسس عقائدياً، على أطروحة الحكومة الإسلامية التي تبناها مرشد الثورة الخميني منذ عقد السبعينات، والتي قال فيها إن: (الشرع والعقل يفرضان علينا ألا نترك الحكومات وشأنها... إن تمادي هذه الحكومات في غيها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه. في حين توجد نصوص كثيرة تصف كل نظام

غير إسلامي بأنه شرك، والحاكم أو السلطة فيه طاغوت، ونحن مسؤولون عن إزالة آثار الشرك في مجتمعنا المسلم، ونبعدها تماماً عن حياتنا). [269] وأضاف قائلاً: (علينا بمحاربة حكم الطاغوت لأن الله تعالى قد أمر بذلك، وهو قد نهى عن طاعة الطاغوت والسير في ركابه، وعلى السلطات غير العادلة أن تخلي مكانها لمؤسسات الخدمات العامة الإسلامية، لتقوم تدريجياً حكومة إسلامية شرعية). [270] وقال أيضاً: (نحن لا نملك الوسيلة إلى توحيد الأمة الإسلامية وتحرير أراضيها من يد المستعمرين، وإسقاط الحكومات العميلة لهم، إلا أن نسعى إلى إقامة حكومتنا الإسلامية. وهذه بدورها سوف تتكلل أعمالها بالنجاح يوم تتمكن من تحطيم رؤوس الخيانة، وتدمر الأوثان والأصنام البشرية والطواغيت التي تنشر الظلم والفساد في الأرض). [271]

ويعتقد الرئيس صدام حسين، أن الصراع لا يخلو من البعد الشخصي، الذي سببته عقدة إخراج الخميني من العراق. [272] لذلك، بدت الحرب وكأنها صراعاً شخصياً بين المرشد الخميني والرئيس صدام حسين من أجل كسر الإرادات. فالمرشد لا يكن حباً للرئيس صدام حسين بوصفه الرجل الذي أخرجه من العراق عام 1978عنوةً، الأمر الذي تسبب بعقدة ذاتية تتعلق بإخراج الخميني من العراق، [273] وقد وصف الباحث (فالح عبد الجبار) ذلك الترحيل، بأنه ترحيل فض تم بناءً على طلب الشاه. [274] وقد نفذ الترحيل لأن الرئيس صدام حسين، من ناحيته، عدَ الخميني تهديداً شديداً لمصداقيته الثورية.

وأيضاً يكمن وراء هذا الصراع الشخصي صراع الأيدولوجيات، فالعراق يؤيد قومية عربية علمانية واشتراكية، في حين تبشر إيران بإحياء الإسلام الثوري الذي يرتكز على ولاية الفقيه. [275] وقد أعطى الرئيس صدام حسين للحرب بعداً قومياً. وذلك بقوله: (إن المعركة التي خضناها مع النظام الإيراني، وإن كانت بالأصل معركة من أجل الدفاع عن شرف بلادنا وسيادتها وحقوقها التاريخية الثابتة ومصالحها الحيوية المشروعة، إلا أنها كانت في الوقت نفسه معركة فاصلة من أجل عروبة الخليج). [276] وأضاف قائلاً: (عندما خاض العراق هذه المعركة الشريفة والباسلة، كان إيمانه عميقاً بأنه يدافع عن سيادة الأمة العربية وشرفها وحقوقها... والعراق هو الجناح الشرقي للوطن العربي، والذي يهدد سيادة العراق

إنما يهدد السيادة العربية بأكملها). [277] وهذا ما أكد عليه أيضاً، القيادي في حزب البعث (حسن محمد طوالبة) بقوله: (في الوقت الذي يخوض العراق معركة قومية نيابةً عن الأمة العربية لإثبات هويتها القومية، فإنه في ذات الوقت، يدفع عن نفسه وعن الشعب في العراق خطراً وعدواناً من قبل دولة مجاورة هي إيران). [278] وأضاف قائلاً: (إن المعركة التي يخوضها شعب العراق بقيادة حزب البعث العربي الاشتراكي، أثبتت ولأول مرة في القرن العشرين، انتصار القومية العربية، وقدرتها على استيعاب معضلات العصر، ومشكلات الإنسان فيه). [279]

ولعل مبدأ تصدير الثورة، الذي أشار إليه سعدون حمادي، كان أحد الأسباب الأساسية لاندلاع الحرب العراقية – الإيرانية. إذ كان مرشد الثورة الخميني، مصمماً على تصدير الثورة إلى العراق، وكان يحرض شيعة العراق على الثورة، بل حتى على قتل الرئيس صدام حسين. وشجع الأعمال المسلحة ضده في عام 1980، وأصدر أوامره إلى جيشه بقصف المدن العراقية. [280] وهذا ما أكد عليه، الرئيس صدام حسين بقوله: (الرغبة في التوسع على حساب العراق، والبلاد العربية في منطقة الخليج العربي، والتدخل في شؤونه الداخلية. وقد اخذ ذلك الآن غطاءً جديداً وهو ما عبر عنه المسؤولين الإيرانيين بما يسمى بتصدير الثورة إلى الأقطار المجاورة. إن اتجاه النظام الإيراني ونواياه، بما يسمى بتصدير الثورة لم تقف عند حد التصريحات، بل تجاوزت ذلك إلى السعي لنقلها إلى الواقع الفعلي ضد العراق، وضد أقطار إسلامية أخرى. وقد تم ذلك، تحت الإشراف المباشر لقادة النظام، وشكلت في قم وطهران مؤسسات ومواقع متخصصة في التآمر على العراق من خلال ارتكاب أعمال الإرهاب والتخريب. وبواسطة أفراد إيرانيين، قامت السلطات الإيرانية بالعمل على تسللهم داخل العراق)، وأضاف قائلاً: (وبالفعل قامت هذه الجماعات في النصف الأول من عام 1980 بارتكاب أعمالٍ إرهابيةٍ بشعة). وكانت تغذى تلك الأعمال، من وجهة نظره، عن طريق التوجيهات التي تصدر وتذاع يومياً إلى ما يطلق عليه (عملاء إيران)، حول كيفية صناعة القنابل المحلية، إضافة إلى ما كان يصدر من تصريحات رسمية من المسؤولين الإيرانيين، التي تحرض على الأعمال المسلحة ضد مؤسسة البعث الحاكمة. [281]

ورغم أن اندلاع الحرب بين العراق وإيران حدث على خلفية الشكاوى المستديمة والتوتر الدائم بين البلدين، إلا أن الاختلافات الثقافية بين العراق وإيران، والتي ارتكزت إلى حدٍ ما على عاملي اللغة والعرق كانت حاضرةً على الدوام، بيد أنها أصبحت أكثر حدةً مع قيام الثورة الإيرانية، والمحاولات الإيرانية لنشر الثورة إلى العراق. والأمر الأخطر تمثل بتحريض الحكومة الإيرانية للخروج المسلح على النظام العراقي. وقد كانت يد إيران واضحة في مظاهرات 1979 وفي محاولة اغتيال طارق عزيز في نيسان 1980. ورد النظام العراقي بترحيل 35 ألف شيعي بزعم أنهم من أصول فارسية. (282)

وكانت الحرب العراقية – الإيرانية، قد مثلت عاملاً مضافاً للتضييق على أي حراك سياسي إسلامي متعاطف أو متحالف مع الجانب الإيراني بما فيه حزب الدعوة الإسلامية. إن هذا التضييق لا يعلل بالحسابات الأمنية فحسب، إنما لكون هذه الحرب تداخلت فيها الأبعاد الوطنية بالأبعاد القومية والطائفية المقترنة بشعار (تصدير الثورة). وهذا ما أشار إليه نائب رئيس الوزراء (سعدون حمادي) بقوله: (هناك عنصران أساسيان في السياسة الخارجية للنظام الجديد، الأول: المحافظة الكاملة على المكاسب الإقليمية التي حققها العهد القديم على حساب جيرانه من البلاد العربية. والثاني: هو ما يسمى بتصدير الثورة). (283)

وقد حدد رئيس جهاز المخابرات (فاضل البراك) الاعمال المسلحة التي قامت بها المنظومة الدينية – السياسية المعارضة داخل العراق بمساعدة إيران، قبل الحرب وبعدها، بالشكل الآتي:

- في 1 نيسان 1980، قامت منظمة العمل الإسلامي باستهداف تجمع طلابي في الجامعة المستنصرية بالقنابل اليدوية.
- في 5 نيسان 1980، قامت منظمة العمل السلامي باستهداف تشييع ضحايا المستنصرية بالقنابل اليدوية.
- في 1 آب 1982، قامت حركة المجاهدين بتفجير وزارة التخطيط بسيارة مفخخة. ثم قامت بتفجير مبنى الإذاعة والتلفزيون في 21 نيسان 1983.

- تم ضربت منظمة العمل الإسلامي، ساحة كهرمانة بالقنابل اليدوية في 12 كانون الأول 1984.
- في 26 نيسان 1980، قامت منظمة أمل، بنسف وكالة الأنباء العراقية في بيروت بعبوة ناسفة.
- في 4 حزيران 1980، قامت مجموعة إيرانية بضرب السفارة العراقية في روما بسيارة مسلحة.
- في 9 تموز 1980، قامت منظمة أمل بتوجيه إطلاقات نارية على السفارة العراقية في بيروت. وتكرر العمل المسلح في 7 شباط 1981، وفي 2 نيسان 1981، وفي 9 نيسان 1981، وفي 5 أيلول 1981، وفي 23 آذار 1982.
- وفي 11 آب 1982، قامت منظمة العمل الإسلامي بتفجير السفارة العراقية في باريس.
- وفي 4 كانون الأول 1984، قامت مجموعة إيرانية باستهداف السفارة العراقية في أثينا بسيارة مفخخة.
- وفي 15 أيلول 1984، قامت مجموعة لبنانية بمحاولة اختطاف طائرة مدنية عراقية قادمة من أثينا.
- وفي 1 آذار 1985، قامت عناصر إيرانية بإطلاق النار على السفارة العراقية في الكويت.
- في 18 مايس 1985، هاجم أحد عناصر حزب الدعوة بسكين رئيس الإتحاد الوطني لطلبة العراق في باكستان.
- وفي 9 آذار 1986، قامت عناصر من حزب الدعوة بضرب القنصلية العراقية في كراجي بسيارة مفخخة.
- في 24 حزيران 1986، قامت عناصر من حزب الله بضرب السفارة العراقية في فيينا بصواريخ موجهة.

- في 14 أيلـول 1986، قامـت عناصر مـن حزب الدعوة بـضرب القنصلية العراقية في كراجي بقنابل يدوية.
- في 25 كانـون الأول 1986، قامـت عنـاصر لبنانيـة بـضرب طائـرة الخطـوط الجوية العراقية المغادرة إلى عمان بقنابل يدوية ومسدسات. (284)
- كـما قـام حزب الدعوة بتفجير مبنى السـفارة العراقية في بيروت عـام 1981. كما قام بتفجـير بوابـة الإذاعة والتلفزيـون في الصالحية. فضـلاً عن محاولة اغتيـال الرئيس صدام حسين في الدجيل عام 1982. (285)
- كـما تمكن حزب الدعوة عام 1982، من تجنيد ضابـط في جهاز المخابرات كان يعمل في أحد اقسام الخدمة الخارجية وتم إعدامه. (286)

وفي مقابـل ذلـك، لم تقف مؤسسـة البعث الحاكمـة مكتوفة الأيدي، حيـث قدم جهاز المخابـرات العراقـي، الدعم لمنظمة مجاهدي خلق المعارضة لنظـام الحكم الإيراني، وكذلك دعمـت الحزب الديمقراطي الكردسـتاني الإيـراني لتنفيذ أعمال داخل إيـران. وكانت أول الأهداف التي نفذها جهاز المخابرات العراقي في الداخل الإيراني، كان تفجير مجلس الشورى الإيـراني في طهـران، وبأشراف مباشر مـن رئيس الجهاز برزان التكريتـي عن طريق تفخيخ المقر في 28 حزيران 1981، فقتل في التفجير، محمد حسين بهشتي رئيس السلطة القضائية و72 شـخصية قيادية بما فيهم وزراء الصحة والنقل والاتصالات والطاقة، بالإضافة إلى 17 نائباً في المجلس، والعديد من المسؤولين الآخرين. وتم استهداف رئيس الجمهورية علي خامنئي بعبوة أحدثت به إصابات بالغة أدت إلى شلل في يده اليمنى. ثم حاول برزان اغتيال المرشد الخميني. وذلك من خلال رجل دين مقربٍ من الخميني، والذي قام بزرع عبوةٍ في وسادته، الا أنها باءت بالفشـل لأنه كان خارج المنزل. وفي 30 اب 1981 تم تنفيذ عمل هجومي أدى إلى مقتل رئيس الجمهورية محمد علي رجائي. وقتل معه محمد جواد باهنر رئيس الوزراء مع أعضاء مجلس الدفاع الأعلى. (287)

وفي عـام 1988، تم اغتيال مهدي الحكيم في السـودان بسـبب موقفـه الداعم لإيران في

حربها ضد العراق. وكان يقوم بدورٍ اعلامي وسياسي في تأليب الرأي العام الدولي والمحلي ضد نظام الحكم في العراق بقصد اسقاطه وإقامة نظام إسلامي بدلاً عنه. [288]

وخلال سنوات الحرب، كانت المعارضة الإسلامية مقطوعة الصلة بالمراكز الحضرية الرئيسية لكل من بغداد والبصرة والموصل، والتي كانت تشكل حوالي نصف سكان العراق. وكانت الشبكات التنظيمية قد دمرت من الناحية المادية، وكانت غارقة في حالة من الفوضى والتشرذم. [289] لذلك توقفت أنشطة المنظومة الدينية – السياسية المعارضة بصورة شبه نهائية في داخل العراق طوال مدة الحرب، بسبب إجراءات النظام العنيفة ضدهم. حيث كان نظام الحكم لا يتردد من التصفية الجسدية لكل المعارضين أو المشتبه بأن لهم علاقات بهم. [290] فضلاً عن ذلك، تعززت الوطنية العراقية المرتكزة على الدفاع عن الوطن إبان الحرب وما بعدها. إذ قاتل الشيعة بشجاعةٍ دفاعاً عن العراق في الحرب العراقية – الإيرانية، [291] الأمر الذي أفقد الحركة الإسلامية قاعدتها الاجتماعية المحتملة، ودفعها للعمل من خارج العراق.

وكانت الحرب العراقية – الإيرانية، فاتحةً لمرحلةٍ جديدةٍ من العمل الإسلامي، انتقلت فيه الأحزاب الإسلامية إلى العمل العلني خارج العراق. فتبنى حزب الدعوة خط الصدر الأول بعد إعدامه عام 1980، إلا أن الدعوة دخلت في خصومة مع تنظيمات إسلامية أخرى. وهي خصومة ضربت بظلالها على مجمل التحرك الإسلامي الذي تنازعت قيادته قوى تأبى التوحد. [292] ومنذ ذلك الحين، بدأت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة تعمل من خارج العراق بالتحالف مع قادة الثورة الإسلامية في إيران لأن عدوهما كان واحداً، ويعملان على إسقاطه. وضمن هذه الحسابات أعلن في إيران عن تشكيل (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) عام 1982، كمحاولةٍ لجمع التنظيمات الإسلامية الشيعية تحت مسمىً واحد، لتتمكن من إقامة حكم إسلامي، بعد إسقاط نظام حكم البعث في العراق. [293]

وبعد مدة وجيزة، أنيطت مسؤولية المجلس الأعلى للثورة الإسلامية للمرجع محمد باقر الحكيم. إذ أنه رغم انتقال السلطة الدينية من آل الحكيم إلى بيت الخوئي، إلا أنه ظل اسم ونشاط آل الحكيم في مقدمة الأحداث. وذلك، بحكم دورها في تأسيس العمل الحزبي

والسياسي الشيعي ورعايته. وبحكم الدور المعارض الذي لعبه مهدي الحكيم ضد نظام البعث من خارج البلاد لغاية اغتياله في الخرطوم يوم 17 كانون الثاني 1988. [294]

ويبدو أن انتقال المرجع محمد باقر الحكيم إلى إيران، واستقراره بها، راجع إلى ما يأتي:[295]

1- دعم إيران للحركات والشخصيات الإسلامية المناهضة لنظام حكم حزب البعث في العراق.

2- التقارب الفكري والمذهبي مع قيادة الثورة الإسلامية في إيران.

3- وجود أكبر جالية عراقية في إيران، الأمر الذي يوفر له مناخاً واسعاً للعمل، وجمهوراً كبيراً لتشكيل المقاومة السياسية والعسكرية ضد نظام حكم البعث.

4- كما انه لقي رعايةً ودعماً غير مسبوقٍ من مرشد الثورة الإيرانية الخميني. وبناءً على ذلك، وفر مرشد الثورة للحكيم كل الأمور التي يحتاجها للعمل، لتبدأ مرحلة جديدة من المواجهة والعمل الديني والسياسي لمواجهة نظام حكم البعث. وعندما، أوكلت له إدارة الحركة السياسية للمجلس، فإن عمله توزع ما بين النشاط السياسي، والنشاط المسلح.

وقد وصفت أدبيات المجلس هذا التأسيس على أنه خطوة من شأنها أن تؤسس لكيانٍ قياديٍ واحدٍ، ليتحمل مسؤولياته الرامية إلى الإطاحة بنظام الحكم القائم في العراق. [296]

وبعد أن قرر المجلس الأعلى عام 1983، تشكيل حكومة المنفى برئاسة المرجع محمد باقر الحكيم، قامت سلطة البعث باعتقال حوالي ثمانين شخصية من آل الحكيم، وتم إعدام ستة منهم، وفي عام 1985، تم إعدام عشرة آخرون منهم. [297]

وفي عام 1984، تم تأسيس فيلق بدر في طهران، بمساعدة من الإيرانيين، الذين أرادوا إيجاد تشكيل عسكري بعيداً عن الأحزاب الإسلامية الشيعية، إلا أنه أصبح الجناح العسكري للمجلس. وقد شارك هذا الفيلق في معارك عسكرية ضد الجيش العراقي في النصف الثاني من الحرب العراقية – الإيرانية (1984 – 1988). وقد مثل، تشكيل فيلق بدر،

نقلةً نوعيةً في العمل العسكري المعارض للنظام. فتطور عمل المجلس الأعلى، وأصبح قوةً سياسيةً معروفة. [298]

مع ذلك، فإن تعاون المجلس الأعلى مع الثورة الإسلامية في إيران، وارتباطه بالجهد الحربي الإيراني، ولاسيما من خلال جناحه العسكري (فيلق بدر)، قد (ألحق ضرراً بجهوده داخل العراق، فالعديد من الشيعة الذين يعارضون صدام والبعث لم تكن لديهم رغبة بالتحرر عن طريق إيران أو الاندماج بإمبراطورية إسلامية جديدة). [299] كما أن ثمة جوانب موضوعية ترتبت على الحرب العراقية – الإيرانية. فالحرب والثورة الإيرانية وجهت تحدياً إلى النظام العراقي وسياسته القومية العلمانية، إلا أن النظام ومؤسسات الدولة العراقية تصدت لهذا التحدي، وأثبتت أنها أكثر مرونة مما كان متوقعاً. وقد أظهرت الحرب أن الولاء إلى الدولة العراقية والعروبة، التي أرست دعائمها الأنظمة العراقية المتعاقبة منذ الانتداب البريطاني، وأعطاه البعث زخماً خاصاً، كان أقوى من الولاءات الطائفية. [300] علاوةً على ذلك، كان خطاب إيران المتشدد، وتعبئتها العسكرية، وهجوماتها الحدودية المتكررة، وإصرارها على استمرار الحرب، قد مكنت الرئيس صدام حسين من خوض الحرب، وسوغتها له، ومكنته من توجيه ضربات موجعة للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، وأرغمتها على الهجرة خارج البلاد. [301]

وفي أعقاب الحرب العراقية – الإيرانية، ووفاة مرشد الثورة الخميني، تراجعت فكرة (تصدير الثورة)، التي كانت من أهم مغذيات الحرب، وعلة استمرارها. حيث قام الرئيس الإيراني هاشمي رفسنجاني، بإقصاءِ أحد دعاة تصدير الثورة من وزارة الخارجية (علي أكبر محتشمي). كما رفض فكرة فرض الثورة على المسلمين خارج إيران، إلا أنه طالب الحركات الإسلامية خارج إيران باتخاذ الثورة الإسلامية الإيرانية قدوةً لها، كما طالبهم بالسعي لإيصال صوت الثورة إلى الناس. كما أوضح بأن إيران ستؤطر أفكارها في إطار القوانين الدولية. حيث ركز على احتساب الثورة الإسلامية مثالاً وقدوةً بدون تدخل خارجي منها. [302]

أما في العراق، فقد كان الرئيس صدام حسين، يشعر بأن العراق انتصر في هذه الحرب. لذلك أصبح واثقاً بنفسه وبمشروعه القومي العلماني أكثر من ذي قبل. وقد ظلت الممارسات

العراقية بعد الحرب أسيرةً لتلك القناعة، والتي ترسخت أكثر لقناعة الرئيس بأن العراق ضحى في هذه الحرب من أجل الأمة العربية، وأنه أصبح القوة الإقليمية الكبرى في منطقة الخليج العربي. وأصبح قادراً على مواجهة الغطرسة الإسرائيلية، والدفاع عن الحقوق العربية المغتصبة. (303)

مع ذلك، لم تتوان إيران عن تحريض المعارضة الشيعية ضد نظام حكم البعث، مثلما كان العراق لم يتوان عن دعم منظمة مجاهدي خلق الإيرانية المعارضة، إلا أن الحكومة العراقية، تمكنت من إحباط المحاولات الإيرانية لاستغلال الشيعة العراقيين في الجنوب. كما تمكن من إحباط محاولات إيران للتدخل في شؤون الكرد في شمال العراق. لذلك قامت بقمع التنظيمات الشيعية، وإعدام عددٍ من رجالها عام 1989. (304)

لقد ثبتت الحرب العراقية – الإيرانية كلا النظامين العراقي والإيراني، وعصمتهما من الانهيار أو الانقلاب العسكري، وأتاحت لهما ممارسة إجراءات القوة تحت مسوغات الحرب، وتحشيد المواطنين للدفاع عن الوطن. (305)

ولعل أهم السمات الملفتة للنظر للحرب العراقية – الإيرانية، تكمن في قدرة الرئيس صدام حسين على إعادة تشكيل أيدلوجية البعث من خلال تضمينها قيماً جديدةً جاذبة لأعدادٍ كبيرة من الفئات الاجتماعية والسياسية الداعمة له. وأصبحت هذه القيم عبارة عن خليط من الأفكار العروبية والإسلامية والوطنية في وقتٍ واحد. ومضى هذا التوجه الجديد للغوص في أعماق التاريخ بحثاً عن أبطالٍ من قبيل نبوخذ نصر وصلاح الدين الأيوبي. أما على الصعيدين الإقليمي والدولي، فإن الأيدلوجية العلمانية ذات البعد العروبي لحزب البعث، عملت على تعزيز صورة نظام الحكم بوصفه مدافعاً عن الأمة العربية، وعن الاتجاه العلماني معاً ضد التهديد الأصولي الفارسي. (306)

ومما أضعف من طموحات المنظومة الدينية – السياسية المعارضة إبان الحرب وما بعدها، أن الحرب كانت قد عززت فكرة (الوطنية العراقية) المرتكزة على الدفاع عن الوطن، وغلبتها على النزعة المذهبية. وخرج الرئيس صدام حسين من الحرب بشعورٍ يخوله

الحصـول على مسـاعدة العالم العربي بوصفه حامـي الجناح الشرقي للوطـن العربي. وتوقع الشـعب احتمالية الحصول على حصة من أرباح السـلام. ويبدو أن هذه الافتراضات كانت واهيـةً. فبعـد انتهاء الحرب، حـان وقت دفع التكاليـف. هذا الواقع الجديد، وسـوء تقدير موقف العراق في مرحلة ما بعد الحرب هيأ المسرح لحرب الكويت الأكثر تدميراً. (307)

ويبدو أن تلك المعطيات، حالت دون ولادة رمزية دينية – سياسية جديدة تقود المنظومة الدينية – السياسـية طوال عقد الثمانينات. كما أنها لم تكن ظروفاً مناسـبةً لتفعيل أو تأسـيس أي مشروع سياسي إسلامي جديد أو قديم على حد سواء. وضمن هذا النسق تحول الصراع بـين حكام البعث ورجـال الدين من الإطار الداخلي إلى الإطـار الخارجي، الذي مثله نظام ولاية الفقيه في إيران. ليتحول إلى صراع أكثر تعقيداً، وأكثر تكلفةً.

يبـدو أن الحـرب العراقية – الإيرانية، كان لها تأثيرات ملموسـة على الحركة الإسـلامية المعارضة وعلى نظام البعث الحاكم على حدٍ سـواء. حيث أثرت الحرب على المنظومة الدينية – السياسية المعارضة بالشكل الآتي :(308)

أ – أفضـت الحـرب إلى مزيد من حمـلات القمع والاعتقالات ضد الحركة الإسـلامية تحت هواجس الحرب.

ب– دفعـت الحرب المنظومة الدينية – السياسـية المعارضة نحو المزيـد من التعاون مع إيران.

ج – دفعت الحرب الحركات الإسـلامية المعارضة إلى تشـكيل أجنحةً مسلحةً لمواجهة نظـام البعث الحاكم. لعل أبرز تلك الأجنحة كان (فيلق بدر) الذي لعب دوراً في العمليات العسكرية ضد الجيش العراقي خلال الحرب. وأتاحت الحرب الفرصة للحركة الإسـلامية للمشـاركة في جبهات القتال، واكتسـاب المهارات والخبرات القتالية.

كما لعبت الحرب دوراً في إحداث تحولات على نظام البعث الحاكم، منها:

أ – قدمـت الحـرب فرصةً للرئيـس صدام حسـين لتعزيـز قبضته على السـلطة عندما

استخدمها كوسيلةٍ لتوحيد الشعب حول قيادته، وتعزيز دور الأجهزة الأمنية والاستخبارية. وتصفية خصومه من إسلاميين أو غيرهم. ومكنته من إضعاف المعارضة العراقية.

ب- وبحكم تكلفة الحرب الباهظة، فإنها خلفت بنية تحتية مدمرة، وتراجعاً في مستوى الخدمات الأساسية كالصحة والتعليم، مما أثر على مستوى المعيشة العامة للمواطنين.

ج - كما إن تراكم الديون الخارجية، كان قد أثقل كاهل الدولة العراقية، وخاصة الديون الكويتية والسعودية، لأنها أفضت إلى تفاقم الأزمات الاقتصادية للبلاد. ويبدو أن تلك الديون والأزمات مهدت الطريق لاجتياح الكويت عام 1990، على أمل أن تكون تلك الخطوة العسكرية حلاً لمشاكل العراق الاقتصادية التي تفاقمت بعد الحرب العراقية - الإيرانية.

المطلب الرابع
الصراع ما بعد حرب الكويت (1990 - 2003)

لم تكن حرب الكويت حدثاً عفوياً وقع بلا علل، إنما كان حدثاً تحكمت به عوامل سياسية واقتصادية متعددة، قادت في النهاية، القوات العراقية إلى اجتياح الكويت في 2 آب 1990. لعل أهم تلك العوامل هي:

أ - لم تلبِ الحكومة الكويتية طلب العراق بإعفائه من الديون التي ترتبت عليه من جراء الحرب، التي يعدها الرئيس صدام حسين دفاعاً عن دول الخليج العربي. كما أن الكويت رفضت تمويل حملة إعادة بناء العراق، وإعادة بناء اقتصاده الذي تأثر بالحرب كثيراً. لهذا رأى الرئيس صدام حسين أن الاستيلاء على الكويت، قد يكون حلاً سريعاً للأزمة.

ب- كما احتسبت الحكومة العراقية، أن تجاوز الكويت لحصتها الإنتاجية من النفط في منظمة أوبك، قد مثلت سياسة متعمدة الغرض منها إلحاق الضرر بالعراق،

وليس تلبيةً لحاجات كويتية، لأن تلك السياسة أدت إلى انخفاض أسعار النفط، الذي يشكل المصدر الرئيسي للدخل العراقي.

ج - أضف إلى ذلك، لعبت الخلافات حول ترسيم الحدود، والتوترات الإقليمية والسياسية دوراً أساسياً في اتخاذ قرار الاجتياح العراقي للكويت، خصوصاً أن الرئيس صدام حسين، كان يرى نفسه قائداً للأمة العربية، وكان على قناعةٍ أن الاستيلاء على الكويت سيكون خطوةً لتوسيع نفوذه في المنطقة.

وبعد واقعة الاجتياح، والتداعيات التي ترتبت عليها، فإن القوى الإسلامية وبتدخل سوري وإيراني، شاركت في ولادة لجنة العمل المشترك في 27 كانون الأول 1990، التي انبثقت عن المؤتمر الذي عقد في دمشق، لتكون مظلةً جامعةً لفصائل المعارضة العراقية. حيث وقع البيان، الذي ندد بسياسات الحكومة العراقية، 16 تنظيماً إسلامياً وقومياً وشيوعياً. وكانت التنظيمات الإسلامية التي وقعت البيان هي: (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، وحزب الدعوة الإسلامية، ومنظمة العمل الإسلامي، والكتلة الإسلامية، وحركة المجاهدين العراقيين، وجماعة العلماء المجاهدين في العراق). [309]

وعلى أثر الحرب التي شنها التحالف الدولي على العراق عام 1991 لإخراج القوات العراقية من الكويت، انسحبت القوات العراقية المسلحة بشكلٍ غير منظم، مما أثار شيء من المرارة بين المواطنين وأفراد القوات المسلحة على حدٍ سواء. الأمر الذي أدى إلى نشوب انتفاضة شعبية مسلحة ضد نظام الحكم في 3 آذار 1991. وفي الواقع لم يكن للحركة الإسلامية أي دورٍ في اندلاع شرارة الانتفاضة الشعبية، لأنها كانت انتفاضة عفوية في طابعها، وأن الجنود العراقيين هم الذين أشعلوا شرارتها. [310] إذ لم تشارك المنظومة الدينية - السياسية المعارضة في تلك الانتفاضة، باستثناء المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، الذي زج ببعض عناصره القاطنين في إيران في منطقة الفرات الأوسط لتنظيم الجماهير وقيادتها، بينما تبنت مجموعات المعارضة الأخرى موقف الانتظار والترقب، لأنها تفاجأت بالاندفاع الشعبي الكبير والمباغت. لذلك لم تتمكن من قطف ثمار الانتفاضة، واحتكار نتائجها. [311]

وقد شهدت البصرة أول رد فعلٍ شعبي ضد نظام الحكم، ولم تمض أيام قليلة حتى تعاظمت حشود الثائرين على سلطة البعث الحاكم. [312] حيث شعر العراقيون بالآثار الخطيرة للهزيمة التي لحقت بقوات النظام الحاكم، والتقهقر المأساوي غير المنظم من الكويت. [313] ثم توسعت الانتفاضة لتشمل محافظات (واسط، وبابل، وكربلاء، والنجف، وذي قار، وميسان، والمثنى). وفي غضون أيام قلائل انهارت سلطة الحكومة في هذه المناطق، مما تسبب في وقوع فوضى في هذه المحافظات. ثم انتشرت الانتفاضة في المحافظات الشمالية (أربيل، والسليمانية، ودهوك). [314]

ويبدو أن الانتفاضة، كانت تفتقر إلى الأسلحة والقدرة على الحركة. والأهم أنها تفتقر إلى التنسيق. وكانت تقتصر على ضواحي متجاورة، وليست انتفاضة شاملة. وفي خضم انتفاضة من النوع العفوي غير المنظم، انشغل العديد من المنتفضين بتدمير الممتلكات الحكومية، وأعمال السلب والنهب، وممارسات الثأر والانتقام. لذلك، تغلب الحرس الجمهوري عليهم في مشاهد من القمع الملموس. وبحلول اليوم الخامس والعشرين من آذار 1991، قضي على الانتفاضة بشيءٍ من القمع المفرط. [315]

والراجح أن غياب قيادات المعارضة الإسلامية عن مشهد الانتفاضة بشكلٍ فاعلٍ، أدى إلى خيبة أمل بقيادات المنظومة الدينية – السياسية في الخارج. إذ سجل عليها الجمهور نوعين من الإخفاق، هي: [316]

أ – غيابها الفعلي عن ميادين المواجهة رغم أن الفرصة كانت سانحة.

ب– فشلها في التخطيط لاغتنام تلك الفرصة من أجل تغيير نظام الحكم في العراق.

وقد ترتب على تلك الانتفاضة مجموعة من النتائج، لعل أهمها ما يأتي:

أ – مهدت الطريق لولادة معارضة إسلامية داخل العراق، أخذت من رصيد المعارضة الإسلامية في الخارج اجتماعياً وسياسياً.

ب– أدت الانتفاضة، إلى تزايد النفوذ الإيراني في العراق. وذلك لأن ارتباط الحركات الإسلامية بإيران أصبح أقوى من السابق، مما أدى إلى زيادة التوتر بين العراق

وإيـران. حيث كان نظـام حكم البعث يتهم الحركات الإسـلامية بالعمل لصالح إيران، ويتهم إيران بالتدخل بالشؤون العراقية.

ج - أضـف إلى ذلك، أثرت الانتفاضة على شرعية نظام حكم الرئيس صدام حسـين. حيث أنها أظهرت رفضاً شـعبياً واسـعاً للنظام، خاصة في جنوب العراق وشماله. هذا الرفض الشعبي ساهم في تآكل شرعية النظام رغم محاولات السيطرة بالقوة. وبالتالي مهدت الطريق لسقوطه عام 2003.

وفي خارج البلاد، حدثت بعد الانتفاضة، عدة محاولات ترمي إلى تشكيل جبهةٍ عريضةٍ تضم قوى المعارضة بما فيهم الإسـلاميين. وبعد سـنوات من المناقشات حول إعادة تكوين العـراق، أظهـر المشـاركون أنهم لا يسـتطيعون العمل معـاً. والعديد منهم كانـوا معزولين تمامـاً عـن التيـارات داخل البلاد وحتى عن الشـعب الـذي كانوا يطمحـون إلى قيادته. كما أنهـم كانوا بوجـهٍ عام لا يتعاطفون مع رجال الدين الشـيعة في الداخل الذيـن كانوا واقعياً القـادة الفعليـين للثورة. [317] ولعل أولى هذه المحاولات كانـت في مؤتمر بيروت الذي عقد يومي 13 - 14 آذار 1991، الذي عقد بهدف وضع الخطط والوسـائل الكفيلة بإسـقاط نظام الحكم في العراق. وقد حضر المؤتمر 450 شـخصيةً عراقية مقيمة في المنفى، يمثلون أكثر من عشرين حزباً إسـلامياً وقومياً ويسارياً وليبرالياً، وشخصيات مستقلة، إضافة إلى ممثلين عن حكومات سوريا ولبنان وإيران والكويت. [318]

ثـم عقـدت المعارضة العراقية مؤتمر صلاح الدين في محافظة أربيل خلال المدة 27 - 31 تشرين الأول 1992. وخرج المؤتمر بقرارات تقضي بإسقاط نظام الحكم في العراق، وتأسيس نظام ديمقراطي فدرالي بدلاً عنه. [319]

وفي ضوء تلك الأحداث، أمر الرئيس صدام حسـين جهاز المخابرات بتنفيذ عمليات انتقاميـة ضد إيران بلغت أكثر مـن 190 عمليةً. [320] وبهذا الصدد، أشـار ضابط المخابرات (سـالم الجميلي) المقرب من الرئيس صدام حسـين إلى معلومة لم يتسن التأكد من صحتها من مصادر أخرى. وفحوى هذه المعلومة، أن المخابرات الإيرانية تقدمت عام 1994، بطلب إلى

جهاز المخابرات العراقية عرضت فيه صفقة يتم بموجبها تسليم أعضاء مجاهدي خلق إلى إيران، مقابل أن تقوم إيران بتسليم العراق جميع أعضاء المعارضة العراقية المتواجدين على أراضيها مثل حزب الدعوة والمجلس الأعلى ومنظمة بدر وتنظيمات أخرى. وقد عرض المقترح على الرئيس لكنه رفض قائلاً: (هؤلاء ضيوفنا فكيف نسلمهم لإيران). [321]

وبعد حرب الكويت، وما أسفرت عنه من حصارٍ وتردٍ في الحياة العامة، واللجوء إلى التدين بقوةٍ، سارع النظام لتبني الحملة الإيمانية، فأغلق العديد من محلات الخمور، ونقش الرئيس بيده عبارة (الله أكبر) على العلم العراقي، وخطت نسخة من القرآن الكريم بدمه، وأضفى على التقاليد الرسمية شيئاً من التدين، وظهر، في أحيانٍ كثيرةٍ، مصلياً ومبتهلاً وزائراً. [322] وشرع حزب البعث العلماني، باستخدام الرموز الدينية لسحب البساط من المنظومة الدينية – السياسية المعارضة. وذلك من خلال الشجرة العائلية التي ربطت الرئيس صدام حسين بالنسل النبوي الشريف، وتشييد المساجد. إذ أنه في بغداد وحدها تم تشييد أكثر من مائة مسجد فخم. [323]

ويبدو أن المعادلة التي حكمت الصراع بين حكام البعث والحركة الإسلامية، قد تغيرت، إلى حد كبير، في عقد التسعينات. وذلك بحكم المعطيات الجديدة التي فرضتها نتائج الحرب العراقية – الإيرانية، وحرب الكويت ومخرجاتها التي أخلت بتوازنات المنطقة. ويبدو أن كثرة التصفيات التي طالت رجال الدين، تكفي للإشارة إلى تفاقم الصراع بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة. ولذلك كرس الحزب الحاكم، منذ وقتٍ مبكرٍ، صفحات مطولة للظاهرة الدينية في التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع المنعقد عام 1982. [324]

وفي الواقع، يبدو أن العقوبات الدولية التي فرضت على العراق بعد اجتياح الكويت عام 1990، كان لها تأثيرات عميقة على الحياة العامة في العراق. إذ فُرض حظراً تجارياً وتجميداً للأصول العراقية، مما أثر على المجتمع العراقي والدولة بشكلٍ ملحوظ. **لعل أهم معالم تلك التأثيرات هي:**

أ – أدت العقوبات الدولية إلى انهيار الاقتصاد العراقي، مما زاد من معاناة المواطنين، وزيادة معدلات الفقر والجوع في البلاد.

ب– أضعفت العقوبات الدولية من قدرة نظام الحكم على مواجهة المعارضة الإسلامية، بحكم تراجع قدرات الجيش والأجهزة الأمنية.

ج – أضف إلى ذلك، أضعفت العقوبات الدولية من الدعم الداخلي لنظام الحكم، مما جعل المعارضة الإسلامية أكثر قدرةٍ على كسب التأييد الشعبي، وخاصةً في جنوب العراق التي تأثرت بشكلٍ خاص بالعقوبات.

د – إن ذلك كله، عزز بشكل متزايد من القناعات الشعبية بفكرة أن الحل يكمن في تغيير نظام الحكم، الأمر الذي مهد لسقوط النظام عام 2003.

كما أن موقع المرجعية الدينية العليا الذي شغله المرجع علي السيستاني منذ عام 1992، دفع نظام البعث لإتاحة شيءٍ من الهامش للعمل الديني. وذلك لأن المرجع السيستاني، سار على خطى سلفه المرجع الخوئي. إذ أنه لا يميل إلى التدخل في شؤون الدولة والسياسة. فمدرسته لا تتبنى فكرة ولاية الفقيه المطلقة. ويعتقد أن وظيفة المرجعية تكمن في إصدار الفتاوى الفقهية التي تنظم شؤون الفقه بالعبادات والمعاملات. **وفي نظرته للحكومة ومهامها وطريقة تشكيلها، فقد رسم معالمها بالشكل الآتي:**[325]

أ – يجب أن تكون الحكومة منبثقة من إرادة الشعب.

ب– يجب أن تكون حكومة ذات سيادة، ومتحررة من أي جهة أجنبية.

ج – أن تؤدي الحكومة وظيفتها بشكلٍ مناسبٍ إزاء المواطنين.

د – يجب أن تحترم الحكومة الدين ولا تتعرض له.

ويبدو أن تلك الظروف، دفعت نظام الحكم العلماني البعثي إلى إتاحة شيءٍ من الهامش للعمل الديني، والتفكير بشكلٍ جدي لإيجاد مرجعية دينية عربية في العراق بدلاً عن المرجعيات الفارسية. إن هذا التوجه، بشكل إجمالي، كان توجهاً مقبولاً (لأن غيابه ظلم

وشذوذ عن الوضع الطبيعي. إذ لا معنى لغياب المرجعية التي تجانس أهل البلد في البعد الاجتماعي. وقد أثبتت التجربة ضرورة وصحة ذلك. ثم أن هذا لا يلغي موقعية المرجعية الأخرى، ولا يتقاطع معها، خاصةً وإن الأمر يظل مرتبطاً في النهاية بإرادة نفس هؤلاء المراجع). [326]

وفي ضوء ذلك، أصبحت علاقة البعث بالإسلام علاقة معقدة، فمن جانب كان الحزب علمانياً حسب أيدولوجيته المعلنة، وكان مؤسسه مسيحياً، ولكن من جانب آخر، نما الحزب في بيئة إسلامية وكان على وعي تام بأهمية الدين في العالم العربي. ومن ثم وجد الرئيس صدام حسين، أنه من الاسهل له أن يتبنى الإسلام كأحد مدخلاته السياسية، واستخدامه إلى الحد الأقصى لصالحه. لذلك، شرع في بناء جوامع جديدة، وقام بترميم الجوامع القائمة في المحافظات. كما شرع في بناء أكبر مسجد في العالم (جامع ام المعارك) في بغداد. كما تمت إعادة تصميم العلم العراقي لتضاف له عبارة (الله أكبر). كما ضيقت السلطة الخناق على الخمارات والنوادي الليلية، وخصصت الإذاعة والتلفزيون ساعةً كل يوم للبرامج الدينية وغيرها. وكان النظام يحتفل بالمناسبات الدينية، ويأمر فروع الحزب بإقامة الاحتفالات بالمناسبات الدينية في مناطقهم. كما أمر الرئيس صدام حسين بإنشاء (معهد صدام حسين للدراسات القرآنية) على أن يكون الكثير من طلابه من أعضاء حزب البعث. وكان الغرض من تلك الممارسات العلنية التي قام بها نظام الحكم، والتي تعبر عن التدين الظاهر، تتمثل بنيل الدعم من داخل العراق وخارجه. [327]

وفي تلك الظروف الشائكة، ولدت رمزية دينية – سياسية غير متوقعة مثلها المرجع (محمد صادق الصدر)، الذي كان في حالة تقيةٍ شديدةٍ، ولم يكن لديه أي طموح في الزعامة الدينية بحكم الزهد الذي كان يعيشه. كما انه لم يكن واحداً من أعلام الحوزة الدينية حتى ذلك الحين، ولم يكن من رجالات السياسة الفاعلين، ولم يكن معروفاً إلا في مساحات حوزية ضيقة. [328] وقد ترافق ذلك، مع انتشار ظاهرة التدين الشعبي والتعلق بالرمزية الدينية في إرجاء البلاد المختلفة. [329] وأصبح المرجع محمد صادق الصدر، قائداً للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة من داخل العراق، بعد أن **كانت تدار من خارج العراق**

منذ عقد الثمانينات. إذ أنه، قد تميز عن الرمزيات الدينية – السياسية السابقة بمسألتين أساسيتين هما:

أ – أنه أكثر رمزية دينية – سياسية، حظيت بشعبيةٍ واسعةٍ جداً، وربما يصح القول إنها شعبية غير مسبوقة في الأوساط الدينية.

ب– أنها أكثر رمزية دينية – سياسية، حظيت بالقداسة العرفية لدى أتباعه ومريديه. لذلك فإنه أعطي حيوية جديدة للمشروع السياسي الإسلامي بعد أكثر من عقدٍ من السبات.

وقد استفاد الصدر الثاني لفرض وجوده السياسي من أمرين أساسيين هما:

أ – استفاد من ضعف مؤسسة البعث الحاكمة بعد العقوبات الدولية التي فرضت على البلاد. إذ لاحظ الصدر الثاني أن قبضة السلطة الحاكمة على المنظومة الدينية – السياسية قد ضعفت إلى حدٍ ما. (330)

ب– كما استفاد من الحملة الإيمانية التي أعلنها نظام الحكم، واستخدمها غطاءً لتحركاته.

وقد شخص الصدر الثاني، أن مقارعة نظام الرئيس صدام حسين عبر الأساليب التقليدية التي درجت عليها المنظومة الدينية – السياسية المعارضة لن تكون مجديةً في المدى المنظور. لذلك لابد من السعي للاستعاضة عنها بأسلوبٍ بديلٍ، ينطلق من تقدير دقيق لنوع الحاجة، وشكل الإمكانيات. (331) **لذلك، تحرك المرجع محمد صادق الصدر على جميع الأصعدة والمستويات، وبالشكل الآتي:**

أ – كان تأسيسه المحاكم الشرعية، بمثابة إشارة ضمنية إلى تحريم التقاضي لدى السلطة العلمانية.

ب– تبني حاجات الشعب العراقي من الناحية الفقهية. وهذا ما عبر عنه بكتابات متخصصة حول فقه الفلاح، وفقه العشائر، وفقه العامل وغيرها.

ج – ومن الناحية التنظيمية، أسس شبكةً واسعةً من المبلغين الحركيين في معظم مناطق العراق المختلفة، من أجل إقامة صلاة الجمعة، التي تتضمن الخطب والمواعظ والتعليمات الموجهة إلى مقلديه. [332]

د – وكانت إقامة صلاة الجمعة بإمامته في مسجد الكوفة، وإقامتها في سبعين منطقة أخرى بإمامة وكلائه، قد مثلت خطوةً مهمةً من جهتين أساسيتين هما: أنها خطوة فرضت صلاة الجمعة بعد أن كانت فريضةً معطلةً لدى الشيعة من جهة، كما أنها كانت الوسيلة الأساسية التي استخدمها لإنجاز مشروعه التغييري من جهة أخرى. كما تعد صلاة الجمعة بمثابة الجسر الذي يربط الأمة بالمرجعية، لما تحمله من مضامين سياسية أطلق عليها الصدر الثاني (إحياء الشعيرة المعطلة). [333]

وأقيمت أول صلاة جمعة في 24 تشرين الأول 1997، وقد أوعز الصدر الثاني إلى كافة وكلائه بتوعية المجتمع على أهميتها قبل الجمعة الأولى. [334] ولم يشرع بإقامتها بنفسه، إلا عندما حصل عنده الاطمئنان بوجود القاعدة الشعبية، التي سيتحدى بها السلطة القائمة. ويدل على ذلك الأعداد الكبيرة التي شاركت بالصلاة، [335] والتي قدرها أحد خصوم الصدر، رجل الدين (رسول جعفريان) بقوله: (نجح في اجتذاب أعدادٍ كبيرةٍ، فبلغ مقلدوه 70 ٪ من شيعة العراق). [336]

وقد تعامل نظام الحكم في هذه الأثناء، بسياسة ذات حدين مع الملتزمين بالدين. إذ طالب البعث أعضاءه (بتوثيق علاقتهم بالقادة الدينيين في الجوامع وأن يعملوا على التأثير على مواقفهم الإيجابية والسلبية ودفعهم للتعاون مع الإدارة العامة للأمن). وبالتوافق مع ذلك، طلب من كل فرع وشعبة بعمل مسحٍ لكل الجوامع والحسينيات في مناطقهم، وتقييم كل من يعملون بها من الناحية الأمنية. وأنْ يقدم كل فرع تقريراً بالنتائج التي يتوصل اليها. [337] ولم يقم النظام بمراقبة صلاة الجمعة فقط ومن يواظبون على الصلاة في المساجد، إنما كان شريكاً في كل فعاليات وزارة الأوقاف، وفي كل المؤسسات الدينية لمراقبة الجانب الديني. كما حاول فرض إظهار الولاء للحزب في كل مكان ديني. وكانت صلوات الجمعة في جامع

المحسن في مدينة الثورة ترصد على الدوام، ويسجل ما يحدث خلال الخطبة والصلاة في تقارير يتم تحليلها تحليلاً دقيقاً. (338)

وفي هذا الصدد، أكد الرئيس صدام حسين على دور المدرسة في تحجيم الظاهرة الدينية – السياسية، بقوله: (مدارسنا قاصرة في التربية الدينية لكونها قاصرة في تعليم أصول الدين ومتحركة على فروعه. ولما كانت الفروع إما خاضعة للاجتهاد أو غامضة لذلك فمن السهل على أبنائنا الوقوع في الشعوذة). وأضاف قائلاً: (إن التركيز في التربية الدينية على أصول الدين وإبراز شخصيات الأمة التي كان لها أثر كبير في غرس القيم العربية الإسلامية سيحصن أبناءنا ضد الشعوذة). (339)

ويبدو أن الرئيس صدام حسين، لم يكن يتوقع أن يكون الصدر الثاني بهذا المستوى من الحكمة والتدبير، بحيث يستطيع أن يحول أهداف السلطة إلى أهداف تصب في خدمة المنظومة الدينية – السياسية. وربما كان الرئيس يعتقد أن الحكمة حتى إذا وجدت لدى الصدر الثاني، فإن عنصر القوة الذي تمتلكه السلطة، سيضمن عدم خروج الأمور عن السيطرة. (340)

ويلاحظ، أن علاقة الصدر الثاني لم تكن جيدة مع المنظومة الدينية التقليدية في النجف. إذ لم تجد مرجعيته صدىً لها بين فقهاء التقليد بسبب الخلافات التي وصلت إلى حد القطيعة مع المراجع الدينية. حيث أن تلك الأوساط اعتادت على سلوك مرجعي من نوعٍ آخرٍ، يتمثل بعزلة المرجع عن الجمهور، وعدم اعتلاء منبر الخطابة إلا للدرس، وعدم إظهار الخصومة مع أي شخصية. لذلك كان يتردد في تلك الأوساط حديث فيه شيء من الاستهجان لسلوك الصدر الثاني، من قبيل (لأول مرة نسمع أن هناك بالنجف رجل دين عميلاً، يتسلط على رؤوس المساكين من علماء الشيعة، وهذا الرجل جبار وقاتل وصديق حميم لرأس النظام). (341) كما لم تكن علاقة الصدر الثاني جيدة مع المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في الخارج. إذ أن آل الحكيم لم يعترفوا بمرجعية الصدر. وغالباً ما يوجه المرجع محمد باقر الحكيم له تهمة الارتباط بمؤسسة البعث الحاكمة. لذلك قال صراحةً: (لا نريد انتفاضة باسم محمد الصدر). (342)

وكان الموقف الإيراني من الصدر الثاني متوافقاً مع موقف المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في الخارج. إذ كان موقفاً مناوئاً، لأنه بني على ما أشيع حول صلته بنظام البعث الحاكم. وعندما حاول الصدر توسيع قاعدته الشعبية بين العراقيين في إيران، لم يجد أي ترحيب، إنما أستقبل مبعوثاه (جعفر الصدر، وإسماعيل الوائلي) بالصدود والرفض. [343] حيث كانت القيادات الدينية والسياسية في إيران متجاهلة تماماً لمرجعيته بذريعة أنه متعامل مع مؤسسة البعث الحاكمة. [344]

وفي خضم تلك الظروف المعقدة، تم اغتيال الصدر الثاني وولديه مصطفى ومؤمل في 19 شباط 1999. وما زالت عملية اغتياله محاطة بالغموض، فالبعض يوجه أصابع الاتهام إلى السلطة الحاكمة على أساس أنه تجاوز الخطوط الحمراء التي رسمتها. والبعض الآخر يوجه أصابع الاتهام إلى المنظومة الدينية – السياسية في الداخل والخارج، والتي ناصبته العداء.

وقد ازداد الأمر تعقيداً عندما حاولت كل الأطراف إبعاد التهمة عن نفسها. فنظام البعث الحاكم، حاول دفع الاتهام عن نفسه بمحاكمة أشخاصٍ من خصوم الصدر، الذين أعلنوا مسؤوليتهم عن اغتياله. وتم نعيه بشكل رسمي كشهيد مظلوم. وبالمقابل أظهر خصومه في المنظومة الدينية تعاطفاً معه، والإشادة بدوره، وإقامة مجالس العزاء على روحه.

وبعد استشهاد الصدر الثاني بيومٍ واحدٍ، وقعت صدامات بين قوات الأمن وأتباع الصدر الذين تجمعوا في مسجد المحسن. وفي 17 آذار 1999 هاجم أتباعه في البصرة الفرق الحزبية، ودوائر الأمن، والوحدات العسكرية إلى أن قمعت تلك التحركات بالقوة. [345] كما اندلعت احتجاجات شعبية في النجف وكربلاء ومدن الجنوب الأخرى، احتجاجاً على اغتياله غيلةً.

ويبدو أن اغتيال الصدر الثاني، أفضى إلى النتائج الآتية:

أ – بغض النظر عن مسؤولية نظام الحكم عن اغتيال الصدر من عدمه، إلا أن الواقعة أدت إلى تعميق الغضب الشعبي ضد مؤسسة البعث الحاكمة. حيث احتسبت الواقعة جريمة سياسية تهدف إلى إسكات أي صوت معارض لنظام الحكم.

ب- بعد اغتيال الصدر، أصبح العنف والعمل المسلح أكثر قبولاً بين القواعد الشعبية المؤيدة للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة.

ج – عزز اغتيال الصدر من شرعية المعارضة الإسلامية أكثر من السابق، وبدأ البعض يقتنع بضرورة مقاومة نظام الحكم بكل الوسائل المتاحة.

د – ترك اغتيال الصدر أثراً عميقاً على الشباب الشيعي المناصر له. إذ شعروا بالغضب والظلم نتيجة مقتل زعيمهم الديني. لذلك أصبحت هذه الواقعة بمثابة نقطة تحول لكثير من الشباب الذين أصبحوا على قناعةٍ تامةٍ بأن المقاومة المسلحة خيار لابد منه.

وقد انتعشت آمال المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في الخارج، بعد صدور قانون تحرير العراق المرقم (2525) لسنة 1998 في عهد الرئيس الأمريكي بيل كلينتون. وذلك لأن القانون أعلن عن نية الولايات المتحدة الأمريكية الرامية لإسقاط نظام الحكم في العراق. **وقد تضمن القانون عدداً من المواد الرئيسية، لعل أهمها ما يأتي :**[346]

أ – أعلن القانون صراحةً، أن السياسة الرسمية للولايات المتحدة الأمريكية تكمن في العمل على إسقاط نظام حكم الرئيس صدام حسين، بوصفه نظاماً يمثل تهديداً للأمن والسلم الدوليين. وتم تعزيز ذلك بمزاعم امتلاك العراق لأسلحة الدمار الشامل.

ب- كما سمح القانون بتقديم مساعدات مالية (قدرت بحوالي 97 مليون دولار) ومساعدات عسكرية (تدريب عسكري، ودعم فني) للتنظيمات المعارضة لنظام حكم الرئيس صدام حسين، بهدف مساعدة العراقيين على إقامة نظام ديمقراطي في العراق.

وقد مهد هذا القانون إلى تصعيد السياسات الأمريكية تجاه نظام حكم الرئيس صدام حسين، وصولاً إلى احتلال العراق في 9 نيسان 2003.

وتركزت أنظار المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في الخارج على ما احتسبته فرصةً نادرةً يقدمها هذا القانون في سبيل إسقاط نظام الحكم في العراق، وإعادة تشكيل

النظام السياسي في العراق وأسلمة السلطة. وهكذا أمست الرعاية الأمريكية للمعارضة الإسلامية قاعدةً مقبولةً إلى حدٍ ما. وهذا الأمر، شجع المجلس الأعلى للثورة الإسلامية على التواصل الفاعل مع الدبلوماسية الأمريكية. وسرعان ما أصبح جزءً من الطيف السياسي لقوى المعارضة العراقية التي كانت واشنطن تتشاور معها بصورةٍ منتظمةٍ. وقامت وزارة الخارجية الأمريكية بإدراج المجلس بصفته مؤهلاً لتلقي الدعم استناداً على قانون تحرير العراق. أما حزب الدعوة، ومنظمة العمل الإسلامي فقد استبعدا من الرعاية الأمريكية بسبب ما أسمته الإدارة الأمريكية (سجلهما الإرهابي).

وفي ضوء ذلك، عقد في لندن أكبر مؤتمرات المعارضة العراقية للمدة من 14 – 17 كانون الأول 2002. وقد حضر المؤتمر السفير الأمريكي ومنسق شؤون المعارضة (زلماي خليل زاده) و(ديفيد بيرسن) رئيس قسم شمال الخليج في وزارة الخارجية البريطانية. فضلاً عن فريق أمريكي من وزارة الخارجية والدفاع ومكتب نائب الرئيس. ومن الجانب العراقي، شاركت في المؤتمر معظم القوى المعارضة بما فيها القوى الإسلامية.

وقد أقر المؤتمر وثيقتين، الأولى بعنوان (مشروع المرحلة الانتقالية)، الذي نصت على إجراء استفتاء شعبي حول شكل الحكم ما بعد الرئيس صدام حسين، وتتولى إدارة البلاد خلال المرحلة الانتقالية حكومة انتقالية لمدة عامين، على أن يشكل مجلس سيادي من ثلاث شخصيات قيادية من ذوي الماضي المشرف والمشهود لهم بالنزاهة لتولي رئاسة الدولة. أما الوثيقة الثانية والتي كانت بعنوان (البيان السياسي لمؤتمر المعارضة العراقية) فقد نصت على حل المشكلة الكردية من خلال إقامة نظام فيدرالي ديمقراطي تعددي. كما أكد على أن الإسلام دين الدولة الرسمي، وأن الشريعة الإسلامية من مصادر التشريع الأساسية. وأكد البيان على ضرورة رفع الاضطهاد عن الطائفة الشيعية في العراق.

ولم تكن القوى الشيعية المشاركة في المؤتمر متفقةً على رؤية موحدة فيما يتعلق بعقد المؤتمر، والتدخل الأمريكي في تشكيل قرارات المعارضة، واحتمالات التدخل الأمريكي المباشر للإطاحة بالرئيس صدام حسين. لذلك انسحبت ستة أحزاب إسلامية من المؤتمر هي: (الجبهة الوطنية الإسلامية، وحركة الوفاق الإسلامي، وتيار الصدر، ورابطة علماء

الديـن في العـراق، والحركـة الإسـلامية لتركمان العراق، والحركة الإسـلامية في كردسـتان العراق). في حين قاطع الحزب الإسلامي العراقي المؤتمر، ورفض حزب الدعوة الإسلامية المشاركة في المؤتمر لعدم توفر المؤتمرين على أهم مفردات نجاحه، كاستقلالية القرار السياسي العراقي، ومدى تمثيل المؤتمر لأوسع القطاعات الشعبية. (347)

ومن خلال رعاية المجلس الأعلى للثورة الإسـلامية، تم ضم مندوبين شـيعة إلى مؤتمر لنـدن، منتمين إلى مجموعات إسـلامية أخرى مثل حزب الدعـوة، ومنظمة العمل، وكوادر الدعوة. علاوة على مؤسسـات غير سياسـية (مؤسسة آل البيت برئاسـة محمد بحر العلوم، ومؤسسة الخوئي).

ومن تحليل وقائع مؤتمر لندن، يمكن تسجيل النتائج الآتية:(348)

أ – أجمعت الأطراف السياسية الإسلامية والعلمانية على حدٍ سواء على ضرورة إسقاط نظام حكم البعث في العراق.

ب أن القوى الشـيعية الإسـلامية في المؤتمر لم تكن مجتمعةً على وحدة فكرية أو فلسفية، يقابلها توجهات ليبرالية كانت تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، إلا أن المؤتمر خرج بقـرارات توافقيـة ترضي جميع الأطـراف. حيث أنه بالتنسـيق بـين المجلس الأعلى للثـورة الإسـلامية والقوى الكرديـة (الحـزب الديمقراطي الكردسـتاني، والإتحاد الوطني الكردسـتاني) أصبحت السمة الإسلامية ظاهرةً في البيان الختامي للمؤتمر، التي نصت على أن الإسلام دين الدولة الرسمي، وأن الإسلام أحد مصادر التشريع الأساسية، في مقابل الاعتراف بالفدرالية لكردستان العراق.

وأثناء الاستعدادات الأمريكية لشن هجوم عسكري على العراق، وإسقاط نظام حكم الرئيـس صدام حسـين، عقد مؤتمـر صلاح الدين في أربيـل في الأول مـن آذار 2003 لمتابعة قـرارات مؤتمـر لندن. وكان أبرز المشـاركين في المؤتمـر، المجلس الأعلى للثورة الإسـلامية، وحـزب الدعـوة الإسـلامية، والحـزب الديمقراطـي الكردسـتاني، والإتحـاد الوطنـي الكردسـتاني، والمؤتمر الوطني العراقي. وقد أسـفر المؤتمر عن تشـكيل قيادة موحدة مكونة

من ست شخصيات هم: (مسعود بارزاني، وجلال طالباني، وعبد العزيز الحكيم، وأحمد الجلبي، وأياد علاوي، وعدنان الباجه جي). [349] ويبدو أن هذه القيادة، كانت بمثابة نواة السلطة التي تشكلت بعد احتلال العراق في 9 نيسان 2003.

والراجح أن مدة العقوبات الأمريكية وقسوتها، والتي امتدت ثلاثة عشر سنة، كانت قد أدت إلى إلحاق الضعف بالدولة ونظام الحكم، ودمرت الاقتصاد، وأشاعت التضخم المفرط، وسحقت الطبقة الوسطى لدرجة الفقر المدقع. وتحولت آليات الطبقة الحاكمة من سياسة الحزب الجماهيري إلى سياسة العشيرة. إذ جرى إحلال المنظومات العشائرية الموالية محل التنظيمات الحزبية الحديثة. [350]

وفي خضم هذه الأجواء العراقية الصعبة، بدأت القوات الدولية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية عملياتها العسكرية ضد العراق في 19 آذار 2003، بتأييدٍ من قوى المعارضة العراقية بما فيها الفصائل الإسلامية. وفي 9 نيسان 2003 تم احتلال بغداد، وإعلان سقوط نظام حكم الرئيس صدام حسين. ثم انتهت الحرب رسمياً في 1 مايس 2003 عندما أعلن الرئيس الأمريكي (جورج دبليو بوش) نهاية العمليات القتالية الكبرى في العراق.

وبناءً على ذلك، هيأت الإدارة الأمريكية الأجواء لاستلام قوى المعارضة العراقية مقاليد الحكم في البلاد بعد مدة من الحكم العسكري والمدني الأمريكي المباشر. ورغم أن سلطة الائتلاف الموحدة، كانت تمتلك الصلاحيات الكاملة لإدارة شؤون العراق حسب قوانين الحرب والاحتلال العسكري المنصوص عليها في الأمم المتحدة، إلا أنها أعلنت عن تشكيل (مجلس الحكم) في 12 تموز 2003، المكون من 25 شخصية عراقية، شكل طبقاً لفلسفة المكونات، ومنح صلاحيات جزئية في إدارة شؤون العراق. ثم تم حل مجلس الحكم في 1 تموز 2004، عقب إعلان الحكومة العراقية المؤقتة برئاسة أياد علاوي. ولعب (المجلس الوطني المؤقت) دور السلطة التشريعية المقيدة ما بين عامي 2004 – 2005.

وبموجب قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية، الذي بدأ العمل به في 28 حزيران 2004 بوصفه دستوراً مؤقتاً في العراق، تم انتخاب (الجمعية الوطنية للمرحلة الانتقالية) في

31 كانون الثاني 2005، والتي كلفت بوضع دستورٍ دائمٍ للبلاد، وتشكيل حكومةٍ انتقاليةٍ. فضلاً عن وظيفتها التشريعية والرقابية. وفي 8 مايس 2005 قامت الجمعية بتشكيل لجنة كتابة الدستور الدائم للبلاد من 55 نائباً، وتمت الموافقة على الدستور في استفتاء شعبي عام جرى في 15 تشرين الأول 2005، ودخل حيز التنفيذ عام 2006. وفي 3 مايس 2005 تم تشكيل الحكومة العراقية الانتقالية برئاسة أمين عام حزب الدعوة الإسلامية إبراهيم الجعفري، لتبدأ مرحلة هيمنة رجال الدين على مقاليد الحكم في العراق. [351] ويبدو أن هذه أول حكومة عراقية يقودها أحد رجالات الدين، وأنها كانت ذات أغلبية إسلامية واضحة. وكانت مهمتها الأساسية الإعداد للانتخابات التشريعية، التي تنقل البلاد من المرحلة الانتقالية إلى المرحلة الدائمة، بحيث ينبثق منها مجلس نواب وحكومة دائمة.

وبعد الاستفتاء على الدستور العراقي الدائم في 15 تشرين الأول 2005، تم انتخاب مجلس النواب الدائم، ليقوم بتشكيل حكومة دائمة، تتولى السلطة لمدة أربع سنوات. وفي 20 مايس 2006 تم انتخاب الحكومة العراقية الدائمة برئاسة القيادي في حزب الدعوة الإسلامية (نوري المالكي) لتكون تلك خطوة مضافة تدل على هيمنة رجال الدين على مقاليد الحكم في العراق ما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق.

ويبدو أن تجربة حكم رجال الدين للعراق، كانت قد مثلت واقعةً غير مسبوقة في تاريخ العراق. إذ أنه، لأول مرةٍ، يُحكم العراق من رجال الدين بشكلٍ مباشر. إن هذه التجربة تقتضي الوقوف عندها طويلاً، ودراستها بشكلٍ موضوعي لبيان جدارتها في حكم العراق من عدمه. وهذا ما سوف نعرج عليه في كتاب مستقل في حال توفر الظروف المناسبة للكتابة الحرة. وقد يكون عنوان هذا الكتاب (الحكم الإسلامي في العراق: بين النظرية والتطبيق).

وبناءً على ذلك كله، نخلص إلى القول:

أ – إن مرحلة حكم حزب البعث العربي الاشتراكي للمدة من (1968 – 2003)، كانت قد شهدت صراعاً حاداً، غير مسبوق، بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، لدرجةٍ يمكن احتسابه الصراع الأكثر دمويةً وعنفاً في تاريخ

العراق. إذ لا يمكن مقارنة حدة هذا الصراع بأي مرحلة سياسية سابقة من تاريخ البلاد.

ب- تحكمت المعادلة الصفرية، ونزعة الإقصاء والإزاحة الشاملة في السلوك السياسي لطرفي الصراع. فمؤسسة البعث الحاكمة لم تحاول إطلاقاً استيعاب القوى الدينية - السياسية المعارضة ضمن إطار نظام الحكم القائم، ولا حتى ضمن إطار الجبهة الوطنية التي أسستها في السبعينات، واستخدمت أقصى حالات العنف ضدها لأنها تعتقد أن الإسلام السياسي يشكل تهديداً جدياً لنظام البعث القومي العلماني. ولذلك استخدمت القانون رقم (461) لسنة 1980، والمادة (156) من قانون العقوبات لإعدام أعضاء حزب الدعوة الإسلامية والمساندين له (لمجرد الانتماء للحزب)، وتطبيق ذلك بأثر رجعي. وبالمقابل، فإن المنظومة الدينية - السياسية المعارضة، لم تحاول الاندماج في نظام الحكم القائم أو تقويمه أو تقدير مستلزمات الحكم وضروراته، إنما سعت للإطاحة به بالوسائل المتاحة كافةً، بما فيها تكفير النظام القائم، ومواجهته بالعمل المسلح. وكان قانون اجتثاث البعث، الذي دخل حيز التنفيذ في 16 مايس 2003، دليلاً على نزعة المعادلة الصفرية المضادة، التي قامت بها الحكومات الإسلامية المتعاقبة بعد احتلال العراق، لأن من شأن هذا القانون إزالة آثار حزب البعث في النظام السياسي الجديد.

ج - لم يقدر طرفي الصراع خطورة الصراع الدموي بينهما من حيث التكلفة الباهظة، ومن حيث التبعات التي قد تترتب عليه. ففي عقد الثمانينات خرج الصراع عن حدود السيطرة عندما تحول من صراع محلي إلى صراع إقليمي، أفضى إلى اندلاع أقسى حربٍ بين العراق وإيران منذ الحرب العالمية الثانية. وقد كلفت هذه الحرب البلاد خسائر بشرية ومادية جسيمة. كما ألحقت الأذى بالحركة الإسلامية المعارضة لأنها دفعت نظام حكم البعث إلى استخدام العنف المفرط ضدها تحت هاجس الحرب ومتطلباتها. ومن ثم أدى هذا الصراع الدموي إلى اجتياح الكويت عام 1990. مما أفضى إلى فرض حصارٍ قاسٍ على العراق للمدة من (1990 - 2003)، والذي

انتهى باحتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق في 9 نيسان 2003، لتشكل واقعة الاحتلال الأجنبي وضعاً أكثر قسوةٍ من الاستبداد على الشعب العراقي عموماً، وعلى القوى الإسلامية الحاكمة خصوصاً، لأنها أصبحت مطالبة بإنهاء الاحتلال والنفوذ الأجنبي، واسترداد السيادة للبلاد، وهي مهمة صعبة للغاية في ظل قدراتها، وفي ظل التوازن الجديد للنظام الدولي القائم.

هوامش الفصل الثاني عشر

(1) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 267.
(2) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 128.
(3) نقلاً عن: هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 434 - 435.
(4) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 150.
(5) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 436 - 437.
(6) لمزيد من التفصيل، أنظر: حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 129 - 143.
(7) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 351.
(8) محمد مظفر الأدهمي، أحمد حسن البكر، مصدر سبق ذكره، ص 14 - 17. شامل عبد القادر، أحمد حسن البكر، مصدر سبق ذكره، ص 8 - 11.
(9) فيبي مار، تاريخ العراق المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(10) المصدر السابق، ص 276.
(11) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن لحزب البعث العربي الاشتراكي عام 1974، (بدون محل وتاريخ الطباعة)، ص 38.
(12) محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 627.
(13) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 276.
(14) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، مصدر سبق ذكره، ص 39.
(15) وجيه قانصو، حزب الدعوة الإسلامية في العراق، مصدر سبق ذكره، ص 2172.
(16) سهيل صبحي سلمان، المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى معهد الدراسات القومية والاشتراكية في الجامعة المستنصرية عام 1987، ص 3.
(17) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، مصدر سبق ذكره، ص 34.
(18) شامل عبد القادر، أحمد حسن البكر، مصدر سبق ذكره، ص 10.
(19) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 135.
(20) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: أمجد حسين، منشورات الجمل، بيروت - بغداد 2010، ص 341.
(21) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 65.
(22) الجبهة في مرحلة الميلاد، منشورات الثورة، بغداد 1973، ص 8، 10. التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، مصدر سبق ذكره، ص 44 - 45.
(23) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 65.
(24) نص الرسالة في المصدر السابق، ص 489 - 491.
(25) نص الرسالة في المصدر السابق، ص 492 - 493.
(26) لمزيد من التفصيل أنظر: سهيل صبحي سلمان، المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي، مصدر سبق ذكره.

(27) نقلاً عن: صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق، مكتبة مؤمن قريش، بيروت 1999، ص 171.
(28) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 135.
(29) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق 2001، ص 113.
(30) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سبق ذكره، ص 339.
(31) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 185 - 186.
(32) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 108.
(33) علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سبق ذكره، ص 130.
(34) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، مصدر سبق ذكره، ص 145. مختار الأسدي، مصدر سبق ذكره، ص 210.
(35) هاشم فياض الحسيني، لمحات من حياة الإمام المجدد السيد الخوئي، مركز البحوث والدراسات الإسلامي، بيروت 2000، ص 97.
(36) محمد الحيدري، الإمام محمد باقر الصدر: معايشة من قريب، دار الهادي، بيروت 2003، ص.
(37) جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، دار الرافدين، بيروت 2005، ص280.
(38) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، مصدر سبق ذكره، ص 147.
(39) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 226.
(40) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 352، 354.
(41) المصدر السابق، ص 352.
(42) حردان التكريتي، مذكرات سياسي عراقي، كنا عصابة من اللصوص والقتلة خلف ميليشيات صدام الإعدام، دراسة: أحمد رائف، القاهرة 1990، ص 84.
(43) وسن سعيد عبود الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص 227.
(44) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 351.
(45) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 157.
(46) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 120.
(47) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2172.
(48) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 138.
(49) محمد الحسيني، الإمام الصدر: سيرة ذاتية، مجموعة باحثين، محمد باقر الصدر، دراسة في حياته وفكره، دار الإسلام، لندن 1996، ص 77.
(50) علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سبق ذكره، ص 131 - 134.
(51)
(52) حول مشروع جامعة الكوفة أنظر: محمد مكية، خواطر السنين، دار الساقي، بيروت 2005، ص 215 وما بعدها.
(53) حردان التكريتي، مصدر سبق ذكره، ص 58 ،60.
(54) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سبق ذكره، ص 344.
(55) حميد روحاني، نهضة الإمام الخميني، طهران 1981، ص 409 - 410.
(56) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سبق ذكره، ص 343.

(57) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 139.
(58) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 120.
(59) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2172.
(60) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 139 - 140.
(61) علي أحمد البهادلي، الحوزة العلمية في النجف: عالمها وحركتها الإصلاحية 1920 - 1980، بيروت 1993، ص 402 - 403.
(62) حردان التكريتي، مصدر سبق ذكره، ص 84 - 88.
(63) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، ج 1، مصدر سبق ذكره، ص 122.
(64) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2171 - 2172.
(65) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سبق ذكره، ص 345.
(66) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2172.
(67) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 353.
(68) عدنان إبراهيم السراج، مصدر سبق ذكره، ص 140.
(69) مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 120.
(70) نص الرسالة في: وسن سعيد عبود الكرعاوي، الملحق 10، مصدر سبق ذكره، ص 413 - 415.
(71) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 358 - 359.
(72) علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سبق ذكره، ص 130. فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 354.
(73) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، قم 1986، ص 86.
(74) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها، مصدر سبق ذكره، ص 255.
(75) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 189.
(76) أحمد أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج 2، مؤسسة العارف، بيروت 2006، ص 362، 360.
(77) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، مصدر سبق ذكره، ص 142 - 143.
(78) أحمد أبو زيد العاملي، مصدر سبق ذكره، ص 266 - 267.
(79) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2173.
(80) محمد المياحي، الدولة العادلة في فكر محمد باقر الحكيم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 2014، ص 81.
(81) صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر: دراسات في تراثه الفكري، دار المحجة البيضاء، بيروت 1922، ص 11 - 12.
(82) صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 268.
(83) محمد المياحي، مصدر سبق ذكره، ص 81.
(84) احمد أبو زيد العاملي، ج 3، مصدر سبق ذكره، ص 478 - 479.
(85) مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 127 - 128.
(86) عادل رؤوف، الشهيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 33.

(87) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 117.
(88) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 83. صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 12 - 17.
(89) محمد المياحي، مصدر سبق ذكره، ص 81.
(90) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 188.
(91) المصدر السابق، ص 191.
(92) عباس الزيدي، عبد الهادي الزيدي، قيادة الحركة الإسلامية في العراق 1980 - 2003، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2013، ص 91.
(93) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 366.
(94) المصدر السابق، ص 366.
(95) محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 628.
(96) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 22 - 23.
(97) المنهاج الثقافي المركزي لحزب البعث العربي الاشتراكي، الكتاب الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد 1985، ص 207.
(98) وليام بولك، لكي نفهم العراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2006، ص 163.
(99) ماريون فاروق سلوغلت، بيتر سلوغلت، من الثورة إلى الدكتاتورية: العراق منذ 1958، ترجمة: مالك النبراسي، منشورات الجمل، بيروت 2003، ص 259 - 260.
(100) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، مصدر سبق ذكره. ص 46 وما بعدها.
(101) الجبهة في مرحلة الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص 7 - 9.
(102) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، مصدر سبق ذكره، ص 77.
(103) حنا بطاطو، العراق: الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار، الكتاب الثالث، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1992، ص 417.
(104) صدام حسين، الحصانة المبدئية في العمل الجبهوي، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980، ص 25 - 26.
(105) حسين علاوي، حزب الدعوة الإسلامية: إشكالية الصراع (بدون محل طبع) 1999، ص 59.
(106) محمد مظفر الأدهمي، أحمد حسن البكر، مصدر سبق ذكره، ص 111.
(107) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 360.
(108) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 151 - 152.
(109) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 360.
(110) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، مصدر سبق ذكره، ص 137 - 138.
(111) المصدر السابق، ص 138.
(112) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 440.
(113) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 369.
(114) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 220.

(115) محمد المياحي، مصدر سبق ذكره، ص 82.
(116) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2173 - 2174.
(117) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها ج 2، منشورات المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم 1422 هجرية، ص 81 - 82.
(118) صوت الدعوة، العدد 22 في ذي القعدة 1397 هجرية، المنشورة في: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 175 - 182.
(119) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 96، 100 - 103.
(120) نقلاً عن محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 221.
(121) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 99 - 100. صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 20 - 21.
(122) فرهاد إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص 372.
(123) محمد الحسيني الشيرازي، إذا قام السلام في العراق، مؤسسة الرسول الأكرم للطباعة والنشر، كربلاء 1415 هجرية، ص 115 - 123.
(124) نص النداء الأول المؤرخ في 15 حزيران 1979 في: مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 197 - 199.
(125) نص النداء الثاني المؤرخ في 5 تموز 1979 في: المصدر السابق، ص 199 - 200.
(126) شامل عبد القادر، أحمد حسن البكر، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(127) محمد مظفر الأدهمي، أحمد حسن البكر، مصدر سبق ذكره، ص 165.
(128) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، مصدر سبق ذكره، ص 115.
(129) صلاح الخرسان، السيد الإمام، مصدر سبق ذكره، ص 429.
(130) مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 200.
(131) ثقافة الدعوة القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 88.
(132) المصدر السابق، ص 313.
(133) بيان وبرنامج حزب الدعوة الإسلامية 1992، مصدر سبق ذكره، ص 579 - 580.
(134) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 155.
(135) إسلام محمد عبد ربه المغير، الحرب العراقية الإيرانية 1980 - 1988، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب في الجامعة الإسلامية، غزة 2015، ص 42.
(136) محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 629. مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 191.
(137) المصدر السابق، ص 201 - 202.
(138) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 359.
(139) محمد رضا النعماني، شهيد الامة ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 59.
(140) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 298.
(141) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 308.
(142) المصدر السابق، ص 305.

(143) شفيق عبد الرزاق السامرائي، صدام حسين: نضاله وفكره السياسي، باريس 1982، ص 8.
(144) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 28.
(145) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 389.
(146) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 58.
(147) وليام بولك، لكي نفهم العراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2006، ص 155.
(148) صدام حسين، نظرة في الدين والتراث، مصدر سبق ذكره، ص 7، 14 - 15.
(149) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 18 - 19.
(150) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ط 2، مطبعة الآداب، النجف الأشرف 1977، ص 9.
(151) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(152) المصدر السابق، ص 30.
(153) المصدر السابق، ص 32.
(154) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 78 - 79.
(155) المصدر السابق، ص 129 - 130.
(156) ثقافة الدعوة الإسلامية، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 241.
(157) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 65.
(158) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 541.
(159) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 27 - 28.
(160) المصدر السابق، ص 454.
(161) المصدر السابق، ص 451.
(162) المصدر السابق، ص 452.
(163) المصدر السابق، ص 450.
(164) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 22 - 23.
(165) من أقوال القائد في قادسية صدام، إعداد: حسن محمد طوالبه، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1981، ص 62.
(166) نقلاً عن: شفيق السامرائي، في الفكر السياسي القومي المعاصر، ضمن كتاب: في الفكر القانوني والسياسي للقائد صدام حسين، منشورات كلية القانون والسياسة في جامعة بغداد 1984، ص 9.
(167) المصدر السابق، ص 7.
(168) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(169) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 566.
(170) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص 130 - 134.
(171) محمد الصدر، القانون الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 20 - 21.
(172) محمد الصدر، نظرة في فلسفة الأحداث، مصدر سبق ذكره، ص 14 - 15.
(173) المصدر السابق، ص 15 - 16.

(174) المصدر السابق، ص 14.
(175) نقلاً عن: وزارة الخارجية - الجمهورية العراقية، تصريحات المسؤولين الإيرانيين المعادية للعراق والأمة العربية، بغداد 1981، ص 3.
(176) محمد حمزة الحلبي، صدام حسين زعيم أمة، (نسخة الكترونية)، ص 5 - 6.
(177) ناطق صالح مطلوب، صدام حسين ومفهوم القيادة التاريخية، منشورات الطليعة، تونس 1986، ص 15.
(178) للتفصيل انظر: المصدر السابق، ص 15 - 22.
(179) المصدر السابق، ص 10 - 11.
(180) كمال عبد الله الحديثي، رحلة مع صدام حسين إنساناً وقائداً، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1982، ص 12 - 13.
(181) أمير إسكندر، صدام حسين: مناضلاً ومفكراً و إنساناً، هاشيت 1980، ص 10.
(182) شفيق عبد الرزاق السامرائي، صدام حسين، مصدر سبق ذكره، ص 8.
(183) نص النداء الثالث في مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، 203.
(184) محمد رضا النعماني، شهيد الامة ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 59.
(185) إسلام محمد عبد ربه المغير، الحرب العراقية الإيرانية 1980 - 1988، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب في الجامعة الإسلامية، غزة 2015، ص 38 - 39.
(186) محمد رضا النعماني، شهيد الامة ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 59.
(187) المصدر السابق، ص 61 - 63.
(188) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 363.
(189) المصدر السابق، ص 398.
(190) بيان التفاهم الصادر عن حزب الدعوة الإسلامية عام 1980، مصدر سبق ذكره، ص 512.
(191) المصدر السابق، ص 424.
(192) البيان والبرنامج السياسي الصادر عن حزب الدعوة الإسلامية عام 1992، مصدر سبق ذكره، ص 560.
(193) للتفصيل أنظر: محمد مجيد، مصدر سبق ذكره، ص 12 - 122.
(194) للتفصيل أنظر: المصدر السابق، ص 125 - 181.
(195) مجدي عبد الهادي، أحمد صبري، الخميني فكراً وثورةً: رؤية جدلية، (النسخة الإلكترونية)، القاهرة 2012، ص 85. محمد حسنين هيكل، حرب الخليج: أوهام القوة والنصر، منشورات مركز الأهرام ـ القاهرة 1997، ص 107. فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سبق ذكره، ص 383.
(196) سوسن حسين، الثورة الإيرانية في عامها الخامس، مجلة (السياسة الدولية) - القاهرة، العدد 73، تموز 1983، ص 198.
(197) مجدي عبد الهادي، أحمد صبري، مصدر سبق ذكره، ص 86.
(198) للتفصيل أنظر: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات وزارة الإرشاد، طهران (بدون تاريخ)، ص 47 - 117.
(199) مجدي عبد الهادي، احمد صبري، مصدر سبق ذكره، ص 110.

(200) محمد إدريس، النظام الإقليمي للخليج العربي، مركز دراسات الخليج العربي في جامعة البصرة، البصرة 1985، ص 472 - 473.
(201) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 545.
(202) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سبق ذكره، ص 384.
(203) إسلام محمد عبد ربه المغير، مصدر سبق ذكره، ص 81.
(204) معاداة العراق لمصلحة من؟، منشورات حزب البعث العربي الاشتراكي - القطر العراقي، بغداد 1979، ص 13.
(205) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 234.
(206) فاضل رسول، العراق - إيران: أسباب وأبعاد النزاع، منشورات المعهد النمساوي، فيينا 1992، ص 50.
(207) وليد عبد الناصر، إيران وجماعات العنف السياسي في الشرق الأوسط، مجلة السياسة الدولية - القاهرة، العدد 113، تموز 1993، القاهرة، ص 97.
(208) فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص 64.
(209) لمزيد من التصريحات الأخرى، أنظر: إسلام محمد عبد ربه المغير، مصدر سبق ذكره، ص 89 - 92.
(210) المصدر السابق، ص 83.
(211) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، 156.
(212) أحمد كمال، انفجار الخليج المغبون وكلمة التاريخ، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 30.
(213) وزارة الخارجية - الجمهورية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 3 - 4.
(214) المصدر السابق، ص 5.
(215) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، 369.
(216) أنظر نص البرقية في: مهند عبد الكريم خلف ملحق 2، مصدر سبق ذكره، ص 167.
(217) صلاح الخرسان، الإمام السيد، مصدر سبق ذكره، ص 525.
(218) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 313.
(219) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، مصدر سبق ذكره، ص 167 - 173.
(220) المصدر السابق، ص 169.
(221) أنظر نص البرقية في المصدر السابق، ص 169 - 170.
(222) أنظر نص الرسالة في: محمد رضا النعماني شهيد الأمة، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 132 - 133.
(223) أنظر نص الرسالة في: المصدر السابق، ص 134 - 135.
(224) لمزيد من التفصيل أنظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سبق ذكره.
(225) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، مصدر سبق ذكره، ص 318.
(226) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 378.
(227) المصدر السابق، ص 384.
(228) المصدر السابق، ص 390.
(229) المصدر السابق، ص 391.
(230) المصدر السابق، ص 395.

(231) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2175.
(232) أنظر نصوص البيانات الثلاثة في: مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 197 - 203.
(233) صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره، ص 27.
(234) المصدر السابق، ص 28 - 30.
(235) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 313 - 315.
(236) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 389.
(237) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2175.
(238) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، مصدر سبق ذكره، ص 199.
(239) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 281.
(240) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 297.
(241) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، مصدر سبق ذكره، ص 154.
(242) علي محمد الشمراني، صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج، دار الحكمة، لندن 2003، ص 91.
(243) مهند عبد الكريم خلف، مصدر سبق ذكره، ص 191.
(244) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2175.
(245) للتفصيل أنظر: علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سبق ذكره، ص 220، 236.
(246) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، مصدر سبق ذكره، ص 88.
(247) للتفصيل أنظر: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 370 - 400.
(248) نص بيان التفاهم الصادر عن حزب الدعوة الإسلامية عام 1980، مصدر سبق ذكره، ص 511 - 554.
(249) علي المؤمن، سنوات الجمر، مصدر سبق ذكره، ص 292.
(250) نقلاً عن: وزارة الخارجية - الجمهورية العراقية، مصدر سبق ذكره، ص 5 - 6.
(251) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 236.
(252) من أقوال القائد في قادسية صدام، مصدر سبق ذكره، ص 17.
(253) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 575.
(254) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 278.
(255) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 237.
(256) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 299.
(257) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 379.
(258) من أقوال القائد في قادسية صدام، مصدر سبق ذكره، ص 16 - 17.
(259) وجيه قانصو، مصدر سبق ذكره، ص 2179.
(260) من أقوال القائد في قادسية صدام، مصدر سبق ذكره، ص 18 - 19.
(261) إسلام محمد عبد ربه المغير، مصدر سبق ذكره، ص 94 - 95.
(262) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 304.
(263) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، مصدر سبق ذكره، ص 354 - 355.

(264) لطيف نصيف جاسم، مصدر سبق ذكره، ص 24.
(265) مجموعة باحثين، نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان 1985.
(266) عبد الجبار العمر، الخميني بين الدين والدولة، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد 1984.
(267) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 308.
(268) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، ص 166.
(269) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 33.
(270) المصدر السابق، ص 146.
(271) المصدر السابق، ص 35.
(272) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 393.
(273) معاداة العراق لمصلحة من؟، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(274) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سبق ذكره، ص 386.
(275) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 394.
(276) من اقوال القائد في قادسية صدام، مصدر سبق ذكره، ص 23.
(277) المصدر السابق، ص 61 - 62.
(278) تقديم حسن محمد طوالبة للمصدر السابق، ص 5.
(279) المصدر السابق، ص 6.
(280) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، ص 165 - 166.
(281) من أقوال القائد في قادسية صدام، مصدر سبق ذكره، ص 16 - 17.
(282) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 154.
(283) سعدون حمادي، ملاحظات حول قضية الحرب مع إيران، دار الرشيد للنشر، بغداد 1982، ص 27.
(284) فاضل البراك، إستراتيجية الأمن القومي: آراء وأفكار، منشورات الدار العربية، بغداد 1987، ص 208 - 214.
(285) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 234 - 235.
(286) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 319.
(287) المصدر السابق، ص 239 - 240.
(288) المصدر السابق، ص 245.
(289) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سبق ذكره، ص 452.
(290) علي محمد الشمراني، مصدر سبق ذكره، ص 156.
(291) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، ص 156.
(292) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 154 - 155.
(293) المصدر السابق، ص 521 - 522.
(294) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، مصدر سبق ذكره، ص 123.
(295) محمد المياحي، مصدر سبق ذكره، ص 82 - 84.

(296) المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، تعريف موجز (النظرية - الخصائص - الإنجازات)، مطبعة العين، بغداد 2004، ص 13.
(297) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 410 - 411.
(298) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 546.
(299) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 412.
(300) المصدر السابق، ص 314.
(301) المصدر السابق، ص 389.
(302) إسلام محمد عبد ربه المغير، مصدر سبق ذكره، ص 226.
(303) المصدر السابق، ص 228.
(304) المصدر السابق، ص 228 - 229.
(305) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 354 - 355.
(306) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سبق ذكره، ص 450 - 451.
(307) فيبي مار، مصدر سبق ذكره، ص 390.
(308) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، مصدر سبق ذكره، ص 427 - 428.
(309) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 506 - 507.
(310) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، ص 189.
(311) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 161 - 162.
(312) علي محمد الشمراني، مصدر سبق ذكره، ص 226 - 227.
(313) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 159 - 160. هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 548.
(314) علي محمد الشمراني، مصدر سبق ذكره، ص 220، 230.
(315) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، ص 189 - 190.
(316) صائب عبد الحميد، محمد الصدر: المحك الأصعب في جهادنا السياسي المعاصر، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 134.
(317) وليام بولك، مصدر سبق ذكره، ص 190.
(318) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 516.
(319) المصدر السابق، ص 518.
(320) سالم الجميلي، مصدر سبق ذكره، ص 253.
(321) المصدر السابق، ص 255.
(322) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 359.
(323) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سبق ذكره، ص 462.
(324) أنظر: التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، مصدر سبق ذكره، ص 263 - 304.
(325) صلاح عبد الرزاق، السيد السيستاني ودوره السياسي في العراق، دار المحجة البيضاء، بيروت 2019، ص 41 - 48.

(326) حسن اليوسف، الصدر الثاني إستراتيجية الاستثناء، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001، ص 70 - 71.

(327) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 458 - 462.

(328) أحمد الهاشمي، الصدر الثاني وتواصل التغيير، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 30 - 31.

(329) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سبق ذكره، ص 461.

(330) عباس الزيدي، عبد الهادي الزيدي، قيادة الحركة الإسلامية في العراق 1980 - 2003، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2013، ص 200.

(331) حسن اليوسف، مصدر سبق ذكره، ص 65،

(332) أياد محبوبة، منهج الصدر الثاني في الإصلاح، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، مصدر سبق ذكره، ص 59 - 60.

(333) عارف الصادقي، المرجعية والمشروع السياسي عند الصدرين، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، ص 236.

(334) عباس الزيدي، عبد الهادي الزيدي، مصدر سبق ذكره، ص 234.

(335) المصدر السابق، ص 245.

(336) نقلاً عن، المصدر السابق، ص 756.

(337) يوسف ساسون، مصدر سبق ذكره، ص 453 - 454.

(338) المصدر السابق، ص 452 - 453.

(339) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية، مصدر سبق ذكره، ص 31.

(340) حسن اليوسف، مصدر سبق ذكره، ص 72.

(341) عباس الزيدي المياحي، السفير الخامس، مصدر سبق ذكره، ص 31.

(342) المصدر السابق، ص 9.

(343) عباس الزيدي، سفير الصدر: نبذة مختصرة عن حياة وسيرة الشيخ إسماعيل مصبح الوائلي، دار الوائلي للطباعة والنشر، 2008، ص 18 - 23.

(344) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق 1، مصدر سبق ذكره، ص 383.

(345) عباس الزيدي، عبد الهادي الزيدي، مصدر سبق ذكره، ص 477، 480. هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص 546.

(346) نص قانون تحرير العراقي المرقم 2525 لسنة 1998 في: https://betnahrain.net، Documents

(347) حسن لطيف الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص 519.

(348) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سبق ذكره، ص 16 - 22.

(349) المصدر السابق، ص 23.

(350) المصدر السابق، ص 460.

(351) نديم عيسى الجابري، البعد السياسي والفكري في كتابة الدستور العراقي الدائم، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد 2018، ص 3، 6.

الخاتمة

وتأسيساً على هذه الدراسة الموسوعية، التي تناولت إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين عبر تاريخ الدولة العراقية الممتد لحوالي سبعة آلاف عام، يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

أولاً:

أن الصراع بين حكام العراق ورجال الدين، لم يكن ظاهرة طارئة مرت على الدولة العراقية في حقبة غابرة من الزمن، إنما هي ظاهرة متواصلة لم تفارق الدولة العراقية في أي عهدٍ من عهودها. إذ أنها كانت جزءً من تاريخ الدولة العراقية القديمة، والتي فرضت وجودها أيضاً إبان الدولة العراقية الحديثة (1921 – 2003).

ثانياً:

ويلاحظ أن لغة الصراع، قد حكمت العلاقة بين حكام العراق ورجال الدين عبر التاريخ إلا في حالات نادرة جداً يمكن تحديدها في العهد السومري حصراً. إذ أن إشكالية الصراع بين الحاكم ورجال المعبد في العهد السومري اتسمت بشيءٍ من الخصوصية، لعل أهم معالمها أنها لم تصل إلى حالة العنف المتبادل بين الطرفين. حيث أن الملك لم يبادر باستخدام العنف ضد رجال المعبد. كما أن رجال المعبد لم يبادروا لاستخدام العنف ضد ملوك بلاد سومر. ولعل هذه الظاهرة النادرة تستحق التأمل والتمحيص، واستخلاص العبر من آلياتها، وفلسفتها، والأسس الدينية والسياسية التي ارتكزت عليها، **والتي يمكن تفصيلها بالشكل الآتي:**

أ – أصبح القصر الملكي ذات صبغة مقدسة عند السومريين حاله حال المعبد. وقد ترسخت هذه القداسة عند الجمهور لأن الملك في معتقداتهم من اختيار الإله، وهو الحامي له. وقد رسخ المعبد من خلال الكهنة هذه القناعة لدى عموم الناس. وهذا الوضع كان

بمثابة اتفاق قائم وضمني بين المعبد والقصر. وهذه العلاقة كانت توافقية ذات أواصر قوية مشتركة. بحيث أنهما شكلا معاً فريقاً متجانساً فيما يؤشر إلى وجود سلطتين قويتين هما (سلطة القصر وسلطة المعبد). أن هذا التوافق الفكري – السياسي – الديني حال دون اندلاع الصراع بين حكام بلاد سومر ورجال المعبد. أن هذا التوافق كان قد أفضى إلى بناء تجربةٍ سياسيةٍ ناجحة، بل متفوقة على عصرها.

ب – رغم الانفصال النسبي الذي حدث بين السلطتين الدينية والدنيوية منذ نشوء النظام الملكي المعروف باسم (Lugal)، بيد أن نظام الحكم في بلاد سومر بقي يدور في فلك الحكم الثيوقراطي. ولعل مطلع (وثيقة إثبات الملوك) يدل على ذلك بوضوح بإقرارها أن (الملوكية هبطت من السماء). وبذلك تصبح الآلهة مصدرًا للسلطة الشرعية، التي تفوض نواباً عنها من بين البشر ليمثلوها على الأرض عن طريق حكم البشر نيابةً عن الآلهة. وقد تأكد ذلك في الشرائع العراقية اللاحقة، والتي بنيت على أساس التفويض الإلهي من كبار الآلهة إلى إله المدينة، الذي يفوض بدوره ملك هذه المدينة ليحكم الناس نيابةً عنه. وبذلك تتدرج السلطة من كبار الآلهة إلى إله المدينة إلى الملك المفوض عنها. وربما يكون هذا المنحى مقتبس من تجربة دولة نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ولكن بشكل محرف نسبياً.

ج – رغم ازدياد نفوذ ملوك بلاد سومر بعد الانفصال النسبي الذي حدث بين السلطتين الدينية والدنيوية، بيد أن المعبد بقي محتفظاً بدوره المحوري كمرشد ديني للسلطة الدنيوية ومصدراً لتوليها. كما أنه لم يفقد مصالحه الاقتصادية الواسعة، لا سيما الأراضي الزراعية التي يمتلكها. ولذلك فانه لم يجد المسوغات الكافية للجوء للعنف إزاء السلطة الدنيوية. كما استمرت رعاية الملك السومري للشؤون الدينية في عصر فجر السلالات. حيث بقي الدين يلعب دوراً أساسياً في الحضارة السومرية.

د – لم يكن المعبد ساعياً إلى امتلاك السلطة الدنيوية في بلاد سومر، إنما كان مكتفياً بسلطته الدينية. لذلك كانت السلطة الدنيوية للملوك في حالة استرخاء ولم تضطر بموجبها إلى استخدام العنف ضد رجال المعبد.

ر – أن هذا التوافق والانسجام ما بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، كان قد أفضى إلى بناء تجارب سومرية ناجحة، سادها الاستقرار والرفاه والتنمية. لتمثل درساً سياسياً ممكن الاستفادة منه في الحياة السياسية المعاصرة.

ثالثاً:

إن الحالة السومرية التي رسمت معالم علاقة ناجحة ومميزة ما بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، أخذت منحىً آخر في العهد الأكدي. إذ أنه وبعد مرور ربع قرن من قيام الملك (لوكال زاكيزي) بتوحيد بلاد سومر، تَمَكَّن (سرجون الأكدي) من أن ينقلب ضده بالجند الذين تحت أمرته. واستطاع أن يأسره، ويأتي به مصفدًا بالأغلال إلى بوابة معبد الإله المزعوم (انليل) في مدينة نفر الدينية. بوصفه مصدر السلطة ومبدأها الفعال. ويبدو أن ذلك المشهد أقنع الناس بانتصاره لأنه أثبت لهم بأن السلطة السياسية السومرية قد سقطت. وبدأ عهداً جديداً أُطْلِق عليه عهد الدولة الأكدية (2371 – 2230 ق.م). أن هذا العهد الجديد سيشهد نوعاً آخراً من الصراع بين الحكام الجدد ورجال المعبد مغايرٍ للمشهد السومري. حيث قام سرجون الأكدي بعسكرة المجتمع والدولة، وقام بإقصاء رجال المعبد عن شؤون الدولة والسياسة، إلا أن استمرار الدور الاقتصادي للمعبد ورجاله، رغم تراجعه نسبياً، كان قد مثل واحداً من أسباب انهيار الدولة الأكدية، إذ غالباً ما كان رجال المعبد يتحينون الفرص للانقضاض على سلطة الملوك الأكديين. وكانوا من المحرضين على التمردات التي واجهت ملوك أكد.

رابعاً:

وفي العهد البابلي القديم، يبدو أن فلسفة حكم الملك حمورابي القائمة على اقصاء رجال المعبد، واستخدام القوة والصرامة من أجل تثبيت دعائم الملك، وتوحيد البلاد، أدت إلى ندرة وقوع تمردات يقودها رجال المعبد ضده. **وذلك للأسباب الآتية:**

1- أن الملك حمورابي كان ملكاً قوياً وربما قاسياً. وهذا يبدو واضحاً من خلال النصوص

القانونية الواردة في مسلته القانونية، وما تضمنته من عقوبات رادعة. لذلك كان المواطنون يخشون من عملية الخروج عليه كي لا يطالهم العقاب الصارم. كما خشي رجال المعبد من الخروج عليه، لأن الخروج عليه يعني أن رجال المعبد سيطالهم عقاب صارم، خصوصاً أن قوانين حمورابي كانت مهابة لأنه تقف خلفها مؤسسات دولة قوية متربصة بالخارجين على السلطة السياسية والقانون.

2- عبقرية الملك حمورابي، مكنته من معرفة مزاج الشخصية العراقية، التي توصف بالقلق والتمرد. وكان على درايةٍ بمزاج رجال المعبد القلقة والمتمردة أيضاَ. فما كان منه إلا أن يلجأ إلى تغليظ العقوبات وتشديدها. وكان الهدف من هذا التغليظ يكمن في كبح جماح رجال المعبد والممالك والأمراء من الذين اعتادوا على فكرة التمرد والثورة.

3- اعتماد الملك حمورابي على نظرية الحكم المُطْلَق والإدارة المركزية، الأمر الذي كان يحول دون جنوح حكام المدن والأقاليم نحو فكرة التمرد والانفصال تحت غطاء رجال المعبد.

4- كما أن الملك حمورابي، كان قد نجح في الفصل بين الفقراء ورجال المعبد. لأنه حال دون اندلاع ثورة الفقراء التي قد يوظفها رجال المعبد لصالحهم. وذلك عن طريق معالجة مشاكل الفقراء الاقتصادية. إذ أنه كان حريصاً على توفير كل ما من شأنه خدمة اقتصاد الفلاحين، وتوفير فرص عمل لهم تضمن حصولهم على الخبز والطعام. إذ قال في مسلته: (جلبت مصادر لا تنضب من المياه إلى بلاد سومر وأكد). وكذلك قوله: (أنا السيد الذي أنعش الوركاء والذي جهز سكانها بفيضٍ من الماء... الذي وسع الأرض المزروعة التابعة لمدينة تلباد... الذي يهيئ المراعي وأماكن المياه إلى لكش وكرسو... والذي يجهز مسلام بالماء الوفير للشرب).

5-كما يلاحظ أن الموقف الإيجابي للملك حمورابي من الدين، كان قد سلب رجال المعبد مسوغات وجودهم السياسي. إذ أن فصل الدين عن السياسة، كان قد أضعف دور رجال المعبد، خصوصاً بعد فقدان قدراتهم الاقتصادية، وتراجع هيمنتهم على المعبد.

أضـف إلى ذلك، أن السـلوك السـياسي الذي اتبعـه الملك حمـورابي في إدارة الصراع مع رجال المعبد، قد تلازم مع الخطوات الآتية:

أ – أن تمسـكه بالديـن السـائد في عصره قد نال رضا الجمهـور. وإن هذا الرضا كان قد جرد رجال المعبد من أدواتهم الروحية، التي من الممكن اسـتخدامها في صراعهم مع ملوك بابل.

ب – أن تجريـد رجـال المعبـد مـن الأراضي الزراعية التـي كانت في حوزتهـم، كان قد جردهم من القدرات الاقتصادية التي يمكن توظيفها في الصراع.

ج – اعتمد الملك حمورابي على شرعية الإنجاز في عملية إقصاء رجال المعبد، وإضعاف دورهم السياسي.

د – اعتمد حمورابي على إشاعة النظام والقوة والعدل في الحد من نفوذ رجال المعبد.

ر – عمل حمورابي على إشاعة الثقافة في المجتمع البابلي لأن دور رجال المعبد لن يتصاعد الا في ظلال شيوع الجهل والخرافة.

ان ذلك كله، سـاهم بنجاح مشروعه السـياسي، وتحقيق طموحاته بشـكلٍ مميزٍ. حيث أنه أسـس واحدة من أعظم الإمبراطوريـات في التاريخ القديم. وقد كانت خطوات اقصاء رجال المعبد إحدى المعطيات التي ساهمت بهذا المنجز التاريخي.

خامسا:

إن الدولة العراقية في العصر الآشوري، كانت قد اتخذت نمطاً جديداً لم تألفه فيما مضى. حيث تميزت بأمرين أساسيين هما:

1- أخذت الدولة العراقية في العصر الآشـوري طابعاً توسـعياً على المسـتوى الجغرافي، حيـث أنهـا لم تتوقف عند حدود العراق الجغرافية، إنما توسـعت تدريجيـاً إلى أن وصلت إلى نموذج الدولة الإمبراطورية المترامية الأطراف.

2- أخذ نظام الحكم العراقي في العصر الآشوري طابعاً تصاعدياً على مستوى ممارسة السلطة السياسية. حيث وصل إلى مستوى النظام الاستبدادي الشمولي، والذي يجمع فيه الملك، وبشكل مطلق، ما بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. وبذلك تم احتواء القوى الدينية الداخلية (رجال المعبد)، إلا أن النظام الاستبدادي الشمولي، والذي يجمع فيه ملوك آشور، وبشكل مطلق، ما بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، كانت قد أفضى إلى تمردات كثيرة ضدهم، من المرجح أن يكون رجال المعبد لاعبون أساسيون في تفعيل تلك التمردات.

سادساً:

أما طبيعة الصراع بين الملوك الكلديين والقوى الدينية الداخلية (رجال المعبد)، فقد اتخذ طابعاً احتوائياً، بحيث لم يصل إلى مستوى العنف المتبادل. بينما اتخذ الصراع مع القوى الدينية الخارجية (حاخامات اليهود وحكامهم)، طابعاً إقصائياً، وصل إلى حالة العنف المتبادل، بل وصل إلى حالة الحروب الإقليمية. وضمن تلك المسوغات الدينية، هناك من احتسب التحريض الديني الموجه ضد الملك (نبونائيد)، كان من أهم عوامل سقوط الدولة الكلدية. ويبدو أن هناك جهتين رئيسيتين، كانت قد اضطلعت بمهمة التحريض الديني ضد الملك. وكل منهما لها مسوغاتها الدينية. وهما:

1 – كهنة بابل:

لقد لعب كهنة بابل دوراً رئيسياً في سقوط الدولة العراقية الكلدية. وذلك بحكم التقاطع العقائدي والاقتصادي الذي حدث بينهم وبين الملك (نبونائيد). **ولعل أهم محاور الخلاف المحتدم بينهما يَكْمُن فيما يأتي:**

أ – قيام الملك (نبونائيد) بإحداث تغييرات جوهرية في العقائد الدينية لبلاد بابل، عن طريق ثورة الإصلاحات الدينية التي تبناها. حيث أظهر ولاءً متزايدًا لإله القمر المزعوم، وفضله على الإله القومي لمدينة بابل (مردوخ)، لدرجة ارتقى فيها إله القمر، في عهده، إلى منزلة أعلى من منزلة الإله مردوخ. لذلك وجهت منظومة الكهنة نقداً شديداً لتلك التغييرات الدينية في منظومة أدبية عرفت باسم (منظومة نبونائيد). ولاحظ الكهنة، أن

طقوس معبد الإله القمر في أور، قد تبدلت بخلاف ما كانت عليه في عهد الملك نبوخذ نصر الثاني. حيث أدخل الملك (نبونائيد) تعديلات جوهرية على تلك الطقوس لتلائم اعتقاده الجديد في إله القمر وعبادته التي رفضها كهنة بابل، الذين فضلوا عليها ما كان قائماً في عهد الملك نبوخذ نصر الثاني.

ب- كما أدى غياب الملك (نبونائيد) المستمر عن احتفالات رأس السنة البابلية (الأكيتو)، إلى توقف تلك الاحتفالات لأن من اشتراطاتها الدينية حضور الملك فيها بنفسه، الأمر الذي زاد من غضب كهنة معبد الإله مردوخ في بابل. ومن الواضح، أن الملك (نبونائيد)، في خطواته هذه، إنما حاول إيجاد الوحدة السياسية تحت الغطاء الديني. مع ذلك، فإنه اصطدم بتيارٍ معارضٍ قوي داخل بابل، تمثَّل في كهنة معبد مردوخ في بابل. وهناك نصاً مطولاً، يكشف عن الصراع ما بين الملك من جهة، والكهنة من جهة أخرى، ويبين موقف رجال المعبد من إجراءات الملك، والاتهامات التي وجهوها إليه. أن هذا النص، يوضح بشكلٍ كبير طبيعة الصراع الذي بدأه الكهنة ضد الملك (نبونائيد) باحتسابه قد جاء ببدعة دينية على حد زعمهم. عليه، لم يقف الكهنة أمام تلك المحاولات مكتوفي الأيدي، حيث واجه الملك صعوبات جمة، حال عودته من الجزيرة العربية. لعل أهمها كانت معارضة كهنة الإله مردوخ، الأمر الذي أدخل الصراع بين الملك والكهنة طوراً جديداً. إذ ادعى الكهنة، أن الملك (نبونائيد)، قد أهمل شؤونهم، وقطع الأموال عنهم، وأنه أمر بتبديل أغطية رؤوس الكهنة، وتجاوز على صلاحياتهم.

مما تَقدَّم، يتضح جليًا، مدى العداء السافر الذي شنه الكهنة على الملك (نبونائيد)، الأمر الذي كان له أثره السيء على مستقبل البلاد وسقوطها. حيث كانت إصلاحاته الدينية، بمثابة مغامرة فكرية وعقائدية وسياسية، لم يحسب هذا الملك ردود أفعالها بدقة، وربما كلفته تلك المغامرة التاج والدولة على حد سواء.

2 – التحريض الديني اليهودي:

كان اليهود الذين أجلاهم الملك نبوخذ نصر الثاني من مملكة يهوذا إلى بابل، أحد

مصادر التحريض الديني ضد الملك (نبونائيد). وذلك من جهتين أساسيتين هما: تارة يظهرون تعاطفاً مع معتقدات كهنة بابل، ويحرضون الجمهور على الدفاع عنها، والتصدي لمحاولات الإصلاح الديني، التي نهض بها الملك، وتارةً أخرى يحرضون الجمهور ضد الملك (نبونائيد) تحت غطاء المعتقدات التوحيدية التي يؤمنون بها، والتي تتقاطع كلياً مع معتقدات الملك الجديدة ذات الصبغة الوثنية.

عليه، عملوا على تحريض سكان بابل على ما قام به الملك (نبونائيد) عندما أدخل عبادة إله القمر إلى مدينة بابل. حيث صور هؤلاء اليهود، بأن ذلك يعد انتقاصاً من مكانة الإله مردوخ إله مدينة بابل. وكذلك احتسبوا ذلك انتقاصاً من البابليين أيضاً. وقد ساعدوا الملك الأخميني كورش في تحقيق هدفه باحتلال بابل. ورحبت جموع الأسرى اليهود في بابل باحتلال كورش العاصمة بابل. واحتسبوه بمثابة المنقذ والمحرر، الذي سمح لهم بالعودة إلى أورشليم، وإعادة بنائها في السنة الأولى من حكمه كما ورد في سفر عزرا.

ويبدو أن التفسير الديني لسقوط الدولة الكلدية، تفردت به نصوص العهد القديم، التي فسرت سقوط الدولة البابلية الحديثة على أنه حتمية ربانية؛ لأن هذا السقوط كان جزءً من تنبؤات أنبياءهم منذ عهد الملك نبوخذ نصر الثاني عندما راودته أحلاماً أزعجته، وأذهبت منامه. وهذا ما أشارت إليه نبوءة دانيال بقوله: (وفي السنة الثانية من مُلك نبوكد نصر حلم نبوكد نصر أحلامًا فانزعجت نفسه وذهب عنه منامه).

وبذلك، يتبين الدور الرئيسي الذي لعبه الصراع بين حكام العراق ورجال المعبد في سقوط الحكم الوطني في العراق القديم. حيث أنه سقطت بابل عام 539 قبل الميلاد على أيدي الغزاة الفرس الاخمينيين. وقد ترتب على هذا الاحتلال، نكوص الدولة العراقية، التي أخذت ترزح تحت وطأة الاحتلال الأجنبي، والذي دام حوالي عشرة قرون من الزمان قبل الفتح العربي – الإسلامي بدون أن يقدح بشرعية وجودها وديمومتها. والأدهى، أن العراق خلال حقبة الاحتلال الأجنبي، أصبح مسرحاً لحروبٍ طاحنةٍ بين الدول الغازية، الأمر الذي دمر البنية التحتية للبلاد، وأدخلها في أتون الفقر والتخلف وخراب العمران.

سابعاً:

انتهت مرحلة الاحتلال الأجنبي للعراق بشكلٍ رسمي عبر تأسيس الملكية في العراق يوم 23 آب 1921 م. وحينها أصبح فيصل بن الحسينً ملكاً على العراق. لتبدأ جولة جديدة من الصراع بين حكام العراق الحديث ورجال الدين. **يمكن إرجاعها إلى ما يأتي:**

1- يرجح أن يكون الصراع بين المؤسسة الحاكمة والمنظومة الدينية الشيعية في العهد الملكي، ذات صلة بالصراع الذي حدث في السنوات الأولى من العهد الملكي بين الوطنية العراقية والقومية العربية. حيث رفض رجال الدين مسعى الحكومة لتطوير نموذج حداثوي علماني عربي، واحتسبوه بدعةً جاءت بها العناصر الشريفية والضباط العثمانيون السابقون. وراحوا، عوضاً عن ذلك، يشددون على فكرة الهوية العراقية والخصال القبلية العربية. وقد صاغ (على الشرقي) رؤية للوطنية العراقية تعتمد على الطابع القبلي القوي للمجتمع العراقي، والدور التاريخي لقبائل العراق في الحفاظ على الروح الحقيقية للعروبة في البلاد. ودعا إلى بلورة فكرة وطنية تجمع المكونات الاجتماعية كلها بقيم العراق وتراثه. وحاول الشرقي صياغة مفهوم الوطنية العراقية مستلهماً مساعي المصريين لاستخدام ماضيهم الفرعوني كأساس لأسطورة التأسيس.

2- كان ملوك العراق الثلاثة يحملون مشروعاً نهضوياً لبناء الدولة العراقية الحديثة. وإن هذا المشروع كان مشروعاً مدنياً صرفاً، فلسفته السياسية قائمة على الفصل التام بين السياسة والدين مع احترام الأديان كافة، والوقوف منها على مسافةٍ واحدةٍ. ومن هذه المنطلقات الفكرية كانوا متشددين في تطبيق رؤيتهم على العراق مهما كان الثمن، ومهما كانت التداعيات. بحيث لم يتهاونوا في تطبيق هذا المبدأ حتى في إجراءات الدولة البسيطة. وربما يمكن، في ضوء ذلك، تفهم رفضهم تدخل المرجع مهدي الخالصي في تعيين قائمقام مدينة سامراء، رغم أن المنصب كان منصباً ثانوياً، إلا أن التدخل يمس فلسفتهم السياسية التي تشدد على الفصل بين الدين والسياسة. لذلك فإن ملوك العراق كانوا على استعداد لخوض الصراع مع رجال الدين الشيعة حالما يتدخلون في الشؤون السياسية وإدارة الدولة، ولم يوافق الملك فيصل الأول على عودة المجتهدين المنفيين إلا بعد تعهدهم بعدم التدخل بالسياسة.

3- وفي المقابل، كان رجال الدين الشيعة يحملون مشروعاً وطنياً تحررياً، بيد أنه تنقصه الواقعية السياسية، وعدم تفهم متطلبات إدارة الدولة. ويبدو أن فقدان الواقعية السياسية، وعدم تفهم متطلبات إدارة الدولة، كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى نشوب الصراع بين ملوك العراق ورجال الدين الشيعة. ومن هذه المنطلقات، لم يتفهموا أهمية المعاهدة البريطانية – العراقية عام 1922، ولم يتفهموا ضرورة إجراء انتخابات المجلس التأسيسي وما ينتج عنه رغم انها كانت إجراءات لابد منها لإدارة البلاد واستقلالها.

ثامناً:

أما في ظلال الجمهورية العراقية الأولى (1958 – 1963)، فإن الصراع بين الرئيس عبد الكريم قاسم والمنظومة الدينية، كان قد مثل امتداداً للصراع الذي جرى في العهد الملكي وإن اتخذ صيغاً وعناوين أخرى. وقد يكون واضحاً أن الصراع بين الرئيس عبد الكريم قاسم والمنظومة الدينية العربية السنية، التي كان يمثلها سياسياً (الحزب الإسلامي العراقي وحزب التحرير)، كان محكوماً (بنظرية الإزاحة الشاملة). فالرئيس كان ماضياً في مشروع بناء دولة قائمة على الفلسفة الجمهورية والمدنية والتحديث، بينما كان الحزب الإسلامي ساعياً لإقامة (حكم المرشد) كبديلٍ عن الحكم الجمهوري الذي أرسى دعائمه الرئيس عبد الكريم قاسم والضباط الأحرار. وكذلك كان حزب التحرير ماضياً في تأسيس (الخلافة الإسلامية) كبديلٍ عن جمهورية الرئيس عبد الكريم قاسم. ومن هذه المنطلقات، كانت نظرية الإزاحة بين الطرفين أمراً حتمياً. فالرئيس كان لا يرغب بوجود أحزابٍ دينية في جمهوريته. لذلك لم تمنح وزارة الداخلية الرخصة لكلا الحزبين بموجب قانون الجمعيات، إنما قامت بقمعهما، وزج كوادرهما في السجون. بينما سعى كلا الحزبين إلى إسقاط حكومة الثورة عن طريق التركيز على أخطائها وتضخيمها، وصولاً إلى (حكم المرشد) أو (الخلافة الإسلامية).

أما الصراع بين الرئيس عبد الكريم قاسم والمنظومة الدينية – السياسية التي يقودها المرجع محسن الحكيم، فلم تكن واقعةً ضمن إطار (نظرية الإزاحة الشاملة)، إنما كانت

متعلقة بتفاصيل الحكم وأخطائه. وذلك لأن تلك المنظومة لم تكن تمتلك مشروعاً سياسياً بديلاً عن جمهورية الرئيس عبد الكريم قاسم. **عليه، فأن الصراع بينهما كان محكوماً بما يأتي:**

أ – أن المنظومة الدينية لم ترتب أولوياتها بشكلٍ سليم. إذ أنها ركزت على تفاصيل الحكم وأخطائه، بينما لم تكن ناظرة إلى قائد الثورة وإنجازاته الكثيرة. حيث أنه كان حاكماً عادلاً، وشخصية وطنية معتدلة ومتسامحة، نالت شرعية الإنجاز، وامتلك تأييداً شعبياً واسعاً كونه كان فعلا (نصيراً للفقراء). إذ أن أغلبية العراقيين، يحتسبونه، الحاكم الأكثر عدالةً ونزاهةً وصدقاً من بين حكام العراق الحديث والمخلص (وأبو الفقراء) كما يشاع.

ب– وكان على المنظومة الدينية أن تمنح الوقت الكافي للرئيس عبد الكريم قاسم قبل الحكم عليه. فالرئيس كان يمتلك مشروعاً سياسياً نهضوياً واعداً، وكان بأمس الحاجة إلى الوقت اللازم، بقدر احتياجه إلى تأييد المنظومة الدينية.

ج– كما أن النزعة التحديثية التي آمن بها الرئيس عبد الكريم قاسم قد تسببت بنشوب الصراع مع المنظومة الدينية التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم، لأنها كانت أحياناً نزعةً غير واقعية، ولا تتسق مع واقع المجتمع العراقي وعقيدته الدينية، ونخص منها بالذكر (قانون الأحوال الشخصية)، الذي عجل بالصراع بين المؤسسة الحاكمة والمنظومة الدينية. لذلك كان على الرئيس أن يتفهم هواجس رجال الدين وطبيعة المجتمع العراقي المحافظ لكيلا يصل إلى مرحلة الصدام مع المنظومة الدينية.

د– أضف إلى ذلك، كانت إدارة الحكم من الرئيس عبد الكريم قاسم بالتحالف مع الحزب الشيوعي العراقي، من أهم العوامل التي عجلت بوقوع الصراع مع رجال الدين، لأن الشيوعية كمنظومة فكرية مثلت أكبر تحدٍ للمنظومة العقائدية الإسلامية. والشيوعية كمنظومة سياسية، تمكنت، وإلى حدٍ كبير، من التوغل داخل المجتمع الشيعي، الذي يمثل القاعدة الشعبية التقليدية للمرجعية الدينية، بل أن أغلب قياداته وأعضاءه كانوا من الشيعة. لذلك كان طبيعياً أن تدافع المنظومة الدينية عن مصدر قوتها الشعبية حتى إذا اقتضى الحال التصادم مع المنظومة الحاكمة.

تاسعاً:

وفي عهد الرئيس عبد السلام عارف (1963 – 1966)، فإن الصراع بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية الشيعية، لم يصل إلى مستوى العمل على نظرية (الإزاحة الشاملة). وذلك لأن المنظومة الدينية لم تكن مهيأة سياسياً لاستلام الحكم آنذاك، لأنها لم تكن تمتلك المشروع السياسي البديل، ولا تمتلك الأدوات السياسية التي تحكم بموجبها. كما أن الرئيس عبد السلام عارف، لم يكن قلقاً من المنظومة الدينية لكي يتبع معها نظرية (الإزاحة الشاملة) لأنها لازالت غير منظمة بما فيه الكفاية. فضلاً عن أن عهده لم يكن سوى عهد صعودٍ للاتجاهات القومية، بل يمكن القول إنه يمثل (العصر الذهبي) للقومية العربية. ولذلك لا يمكن أن تنافسها (الفكرة الإسلامية) بأي شكلٍ من الأشكال. ولعل السياسات الطائفية التي مورست في عهد الرئيس عبد السلام عارف، وقوانين التأميم الارتجالية المتسرعة، والتي ألحقت الضرر بمصالح التجار الشيعة، وبمصادر تمويل مشاريع المرجعية الدينية الشيعية، كانت من أهم محاور الصراع بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية. عليه، لم تتجاوز المنظومة الدينية الشيعية وهي بصدد معارضتها لحكم الرئيس عبد السلام عارف، أكثر من السياسات المطلبية، والتي ترى أنها إصلاحية من داخل النظام وليس من خارجه.

عاشراً:

وإزاء حاكم عادل مثل الرئيس عبد الرحمن عارف (1966 – 1968)، لا يميز بين المواطنين على أسس مذهبية أو دينية أو قومية، ستجد المنظومة الدينية، لا محالة، صعوبة بالغة في مواجهته أو معارضته، خصوصاً أنه يحترم دور رجال الدين، ويبذل أقصى ما يمكن للحفاظ على الوحدة الوطنية والمشاكل التي واجهتها كالمشكلة الكردية. لذلك، اتفقت أغلب المصادر على أن العلاقة بين الرئيس عبد الرحمن عارف والمنظومة الدينية الشيعية، التي كان يقودها المرجع محسن الحكيم، كانت على ما يرام، وانه كان متساهلاً معها، وفسح المجال لها بالتحرك والتحدث مع الجماهير بكل حرية.

ورغم أن الرئيس عبد الرحمن عارف، لم ينجح بشكلٍ ناجز في مجال وضع الأسس

الرصينة للقضاء على عوامل التفرقة الطائفية في البلاد، إنما كان نجاحه محدوداً، لأن جهاز الدولة قد تربى طوال سنوات حكم أخيه الرئيس عبد السلام عارف على المحاباة الطائفية. مع ذلك، كانت المنظومة الدينية الشيعية متفهمة لذلك النجاح المحدود. بل يمكن القول أن المرجعية الدينية كانت تعيش في عصرها الذهبي إبان حكم الرئيس عبد الرحمن عارف. وقد لمس المرجع محسن الحكيم ذلك فوجه الشكر إلى الرئيس عبد الرحمن عارف على رعايته لرجال الدين واهتمامه بشؤون المسلمين. وخاطبه بكلمة غير معهودة في خطابات المراجع مع رجال الحكم قائلاً: (ولدنا المعظم الفريق عبد الرحمن عارف رئيس الجمهورية العراقية المحترم دام توفيقه).

وقد بلغت المنظومة الدينية التي يقودها المرجع محسن الحكيم أوج ازدهارها في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف بفعل العوامل الآتية:

1- اتسعت شعبيتها بشكلٍ ملموسٍ، نتيجة الدور السياسي والحرية التي تمتعت بها إبان عهد الرئيس عبد الرحمن عارف.

2- الطريقة المنظمة التي أدار بها المرجع محسن الحكيم شؤون المرجعية الدينية، ساعدت كثيراً على اتساع دائرة نفوذه السياسي والديني والاجتماعي.

3- كما أن المرونة التي أبداها رئيس الجمهورية عبد الرحمن عارف ورئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز كلها عوامل ساعدت على انتعاش المنظومة الدينية بشكلٍ غير مسبوق.

وعلى خلاف ما كان عليه الحال مع الرئيس عبد السلام عارف لم يواجه المرجع محسن الحكيم أيُ مواقف حرجة مع أخيه الرئيس عبد الرحمن عارف سوى الاعتراض على التدخل المصري في شؤون العراق، الذي طرحه نجل المرجع (مهدي الحكيم) أثناء لقاء تم بين الرئيس ونجل المرجع. ورغم ذلك، فأن الرئيس عبد الرحمن عارف، لم يكن يمثل طموحات المنظومة الدينية التي يقودها المرجع محسن الحكيم كونه كان يحمل فكراً قومياً عربياً، وكان بالإمكان إسقاطه بسهولةٍ، إلا أن المرجعية الدينية لم تتحرك لإسقاطه، وإقامة الدولة الإسلامية على أنقاضه. **وذلك للأسباب الآتية:**

أ – لم تكن هناك واجهة سياسية فعالة لدى المنظومة الدينية ممكن أن تضطلع بتلك المهمة الصعبة وفق نظرية الإزاحة الشاملة لنظام الحكم القائم.

ب– كما أن المرجع محسن الحكيم كان لا يؤمن بقدرة الجماهير على تغيير الأوضاع، ومواجهة السلطة القائمة في تلك المرحلة.

ج – أضف إلى ذلك، كان المرجع محسن الحكيم يعتقد أن الجيش لم يكن مؤيداً للمنظومة الدينية وقيمها. كما أنه لا توجد عناصر عسكرية يمكن الاعتماد عليها في قلب نظام الحكم. إذ أظهرت التجربة، أن العسكر لم يكونوا مستعدين للتخلي عن السلطة لصالح أي مؤسسة دينية أو مدنية، مهما كان الثمن.

أحد عشر:

أما في عهد حكم حزب البعث العربي الاشتراكي (1968 – 2003)، فيتبين أن المرتكزات التي وقفت عليها كلاً من المنظومة الحاكمة من جهة، والمنظومة الدينية – السياسية من جهة أخرى، قد مهدت الطريق لأوسع صراعٍ فكريٍ وسياسيٍ بين الطرفين. فإذا كانت المنظومة الحاكمة قد ارتكزت على الفلسفة الجمهورية ذات التوجهات القومية – الاشتراكية، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، قد ارتكزت على الفلسفة الإسلامية ذات التوجهات الثيوقراطية. وإذا كانت المنظومة الحاكمة قد اعتمدت، في مطلع وجودها في السلطة، على الرمزية السياسية النسبية للرئيس أحمد حسن البكر، فإن المنظومة الدينية، في مطلع وجودها المعارض، اعتمدت على الرمزية الدينية – السياسية النسبية للمرجع محسن الحكيم. وعندما اشتد عود منظومة الحكم، فإنها اعتمدت على الرمزية السياسية الأقوى لحزب البعث، وهي رمزية الرئيس صدام حسين، وبالمقابل، فإن المنظومة الدينية، عندما اشتد عودها، فإنها اعتمدت على الرمزية الدينية – السياسية الأقوى، وهي رمزية المرجع محمد باقر الصدر. ثم اعتمدت في منتصف التسعينات على الرمزية الدينية – السياسية الأكثر شعبية، وهي رمزية المرجع محمد صادق الصدر. وإذا كانت منظومة الحكم، قد اعتمدت على تنظيم سياسي قوي، مثله حزب البعث، الذي أصبح الحزب الحاكم في البلاد بلا منازع، فإن المنظومة

الدينية أيضا اعتمدت على تنظيمٍ سياسي قوي، مثله حزب الدعوة الإسلامية. ثم ساندتها تنظيمات إسلامية أخرى. لعل أبرزها منظمة العمل الإسلامي، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية.

ولقد ولد من هذا المشهد السياسي - الفكري المتضاد، أوسع الصراعات الفكرية والسياسية ما بين منظومة الحكم العلمانية من جهة، والمنظومة الدينية الثيوقراطية من جهة أخرى. وقد تفاقمت حدة هذا الصراع لأنه كان خالٍ من أي حوار بين الطرفين. فلغة الحوار كانت غائبة بين الطرفين لأن كلاهما يؤمن بنظرية الإزاحة الشاملة التي لا تحدد أي مساحة من الوجود للطرف الآخر. إن غياب لغة الحوار بين مؤسسة البعث الحاكمة، والمنظومة الدينية - السياسية المعارضة، قد فتح باب الصراع السياسي العنيف على مصراعيه، ليأخذ مساراً غير مسبوقٍ في تاريخ العراق. ويبدو أن غياب لغة الحوار بين طرفي الصراع، راجع إلى رفض الآخر، وعدم القبول بالتعددية السياسية والحزبية الكاملة. فضلاً عن صراع المصالح، وتباين الخلفيات الفكرية ومخرجاتها. فكل طرفٍ يمتلك تصوراته الذهنية الخاصة حول الدولة والمجتمع والسياسة والدين. فضلاً عن تفاصيل سياسية خلافية عديدة. ومن خلال ذلك الصراع الفكري، ولد الصراع السياسي بين مؤسسة البعث الحاكمة من جهة، والمنظومة الدينية - السياسية المعارضة من جهة أخرى.

إذ كان الرئيس أحمد حسن البكر، يسعى طوال مدة حكمه إلى احتواء المنظومة الدينية - السياسية المعارضة، وفتح باب الحوار معها، بيد أن جهوده باءت بالفشل لأن الصراع كان، في الواقع، جزءً من الصراع الاوسع بين الأنظمة القومية العربية ذات التوجهات العلمانية، والقوى الإسلامية التي تطمح دائماً إلى زج الدين في السياسة، ورفض الحكم العلماني، واحتسابه تهديداً للهوية الإسلامية. وربما يكون هذا المنهج الاحتوائي الذي عمل به إزاء المنظومة الدينية - السياسية راجع لكونه يمتلك ميولاً إسلامية من جهة، ولكونه تميز بالاعتدال والهدوء والرزانة في الظروف الصعبة من جهة أخرى. لذلك، لم يكن محارباً للإسلام كديانةٍ كما يشاع أحياناً، إنما كان محارباً لظاهرة الإسلام السياسي. ومن هذه المنطلقات، لجأ الرئيس البكر إلى سياسة الضربات المحدودة للمنظومة الدينية - السياسية

المعارضة، ولم يصل معها إلى حالة المواجهة الشاملة، إنما سعى للتخلص منها عبر أساليب تتراوح ما بين الترغيب والترهيب. ويندرج في إطار الضربات المحدودة التي وجهها الرئيس البكر للمنظومة الدينية – السياسية المعارضة ما يأتي:

1- عمل على عقد تحالفات مع بعض قوى المعارضة العلمانية، كالحزب الشيوعي العراقي والحزب الديمقراطي الكردستاني، لضرب المنظومة الدينية – السياسية المعارضة أو تحجيمها.

2- ومن واقع معرفة مؤسسة البعث الحاكمة بدور المرجع محمد باقر الصدر ونشاطه في الخمسينات والستينات في مواجهة المد الشيوعي، وبروزه الفكري المتصاعد، فإن السلطة قد ركزت عليه. وهذا ما عكسته اعتقالات السلطة المتكررة له.

3- كما أن مؤسسة البعث الحاكمة في عهد الرئيس البكر، تحاشت المواجهة الشاملة مع المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، إنما اكتفت بتجزئة الضربات للحالة الإسلامية من أجل عرقلة نمو التيار الإسلامي، وعدم السماح له بإكمال بنائه الداخلي بما يؤهله ليشكل ثقلاً مركزياً في الحياة السياسية العراقية.

4- أضف إلى ذلك، كان ابتعاد المرجع الخوئي عن السياسة بعد توليه موقع المرجعية الدينية العليا، أعطى الرئيس البكر مرونة في تنفيذ سياسة الضربات المحدودة للتيار الإسلامي، ومكنه من الإفصاح عن كونه لا يواجه الإسلام، وإنما يواجه تياراً مسيساً من الإسلاميين.

5- ولقد تطلبت سياسة الضربات المحدودة، التدخل بشؤون المرجعية الدينية بما يكرس تعدد الاتجاهات بداخلها بصورةٍ سلبيةٍ تتيح لها أكبر قدر من المرونة التدخلية.

وبالمقابل، نجد أن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، كانت قد تدرجت في صراعها مع مؤسسة البعث الحاكمة أثناء حكم الرئيس أحمد حسن البكر (1968 – 1979). حيث بدأت في حياة المرجع محسن الحكيم، بالسياسة المطلبية التي تقوم على توجيه النصح والإرشاد بدون العمل على إسقاط نظام الحكم أو السعي لإشعال الثورة ضده. إلا أن هذا

المنهـج قد تغير بعد وفاة المرجع الحكيم، وأخـذ بالتصاعد والتثوير إلى أن بلغ ذروته على يد المرجـع محمـد باقـر الصدر الذي دعا صراحةً إلى إسـقاط نظام الحكـم في ندائه الصادر في 5 تموز 1979.

ثـم أصبحـت المواجهة المسـلحة، أمراً لا مناص منه بعد أن تولى صدام حسـين رئاسـة الجمهوريـة العراقية (1979 – 2003). حيث ترجم حزب الدعوة فتوى المواجهة التي تبناها المرجـع محمد باقر الصدر إلى واقـعٍ عملي. وذلك عندما قرر الانتقال من المرحلة السياسـية إلى مرحلة العمل الثوري المسـلح حال تسـلم الرئيس صدام حسـين مقاليد السـلطة. وكان المبتغـى في هـذه المرحلة، أن يقوم حزب الدعوة بعملية انتزاع الحكم من نظام البعث الحاكم بالقوة المسلحة.

ويبـدو أن شـخصية الرئيس صدام حسـين، ونمط تفكيره، ومسـلماته الفكرية، كانت من أهم عوامل تصعيد المواجهة الإسـلامية المسلحة ضد مؤسسة البعث الحاكمة. فالرئيس صدام حسـين اتبع سياسـة العنف ضـد كل من يعارضه، بل أنـه كان رافضاً لأي معارضة، من حيث المبدأ، مهما كانت. ومن هنا أصبحت معادلة الصراع الصفرية حاكمة على الصراع المحتدم بين مؤسسـة البعث الحاكمة والمنظومة الدينية – السياسـية المعارضة. فنظام الحكم في عهـد الرئيس صدام حسـين لن يكتفـي بالاحتواء والضربات المحدودة التي سـار عليها سـلفه الرئيس البكر، إنما اتجه نحو المواجهة الشاملة، والضربات العنيفة للحركة الإسلامية بكافـة توجهاتها. وقـد تم تقنين تلك التوجهـات عن طريق قرار مجلس قيـادة الثورة المرقم 461 والمـؤرخ في 31 آذار 1980. وأصبـح الرئيـس صدام حسـين عازماً عـلى ضرب الحركة الإسلامية بكل قوةٍ. وذلك من أجل الحد من تأثيرات الثورة الإسلامية في إيران. **وقد تمكن من ذلك للأسباب الآتية:**

1- أن أدوات السـلطة الأمنية، في عهده، قد تكاملت وتمرسـت في مطاردة أفراد الحركة الإسلامية أكثر من أي وقت مضى.

2- كـما تمكنـت وسـائل الإعـلام مـن تشـويه الصفـة الإسـلامية للحركة الإسـلامية،

واحتسبت حراكهم حراكاً طائفياً مرتبط بالتخريب والعمالة لجهات خارجية. لذلك وجه المرجع محمد باقر الصدر في 19 تموز 1979 خطاباً أطلق عليه (الخطاب الأخير)، أوضح فيه أن المواجهة مع سلطة البعث ليست مواجهة طائفية، إنما هي مواجهة مع نظام دكتاتوري متسلط على الشعب العراقي.

وبالمقابل شرعت المنظومة الدينية – السياسية المعارضة في العمل على إسقاط نظام الحكم القائم وتصفيته من جذوره. وذلك لأن النظام الحاكم في العراق يمثل حسب قناعات حزب الدعوة (الغطاء الواقي عن انفجار الثورة الإسلامية في العراق. كما هو السد الحاجز الذي يعيق امتداد الثورة الإسلامية الإيرانية إلى العراق). إذ أن الثورة الإسلامية في إيران بحكم مضامينها الدينية، وآليات نجاحها في الوصول إلى السلطة، فإنها فرضت تداعيات جوهرية على البلدان العربية عموماً، والعراق خصوصاً. حيث أثرت على المنظومة الدينية – السياسية العراقية المعارضة، وعلى مؤسسة البعث الحاكمة في العراق. وأن تلك التأثيرات كانت بمثابة عوامل أساسية، مهدت الطريق لاندلاع الحرب العراقية – الإيرانية في عقد الثمانينات، والتي مثلت نقطة تحولٍ جوهريةٍ في إشكالية الصراع بين حكام العراق ورجال الدين. **وذلك من زاويتين رئيسيتين هما:**

أ – أن الحرب، كانت قد مثلت إعلاناً رسمياً عن تحول الصراع ما بين حكام العراق ورجال الدين، من الإطار المحلي إلى الإطار الإقليمي.

ب– كما أن الحرب، كانت قد عبرت عن أقصى حالات العنف الدموي بين حكام العراق والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة بشقيها الداخلي والخارجي. إذ أن الحرب كلفت البلدين والقوى الإسلامية العراقية خسائر بشرية فادحة. وكان لها تأثيرات ملموسة على الحركة الإسلامية المعارضة وعلى نظام البعث الحاكم على حدٍ سواء. حيث أثرت الحرب على المنظومة الدينية – السياسية المعارضة من الزوايا الآتية:

(أ) أفضت الحرب إلى مزيدٍ من حملات القمع والاعتقالات ضد الحركة الإسلامية المعارضة تحت هواجس الحرب.

(ب) دفعت الحرب المنظومة الدينية – السياسية المعارضة نحو المزيد من التعاون مع إيران.

(ج) دفعت الحرب الحركات الإسلامية المعارضة إلى تشكيل أجنحةٍ مسلحة لمواجهة نظام البعث الحاكم. لعل أبرز تلك الأجنحة كان (فيلق بدر) الذي لعب دوراً في العمليات العسكرية ضد الجيش العراقي خلال الحرب. وأتاحت الحرب الفرصة للحركة الإسلامية للمشاركة في جبهات القتال، واكتساب المهارات والخبرات القتالية.

كما لعبت الحرب دوراً في إحداث تحولات على نظام البعث الحاكم من الزوايا الآتية:

أ – قدمت الحرب فرصةً للرئيس صدام حسين لتعزيز قبضته على السلطة عندما استخدمها كوسيلةٍ لتوحيد الشعب حول قيادته، وتعزيز دور الأجهزة الأمنية والاستخبارية. وتصفية خصومه من إسلاميين أو غيرهم. ومكنته من إضعاف المعارضة العراقية.

ب– وبحكم تكلفة الحرب الباهظة، فإنها خلفت بنية تحتية مدمرة، وتراجعاً في مستوى الخدمات الأساسية كالصحة والتعليم، مما أثر على مستوى المعيشة العامة للمواطنين.

ج – كما إن تراكم الديون الخارجية، كان قد أثقل كاهل الدولة العراقية، وخاصة الديون الكويتية والسعودية، لأنها أفضت إلى تفاقم الأزمات الاقتصادية للبلاد. ويبدو أن تلك الديون والأزمات مهدت الطريق لاجتياح الكويت عام 1990، على أمل أن تكون تلك الخطوة العسكرية حلاً لمشاكل العراق الاقتصادية التي تفاقمت بعد الحرب العراقية – الإيرانية.

ويبدو أن المعادلة التي حكمت الصراع بين حكام البعث والحركة الإسلامية المعارضة، قد تغيرت، إلى حدٍ كبيرٍ، في عقد التسعينات. وذلك بحكم المعطيات الجديدة التي فرضتها نتائج الحرب العراقية – الإيرانية، وحرب الكويت ومخرجاتها التي أخلت بتوازنات المنطقة.

وفي خضم هذه الأجواء العراقية الصعبة، بدأت القوات الدولية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية عملياتها العسكرية ضد العراق في 19 آذار 2003، بتأييدٍ من قوى المعارضة

العراقية بما فيها الفصائل الإسلامية. وفي 9 نيسان 2003 تم احتلال بغداد، وإعلان سقوط نظام حكم الرئيس صدام حسين. ثم انتهت الحرب رسمياً في 1 مايس 2003 عندما أعلن الرئيس الأمريكي (جورج دبليو بوش) نهاية العمليات القتالية الكبرى في العراق.

وبناءً على ذلك، هيأت الإدارة الأمريكية الأجواء لاستلام قوى المعارضة العراقية مقاليد الحكم في البلاد بعد مدة من الحكم العسكري والمدني الأمريكي المباشر. ورغم أن سلطة الائتلاف الموحدة، كانت تمتلك الصلاحيات الكاملة لإدارة شؤون العراق حسب قوانين الحرب والاحتلال العسكري المنصوص عليها في الأمم المتحدة، إلا أنها أعلنت عن تشكيل (مجلس الحكم) في 12 تموز 2003، المكون من 25 شخصيةً عراقيةً، شكل طبقاً لفلسفة المكونات، ومنح صلاحيات جزئية في إدارة شؤون العراق، والتي يمكن احتسابها الخطوة الأولى لاستلام رجال الدين مقاليد الحكم في العراق لأول مرة في التاريخ.

وبناءً على ذلك، يتبين ما يأتي:

أ – إن مرحلة حكم الرئيس صدام حسين (1979 – 2003)، كانت قد شهدت صراعاً حاداً، وغير مسبوقٍ، بين مؤسسة الحكم والمنظومة الدينية – السياسية المعارضة، لدرجةٍ يمكن احتسابه الصراع الأكثر دمويةً وعنفاً في تاريخ العراق. إذ لا يمكن مقارنة حدة هذا الصراع بأي مرحلةٍ سياسيةٍ سابقة من تاريخ البلاد.

ب– تحكمت المعادلة الصفرية، ونزعة الإقصاء والإزاحة الشاملة في السلوك السياسي لطرفي الصراع. فمؤسسة البعث الحاكمة في عهد الرئيس صدام حسين، لم تحاول إطلاقاً استيعاب القوى الدينية – السياسية المعارضة ضمن إطار نظام الحكم القائم، إنما استخدمت أقصى حالات العنف ضدها لأنها تعتقد أن الإسلام السياسي يشكل تهديداً جدياً لنظام البعث القومي العلماني. ولذلك استخدمت القانون رقم (461) لسنة 1980، والمادة (156) من قانون العقوبات لإعدام أعضاء حزب الدعوة الإسلامية والمساندين له (لمجرد الانتماء للحزب)، وتطبيق ذلك بأثر رجعي. وبالمقابل، فإن المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، لم تحاول الاندماج في نظام الحكم القائم أو تقويمه أو تقدير مستلزمات الحكم وضروراته،

إنما سعت للإطاحة به بالوسائل المتاحة كافةً، بما فيها تكفير النظام القائم، ومواجهته بالعمل المسلح. وكان قانون اجتثاث البعث، الذي دخل حيز التنفيذ في 16 مايس 2003، دليلاً على نزعة المعادلة الصفرية المضادة، التي قامت بها الحكومات الإسلامية المتعاقبة بعد احتلال العراق، لأن من شأن هذا القانون إزالة آثار حزب البعث في النظام السياسي الجديد.

ج – لم يقدر طرفي الصراع خطورة الصراع الدموي بينهما من حيث التكلفة الباهظة، ومن حيث التبعات التي قد تترتب عليه. ففي عقد الثمانينات خرج الصراع عن حدود السيطرة عندما تحول من صراع محلي إلى صراع إقليمي، أفضى إلى اندلاع أقسى حرب بين العراق وإيران منذ الحرب العالمية الثانية. وقد كلفت هذه الحرب البلاد خسائر بشرية ومادية جسيمة. كما ألحقت الأذى بالحركة الإسلامية المعارضة لأنها دفعت نظام حكم البعث إلى استخدام العنف المفرط ضدها تحت هاجس الحرب ومتطلباتها. ومن ثم أدى هذا الصراع الدموي إلى اجتياح الكويت عام 1990، وإلى فرض حصارٍ قاسٍ على العراق للمدة من (1990 – 2003)، والذي انتهى باحتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق في 9 نيسان 2003، لتشكل واقعة الاحتلال الأجنبي وضعاً أكثر قسوةٍ من الاستبداد على الشعب العراقي عموماً، وعلى القوى الإسلامية الحاكمة خصوصاً، لأنها أصبحت مطالبة بإنهاء الاحتلال والنفوذ الأجنبي، واسترداد السيادة للبلاد، وهي مهمة صعبة للغاية في ظل قدراتها، وفي ظل التوازن الجديد للنظام الدولي القائم.

اثنا عشر:

يبدو أن الصراع بين حكام العراق ورجال الدين كان يدور حول السلطة السياسية. إذ أن حكام العراق عبر التاريخ يريدون الاحتفاظ بالسلطة واحتكارها عبر وسائل الإكراه أو الإقناع، ورجال الدين يريدون انتزاع السلطة منهم أو تقاسمها معهم عبر استخدام الدين للوصول إلى غاياتهم السياسية، وربما يكون المرجع محمد باقر الصدر استثناءً من القاعدة. حيث أنه كان صاحب مشروع وقضية، ولم يكن ساعياً إلى تولي السلطة بقدر سعيه نحو تأصيلها على أسس ثيوقراطية.

ومن هنا، يصبح الصراع بينهما أمراً مفروغاً منه رغم أنه اتخذ صيغاً وأبعاداً مختلفةً. ففي العراق القديم لم تصل الحالة إلى العنف المتبادل، ربما لأن الحاكم كان يمتلك صفةً دينيةً في الفكر العراقي القديم كما تشير إلى ذلك وثيقة إثبات الملوك السومرية، أو ربما كان تقاسم السلطة بين الحكام ورجال الدين أمراً مقبولاً لدى الطرفين. مع ذلك حدث تهميش لرجال الدين في عهد الملك سرجون الأكدي والملك حمورابي، وحدثت إزاحة سلمية لرجال الدين في عهد الملك آشور بانيبال والملك نبوخذ نصر الثاني عندما أصبح كل منهما ملكاً وكاهناً أعظم في الوقت نفسه. أما في العراق الحديث، فقد تصاعدت حدة الصراع بين الطرفين ابتداءً من عهد الملك فيصل الأول حتى عهد الرئيس عبد السلام عارف، إلا أنها لم تصل إلى حالة العنف المتبادل. بينما شهدت العلاقة بين الطرفين تحسناً ملحوظاً في عهد الرئيس عبد الرحمن عارف. ثم انتكست العلاقة في عهد حزب البعث العربي الاشتراكي (1968 – 2003) لتصل إلى أقصى حالات العنف بين الطرفين. ذلك العنف الذي كانت له تداعيات خطيرة على البلاد، خصوصاً بعد أن تحول الصراع من طابعه المحلي إلى طابع إقليمي، حيث افضى إلى حروبٍ واحتلال وثمنٍ باهظٍ.

ثلاثة عشر:

يبدو أن حكام العراق لم يجيدوا فن إدارة الصراع مع رجال الدين عن طريق الحوار والاحتواء. وذلك للأسباب الآتية:

1- إن نزعة الاستبداد، واحتكار السلطة حالت دون تقبل الرأي الآخر، ودفعت نحو مزيد من الصراع بين الطرفين.

2- إن مزاعم الاحتراف السياسي لدى حكام العراق دون غيرهم، دفعتهم نحو الاستهانة بالعقلية السياسية لرجال الدين، وعدم التعاطي معها بشكلٍ فعالٍ، مما أدى، رويداً رويداً، نحو اندلاع الصراع بين الطرفين.

3- بحكم الفلسفة العلمانية، التي آمن بها حكام العراق، فإنهم يعتقدون بأن الدين يمتلك شكلاً معيناً من أشكال الدولة والحكم. لذلك فإنه يشكل خطراً على سلطاتهم

السياسية، الأمر الذي يستلزم فصل الدين عن الدولة فصلاً تاماً. إن هذا الفصل يسحب البساط من تحت أرجل رجال الدين، ويلغي دورهم السياسي كلياً، مما يدفعهم نحو الصراع مع الحكام من أجل استرداد سلطتهم كلياً أو جزئياً. كما أنه يتعارض مع ظاهرة التدين السائدة في المجتمع العراقي.

4- أضف إلى ذلك، كانت المظالم التي رافقت السلوك السياسي لحكام العراق، والأزمات الاقتصادية التي تحدث في البلاد أحياناً، قد مثلت أدواتٍ مهمةٍ غالباً ما يستخدمها رجال الدين لمحاربة حكام العراق أو الإطاحة بهم.

أضف إلى ذلك، وقع رجال الدين في أخطاءٍ تتعلق بإدارة الصراع مع حكام العراق. لعل أهمها ما يأتي:

1- لم يتفهم رجال الدين متطلبات الحكم وضروراته في بعض الأحيان. لذلك كانوا يكثرون من انتقاد الحكام دون الاطلاع على ضرورة القرار من عدمه. وقد يكون انشغال رجال الدين في الشؤون الدينية المختلفة، لم يمكنهم من تفهم متطلبات الحكم وأولوياته وضروراته.

2- أن مزاعم تمثيل الله على الأرض، يعد واحداً من أهم أخطاء رجال الدين، لأنه يفضي إلى الصراع الدموي الحتمي مع الحكام تحت ذريعة دينية. في حين أن الدين الذي يرتكز عليه رجال الدين، إنما يمثل وجهة نظرهم في الدين وليس الدين ذاته. كما أن مزاعم احتكار الحقيقة الدينية قد أوقعتهم في أخطاءٍ جسيمةٍ. إذ أن الفتاوى التي يصدرونها بصدد الشؤون السياسية قابلة للخطأ، وقد يترتب عليها نتائج وخيمة على الدولة والمجتمع لأنها لم تصدر بناءً على دراسة متخصصة وملمة بمتطلبات الحكم من حيث القدرات والأدوات والأولويات، إنما تكون في الأغلب صادرة بمشورة الدائرة المحيطة، والتي يطلق عليها لقب (الحواشي). إن مزاعم امتلاك الحق المطلق، غالباً ما تدفع رجال الدين نحو توجيه تهمة التكفير أو التفسيق أو الزندقة ضد من يخالفهم الرأي مما يدفع إلى الصراعات الدموية مع الحكام.

3- إن أطروحات رجال الدين حول الدولة الثيوقراطية، التي يعدونها النظام الشرعي الوحيد على وجه الأرض وما عداها دول كفرٍ وشركٍ وظلمٍ، تعد من أخطائهم الجسيمة إزاء حكام العراق. ويمكن تفنيدها بالشكل الآتي:

أ – إن النص المقدس لم يشر إلى أي نوعٍ من الحكومات أو الدول الواجبة التنفيذ، إنما أشار إلى أخلاقيات الممارسة السياسية ليس إلا، لأنه كتاب إيمان وهداية وليس كتابٍ متخصصٍ في العلوم السياسية.

ب– أن النبي نوح والنبي إبراهيم عليهما السلام لم يكونا من دعاة تأسيس الدولة الثيوقراطية، ولم يأمرهم الله بتأسيس أي نوع من الدول. بيد أن صراعهما مع رجال المعبد (قوم نوح، وقوم النمرود) من أجل التوحيد، ورفع الظلم عن الناس، كان قد أفضى إلى ولادة الدولة في عهد النبي نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كأمرٍ واقع كان من الضروري التعاطي معه بشكلٍ إيجابي كونه من متطلبات التنظيم المقبول عقلاً. بينما اكتفى النبي إبراهيم بنشر عقيدة التوحيد، وتفنيد شرعية حكم رجال المعبد. ومن ثم مغادرة أرض العراق في خطوة أضفت عليه المزيد من الشهرة العالمية. كما أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن ساعياً نحو تأسيس دولة ثيوقراطية، إنما تشكلت لديه دولة المدينة كأمرٍ واقع لابد من التعاطي الإيجابي معه.

4 – كما أن مشاركة الحركات الإسلامية، بشكلٍ أو بآخر، في الحرب العراقية – الإيرانية، كان قد حجم من قاعدتهم الاجتماعية من جهة، ودفع حكام العراق نحو استخدام أقصى حالات العنف ضدهم تحت مسوغات الحرب ومتطلباتها.

5- ولعل من أخطاء المنظومة الدينية – السياسية المعارضة، أنها تخلت عن دورها في هداية الأمة، وتحولت إلى حركةٍ سياسية تتطلع إلى استلام السلطة أو المشاركة فيها مثل أي حزب سياسي آخر، مما أضعف من قاعدتها الاجتماعية لصالح حكام العراق. كما أنها خلطت بين العقيدة الثابتة والعمل السياسي المتغير لدرجةٍ ذابت فيها الفروقات بين القوة السياسية العلمانية والقوى الإسلامية. كما خلطت بين المقدس الكامل والبشري الناقص.

أربعة عشر:

ومن أجل وضع حدٍ لدوامة الصراع المحتدم بين حكام العراق ورجال الدين، فإن من المفيد الأخذ بالملاحظات الآتية:

1- من الضروري أن يتخلى حكام العراق عن نموذج (لدولة العلمانية)، التي تفترض أن الدين يمتلك تصورات خاصة للدولة والسياسة ونظام الحكم، وإن هذه التصورات تتعارض مع فلسفة الحكم التي آمن بها حكام العراق عبر العصور، الأمر الذي يقتضي احتساب الدين خطراً عليهم ولابد من إقصائه عن الدولة كلياً، وبالتالي أن نموذج الحكم العلماني يفضي حتماً إلى الصراع الدموي مع رجال الدين. ومن المفيد أن يأخذ حكام العراق بدلاً عن ذلك، بنموذج (الدولة المدنية)، التي يحكمها (التكنوقراط السياسي) لأنها قادرة على احتواء رجال الدين من جهة، وإبعادهم عن الحكم من جهة أخرى. إذ أن الدولة المدنية، تفترض أن الدين لا يمتلك نموذجاً محدداً للدولة ونظام الحكم، وبالتالي لا يشكل خطراً على نظام الحكم المدني، ولا يدفع باتجاه التصادم مع رجال الدين، وأقصى ما تأخذ به الدولة المدنية، يكمن في الفصل بين الدين والسياسة، وليس الفصل بين الدين والدولة. وبذلك يبقى الدين عاملاً مؤثراً وليس حاكماً على نظام الحكم والدولة بوصفه مصدراً للقيم والأخلاق التي تتطلبها الدولة المدنية الحديثة.

وممكن الاستدلال على صحة الأخذ بنموذج الدولة المدنية بمواجهة الأطروحات الثيوقراطية لرجال الدين من النواحي الآتية:

أ - لم ينص القرآن الكريم، لا تصريحاً ولا تلميحاً، على نموذجٍ محددٍ للدولة أو نظام للحكم ممكن الأخذ به كخيارٍ وحيدٍ لا بديل عنه. وهذا يعني أن النص المقدس ترك الباب مفتوحاً أمام العقل البشري لينتج نماذجه المتعلقة بالدولة ونظام الحكم حسب متطلبات الزمان والمكان.

ب- كما أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، رغم أنه قام بالتعاطي مع دولة المدينة المنورة التي أسسها ونظم شؤونها، إلا أنه لم يذهب إلى احتسابها النموذج الوحيد

المقبول على وجه الأرض بدليل أنه صلوات الله عليه امتدح نظام الحكم في الحبشة، ووصف ملكها بأنه لا يظلم عنده أحد. كما أنه صلوات الله عليه لم يطلق على نفسه أي لقب دنيوي يفهم منه أنه كان حاكماً لدولة، إنما يفهم منه صلوات الله عليه على أنه كان نبياً قائداً للمجتمع الإسلامي القائم في المدينة.

ج - وبمقدور حكام العراق، الاستعانة بتصورات بعض رجال الدين حول السلطة السياسية، للأخذ بنموذج الدولة المدنية في البلاد. إذ أن المراجع محسن الحكيم، وأبو القاسم الخوئي، وعلي السيستاني يعدون من دعاة الدولة المدنية. وبالتالي يمكن الاعتماد على وجهات نظرهم في الرد على دعاة الدولة الثيوقراطية من رجال الدين أو غيرهم.

د - على حكام العراق عدم المبادرة إلى استخدام العنف ضد المنظومة الدينية - السياسية المعارضة حتى في أقصى تطرفها مادامت لا تحمل السلاح بوجه الحاكم. وذلك لكيلا يتاح الأساس الشرعي لدى رجال الدين لإعلان حق الدفاع عن النفس، والدخول في دوامة العنف المتبادل. ويمكن لحكام العراق استيعاب المنظومة الدينية - السياسية المعارضة بدون عنف. وذلك ضمن عملية انتقال السلطة مؤسساتياً عبر انتخابات حرة وشفافة ونزيهة لا لبس فيها. كما تقع على حكام العراق مسؤولية عدم الحزم في البت بالقضايا الجوهرية التي تواجه المجتمع الديني، واللجوء بدلاً عن ذلك إلى الحلول المؤقتة أو التوافقية لضمان الهدوء وعدم اللجوء إلى العنف. ومن الضروري، ألا يستبعد حكام العراق السمات الدينية كلياً عن الدولة العراقية، بحيث لا تصبح الدولة منقطعة كلياً عن رموز الديانة الإسلامية لكيلا تشعر الإسلاميين بالغربة، وعلى حكام العراق، السعي لتحويل العمل العفوي لرجال الدين إلى عمل مؤسساتي يعبر عن نفسه عبر الأجهزة الحكومية وليس خارجها. كما أن حصول حكام العراق على شرعية الوجود لا تكفي إن لم تقترن بشرعية الإنجاز.

2- مـن الـضروري أن تتجاوز المنظومة الدينية – السياسـية المعارضة مفهوم (الإسـلام الأممي)، الذي يصلح كرابطةٍ ثقافية – حضارية بين الشـعوب الإسـلامية، إلا أنه لا يصلح أن يكون رابطة سياسية – قانونية للدولة العراقية، لما يشيعه ذلك من فوضى دولية عارمة قد تهدد مصالح البلاد ووجودها. وقد تضع المنظومة الدينية – السياسـية تحت طائلة القانون. وربـما تدفع حـكام العراق إلى قمـع الحركات الإسـلامية بالعنف المفـرط. ومن الضروري أيضـاً، أن تتجـاوز المنظومة الدينية – السياسـية مفهوم (الإسـلام الطائفـي) لأنه يفضي إلى التقوقـع الطائفـي، الـذي يقطـع الأواصر الثقافيـة – الحضاريـة مع الشـعوب الإسـلامية الأخرى، ويكون مدعاةً للفتن التي تهدد السلم الاجتماعي، وتمزق الوحدة الوطنية، وتحجم من رسالة الإسلام العالمية. وبدلاً عن ذلك ينبغي على المنظومة الدينية – السياسية أن تأخذ بمفهوم (الإسـلام الوطنـي)، الذي ينطلق من احتسـاب الوطن وعاءً للعقيـدة الدينية. إن هـذا المفهـوم، ينطلق من نظرة واقعية تأخذ بنظر الحسـبان إرهاصات التجارب الإسـلامية المعاصرة بشـقيها الأممي والطائفي، وأثرهما السـلبي في إحداث وعـي ارتدادي إزاء مفهوم الوطنية، وإزاء المشروع الإسلامي نفسه. فضلاً عن كونه مفهوماً يحول دون استخدام حكام العراق للقمع المفرط إزاء الحركات الإسلامية.

3- ومـن الـضروري ألا يأخـذ الولاء الدينـي لدى المنظومـة الدينية – السياسـية، طابع التحـول الحتمـي والآني صـوب إقامة حكومـة ثيوقراطية في العـراق بـدون أن يكون لديها قاعـدة قبول شـعبية واسـعة. فإذا أخذ بهـذا التحول، فإنه سـيؤدي إلى الصـدام الدموي مع حكام العراق. كما يترتب عليها احترام سـلطة حكام العراق، وعدم الخروج عليها إذا كانت قـد حصلت عـلى شرعية الإنجاز. فضلاً عن ذلـك، ينبغي على المنظومة الدينية – السياسـية ألا تتخلى عن وظيفة الدعوة والهداية لحسـاب حركتها السياسـية التي تدور حول السـلطة، وعليها أن تميز ما بين المقدس الثابت والسياسي المتغير ولا تردم المسافات بينهما، وألا تدور في حركتها السياسـية حول مصالحها وقضاياها، إنما يجب أن تدور حول مصلحة الوطن العليا، وعليها أن تجدد نفسها وتواكب العصر. إذ ليس من المعقول أنها لازالت تدور حول نموذجي الخلافة الإسـلامية وولايـة الفقيه بعد مرور أكثر من ألف عـامٍ. والأهم عليها أن تكف عن مزاعم تمثيل الله على الأرض، وتتعامل بواقعية سياسية مثل أيِّ حزبٍ سياسي آخر.

قائمة المصادر

- **القرآن الكريم.**
- **الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت 1992.**

الوثائق:

أولاً: الوثائق غير المنشورة:

1. عبد الغني الملاح، مخطوطة (نوري السعيد كما لم تعرفه)، بغداد 1983.
2. المجمع العلمي العراقي، مجموعة بيانات ونشرات عن الثورة العراقية سنة 1920، وثيقة 7.
3. مخطوطة (أحاديث السيد كامل الجادرجي مع المرحوم معروف الرصافي) أجراها معه عام 1944.
4. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف الأشرف: ملفة 16: وثيقة 1.
5. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف الأشرف، حديث (سعد جريو عن ثورة العشرين)، ملفة 10: وثيقة 4.
6. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 10/ وثيقة 1.
7. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 11/ وثيقة 1.
8. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 16/ وثيقة 11 (حديث سعيد كمال الدين).
9. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 2/ وثيقة 7.
10. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 2/ وثيقة 9.
11. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 23/ وثيقة 3.
12. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 27/ وثيقة 63.
13. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 27: وثيقة 41.

14. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 3/ وثيقة 8.

15. مركز وثائق ثورة العشرين/ النجف، ملفة 42/ وثيقة 11.

16. مركز وثائق ثورة العشرين، محمد علي كمال الدين، المسألة العراقية أو الانتداب في النجف (مخطوطة).

17. مركز وثائق ثورة العشرين، ملفة 7: وثيقة 12.

18. مقابلة شخصية أجراها الباحث مع المؤرخ عبد الرزاق الحسني في داره بتاريخ 28 شباط 1984.

ثانياً: الوثائق المنشورة:

(1) أحداث ثورة العشرين كما يرويها شاهد عيان، تدوين: كاظم الدجيلي، تحقيق ونشر: حكمت رحماني، مطبعة الزمان، بغداد 1973.

(2) الأسس الفكرية لحزب الدعوة الإسلامية، المنشورة في كتاب: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مؤسسة دار الإسلام، لندن 1999.

(3) رسي كوكس، مذكرة تكوين الحكم الوطني في العراق، ترجمة: بشير فوجو، مطبعة الإتحاد الجديدة، الموصل 1951.

(4) رقية المرجع أبو القاسم الخوئي المرسلة إلى رئيس الجمهورية أحمد حسن البكر، والمؤرخة في 26 ربيع الثاني 1392 هجرية.

(5) برقية رجال الدين إلى الرئيس عبد السلام عارف حول قوانين التأميم، والمؤرخة في 29 تموز 1964.

(6) برقية رجال الدين إلى رئيس الجمهورية عبد السلام عارف حول تطبيق الاشتراكية في العراق، والمؤرخة في عام 1964.

(7) البيان الأول للانقلاب الصادر في 18 تشرين الثاني 1963، جريدة الوقائع العراقية العدد 892 لسنة 1963.

(8) بيان الحزب الشيوعي العراقي في 14 تموز 1958، جريدة اتحاد الشعب، العدد 147 في 18 تموز 1959.

(9) البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية عام 1992، المنشور في كتاب: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مؤسسة دار الإسلام، لندن 1999.

(10) تقارير سرية لبوليس العاصمة، مج 2، بغداد 17 تموز1925، ترجمة وإعداد: صالح جواد كاظم، نشرها بعنوان (أيام من ثورة العشرين في بغداد)، جريدة العراق، العدد 714 في 29 حزيران 1978.

(11) التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن 1974، حزب البعث العربي الاشتراكي، مطبعة دار الثورة، بغداد 1974.

(12) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع 1982، حزب البعث العربي الاشتراكي، دار الحرية للطباعة، بغداد 1983.

(13) تكملة لما نشر في جريدة (صدى الأحرار) الموصلية من مقالات بقلم (مؤرخ) بعنوان (صفحات مطوية من تاريخ الحركة الوطنية)، جريدة البلاد، العدد 4359/ 31 مايس 1955.

(14) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي 2، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، طهران (بدون تاريخ).

(15) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 1، منشورات حزب الدعوة الإسلامية طهران 1984.

(16) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي 2، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، (بدون تاريخ).

(17) ثقافة الدعوة الإسلامية، ج 1، ط 2، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، طهران 1401 هجرية.

(18) ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الجزء الثالث، طهران 1405 هجرية.

(19) الجبهة في مرحلة الميلاد، منشورات الثورة، بغداد 1973.

(20) الدستور العراقي المؤقت 21 أيلول 1968.

(21) الدستور العراقي المؤقت لسنة 1964.

(22) الدستور العراقي المؤقت لعام 1958.

(23) الدستور العراقي المؤقت لعام 1970، جريدة الوقائع العراقية، العدد 1900 في 19 تموز 1970.

(24) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، المنشور في كتاب: علي حسن المجيد، التراث النضالي لحزب البعث العربي الاشتراكي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980.

(25) رأي رجال الدين السنة في بغداد حول الشيوعية.

(26) رأي رجال الدين الشيعة في النجف الأشرف حول الشيوعية.

(27) رأي رجال الدين الكرد في شمال العراق حول الشيوعية.

(28) رسالة المرجع محسن الحكيم إلى الرئيس عبد الرحمن عارف، والمؤرخة في 27 صفر 1387 هجرية.

(29) رسالة المرجع محسن الحكيم إلى المؤتمر الإسلامي المنعقد عام 1381 هجرية.

(30) رسالة المرجع محسن الحكيم إلى المؤتمر الإسلامي المنعقد في عمان 16 – 20 كانون الثاني 1967، والمؤرخة في 15 جمادي الآخرة 1387 هجرية.

(31) رسالة المرجع محسن الحكيم إلى أهالي النجف الأشرف.

(32) رسالة المرجع محسن الحكيم إلى رئيس مجلس السيادة محمد نجيب الربيعي، والمؤرخة في 15 أيلول 1959.

(33) رسالة المرجع محسن الحكيم إلى مجلس السيادة للجمهورية العراقية ورئيس الوزراء عبد الكريم قاسم، المؤرخة في 6 محرم 1378 هجرية.

(34) رسالة المرجع محمد باقر الصدر إلى مرشد الثورة الإسلامية في إيران الخميني إثناء وجوده في باريس.

(35) رسالة المرجع محمد باقر الصدر إلى مرشد الثورة الإسلامية في إيران الخميني بمناسبة انتصار الثورة في إيران.

(36) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية: محضر الاجتماعين المشتركين لمجلس قيادة الثورة والقيادة القطرية بتأريخ 22/ 12/ 1988، 16/ 1/ 1989، دار الحرية للطباعة، بغداد 1989.

(37) صدام حسين، الديمقراطية والتعددية الحزبية: محضر الاجتماعين المشتركين لمجلس قيادة الثورة والقيادة القطرية بتأريخ 22/ 12/ 1988، 16/ 1/ 1989، دار الحرية للطباعة، بغداد 1989.

(38) فتوى المرجع محسن الحكيم بتحريم الانتماء للحزب الشيوعي العراقي.

(39) فتوى المرجع محسن الحكيم حول الانتماء إلى الأحزاب الدينية.

(40) القانون الأساسي العراقي لعام 1925.

(41) قانون المجلس الوطني رقم 61 لسنة 1964، جريدة الوقائع العراقية، العدد 948 في 9 أيار 1964.

(42) القانون رقم 25 لسنة 1963، جريدة الوقائع العراقية العدد 797 في 25 نيسان 1963.

(43) القانون رقم 30 لسنة 1958، جريدة الوقائع العراقية، العدد 44 في 30 أيلول 1958.

(44) قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 1357 لسنة 1971.

(45) قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 458 في 21 نيسان 1984.

(46) قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 461 في 31 آذار 1980.

(47) قرار مجلس قيادة الثورة المرقم 840 في 4 تشرين الثاني 1986.

(48)كلمة المرجع محسن الحكيم التي ألقاها نجله مهدي الحكيم في النجف الأشرف.

(49) لقاء مع (سامي خوندة)، جريدة الجمهورية، العدد 485 في 30 حزيران 1969.

(50) المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، تعريف موجز (النظرية – الخصائص – الإنجازات)، مطبعة العين، بغداد 2004.

(51) مذكرات عبد الغفور البدري، جريدة (الاستقلال)، العدد 1722/ 20 تموز 1932.

(52) مذكرة الملك فيصل الأول عام 1932.

(53) مذكرة رجال الدين المرسلة إلى رئيس الجمهورية أحمد حسن البكر، والمؤرخة في 10 تموز 1969.

(54) مذكرة محمد رضا الشبيبي المرسلة إلى الرئيس عبد السلام عارف عام 1964.

(55) معاداة العراق لمصلحة من؟، منشورات حزب البعث العربي الاشتراكي – القطر العراقي، بغداد 1979.

(56) مشروع دستور العراق لعام 1990، المنشور في كتاب: الدساتير العراقية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية، المعهد الدولي لقانون حقوق الإنسان/ كلية الحقوق – جامعة دي بول 2005.

(57) مقابلة مع (محمد رضا الشبيبي)، مجلة (بغداد)، العدد 20/ 20 تموز 1965.

(58) من أقوال القائد في قادسية صدام، إعداد: حسن محمد طوالبه، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1981.

(59) منهاج الحزب الإسلامي، المطبعة الإسلامية، بغداد 1960.

(60) نص البيان الأول للانقلاب الصادر في 18 تشرين الثاني 1963، أنظر: الوقائع العراقية ع 892 لسنة 1963.

(61) نص النداء الأول للمرجع محمد باقر الصدر، المؤرخ في 15 حزيران 1979، المنشور في كتاب: مهند عبد الكريم خلف، السيد محمد باقر الصدر: حياته ودوره في السياسة العراقية (1934 – 1980)، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بيروت 2011.

(62) نص النداء الثالث للمرجع محمد باقر الصدر، المنشور في كتاب: مهند عبد الكريم خلف، السيد محمد باقر الصدر: حياته ودوره في السياسة العراقية (1934 – 1980)، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بيروت 2011.

(63) نص النداء الثاني للمرجع محمد باقر الصدر، المؤرخ في 5 تموز 1979، المنشور في كتاب: مهند عبد الكريم خلف، السيد محمد باقر الصدر: حياته ودوره في السياسة العراقية (1934 – 1980)، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بيروت 2011.

(64) نص برقية مرشد الثورة الإسلامية في إيران إلى المرجع محمد باقر الصدر (أذيعت عبر إذاعة الجمهورية الإسلامية في إيران/ القسم العربي). وجواب المرجع محمد باقر الصدر عليها في 5 رجب 1399 هجرية.

(65) نص بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق عام 1980، المنشور في كتاب: حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مؤسسة دار الإسلام، طهران 1999.

(66) نص جواب المرجع محسن الحكيم حول شروط القيادة الحزبية.

(67) نص رسالة السيد محسن الحكيم، مجلة الإيمان، العدد 5 – 6 السنة الأولى 1964.

(68) نص رسالة المرجع محسن الحكيم التي كفر فيها حزب البعث، والمؤرخة في 15 حزيران 1969.

(69) نص قانون الأحوال الشخصية المرقم 188، جريدة الوقائع العراقية، العدد 280 في 30 كانون الأول 1959.

(70) نص قانون المجلس الوطني رقم 61 لسنة 1964 في: الوقائع العراقية، العدد 948 في 9 أيار 1964.

(71)نص قانون تحرير العراقي المرقم 2525 لسنة 1998 في: https://betnahrain.net، Documents

(72) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، المنشور في كتاب: صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الإستراتيجية، دمشق 1999.

(73) وثائق توقيع تعهدات رجال الدين بعدم التدخل في الشؤون السياسية عام 1925، المنشورة في: M. I. Memorandum, secret, from M. I. Baghdad to the secretary to His Excellency the high commission for Iraq, No. s. o. 74, dated 2 Nd February 1924, file No. 9/ 18، كذلك، وثائق الأرشيف الملكي، بغداد التسلسل 3: وثيقة 55.

(74) وثائق تنشر لأول مرة، مجلة (آفاق عربية)، العدد 6/ شباط 1981، إعداد: فؤاد قزانجي.

(75) وثيقة إثبات الملوك السومرية.

(76) وثيقة بخط المرجع محمد باقر الصدر حول الانتماء إلى الأحزاب الدينية.

(77) وثيقة بخط المرجع محمد باقر الصدر موجهة إلى طلبته في خارج العراق.

(78) وثيقة بخط المرجع محمد باقر الصدر، تبين علاقته بالمرجع أبو القاسم الخوئي.

(79) وثيقة مبايعة المرجع مهدي الخالصي للملك فيصل الأول، المنشورة في جريدة اليقظة، العدد 2834/ 30 حزيران 1957. وكذلك، جريدة العراق، 16 تموز 1921.

(80) وزارة الخارجية – الجمهورية العراقية، تصريحات المسؤولين الإيرانيين المعادية للعراق والأمة العربية، بغداد 1981.

(81) وزارة الدفاع، محاكمات المحكمة العسكرية العليا الخاصة، المحاضر للجلسات التي عقدتها المحكمة، ج 5، مطبعة الحكومة، بغداد 1959.

الصحف والمجلات:

(1) جريدة (الاستقلال) البغدادية، العدد 4/ 17 تشرين الأول 1920.

(2) جريدة (الاستقلال)، العدد 1722/ 20 تموز 1932.

(3) جريدة (البلاد)، العدد 4359/ 31 مايس 1955.

(4) جريدة (العراق)، العدد 3/ 3 حزيران 1920.

(5) جريدة (الفلاح)، العدد 1/ 20 حزيران 1921.

(6) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 176/ 19 أيلول 1952.

(7) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 184/ تشرين الثاني 1952.

(8) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 188/ 12 كانون الأول 1952.

(9) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 193/ كانون الثاني 1953.

(10) جريدة (صدى الأحرار) الموصلية، العدد 220/ 14 آب 1953.

(11) جريدة (لسان العرب)، العدد 13/ 8 تموز 1921.

(12) جريدة اتحاد الشعب، العدد 147 في 18 تموز 1959.

(13) جريدة الأخبار، العدد 3626 في 20 كانون الأول 1952.

(14) جريدة الاستقلال البغدادية، العدد 4 في 17 في تشرين الأول 1920.

(15) جريدة الاستقلال، العدد 4/ 17 تشرين الأول 1920.

(16) جريدة الثورة العربية، العدد 1 لسنة 1987 ص 63 – 72.

(17) جريدة الثورة العربية، العدد 1 لسنة 1987،

(18) جريدة الثورة العربية، العدد 1، السنة 1985.

(19) جريدة الثورة العربية، العدد 3 لسنة 1987.

(20) جريدة الجمهورية، العدد 485 في 30 حزيران 1969.

(21) جريدة الزمان، العدد 6756 في 3 شباط 1960.

(22) جريدة الشرق العراقية، العدد 25/ 7 في تشرين الأول 1920.

(23) جريدة العاصمة، 25 حزيران 1923.

(24) جريدة العراق، 16 تموز 1921.

(25) جريدة العراق، الأعداد الصادرة في 27 آيار 1926، و29 آيار 1926.

(26) جريدة العراق، الصادرة في 25 آب 1921.

(27) جريدة العراق، العدد 238 في 27 حزيران 1921.

(28) جريدة العراق، العدد 285 في 5 مايس 1920.

(29) جريدة العراق، العدد 714 في 29 حزيران 1978.

(30) جريدة الفلاح، العدد 1 في 20 في حزيران 1921.

(31) جريدة الوقائع العراقية/ 12 كانون الأول 1952.

(32) جريدة الوقائع العراقية ع 797 في 25 نيسان 1963.

(33) جريدة الوقائع العراقية، العدد 892 لسنة 1963.

(34) جريدة الوقائع العراقية، العدد 1 لسنة 1958.

(35) جريدة الوقائع العراقية، العدد 1900 في 19 تموز 1970.

(36) جريدة الوقائع العراقية، العدد 2 في 28 تموز 1958.

(37) جريدة الوقائع العراقية، العدد 280 في 30 كانون الأول 1959.

(38) جريدة الوقائع العراقية، العدد 3581 في 8 أيلول 1995.

(39) جريدة الوقائع العراقية، العدد 44 في 30 أيلول 1958.

(40) جريدة الوقائع العراقية، العدد 797 في 25 نيسان 1963.

(41) جريدة الوقائع العراقية، العدد 948 في 9 أيار 1964.

(42) جريدة اليقظة، العدد 2834/ 30 حزيران 1957.

(43) جريدة اليقظة، العدد 2922 السنة الخامسة والثلاثون في 27 تموز 1958.

(44) جريدة دجلة، العدد 10 في 5 تموز 1921.

(45) جريدة دجلة، العدد 12 في 7 تموز 1921.

(46) جريدة دجلة، العدد 15 في 11 تموز 1921.

(47) جريدة دجلة، العدد 2 في 26 حزيران 1921.

(48) جريدة دجلة، العدد 26 في 24 تموز 1921.

(49) جريدة دجلة، العدد 4 في 28 حزيران 1921.

(50) جريدة دجلة، العدد 4 في 28 حزيران 1921.

(51) جريدة دجلة، العدد 6 في 30 حزيران 1921.

(52) جريدة دجلة، العدد 9 في 4 تموز 1921.

(53) جريدة طريق الشعب، العدد 249 في 14 تموز 1974.

(54) جريدة لواء الاستقلال في 24 شباط – 4 آذار 1954.

(55) صحيفة اتحاد الشعب، العدد 298 في 10 كانون الثاني 1960.

(56) صحيفة الأهالي، العدد 330 في 10 كانون الثاني 1960.

(57) صحيفة البيان، العدد 50 في 30 حزيران 1960.

(58) صحيفة المبدأ، العدد 261 في 10 تشرين الثاني 1960.

(59) مجلة (دار السلام)، العدد 8/ 17 نيسان 1921، ص 126.

(60) مجلة الإيمان السنة الأولى العدد 5 – 6 آذار 1964.

(61) مجلة الثقافة الجديدة، العدد 14، السنة الثامنة، كانون الثاني – شباط 1960 ص 130.

(62) مجلة الثقافة الجديدة، العدد 15 السنة الثامنة آذار – نيسان 1960 ص 115.

(63) مجلة النجف، العدد الثاني عشر/ السنة الثانية في 28 آب 1958.

الأطروحات والرسائل الجامعية:

(1) إبراهيم خليل أحمد، ولاية الموصل: دراسة في تطوراتها السياسية 1908 – 1922، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب – قسم التاريخ في جامعة بغداد، بغداد 1975.

(2) إسلام محمد عبد ربه المغير، الحرب العراقية الإيرانية 1980 – 1988، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب في الجامعة الإسلامية، غزة 2015.

(3) أمجد حامد جمعة هذال، الفكر السياسي عند محمد صادق الصدر، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد 2010.

(4) حنين سالم حمادي التميمي، الخطاب السياسي للزعيم عبد الكريم قاسم، للمدة 1958 – 1963، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب/ جامعة البصرة 2018.

(5) سارة بن زلطة، الأحزاب القومية في الوطن العربي: حزب البعث العربي الاشتراكي أنموذجاً 1948 – 2003، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (بسكرة)/ قسم العلوم الإنسانية – شعبة التاريخ، 2016،

(6) سهيل صبحي سلمان، المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى معهد الدراسات القومية والاشتراكية في الجامعة المستنصرية عام 1987.

(7) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي في العراق 1920 – 1924، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية القانون والسياسة في جامعة بغداد، بغداد 1978.

(8) عبد الستار شنين الجنابي، تاريخ النجف السياسي 1921 – 1941، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة الكوفة 1997.

(9) عبد الله كاظم عبد، تطور البلاط الملكي العراقي، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة البصرة 1997.

(10) غانم وحيد خالد، أثر المثقفين العرب في تكوين العراق المعاصر 1921 – 1941، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة الموصل 1995.

(11) كرار عبد الحسين جودة الخفاجي، الحركات الإسلامية الشيعية في العراق 1958 – 1980، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة ذي قار، 2018.

(12) مقدام عبد الحسن باقر الفياض، تاريخ النجف السياسي 1941 – 1958، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة الكوفة، عام 2000.

(13) نوره كطاف هيدان، الفكر السياسي للشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد، بغداد 2008، ص 52 – 53.

(14) وليد غفوري البدري، حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية أصول الدين/ الجامعة الإسلامية، بغداد 2006.

البحوث والمقالات:

(1) أحمد الهاشمي، الصدر الثاني وتواصل التغيير، بحث منشور في كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(2) إسحاق النقاش، الشيعة والدولة، بحث منشور في كتاب: المجتمع العراقي: حفريات

سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(3) اياد محبوبة، منهج الصدر الثاني في الإصلاح، بحث منشور في كتاب: رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(4) ثامر خزعل العامري، طوفان النبي نوح والتغييرات البيئية اللاحقة في وادي الرافدين بالأدلة البالينولوجية، مجلة تراث النجف الحضاري والديني، العدد 2 لسنة 1431 هجرية.

(5) جاريث ستانسفيلد، الانتقال إلى الديمقراطية: الإرث التاريخي والهويات الصاعدة والميول الرجعية، بحث منشور في كتاب: المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(6) جان بيير لويزار، الحد الطائفي للمسألة العراقية، بحث منشور في كتاب: مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(7) حازم حسني زيود، مفهوم القرية ودلالاتها في القرآن الكريم، مجلة الجامعة العربية – الأمريكية للبحوث، مج 2، العدد 2 لسنة 2016.

(8) حسن الأسدي، حول ثورة العشرين في العراق، مجلة (الثقافة)، العدد 8/ أيلول 1970.

(9) حسن اليوسف، الصدر الثاني إستراتيجية الاستثناء، بحث منشور في كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(10) حسين جميل، فكرة الجمهورية في العراق، مجلة (الهلال) المصرية، العدد 6/ يوليو 1965.

(11) حسين علاوي، السيد محمد الصدر والوعي بآليات المواجهة والتغيير في المجتمع، ضمن كتاب: رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(12) حنا بطاطو، الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج، بحث منشور في كتاب: مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(13) خالد الحروب، إيران تحدي أو تغيير موازين القوة الإقليمية، مجلة شؤون عربية، القاهرة، العدد 125 لسنة 2006.

(14) دراسة وترجمة لحياة الفقيد محمد رضا الشبيبي، جريدة (النور)، العدد 353/ 4 كانون الأول 1969.

(15) رضا جواد الهاشمي، مردوك: عظيم آلهة بابل، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، مج –16 العدد 3 لسنة 1987.

(16) زكي الميلاد، السيد محمد باقر الصدر وتجديدات الفكر الإسلامي المعاصر، بحث منشور في كتاب: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت 2000.

(17) سامي البدري، النجف مرسى سفينة نوح، مجلة تراث النجف الحضاري والديني، العدد الأول، السنة الأولى ربيع الأول 1430 هجرية.

(18) سامي زبيدة، صعود وانهيار المجتمع المدني في العراق، بحث منشور في كتاب: المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(19) سامي سعيد الأحمد، العصر البابلي القديم، بحث منشور في كتاب: العراق في التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1983.

(20) سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل الحديثة، بحث منشور في كتاب: العراق في التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1983.

(21) سوسن حسين، الثورة الإيرانية في عامها الخامس، مجلة (السياسة الدولية) – القاهرة، العدد 73، تموز 1983.

(22) سيران قاسم محمود، سلطات رئيس الدولة في نظم الحكم المتعاقبة في العراق للمدة من 1920 – 2003، مجلة العلوم السياسية/ جامعة بغداد.

(23) شروق أياد خضير، الأحزاب الإسلامية وإشكالية الديمقراطية في العراق: دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات دولية (مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية – جامعة بغداد)، العدد 50 لسنة 2011.

(24) شفيق السامرائي، في الفكر السياسي القومي المعاصر، بحث منشور في كتاب: في الفكر القانوني والسياسي للقائد صدام حسين، منشورات كلية القانون والسياسة في جامعة بغداد 1984.

(25) صادق الأسود، الزعامة الملهمة في العالم الثالث، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية/ جامعة بغداد، العدد 3، المجلد الثاني، حزيران 1973.

(26) صالح جواد الكاظم، أيام من ثورة العشرين في بغداد، جريدة العراق، العدد 714 في 29 حزيران 1978.

(27) صالح جواد كاظم، محاولة استجلاء جديدة لتاريخ العراق الحديث، مجلة (المثقف العربي) العدد 4/ حزيران 1974.

(28) صائب عبد الحميد، محمد الصدر: المحك الأصعب في جهادنا السياسي المعاصر، بحث منشور في كتاب: رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(29) صلاح عبد الرزاق، البلاط الملكي القديم بناء متواضع في بداية تأسيس الدولة، جريدة الزمان، في 18 حزيران 2021.

(30) طراد الكبيسي، حمورابي كلك بابل وعصره، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، مج 16، العدد 3 لسنة 1987.

(31) عارف الصادقي، المرجعية والمشروع السياسي عند الصدرين، بحث منشور في كتاب: رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(32) عامر سليمان، العصر الآشوري، بحث منشور في كتاب: العراق في التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1983.

(33) عامر سليمان، جوانب من حضارة العراق القديم، بحث منشور في كتاب: العراق في التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1983.

(34) عامر عبد الله، حين كانت الثورة تطرق على الأبواب، صحيفة (طريق الشعب)، العدد 249 في 14 تموز 1974.

(35) عبد الكريم عبد الله، ملامح الوجود السامي في جنوب العراق، مجلة سومر، العدد 30 لسنة 1978.

(36) عبد جاسم سليم الدليمي، دور شيوخ العشائر العراقية في الاستقرار الأمني في العراق في عهد الملك فيصل الأول 1921 – 1933، مجلة الأنبار للعلوم الإنسانية العدد 2 لسنة 2018.

(37) علي إبراهيم، طالب النقيب، مجلة آفاق عربية، العدد 3 في تشرين الثاني 1976.

(38) علي التلعفري، تأسيس عرش العراق في خضم التفاعلات السياسية، مجلة الثقافة، العدد 2/ شباط 1976.

(39) علي الشرقي، النوادي العراقية، سلسلة مقالات منشورة في جريدة النهضة عام 1927.

(40) فاضل عبد الواحد علي، السومريون والأكديون، بحث منشور في كتاب: العراق في التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1983.

(41) فوزي رشيد، الجيش والسلاح، بحث منشور في كتاب: حضارة العراق، ج 2، بغداد 1985.

(42) قحطان حميد كاظم، دور المرجعية الدينية في ثورة العشرين: المرجع الديني الأعلى الشيخ محمد تقي الشيرازي أنموذجاً، مجلة الدراسات التاريخية والجغرافية، كلية التربية الأساسية/ جامعة ديالى، 1922.

(43) كفايت الله الهمداني، نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والسفينة وجبل جودي في الكتب السماوية، مجلة القسم العربي/ جامعة البنجاب – باكستان، العدد 21 لسنة 2014.

(44) لينغا هربرت لوكير، نمرود الملك الذي ابتدع الاستعمار، ترجمة: ادور وديع عبد المسيح، في 255 يناير 2014 (https: www.linga.org).

(45) ما هو اضطراب عبادة الشخصية، عربي بوست 14/ 3/ 2022. https: / /arabicpost. net /?p=916545).

(46) ماهر الشريف، حنا بطاطو: العراق، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، بحث منشور في كتاب: المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(47) مجول محمد العكيدي، الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق: منظمة العمل الإسلامي أنموذجاً، مجلة أبحاث التربية الأساسية، مجلد 7، العدد 3، كلية التربية الأساسية 2008.

(48) محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد محمد باقر الصدر، بحث منشور في كتاب: مجموعة مؤلفين، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت 2000.

(49) محمد دكير، الإبداع الفكري والعطاء العلمي للشهيد محمد باقر الصدر، بحث منشور في كتاب: مجموعة باحثين، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت 2000.

(50) محمد الحسيني، الإمام الصدر: سيرة ذاتية، بحث منشور في كتاب: مجموعة باحثين، محمد باقر الصدر، دراسة في حياته وفكره، دار الإسلام، لندن 1996.

(51) محمود الهاشمي، المعالم الفكرية لمدرسة السيد الشهيد محمد باقر الصدر، بحث منشور في كتاب: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت 2000.

(52) مختار الاسدي، خطوط عريضة في المنهج الإصلاحي للشهيد الصدر الثاني، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(53) مقداد النوري، الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق، ضمكن كتاب: مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، إشراف: عبد الغني حماد، مج 2، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013.

(54) منتصر حسب دهيرب، موقف رجال الدين والعشائر من الدولة العراقية الحديثة خلال مدة الملك فيصل الأول، مجلة أوروك للعلوم الإنسانية، العدد الأول، ج 1، مج 15، جامعة المثنى – كلية التربية للعلوم الإنسانية، المثنى 2022.

(55) مها مزهر كاني المرشدي، التعارض بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية في العراق: حوزة النجف وقانون الأحوال الشخصية أنموذجا، مجلة أوروك للعلوم الإنسانية/ جامعة المثنى/ كلية التربية للعلوم الإنسانية، العدد الأول، مج 15 لسنة 2022.

(56) نديم عيسى الجابري، إسرائيل وأزمة الخليج، بحث منشور في كتاب: أزمة الخليج، منشورات الجمعية العراقية للعلوم السياسية، بغداد 1991.

(57) نديم عيسى الجابري، أنور سعيد الحيدري، القوى الإسلامية السياسية في العراق، بحث منشور في كتاب: نديم عيسى الجابري، مذكرات في الفكر والسياسة، مطبعة ابن العربي، بغداد 2019.

(58) وجيه قانصو، حزب الدعوة الإسلامية في العراق، بحث منشور في كتاب: مجموعة

باحثين، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، إشراف: عبد الغني حماد، مج 2، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013.

(59) وليد عبد الناصر، إيران وجماعات العنف السياسي في الشرق الأوسط، مجلة السياسة الدولية – القاهرة، العدد 113، تموز 1993.

الكتب باللغة العربية:

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت).

(2) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن الكريم، ج 12، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د. ت).

(3) ابن جرير الطبري، قصص الأنبياء، تحقيق: جمال بدران، ط 3، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2006.

(4) ابن رشيق، العمدة، تحقيق: محمد قزقزان، دار المعرفة، بيروت 1988.

(5) أحمد أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج 2، مؤسسة العارف، بيروت 2006.

(6) أحمد الحسيني، الإمام الحكيم السيد محسن الطباطبائي، منشورات دار الثقافة، النجف 1384 هجرية.

(7) أحمد الكبيسي، قصص القرآن الكريم، ط 6، دار المعرفة، بيروت 2017.

(8) احمد الواسطي، سيرة وحياة الإمام الخوئي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1998.

(9) احمد أمين سليم، حضارة العراق القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2003.

(10) أحمد ربيع عبد المنعم، نبوخذ نصر ومملكة بابل، دار مشارق للنشر والتوزيع، الجيزة 2008.

(11) أحمـد رفيق البرقاوي، العلاقات السياسـية بين العراق وبريطانيا، دار الرشـيد للنشر، بغداد1980.

(12) أحمد سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، دار الرشيد للنشر، ط 5، بغداد 1981.

(13) أحمد سوسه، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، مركز الدراسات الفلسطينية في جامعة بغداد، بغداد 1978.

(14) أحمد عبد العزيز محمود، الزعيم العصامي المكافح الشـهيد عبد الكريم قاسم في ميزان التاريخ، مطبعة آزادي، أربيل 2015.

(15) أأمد فوزي عبد الجبار، قصة عبد الكريم قاسم كاملة، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة 1963.

(16) أحمـد كمال، انفجار الخليج المغبون وكلمة التاريخ، منشـورات مكتبة مدبولي، القاهرة (بدون تاريخ).

(17) أدمون رباط، الوسـيط في القانون الدستوري العام، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت 1964.

(18) أدمون غريب، الحركة القومية الكردية، دار النهار، بيروت 1973.

(19) أدي شير، تاريخ كلدو آثور، مطبعة الحرف الذهبي، حلب 2007.

(20) آرنسـت كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975.

(21) آرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكتب، بيروت 1971.

(22) إسـحق النقاش، شـيعة العراق، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، باريس 1996.

(23) إسحق نقاش، شيعة العراق، منشورات المكتبة الحيدرية، طهران 1998.

(24) إسـماعيل الوائـلي (إعـداد)، منهج الصـدر: مجموعة الحـوارات والمواعـظ الأخلاقية للشهيد الصدر المقدس، مكتبة الكلمة الطيبة، بغداد 2012.

(25) أمير إسكندر، صدام حسين: مناضلاً ومفكراً وإنساناً، باريس 1980.

(26) أمين ساعاتي، الحدود الدولية للملكة العربية السعودية: التسويات العادلة، المركز السعودي للدراسات الإستراتيجية، القاهرة 1991.

(27) اندريه بارو، بلاد آشور، ترجمة: عيسى سلمان، وسليم التكريتي، بغداد 1980.

(28) انستاس ماري الكرملي، خلاصة تاريخ العراق، دار الوراق للنشر، بيروت 2012.

(29) أنيس بن زكريا النصولي، تاريخ الدولة الأموية في الشام، مطبعة دار السلام، بغداد 1926.

(30) أوراق ناجي شوكت، رسائل ووثائق، تقديم وتحقيق: محمد أنيس، محمد حسين الزبيري، بغداد 1977.

(31) أوليفر جرني، الحيثيين، ترجمة: محمد عبد القادر، القاهرة 1963.

(32) ايفا كانجيك، كيرشباوم، تاريخ الآشوريين القديم، ترجمة: فاروق إسماعيل، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2008.

(33) باقر السيد أحمد الحسني، ذكريات في مسيرة الحكم الوطني الملكي في العراق: من الروضة الكاظمية الشريفة إلى البلاط الملكي، إعداد وتحقيق: نزار باقر الحسني، مطابع دار الأديب، عمان 2011.

(34) بتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (بدون تاريخ).

(35) بعض المنطلقات الفكرية التي أقرها المؤتمر القومي السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي 1963، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد 1973.

(36) تحسين العسكري، مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى والثورة العراقية، ج 2، مطبعة الغري، النجف 1938.

(37) توفيق السويدي، مذكراتي: نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية، دار الغد، بيروت 1969.

(38) ثورة 14 تموز في عامها الثالث، منشورات وزارة الإرشاد، بغداد 1961.

(39) ج. دي. ف. لودر، القول الحق في تاريخ سورية وفلسطين والعراق، ترجمة: نزيه المؤيد العظم، المطبعة الحديثة، دمشق 1925.

(40) جاسم محمد الخلف، جغرافية العراق الطبيعية والاقتصادية والبشرية، منشورات معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة 1965.

(41) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، الدولة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، دار جامعة الصدر للطبع والنشر والتوزيع، النجف الأشرف 2007.

(42) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1987.

(43) جرالد دي غوري، ثلاثة ملوك في العراق، ترجمة: سليم طه التكريتي، دار المثنى للطباعة والنشر، بغداد 1983.

(44) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج 1، منشورات المكتبة الحيدرية، إيران 1426 هجرية.

(45) جعفر باقر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ج 1، مطبعة العرفان، صيدا 1934.

(46) جعفر عباس حميدي، تاريخ العراق المعاصر 1914 – 1968، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2015.

(47) جلال طالباني، كردستان والحركة القومية الكردية، ط 2، دار الطليعة، بيروت 1971.

(48) جمال إبراهيم الحلبوسي، حدود العراق الدولية: دراسة في الجوانب القانونية – الوثائقية – الفنية، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2023.

(49) جميل نخلة المدور، تاريخ بابل وآشور، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012.

(50) جواد الظاهر، الشيعة والشيوعية: صراع حاد بين الإيمان والكفر، مكتب إيناس الحسني للطباعة، بغداد 2017.

(51) جواد الظاهر، الوجيز في تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 1، ط2، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2011.

(52) جواد الظاهر، الوجيز في تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 2، ط 2، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2011.

(53) جواد هاشم، مذكرات وزير عراقي مع البكر وصدام: ذكريات في السياسة العراقية 1967 – 2000، دار الساقي، بيروت 2003.

(54) جودت القزويني، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، دار الرافدين، بيروت 2005.

(55) جورج انطونيوس، يقظة العرب، ط 2، ترجمة: ناصر الدين الأسد، إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت 1966.

(56) جورج رو، العراق القديم، ترجمة: حسين علوان حسين، بغداد 1984.

(57) جورج سارتون، تاريخ العلم، ج 1، ط 3، ترجمة: محمد خاف الله وآخرون، دار المعارف، مصر 1976.

(58) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج 1، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف بمصر، القاهرة 1971.

(59) حامد البياتي، شيعة العراق بين الطائفية والشبهات في الوثائق السرية البريطانية 1963 – 1966: دراسة وثائقية، لندن 1997.

(60) حردان التكريتي، مذكرات سياسي عراقي، كنا عصابة من اللصوص والقتلة خلف ميليشيات صدام، دراسة: أحمد رائف، القاهرة 1990.

(61) الحزب القائد في النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975.

(62) حسن الأسدي، ثورة النجف على الإنكليز، دار الحرية للطباعة، بغداد 1975.

(63) حسن العطار، الوطن العربي، مطبعة أسعد، بغداد 1966.

(64) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق 1914 – 1990، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم (بدون تاريخ).

(65) حسن ظاظا، الساميون ولغاتهم، الإسكندرية 1971.

(66) حسن لطيف كاظم الزبيدي، موسوعة الأحزاب العراقية، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت 2007.

(67) حسين أبو سعود، نظرية الخروج على الحاكم في المذاهب الإسلامية، شركة العارف للمطبوعات، بيروت – النجف 2016.

(68) حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، مؤسسة دار الإسلام، طهران 1999.

(69) حسين علاوي، حزب الدعوة الإسلامية: إشكالية الصراع (بدون محل طبع) 1999.

(70) حنا بطاطو، العراق: الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار، الكتاب الثالث، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1992.

(71) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية الكتاب الأول، ترجمة: عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1990.

(72) حياة إبراهيم محمد، نبوخذ نصر الثاني، المؤسسة العامة للآثار والتراث، بغداد 1983.

(73) حيدر حنون العتابي، ناجي طالب ودوره العسكري والسياسي في العراق حتى عام 1968، دار الثقافة والنشر الكردية، بغداد 2012.

(74) حيدر نزار السيد سلمان، المرجعية الدينية في النجف ومواقفها السياسية في العراق 1958 – 1968، دار إحياء التراث العربي، بيروت 2010.

(75) الخطيب ابن النجف، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، دمشق 1981.

(76) خليل علي حيدر، العمامة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، دار قرطاس للنشر، الكويت 1997.

(77) خيري العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، مصر 1969.

(78) خيري حماد، عبد الله فلبي، القاهرة 1965.

(79) دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري.

(80) الدساتير العراقية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية، المعهد الدولي لقانون حقوق الإنسان/ كلية الحقوق – جامعة ديبول 2005.

(81) ديلا بورت، بلاد ما بين النهرين، ترجمة: محرم كمال، ومراجعة: عبد المنعم أبو بكر، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997.

(82) رجاء حسين الخطاب، تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي 1921 – 1941، دار الحرية للطباعة، بغداد 1979.

(83) رجاء حسين الخطاب، عبد الرحمن النقيب: حياته الخاصة وآراؤه السياسية وعلاقته بمعاصريه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد 2022.

(84) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق (1) الشيعة، مركز المسبار للدراسات والنشر، دبي 2011.

(85) رشيد الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق (2 السنة)، مكتبة المسبار للدراسات والبحوث، دبي 2011.

(86) رشيد الخيون، المشروطة والمستبدة، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(87) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية في العراق، بيت الحكمة، بغداد 2004.

(88) رعد ناجي الجدة، تشريعات الجمعيات والأحزاب في العراق، بيت الحكمة، بغداد 2002.

(89) رغد إبراهيم علوان، الفكر السياسي عند المرجع المدرسي، مركز العصر للثقافة والنشر، بيروت 2014.

(90) رفائيل بطي، الصحافة في العراق، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1955.

(91) روجر ماثيو، آثار بلاد الرافدين: نظريات ودراسات، ترجمة: محمد صبري عبد الرحيم، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2016.

(92) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات وزارة الإرشاد، طهران (بدون تاريخ).

(93) رؤوف الواعظ، الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث، دار الحرية للطباعة، بغداد 1974.

(94) رياض رشيد ناجي الحيدري، الآثوريون في العراق 1918 – 1936، مطبعة الجبلاوي، القاهرة 1977.

(95) ريدر فسر، شيعة العراق: جذور الحركة الفيدرالية، ترجمة: فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، أربيل – بيروت 2007.

(96) رينيه لابات، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، تعريب: الأب وليد الجادر، اتحاد الناشرين العراقيين، بغداد 20113.

(97) زكي صالح، مقدمة في دراسة العراق المعاصر، مطبعة الرابطة، بغداد 1952.

(98) زهير صاحب، تاريخ الفن في بلاد الرافدين، ج 2، دار ومكتبة عدنان، بيروت – لبنان 2020.

(99) زهير صاحب، تقابل الحضارات: دراسة في الحضارتين العراقية والمصرية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2016.

(100) زهير عطية، مبدأ تقرير المصير والعرب، مطبعة الرابطة، بغداد 1959.

(101) ساكز، البابليون، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: عامر سليمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2009.

(102) سالم الجميلي، المخابرات العراقية 1968 – 2003: أسوار وأسرار، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي 2023.

(103) سامي سعيد الأحمد، تاريخ العراق في القرن السابع ق. م، ترجمة: سامي سعيد الاحمد، بيت الحكمة، بغداد 2002.

(104) ستيفن همسلي لونكريك، فرانك ستوكس، العراق منذ فجر التاريخ حتى ثورة تموز 1958، ترجمة: مصطفى محمود أحمد، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بغداد 2009.

(105) سعاد خيري، من تاريخ الحركة الثورية المعاصرة في العراق 1920 1958–، ج 1، مطبعة الأديب، بغداد 1974.

(106) سعدون حمادي، ملاحظات حول قضية الحرب مع إيران، دار الرشيد للنشر، بغداد 1982.

(107) سعيد بن ناصر الغامدي، حزب البعث: تاريخه وعقائده، جدة 1432 هجرية (نسخة الكترونية).

(108) سلام عبود، من يصنع الديكتاتور: صدام نموذجاً، منشورات الجميل، كولونيا – بغداد 2008.

(109) سليم مطر، الذات الجريحة: إشكاليات الهوية في العراق والعالم العربي الشرقاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997.

(110) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ط 2، دار القلم، بيروت 1974.

(111) سمير عبد الكريم، أضواء على الحركة الشيوعية في العراق، ج 1، دار المرصاد، بيروت (بدون تاريخ).

(112) سنت جون فلبي، أيام فلبي في العراق، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكشاف، بيروت 1950.

(113) سيار الجميل، الملك فيصل الأول 1883 – 1933: أدواره التاريخية ومشروعاته النهضوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2021.

(114) سيتون لويد، آثار بلاد الرافدين، ترجمة: سامي سعيد الأحمد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1980.

(115) سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 1، ط15، دار الشروق، بيروت – القاهرة 1988.

(116) سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 4، ط 15، دار الشروق، بيروت – دمشق 1988.

(117) سيد محمود القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، منشورات مدبولي الصغير، القاهرة (دون تاريخ).

(118) سيف الدين الدوري، الانقلابات العسكرية والصراع على السلطة في العراق الجمهوري، دار الحكمة، لندن 2019.

(119) شاكر الغزي، المشكلة السومرية: جدلية التاريخ واللغة، مؤسسة أبجد للترجمة والنشر والتوزيع، بابل 2024.

(120) شامل عبد القادر، أحمد حسن البكر: السيرة السياسية ودوره في تاريخ العراق السياسي الحديث، مكتبة المجلة للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2016.

(121) شبلي العيسمي، الوحدة العربية من خلال التجربة، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1974.

(122) شبلي العيسمي، حزب البعث العربي الاشتراكي: مرحلة النمو والتوسع 1949 – 1958، ج 2، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1987.

(123) شبلي العيسمي، في الوحدة والحرية والاشتراكية، دار الطليعة، بيروت 1976.

(124) شفيق عبد الرزاق السامرائي، صدام حسين: نضاله وفكره السياسي، باريس 1982.

(125) شمران العجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، دار الحكمة، لندن 2000.

(126) صادق حسن السوداني، لمحات من تاريخ نضال الشعب العراقي 1914 – 1958، بغداد 1979.

(127) صبحي ناظم توفيق، عبد السلام محمد عارف كما رأيته، دار الحكمة، لندن 2007.

(128) صدام حسين، الثورة والتربية الوطنية، دار لشؤون الثقافية، بغداد 1977.

(129) صدام حسين، الحصانة المبدئية في العمل الجبهوي، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980.

(130) صدام حسين، رجال ومدينة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 2002.

(131) صدام حسين، طريقنا خاص في بناء الاشتراكية، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980.

(132) صدام حسين، نظرة في الدين والتراث، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980.

(133) صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2004.

(134) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق: قراءة في ملفات الحركات والأحزاب الكردية في العراق 1946 – 2001، مؤسسة البلاغ، بيروت 2001.

(135) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الإستراتيجية، دمشق 1999.

(136) صلاح رشيد الصالحي، بلاد الرافدين: دراسة في تاريخ وحضارة العراق القديم، ج 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 2017.

(137) صلاح عبد الرزاق، السيد السيستاني ودوره السياسي في العراق، دار المحجة البيضاء، بيروت 2019.

(138) صلاح عبد الرزاق، السيد محمد باقر الصدر: دراسات في تراثه الفكري، دار المحجة البيضاء، بيروت 2022.

(139) صلاح عبد الرزاق، العراق والإسلام السياسي ودور الإسلام الشيعي والسني في العراق المعاصر، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد (بدون تاريخ).

(140) صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، منشورات جمعية المترجمين العراقيين، ترجمة: يوسف داود عبد القادر، بغداد 1971.

(141) صموئيل نوح كريمر، من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، شيكاغو 1956.

(142) طالب مشتاق، مذكرات سفير عراقي في تركية، ج 2، دار الكاتب العربي، بيروت (بدون تاريخ).

(143) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج 1، دار الثقافة، بيروت 1973.

(144) طه باقر، ملحمة كلكامش، دار المعارف، بغداد 1976.

(145) عادل رؤوف، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية، ط 3، المركز العراقي للدراسات والإعلام، دمشق 2005.

(146) عادل رؤوف، عراق بلا قيادة: قراءة في أزمة القيادة الإسلامية الشيعية في العراق الحديث، دمشق 2002.

(147) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق 2001.

(148) عامر سليمان، التراث اللغوي في حضارة العراق، ج 1، بغداد 1985.

(149) عامر سليمان، العراق في التاريخ القديم: موجز التاريخ السياسي، المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، بيروت 2014.

(150) عباس الزيدي المياحي، السفير الخامس، ممثلية المرجع الشهيد السيد محمد الصدر، بيروت 2001.

(151) عباس الزيدي، سفير الصدر: نبذة مختصرة عن حياة وسيرة الشيخ إسماعيل مصبح الوائلي، دار الوائلي للطباعة والنشر، 2008.

(152) عباس الزيدي، عبد الهادي الزيدي، قيادة الحركة الإسلامية في العراق 1980 – 2003، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت 2013.

(153) عباس علي، زعيم الثورة العراقية، مطبعة النجاح، بغداد 1950.

(154) عبد الإله أحمد، نشأة القصة وتطورها في العراق 1908 – 1939، بغداد 1969.

(155) عبد الأمير هادي العكام، الحركة الوطنية في العراق، مطبعة النجف، النجف 1975.

(156) عبد الجبار العمر، الخميني بين الدين والدولة، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد 1984.

(157) عبد الجبار محسن، بين الدين واستغلال الدين، دار الحرية للطباعة، بغداد 1982.

(158) عبد الحسين المبارك، ثورة 1920 في الشعر العراقي، دار البصري، بغداد 1970.

(159) عبد الخالق حسين، الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق، دار ميزوبوتيميا، بغداد 2011.

(160) عبد الرحمن البزاز، العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ط 3، مطبعة العاني، بغداد 1967.

(161) عبد الرزاق الحسني، أحداث عاصرتها، ج 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1999.

(162) عبد الرزاق الحسني، الأسرار الخفية في حركة السنة 1941، مطبعة العرفان، صيدا 1973.

(163) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، الطبعة 5، دار الكتب، بيروت 1982.

(164) عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، ج 1، مطبعة العرفان، صيدا 1935.

(165) عبد الرزاق الحسني، العراق قديمًا وحديثاً، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت 2013.

(166) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية، مركز الأبجدية، بيروت 1980.

(167) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الصحافة العراقية ج 1، مطبعة الغري، النجف 1935.

(168) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 2، ط 7، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989.

(169) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989.

(170) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 1، ط 3، مطبعة العرفان، صيدا 1965.

(171) عبد الرزاق الوهاب، كربلاء في التاريخ، ج 3، مطبعة الشعب، بغداد 1935.

(172) عبـد الرزاق عبـد الدراجي، جعفـر أبو التمـن ودوره في الحركة الوطنيـة في العراق 1908 – 1945، ط 2، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980.

(173) عبـد الرضا الطعـان، الفكر السـياسي في العراق القديـم، دار الرشـيد للنشر، بغداد 1981.

(174) عبد الصاحب العلوان، دراسـات في الإصلاح الزراعي، مطبعة الأسواق التجارية، بغداد 1961.

(175) عبـد العزيـز البدري، حكـم الإسـلام في الاشـتراكية، ط 2، المكتبة العلميـة، المدينة المنورة 1965.

(176) عبد العزيز الحيص، القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي 1921 – 1958، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (بدون تاريخ).

(177) عبد العزيز الياس الحمداني، علي شـحيلات، مختصر تاريخ العراق، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت 2012.

(178) عبد العزيز الياس الحمداني، علي شـحيلات، مختصر تاريخ العراق، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت 2012.

(179) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، ج 1، مصر والعراق، القاهرة 1967.

(180) عبد العزيز نوار، تاريخ العرب المعاصر، ج 1، دار النهضة العربية، بيروت 1971.

(181) عبد العزيزالحيص، القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي 1921 – 1958، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (بدون تاريخ).

(182) عبد الغني الملاح، الحركة الديمقراطية في العراق، ج 1، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.

(183) عبد الفتاح علي البوتاني، التطورات السياسـية الداخلية في العراق 14 تموز 1958 – 8 شباط 1963، دار سبير تسير، دهوك 2007.

(184) عبد القادر عبد الجبار الشيخلي، الوجيز في تاريخ العراق القديم، ط 2، دار ومكتبة عدنان، بغداد 2018.

(185) عبد القديم زلَوم، نظام الحكم في الإسلام، بغداد 1996.

(186) عبد الكريم الازري، مشكلة الحكم في العراق، (بدون مطبعة)، لندن 1991.

(187) عبد الكريم فرحان، حصاد الثورة: تجربة السلطة في العراق 1958 – 1968، دار البراق، دمشق 1994.

(188) عبد الكريم قاسم، جيشنا المظفر في ذكرى تأسيسه الحادية والأربعين، وزارة الإرشاد، بغداد 1962.

(189) عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهضة، بيروت 1973.

(190) عبد الله جدوع، مولد زعيم، شركة التجارة والطباعة، بغداد 1959.

(191) عبد المنعم الغلامي، ثورتنا في شمال العراق 1919 – 1920، ج 1، مطبعة شفيق، بغداد 1966.

(192) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة ن ج 2، ط 2 ن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (بدون تاريخ).

(193) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مكتبة وهبة، ط 3، القاهرة (د. ت).

(194) عبد الوهاب عبد العاطي عبد الله، مناهج أولي العزم من الرسل، دار الطباعة المحمدية، القاهرة 1412 هجرية.

(195) عدنان إبراهيم السراج، الإمام محسن الحكيم: دراسة تاريخية تبحث سيرته ومواقفه وآراءه السياسية والإصلاحية وأثرها في المجتمع والدولة في العراق، بغداد (بدون محل طبع).

(196) عضيد داويشه، العراق: تاريخ سياسي من الاستقلال إلى الاحتلال، ترجمة: سامر طالب، مركز الرافدين للحوار، بيروت 2019.

(197) عقيل الناصري، الجيش والسلطة في العراق الملكي 1921 – 1958، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق 2000.

(198) علي أحمد البهادلي، الحوزة العلمية في النجف: عالمها وحركتها الإصلاحية 1920 – 1980، بيروت 1993.

(199) علي البزركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مطبعة أسعد، بغداد 1954.

(200) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران 1306 هجرية.

(201) علي المؤمن، سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق 1957 – 1986، ط 3، المركز الإسلامي المعاصر، بيروت 2004.

(202) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج 6/ القسم الثاني، مطبعة المعارف، بغداد 1976.

(203) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج 6/ القسم الأول، مطبعة المعارف، بغداد 1976.

(204) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج5، مطبعة المعارف، بغداد 1977.

(205) علي جاسم العبيدي، رئيس الدولة في العراق، بغداد 1983.

(206) علي حسن المجيد، التراث النضالي لحزب البعث العربي الاشتراكي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980.

(207) علي عبد الأمير علاوي، فيصل الأول ملك العراق، ترجمة: سيمون أكرم العباس، غيث يوسف محفوظ، منشورات مركز الرافدين للحوار، بغداد 2022.

(208) علي كريم سعيد، عراق 8 شباط 1963: من حوار المفاهيم إلى حوار الدم، مراجعات في مذكرات طالب شبيب، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1999.

(209) علي محمد الشمراني، صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج، دار الحكمة، لندن 2003.

(210) علي يوسف الشكري، الوسيط في النظام الدستوري العراقي، مؤسسة دار الصادق الثقافية، (بدون تاريخ).

(211) غازي دحام فهد المرسومي، البلاط الملكي في العراق ودوره في الحياة السياسية، الدار العربية للموسوعات، بيروت 2003.

(212) غائب طعمة فرمان، الحكم الأسود في العراق، دار الفكر، القاهرة 1957.

(213) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995.

(214) فاروق صالح العمر، حول السياسة البريطانية في العراق 1914 – 1921، مطبعة الإرشاد، بغداد 1977.

(215) فاضل البراك، إستراتيجية الأمن القومي: آراء وأفكار، منشورات الدار العربية، بغداد 1987.

(216) فاضل النوري، سبحات روحية في سيرة الإمام الشهيد الصدر، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران 1996.

(217) فاضل حسين، سقوط النظام الملكي في العراق، منشورات مكتبة آفاق عربية، بغداد (بدون تاريخ).

(218) فاضل حسين، مشكلة الموصل، مطبعة الرابطة، بغداد 1967.

(219) فاضل رسول، العراق – إيران: أسباب وأبعاد النزاع، منشورات المعهد النمساوي، فيينا 1992.

(220) فالح الشاوي، زعيم ملهم وقائد عظيم، دار اليقظة العربية للطباعة، بغداد 1962.

(221) فالح عبد الجبار، العمامة والافندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: أمجد حسين، منشورات الجمل، بيروت – بغداد 2010.

(222) فراتي، على هامش الثورة العراقية الكبرى، مطبعة جريدة الهاتف، بغداد 1952.

(223) فرهاد إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

(224) فريق مزهر آل فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة 1920، جزءان، مطبعة النجاح، بغداد 1952.

(225) فلاح شاكر أسود، الحدود العراقية – الإيرانية: دراسة في المشاكل القائمة بين البلدين، مطبعة العاني، بغداد 1970.

(226) فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي، بيروت 1998.

(227) فوزي رشيد، سرجون الأكدي: أول إمبراطور في التاريخ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد (بدون تاريخ).

(228) فيبي مار، تاريخ العراق المعاصر 1921 – 2003، ترجمة: مصطفى نعمان أحمد، دار ومكتبة أوراق ومكتبة المجلة، بغداد 2020.

(229) فيليب ويلارد آيرلند، العراق: دراسة في تطوره السياسي، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكشاف، بيروت 1949.

(230) قسطنطين بيترو ماتفيف (بارمتي)، ترجمة: ح. د. آ، دار المغرب للطباعة والنشر، موسكو 1989.

(231) قوانين حمورابي: صفحة رائعة من حضارة وادي الرافدين، ترجمة: محمود الأمين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987.

(232) كاراكتاكوس، ثورة العراق، بيروت 1958.

(233) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامي، ج 5، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1962.

(234) كاظم أحمد المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي، دار الرقيم للنشر والتوزيع، بغداد 2005.

(235) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج 1، مكتب الاعلام الإسلامي، قم 1417 هجرية.

(236) كاظم المظفر، ثورة العراق التحررية عام 1920، ج 2، مطبعة الآداب، النجف 1972.

(237) كمال الحيدري، بحوث قرآنية، دار فراقد، قم 2023.

(238) كمال عبد الله الحديثي، رحلة مع صدام حسين إنساناً وقائداً، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1982.

(239) كوينسي رايت، حكومة العراق، ترجمة: أكرم الركابي، المطبعة السلفية، القاهرة 1927.

(240) كيرترود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكتب، بيروت 1971.

(241) ل. ن. كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ترجمة: عبد الواحد كرم، دار الحرية للطباعة، بغداد 1971.

(242) لسان العرب (ابن منظور)، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ).

(243) لطيف نصيف جاسم، الإعلام والمعركة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987.

(244) ليام أندرسن، غاريث ستانسفيلد، عراق المستقبل: دكتاتورية، ديمقراطية أم تقسيم، ترجمة: رمزي ق. بدر، دار الوراق للنشر، لندن 2005.

(245) ليث عبد الحسن الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958 في العراق، منشورات مكتبة النهضة العربية، ط 2، بغداد 1981.

(246) ليو وينهايم، بلاد ما بين النهرين، ترجمة: سعدي فيضي عبد الرزاق، اتحاد الناشرين العراقيين، بغداد 2013.

(247) ماريون فاروق سلوغلت، بيتر سلوغلت، من الثورة إلى الدكتاتورية: العراق منذ 1958، ترجمة: مالك النبراسي، منشورات الجمل، بيروت 2003.

(248) مجدي عبد الهادي، أحمد صبري، الخميني فكراً وثورةً: رؤية جدلية، (النسخة الإلكترونية)، القاهرة 2012.

(249) مجموعة باحثين، أزمة الخليج، منشورات الجمعية العراقية للعلوم السياسية، بغداد 1991.

(250) مجموعة باحثين، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، إشراف: عبد الغني حماد، مج 2، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013.

(251) مجموعة باحثين، تاريخ العراق القديم والحديث، بغداد 1999.

(252) مجموعة باحثين، رجل الفكر والميدان، لجنة إحياء الذكرى الأولى لشهادة السيد محمد الصدر، مطبعة الأمين 2001.

(253) مجموعة باحثين، في الفكر القانوني والسياسي للقائد صدام حسين، منشورات كلية القانون والسياسة في جامعة بغداد 1984.

(254) مجموعة باحثين، نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان 1985.

(255) مجموعة مؤلفين، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت 2000.

(256) مجموعة مؤلفين، العراق في التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1983.

(257) مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الأثنيات والطوائف والطبقات، منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد – بيروت 2006.

(258) مجموعة مؤلفين، حضارة العراق، ج 2، بغداد 1985.

(259) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، انتشارات الشريف الرضي، طهران 1418 هجرية.

(260) محاضرات السيد محمد باقر الصدر، المجتمع الفرعوني، إعداد: محمد علي أمين، مكتبة دار المجتبى، النجف الأشرف 1983.

(261) محسن أبو طبيخ، المبادئ والرجال، مطبعة ابن زيدون، دمشق 1938.

(262) محمد إدريس، النظام الإقليمي للخليج العربي، مركز دراسات الخليج العربي في جامعة البصرة، البصرة 1985.

(263) محمد الأعظمي، حمورابي، بغداد 1990.

(264) محمد الحسين كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، ط 2، المطبعة الحيدرية، النجف 1954.

(265) محمد الحسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، تحقيق: محمد الساعدي، مجمع التقريب بين المذاهب، إيران 1422 هجرية.

(266) محمد الحسين كاشف الغطاء، في السياسة والحكمة، دار التوجيه الإسلامي، بيروت 1981.

(267) محمد الحسيني الشيرازي، إذا قام السلام في العراق، مؤسسة الرسول الأكرم للطباعة والنشر، كربلاء 1415 هجرية.

(268) محمد الحسيني الشيرازي، تلك الأيام: صفحات من تاريخ العراق السياسي، مؤسسة الوعي الإسلامي، بيروت 2000.

(269) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق، دار المحجة البيضاء، بيروت 2005.

(270) محمد الحيدري، الإمام محمد باقر الصدر: معايشة من قريب، دار الهادي، بيروت 2003.

(271) محمد الشيخ هادي الأسدي، الإمام الحكيم: عرض تاريخي لدوره السياسي والثقافي، ج 1، مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، بغداد 2008.

(272) محمد الصدر، الطائفية في نظر الإسلام، منشورات هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، النجف الأشرف 2013.

(273) محمد الصدر، القانون الإسلامي: وجوده، صعوباته، منهجه، ط 2، مكتب السيد الشهيد الصدر، النجف الأشرف 2007.

(274) محمد الصدر، مبحث ولاية الفقيه، مدين للطباعة والنشر 2013.

(275) محمد الصدر، نظرة في فلسفة الأحداث (نسخة الكترونية).

(276) محمد الصدر، اليوم الموعود، ج 4، ط 3، بني الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، قم (بدون تاريخ).

(277) محمد المياحي، الدولة العادلة في فكر محمد باقر الحكيم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 2014.

(278) محمد باقر احمد البهادلي، الحياة الفكرية في النجف الأشرف، منشورات أحقاف، النجف 2004.

(279) محمد باقر أحمد البهادلي، السيد هبة الدين الشهرستاني: آثاره الفكرية ومواقفه السياسية، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت 2002.

(280) محمد باقر الحكيم، الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ط 3، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف (بدون تاريخ).

(281) محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف 2006.

(282) محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين، ط 4، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف الأشرف 2008.

(283) محمد باقر الحكيم، عقيدتنا ورؤيتنا السياسية، دار المحجة البيضاء، بيروت 2009.

(284) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان 1417 هجرية.

(285) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط 2، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1977.

(286) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، منشورات المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (بدون تاريخ).

(287) محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف 1388 هجرية.

(288) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ط 2، مطبعة الآداب، النجف الأشرف 1977.

(289) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم 2013.

(290) محمد باقر الصدر، رسالتنا: المدرسة الإسلامية، مجمع الثقلين العلمي، طهران 1425هـ.

(291) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط 15، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1989.

(292) محمد باقر الصدر، ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف 1388 هجرية.

(293) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 11.

(294) محمد بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي، النجف 1963.

(295) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 8.

(296) محمد بيومي مهران، تاريخ العراق القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1990.

(297) محمد تقي المدرسي، النهج الإسلامي: تأملات في مسيرة الحركة الإسلامية، انتشارات مدرسي، طهران 1417 هجرية.

(298) محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، دار محبي الحسين 1425هـ.

(299) محمد جاسم النداوي، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بغداد (بدون تاريخ).

(300) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، دار ومكتبة الهلال، ودار الجواد، بيروت 1992.

(301) محمد حسنين هيكل، حرب الخليج: أوهام القوة والنصر، منشورات مركز الأهرام ـ القاهرة 1997.

(302) محمد حسين علي الصغير، قادة الفكر الديني والسياسي في النجف الأشرف، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2009.

(303) محمد حمزة الحلبي، صدام حسين زعيم أمة، (نسخة الكترونية).

(304) محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار، مكتبة الصدر، طهران 1416 هجرية.

(305) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها ج 1، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم 1421 هجرية.

(306) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها ج 2، منشورات المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم 1422 هجرية.

(307) محمد شبيب، حكايات تاريخية عراقية، بغداد 1983.

(308) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 8.

(309) محمد عبد الحسين، ذكرى فيصل الأول، بغداد 1933.

(310) محمد عبد القادر محمد، الساميون في العصور القديمة، القاهرة 1968.

(311) محمد عبد اللطيف، تاريخ العراق القديم، الإسكندرية 1977.

(312) محمد عزيز، النظام السياسي في العراق، مطبعة المعارف، بغداد 1954.

(313) محمد علي كمال الدين، معلومات ومشاهدات في الثورة العراقية الكبرى، مطبعة التضامن، بغداد 1971.

(314) محمد لطفي جمعة، حياة الشرق، مصر 1932.

(315) محمد مجيد، مدونة القسوة لدى صدام حسين، pdf، مكتبة النور الإلكترونية 2015.

(316) محمد مظفر الادهمي، أحمد حسن البكر: الرئاسة الصعبة 1963 – 1979، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد 2023.

(317) محمد مظفر الأدهمي، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني 1920 – 1932، مكتبة الذاكرة، بغداد 2009.

(318) محمد مظفر الأدهمي، المجلس التأسيسي العراقي، ج2، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1989.

(319) محمد مكية، خواطر السنين، دار الساقي، بيروت 2005.

(320) محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، ج 1، مطبعة الفلاح، بغداد 1924.

(321) محمد مهدي الخالصي، الحسام البتار في جهاد الكفار، منشورات مكتبة الخالصي، النجف الأشرف 2015.

(322) محمد هادي، مرجعية الإمام الحكيم والنهضة الإسلامية الحديثة: خلفيات وأبعاد، مركز دراسات تاريخ العراق الحديث (بدون تاريخ).

(323) محمود العبطة، الديمقراطية في العراق، ج 1، مطبعة النعمان، النجف 1960.

(324) محمود شلبي، حياة نوح، دار الجيل، بيروت 1982.

(325) مختار الأسدي، الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمة المؤرخين، طهران 1997.

(326) مزهر الخفاجي، جذور الثورة والعنف والاستبداد في المجتمع العراقي القديم ن منشورات زين الحقوقية، بيروت 2019.

(327) مزهر الخفاجي، خصائص الشخصية العراقية والشخصية المصرية في التاريخ القديم، منشورات بيت الحكمة، بغداد 2014.

(328) مزهر الخفاجي، علل الدولة القديمة، منشورات دار زين الحقوقية، بيروت 2022.

(329) مزهر الخفاجي، من الدولة الدينية إلى الدولة المدنية: دراسة في تطور نظام الحكم في الدولة القديمة، منشورات زين الحقوقية، بيروت 2019.

(330) مصطفى نور الدين الواعظ، الروض الأزهر، الموصل 1948.

(331) منذر الشاوي، القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية العراقية، بغداد 1966.

(332) منصور عبد الحكيم، الملك النمرود: أول جبابرة الأرض، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة 2016.

(333) منيف الرزاز، تطور معنى القومية، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت 1973.

(334) مها مزهر كاني، الشيخ محمد مهدي الخالصي ودوره الفكري والسياسي، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بغداد 2021.

(335) مهند عبد الكريم خلف، السيد محمد باقر الصدر: حياته ودوره في السياسة العراقية، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بغداد 2011.

(336) مير بصري، أعلام اليهود في العراق، دار الوراق للنشر، لندن 2005.

(337) ميشيل عفلق، البعث والاشتراكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

(338) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط14، دار الطليعة، بيروت 1975.

(339) ميشيل عفلق، معركة المصير الواحد، ط 8، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979.

(340) ناجي شوكت، سيرة وذكريات ثمانين عامًا 1894 – 1974، مطبعة الأعظمي، بغداد 1974.

(341) ناطق صالح مطلوب، صدام حسين ومفهوم القيادة التاريخية، منشورات الطليعة، تونس 1986.

(342) نجدت فتحي صفوت، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، المكتبة العصرية، بيروت 1969.

(343) نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، الإسكندرية 1963.

(344) نخبة من اللاهوتيين، قاموس الكتاب المقدس، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، ط 10، دار الثقافة، بيروت 1995.

(345) نديم عيسى الجابري، الإمام والرئيس: قراءة في إشكالية العلاقة (دراسة عن الإمام محمد محمد صادق الصدر كتبت ببغداد في 4 شباط 1998)، ط 3، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد 2006.

(346) نديم عيسى الجابري، البعد السياسي والفكري في كتابة الدستور العراقي الدائم، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد 2018.

(347) نديم عيسى الجابري، العراق أول دولة في التاريخ: دراسة في جذور الدولة العراقية الحديثة، مكتبة النهضة العربية، بيروت 2022.

(348) نديم عيسى الجابري، الفكر السياسي لثورة العشرين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992.

(349) نديم عيسى الجابري، فكرة الجمهورية في العراق، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد 2006.

(350) نديم عيسى الجابري، مذكرات في الفكر والسياسة، مطبعة ابن العربي، بغداد 2019.

(351) نزار الحسو، الصراع على السلطة في العراق الملكي: دراسة تحليلية في الإدارة والسياسة، دار آفاق عربية، بغداد 1984.

(352) نصر الدين إبراهيم، استثمار اللغة العربية في تذوق بلاغة القرآن الكريم، المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية، دبي 2014.

(353) نصير الحسيني، المعبد في وادي الرافدين، مؤسسة أبجد للترجمة والنشر والتوزيع، بابل 2022.

(354) نوري عبد الحميد العاني، علاء جاسم محمد الحربي، تاريخ الوزارات العراقية في العهد الجمهوري 1958 – 1968، بيت الحكمة، بغداد 2005.

(355) نيجل داود سن، العراق أو الدولة الجديدة، ترجمة: عجاج نويهض، مطبعة العرب، القدس 1932.

(356) نيقولا مكيافللي، الأمير، ط 11، ترجمة: خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982.

(357) هادي حسن عليوي، رجالات الحكم الجمهوري من عبد الكريم قاسم إلى صدام حسين، منشورات مكتبة المجلة، بغداد 2018.

(358) هادي رشيد الجاوشلي، شؤون مناطق الحدود في الجمهورية العراقية، منشورات المكتبة الأهلية، بغداد 1961.

(359) هاري ساكز، عظمة آشور، ترجمة: عامر سليمان، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1999.

(360) هاري ساكز، عظمة بابل، ترجمة: عامر سليمان، موصل 1982.

(361) هاشم البناء، الحزب الشيوعي في الميزان، دار المعرفة، بغداد 1959.

(362) هاشم فياض الحسيني، لمحات من حياة الإمام المجدد السيد الخوئي، مركز البحوث والدراسات الإسلامي، بيروت 2000.

(363) هالة فتاح، فرانك كاسو، موجز تاريخ العراق 1914 – 2008، ترجمة: مصطفى نعمان أحمد، منشورات دار المرتضى، بغداد (بدون تاريخ).

(364) هاني الفكيكي، اوكار الهزيمة، دار رياض الريس، لندن 1993.

(365) هنري فوستر، تكوين العراق الحديث، الطبعة 2، ترجمة: عبد المسيح جويدة، مطبعة السريان، بغداد 1945.

(366) وزارة الدفاع/ دائرة التوجيه السياسي، الثقافة القومية الاشتراكية، مطبعة التوجيه السياسي، بغداد (بدون تاريخ).

(367) وسن سعيد عبود الكرعاوي، السيد محسن الحكيم: دراسة في دوره السياسي والفكري في العراق 1946 – 1970 (نسخة الكترونية).

(368) وليام بولك، لكي نفهم العراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2006.

(369) الياس فرح، العروبة والإسلام في منظور البعث، دار الحرية للطباعة، بغداد 1983.

(370) ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ج 4، دار صادر، بيروت 1993.

(371) يوسف ساسون، بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي، ترجمة: رفعت السيد علي، منشورات الجمل، بغداد – بيروت 2015.

(372) يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965.

(373) يوسف عز الدين، تطور الفكر الحديث في العراق، بغداد 1976.

(374) يونس إبراهيم السامرائي، تاريخ مدينة سامراء، ج 3، مطبعة دار البصري، بغداد 1973.

(375) يونس بصري، أسرار 2 مايس أو الحرب العراقية الإنكليزية، منشورات دار البيان، مطبعة الحرية، بغداد 1948.

المصادر باللغة الإنكليزية:

(1) Abdul - Kader. Mustafa، The Old Babylonian Tablets from Me - Turin، Glasgow University، 1983.

(2) Albright. w. The Chaldean Inscriptions in Proto - Arabic، in Baser، 128، 1.

(3) Ar.m.wikipedia. org.

(4) C. J. Gadd، The Dynasty of Agada and Gutter invasion، in C A H، 1 Art، 1.

(5) City - State Through History, university of Chicago, p. 219.

(6) Elizabeth Burgoyne، Gertrude Bell from her personal papers 1914 - 1926، London 1961.

(7) Encyclopedia Britannia, vol. 1.

(8) Ernest Main, Iraq from mandate to independent, London 1933.

(9) Fosh, T. Letters of Hammurabi to Samsa - Hazar, Manchester. Cuneiform studies, Vol. 1. 1987, p. 3, no, 5.

(10) Georges Roux, Ancient Iraq, Penguin Book 1980. p. 315.

(11) Ghassan R. Atiyyah, Iraq 1908 - 1921: A political study, Beirut 1973.

(12) Graves (Sir Percy Cox) London, Second Impression.

(13) Herbert Yeung, The Independent Arab, London 1933.

(14) Iraq Administration Report 1914 - 1932, Vol. 5, p. 158.

(15) J. T. Finkelstein, The Laws of Ur - Nanmu, hn JCS, 22، 1968 - 1969.

(16) Jacobsen T, The Sumerian King - List, Chicago 1954.

(17) Jon Lewis, introduction to philosophy, watts and co, London 1954.

(18) Kaus. F. R. Briefed Answer، Archive des Samsa - Hazar، Vol. 4، London 1968. No. 11.

(19) L. W. King, the conform Monument of Manchus, R. A. 1956 Vol 1.

(20) Lady Beel, Letters of Gertrude Bell.

(21) Leo - Oppenheim، A. L. Babylonian and Assyrian Historical Texts، in 196.

(22) Mohammed A. Tarbush, The role of the military in politics، London 1983.

(23) NOAH' SARK: ITS FINAL BERTH, by Bill. Crouse, electronic edition.

(24) S. N. Kramer, The Sumerian, Then History, culture and chanter.

(25) Special Report by his majesty, s government in the Council of the League of Nations on the progress of Iraq during the period 1920 - 1931, London 1931.

(26) State Report from Baghdad to FO 24 November 1918, Records of Iraq 1914 - 1966.

(27) Stephen Hemsley Longrigg, Iraq 1900 - 1950, Beirut 1968.

(28) The King - Grane Commission، Harry N. HOWARD, Beirut 1963. p. 138 - 139.

(29) Thomas Lyell, The ins and outs of Mesopotamia, London 1923.

(30) Wiseman. D. New Bible Dictionary، London 1962.