# صورة السعودية في الاتجاهات الثقافية الإير انية
# (مقاربة تحليلية)

# The Image of Saudi Arabia in Iranian Cultural Approaches: Analytical Approach

د/ محمد بن صقر السلمي*

رئيس المعهد الدولي للدراسات الإيرانية وأستاذ مشارك بكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، (السعودية)

m.alsulami@rasanahiiis.com

تاريخ الارسال: 2024/06/26 تاريخ القبول: 2024/12/21 تاريخ النشر: 2024/12/22

**ملخص:** *«الآخر العربي، وتحديدًا السعودي، هو المفهوم الذي تتناوله هذه الدراسة في مرحلتين من مراحل الثورة الإيرانية، الأولى خلال حرب الخليج الأولى، والثانية عقب الموجة الثانية من محاولات مد النفوذ الإيراني إلى عواصم عربية. وقد استعرضت الدراسة أبعاد السلوك الثقافي الإيراني تجاه الآخر السعودي، وركزت على مادتي الثقافة: الفكرية والأدبية، وما تتضح فيه هاتان المادتان من فنون كتابية وتعبيرية، وتناولت الأسباب والخلفيات الكامنة وراء الرغبة في توجيه الرأي العام برؤى سلبية عن الآخر السعودي عبر هذه الميادين. وفي سبيل بحثها عن ذاتها العليا وجدت إيران «أناها» في تاريخها ما قبل الإسلام، متأثرة بالمدارس الاستشراقية الغربية، التي لامت الإسلام على الصورة الباهتة التي تظهر لبلاده أمام العالَم، وهو استمرار بشكل أو بآخر لصورة العربي والسعودي في إيران خلال العصر البهلوي. لكن العقبة كانت أمام الإيرانيين هنا هي قوة الدين، إذ لا يمكن مهاجمة معتقدات الناس بشكل مباشر وبخاصة أن الاسم الجديد للنظام هو "الجمهورية الإسلامية"، لذا بدلًا من ذلك أصبح العربي السعودي هو القضية المحورية في نظرياتهم ومطالباتهم تجاه الآخر.*

**الكلمات المفتاحية:** *السعودية؛ إيران؛ أدب فارسي؛ ثقافة؛ أيديولوجيا*

***Abstract**: This study examines the concept of the Arab Other, specifically the Saudi Other, in the Iranian state-directed narrative during two phases of the Iranian revolution: the Iran–Iraq War and the second wave of Iran's attempts to expand its influence in Arab capitals. The study explores the dimensions of Iran's cultural approach toward the Saudi Other, focusing on rhetoric and expressions apparent in Iran's ideology and literature, as well as the reasons behind the ruling establishment's desire to direct public opinion toward a negative image of the Saudi Other. Amid its quest for its "self," Iran found its "ego" in its pre-Islamic history influenced by Western Orientalist schools that accused Islam of the dull image the world sees Iran, which is, in a way, a continuation of the same stereotype of Arabs/ Saudi in Iran during the Pahlavi era. The obstacle for the Iranians here is the power of religion; they could not directly attack people's beliefs, in particular, because the new political system in Iran is called "The Islamic Republic", alternatively, they redirected their blame toward Arabs as a central motif in articulating their theories and aspirations against the other.*

***key words:** Saudi Arabia; Iran; Persian literature; culture; ideology.*

* المؤلف المرسل.



CamScanner

**مقدّمة:**

يتكون الصراع في الهُوِيَّة الإيرانية في العصر الحديث من ثلاثة نماذج مختلفة «إسلامية، وفارسية، وغربية»، جميعها تسعى لتأسيس وإعادة تشكيل أو استعادة الهُوِيَّة القومية الإيرانية. لقد ناقشوا الحداثة والتقليدية باعتبارهما استراتيجيات متعارضة ومن أجل تحقيق أهدافهم عبر تطوير العلم والقوة، في بعض الأحيان، كان الشاغل الأكبر هو العودة إلى الذات الفارسية قبل الإسلام، بينما في أحيان أخرى، اكتسب تقليد وتبعية الغرب الأولوية على النموذجين الآخرين (سروش، 1998، الصفحات 71- 85). هكذا أصبح الصراع بين هذه العناصر الثلاثة واضحًا خلال الثورة الدستورية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ممَّا أدَّى إلى ما يسميه الباحث الإيراني الشهير محمد توكلي طرقي بـ«أزمة الهُوِيَّة» (طرقي، 1990/1369، الصفحات 411- 439) (توكلي، 1373-1994، صفحة 600). بعبارة أخرى، فتح التعريف الأوروبي باللغات الهندو-أوروبية وتحديد أوجه التشابه بين عدد من اللغات، بما في ذلك اللغة الفارسية، إلى جانب ظهور النظريات العرقية خلال القرن التاسع عشر، وكذلك اكتشاف ثقافة ما قبل الإسلام، جميع ذلك فتح نافذة جديدة كُليًّا في الشعور القومي الإيراني. لذلك كان التركيز مُنصبًّا على انتقاد التقاليد الدينية الإيرانية، وفي الوقت ذاته ظهرت الدعوة إلى مزيج من المبادئ الاجتماعية والسياسية الأوروبية الحديثة والفكر الفارسي قبل الإسلام. لذلك بما أن الإسلام في هذه الفترة قدّمه القوميون والعلمانيون الإيرانيون على أنه مرادف للعرب، أصبحت فكرة العرب والموقف السلبي منهم واضحة، ومِن ثَمَّ لعبت دورًا هامًّا في إعادة بناء الهُوِيَّة الإيرانية الحديثة.

وهكذا، وخلال هذه الفترة شُيّدت صورة الأنا (الذات) the Self الإيرانية، أولًا من خلال تصور ثقافة وحضارة ما قبل الإسلام، وثانيًا، من خلال استخدام صورة الآخر the Other المختلِف (العربي) لتشكيل هوية وطنية حديثة، ومِن ثَمَّ أصبحت صورة الأنا الإيرانية شائكة للغاية ومثيرة للجدل خلال هذه الفترة، خصوصًا في ظلّ وجود الوجهَين المختلفَين الأوروبي والعربي. لقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر في إيران ظهور مجموعات متنوعة من التوجهات، مثل الدعوة إلى الوحدة الإسلامية والعلمانية واللبرالية والرومانسية (الرومانسية التي تمجِّد الماضي وتقدِّسه). على الرغم من أن لكل واحد من هذه المذاهب أهدافه وخططه الخاصة، فإنها جميعًا اتفقت على تطوير البلاد من خلال الاستفادة من التقدُّم الغربي. اعترف أتباع هذه الحركات بالتفوُّق العلمي والسياسي والتكنولوجي للغرب، خصوصًا أوروبا، التي كان يُنظر إليها على أنها النموذج المثالي الذي ينبغي اتباعه وتقليده. وبينما فضل البعض تقليد الغرب في جميع شؤونهم، كان آخرون أكثر انتقائية. ركزت وجهات نظر هذه المجموعة الأخيرة على الابتكارات الأوروبية التي من شأنها أن تناسب المجتمعات الإسلامية وصبغها بطابع القيم الإسلامية (Tibi, 2009). لكن الإشكالية كانت مع الجماعات العلمانية والرومانسية التي ترى تخلُّف العالَم الإسلامي بأسره، وإيران على وجه الخصوص، ممَّا شجعها على البحث عن مزيد من تعريف الأنا الحقيقي في تاريخ إيران ما قبل الإسلام، متأثرة بشكل كبير بالمدارس الاستشراقية الغربية. لقد لاموا الإسلام على الصورة الباهتة التي تظهر لبلادهم أمام العالَم. مع ذلك، كانت العقبة أمام هاتين المجموعتين هي قوة الدين في إيران. لم تكُن من الحكمة مهاجمة



CamScanner

معتقدات الناس بشكل مباشر، لا سيما وأنه سيقود إلى الرفض العام من الجمهور، لذا بدلًا من ذلك أصبح العرب هم القضية المحورية في نظرياتهم ومطالباتهم. لذلك أعتقد أن فكرة الآخر العربي برزت مبرِّرًا لتحقيق أهداف أوسع لهذه المجموعات، وكانت الأدوات المستخدمة في تحقيق أهدافها اجتماعية وثقافية ونقدًا للسياسة الدينية. ولقد استمرت هذه الحالة في إيران ما بعد ثورة 1979م، ولكن بشكل مختلف نسبيًّا، إذ أصبح اسم الدولة (الجمهورية الإسلامية الإيرانية)، وبالتالي أصبح التركيز بشكل دقيق على السعودية، والآخر السعودي، وليس الإسلام والعرب بشكل عام، في محاولة من النظام لتجنب التضاد الواضح في الهوية الإسلامية ومهاجمتها في آنٍ، أو الادعاء باتباع مذهب آل البيت، وهم من العرق العربي، وفي الوقت ذاته يُهاجم العرب وثقافتهم، مما قاد بصورة أو بأخرى إلى نشوء حالة من الاضطراب النفسي، إنْ صح التعبير، في تعريف الإيراني لنفسه وهويته أو ذاته بشكل عام.

وفي هذا الاتجاه، يؤكّد علماء النفس والاجتماع التشابه النسبي بين المرض النفسي الفردي والمرض الاجتماعي، فما يُصيب النفس من مركّباتٍ نفسية قد تُصاب به أمةٌ أو مجتمعٌ أو حضارةٌ، ذلك أن المجتمع تمثل قيادته السياسية موضع الدّماغ في الجسد، الذي يتحكم بالعمليات، التي تمثلها هنا أذرع الحكم أمنيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا. لذلك اتفقوا على الترابط بين السلوك الاجتماعي والفردي وإن اختلفوا في تحديد نطاقاته (لامبرت، 1989، الصفحات 22- 25).

من هنا كان من أساليب المواجهة السلبية للمشكلات المتأصّلة في تاريخ وشخصية وحدة سياسيةٍ ما أن تُباشر الطّعن في الأمّة أو المجتمع أو المكوّن الذي تشعر تجاهه بهذا النقص. وإذا كان هذا الملمح الاجتماعي الخطير يعيدنا تاريخيًّا إلى المرتكزات العنصرية للنازيّة، التي بدأت بادّعاءاتٍ حول التميّز العرقي والسُّلالي، وما استتبع ذلك من احتقارٍ للأجناس الأخرى، ثم التطرّف في اعتقاد قادة الأمة الجرمانية -في الفكر النازيّ- استلهام قوانينها ومسارات حياتها من روح الأمة الجرمانية فقط، ومن ثم بلوغ هذا التطرف أقصاه في اعتقاد قانوني هذه المرة بانتماء الزعيم (هتلر) إلى أولئك الذين يمثلون إرادة الله، ويحققون حياة السيد المسيح في هذه الحياة الدنيا على نحو منقطع النظير (شكري، 2018، صفحة 19)، ثم الوصول – وهذا بالطبع بعد تهيئة مُناخ من التعصب والتعاظم النفسي وازدراء الآخر- إلى ضرورة إخضاع القارة الأوروبية تمهيدًا للسيطرة العالمية، تنفيذًا لإرادة الله تحت ما يُسمى بـ(حق الدّم)، أي التميُّز السلالي الذي يمنحهم حق مباشرة شؤون الآخرين بأنفسهم (شكري، 2018، صفحة 23) . وما تخلل ذلك من ترويج نظرة الاحتقار إلى الأجناس الأخرى ثم العدوان العسكري ومحاولة مدّ النفوذ عبر حربٍ عالمية.

إذا كان الفكر النازيّ بمرتكزاته الثقافية العنصرية يشكّل خلفية ثقافية لهذه الاضطرابات النفسية والاجتماعية، فإن هذه الصورة تظهر في السلوك الثقافي الذي تمارسه جهات نافذة في إيران تجاه الآخر السعودي، إذ تمكن ملاحظة ما تعبّر عنه هذه الحركة الثقافية السلبية الإيرانية تجاه الآخر العربي عمومًا، والسعوديّ خصوصًا، وحتى لا نغرق في الاتجاه النظري، فإنا عابرون إلى الخلفيات التي يرتكز عليها هذا الاتجاه النفسي لدى المثقف الإيراني باعتبارها واعتبار هذا المثقف أداة في يد التوجيه السياسي العام ضد الآخر السعودي، مع النمذجة المباشرة من واقع حركة هذا التوجُّه في المشهد الثقافي الإيراني. وسنرى



CamScanner

من خلال الدراسة كيف يتركز مفهوم الآخر العربي في مقاصد التوجيه الرسمي الإيراني في مفهوم الآخر السعودي تحديدًا، لا سيما في مرحلتين من مراحل الثورة الإيرانية، أولاهما حرب الخليج الأولى التي كان للدولة السعودية فيها موقف حازم تجاه محاولات الاختراق الإيرانية للعمق العربي، والثانية في أعقاب الموجة الثانية من محاولات مدّ النفوذ إيرانيًّا إلى عواصم عربية، التي تزامنت مع احتجاجات داخلية ازدادت حدة مع الوقت، وتوجهت أصابع الاتهام الرسمية الإيرانية إلى الدولة السعودية، لتصدير أزمتها الداخلية.

وفي هذه الدراسة، نتناول الأبعاد المختلفة للسلوك الثقافي الإيراني تجاه الآخر السعودي، ناظرين في مادتي الثقافة: الفكرية والأدبية، وما تتمظهر فيه هاتان المادتان من فنون كتابية وتعبيرية. ممهدًا لذلك بتوطئة تتناول الأسباب والخلفيات الكامنة وراء الرغبة في توجيه الرأي العام برؤى سلبية عن الآخر السعودي عبر هذه الميادين، وملاحظين عددًا من الأزمات الواقعية التي تؤدي إلى هذا التفكير من نواحٍ سياسية واقتصادية واجتماعية لا بُدَّ منها لتكتمل صورة التنميط الثقافي الذي تمارسه الجهات الرسمية وغير الرسمية في هذه الصور التي ظهرت في غالبها قاتمة. وفي الميدان الفكري نتعرض للطرق والتمظهُرات التي ينسلك فيها هذا التنميط، من مصطلحات واستدعاءات، وخلط مقصود بين الأسماء والتسميات. كما نرصد في الجانب الأدبي أسبابًا رسمية وشخصية، وراء هذا السلوك السلبي تجاه الآخر السعودي، ونقف في كل ذلك مع بيّنات من الآثار الأدبية والثقافية، وشواهد نصية من الأدب الإيراني في مرحلة ما بعد الثورة، كما نربط بين العمق العنصري الذي ساد ضد الآخر العربي قبل الثورة، وأهم رموز هذا التوجه، وبين اطراد هذه المنهجية في مرحلة ما بعد الثورة، وإنْ في صور أو تحت لافتات مختلفة. منهجيا، نتبع في هذه الدراسة منهجَي الوصف والاستقصاء، ونربط كلا المنهجَين بالبُعد التحليلي، للخروج برصد شامل لصورة الآخر السعودي في الثقافة الإيرانية لمرحلة ما بعد الثورة.

## 1. الخلفيات الكامنة وراء الموقف الثقافي الإيراني من الآخر السُّعودي

تقف جملة من العوامل خلف الموقف الإيراني من الآخر السعودي، إذ تتأثر العلاقة بعاملين أساسيين هما عقدة المستند الثقافي، والمشاغلة الثقافية والتي جاءت من حرص إيران على تصدير الأزمة بديلًا لتصدير الثورة، وسوف يعالج هذا القسم هذين العاملين على النحو الآتي:

### 1.1 عقدة المستند الثقافي:

ويتجلى هذا السبب بشكل أوضح إذا قورنَ أو وقع في مواجهة رسوخ مثيله للدولة السعوديَّة. من الواضح أن النظام الإيراني الحديث لا يحوز ذلك الانسجام الطبيعي للدولة السعودية في مستوى الحُكم، ففي الوضع السعودي نرى أسرة حاكمة تتصل جذريًّا بالقبائل التي تعمر أرض المملكة وتنبثق عنها وَفق عقد اجتماعيٍّ وثيق، وهي أسرة عربية، ثم إنها أسرة تنتمي إلى المعتقد السُّنِّي العام في المملكة، ويقوم حكمها على مبادئ تنبع من الشريعة الإسلامية، فقد نصَّت المادة الأولى من دستورها على أن (الدستور السعودي، 1992).



CamScanner

وفي التفاصيل التشريعية نرى تفسير هذه المادة وتطبيقاتها تسير وفق المستقِرّ في المذاهب الإسلامية الفقهية، وعلى رأسها المذاهب الأربعة واجتهادات السَّلف باعتبارها الفهم الأوثق بمقاصد الشريعة، ثم إبقاء باب الاجتهاد لما يستجِدُّ من ظروف وأحوال غير محددة مفتوحًا على نحو يراعي استمزاج الاجتهادات الفقهية لدى علماء الأمة في مجامعها الفقهية الكبرى من خلال أقنيةٍ علمية رسمية تمنع الفوضى وتحقق الكفاءة التشريعية وتستفيد من الثروة العلمية العامة. والمملكة العربية السعودية تحظى دولتها باستقرار تقليدي يرتكز على مواضَعة متوازنة جدًّا من الأصالة والانفتاح، وهذا بدوره مُستقى من الحضارة العربية الإسلامية التي حافظت على ثوابت الاعتقاد، وليونة التشريع، والانفتاح الواعي على الثقافات.

فنرى أن الدولة تتعامل مع قضاياها كافَّة باتّزانٍ طبيعي، ووضوح كاملٍ، إذ ليس لديها خَلل في أي مرتكزٍ شرعيٍّ أو تاريخي أو إجرائي، ولا تحتاج إلى مبرراتٍ ميتافيزيقية تسوّغ بها أفكارًا خاصَّة، أو تسبغ شرعيات مفتعلة تخرج عن المستقِرّ العام تاريخيًّا وحضاريًّا وواقعًا.. إلى جانب برامج رعاية وقائية وتأهيلية وفق احتياجات الأفراد من أصحاب الظروف الخاصة والإعاقة والمتعطلين عن العمل والمتأثرين بالكوارث والجوائح، إلى رعاية المسنين والأيتام ومكافحة التسوُّل بتوجيه الرعاية المباشرة ووضع أسس إصلاح وتوجيه سليمة، ومساعدة الباحثين عن عمل عبر منصات وطنية للتدريب وأكاديميات تتبع صناديق تنموية كبرى لإعداد قيادات المنشآت في الدولة، مع توجيه العناية والتحفيز للأُسر المنتجة وبرامج الدّعم السّكني، بما يوازن بين سدِّ الحاجات الآنية وتعزيز الطاقات الإنتاجية والمهارية لتنمية المجتمع (المنصة الوطنية الموحدة، بلا تاريخ).

لا تبدو هذه الحالة الاتساقية بين الدولة ونظامها السياسي ومؤسساتها والواقع الاجتماعي منطبقة على النظام الإيراني، بل إن التفاوت والتضاد في المشهد تحوّل إلى مشكلة قائمة على الصعيد الثقافي، وتبرز هذه الإشكالية الثقافية لنظامٍ سياسي من خلال:

**1.1.1 مشكلة الشرعية السياسية:**

ليس الحديث هنا عن شرعية نظامٍ قائم، بل عن الشروخ التي يُحدثها النظام بعد الثورة في أسسه الشرعية حين يحشد متناقضات كثيرة، ويريدُ من المكوّن الاجتماعي الشعبي أن يؤمن بها مجتمعة، عند ذلك سينظر إلى الجهة التي يراها منافسًا حضاريًّا لوجوده بهذه الحمولة من الأسس المتناقضة في مواجهة الاستقرار والاتساق في دعائم النظام المنافس من وجهة نظره، ولا يقف الأمر هنا، بل ستتفاقم هذه المشكلة عندما يعمد النظام إلى ترسيخ شرعيّته من خلال فرض الرؤية والأيديولوجيا على مؤسساتٍ لا تعمل وفق الأيديولوجيا بطبعها، بل هي مؤسسات تقنية أو اقتصادية أو تُعنى بالرعاية الإنسانية لا يُفهَمُ معها تَمَتْرُس النظام وراء اصطلاحات من نحو «ولاية الفقيه» أو «الغَيبة» أو «تصدير الثورة» حلًّا لمشكلات مباشرة ذات طابع إجرائي أو إداري وتقني تواجه هذه المؤسسات.

في حين يرى المتأمل أن النظام بعد انتقاله من مسألة الجدل على شرعيته إلى فكرة دَسترة الدولة، ظل الدستور منذ عام 1979م يخضع لتوافقات بعيدة عن رعاية المؤسسات والحقوق المدنية، وإنما تراعي عمليات تعزز شرعنة النظام تدور بين أعمدة الحكم والمرجعيات الدينية وضمان سكوت الأقليات الإثنية،



CamScanner

فخضع لتغيير ثانٍ في نفس العام وكانت توجيهات مؤسس النظام، روح الله الخميني (1902-1989م) إلى القوى الوطنية في وضع الدستور، متمحورة حول تقنين مبدأ ولاية الفقيه (حمادة، 2008م، صفحة 164). لتجري خلال عقد واحد أربع عمليات تعديل آخرها عام 1984م تمحورت نقاط البحث فيها، ليس حول حرية المؤسسات ولا الرعاية الاجتماعية ولا تعزيز الوئام الوطني، وإنما حول قضايا القيادة وصلاحية الاختيار والعزل ومحاولة أعمدة النظام توسيع نطاق صلاحياتهم، والحصول على لقب المرجعية، كما جرى في محاولات خامنئي عام 1993م وعام 1994 للحصول على المرجعية الدينية، أثرًا لمشكلة المصطلحات بين لقب «حجة الإسلام» ولقب «آية الله» (حمادة، 2008م، صفحة 174)، مما يعكس عجز النظام عن التحول من منطق الثورة إلى منطق الدولة.

**2.1.1 تنازع الهوية بين القومية والطائفية والتاريخ:**

ينادي النظام الإيراني بالقومية الفارسية ويحشد الطاقات لتعزيز هذا الانتماء العرقي، وإذا كان من الطبيعي في ظل التوزيع القُطري أن تعتز الأمة بقوميتها الجامعة فإن الحال أمام النظام الفارسي الإيراني تجعله أمام عقبة كبيرة وهو يضع في برنامجه الثوري تصدير الثورة، ولفرضه ذاك البرنامج على عمل مؤسسات الدولة، كل ذلك في إطار ديني يستهدف محيطًا غير فارسيٍّ، وهذا بدوره سيفرض حالة هي قائمة فعلًا يمكن تشخيصها ثقافيًّا بأنها حالة فصامية في البُعد الاستحضاري، ففي الوقت الذي يدعم فيه النظام اتجاهات الفَرْسنة في اللغة والعادات، وتستعيد الثقافة أمجاد (بهرام جور) والحقب الوثنية، يحضر الدين بصورته المختصرة في تصور طائفي حين يقرر مثقفون إيرانيون أن هذا البُعد الاستحضاري لا يتمثل فقط في استيعاب الظاهرة الدينية -وهي الحدث الحسيني مكونًا مفاهيميًّا أساسيًّا- في لحظة زمنية، ولا في الحراك الاستغراقي لفلسفتها، بل لتحويلها إلى طاقة بقاءٍ للجميع (العبدوني، 2013، صفحة 22).

وتزيد الحرج الثقافي عُمقًا معضلةٌ أخرى تتعلق بأهم مشخص في الحالة القومية، وهو المظهر اللغوي، الذي سيعرب عن حالة استيراد -لا تصدير- لمقوماته اللسانية والبيانية والفنية والأدبية على حدٍّ سواء، بما لا يقل عن 70% من اللغة الفارسية بعد أن أخذت اللغة العربية مكانها في عصر النهضة الفارسية، وتأثر ميدانا الشعر والنثر باللغة العربية تأثرًا كبيرًا (عبدالمنعم، 2009، الصفحات 17-22). ويحتدم كل ذلك مع حقيقة أخرى تتمثل في التناقض الاجتماعي في مجتمع يطلب من نُخَبِهِ الثقافية وعامَّته التمحوُر حول: قوميّتهم، وعالميتهم، ومذهبيتهم الضيقة في وقت واحد.

هذه الإشكالية المركَّبة تنمو داخل إشكالية أشد تعقيدًا تتمثل في إصرار رموز النظام على ثنائية لا يمكن تجميعها تاريخيًّا أو أنثروبولوجيًّا، وهي ازدواجية الانتساب إلى الذروة العربية، ممثلةً في آل البيت النبوي القُرشيّ العدنانيّ، وإلى العرق الفارسي في الوقت نفسه، فما بين الإصرار على أن (كلّ يومٍ عاشوراء وكلّ أرضٍ كربلاء) على حدِّ تعبير الخميني (العبدوني، 2013، صفحة 78)، وبين ضرورة البحث عن شرعية تسوغ فكرة تحويل كل البلاد إلى ساحة انتقامٍ لكربلاء، ظهرت بعد الثورة بشكل أساسيٍّ قصةُ الانتماءات العرقية لمرجعيات دينية وفكرية وسياسية إلى البيت العربي الهاشميّ، بل إن هذا الادِّعاء العرقي كما يبدو كان مخرجًا وحيدًا للأصوات التي أعقبت الثورة واشتدَّت في أثناء الحرب العراقية، ومنه حديث الشيخ مرتضى المطهري



CamScanner

(1919-1979م) عمّا سمَّاه معرفة العِلل والدوافع التي أدت إلى وقوع الحادثة (كربلاء)، ومن ثمَّ معرفة العِلل الغائية للحدث، وهو يجعل ذلك كله وبكل ما فيه من استدعاء ذلك التاريخ شرطًا لتشخيص الهدف الذي تسعى النهضة (الثورة) لتحقيقه (المطهري، 1992م، الصفحات 227-228).

ولا يقف الأمر هنا، فإن أول ما سيواجَه به الطالب في مراحل دراسته الأولى هو اكتشاف أن مؤسسي صرح قوميته الفارسية ليسوا من الفُرس، وأنهم أنفسهم أيضًا باعتبارهم مؤسِّسين للعنصر الطائفي الذي ترتكز عليه الثورة، ليسوا من البيت العربي الهاشميّ، فإن العائلة الصفوية التي يُنظرُ إليها على أنها مرجعية الوعي القومي الفارسي الحديث ليسوا فُرسًا، وفي الوقت نفسه تتنازعها نِسبتان، الأولى ميثولوجية تتمثل في انتماء الصفويين إلى البيت العربي الهاشمي، وأخرى واقعية تشير إلى أحد الأصول الشرقية، فهذه الدولة التي شغلت جغرافيًّا الهضبة الإيرانية الممتدة ما بين هضبة أرمينيا غربًا وهضبة بامير شرقًا تأسست على آثار شقاق سياسي بين خلفاء «تيمور لنك» المغولي، وانهيار مملكته، وبعد سلسلة من الأحداث أصبحت فيها إيران مسرحًا لحروب عنوانها الطمع في السلطة (طقوش، 2009، الصفحات 38-43).. فظهرت الدولة الصَّفَوية التي تنتمي إلى الجد الخامس للشاه إسماعيل الصفوي (المؤسِّس) (1487-1523م)، وهو الشيخ صفي الدين إسحاق الأردبيلي (1252-1334م)، الذي يُرجَّح أن أحد أبنائه وصل بعض المؤرخين بصلةٍ، لكي يصل نسبه بموسى الكاظم (745-799) من آل البيت، فيما شكّك المؤرّخون في هذا النَّسب لعدم قيام حُجة مقنعة عليه (الحنبلي، 1999م، صفحة 308)، في الوقت الذي كانت ظاهرة الانتساب لآل البيت ظاهرة واسعة الانتشار، استغلالًا لعواطف المسلمين المحبَّة للعترة الشريفة، وقد جرى تبنِّي المذهب الشيعي صفويًّا وفرضه على إيران بعد ذلك.

هنا يتجلَّى اضطراب الأسس الفكرية التي يقوم عليها النظام، في الوقت الذي يعتقد فيه البعض أن إيران تلعب بورقتَي الدِّين والقومية في عمليات التوسُّع الجيو-سياسية والخطاب التصديري، لكن الواقع يمكن النظر إليه ثقافيًّا من زاوية أكثر توصيفًا، وهو أن المنظومة الفكرية مضطرة داخليًّا لإرضاء الأذواق العنصرية القومية والتعصب المذهبي -وكلاهما ينتميان إلى التفكير الماضَوي- بالمزاوجة بين متناقضي البُعد الطائفي وسقفه كربلاء، والبُعد الطائفي وسقفه المعتقدات الفارسية القديمة، ثم يعتلق ذلك كله بخطاب خارجيّ لا يمكنه مخاطبة غيره بقوميّته، ولا مخاطبة المختلفين مذهبيًّا بمذهبيته، ولا يمكنه أن يستمرَّ في لعبة التوازن الثقافي التي تبدو نوعًا من أنواع التعامل القسري مع متناقضات، بعضها صادرٌ عن مبادئ النظام وثورته، وبعضها راجعٌ عليه من التنازع الثقافي الداخلي، وهذا تحديدًا ما يجعلنا ندرك رغبة نظام الوليّ الفقيه في تصدير جزء من هذه الأزمة على شكل تنفيسٍ ثقافيٍّ يشغل به عقول الناس وشطرًا من المثقفين.

### 2.1 المشاغلة الثقافية (تصدير الأزمة بديلًا لتصدير الثورة):

يرى المطَّلع على طبيعة الهجوم الثقافي والأدبي والفكري الذي تشنُّه إيران، وتحاولُ من خلاله تشكيل نظرة الفرد الإيراني ثقافيًّا تجاه الآخر السعودي، أنها لا تحظى باهتمامٍ حقيقيٍّ لدى معظم المثقفين الإيرانيين، ففي الوقت الذي يقرُّ فيه باحثون بتخلُّف المنحى المقاصديّ في حركة الاجتهاد والتشريع في إيران،



CamScanner

ويَرْجعون ذلك إلى تراكم حساسيات عبر القرون تجعل المُجتهد والفقيه والمُشرّع على حذرٍ من الاصطدام بأصوله، ووجود هوّة بين حالة التشريع والاستجابة إلى ضرورات التجديد والمطلوب في الواقع (كسار، 2012م، الصفحات 12-16)، فإن تيارات أخرى دينية ويساريَّة ذات ثقلٍ في الشارع الإيراني ليست متوجّهة إلى هذه المعركة التي تُفتَعَلُ ثقافيًّا في إيران ضد الآخر السعودي، وهو المثقّف المشغول بالأوضاع المتردّية في مختلف جوانب الحياة داخليًّا، ذلك الهمُّ الذي اشتبك معه مثقفون وفنانون، تلك الأوضاع التي تمثَّلت أحيانًا في رفضهم التعامل مع السلطة مطلقًا، تعبيرًا عن خيبة أملهم في الإصلاح الداخلي، كما أصدرت رابطة الكتَّاب الإيرانية في 12 يناير 2018م بيانًا انتقدت فيه سلوك قوات الأمن في قمع الاحتجاجات، وحذا الشعراء والأدباء المستقلون حذْوَ هذه الرابطة، منددين بالفساد، كما رفض عدد كبير من المثقفين والفنانين دعوة الرئيس روحاني للقاء بهم (المعهد الدولي للدراسات الإيرانية، 2018).

لكن يوجد إكراهٌ أو سحْبُ قدم إلى هذه المعركة الثقافية المُفتعلة يماريه توجيه شبه رسميٍ أحيانًا، ورسميٌ أحيانًا، يقع على المثقف الإيراني، ففي الوقت الذي تعاني فيه إيران من عزلة على المستوى الدولي، ومشكلات هيكلية وتفصيلية على المستوى الداخلي، فإن رغبةً في شغْل الرأي العام من خلال دفع المثقف - المنادي بالحقوق المدنية التي يراها المثقفون الإيرانيون مُهدرة- إلى الخرْط عن وجهته في ممارسة النقد الداخلي للسياسات الاجتماعية والاقتصادية، نحو وجهةٍ لا تشكِّل نفعًا مباشرًا ولا غير مباشر للداخل الإيراني، ومن ذلك مشكلة الاقتصاد الداخلي، فالتحديات الاقتصادية في إيران تُمنى على تعقيدها بفشلٍ حكومي في معالجة مشكلات خطيرة، كالأوبئة والعقوبات الخارجية (الياس، 2020)، ثم يجد المثقف الإيراني نفسه مدعوًّا إلى خوض غمار النقد، مما يدعو جهات التوجيه الثقافي إلى أن تُعيد في جدالٍ وخصومةٍ وتجييش ثقافيٍ مع آخر (الآخر السُّعوديّ) لا يشكِّل وجوده سببًا في ما يعاني منه الإيراني ويرصده المثقف الإيراني.

وهكذا، فإن تصدير الأزمات الداخلية إلى الخارج وترحيلها عبر افتعال معارك ثقافية وهمية مع خطرٍ مُدَّعَى كان دائمًا من أسباب كثير من الحروب والنزاعات في أماكن كثيرة في العالم وعلى مر العصور. وهذا ما يُسمى «الهروب إلى الأمام»، إذ إنَّ الأزمة الثقافية تؤدي في المدى القريب إلى زوال الالتزام بين المجتمع والفرد (نبي، 2000م، الصفحات 90-94). والفرد هنا هو صانع القرار الثقافي. وهنا يجدُ صانع القرار نفسه مضطرًا إلى إعادة إدماج المثقف الذي يمثِّل المطالبات الاجتماعية الحقيقية في السياقات التي يخترعها خارج هذه الهموم الفعليّة، وهذا سيُعيد المجتمع إلى إخفاق جديد في التمحور حول مشكلاته الحاليَّة، وذلك لاختلال العَلاقة بين القيم الثقافية المفروضة والقيم الاجتماعية والعدالة أو الثقافة الواقعية المطلوبة، لذلك فإن المُجتمع الذي تُمارَسُ عليه سياسة الهروب إلى الأمام هو المجتمع الذي تنعكس فيه العلاقة بين هاتين القيمتين، وهذا الاختلال بينهما يوصل المجتمع وثقافته إلى أزمة ثقافية مرة أخرى، هي مرحلة اللا رجوع كما يقرر علماء الاجتماع، إذ يصبح المجتمع عاجزًا عن حل مشكلاته داخل حدوده، وبصورة أعمّ لا يستطيع التعايش دون عقد نفسية تعرّض شخصيته للتلف، في الوقت الذي أصبح التعايش فيه ضرورة حتمية



CamScanner

(نبي، 2000م، صفحة 95). أي إن السياسات الثقافية بهذه الكيفية -التي تنطبق على واقع التجييش الثقافي ضد الآخر السعودي في إيران- تفرض على المثقف أن يعيش خارج زمنه ومتطلباته.

ولإطلالة أكثر وضوحًا فإن الرغبة في تصدير أزمة لا بُدَّ أن تكون خلفها رغبة في تعمية الرأي العام عن أزمة حقيقية تتعدَّى سوء الإدارة إلى الفساد المقصود، وقد يكون منظمًا. فمع معاناة الاقتصاد الإيراني التضخُّمَ والبطالة والفقر وضعف النمو، فإنه يواجه فسادًا ماليًّا هائلًا، لا سيما بعد الثورة التي رفعت شعار محاربة الفساد، ويمكن تقسيم أسباب هذا الفساد إلى أسباب ذاتية هيكلية، وهي تنتُج عن القصور الحاصل في المنظومة الاقتصادية القائمة على الرّيع النفطي ونزيف الأدمغة الإيرانية الهاربة إلى أسواق أوروبا وأمريكا وغيرها، ونمو طبقة من الوسطاء الذين لا يقدّمون للسوق أي قيمة إنتاجية، إضافة إلى تخلُّف المنظومة المصرفية، وتخلف التشريعات التي تتيح ملاحقة التخلف المالي (ملوح، 2013). وأسباب أيديولوجية، فقد استخدم النظام الثروة الوطنية وإمكانات الدولة في حشد الدّعم له، بحيث تجري عمليات الصرف خارج أي رقابة، فمؤسسات مثل الحرس الثوري ومؤسسة خاتم الأنبياء، والقدس الرضوي، ومؤسسة البسيج، والمستضعفين، ومؤسسة الشهيد، ومؤسسة إمداد الإمام، وغيرها عشرات، وهي مؤسسات قائمة على حشد الدَّعم للنظام، ولا تخضع ميزانياتها إلى أي رقابة من الدولة، ويُضاف إلى كل ذلك منع الدولة تسريب أي ملف يتعلق بالفساد (ملوح، 2013). وأمام سؤال المثقف الإيراني عن جديّة النظام في حمل رسالة أخلاقية إسلامية إلى العالم مع السكوت عن الفساد والغش والاستغلال وتضييع الثروات، فكان لا بد من خلق عداوات وهمية توجه طاقته إليها بعيدًا عن هذا الشأن.

## 2. مظاهر السلوك الثقافي الإيراني ضد الآخر السعودي في الميدان الفكري الثقافي:

يمكن تمييز أنماط هذا الهجوم من خلال أمرين: الأمر الأول، استعمال ألفاظ بديلة تدل القرائن الواضحة على أن المقصود هو الآخر السُّعودي تحديدًا. والأمر الثاني، إبراز الآخر السعودي في موقف النقيض للكمال الثقافي من وجهة نظر المؤسسات الثقافية في إيران، وسنستعرض كلا الأمرين في هذا السلوك الثقافي الضدّي.

### 1.2 منحنى التمويه:

ويبرز ذلك من خلال محاولة تهويل الهجوم الثقافي على الآخر السعودي إلى حربٍ على معتقداتٍ تُنافي جامعية الفكر الإسلامي، والمرجعيات الثقافية للأمة كما يفهمها الإيرانيون، ومن هنا نفهم تستُّر هذا المنحنى في ثوب الحرب على «الفكر الوهَّابي»، بحيث صارت كلمة «الوهَّابية» تُطلق ويُرادُ منها الكيان السعودي. ويرى المتابع للمواقع الإيرانية هذا السلوك المحموم في محاولة للتمويه، حين لا يعود الخطاب الثقافي تجاه المخالف السياسي وقَّافًا عند الأسماء الحقيقية بعناوين الاختلاف ظنًّا أن ذلك سيمكنهم من عزل الآخر السعوديّ عن الجسم السُّنّي والإسلامي بإفراده بتسميةٍ خاصّةٍ لا يُطلقها الآخر السعودي على نفسه.

وفي الوقت الذي لا يتعرض فيه الخطاب الثقافي السعوديّ للفكر الشيعي باعتباره حقيقة مذهبية قائمة، فإن الادعاء بأن الآخر السعودي يتبنى مذهبًا مُغلقًا -ويتناسى أن السعودية تحتضن أهم الملتقيات



CamScanner

الفكرية الاجتهادية المشكَّلة من علماء من العالم الإسلامي بكامل تنوعه الفقهي- يشكِّل المدخل التبريري لهذا التشكيل الثقافي الخاطئ لعقلية المثقف الإيراني الذي كان من أحد مظاهره دعوة شخصية إيرانية مسؤولة تمثِّلُ الجمهورية الإيرانية في العالم -وهو وزير خارجيتها السابق- أن يكتب في «نيويورك تايمز» تحت عنوان «فلنخلّص العالم من الوهابيَّة»، بل ويذهب محمد جواد ظريف إلى جعل الآخر السعودي -من خلال استخدام لفظ الوهابيَّة- قسيمًا للإسلام كله، فالآخر السعودي ينافس الإسلام كلَّه! (عرابي، 2016)، ويبلغ التمادي غايته حين يجعل مشكلة العالم في الفكر الذي تروِّجه السعودية (عرابي، 2016)!

ثم يعود الحديث إلى المواجهة الثقافية والإبستمولوجية مع ما يسمونه «الوهَّابيَّة»، كما رأينا في تصريحات جواد ظريف، على نحوٍ يذكّرُ بأنماط نفسيةٍ يصعب فيها تحديد المدرَكات، ويعلو فيها الشعور بالاضطهاد، وتشتبك المتوهَّمات، وتدخل فيها التوهُّمات الدينية والثقافية، ويتصف فيها الكلام بالتشويش وعدم الترابط، تُعرف بالاضطرابات الذهنية أو التخليط الذهنيّ (صالح، 2015م، الصفحات 187-192). ومن نقطة التعريف نجد هذا الإدماج الإيمائي أو الصريح كالتعريف الذي يعرّف الوهابية بأنها «تلك الجماعة التي تقودها إدارة هيئة الدعوة والإرشاد في جزيرة العرب وهيئة كبار علمائهم في ذلك الإقليم» (أبوعلى، 1428 هـ.ق، صفحة 25)، في إشارة صريحة إلى مؤسسة شرعية وطنية سعودية رسمية.

وتتكرر ذات النغمة المحمَّلة بالأبعاد الثقافية العنصرية التي سادت إيران حول العرب في كتابات صادق هدايت (1903-1951م) والشاعر مهدي أخوان ثالث (1929-1990م)، من خلال وصفهما الآخر السعودي -من وراء جدار لفظ الوهابية- بنفس الأوصاف النمطية العنصرية عن العرب، فالدعوة الوهابية النصوصية كما يسمونها جرت في البيئة النجدية البدوية (أبوعلى، 1428 هـ.ق، صفحة 25). وبنفس المعايير التخليطية الذهنية المشار إليها يجري الربط الغريب بين التكوين الجسدي للإنسان وتأثره بالغذاء والهواء والعوامل البيئية وبين تأثر الأفكار التي تبنَّتها تيارات قومية عنصرية عانت قبل الثورة من عُقَدٍ غير صحيحة تجاه المكون العربي، ثم أصبحت بعد الثورة (الإسلامية) أعلى تطرفًا وأكثر تمسكًا بالعنونة الدينية، فالآخر لِعَين المتلقي الإيراني في نفس صورة آكلي الضَّب، وساكني المغاور، وشاربي الدّم بهذه المقاربات التي تواجه الآخر السعودي بأسماء مستعارة، وتركيبات دوغمائية جامدة، مع إسقاطات تشير إلى اختلال معرفيٍّ نفسيٍّ ناجم عن خوفٍ متوهَّم، أو خوف مفروض يشيع في الذاكرة استدعاءات خارجية ويوظفها في اتجاهات ثقافية غير صحيحة.

إن تحوير العمل الثقافي -حتى المنافس أو المعادي- بالتلاعب بمفردات التعريف والتصور الأولي، هو من أخطر ما يمارسه المثقف على نفسه من جهلٍ بالآخر، لأن غاية التعارف والتعريف الثقافي لا يمكن أن تبرَّر بغايات الحشد والإنهاض العاطفي نحو حركة الوجود الحضاريّ، ولا تسير على قاعدة «أوسعناهم شتمًا وفازوا بالإبل»! بل إن المعرفة بالآخر -على فرض هذا التباين- غايتها التعريف به بما هو عليه، وليس التعريف بحجم كراهيتي له، فالمعرفة ثمَّ التعريف الحقيقيان هما مَا يُحددان الموقف العاطفي والشعور الشعبي، وليس العكس، فيما يبدو أن دور الثقافة والتثقيف الإيراني حول الآخر السعودي يقوم على جعل العاطفة المُسبقة هي ما يُحدد نمط المعرفة.



CamScanner

وهذا يكتسب طورًا تدميريًّا ذاتيًّا أخطر عندما يتعلق بالتعريف بغير خصائص هذا الآخر، وكأنك لا تتكلم عنه، ثم تستعير تسميات لا يُسمَّى هو بها، ولا تدخُلُ في تشكيل وعيه الثقافي، ولعل هذا السلوك الثقافي هو الذي يجرُّ على الذّات جهلًا ثقافيًّا بحقيقة دورها الحضاري، سواء في خانة التكامل أو في خانة الصراع، فيخسر المثقف معركته مع نفسه أولًا. وهذا يضع المثقف الإيراني أمام مواجهة أخرى مع تدمير الذات التي تفرضها هذه السياقات المشوهة الجبرية من وعي بالآخر وتؤدي إلى أزمة بالهوية، تلك المواجهة التي لا بُد أن تذكّره بكراهية العرب إلى حد كراهية اللغة الفارسية نفسها لاشتمالها على كلمات وتراكيب عربية كثيرة، لا سيَّما أن التجهيل أصبح صناعة هدفها الاصطناع الخادع للشعبية من خلال القرارات الثقافية الفردية التي تحارب فيها الأصوات العاقلة والكفاءات الثقافية (فؤاد، 1985م، الصفحات 15-17)، حتى تصبح مهمة المجتمع أن يبذل جهده في ترويج الجهل والشكّ عن طريق استقبال وطرح معلومات غلط وغير دقيقة، وهو ما أطلق عليه الباحث الأيرلندي جان بول مصطلح (Agnotology) (الشاذلي، 2023)، وتدخل في هذا الباب إستراتيجيات متعدّدة، منها إستراتيجية هندسة العقول ثقافيًّا تجاه تزييف الوقائع تحت ستار القضايا الكبرى -قضية الحق الحسينيّ وتصدير الثورة مثالًا- وامتصاص الشعوب وآمالها وخيراتها وتبرير أي انتكاسة داخلية عن حقوق الناس وحريّاتهم (عبدالرازق، 2020، الصفحات 114-117)، وهو ما يمارسه المثقف الإيراني من خلال الجهد الكبير في تزييف الأسماء، وفي سبيل إبراز السلوك الثقافي العدائي في إطارٍ ثقافيّ عقدي وجوديّ، ثمّ إنشاء مراكز وهيئات هدفها الأول التأثير الثقافي ضد الآخر السعودي بتمرير معلومات خاطئة، فكما رأينا السلوك الثقافي بالتثقيف الغلط ضد الآخر السعودي، والعربي من بعده، فإننا نجد هذه المراكز تحاول طرح وقائع غير صادقة عن الواقع الثقافي والاجتماعي لدى الآخر السعوديّ، رغم كونها مراكز مهمتها الأولى الثقافة والتنوير! كما نرى في مواقع مدعومة من مرجعيات مذهبية وثقافية، مثل «مركز الأبحاث العقائدية»، الذي يشكِّل إحدى الأذرع المهمة للدراسات الأدبية والثقافية والفكرية، ففي رصده الواقع الاجتماعي للآخر السعودي يرمي هذا المركز -ومِن خلفِهِ مراكز وهيئات أخرى- الآخر السعودي بالتمييز الطائفيّ على أساس من محاربة الثقافة السائدة عند مكوّن وطنيّ سعوديّ، وإذ لا نتوقف كثيرًا عند جعلهم نسبة المكوّن الوطني الشيعي فوق 10% من المكوِّن الوطني (مركز الأبحاث العقائدية، 2024) -فهذا لا يشكِّل معضلة أمام الخط الوطنيّ الموحّد في المملكة- فإن اللافت أن تقوم هذه المراكز بتهييج الشارع الثقافي بالضرب على الوتر الطائفي ثقافيًّا، وهي الدولة التي تَعتبر الحديث عن الواقع المذهبي في إيران شأنًا داخليًّا، بل إنها مستعدة دائمًا للتعميم الثقافي على جميع أجهزتها الثقافية والإعلامية لتوجيه الاتهام إلى الآخر السعودي بمجرد حدوث حراك طبيعي داخلها، لا سيما إن كان هذا الحراك يكتسب بُعدًا ثقافيًّا، فبمجرد نجاح قناةٍ إيرانية في هزهزة التثقيف ضد الغير في إيران وتحويل أنظار المثقفين إلى التجاوب مع احتجاجات كبيرة نبتت من صميم معاناة الفرد الإيراني، يجري التوجيه باتهام الآخر السعودي بالتدخُّل الثقافي والإعلامي في دعم القناة ودعم الاحتجاجات والقدرة على تحريك النمط الثقافي السائد (موقع الحرة، 2022).



CamScanner

ومن المعلومات الغريبة التي تبثها الآلة الثقافية الإيرانية ضد الآخر السعودي، الحديث عن محاولات تهميش المكوّن الشيعي ومنعه من التعليم، وهو الزّعم الذي يكذّبه الواقع الثقافي وعدد الجامعات والمدارس ودور الثقافة المشيَّدة فيما يسمونه هم مناطق الشيعة، كما يتحدثون عن منع هذا المكوّن الوطني من الشعائر الدينية الخاصة، وفي الوقت نفسه يبشّرون المشهد الثقافي العنصري في إيران بتغلغلهم في نشر المذهب الشيعي في السعودية وينقلون المشهد على أنه صراع طائفي (مركز الأبحاث العقائدية، 2024). وواقع الحال أن الآخر السعودي لا يجد من الضرورات السياسية ما يحيل على الواقع الثقافي من الأسباب التاريخية التي تُوظَّف من أجل تحقيق مصالح مستثمري الطائفية، ولا من الأسباب السياسية التي تعززها الرغبة في تمددات جيو-سياسية لا تشهدها السياسة السعودية، ولا من الأسباب الدينية، إذ لا يتبنى الآخر السعودي تأويلًا خاصًّا للنصوص الدينية، مما يمكن أن يفتح مجالًا لبناء موقفٍ طائفيٍّ في الحالة الثقافية، إذ تلخّص أسباب الطائفية بالتاريخ والسياسة والجهل والأسباب الدينية (العابدين، 2020م، صفحة 502)، في حين أن الثقافة الإيرانية ترزح تحت نير الثقافة الطائفية منذ الكلمات الأولى في دستور ما بعد الثورة الذي ينص على شيعية الدولة ونظام الحكم، هذا فضلًا عن تحول سفاراتها إلى مقرات تبشيرية للثقافة الطائفية، وكل ما فعلته هو التحول عن العنصرية القومية ضد العرب في مشهد الثقافة قبل الثورة، إلى العنصرية الطائفية في المشهد الثقافي الثوريّ، وهو ما يفسِّر علوَّ النبرة الطائفية بعد الثورة، سواء في فعلها الأساسي الإيراني أو ردة الفعل الطارئ عربيًّا في عملية المثاقفة العربية الإيرانية، ويدخل المثقف الإيراني «الإسلامي» في مأزق التناقض بين مناداة الثورة الإيرانية ليل نهار بالوحدة الإسلامية، وهي تُفتِّتها بطائفيتها الصريحة (الماجد، 2015م).

ومن الشعور بالتمايز الثقافي والديني بنمو الشعور الطائفي في الوقت الذي لا بد فيه من أقلية أو أكثرية في الجماعات والأمم، فإن التبني السياسي لفكرة طائفية سيجعل السياسة نفسها بأجهزتها الثقافية رهينة شعور بأنهم يمثلون أقلية ويسيرون ثقافيًّا في اتجاه لا يستدعيه الواقع من المبالغة في ضرورة التعويض الثقافي بتضخيم الأنا الثقافية في مواجهة الأكثرية، وهذا ما يفسِّر محاولة ابتكار عدو طائفي ثقافيًّا يُغطي الفكرة السياسية المختبئة خلفه، فجاء اصطناع فكرة الآخر «الوهَّابيّ» ثمّ تحديده بمقاربات جغرافية ومؤسساتية خاصة بالآخر السعوديّ، وهذا يُظهر من جهة أخرى أن المشهد الثقافي الإيراني بهذا السلوك الثقافي تجاه الآخر السعودي لم يستطع تصور أنه حين ينادي بمفهوم (أمة) فإنه لا بد من وجود عناصر قومية ومذهبية ومحلية تختلف في شدة تباينها وتقاربها، وأن ما تركته الحضارات القديمة للحضارة الجديدة لا يسمح بالسير على المفهوم القديم من إكراه الناس على مذهبٍ موحدٍ وثقافة شاملة، وهي الفكرة التي اخترعتها الأيديولوجية القومية الأوروبية في القرن التاسع عشر (غليون، 2012، صفحة 48).

وخلاصة المشهد أن اصطناع ثقافة ترتكز على التمايز الثقافي -الذي يقف وراء السلوك الثقافي العدواني تحت لفظ الوهَّابية- جعل المثقفين على الجانب الآخر ينتبهون إلى الغاية من وراء هذا المصطلح، والمتمثلة في تصوير الحركة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهَّاب في موقعٍ ثقافي وسياق فكريٍ مفصول عن الفكر السُّني والمذاهب الأربعة، وقد نبَّه خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز -وكان



CamScanner

وقتها أميرًا لمنطقة الرياض ورئيسًا لمجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز- في مقالٍ له، من الانسياق وراء مَن ينادي بالوقوع في فخّ مصطلح «الوهابية»، وأنه مجرد مصطلح، بينما يتناسى هؤلاء الهدف الحقيقي وراء نشره، مؤكدًا عدم وجود تباين أو جديد في دعوة الشيخ عن المبادئ الإسلامية والكتاب والسُّنَّة والمذاهب الأربعة، وأن السلفية لم تُستخدم لأغراض حزبية أو اسمية في نظرةٍ استباقية لما حصل من استخدام مقصودٍ لهذا المصطلح في الحرب الثقافية على الآخر السعوديّ، ولعل هذه الدعوة في وقتها نبَّهت إلى أهمية ضبط المصطلحات وتحريرها وعدم تركها فريسةً لتأويلات ومواضع وانتقائيات أي محاولة تشويه ثقافي، ومنها بطبيعة الحال هذا الذي نرصده من موقع الآخر السعودي وصورته في البنية الثقافية الإيرانية (عبدالعزيز، 2010).

**2.2 إبراز الآخر السعودي مباشرةً في موقف النقيض للكمال الثقافي كما يراه النظام الإيراني وأجهزته الثقافية:**

وذلك في اتجاه آخر يختلف عن الاتجاه الأول الذي يحاول إثبات تباينات ثقافية من خلال التركيز على مصطلحات لا تبدو مباشرة، وفي هذا السياق سنرى أن الحافز الأهم لاستحضار الآخر السعودي في هذه السياقات الثقافية الداخلية هو استحضار حالة التنافس والأدلجة التي فرضها المشهد الثقافي على الفرد والمثقف بادِّعاء السعي إلى الحفاظ على خط التمركز حول أسس وطنية تُشكِّل فرادته الثقافية، كالوقوف في وجه الإمبريالية العالمية، ورفض الهيمنة الغربيّة والتمسُّك بالأسس الثقافية المشكّلة للكيان الإيراني، وهي ذاتها الأسس التي تشكّلت على أساسها الثقافة الثوريَّة، ويظهر ذلك بوضوح عند ظهور أي مجادلة شعبية تقودها نُخب فكرية للاجتماع على أوضاع ثقافية واجتماعية يمارسها النظام. فعندما يتحرك العنصر الشاب من المثقفين ضمن حراك مطالبيّ، فإن الحركة الثقافية الرسميّة تجاهه لا تتحرك مع مطالبه، ولا تخبره بأن ما يطالب به من تنمية وحرية وإجراء إصلاحات سياسية واقتصادية أساسية هو أمرٌ سليم. ولا ترى في 65 بالمئة من الشباب الإيراني، الذين لا يثقون بقدرة السلطات على معالجة القضايا الأكثر أهمية، وأن 77 بالمئة منهم لا يتوقعون أن يكون مستقبلهم مزدهرًا (العتيبي، 2023)، لا ترى في كلّ ذلك ما يدعو للتعامل الجاد مع مطالب المثقفين الشباب، ولا تخبرهم كذلك بأنه في الوقت نفسه، فإن الآخر السعودي يعمل من أجل إدماج الشباب من خلال تطوير قطاعات متعددة، منها السياحة والرعاية الصحية والتعليم والثقافة، وأن رؤى، كرؤية السعودية 2030، وُجدت لتهدف إلى تنمية الاقتصاد غير النفطي واستحداث فرص عملٍ للشباب، وأن 90% من العنصر الشاب يرون أن بلدهم يسير في الاتجاه الصحيح (العتيبي، 2023).

المشهد الثقافي الإيراني لا يتكلم عن ذلك كله، ولكنه يواجه المطالب الإصلاحية –ونحن هنا نرصد ولا نتبنّى- بنفس الأسلوب من توجيه الأذهان إلى الآخر السعوديّ، ويُبرز ما يراه اختلافًا جوهريًّا، ويُعيد تسوية صف الثقافة باتجاه هذا الآخر، وهذه المرة بشكلٍ صريح، فنرى أولًا استدعاء عدوٍّ تقليدي، هو (داعش)، الذي يشكّل عدوًّا لكل مظاهر الحضارة الإنسانية، ويجري تجديد الموقف الثقافي بمحاربة أصابع هذا التنظيم الثقافية والتحريضية التي لا بد -لاستكمال المشهد- أن تُربط بالسعودية، لكي تُوجَّه أصابع الاتهام



CamScanner

إلى المطالب الإصلاحية من خلال ربطها بالآخر السعودي عبر وسيط يشكِّل ثقافيًّا جهة مرفوضة من جميع الطبقات الثقافية، وهنا نستحضر تصريحات قائد الحرس الثوري حسين سلامي في اتهاماته للمملكة بدعم الاحتجاجات (موقع الحرة، 2022)، وهو الأمر الذي تبعته تصريحاتٌ للمحلل السياسي حسين رويوران يدّعي فيها أن الموقف المعادي للآخر السعودي إنما جاء نتيجة «تدخُّل» هذا الآخر في المطالب الشعبية بدعم معارضة إرهابية، وأنه من هذا المنطلق فإن موقف السعودية هو موقف مُعادٍ (موقع الحرة، 2022)!

وهكذا يجد المثقف الإيراني نفسه مضطرًا إلى إدانة «الإرهاب» بدل أن يستمرَّ في حضوره الفاعل لفهم الهمِّ الثقافيّ الحقيقي، ولكنَّه هذه المرة في مواجهةٍ أمام صورة نمَّطتها السياسة وفرضتها على المشهد الثقافي. كما جرت عملية عنصرة تحتشد وراء أي حدث سياسي، ففي حادثة، كحادثة التدافع في مِنى عام 2015م، انتقد ناشط سياسي وأكاديميّ إيراني معروف، هو الدكتور صادق زيباكلام، مواقف البعض في إيران تجاه الحادث، ورأى في ذلك إحالة إلى ثقافة مُعادية تفرضها السياسة، وإلى مشاعر عنصرية وعصبية مُعادية للعرب (زيباكلام، 2014). وهنا يُطلعنا «زيباكلام» على طرافة في الموقف من جهة بعض المفكرين والمثقفين المعادين تقليديًّا للعقائد الإسلامية والشعائر الدينية، من تيارات التغريب والفكر الإلحادي، الذين ظهروا في هذا التجاذب الثقافي مُتباكين على الحُجَّاج والشعائر، ثم استغلالهم ذلك لنقد الشعائر الدينية عمومًا من خلال مواقف وصفها «زيباكلام» بأنها مواقف ظهرت ضد الحج، وفي واقع الأمر ضد الإسلام، وطبعًا هذه المواقف كانت أكثر ضد شعيرة الحج وضد السعودية (زيباكلام، 2014).

وعلى الجانب الثقافي المواجه للأقلام الداخلية الثقافية، يستدعي مرجعٌ مهمٌّ هو آية الله أحمد جنتي -الذي شغل مناصب كبيرة منها عضوية المجلس الأعلى للثورة الثقافية- حدثًا إنسانيًّا بالدرجة الأولى، وهو وفاة الملك عبد الله بن عبد العزيز، فعبَّر في خطبة الجمعة الرسميّة عن فرحته بوفاة الملك، ولكنَّ بعض المثقفين التقطوا هذه الإشارة من شخصية موجِّهةٍ للثقافة على أنها أكثر من مماحكة سياسية مرفوضة أمام هيبة الموت، واعتبروها سياقيًّا تندرج ضمن التشويه الثقافي الداخليّ، ظهر ذلك في رسالة صادق زيباكلام التي وجهها إلى جنتي، وفيها يُبدي أسفه لتجاوز مستوى الصراع مع المملكة، ويصف أفعاله بأنها «صناعة للوهم»، ويتساءل: (زيباكلام، ١٣٩٣).

أهمية هذه الرسالة تكمن في عرض وجهة نظر المثقف الإيراني في سلوكيات التوجيه الثقافي الرسميّ، ويؤكد ما قلناه من أنه توجيه للفت النظر، وخلق لافتات ثقافية على الطريق لا تؤدي بالمثقف إلى الوصول إلى وجهته الصحيحة.

وفي إشارة واضحة إلى الفساد المالي الذي لاحظنا -في دراستنا هذه-أنه يقف وراء التجييش الثقافي لصرف الاهتمامات الثقافية، يتساءل زيباكلام موجِّهًا سؤاله إلى جنّتي عن جدوى إنفاق ملايين الدولارات لعقد ندوات الوحدة بين السُّنة والشيعة؟ (زيباكلام، ١٣٩٣).

وفي إطار تأكيد ما رصدته هذه الدراسة أيضًا من معضلة النظام الإيراني الثقافية أمام رسوخ الأسس الثقافية للدولة والمجتمع لدى الآخر السعودي، نرى أن زيباكلام لم تَفُتهُ هذه المسألة، فهو يؤكّد للمرجع



CamScanner

الثقافي أن الملك عبد الله مُصلحٌ وسطيّ، حظي بشعبية حقيقية بين مواطنيه والعرب، وبمكانة مرموقة بين المسلمين (زيباكلام، ١٣٩٣).

ونرى في مقال مطوَّل تبنَّته شبكة المعارف الإسلامية الثقافية الإيرانية بعنوان «الغزو الثقافي والتبادل الثقافي» أنه لا يُصنَّف الآخر السعودي ضمن الجهات التي يمكن أن تكون في خانة التبادل الثقافيّ، بل يجعله إحدى أدوات الغزو الثقافي، والنموذج الأكثر تمثيلًا للمآلات الثقافية التي يريدها الغزو الثقافي للمجتمعات الإسلامية، يأتي هذا في سياق داخلي تحاول الثقافة الرسمية فيه السيطرة على الثقافة الشعبية، ويعترف المقال في البداية بأن الثورة عجزت عن جذب فئات المثقفين والفنانين (شبكة المعارف الإسلامية، 2024)، ويصفهم بأنهم لا ينسجمون مع الدين والإيمان والمراجع، ولكن الثورة استطاعت جذب مَن سمَّاهم بـ«أصحاب الوجدان اليقظ» (شبكة المعارف الإسلامية، 2024). وبينما يحذّر المقال -الرسميّ- من محاولة المثقفين -غير المنسجمين- من التسلل ليدخلوا الساحة تدريجيًّا من خلال الخطابة والشّعر بغية أن يكسبوا الخطوط الخلفية للثورة إلى صفِّهم، وهي -كما يعرّفها المقال- القاعدة الشعبية العريضة.

ومع ظهور هذه الرؤية على أنها تعالج مسألة الغزو الثقافي، وتتجه إلى الدّاخل الثقافيّ، فإن فوبيا الآخر السعودي تحضر بشدّة، لكنه يحاول تزيين الواقع الثقافي -الذي يعترف برفض المثقفين والقاعدة الشعبية له- بعرض صورة مظلمة للواقع الثقافي على المستوى الديني في بلدين عربيين، الأول الجزائر، في محاولة للتقليل من فعالية الثقافة المنتمية إلى الجذور الإسلامية في البلد الذي قدّم ملايين الشهداء نظير استقلاله! فيصف المقال سابق الذِّكر هذه الصورة على أنها صورة شعبية لصيغة الإسلام وضعها تحت اسم «الإسلام الجزائري الشَّعبي»، ومن الجزائر -باعتبارها حالة مرفوضة للثقافة الإسلامية- يُكمل الحديث عن الغزو الثقافي، ليتّهم الأجهزة في الآخر السعودي -وهو النموذج الثاني- بأنها ترعى إسلامًا مقبولًا ثقافيًّا عند الجهات التي تشنُّ الغزو الثقافي، فيرى أن الهجوم على النموذج الثقافي الإيراني هو: «من أجل الصيغة الوحيدة المستثناة من الهجوم، وهي صيغة الإسلام المرتبط بالأجهزة الاستعمارية والأجهزة السعودية» (شبكة المعارف الإسلامية، 2024).. ليضع الآخر السعوديَّ في مواجهة تآمُرية ثقافية مباشرة على النموذج الثقافي الإيراني في ما يخص تعريف الإسلام.

وعندما تتكلم الجهات الدينية والمرجعيات ومَن يتكلم بلسانها في إيران بهذه اللهجة عن الإسلام السعودي والجزائري باعتبارهما صيغة مرفوضة، فهم ينطلقون من اعتقاد أن الإسلام الذي جاء به النبي هو الإسلام الذي عليه الثورة الإيرانية، واعتقاد بزعامة إيران وتفردها بالقدرة على عرض الصورة الحقيقية للإسلام ويُلغون أي فهم آخر، وفق محددات الخميني في تقسيمه الإسلام اليوم على أنه: «الإسلام الأمريكي» و«الإسلام المحمَّدي الأصيل». والإسلام الأصيل الخالص -كما تراه إيران- هو إسلام التوحيد والوحدة بين الأمة الإسلامية (مركز اسناد انقلاب اسلامى، ١٣٩٩ هـ ش)، وهي بالطبع الوحدة على مبادئ الثورة الإيرانية، بدليل فكرة تصدير الثورة، وما عليه الاتجاه التأويلي الإيراني الخاص للعقائد والتاريخ.

وقد يبدو كل هذا التصنيف منسجمًا مع سياقٍ ثوريٍّ متكامل الأدوات الثقافية، ولكنّ الغريب في هذا السلوك الثقافي أنه أمام افتقاده البرهان الإقناعي للسّاحة الثقافية يذهب إلى استدعاء التاريخ، وهذا



CamScanner

التاريخ حين لا يُسعفه في الاتجاه المذهبي الذي يُحشر في البنية الثقافية باعتباره مسلّمة تاريخية واقعية، فإن هذا السلوك يعمد إلى تجاوز هذه العُقدة بالرجوع إلى النَفَس القومي، فيحاول التلميح بالدور الإيراني في نشر الإسلام خارج أرضه، وهو دور لا شك سيكون لصالح إيران السُّنيّة ضمن محيطها العربي، وعملية التكامل العالي الذي أبدته اللغة الفارسية والحركة العلمية والدعوية الفارسية مع اللغة العربية في نشر العلوم الإسلامية والدعوة إلى الإسلام (شاكر، مؤسسة الرسالة، الصفحات 93-97) (معروف، 2021)، ولكنَّ هذا الاتجاه لا يريد أن يضع المسألة في سياق التكامل الثقافي، بل يذهب إلى تأكيد أدوار مضخَّمة، كَقَوْل إن دخول الإسلام إلى إندونيسيا وماليزيا كان بجهود التجار الإيرانيين (نوح، 1977م، صفحة 9). والمعلوم أنه وصل عبر التجار العرب الحضارم.

نلاحظ هنا أن المعركة الثقافية المُدارة من طرف واحد تعمدُ إلى اختطاف التاريخ من يد الآخر (العربي/السعودي)، لتخلق جوًّا من الميثولوجيا التاريخية يُلهب الاحتشاد الوجداني الثقافي ويحشده حول الرواية الرسميّة، والمشهد الذي تريد الثقافة الرسمية فرضه على الثقافة العامّة.

## 3. تمظهُرات المواجهة الثقافية الأدبية للآخر السعودي في الميدان الأدبي

يظنُّ المطلع من بعيد على شعارات إيران ما بعد الثورة أن إيران تسعى لوحدةٍ إسلامية كبيرة، تحتشد لها أقلام الأدباء والمفكّرين، وتتوجه لها الطاقات بالوعي والخطاب الجمعي الذي يتخذ من الأدب أرضًا صُلبة وفضاءً رَحبًا. وربما ظنَّ أن ما ساد في إيران القومية قبل إيران الإسلامية من مضادة للعرب، تمثلت في أصوات عنصرية تعظِّم منجز إيران الفارسية على حساب الإسهامات الحضارية الكبيرة لإيران الممتزجة بالحضارة العربية الإسلامية. ولكنَّ نظرةً في عمق النتاج الأدبي الإيراني بعد الثورة ستُظهر أن الفروق ليست ذات دلالة على اختلاف هذه الصورة الذهنية للآخر العربي، ثم الآخر السعودي، بعد ذلك، ولا بد أن نعبر -لاستيضاح هذه الصورة الذهنية بعد الثورة- من خلال الصورة الذهنية إلى ما قبل الثورة.

### 3. 1 صورة الآخر العربي السعودي في أدبيات ما قبل الثورة

أدت الأفكار حول التصنيف اللغوي والعِرقي الذي أسس له علماء الغرب إلى دعوات في إيران خلال القرن التاسع عشر من أجل التغيير على مختلف المستويات، وقد تأثر المسؤولون القاجار بحكم إقامة كثير منهم في الخارج بنموذج الفكر الأوروبي، فدعَوا إلى تقليد الغرب في مختلف الشؤون، وأدت إلى بروز أيديولوجيا عنصرية ضد الآخر العربي. وقد بدأ ذلك بشكل ضئيل على يد بعض التنويريين الذين قادوا الإيرانيين إلى رحلةٍ فكرية تسعى إلى تحجير الدين والتقاليد، وحاولوا من خلال تبني فكرة الرومانسية الأوروبية إلى إحياء ثقافة وعادات وخُرافات إيرانية قديمة، وإطلاق الأنا الإيرانية النقية مقابل الآخر العربي والإسلامي، ومحاولة الاستناد -مثل الأوروبيين- إلى ماضٍ قديم في توجهاتهم الفكرية الجديدة (Lewis, 1999, p. 71). ومن هؤلاء التنويريين فتحعلي آخوندزاده (1812- 1878)، وهو أول من استخدم فكرة الآخر العربي، كما يمكن اعتباره مُسهمًا رئيسيًّا في إعادة إحياء القومية الفارسية في القرن التاسع عشر (Marashi, 2008,



CamScanner

(p. 61. وبالنظر إلى خلفيته الثقافية والتعليمية والاجتماعية، نجدُ أن آخوندزاده تنقَّل ما بين دراسة القرآن والعربية صغيرًا، وكذلك اللغتين الفارسية والتركية الأذربيجانية وآدابهما، إلى التأثر بالشاعر المتصوِّف الخطاط الأذربيجاني ميرزا شافي واضح (1794-1852) -المتّهم بترويج معتقدات إلحادية- ثم إلى إدارة ظهره للإسلام وفقد الثقة بجدوى القيم الإسلامية (Emil, 1987, pp. 23-24) (Twyman, 2004, p. 23)، ليتأثر بعد ذلك بأفكار الثورة الفرنسية من خلال قراءة الترجمات الفرنسية للكتب والمقالات الفرنسية، وبمساعدةٍ من ابنه راشد، حسب قوله (آخوندزاده، 1972م، صفحة 278). ويُعتبر كتابه (مكتوبات كمال الدولة) أحد كتبه التي يكرّس فيها مفهوم الآخر، وقد قدَّم هذا الكتاب سردًا لكيفية تدمير العرب والمسلمين كل شيء، كما قدَّم عددًا من الأفكار العلمانية، وحاول أن يعيد صياغة صورة العربي وعادات العرب وثقافتهم وتأثيرها في الإيرانيين بشكل عام في مؤلفاته، ووصف العرب بـ«الغُراة والجائعين والمتوحّشين» كقوله: «كم هو مؤسف يا إيران! أين ذهب هذا البلد العظيم؟ أين ذهب المجد التليد؟ ماذا حدث لهذه السلطة الشهيرة؟ أين ذهبت سيادتها السماوية؟ لقد جاء حفنة من الغُراة، الحُفاة، الجياع والمتوحشين العرب، وألقوا بكِ (إيران) في مثل هذه الشدة» (آدميت، 1967، الصفحات 20-21).

وعلى خطى آخوندزاده سار آقاخان كرماني، الذي تأثر بأستاذه حاجي سيد جواد الشيرازي، والمعروف باسم الكربلائي، الذي نصحه بدراسة البابية، إذ يرجّح الباحث منغول بيات-فيليب أن كرماني «ادَّعى أنه مسلم بابيّ وفيلسوف ملحد في نفس الوقت» (M. Bayat-Philipp, 2000, p. 157). ألّف كرماني عدة كتب منها كتاب «صد خطاب ه» (مائة رسالة)، الذي يعتبر الجزء الثاني من كتاب «سه مكتوب» (الرسائل الثلاث)، وهو كتابٌ يصفه الباحثون باعتباره عملًا مبالغًا فيه يشيد بكل ما هو إيراني، ويسعى إلى إبراز مثالب الشعوب الأخرى والنيل منها بصفتها أعداء إيران (كرماني، 2006، صفحة 8)، فهو يهاجم الآخر العربي بلهجة قاسية بقوله: «إنه وبسبب هؤلاء العرب اللصوص العراة وأكَلَة الفئران... أولئك الذين يفتقرون إلى الحضارة والكياسة والعِفَّة، مَن هُم في منزلة أقل من الحيوانات، جرى تدمير إيران» (كرماني، 2006، صفحة 134).

وبالانتقال إلى القرن العشرين نرى إيران في مقدمة الدول التي تأثرت بالنزعات القومية في الشرق الأوسط، التي تبنَّاها رضا شاه بهلوي في مشروعه القومي، فظهر جيلٌ من الكتاب المتأثرين بهذا المدّ، وعلى رأسهم صادق هدايت، الذي عُرف من خلال كتاباته القصصية الكثيرة بنظرته السلبية تجاه الآخر العربي، وكل ما يمُتُّ إلى العرب والعربية بصِلة، إلى درجة مهاجمة المرأة العربية واللباس العربي كما في قوله: «ولن أنسى الموقف الذي حصل عندما وصلنا إلى صيغة (ضربْنَ) التي وضَّحها لنا الحاج ملا هكذا: ضربن: جماعة النساء الغائبات في الزمن الماضي، ورأيت في عالم الطفولة مجموعة من النساء العرب السود وذوات الأوجه المحروقة، وهن يرتدين ألبسة عربية طويلة، ورؤوسهن مكشوفة وأرجلهن عارية في وسط الصحراء الملتهبة، وقد أمسكن بعصى طويلة من الخيزران، وكُنَّ يضربن مجموعة من الرجال العاجزين المساكين» (هدايت، 1342ش، الصفحات 56-58).



CamScanner

ويصف العرب بالعادات القذرة وقلة النظافة، كقوله: «جلس عربيٌّ في المقهى، وكان يُخرج الأوساخ من بين أصابع قدميه، بينما كان البعوض يغطي وجهه» (Saad, 1996, p. 35). وقد كان هدايت مؤثرًا في عديد من الكتاب في عصره في ما يتبنَّاه من نظريات عرقية، وصور متحيزة ضد العرب، ومن المتأثرين الكاتبُ القصصي صادق جوبك، الذي يعبّر بصراحة عن عدم حبه للأدب العربي (Saad, 1996, pp. 44-45).

وفي مجال الشِّعر يظهر الشاعر نادر نادربور الذي كتب أشعارًا كثيرة قبل الثورة وبعدها أظهرت كرهه للعرق العربي كقوله في ديوانه «العشاء الأخير» الذي كتبه قبل الثورة:

نحن الذين حفرنا قبور بنات الفضيلة

-مثل عرب الصحراء-

في أرض الجهل والجنون المالحة (نادربور، 1356 هـ ش، صفحة 79).

وبذلك نرى أن أرضية من العنصرية القومية تسعى لتجاوز التاريخ الإسلامي وتشويهه، وربط إيران بأصول تاريخية وأسطورية قديمة، وكان السياق الطبيعي بعد مجيء ثورة إسلامية يفترض تصحيح هذا الشذوذ الثقافي على مستوى المادتين الثقافيتين الفكرية والأدبية.

### 3. 2 الأدب الإيراني ما بعد الثورة والآخر العربي السعودي

يبدو للناظر في الأدب الإيراني الحديث أن ما جرى على عموم الثقافة الإيرانية -التي رأينا كيف تُوجَّه ضد الآخر السعودي- كان بعيدًا عن اهتماماته الأصلية، ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال الصور الأدبية الآتية:

#### 3. 2. 1 الشِّعر:

فرغم أن الشعر الإيراني ما بعد الثورة انشغل بقضايا التجديد الفني من ناحية الشكل، واتَّجه نحو الذاتيَّة والهموم الإنسانية، فإن عملية التوجيه القسري ضد الآخر أدخلت هذا الأدب في هذا السلوك الثقافي الضدّي. ولعلّ أول مظاهر ذلك رحلة التحولات التركيبية والبنيوية المتَّجهة إلى مصطلحات ومفردات غربية تأكيدًا للابتعاد عن القوالب والأوزان والمفردات العربية في اللغة الفارسية، والتحرر من التركيبة القديمة (العربية) في إطار من الشكل الأوروبي الجديد، وبناء على ما أسَّسه (نيما يوشيج) مطلع القرن العشرين، وتبعه (أحمد شاملو) (1925-2000) وجمهرة من الشعراء في مقدِّمتهم (سهراب سپهري) (1928-1980).. لكننا نفهم أنه يجري استغلال الآداب لبناء صورة نمطية ضد الآخر وفق معطيات الثقافة الحقيقية. فإننا نكاد نبحث فيُتعبنا البحث عن انخراطٍ أدبي حقيقي لشعراء إيران ما بعد الثورة في هذا المسلك الثقافي ضد الآخر العربي والسُّعودي، بل إن هذا المظهر من فرض التباين بين الشعر الإيراني ولغته المزدحمة بالأساليب والمفردات العربية لا نجد صداه عند جمهرة الشعراء، حتى مع وجود هذا التباين، إذ قد يعبّر ذلك عمَّا يختاره الشاعر لنصوصه من مفردات واتجاهات فنية، وهو ما عبَّرت عنه الشاعرة الإيرانية مريم حيدري (مواليد 1984) لدى سؤالها عن هذه الثنائية، إذ قالت: «أعتقد أن الفارسية مرنة أكثر بالنسبة إليّ»، ولكنها عادت تؤكّد أنها تحب اللغتين وتكتب بهما، بل إنها -وهي شاعرة حداثية إيرانية- لا



CamScanner

تقرر اللغة، بل تأتي الجملة الشعرية بنفسها عربية أو فارسية، وتؤكّد هذه الشاعرة -وهي من جيل الشعراء الشباب- أنها تحب العربية الفصحى وتحاول التحدث بها (حيدري، 2020).

يمكننا أن نَرجع أسباب هذا الترجيح الثقافي للعنصرية الثقافية والأدبية ضد الآخر العربي من الفردوسي إلى صادق هدايت، إلى استمرار الحضور الأدبي لشعراء تلك الحقبة، الذين قامت نصوصهم على اختراع ماضٍ قومي مليء بالكمال، وباستعادة أصول مُؤسْطرة (درّاج، 2007)، فإن شاعرًا كمهدي أخوان ثالث، وهو من أبرز حمَلة العنصرية الأدبية الثقافية ضد العرب في تلك الفترة، وعمّق لغة العداء الفارسي ضد العرب، ورغم علاقته المتوترة بنظام الثورة، فإنه امتاز بعدَّة خصائص فنية في شعره جعلته مستمرّ التأثير مع مجموعة من شعراء تلك الحقبة، فقد كان مجالًا من اهتمامٍ كبير من النقاد من أمثال جمال ميرصادقي وغلامحسين يوسفي ورضا براهني وغيرهم، وقد اعتمد في موضوعاته على تعزيز الصورة الإيرانية، وكان لاتجاهاته الاجتماعية أثرٌ في تمثُّل شعره في المجال الحقوقي، فقد ارتكز -كما لاحظ براهني- على تحرير الشعب من أسر الجهل والفساد، وتبجيل المرأة، والإشادة بمكانتها الاجتماعية والتعبير عن الحقائق الاجتماعية في صورٍ عاطفية موحية (ناصري، 2016، صفحة 139).

ويرتكز تأثيره أيضًا في اعتباره جسرًا بين الأنماط الكلاسيكية في الشعر الفارسي والشعر الحرّ الذي ساد باطراد في الأوساط الأدبية، ما جعل هذا التلاقُح أهم المكتسبات للشعر الفارسي المعاصر على وجه العموم (مجموعة من الشعراء الإيرانيين، 2008)، بل يُعدُّ الشاعر الذي نهض بعد نيما بمهمة ترسيخ الشعر الفارسي المعاصر، كما كان لاطلاعه الكبير على التراث الفارسي -التاريخي والأسطوري- أثرٌ كبيرٌ في شعره (تسنيم، 2018)، وهذا بالتحديد ما جاء محملًا بروحٍ عنصرية مشبعة ضد العرب، مما جعل هذه الروح تسري جزئيًّا -في تقديري- من خلال مركزية مهدي أخوان ثالث في الشعر الإيراني المعاصر. وأما الأبعاد العنصرية ضد الآخر العربي في شعره فقد أُشير لها سابقًا.

وقد أُتيح لهذا الشعر القومي ذي الأبعاد القومية المعادية للعرب أن يلج بقوة في أواخر تسعينيات القرن الماضي بعد الانفتاح الذي قاده الرئيس محمد خاتمي باتجاه الشعراء والأدباء بشكلٍ عام (موقع فنك، 2021)، مما أعاد حضور هذه الحمولة من المشاعر السلبية تجاه العرب طوال القرن العشرين، وما فيها من هجوم على اللغة العربية والتاريخ والأدب العربيين، والتباكي على الأساطير الإيرانية التي أفسدها العرب من كل جانب، كما يعبّر مهدي أخوان ثالث (حبر أبيض، بلا تاريخ)، مما يضع التوجيه السياسي المقصود جنبًا إلى جنب الامتداد الطبيعي لتأثير هذا الزَّخْم العنصري الشوفيني في شعر ما قبل الثورة إلى ما بعدها، وأخذ هذا الزخْم العنصري طريقه إلى الشارع الإيراني، نظرًا لأهمية وموقعية الشعر، إذ تعتبر إيران واحدة من الدول التي يوجد بها جمهور كبير متابع للشعر والشعراء، حتى إن شهرة بعضهم تجاوزت شهرة نجوم السينما، وهو الأمر الذي أدى إلى محاولة إسكات صوتهم من قبل الثورة بعد إحساس الشعراء بخيبة أملهم وتطلعاتهم، ابتداء من الشاعر المعروف أحمد شاملو، الذي أدان في قصيدة شهيرة نظام الإرهاب الذي تتبعه الثورة، ووقوف الشاعر الكبير نادربور ضد الثورة التي تحكم وَفق ما سمَّاه هو بـ«الروح الشريرة»، كما أعربت إحدى رائدات الشعر النسوي، سيمين بهبهاني (1927-2014م) -التي كانت من أوائل المتحمِّسين للثورة- في



CamScanner

سلسلة من القصائد عن خيبة أملها الكبيرة، فيما اتَّخذ مهدي أخوان ثالث موقفًا متجنبًا في هذا الأمر، ولعل هذا ما رفع عنه الملاحقة، وسمح لشعره بحمولته العنصرية الأسطورية أن يبقى متغلغلًا في الوسط الأدبي الإيراني (طاهري، 2014).

ومع ذلك فإن استعراض شعراء الساحة الإيرانية لا يُسفر عن ذلك الاهتمام بالشأن الخاص بالآخر السعودي، ولكنَّ هذا الترجيع للموقف العنصري لشعراء ما قبل الثورة تزايد بعد هذا التوجُّه الثقافي العام المفروض على المشهد الثقافي، لنرى أن الاتجاه العنصري لرسم صورة نمطية للآخر السعودي خاصَّةً، والآخر العربي بشكل عام، أخذ منحنى متزايدًا لدى شعراء لديهم الرغبة في الحضور السريع والشهرة السريعة لدى الشارع الإيراني على حساب المستوى الأدبي الفني نفسه، وهذا ما ستُظهره المقارنات الأدبية بين مشاهير لمعوا بعد اتخاذ هذا الموقف إبَّان وبعد تأثر العلاقات السياسية باتِّجاه التوتر بين الموقفين الإيراني والسعودي نحو محاولة الأولى مدّ نفوذها الجيو-سياسي في المنطقة العربية على وجه الخصوص، بما سيظهر أن عامل الانتهازية كان له تأثير في هذه الاتِّجاهات الشعريَّة تجاه الآخر السعودي.

فعلى سبيل المثال، نرى الشاعر الطاجيكي العضو بمجمع اللغة الفارسية، صفر عبد الله، المقرَّب من رئيس مجمع اللغة الفارسية بإيران -أي إنه مقرَّب من السلطة- يثير جدلًا كبيرًا في الأوساط الأدبية، وينهال على العرب بأوصاف عنصرية، مُعللًا ذلك بأن العرب يؤكِّدون عروبة الخليج، الذي زعمَ أنه فارسيٌّ، وهو الموقف الذي أدانه مركز مناهضة العنصرية ومعاداة العرب في إيران، باعتباره خطابًا شوفينيًّا يأتي في إطار ما يروِّجه الشعراء العنصريون من أمثال بادكوبئي ومحمد رضا عالي بيام، وغيرهما من شعراء إيران، مروِّجي معاداة العرب (حميد، 2016).

أما الشاعر يغما جلرويي فقد بلغ استعداؤه ضد العرب مبلغه من خلال مقطوعات غنائية، يهاجم فيها العرب، ويحمِّلهم مسؤولية ظاهرة «رش الأسيد/مركّب حمضي حارق» على النساء، باعتبارها نتاج الغزو العربي، وفي نصوصه الغنائية يؤكد أن الثقافة العربية الإسلامية المعادية للمرأة هي سبب انتشار ظاهرة حرق النساء، وطالب العرب بـ«الرحيل عن بلاده والعودة إلى جزيرة العرب» (العربية فارسي، 2014).

نلاحظ أن الشاعر الأول مقرب من السلطة من خلال عضويته بمجمع اللغة وعلاقته مع رئيس المجتمع، والشاعر الثاني أحرز حضورًا فنيًّا بمساندة السلطة بعد قصائده المعادية للعرب، لذلك فقد أنتجت له مراكز مقربة من النظام، كمركز صوت الثورة (مأوا)، عملًا فنيًّا من أشعاره أدَّاه ممثلون إيرانيون مشاهير كبرويز برستوئي (كودك،سرگرمی، 2016)، أي إننا سنلحظ بلا عناء أن الشاعرَيْن من المقربين للهيئات الثقافية والفنية المدارة أو المدعومة من السلطة مباشرة، وقد أحدث تجرؤ الشاعر الإيراني مصطفى بادكوبئي على الذات الإلهيَّة، باعتباره إله العرب! جدلًا اجتماعيًّا وثقافيًّا في الداخل الإيراني وخارج إيران، ذلك أن الشاعر المذكور ساءهُ قول أحد المعلقين في مقابلة تليفزيونية إن العربية هي لغة أهل الجنة، فنعت العرب بأسوأ التعابير والألفاظ، مؤكدًا أن عرب الأحواز «ليسوا عربًا، بل إيرانيون»، رافعاً عنهم هُويتهم اللغوية، وفي هذه القصيدة يقول الشاعر:

خذني إلى أسفل سافلين



CamScanner

أيها الإله العربي

شريطة ألا أجد عربيًّا هناك (Tribute2Freedom، 2010)..

وفي محاولة تقريب جغرافي تتناسب مع جوّ التوتر الإيراني من الموقف السّعودي الرافض للامتداد الجيو-سياسي، ومبدأ تصدير الثورة الإيرانية بشكل أساسي، يشير الشاعر إلى آية في القرآن وصَفَت -بالخصوص- أتباع بعض القبائل ممن وقفوا من الدَّعوة الإسلامية موقفًا مُعاديًا في قوله تعالى: «الأعراب أشدُّ كُفرًا ونِفاقًا»، بالقول:

ألم تقل في كتابك

الأعراب أشدُ كُفرًا ونِفاقًا

فلماذا يُثني السفهاء على العرب؟ (Tribute2Freedom، 2010)..

وهنا يختلف الموقف بالنسبة لظاهرة الشاعر بادكوبئ، وظاهرة الشاعرَين السابقَين، فهما يمثلان اتجاهًا رسميًّا ومدعومًا من النظام السياسي، فيما يستغل الشاعر مصطفى بادكوبئ حالة العداء للآخر السعودي ونعتهم بـ«الأعراب» لاكتساب أرضية جديدة للوجود الليبرالي والخط التغريبي الإيراني الذي يسعى للتغريب، ويهاجم القيم العامة المستقرة تاريخيًّا للشعب الإيراني، والمتمثلة في العمق العربي الإسلامي. وهكذا نرى أن للاستقطابات الحادة في المجتمع الإيراني أثرًا كبيرًا في توجيه الآداب والشعر، لا سيما وأن مصلحة الفريقَين تلتقي عند مهاجمة الآخر السعودي بلفظ (جزيرة العرب)، الفريق الأول النظام، لاعتبارات جيو-سياسية وثورية، والفريق الثاني الليبراليون، لأسباب فكرية غير منسجمة مع الإسلام بالإشارة إلى مصدره، وهو الآخر السُّعوديّ.

والإشارات إلى جزيرة العرب والعنصر العربي ظهرت كثيرًا بعد هذه التوجُّهات الإيرانية الفعلية تجاه الامتداد السياسي وموقف الآخر السعودي من هذه المحاولات لفرض هيمنة وواقع غير صحيحين في أي سياق تاريخي أو جغرافيّ أو ديموغرافيّ، كما يعني أن هذه المقاربات الجغرافية تستهدف الآخر السعودي باعتباره المتصدي الأكبر للمشاريع التوسُّعية غير المبررة، وهو عين ما رأيناه في التوجُّهات الثقافية الفكرية في مهاجمة المرجعيات الفكرية والوطنية والدينية للآخر السعودي بمقاربات جغرافية تحدد الآخر السعودي وتجعله المقصود بهذا السلوك الثقافي الهجومي، مما لا يدع مجالًا للشكّ أن هذه الفئة من المثقفين والشعراء مستجيبون أو منسجمون مع واقعٍ سياسي واتّجاه ممنهج هو بحد ذاته خارج سياقات الاهتمام الفني الحقيقي.

وقد اندفعت الأصوات الشعرية المهاجمة للآخر السعودي عبر وسائل التواصل، التي أصبحت منبرًا بديلًا للشعراء، كغيرهم بعد ثورة الاتصالات، ومن الأمثلة المنشورة على هذه المنصات تسمع أشعارًا تحريضية بلُغة بالغة المباشرة تتخذُ من الثوب الشّعريّ إطارًا فنيًّا لمناهضة العرب والآخر السّعوديّ على وجه الخصوص.

ورغم قدرتنا على رصد الأصوات التي تهاجم الآخر السُّعودي بالاسم لا بالوصف، فإن الاعتبار الأول كان لرصد هذه الطريقة التي تكرّس الارتباطات الذهنية بين الإرهاب والآخر السُّعودي، لأنها في المحصّلة



CamScanner

النهائية تُعطي ذريعةً لترك الشُّعور العدائي يتنامى بلا رقيب، وهو ما يراه الاتجاه السياسي مناسبًا لأجندته الصراعية في المنطقة.

فإذا عدنا إلى الأصوات الشعرية التي تبني على هذا الرصيد من التجييش تجاه المواقف السياسية وترسيخ صورة مُشيْطَنَة للآخر السعودي، فإننا سنرى أن هذا التمهيد الثقافي، والشعر جزء منه، سمح -إزاء الخلافات السياسية- بإطلاق العبارات التي تستنهض المشاعر العنصرية بشقيها القوميّ والدِّيني معًا، ويبرز ما سبق أن وضَّحناه في استعراض أسباب هذا السلوك الثقافي من شعور النظام بالمقارنة غير المتكافئة مع رسوخ الدولة السعودية بمرجعياتها التاريخية والثقافية والشرعيّة الطبيعية، لذلك اتَّجهت الأصوات الشعريّة المعبّرة عن اتجاه النظام وسياساته لتنالَ من رموز الدولة لدى الآخر السعوديّ.

ومن هؤلاء شخصية سياسية أدبية، هو غلام حسين كلبايكاني، واسمه المستعار (علوي)، ويعمل مديرًا لمكتب قائد الثورة، أي إنه يحمل صفة الرسمية في كلّ ما يصدر عنه.. يقول كلبايكاني (سايت براى خبرآنلاين، ١٣٩٦ هـ ش):

اگر كه سخت بود عبرت از قرون سلف  مرور قصه صدامیان كه آسان است
نبوده است ز نسل عجم ابو سفیان  مسلم است كه فرزند آل قحطان است
نبوده است ز ایرانیان یكی بوجهل  شناسنامه ما بوعلی و سلمان است

**ومعناه:** إن كان صعبًا الاتعاظ بالقرون السالفة، فمن السَّهل الاتعاظ بقصص أمثال صدّام. لم يكن أبو سفيان من نسل العجم، بل كان من أبناء قحطان. ولم يكن في العجم مثل أبو جهل، فهُويتنا هي ابنُ سينا وسلمانُ الفارسي.

ولا يمكن النظر إلى هذا التجييش على أنه حالة شعرية إبداعية خاصَّة، فإن وزن هذه الشخصية الأدبي ليس بمستوى وزنه السياسي، ولكن هذا يعيدنا إلى ما سبق ملاحظته من علوّ الأصوات الشعرية المؤيدة لاتجاهات النظام ومواكبة يومياته السياسية ومواقفه وفق تقلباتها، ويعطي دلالةً أيضًا على ما سبق الإشارة إليه من حاجة النظام إلى لفت المثقف الإيراني عن واقعٍ صعبٍ تواجهه أجهزة وأنظمة الدولة داخليًّا، وينعكس على حياة الناس، وهو في سبيل ذلك مضطرٌّ إلى ترفيع أصوات غير رفيعة من ناحية الذوق النقدي والواقع الفنّي. ومن هذه الأصوات التي تتجه مباشرة إلى هذا اللون من السلوك الفني الشاعر محسن كاوياني، الذي لم تكن له فرصة للاشتهار والبروز الأدبي لولا اتّخاذه من منبر النظام مكانًا لهذا البروز. يقول كاوياني (موقع خيمة، 2020):

فردا كه دم حیدری از كعبه برآید  دوران معاویه صفت ها به سر آید
...
شمشیر عجم منتظر رخصت جنگ است  مكه بشود مركز ایران چه قشنگ است
...
هر شاه سعودی شده یک نوكر دربست  در پشت لباس عربی فتنه غرب است

**ومعناه:** غدًا عندما يعلو من الكعبة النداء الحيدري، سينتهي عهد أمثال معاوية. إن سيف العجم ينتظر الرُّخصة، كم جميلٌ أن تصبح مكَّةُ مركزًا لإيران. أصبح كل ملك سعودي خادمًا مُطيعًا، وخلف اللباس العربي تختبئ فتنة الغرب.

وإلى هذا المنحى التطرفي في تسييس الشعر ضد الآخر السعودي ينحو الشاعر الإيراني وأمين رابطة القلم الإيرانية، محمد تقي عزيزيان، ومن ذلك قوله (عزيزيان، ١٣٩٤):

مثل باغی که حصارش غم و دودست افسوس  قبله در مزبله آل سعودست افسوس

...

در حریم حرم از بی ادبی می رقصند  مست هایی که به لحن عربی می رقصند

**ومعناه:** مثل حديقة سورها من الحزن والدّخان وا حسرتاه! القِبلَة في مزبلة آل سعود.. وا حسرتاه. يرقصون في الحرم من قِلّة الأدب، إنهم سكارى يرقصون على الأنغام العربية.

يذكِّرنا هذا النوع، الذي لا يزيد على كونه ردحًا شعريًّا لا يُخفي الغاية الارتزاقية، بالنظريات النقدية التي صنّفت هذا النوع من الفروع الأدبية في نطاق الإفرازات التي تخلفها الضغوط القوية المتعددة، وكذلك التصدعات الكبيرة داخل هذه البِنى من كيانات لغوية (بعلي، 2011م، صفحة 157)، إذ لا يمكن فصل الأدب والفنّ عن الأنواع الأخرى من الممارسات الاجتماعية حسب منظّري النقد الثقافيّ (بعلي، 2011م). وهذه الكيانات كما يظهر بجلاء، تنزاح إلى الأيديولوجيا الحاكمة في إيران، مسوقة برغبة الشاعر في أن يصل إلى موقع أدبي بأدوات غير أدبية. وهو ما شخّصه ناقد إيراني هو «سالار عبده» بملاحظته أن الشعر الذي يطفو على الساحة الإيرانية اليوم ليس الذي له أهمية أدبية، وإنما ذلك النوع الذي يخدم اتجاهات السياسة الإيرانية (عبده، 2023). كما تجدر ملاحظة أن القوى المعارضة على أرضية فكريّة مغايرة للاتجاه الديني تفرض شعراءها أيضًا كما رأينا في حالة (مصطفى بادكوبئ). في حين يضيع المعيار الفني، ويضمرُ تبعًا لذلك صوت شعراء أهم بالمعايير الأدبية، وهم المعبّرون عن الهمِّ الذاتي والجمعي الحقيقي للفرد والمجتمع الإيراني.

### 3. 2. 2 النثر الفني، المسرح، الرواية والفنون

كما كان لحضور الشعراء العنصريين من أمثال مهدي أخوان ثالث وغيره أثرٌ في تعدي الشعور المعادي للعرب في الشعر الإيراني، فإنه من الممكن رصد تأثر ساحة الرواية والنثر الفني بكُتاب روائيين من حقبة ما قبل الثورة، ظلَّ حضورهم الأدبي طاغيًا حتى ولو طغت عليه الروح الخاصة بالثورة في صوتها الدينيّ وإجراءاتها المناوئة لاتجاهات الأدب، فلا يمكن إغفال الأثر الذي تركه صادق هدايت، وإنْ سجَّل باحثون عايشوا الحركة الأدبية الإيرانية أن معاداة العرب ليست مطروحة في الشارع الإيراني قبل كل الأدباء والكتَّاب (سعد، 2021، صفحة 11)، وهذا ما يقودنا إلى الإقرار بالرأي القائل إنه برغم الغنى الذي يتمتع به الشعر الإيراني، عبر مراحله المختلفة، فإن صورته لدى القارئ العربي -غير المعايش للأدب الإيراني- ظلت غائمة، وغالبًا ما كان النظر إليها يجري من خلال الاطلاع على الأدب القديم أو الأدب والشعر في بواكير وأواسط القرن العشرين (رسن، 2015)، في حين لم تكن هذه هي الحال بالنسبة لمتابعة الاتجاهات الفنية



CamScanner

والموضوعية للشعراء الإيرانيين لمرحلة ما بعد الثورة، ولا يمكن استبعاد السبب السياسي، الذي رأيناه ماثلًا وراء اتجاهات شعراء مقرَّبين من السلطة، وآخرين مقرَّبين من القوى التغريبية، مما أبرز عبر رسائل التواصل صورة شديدة العُنصرية للشعر الإيراني.

يؤيد هذا أن قراءةً عامّةً في شعر شعراء لهم قيمة فنية وأدبية عالية حققوا جوائز تقديرية عالية في حقل الشعر، لا تُسفر عن مصادفة لهذه الحالة الصراعية مع الآخر في جزيرة العرب أو غيرها كما رأينا عند شعراء كل رصيدهم هو القدرة على البروز الإعلامي. ونموذجًا على ذلك، نرى الشاعر الإيراني شهاب مقربين، الحائز على عدد من الجوائز الأدبية، منها جائزة الشعر الإيراني الحديث عام 2003م، غير مسكون بهذه الجدلية الثقافية الموجَّهة، بل يتجه إلى النواحي والموضوعات الجمالية والوجدانية، والهم الذاتي الذي يمكن تأويله رمزيًّا بهموم الإنسان الإيراني في وطنه، وهذا يبدو في استقراء عام لدواوينه الشعرية، مثل خطوات مضيئة ومظلمة 1986م (گامهای تاریک و روشن)، وأحلامي الورقية 2006م (روياهای كاغذی ام)، وتصفير في الظلام 2010م. (سوت زدن در تاریکی) وغيرها.

كما رأينا التأثير القومي باتجاهاته المتطرّفة لشعراء من أمثال مهدي أخوان ثالث، في التوجهات الشعرية لشعراء ما بعد الثورة، وكما رأينا تأثير الاتجاهات السياسية في إبراز شعراء يخدمون التوجُّه السياسي التوسُّعي الاستقطابي، فإننا نجد هذه الآثار في الإطار النثري للفن المسرحي شعرًا ونثرًا. ولتوسيع النظرة على جذور الظاهرة سننظر في حالة الفن المسرحي روائيًّا ومسرحيًّا، ومستوى تأثره بهذه الاتجاهات القومية. ففي المسرح نرى المسرحية التي لم يزل حضورها وإعادة إنتاجها يأخذ حيزًا في المشهد الإيراني، وهي مسرحية «نهضة ملوك إيران» لميرزاده عشقي، التي كتبها عام 1916م تحسُّرًا على زوال مُلك فارس عن العراق لدى زيارته لها في مطلع القرن المنصرم، وتحسُّره على ما رأى من آثار زوال هذا الملك، وقد اقتبس الشاعر المسرحيُّ لغته الشعرية المسرحية مما يسمى اللغة الفصحى الفارسية، وتبدأ أحداث المسرحية بمشاهد الدَّمار في إحدى الممالك الساسانية، ويلجأ إلى استحضار روح زرادشت، وتكثر العبارات التي تمجِّد العهد السحيق وتدعو الإيراني أن يذوب خجلًا على خراب هذه القصور الساسانية، مذكِّرًا بأن العراق كان «مَهدًا للساسانيين والمقرَّ التاريخي للإيرانيين»:

اين بـــود گهـــواره ساسانيـــان بنگـــــــه تـاريخی ايرانيـــــــــان
قدرت وعلمش چونان آباد كـــرد ضعف و جهلش اين چونين بر باد كرد
ای مدائن از تو اين قصر خراب بايد ايرانی ز خجـــلت گـــــــردد آب (سليمی، 1385 هـ ش، صفحة 1)

(أهذا الذي كان مهد الساسانيين، والمركز التاريخي للإيرانيين؟ // هذا المكان عمَّره العلم والقوة، لكن الضعف والجهل ضيَّعاه// أيتها المدائن هل هذا القصر الخرِب لك؟! يجب على الإيراني أن يذوب خجلًا).

ولا يمكن بالطبع إغفال أثر صادق هدايت في عمله المسرحي الذي رسم فيه صورة قاتمة للعرب والإسلام، الذي يظهر في مسرحيته «بروين بنت ساسان»، ففي أحد نصوص المسرحية يقول: «لا لن يموت العرق الإيراني، فنحن الذين تعرَّضنا لسنين طويلة لهجوم اليونان والأشكانيين، وفي النهاية رفعنا رؤوسنا.



CamScanner

لم تلائمنا لغتهم وسلوكياتهم وعاداتهم، كيف إذًا للعرب المتوحِّشين الحُفاة الذين لا يملكون شيئًا سوى لسان طويل وسيف؟!» (هدايت، 1342ش، صفحة 10)

وكما رأينا تسلل الأثر العام لشعراء تلك الحقبة، فإن رصد هذه الآثار -باعتباره أحد أسباب استمرار الاحتقان، وباعتبارها امتدادًا طبيعيًّا لنزعة قومية- لا يبدو أمرًا عسيرًا. ولكن الأمر يزداد مؤشرًا على التدخلات السياسية في الرواية والمسرح، وذلك أن توظيف المسرح للغايات السياسية بعد الثورة لا ينطلق من فراغ، بل من أن المسرح فنٌ عريق عرفته إيران منذ الإمبراطورية الفارسية، وكانت أشكال المسرح تعتمدُ أساسًا على أعمال أدبية وقصائد شعرية تُقدَّم في المناسبات في ساحات مكشوفة، كما كانت تعرض أجزاء من الملاحم مثل جلجامش، مع أنها من الأدب البابلي، لا الفارسي، ووُجدت آثار المسارح القديمة في همدان وكرمان منذ القرن الرابع قبل الميلاد، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ظهر المسرح بصورته الجديدة. ثمَّ بعد الاطلاع على المسرح الأوروبي تُرجمت مسرحيات أوروبية وظهرت فرق مسرحية نسائية، وتُرجمت مسرحيات شيكسبير، وجرى إنشاء دار الفنون في عام 1851م، وبرزت بعد ذلك أسماء مسرحية، وبعد عصر الثورة برز المسرح أداةً لتعزيز توجهات النظام الجديد، وتعزيز أفكار تاريخية ومذهبية (عبدالرؤوف، 2024، صفحة 697). ولعلَّ هذا ما دفع بعض المسرحيين الشباب إلى التبرُّم من فرض رؤى خارجية ومغالطات سياسية على المسرح الإيراني لا تقدِّمُ صورة حقيقية عن اهتمامات الإيرانيين للتفاؤل نحو مستقبل إيران (البخاري، 2008).

ولعلَّ هذا ما يعزز رؤيتنا بأن المشهد الأدبي والفني يُدفع بإرادة سياسية في إيران نحو الشجار مع الآخر العربي والسعودي، وهو ما يفسِّر تقدُّم نوع من العمل المسرحي الإيراني على حساب غيره، وهو ما يُسمى بـ(عروض التعازي) (تعزيه خوانى)، وهي عروض مسرحية تحمل مضمونًا دينيًّا لقيامها على سرد سيرة آل البيت النبوي، كما توجد صلة مباشرة بين تيمة عروض التعازي وأهداف الثورة الإيرانية والنظام بالإدماج ما بين أعداء آل البيت وقوى الاستكبار وأعداء إيران وفق مصطلح الثورة، وقد تطورت هذه الأعمال ليرافقها الشِّعر والإنشاد، وبسبب موقف حكومة الثورة المعادي -لا سيما في بدايته- للفنون الغربية، ومنها المسرح، فقد أحيت الدولة هذا اللون المسرحيَّ، ما جعل الظروف مهيأة لعودة هذا اللون المسرحيِّ ليحل محل المسرح الغربي (علوب، 2000م). إلى هنا نستطيع إدراك المناخ العام الذي يؤسسه ويشترك فيه المسرح الإيراني في تهيئة الذهنية العامة لرسم صورة سلبية تجاه الآخر، وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما سبق بيانه من جهودٍ ثقافية لترسيخ العلاقة بين الحلة الاجتماعية الداخلية وموجة الاحتجاجات وبين الإرهاب والتعبير عن دور سعودي مزعوم، واستخدام لفظ (داعش) لتحقيق ربطٍ ذهني آلي بين الآخر السعودي وما يُقال للناس هناك عن محاولات شنّ أعمال إرهابية على أرضية هذه الاحتجاجات، فإن مهمة المسرح ستبدو أسهل في تكريس نظرة سلبية عدائية تجاه الآخر السعودي، وهو ما تعبق به عروض التعازي المسرحية، بل اتسمت به أعمال مسرحية ضخمة توصف بالكبيرة، كالعمل المسرحي (قيامة الأرض)، الذي يَعبُرُ بالمتلقي من ميثولوجيات الإنسان في بلاد الرافدين منذ نزول آدم إلى قدوم الإمام الغائب، وتمر بأحداث تاريخية توجّه ما بين تعظيم آل البيت وأصحاب الكساء إلى روح الكراهية لـ(قوى الاستكبار) إلى إظهار إيران سندًا موثوقًا للعراق إلى



CamScanner

استحضار (داعش) وظهور شخصيات مثل قاسم سليماني، وتمجيد أذرع إيران في المناطق العربية (إيرنا، ١٤٠٠)، مع إشراك ممثلين عراقيين على أرضية المشتَرَك الطائفي، لهذا يظهر دور المسرح في البناء على المناخ الثقافي القائم على ترسيخ مصطلحات ثقافية شاكلت على الدوام بين الإرهاب وداعش والأصابع الخارجية في المشهد الإيراني الحالي والآخر السعودي.

إنه من غير المنهجي أن نبحث عن الآخر السعودي وصورته في المسرح الإيراني تحت اسم السعودية فقط، لأن المسرح شديد الاتصال بالجماهير، وهو المرسِّخ الأهم للإطلاقات السياسية لتأخذ طريقها نحو أن تصبح صورة ارتباطية آلية بين اللفظ ومدلولاته ومصاديقه الذهنية الجمعية في الجمهور المتلقي، من هنا نستطيع فهم هذا الارتباط الذي يظهر تعسفيًّا متكلّفًا بين رموز تاريخية كأبي الفضل العباس والحسين ويزيد، وبين ظواهر حاليَّة، كالثورة والإرهاب وداعش، ومع تأكدنا مما سبق بوجود تأكيد لربط الآخر السعودي بمفهومات معادية، فإن البحث عما يهيئه التأثير المسرحي من تحويل مفهومي لدى المتلقي، تلتقي فيه الأسماء بتسميات لا تتصل بها إلا بمقدار ما استطاع السلوك الثقافي ثم الأدبي (المسرحي هنا) من إحداث علاقة ارتباطية فورية تتسم في تشكُّلها بالاعتباطية وعدم وجود نسق مرجعيٍّ واقعي ينظمها، اللهم إلا هذا الارتباط الذي يُحدثه المسرح، الذي يذكِّرنا بنظرية الإشراط الكلاسيكي النفسية عند بافلوف، التي تقوم بتطوير وترسيخ ارتباطات بين أي مثير خارجي وبين المتلقي، وضمان استجابة آليّةٍ ذهنيّةٍ أو نفسية أو جسمية له من المتلقي، لسبب لا يرجع إلى وجود علاقة طبيعية، بل إلى افتعال للعلاقة بسبب الاقتران الذي يرسِّخه صانع المثير (عدس، 1381 ش، صفحة 122 وما بعدها)، فقد رأينا الربط بين كيانات طارئة على الساحة العربية والإسلامية عمومًا، كداعش والقاعدة، وبين السعودية في التعاطي السياسي والتثقيفي. وعندما نستذكرُ ما كتبه أدباء مؤثرون قبل ذلك -ومنهم جلال آل أحمد- عن الجاهلية العربية التي تحكم هذه الزاوية من العالم (آل أحمد، 1381 هـ ش، صفحة 46)، ويقصد السعودية، وأن الدّخل المتأتي من النفط هو سُلّمها الوحيد للارتقاء، ووصفه لها بـ«الدولة المتشددة» (آل أحمد، 1381 هـ ش)، سنجد تأسيسًا لمفاهيم التخلُّف والتشدد والإرهاب والرغبة في رعاية هذا الإرهاب، تغذّيه أيضًا تصريحات سياسية وإعلامية هائلة، تدور كلُّها في أن السعودية لا تحارب الإرهاب، بل هي «تموّل» الجماعات الإرهابية في أماكن كثيرة.

وإذا ما أضفنا إلى ذلك أن المتلقي الحالي هو صنيعة عملية تربوية وتعليمية منذ مراحله التعليمية الأولى، ونظرنا إلى مناهج التعليم الإيرانية بعد الثورة، رأينا أن هذه المناهج تُنشئ الشخصية الإيرانية محمَّلة بنظرة سلبية إلى العرب، ولا سيما إلى بلاد الخليج العربي بأبعادها الجغرافية والتاريخية والاجتماعية، التي تركزت على دور الإيرانيين في كل مراحل التاريخ، وطمس عروبة الخليج العربي، وإيهام الطالب أن الخليج العربي «أرض فارسية» مرتبطة تاريخيًّا بالإيرانيين، وأن حياة غيرهم لا جذور لها، وإيهامه بأن قيام إيران على أرض الخليج العربي وتشريد أهلها ليس عملًا اغتصابيًّا، وإنما هو عودة إلى أرض الآباء والأجداد بهدف إحياء هذه الأرض، وتبع ذلك الحط من شأن العرب والتركيز على سلبياتهم من التخلُّف والخصومات والنزاعات (العبدالله، 2012م، صفحة 93). وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن التربية في إيران تقوم على صَهْر مختلف



CamScanner

الأقليات والطوائف والمذاهب في مذهب واحد، وأن المدارس هي الحاضنة المطلوب منها إنتاج ذلك الصَّهر (العبدالله، 2012م، صفحة 29)، فإننا سنقف على حقيقة دور تعزيز هذه الأنماط التربوية من خلال إنتاج مسرحي مكتوب ومشاهد تُخاطب المتلقي مباشرة، ويقوم على نفس عملية الإدماج والخلط بين قضايا التاريخ والجغرافيا والواقع، التي عملت التربية على خلقها في نفسية وذهنية الإيراني ضمن عملية ممنهجة. لا سيما وأن المسرح مرتبط بالمجتمع ارتباطًا متعدد الجوانب، فهو مرتبط بعملية التثقيف، وفي هذا الصدد يؤكد رفيق الصبان أن المسرح منه ما يسمى «المسرح الموجَّه»، وهو تعليمي وتوجيهي وثقافي تختفي وراءه دائمًا تيارات سياسية واقتصادية تحاول أن تجعل منه أداة فكرية خطيرة يمكن استغلالها إلى أبعد حد (الصبان، 1981، صفحة 41).

وبالانتقال إلى الرواية -وهي بلا شك تشكِّل أحيانًا النص المكتوب الذي يعتمد عليه العمل المسرحي- فإن الأمر لا يختلف كثيرًا عن الشعر والمسرح، ولعلَّ الروائيين الإيرانيين هم الأكثر انفعالًا بمرحلة ما بعد الثورة من انفعال التضامن والأمل إلى انفعال الخيبة والإحساس بعدم جدوى الثورة وما وعدت به وقامت عليه، وانتهاءً بالشعور بالاضطهاد وقرار المغادرة خارج البلاد. هذا في الوقت الذي يبدو فيه أن بعضهم قرر أن يستثمر في أجواء التحشيد الثقافي ضد الآخر العربي، والسُّعوديّ على وجه الخصوص، سواء على أرضية الثورة وانسجامًا مع أهدافها، وسلوكها الثقافي في رسم صورة مشوهة عن الآخر السُّعودي، أم على أرضية الليبرالية والاتجاه المسمى بـ«التحرُّري»، وموجة النسوية وغيرها مما يجتاح إيران أيضًا.

ومما يعزز وجهة النظر بأن التوجيه الرسمي يقف خلف احتضان روائيين أو التغاضي عن آخرين لا يتحمسون للثورة، ولكنهم يتحمسون ضد الآخر، أن نظرة إلى المشهد الروائي الإيراني ستُرينا أن معظم الروائيين آثروا مغادرة إيران، ليشكلوا في الخارج كُتَّابًا لهم انتشار كبير، فيما هم لا يفضلون أو لا يمكنهم العيش في إيران بسبب هذا الفرض الصريح والضمني لتوجيهات النظام الثوري على المثقف الروائي. في هذا الصدد تمكن ملاحظة الأسماء الكبيرة مثل الكاتب والناقد والروائي الشاعر رضا براهني، الذي توفي في كندا عام 2021م، وهو أحد مؤسسي جمعية الكُتَّاب الإيرانيين (ويكى‌ادبيات، بلا تاريخ)، وكذلك الحال مع جيل ما بعد الثورة كالروائية أناهيتا فيروز التي غادرت إيران في أعقاب الثورة، والروائي أفشان أليان الذي اضطر إلى الهرب من إيران إلى هولندا بسبب موقفه من القمع السياسي (آغري، 2006)، وغيرهم.

وبالنسبة لمن لم يختاروا المنفى، فقد حضر هامش قصير من الحرية في السنوات الأولى للثورة، ثم جاء عقد الثمانينيات ليشهد هؤلاء تقويض الآفاق بسبب القمع الثوري والحرب على العراق والمشكلات الاقتصادية، ورغم بعض الانفتاح في عهد محمد خاتمي، فإن رئاسة أحمدي نجاد فرضت رقابة صارمة، وما يزال هذا هو حال المشهد (موقع فنك، 2021). هذا التوصيف يقودنا إلى تفهُّم اتجاهات الرواية التي تُلمح إلى الآخر العربي، تماشيًا مع الرغبة الرسمية أو مع أيديولوجيات مناهضة للعروبة والإسلام، أو تلك التي تأتي امتدادًا لأمثال صادق هدايت وأقرانه من الروائيين القوميين المعادين لكل ما هو غير فارسي، الذين عملوا على إحياء هذه النزعة منذ أواسط القرن التاسع عشر.



CamScanner

أمام هذه الحقائق يبدو أن الإنتاج الأدبي الإيراني في باب الرواية تحديدًا يتجاوز أضعاف الإنتاج الأدبي داخل إيران، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الموضوعات التي يتناولها المهجريون تنصبُّ في معظمها على مشكلات إيران الداخلية، وتبرز كثيرًا من خفايا الوضع السياسي والاجتماعي، والاضطهاد والاستبداد، وهضم الحقوق الاجتماعية، ومشكلات الفساد المالي والثقافي والأهليات وغير ذلك، فإنه من المفهوم نزوع التوجيه الأدبي الداخلي إلى دعم أصوات ع لى غرار ما رأينا في الشّعر، وما رأيناه في رديف الرواية، وهو المسرح والعمل المسرحيّ، تتجه معه إلى لفت النظر لعدو متوهَّم (الربابعة، 2021).

ومن الأشخاص الذين تجري عليهم قاعدة التغاضي عن موقفه المختلف مع الثورة في مقابل قبوله مبدأ تصدير الأزمة، نجدُ الروائي إسماعيل فصيح، الذي كتب أعمالًا تناول فيها حرب الثماني سنوات، وفي أثناء تناوله ذلك، يرسم صورة معينة للتاريخ تعزز هذا السلوك الثقافي الإيراني الرسميّ. فهو يحاول إبراز الآخر السعودي بأنه غير قابل لأن يكون حليفًا محتملًا، ويضع السعوديين نموذجًا للعرب الذين يجب أن يحذر منهم الإيراني بشكل عام، كما نرى في روايته «ثريا في غيبوبة» (ثريا در اغما)، التي ظهر فيها موقف الكاتب من الآخر في اتجاهات مختلفة، وهي تحكي عن مرحلة الثمانينيات.

وتلاحظ فاطمة كاظم زاده أن فصيح أبرز الآخر العربي من خلال صور سلبية رسمها للعراق -والقصة في سياق الحرب الإيرانية العراقية- ويؤكد أن الدمار في إيران هو نتيجة الحرب التي فرضها العراق بمساعدة دول أخرى غربية وعربية، ومنها السعودية (زاده، 2015، الصفحات 131-146). لكن السعودية ستنفرد من بين الدول العربية وسيتخذها المؤلف هدفًا لسهامه بشكل خاص، كما نرى وهو يتساءل: «مع من نتقاتل؟ مع السعودية؟!» (فصيح، 1995، صفحة 123) فهو يجعل السعودية المظهر الذي يجب أن يتذكر المتلقي أنه يعبر عن الآخر العربي بالتذكير بأن السعودية «عدوّة»، وأنها تنتمي إلى عمق مُعادٍ هو العمق العربي. كما تلاحظ الناقدة كاظم زاده أن الكاتب مجَّد الآخر الألماني، فيما رسم صورة سلبية جدًّا للآخر العربي والتركي (زاده، 2015، صفحة 138).

وتزداد صورة السلوك الأدبي السلبي تجاه الآخر السعودي وضوحًا من خلال ترجمة أعمال أدبية إلى أفلام سينمائية تُعرض في دور العرض الإيرانية مثل «إمبراطور جهنم»، وفي هذا العمل يُهاجم الآخر السعودي بالاسم والتاريخ، ويصوّره على أنه «صانع بساماالإرهاب»، وتتهمه بـ«التآمر» على قضايا الأمة مع أطراف يفترض العملُ أن إيران تُعاديها وتقف منها موقف الممانعة، ويطالب صانعو العمل بإدراجه ضمن التنافس على جائزة مهرجان «فجر» (خبرگزاری دفاع مقدس، ١٣٩٦ هـ ش).

ويبدو أن الدراما ليست هي المجال الفني الوحيد بعد المسرح الذي تتنفس فيه هذه المشاعر السلبية التي يُراد ترويجُها ضد الآخر السعودي في المجتمع الإيراني، إذ توجد فنون أخرى تشاركه هذه المهمة، منها على سبيل المثال فن الكاريكاتور، الذي يعتبره الدارسون فنًّا يهدف إلى إثارة الضحك، والضحك عندهم عامل صراع، وهو إحدى وسائل دفاع المجتمعات عن قيمها وأعرافها وطريقة لنفي أي مفهوم مخالف لذلك، وينظرون إلى الكاريكاتور تحديدًا على أنه سلاح لتوجيه الرأي العام ضد ما يخالف مبادئه (السالم، 2014، صفحة 14)، وهذا يقودنا إلى استنتاج مفاده أن مئات الرسومات التي تزخر بها الصحافة ووسائل



CamScanner

الإعلام في إيران ضد السعودية، وتتمثل في الهيئات المضحكة باللباس العربي وتهاجم الآخر السعودي بلا موارية، تقوم على النظر للوجود السعودي على أنه مخالف للسائد المقبول في السياسة الإيرانية، وأن من أسباب الدفاع عن المجتمع الإيراني مهاجمة الدولة والكيان السعودي. ففي مقال كتبه الباحث الإيراني سعيد جعفري، تناول المشاعر السلبية التي يبثها هذا النوع من الفنون تجاه الآخر العربي، والسعودي على وجه الخصوص، ومنها رسومات تقارن بين العربي والحيوانات، وهو الأمر الذي أثار حفيظة بعض الكُتَّاب فانبرَوا للرد عليه، ومنهم الكاتب الإيراني أيضًا أمير أزرفان، الذي رأى أن هذه الرسوم التي صاحبت هيجة الهجوم على السعودية بعد مواقفها من محاولات التمدد الإيراني وإثارة فتن داخلية في الدول العربية، واستهداف الخليج العربي، إنما كانت وليدة جو سياسي مشحون، وليست معبِّرة عما رآه جعفري نوعًا من اطراد الاتجاه العنصري الإيراني ضد العرب، رغم اعترافه بأن هذا النوع من الكاريكاتور لا يعبر عن مجرد انتقاد دولة أخرى، ولكنه يحاول إيجاد تبرير آخر، وهو أن هذه العنصرية مشتركة بين الطرفين. وما يهمنا هنا اعتراف الكاتب بوجود هذا الاتجاه الذي نفاه، وأنه أكثر من موقف سياسي عابر تجاه الآخر السعودي، بل بلغ به النُّكران إلى حد القول إن هذه الأعمال الفنية الموجَّهة كانت مُنصبَّة على آل سعود تحديدًا، وهو يرى بذلك أن مجرد الهجوم على رموز الدولة السعودية لا يُعدُّ عنصريةً ضد هذه الدولة!

وغنيٌّ عن البيان أن هذا الكاتب لن يكون هذا موقفه لو كان الهجوم معاكسًا، مع أن السياقات التي قدَّمنا بها هذا المبحث تُبيِّن الفرق بين اتصال الوشيجة السعودية على نطاق الدولة والمجتمع تاريخيًّا وواقعيًّا، وبين طبيعة هذه العلاقة بين النظام والمجتمع في إيران، بما يمكن القول معه أن التحشيد الثقافي ضد الدولة السعودية هو اطراد لروح عنصرية سبقت ما قبل الثورة، وترسخت في ما بعدها بفعل الإرادة السياسية لا بفعل التوجه الشعبي العام، وليس كذلك انتقاد البرنامج السياسي التوسعي التصديري في الحالة الإيرانية. ويخلص الناقد الإيراني جعفري في مقالته إلى الإشارة إلى أن «عديد من الرسوم الكاريكاتورية التي تحمل معاني عنصرية انتشرت على الشبكات الاجتماعية، كالصور التي التقطت وجود تنبيهات جرى لصقها أمام مداخل بعض المخازن، التي تقول: يُسمح بدخول الكلاب، ولكن ليس العرب»، ويرى معارضيه أنه إذا كان هذا صحيحًا، فإنه يعبِّر بالتأكيد عن عنصرية مختلفة عن مجرد انتقاد حكومة ما، ولكنه يعرب عن الأسف، أن جعفري لم يقدم أي دلائل على وجود هذه الرسوم أو التنبيهات العنصرية فوق مداخل المخازن، بل بدلًا من ذلك يطلب الكاتب من القارئ أن يثق بكلمته، التي تعبر عن اطراد «الاتجاه» العنصري المعادي للعرب في إيران (أزرفان، 2015). وهكذا نرى إغلاق العيون المتعمَّد عما تموج به الساحة الإيرانية من سلوك هجومي على الآخر السعودي بلا حساب. كما لا يمكن أن تصل قلة الملاحظة عند أمير أزرفان وهو يحاول نفي اطراد الاتجاه الممنهج في استغلال فنون النقد الساخر لتوجيه الرأي العام ضد الآخر السعودي والعربي بالتلميح إلى أنها ظاهرة عابرة أو فرعية، ألا يدرك المفارقة بين تغاضي الرقابة الأمنية عن مثل هذه الفنية، وهي التي نفذت حكم الجلد بفنان كاريكاتور آخر لانتقاده في إحدى رسوماته أحد الوزراء (سكاي نيوز عربية، 2012).



CamScanner

وفي سبيل تعزيز هذه الصورة النمطية لتصبح مسلَّمة ثقافية إيرانية، احتضنت إيران مسابقة عالمية عام 2015م شارك فيها أربعون رسام كاريكاتور من دول مختلفة، ورفعت المشاركة شعارًا مناهضًا للإرهاب، لتُعطى الجائزة الأولى لرسام إيراني قدَّم رسومًا تظهر ملك السعودية في صورة ثعبان، كما أكدت رسومات أخرى العلاقة الوطيدة بين السعودية والإرهاب (فرانس 24، 2015)، وهو ما أشرنا إليه من محاولة ترسيخ مرادفات للفظ السعودية هي «الإرهاب» و«داعش و»الفتن« في ذهنية الإيراني، ضمن محاولة الدولة مواجهة أزمتها الداخلية، المتمثلة في الاحتجاجات الحقوقية العارمة.

## 4.الخاتمة:

من هذا التجوال الراصد للصورة العامة للآخر السعودي في السلوك الثقافي الإيراني تبيَّن للباحث ما يلي:

4. 1 الصورة المتخيَّلة ثقافيًّا عن الآخر السعودي في كثير من الأوساط الثقافية الإيرانية لمرحلة ما بعد الثورة هي صورة سلبية تتسم بالمعاداة، رغم وجود قليل من الأصوات العقلانية والمنصفة.

4. 2 يرتبط البُعد الثقافي في أساسه بالموقف السياسي وبعوامل سياسية كثيرة.

4. 3 توجد إرادة سياسية تنبع من النظام القائم في إيران لفرض رأي ثقافي قابل للتعميم ضد الآخر السعودي.

4. 4 التهييج الثقافي فكريًّا وأدبيًّا في إيران يرجع إلى عاملين أساسيين: الرؤية السياسية التي تحاول صرف المثقف والأديب عن الهموم الميدانية، وهو ما يفسر تنامي التهييج للرأي العام في إيران ضد السعودية في مواطن الأزمات والاحتجاجات الداخلية في إيران، ثم وجود تيارات فكرية وأدبية تُشكِّل امتدادًا للفكر العنصري القومي أو الفكر التغريبي العلماني في مرحلة ما قبل الثورة.

4. 5 أزمة الهوية في إيران سياسيًّا وثقافيًّا، وما تشكَّل عنها من مركَّب نقص تجاه رسوخ الشرعية الوطنية والتاريخية والفقهية للدولة السعودية من أهم مفسرات نزوع النظام الإيراني لتبني رواية ثقافية معادية للآخر السعودي.

4. 6 من أساليب السلوك الفكري والأدبي في إيران ضد الآخر السعودي التَّكنية بأسماء مذهبية لا تتبنَّاها الدولة ولا التعاطي الفكري والفقهي والتشريعي السعودي كإسم «الوهَّابية»، مع تحديدات جغرافية تحدد المقصود بالآخر السعودي أساسًا.

4. 7 من التَّكنيات السلبية في الوسط الثقافي الإيراني للآخر السعودي التعبير بالإرهاب وداعش وعملاء الغرب في مزيج متناقض من التسميات يكشف عن الرغبة المجردة في ترسيخ نمط سلبي للرؤية الاجتماعية الإيرانية تجاه الآخر السعودي.

4. 8 تتمظهر السلوكيات الأدبية تجاه الآخر السعودي في إيران في ميدان الشعر على شكل قصائد مسيئة مباشرة للرموز السعودية وتاريخ المملكة.



CamScanner

4. 9 الملاحظ عمومًا على هؤلاء الشعراء عدم التطابق بين شهرتهم العالية التي يفرضها النظام بتبني أعمالهم، وبين أهميتهم الأدبية القليلة على الساحة، مقارنة بمن يتناولهم الاهتمام النقدي الحقيقي من الشعراء.

4. 10 هجرة معظم الروائيين المشاهير بعد الثورة إلى خارج إيران وتركيز هؤلاء على المشكلات الداخلية، وعلى رأسها التسلط السياسي، والفساد الإداري والمالي، والحقوق المسحوقة للأقليات، دفع بالسياسة الإيرانية إلى دعم عناصر روائية مختلفة المستويات الفنية للتركيز على الآخر العربي، والسعودية بشكل خاص، لخلق تشويش على الموجة الحقوقية القادمة من خارج إيران بأقلام إيرانية المهجر، ويدخل في ذلك التغاضي عن بعض الأدباء الذين لا يؤيدون كل اتجاهات النظام وسياساته ما داموا يشاركونه النظرة السلبية تجاه العرب، والسعودية تحديدًا.

4. 11 استغل الفن المسرحي، الذي يحظى بإقبال جماهيري عام، في تأسيس رؤية مجتمعية سلبية للآخر السعودي، بالبناء على التكنيات السلبية التي جرت التوطئة والإشارة إليها، كما يحدث في مسرح التعازي واسع الجماهيرية، تأكيد هذه الصورة بالخلط بين المظلوميات التاريخية ورموز الظلم لآل البيت حسب الرواية المذهبية وبين الآخر السعودي، لتعميق الهُوَّة بين المجتمع الإيراني ومحيطه العربي والإسلامي، وإبراز الآخر السعودي بصورة الأعداء التاريخيين.

4. 12 الفنون الأدائية والمهارية على غرار المسرح، كالدراما وفن الكاريكاتور، جرى تشجيعها على إنتاج فني يتعمد تنميط الآخر السعودي والعربي في صورة شديدة السلبية.

4. 13 تنامي العداء الثقافي فكريًّا وأدبيًّا تجاه الآخر السعودي بعد وضوح الموقف السعودي ضد محاولات التمدد الإيراني في المحيط العربي، وقيادة المملكة جبهة حماية المصالح الخليجية والعربية من محاولات التنمر والاستغلال والتوسع الإيراني.

4. 14 يعيش المثقف الإيراني حالة من الابتزاز الثقافي لتغيير اتجاه اهتماماته عن قضايا أساسية إلى معاداة الآخر السعودي، باعتبار ذلك نوعًا من تصدير الأزمات بدل تصدير الثورات.

## 4. قائمة المراجع:


- **قائمة المراجع العربية**
- إسماعيل فصيح. (1995). رواية ثريا في غيبوبة. *ثريا في غيبوبة*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- الدستور السعودي. (6 مارس, 1992). *النظام الأساسي للحكم*. تم الاسترداد من مجموعة الأنظمة السعودية: https://n9.cl/wj8qj
- العربية فارسي. (31 أكتوبر, 2014). *يغما گلرويي در شعرى توهين آميز، عربها را مقصر اسيد پاشى به زنان دانست*. تاريخ الاسترداد 11 يونيو , 2024، من موقع العربية فارسي: https://n9.cl/tbjc7




CamScanner

- المعهد الدولي للدراسات الإيرانية. (2018). *هل دخل مثقفو وفنانو إيران معسكر المعارضة؟* الرياض: المعهد الدولي للدراسات الإيرانية. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من https://n9.cl/kn3ncs
- المنصة الوطنية الموحدة. (بلا تاريخ). *الحماية الاجتماعية*. تم الاسترداد من الحكومة السعودية: https://n9.cl/p44kzu
- أمل حمادة. (2008م). *الخبرة الإيرانية، الانتقال من الثورة إلى الدولة* (المجلد 1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- أمير أزرفان. (27 نوفمبر, 2015). *هل هناك عنصرية إيرانية ضد العرب حقًا؟* تاريخ الاسترداد 11 يونيو, 2024، من نون بوست: https://n9.cl/8euwr
- أمير طاهري. (14 فبراير, 2014). *الشعراء الإيرانيون في طليعة المواجهة*. تاريخ الاسترداد 12 يونيو, 2024، من الشرق الأوسط: https://n9.cl/d4i5r
- برنامه كودک،سرگرمی. (3 أكتوبر, 2016). *نماهنگ «برادر» با صدای پرویز پرستویی*. تاريخ الاسترداد 12 يونيو, 2024، من آيارات: https://n9.cl/9xuv3
- برهان غليون. (2012). *المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ، ، ط3، 2012م، ص48*. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تم الاسترداد من المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- بسام الربابعة. (2021). *المثاقفة العربية الفارسية: قراءات في ثقافة اللغة الفارسية*. القاهرة: المجمع الثقافي المصري.
- بشار عواد معروف. (2021). *إيران في ربيع الإسلام*. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- جلال آل أحمد. (1381 ه ش). *خسی در میقات*. تهران: انتشار مجيد.
- جواد علي كسار. (2012م). *أزمة الثقافة الإيرانية، معايشة من الدّاخل*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- جويا بلوندل سعد. (2021). *صورة العرب في الأدب الفارسي المعاصر* (المجلد 1). (بسام الربابعة، المترجمون) القاهرة: المجمع الثقافي المصري.
- حبر أبيض. (بلا تاريخ). *من حكم الشاه إلى الملالي: مهدي إخوان ثالث...عمَّق لغة العداء الفارسي ضد العرب*. تاريخ الاسترداد 11 يونيو, 2024، من موقع حبر أبيض: https://n9.cl/vzgaf
- حسين أبوعلى. (1428 هـق). *الوهابية، جذورها التاريخية، مواقفها من المسلمين*. طهران: دار ستاره، إيران، مركز الأبحاث العقائدية.
- حفناوي رشيد بعلي. (2011م). *مسارات النّقد ومدارات ما بعد الحداثة* (المجلد 1). عمان: أمانة عمان الكبرى. تم الاسترداد من دروب للنشر والتوزيع.
- حمد الماجد. (27 أبريل, 2015م). *من الطائفية أن تنبزنا إيران بالطائفية*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من https://n9.cl/lctbsh
- حمدان خضر السالم. (2014). *الكاريكاتير في الصحافة*. عمان: دار أسامة للنشر والتوزي.
- حيدر محلاتي ومهدي ناصري. (3, 2016). دراسة مقارنة بين شعر «قاصدك» لمهدي أخوان ثالث و«ساعي البريد» لبلند الحيدري. *إضاءات نقدية، 21*، صفحة 139.




CamScanner

- خبرگزاری دفاع مقدس. (۱۷ بهمن, ۱۳۹۶ ه ش). *نمایش «امپراتور جهنم» در پنجمین روز جشنواره فجر+ پوستر*. تاريخ الاسترداد 12 يونيو, 2024، من خبرگزاری دفاع مقدس: https://n9.cl/zlgqv
- رشيد ملوح. (2013). *الفساد المالي والاقتصادي في إيران، قضايا وتحديات*. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تم الاسترداد من https://n9.cl/jxdmq8
- رفيق الصبان. (1981). المسرح الموجَّه. *مجلة المسرح*.
- ساري عرابي. (2016). *فلنخلص العالم من الوهابية*. موقع عربي 21. تم الاسترداد من https://n9.cl/r9bkz
- سالار عبده. (21 أكتوبر, 2023). *المشهد الأدبي المعاصر في إيران*. تاريخ الاسترداد 5 يونيو, 2024، من موقع المركز: https://n9.cl/21nsk
- سايت براى خبرآنلاين. (۱ آبان, ۱۳۹۶ ه ش). *شعر رئيس دفتر مقام معظم رهبرى/ خليج‌فارس چگونه شود خليج عرب؟ كه هر كه گفت چنين، مبتلا به هذيان است*. تاريخ الاسترداد 31 مايو يونيو, 2024، من سايت براى خبرآنلاين: https://n9.cl/5o8b8
- سكاي نيوز عربية. (12 مايو, 2012). *"العفو" تدين جلد رسام كاريكاتير إيراني*. تاريخ الاسترداد 1 يونيو, 2024، من سكاي نيوز عربية: https://n9.cl/i8833
- سلمان بن عبدالعزيز. (29 أبريل, 2010). *فليحذر الباحثون من فخ مصطلح «الوهابية»*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من إيلاف: https://n9.cl/fh7cn
- شبكة المعارف الإسلامية. (2024). *الغزو الثقافي والتبادل الثقافي*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من شبكة المعارف الإسلامية: https://n9.cl/lb1vj
- صادق زيباكلام. (7 أبريل, 2014). *حادثة مينا أصبحت ذريعة للإهانات العنصرية ضد العرب*. تاريخ الاسترداد 2 يونيو, 2024، من موقع عصر إيران: https://n9.cl/kz5to
- صادق زيباكلام. (۱۳ بهمن, ۱۳۹۳). *نامه صادق زيباكلام به آيت الله احمد جنتى*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من موقع فرارو: https://n9.cl/9a2uf
- صادق هدايت. (1342ش). *كتاب پروين دختر ساسان اثر صادق هدايت ( نشر اميركبير)*. تهران: چاپ سوم.
- صالح حميد. (13 مارس, 2016). *شاعر طاجيكي بمجمع اللغة الفارسية بإيران يهين العرب*. تاريخ الاسترداد 12 يونيو, 2024، من العربية نت: https://n9.cl/0yhy8
- عبد الجليل البخاري. (15 يناير, 2008). *المسرح الإيراني. تعبير عن الذات وإحساس بالحياة*. تم الاسترداد من الجزيرة نت: https://n9.cl/0zj2k3
- عبد العال العبدوني. (2013). *الثورة الإسلامية في إيران في أفق تفكك البراديغمات الجاهزة* (المجلد 1). بيروت: دار المعارف الحكمية.
- عبد الكريم سروش. (1998). *رازدانى وروشنفكري* . تهران: موسسهٔ فرهنگى صراط.
- عبدالرحمن عدس. (1381 ش). *علم النفس التربوي*. الأردن: دار الفكر.
- عبدالوهاب علوب. (2000م). *المسرح الإيراني*. القاهرة: مركز الدراسات الشرقية.
- على أكبر مشير سليمى. (1385 ه ش). *كليات ميرزاده عشقى، ، تهران، 1385 هـ.ش. ص1*. تهران: نشر شركت كتاب.




CamScanner

- فاطمة كاظم زاده. (سبتمبر, 2015). الأنا والآخر في رواية ثريا في غيبوبة لإسماعيل فصيح. *مجلة إضاءات نقدية*(5).
- فتحعلي آخوندزاده. (1972م). الفباى جديد ومكتوبات. تأليف حميد محمدزاده، *باكو: فرهنگستان علوم جمهورى شوروى سوسياليست اذربيجان*. باكو: كتب خانه آية الله بروجوردي.
- فراس الياس. (30 أكتوبر, 2020). *مشاكل إيران الداخلية في ظل الضغط الأمريكي*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى: https://n9.cl/ztvli
- فرانس 24. (1 يونيو, 2015). *إيران: لوحة للملك سلمان تفوز بمسابقة في الرسم الكاريكاتوري حول الجهاديين*. تاريخ https://n9.cl/140a9l الاسترداد 2 يونيو, 2024، من فرانس 24:
- فريدون آدميت. (بلا تاريخ).
- فريدون آدميت. (1967). *انديشه هاى فتحعلي آخوندزاده*. تهران: كتابخانه طهورى.
- فيصل درّاج. (28 ديسمبر, 2007). *هل هناك أدب يدعو إلى عنصرية خالصة؟* تاريخ الاسترداد 11 يونيو, 2024، من صحيفة الدستور الأردنية: https://n9.cl/rxgm8
- قاسم حسين صالح. (2015م). *الاضطرابات الذهنية والعقلية*. عمّان: دار دجلة.
- لجين العتيبي. (6 يونيو, 2023). *السعودية وإيران: ما بعد العلاقات الجيوسياسية*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي: https://n9.cl/5py9e
- مالك بن نبي. (2000م). *مشكلة الثقافة*. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- مجموعة من الشعراء الإيرانيين. (أكتوبر, 2008). مختارات من الشعر الإيراني الحديث. *إبداعات عالمية*.
- مجير الدين العليمي الحنبلي. (1999م). *الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل*. (عدنان يونس نباتة، المترجمون) عمان: مكتبة دنديس.
- محمد توكلي. (1373-1994). طرقي، تاريخ پردازى وايران پردازى. *ايران نامه*، صفحة 600.
- محمد توكلي طرقي. (1990/1369). عصر آگاهى از انقلاب فرانسه در شكل گيرى مشروطت در ايران. *ايران نامه*(8)، الصفحات 411- 439.
- محمد رسن. (17 أبريل, 2015). *الثقافة الاجنبية .. عدد جديد الادب الأيراني: مقالات ونصوص ما بعد الحداثة*. تاريخ الاسترداد 12 يونو, 2024، من موقع الأخبار: https://akhbaar.org/home/2015/4/189840.html
- محمد رشيد صابر وأمجد زين العابدين. (2020م). الدعاية الطائفية، دراسة تحليلية في واقع الظاهرة (العراق نموذجًا). *دجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية*، صفحة 502.
- محمد سهيل طقوش. (2009). *تاريخ الدولة الصفوية في إيران* (المجلد 1). بيروت: دار النفائس.
- محمد ضياء شهاب، عبد الله بن نوح. (1977م). *الإسلام في إندونيسيا*. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع.
- محمد عبد المنعم الشاذلي. (2023). *علم الجهل والتفاهة*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من موقع الشروق: https://n9.cl/xsuss
- محمد فؤاد شكري. (2018). *ألمانيا النازية، دراسة في التاريخ الأوروبي المعاصر*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.
- محمد نور عبدالمنعم. (2009). *اللغة الفارسية*. القاهرة: دار المعارف.




CamScanner

- محمدتقی عزیزیان. (۲۶ فروردین, ۱۳۹۴). *شاعر دلفانی از جنایات آل سعود می گوید؛ درحریم حرم از بی ادبی می رقصند/ آه، این طایفه از روز ازل بد کردند*. تاریخ الاسترداد 12 یونیو, 2024، من شبكة اطلاع دانا: https://n9.cl/aeo819
- محمود شاكر. (مؤسسة الرسالة). *أندونيسيا*. بيروت: 1979.
- مرتضى المطهري. (1992م). *الملحمة الحسينية*. طهران: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
- مركز اسناد انقلاب اسلامی. (۰۵ فروردین, ۱۳۹۹ ه ش). *تفاوت «اسلام آمریکایی» و «اسلام ناب محمدی(ص)» از منظر امام خمینی*. تاریخ الاسترداد 5 یونیو, 2024، من مركز اسناد انقلاب اسلامی: https://n9.cl/g1h7m
- مركز الأبحاث العقائدية. (10 يونيو, 2024). *الشيعة في السعودية*. تم الاسترداد من مركز الأبحاث العقائدية: https://cutt.us/PUhRd
- مريم حيدري. (29 يوليو, 2020). *مسافرة أبدية بين العربية والفارسية*. تاريخ الاسترداد 1 يونيو, 2024، من موقع عرب 48: https://n9.cl/vi3sa
- مصطفى عبدالرازق. (2020). *التنفيه والتجميل (وسائل واستراتيجيات)* (المجلد 1). اسطنبول: دار ومكتبة الأسرة العربية.
- موقع الحرة. (07 نوفمبر, 2022). *أسباب وتداعيات التصعيد السعودي الإيراني*. تاريخ الاسترداد 10 يونيو, 2024، من موقع الحرة: https://n9.cl/nk1kg
- موقع الحرة. (07 نوفمبر, 2022). *أسباب وتداعيات التصعيد السعودي الإيراني*. تاريخ الاسترداد 9 يونيو, 2024، من موقع الحرة: https://n9.cl/nk1kg
- موقع خيمة. (2 يونيو, 2020). *خورشید به گود آمده سرگرم قنوت است*. تاريخ الاسترداد 1 يونيو, 2024، من موقع خيمة: https://n9.cl/wstmfp
- موقع فنك. (16 مايو, 2021). *الأدب الإيراني الحديث: ما بين السياسة والتقاليد*. تاريخ الاسترداد 11 يونيو, 2024، من موقع فنك: https://n9.cl/meic6
- ميرزا آقاخان كرمانى. (2006). *صد خطابه*. لوس انجلس: شركت كتاب.
- نادر نادربور. (1356 ه ش). *شام بازپسین*. تهران: انتشارات مروارید.
- نبيل العتوم، عادل علي العبدالله. (2012م). *صورة العرب والشعوب في الكتب المدرسية الإيرانية*. لندن: العصر للدراسات الإستراتيجية والمستقبلية.
- نزار آغري. (1 11, 2006). *الرواية الإيرانية الجديدة*. تاريخ الاسترداد 7 يونيو, 2024، من موقع الجمل: https://n9.cl/7qxm4
- نعمات أحمد فؤاد. (1985م). *صناعة الجهل* (المجلد 1). الإسكندرية: دار المستقبل العربي.
- هشام عبدالرؤوف. (18 مارس, 2024). ماذا نعرف عن المسرح الإيراني. *مسرحنا*(697)، 31.
- وكالة إيرنا. (۱۴ تیر, ۱۴۰۰). *قیامة الارض"تئاتر حماسی مشترک ایرانی – عراقی"*. تاريخ الاسترداد 12 يونيو, 2024، من ايرنا: https://n9.cl/kbz26
- وكالة تسنيم. (1 3, 2018). *فی ذکری ولادته..مهدی أخوان ثالث شاعر الاحاسیس والتطلعات*. تاريخ الاسترداد 5 يونيو, 2024، من موقع وكالة تسنيم: https://n9.cl/7b14y




CamScanner

- وليم لامبرت، ولاس لامبرت. (1989). *علم النفس الاجتماعي* (المجلد 1). (سلوى الملّا، المترجمون) القاهرة: دار الشروق.
- ويكی‌ادبيات. (بلا تاريخ). *رضا براهنی*. تاريخ الاسترداد 12 يونيو, 2024، من https://n9.cl/ksfxe

- **قائمة المراجع باللغة الأجنبية**

- Emil, A. (1987). *a guide.* Moscow: Raduga Publishers.
- Lewis, B. (1999). *The multiple identities of the Middle East.* New York: Publisher Schocken Books.
- M. Bayat-Philipp, M. a. (2000). *Socioreligious Thought in Qajar Iran,, , p. 157.* New York): Syracuse University Press.
- Marashi, A. (2008). *Nationalizing Iran Culture, Power, and the State, 1870-1940.* Seattle: University of Washington Press.
- Saad, J. (1996). The Image of Arabs in Modern Iranian Literature. *Lanham ،New York and London.*
- Tibi, B. (2009). *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change.* New Yor: Routledge.
- Twyman, G. (2004). Akhundov, Mirza Fath Ali. In J. R. Millar, *Encyclopedia of Russian history.* New York: Macmillan Reference USA.



CamScanner