مركز المسبار للدراسات والبحوث
AL MESBAR STUDIES & RESEARCH CENTRE

المسبار

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث
العدد الرابع
www.almesbar.net
أبريل (نيسان) 2007

الطائفية

المسبار

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث
العدد الرابع

www.almesbar.net
أبريل (نيسان) 2007

المحتويات

مفهوم الطائفية بين التجاذب الديني والسياسي
يوسف الديني ——— 11

العراق . .. توظيف الطائفية سياسياً
د. رشيد الخيُّون ——— 23

الطائفية ومشكلة بناء الدولة في لبنان
أحمد الزعبي ——— 49

شيعة الخليج من المصادمة إلى المشاركة السياسية
أكرم ألفي ——— 69

الطائفية في الخليج.. الواقع والمستقبل
علي الغراش ——— 91

إيران... التشابك الطائفي والقومي
إعداد: حسين الأهوازي ——— 115

حول خارطة الأقليات في العالم العربي
هاني نسيره ——— 135

التجديد الإسلامي... الماضي والحاضر
جمال البنا ——— 149

قراءة في كتاب: نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة
قراءة: يوسف الديني ——— 181

مركز المسبار للدراسات والبحوث
AL MESBAR STUDIES & RESEARCH CENTRE

كتاب المسبار الشهري يصدر بشكل دوري كل شهر ميلادي عن مركز المسبار للدراسات والبحوث.

هيئة التحرير:
تركي الدخيل
عبدالله بجاد العتيبي
رشيد الخيون
هاني نسيره
يوسف الديني
أحمد حسني

المراسلات الإلكترونية:
book@almesbar.net

الموقع على شبكة الإنترنت:
www.almesbar.net

المراسلات البريدية:
ص.ب. 333577
دبي، الإمارات العربية المتحدة

للإشتراك:
هاتف: 77 151 36 4 971+
فاكس: 78 151 36 4 971+

بريد إلكتروني:
membership@almesbar.net

جميع الحقوق محفوظة، لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مركز المسبار.
الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن آراء كتابها لا عن رأي المركز.

تقديم

الطائفية هي الفتنة، و"الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها" كما جاء في الأثر المشهور، غير أننا نشهد اليوم أشخاصاً وجماعاتٍ ودولاً لم تزل تنفخ في رماد الطائفية المنطفئ عسى أن تشعل جمرة تكون نواة جحيم ينفتح على العالم.

إن مركز المسبار للدراسات والبحوث وهو يخصِّص عدده الرابع لموضوع الطائفية يدرك أنه يخوض في حقل ألغام شديد التعقيد والخطورة، وقد سعى المركز جهده أن يكون العدد موضوعيّاً ومتوازناً، وأن يُقدِّم قراءات لانتشار الطوائف وعلاقاتها وتداخلات الديني والسياسي في وجودها وطبيعة تفاعلاتها مع بعضها البعض.

إن المنظومات الفكرية الكبرى كالفلسفات والأديان، لا يمكن حصر صورتها في تصوُّرٍ وحيد ورؤية واحدة، ولكن الطبيعي أن زوايا النظر لها وآليات تفسيرها وتأويلها تتخذ صوراً شتى وتتلون بألوان مختلفة، والإسلام ليس استثناء من هذا السياق، فقد خرجت من رحمه آليات تفسيرية وتأويلية متعددة ومتباينة، تشكلت بناء على مجموعة من العناصر السياسية والاجتماعية وغيرها، وتأثرت بالسياقات الزمانية والمكانية التي خرجت فيها، وكان ميلاد الطوائف في التاريخ الإسلامي.

انتحت كل طائفة من الطوائف في التاريخ الإسلامي برؤيتها ومنظومتها التأويلية جانباً، وبدأت تفتِّش عن مساحات اختلافها مع الآخرين، وتركِّز على نقاط تميُّزها عنهم لتسوِّق بذلك نفسها للمجموع وتكتسب المزيد من الأتباع، ثم بعدت الشقَّة بين الأطراف ودخلوا صراعاً مريراً مع بعضهم وأصبحت عداوة بعضهم لبعض تزداد، وتنحسر معها أخلاقيَّات الدين وأبجديات الأدب الإنساني وقبل ذلك أحكام الشرع في العدل والإنصاف والتراحم.

إن طوائف المسلمين لا تكاد تحصى عددا، بعضها كبير مشهور وحاضر بقوة في المشهد المعاصر كالشيعة والسنّة، وبعضها صغير متوارٍ كالمعتزلة والجهميّة، وبعضها مغمور مندثر كالكرّاميّة وغيرها.

إن صفحات التاريخ ملأى بالعنف الطائفي الذي تقطر سطوره دماً ومذابح وأشلاءً، كان يقترف كلّه باسم الله وباسم الجهاد في سبيله، وبحجّة قمع المبتدعين وقتل المرتدين.

لقد صعد مفهوم الطائفية بقوة في مجتمعاتنا في الآونة الأخيرة، وتصاعدت معه المطالب السياسية ذات المنطلق الطائفي، وهو ما يعبرعنه خطاب المحاصصة حينا ومنطق الولاءات المبطنة والمعلنة حينا آخر في كثير من الأقطار العربية، كما تعبر عنه الحرب الأهلية الضروس الدائرة في العراق بفعل فرق الموت السنّية والشيعية.

لم تستطع الطائفية المقيتة يوما أن تلغي الآخر أو تبيد خضراءه، حتى ولو امتلكت السلطة السياسية المطلقة وحشدت جيوش المبررات الإيديولوجية العمياء ومارست أعتى أنواع الظلم والتعسف، لأن عقائد الطائفة ومبادءها تتحول لدى أتباعها -حينذاك- إلى ما يشبه «الهوية»، فيزدادون تشبثا بها، حتى تحين لهم ساعة الانتقام، فيردّون الصاع صاعين.

إن مركز المسبار يحاول في هذا العدد إلقاء الضوء على "الطائفيّة" في أهم الدول الإسلامية التي تشهد وجوداً طائفياً، وذلك بغرض تقديم صورة وصفيّة للمشهد الطائفي المعاصر: فكتب يوسف الديني حول "مفهوم الطائفية" كاشفا عن مناطق التجاذب بين الديني والسياسي في هذا المفهوم الملتبس والإشكالي، كما قرأت دراسة رشيد الخيون العلاقة بين السنة والشيعة في العراق، من منظور تاريخي وتحليلي ومستقبلي يبحث في أصول المسألة الطائفية المحتدمة في العراق، وكذلك تطورها المتدرج وصولا إلى المشهد الآني.

وجاءت دراسة أكرم ألفي "شيعة الخليج من المصادمة إلى المشاركة السياسية" لتجلي الكثير من الميزات الفارقة بين الشيعة في الخليج وغيرهم، وكذلك تطورات خطاباتهم المختلفة. ومن منظور تاريخي ووصفي جاءت دراسة علي الغراش "الطائفية في الخليج" متناولة المشهد الطائفي في الخليج عموما، وكذلك التجاذب المذهبي بين المذاهب السنّية المختلفة.

بينما قرأ أحمد الزعبي أوضاع الطائفية في لبنان، ولم ير علاجا للطائفية إلا بالعودة لاتفاق الطائف كضمانة حيث يعلو ولاء الوطن على ولاء الطائفة. وجاءت دراسة أحمد الأهوازي حول الطائفية في إيران كشفا عن المعمي والمسكوت عنه، عن أوضاع السُّنة والأقليات داخل حكومة الثورة الإسلامية في إيران.

ثم أتت قراءة هاني نسيره لـ "خريطة الأقليات في العالم العربي" محاولا في بدايتها اختبار تفسيرية مفهوم الأقلية نفسه، والذي يثبت عدم كفاءته في حالات كثيرة توصف بالأقلية وهي أكثرية، وكذلك وجود صعوبة في تحديد المفهوم والتحديد الإحصائي وهو ما تكشف عنه الفروق الواسعة بين إحصائيات الأقليات في المجتمعات العربية. ويقرأ يوسف الديني كتاب الدكتور برهان غليون "نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة" ككتاب مهم في معالجة المسألة الطائفية، وإن كانت سيميائية عنوان هذا الكتاب الصادر عام 1995م توحي بالتراجع من الانتماء للدولة إلى الانتماء للقبيلة وهو ما يمكن تلمسه في ثبات وصعود المشهد الطائفي في العالم العربي المعاصر بشكل كبير.

وتأتي دراسة العدد للأستاذ المفكر جمال البنا "التجديد الإسلامي؛ الماضي والحاضر" محاولا قراءة مفهوم التجديد وظهوره منذ عهد الرسول ثم أبرز ممثليه واتجاهاته على مدار التاريخ الإسلامي، ومعالجا لبعض إشكالاته التي يأتي في مركزها سيطرة الصورة الذهبية لدولة المدينة على ذهن كثير من الإسلاميين.

ويأمل مركز المسبار للدراسات والبحوث أن يكون قد قدم بهذا العدد الرابع من كتابه الشهري، إضاءة تحفز على قراءة الطائفية من مختلف أبعادها، حرصا على تنوع الآراء، وترسيخا للدعوة للتسامح وثقافة المواطنة كمعالم رئيسة نحو نهضة عربية طال انتظارها.

رئيس المركز

تركي الدخيل

مفهوم الطائفية بين التجاذب الديني والسياسي

يوسف الديني (*)

إن محاولة أي باحث موضوعي لتأطير مفهوم ما، في محددات معرفية، أمر بالغ الصعوبة؛ فكيف بمفهوم ساخن كـ"الطائفية"، يكتنفه الكثير من الغموض والالتباس والتداخل الشديد، وذلك بسبب تعدد مرجعياته، وتنوع مصادره وتحولاته الدلالية من زمن لآخر. فالطائفية في التناول التراثي، المستند إلى تقسيم الأفكار إلى ملل ونحل، يختلف كلياً عن الخبرة التاريخية التي طالت المفهوم في تناوله المعاصر، وذلك فيما بعد نشأة الدولة العربية الحديثة، كما هو مختلف في الوقت ذاته عن التناول الغربي للمفهوم، قبل وبعد نشأة الدولة القومية، ومع اختلاف المدارس المرتبطة بتيارات الحداثة وما بعدها.

(*) باحث في الحركات الإسلامية، وكاتب في صحيفة الشرق الأوسط.

اشتُق مفهوم الطائفية من الجذر طاف، وهو فعل متحرك تجتمع معانيه حول الدوران، ثم تحوَّل للدلالة على العدد القليل من البشر، حيث تدل اللفظة في مفهومها اللغوي على العدد الذي يقل عن الألف شخص.

جاء في "لسان العرب" مادة "طوف": "الطائفةُ من الشيء جزء منه. وفي التنزيل العزيز: ﴿ وليَشْهَد عَذابَهما طائفةٌ من المؤمنين ﴾. قال مجاهد: الطائفةُ الرجل الواحد إلى الألف، وقيل: الرجل الواحد فما فوقه، وروي عنه أيضاً أنه قال: أقَلُّه رجل، وقال عطاء: أقله رجلان، يقال: طائفة من الناس وطائفة من الليل. وفي الحديث: "لا تزالُ طائفةٌ من أُمتي على الحقّ"؛ الطائفةُ: الجماعة من الناس وتقع على الواحد كأنه أراد نفساً طائفة؛ وسئل إسحق بن راهويه عنه فقال: الطائفةُ دون الألف، وسَيبْلُغ هذا الأمرُ إلى أن يكون عدد المتمسكين بما كان عليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه ألفاً يُسَلِّي بذلك أن لا يُعْجِبهم كثرةُ أهل الباطل. وفي حديث عمران بن حُصَيْن وغُلامه الآبِق: لأَقْطَعَنَّ منه طائفاً؛ هكذا جاء في رواية، أي بعض أطرافه والطائفةُ: القِطعةُ من الشيء؛ وقول أبي كبير الهذلي:

تَقَعُ السُّيوفُ على طَوائفَ مِنهمُ فيُقامُ مِنهمْ مَيْلُ مَن لم يُعْدَلِ"

نحن، إذن، أمام مفهوم عددي لأقلية تخالف السائد، ومن هنا جاء وصم الطوائف العقائدية في التاريخ الإسلامي، مجاوراً لأوصاف أخرى كالفِرق والمِلل والنِحَل، وإن كان لفظ الطوائف بالاستعمال الاصطلاحي الحالي قد جاء متأخراً نوعاً ما.

بناء على ما سبق، فالطائفية مصدر مشتق من الطائفة، التي تعني في الأساس مجموعة من الناس، تربط بينها رابطة ما: النسب أو الدين أو المذهب الاعتقادي. أي كالقومية نسبة إلى القوم. والطائفية هي تمسك الجماعة أو الطائفة بمصالحها ومنظومة قيمها المشتركة، وبتعصبها في الحق والباطل. وهنا يتقاطع مصطلح الطائفية مع مصطلح الأقلية، وإلى حد ما مع الفئوية – القبلية – العشائرية – الحزبية.

فالمسلمون منذ القرون الأولى عرفوا مسمى الفرقة قبل الطائفة؛ كفرق الخوارج والشيعة، وذلك لأسباب تتعلق بالنصوص الدينية، التي جاءت بالتنصيص على الافتراق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن مصطلح "الفرقة" أخف وَطأً، إذ يشير إلى الاختلاف العقائدي والتعبدي والمذهبي، أكثر من إشارته إلى الافتراق الطائفي، الذي ارتبط لاحقاً بدور العبادة المستقلة والطقوس الخاصة، عدا عن المقولات والأفكار المستقلة تماماً، التي تميز طائفة ما عن نظيراتها.

جاء التحول الذي طرأ على المسألة الطائفية مرتبطاً بعوامل سياسية في الدرجة الأولى، حين رفعت الفرق الكلامية شعاراتها، التي كانت تحمل مضامين سياسية مضمرة، وإن كانت في ظاهرها شعارات دينية. فالطوائف الأولى في تاريخ الإسلام، كانت تحمل هماً سياسياً مباشراً. لكن الشأن السياسي آنذاك كان متماهياً مع الديني بشكل يصعب فرزه عنه، فقد نشأت – على سبيل المثال – بعض الطوائف ذات البعد "السلالي" الواحد، لتدعو إلى تشكيلات سياسية مبنية على الانتماء للطائفة، ونورد في هذا السياق دعوة الهاشمية إلى حكم بني هاشم... وهكذا.

كانت مثل هذه الأحزاب السياسية، القائمة على مفهوم طائفي، هي الفرق المناهضة للحكم الأموي السائد، والذي شغله صراع المفاهيم بمضامين طائفية، قبل أن يشغله الصراع السياسي مع أحزاب المعارضة، تلك التي ساهمت في تحفيز الفقهاء، وهم الطبقة الثقافية المؤثرة في النسيج الاجتماعي، على أن يلعبوا دوراً كبيراً في تشكيل البدايات الأولى للأفكار السياسية العامة، من خلال بوابات عقائدية وفقهية. وكانت المسألة الرئيسية في ذلك البحث هو "الفعل الإلهي" في مقابل "الفعل البشري". فالمُرجِئة شرعت في تخفيف حدة تسييس قضية الإيمان، مما أتاح لاحقاً ظهور المعتزلة، التي أبرزت دور العقل كمناط للتكليف وللنظر، حتى في الجانب التأويلي في النصوص الشرعية، وهو الأمر الذي ساهم في إبراز قوى فكرية جديدة، في المجتمع الذي كان يتوسع بشكل مطرد مع الفتوحات الإسلامية.

لكن، ما ينبغي التركيز عليه في مفهوم الطائفية المبكرة في الثقافة الإسلامية، هو أن

ذلك المفهوم كان متصلاً بالجانب العقائدي المُسيَّس، أكثر من كونه نتاجاً للتمايز الفقهي، الذي هو من طبيعة الشريعة القائمة على التعددية، والنسبة في النظر إلى النصوص. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في النصوص الكثيرة في ذم "التمذهب"، وتصريح مؤسسي المذاهب الإسلامية الكبرى عن اعتبار أقوالهم مجرد اجتهادات، تمثل هامشاً على المتن الأساسي، وهو النص المقدس.

ومن هنا يمكن فهم دعوة الإمام أبي حنيفة، لتقديم مدلول النص على رأيه في حالة التعارض، أو رفض الإمام مالك القاطع لتحويل كتابه "المُوطَّأ" إلى مدونة رسمية تتبناها السلطة السياسية؛ ومثل ذلك يقال عن بقية المذاهب الأخرى، وحتى ظهور التيار الظاهري بقيادة ابن حزم، الذي بلغ بالأمر منتهاه، حين اعتبر أن التمذهب نوع من الانحياز الديني المرفوض، والذي يحاول منازعة الله حقه المتفرد بالتشريع.

كان الفرز الطائفي – إذن - نتيجة صراعات عقائدية بالأساس، وكانت بداياته المبكرة في النزاع الذي حصل بين صحب النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، والذي كانت بوادره موجودة في حياته. إلا أنه بحكمته استطاع احتواء الخلاف المذهل بين الفرقاء، الذين كانوا يحملون إرثاً عظيماً من الشحناء والاختلافات ذات البعد العشائري.

لكن، الانشطار الذي حصل بعد وفاة النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، في تحديد الخليفة وما تبع ذلك من فتن وأزمات، تكللت بانتهاء ما سمي بـ "الحقبة الراشدية" على يد الدولة الأموية، التي كانت في حقيقتها ذات توجهات براغماتية، أكثر من تعبيرها عن الدولة الدينية. ثم جاءت الفترة العباسية، التي حرص زعماؤها على الاستفادة من الدرس الطائفي بشكل كبير، من خلال الاستقطاب المذهبي الطائفي، عبر التأسيس على أحقية الانفراد بالسلطة لأسباب أُسرية، وهو المبرر ذاته الذي كانت تطرحه الأسر الهاشمية، التي شكلت أحزاب المعارضة، مما أدى إلى تحول العراق وقتذاك، ويا للمفارقة، إلى ساحة صراع طائفي، مما ساهم في تشكل تيارين أساسيين، ليس فقط على أساس الاعتقاد، وإنما على أساس الهم السياسي، وهما الشيعة والسُنَّة.

وكان للتحولات الاقتصادية الضخمة، التي حققتها السلطة العباسية، أثر بارز في تأسيس الإمبراطورية العباسية، التي أكدت على إبعاد الحكم الديني المعتمد على الحق الإلهي المطلق، الأمر الذي دفع خصومهم إلى تأسيس الرمزية التضحوية، أو المعارضة الممثلة للإسلام المغيب، والتي كانت تعمل بشكل سري، وسرعان ما تحولت إلى أعمال وثورات مسلحة، أفلحت في حقب تاريخية، لاحقاً، في تأسيس دول "إمامية" قائمة على المذهب الشيعي، في مقابل دول "خلافة" قائمة على النظرية السياسية السُنِّية، التي تم إنتاجها بشكل أخذ بعين الاعتبار هذا التمايز الطائفي، وهو الأمر الذي صبغ تلك المرحلة بهشاشة سياسية على مستوى السيادة، وعلى مستوى العلاقات بين القطاعات المختلفة من المجتمع، الأمر الذي تعمق بشكل كبير مع انتشار الصراعات المسلحة، حتى بلغ ذروته مع تأسيس الدولة الفاطمية في مقابل الدولة العباسية، مما ساهم في تحويل الصراع العقائدي إلى أدوات سياسية تستخدمها السلطة لقمع الخصوم وتجريم المعارضة.

كان من نتائج هذا التأليب الطائفي المتبادل الصراع المرير بين العثمانيين والصفويين، ما شكل لاحقاً تيارات سياسية مستقلة، قائمة على الانتماء الطائفي، لم تكن معنية تماماً بالجدل الديني، بل كانت مجرد تنظيمات سياسية جماهيرية أكثر من كونها جماعات دينية تمارس خصوصيتها المذهبية.

لقد تعمقت الأزمة مع الدول الوطنية، التي خرجت من ربق الاستعمار في العصر الحديث، لأنها ورثت حملاً ثقيلاً، يتمثل في هذا الإرث الطائفي، الذي نضج عبر الصراعات السياسية، مما شكل تهديداً مباشراً للشرعية الأساسية التي تقوم عليها، وهي الوطنية أو "الوطن للجميع"، وبالتالي انتهى العديد منها لأن تكون دولاً ملتبسة. فهي من جهة ليست دولاً وطنية خالصة، وهي كذلك ليست دولاً دينية تعبر عن طائفة بعينها بشكل كلي، مما حدا بالتيارات الطائفية أن تتنافس في داخلها، عبر شعارات سياسية غير مباشرة. وذلك في ظل غياب آليات الدمج المدني، مع ملاحظة أن مثل ذلك الدمج اعتمد في كثير من النماذج العربية على فرضه بقوة الحزب الواحد، وبشكل قهري مفزع، مما عمق الأزمة، إذا ما أخذنا

في الاعتبار أن مناخ الشعور بالاستهداف للانتماء الطائفي، يساهم في تعزيز الطائفية وتحويلها إلى مسألة هوية، وهو الملاحظ عموماً في طبيعة الأقليات حتى غير الدينية منها.

ومع قيام الدولة الحديثة، طالت المفهوم الطائفي تحولات جذرية، بعد تحوله إلى مسألة سياسية محضة في العديد من الدول. لعل من أبرزها دولة لبنان، التي احتفظت خلال مرحلة طويلة من تاريخها بالتعددية الدينية والطائفية، وتكمن المفارقة في أن المضمون السياسي للطائفية اتخذ شرعية قانونية تؤهل فرز أنظمة الحكم على ذلك الأساس، كما هو الشأن في نظام "القائم مقام" في الجبل، الذي أسس لكيانات طائفية تم الاعتراف بها رسمياً، في ما يسمى نظام شكيب أفندي عام 1846[1]. مما أدى إلى تدخل الدول الكبرى لحماية الطائفية بشكل مباشر، مثلما حصل للطوائف المسيحية بعد التدخل الأوروبي، حيث نشرت فرنسا حمايتها على الموارنة، ودخل الروم الأرثوذكس في عهدة قيصر روسية، وتأرجح الروم الكاثوليك بين الحماية الفرنسية والنمساوية. بينما انضم الدروز إلى لواء التاج البريطاني، فيما بقي المسلمون السُنَّة تحت رعاية السلطان.

من جهة أخرى ساهم نظام الملل، الذي وضع في مراحل الإصلاحات العثمانية (التنظيمات الخيرية 1856)، في ترسيخ البنية الطائفية للدولة. كذلك تم في عهد الانتداب الفرنسي الاعتراف مجدداً بشرعية الطوائف بنصوص رسمية، عبر التأكيد على دورها في مؤسسات الدولة، خصوصاً ما جاء في دستور 1926 في المادتين التاسعة والعاشرة منه، ولعلّ المادة الخامسة والتسعين كانت أكثر مواد هذا الدستور دلالة على الاتجاه في شرعنة الطائفية.

---

(1) يتضمّن "نظام شكيب أفندي" الذي نظّم أوضاع جبل لبنان عام 1845م، بعد الإضطرابات التي عمّت جبل لبنان، إثر انسحاب الجيوش المصرية ونفي الأمير بشير الثاني، 38 مادة. تتشعب كل منها الى فقرات. تذكر المقدمة في نهايتها: "قد صار القرار بالأمر والفرمان الملوكاني بترتيب "النظامنامة" الحاوية صورة عن انتخاب أعضاء مجلسي الدروز والموارنة، الذين قبل الآن صار ترتيبهما وتشكيلهما بالإرادة السنّية، عند قائم مقامي الجبل، وتعيين حدود وظائفهم ومأمورياتهم كما يلي بيانه. تبين المواد 2 و3 و4 كيفية انتخاب الأعضاء. انظر فريد الخازن، المحررات السياسية والمفاوضات الدولية.124/1.

أسس هذا المناخ الطائفي الذي تم تصديره خارج لبنان، لتيارات فكرية متباينة حول الموقف من الطائفية السياسية، مما ساهم في ظهور نظريات تؤيد النظام الطائفي في بنية الدولة الحديثة، بناء على مبررات وحجج، تعتمد على البراغماتية أو الذرائعية السياسية. فهي تزعم ضرورة عدم إنكار الواقع الطائفي، وأنه ذو أصول تاريخية عميقة الجذور. بل إن بعض المفكرين لم يترددوا في إرجاع الفرز الطائفي لأسباب عرقية، كمن أعطى الطوائف المسيحية في لبنان، مثلاً، اعتبارات خاصة لكونها ذات اتجاه أوروبي وثقافة غربية، في مقابل الحط من الطوائف الإسلامية، على اعتبار أنها ذات بعد شرقي وانتماء عربي.

وتأسيساً على تلك العنصرية الفكرية، يؤكد أصحاب هذا الاتجاه، على الزعم بأنه لولا ذلك التمايز، لما قامت الدولة اللبنانية سنة 1920 بالشكل التوافقي الموجود الآن، ولبقي الجبل على حاله في عهد المتصرفية، كمنطقة مسيحية تضم أقلية إسلامية محدودة العدد، درزية وشيعية وسُنَّية، وهذا ما حدا بميشال شيحا، الأديب المقرب من سلطات الانتداب والمستشار في لجنة بونكور التي أوكل إليها أمر تحضير دستور عام 1926، إلى وضع المادة الخامسة والتسعين التي تمّ بموجبها الاعتراف بالوجود الطوائفي في لبنان.

وفي هذا السياق يرى الباحث اللبناني وجيه كوثراني أنه لا يمكن فهم المسألة الطائفية بشكل موضوعي إلا عبر ثلاث مسارات متداخلة:

الأول: المرحلة التي نشأ فيها التعبير السياسي عن الطوائف، وكيف تحولت من عصبيات ملل إلى طوائف سياسية، بعد تحول الدولة السلطانية إلى بنية دولة قومية حديثة، حيث كانت هناك تنظيمات ومشاريع قوانين لتحديث الدولة العثمانية، وجعل إدارتها تعامل رعاياها كمواطنين. والمواطنية سميت انذاك بالتابعية.

الثاني: تحول الدولة السلطانية إلى دولة حديثة، والدول العربية الحديثة هي استمرار في كثير من بناها ومؤسساتها وأنظمتها لتنظيمات الدولة العثمانية.

الثالث: أن السياسات الدولية تتدخل في شؤون المجتمعات غير الأوروبية، ومنها مجتمعات الدولة العثمانية، على قاعدة المصالح الاقتصادية، والتدخل في البنى الاجتماعية والثقافية للطوائف.

من هنا يؤكد كوثراني، على أن الطوائف تحولت بفعل هذه العوامل الثلاثة، من ملل متعايشة في نظام اقتصادي اجتماعي قائم على تجارة بعيدة ونظام حرفي، إلى وسائل سياسية، سواء في إطار مشاريع التحديث، أو السياسات الدولية، أو السياسات الرجعية التي تشد إلى الخلف. هذا هو العنصر الجديد الذي يجب ملاحظته في عملية التحول، فالطوائف أصبحت حقولاً للعمل السياسي، سواء من السياسات الدولية، أو الدولة العثمانية، أو من نخب الطوائف عينها الصاعدة آنذاك. ومن جهة أخرى، يدّعي المنظرون للطائفية السياسية، وما أكثرهم، إلى اعتبارها صمّام أمان للأمن العام والاستقرار السياسي، فالطائفية من وجهة نظرهم، وإن حملت سلبيات كثيرة، كفيلة بحماية المواطنين من تسلط طائفة على أخرى، أو الانفراد بالسلطة من دون مشاركة الطوائف الأخرى، لا سيما مع التوازن العددي.

إن الحقيقة البارزة للعيان الآن، اعتبار الطائفية إحدى أكبر المعوقات التي تعاني منها المجتمعات العربية، وأنها عقبة كَؤُود في وجه التحديث والمجتمعات المدنية، فالنظام الطائفي، ولا شك، غير مؤهل لأن يتصالح مع مقومات الدولة المدنية الحديثة، بحكم تركيبه الفكري والاجتماعي. فبلد ديموقراطي مثلاً كلبنان، كانت الطائفية وماتزال هي المشكلة الأبرز في سبيل استقراره منذ الاستقلال(1943 - 1975)، مروراً بأحداث 1952 و1958، ومحاولة انقلاب سنة 1961، ثم بداية حرب الخمس عشرة سنة (1975 – 1990). وما هذه الأحداث المتعاقبة في بلد برلماني ديموقراطي مثل لبنان إلا دليل واضح على فشل التجربة الطائفية. وبهذا لا يمكن للطائفية ضمان مشاركة جميع الفئات بشكل متوازن في المنظومة السياسية الحاكمة، لأن التوازن المطلوب، لهكذا تمثيل، معرض بشكل دائم للفشل، في حال طغيان طائفة على أخرى، أو قامت أي طائفة باستغلال مركزها في الدولة، أو قدراتها الاقتصادية، أو حتى تمددها الديموغرافي.

وما يفرزه الواقع، أن كل الممارسات الطائفية في الوطن العربي، قد حولت الانتماء الروحي والديني عبر كيانات متعايشة إلى دويلات مستقلة، ذات أهداف مستقلة، حيث أصبح لكل طائفة مدارسها وجامعتها، وصحف تصدر باسمها، وإذاعات ومحطات تلفزيونية تنشر وتذيع أخبارها ونشاطاتها، وغير ذلك من مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وإذا كانت الطائفية مشكلة كبرى تحدق بأي مشاريع تحديثية، فإن علاجها عبر نظم مستبدة، تقصي كل التمايزات الدينية أو المذهبية عبر نظام شمولي، لا يقل كارثية عن الطائفية ذاتها.

إن الحل يبدأ بالحوار الدائم، وتكريس ثقافة وطنية سلمية، قائمة على توافق اجتماعي، وهو أمر ممكن حتى لو كان صعباً، ويحتاج إلى استراتيجات طويلة الأمد؛ فالطائفية في النهاية ليست قدرنا الدائم.

مستقبل الطائفية

لا شك أن التحديات الطائفية هي أخطر الأمراض الفتاكة التي تهدد مجتمعاتنا العربية والإسلامية. بل هي قرينة ممارسة العنف والإرهاب، الذي بات الملف الأكثر حساسية في واقعنا السياسي، مما جعله المسبب الأول لحالة التأزم السياسي، بما يثيره من حالات عدم الاستقرار وتهديد كيانات الدول.

ومن شأن التعامل مع التحدي الطائفي، كأحد مسببات العنف، أن يقلل من حالات الخوف والهلع وعدم الاستقرار، وغير ذلك من الأزمات التي تحدق بالمشهد السياسي برمته. إن ما يجري ليس إلا إحدى نتائج الملف الطائفي السلبية، حيث إفرازات الوضع الطائفي المحتقن، وما تقوم به المجموعات الإرهابية في مقابل الميليشيات المسلحة، من تهديد وتخوين وقتل على الهوية وترويع للآمنين، وهذا كله ليس إلا ضرباً من فرض الوصاية الطائفية المسلحة على الأكثرية التي تسعى إلى دعم مجتمعات آمنة ومستقرة.

ناهيك عما يجري في الساحة اللبنانية من خطابات تخوينية ضد قوى الأكثرية، بحجة الولاء للولايات المتحدة، في حين أن الخطاب الطائفي هناك يتجاهل التطابق اللامحدود بين الرؤية الشيعية العراقية وبين الولايات المتحدة. الآن، أخذ الكل يطالب بحكومة وحدة وطنية في لبنان، وفي العراق، وفي فلسطين، كل يريدها حسب هواه، وكأن التوافق السياسي بات قميص عثمان الجديد، الذي يحاول إعادة سيناريوهات الفتنة الكبرى في أبشع صورها، في ظل غياب التعددية المذهبية والدينية.

وهنا يقذف بنا ملف "الطائفية" إلى ملف أساسي، ما زال يعاني من تشويه ولامبالاة، وهو ملف التعددية في أشكالها وصورها الدينية والاجتماعية والسياسية كافة، والتي تعاني من حالة ازدراء وتجريم، بسبب غلبة طرف من الأطراف، في حين أنه من المفترض أن تكون التعددية مصدر إثراء ونماء للمجتمعات. لكن، التعددية تحوَّلت، في الحالة العربية، إلى مصدر انقسامات ومصالح متعارضة ومكتسبات ضيقة، وتصعيد للطائفية على حساب تهميش مفهوم المواطنة والانتماء المشترك، مستغلة عجز الدول عن تلبية احتياجات المجتمع الأساسية، والتفريط في المحافظة على كرامة المواطنين وصيانة حقوقهم وحرياتهم.

عموماً، كانت ثقافة الإقصاء والتهميش هي السائدة، على مر التاريخ، حتى من قبل تواجد الطوائف المسيطرة، ولم يفلح قيام الدولة الوطنية في إعلاء قيمة المواطنة، وجعلها معياراً للحقوق والواجبات بين المواطنين. بل تحولت بفعل الممارسة السلبية، إلى نصوص معطلة وشعارات براقة، بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي، الذي تحكمه العلاقات الاقتصادية والسياسية، مما عمق مشكلات الفرد، وهمش رؤيته الخاصة لمفهوم الوطن، على حساب التعصب لطائفته أو قبيلته أو تياره الفكري والسياسي.

العراق... توظيف الطائفية سياسياً

د. رشيد الخيُّون (*)

كانت الطائفية، واستغلالها سياسياً، وراء أحداث جسام بالعراق، مورست بتغليب جماعة على أخرى، واستغل مسؤولون طائفيون مناصبهم لتصفية حسابات عالقة منذ العهد العثماني. ولا يليق بالطائفية من تسمية غير أنها "أم الخبائث". زحفت إلى النفوس والأحزاب، وظلت السلطة جارية بيضاء محتكرة من قبل مذهب واحد بهيئتها العامة.

تعود جذور المسألة الطائفية في العراق إلى زمن الخلاف بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، والانقسام المذهبي الذي تلا ذلك، ثم تأصلت هذه الجذور في زمن الدولة العثمانية وصراعها مع الدولة الصفوية، والذي كان سياسيا طائفيا بالأساس، لتجد الطائفية أصداءها في العهد الملكي العراقي في العصر الحديث، وما تلاه من أنظمة حكم، ومن ثم تنسحب إلى وقتنا الراهن.

إن أخطر ما يمزق العراقيين، أوالكثرة منهم، هو الخلاف السنِّي الشيعي، فالطائفية المذهبية تشربتها النفوس، بعد أن مارستها السلطات قرونا من الزمن.

(*) كاتب وباحث عراقي.

يتألف العراق من قوميات وأديان ومذاهب متعددة، تجمعها بقعة جغرافية، وردت حدودها قديماً في كتب الجغرافيين المسلمين الأوائل؛ بمعنى أنها كانت في العهد الأموي والعباسي ثم المغولي فالعثماني دون تغير كبير، سوى التمدد والتقلص الملحوظ في كثبان الرمال ووديان الجبال. ولفائدة وتأكيد القول نورد أهم رواية خاصة في حدود العراق الجغرافية، أتى بها المؤرخ أبو الحسن المسعودي (ت 957م – 346هـ): "السواد وهو العراق، فقالوا حده مما يلي المغرب، وأعلى دجلة من ناحية آثور وهي الموصل القريتان. القريتان المعروفة أحدهما بالعلث من الجانب الشرقي من دجلة، وهي من طسوج مسكن، ومن جهة المشرق الجزيرة المتصلة بالبحر الفارسي المعروفة بميان روذان من كورة بهمن أردشير وراء البصرة".

وأضاف المسعودي: "العراق أشرف المواضع التي اختارتها ملوك الأمم من النمادرة، وهم ملوك السريانيين الذين تسميهم العرب النبط، ثم ملوك الفرس على طبقاتهم من الفرس الأولى إلى الساسانية، وهم الأكاسرة. وهي حيث تلتقي دجلة والفرات وما قرب ذلك. وهي من السواد البقعة التي حدها الزابي (نهر الزاب) فوق سُرَّ من رأى، مما يلي السن وتكريت وناحية حلوان مما يلي الجبل. وهيت مما يلي الفرات والشام وواسط من أسفل دجلة والكوفة من سقى الفرات إلى بهندف وبادرايا وباكسايا وهي بالنبطية ترقف من أرض جوخا"[1].

وباختصار شديد، حتى وإن تغير عدد من أسماء هذه المدن، حيث التسميات السريانية والآرامية القديمة، التي امتدت على طول شواطئ دجلة والفرات، من الشمال والغرب إلى الجنوب والشرق، فإن تلك المدن مازالت تُشكل العراق نفسه، الذي يعيش فيه حالياً: العرب، والكرد والتركمان، والكلدان، والآشوريون، والآراميون. وأهل العراق: مسلمون: شيعة (على المذهب الإمامي)، وسُنَّة (شافعية، وحنفية، وقليل من الحنابلة)[2]، ومسيحيون: كاثوليك،

(1) المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت: مكتبة الخياط، 1965، ص 32 – 38. للاستزادة راجع كتابنا: المباح واللامباح، بوسطن: دار مهجر، الطبعة الأولى، 2005، فصل: ثوابت الجغرافيا.

(2) وربما هناك تواجد قليل وحديث الهجرة من المالكية، مثل عشيرة آل المانع بالبصرة ومناطق الجنوب الأخرى. ووضع الأيدي في الصلاة لا يميزهم عن الشيعة، كون المالكية يرسلون أيديهم عند الصلاة أيضا.

ونساطرة، وبروتستانت، وأرثوذوكس، وقليل من الأقباط، والسريان، وأرمن وغيرهم. وقليل جداً من اليهود. وصابئة مندائيون. وكاكائيون. وتواجد بهائي ملحوظ. عدد هذا الخليط الكلي حتى نهاية الثمانينيات: 24.683313، ويقدر العدد حالياً بـ 26 مليوناً، مع أغلبية مسلمة ساحقة، يعيشون على أرض مساحتها: 435052 كيلو متر مربع.

خلفية تاريخية

هناك تاريخ طويل من حكم القومية، أو الطائفة أو المذهب الواحد، يصاحبه انقسام وتبادل كراهية، بداية منذ الافتراق المذهبي، على أساس سُنِّي وشيعي، والذي بدأ رسمياً بعد اتخاذ مذهب المتكلم: الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، (ت 935م – 324هـ)، مذهباً رسمياً في العقيدة؛ بينما المذهب الحنفي والشافعي هما المذهبان الرسميان في الفقه، والمتصالح عادة مع العقيدة الأشعرية هو المذهب الشافعي. وبدأ هذا الأمر مع سيطرة السلاجقة على بغداد في (1055م – 447هـ)، وتحولهم من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي الأشعري، وكانت مدرسة النظامية هي المدرسة الرسمية للعقيدة، التي تمثلها الأشعرية، والفقه الذي يمثله المذهب الشافعي.

لم يكن التمايز السياسي واضحاً بين المسلمين على أرض العراق، بطبيعة الحال، إلا بعد الخلاف بين الإمام أو الخليفة علي بن أبي طالب (قتل في 660م – 40هـ)، وبين أمير الشام معاوية بن أبي سفيان (ت 679م – 60هـ). وظهرت أوان الحكم الأموي الحركات العلوية ضد السلطة، فكانت الكوفة منجماً للفرق المعارضة الشيعية، بينما كانت البصرة منجماً للفرق الفكرية. وللمجتهد المؤرخ الشيعي محسن الأمين (ت 1954م) رأي في تحول تسمية هذه الحركات من العلوية إلى الشيعية. قال: "ثم صار المنتسبون إلى أهل البيت، عليهم السلام، يعرفون بالشيعة وغيرهم بالسُنَّة، ونُسخ اسم العلوية والعثمانية، وذلك في الدولة العباسية، واستمر ذلك إلى يومنا هذا، وكثرت العلماء والفقهاء في الطائفتين"[3].

(3) محسن الأمين، الحصون المنيعة، بيروت: دار الزهراء، 1985، ص 17.

لا يمكن احتساب خلافة الإمام علي بن أبي طالب، واتخاذ العراق عاصمةً، بالخلافة الشيعية. كذلك لا نستطيع اعتبار الخلافة الأموية بمجملها، على المستوى الطائفي الفقهي، خلافة سُنِّية. لعدم تبلور المذاهب بعد؛ لكن، يمكن اعتبار الأخيرة على المستوى السياسي أنها ضد العلويين، وتصدت لها ثوراتهم، وحركاتهم بشكل عام؛ لذا لم يحظ علوي أو مؤيد للعلويين بمنصب، أو ظل رأسه منتصباً على رقبته من دون تقية؛ وبهذا اتخذ أئمة الشيعة بعد قتل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (680م – 61هـ) لأنفسهم حماية من القتل، بما شُرع وعُرف بمبدأ التقية[4]، وكان أبرز ولاة الأمويين شدة، وأكثرهم قسوة على العراقيين: زياد بن أبيه، عبد الله بن عامر، والحجاج بن يوسف الثقفي.

أما في العهد العباسي، فقد اختلف الأمر، وأصبح العراق موطن الخلافة، وعاصمة لسبعة وثلاثين خليفةً، بداية من أبي العباس عبد الله بن محمد بن علي السفاح (753م – 136هـ) وانتهاءً بأبي أحمد عبد الله المستعصم بالله (قتل في 1258 - 656هـ)، وكانوا بطبيعة الحال على أهل السُنَّة كافة، وتباينت مذاهبهم بين المذهبين الحنفي والشافعي؛ لكن المذهب الحنفي ظل هو المذهب الرسمي للدولة في الغالب من أيامها.

وهناك خلفاء عباسيون اقتربوا من الشيعة، دون أن يحولوا مذهب الدولة من المذهب السُنِّي إلى المذهب الشيعي، ماعدا محاولة عبد الله المأمون (ت 833م – 218هـ)، عندما جعل الإمام العلوي الثامن علي الرضا (ت 816م – 201هـ) ولياً للعهد، ومات في حياة المأمون مسموماً، واستبدل راية العباسيين السوداء ولباسهم الأسود براية العلويين الخضراء ولباسهم الأخضر، وذلك لفترة محدودة جداً.

وحاول المأمون في بداية حكمه العمل بزواج المتعة، حسب بقاء الشيعة عليه، وهي

(4) بعد مقتل الحسين وآل بيته وأصحابه بكربلاء، اتخذ ولده علي (ويلقب بزين العابدين، والسجاد) وأحفاده، وخصوصاً الإمام جعفر الصادق (ت 765 – 148)، اتخذوا التقية بدلا من المواجهة؛ مع أن هناك علويين قادوا حركات مسلحة ضد الدولة الأموية والعباسية، وهم من غير الأئمة الإثني عشر. ويستند الفقه الشيعي على آيات قرآنية، وعلى قول مشهور لجعفر الصادق: "التقية ديني ودين آبائي"، في وجوب التقية عند ظهور أمارات الخوف. وهي ليست ضربا من ضروب النفاق بقدر ما تمارس للحماية. ومن تلك الآيات: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الحج 78)، و﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ (النحل 106) و﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ (آل عمران 28)؛ راجع أمين القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، الكويت، 1996، ص 346 وما بعدها.

واحدة من الفروع المميزة لهم عن السُنَّة. وإعلان شتم معاوية بن أبي سفيان والأمويين من على المنابر، مثلما كان يفعل الأمويون طوال حكمهم مع علي بن أبي طالب والعلويين، حتى منع ذلك الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 719م – 101هـ)[5]. كذلك اقترب من التشيع الخليفة الناصر لدين الله (ت 1225م – 622هـ)، الذي أعاد قوة الخلافة ومركزيتها، من دون سلطة سلطان سلجوقي أو قائد تركي، ونهج نهجه خلفاؤه حتى آخرهم عبد الله المستعصم بالله (قُتل 1258م – 656هـ)، فكان الوزراء في هذه الفترة من الشيعة، وأشهرهم الوزير مؤيد الدين بن العلقمي (ت 1258– 656 هـ)، الذي نسبت إليه خطأً وكذباً قصة خيانته لصالح المغول، عند اجتياحهم بغداد يناير (كانون ثاني) 1258م – محرم 656هـ.

وبدأ العهد المغولي بسلطة سُنِّية أيضاً، فلم يبدل هولاكو (ت 1265 - 664هـ) نسيج طائفية السلطة ببغداد، رغم أنه كان بوذياً. وما حصل أن أصبح المذهب الشيعي أحد المذاهب المعترف بها، ودخل فقهاؤه المدرسة المستنصرية، التي كانت موقوفة للمذاهب السُنِّية فحسب؛ وأفتى أحدهم وهو ابن طاوس (ت 1265 - 664هـ)[6]، فتواه الشهيرة بتقديم العدل على الإيمان، وقصتها: "لما فتح السلطان هولاكو بغداد، في سنة ست وخمسين وستمائة، أمر أن يستفتى الفقهاء، أيما أفضل السلطان الكافر العادل أو السلطان المسلم الجائر؟ ثم جمع العلماء بالمستنصرية لذلك، فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضي الدين علي بن طاوس حاضراً هذا المجلس، وكان مقدماً محترماً، فلما رأى إحجامهم تناول الفتيا، ووضع خطه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده"[7]. والشيء بالشيء يذكر؛ أن الفقيه الشيعي رضي الدين بن طاوس، كان قد رفض منصب الوزارة للخليفة العباسي المستنصر بالله (ت 1242م – 640هـ)، ومن قبل رفض أيضاً أن يحمل رسائله إلى السلطان المغولي.

---

(5) راجع كتاب نص المأمون في شتم معاوية عند الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء 7، ص 630، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 2000. وراجع أيضا: ابن طيفور في كتاب بغداد، كتاب بغداد، تحقيق: محمد زاهد بن الحسين الكوثري، كتب نادرة، 1949، ص 54.

(6) أبو القاسم رضي الدين علي بن سعد، ولد بالحلة (1193م – 589هـ)، وأخذ لقب جده الخامس طاوس أو طاووس، وعُرف بذلك لجمال صورته. وقيل إن جده الأعلى كان رضيعاً لجعفر الصادق، وهو ينحدر من الأسرة الحسنية، له قبر يزار بمدينة الحلة (حرز الدين، مراقد المعارف، النجف 1971، جـ 1 ص 76)، تجد في كتابه "المحجة" تفاصيل عن مجيء المغول إلى بغداد، وصلة علماء الشيعة بالخلافة العباسية في زمنه.

(7) إبن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصر: شركة طبع الكتب العربية، 1899م – 1317هـ، ص 15.

سجل مؤرخ المغول وطبيبهم رشيد الدين فضل الله الهمداني (قتل في 1318م – 718هـ) لحظات تحول المغول إلى الإسلام بالتالي: "إن غازان خان نطق بكلمة التوحيد في أوائل شعبان سنة (1294م – 694هـ) بحضور الشيخ صدر الدين إبراهيم بن حمويه، ومعه كافة الأمراء (قيل أسلم معه مئة ألف مغولي) صار الجميع مسلمين، ولقد أقيمت الولائم والأفراح، واشتغل الحاضرون بالعبادة"[8].

إلا أن السلطان المسلم الجديد أسرع إلى اضطهاد أهل الأديان والمذاهب الأخرى، ربما كان ذلك تأثراً بمشورة الفقهاء المتعصبين، والقصور في فهم الدين، فأصدر أوامره بهدم دور عبادة اليهود، وكنائس المسيحيين، ومعابد البوذيين والزرادشتيين؛ وجعل العمامة زياً رسمياً في البلاط، وألزم المسيحيين التمنطق بالزنار، مثلما فعل المتوكل العباسي من قبل، وألزم اليهود اعتمار القلنسوة، وعمَّ اضطهاد الطائفتين، وما تأخر من البوذيين عن مرسوم غازان القاضي بدخولهم الإسلام، وعمم هذه الإجراءات على مختلف مناطق السلطنة[9].

بعدها ظهر بين المغول حاكم شيعي، هو السلطان أولجياتو (ت 1316م - 716هـ)، تشيع بعد إسلامه على المذهب الحنفي مع بقية المغول، فلقبه الشيعة بخدابنده، أي المعفو عنه، بينما نعته السُنَّة بخرابنده أي الحمار[10]. وكان للمرجع الشيعي العلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر (ت 1325م - 727هـ)[11] دور في هذا التحول؛ وقصة ذلك: "كان للشاه خدابنده زوجة متعلقاً بها تماماً، ولأمر من الأمور طلقها ثلاثاً في مجلس واحد. فقال المفتون، الذين طلبهم، تحتاج إلى محلل، ولا يمكن الرجوع بدونه. فقال السلطان: هل هناك مذهب في الإسلام يُجَوِّز ذلك؟ فقالوا: يوجد منهم عدة علماء في الحلة، وعلى رأسهم

(8) رشيد الدين فضل الله الهمداني، جامع التواريخ، تاريخ غازان خان، ترجمه عن الفارسية: فؤاد صياد، القاهرة 2000، ص 123 – 124.
(9) حسن الأمين، المغول، بيروت، دار المعارف للمطبوعات، 1993، ص 287 – 288.
(10) المصدر نفسه، ص 343.
(11) صاحب "منهاج الكرامة في الإمامة"، الذي رد عليه تقي الدين بن تيمية (ت 1327م – 728هـ) بكتاب "منهاج السنة النبوية". من فقهاء الحلة في العهد المغولي.

العلامة (الحلي)، فأمر السلطان بإحضاره في غاية الجلال"[12]. وهناك قصص وحكايات أخرى لتفسير هذا التحول، وهي على ما يبدو الراجحة، ومنها ضيق ألجياتو بالخلاف بين فقهاء الحنفية والشافعية أثناء المناظرات التي كانت تُقام بينهم في بلاطه، حتى صار القادة المغول يسخرون من أصحاب العمائم[13].

التأسيس العثماني

أما في الدولة العثمانية، فلم يتغير شيء بالنسبة لمذهب الدولة، ظل سُنِّياً وحنفياً صرفاً؛ بل وحصل تشدد ضد التشيع، بعد الانفراج الكبير في ظل أواخر الدولة العباسية، والسلطات المغولية. بعدها تبادل العثمانيون السُنِّيون بتركيا والصفويون الشيعة بإيران اضطهاد الطائفتين؛ وكان السلطان سليم الأول، المعروف بالياوز (ت 1520م – 926هـ): "أعلن نفسه حامياً لأهل السُنَّة وزعيماً لهم، واستحصل من بعض رجال الدين فتوى تجيز قتل الشيعة باعتبارهم مارقين عن الإسلام، ثم وضع خطة للقضاء على جميع الشيعة الساكنين في داخل حدوده"[14].

وبالمقابل كان مؤسس الدولة الصفوية، إسماعيل شاه الصفوي (ت 1524م – 930هـ)، وهو التركي والسُني الأصل، يلاحق أهل السُنَّة للتخلي عن مذهبهم، واعتناق المذهب الشيعي. وأقدم حفيده الشاه عباس، عندما احتل بغداد، على: "هدم مرقدي أبي حنيفة والشيخ عبد القادر (الكيلاني)، ثم وزع دفاتر لتسجيل أسماء أهل السُنَّة من سكان بغداد بقصد القضاء عليهم جميعاً، ولو لم يتدخل السيد دراج كليدار (سادن مرقد) الحسين لنفذ الشاه ما أراد.

---

(12) الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1992م، ص 379. تأتي مثل هذه الحكاية تفسيرا لمساعدة زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور للمسيحيين، حتى وصفوها بالحسنة، وذلك عندما طلقها ابن عمها هارون الرشيد، وأراد الرجوع إليها، فلم يمكنه الفقه السنِّي إلا بمحلل، فحل الأمر جاثليق الكنيسة طيمثاوس الكبير لما عرف "صعوبة ذلك على الرشيد، أشار بأن تنصر على يده، فيوجب عليها القتل، وترجع تسلم فتحل له، وأمضى ذلك الفقهاء" (مجلة بين النهرين، العدد 1976/4م عن كتاب المجدل)

(13) فؤاد عبد المعطي الصياد، الشرق الإسلامي في عهد الإيلخانيين، الدوحة: منشورات جامعة قطر – مركز الوثائق والدراسات الإسلامية، 1987م ص 319. عن يحيى الخشاب، في كتابه مؤرخ المغول الكبير.

(14) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد: مطبعة الرشاد، 1969م، جـ1، ص 45.

فقد كان هذا السيد (الكليدار) ذا جاه لدى الشاه، واستطاع أن يشفع للكثيرين من أهل السُنَّة، وسجل أسماءهم في دفتره باعتبارهم من محبي أهل العبا، أي من الشيعة، فأنقذهم جميعاً"[15].

وبشكل عام، كان السلطان الذي يتشيع يؤكد تشيعه في حذف اسم الشيخين، عمر وأبي بكر، من الخطبة الرسمية وينقش أسماء الأئمة على النقود، ويعلن في الأذان عبارة حيَّ على خير العمل، والسلطان الذي يتسنن يلغي العبارة، ويرفع اسم الشيخين ويمنع زيارة كربلاء، وما يصاحب ذلك من هدم واعتداء على المراقد المقدسة لكلا الطائفتين.

حكم العثمانيون العراق قرابة الأربعة قرون[17]، (من القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين ميلادي، حيث وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها 1918م)، وطوال هذه الفترة كان الحكم وفقاً للمذهب السُنِّي، في السياسة والفقه أيضاً. وقد أرخت تلك السياسة بظلالها القاتمة على المجتمع العراقي، وتمايزه على المستوى الاجتماعي.

لكن مع ذلك، كانت الآصرة الإسلامية حاضرة، والخوف من سلطة (الكفار) حافزاً خفياً للوحدة؛ لذا قاتل علماء الشيعة مع الدولة العثمانية ضد بريطانيا[18]. كان في مقدمة الصفوف العام 1914-1915م في جبهة الجنوب (البصرة)، حيث قدم البريطانيون من جهة البحر، علماء الشعية: مهدي الحيدري، ومحمد مهدي الخالصي، وقتل هناك محمد سعيد الحبوبي[19]، وهو الفقيه والشاعر صاحب الخمريات المعروف، وغيرهم.

وذُكر فيما ذُكر من يوميات الجهاد بالبصرة والعمارة، أن القائد العثماني سليمان

---

(15) المصدر نفسه، ص 70.

(17) راجع جميل موسى النجار، الإدارة العثمانية في ولاية بغداد، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991م.

(18) هناك بطبيعة الحال مختلف الغايات في الذود عن الدولة العثمانية، فبالإضافة إلى أنها دولة مسلمة، كان هناك بين شيوخ العشائر ورجال الدين من يقلقه أمر قيام دولة حديثة؛ لأن من سياسة العثمانيين ترك الجماعات تحت سيطرة الوجهاء من العشائر ورجال الدين وملاك الأرض.

(19) عالم دين نجفي، كاد أن يكون شاعراً عظيماً، لولا تركه أو إهماله للشعر، بعد أن خيره المرجع الشيعي الأعلى آنذاك بين الشعر والفقه؛ وكانت له غزليات رقيقة، وخمريات مثيرة. قتل العام 1915م في معارك مع البريطانيين بجنوب العراق، وتقديراً لذلك أقيم له تمثال في وسط مدينة الناصرية، ما زال قائما.

العسكري، الذي قاتل إلى جانبه السيد مهدي الحيدري، وهو يطوي عامه الثمانين، قد دخل المستشفى متأثراً بجروحه في معركة حاسمة مع البريطانيين؛ وفي المستشفى، وأمام شهود عيان، امتعض من موقف علماء المشيخة السُنَّة الكبار[20]، الذين يمثلون المذهب الرسمي ببغداد، ومنهم المفتي السيد محمود شكري الآلوسي (ت 1924م – 1342هـ).

كان هذا موقفاً إيجابياً من الدولة العثمانية، رغم أن العهد المذكور كان عهداً سيئاً بالنسبة للشيعة، حيث حملهم الضرائب الثقيلة، وحرمهم من التعليم ووظائف الدولة، وفرض قضاة على مناطقهم من غير مذهبهم. ولعل سائحاً أجنبياً – لا يداري أحداً – نظر إلى التمييز بين المذهبين حتى في أسواق النخاسة. قال: "وأكثر زوجات أشراف بغداد من النساء الكرجيات الجميلات، وكان للسُنّة من المسلمين فقط امتياز امتلاك الجواري البيضاوات، فكانوا يتزوجون بهن بعدئذ، بينما لأتباع المذاهب (الأخرى) حق امتلاك الجواري السوداوات فقط، فكانوا يتزوجون بهن أيضاً"[21].

وماعدا اليهود، وعدد من المذاهب المسيحية، كان الاضطهاد كبيراً على الديانة الأيزيدية[22] بالموصل والشيخان من شمال العراق. كذلك لم يُعترف بالديانة الصابئية المندائية[23]، كديانة تُمارس في العراق منذ القِدم، وظلت تتقي صولة السلطان في أية لحظة؛ ناهيك عن المذابح والفتاوى التي نفذت بالأيزيديين[24]؛ فبعد إلغاء ضريبة الجزية سنة 1855م، استبشر أهل الكتاب، أو أهل الذمة عامةً، خيراً في سياسة الدولة العثمانية، وها هم اليهود يحثون مواطنيهم على الهجرة والعيش في ظل العثمانيين. ورد في رسالة أحدهم:

---

(20) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، بيروت: دار التعارف، 1995م، 1997م، جـ1، ص27.

(21) بغداد كما وصفها السواح الأجانب، (ترجمه وجمعه سعاد هادي العمبي، بغداد: مطبعة المعرفة، 1954م، ص55.

(22) ديانة قديمة في شمال العراق، يؤمن أتباعها بوحدانية الله، واتهموا بعبادة الشيطان، أو الانتساب إلى يزيد بن معاوية، وكان هذا مخالفاً للحقيقة. يقع معبدهم الرئيسي في وادي لالش من شيخان، التابعة لمحافظة دهوك، وتواجدهم حول الموصل بسنجار، ولهم طقوسهم الخاصة، ويصل عددهم إلى نصف مليون إذا أضيف لهم أيزيدية تركيا والقفقاس وسوريا، ولكن تواجدهم الرئيسي هو بالعراق.

(23) ديانة قديمة، ما زال أتباعها يتخذون من الماء مادة أساسية في طقوسهم. موحدون لهم كتاب مقدس: (الكنزا ربا)؛ ويمجدون يوحنا المعمدان، ولهم كتاب مقدس باسم: (دراشة آد يهيا)، أي أحاديث يحيى، ويبدو أن التسمية العربية (يحيى) وردت من لغتهم الآرامية، وهي اللغة الدينية لديهم حتى هذه الساعة. عددهم زهاء مئة ألف، منهم بإيران الأهواز حوالي 25 ألفاً، وفي دول المنافي حوالي العدد نفسه، أسوة بالشتات العراقي، والبقية متواجدة بالعراق.

(24) لمزيد من التفاصيل، راجع كتابنا الأديان والمذاهب بالعراق، الطبعة الثانية، دار الجمل 2007، فصلي الأيزيدية والصابئة المندائيين.

"أن بلاد الأتراك أرض لا يعوزكم فيها إلى شيء، وإن شئتم وافتكم الأحوال وفق مرغوباتكم، فمنها تصلون إلى الأرض المقدسة سالمين، أو ليس الأفضل أن تسكنوا في حكم المسلمين من أن تسكنوا في حكم النصارى؟ فإنكم تتمكنون هنا من لبس أفخر الأقمشة... ويتمكن كل واحد هنا من الجلوس تحت كرمته وشجرة تينه"[25].

العهد الملكي (1921-1958)

ما حصل بالعراق بعد العثمانيين، أن علماء الشيعة وعشائرهم أعلنوا الثورة ضد البريطانيين، وما حدث في ثورة العشرين، يونيو (حزيران) 1920م، ثم تحريم وظائف الدولة من قبل علماء شيعة، أثر تأثيراً بليغاً في تركيبة الدولة الجديدة وسلطتها. لذا حاول البريطانيون نهج سياسة المغول، وهو عدم التلاعب بمذهب الدولة الرسمي، ومذهبية السلطة العليا. ولما وجدوا تعنتاً من وجهاء الشيعة، وخصوصاً بعد وفاة أحد المعترضين على الثورة ضد البريطانيين، وعلى تأييد العثمانيين، وهو المرجع الكبير محمد كاظم اليزدي (ت 1919م – 1337هـ)، احتل وجهاء السُنَّة المراكز العليا، فتشكلت أول وزارة برئاسة عبد الرحمن الكيلاني (ت 1926م – 1344هـ)[26]. ثم توالت الوزارات السُنِّية في الحكم. وبجرد سريع لمذهب الوزارات العراقية حتى سقوط الدولة البعثية في أبريل (نيسان) 2003، تظهر النتيجة التالية:

تولى في العهد الملكي (1921 - 1958)، ثلاثة وعشرون رئيساً للوزراء، منهم أربعة رؤساء وزارات من الشيعة، وثلاثة أكراد فقط، والبقية كانوا من العرب السُنَّة، ومن ذوي الأصول التركية السُنِّية أيضاً. وفي العهد الجمهوري تولى سبعة رؤساء وزارات، كان واحداً

---

(25) يوسف غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، بغداد: مطبعة الفرات، 1924م ص157، عن وثيقة محفوظة في الخزانة الوطنية بباريس، رقم 219، المعلمة اليهودية، ج2، ص280.

(26) كان في أواخر الدولة العثمانية نقيبا لأشراف بغداد، وعاصر الوالي الشهير مدحت باشا، وتولى رئاسة أول وزارة عراقية، وأخذ البيعة للملك فيصل الأول في 1921م. ينتسب إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني، الذي انتسبت إليه الطريقة الصوفية القادرية. نهج سياسة واقعية مع البريطانيين بعبارته: هم القوي، وهو الضعيف. هذا ما قاله للمس بيل السكرتيرة الشرقية للمندوب السامي البريطاني، والمعروفة بين عراقيي عصرها بالخاتون. ولد بمحلة باب الشيخ وسط بغداد العام 1845م، وتوفي فيها 1927، (مير بصري، أعلام السياسة في العراق الحديث، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، بلا تاريخ نشر، ص57 وما بعدها).

من الشيعة فقط، وهو ناجي طالب، وستة من أهل السُنَّة: عبد الكريم قاسم[27] (كانت والدته شيعية، وهو أبعد ما يكون عن الطائفية)، أحمد حسن البكر، طاهر يحيى التكريتي، عبد الرحمن البزاز، عارف عبد الرزاق الكبيسي، صدام حسين (35 سنةً، وفيها أُلغي منصب رئاسة الوزراء، لكن ظل يديره نائب رئيس مجلس قيادة الثورة، وهو صدام نفسه، أو رئيس الجمهورية وهو أحمد حسن البكر). أما الملك فكان سُنِّياً هاشمياً، يحظى بقبول السُنَّة والشيعة معاً، ومن بعد ذلك ظل رئيس الجمهورية سُنِّياً، ومن غرب الأنبار وتكريت فقط.

يقيِّم الوزير الملكي الأزري[28] واقع الحكومات التي تعاقبت على العراق، وظلت حتى سقوط آخرها العام 2003م بالتالي: "كانت أغلبية الفئة الحاكمة في أول تأسيس الدولة العراقية بغداد موصلية (أي من سكان مدينتي بغداد والموصل السُنِّيتين، الذين كان بعضهم يرجع إلى أنساب غير عربية). وقد تطورت هذه الفئة الحاكمة بمرور السنِّين، وبفعل تدفق الهجرة على العاصمة بغداد من سنجق دجلة، وهو القسم الشمالي من محافظة بغداد سابقاً (تكريت، الدور، سامراء.. إلخ)، زمن سنجق الفرات – محافظة الأنبار اليوم - (الفلوجة، الرمادي، هيت، كبيسة، راوه، عانة.. إلخ). وكذلك من المحافظات الأخرى، فيغلب عليها، أي الفئة الحاكمة، في نهاية الأمر، الطابع العربي السُنِّي العشائري[29].

أشار المؤرخ عبد الرزاق الحسني، العام 1925، صاحب كتاب (تاريخ الوزارات العراقية)، إلى استمرار النهج العثماني في الدولة العراقية الحديثة تجاه الشيعة، وإبعادهم

(27) ضابط عراقي، ينحدر من منطقة الصويرة جنوب بغداد، عاش ببغداد، ودرس دورة عسكرية ببريطانيا، والمعروف عنه أنه كان منضبطاً عسكريا وأخلاقيا إلى أبعد الحدود، ساهم في القتال بفلسطين العام 1948م. قاد ثورة 14 يوليو (تموز) 1958م، وأصبح بموجبها رئيساً للوزراء ووزيرا للدفاع. كان شعلة من النشاط، لا يُشك بوطنيته، وبتبني المشروع العراقي، وفي زمنه اضمحلت الطائفية إلى حد كبير. وقال عنه زميله الوزير عبد اللطيف الشواف أنه حتى قبيل قتله لم يكن يعرف عنه انتسابا إلى عشيرة أو مذهب. طالب بضم الكويت في زمن حكمه، ولم يؤيد اجتياحاً عسكرياً لها؛ ووقف ضد نوايا القوميين بقيادة عبد الناصر لقيام وحدة بين العراق ومصر. أقام جمع كبير من العراقيين تمثالاً له بعد سقوط صدام حسين في وسط شارع الرشيد، حيث المكان الذي جرت فيه محاولة اغتياله في أكتوبر (تشرين أول) 1959م. قتل بعد محاكمة صورية في 9 فبراير (شباط) 1963م. راجع: عبد اللطيف الشواف، عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون، بيروت: الوراق للنشر، 2004م، وراجع أيضا: الزركلي، الأعلام.

(28) أحد وجهاء العهد الملكي الشيعة، وكان رئيساً للتشريفات الملكية في عهد فيصل، ثم مديراً للتعليم العام ثم وزيرا للمالية حتى ثورة يوليو تموز 1958م التي استبدلت النظام الملكي بالنظام الجمهوري بزعامة عبد الكريم قاسم.

(29) عبد الكريم الأزري، مشكلة الحكم في العراق، طبع خاص 1991م، ص43، الهامش.

من وظائف الدولة، مع أنهم، حسب تقييمه، الأكثرية بالعراق. قال: "إنني أنتقد ولا زلت أنتقد أن الإصرار على احتكار الوظائف في طائفة دون أخرى، وعدم التسوية بين الجميع في الحقوق فيما يتعلق في هذا الأمر لما يورث في قلب الطائفة المحرومة، مما يؤدي إلى الضرر بوحدتنا والوهن في قضيتنا"[30].وقبلها لخص الملك فيصل الأول، (ت 8 سبتمبر (أيلول) 1933)، مؤسس الدولة العراقية الحديثة، في هذه الكلمات، التي كتبها قبل وفاته بستة أشهر، تركيبة العراق الاجتماعية، وخطورة وضعه في حالة انعدام الموازنة والتوافق بين تلك المكونات، وقد ظلت هذه الكلمات طي الكتمان إلا على المقربين من عرشه، ولم تنشر إلا بعد وفاته. وكانت من أولى مهام الملك، التي ركز عليها كثيراً، جعل الولاء للعراق أولاً وآخراً، فإذا لم تتحقق هذه المهمة فليس هناك عراق. بل هناك أقوام متعايشة ومتصادمة.

قال الملك فيصل الأول: "إن البلاد العراقية، هي من جملة البلدان التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية. ذلك هو الوحدة الفكرية والملية والدينية. فهي والحالة هذه مبعثرة القوى، مقسمة على بعضها. يحتاج ساستها أن يكونوا حكماء مدبرين، وفي عين الوقت أقوياء مادة ومعنى، غير مجلوبين لحسيات أو أغراض شخصية، أو طائفية، أو متطرفة. يداومون على سياسة العدل، والموازنة، والقوة معاً، على جانب كبير من الاحترام لتقاليد الأهالي، لا ينقادون إلى تأثرات ردعية، أو إلى أفكار متطرفة، تستوجب رد الفعل[31].

كانت أمنية الملك في بناء دولة موحدة وعصرية (تولى العرش من 1921 إلى 1933) أي قبل سبعين عاماً من سقوط دولة البعث (2003م). إلا أنه بعد وفاته المبكرة، أخذ ضباط الجيش يلعبون بالورقة الطائفية والعشائرية من أجل السلطة، وأخذت الأهواء الإيديولوجية تفعل فعلها في خليفته، ولده الملك غازي الأول (قتل بحادث 1939)، فتسرب الفكر القومي العروبي الشوفيني، يعضده الحس الطائفي، حيث أصبح المتداول: (السُنَّة عرب والشيعة فرس)، فكانت محاولات لانقلابات عسكرية، منها ما توافق مع النازية الألمانية بدعوى

(30) عبد الرزاق الحسني، الأكثرية الشيعية في العراق، مجلة العرفان، يونيو (حزيران) 1925م، باب المراسلة والمنظرة.

(31) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، منشورات مركز الأبجدية، 1982م، جـ3، ص316، من مذكرات فيصل الأول.

معاداة بريطانيا؛ ومن وقتها دب الخلل قوياً في النظام البرلماني العراقي، حتى توقف تقريباً في العام 1954م، عندما حل نوري السعيد [32] البرلمان، وهو أبرز شخصية سياسية في العهد الملكي ورئيس الوزراء الأكثر حظوة حيث ترأس الوزارة أربع عشرة مرة خلال الحكم الملكي. وبعد انهيارات إثر أخرى نجحت ثورة 14 يوليو (تموز) 1958م، لتنهي عهداً ملكياً كان يمكن أن ينقل العراق إلى مصاف التجارب الديمقراطية العالمية، لو كُتب له الاستمرار مثلما كان يخطط له الملك فيصل الأول.

وقد عقب عبد الكريم الأزري على وثيقة الملك فيصل الآنفة بالقول: "لقد أدرك فيصل الأول، أنه لم يكن يوجد في العراق شعب بالمعنى الصحيح، وأن سكان العراق كانوا وقتئذ مؤلفين من فئات متعددة، متنافرة متباينة في طراز تفكيرها ومصالحها، وولاءاتها الدينية والمذهبية والعشائرية والإقليمية والعنصرية. وتتفاوت في ما بينها تفاوتاً كبيراً في مستوياتها الحضارية. وأن مهمة الملك الأولى هي توحيد الشتيت، وصهره في وحدة وطنية، وتكوين شعب موحد منه، يصلح أن يكون أساساً قويماً لبناء دولة عصرية"[33].

ويُعلمنا الأزري نفسه بالفارق بين محاولات الملك فيصل الأول الرامية لردم الطائفية، ومعالجة أثرها العثماني، وبين إصرار موظفيه على اعتمادها في الدولة لمصالحهم الخاصة. جاء على لسان أحد أبرزهم، وهو رئيس الوزراء الأسبق توفيق السويدي، قائلاً في

(32) واسمه محمد نوري السعيد، ضابط في الجيش العثماني، التحق بالثورة العربية بقيادة الشريف الحسين بن علي العام 1916م، بعد فراره من الجيش العثماني، حكم عليه غيابيا. احتل منصب رئيس أركان جيش الشريف الحسين بالحجاز، ثم اصطحبه فيصل الأول عندما أصبح ملكا على سوريا بوظيفة كبير مرافقيه. وبعد قيام الحكم الملكي بالعراق (1921م)، أصبح السعيد رئيسا لأركان الجيش، فمديراً للأمن، فوزيراً للدفاع فرئيساً للوزراء. ويعد من حكماء الساسة. صاحب دهاء، إلا أنه كان يبطن ديكتاتورية في العمل السياسي، يصاحبها نزاهة شخصية، وكان يرى مصلحة العراق مع بريطانيا، ويبدو أنه مثلما قال: "أن أكون واقعيا لا مثاليا". قتل في ثورة 14 يوليو (تموز)، وسُحل في الشوارع حتى لم يبق من جسده غير عظمة دقيقة. راجع: مير بصري، أعلام السياسة في العراق الحديث، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، بلا تاريخ نشر، ص126 وما بعدها.

(33) عبد الكريم الأزري، مشكلة الحكم في العراق، طبع خاص 1991م، ص10.

الملك فيصل: "ومن أسباب ضعفه اعتقاده بصحة بعض الأقوال بأن الجعفريين[34] مغموطو الحقوق، وإذا فرض أن هذا الغمط موجود، فإنه لم يوفق لمعالجته بالطريق المعقول. إذ كان يريد الطفرة ليدخل العناصر الجعفرية في الحكم بدون اشتراط كفاءة وتحقيق مقدرة. باعتبار أن هؤلاء قد فاتهم السهم في الماضي فوجب الاستعجال بشأنهم للتعوض (هكذا وردت). وقد كان عمله هذا مناقضاً لمبادئه التي بشر بها في احترام القانون والمعاملة بالعدل المتكافئ ما بين الرعية. وقد أقدم بالفعل على تنفيذ نظريته هذه، فلم تزد من شأنه بل زادت في النقمة عليه"[35].

حاولت الحكومات المتعاقبة على العراق، منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة 1921م، إخفاء هذا التعقيد في بنية أو قوام الدولة. لكن، في الوقت نفسه تمارس الطائفية تحت غطاء وحدة المجتمع، فنادراً ما تجد اعترافاً بما يجري في الخفاء؛ بيد أن صعوبة الوضع، وجدية النية لعلاجه، جعل الملك فيصل الأول يكشف لمقربيه حقيقة الحال. قال معترفاً بطائفية الدولة، وميلها الأحادي: "العراق مملكة تحكمها حكومة عربية سُنَّية، مؤسسة على أنقاض الحكم العثماني. وهذه الحكومة تحكم قسماً كردياً أكثريته جاهلة، بينه أشخاص ذوو مطامع شخصية يسوقونه للتخلي منها، بدعوى أنها ليست من عنصرهم. وأكثرية شيعية جاهلة منتسبة عنصرياً إلى نفس الحكومة".

ويقول أيضا: "إلا أن الاضطهادات التي كانت تلحقهم من جراء الحكم التركي، الذي لم يمكنهم من الاشتراك في الحكم، وعدم التمرن عليه، والذي فتح خندقاً عميقاً بين الشعب العربي المنقسم إلى هذين المذهبين، كل ذلك جعل مع الأسف هذه الأكثرية، أو الأشخاص الذين لهم مطامع، خاصة الدينيون منهم، وطلاب الوظائف بدون استحقاق، والذين لم يستفيدوا مادياً من الحكم الجديد. يظهرون بأنهم لم يزالوا مضطهدين لكونهم

(34) نسبة إلى الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وينقل عن الحسن بن علي الوشا، وهو من محدثي الشيعة في القرن الثالث الهجري قوله: "أدركت في هذا المسجد (مسجد الكوفة) تسعمائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد، ولذلك نُسب مذهب الشيعة في الفروع إليه، فقيل المذهب الجعفري، كما يقال المذهب الحنفي والشافعي. راجع: محسن الأمين، الحصون المنيعة، بيروت: دار الزهراء، 1985م، ص17.

(35) عبد الكريم الأزري، مشكلة الحكم في العراق، طبع خاص، 1991م، ص39. عن توفيق السويدي، وجوه عراقية عبر التاريخ، ص24.

شيعة، ويشوقون هذه الأكثرية للتخلي عن الحكم، الذي يقولون بأنهم سيء بحت، ولا ننكر لهؤلاء من التأثير على الرأي البسيط".

ثم يضيف الملك فيصل الأول: "أخذت بنظري هذه الكتل العظيمة من السكان، بقطع النظر عن الأقليات الأخرى المسيحية، التي يجب أن لا نهملها، نظراً إلى السياسة الدولية التي لم تزل تشجعها للمطالبات غير هذه وتلك. وهناك كتل كبيرة غيرها من العشائر: كردية وشيعية وسُنَّة، لا يريدون إلا التخلي من كل شكل حكومي، بالنظر لمنافعهم، ومطامح شيوخهم، التي تتدافع بوجود الحكومة"[36].

لا نريد هنا تقييم خطاب الملك فيصل الأول إلى خاصته المقربين بشأن تعقيدات المجتمع العراقي، وطلباً لنهج سياسة مؤاخاة بين العراقيين، بقدر ما يأتي هذا الخطاب شاهداً على الحالة الطائفية، التي لعب السياسيون بورقتها، تحت مبدأ "فرِّق تَسُد"، حتى وصلت الحالة إلى ما هي عليه الآن، تهدد بحرب طائفية شاملة، بعد أن عاش العراقيون سلاماً لقرون من الزمن، تتخلله معارك محلات أو عشائر.

ومثلما حدد الخطاب، فالمسألة الطائفية كانت موروثة من العهد العثماني، الذي ترك بصماته الطائفية على سياسة الدولة العراقية الجديدة، على الرغم من أن علماء الشيعة نسوا الخلافات المذهبية، وهبوا للدفاع عن الدولة العثمانية، وهي تنهار يوماً بعد يوم أمام القوات البريطانية؛ كذلك تشكلت أحزاب وطنية موحدة بين شخصيات سُنِّية وشيعية، منها المجازة في العهد الملكي، ومنها التي استمرت سرية حتى سقوطه، وأبرزها كان الحزب الشيوعي العراقي، الذي جمع داخله كل مكونات الشعب العراقي، وبنظرة سريعة على قيادته نفهم أن هذا الحزب كان أحد عوامل التقارب بين العراقيين، حيث أمينه الأول كان مسيحياً، وبعده كان شيعياً وبعده كان كردياً، إلى جانب أعضاء القيادة المختلطين، من اليهود والمسيحيين والسُنَّة والأكراد والتركمان والصابئة المندائيين؛ أما حزب البعث فكان يجمع بين الشيعة والسُنَّة، وكل ما يتعلق بالقومية العربية.

(36) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، جـ3، ص314 – 315 من مذكرات الملك فيصل الأول.

محاولات إنقاذ

يختصر الوجيه الشيعي المتنور الشيخ محمد رضا الشبيبي (ت 1965) العنف الطائفي العثماني، وأثره في العهد الملكي الحديث بالأبيات التالية:

قضيتم لحفاظ الملك طائفة ... لغيرها الملك والأجداد والدولُ
قوم من العرب وخز النحل حظهم ... وحظ قوم سوانا الأريُّ والعسلُ
عند المغانم تنسونا ويفدحنا ... من المغارم ثقل ليس يحتملُ[37]

ظلت الطائفية بالعراق "الظاهرة الوحيدة المستقرة، وفي بلد يفتقر إلى التقاليد السياسية والدستورية، كانت الطائفية تقليده الثابت، ودستوره الدائم، وقد أخذت معنى من القداسة لم يأخذه الدستور".[38]

استغل نظام صدام حسين الحس الطائفي، وعرَّض جماعات كبيرة من الشيعة، طوال ثلاثة عقود، إلى اضطهاد تمثل في حملات التهجير، بحجة التبعية الإيرانية، مع أن كثيراً من المهجرين كانوا يحملون الجنسية العثمانية المعترف بها بالعراق، منذ صدور قانون الجنسية الذي يوصف بالعنصري العام 1925م، ومفاده أن الدولة العراقية لا تعترف بعراقية العراقي إلا أن يكون حاملاً للجنسية العثمانية، مع أن العديد من العراقيين عزفوا عن حمل هذه الجنسية خشية من التجنيد الإجباري أيام الحروب، والذي عُرف بـ"السفر برلك"، وهو النفير العام.

وما حصل في ظل النظام البعثي، كان ذروة الإخلال بالموازنة بين طوائف العراق وقومياته، فالعروبة تصاعدت إلى حد التقديس، وأعلنت الحرب العلنية ضد الشيعة والأكراد،

(37) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، بيروت: دار التعارف، 1995 – 1997، جـ1، ص28.
(38) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق، فرنسا: 1989، ص9 – 10.

بحملات معلومة للجميع. لكن ما هو غير مخفي على ذوي المعرفة أن نظام صدام حسين، وهو دولة البعث، استغل إيقاظ ما يولِّد الكراهية الطائفية، والتعصب القومي كحيلة من حيل الدفاع عن وجوده: سُنَّة عرب يحكم باسمهم، وشيعة وأكراد، وبقية الأقوام ظلوا محكومين، ولابد من إخضاعهم بالقوة.

ومع ذلك لم تكن دولة البعث طائفية بالمعنى الإيماني والعقائدي، بل ترهب أياً يقف في طريق محاولة الإخلال بخلودها، وما قُتل من أهل السُنَّة ومن البعثيين أنفسهم ليس بالقليل.

وإذا كان أهل السُنَّة طبعوا أنفسهم على السلطة، سواء كان المتدينون منهم أم العلمانيون، ومارسوا الطائفية من موقع السلطة، إلا أن ذلك، وحسب الوزير الشيعي في العهد الملكي: "لا يعني أن الشيعة بريئون من العصبية المذهبية الجاهلية، كلا؛ لقد كانت هذه العصبية، ولاتزال موجودة لدى الطرفين، وإن بمقاييس مختلفة"(39).

وإلى جانب ما بين الشيعة والسُنَّة من طائفية تاريخية، مع تعايش مصيري في وطن واحد خارج تأثيرات السلطة، هناك طائفية خفية تجري ضد الأديان الأخرى، يتحملها علماء دين ورسائلهم الفقهية، والإيديولوجيات القومية والشوفينية، وتتحملها أيضاً الظروف السياسية. فلو سألت عن هجرة اليهود إلى فلسطين، لوجدت التعصب القومي، والتجار المستفيدين من تهجيرهم وراءها. وكان عددهم يربو على 150 ألف يهودي عراقي، لم يبق منهم إلا مائة شخص. ولو سألت عن هجرة المسيحيين المكثفة، خارج اضطهادات الدولة البعثية والعسر الاقتصادي والأمني بالعراق، لوجدت أن الجواب يكمن في الضغط الديني غير الظاهر للأعيان ضدهم، وعلى وجه الخصوص في المناسبات الدينية الإسلامية، وكذلك بالنسبة لما يخالف العقيدة الإسلامية.

بلا شك، أرى أن القضية الكردية، وقضية القوميات الأخرى، قد تحل عن طريق دستور ديمقراطي يضمن حقوق الجميع، ومنها الإسهام في الحكومة، ومن دون تمييز،

(39) عبد الكريم الأزري، مشكلة الحكم في العراق، ص46.

على الرغم من إصرار القوميين العرب والمتنفذين في داخل المذهب السُنِّي، الذين ينظرون إلى العراق أنه بلد عربي، وهذا ما لا يرتضيه لا الأكراد ولا التركمان. لذا فإن استمرار مثل هذه الطروحات الخطيرة يحول المنطقة الكردية برمتها إلى مشروع انفصال، بعد أن ذاقت ويلات الإبادات الجماعية: حملة الأنفال على حلبجة في مارس (آذار) 1988م مثالاً، والحروب الطويلة التي سبقتها، وهي بالتالي في حقيقتها بين سلطة عربية وشعب كردي.

ويعترف الكثيرون بأن هناك إمكانية لتلافي المشكل الطائفي بالعراق. بل إن هناك نموذجاً وإن كان خارج العملية الانتخابية والبرلمانية، لكن هذا النموذج يعطيك أن نظافة السلطة، أو رأس السلطة من الطائفية والتعصب القومي، يهدئ كثيراً ويهيء لحل وطني لمشكلات العراق. وهناك نموذجان من هذه السلطة بالعراق، يتمثل الأول في العهد الملكي بشخصية الملك فيصل الأول، ويتمثل الثاني في العهد الجمهوري بشخصية رئيس الوزراء عبد الكريم قاسم (قتل 1963م).

كان الملك مقتنعاً تمام القناعة أنه لا يمكن بناء دولة عراقية معاصرة، وخالية من القهر والجَور مع وجود التمايز بين مكوناتها الاجتماعية. ومن أول يوم وصوله إلى العراق أخذ يبشر بما سماه بالقومية العراقية. كان فيصل الأول مثلما أخبر عنه صاحبه أمين الريحاني: "يخص كل فريق من الناس، وكل وفد من الوفود بكلمة توحيها إليه تقاليدهم ونزعاتهم السياسية والدينية، فكان يناشد الشيعة بوحدة الإسلام والإخاء الإسلامي، ويتلو على أهل السُنَّة من صفحات العباسيين الذهبية، ويذكرهم بالرشيد والمأمون، وما كان للعرب من فضل على الأوروبيين، وكان يصرح ويؤكد للأقليات أنه مقيم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين الرعية على اختلاف المذاهب الدينية"[40]. ولردم الهوة بين مذهبي الإسلام، جاء في مذكراته الخاصة: "وضع التقاليد والشعائر الدينية بين طوائف المسلمين بميزان واحد، مهما أمكن، واحترام الطوائف الأخرى"[41].

(40) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد: 1976، ج6، ص107.

(41) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج3، ص313، من مذكرات الملك فيصل الأول.

أما عبدالكريم قاسم فحاول جاهداً تأسيس وطنية عراقية، تجمع كل قوميات وأديان ومذاهب العراق. وربما هو الوحيد الذي لم يعرف المقربون منه أنه على أي مذهب، أو من أي عشيرة ينحدر، أو أي منطقة ينتمي إليها؛ وكان إصدار قاسم لقانون الأحوال الشخصية، مؤشراً على تأسيس حالة فقهية تشريعية موحدة في أمور المعاملات، بدلاً من تشتت العراقيين بين المذاهب. وقد واجه هذا القانون، الذي بدأ بصياغته العهد الملكي ولم يتمكن من إصداره لمعارضة علماء الدين، معارضة شديدة، جعل المرجعية الشيعية، بشخص آية الله السيد محسن الحكيم (ت 1970م) تقف موقفاً سلبياً من الحكم، وتستبشر بقدوم البعثيين، بعد قتله.

كذلك وضع عبد الكريم قاسم الأخوة العربية الكردية في مقدمة مهامه؛ ومن دون خشية أحد وافق على تسليم رئاسة جامعة بغداد إلى عالم فيزيائي صابئي مندائي، هو البروفسور عبد الجبار عبد الله، مفضلاً إياه على العربي السُنِّي المؤرخ عبد العزيز الدوري، وعندما روجع في ذلك قال: "أليس هو عالماً؟ وأليس هو ذا كفاءة، وأليس هو عراقياً؟"، وهو، أي الدوري، وحسب شهادة عبداللطيف الشواف، ابن عم أحد أبرز المتمردين ضد عبد الكريم قاسم بتأييد من جمال عبد الناصر أوان الوحدة المصرية السورية، وهو الضابط عبد الوهاب الشواف.

كان عبد الكريم قاسم بعيداً كل البعد عن الطائفية والعشائرية، وأي انتماء آخر، ماعدا الانتماء العراقي. قال الشواف: كان "بغدادياً حقاً بما تنطوي عليه هذه المدينة – بغداد – من احتضان لأعراق عديدة وثقافات وقيم وتقاليد عديدة، في أنحاء شمالي العراق وجنوبه وشرقه وغربه؛ ولم يكن قاسم منغلقاً على عرق معين، من واحد أو أكثر من هذه الأعراق، أو ما يتلاءم معه من دين أو تمايز طائفي أو جهوي أو موروث فلكلوري، يؤثر على مزاجه الاجتماعي والروحي والثقافي"[42].

إن تنوع أعراق العراق: قوميات وأدياناً ومذاهب متعددة، تشير إلى حقيقة فهمها واحترمها القلة من السياسيين، وفي مقدمتهم النموذجان المذكوران (فيصل وقاسم).

(42) عبد اللطيف الشواف، عبد الكريم قاسم وآخرون، بيروت: دار الوراق، 2004، ص133.

فروابط الجغرافيا وحفظ وحدتها بقوة الجيش والسلطة لا تدوم في ظل التنافر الاجتماعي، وبث الكراهية بين هذا الخليط من البشر. إن وطناً مثل العراق أوجده التعايش والتكافل بين سكانه، وبدون هذا سيكون جزراً متحاربة. بل إن مدناً مثل بغداد والموصل وكركوك ستتجزأ على عدد أقوام العراق؛ يتعايش في هذه المدن بالذات كل الطيف العراقي. وخلاف مَنْ أدرك وجود العراق بفعل تعايش أقوامه ومللِه ونحله، هناك مَنْ تنصل من هذه الحقيقة، واستخدم طائفة ضد طائفة وقوماً ضد قوم، أو قادته نوازعه الطائفية والقومية إلى استفزاز الآخرين، وتجاهل وجودهم النوعي والكمي.

وأخطر ما يمزق العراقيين، أو الكثرة منهم، هو الخلاف السُنِّي الشيعي، فحتى لو وضع الدستور حقوقاً للقوميات، لا يمكن تعديها، وحقوقاً للأديان لا يمكن تخطيها أيضاً، إلا أن الطائفية المذهبية تشربتها النفوس، بعد أن مارستها السلطات قروناً من الزمن. إنه خلاف ذو "تأثير كبير في طبيعة المجتمع العراقي. ويمكن القول أن ليس في الأقطار الإسلامية كلها قطر يشبه العراق من حيث استفحال النزاع بين هاتين الطائفتين فيه"[43].

لكن، ما هي عوامل تسعير الطائفية المذهبية، وبهذه الخطورة، التي أسفرت عنها الأحداث الأخيرة بالعراق؟ لقد جعل عالم الاجتماع العراقي علي الوردي (ت 1995)[44]، في الخمسينيات، مصالح رجال الدين كواحد من هذه العوامل؛ قال: "أكاد أعتقد أن من العوامل التي أدت إلى زيادة الفجوة والاختلاف بين التشيع والتسُّنن هو مورد الرزق، الذي يعيش عليه رجال الدين في كل منهما. فرجل الدين السُنِّي يعتمد في رزقه على الحكومة، بينما زميله الشيعي يعتمد على العامة. وهذا جعل كلاً منهما ينظر إلى الحياة بمنظار يختلف عن منظار الآخر"[45].

---

(43) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، قم: انتشارات المكتبة الحيدرية، 1996م، نسخة مصورة عن طبعة بغداد، ص228.

(44) يأتي في مقدمة باحثي علم الاجتماع بالعراق، ومن النادرين في دراسته، وبطريقته، بين الباحثين العرب. ولد ببغداد- الكاظمية 1913، وتخرج من الجامعة الأميركية ببيروت، ونال الماجستير من جامعة تكساس الأميركية 1950، ودَرس في جامعة بغداد لعشرين عاماً، مُنح درجة أستاذ متمرس. أوسع كتبه "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث"، و"وعاظ السلاطين"، و"أسطورة الأدب الرفيع"، وهي من تسع مؤلفات. وبسبب أفكاره دخل بجدل طويل مع رجال الدين. كان ليبرالياً متحرراً من العقدة المذهبية والآيديولوجيا السياسية (للاطلاع، راجع علي الوردي، من وحي الثمانينيات، اعداد سلام شماع، بغداد: مطبعة القبس 1996) ففي الكتاب ماجرى في حفلة عيد ميلاده الثمانين (1993).

(45) المصدر نفسه، ص229.

أما العوامل الأخرى التي لم يفصح عنها الوردي، ولم تمهله الحياة لمعايشتها، على أرض الواقع حالياً، فمنها دور الأحزاب المشكلة على أساس طائفي، ويأتي تنظيم الإخوان المسلمين تاريخياً في مقدمتها، وهو الحزب الإسلامي العراقي حالياً، وربما لا يكون له دور بمصر، بلد المنشأ، أو بسوريا أو غيرها من البلاد الإسلامية مثلما يُشعر بخطورة أن يكون حزباً لأهل السُنَّة. وكذلك يمكن لحزب إسلامي شيعي لا يكون له أثر خطير بإيران مثلما له أثره في الحالة الطائفية بالعراق.

وهنا نأتي على الاصطفافات الدينية الطائفية، والتي ازداد الانقسام الطائفي حدةً بوجودها، وأراها ردة فعل طبيعية لما تركته دولة البعث من تشظ في داخل المجتمع العراقي. دخل الشيعة الانتخابات عبر أحزابهم وكياناتهم الدينية، أما التواقون إلى وحدة العراق خارج المد الطائفي فكانوا ضمن قوائم أخرى. لكن، للأسف كانوا الأقل عدداً في هذه المرحلة بالذات. تكونت قائمة الائتلاف العراقي الموحد (الشيعي) من: المجلس الأعلى للثورة الإسلامية بالعراق، ومنظمة بدر، وحزب الدعوة، خط إبراهيم الجعفري، وحزب الفضيلة، والكتلة الصدرية، وحزب الدعوة الإسلامية - تنظيم العراق، وحركة الديمقراطيين العراقيين، والإتحاد الإسلامي لتركمان العراق، وحركة الوفاء التركمانية، وحركة حزب الله العراق، وحركة سيد الشهداء، وجماعة العدالة، وحزب تجمع الوسط، وتجمع العدل والمساواة، وملتقى الإصلاح والبناء، وحزب أحرار العراق.

ويعد المجلس الأعلى أهم وأكبر كيان سياسي شيعي، وإن كان لم ينتظم على الشكل الحزبي المعروف، بل ظل يجمع بين التشكيل الحزبي والمرجعية الدينية. تأسس بطهران 1982م، مدعوماً بقوة عسكرية إيرانية، وكان يتوقع سقوط النظام أوان الحرب العراقية الإيرانية. تأسس من عدة تنظيمات خاصة بعلماء الدين، بعد خروجهم من العراق، وهي: مجلس العلماء، جماعة العلماء المجاهدين، وجماعة العلماء برئاسة آية الله محمد باقر الحكيم، وجماعة المجاهدين برئاسة أخيه السيد عبد العزيز الحكيم. تزعم محمد باقر المجلس حتى اغتياله بعمل إرهابي شديد بالنجف في أغسطس (آب) 2003م، اعترفت

القاعدة بتنفيذه، وتولى الرئاسة مكانه أخوه عبد العزيز الحكيم. ومن المجلس تفرع تنظيم بدر، وهو الجناح العسكري في المجلس، ومنظمة شهيد المحراب، وهي مؤسسة خيرية برئاسة عمار عبد العزيز الحكيم.

وهناك خلاف حول تاريخ تأسيس حزب الدعوة الشيعي، هل تأسس في نهاية الخمسينيات أم في نهاية الستينيات؟ وحول دور آية الله محمد باقر الصدر (أعدم 1980م) الذي مازال غامضاً فيه. لكن الحزب يحاول تأكيد الصدر كمؤسس للحزب. انشطر الحزب، وهو بإيران، إلى عدة تنظيمات، لها حضورها بين القوائم الانتخابية في مرحلة ما بعد سقوط نظام صدام حسين.

أما الجانب السُنِّي، الذي يتألف عملياً من تكوينات دينية أو قريبة منها، ولكن على أساس طائفي أيضاً، وتأتي في مقدمها قائمة "جبهة التوافق العراقية"، خاصة بأهل السُنَّة غربي العراق، وهي تتكون من: الحزب الإسلامي العراقي، والمؤتمر العام لأهل العراق، ومجلس الحوار الوطني العراقي. وماعدا الحزب الإسلامي، فالكيانان الآخريان جديدان، وظهرا قبيل الانتخابات بشهور.

أما الحزب الإسلامي العراقي فهو وريث حركة الإخوان المسلمين التي نشأت بالعراق في فترة الأربعينيات، على يد محمد محمود الصواف (ت 1992)، بعد عودته من القاهرة، والدراسة بالأزهر، واتصاله هناك بحركة الإخوان الأم. وحاول النشاط في العهد الجمهوري بعد يوليو (تموز) 1958م، إلا أنه ترك العراق، وعاش طوال حياته بالمملكة العربية السعودية.

أمام هذه الكيانات الدينية المسيسة، تبدو المسألة الطائفية المذهبية شديدة التعقيد، فكل منهما متمترس بتاريخ الخلاف، بداية من "السقيفة" حتى يومنا الحاضر، والطرفان يحملان موروث الخلاف العثماني والصفوي؛ لذا يأتي انفتاح هذه الأحزاب، وتحولها من

المدلول الديني الطائفي إلى المدلول الوطني في مقدمة العوامل التي قد تخفف من الشحن الطائفي؛ وكذا الحال بالنسبة للأحزاب القومية الكردية، والفئوية الأخرى.

أرى أن هذه الكيانات ما كان لها أن توجد، وأن تهيمن على الشارع العراقي لولا الكراهية الطائفية، التي عاشت بوجودها دول سابقة، وكذلك احتمت بها الجيوش الغازية، مثلما لعبت عليها بريطانيا في بداية القرن العشرين، وتلعب بها أميركا في بداية القرن الواحد والعشرين. ففي ظل حمأة الكراهية الطائفية، أخذ العراقيون يسمعون ويتداولون مصطلحات فرضتها على أسماعهم وسائل الإعلام: المثلث السُنِّي والهلال الشيعي، وقبلها التمرد الكردي، والشعوبية، والفرس المجوس، وأحفاد أبي مسلم الخرساني، وغيرها.

وبالتالي لا نجد من التشدد الطائفي غير بعده السياسي، فمعلوم أن الحزب الديني أو الجماعة الدينية، في بلد مثل العراق، لا يمكن أن يتخلى عن الانتماء الطائفي بأي شكل من الأشكال، وقد سبق أن فشلت تجارب حزبية أُريد لها أن تتخذ الإسلام النقي من المذهبية؛ لكن، الواقع شيء آخر، وهو أنه لا يوجد إسلام بلا مذاهب، وحتى مصطفى الشكعة، مؤلف كتاب (إسلام بلا مذاهب) لم يجد ما يدونه في كتابه غير تفاصيل المذاهب والطوائف. وعليه يصعب تجنب الطائفية في ظل سلطة الأحزاب والكيانات الطائفية، أما ماعدا ذلك فالمجتمع العراقي متآخ، إلى حد بعيد، وربما لايدري الجار ما إذا كان جاره سُنِّياً أم شيعياً؛ وينسحب الحال على الأديان الأخرى ببغداد، وغيرها من الحواضر العراقية، وعلى وجه الخصوص الموصل والبصرة.

لم يبق أمام العراقيين، لنزع فتيل التعصب والطائفية، في مجتمع متعدد الأعراق والأديان والمذاهب، غير ما أراد له الحكماء والمتجردون من رواسب الكراهية: الديمقراطية البرلمانية والدستورية، على أساس إعادة بناء الأحزاب الوطنية، التي تشمل كل فئات الشعب من دون تمييز؛ لأن أحزاب الطوائف والقوميات، مثلما نراها، قد دخلت في نفق قد يصعب الخروج منه.

الطائفية ومشكلة بناء الدولة في لبنان

أحمد الزعبي (*)

شهد لبنان وعلى امتداد الفترة التي أعقبت اغتيال رئيس وزرائه الأسبق رفيق الحريري في 14 فبراير (شباط) 2005م؛ أحداثاً واهتزازات كبرى، لم تقتصر ترددداتها على السياسة فحسب، بل تعدتها لتطال الاقتصاد والأمن، بل وبنية الدولة المهزوزة أصلاً بنتيجة تراكمات سلطة الوصاية السورية، التي ظلت ممسكة بمفاصل الإدارة والاقتصاد والأمن والمؤسسات السياسية نحو عقدين من الزمن.

ويذهب البعض إلى تحميل الوصاية السورية تبعات التدهور الهائل في الحياة السياسية اللبنانية، فيما يعزو البعض الآخر هذا التفكك في بنية الدولة إلى النظام الطوائفي المتجذر في الحياة والتقاليد اللبنانية، فهل الطائفية - بما تعنيه من تنوع يفترض به إغناء الحياة اللبنانية - هي مصدر شرور الحياة اللبنانية؟ ولماذا نصَّ الدستور اللبناني الجديد في مادته الخامسة والتسعين على البدء باتخاذ الإجراءات الملائمة لتحقيق إلغاء الطائفية السياسية وتبني تشكيل هيئة وطنية مهمتها دراسة واقتراح الطرق الكفيلة بإلغائها؟

(*) باحث لبناني.

ليس خافياً أن اتفاق الطائف الذي توصل إليه القادة اللبنانيون إثر اجتماعات استضافتها المملكة العربية السعودية في العام 1989م؛ أنهى الحرب الأهلية في لبنان، ونصَّ على جملة أمور من شأنها أن تأخذ بيد هذا البلد من واقع الدمار، وغياب السلطة المركزية، وتفتت الإدارة، إلى مرحلة إعادة الإعمار، وإطلاق ورشة استعادة الحياة الدستورية والسياسية والإدارية، إلا أن سلطة الوصاية السورية وقفت بحزم في وجه كل محاولة لاستكمال تطبيق هذا الاتفاق، الذي نصَّ، فيما نصَّ عليه، على الدعوة إلى إعادة انتشار القوات السورية التي كانت موجودة في لبنان تمهيداً لانسحابها الكامل منه، ورأت في كل دعوة لتطبيقه دعوة مباشرة لها لسحب هيمنتها عن لبنان؛ بما يعني ذلك من فقدان "ورقة" استراتيجية طالما تلاعبت بها في الوضع الإقليمي وفي سياق الصراع العربي الإسرائيلي، وقبل ذلك وبعده ما كانت تدره هذه الوصاية من خيرات نتيجة انتهاب المال العام اللبناني لمصلحة الأجهزة الأمنية المتنفذة في البلدين.

أحدثت جريمة اغتيال الحريري صدمة وذهولاً وغضباً لم تشهد الساحة اللبنانية مثيلاً له في تاريخها، لا بل هي أحدثت قطعاً يكاد يكون شبه تام مع مجريات الحياة السياسية اللبنانية السابقة لهذا التاريخ مقارنة بكل ما تأسس بعده. وكان أن أطلقت هذه الجريمة حركة اعتراضية شاملة، طاب لكثيرين إطلاق اسم "ثورة الأرز" عليها، رفعت شعارات رفع الوصاية عن لبنان، وإعادة الحياة السياسية إلى مؤسساتها الشرعية وفكفكة "الدولة الأمنية" التي كانت تمثل الذراع اللبنانية لسلطة الوصاية في تحقيق مآربها.

حققت "ثورة الأرز"، والتي كان من أبرز تجلياتها تظاهرة احتشد فيها أكثر من ثلثي الشعب اللبناني في 14 مارس (آذار) 2005م، في وسط مدينة بيروت، مرددين شعارات استعادة السيادة والقرار الحر، ومعرفة الحقيقة في الجرائم المرتكبة بحق قياداتهم الوطنية، حققت بعضاً من مطالبها؛ فالقوات السورية انسحبت نهائياً من لبنان في شهر أبريل (نيسان) 2005م، وصدر قرار مجلس الأمن رقم (1595) القاضي بإنشاء لجنة تحقيق دولية لمعرفة الحقيقة في جريمة اغتيال الحريري (جرى توسيع صلاحياتها لاحقاً لتشمل كافة جرائم الاغتيال السياسي في العامين 2005 - 2006م)، وجرت انتخابات نيابية

عامة أقصت وجوه الوصاية السورية، باستثناء حليفي نظام دمشق: "حزب الله" و"حركة أمل"، اللذين يحتكران التمثيل السياسي للطائفة الشيعية ويتمتعان بنفوذ كبير في أوساطها؛ ونتج عن تلك الانتخابات تشكيل حكومة جديدة ذات أغلبية ممن أطلق عليها قوى 14 مارس (آذار).

بدا لكثيرين، أو خُيِّل إليهم، أن الأمور باتت متوجهة نحو إعادة الأمور إلى طبيعتها، لكن الواقع كان خلاف ذلك، فمسلسل الاغتيالات استمر حاصداً شخصيات سياسية وفكرية وإعلامية، يجمع بينها الاعتراض على نظام الوصاية البائدة، كما بدأت حركة الاعتراض على المحكمة الدولية من القوى الحليفة لسوريا تتعاظم، خصوصاً بعدما باتت كل الإشارات تدل على تورط الأجهزة الأمنية السورية واللبنانية بجريمة اغتيال الحريري، ثم جاءت حرب يوليو (تموز) 2006م التي تسبب بها "حزب الله"، ونتج عنها تدمير معظم البنى التحتية والاقتصادية في لبنان، ليتبين لاحقاً أنها إنما هدفت لإدخال البلاد في حالة فراغ، تسقط معها الطبقة السياسية السيادية الجديدة وتباعاً المحكمة ذات الطابع الدولي.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فالتهديد الأبرز للدولة الناشئة ظهر في الأول من شهر ديسمبر (كانون الأول) 2006م، بمحاولة قوى التحالف السوري – الإيراني في لبنان بزعامة "حزب الله"، تنفيذ انقلاب على الحكومة تحت شعار المطالبة بحكومة وحدة وطنية؛ وإن كان يخفي ما لم يعد خافياً على أحد في لبنان:

- إسقاط السيادة الوطنية تمهيداً لاستعادة الوصاية السورية، (والإيرانية هذه المرة).
- تعطيل قيام المحكمة الدولية.
- تعطيل تنفيذ القرار الدولي (1701) الذي أنهى العمليات العسكرية في أعقاب حرب يوليو (تموز).
- تعطيل عقد مؤتمر باريس- 3 لدعم الاقتصاد اللبناني.

بيد أن الصراع السياسي المذكور تمظهر منذ بداياته صراعاً مذهبياً، وإن حاول

منظموه إلباسه لبوس السياسة، ما جعل أفقه مسدوداً، خصوصاً بعد جملة ممارسات حاولت المسَّ بالسلم الأهلي واستعادة أجواء ما قبل الحرب الأهلية.

إن صراع الشرعية، الدستورية والشعبية، القائم حالياً في لبنان مع قوى التحالف السوري – الإيراني، وإن تذرع بعناوين سياسية ملتبسة، كشف من جملة ما كشفه "التدمير" الممنهج الذي ألحقته الوصاية السورية في "بنية" الدولة في لبنان، وأجهزتها السياسية والاقتصادية والأمنية، التي أبقت السلم الأهلي عرضةً للاهتزاز في أي وقت، ولأبسط سبب. بمعنى آخر حرصت الوصاية السورية البائدة على إبقاء دور الدولة خادماً لزبائنية الطوائف وليس للمواطنين، وبالتالي يتبدى يوماً بعد آخر صعوبة السير بالإصلاحات السياسية والاقتصادية والإدارية التي جاء بها اتفاق الطائف، لا بل سهولة الانقلاب عليها ولو بشعارات زائفة؛ أضف إلى ذلك "الإرث الهائل" الذي تركته الوصاية من أجسام سياسية ترتبط عضوياً بأجهزة الاستخبارات السورية، والتي يمكن استخدامها في اللعبة الداخلية اللبنانية في أي وقت بهدف التعطيل أو التخريب.

الطائفية والطغيان

مشكلة لبنان الأولى هي الطائفية، أو قوة الطوائف إزاء الدولة، وضعف الدولة حيال كيانات الطوائف. ولعل جذر المشكلة هو أن نظام الدولة تكوّن أصلاً باتفاق طوائفي. فضعف الدولة يتضمن فَرَضية أن "اهتزاز" الوحدة الوطنية احتمال قائم باستمرار، وأن الصراع الأهلي خطر لا يمكن استبعاده.

لكن في المقابل، يقول آخرون، إن تكوين الدولة هذا صان حيزاً من الاستقلال الاجتماعي الذي لا يمكن انتهاكه دون أن تدمِّر دولة الميثاق الوطني نفسها. وبالرغم من انغماس الطوائف في الحرب الأهلية اللبنانية (1975 - 1989م)، وفرط "تطييف" كل منها، فقد بقيت فسحات مهمة من الاستقلال الاجتماعي والإعلامي والثقافي والمدني، حية في لبنان، ويمكن القول إن "ثمن" الديموقراطية اللبنانية هو "ضعف" الدولة وقوة الطوائف.

نعم، إنها الديموقراطية المعتلة، هكذا... لكن الخيارات المتاحة، وفقاً لتجارب التاريخ، تراوحت بين ديموقراطية معتلة أو دكتاتورية معافاة تمصّ دم المجتمع وترفسه وتهينه. إذن، الطوائف هنا، وإن شئت فقل الطوائفيات، تمثل حرمات أو حَصانات أو سلطات تحد من النزوع الطبيعي لكل سلطة إلى التوسع والاجتياح. لكن، ولسوء الحظ، كل منها قد تكون سلطة استبدادية (وهو الأغلب)، وكل منها أيضاً تحمل نزوعاً لتشكيل دولة ذاتية، وهي جميعاً "مشاريع" حرب أهلية ممكنة على الدوام.

وبقدر ما أن الدولة هي حل مشكلة الحرب الأهلية، وبقدر ما أن الحرب الأهلية فكفكة للدولة، فإن سؤال المستقبل اللبناني هو: كيف يمكن تقوية الدولة دون التضحية بالاستقلال الاجتماعي والديموقراطية الطوائفية؟ وكيف يمكن توسيع الاستقلال الاجتماعي وتضييق الولاءات الطائفية، بمعنى مسك جموح طغيان هذه على تلك بما يكفل مساواة في المواطنية، حقوقاً وواجبات، ولاء وانتماء؟!

دولة أكثر؟ طائفية أقل؟ ديموقراطية مستقرة؟ هذا هو الرهان اللبناني القائم حالياً في أعقاب المستجدات الهائلة والمتسارعة التي طرأت على الحياة السياسية فيه، بعد جريمة اغتيال رئيس وزراء لبنان الأسبق رفيق الحريري في فبراير (شباط) 2005م، وما تلا ذلك من تداعيات وتحولات، ليس أقلها خروج القوات السورية، التي كانت مهيمنة على الحياة السياسية والرسمية والحزبية والأمنية والاقتصادية، وهي التي منعت، بقصد، استكمال تطبيق اتفاق الطائف طوال عقد ونصف من الزمن، بعدما ارتضاه غالبية اللبنانيين ميثاقاً جديداً أنهى الحرب الأهلية، ونظم عمل المؤسسات الدستورية بما يكفل التوازن والمناصفة بين كافة طوائف العائلات الروحية المكونة للمجتمع اللبناني. وهذا الاتفاق نص صراحة على إلغاء الطائفية السياسية.

انحطاط الدولة

لم يبلغ مشروع الدولة في لبنان في يوم من الأيام ما بلغه في الخمس عشرة سنة

المذكورة من انحطاط. لقد اجتاحت الطائفية والمذهبية كل نواحي الحياة الوطنية: المؤسسات الدستورية، والإدارة والمجتمع. كل شيء تقريباً أصيب بالوباء الطائفي. لقد صار متعذراً القيام بأي عمل خارج هذا المناخ، وصارت فكرة الدولة أشبه بحلم مستحيل. البلاد تغرق بالأزمات وليس من مجال للتغيير أو التبديل أو المحاسبة. فالمواقع الطائفية والعصبيات تمنع حتى من تغيير الحكومة، فكيف بتغيير نهج أو مسار؟

والمجتمع المدني يختنق وسط ركام وتداعيات المسألة الاجتماعية، التي حولت معظم الناس إلى مجتمع عبودي زبائني يشتغل لسد فاتورة الخدمات الأساسية. مجتمع عبودي ليس فيه طبقة أحرار يمكن أن تتجاوز نسبة الخمسة في المئة من المحظيين والمحظوظين بنعمة السلطة التي قامت بعد الطائف؛ فالطبقة الوسطى تندثر كياناً اجتماعياً وثقافة وحضوراً. وحدها الجماعات السياسية التي تمثل الطوائف تتخيل أنها منتصرة أو مهزومة، وتتصرف بجثة الدولة تصرف الذئاب المسعورة نهشاً غير منته. كل ذلك لأن الطائفية تحولت من قيد على التطور الاجتماعي والسياسي، إلى سد منيع لا ينكسر. ومن عنصر تدخل إلى نمط طاغ من العلاقات والموازين والقيم.

تاريخياً، كانت الطائفية في لبنان مشكلة تقسّم اللبنانيين إلى جبهتين سياسيتين وثقافيتين. ثم تحولت إلى نظام سياسي له مضاعفات اجتماعية، تتجلى ببعض الامتيازات. صارت الطائفية اليوم نمط حياة متشعباً في خلايا المجتمع من أعلاه إلى أدناه. كانت الطائفية فلسفة مفترضة لإيجاد ضمانات للمجموعات الطائفية في المشاركة بالحكم وتأمين الحريات الدينية والثقافية. وتحولت إلى نظام حقوق، وباسم حقوق الطوائف تم قتل حقوق المواطنين.

كانت الحياة الوطنية تعاني ازدواجية مرنة بين الحقل الطائفي والحقل المدني. ثم طغت الطائفية على الحقل المدني وسدت عليه الأنفاس. كانت الطائفية ذات يوم عائقاً أمام تطوير التجربة الديموقراطية، ثم صارت نقيضاً حاسماً لأي أفق ديموقراطي. بل لقد تحولت الطائفية من نظام سياسي يعيق بناء الدولة الحديثة، إلى نظام بديل عن الدولة بمفهومها البدائي والبسيط.

كيف تمّ ذلك مع دستور الطائف وهو الذي يقدم تصوراً لمشروع دولة حديثة ويفتح آفاق التطوير الديموقراطي إلى درجة تجاوز النظام الطائفي؟ هل هو الدستور نفسه مصدر هذا التحول، أم أن المجتمع يلقي بثقله على النصوص الدستورية فيسحقها؟ هل هو الداخل اللبناني يفيض بكل المكبوت التاريخي المتراكم فيُظهر أحشاءه على هذا النحو، أم أن الخارج الإقليمي يبتلع البلد الصغير ويضعه في دوامة مصالحه وآليات عمله؟

من دولة الطوائف إلى دولَنَة الطوائف

قام النظام السياسي اللبناني منذ نشأته الحديثة مع الجمهورية الأولى في دستور 1926م على قواعد ديموقراطية وليبرالية سياسية واقتصادية؛ فلبنان بحسب هذا الدستور: جمهورية برلمانية ديموقراطية؛ وجميع أحكام الدستور تكرس هذه القواعد وتحفظ حقوق المواطنين الأفراد دون أي لبس أو إبهام. فقط ينص الدستور اللبناني على: "احترام الأديان وحرية الشعائر الدينية ونظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية" (المادة 9) وعلى أنه "بصورة مؤقتة والتماساً للعدل تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة" (المادة 95).

وقد كانت هاتان المادتان تعنيان في حينها، ضمانة لمشاركة المسلمين في الدولة، بعد أن كان قد طغى على تكوينها العنصر المسيحي، بتأثير أسبقيات المسيحيين في تحصيل العلم، وبتأثير اندراجهم في مشروع الدولة التي أرساها الانتداب، ومقاطعة المسلمين لهذه الدولة، إلى حين تشكيل حكومة الرئيس خير الدين الأحدب عام 1937م.

وبالفعل سارت الدولة تدريجياً إلى تعزيز هذه المشاركة، من خلال الأعراف الدستورية غير المكتوبة، والتي تجسدت منذ العام 1943م في الميثاق الوطني غير المكتوب. وليس هناك من نص قانون يشير إلى هذه الحصص الطائفية، سوى قانون الانتخابات النيابية، إلى أن نص قانون الموظفين عام 1958م على التمثيل الطائفي في الوظيفة العامة بتأثير أحداث 1958م، والإصلاحات الشهابية (في عهد الرئيس فؤاد شهاب) التي أعقبتها،

ثم في قرارات مجلس الوزراء عام 1974م (مؤتمر بعبدا وبيت الدين) إثر أحداث 1973م.

خارج العرف الدستوري في توزيع الرئاسات على الطوائف، وقانون الموظفين الذي يؤكد المناصفة، لا توجد قيود طائفية في النظام السياسي مع الجمهورية الثانية (1943م). وكان في طليعة المطالب الإصلاحية التي رفعتها القوى الديموقراطية قبل الحرب، إلغاء الطائفية في التمثل السياسي والوظيفة.

وكان هذا النظام يتم وضعه بفدرالية طوائف، لما كان يقوم فيه من توازنات بين ممثلي الجماعات الطائفية. لكنه في ظل هذا النظام عرف لبنان أوسع تطور ممكن لمجتمعه المدني، فحقق قفزات نوعية على صعيد حقوق المواطنين رغم معارضات بعض المواقع الطائفية داخل هذا النظام. ففي ظل جمهورية الاستقلال لا سيما بعد 1958م، شهد لبنان أوسع نهضة تعليمية، بما فيها التعليم الجامعي، على أسس وطنية لا طائفية، ونشأت مؤسسات للرعاية الاجتماعية (الضمان الاجتماعي والصحي)، بمعزل عن أي معايير طائفية وطبعاً تشريعات للعمل. كما شهد لبنان ازدهار المؤسسات النقابية واتساع رقعتها، ونشوء الأحزاب السياسية غير الطائفية ونموها.

وكان لبنان قبيل الحرب يعيش مخاضاً مهما للخروج من هذا النظام الطائفي، أقله من خلال كتلة شعبية سياسية وازنة طرحت مهمة التغيير هذه. كان المجتمع اللبناني آنذاك يتصف بليبرالية واضحة، وباستثناء الموارنة، لم تكن الطوائف الأخرى تملك مؤسسات أهلية طائفية قوية، وكان يقال آنذاك إن هناك علاقة تكامل بين المؤسسات المارونية الأهلية ومؤسسات الدولة. فعندما فككت الحرب مؤسسات الدولة، كانت الطائفة المارونية تملك رديفاً طائفيا واضحاً في مختلف الميادين، بينما كانت الطوائف الأخرى تتلمس طريقها حتى إلى تشكيل مؤسساتها الملية الدينية (المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى 1967)، والمجلس الذهبي الدرزي (1963)؛ ولم تكن تملك مؤسسات خدمات قوية (مدارس، مستشفيات، دور رعاية، إعلاماً، أحزاباً قوية طائفياً).

وكانت الحرب، لأسباب لا يتسع ذكرها هنا، تحولت إلى حرب أهلية داخلية

تخترقها الحروب الإقليمية (حروب الآخرين). في هذه الحرب تصرفت الطوائف بنخبها السياسية وفقاً لمشاريع ومصالح تخصها هي في نظرتها إلى لبنان والدولة، وفي علاقتها ببقية الطوائف الأخرى. وكان أن تخلّى قادة "الموارنة" عن الميثاق الوطني، وعن دورهم القيادي لمجتمع الدولة، فذهبوا في طروحاتهم السياسية إلى اتجاهات مغالية في الخروج عن مقتضيات التعاون العربي. وتخلوا عن مفهوم المشاركة، فذهبوا في سياسة الدولة بما لا يستطيع شريكهم المسلم أن يذهب فيه. فرفعوا شعار الحياد بين العرب وإسرائيل، ثم طوروا هذا الشعار إلى مطلب تحرير لبنان من الوجود الفلسطيني، ثم تجاوزوا ذلك كله إلى استخدام مؤسسات الدولة في خدمة مشروع انفصالي كامل، وقفزوا فوق جميع الاعتبارات الوطنية، إلى حد التعاون مع إسرائيل. وبذلك أجهز الموارنة على وحدة مؤسسات الدولة.

أما قادة الشريك المسلم فقد بالغوا بجميع أطرافهم (السنة، الشيعة، الدروز)، كردة فعل على الشريك المسيحي، في احتضان الوجود الفلسطيني وحريته، ولو على حساب الميثاق الوطني ووحدة الدولة. وقد تعاملوا مع الوجود الفلسطيني من زاوية قومية تفوق احتمالات لبنان كمجتمع وكدولة، فمنحوا تعاطفهم مع هذا الوجود ما لا يجوز أن يتحمل لبنان وحده عبء هذه القضية القومية. كما تعاملوا مع هذا الوجود بنزعة براغماتية تستقوي به على الدولة، حتى قال بعضهم بأن المقاومة الفلسطينية هي (جيش المسلمين).

وخلال هذه الحرب، تخلّى السنّة عن دورهم في قيادة الشارع المسلم التوحيدية، وبالغوا في السعي إلى تعزيز موقع شراكتهم مع الموارنة، دون التفات إلى مطالب طرفين آخرين هما (الشيعة والدروز). فقد كانت الوثيقة الدستورية (1976) هي نهاية المطاف في مطالبهم، وهي فقط لا تقدم من إصلاح إلّا تعزيز مكانة رئيس مجلس الوزراء (السنّي)، فقبلها الشيعة على مضض، لاستدراك مخاطر استمرار الأزمة والتفريط بواقع الجنوب، ورفضها الدروز (كمال جنبلاط) لأنها لم تقدم أي مكسب لهم، كما رفضتها (الحركة الوطنية) لأنها لم تكن أصلاً فريقاً تفاوضياً فيها يجني أي دور في الحل السياسي ويحصل على أي مكسب في الإصلاحات، ورفضها الفلسطينيون من باب أولى، لأنها تعيد إحياء مؤسسات الدولة على حساب حريتهم التي بلغت حد الفوضى.

مع هزيمة الحركة الوطنية (1977) ودخول السوريين إلى لبنان، انتهت مرحلة مهمة ومميزة من تجربة العمل الوطني والديموقراطي، ليعاد تشكيل المجتمع اللبناني، وفق لوحة سياسية جديدة. فقد تم انكشاف الشارع المسلم، بعد أن تفكك إلى مجموعة مواقف مذهبية، فيما تحولت الحركة الوطنية إلى ملحق، يتأرجح بين الموجات السياسية المختلفة.

فقدت الحركة الوطنية تدريجياً موقعها الإصلاحي والتوحيدي والوطني، ولم تعد وحدها عصب العمل السياسي في الشارع المسلم، بعد ظهور قوى سياسية نظامية ومسلحة لدى الجماعات الطائفية، (خصوصاً حركة أمل الشيعية)، وانكفاء (الحزب التقدمي الاشتراكي) إلى موقعه الدرزي الطائفي، وتخلي (الحركة الوطنية) عن أي دور فعلي في الشارع المسيحي، وحتى مع بعض الخلفاء السابقين، فضلاً عن انغلاق هذا الشارع داخل الغيتو الكتائبي آنذاك.

ومنذ اندلاع أعمال العنف مجدداً بين "الكتائب" والقوات السورية (1978)، وعودة الجبهات التقليدية في البلاد على خطوط التماس الطائفية، أخذت المشاريع الطائفية والمذهبية تتفاقم، ولكن هذه المرة برعاية اقليمية مباشرة غير مسبوقة. فقد قامت اسرائيل باختراق لبنان عبر دويلة سعد حداد (مارس - آذار 1978)، وأخذت سوريا موقعها في المناطق الإسلامية، بينما تبلورت عناصر الغيتو المسيحي في المنطقة الشرقية من بيروت، على نحو من الصفاء الطائفي الواضح.

في هذه المناخات انتقل الخطاب السياسي المسيحي نهائياً (بقواه الأساسية الفاعلة على الأرض)، من خطاب لبناني عام ينطوي على مشروع للهيمنة على القرار السياسي والدولة، إلى مشروع تقسيمي يستهدف الدفاع عن كيان مسيحي مستقل؛ فيما ذهب المسلمون وهم في مأزق حرج، للبحث عن مشروع لتجديد الصيغة التوحيدية للبنان، بين دعاة تجديد الميثاق الوطني، ولو بأقصى التنازلات للفريق المسيحي، وبين الانضمام إلى قوى الحل العربي (مباشرة سوريا) مع كل ما يترتب على ذلك من نتائج.

ولأن أياً من هذه الحلول والمشاريع لم تكن ممكنة بصورة دائمة، عاش لبنان سنوات طويلة من التفكك، نمت خلالها مشاريع الدويلات الطائفية إلى أبعد الحدود، وانتقلنا عملياً من دولة الطوائف المشتركة إلى واقع من تدويل الطوائف. فتنافست جميع المجموعات الطائفية على تقوية كياناتها الخاصة جغرافيا وسياسياً وثقافياً واجتماعياً وعسكرياً.

وعندما لاحت في أفق البلد إمكانيات تسوية سياسية إقليمية وداخلية (خريف 1989م) كانت هذه المجموعات الطائفية تعيد صياغة شراكتها في النظام الجديد، من مواقعها الدولية المستقلة، وقد رفدتها عناصر اقليمية ليست قليلة الأهمية. فالشيعة في لبنان دخلوا لأول مرة في ميزان إقليمي مهم مع الثورة الإيرانية وتحالفها مع سوريا. والدروز خسروا بعدهم الداخلي (الحركة الوطنية)، والدولي (المعسكر الاشتراكي)، وأصبحوا أسرى موقع واحد هو الموقع السوري. أما السنة فكان لضعف شوكتهم العسكرية في الحرب، وضعف الدور الاقليمي المساند لهم (مصر وانكفاؤها عن لبنان)، أن ظلوا سنوات في هذا الواقع، حتى عادت المملكة العربية السعودية تؤكد وجودها ودورها في رعاية موقعهم، مع بروز ظاهرة رفيق الحريري. فيما استقر النفوذ الأميركي والنفوذ الأوروبي بما فيه الفاتيكاني، عند حدود رعاية المصالح العليا للمسيحيين في لبنان بشكل عام، تحت أفق الحل السوري وبالواسطة معه ومن خلاله. وكان إيذان ذلك انكفاء الدور الفرنسي عن لبنان (مغادرة الأسطول الفرنسي الذي حاول دعم انتفاضة العماد ميشال عون عام 1989م) وسط صفقة أميركية واضحة.

إن لبنان الطائف كان ثمرة تسوية لبنانية جديدة تاريخية حملت ملامح تسوية اقليمية ودولية. أما سنوات ما بعد الطائف، فقد جاءت تعزز الدور السوري في رعاية السلم الأهلي وبناء مؤسسات الدولة؛ وكانت حرب الخليج الثانية (اجتياح العراق للكويت 1990م) قد بدلت المعطيات الدولية والإقليمية لمصلحة سوريا، التي عززت علاقتها بالولايات المتحدة، وأقصت عملياً الرعاية العربية (اللجنة الثلاثية)، وقامت السياسة السورية خلال هذه المرحلة على عدة محاور:

- إحداث تبديل حقيقي في التمثيل المسيحي لصالح تيار متعاون مع سوريا.
- إعطاء شراكة عربية عملياً للمملكة العربية السعودية من خلال دور الرئيس رفيق الحريري.
- تبني الطائفة الشيعية في تياريها الأملي وحزب الله وامتدادهما الإيراني كقوة شعبية رئيسية إلى جانب بعض الأحزاب.
- تبني الطائفة الدرزية كعنصر جبه موضوعي للمسيحيين في جبل لبنان، وتفويض أمرهم بالمطلق للزعيم الوطني وليد جنبلاط.
- بناء تحالف سلطوي واضح يؤمن الغلبة لهذا التيار السياسي في البرلمان والحكومات المتعاقبة، وإدارة يومية فعالة للنزاعات ورعاية حلها على قاعدة توازنات معينة تحافظ على الأحجام الرئيسية للقوى.
- التغلغل الواسع داخل مؤسسات الدولة وإداراتها، وهيئات المجتمع الأهلي (المجالس المليّة)، والمجتمع الأهلي (أحزاب وجمعيات)، والإمساك بمفاصل القرار السياسي والإداري، والشراكة الواضحة في مجموعة المصالح القائمة في البلاد، عبر الإدارة السياسية والأمنية السورية.
- الإمساك بالأمن وجعله خطاً أحمر على الصعيد الداخلي، وإدارة الصراع مع إسرائيل في الجنوب من خلال طرف واحد هو حزب الله.
- رعاية مواقع النفوذ الداخلي للطوائف وممثليها من وكلاء حصريين، على حساب أي مواقع أخرى قد تمارس أي شكل من أشكال المعارضة.

في ظل صيغة كهذه للنظام السياسي، ولترتيب قواه عبر قوانين انتخابات مفصلة على حجم هذه القوى والمصالح (1992 و1996 و2000)، قامت الصيغة السياسية محل فكرة الدولة، وقام التحالف السياسي محل النظام، وعاش اللبنانيون سنوات طوالاً خارج مشروع الدولة وفكرتها، وخارج إطار الطائف ومقتضياته، وتم استنزاف موارد الدولة وخيراتها حتى العظم، وتحطيم مؤسسات الدولة والإدارة، وكانت تلك سنوات انحطاط مشروع الدولة حتى وصلوا إلى المأزق الراهن ببعديه السياسي (الداخلي والخارجي) والاجتماعي والاقتصادي.

من تبديل المناخ الإقليمي إلى إفلاس الطبقة السياسية

وصلت المشاريع الطائفية إلى ذروتها في اقتسام الدولة، واستنزاف الخزينة اللبنانية حتى حدود الإفلاس، واستحال اليوم تشغيل المؤسسات بالحد الأدنى لإدارة الشأن العمومي، وبلغ الدين العام مبلغاً يؤذن بأخطار كبرى على مصير الدولة. هكذا تنبىء الأوضاع كلها بانسداد الأفق أمام المشاريع الطائفية.

لقد عاشت الطبقة السياسية على أمجاد إنجازاتها في الحرب، وعلى خيرات الدولة أكثر من خمس عشرة سنة. وهي الآن تعيش مأزق انعدام القدرة على الاستمرار في ذلك. وينضم عنصر خارجي الآن يتلاعب بمصير المنطقة كلها، ويهز المعادلات الإقليمية القائمة، ما ينذر بتخلخل كبير في النظم والمجتمعات، الأمر الذي يهدد بخطر تجدد انفراط عقد التسوية الوطنية اللبنانية، وانفجار مكوناتها. لذا يستدعي الأمر حركة استدراك انقاذية ترد الحال اللبنانية من مسار الطوائف المتآلفة أو المتناحرة، إلى حركة بناء الدولة اللبنانية على قواعد راسخة، وفي طليعتها معالجة الشروخ العميقة في العيش المشترك والوحدة الوطنية.

تحدي الحاضر

أشارت استطلاعات للرأي أجرتها مطبوعة شهرية بيروتية وصدرت في فبراير (شباط) 2006م، إلى أن غالبية الطلاب الجامعيين اللبنانيين، ما زالت متمسكة بمفهوم المواطنة، على رغم موجة طائفية ومذهبية فعلت فعلها بشكل عام، ولم ينج منها حتى الجسم الطلابي.

وجاء في القسم المتعلق بالطلاب الجامعيين من الاستطلاعات التي أجرتها مطبوعة "انترناشونال ديلي" الشهرية International Daily أو "الدولية للمعلومات"، كما هو اسمها بالعربية، أن 57.8 في المائة من الذين جرى استطلاع آرائهم، قالوا إنهم يفضلون العيش في

منطقة متعددة الطوائف الدينية، إذا أعطوا حرية اختيار منطقة سكنهم، لكن بشرط أن تبقى ظروف معيشتهم في المستوى نفسه، الذي كانت عليه في المكان السابق؛ وقال 40.6 في المائة أنهم يفضلون المنطقة التي تشكل طائفتهم الغالبية فيها. ولم يحدد 1.6 في المائة ممن وجهت إليهم الأسئلة موقفهم من الأمر.

وقد أجري الاستطلاع بين 31 أغسطس (آب) و14 أكتوبر (تشرين الأول) من سنة 2005م. واستطلعت المطبوعة، التي تعنى بشؤون المعلومات واستطلاعات الرأي والتوثيق، آراء 675 طالباً وطالبة من تسع جامعات لبنانية متنوعة. وذكرت أن هامش الخطأ في الاستطلاع بلغ في سلبه وإيجابه نسبة 1.9 في المائة.

وفي تفاصيل هذا السؤال أن 91.5 في المائة من أجوبة طلاب الجامعة الأميركية في بيروت (AUB)، قالت إنها تفضل السكن في أماكن متعددة الطوائف، وتلى ذلك طلاب الجامعة اللبنانية الأميركية (LAU)، إذ فضل 86.7 في المائة ممن استطلعت آراؤهم الأماكن المختلطة طائفياً. أما النسبة الدنيا فقد سجلت في جامعة نوتردام، إذ فضل 15.4 في المائة الأماكن المختلطة طائفياً.

وأضاف الاستطلاع أن 21.4 في المائة من الطلاب الذين اختاروا الأماكن المختلطة، قالوا أنهم على رغم خيارهم هذا، لن يتزوجوا من أشخاص من غير طوائفهم. وردّاً على سؤال للطلاب والطالبات عن دين أصدقاءهم وصديقاتهم المفضلين، قال 40 في المائة منهم إن أصدقاءهم المفضلين هم من طائفتهم نفسها، بينما ذكر 30.90 في المائة أن أصدقاءهم المفضلين هم من طوائف أخرى.

وفي الأجوبة عن سؤال حول أهمية انتماء الطلاب الديني في اختيار أصدقائهم، قال 10.5 في المائة إن الانتماء الديني مهم وشديد التأثير في اختيار أصدقائهم، بينما ذكر 45.6 في المائة أن الانتماء الديني ليس بذي أهمية في اختيارهم أصدقاءهم. وقال 40 في المائة أن للانتماء الديني أهمية محدودة في انتقائهم أصدقاءهم.

وقالت المطبوعة إن هذا إذا قورن باستطلاع للرأي أجرته سنة 2003م، وأشار إلى أن 53.3 في المائة ممن أجابوا عن الأسئلة، أعلنوا أن الانتماء الديني لا تأثير له إطلاقاً في اختيار الأصدقاء، "نلاحظ أن هناك ارتفاعاً في المشاعر الطائفية لدى اللبنانيين، ممن هم في سن الشباب". لكن من ناحية أخرى أظهر الاستطلاع الحالي أن 73.3 في المائة ممن أجابوا عن الأسئلة، قالوا إنهم لا يؤمنون بأن أفراد طائفتهم هم أفضل من الآخرين، بالمقارنة بنسبة 26 في المائة قال فيها المستطلعون أن أفراد الطائفة التي ينتمون إليها هم أفضل من أبناء الطوائف الأخرى.

وبالنسبة إلى الزواج المختلط في لبنان، حيث يسافر الشاب والفتاة المنتميان إلى طائفتين مختلفتين إلى قبرص أو إلى تركيا ليتزوجا زواجاً مدنياً، وليعودا إلى لبنان حيث يعترف بزواجهما، بينما لا يستطيعان القيام بذلك في لبنان، قال 64.3 في المائة ممن أجابوا عن الأسئلة أنهم يوافقون على فكرة الزواج من شخص من طائفة أخرى بينما أعلن 37.7 في المائة عدم موافقتهم على ذلك.

وردا على سؤال عما يفعله مؤيدو الزواج من طائفة أخرى، إذا رفض أهلهم زواجهم هذا قال 47.3 في المائة إنهم سيمضون قدماً في زواجهم، بينما قال 8.6 في المائة إنهم سيرضخون لإرادة الأهل، وأجاب 44.1 في المائة بأنهم لا يعرفون.

وقالت المطبوعة إنه مقارنة باستطلاع أجرته سنة 2002م، وأشار إلى أن 76.9 ممن أجابوا عن الأسئلة أعربوا عن تأييدهم لإقرار قانون للزاج المدني الاختياري "فإننا نلاحظ انخفاضاً في أوساط من هم في عمر الشباب لتأييد فكرة جعل الزواج المدني خياراً قانونياً" في لبنان، بينما ارتفعت نسبة معارضي هذا القانون من 22.8 في المائة قبلا إلى 30.5 في المائة الآن.

الطائف ضمانة

في الحال اللبنانية اليوم مأزق كبير؛ كتل طائفية تدير دفة البلاد وتسيطر على جميع المؤسسات الدستورية، وهي صاحبة القرار دون سواها في مصير النظام والدولة؛ وهي في خطابها السياسي وممارستها، ترتاح لنفوذها ولتكوينها الشعبي المؤطر والمنظم في تيارات طائفية، وأكثر من ذلك ترتاح لتوازنات السلطة، ومواقعها وأدوارها فيها، ومهماتها وفقاً للتوزيع الذي تم اعتماده في الطائف. وبسبب من ذلك كله ولأجله، يصبح تحريك ملف إلغاء الطائفية، مغامرة غير مضمونة النتائج لأي من المجموعات مهما كبر حجمها أو صغر؛ وتعيش هذه المجموعات بقلق شديد الآن من المتغيرات الإقليمية، وتأثيراتها على مستقبلها كتيارات سياسية أو ثقافية أو دينية.

هناك توازن استراتيجي بالمعنى الحربي للكلمة بين الجماعات، يحرص الجميع على عدم الإطاحة به كلياً، خوفاً من مضاعفات خطيرة؛ فالصراع الدائر الآن في البلاد لا يزال تحت سقف ما يسمى "الطائف"، وهو صراع على تحسين التوازنات السياسية، أخذا بالاعتبار المتغير الإقليمي الأساس الذي هو الانسحاب السوري من لبنان. لكن هذا هو توصيف حسن النية، يقصد منه إبعاد الهواجس والمخاوف من تبديل جوهري في الدولة؛ أي أن هناك تطمينات بالقول إن المقصود هو توازن بين التيارات السياسية وليس بين مواقع الفئات الطائفية؛ لكن ذلك يصطدم في الحقيقة بظاهرة التطابق غير المسبوق في تاريخ لبنان أبدا بين التيارات السياسية واحتكار مجموع تمثيلها السياسي الطائفي.

إن وحدانية التمثيل الطائفي التي أنتجتها الانتخابات الأخيرة، هي القيد الأكثر صلابة الذي يحول دون أي تغيير سياسي، هذا هو الأمر الذي يفرض الآن التسويات السياسية أو الهدنات، بانتظار متغيرات إقليمية تضعف هذا التيار أو ذاك، أو تدعم هذا التيار أو ذاك. لكن البلاد الآن (في ظل التركة السورية الثقيلة الوطأة) في حال من الشلل والجمود وتعطيل المؤسسات ومن الاختناق، فهي لا تستطيع أن تعالج واحدة من مشكلاتها الرئيسية، بما في ذلك الوضع الاقتصادي الضاغط بقوة، الذي استدعى تلك الصرخة من

الهيئات الاقتصادية ورجال المال والأعمال والفئات الاجتماعية، التي يمس الواقع الحالي مكتسباتها أكثر من تلك القوى الاجتماعية المفقرة، التي لا تجد من يعبر عنها ويمثلها اليوم أو يتحدث عن همومها.

إن جمعيات المصارف والتجار والصناعيين، هي التي تطالب بالحلول السياسية حماية لمصالحها الاقتصادية؛ هذه المفارقة تتصل بواقع الفئات الشعبية المسلوبة الإرادة، بين تعبئة طائفية متعاظمة مجدداً، تفرز نزعات فاشية، وبين رشوة مستدامة تقوم بها هيئات الخدمات الطائفية، وما بين هذه وتلك خيارات الهجرة.

إنه واقع مأساوي مأزوم حتى على مستوى المخارج النظرية. هكذا تنتصب الطائفية بوصفها أمراً واقعاً ونظاماً قوياً في غياب البدائل. لكن ذلك كله لا يمنع من التفكير في مأزق النظام الطائفي، لما بات يحمله من مخاطر على مجموع الشعب اللبناني، وما يستدعيه من أزمات لا حلول لها في ظله، وما قد يقود إليه من تجديد للحرب الأهلية، مع انسداد أفق الحلول السياسية، أو مع متغيرات إقليمية هي الآن في مخاض مثقل بالعنف والتصدعات، واشتداد النزعات الدينية والمذهبية.

فإذا كان ثمة رهان على احتواء النزاع الطائفي، فهو رهان سلبي يأتي من استحالة استمرار الاستقرار السياسي في ظله؛ وليس المطلوب فوراً تجاوز النظام الطائفي أو إلغاؤه بقرار، بل التصدي لمهمة معالجته وفق منظور تاريخي متدرج، حتى لو تم وصف ذلك بالإصلاحية الطائفية.

إن الخوف من الحرب الأهلية هو بحد ذاته قضية تحتل مركز الصدارة في بناء مشروع وطني تنضم إليه قوى متعددة الطوائف والمصالح والأهداف. إن مركز الثقل الآن في برنامج كهذا، هو تطبيق الطائف في بعده الإصلاحي المؤسساتي. فالقلة القليلة المتبقية من الناس المؤمنة بالسلم الأهلي والحفاظ على الوحدة الوطنية وببقاء الدولة موحدة وفعالة في أداء دورها الناظم للمجتمع، تستطيع أن تبدأ في تصحيح المسار. وبالفعل مطلوب الآن خوض

معركة قانون الانتخاب بوصفه مدخلاً لإحداث اختراق جدي للكتل الطائفية المغلقة. هذه هي وظيفة التمثيل النسبي. وهنا يجب أن يفهم التمثيل النسبي كواحد من أشكال معالجة الخلل في التمثيل الطائفي أيضاً.

ثمة حاجة لشرح ذلك إزاء تعذر تحقيق مساواة مطلقة في الدوائر الانتخابية. ثمة حاجة ملحة لإصلاح القضاء وتحقيق استقلاله، وهناك كتلة مصلحية كبيرة لذلك. بعض النخب المعنية مباشرة على هذا الصعيد، لا تقوم بدورها الآن لأنها لا تملك ثقافة حقيقية حول مسألة العدالة. النخب الإعلامية تستسهل الحديث عن القضايا السياسية الكبرى، ولا جهود حقيقية تبذل لإثارة المشكلات التي تمثل منطلقات لتوسيع حقوق المواطنين. الثقافة الديموقراطية في لبنان ما زالت هجينة؛ تحتاج إلى حلقات إعلامية تبحث في كيفية عمل المؤسسات الدستورية من خارج المعارك السياسية اليومية. وعلى اللبنانيين أن يحسموا أمرهم في اختيار وجهة، بين القبول بالنظام الطائفي، ومعالجة قضاياها على أساسه والقبول بأخطاره، أو أن يمضوا في ضرورة تجاوزه.

سياقات تاريخية، وتجربة حاضر؛ وما بينهما نصوص دستورية قامت على أساس منها آمال عريضة، في بناء بلد خارج إسار زبائنية الطوائف في ظل دولة الرعاية. وبقدر ما يستبطن هذا النموذج اللبناني مادة الفرادة والغنى الثقافي والروحي، بقدر ما تعترض الإستفادة منه في المضي باستكمال مشروع الدولة؛ عقبات ومعوقات:

فيا دارها بالخيف إن مزارها قريبٌ ولكن دون ذلك أهوال

شـيـعـة الـخـلـيـج مـــن الـمـصـادمـة إلـــى الـمـشـاركـة السياسية

أكـرم ألـفي (*)

حثت التطورات التـي أعقبـت الحرب على العـراق في عـام 2003م، المهتمـين بشـؤون المنطقـة علـى تتبع الحالـة الشـيعية، خصوصـاً في منطقـة الخليـج، التـي يمثـل الشـيعة فيها وزناً لا يسـتهان به، ورصـد المراحـل التاريخية لتطور علاقتهم بالسلطة الحاكمة، تلك المراحل التي تدرجت من عمل سـري، إلى التنقل بين "المرجعيـات" التي لاءمت كل مرحلـة، ثـم تحولـت إلى صـدام علنـي وعنـف متبـادل، إلى أن شـهدت اللحظـة الراهنـة، التـي تداخلـت فيهـا المتغيرات الدولية بالأوضـاع الإقليمية، تحولا مهما في الفكر والحركة الشـيعيتين باتجـاه الخيار السـلمي، والحصـول قـدر الإمكان على مكتسـبات عن طريق المشـاركة السياسـية. وفي حين كان لكل دولة خليجية تجربتها الخاصـة في التعاطي مع المسـألة الشـيعية. ومـع أن لـكل طائفة شـيعية قدر من الخصوصـية داخـل بيئتهـا، وفي محيط الدولـة الواحـدة، إلا أن الملاحظ أنها اشتركت معظمها في الخطوط العامة لكل مرحلة.

(*) كاتب وباحث سياسي مصري

احتلت المسألة الشيعية صدارة قضايا الساحة السياسية العربية، منذ الغزو الأميركي للعراق، وكانت مشاهد الحشود الغفيرة التى قصدت كربلاء والنجف، لممارسة الشعائر الدينية الشيعية جديدة على الكثيرين، وكأنهم فوجئوا بوجود هذه الكتلة البشرية الشيعية في المنطقة، ثم كان الزلزال الصادم بنتائج الانتخابات العراقية في ديسمبر 2005، التي أفرزت لأول مرة في تاريخ العالم العربي منذ أكثر من 800 عام، سلطة بقيادة شيعية.

وصف الكاتب الأميركي المتخصص في الشأن الشيعي فالي نصر "Vali Nasr" صاحب كتاب (Shia Revival – الإحياء الشيعي) هذه المشاهد بأنها "تشير إلى تغيير ميزان القوى بين السُنَّة والشيعة في المنطقة الممتدة من باكستان إلى لبنان، بفعل الغزو الأميركي للعراق، بعد حالة ثبات دامت طويلا"[1]. وأكد فالي أن الروابط الدينية والثقافية التى تجمع الشيعة، تتمظهر سياسياً في اللحظة الراهنة، مما يجعل السياسة الشيعية تعود بقوة إلى ساحة المنطقة.

لكن، غالبية الكتابات الأميركية حول الإحياء السياسي الشيعي في العالم العربي "Shia Revival" يسيطر عليها مفهوم "الصراع المفتوح" بين السُنَّة والشيعة، وهو القاعدة التى تنطلق منها غالبية الكتابات البحثية، خصوصاً تلك التى يروج لها معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى "Washington Institute For Near East Policy"، وهو المنظور الحالي لوضعية الصراع السياسي في الشرق الأوسط، من وجهة النظر الأميركية – في أغلبها – كانعكاس لصراع طائفي وديني، خصوصاً الصراع بين السُنَّة والشيعة، أو بين المسلمين والمسيحيين، وهو إفراز لرؤية كلاسيكية للصراع العربي – الإسرائيلي كصراع بين اليهود والمسلمين. إلا أنه عندما نتحدث عن منطقة الخليج العربي، فإن هذا المنظور يعوقنا، وعلى وجه الخصوص أن ما حدث بعد 2003 كان إحياءً شيعياً سياسياً في المنطقة، غير أنه في صيغة مصالحة ومشاركة، وليس بأفق الصراع العنيف، وإن احتفظ بكونه إحياءً على قاعدة طائفية.

(1) Vali Nasr, Regional Implications of Shia revival in Iraq, Washington Quarterly, summer 2004, p.7.

على نقيض الحالة العراقية، فإن الشيعة لا يمثلون أغلبية في دول الخليج العربية، سوى في مملكة البحرين بنحو 60 % إلى 65 % من إجمالي السكان، ولا تزيد نسبة الشيعة في المنطقة عن 40 % بأقصى تقديرات، أي بنحو 4.5 مليون نسمة، أغلبيتهم من أتباع المذهب الجعفري (الإثني عشرية). ويسكن نحو أكثر من نصف شيعة الخليج في المنطقة الشرقية بالسعودية (القطيف والأحساء) بنحو 2.7 مليون نسمة[2]، ويمثلون نحو 25 % من سكان الكويت، و16 % في قطر، و6 % في دولة الامارات العربية المتحدة، وأقل من 5 % في سلطنة عمان[3].

وهكذا فإن الشيعة يمثلون أقلية عددية مهمة في غالبية دول الخليج، وأكثرية في دولة وحيدة هي البحرين كما سبق ذكره. وبالتالي فإن إمكانية الصدام على السلطة السياسية غير متوافر بالنسبة لها في الخليج، على عكس العراق. بل إن السنوات الأخيرة أبرزت تطورات هامة في الخطاب السياسي الشيعي بالخليج، يميل بقوة نحو الاندماج داخل الأنظمة السياسية الحالية، والحصول علي نصيب عبر المشاركة، وليس الصراع العنيف والرفض والتمرد كما كان في الثمانينات.

وعلى نقيض ما روج البعض، فإن حالة العراق أفرزت ميل النخبة الشيعية الواضح نحو العملية السياسية، والمشاركة كسبيل للحصول على مكتسبات ممكنة عبر تبني خطاب سياسي إصلاحي، وقد حققت هذه الرؤية مكاسب لهم عبر صندوق الانتخابات، إلى جانب تحول القيادة الدينية المؤثرة من الخميني "الثوري" إلى علي السيستاني "الإصلاحي"، بالإضافة طبعا إلى نضج النخبة الشيعية الدينية في المنطقة بعد تجربة استمرت أكثر من ثلاثة عقود من المواجهة والصدام.

---

(2) أظهر الاحصاء السكاني الرسمي السعودي في 2004 الذي شمل 22.670.000 مليون نسمة بينهم 16.529.302 سعودي أن نحو 10 إلى 15 % هم من أتباع "الإثني عشرية" وهم أغلبية الشيعة في السعودية، ووفقا لنسب تزايد السكان في السعودية فإن التقديرات وصلت بالشيعة اليوم إلى 2.7 مليون من أصل 27 مليون نسمة تقطن البلاد.

(3) هذه الأرقام تستند إلى إحصائيات CIA Factbook، وتقديرات تقارير مجموعة الأزمات الدولية "International Crisis Group" ووفقا للأرقام المتوفرة، فإن الشيعة يمثلون من 10 % إلى 15 % من إجمالي المسلمين، بنحو 190 مليون نسمة، بينهم 60 مليون في إيران، و30 مليون في باكستان، وبإجمالي 50 % من سكان المنطقة من باكستان إلى لبنان.

ولعل مساهمة الاحزاب والتيارات الشيعية السياسية الأساسية بقوة في الانتخابات المحلية بالسعودية عام 2005، وفي الانتخابات النيابية والبلدية بالبحرين في 2006، واستمرار المشاركة الفعالة في الانتخابات الكويتية التى أجريت في 2006 أيضاً، تعبير أكثر دلالة عن تبني نخبة الطائفة الشيعية لخيار المشاركة السياسية في اللحظة الراهنة.

ونرى، من خلال رصد التطورات الحادثة في المنطقة، أن خيار المشاركة السياسية لدى الشيعة، هو خيار استراتيجي وليس تكتيكياً، فقد دخلت النخبة الشيعية في منطقة الخليج العربي بعد احتلال العراق في مرحلة جديدة، تقوم على رؤية أن الهدف ليس في "قلب الطاولة" بل في الحصول على "كرسي على الطاولة" لتحقيق مكاسب واضحة وحقيقية للطائفة، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ودينياً.

إن هذا لا ينفي وجود مجموعات صغيرة ومحدودة التأثير، مازالت تتبنى خطاب الصراع المفتوح والصدام مع السلطة. ولا ينفي كذلك أن النخبة الشيعية مازالت تنطلق من مشروع طائفي واضح، يقوم على أن الجمهور المستهدف هو أبناء الطائفة. وأن الغرض الأساسي من المشروع السياسي، هو تحقيق أهداف الطائفة. وإن كانت تحرص في الأغلب على وضعه في سياق مشروع وطني عام؛ وهو ما لا يتناقض مع رؤيتها في أن تحقيق دولة المواطنة في اللحظة الراهنة، سيمنح الشيعة مكاسب ضخمة، في ظل رؤية أن الدولة الحالية تمارس نوعاً من الغبن في مواجهة المواطن الشيعي.

وسنحاول في سياق بحثنا بلورة تصور لدور الظروف الاقليمية، والقيادة الدينية الشيعية، والتجربة السياسية الحديثة، في تبني النخبة السياسية للطائفة في الخليج خيار المشاركة، مع وضع تصور للمستقبل السياسي الشيعي في الفترة المقبلة، خاصة في ظل التغيرات الاقليمية المستمرة التى تعصف بالمنطقة.

أولاً: من اليسار إلى ولاية الفقيه

خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، برزت أهم الحركات السياسية

المعارضة في الخليج على يد اليساريين والقوميين والناصريين، وكانت هذه الحركات تنشط بشكل واضح بين الشيعة. ففي تلك الفترة، التى استمرت نحو عقدين، كانت المعارضة تستقوي في المنطقة بفعل التحولات الإقليمية، وظهور الناصرية، والنفوذ السوفياتي المتنامي عالمياً. وكان وقود الخطاب التحرري اليساري الجديد هم الفقراء، والمثقفون المستبعدون من أجهزة الدولة، وغالبيتهم كانت من الشيعة. وساعد على ذلك أن المناطق الفقيرة في شرق السعودية، وفي المنامة بالبحرين، وفي غالبية دول الخليج العربي، كانت تقطنها أغلبية واضحة من الطائفة الشيعية، مما جعل البعض يردد في تلك الفترة المقولة الشهيرة "عندما تجد شيعيا تجد شيوعياً، تعبيراً عن عملية "الردكلة" بمعنى التحول نحو الراديكالية، التى شهدتها هذه التجمعات في العقود الثلاثة من الخمسينيات إلى السبعينيات.

وقد تبنت النخبة الشيعية الإيديولوجية اليسارية والخطاب العلماني القومي، كتعبير عن البحث عن جسر لإنهاء الانقسامات والتفرقة الطائفية، وكسبيل لانخراطهم في المسرح السياسي، وهو الوضع الذي جمع شمل كافة المثقفين الشيعة خارج الخليج أيضاً، خاصة في لبنان وأفغانستان وباكستان. وعلى سبيل المثال، فإن أغلبية أعضاء حركة الإتحاد الوطني (يسار قومي)، التي تأسست بالبحرين العام 1954 كانوا من الشيعة، وكذلك كان الشيعة يمثلون نسبة هامة من قيادات حركة القوميين العرب في الكويت (1962-1967).

وفي السعودية، كان الشيعة المشاركين الرئيسيين في مظاهرات 1956 العمالية في منطقة الظهران، والتي كانت بداية حركة سياسية قوية في العام نفسه مروراً باجتماعات "القطيف"، وانتهاءً بالتظاهرات الحاشدة وقت زيارة الزعيم المصري الراحل جمال عبدالناصر في 1956 للسعودية، وفي 1963 عندما تم الإعلان عن اكتشاف تنظيم شيوعي في السعودية، والحكم على أعضائه، كان أغلبية المحكوم عليهم من الشيعة من أبناء المنطقة الشرقية في المملكة.

هكذا انخرط الشيعة بفاعلية منذ بداية ظهور التنظيمات والحركات السياسية السرية والعلنية، التى شهدتها منطقة الخليج، وقد انكسرت هذه الحركات مثل نظيراتها

في العالم العربي على وقع هزيمة يونيو (حزيران) 1967. إلا أنها احتفظت بحالة من الزخم النسبي بفعل حركة "ظفار" الثورية في سلطنة عمان، والتى منحت الحركات المعارضة اليسارية والقومية الخليجية قدرة على البقاء بعد 67. وهو ما استمر حتى منتصف السبعينيات، وبعدها بلغ الفعل السياسي لهذه الحركات، التى يمثل فيها الشيعة العمود الفقري، درجة شديدة من التراجع.

وكان العام 1979 بمثابة الزلزال الذي قلب خريطة المعارضة الشيعية في منطقة الخليج العربي رأساً على عقب، فمع نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية بزعامة آية الله الخميني، برز على الساحة جيل جديد من القيادات، يتبنى رؤية الخميني في ولاية الفقيه، وجعل رجال الدين في المرتبة العليا في الهرم القيادي التنظيمي للأحزاب السياسية.

جاءت الثورة الإيرانية كنموذج ناجح في التغيير بالقوة، بقيادة رجال الدين للشارع الشيعي بإيران، ومع أفول حلم القومية العربية، تلقفته قيادة شابة تربت في "حوزات" النجف لتعيد إنتاج المعارضة الشيعية في المنطقة على قاعدة رؤى الخميني، ومستفيدة مما حققته الثورة الإيرانية من "عدوى الثورة" وسط الطائفة، بالإضافة إلى الدعم المالي والمعنوي المستمر من طهران. ويمكن القول إن الثورة الإيرانية، كانت النقطة الفاصلة في تحول النخبة الشيعية، وتبنيها خطاباً دينياً طائفياً راديكالياً على امتداد بلدان الخليج، وخاصة في المنطقة الشرقية بالسعودية، وفي البحرين.

إن هذا لا يعني أن التنظيمات الشيعية الدينية كانت وليدة 1979، بل كان هناك تراث لهذه التنظيمات منذ نهاية الخمسينيات؛ وهي التنظيمات التي تأثرت بتجربة حزب "الدعوة الإسلامية" الذي أسسه محمد باقر الصدر في النجف بالعراق عام 1957. ففي الكويت، تأثرت نخبة الستينيات بالنهج الفكري، والوعي الحركي، اللذين أتى بهما بعض قيادة حزب "الدعوة" من العراقيين، وعلى رأسهم الشيخ علي الكوراني، والذي جعل من مسجد "النقي" مركزاً لدعوته السياسية [4]. وأسست هذه المجموعة حزباً يحمل نفس

(4) فلاح عبد الله المديرس، الحركة الشيعية في الكويت، ، الكويت، دار قرطاس للنشر، 1999.

الاسم العراقي "الدعوة"، والذي حمل في البداية اسم "خط جمعية الثقافة"، نسبة إلى استخدام جمعية الثقافة كمقر لنشاطاتهم الحزبية؛ ولاحقت السلطات أعضاء الحزب في نهاية السبعينيات عقب الثورة الإيرانية. كما تأسس في الكويت حزب "الحركة الإسلامية"، والذي كان يحمل رؤية وأفكار الخميني في الستينيات، والذي تحول فيما بعد إلى "الحزب الإسلامي"، وكان من أهم مؤسسيه: سيد أحمد المهري وسيد محمد جواد المهري وهو حزب لم يستمر طويلاً، وسرعان ما اختفى من الساحة السياسية. وكانت هناك كذلك جمعية الثقافة الاجتماعية التي ظهرت في 1963، وكانت تتبني خطاباً اجتماعياً ودينياً تحول إلى السياسة مع نهايات 1979.

بالإضافة إلى تلك المجموعات، كان السيد محمد الشيرازي، الذي وصل من كربلاء إلى الكويت في 1971، هربا من الحكم البعثي بالعراق، قد شكل جماعته. وهي المجموعة التي ارتبطت في الكويت بالأنشطة التربوية والثقافية، ولكن أهميتها تنبع من كونها المدرسة الرئيسية التي تخرج منها عدد هام ومؤثر من قيادات الشيعة الدينية بالبحرين، وشرق السعودية. فعلى صعيد النخبة الشيعية السعودية، كان الجيل الحالي من القيادات، وفي مقدمتهم الشيخ حسن الصفار، قد التفوا حول الشيخ محمد الشيرازي في مدرسته الدينية بالكويت في 1974، والتي أسسها بالتعاون مع محمد تقي المدرسي، وكان حسن الصفار قد انتقل من النجف إلى قم بإيران بعد استيلاء البعث على السلطة في العراق[5].

وخلال دراسته بالكويت، التقى الصفار، وغيره من رجال الدين الشيعة الشباب، أقرانهم من حزب " الدعوة" العراقي، والذين كان لهم تأثير واضح على رؤيتهم السياسية. وفكرياً، تبنت هذه المجموعات خطاب الخميني الخاص بولاية الفقيه، والدعوة إلى ثورة إسلامية وتغيير النظام؛ فقد كانت الكويت هي التربة التي نمت فيها القيادات الشيعية الخليجية الجديدة، والتفوا حول دعوة الشيرازي، الخاصة بلعب رجال الدين دوراً مباشراً أكبر في السياسة المحلية والوطنية، وأن يكون رجال الدين أكثر حزماً في مطالباتهم باحترام حقوق الشيعة الدينية والسياسية، ورغم اتفاق الشيرازي مع الخميني حول ولاية الفقيه إلا أنه لم يكن يدعو إلى الحكومة الإسلامية على الفور.

(5) The Shiite Question in Saudi Arabia, International Crisis Group, Middle East Report N 45- 19 September 2005, p.3.

وفي عام 1977، عاد الصفار إلى شرق السعودية، وقد أسس وأنصاره حركة سياسية – دينية، لازالت مهيمنة؛ وهي حركة "الإصلاح" السرية، وعملت المجموعة على نشر أشرطة الكاسيت وخطب الجمعة الموجهة، ووزعوا إنتاجاً إعلامياً احتوى فكراً شيعياً أكثر تسييساً وانفتاحاً[6].

وفي البحرين، ترافقت الثورة الإيرانية مع حالة انكسار الحركة الوطنية، وحل الملك الراحل عيسى بن حمد آل خليفة البرلمان في 1975، الذي حمل صعود اليسار القومي، وحضن نخبة الأغلبية الشيعية؛ وظهرت بعد هذا التاريخ "منظمة العمل الإسلامي" التي انبثقت عنها "الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين" في 1980، و"حركة أحرار البحرين" و"حزب الله – البحرين".

وتزامن سطوع نجم القيادة الدينية الشيعية كبديل عن النخبة العلمانية، مع الثورة الإيرانية؛ وتبلور خطاب طائفي واسع في المنطقة خلال الحرب العراقية – الإيرانية؛ حيث تبنت خطاباً للعصيان السياسي، وحصلت على دعم خارجي مباشر وغير مباشر، وأسست مراكز للتنشئة السياسية والتجنيد والتعبئة والحشد خارج رؤية السلطة، متمثلة في المساجد والحسينيات. إلا أنها قوبلت، من جانب السلطات، بعنف شديد أدى في النهاية إلى قمعها، وإن اختلفت السيناريوهات من دولة لأخرى. وفي الاستنتاج الأخير كانت هذه المرحلة هي نقطة القطيعة النهائية للمشاركة الشيعية السياسية في سياق وطني، وتخندقها في إطار الطائفة المغلقة. ففي السعودية كان النموذج الأكثر وضوحاً، حيث قاد حسن الصفار ورفاقه حركة عصيان واسعة في المنطقة الشرقية في نوفمبر 1979، انتهت بصدام واسع مع قوات الحرس الوطني السعودي ومقتل العشرات، وبعدها نُفي الصفار إلى إيران قبل أن يستقر بسوريا. حيث أعاد الصفار تسمية حركة "الإصلاح" إلى "منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية".

ويلاحظ أن تفعيل القيادات الشيعية الدينية الشابة لممارستهم السياسية، وتأثرهم

(6) The Shiite Question in Saudi Arabia, ibid, P. 5.

بخطاب الخميني الراديكالي، وتشددهم في خطابهم الخاص بإنهاء التمييز ضد الشيعة، لم يقد للدعوة صراحة إلى إقامة دولة "الإمامة" في بلادهم، على الرغم من تبنيهم خطاب ولاية الفقيه في داخل تنظيماتهم وجمعياتهم السياسية.

ثانياً: من الخميني إلى السيستاني

تمثل (المرجعية) السلطة الرئيسية لتفسير الشريعة الإسلامية لدى الشيعة، وهي تحصل على "الخمس" من دخل التابعين لها، حيث تقوم بإنفاقه على مؤسساتها الاجتماعية والدينية، وخصوصاً على طلابها في "الحوزات العلمية". إن المرجعية هي قمة السلم الديني الشيعي، فطلب التوجيه من رجل الدين "المرجعية التقليدية" يحتل مركزاً رئيسياً في العقيدة الشيعية. و لم تعد المرجعية منذ نهاية السبعينيات صاحبة سلطة دينية بحتة، بل تحولت إلى قيادة سياسية واجتماعية بالغة الأهمية والتأثير في جموع الطائفة، ويرجع هذا التحول إلى الثورة الإيرانية، التي لم يكن قبلها للفقهاء الشيعة علاقة واضحة بالسياسة. بل إن أغلبية المراجع الشيعية كانت تخجل من العلاقة مع السلطة وترفضها، وهو ما لاينفي بقاء الدور المحوري لرجال الدين في التجمعات الشيعية بشكل عام، من جراء العملية التاريخية الطويلة التى تعرض خلالها الشيعة للتهميش.

وكان للخميني ونجاح ثورته دور محوري في تغير وظيفة "المرجع"، وسط التجمعات الشيعية الدينية، فقد أحدث الخميني ثورة في مجال دور رجل الدين الشيعي في العمل السياسي[7]، عبر تاسيس خطاب يجعل من "العِمامة" القيادة الضرورية للوقوف ضد "المظالم"، وبكونها المرجع الأخير في القرارات ذات العلاقة بالعمل السياسي. وهكذا فإن الخميني أعاد إنتاج نظرية السلطة الشيعية عبر طرحه نموذجاً دينياً للسلطة بعيداً عن تكرار روايات الأئمة الإثني عشر، والعلاقة التقليدية بين الفقيه ومقلديه داخل إطار "الحوزة"

(7) ضمّن الخميني نظريته في كتاب "الحكومة الإسلامية"، وأعاد تحرير الجانب الفقهي منه في كتاب "البيعة". والكتاب الأول هو الوحيد الذي عالج فيه الخميني فكرة الحكومة الشرعية. عدا عن هذين الكتابين فإن أبرز مصدر لآراء الخميني السياسية هو مجموعة «صحيفه نور».

الضيق، وحمل خطاب الخميني في الوقت نفسه دعوة "تثويرية"، حيث نادى صراحة خلال حرب العراق بإسقاط نظم الحكم الخليجية، ودعا الشيعة في هذه البلدان إلى الانقلاب على الأسر الحاكمة.

هيمن هذا الخطاب "الراديكالي" على تصورات النخبة الشيعية الدينية الجديدة، التى حولت أنظارها إلى طهران لتتلقى منها التعاليم الجديدة. وساعد على ذلك تبني محمد مهدي الشيرازي، الذي ساهم في تربية غالبية القيادات الشيعية الجديدة في الخليج، أغلب أطروحات الخميني الخاصة بولاية الفقيه. وقد ظلت هذه الأطروحات السياسية تغذي منهج الصدام والمواجهة لدى النخبة الشيعية الدينية ببلدان الخليج حتى نهاية الثمانينيات، مع انتهاء الحرب العراقية – الإيرانية ووفاة الإمام الخميني في 1988.

وبقي محمد مهدي الشيرازي، صاحب الرؤية القريبة من الخميني، وإن كانت بصيغة أكثر اعتدالاً، بقي هو المرجعية الأهم، والمرجع الرئيسي لدى الشيعة في الخليج، وظل أغلب شيعة الخليج يقلدون، إلى جانب الشيرازي، مرجعيات النجف وخاصة أبا القاسم الخوئي وعلي السيستاني وكذلك محمد حسين فضل الله، المرجعية اللبنانية الشهيرة. وهذا يرجع بالأساس للتأثر بمدرسة النجف تاريخيا على حساب مدرسة "قم" الإيرانية، بالإضافة إلى عدم وجود مجتهد مقيم[8] في كافة دول الخليج.

لكن، مع وفاة محمد مهدي الشيرازي في 2002، وخروج "مرجع النجف" من حصار "الصمت"، الذي فرضه عليه نظام صدام حسين، في 2003، سطع نجم السيستاني وريث الخوئي، ليصبح المرجعية الأهم دينياً وسياسياً لأغلبية النخب الشيعية في العالم والمنطقة.

وآية الله علي السيستاني[9] هو المرجع الأكثر نفوذا وتأثيراً على الإطلاق وسط شيعة العالم، ووفقاً لدراسة أميركية فإن نحو 80 % من الشيعة يتبعون السيستاني، بينما يتوزع

(8) المجتهدون وفقا للتعاليم الشيعية هم إولئك الذين يمتلكون القدرة على إصدار التفسيرات والفتاوى بناء على معرفتهم بالشريعة الإسلامية والفقه.

(9) ولد السيستاني بإيران في الثلاثينيات من القرن الماضي بمدينة مشهد الإيرانية وتعلم في مدينة "قم" ثم انتقل إلى النجف.

الباقون على كل من محمد حسين فضل الله وخامنئي والشيرازي ومحمد سعيد الحكيم وروحاني. ولدى السيستاني أكثر من 2000 ممثل ديني حول العالم، ويصل دخل مؤسساته الاجتماعية من 500 إلى 700 مليون دولار، وتزيد قيمة أصول مرجعيته عن 3 مليار دولار[10]. هذه الأرقام تشير بوضوح إلى النفوذ الذي يتمتع به السيستاني، وتدلل على مدى أهمية مواقفه السياسية في التأثير على توجهات نخبة وجمهور الشيعة[11].

ويمثل السيستاني الفقه الأكثر اعتدالاً في الإسلام الشيعي – إلى جانب فضل الله – فهو يرفض ولاية الفقيه كما طرحها الخميني، ويحمل سياسياً رؤية مؤيدة للديموقراطية والمشاركة، من منظور أن الانتخابات والديمقراطية والمشاركة، تعمل من أجل مصلحة الأغلبية العددية للطائفة الشيعية ببلدان مثل العراق أو البحرين، كما تسهم في زيادة حصص الشيعة من الكعكة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، على حسب قوتهم الديموجرافية ببلدان مثل السعودية والكويت، أي أنه يدفع نحو الحصول على "كرسي على طاولة الحكم" بدلاً من الاستبعاد التام، ويدعم كذلك الالتزام بقائمة شيعية موحدة. فالسيستاني حض أتباعه في العراق على المشاركة في الانتخابات في يناير وديسمبر 2005، ودعا شيعة البحرين إلى المشاركة في انتخابات نوفمبر 2006؛ ويحمل كذلك خطاباً يدفع نحو التعايش مع السنة داخل إطار الدولة.

وأصبحت رؤية السيستاني هي السائدة لدى كافة علماء الشيعة في الخليج وقياداتهم السياسية الجديدة. فنجد أن الحركة "الإصلاحية" بالسعودية التي اكتسبت زخماً سياسياً وتنظيمياً بارتباطها بمرجعية مهدي الشيرازي، صارت بعد وفاته أكثر قرباً من السيستاني، وكذلك في البحرين حيث أن حركة "الوفاق" (أهم وأكبرالجمعيات السياسية الشيعية) يقلد أغلب إعضائها السيستاني. ومن هنا فإن تأثر النخب الشيعية وتنظيماتهم السياسية والدينية في الخليج بأطروحات السيستاني، ساهمت بوضوح خلال السنوات الأخيرة، في الدفع نحو خيار المشاركة السياسية، بل والأهم في الدفع بشيعة المنطقة بعيدا عن الخيار الإيراني السياسي والإيديولوجي.

(10) Mehdi Khalaje, The Last Marja, Sistani and the end of traditional religious authority in shiism, The Washington Institute for Near East Policy, Policy Focus, September 2006. P.10-11.

(11) للاطلاع على بيانات السيستاني السياسية موقع http://www.sistani.org/

ثالثاً: "الحسينية" والدور السياسي

على الرغم من تحجيم السلطة للحركة السياسية لكوادر الحركة الشيعية الدينية الجديدة في الثمانينيات والتسعينيات، وتحول حالة النفي إلى مشترك بين القيادات الشيعية التى جمعت بين الديني والسياسي، بعد الثورة الإيرانية، إلا أن هذه القيادة تحصنت – مثل كافة الحركات الدينية في العالم العربي- بالجامع والحسينية كمركز لنشاطها السياسي.

وعقب انتهاء حقبة النفي الخارجي والداخلي، عادت القيادة إلى جمهورها؛ هذا الجمهور الذي لم تفقد حالة الاتصال معه، أو تعبئته وتنشئته وتجنيده وحشده طوال فترة الغياب، بفعل وجود ساحة التجمع الرئيسية، وهو المسجد، وفي الحالة الشيعية لعبت الحسينيات هذا الدور بكفاءة.

كانت الحسينيات طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات – ولا تزال - تلعب الدور المركزي في الحركة الشيعية الدينية الجديدة؛ فليس من الجديد القول أن المساجد في العقود الثلاثة الأخيرة أصبحت في العالم العربي بؤرة التعبئة السياسية، وليس الخليج استثناءً، فالمساجد والحسينيات لعبت دور المركز السياسي البديل، في ظل تحول الهوية الدينية إلى المنظم الرئيسي للسياسة العربية. واستمرت الحسينيات ساحة للمسيرات السياسية والمظاهرات، بينما تحولت مواعظ الجمعة إلى قنوات الاتصال السياسي، وتحولت الكتب والشرائط الدينية إلى بيانات سياسية أكثر منها إرشادات دينية.

وهنا يجب أن نلتفت إلى استفادة الحركة الشيعية من التأثير السيكولوجي الواضح للحسينيات، كتجسيد تاريخي في حياة الطائفة الشيعية لمعاناتهم في الماضي. فالحسينية هنا لا تكتفي بدورها كـ"جامع" ديني وسياسي. بل تحمل في جنباتها قوة الرمز، التى تجعل لها قوة إضافية في التجنيد وتكثيف المشاعر الطائفية المختلطة بـ"المأساة" الدينية. كانت الحسينيات ومازالت رافعة للهوية الشيعية الدينية الطائفية في العالم العربي، وتقف كبديل للمسجد السُنِّي في السياسة الحديثة.

إن تجربة التيارات الشيعية الحديثة، قريبة الشبه إلى درجة التطابق بتجربة "الإخوان المسلمين"، حيث أن الحسينية خرجت من دورها كمجرد مركز للشعائر الدينية، لتتحول إلى مؤسسة اجتماعية/ سياسية بامتياز. فعلى الرغم من تحجيم الحركة السياسية للكوادر السياسية الشيعية، إلا أن المجال فُتح أمامها لخلق شبكات اجتماعية ممتدة، لتقديم خدمات لجمهور الشيعة في ظل غياب واضح لدور الدولة الاجتماعي؛ وساهم في ذلك تركز الشيعة في أغلب دول الخليج في مناطق محددة، وعلى سبيل المثال فإن أغلب الشيعة بالسعودية (80 %) يقطنون منطقة القطيف والأحساء، وفي البحرين حولت السياسة السكانية للدولة في الثمانينيات مناطق في الشمال والوسط والمنامة إلى "جيتوهات" مغلقة للشيعة.

لقد تحول المسجد أو الحسينية في غالبية بلدان الخليج إلى مركز ديني واجتماعي وسياسي لسكان الحي أو الشارع أو المدينة الصغيرة. هذا التواصل العضوي المستمر الذي لا تنقطع أوصاله طوال فترة غياب القيادات، ساهم في تحويل القيادات الشابة في الثمانينيات، عند عودتها، إلى رموز لها الكلمة العليا في الوسط الشيعي، خصوصاً مع تأييد رجال الدين الواسع لهم.

رابعاً: خيار المشاركة

بدأت "رجعة" القيادات "الغائبة" في التسعينيات، حاملةً خطاباً أكثر ميلاً للمصالحة والمشاركة، وفي الوقت نفسه فإن جمهورها أصبح أكثر التصاقاً بـ"رمزيتهم" النضالية، فصارت أقوى بعد "محنة" دامت طويلاً. عادت تلك القيادات بعد أن خفتت موجة الصراع التي أشعلتها الحرب الإيرانية – العراقية في المنطقة، وقد خرجت من كنف الإطار الفكري لولاية الفقيه "الخمينية". لكنها ظلت ملتزمة بالإطار الديني دون دور خاص للفقهاء. وجاء التحول الإقليمي الأهم بغزو أميركا للعراق، وصعود نجم السيستاني كمرجعية للتيارات السياسية الشيعية، وبداية تجربة حكم الأحزاب الشيعية لأهم وأكبر بلدان المنطقة.

إن المرحلة الجديدة للنخبة الشيعية في المنطقة شعارها: "المشاركة" وفقا لقاعدة

"رجل واحد/ صوت واحد "(one man, one vote) ، وهو الخيار الذي حمل معه "ثورة توقعات" داخل التجمعات الشيعية، في الحصول على نصيب أكبر من السلطة السياسية ومن توزيع الثروة، ومساحة أكبر من حرية أداء الشعائر الدينية. وكما يقول كاتب سعودي شيعي: "اختارت الحركة الإصلاحية الشيعية أرضها وطنا نهائيا، والدولة إطارا سياديا يجب الانضواء تحته، والإقرار بكامل حمولته، ولا مناص من التوسل بأدواته في الإصلاح، مع تحقيق أكبر قدر ممكن من الشراكة والتنسيق مع القوى الوطنية والدينية في عملية الإصلاح"[12].

ففي السعودية، وبالتحديد في 1993، كانت بداية المصالحة مع النظام، حيث دعا العاهل السعودي، الراحل الملك فهد بن عبد العزيز، أربعة من قادة الشيعة ومؤيدي حسن الصفار إلى جدة، لبحث مطالبهم مقابل إنهاء أنشطة المعارضة في الخارج. وقامت السلطات السعودية في ذلك الوقت بالافراج عن المعتقلين منذ الثمانينيات، والسماح للمنفيين بالعودة، وتم توجيه المؤسسات الرسمية إلى إنهاء التمييز ضد الشيعة، خاصة في المناهج الدراسية.

وهكذا عاد حسن الصفار وزملاؤه إلى السعودية في منتصف التسعينيات، وبعد فترة من استقراء الوضع السياسي، ودرجة مصالحة النظام، كانت النقطة الأهم في تاريخ الشيعة السياسي الحديث بالمملكة برفع عريضة "رؤية لحاضر الوطن ومستقبله" في يناير (كانون الثاني) 2002. ثم عريضة "شركاء في الوطن" في أبريل (نيسان) 2003، وهي الوثيقة التي وقعها 450 من شيعة السعودية[13]. وإلى جانب المطالب التقليدية، كالاعتراف بالمذهب الشيعي، طالبت العريضة بالتمثيل السياسي في الجهاز التنفيذي للدولة، وفي مجلس الشورى، والتمثيل في المؤسسات الدينية مثل "رابطة العلماء المسلمين". وشددت العريضة على استمرار سياسة التمييز الطائفي في المملكة رغم كل المساعي الإصلاحية، كما ذكَّرت بالحظر المفروض على الشيعة، في ما يتصل ببناء المساجد والحسينيات، وطالبت بإلغاء القيود والمضايقات على الشعائر الدينية، وضمان حرية التعبير والتعليم الديني.

---

(12) فؤاد إبراهيم، الأحزاب المستقلة عن الولي الفقيه، موقع الجزيرة: aljazeera.net

(13) ضمت قائمة الموقعين 50 عالم دين و42 أكاديمياً و31 كاتباً وشاعراً و151 رجل أعمال و24 سيدة.

مثلت هذه العريضة نقطة تحول نوعية من حيث عدد الموقعين، واحتوائها على لغة جديدة للنخبة الشيعية السعودية، تمثلت في بلورة المشروع الإصلاحي بشكل واضح، سواء عبر مخاطبة السلطة ممثلة في ولي العهد الأمير عبد الله بن عبد العزيز (في ذلك الوقت)، وبلورة سقف المطالب ضمن إطار الدولة. لكن، في الوقت نفسه تشدد على التغيير وتتمحور على مبدأ المواطنة والمساواة وتأكيد الانتماء للوطن. وحملت هذه الوثيقة ما أشرنا إليه من تغير في رؤية النخبة الشيعية الدينية، من المواجهة إلى المشاركة. وهي الرؤية التي تبلورت عبر عشر سنوات منذ إعلان "الحركة الإصلاحية" بدلاً من "منظمة الثورة الإسلامية"، وتوجهها إلى الحضور المكثف في دوائر اتخاذ القرار، وعلى رأسها الديوان الملكي. وقد استغلت الحركة بشكل واضح هجمات 11 سبتمبر (أيلول)، وتغير النظام بالعراق، وتقدم وسائل الاتصالات بغرض مخاطبة الرأي العام المحلي ومسؤولي الدولة، للحصول على مكاسب واضحة ومحددة – وإن كانت قليلة نسبياً - لصالح التجمعات الشيعية.

إن شيعة السعودية تخلوا عن نظرية المواجهة بشكل عام، وبدأوا عهداً جديداً، قاعدته الرئيسية: العمل في الإطار الوطني من أجل نيل الحقوق. ولا يخفي بعض قادة الشيعة الدينيين أمانيهم في تحول السعودية إلى مملكة دستورية، يتمتع شعبها بمجلس تشريعي منتخب ذي صلاحيات، وفصل بين السلطات. وساهم في ذلك بالطبع، ميل واضح لدى الأسرة الحاكمة السعودية، لفتح مجال (حيز) للمشاركة، والقبول بنوع من المصالحة من أجل دمج الراغبين في العودة إلى إطار الدولة ومؤسساتها وبخاصة من المعارضة الشيعية، والتي بدورها تلقفت هذا الميل بشكل سريع، لتدخل مرحلة جديدة من مراحل تطورها السياسي داخل الأراضي السعودية، وليس خارجها عبر منابر لندن وطهران.

ثم جاءت الانتخابات المحلية بالسعودية في 2005، والتي أظهرت تأثير زعماء "حركة الإصلاح" على التجمعات الشيعية في المنطقة الشرقية، حيث حصل مؤيدوها على أغلبية المقاعد التى حصل عليها الشيعة في الانتخابات، وفازوا بجميع مقاعد القطيف(6 مقاعد)، وغالبية مقاعد الأحساء (5 من 6 مقاعد). وقد بلورت هذه الانتخابات الاتجاه العام للشيعة في المنطقة نحو المشاركة في العملية الانتخابية، مقارنة بنظرائهم في الدولة، حيث بلغت نسبة

المشاركة، وفقا لبعض التقديرات في المناطق الشيعية نحو 34 % مقابل 16 % في الرياض.

وبالكويت[14]، بدأ التقارب بين التيارات الشيعية الكويتية والنظام الحاكم عقب الغزو العراقي في أغسطس (آب) 1990، حيث وقف الشيعة إلى جانب دعم الأسرة الحاكمة، وذلك بعد تاريخ طويل من العنف والتشدد ساد طوال الثمانينات، من خلال "حزب الله – الكويت"، وتوزيع المنشورات التى تحرض على القضاء على النظام السياسي بالكويت، ومحاولة اغتيال الأمير جابر الأحمد الصباح في 1985– التي اتهم فيها ناشطون شيعة – وانفجارات 1986، وتفجيرات 1987، والتى وقفت وراءها تنظيمات شيعية صغيرة، مثل "طلائع تغيير النظام للجمهورية الكويتية"، و"صوت الشعب الكويتي الحر"، و"منظمة الجهاد الاسلامي"، و"قوات المنظمة الثورية للرسول محمد في الكويت"، والتي يعتقد أن كلها أسماء مستعارة لـ"حزب الله – الكويت". وهو الحزب الذي تعرض لضربة أمنية حازمة في تلك الفترة، وسرعان ما خفت نجمه بعد وفاة الخميني وإبعاد أعضائه من إيران.

وبعد تحرير الكويت، شكلت النخبة الشيعية الدينية بالكويت تجمعاً سياسياً هو "الائتلاف الإسلامي الوطني"، الذي شارك بالفعل في انتخابات 1992، ونجح اثنان من مرشحيه، إلى جانب اثنين من مؤيديه، على حساب المرشحين الشيعة المحسوبين على الحكومة الكويتية؛ وهو الائتلاف الذي تفكك تحت ضغوط الصراعات الداخلية، ليؤسَّس من رحمه، وعلى خط المشاركة نفسه في 1998 "التحالف الإسلامي الوطني"، والذي شارك في انتخابات 2003 وسقط جميع مرشحيه، وفي انتخابات 2006 تمكن اثنان من مرشحيه من دخول البرلمان. ويشير عدد من مؤسسيه إلى أن "التحالف" يضم على الأقل 50 % من الشيعة بالكويت.

وهناك أيضاً "تجمع علماء المسلمين الشيعة في الكويت"، الذي أسسه المرجع الشيعي

(14) للاطلاع بتوسع على الحركات السياسية الشيعية في الكويت، هناك العديد من الدراسات القيمة للدكتور فلاح عبد الله المديرس، منشورة في السياسة الدولية يناير 1996، العدد 133، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، و الحركات والجماعات السياسية والدينية في الكويت (الحركات اوالجماعات الدينية الشيعية) جريدة القبس الكويتية، 19 ديسمبر 2006 بالإضافة إلى كتابة "الحركة الشيعية في الكويت".

محمد باقر المهري، صاحب النفوذ الديني الواسع بين شيعة الكويت، وهو تيار يؤيد المشاركة، ويدافع عن دور المرأة السياسي، ومرجعيته الرئيسية هو آية الله السيستاني.

كان الوضع بالبحرين مختلفاً، فقد جاء التحول بعد حالة مواجهة عنيفة مع السلطة دامت حتى نهاية التسعينيات، فالاضطرابات التي استمرت من 1994 إلى 1999، أبرزت على الساحة قيادات جيدة، تبلورت حول رجال الدين الشيعة، خاصة عبد الأمير الجمري وعيسى القاسم، والذين تبنوا خطاباً وطنياً يدعو إلى العودة إلى دستور 1973م، وإجراء انتخابات المجلس الوطني. وكان رد فعل الحكومة على انتفاضة الشيعة عنيفاً باعتقال الآلاف وإبعاد زعماء المعارضة.

وبرزت "الراديكالية" خلال تلك الفترة، بسبب التعنت الحكومي، ورفض النظام السماح بالمشاركة السياسية، والتمييز المنهجي ضد الشيعة. وتحولت قيادة الشيعة بشكل كامل إلى القيادة الدينية، وقد تم هذا التحول على خلفية اعتقال شبان شيعيين في مقدمتهم علي سلمان. وقدمت عريضة تطالب بعودة الجمعية الوطنية المنتخبة، وأعيد اعتقال سلمان، وكانت هناك قسوة من قِبل الأمن، وإبعاد كل من سلمان وحمزة الديري وحيدر الستري إلى لندن، ثم اعتقال عبد الأمير الجمري في 1995. وبعد تولي حمد بن عيسي آل سلمان مقاليد السلطة في 1999 وإعلانه عن الإصلاحات الدستورية، انقسمت النخبة إلى معتدلين ومتشددين.

وتبلور التيار المعتدل الإصلاحي في جميعة "الوفاق الوطني الإسلامي" بزعامة الشاب الحركي علي سلمان. واحتلت "الوفاق" مكان "حركة أحرار البحرين الإسلامية"، التي كانت تتمتع بتأييد واسع وسط الشيعة في التسعينيات. واعتمد هذا التيار على دعم الشيخ عيسى قاسم[15] والمجلس العلمائي الشيعي، مما جعله يحرز انتصاراً تاريخياً في انتخابات 2006، بفوزه بـ17 مقعداً في مجلس النواب، وهيمنته على بلديات المناطق الشيعية

(15) هو الشيخ عيسى أحمد قاسم رئيس المجلس العلمائي بالبحرين، وهو من أقوى المؤيدين للاعتدال وتثبيت خط إصلاحي في البحرين، وله فتوى مشهورة بتحريم الرشى الانتخابية وتأثيم أصحابها.

في الانتخابات البلدية. ووفقاً لمصادر "الوفاق" فإن الجمعية تضم 65 ألف عضو، وتعبر عن نحو 80 % من شيعة البحرين. ويشدد علي سلمان زعيم "جمعية الوفاق" كثيراً على أن "الوفاق" ليس لديها أي خطط لتغيير النظام، وأنها تسعى للمشاركة في العملية السياسية، في محاولة للوصول إلى هدف الملكية الدستورية في البحرين[16].

ويركز هذا التيار الإصلاحي على الاعتراف بحكم "آل خليفة"، والقبول بالعملية السياسة، مع التأكيد في خطابه على التمييز ضد الشيعة، من خلال التوظيف، والتلاعب في الدوائر الانتخابية، ومنح الجنسية للأردنيين واليمنيين والسوريين السُّنة، خاصة الذين وظفوا في الأجهزة الأمنية. وفي المقابل هناك التيار الراديكالي متمثلاً في جميعة "حق"، الذي لا يرفض خيار المشاركة، ولكنه يشدد على ضرورة تعديل الظروف السياسية للمشاركة بفاعلية في العملية السياسية، وهو تيار صغير ومحدود النفوذ داخل التجمعات الشيعية البحرينية.

وفي النهاية، نجد أن النخبة الشيعية البحرينية في أغلبها، متفقة على الإصلاح والمشاركة، فهي لا تسعى إلى استبدال النظام، ولها موقف معتدل من آل خليفة، وتطالب بالإصلاح السياسي والمؤسسي كطريق إلى تحقيق المساواة؛ فيما يعارضون الإصلاحات الخاصة بحقوق المرأة تحت راية معارضتها للشريعة الإسلامية.

خامساً: مستقبل الشيعة السياسي

يروج الكتاب الغربيون وخاصة الأميركيون – الذين ينظرون إلى المنطقة من منظار "طائفي" – لفكرة ملخصها أن ما حدث خلال السنوات الأخيرة، خصوصاً بالعراق، يدفع اتجاه حالة من "الراديكالية العنيفة" في أوساط التجمعات والنخب الشيعية، ويؤسسون ذلك على قاعدة أن العنف أصبح علنياً بالعراق، وأنه سينتقل إلى المنطقة، في ظل إعادة ترسيم

(16) مقابلة للباحث مع علي سلمان في المنامة، 23 نوفمبر 2006.

الشرق الأوسط القديم/ الجديد على قاعدة الصراع الطائفي بين السُنَّة والشيعة. إلا أنه يغيب عن هؤلاء الباحثين أن النخب الشيعية الجديدة بالخليج تقوم على أرضية الاستفادة من "الحالة العراقية" من أجل المشاركة في السلطة. وأن الغالبية تتبنى خطاباً يرفض الصدام في اللحظة الراهنة. وبالتالي فإن سيناريو الصراع مستبعد في الوقت الحالي على الأقل.

فعلى الرغم من أن هناك شبه اتفاق بين النخبة الشيعة – كما أوضحنا من خلال البحث- على خيار المشاركة، إلا أن احتمالات اشتعال حالة "الصراع الطائفي" بين السُّنة والشيعة، تظل شبحاً يطل بوجهه على المنطقة، في ظل التعقيدات الإقليمية وتحولات النظم السياسية في داخل منطقة الخليج.

بداية، علينا الاتفاق على أن خيار "المشاركة" الشيعي كان وجهاً لعملة، وجهها الثاني هو اتجاه النظم الحاكمة في الخليج – كلاً بطريقته - إلى تبني خيار الإصلاح السياسي منذ التسعينيات، وأن السير على طريق الإصلاح ارتفعت وتيرته خلال السنوات الثلاث الأخيرة، فشهدت دول المنطقة ممارسة انتخابية لافتة، مثل الانتخابات البلدية في السعودية، ونجاح النظام البحريني في إدماج المعارضة بالمشاركة في انتخابات 2006، ومشاركة المرأة في الانتخابات الكويتية، وإجراء تجربة انتخابية جديدة في دولة الإمارات.

إن الميل المتنامي نحو الإصلاح السياسي لدى النخب الحاكمة في الخليج هو قاعدة دمج النخب الشيعية الجديدة في مشروع الدولة. وبالتالي فإن النكوص عن الإصلاح قد يوجه ضربة قاضية للتيار الإصلاحي وسط الشيعة، وصعود التيار المتشدد. وعلى صعيد آخر، فإن الخطاب الديني الذي يحمله التيار الشيعي الجديد، يدفعه إلى جانب "الطائفية" في مقابل تيار سُنِّي موجود بالفعل يرفع "راية الدين" هو الآخر. مما يجعل أي لحظة سياسية استثنائية تقود إلى صراع مفتوح في الشارع، بين الحاملين لواء "طائفية الدين" في ظل غياب المشروع السياسي لتيارات سياسية تقوم على مفهوم المواطنة في المنطقة.

فالتيار الشيعي هو جزء من التيار الإسلامي الجديد، ومحدداته تتفق تقريباً مع

محددات وأفق التيار الإسلامي السُنِّي، وقد يصلان في لحظة إلى نقطة التصادم. وهنا اتفق مع العلامة السيد محمد حسن الأمين[17]، الذي يؤكد "أن مستقبل الإسلاميين الشيعة لا ينفصل عن مستقبل الإسلاميين بصورة عامة. وأنا أعتقد أن ظاهرة النزعة السياسية الإسلامية التي برزت في العقود الأخيرة هي ظاهرة إسلامية وليست شيعية وحسب. ولذلك أعتقد أن مصير هذه الحركات متشابه"[18]. فالمشروع الديني كحامل للخطاب "الطائفي" في منطقة الخليج ، يعزز الانفصال، ولا يدفع نحو دولة المواطنة. بل دولة "تشاركية" على قاعدة طائفية.

وإقليمياً، فإن ثنائية العراق/ إيران، مازالت هي التي تحدد التحولات السياسية في الخليج؛ ففي حالة استمرار "نزيف الدم" الطائفي ببلاد الرافدين، فإن انعكاسات الحرب السُنِّية – الشيعية العراقية، ستفرز حالة من الاحتقان الطائفي في المنطقة. وبالمقابل فإن التشدد الإيراني، الذي يقوده الرئيس محمود أحمدي نجاد وميله للمواجهة، يعزز مخاوف الأسر الحاكمة الخليجية من امتدادات مشروع الهيمنة "الفارسية"، ويعزز مخاوف لدى قسم من النخبة الخليجية من تحول الشيعة إلى "حصان طروادة" الإيراني لتغير الخريطة السياسية في المنطقةخلال الفترة المقبلة، وهي الشكوك التى تحول دون تعزيز عملية الإصلاح والمشاركة. بل قد تقود إلى الانقلاب على كل إنجازات السنوات الأخيرة، لصالح مواجهة طائفية بين النظم، بتأييد من الحركات الإسلامية المتشددة والحركات الشيعية السياسية.

إن استمرار حالة "المشاركة" الشيعية في المسرح السياسي الخليجي، وتطويرها نحو أفق حل المعضلة الطائفية في المنطقة، ينطلق أساساً من انتقال هذا الخيار من قاعدة الطائفية إلى قاعدة "المواطنة"، وهو ما لن يحدث إلا بتفعيل الإصلاحات السياسية الفوقية، والالتفاف بشكل أكبر إلى المشاكل الاجتماعية والاقتصادية للتجمعات الشيعية، الأمر الذي سيفتح المجال أمام خريطة سياسية في الواقع الخليجي، في ظل خريطة إقليمية قائمة على استقرار العراق، ونظام ديمقراطي بإيران.

---

(17) هو العلامة السيد محمد حسن الأمين " المولود عام 1946" وهو مفكر لبناني شيعي مرموق يعمل حاليا مستشارا قضائيا في محكمة الاستئناف ببيروت.

(18) حوار مع محمد حسن الامين على موقع الجزيرة ، 2006/4/27.

الطائفية في الخليج.. الواقع والمستقبل

إعداد: علي الغراش (*)

تتناول هذه الدراسة تاريخ وواقع المسألة الطائفية في الخليج، التي تتنوع على مختلف المستويات المذهبية الفقهية والفرقية العقائدية، ما يستدعي تعريفا بالخارطة الطائفية في المنطقة، وهو ما ننحو فيه منحى تاريخيا وواقعيا نختمه برؤية ومقترحات لإمكانات التعاطي مع المشكل الطائفي، وما هي المؤثرات المختلفة في تأججه أو نزوعه العالي، من خلال العديد من الأسئلة التي تسعى الدراسة للإجابة عليها من قبيل: هل ساهمت الحروب التي شهدتها المنطقة خلال العقود الثلاثة الأخيرة في بروزه بشكل مخيف؟ وهل تمارس تلك الطوائف حقها الطبيعي في التعبير، أم أن الأنظمة الحاكمة تدعم الطائفية من خلال دعمها ومساندتها لطائفة ما على حساب على الطوائف الأخرى؟

(*) كاتب وباحث سعودي.

يعتبر تعدد الطوائف في المجتمعات والديانات، سمة طبيعية في مختلف تشكلات التاريخ البشري، نتيجة التنوع والاختلاف وتعدد الآراء والأفكار بين مختلف أفراد المجتمع، وداخل الدين الواحد والمدرسة الأم. "ففي بداية كل دين، وأثناء حياة مؤسسه يكون مدرسة واحدة، وتياراً واحداً. أما بعد فترة من الزمن وبعد ارتحال المؤسس من الدنيا فعادة ما يحصل الاختلاف والانشقاق بين أتباع ذلك الدين وتتعدد المذاهب والفرق"[1]، والطائفية تعني: الانتماء التعصبي إلى طائفة دينية أو مذهبية.

وتاريخ الطوائف في الخليج قديم، إذ أن الآثار التي اكتشفت في المنطقة تدل على وجود حضارات وديانات متنوعة فيها، سواء السماوية كاليهودية والمسيحية، وأخيرا الإسلامية؛ أو غير السماوية. وظهر أول مؤشر واضح للتعددية في المجتمع المسلم بعد وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، لاختلاف مواقف الصحابة وتعدد الآراء حول من يتولى الخلافة.

وكان للسياسة دور كبير في ظهور وتغذية الطائفية، ففي العقد الأول بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ظهر مباشرة في الإسلام خطان، كأول طائفتين داخل الدين الإسلامي[2]، خط يرى أحقية أهل البيت في وراثة النبي وخلافته، وآخر – استقر عليه أغلب الصحابة – يرى عدم جواز ذلك وفق حديث النبي، صلى الله عليه وسلم: "إننا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة"[3]، وهو مابرز بشكل أوضح في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان. ويمثل الخط الأول، الخليفة الإمام علي بن أبي طالب والبيت الهاشمي، وبعض الصحابة الموالين له، والذي يعتبر مهد الطائفة الشيعية بفروعها المتعددة[4]. والثاني يمثله بقية الخلفاء والصحابة، وهو الذي يمثل منطلق الطائفة السنِّية بفروعها كذلك[5].

---

(1) راجع: حسن الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، دار الصفوة، بيروت، 1416هـ – 1995م.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م.

(3) رواه البخاري، باب فرض الخمس، ما تركنا صدقة. وقد اتسع هذا الجدل بين الأتباع والأشياع بعد ذلك، وصار اعتقادا في العدل والظلم، والحق والباطل.

(4) هناك اختلاف كبير حول تشيع أهل البيت من الصحابة، أو كونهم أصل الطائفة الشيعية أو غيرها، والصحيح القول أنهم مركز الاعتقاد الشيعي في شأن الإمامة، فقد كان تبلور المذاهب في القرنين الثاني والثالث الهجريين، مما يجعل الحسم بهذا الأمر في حاجة لكثير من المراجعة.

(5) راجع الشيخ أحمد الوائلي، هوية التشيع، وهو منشور على شبكة الإنترنت على العنوان التالي:
http://www.shiaweb.org/shia_identity/index.html

تفرعت المذاهب والمدارس والطوائف على طول التاريخ الإسلامي، فنجد مثلا التعدد على المستوى الفقهي عند السنة يتمثل في مذاهب عدة هي: الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية. وعلى المستوى العقدي عند الشيعة: الجعفرية (الإثنى عشرية) والزيدية والإسماعيلية[6]؛ وهناك خط ثالث هو الإباضية، كامتداد لفرقة الخوارج في التاريخ الإسلامي، الذين برزوا في حكم الخليفة الرابع الإمام علي بن أبي طالب. لقد ساهمت الأحداث السياسية، والحكومات المتعاقبة، والعوامل الفكرية والخارجية في تغذية تلك الطوائف، وانتشارها في العالم الإسلامي وخارجه، وصلت الحالة في بعض الأزمنة أحيانا إلى درجة الكراهية، والتأزم والتكفير والاصطدام.

خارطة تعريفية

تشكل منطقة الخليج الجزء الأكبر من شبه الجزيرة العربية، وتحتل مكانة مهمة على الصعيد الدولي، لأنها أهم مصدر للطاقة (النفط والغاز) على مستوى العالم في العصر الحديث، تلك الطاقة التي تعتبر شريان الحياة للصناعة والاقتصاد العالميين، وبفضلها شهدت المنطقة الخليجية طفرة اقتصادية هائلة، وأصبحت محط اهتمام العالم، ومحل صراع بين القوى العالمية الكبرى، بعدما كان الخليج مهمشاً منعزلاً فقيراً.

تتواجد في دول مجلس التعاون الخليجي، الذي تأسس عام 1981م من الإمارات والبحرين والسعودية وعمان وقطر والكويت، الطوائف الإسلامية المعروفة بشقيها السنّي والشيعي، ويختلف وضع كل طائفة من دولة إلى أخرى بل من منطقة إلى أخرى. ويعود ذلك إلى طبيعة النظام والحرية والتعددية وثقافة المجتمع، ودرجة التسامح الديني وارتقاء الوعي، والكثافة السكانية لكل طائفة وقوتها السياسية. وبعد حرب تحرير الكويت من قوات صدام حسين (مطلع العام 1991م)، أخذت الطوائف الخليجية تظهر على السطح، وازدادت بروزا بعد إسقاط النظام العراقي السابق، وذلك بدخول القوات الأميركية للعراق في حرب الخليج

(6) بل إن بعض التواصلات والتأثيرات الفقهية والعقدية تتم بين الفرق المختلفة، وبذلك تبتعد عن أصل الفرقة أو تكون على هامشها، بل يمكن أن تكون طائفة جديدة.

الثالثة، واعتلاء أبناء الطائفة الشيعية المواقع الرئيسية في الحكومة العراقية الجديدة، وظهور قنوات فضائية تابعة للطوائف الشيعية ومنها خليجية لأول مرة في التاريخ[7].

لقد ساهم الاهتمام الإعلامي، بأنواعه المسموعة والمقروءة والمرئية، وبالذات الفضائي والإنترنت، في بروز الطوائف في دول الخليج بشكل ملفت، بعد غياب وتهميش وإقصاء؛ صاحب ذلك ضعف سيطرة الخطاب الحكومي- الذي كان يحاول إخفاء جميع الطوائف والتيارات ما عدا التي يتبناها – وتحول مسالة السيطرة على الإعلام إلى مهمة صعبة بل شبه مستحيلة.

كذلك اتسع تعدد الطوائف في الدول الخليجية بعد ظهور النفط، وتحولها إلى منطقة جلب للعمالة من أغلب دول العالم، ومن جميع الأعراق والأديان والطوائف، ويزداد القلق لدى أبناء هذه المنطقة، على صعيد النزاع الطائفي، بعدما تم تسريب خارطة عن مسؤول أميركي يتم بموجبها إنشاء دول في منطقة الشرق الأوسط (ومن ضمنها منطقة الخليج) على أساس طائفي وعرقي!

في السعودية

تعد المملكة العربية السعودية أكبر الدول الخليجية مساحة، والأكثر كثافة في عدد السكان، والأكثر تنوعا طائفيا وقبليا وثقافة. وهي بموقعها الديني مهد الإسلام، حيث يوجد على أرضها أقدس المواقع الدينية لجميع المسلمين: بيت الله الحرام بمكة المكرمة والحرم النبوي بالمدينة المنورة، ووجود المواقع الأثرية المرتبطة بالنبي الكريم وأهل بيته وصحابته. وشهدت أرضها، الحجاز بالذات، ولادة وبزوغ الطوائف الإسلامية، وما زالت تتمتع بالتنوع الطائفي والقبلي والمناطقي والثقافي، نتيجة اتساع مساحتها وكثافة سكانها بالنسبة إلى دول الخليج الأخرى.

(7) اعتبر التيار الديني السلفي في الخليج بأن وجود هذه الفضائيات – الشيعية – يعد نوعا من الإثارة، لكون التيار السلفي قبل هذه الفترة يمثل صوت الإسلام المسموع نتيجة سيطرته على وسائل الإعلام.

وإلى جانب ذلك شهدت السعودية، وبقية الدول الخليجية، في الفترة الأخيرة تنامي تيارات حديثة كالليبرالية والعلمانية من جميع الطوائف، وبالتالي فالسعودية تعيش نزاعا طائفيا فكريا (تحت السطح) أقوى من أي بلد آخر، نظراً لسيطرة تيار ديني متشدد في البلد، وتغييب جميع الطوائف (السنِّية والشيعية)، والتيارات الأخرى. ونتيجة اتساع السعودية وتعدد مناطقها وتنوع طوائفها ينبغي تفصيل الواقع الطائفي فيها حسب المناطق:

الغربية (الحجاز)

لقد حافظت المنطقة الغربية (الحجاز) مهد الرسالة المحمدية - حتى وقت قريب قبل سيطرة الخطاب الديني المتشدد - على مكانتها كمنارة علمية مفتوحة ومنفتحة لعموم المسلمين بجميع طوائفهم، لوجود المدينتين المقدستين لعامة المسلمين: مكة المكرمة والمدينة المنورة. كانت في مكة المكرمة والمدينة المنورة مدارس لجميع الطوائف الإسلامية، وهناك أئمة خاصة بكل طائفة في المسجدين المكي والمدني، وكل طائفة تمارس نشاطها الديني والفكري بحرية، رغم الأحداث السياسية والاختلافات والإصطدامات والحروب والتسييس، وتدخلات الحكومات المتعاقبة، التي حاولت تقريب ودعم وفرض طائفة معينة.

وساد في المنطقة الغربية معتنقو المذاهب الشافعية والمالكية، وعدد أقل من الحنفية بالإضافة إلى بقية المذاهب الأخرى، الشيعية والسنِّية بكثافة أقل، كالحنابلة والزيدية والإسماعيلية، ومن بينها المذهب الجعفري الشيعي، الذي له وجود مميز في المنطقة، وبالذات في المدينة المنورة.

أثرت منطقة الحجاز وتأثرت بشكل كبير بالقادمين إليها من المدن الداخلية، ومن الوافدين عليها من جميع العالم، لأجل تأدية المناسك الدينية، أو العمل، أو الهجرة. ولا يخفى على المراقبين لهذه المنطقة تعرض الطوائف الموجودة للمضايقة عند ممارسة نشاطهم الديني والفكري علانية، وللإقصاء من قبل التيار الديني المتشدد، مما حجم من قيمة دور التعددية الدينية العلمي والفكري بما يناسب إمكاناتها وتطلعاتها.

أدى ذلك إلى توجه أبناء هذه المدارس إلى فتح قنوات تعبير وتواصل مع الخارج؛ كما دفع منع طباعة وبيع الكتب الخاصة برموز المذهبين الشافعي والمالكي، إلى طباعتها خارج السعودية وتحديداً في مصر. وكان لأبناء المنطقة الغربية مكانة في الحكومة، ولكنها تراجعت خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين الميلادي، لصالح أهالي المنطقة الوسطى.

ومنذ سيطر أصحاب الخطاب الديني السلفي على إقليم الحجاز تعرض العديد من المواقع والمعالم التراثية الإسلامية والقبب والمقامات للهدم والتدمير، ومنها هدم المساجد الأثرية في المدينة المنورة. كذلك تمت مضايقة الزائرين للبقيع والمساجد السبعة تارة ومنع الزيارة تارة أخرى بحجج دينية، ومنها اعتبار هذه الممارسة تقديساً غير شرعي لمثل هذه الأماكن الدينية، وذلك على خلاف بقية المذاهب الإسلامية، وفي أحيان أخرى يتم المنع بحجج أمنية.

أعقب تردي هذا الوضع الطائفي، وخشية من القضاء على جميع الآثار الإسلامية، رفع رجال الدين والوجهاء في المنطقة شكوىً وتنبيهاً إلى كبار المسؤولين لإيقاف إزالة ما تبقى من هذا الأثر، ومنع المساس بالآثار الأخرى، لا سيما الدينية منها والتي يتذرع بعض طلاب العلم والمتشددين بأسباب لا يوجد عليها إجماع من علماء الأمة، وعلماء هذه البلاد بالخصوص؛ كما أن هذه الآثار – بحسب رجال الدين والوجهاء في المنطقة - تعد وسيلة للاعتبار والاستذكار واستحضار التضحيات، كما "لا يجدر بنا أن نهمل الآثار الإسلامية، مثل مواقع الغزوات النبوية، وغار حراء وجبل ثور وغير ذلك من الأماكن، التي لا ينبغي أن نهملها بحجة أن هناك من يبتدع فيها أو يرتكب خطأ"[8].

المنطقة الجنوبية

للمنطقة الجنوبية (عسير وجيزان ونجران) تاريخ متجذر في الجزيرة العربية،

(8) حسن مرزوق النخلي، قيم من التراث تستحق البقاء، صحيفة المدينة، 2005/11/11م. وكذلك التحقيق الصحافي الذي أجراه انيالهودن في صحيفة الإندبندنت بتاريخ 2005/9/1م.

وهي منطقة غنية بالآثار والوقائع التاريخية، التي تدل على استيطان ومرور العديد من الحضارات القديمة. كما أنها خضعت للعديد من القوى والحكومات المتعاقبة، وانتشرت في هذه المنطقة المهمة الأديان السماوية كاليهودية والنصرانية (أصحاب الأخدود)، وأخيرا الإسلام؛ وينتشر في المنطقة الجنوبية، في التاريخ المعاصر، خليط من الطوائف الإسلامية الشيعية والسُنِّية، إذ يتواجد فيها أغلب المذاهب، ولكن يسود فيها بشكل أكبر أبناء المذهب الإسماعيلي الشيعي، وأغلبهم ينتمون إلى قبائل «يام» و«همدان» و«المكارمة» الشهيرة في الجزيرة العربية، والمذهب الزيدي الشيعي، وكذلك أبناء المذهب الحنبلي. ويظهر في هذه المنطقة الجغرافية مدى التأثر والتعاطي والامتداد الطبيعي الطائفي والثقافي، لأبناء هذه الطوائف مع الطوائف الموجودة في الدول المجاورة، كما هو موجود في جميع المناطق السعودية ودول العالم.

الوسطى والشمالية

المنطقة الوسطى (نجد والقصيم)، والشمال من السعودية، منطقة واسعة من حدود الشام شمالاً إلى وادي الدواسر جنوباً، ومن صحراء الدهناء شرقاً إلى جبال السروات غرباً. وهي غنية بتعدد القبائل العربية الأصيلة والأحداث التاريخية، وتعتبر هذه المنطقة لوقت قريب من أكثر مناطق الجزيرة العربية انعزالاً، وتحفظا والأكثر تشدداً. ويصنف أهل هذه المناطق بأنهم الأكثر تمسكا بتراث وتقاليد البداوة والقبائل. ويسود في المنطقة المذهب الحنبلي، وهو المذهب الرئيسي للدولة، ويمثل المنطلق المذهبي لأصحاب تيار الخطاب الديني المسيطر في السعودية. ويرجع انتشار المذهب الحنفي في هذه المنطقة الشاسعة، واعتناقه من قبل أبنائها لميولات السلطة الحاكمة، والرغبة في الدخول في سلك الدولة الديني[9]، حيث يسيطر أهالي نجد والقصيم على المناصب القضائية والتعليم والتوجيه الديني والمساجد والأوقاف، وغيرها على مستوى المملكة. وكانت المدن الشمالية كحائل تضم عدداً من الشيعة في أيام سلطة ابن الرشيد (من قبيلة شمر)، ويوجد في المنطقة حاليا أعداد ليست قليلة من جميع الطوائف الوافدة من جميع المناطق لأجل الدراسة والعمل.

(9) مجلة الواحة، العدد 38.

المنطقة الشرقية

تتميز المنطقة الشرقية (إقليم الأحساء) بالتنوع الطائفي، والتعايش السلمي بين أبناء المذهب الجعفري الشيعي، وهم الأكثرية - خاصة في المناطق الأصلية التاريخية كالأحساء والقطيف، بالإضافة إلى المذاهب السنِّية الأربعة: الشافعي والمالكي والحنفي والحنبلي. والمنطقة الشرقية التي تقع على الساحل الخليجي، ولها حدود مع جميع الدول الخليجية، تمثل امتداداً ثقافيا وفكريا وعقائديا ومذهبيا، والعوائل فيها متداخلة نسبيا مع تلك الدول، فالتاريخ واحد خصوصاً في المنطقة التي تسمى بالبحرين قديما: هجر (الأحساء) والخط (القطيف)، المنطقة الشرقية من السعودية، وأوال (مملكة البحرين)، أو ما كان يسمى بإقليم الأحساء من دولة الكويت شمالا إلى عمان جنوبا. حيث إن تلك المنطقة كانت تقع دائما تحت سلطة واحدة.

تعتبر المنطقة، وبالتحديد الأحساء، معقلا علميا للعديد من التوجهات الثقافية، والفكرية والعقائدية المختلفة، والمتشعبة من المذهبين الإسلاميين الشيعة والسنَّة، وبرز فيها نشاط علمي غير اعتيادي، ثمرته نخبة كبيرة من العلماء في المذهبين الشيعي والسنِّي، جعلت من المنطقة مركزا علميا هاما، حتى غدت الأحساء مشداً للرحال لطلب العلم من قبل أبناء المناطق المجاورة. حيث كانت المركز الأول للهجرات النجدية للدراسات الدينية. وأيضا للتجارة والاستقرار[10].

وكانت الأحساء لوقت قريب تمثل نموذجا إيجابيا في السعودية والمنطقة لروح التعايش السلمي والتعددية بين المذاهب الإسلامية والتيارات الثقافية والفكرية، وبين الحضر وأهل البادية. ذلك لوجود جميع المدارس للمذاهب الإسلامية: الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي، بالإضافة للشيعة (الجعفرية). إذ وصلت حالة التعايش بين أتباع هذه المدارس إلى المصاهرة والقرابة. بيد أن هذه الحالة من التعايش باتت مهددة، نتيجة الاحتدام الطائفي

(10) المصدر السابق نفسه.

الذي ظهر مؤخراً، وبالذات على المستوى الإعلامي. إذ تأثر عدد من شباب أبناء المذاهب بأفكار التيار الديني الحنبلي في الدولة، وتبني الخطاب المتشدد نتيجة الدراسة المدرسية، والبحث عن مناصب أفضل، وخاصة في السلك العلمي والقضائي في الدولة، والإمامة في المساجد[11].

وشهدت المنطقة كبقية المناطق مداً وجزراً مع النزاع الطائفي، الذي يشتد عادة مع سيطرة الخطاب الديني المتشدد، الذي يحاول فرض أجندته على المنطقة، كفرض أئمة المساجد، ومنع طباعة وتداول الكتب الدينية المخالفة لأراء مدرسته المذهبية، ومنع الشيعة والمالكيين والشوافع من ممارسة نشاطهم الديني والفكري، وإقامة الشعائر كالاحتفال بالموالد النبوي، ومراسم العزاء في عاشوراء؛ مما أدى إلى نزوح عدد كبير من أبناء المنطقة إلى الخارج من جميع الطوائف، وبالذات الشيعية كما حدث في 1792، و1913، و1927.

لقد ساهمت هذه الهجرة في انتشار الطوائف والمذاهب في المناطق الأخرى، حيث انتقل شيعة المنطقة إلى الكويت وقطر والإمارات وعمان والدول الآسيوية وغيرها، وساهموا في تأسيس نواة هناك مازالت قائمة لغاية هذا العصر. وكذلك للطوائف الأخرى السنِّية: المالكية والشافعية، وبشكل أقل الحنفية والحنبلية، حيث يظهر وجود لهم هناك كالمالكية في الإمارات مثلاً. كذلك أدت الهجرة القسرية إلى ضعف وهوان المدارس العلمية في المنطقة لجميع الطوائف السنِّية والشيعية، وبذلك تراجعت مكانة الأحساء العلمية والثقافية والفكرية، واستقبلت المنطقة خلال القرنين الماضيين أعدادا كبيرة من أبناء المناطق الأخرى: الوسطى والغربية والشمالية والجنوبية من المملكة على تنوع طوائفهم الدينية، مما ساهم في تغيير التركيبة السكانية. وقد ازدادت هذه الهجرات بشكل لافت للنظر مع تدفق النفط، وتأسيس الشركات النفطية والصناعية إذ تعتبر المنطقة الشرقية عاصمة الصناعات في دول الخليج.

(11) الشيخ علي البحراني، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، المكتبة الإسلامية، البحرين، الطبعة 1406 هـ 1986م.

مملكة البحرين

تتكون مملكة البحرين من مجموعة جزر، يبلغ عددها 32 جزيرة قريبة من بعضها البعض، وتبلغ مساحتها مجتمعة 669 كيلومتراً مربعا، ويربطها باليابسة جسر على ساحل السعودية الشرقي. وكانت تسمى بدلمون، المعروفة لدى شعوب وادي الرافدين من السومريين والبابليين والآشوريين، وذلك لمدة تزيد على الألفي سنة، تمتد من 2600 إلى 500 ق.م. وتشكل مملكة البحرين الحالية جزءا من تاريخ منطقة البحرين القديمة: أوال، وهجر، والخط حاليا مملكة البحرين والأحساء والقطيف (المنطقة الشرقية بالسعودية) كما ذكر سابقا.

ولأنها شيعية؛ لُقِّب كل شيعي من أصول المنطقة، في البحرين أو على ساحل الخليج، بالبحراني نسبة للبحرين القديمة وليست الحالية كما يتوهم البعض. ويعود هذا الاشتباه إلى أن أغلبية أبناء مملكة البحرين في التاريخ الحديث لغاية اليوم من معتنقي المذهب الجعفري الشيعي. وأغلب الحكومات التي مرت على منطقة البحرين القديمة، كانت حكومات تبحث عن الحكم والسيطرة، مثل القرامطة، والشيعية كالعيونية والعصفورية والجبرية. ولم ينقل التاريخ أنها تعاملت مع مواطنيها بنفس طائفي. وسيطرت عليها على فترات قوات فارسية وعمانية وبرتغالية، وعرب الهولة القاطنين على ساحل الخليج من الجهة الشرقية، ولم تنفصل البحرين عن الساحل الشرقي إلا في أيام الاحتلال البرتغالي، الذي تعامل مع أهل البلد بجميع الأساليب البغيضة للمحتلين، ومنها زراعة الحرب الطائفية، وتحقير أهلها وإعطاء الأولوية للأجانب.

وَلَّدَ هذا التعامل حالة من الاحتقان الطائفي، وصل إلى الاصطدام. وبعد جلاء الاستعمار البرتغالي تعامل الإنجليز بالطريقة نفسها في زراعة الطائفية الخبيثة؛ ويحكم البحرين حاليا عائلة آل خليفة، وهم من العتوب نسبة إلى قبيلة عتبة، التي وصلت إلى الحكم في عام 1783؛ وقد كانت تسكن قبل ذلك في الزبارة على الساحل الشرقي من قطر. وحدثت هجرات من البحرين إلى الأحساء والقطيف (المنطقة الشرقية) عند التعرض للغزو

والحرب، أو لأسباب اقتصادية، أو للاضطهاد السياسي والمذهبي كما حدث في عام 1718، عندما حكم العمانيون بقيادة (سلطان بن سيف)، وكذلك في عام 1783.

ومن يتابع الواقع الطائفي في البحرين يجد أن الطائفية في تنام مستمر في هذا البلد الصغير، مما يشكل خطرا عليه وعلى الدول المجاورة، وهناك محاولة لتغيير التركيبة السكانية في البحرين، حيث فتحت الحكومة البحرينية باب الهجرة والتجنيس للقادمين من خارج الجزيرة من الطائفة السنِّية، في عملية إعادة توازن سكاني مع السكان الأصليين من الشيعة. وخلال ذلك شهدت البحرين اضطرابات سياسية طائفية، زعزعت البلد المعروف بالهدوء بالرغم من الحراك السياسي والديني والثقافي؛ حيث يشعر الشيعة الأكثرية بأنهم مهمشون، ويشعرون بالقلق مع تنامي التيار الديني السلفي في الجزيرة.

ويوجد في البحرين بالإضافة إلى الطائفة الشيعية "الجعفرية"، التي تمثل السواد الأعظم، أتباع المذهب المالكي، وهو المذهب المنتشر بين أهل السنة، بالإضافة إلى الشافعي والحنفي والحنبلي، ومنهم التيار الديني المتشدد السلفي، الذي له امتداد مع التيار السائد في السعودية. وإلى جانب ذلك، هناك أقليات نازحة من إيران والبلوش والهند، بالإضافة إلى أقلية من اليهود، كما يوجد كنيسة للمسيحيين؛ ولتلك الأقليات نواب في البرلمان. وتعتبر البحرين إلى سنوات قريبة من أفضل دول الخليج في التسامح الديني، والأكثر انفتاحا وثقافة وتأثرا بالإيديولوجيات الحديثة.

لكن الوضع في البحرين شهد تراجعا منذ منتصف السبعينيات، عندما عُطل البرلمان وعمل النقابات، ووصل التراجع ذروته في الثمانينيات بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وتفاعل المجتمعات الإسلامية، ومنها الشيعية مع التوجهات الثورية. وتعرض نظام البحرين لمحاولة انقلاب، أعقبتها حملة اعتقال كبيرة، حتى تحولت البحرين إلى معتقل. واستمرت الأوضاع المتشنجة في التصاعد إلى التسعينيات من القرن العشرين، الذي يعتبر من أصعب الظروف والمحن؛ ذلك عندما تحرك الشارع البحريني الشيعي، الذي يشكل الأكثرية في البلد، تعبيراً عن رفضه لسياسة التهميش والاضطهاد، وتنديده بسياسة القمع

والاعتقال والتهجير. وبذلك دخلت البحرين، وهي أصغر الدول العربية حجما، في دوامة من العنف والدموية والنضال والمظاهرات الشعبية.

وانتقلت البحرين إلى حقبة جديدة من تاريخها مع استلام الملك حمد بن عيسى مقاليد الحكم، بعد وفاة والده، حيث بدأ حكمه بإطلاق سراح المعتقلين والسماح بعودة المهجرين، والسماح للمواطنين بممارسة نشاطهم الديني بدون قيود، ثم مفاجأته الكبرى عندما طرح الميثاق الوطني «الدستور»، والتصويت عليه من قبل الشعب، من دون المشاركة في وضعه، ومعلوم أن الشعب البحريني مارس تجربة متميزة ورائدة في المنطقة لعملية الاستفتاء بإدارة وإشراف الأمم المتحدة في السبعينيات من القرن الماضي؛ وقد نظر أغلب الشارع الشيعي البحريني للعملية بتفاؤل مفرط، وصوت على الميثاق، ودخل عدد من الشيعة في الحكومة، ومنهم أسماء معروفة كانت تعمل ضمن المعارضة في الخارج.

دولة الكويت

تقع دولة الكويت عند أقصى الشمال الغربي من الخليج، ولها تاريخ قديم يعود إلى ما قبل ألفين قبل الميلاد، وتقع في موقع حساس وهام بين حضارة العراق وفارس والجزيرة العربية. وقد مرت عليها أقوام متعددة طوال تاريخها، سميت في العهد الإسلامي بكاظمة والقرين، وكانت معبرا للحجاج القادمين من الشرق؛ وتشكل الكويت جزءاً من تاريخ المنطقة، التي كانت تسمى بالبحرين، أو إقليم الأحساء. وكانت خاضعة لحكم الخوالد، (عاصمتهم الأحساء)، الذين سيطروا على المنطقة لغاية القرن السابع عشر، والخوالد هم أول نواة سكان الكويت الأصليين. وفي عام 1718 حكم آل صباح الكويت.

كانت الكويت طوال تاريخها ملاذاً للنازحين من وسط الجزيرة العربية، ومن الأحساء، ومن جميع القبائل والطوائف. وعندما سيطر أصحاب التيار المتشدد على نجد والأحساء انتقل عدد من أهالي هذه المناطق إلى الكويت "فرارا من القسوة والعنف"[12]،

(12) مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد 36، وراجع أيضا: التحفة النبهانية في الجزيرة العربية، (تاريخ البحرين)، القاهرة، 1342هـ - 1923م.

وبذلك كسبت الكويت تنوعا منذ تأسيسها طائفيا وقبليا وعرقيا، حيث يسكنها عدد من الأصول الفارسية، التي انتقلت إليها قبل أكثر من قرنين على أقل تقدير. واستفادت كثيراً من الطاقات المهنية للحرفيين، التي نزحت إليها من منطقة البحرين القديمة: الأحساء والقطيف والبحرين، مما ساهم في بناء ورقي البلد. وكان التعايش السلمي بين الطوائف سمة أساسية للكويت منذ تأسيسها، والذي انطلق على أسس احترام رأي وعقيدة كل مواطن، وعلى موافقة شعبية بين الحاكم والرعية.

لقد تفاعل النازحون الجدد مع المستقرين، لأنهم وجدوا المتنفس لممارسة شعائرهم الدينية بدون خوف، على الرغم من فقر الكويت اقتصاديا في ذلك الوقت. وقد ساهم في ترسيخ هذا المبدأ موقف الشيخ صباح بن جابر 1859-1866م، عندما لجأت إليه قبيلة العجمان، بعد هزيمتها أمام آل سعود، وخاض حربا بموقعة ملح بسبب ذلك[13].

لم تشهد الكويت، التي يتواجد على أرضها جميع الطوائف السنِّية والشيعية، أي اصطدام قوي طوال تاريخها، بل إن التاريخ يسجل مواقف إيجابية للحكومة في هذا الشأن مع الجميع، ومنهم الشيعة. ويقسم سكان الكويت على حسب الديانة إلى 85 بالمائة من المسلمين، 65 بالمائة منهم من السُنَّة، و35 بالمائة شيعة، و15 بالمائة من المسيحيين، وجماعات أخرى[14]. والكنيسة الموجودة بالكويت تتبع كنسية الأقباط بالإسكندرية.

كانت فترة الثمانينيات من القرن العشرين، أصعب المراحل التي عاشتها الكويت في تاريخها، وذلك عقب انتصار الثورة الإسلامية في إيران، حيث وقفت الكويت مع النظام العراقي بزعامة صدام حسين في حربه مع إيران، وإثر هذا الموقف تعرض أميرها الراحل الشيخ جابر الأحمد الصباح لعملية اغتيال فاشلة، مما أدى إلى توتر العلاقة بين النظام والشيعة. إلا أنها عادت أقوى مما كانت عليه، عندما سطر أبناء الطائفة الشيعية أروع المواقف الوطنية، من خلال المشاركة المثالية في عملية تحرير وطنهم الكويت، من قوات صدام حسين، التي احتلته في 1990/8/2.

---

(13) راجع محمد فوزي الخليل، مستقبل الشيعة في الخليج، موقع المسلم في 1424/4/1هـ - 2003/6/1م.

(14) عبد المحسن جمال، لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت، طبعة عام 2005م.

ولجميع الطوائف الدينية في دولة الكويت حضور وتمثيل سياسي في مجلس الأمة عبر الانتخاب المباشر؛ وبرزت في السنوات الأخيرة، على ساحة الكويت السياسية والدينية، تيارات دينية متشددة. كما أنها تعرضت من عام 1992-2004 لعدة عمليات إرهابية من أصحاب الفكر التكفيري المرتبط بتنظيم القاعدة.

دولة قطر

يبلغ عدد سكان قطر 743 ألف نسمة (بحسب النتائج الأولية للمرحلة الثانية من التعداد السكاني في عام 2004). ويسكن ما نسبته 83 بالمائة من السكان في العاصمة الدوحة. يعتبر الإسلام هو الدين الرسمي لدولة قطر، والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع في البلاد. لا يوجد إحصائية تحدد عدد أبناء كل طائفة من الطوائف السنِّية والشيعية. ويسود فيها المذاهب الشافعية والحنبلية والمالكية، كما يوجد أتباع للمذهب الشيعي الجعفري من الأصول العربية، ومنهم نازحون من منطقة البحرين القديمة (الأحساء والبحرين) إلى الدوحة منذ زمن طويل؛ ويقدر عدد أتباع المذهب الجعفري الشيعي بما بين 5 – 15 بالمائة من إجمالي عدد السكان، ووجودهم قديم، حيث يوجد لهم مساجد وحسينيات في البلد القديم عند تأسيس الدوحة، ومازال البعض منها قائماً حتى اليوم. هذا بالإضافة إلى الوافدين من دول العالم من شيعة وسنَّة. وعلى العموم، لا يوجد في قطر أي نزعات طائفية، فالكل يمارس نشاطه الديني بحرية.

دولة الإمارات

تتكون دولة الإمارات العربية المتحدة من سبع إمارات: أبوظبي، ودبي، والشارقة، وعجمان، وأم القيوين، ورأس الخيمة، والفجيرة. وعلى الرغم من تعدد الإمارات الطائفي إلا أنها لا تعاني من نزعات طائفية، حيث إمارة أبوظبي تعتنق المذهب المالكي، وامارة الشارقة ورأس الخيمة يتبعون المذهب الحنبلي. ولا يعني هذا عدم وجود بقية المذاهب السنِّية والشيعية الأخرى فيها. ويوجد في دبي تنوع لجميع المذاهب: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي،

بالإضافة إلى المذهب الجعفري الشيعي، حيث تقع هناك المحكمة الرئيسية الشيعية لعموم الإمارات. ويمكن للمرء مشاهدة المساجد والحسينيات.

ولا يوجد في دولة الإمارات، التي يشكل الأجانب النسبة الأكبر من عدد سكانها، إحصاء لعدد كل طائفة ومذهب. إلا أن هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) قدرت عدد الشيعة بنحو 15 إلى 20 بالمائة. ويعكس الواقع المعاش رضا وقبول جميع الأطياف بالتعامل الديني والسياسي، حيث الشيعة يمارسون نشاطهم الديني بحرية، ومن تعود أصولهم إلى البحرين نسبة إلى البحرين القديمة حاليا (البحرين والأحساء والقطيف)، والعمانية، ومن أصولهم أعجمية إيرانية أو هندية أو باكستانية.

سلطنة عمان

تقع عمان في أقصى الجنوب الشرقي من الجزيرة العربية. يعود تاريخها إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد، ولها ميزة تختلف عن المحيط العربي، بأن النظام الرسمي فيها يعتنق المذهب الإباضي. وترجع جذور الإباضية في عمان إلى القرن الثامن الميلادي، بالإضافة إلى وجود جميع الطوائف الإسلامية السنِّية والشيعية. و يتمركز الإباضيون بكثافة في وسط البلاد، بينما يتواجد السنة بأعداد كبيرة على طول ساحل الباطنة، وفي منطقة الظاهرة المحاذية لأبو ظبي، وفي المدينة الشرقية صور، وخصوصا في المنطقة الجنوبية ظفار.

وتواجد الشيعة في عمان قديم أيضاً، وهم يقطنون المدن الساحلية، وبعضهم يعمل بالتجارة والأعمال الحرفية والبحر. وينقسم الشيعة في عمان إلى ثلاث جماعات كبيرة، يمكن تناولها كالآتي: الشيعة اللوانية الخوجة وأصولهم من سواحل القارة الهندية؛ والشيعة البحارنة نسبة لمنطقة البحرين القديمة (الأحساء والقطيف – المنطقة الشرقية بالسعودية – ومملكة البحرين). والشيعة العجم وهم من أصول إيرانية.

ويتعايش أبناء الطوائف المختلفة بسلام ووئام، في ظل وطن واحد. كما ساهم

موقع عمان على الطرق التجارية القديمة في إثراء التنوع السكاني والطائفي والعرقي وتنوع اللهجات. واشتهر عن هذه البلاد الهدوء السياسي والاجتماعي، لدرجة الانعزال عن المحيط العربي، مع أن العمانيين استطاعوا السيطرة على عدد من البلدان، كالبحرين وساحل أفريقيا. وشهدت عمان والشعب العماني في الفترة الأخيرة انفتاحا على الدول المجاورة، وعلى العالم، وعلى الأفكار والخطابات الحديثة، وتفاعلا مع القضايا العربية والدولية. وهذا ما يتم مشاهدته من خلال التظاهرات التي يقوم بها الشعب العماني من جميع الطوائف.

الوضع الطائفي المعاصر

لم تشهد منطقة الخليج حربا طائفية أو أهلية في تاريخها، برغم سيطرة بعض الأنظمة الدينية الطائفية على بعض المناطق، وفرض أفكارها على الآخرين بالإكراه والإجبار، ومحاولتها زرع نار الطائفية بين أبناء المجتمع الواحد من باب فرق تسد؛ إلا أن عدم النجاح في ذلك يعود إلى أن شعوب المنطقة من جميع الطوائف (سنِّية وشيعية)، ومن جميع المناطق بشكل عام، يتميزون بمحبة السلام وروح التسامح والتعايش والتحلي بالصبر، وعدم الترحيب بالمواجهة العسكرية. وهذا ما جعل الكثير من المناطق تشهد حالة من التعددية الطائفية.

لكن المنطقة شهدت، في السنوات الأخيرة، تناميا لمشاعر الطائفية، عبر سيطرة طائفة معينة وتهميش بقية الطوائف. فما هو وضع الطوائف الدينية في الدول الخليجية في التاريخ المعاصر؟

تشكل الطوائف السنِّية في السعودية ومعظم الخليج، الشريحة الأكبر أمام الطوائف الشيعية؛ وهذا لا يعني أن الطوائف السنِّية أو الشيعية تمارس حقها الطبيعي في العبادة والطقوس، على الرغم من وجود سبعة مذاهب إسلامية في السعودية (المذاهب السنِّية الأربعة إضافة إلى الشيعة الإثني عشرية والزيدية والإسماعيلية)، تم الإقرار بوجودها عند نشأة الدولة السعودية الحديثة، فإن العقود القليلة الماضية اتسمت بحالة من التعصب المذهبي والتشدد الديني، أصبحت متحكمة في كل مفاصل المجتمع السعودي، ونتج عن ذلك

نهج فكري يحارب بكل ضراوة الاتجاهات الفكرية والمدارس المذهبية القائمة في المجتمع.

وتعاني جميع المذاهب من سيطرة الخطاب المتشدد على الواقع الديني، الذي يتعامل عادة بطريقة الإقصاء لجميع الطوائف الأخرى، مهما كانت شيعية أو سنِّية. فالحجازي مشكوك في معتقده، وأهالي الأحساء "الشرقية"، ومنهم السنَّة يجري عليهم ما يجري على الشيعة خارج الأحساء. ويصعب معرفة عدد ونسبة أبناء كل طائفة ومذهب في الخليج وبالتحديد في السعودية، ذلك لعدم وجود دراسة أو إحصائية. بل لا يوجد اعتراف رسمي بهذا التنوع الطائفي لغاية اليوم.

واقع النزاع الطائفي

تتكون جميع الطوائف الإسلامية - الشيعية والسنِّية - من أفراد وتيارات، منها المتطرف المتعصب، ومنها المعتدل، ومنها غير المتدين والعلماني، بل يوجد داخل كل طائفة صراع بين اتجاهات. ويذكر التاريخ أنه وقعت خلافات واصطدامات قوية وصلت حد التكفير بين أبناء المذاهب الإسلامية في الطائفة الواحدة، مثل الفتنة التي وقعت بين الشوافع والحنابلة سنة 469هـ - 1076م.

والنزاع الطائفي الموجود على الساحة الخليجية، وبالذات في السعودية، يمكن التعرف عليه بوضوح من خلال الفضائيات والإنترنت، ويستطيع المرء استشعار وإدراك حجمه وانتفاخه المخيف، والمهدد بالانفجار بين عموم الطوائف السنِّية والشيعية، وبشكل ملحوظ بين أهل التيار الديني المتشدد "السلفي"، وهو التيار الأكثر إثارة وتشدداً بين الطوائف السنِّية في المرحلة المعاصرة، ذلك بفضل ما يملكه من قوة ودعم مادي، بالإضافة إلى سيطرته على أهم المواقع الإسلامية المقدسة لجميع المسلمين في مكة المكرمة والمدينة المنورة، وتراه يصرح بحرية، بكفر وشرك الشيعة، ومن يقوم بزيارة القبور[15].

(15) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، وهي على الرابط التالي على شبكة الإنترنت:
http://www.almwsoaa.com/index.php

ووقعت نزاعات قوية بين السلفيين والشيعة بسبب الآراء المتشددة من قبل أتباع مدرسة الشيخ ابن تيمية، ومن بعده الشيخ محمد بن عبدالوهاب. ومن الوقائع الطائفية التي يذكرها التاريخ، والتي ساهمت في تعميق النزاع الطائفي بين الشيعة وأصحاب التيار السلفي المتشدد، هجوم الحركة السلفية المتشددة عام 1801م على مدينة كربلاء، والهجوم على مدينة النجف الأشرف عام 1803م. ونتيجة لهذا النزاع كتبت العديد من الكتب التي تظهر معتقد وفكر كل طرف، ومنها الكتب التي تحمل رائحة الطائفية من تسقيط وتكذيب وتكفير.

ويعود النزاع الطائفي في الخليج، بالإضافة إلى الاختلاف في فهم النصوص الشرعية، والتباين في وجهات النظر حول حجية الصحابة والاجتهاد، إلى محاولة بعض الطوائف والتيارات أخذ زمام الشارع، بالفرض وإقصاء الآخرين مثل تيار أتباع الخطاب الديني المتشدد (التكفيري)، الذي يكفر من يختلف مع منهجه العقائدي، ويتعامل على أنه الحارس لدين الله، والممثل الوحيد للدين الإسلامي.

وبرز العداء الطائفي الديني على صعيد المذاهب الإسلامية السنِّية والشيعية في التاريخ المعاصر في الدول الخليجية، وبالتحديد في السعودية، بعدما تبنى أتباع الخطاب المتشدد أفكار مدرسة الشيخين ابن تيمية ومحمد بن عبدالوهاب، وأخذوا في نشر أفكار هذه المدرسة على أساس أنها تمثل الإسلام الحقيقي عبر جميع الوسائل، ومن دون الاعتراف بالتعددية الدينية والمذهبية، ومن دون الاعتراف بمشروعية باب الاجتهاد للمذاهب الأخرى.

واستطاع التيار الديني المتشدد حشر مخالفيه في زاوية ضيقة، والانسحاب من ساحة المواجهة لصعوبة المواجهة معه بسبب تشدده إلى حد التطرف والتكفير واستعمال القوة، ولامتلاكه الدعم السياسي. ويتميز أتباع هذا التيار بالتشدد الديني والحماس الشديد للجهاد في بث أفكاره العقائدية (الدعوة). وقد أدى عدم خضوع واستسلام أتباع المذهب الجعفري الشيعي، لأفكار التيار المتشدد، إلى وقوعه في فوهة المدفع الذي لا يرحم،

والاصطدام الطائفي المتواصل بجميع الأساليب، وتنامى التعصب الطائفي من خلال وجود متشددين من الطرفين.

بل إن موقف بعض طلبة العلوم الدينية الشيعة من السلفية، في خطابهم الديني المتشدد، الذي يغذي روح الرفض والاستنفار الطائفي عند بعض الشيعة، كان عاملاً فاعلاً أيضا في أزمة الثقة بين السلفية والشيعة في السعودية. لقد لعب الخطاب الديني الشيعي التقليدي والخطاب التقليدي السلفي دورا مهما في استمرار التباعد بين المعتدلين من الطرفين، ويغذي هذه الأزمة باستمرار. إن معالجة أزمة الثقة بين السلفية والشيعة؛ وكما يتطلب الانفتاح من الجانب السلفي، فإنه يتطلب أيضاً التحول في عقلية ومحتوى الخطاب الديني الشيعي، ليعمل الطرفان على مد الجسور بينهما.

والأدهى، أن انتشار التعصب الديني في المجتمعات الإسلامية الأخرى أصبح مرتبطا بصورة أو بأخرى بما هو قائم في المملكة، حيث انتشرت الأفكار التكفيرية المتشددة، وأدخلت هذه المجتمعات في صراعات مذهبية، وفكرية متشنجة كانت بعيدة عنها كل البعد؛ وهناك خوف حقيقي من امتداد الطائفية إلى الدول المجاورة، مثل البحرين ذات الأكثرية الشيعية، مع انتشار ونزوح عدد من أصحاب التيار السلفي.

مقترحات حلول للطائفية

في محاولة من الحكومة السعودية لإزالة الاحتقان الطائفي، وبرعاية ودعم خادم الحرمين الملك عبد الله بن عبدالعزيز، أسست الدولة مؤتمر الحوار الوطني لتعزيز الوحدة الوطنية، وترسيخ مبدأ الاحترام والتسامح الديني. شارك فيه عدد من المواطنين أصحاب التخصصات الدينية والفكرية، من الرجال والنساء، من جميع الطوائف السنِّية والشيعية: الشافعي والمالكي والحنبلي والجعفري والإسماعيلي والزيدي، ومن جميع المناطق. وناقش المشاركون عددا من القضايا الطائفية الحساسة. ونتيجة لهذه اللقاءات شهدت المناطق السعودية زيارات متبادلة للشخصيات الشيعية والسنِّية، والمشاركة في الندوات لدى الطرف الآخر.

لكن، مع كل هذه الجلسات واللقاءات بين الزعامات الشيعية والسنِّية، لا يزال هناك من يكفر الطرف الآخر بالفتاوى؛ ولم يشعر الشارع بما هو مأمول بشيوع ثقافة الاحترام والتسامح والتعايش السلمي بين أبناء المذاهب في الوطن، حيث سريعا ما يعود التأزم الطائفي.

وأرى أن الكرة الآن في ملعب القيادات في منطقة الخليج، لتشجيع بناء لحمة وطنية حقيقية بين أبناء الوطن قائمة على العدل والمساواة، وتفعيل عملية الإصلاح، بما يناسب طموح وتطلعات أبناء البلد لجميع أبناء الطوائف، الذين يأملون بحياة أفضل في وطنهم الغالي. وعلى أية حال، تمر منطقة الخليج بمرحلة جديدة، في ظل ظروف صعبة وحساسة، أجبرت أنظمتها على تبني سياسة جديدة تتصف بشيء من الانفتاح والاعتراف بالتيارات الموجودة، فرضته الأحداث الدولية والمتغيرات الثقافية والاجتماعية لأبناء المجتمع الخليجي.

تتطلب هذه المرحلة المزيد من الوعي والحكمة والشفافية في التعامل من الجميع، حكومات وشعوب، حسب ما تقتضيه الظروف الحالية للمشاركة الحقيقية لبناء الأوطان، وإثبات الوجود من خلال مظلة المواطنة. ومن المهم اعتبار أزمة التعدد المذهبي من القضايا الوطنية الكبرى، التي تحتاج إلى معالجة رسمية وافية، تتطلب بطبيعة الحال إعادة قراءة التشريعات واللوائح، التي تنظم هذا الموضوع بكل تجرد وموضوعية.

وأهم النقاط التي ينبغي أن تقوم بها الجهات الخاصة، للقضاء على مظاهر الطائفية المتشددة، هي العمل على ترسيخ المبادئ الوطنية، على أساس ان الوطن ملك لجميع المواطنين من ذكور وإناث، ومن جميع الأعراق والقبائل والأديان والمذاهب والتيارات السياسية والفكرية والثقافية، كما أن عليها أن تدرك أن إصلاح وتقدم وتطور الوطن مسؤولية الجميع.

وعلى الأنظمة الخليجية المبادرة بطرح برامج إصلاحية سياسية جوهرية واقعية صحيحة، وليس للاستهلاك الإعلامي، والدعاية للغرب، ولا يتم ذلك إلا عبر إنشاء المؤسسات الدستورية المنبثقة من الشعب، وتحديد الصلاحيات وفصل السلطات، والعدالة والمساواة بين أبناء الوطن. والاعتراف بجميع أطياف المواطنين، ومنهم من ينتمون للمذاهب الشيعية الذين هم بحاجة إلى الشعور بالأمان والثقة، عبر الاعتراف بهم كما هم، ورفع الظلم والتهميش عنهم، والدفاع عنهم، وفتح المجالات للطاقات والكفاءات بالمشاركة في بناء الوطن، ومعاقبة كل من يسيء التصرف ويثير النعرات الطائفية، وعدم اعتبار كل من يطالب بالإصلاح والتغيير والتطوير نحو الديمقراطية وممارسة الحرية وإعطاء الأقليات حقوقها، بأنه يدعو للفتنة، وشق صف اللحمة الوطنية.

وحان الوقت لتبادر الحكومات لفتح صفحة جديدة من العلاقات مع جميع المواطنين، تقوم على المواطنة الحقيقية. فالمواطن عندما يشعر بأن له رأياً وقيمةً وكرامةً واحتراماً في وطنه، ولديه حكومة عادلة تدافع عنه، عندما يتعرض للظلم من داخل أو خارج الوطن، وله حق من الثروة الاقتصادية، فإنه يزداد حباً وإخلاصاً لوطنه وقيادته.

إيران... التشابك الطائفي والقومي

إعداد: حسين الأهوازي (*)

تعتمد الطائفية، في بعدها الإعلامي، على إحياء تداعيات الفتن التاريخية، وتطبيقها على الحاضر المعاش من خلال تقديمها قصصاً وروايات ونصوصاً، تشوِّه الطرف الآخر. لذا يبحث الجهاز الإعلامي الطائفي عن أقوال ومواقف من شأنها إبقاء نار الصراع مستعرة، فيبحث السُنِّي الطائفي عن كتب ونصوص للغلاة ليدمغ بها الشيعي، ويقوم منافسه الشيعي أيضاً بنقل نصوص وأقوال لرجال دين سُنَّة تهاجم الشيعة والتشيع.

ولعل الحالة الإيرانية تقدم أوضح صورة لهذا النموذج، غير أن تشابك العامل الطائفي والمذهبي بالقومي، يقدم تجربة فريدة من نوعها في التعاطي مع القضية الطائفية في هذا البلد، والتي ظهرت منذ ظهور الدولة الصفوية، وصراعها الدامي والمرير والطويل مع الدولة العثمانية، وتجد امتداداتها في وقتنا الحاضر.

(*) كاتب إيراني مقيم في لندن.

عندما تبلورت المدارس الفقهية، لم يوجد في إيران من يتبع المذهب الجعفري، إلا أعداداً ضئيلة في مدن كاشان، وقم وساوة، وسبزوار؛ وكانت مدينة أصفهان تبالغ في تعاطفها مع معاوية بن أبي سفيان، بينما ينتشر المذهبان الشافعي والحنفي في أنحاء إيران كافة، إلى جانب وجود شيعة بطبيعة الحال. وتذكر كتب التاريخ مشاجرة حدثت في مدينة أصفهان، بين الشوافع والأحناف، راح ضحيتها عدد من الناس... بيد أن التركيبة المذهبية لإيران تغيرت بظهور السلالة الصفوية، والأهم من ذلك، أن أشهر ملوك هذه السلالة قد عكف على تغيير المذاهب بالقوة.

تعود تسمية السلالة الصفوية لجدهم الأول: شيخ صفي الدين الأردبيلي، السنِّي الشافعي، حسب ما يذكر ذلك "العلامة القزويني" في كتابه "التاريخ الخاني"، كذلك يؤكد "حمدالله المستوفي" بالقول: "إن أغلبية أهالي مدينة أردبيل كانت على المذهب الشافعي وتتبع الشيخ صفي الدين الأردبيلي عليه الرحمة".

لقد خرج إسماعيل بن حيدر الصفوي، العام 1499م - 905هـ، ووالدته مارتا المسيحية بنت اوزون حسن، من مدينة لاهيجان في شمال إيران، وأعلن بعد سنتين نفسه ملكا على إيران، بعد المجزرة الدموية في مدينة تبريز، حيث قضى على قبيلة" آق قويونلو" أي قبيلة والدته، واختار المذهب الشيعي الإثني عشري مذهباً رسمياً للبلاد.

نسب إسماعيل لنفسه صفات لم يعرفها المذهب الإمامي من قبل، وكانت تلك الصفات أقرب للمسيحية؛ واعتبر نفسه الإمام علي، والمهدي الموعود، بل الله في الوقت نفسه، وكان أعضاء جيشه المعروفين بـ"القزلباش"، أي أصحاب القبعات الحمر؛ كانوا يراجعون شخصاً يدعى "دده" للاعتراف بالذنوب، تماماً كما يحصل لدى الكاثوليك. وكان "القزلباش" يؤلهون شاه إسماعيل الصفوي.

على أية حال؛ فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما الثورة التي حدثت في داخل إسماعيل الصفوي بعد عشرة أعوام من وفاة والده، لتجعله يعلن المذهب الإمامي الإثني

عشري - الذي لا يعرف شيئاً عن أسسه العقائدية والفقهية - مذهبا رسميا للبلاد؟. طرح هذا السؤال المحقق التاريخي الإيراني نوري علاء، ويضيف: "أنا لم أتوصل إلى جواب مقنع بهذا الخصوص، خصوصاً لو عرفنا بأن أبناء حيدر الصفوي تمت تربيتهم في تكية لاهيجان في سرية تامة بعد قتل والدهم. وما هي علاقة مارتا المسيحية بأبنائها؟ وما مدى تأثيراتها الفكرية والعقائدية في الأبناء؟"

ثم يتساءل الكاتب نوري علاء: هل هناك علاقة بين الدويلات في إطاليا وتكية لاهيجان؟ وكيف اجتمع الآلاف حول إسماعيل الشاب عند دخوله مدينة تبريز، بينما عندما خرج من لاهيجان لم يرافقه إلا سبعة من أتباعه فقط؟ من الذي كان يقف وراء تنظيم هذا الجيش العظيم، الذي كان يرافقه؟ ومن أين له كل تلك العدة والعدد حيث كان نفوذ جيش القزلباش يمتد من ديار بكر حتى جبل عامل؟

هكذا، أصبح شاه إسماعيل الصفوي شيعياً، وهو حفيد شيخ صفي الدين الأردبيلي السُنِّي الشافعي من ناحية الأب، وحفيد كليونس إمبراطور روما الشرقية، الذي عقد ابنته كاترينا على أوزون حسن زعيم قبائل (آق قويونلو) التركمانية السُنِّية، بعد سقوط قسطنطينية، شريطة أن تبقى كاترينا على دين آبائها، وتربي أبنائها على ذلك أيضاً. لذا ربت كاترينا ابنتها مارتا من زوجها أوزون حسن المسلم السُنِّي على الدين المسيحي، لتصبح في ما بعد زوجة حيدر الصفوي، وتلد إسماعيل الذي أصبح شيعيا إمامياً.

من المذهبية إلى الطائفية

وفي الوقت الذي كان آباء إسماعيل يحملون لقب "شيخ"، ولم يدَّع أي منهم بأنه شريف أو سيد من سلالة الرسول، أعلن إسماعيل بأن الجد السابع لشيخ صفي الدين الأردبيلي السُنِّي الشافعي، واسمه "سلطان فيروز شاه زرين كلاه"، ينحدر من نسل الإمام السابع في المذهب الإمامي أي موسى ابن محمد الكاظم!

والسؤال الذي يطرح نفسه بالتأكيد هنا: لماذا لجأ شاه إسماعيل إلى هذه الفكرة؟ ألم يرد ذلك لتمييز امبراطوريته عن الإمبراطورية العثمانية السُنِّية من جهة، ولإضفاء القدسية على نفسه من جهة أخرى؟ وبهذا حول المذهب من مدرسة فقهية أو حزب سياسي، إلى مؤسسة طائفية تستخدم كل الوسائل المتاحة لتأليب العامة ضد منافسيه في الداخل وخصومه في الخارج، جاء ذلك بوصف الدكتور علي شريعتي لهذا التحول. فالطائفية لا تتعصب للمذهب بقدر ما تتطرف في تكريس المذهب، خدمة لمصالح جماعية سياسية أو فردية سلطوية عابرة، عبر تحريك الإيمان الفردي، وتحويله إلى تيار جماعي في خدمة تلك المصالح.

لذا ليس من المستغرب أن يقوم شاه إسماعيل الصفوي، بارتكاب مجزرة دموية العام 1915م - 917 هـ بحق العلويين الشيعة في خراسان، وثم ضد الحكم (المشعشعي) الشيعي، الذي اتخذ من مدينة الحويزة في إقليم الأهواز عاصمة له. لأنه كان يرى في أي حكومة أو مجموعة أو فئة شيعية لا تخضع لنظامه بأنها ضده، وهنا لا عبرة بوحدة المذهب والعقيدة.

وبعد الهزيمة في معركة "تشالدران" أمام السلطان سليم العثماني، توقف شاه إسماعيل لمدة عشرة أعوام عن ارتكاب المجازر، والدخول في الحروب، عاكفاً على تنظيم المليشيات القزلباشية والقضاء على الفوضى في صفوفها، وبهدف تحويلها إلى جيش عقائدي.

وبهدف الاستخدام الطائفي للمذهب الإمامي، والمزيد من التميز عن الخلافة العثمانية جلب عدد من رجال الدين من جبل عامل ليأخذوا على عاتقهم عملية التنظير للحكم الصفوي الطائفي، الذي اختلف تماما عن الدول الشيعية البويهية، والسربدارية، والمرعشية، والمشعشعية؛ ويتمثل الفرق بين هذه الدول الشيعية والدولة الصفوية في كون هذه الدول كانت دولاً سياسية محضة، لم تحاول فرض المذهب في الحكم، ولم تمارس الطائفية ضد أبناء المذاهب الأخرى في دولها، ولم تجبرهم على تغيير المذهب بالقوة كما قامت بذلك الدولةالصفوية.

ذَكر راجر سيوري في كتابه (إيران في العصر الصفوي)، أن: الصفويين "اعتمدوا على فكرة الحق الالهي للملوك الإيرانيين قبل الإسلام منذ سبعة آلاف سنة، وذلك بوراثة هذا الحق باعتبارهم سادة، وأن جدهم الإمام الحسين بن علي قد تزوج ابنة يزدجرد، فأولدها الإمام زين العابدين، فاجتمع الحقان: حق أهل البيت في الخلافة (حسب النظرية الإمامية)، وحق الملوك الإيرانيين فيهم، بالإضافة إلى نيابة الإمام المهدي"[1] وبناءً على ذلك فقد كان الشاه إسماعيل يعتبر نفسه "نائب الله وخليفة رسول الله والأئمة الإثني عشر، وممثل الإمام المهدي في غيبته، وكان جنوده القزلباش الصوفية يعتقدون أنه تجسيد لله"[2].

مارس الكثير من الملوك والأمراء الصفويين كثيراً من الأعمال المخالفة للشريعة، وأدخلوا الكثير من الطقوس التي أصبحت في ما بعد جزءاً من الشعائر، وروَّجوا لسبِّ الصحابة. ويعتقد الدكتور علي شريعتي بأن الصفويين أخذوا اللطم والعزاء على الحسين بن علي من مراسم مشابهة، كانت تقام في روما لتخليد ذكرى صلب السيد المسيح.

ولكي تميز نفسها عن الدولة العثمانية أكثر فأكثر، وخصوصاً في عهد إسماعيل شاه؛ أقدمت الدولة الصفوية، على تحويل الإيرانيين بالقوة من المذهبين الشافعي والحنفي إلى المذهب الشيعي، فقتلت الآلاف من الناس والعلماء من هذين المذهبين. وبالمقابل قامت الدولة العثمانية بقتل الآلاف من رعاياها الشيعة، واستمرت عمليات الإبادة والإبادة المضادة للسنة والشيعة نتيجة الصراع بين الدولتين وخاصة في العراق.

ومنذ ذلك الحين، تدهورت أوضاع أهل السنة في إيران، حيث تعرضوا للتعذيب والتشريد والقتل؛ وانحسر وجودهم في أطراف الدولة الإيرانية، ولم يكن لهم أي دور في الحكم، وتمت إزاحتهم من الحياة السياسية والاقتصادية؛ ولم تقف الأمور عند هذا الحد بل عملت الماكينة الدعائية الصفوية، ومن خلال المنابر التي أصبحت، لأول مرة في التاريخ الشيعي المعارض، في خدمة السلطة، تحث على ترسيخ الروح الطائفية، عبر إظهار طائفة

(1) نقلاً عن: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي – من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الجديد، 1998م، ص 377.
(2) المصدر نفسه.

أهل السُنَّة بمثابة أعداء أهل البيت، واختلقت الكثير من القصص والروايات المكرسة لهذا الاتجاه.

ذكر أحمد الكاتب في كتابه (تطور الفكر السياسي الشيعي): "كان التشيع قبلئذ منهجا ثورياً ونظرية سياسية تختلف مع الآخرين حول النظام الدستوري للمسلمين، وأن الخلافة بالشورى أو بالوراثة لهذا البيت الهاشمي أو ذاك... ولم يكن التشيع أبدا فكراً طائفياً يعادي أبناء الأمة، أو يشكل دائرة منعزلة ضيقة في مقابل دائرة الأمة الإسلامية الواسعة... بل كان تياراً سياسياً فقهياً في قلب الأمة، فجاء الصفويون وجردوا التشيع من روحه العلوية الحسينية الجعفرية، ومسخوه إلى عقدة طائفية مستعصية ومعادية للمسلمين"[3].

قابل التعصبَ الطائفي الصفوي ضد السُنَّة تعصبٌ عثماني، حيث مورس القتل والتشريد والتعذيب بحقهم، وصار أتباع مختلف المذاهب الإسلامية يدفعون ثمن الصراعات الطائفية السياسية. واليوم يعيد التاريخ نفسه، فالتعصب الطائفي بين الصفويين والعثمانيين مازال يلعب دوراً مأساوياً في المنطقة، ويعمل هذا التعصب على رسم حدود غير مرئية بين أبناء الوطن الواحد، أو المدينة الواحدة، وحتى بين أبناء القبيلة الواحدة، تتبلور بين الحين والآخر في التصفيات الجسدية والاغتيالات ونشر روح الحقد والضغينة.

ويرى الكاتب والمصلح الإيراني الدكتور علي شريعتي أن المعركة الطائفية، التي تدار رحاها باسم الشيعة والسُنَّة، ماهي إلا صراع بين التشيع الصفوي والتسنن الأموي، ويؤكد مراراً في كتابه "التشيع العلوي والتشيع الصفوي": أن التشيع العلوي الصحيح لا يختلف عن التسنن المحمدي الصحيح، وأن هذين النمطين يكملان بعضهما بعضاً.

السُنَّة في إيران

بطبيعة الحال، لاتوجد احصائية رسمية لعدد السُنَّة الإيرانيين، لذا نستند إلى مصادر أخرى؛ أولها المصادر السُنِّية نفسها.

(3) المصدر السابق، ص 387.

يقدر موقع أهل السُنَّة الإلكتروني [4] عددهم بأكثر من 18 مليون نسمة، من إجمالي عدد السكان البالغ حوالى 65 مليون نسمة [5] ويعادل هذا العدد أكثر من 25 % من سكان إيران إجمالاً. ويشكل الشعب الكردي حوالى نصف عدد أهل السنة في إيران. حيث يعيش هناك أكثر من 8 ملايين كردي، ومن المعلوم أن 98 % من الأكراد هم من المسلمين، وأكثر من 95 % منهم من أهل السُنَّة. ويأتي الشعب البلوشي في المرتبة الثانية من أهل السُنَّة في إيران. وأشار تقرير موقع أهل السُنَّة في إيران بأن تواجدهم يزداد في المناطق الحدودية، وينحصر في مدن ومناطق وأقاليم متفرقة ومنفصلة عن بعضها البعض.

ووفقاً للموقع المشار إليه، ينتشر السنة على امتداد إيران في حوالي أحد عشر إقليما، ما بين محافظة ومنطقة ومدينة وضاحية، كما أن بعض المحافظات، كمحافظة كردستان، تكاد تكون مغلقة على أهل السنة من الأكراد، وكذا محافظة سيستان وبلوشيستان التي يشكل الشعب البلوشي أكبر نسبة من سكانها.

ثم يقدم الموقع الرسمي لأهل السنة في إيران تقريراً عن الظروف السياسية لأهل السُنَّة، ويتهم النظام بالطائفية فيقول: "حين اندلعت الثورة المليونية في إيران العام 1979م، شارك أبناء أهل السُنَّة بكل أطيافهم في تلك الثورة المباركة. وكان علماء وشباب أهل السُنَّة، في مقدمة المتظاهرين، وقدّموا مئات الأرواح في سبيل نيل الحرية، والخلاص من الظلم والاستبداد، وإقامة الجمهورية الإسلامية.

ويضيف الموقع المذكور: لكن، بعد انتصار الثورة، وسقوط نظام الشاه، بأشهر قليلة بدأ خميني وتلاميذه بالخداع والنفاق لاحتكار السلطة، وسيطروا على الحكم، وحوّلوا آمال الشعب في إقامة جمهورية إسلامية، إلى إقامة جمهورية طائفية شيعية ضيّقة، واستعملوا السلطة لقمع الأقليات المذهبية والقومية، وخاصة الشعب الكردي، فاتخذ خميني مذهبه مصدراً للدستور ولجمهوريته، وشجّع أبناء طائفته على معاداة أهل السُنَّة، واستفادوا من

(4) http://www.alahwaz.org or /http://www.sunna.info or /http://www.alsunna.org. or www.ahlussunah.org

(5) أظهرت إحصائية عام 2006م بأن عدد سكان إيران بلغ 70 مليون نسمة.

جميع الوسائل المتاحة لضرب أهل السُنَّة، وتهميشهم في الحياة السياسية والمساهمة في إدارة البلاد.

ومنذ تلك الأيام وحتى يومنا هذا – كما ورد في الموقع الرسمي لأهل السنة في إيران – تمارس الحكومة الاستبدادية في إيران، والتي تدّعي أنها جمهورية إسلامية، أبشع أنواع الظلم والتمييز ضد علماء ودعاة وشباب ومثقفي أهل السُنَّة، وخصوصاً الشعبين الكردي والبلوشي. ويعدد الموقع بعض مظاهر الأوضاع المأساوية التي يعيش فيها أهل السُنَّة والجماعة في ظل نظام الخميني:

1. يتحدث حكام إيران عن حرية أهل السُنَّة في بيان عقائدهم وممارسة طقوسهم، وهذا كله كذب وتشويه للحقائق؛ فالشيعة في إيران أحرار في نشر عقائدهم، وممارسة طقوسهم، وتأسيس منظمات واتحادات؛ في حين ليس لأهل السُنَّة شيء من هذه الحقوق.

2. منع أئمة وعلماء أهل السُنَّة من الدروس والخطب في المدارس والمساجد والجامعات ولا سيما الدروس العقائدية، وإن حصلت فبرخصة من (وزارة الإرشاد الإسلامي)، وتحت مراقبة وزارة الأمن والاستخبارات، ويجب أن لا يخرج الإمام عن المقرر له، وإذا خرج فيتهمونه بالوهابيّة، أو ما شابه ذلك!. بينما لأئمتهم و دعاتهم مطلق الحرية في بيان مذهبهم بل التعدي على عقيدة أهل السُنَّة، وسب الصحابة وما شابه ذلك من التركة الصفوية.

3. وضع مراكز ومساجد أهل السُنَّة تحت رقابة رجال الأمن والاستخبارات، لا سيما أيام الجمعة، ورقابة الخطب الدينية التي تُلقى فيها، والأشخاص الذين يترددون عليها.

4. جميع وسائل الإعلام والنشر، كالإذاعة والتلفزيون والكتب والجرائد والمجلات،

مسخرة لأئمتهم، وأبناء طائفتهم ليستخدموها كما يشاءون، في حين ليس لأهل السُنَّة سهم في تلك الوسائل، بل تستعمل هذه الوسائل ضدهم.

5. حرمان شباب وأبناء أهل السنة لاسيما المثقفين منهم، من تأسيس منظمات وتنظيم ندوات، واجتماعات خاصة بهم مهما كان نوعها أو حجمها.

6. منع دخول أي كتاب أو أية منشورات أو مجلات إسلامية من الدول العربية أو الإسلامية إلا بعد موافقة وزارة الإرشاد الإسلامي.

7. الحرمان من بناء المساجد والمراكز والمدارس في المناطق ذات الأكثرية الشيعية. فمثلاً: يعيش في طهران حوالي مليون شخص من أهل السُنَّة، ولكن ليس لديهم أي مسجد أو مركز يصلون أو يجتمعون فيه. كل ذلك تحت ذريعة الحفاظ على وحدة المسلمين، وتجنب التفرقة بينهم، في حين أن للشيعة مساجدَ وحسينيات ومراكز في المناطق ذات الأكثرية السُنِّية؛ وتجدر الإشارة إلى أن هناك مدناً كبيرة لا يوجد فيها أي مسجد لأهل السُنَّة مثل: أصفهان، يزد، شيراز، ساوة، كرمان وغيرها من المدن. وقد قررت الحكومة الإيرانية عدم السماح ببناء أي مسجد لأهل السُنَّة في العاصمة طهران وفي مشهد وشيراز.

8. ممارسة هدم وإغلاق المساجد و المدارس والمراكز الدينية لأهل السُنَّة. مثل: هدم مسجد جامع شيخ فيض، الواقع في شارع خسروي في مدينة مشهد بمحافظة خراسان في 1994/7/18 و تحويله إلى حديقة للأطفال.

9. إغلاق عشرات المساجد والمراكز الدينية، ومن أمثلة ذلك: مدرسة ومسجد نور الاسلام في مدينة جوانرو في كردستان، مسجد ومدرسة شيخ قادر بخش البلوشي في محافظة بلوشستان، مسجد لأهل السُنَّة في هشت ثر في محافظة جيلان، مسجد حاج أحمد بيك في مدينة سنندج مركز محافظة كردستان، مسجد في كنارك في

ميناء ضابهار ببلوشستان، مسجد في مدينة مشهد في شارع 17 شهريور، مسجد الإمام الشافعي في محافظة كرمانشاه في كردستان، مسجد أقا حبيب الله في مدينة سنندج بكردستان، مسجد الحسنين في شيراز، مسجد و مدرسة خواجة عطا في مدينة بندر عباس بمحافظة هرمزكان، مسجد النبي في مدينة ثاوة في كردستان، مدرسة مولانا جلال الدين منصور أقايى، مدرسة خليل الله في مدينة سنندج.

10. اعتقال وسجن عدد كبير من الشيوخ والعلماء البارزين وطلبة العلم والشباب دون ارتكاب أية جريمة، ومنهم: مولانا عبدالله قهستانى، الشيخ عبدالعزيز سليمى، الشيخ أحمد رحيمى، مولانا إبراهيم دامني، مولانا عبدالغني شيخ جامى، مولانا عبدالباقي شيرازي، مولانا سيد أحمد حسينى، الشيخ عبدالقادر عزيزي، الشيخ عبدالله حسينى، مولانا جوانشير داوودى، مولانا نورالدين كردار، مولانا سيد محمد موسوى، الشيخ عمر شابرى السنندجى، مولانا غلام سرور سربازى، الشيخ خالد رحمتى، وعدد كثير من أعضاء منظمة خبات الثورية الإسلامية في كردستان إيران، وأعضاء مكتب القرآن، وتنظيمات إسلامية أخرى.

11. قتل أو اغتيال أو اختطاف وإعدام العشرات من العلماء السُنَّة، والدعاة البارزين، والمئات بل الآلاف من المثقفين وطلبة العلم والشباب الملتزمين من أهل السنة والجماعة؛ منهم: الشيخ العلامة ناصر سبحانى، الشيخ عبدالوهاب صديقى، الشيخ العلامة أحمد مفتى زادة، الشيخ الدكتور علي مظفريان، الشيخ عبدالحق، الشيخ الدكتور أحمد ميرين سياد البلوشي، الشيخ محيي الدين خراسانى، المهندس فاروق فرصاد، الشيخ العلامة و القاريء الكبير محمد ربيعي، الأستاذ إبراهيم صفي زادة، الشيخ نظر محمد البلوشي، الشيخ دوست محمد البلوشي، الشيخ محمد ضيائي، الشيخ عبدالملك ملازادة، الشيخ عبدالناصر جمشيد زهي، الشيخ القاضي بهمن شكوري، إضافة الى مئات من أعضاء منظمة خبات الثورية الإسلامية في كردستان إيران، والتنظيمات الإسلامية الأخرى.[6]

(6) الموقع الرسمي لأهل السنة في إيران، مصدر سابق.

وجهة نظر حكومية

وحول وضع أهل السُنَّة من وجهة نظر حكومية نستند الى حديث الشيخ إسحق مدني، الذي انتخب نائباً في البرلمان الإيراني، وأصبح بعد رئاسة أحمدي نجاد مستشاراً له لشؤون أهل السُنَّة والجماعة، وهو عضو في المجلس الأعلى للمجتمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، وألف كتباً دراسية في التربية الدينية لطلاب المدارس في مناطق أهل السُنَّة، على أساس المذهب الحنفي.

جاء في حوار أجرته معه مجلة (المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب): أن العلاقة بين المذهبين مرت بظروف تاريخية صعبة أيام عصور الجهل والانحطاط. فالنزاع السياسي بين الدولة الصفوية الشيعية والدولة العثمانية السُنِّية، ترك آثاراً سيئة على هذه العلاقة، وبقيت رواسبها حتى بعد سقوط الدولتين. وغير خاف تدخل القوى الطامعة لاضرام هذا النزاع. ومن المؤسف أن الأعداء نجحوا في خلق صراع بين أكبر دولتين إسلاميتين آنذاك، كان بإمكانهما لو اتحدا أن يخلقا أكبر قوة عالمية؛ غير أن بريطانيا والصهيونية والماسونية أوقعت بينهما، وأدى الأمر بالتالي إلى إبادتهما، وإلى ترك آثار نفسية سيئة بين السُنَّة والشيعة ما نزال نعاني منها.

وأضاف الشيخ إسحق: أن النظام الملكي الإيراني، الذي أطاحت به ثورة 1979م، لم يمارس سياسة التمييز من منطلق طائفي، بل العامل القومي كان هو الأقوى. فعلى سبيل المثال، كان العرب في إقليم الأهواز يعانون من مثل هذا الإهمال، بل أشد من المناطق السُنِّية على الرغم من كونهم شيعة. وبما أن الأغلبية السُنِّية تنتمي الى أُصول غير فارسية؛ مثل الكُرد والبلوش والتركمان، وكان النظام يتبنى سياسة قومية فارسية، فمن الطبيعي أن تتعرض هذه القوميات للاضطهاد، خصوصاً وأن منظري مشروع الدولة الإيرانية الحديثة، كانوا يحاولون تهويل الحضارة قبل الإسلام، ويعتبرون ما يعرف باسم الفتح الإسلامي بالغزو العربي لإيران. لذا كانت نظرتهم إلى الدين الإسلامي، في شقيه السُنّي والشيعي، لا تخرج عن هذا الاطار.

ثم يمجد الشيخ إسحق مدني القيادة الإيرانية الحالية، فهي: تنظر بعين الأبوة إلى الإيرانيين من السُنَّة والشيعة، وأصحاب الأديان السماوية من غير المسلمين كافة. لذا لا يشعر أهل السُنَّة في إيران بأي انفصال طائفي عن الثورة الإسلامية، بل تفاعلوا معها، وقدموا تضحيات في سبيلها مثل سائر أبناء إيران. لقد اشتركت مدنهم وقراهم في الثورة، وقدموا قوافل الشهداء، ثم انخرطوا بعد الانتصار الإسلامي في الحرس وقوات التعبئة، وأبلوا بلاءً حسناً في الدفاع عن الدولة الإسلامية، وما يزالون حماة لثغور البلد الإسلامي، ودعاة لوحدة المسلمين.

ثم أشاد الشيخ مدني بالمشاريع الحكومية في المناطق السُنِّية، ونفى بشدة أن تكون هذه المشاريع لغرض نشر المذهب الشيعي بين المجاميع السُنِّية؛ ولا أدل على ذلك – كما يقول – من أن الدولة الإسلامية خصصت أموالاً ضخمة لبناء المساجد لأهل السُنَّة حتى في قراهم، والأئمة في هذه المساجد كلهم من المذهب السُنِّي نفسه، كذلك شارك أبناء المنطقة في بناء المدارس العلمية لتدريس فقه مذاهب أهل السُنَّة، وخصوصاً المذهب الحنفي فيها.

وفي معرض الاشارة إلى فقرة المذهب الرسمي في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يعتبر المذهب الشيعي الإثني عشري هو المذهب الرسمي في إيران، قال الشيخ مدني: ولابد لإدارة البلد من تعيين مذهب فقهي معين. ودساتير البلدان الإسلامية تنص عادة على مذهب فقهي خاص، يجري العمل به في القضاء والأحوال الشخصية؛ والأكثرية الساحقة في إيران على المذهب الشيعي، ولابد إذن أن يتعين هذا المذهب في الدستور، ثم إن المادة نفسها نصت على أن المحاكم وقوانين الأحوال الشخصية، تكون في المناطق السُنِّية وفق مذهب أهل السُنَّة، وهذا غاية العدل والإنصاف، وذروة تجاوز الحالة الطائفية – على حد قول الشيخ.

وبخصوص موقع السنة في السلطة قال مستشار الرئيس الإيراني لشؤون السُنَّة، وهو من أهل السُنَّة: إن مجلس الشورى الإسلامي يضم الآن 14 نائباً من أهل السُنَّة، انتخبوا من مناطقهم ودخلوا المجلس، ويمكن أن يزداد هذا العدد إذا كسب عدد أكبر من هؤلاء ثقة

الناخبين في المدن المختلفة. وأشغل أنا منصب مستشار لرئيس الجمهورية وعضو في مجلس الخبراء، كما أن الكفاءة والالتزام وحدهما ملاك تسلم المسؤولية في الجمهورية الإسلامية، لا الانتماء الطائفي. ولكل ما تقدم، اعتبر الشيخ مدني أن كل ما قيل حول تعرض أهل السُنَّة إلى ضغوط سياسية إنما هي مجرد إشاعات من إذاعة بريطانيا. وقال: يبدو أن هذه الإذاعة لا تريد الكف عن مواصلة سياسة الإمبراطورية العجوز، في إثارة التفرقة والخلاف بين أبناء البلدان الإسلامية، والغريب أن الإعلام المضلّل يُجري مقابلات في هذا الشأن، مع عناصر ذات ماضٍ سيّء جداً في الارتباط بالسافاك، والتعاون مع الموساد، قد هربت من إيران وتعيش على موائد أسيادها في أوربا.

وجهة نظر رجال دين شيعة

في الوقت الذي يؤيد رجل الدين السُنِّي الكردي شيخ إسحق مدني الحكومة الإيرانية، ويعتبرها تنظر إلى الجميع بعين واحدة؛ هناك رجال دين شيعة ينتقدون هذه الحكومة، ويتهمونها بالنزعة القومية، ومن أشهر هؤلاء: آية الله الشيخ حسين المؤيد، الذي سبق وأن تتلمذ في الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية، وعاش هناك قرابة العقدين من الزمن.

نفى الشيخ المؤيد أن يكون لإيران أي مشروع شيعي أو إسلامي، وأن مشروعها "قومي ينطلق من سيكولوجية تحتقر العرب وتكرههم... وأن خطر التمدد الإيراني على العراق والمنطقة العربية، أكبر من الخطر الأميركي والإسرائيلي" على حد اتهامه.

وقال في مقابلة مع قناة "العربية" الفضائية بتاريخ 2006/11/27: "في الحقيقة بعد الإحتلال حدث اختلال واضح في التوازن في المنطقة. فالساحة العراقية بعد الإحتلال أصبحت ساحة مفتوحة للنفوذ الإيراني على وجه الخصوص، بينما كان هناك تراجع واضح في الدور العربي، باتجاه دعم المشروع الوطني العراقي الرافض للاحتلال، والمعارض للعملية السياسية ببنائها الحالي... فالتداعيات المتلاحقة والمتفاقمة لن تقف عند حدود العراق، وإنما ستترك تأثيراتها الخطيرة على كل المنطقة".

وتحدث آية الله مؤيد أيضاً، في إحدى مقابلاته، عن وجود خلايا نائمة في الوطن العربي؛ قال: "هم من العرب، وتم تجنيدهم من قبل النظام الإيراني، وكشفنا بعضها، كما أن هناك مقرات إيرانية في العراق يتم فيها تخزين السلاح وتهريبه إلى تلك الخلايا النائمة في الوطن العربي".

ولعل من بين الذين تحدثوا في هذا المجال رجل الدين الشيعي وأستاذ الفلسفة المجتهد السيد محسن كديور، الذي يعتبر نموذجاً لرجال الدين المتنورين، يؤمن بحقوق الإنسان، وقد ألف في هذا المجال كتاب: (حقوق بشر وروشنفكري ديني) أي: (حقوق الانسان والتنويرالفكري الديني). وعالج في كتابه هذا تعارض الأحكام الدينية والإسلام التقليدي مع حقوق الإنسان. وقصد بالإسلام التقليدي: الجامع الأزهر عند أهل السُنَّة، والحوزات العلمية مثل النجف وقم ومشهد عند الشيعة. أما حقوق الإنسان فيقصد بها الإعلان العالمي، أو الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، أو الإعلان الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أوالميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية. وقد تحدث السيد كديور بإسهاب عن التمييز أو الاضطهاد، أو التمييز الديني في إيران حيث تجلت صوره، حسب رأيه، في المجالات الأربعة الآتية:

1. الفرقة الناجية – الشيعة.
2. أهل السُنَّة وسائر المذاهب الإسلامية.
3. أهل الكتاب، أي المسيحيون واليهود والمجوس - الزرادشتيون.
4. الكفار والمحاربون وغير أهل الذمة وغير المعاهدين.

وباختصار، واستنادا إلى كتابات هذا المفكر، فإن الفرقة الناجية، وهم على وجه التحديد الشيعة؛ يتمتعون بجميع الحقوق الشرعية والامتيازات الدينية؛ أما السُنَّة، وإن كانوا مسلمين، إلا أنهم محرومون من بعض الحقوق الدينية الشرعية، والامتيازات الدينية. وعلى سبيل المثال لا الحصر لا يحق للمسلم الذي يؤمن بمذاهب أهل السُنَّة، أو المذاهب الإسلامية الأخرى، أو أن يقوم بالترويج لمذاهبهم بين المسلمين الشيعة. أما أهل الكتاب؛ أي المسيح

واليهود والمجوس – الزرادشت، وكذلك الكفار وغير أهل الذمة وغير المعاهدين، تجدهم محرومين من تلك الحقوق، فلا يحق لأهل الذمة منع أبنائهم من الحضور في المجالس ومراكز الدعاية الإسلامية، ولا يجوز لهم بناء كنيسة أو دير أو محرقة، ولا يحق لهم التبليغ لدينهم. ويرى كديور: أن هذا النوع من البشر، من منظور الإسلام التقليدي، لا يستحق الحياة، فكيف الموقف من حرية الاعتقاد الديني؟

المشكل القومي

من المعلوم أن إيران تتكون من مختلف الشعوب والأعراق والمذاهب والأديان، فهذه التعددية تبرز في المجال الإثني أكثر من غيرها، وتمتزج بعض الأحيان، حسب الظروف التاريخية والسياسية، بالعامل الطائفي. ويرى البعض بأن التمييز العرقي والقومي يمارس بأبشع صوره، حسب تعبير الكاتب والمحقق العربي الأهوازي جابر أحمد. وقد تناقلت الصحافة الإيرانية، الصادرة في العام الماضي، تقرير وزارة الصناعة الإيرانية، في وضع معايير لكل المقاطعات الإيرانية، وذلك على ضوء الصناعات الموجودة فيها. فعلى ضوء هذا التصنيف يظهر بأن محافظة طهران قد حازت على 8616 نقطة، في حين حصلت مقاطعة أذربيجان، التي تقطنها القومية التركية – الأذرية، وكانت من أهم المراكز التجارية والاقتصادية في مطلع القرن العشرين، حصلت على 521 نقطة فقط، ومقاطعة كرمانشاه الكردية 298 نقطة، ومقاطعة كردستان على 122 نقطة، ومقاطعة عيلام الكردية على 34 نقطة. أما مقاطعة الأهـواز أو إقليم خوزستان، حسب التسمية الرسمية الإيرانية، والتي هي موطن العرب الأهوازيين، فلم تحصل حتى على امتياز واحد، على الرغم من شهرتها بالصناعات النفطية وما يرتبط بها، وأنها من أكثر المناطق حيوية في هذا المجال. هذا نموذج من المعنى الإسلامي للتوزيع العادل للعدالة و الرفاه الاجتماعي في إيران!

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن العاصمة الإيرانية تحتوي على 35 % من مجموع صناعات البلاد، و80 % من المواصلات، ومؤسسات التأمين الاجتماعي والبنوك، و20 % من طلبة البلاد ومعلميها و40 % من طلاب الجامعات، و90 % من الكوادر المتخصصة، و83 %

من طلاب الدراسات العليا، و 96 % من الأخصائيين؛ ويلاحظ من خلال هذه الإحصائيات ما تتمتع به العاصمة والمحافظات الفارسية الأخرى، مثل يزد وأصفهان ورفسنجان وكرمان، مقارنة بالمحافظات التي تقطنها القوميات غير الفارسية.

كذلك فإن الاضطهاد القومي بحق الشعوب الإيرانية، يمارس في المجال الثقافي والتعليمي أيضا، واستنادا إلى تقرير كشف عنه النائب السابق عن إقليم بلوشستان في البرلمان الإيراني، السيد عبد العزيز دولتي بخشان، وذلك في اجتماع للمؤسسة العليا للتعليم والبحث العلمي، ورد أنه كان يدرس في العام 1977م، في جامعة زاهدان عاصمة مقاطعة بلوشستان، تسعة طلاب بلوش فقط، وقد ارتفع هذا العدد في العام الدراسي 2002 – 2003م إلى عشرين طالباً، في حين يبلغ سكان هذه المقاطعة مليوني نسمة. وبلغة الأرقام فإنه من بين عشرة آلاف طالب جامعي في إيران هناك خمسة طلاب من البلوش فقط.

أما بالنسبة للبث الإذاعي والتلفزيوني، الذي تحتكره الدولة، وبحسب (تقرير التنمية والمسألة القومية)، فلم يخصص الكثير من الوقت لبرامج بلغات القوميات غير الفارسية، إذ أن نحو 55 % من سكان إيران من أبناء القوميات غير الفارسية يصدرون 5 % من صحف البلاد بلغاتهم. ويأتي الأتراك في المرتبة الأولى، ثم الأكراد، فالعرب والتركمان. أما حصة البلوش، في هذا المجال، فهي لاشيء. وبعبارة أخرى فإن 45 % من سكان البلاد، أي الفرس، يمتلكون 95 % من الصحف.

قال الكاتب والصحافي الأهوازي يوسف عزيزي بني طرف: "تمت عملية تكوين الدولة القومية (في إطار الأمة – الدولة) التي قام بها نظام رضا شاه الاستبدادي، تمت بفعل التنكيل والقمع الثقافي والسياسي للشعوب غير الفارسية. حيث تبلورت المحصلة النهائية في مجتمع إيراني يرزح تحت ربقة الاستبداد، ومحكوم بعدم المساواة بين القوميات الإيرانية. حتى بعد قيام الثورة الإسلامية في فبراير (شباط) 1979 ما تزال هذه القوميات تعاني من عدم التكافؤ.

واستمرت جهود النخبة من أبناء القوميات من أجل حقوقهم المشروعة، بعد ثورة الدستور وأثناء الحركة الوطنية الإصلاحية (1941 ـ 1953)، وقبل وبعد قيام الثورة الإسلامية في إيران. وكانت ثمرة هذه الجهود وضع المواد المتعلقة بالمجالس المحلية، وكذلك المواد الخاصة بالقوميات، وهي المواد: 15 و19 و48 في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. والمواد المتعلقة بالمجالس المحلية، تشمل جميع المناطق الإيرانية، في حين أن المواد الثلاث الآنفة الذكر تخص القوميات. وتستطيع هذه المواد، في حال تنفيذها، إيجاد الخلفية المناسبة لنجاح عملية التنمية في المناطق غير الفارسية، إلا أن هذه المواد إما أنها لم تنفذ أو أنها ناقصة."

ختاماً، كم تبدو القضية الطائفية والقومية متشابكة في إيران، فهناك من الإيرانيين مَنْ يخضع لتمييزين؛ الأول بسبب اختلاف القومية والثاني بسبب اختلاف المذهب.

حـــول خـارطـــة الأقليات في العالم العربي

هاني نسيره (*)

بينما يظل المشكل الطائفي على أساس ديني، واقعا قابلا للصعود دائما، أو صاعدا في المشهد السياسي في أغلب البلدان العربية التي تضم أقليات غير مسلمة كبيرة (مثل مصر ولبنان والسودان)، يصعد المشكل الطائفي المذهبي بين الطوائف السنِّية والشيعية في معظم البلدان" مثل العراق ولبنان والبحرين" كما قد يصعد المشكل العرقي في بلدان أخرى (مثل الأكراد في سوريه والعراق والأمازيغ والبربر في المغرب والنوبيين بدرجة ما في مصر)، وهو ما يعني أن الطائفية تتنوع مركزيتها من بلد إلى آخر، وكذلك من حين إلى آخر، بين الدين والمذهب أو الطائفة والعرق.

(*) كاتب مصري.

إن الصعوبة الأولى التي تواجه أي باحث في خارطة الأقليات في العالم العربي؛ هي صعوبة إجرائية، تتمثل في عدم وجود إحصاءات آنية متطورة في كثير من أقطاره، وتقادم الإحصاءات في بعض البلدان كذلك. فلا زالت نسب المجموعات المذهبية في العراق محل جدل رغم حسم البعض له، ولكنها تظل محل اعتبار لأن آخر إحصاء تم في العراق يعود تاريخه إلى 1977. كما أن حجم بعض الأقليات يقع في منطقة السجال بين الأنظمة وبعض الحركات المطلبية، خاصة تلك التي تقيم في الخارج، شأن أقباط المهجر في الحالة المصرية، وكذلك في حالات الاحتدام الطائفي في مجتمعات كالعراق ولبنان.

أما الصعوبة الثانية فهي صعوبة تحليلية، تتمثل في عدم ضبط مفهوم (الأقلية) نفسه، فهذا المفهوم لا يصح وصفه بأنه محل اصطلاح، خاصة وأن بعض الجماعات التي توصف بالأقليات إنما توصف بذلك قياسا للأغلبية في العالم العربي ذات الانتماء العروبي إثنياً، والسنّي المسلم مذهبياً وعقائدياً، وليس قياساً لحجمها الفعلي في مجتمعاتها ودولها القطرية، فالحديث مثلا عن الشيعة في العراق أو الموارنة والشيعة في لبنان لا يمكن التعبير عنه بمفهوم الأقلية.

كما أن المفهوم يتسع لمواقف مختلفة بين توجهات الإيديولوجيا العربية المعاصرة، فبينما ينظر له كثير من الليبراليين، وأنصار حقوق الإنسان نظرة إيجابية، تهتم بكفالة الحقوق المدنية والسياسية كافة لجميع المواطنين، في ظل الموجة الرابعة للإصلاح في العالم، وما كان من المناداة به وطلبه في العالم العربي، أو إرهاصاً به في المنطقة عقب حرب العراق عام 2003. ينظر اليساريون والقوميون والإسلاميون لهذا المفهوم (الأقليات)، وما يرتبط به من حقوق ومطالب بتوجس غالبا؛ حيث يعتبرونه مفهوماً سيئاً، يسعى لتفكيك الدول القطرية وتعطيل مشاريع الوحدة بينها أو تفكيك الوحدة الوطنية داخلها.

وما يزيد مفهوم "الأقلية" اضطراباً هو غياب مرجعية ميثاقية له، فحق تقرير المصير كان للشعوب التي تتمتع بالسيادة كتقرير لحقها في الاستقلال عن الاستعمار، منذ أن صكه ويلسون عام 1918، في ما عرف بمبادئ ويلسون الثمانية عشر، وأقرته عصبة الأمم

التي ساهم في إنشائها[1]، وهو ما يمتد حتى قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 1514 الصادر في 14 ديسمبر (كانون الأول) 1960، بشأن إعلان منح الاستقلال إلى الأقاليم والشعوب المستعمرة ذات السيادة. ثم ما اعتمدته اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات في دورتها الرابعة عشر سنة 1962. وهو تحرك كذلك في إطار ما يسمى المواطنة داخل الدولة ذات السيادة [2].

كما أن العهد الدولي للحقوق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1976، يقوم على القاعدة العامة نفسها، الحقوق المدنية والسياسية والثقافية للمواطنين دون تمييز بسبب اللغة أو العنصر أو الدين، دون أن يعطي تعريفاً حدياً لمفهوم الأقلية ذاته، وكان حديثه عبر تعبيرات كـ" الشخص والجماعة"، وهو ما يزيد المفهوم اتساعاً واضطرابا، يزيد مع بعض خطابات الأقليات الراديكالية في العالم العربي؛ رغم بقاء تعاطي الشرعية الدولية بمختلف مواثيقها وعهودها وإعلاناتها الدولية تقف فقط عند الحقوق الإنسانية، وخاصة المدنية والسياسية للمواطنين داخل الدول والشعوب ذات السيادة، ويظل داخلها مفهوم الأقلية مبطنا غير محدد أو مضبوط.

من هنا كان مفهومنا للأقليات هو: "المجموعات المذهبية والدينية والعرقية في العالم العربي قياساً للسمات الغالبة عليه ككل؛ السمة العربية المسلمة السنِّية". حيث إن هناك جماعات تصنف في خانة الأقليات، على الرغم من أنها ليست أقلية بالمطلق في مجتمعاتها، سواء بالنسبة للأغلبية أم بالنسبة لحجمها العددي. فجماعة دينية مثل الموارنة أو الشيعة في لبنان، هل يمكن الحديث عنها وفق المفهوم الأقَلَّوي (مفهوم الأقلية) المصمت (الخالص)؟ وهو ما يمكن أن نذكره في ما يخص جماعة عرقية مثل الأكراد في سوريا وإيران. فضلا عن تداخل الانتماءات الأولية وتشابكها في وصف بعضهم، مما يمثل مشكلات وتناقضات ما

(1) توماس وودرو ويلسون، (1856 – 1924م)، حصل على جائزة نوبل للسلام عام 1919م، راجع عنه موقع مركز ويلسون للدراسات بالولايات المتحدة http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?fuseaction=about.woodrow#bibliography وعلى صفحته على موقع البيت الأبيض http://www.whitehouse.gov/history/presidents/ww28.html

(2) يمكن مراجعة كافة المواثيق الدولية لحقوق الإنسان على موقع الأمم المتحدة على الرابط التالي: http://www.un.org/arabic/hr/index.html أو موقع جامعة مينيسوتا http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b-2006-104.html

في مسألة الولاءات. فقد تكون أقلية عرقية على المذهب نفسه شأن الأكراد، ولكن داخلها أقلية أخرى على مذهب آخر شأن الفيلة الشيعية داخل الأقلية الكردية السنِّية فلا شك أنه يصعب تسمية سبعة ملايين بالأقلية!. كما لا يصح جمع الأكراد كلهم سياسياً في حلة كردستان الكبرى، هذا الشعار الكبير للقومية الكردية، كما أن عباءة المرجعية الدينية لا تلف كل الشيعة في العراق على سبيل المثال.

وفي قراءتنا لخريطة الأقليات في العالم العربي، نذكر أن الخريطة السكانية في العالم العربي تضم تنوعات هائلة من المجموعات الدينية والطائفية والمذهبية: الطوائف المسيحية، والإسلامية، واليهود، والصابئة، وجماعات العبادات المحلية في جنوب السودان. كما أن هناك أقليات عرقية كالأرمن، والشركس، والتركمان، والشيشان، وبقايا الجاليات الأوروبية، وغيرهم.

السعودية

في التعداد الذي أجري في المملكة العربية السعودية في منتصف سبتمبر (أيلول) 2004، بلغ عدد السكان 22.673.538 نسمة، ويشكل السكان السعوديون 16.529.302 نسمة من جملة سكان المملكة أي بنسبة 72.9 %. وشمل هذا الإحصاء نسبة الذكور والإناث، وتوزيعات السكان الجغرافية في المناطق والمدن الرئيسة، وغير ذلك من نسب للمساكن المشغولة، إلا أنه لم يتطرق للتوزيعات الطائفية أو العرقية.

تمثل الطائفة الشيعية (الإثني عشرية) أغلبية الشيعة في السعودية، ووفقا لنسب تزايد السكان في السعودية فإن تقديرات (السي آي إيه) تقدر نسبتهم بـ 10 %، أي 2.7 مليون نسمة، ويقف بها أطلس العالم العربي عند نسبة 2,5 %. كما يشكل الإسماعيليون (من فرقة المستعلية في جبال عسير المتاخمة لليمن) 3 % من السكان. وقد نجحت السعودية في استيعاب النخب الشيعية الإمامية لحد بعيد، وتخفيف وطأة الاستقطاب المذهبي وغلواء

السلفية المتشددة ذات المواقف الإقصائية والتكفيرية تجاه التيارات المذهبية الأخرى، وتراهن النخب والقوى الشيعية بشكل كبير على استمرار قطار الإصلاح السعودي في السير.

الإمارات

فى دولة الامارات العربية المتحدة، يشكل السكان من أصل إيراني 12 % من السكان، والآسيويون من غير الإيرانيين (الهنود والباكستانيون والبنغلاديشيون والبلوش وغيرهم) 50 %. أما المسيحيون (العرب والأجانب) فهم 2 %، فيما الهندوس 3 %. وحسب أطلس العالم العربي وتقارير (السي أي إيه)، يمثل الشيعة 16 % من السكان، وتمثل الطوائف والأديان الأخرى نسبة 4 % بينما يمثل السنة نسبة 80 %. وتتميز دولة الإمارات العربية المتحدة بمناخ جيد للحرية الدينية والمذهبية، واستقرار النظام السياسي وليست تعاني من أي مشكل طائفي على أساس ديني أو مذهبي، وهو ما يعكس القدرة على تحقيق السلم الأهلي والأمان الاجتماعي بين عدد كبير من الجاليات الأجنبية المقيمة بها، والآتية من خلفيات دينية ومذهبية مختلفة.

قطر

فى قطر، يشكل الإيرانيون (بمن فيهم البلوش) 10 % من إجمالي السكان، فيما يشكل الباكستانيون (بمن فيهم البلوش) 18 %، والهنود 18 %، والهندوس 3 %، والمسيحيون العرب وغير العرب 2 % من السكان. ويمثل الشيعة نسبة 10 % من السكان حسب تقرير الأطلس العربي الذي وضعته البعثة الفرنسية.

تعد بعض القرارات القسرية في إزاحة بعض الخصوم السياسيين أو من يظن خروجهم أو ولاءهم للنظام القطري الحاكم حاليا، شأن ما حدث مع قبيلة المريين عام 2005 حيث نزعت الجنسية القطرية عن خمسة آلاف فرد من هذه القبيلة ذات صباح، وهو ما يعد شكلا من أشكال التمييز العرقي بحاجة لمزيد من الضبط والمعالجة.

البحرين

يوجد فى البحرين العديد من الأقليات العرقية والدينية، مثل الإيرانيين، ويشكلون 10%، والآسيويون من غير الإيرانيين (الهنود والبلوش والباكستانيون وغيرهم) 17 %، والأوروبيون 2 %. وترتفع بعض التقديرات بالشيعة في البحرين لنسبة 70 % حسب تقرير السي أي إيه 2005، وتقتـرب من هذه النسبة الإحصاءات الأخرى حيث تصل بهم إلى 67 %. ويسيطر على البحرين المشكل الطائفي المذهبي بين الشيعة والسنة، خاصة في ظل نشاط السلفية المتشددة في الشارع البحريني ومطالبة الأغلبية الشيعية بمزيد من الحصص في السلطة، والإصلاح السياسي والدستوري ولكن تظل الشيعة في الخليج ذات خصوصية تتحرك بمطالبها داخل إطار الدولة، إلا في حالات قليلة من قبيل بعض جماعات المهجر المنتمية لها.

الكويت

فى الكويت يشكل المسيحيون العرب (من مختلف الطوائف) نحو 8 % من السكان، فيما الإيرانيون 5 %، والآسيويون (الهنود والباكستانيون والبلوش والبنغلاديشيون وغيرهم) 9 %. ويشكل السنَّة نسبة 45 % من السكان، بينما يمثل الشيعة نسبة 30 %، وتمثل باقي الأديان الأخرى نسبة 15 % حسب أطلس العالم العربي.

الأردن

في الأردن يشكل المسيحيون (معظمهم عرب من الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك ومنهم عشائر بدوية) نحو 5 % من السكان. أما الشركس (مسلمون سنة، منهم الأبزاخ والقبرطاي والبزادوغ والشابسوغ) فيشكلون 1.6 %. وهناك أيضا الشيشان (مسلمون سُنَّة)، والأرمن الأكراد، والتركمان وهؤلاء جميعا لا يشكلون نحو 1 % من السكان، فيما يشكل الدروز نحو 25 ألف نسمة.

سوريا

فى سوريا يوجد العلويون بكثافة في محافظات اللاذقية وطرطوس وحمص، وهم يشكلون 10 % من السكان، والدروز 4 %، والإسماعيليون (الفرقة النزارية الآغاخانية، أهم مراكزهم بلدة سلمية) 1 %، والمسيحيون العرب (معظمهم روم أرثوذكس وروم كاثوليك وموارنة، في معظم المدن السورية ووادي النضارة - تتقاسمها محافظتا حمص وطرطوس)، ومنهم عشائر بدوية استقرت خلال القرن الماضي في محافظات: السويداء ودرعا والقنيطرة 7 %. أما المسيحيون غير العرب (اليعاقبة «السريان» واللاتين والأرمن، لهم وجود كثيف في شمال سورية خصوصاً) فهم 3 %، والأكراد (يشكلون كثافة سكانية في المناطق الحدودية بشمال سورية لا سيما محافظة الحسكة والقامشلي) يشكلون 4 %، والترك (وبالذات التركمان، ينتشرون في مناطق مختلفة من سورية) فيشكلون 1 %. أما الشركس فهم 1 %، فيما اليهود (هاجر معظمهم من دمشق وحلب) أقلية ضئيلة. ويتركز المشهد الطائفي في صورة عرقية- رغم وجود الأقلية العلوية في سدة الحكم- نظرا لفعالية الأقلية الكردية في سوريا، والتمييز فترات طويلة ضدها في ظل حكم البعث في سوريا، بينما يغلب على المشهد السياسي السوري خاصة بعد حرب العراق سنة 2003 مطلبية الإصلاح السياسي والدستوري خاصة في ظل تكاثر التحالفات والجماعات المطالبة بذلك في الداخل والخارج في وقت واحد.

العراق

يتمتع العراق بتنوع عرقي وديني ولغوي كبير. فإلى جانب الشيعة والسُنَّة، الذين يشكلون الأغلبية فى البلاد، هناك الأكراد، والتركمان، والمسيحيون العرب، والإيرانيون والصابئة. أما الأكراد فغالبيتهم العظمى من السُنَّة، وهم يتمركزون فى شمال العراق وشماله الشرقي، بجانب الفيلية الشيعة وهم يشكلون 18 % من نسبة السكان. وفيما يشكل الإيرانيون 1.5 % من السكان، يشكل التركمان (السواد الأعظم منهم سنة أحناف، وأهم مراكزهم مدينة كركوك وبلدة تلعفر وأربيل) 2 %. أما المسيحيون العرب وهم أقلية ضئيلة،

والمسيحيون غير العرب (النساطرة - الآشوريون «الأرثوذكس» والكلدان «الكاثوليك» - واليعاقبة «السريان» الأرثوذكس والكاثوليك) فيشكلون 3 % من عدد السكان. وهناك أيضا الصابئة المندائيون (أتباع يوحنا المعمدان، ويعيش معظمهم عند ضفاف الأنهار والترع في جنوب العراق) ويشكلون أقل من 1 % من السكان. والشركس ويشكلون 0.5 %، والأرمن (كلهم مسيحيون) وهم أقلية ضئيلة، ثم اليهود وهم من أقدم الجاليات اليهودية في العالم وأرقاها وأغناها. (لم يبق منهم سوى مئة شخص أو أقل). ويفور العراق بالتجاذبات الطائفية والعرقية المسيطرة على المشهد السياسي وحراكه داخل العراق منذ سقوط بغداد عام 2003م.

لبنان

يشكل المسيحيون العرب (موارنة وروم أورثوذكس وروم كاثوليك وبروتستانت) 33 % من السكان، والمسيحيون غير العرب (الأرمن «الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت» والسريان واللاتين والأقباط) 5 %، كما يشكل الدروز 6 %، والعلويون، والأكراد، والترك وكل منهم يشكل نحو 1 % من السكان. والأقليات الدينية والمذهبية في لبنان تتشكل في قوى سياسية معبرة عنها، فالطائفية السياسية هي المشكل الأكبر للخريطة الحزبية والسياسية في لبنان. ورغم كمون المطالب والتحيزات الطائفية داخل ممارساتها السياسية، إلا أن خطاباتها تلح غالبا على مقولات الوحدة الوطنية غالبا.

الجزائر

في الجزائر، يشكل البربر السنة (أهمهم الشاوية والقبائليون والشلوح) 26 % من السكان، فيما يشكل كل من المسيحيين العرب 1 % من السكان، وكذلك الإباضيون (المزابيون، وهم من البربر)، والطوارق (بربر سنة من البدو الرحّل)، والمسيحيون البربر (خصوصاً في جبال القبائل). ولكن يظل المسيطر على المشهد السياسي الجزائري مطالب الوفاق الوطني ومطالب الإصلاح السياسي كما تمثل القضية الأمازيغية مشكلا قابلا للصعود في المجتمع

الجزائري من آن لآخر، حيث إنه رغم وجود عدد من القرارات التي أعلنها الرئيس عبد العزيز بوتفليفة خلال اجتماع لمجلس الوزراء في يوليوز 2003 ، والتي تؤكد موافقة الحكومة الجزائرية على تضمين اللغة الأمازيغية في النظام التعليمي. كما قررت الحكومة الجزائرية في نفس العام تخصيص مبالغ مالية تقدر بـ 604.25 مليون دولار لتحريك عجلة التنمية بمنطقة القبايل الأمازيغية، إلا أن هذا لم يحدث حتى الآن مما يضع مطالب الأمازيغ في الجزائر في طور الاستنفار المستمر.

المغرب

في المغرب يشكل البربر (مسلمون سنَّة أهمهم الريفيون والأمازيغ والشلوح) 36 % من السكان، والطوارق (بربر من البدو الرّحّل) أقل من 1 %، واليهود 0.2 %، والأوروبيون (الغالبية الساحقة مسيحيون) 1 %، والأفارقة (الزنوج) أقل من 1 %. وتنشط في المشهد السياسي المغربي حركات أمازيغية وبربرية تتنوع مطالبها من الاندماج والتعاطي مع الإصلاح السياسي الحادث في المغرب، وتتدرج حتى مطالب الحقوق الثقافية واللغوية الخاصة، وتجاوبا مع مطالب حركة البوليساريو ترتفع بعض الأصوات الأمازيغية مطالبة بالحكم الذاتي وهو ما علق عليه العاهل المغربي برفضه له ونعته بالبلقنة المرفوضة.

تونس

يبلغ عدد سكان تونس حوالي 11 مليون نسمة بحسب الإحصاءات الرسمية عام 2005، نصفهم من النساء. ويعتبر المشهد السياسي غير طائفي في تونس، ويتمركز بشكل رئيس حول قضية الإصلاح السياسي والدستوري بين القوى السياسية المختلفة.

ليبيا

يبلغ عدد السكان في الجماهيرية حوالي 6097556 مليون نسمة وذلك حسب تعداد

عام 2005. وتسيطر القبلية على المشهد الليبي دون الطائفية الدينية، والمطالب الإصلاحية خاصة فيما يخص قوى المعارضة في الخارج هي المسيطرة على المشهد السياسي الليبي.

موريتانيا

في موريتانيا، يشكل المولّدون (عرب وبربر) نسبة 40 %، والأفارقة (وخصوصاً التكرور والولوف والسونينكي والفولاني) 20 %، والبربر (بمن فيهم الطوارق) 2.5 %، غير أنه بسبب نسبة الأفارقة الكبيرة وسط السكان، لا يزال الرِّق أحد الممارسات الاجتماعية التى تسبب مشاكل داخلية وخارجية كبيرة.

الصومال

فى الصومال لا تقارب نسبة العرب أكثر من 1 % فقط من السكان، فيما يشكل الصوماليون 95 % من السكان، والأفارقة (من قبائل البانتو) 2 %، والآسيويون 1 %، ويظل الخلاف السياسي المحتدم بين القوى السياسية المحمولة على قواها القبلية في أحيان كثيرة هو المشكل الأكثر وضوحا في الصومال، وهو ما ظل حتى الصعود المتأخر لما يعرف بالمحاكم الإسلامية في الصومال، والتي فر قادتها إلى كينيا في يناير 2007م بعد أن نجحت القوات الحكومية وبمساعدة من الحكومة الإثيوبية في هزيمتها.

مصر

فى مصر، يشكل الأقباط (معظمهم من الأرثوذكس، مع أقلية من الكاثوليك وأقل منها من البروتستانت) 9 % من السكان وهو ما تزيده الجماعات القبطية في المهجر حتى تصل به إلى نسبة 15 %، وتقل به الجماعات الأصولية والإدارات الحكومية لنسبة 7.5 %، ويليهم النوبيون وأغلبيتهم مسلمة سنية (بمن فيهم الكنوز وجماعات أخرى) ويشكلون 2 %، والأرمن والأوروبيون ويشكلون 1 %. أما اليهود فيبلغ عددهم في مصر حسب آخر إحصاء

رسمي 120 فردا فقط بعد تزايد الهجرة اليهودية من مصر عقب هزيمة 1967م، حيث كان يبلغ عددهم 760 ألفا، كما يوجد البيجا (ومنهم البشارية) والبربر (السيويون، نسبة إلى واحة سيوه)، وأفارقة آخرون وغجر وهؤلاء جميعا يشكلون نحو 3 % من السكان. ويتحدث المحللون المصريون عن المكبوت الطائفي الذي أدى له تعثر الإصلاح السياسي منذ ثورة 23 يوليو سنة 1952 وقبوله للصعود من آن لأخر بسبب أي احتكاكات أو حوادث بين المسلمين والمسيحيين، وكذلك نشاطات جماعات الأقباط في المهجر.

السودان

يبلغ تعداد السكان في السودان 33.6 مليونا (تقديرات الأمم المتحدة 2003)، وتتميز التركيبة السكانية في هذا البلد بالتنوع العرقي والديني واللغوي، فهناك الزنوج والعرب والبيجا وغيرهم. أما من الناحية الدينية فالمسلمون السنة يشكلون 70 %، معظمهم في شمال البلاد، والوثنيون والأحيائيون 25 %، و5 % مسيحيون يعيشون في العاصمة الخرطوم وفي جنوب البلاد. وبالنسبة للغات فالعربية تعد اللغة الرسمية، وهناك لغات محلية سائدة منها النوبية واللغة الإنجليزية.

وقد نشأت الحرب الأهلية السودانية بين جنوبه "غير المسلم وغير العربي" وشماله وهي الحرب الأهلية الأطول في العالم العربي (1955-1972 و1983-2003)، وقد حصدت ما يزيد عن مليوني قتيل، وأعدادا أخرى لا تحصى من الجرحى والمعوقين، وكان نصيب الهجرات الداخلية الناجمة عنها ضعف أعداد القتلى، فقد تشرد أربعة ملايين سوداني وأصبحوا لاجئين داخل وطنهم. أما من ضاقت بهم سبل العيش بين ربوع الوطن وقرروا النزوح إلى البلدان المجاورة – وهم يعيشون ظروفا غير إنسانية – فقد بلغ عددهم 420 ألف لاجئ. ورجوعا إلى الخلافات التي تسببت في هذه الحرب الأهلية، نجد أنها خلافات تقوم على أساس ديني وعرقي وليس على أساس مذهبي طائفي.

اليمن

يتميز اليمن بتجانس عرقي وديني أكبر؛ والأقليات فيها قليلة النسبة لا تتعدي 5 % من إجمالي السكان، فالطائفة الإسماعيليون (الإسماعيلية المستعلية التي تشمل «البهرة» وتختلف عن الفرقة النزارية الآغاخانية وينتسب معظمهم إلى جبال حراز) تشكل 2 % من عدد السكان. أما اليهود (من سكان اليمن القدامى، وقد هاجر معظمهم إلى إسرائيل) فيشكلون 1 %، والإيرانيون 1 %، والهنود (بقايا من عهد الاستعمار البريطاني منهم نسبة من الزرادشتيين/البارسي) 1 %، أما الصوماليون فيشكلون أقل من 1 %. ويبلغ عدد سكان اليمن حسب إحصاء 2005 حوالي عشرين مليون نسمة، ويعتنق المذهب الزيدي حوالي 30 في المائة من السكان، والشيعة الإسماعيلية 5 % من السكان، والشيعة الإمامية 8 % من السكان، وقد ثارت عديد من المشاكل الطائفية مع الشيعة الإمامية من قبل الحكومة بعد حركة بدر الدين الحوثي الذي يحسبه النظام على التشيع رغم وجود آراء أخرى ترى كونه زيديا، وإنكار الشيعة لذلك.

سلطنة عمان

في سلطنة عُمان، يشكل الإباضيون (كبرى فرق الخوارج وأكثرها اعتدالاً) 80 % من السكان، ويبلغ بها البعض نسبة 60 % فقط، بينما يمثل السُنّة ما يقرب من 40 % من السكان، فيما تشكل الأديان الأخرى حسب إحصاء أطلس العالم العربي 3 %، ويشكل الآسيويون من غير العرب (معظمهم من الباكستانيين والبلوش والإيرانيين) نحو 17 %، أما الأفارقة (الزنوج) فيشكلون 2 %.

التجديد الإسلامي... الماضي والحاضر

جمال البنا (*)

التجديد الإسلامي قديم قدم الرسالة المحمدية، وفي هذه الورقة نقدم رصداً لبدايات ذلك التجديد، والذي ظهرت إرهاصاته في حروب الردة الأولى مع خليفة المسلمين الأول، أبو بكر الصديق، مروراً بعهود النهوض والانحطاط، التي مرت بها الدولة الإسلامية، وصولاً إلى العصر الحديث، حيث نرصد كثافة لرموز وحركات التجديد في الفكر والعمل، والتي تزامنت في ظهورها في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي بل وغير الإسلامي، وظروف نشأة كل منها.

ولا شك أن ازدهار وانحسار تيارات التجديد الإسلامي كان لكل منها عوامل وظروف، حرصنا على إيضاحها وكشف الغموض عنها، وتبيان أسباب إحباطها، بل وتحولها في بعض الأحيان إلى أدوات هدم وتشويه وتراجع، لنصل إلى خلاصة أن التجديد، الذي يحتاجه الإسلام اليوم، يختلف عن كل العصور التي كانت في أذهان المجددين السابقين واللاحقين، وهذا ما سنحاول رصده في هذه الدراسة.

(*) مفكر إسلامي مصري.

ظهرت كلمة التجديد أول ما ظهرت على عهد الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، وعلى لسانه نفسه، مما قد يثير الدهشة، ويعطي مؤشراً على ضرورة وأهمية التجديد، وأنه أمر يجب أن يستشعره المؤمن تجاه إيمانه، وهو ما وجه الرسولُ المؤمنين إليه عندما قال: "جددوا إيمانكم. قيل: كيف نجدد إيماننا يا رسول الله؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله"[1]. وبالطبع، فإن (لا إله إلا الله) تتضمن روح الإسلام - التوحيد - التي قضي بها على الشرك؛ ومرة أخرى يقول الرسول: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدد لها دينها"[2].

وقد تقبلت الأمة هذا الحديث وعنيت به، وتفاوتت اجتهادات الفقهاء في تعيين هؤلاء المجددين في كل قرن، فقيل على رأس المائة الأولى من أولي الأمر: عمر بن عبد العزيز، ومن الفقهاء: محمد بن الباقر والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين وغيرهم من طبقتهم، ومن القراء: ابن كثير، ومن المحدثين: الزهري.

وعينت الأمة على رأس المائة الثانية من أولي الأمر: المأمون، ومن الفقهاء: الشافعي واللؤلؤي من أصحاب أبي حنيفة، وأشهب من أصحاب مالك، ومن الإمامية: علي بن موسى الرضا، ومن القراء: الحضرمي، ومن المحدثين: ابن معين، ومن الزهاد: الكرخي. وفي المائة الثالثة من أولي الأمر: المقتدر، ومن الفقهاء: ابن سريج الشافعي والطحاوي الحنفي والخلال الحنبلي، ومن المتكلمين: الأشعري، ومن المحدثين: النسائي. وفي الرابعة من أولي الأمر: القادر بالله، ومن الفقهاء: الأسفرايني الشافعي والخوارزمي الحنفي وعبد الوهاب

---

(1) حقق السيوطي هذا الحديث في "مرقاة الصعود"، وقال: اتفق الحفاظ على تصحيحه، منهم الحاكم في المستدرك، والبيهقي في المدخل، وأبو الفضل العراقي، وابن حجر، انظر: المجددون في الإسلام من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر، تأليف الشيخ عبد المتعال الصعيدي (ص 8 – 9)، طبعة دار الآداب بالقاهرة، بدون تاريخ، ورمز له فيض القدير بالصحة (فيض القدير في شرح الجامع الصغير) للعلامة المناوي، ص 345، ج 7، طبعة مصطفى محمد، 1356هـ - 1938م.

(2) حقق السيوطي هذا الحديث في "مرقاة الصعود"، فقال: اتفق الحفاظ على تصحيحه، منهم الحاكم في المستدرك، والبيهقي في المدخل، وممن نص على صحته من المتأخرين الحافظ ابن حجر، وقال العقيلي في شرح الجامع، قال شيخنا: اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح، وممن نص على صحته من المتأخرين أبو الفضل العراقي وابن حجر، ومن المتقدمين الحاكم في المستدرك، والبيهقي في المدخل، وقال المناوي في فتح القدير: أخرجه أبو داود في الملاحم، والحاكم في الفتن وصححه، والبيقهي في كتاب المعرفة كلهم عن أبي هريرة، قال الزين العراقي وغيره: سنده صحيح.

المالكي والحسين الحنبلي، ومن المتكلمين: البلاقلاني وابن فورك، ومن المحدثين: الحاكم، ومن الزهاد: الثوري. وهكذا يقال في بقية القرون.

وقد ذكر الحافظ السيوطي المجددين إلى القرن التاسع، في أرجوزة سماها (تحفة المهتدين بأخبار المجددين)، عرض فيها للمجددين من القرن الأول، وتمنى أن يكون مجدد القرن التاسع. وبالطبع فإن تصور السيوطي كان محل اختلاف كثير من العلماء القدامى والمحدثين، مثل السيد رشيد رضا، ولكن الجميع تقبل الفكرة وإن اختلفوا في تحديد المجددين؛ وهذا يعطينا إشارة على أن موضوع التجديد كان وارداً في ذهن المسلمين الأول بدءاً من الرسول نفسه.

ونحن نعتقد أن سلسلة التجديد بدأت بعد الرسول مباشرة بأبي بكر، الذي أحيا جذوة الإسلام بعد أن أراد إطفاءها فريق المرتدين، فكان هو الذي قاتلهم، على الرغم من أن كثيراً من الصحابة اعترضوا على ذلك حتى أقنعهم بالحجة. ثم كان هو أول من وضع "دستور الإسلام في الحكم" في خطبته الموجزة الهامة، وأقامه على ثلاثة أسس:

(1) إن أحسنت فأعينوني.
(2) إن أسأت فقوموني.
(3) أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله فلا طاعة لي.

وضع أبو بكر، في هذه الكلمات المعدودة، أعظم تجديد في الإسلام، تجديد كان يمكن أن تعقد له المجالس مجلساً بعد مجلس، تتعالى فيه الأصوات وتتشاجر فيه الآراء، ثم لا تصل إلى ما وصل إليه.

ولا شك أن عمر بن الخطاب كان من أعظم المجددين، عندما طبق نظام الديوان والبريد والتاريخ الهجري، وعندما رفض تقسيم الأراضي المفتوحة، وعندما ابتكر اسم "أمير المؤمنين" لمن يلي الخلافة، وعندما جمَّد أحكاماً في القرآن عن أوضاع في الشريعة لأن

العلَّة التي من أجلها نزلت انتفت، أو لاحظ عند التطبيق الضمانات والشروط في اجتهاداته المعروفة.

ويُعد جمع القرآن وكتابته في مصحف، من أهم وأعظم التجديدات في الإسلام، التي آثر بها الله عثمان بن عفان، رعاية لسابقته في الإسلام، فأنقذ المسلمين من فتنة، وأي فتنة، وقعت فيها معظم الأمم الأخرى.

ولم تطُل وتصَفُ الأيام لعلي بن أبي طالب، ومع ذلك فإن موقفه من الخوارج الذين انشقوا عنه، وتركوه في أحرج المواقف في صِفِّين، وانحازوا إلى حروراء[3] وسيوفهم على عواتقهم، يعد مثالاً فريداً في الموقف من المعارضة، فإنه لم يحاربهم رغم هذا حتى قتلوا مسلماً، فلما طالبهم بالقاتل قالوا "كلنا قتله"، وحتى عندئذ فإنه لم يقبل مقاتلتهم إلا بعد خطبة بليغة انحاز بعدها الكثير منهم إليه.

بعد الخلافة الراشدة، حدث ما أوقف – مؤقتاً – ظهور المجددين، لأن معاوية بن أبي سفيان قلب الخلافة إلى ملك عضوض، وارتكب ابنه يزيد الموبقات السياسية، من حرب واستباحة المدينة، وقتل الأنصار وأبنائهم ونسائهم، وبيعة البقية على أنهم "خَوَل يزيد"، ثم رمي الكعبة بالمنجنيق، ثم كربلاء التي قتلت الحسين وكل النسب الهاشمي حتى كاد ينقرض، لولا الإبقاء على (علي) الذي كان صغيراً، وتشبثت به أخته السيدة زينب، ومنه تسلسل النسل النبوي الشريف (من أبناء علي بن أبي طالب وفاطمة).

ولعلَّ مجددين ظهروا ولم نعرفهم، ويكون علينا أن ننتظر حتى يظهر أبو حنيفة، الذي تطلب شروطًا عديدة لكي يكون الحديث صحيحاً، وبهذا حدّث شيئًا ما من زحف المحدثين، الذين كانوا قد أصبحوا أسرى الإسناد، وأصَّل الاستحسان، فوسع إطار القياس، ونجد الشافعي وهو يضع أصول الفقه المتفق عليها، من قرآن وسُنَّة وإجماع واجتهاد، حتى

(3) قرية قرب الكوفة، واسمها مشتق من الريح الحرور، وهي الحارّة، نزل بها الخوارج وأعلنوا أول معارضتهم لأمير المؤمنين.

نصل إلى عمر بن عبد العزيز، الذي أراد إعادة الخلافة الراشدة، وأراد تدوين السُنَّة، ولكن خلافته لم تستمر سوى عامين وبضعة شهور.

وفي تقصينا للمجددين، لاحظنا أن مجددي القرون الأولى يتميزون على المجددين الذين جاءوا بعدهم، فهم أكثر عقلانية ورشداً، وتجديداتهم حاسمة جلية لا تتلبس بجدل. أما الذين جاءوا بعدهم، فغلبت عليهم التفاصيل والخلافات والعناية بالفروع والتفريعات. لهذا، ولأن مجال الدراسة محدود لا يسمح بإيراد معظم المجددين، فسنختار بضعة منهم طوال العهد الذي بدأ بالملك العضوض (40 هجرية) حتى طلائع العصر الحديث، عندما بدأ الشرق يستعيد عافيته بظهور الأفغاني والمجموعة الحديثة، وبوجه خاص محمد عبده وحسن البنا، مما مثل بداية النهضة الحديثة.

في هذه المدة الطويلة – قرابة ألف سنة – نجد أن أهم المجددين هم: ابن حزم وابن رشد (القرن السادس)، وابن تيمية وابن خلدون (القرن السابع). ولا ينفي ذلك ظهور من جددوا في ناحية معينة مثل نجم الدين الطوفي (القرن السابع)، وهو الفقيه الوحيد الذي كان لديه من الشجاعة والذكاء، ما يجعله يقول أن المصلحة هي الهدف الأسمى للشارع، فإذا وجد نص يخالف المصلحة، أخذنا بالمصلحة لا من باب الافتيات عليه، ولكن من باب تأويله "ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته، لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من خصائص الشرع، وهي أقواها وأخصها، فنقدمها في تحصيل المصالح"[4].

وهناك ابن قيم الجوزية (القرن السابع)، الذي أكد أن الشريعة هي العدل في مناسبتين، في المناسبة الأولى قال: "إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كانت، فثم شرع الدين ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر.

(4) نجم الدين الطوفي، العقيدة وأصول الدين والتوحيد، تحقيق سالم بن محمد القرني، طبعة العبيكان، 1999م.

بل بينَّ بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها وبمقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقًا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها"[5].

وفي المناسبة الثانية، تحت "بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد"، قال "فإن الشريعة بناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[6].

إن ابن القيم، بعد أن يقيم الشريعة على العدل، فإنه يخرج منها ما دخل فيها بطريقة التأويل، إذا كان مخالفًا للعدل، كما يدخل فيها ما لم تذكره الشريعة على وجه التحديد، إذا كان يؤدي إلى العدل، لأن "الطرق" لا تراد لذاتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ومقصد المقاصد هو العدل. هذا مبدأ أصيل وقد وصل مع ابن القيم إلى أعمق أعماق الشريعة حيث جوهرها... فأظهره ونبه عليه.

ونذكر أيضا الشاطبي (القرن الثامن)، الذي توصل إلى فكرة مقاصد الشريعة، وحددها في رعاية الدين والحياة والعقل والمال والعرض، ووضع لكل مقصد ثلاثة مستويات (ضروريات وحاجيات وتحسينات).

هؤلاء هم المجددون الذين عني كل واحد منهم بجانب من الدين، أما المجددون في كل الجوانب فهم على سبيل المثال كما ذكرنا: ابن حزم وابن رشد وابن تيمية وابن خلدون.

---

(5) إعلام الموقعين لابن القيم، طبعة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ج 4، ص373.
(6) المرجع السابق، ج 3، ص3.

ويعد ابن حزم من أوائل الذين جددوا في الفكر الإسلامي التقليدي، وقد انتقد جمودهم وعدم إعمال الفكر، وندد بوجه خاص بمبدأ (سد الذريعة) الذي كان وسيلة الفقهاء للإسراف في التحريم، وكشف في كتابه المسهب "الفصل في الأهواء والنحل" عما حفل به المجتمع الإسلامي من انحرافات عن الإسلام. كما يعد "طوق الحمامة" رائداً في الكتب التي عالجت قضية المرأة، والعلاقات ما بينها وبين الرجال، والمسموح به والمحظور عليه. وقد عابوا عليه حدته، حتى قيل: إن لسان ابن حزم وسيف الحجاج إخوان. ولكن يبدو أنها كانت رداً على صلف واستعلاء الفقهاء، وأنهم هم الذين يملكون الحقيقة.

وظهر ابن تيمية في فترة حرجة من تاريخ البلاد، عندما تظاهر عليها التتار والصليبيون، وعندما بدأت الانقسامات في العالم الإسلامي، ووصلت الصوفية إلى أوجها، وحملت معها إلى الشرق أفكار التوسل والشفاعة وبناء القبور والتمسح بها، فكافح كفاحاً لا هوادة فيه، لدحر الخرافات وهيمنة الأولياء وتخدير وتضليل الجماهير، وقد رزق من التمكن العلمي، ومن الذكاء الفطري، ومن سرعة البديهة وحضور الحجة، ما أقحم معارضيه. ولكن المناخ كان قد فسد بحيث أثارت هذه الفضائل أعداءه، وتوصلوا أكثر من مرة إلى سجنه، وكان كل مرة يسجن فيها يواصل الحديث مع الذين جاءوا ليزوروه، وليستفيدوا من علمه (حتى وهو في السجن).

ولكن يؤخذ على ابن تيمية أنه في صراحته، وفي مقاومته الحادة لما يرى فيه انحرافاً، وسَّع الشقة ما بين السُنَّة والشيعة، وأنه سار بفكره في بعض الحالات إلى أبعد مما كان يجب أن يقف عنده، كما في بعض ما روي عنه في "الصفات"، أي صفات الله تعالى التي مكنت الفقهاء من التنديد به. غير أن هذا لا ينفي أنه كان أكثر الفقهاء تأثيراً على الأجيال التالية، وقد كان فكره هو الأساس الذي أقام عليه محمد بن عبد الوهاب دعوته في السعودية، وهو يأتي بعد أحمد بن حنبل في تمثيل الفكر السلفي.

ويمثل ابن رشد نمطًا مختلفاً، ففيه نجد الفيلسوف جنباً إلى جنب الفقيه. نجد شارح أرسطو، الذي عرفه الغرب باسم "الشارح"، جنباً إلى جنب الفقيه المحقق، كما يوضح

ذلك كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ولعله أفضل كتاب في الفقه المقارن، إذ عرض فيه للمذاهب كلها وأبدى رأيه، ولا يقل أهمية عن ذلك كتابه الموجز "فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، الذي أراد به نفي التعارض ما بين العقل والنقل.

وفي ابن خلدون نجد الرجل الوحيد تقريباً الذي تحرر من روح عصره، بحيث استطاع أن يحكِّم العقل والمنطق في كل ما تركه الأسلاف من تراث، في الفقه وفي الحديث وفي التفسير، فاكتشف بعينه الثاقبة وعقله النافذ ادعاءات المفسرين، وفند أحاديث المهدي التي قيل عنها إنها متواترة، وعرض لمآخذ الفقهاء في أكثر من مناسبة، وكان هاديه في هذا كله هو العقل وإعمال الفكر؛ وقد تحرر قبله الطوفي من روح عصره، عندما جعل المصلحة هي المقصد الأسمى للشارع؛ كما تحرر أبو مسلم الأصفهاني من روح عصره، عندما أنكر النسخ الذي أجمعوا عليه، ولكن تحرر هذين من روح عصرهما كان مقصوراً على هذه النواحي.

أما ابن خلدون فإن عقلانيته غلبت روح عصره، بحيث كان تحرره شاملاً، واستطاع بهذه الصفة أن يرسي نظريته في الحضارة والعمران، وأن يقرر أن الحكم يقوم على "العصبية" أو "الغلبة" أو "القوة"، وأن حكم الرسول، صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين كان استثناءً ولا يمكن إدراجه في صنوف الحكم. ثم تعرض لأكبر سببين يؤديان إلى تدهور الحضارات، وهما ظلم الحكام وترف المترفين، وأن هذين إنما هما حصيلة لمبدأ قيام الحكم على العصبية أو الغلبة، فكأنهما لصيقان بالحكم، وكذلك فكرته عن دورات الحضارة. هذا كله بالإضافة إلى ما تضمنته "المقدمة" من تعقيبات وملاحقات لكل ثقافات عصره، سواء كانت في الفنون أو الآداب أوقواعد الاجتماع... الخ.

وإذا كان لأوروبا عصورها الوسطى المظلمة، فإن العالم الإسلامي أيضاً له عصوره المغلقة، التي ساد فيها تقليد المذاهب الفقهية المقررة من ناحية، وتفشي التصوف والخرافة من ناحية أخرى، فضلاً عن فساد الحكم وتحلله أمام هجمات الترك والديلم والكرد، وأخيراً الخضوع لسيطرة الأتراك، وهم وإن كانوا جنوداً شجعاناً، فليس لهم في العلم والفلسفة، كما كانت إداراتهم للمناطق التي وقعت في أيديهم أسوأ إدارة، وحدث هذا في الوقت الذي كانت

أوروبا تترك عالم القرون الوسطى، وتبدأ نهضتها التي وصلت إلى الأوج في القرن الثامن عشر الميلادي، وتمكنت من السيطرة على الهند، وعلى الممالك الإسلامية الآسيوية، وعلى أندونيسيا... الخ. ثم واصلت التقدم في القرن التاسع عشر حيث أجهزت على البقية الباقية من الدول الإسلامية.

ولكن القرن التاسع عشر الميلادي، الذي وصلت فيه أوروبا إلى القمة في استعمارها، كان هو بداية ظهور بيارق النهضة، وكان أول علامة عملية لهذا ظهور السيد جمال الدين الأفغاني.

في كتابنا "تجديد الإسلام" أطلقنا على جمال الأفغاني "النافخ في البوق"، الذي ينفخ فيحيي الأموات. لقد أيقظت صيحة جمال الأفغاني الشرق من سباته الطويل، وكانت إيذاناً بنهضة تواتر فيها المجددون، وبدأنا نتنسم في هؤلاء المجددين روح المجددين الأول، قبل غلبة المذهبيات وسيادة التقليد، لتحرر هؤلاء المجددين من سيطرة المذاهب، واطلاعها على ثقافة الغرب، مما أكسبهم فهماً جديداً للإسلام.

كان أعظم ما قدمه جمال الأفغاني هو أنه بث روح الثقة والحماسة والإيمان في نفوس المسلمين، الذين كانوا قد استكانوا أمام قوة أوروبا القاهرة. جاء جمال فأحيا في نفوسهم روح كفاح المستعمر خارجياً وكفاح المستبد داخلياً. كان الأفغاني شعلة متأججة طارت منها شرارات في مختلف دول العالم الإسلامية، وقد كانت قوته في شخصيته الجاذبة، وإيمانه الذي لا يتزعزع، فهو لم يترك كتباً، ولم يضع صورة للعالم الإسلامي المنشود، ولكنه خلف مريدين في كل بلد إسلامي، وبوجه خاص مصر وإيران.

ويمكن تقفي آثار الأفغاني في النهضات التي حدثت كرد فعل لعمله، أو كأثر من آثاره بعد رحيله، أو ما قام به رجال آمنوا به، وكان أبرز هؤلاء محمد عبده، ويجب أن نذكر أن جمال الدين الأفغاني، الذي كان لا يستقر في بلد، قضى في مصر ثماني سنوات، وكان هو وراء ثورة عرابي، وقد أخرجه الخديوي توفيق، عندما كانت الظروف الحرجة أحوج

ما تكون إليه، ولعله لو كان موجوداً لما انتهت الثورة العرابية بنهايتها المأساوية والاحتلال البريطاني.

كان محمد عبده تلميذه الأثير من طينة أخرى غير طينة أستاذه الناري الثوري، كان إصلاحياً سلمياً، خاصة بعد حدوث الاحتلال البريطاني الذي كان إيذانًا بفشل المشروع النهضوي والثوري، فتصدى محمد عبده لتطهير العقيدة مما أصابها وعلق بها، وأخذ يفسر القرآن تفسيراً برأه من الإسرائيليات التي حشيت بها كتب التفسير القديمة، وبدأ الإصلاح في الأزهر وفي المحاكم الشرعية، وكان المؤسس لأول جمعية خيرية "الجمعية الخيرية الإسلامية".

وكان أثر محمد عبده في المجتمع المصري عميقًا وشاملاً، قد يصوره أن تلميذه سعد زغلول كان هو الذي بدأ مصر الليبرالية، وأسس أول أحزابها (حزب الوفد)، وأن تلميذه الثاني قاسم أمين هو الذي بدأ حركة تحرير المرأة، عندما نشر كتابه (تحرير المرأة) سنة 1899. أما ألصق تلاميذه به، وهو السيد رشيد رضا، فهو الذي أسس بتوجيه ودعم الشيخ محمد عبده مجلة "المنار"، التي ظلت لمدة 35 سنة سفيراً إسلامياً متجولاً في العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، وبحث كل القضايا السياسية والاجتماعية والفكرية، وطبعها بالطابع الديني، واستطاع أن يرسي أسس السلفية الميسرة.

أما حسن البنا، فقد ظهر في فترة الفراغ الإيديولوجي الإسلامي في مصر الليبرالية، بعد أن مات محمد عبده، واقتصر إصلاح رشيد رضا على الجوانب الفقهية والنظرية في الإسلام، فملأ هذا الفراغ، وكان من ملكات حسن البنا القدرة على "التبسيط"، والبعد عن التعقيد، فقدم فكرة "الإسلام منهج حياة". وأهم شيء في حسن البنا أنه على خلاف معظم المصلحين، لم يقتصر على الإصلاح الفكري والنظري، ولكنه عمد إلى التنظيم الجماهيري عندما أسس الإخوان المسلمين، وليس أدل على عبقريته في التنظيم من أن هذه الجماعة التي بدأت في الإسماعيلية سنة 1928، كفرقة صوفية صغيرة تكونت من ستة من عمال شركة قنال السويس، ظهرت في القاهرة بعد عشرين عاماً في 1948، كهيئة دولية تقدم الإسلام

كمنهج حياة، وهذه هي الإضافة المميزة التي قدمها حسن البنا، والتي جعلت من الإخوان المسلمين الهيئة القياسية، التي تفرعت منها أو تمردت عليها كل الهيئات الإسلامية. كما أنه أعاد القسمة الجهادية في الفكر الإسلامي، بعد أن كادت تخمد مع الاتجاه الإصلاحي للشيخ محمد عبده.

وليس أدل على حيوية النهضة الإسلامية التي شملت أقطار العالم الإسلامي، من تعدد المجددين في قرن واحد، على نقيض ندرتهم في الألف سنة الأخيرة؛ فظهر في الجزائر عبد الحميد بن باديس، الذي أسس جمعية العلماء، وحفظ للجزائر عروبتها وإسلامها، بعد أن كاد الاستعمار الفرنسي الغاشم أن يمحوها، وعندما عرضت عليه الهجرة والراحة من اضطهاد الفرنسيين قال كلمته الخالدة: "نحن لا نهاجر، نحن حراس الإسلام والعربية". ومن المفارقة أن هذا الزعيم العربي الإسلامي كان من الأمازيغ أو البربر، وهو أيضاً صاحب البيت المشهور:

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

وفي تركيا ظهر بديع الزمان سعيد النورسي، الذي حاول أن يصد بكل قوة اندفاعة أتاتورك نحو سلخ تركيا من الإسلام، فلما عجز أسس جماعة النور، وخلف وراءه عشرة مجلدات من استلهامات قرآنية أملاها في منفاه، وانتشرت بين الشعب، فوجد وسط تركيا الكمالية مجموعات تقبض على دينها كما يقبض المؤمن على الجمر، وكان في تركيا مثل عبد الحميد بن باديس في الجزائر.

وفي الهند ظهر العديد من العلماء أبرزهم ولي الله الدهلوي، مؤلف (حجة الله البالغة)، وهو من أفضل كتب الفقه المتحررة من تعقيدات وتحكمات الفقهاء، وهو من أسرة مجاهدة، وقد نال حظه من العذاب والاضطهاد. وظهر أيضاً أبو الحسن الندوي الذي غرس في مدينة تكنو ندوة العلماء، وهي وإن كانت سلفية، إلا أن الحيوية لا تنقصها، لأنها لم تغلق الباب أمام مستجدات العصر. كما ظهر أيضاً أحمد خان، وهو الرجل الذي أراد أن يجدد في

الإسلام، بما يتفق مع حضارة العصر، وهو رائد التعليم الإسلامي على الطريقة الحديثة، التي تختلف تمامًا عن طرق التعليم الإسلامي الفقهية التقليدية، وقد عورض بقوة واتهم بالعمالة لبريطانيا، ولكنه كان أبعد نظراً، لأن انعزال المسلمين عن العصر وثقافاته مع إقبال غيرهم، أبعد المسلمين من وظائف الحكم الحديث ومجالاته.

وفي سوريا، ظهر عبد الرحمن الكواكبي صاحب كتابي "طبائع الاستبداد" و"أم القرى"، وفر عبد الرحمن الكواكبي إلى مصر سنة 1899، حيث نشر له السيد رشيد رضا كتاب "أم القرى"، ورزق كتاب "طبائع الاستبداد" شهرة، ونشر في المؤيد على حلقات، وترجم هذا الكتاب إلى الفارسية سنة 1907، وتأثر به – في ما يظن – أحد المراجع الشيعية البارزة، وهو السيد محمد حسين النائيني، في كتابه "تنبيه الأمة وتبرئة الذمة"[7]. ونحن نرى في (جمعية أم القرى) نبوءة لتكوين (أممية إسلامية)، ولعله صعد بها من الفكر إلى التأسيس، ولكنه توفي بعد عامين فحسب من وصوله إلى القاهرة أي سنة 1902. وفي لبنان ظهر السيد رشيد رضا، وقد تحدثنا عن آثاره وعمله الكبير طوال 37 عاماً وإصداره مجلة "المنار"، والعديد من الكتب.

وفي المغرب، ظهر علال الفاسي الذي أسس حزب الاستقلال، وهو الحزب الديني الذي تعاون مع الملك محمد الخامس للتحرر من التبعية لفرنسا، وكان مفكراً عميقاً وكاتباً مجيداً، وأبرز صفاته إيمانه بالحرية، وريادته الحركة النقابية، وكذلك فكرة "النقد الذاتي"، التي أصدر عنها كتاباً من أفضل كتبه. إن علال الفاسي، وإن بدا من "السلفية الجديدة" فإنه صال وجال في العصر بدءاً من كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها"، الذي وصل به ما بدأه الشاطبي، حتى خاض ميادين جديدة واعدة، كالحركة النقابية وتحرير المرأة. ولعله الفقيه الإسلامي الأول الذي تولى تأسيس النقابات العمالية، وقال: "يجب أن تكون النقابة في الميدان الاجتماعي كالحزب في الميدان السياسي"[8]، وذهب "بكامل الاطمئنان النفسي إلى منع تعدد الزوجات مطلقاً في هذا العصر، إقامة للعدل وتقديراً للمرأة وحماية للإسلام"[9].

(7) كتاب من التراث إلى التجديد للأستاذ زكي ميلاد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص115.

(8) النقد الذاتي، علال الفاسي، الطبعة الخامسة (تحت إشراف علال الفاسي)، سنة 1947، ص420.

(9) المرجع السابق، ص 294.

وقدمت إيران مفكرها التجديدي، الدكتور علي شريعتي، الذي أراد أن يحرر المذهب الشيعي من خرافات الحكم الصفوي، وينقله إلى التشيع العلوي، الذي يعود إلى علي بن أبي طالب، وتلقى علي شريعتي تعليما مدنياً منتظماً في المدارس الثانوية وفي الجامعة، وأرسل في بعثة إلى فرنسا، وحصل على شهادتين للدكتوراه عن تاريخ الإسلام وعلم الاجتماع، وكان من أكبر المؤيدين لحركة استقلال الجزائر، وتعرف على المفكر فرانز فافون، وترجم إلى الفارسية جزءاً من كتابه "معذبو الأرض"، وفي منتصف الستينيات عاد إلى إيران، وأسس حسينية الإرشاد، وألقى فيها عدداً من المحاضرات، لقيت معارضة من بعض رجال الدين، وحملت الدولة على إغلاقها، وألقي القبض علي شريعتي، ونفي 18 شهراً في السجن، حيث كتب من هناك "سيظل هؤلاء الجلادون يتحسرون على سماع كلمة آه مني"؛ وفي سنة 1977 أفرج عنه فسافر إلى لندن ليبدأ حلقة جديدة من النشاط، ولكنه قتل في ظروف غامضة.

وفي باكستان، وهي أول دولة تقوم على مبدأ إسلامي في العصر الحديث، ظهر مجدد كبير هو الدكتور إقبال، وهو شاعر قدر ما هو فيلسوف، وقد أراد أن يترك الشعر ليتفرغ للعمل الدعوي، ولكن الجميع قالوا إن شعره يقوم في مجال الدعوة، وقد لخص فكرته في كتابه "تجديد الفكر الديني"، ولكن من المؤسف أن باكستان وقعت في أيدي الساسة المحترفين، وأنه تعرض لأمراض عديدة، بحيث لم تطبق أفكاره تماماً، في حين أن شهرته ومحبة الناس له لم تكن تقل عن شهرة ومحبة القائد الأعظم "جنة".

وفي نجد، ظهر محمد بن عبد الوهاب، النجدي الحنبلي، وقد ألم بثقافة عصره خاصة في الفقه الحنبلي، ووقف طويلاً عند ابن تيمية، وأعجب بتجديده وكفاحه العملي، سواء ضد التتار، أو ضد الصوفية، وقد حذا حذوه في الحالين، فتحالف مع أمير الدرعية محمد بن سعود، وقدم له الفكرة وقدم ابن سعود السيف، وبفضل هذه المحالفة انتشر المذهب الوهابي آونة بالفكر، وآونة أخرى بالسيف، وقدر له من النجاح ما لم يقدر لغيره بالنسبة لظروف شبه الجزيرة العربية، حتى أصبح هو المذهب المقرر للحجاز في حكم الملك عبد العزيز بن سعود، وظلت المحالفة قائمة ما بين أمراء آل سعود، و"آل الشيخ" كما أطلق على أحفاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

ومن كتاب الغرب الذين آمنوا بالإسلام عن اقتناع عميق، فإن محمد أسد (ليوبولد فايز) الصحفي اليهودي، قام بدور بارز في تجديد الفكر الإسلامي، لأن إيمانه العميق بالإسلام مكنه من الإفادة من الثقافة الأوروبية لتجديد الإسلام، ولعله الوحيد من الأوروبيين الذي أتقن اللغة العربية قراءة وكتابة، بعد أن أمضى سنوات عديدة في جزيرة العرب، يركب النياق ويقتحم صحراءها الخالية، وعقد صداقات مع الملك عبد العزيز آل سعود، ومع كل القادة الإسلاميين من عمر المختار في ليبيا، إلى الدكتور إقبال في باكستان، وكتابه الموجز "الإسلام على مفترق الطرق" يعد من أفضل الكتب، وكان يدرس في الأربعينيات لمثقفي الإخوان المسلمين، أما كتابه "الطريق إلى مكة"، فهو ملحمة رائعة تصور تحوله من اليهودية إلى الإسلام ورحلاته، كما يعد تفسيره الإنجليزي للقرآن "رسالة القرآن" من أفضل التفاسير.

وبالمثل، فإن إسلام الكاتب الفرنسي الكبير روجيه جارودي، كان مفاجأة أذهلت الكثيرين، فهذا الكاتب وصل في الحزب الشيوعي إلى القمة، حتى قيل أنه سيرشح لرئاسة الجمهورية الفرنسية. وإسلام جارودي يختلف عن الإسلام التقليدي، فهو رجل فنان وأديب ومفكر وسياسي، وصل في هذه المجالات إلى أعماقها، وإيمانه يشبه إيمان ابن عربي في أبياته المشهورة: "أدين بدين الحب أنا توجهت * ركائبه فالحب ديني وإيماني"، فهو مسلم ومسيحي، وهو عربي بالإسلام أوروبي بالثقافة، وإن كان هو أقسى ناقد للحضارة الأوروبية، كما أنه العدو اللدود لإسرائيل، الذي أصدر عدداً من الكتب فند فيها كل دعاويها، وقُدِّم للقضاء لأنه أثبت عدم صحة أسطورة المحرقة لستة ملايين يهودي، وحكم عليه القضاء الفرنسي بغرامة كبيرة. وقد ترجمت كتب روجيه جارودي إلى اللغة العربية، ولكن النخبة فحسب هي التي فهمتها وأفادت منها.

ومما يستحق النظر أن كتابات محمد أسد وجارودي تعد الأبرز في التجديد، لأنها طعمت الفكر الإسلامي بالمعرفة الأوروبية فأكسبته نكهة يشارك بها في عالم العصر من دون أن يفقد إسلاميته.

لماذا تعثرت جهود المجددين؟

لا شك أن كوكبة المجددين الذين أشرنا إليهم، قامت بدور كبير في الحيلولة دون تدهور الفكر الإسلامي، والحق أننا لا نعدم مجدداً حتى في أشد لحظات التاريخ الإسلامي تدهوراً، بفضل المساحة الواسعة التي كان يغطيها هذا الفكر. فعندما سقطت بغداد ظهرت قرطبة، ولما تعثرت قرطبة ظهرت القاهرة، وحتى في سيبريا حيث بخارى وسمرقند وطشقند، أو الهند وفارس ومالي وتمبكتو في أفريقيا.

وبالرغم من ذلك، فإن جهود هؤلاء المجددين لم تنجح في النهاية في إنقاذ الفكر الإسلامي من التدهور، والتوصل إلى بديل عن الأفكار التي أثبت التطور عدم سلامتها الموضوعية من ناحية، وعدم صلاحها لمجابهة مشكلات العصر، ولم تنجح كل المحاولات الجزئية في إصلاح الوضع الذي كان أكبر من أن يتأثر بها، وظل بصفة عامة، على ما هو عليه، ولم يتحقق في الإسلام ما تحقق في المسيحية، عندما ظهر مارتن لوثر، وأوجد فهماً مسيحياً جديداً يختلف تمام الاختلاف عما كانت الكنيسة الكاثوليكية تقدمه على أنه المسيحية. فلماذا لم تنجح جهود هؤلاء؟ هناك أسباب عديدة منها:

فساد نظام الحكم

إن الحكم الإسلامي، الذي بدأ بداية رائعة على يدي الرسول وأبي بكر وعمر، توقف عندما مات عمر بن الخطاب، حتى ليمكن القول إن الخلافة الراشدة طعنت هي أيضاً، لأن عثمان بن عفان، الذي تولى بعد عمر، خالف سنة الشيخين، وكان رجلاً مسناً، ألف الترف والحياة الناعمة، والتفت حوله حاشية من أسوأ الشخصيات الأموية، فأفسدوا عليه الأمر حتى اضطرب الحال وحدث ما لم يتخيل حدوثه؛ أن يقتل بعض المسلمين إمامهم وهو يفتح المصحف، ولا يدافع عنه إلا زوجته التي أطار سيف القاتلين بعض أصابعها.

وعندما آل الأمر إلى علي بن أبي طالب، وأراد إعادة الخلافة إلى ما كانت عليه أيام أبي بكر وعمر، استحال ذلك، وقتل في هذا السبيل، وفي سنة 40 للهجرة حول معاوية بن أبي سفيان الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، ليس فيه من الخلافة الإسلامية إلا الإسم، أما الحقيقة فهو كأي حكم وراثي سلطوي.

وظهرت آثار هذا التطور الوخيم بمجرد أن وُلي يزيد بن معاوية الحكم، وكان توريث الخلافة أمراً يخالف – بل ربما يناقض – أصول الخلافة، فرفضته المدينة ورفضته مكة، وفي هاتين بقية الصحابة، فأرسل يزيد أحد أسوأ قادته، فدخل المدينة واستباحها وقتل الصحابة، وأرغم الباقين أن يبايعوا على أنهم "خول يزيد"، فإلى أي درك انحدر هذا الحكم؟ وأعقب ذلك ضرب الكعبة بالمنجنيق، ثم مذبحة كربلاء التي أوجدت شرخاً في وحدة الأمة لا يزال حتى الآن، وسلط زياد على البصرة ليعلن حكم الإرهاب، الذي يأخذ المقيم بالظاعن والمطيع بالعاص والصحيح بالسقيم، حتى يلقى الرجل أخاه فيقول "انج سعد، فقد هلك سعيد".

وأعقب زياد الحجاج الذي يقول: "إني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها، وإني لصاحبها"، ودفعت الخلافة الأموية ثمن تجبرها فسقطت أمام الخلافة العباسية التي لم تكن هي الأخرى أفضل من الخلافة الأموية، وماذا تنتظر من خلافة يحمل أول خلفائها لقب "السفاح".

وتوالت القرون ونظام الحكم يزداد فسادًا ويخضع لمختلف الأجناس من فرس وديلم وترك، حتى هاجمها التتار وجعلوا من بغداد – عاصمة الدنيا – مدينة تسكنها الأشباح؛ ولم يكن معظم الحكم في مصر أو الأندلس أو شمال أفريقيا بأفضل، حتى سقط العالم الإسلامي في أيدي الأتراك وهم أسوأ من يتولى إدارة دولة.

في كل هذه العهود لم يهتم الحكام بشعوبهم، ولم يعملوا لما يحقق لهم الحياة الكريمة، بل كان دأبهم إثقالهم بالضرائب؛ ولم تكن هناك حرية، ولم تكن هناك ضمانات حقيقية، تحول دون إساءة استخدام الحقوق، ولم ينهضوا بالزراعة أو التجارة أو الصناعة،

كان همهم الاستحواذ على الثروات والاستكثار من العبيد والجواري، ولم يقربوا العلماء، ولكن الشعراء الذين يتكسبون بالمديح.

كانت الدولة العباسية أيام الرشيد مهيأة لأن تقوم فيها ثورة صناعية، كالتي حدثت في بريطانيا، فقد تقدمت علوم الطبيعة والفلك والرياضة. كما كان اتساع الدولة وعدم وجود حواجز جمركية، يوجد سوقاً منفسحاً فيه من المستهلكين ما يغري بالاستثمار، وتعرف التجار على الكمبيالة و"السفتجة"، وتوصلوا إلى صور من المشاركة. ولكن لم يكن هناك من الحكام مَنْ يحتضن هؤلاء العلماء، ومن يعين على تطبيق علومهم. ولم توجد الطبقة الوسطى التي تتبنى هذا المشروع، أو كانت هذه الطبقة الوسطى من الشعراء والفقهاء الذين لا يعنون. ومع أن طبقة التجار كان لها نوع من البروز، فإن المجتمع كان يعيش بوسائل المقايضة والاكتفاء الذاتي، وكانت السلع المربحة هي السلع الثمينة التي يقبل عليها الحاكم وأعوانه، كالحرير المستقدم من الصين، أو الجواهر واللؤلؤ، أو الجواري.

وظلت نظم الحكم في العالم الإسلامي من أيام معاوية بن أبي سفيان حتى السلطان عبد الحميد نظماً فاسدة، لا تضع نصب عينها حرية أو عدالة أو رعاية أو نهضة بالعلوم أو العناية بالزراعة والصناعة والتجارة.ولو قارنا موقف الحكام المسلمين بموقف حكام أوروبا، لوجدنا أن ملوك إنجلترا عُنُوا بتشجيع التجارة والصناعة، سواء بإصدار القوانين أو غيره، حتى لقد أوجدوا لقباً خاصاً baronette للبارزين في المجال الصناعي والتجاري.

وأثر فساد نظام الحكم على الفكر الإسلامي، وتأثرت به منظومة المعرفة الإسلامية من تفسير وحديث وفقه، ففي الفترة الأولى التي سبقت غزو التتار، كانت الصيغة الإمبراطورية للدولة الإسلامية تحول دون أن ينطلق الفقهاء في مجال الاجتهاد، فظهرت أحكام فقهية تقول: "أطع الأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك"، وأخذت الدونية تُقنن، وتمسك الفقهاء بحد الردة، ثم وضعوا صيغة "من جحد معلوماً من الدنيا بالضرورة" يعد مرتداً ويستتاب، وإلا يقتل، وكان هذا بمثابة سيف مسلط على عنق كل من يجدد في الدين، بدعوى مخالفته لما عُلم من الدين بالضرورة.

ونعتقد أن تحول الغزالي من التدريس إلى التصوف، كان دليلاً عملياً على اليأس من إمكان الإصلاح، وأنه آثر الانسحاب واللواذ بالتصوف. بل لم يقف عند هذا، فقد ألف "إحياء علوم الدين"، ليستحث الآخرين على أن يخلصوا بدينهم من هذا العالم، الذي اكتنفته الظلمات والأهواء وظلم الحكام. وفي الوقت نفسه فإنه دعا إلى طاعة الأئمة الظلمة، ما داموا يهيمنون على السلطة، لأنه تأكد من عبث المقاومة وعجزها عن تغيير الحال. وبهذا أصبح المجال منفسحاً أمام فقهاء السلطان لوضع الأحكام التي تتلاءم مع إرادة الحاكم.

تأثير النِّحل والمِلل وفلسفة أرسطو

قد تبدو مفارقة أن تسمح النظم الحاكمة بحرية كبيرة في مجال العقائد، حيث سمحت بدخول ملل ونحل فارسية وهندية. كما كان أثر ترجمة أرسطو - وبوجه خاص المنطق - عظيماً على الفكر الإسلامي، ويبدو أن الحكام لم يكونوا يخشون هذه الحرية، وما كان تمسكهم وتشددهم إلا في مواجهة أي معارضة يمكن أن يقوموا بها للنظام الحاكم. أما إذا اقتصر الأمر على صراعات فكرية ومسجالات مذهبية، فيبدو أنها رأت فيها ما يشغل الفقهاء عن المعارضة، فأغرقتهم في بحر من الاختلافات. وفوق هذا كله التصوف الذي كان هو فقه العامة وملاذهم.

وكل من يقرأ كتاب الشهرستاني "الملل والنحل"، أو كتاب ابن حزم "الفصل في الملل والنحل" يعجب للشطط، أو بتعبير ابن حزم "شناعات" فئات مثل الشيعة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والجهمية والمجسمة، وكيف تناولوا الله تعالى بمفترياتهم وتصوراتهم. والصوفية وما فيها من أقطاب وأوتاد وأولياء وديوان. وظهور الرفاعية والجيلانية والشاذلية بالأفكار المتضاربة والمتنازعة. وظهر أثر ترجمة أرسطو في ظهور جماعة "إخوان الصفا وخلال الوفاء"، الذين قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية الحكمة الإعتقادية والمصلحة الاجتهادية.

الكيد للإسلام والدس على القرآن

هناك عامل ثالث حال دون نجاح محاولات التجديد، ذلك أن كيداً قديماً قدم الإسلام ظهر من أيام الرسول، صلى الله عليه وسلم، نفسه، وفعل فعله دون أن تكتشفه المجموعة التي وضعت منظومة الفكر الإسلامي في القرون الأربعة الأولى من الهجرة. فعندما ظهر الإسلام، رأى المشركون واليهود والمنافقون أن طعن الإسلام إنما يكون بطعن القرآن. وقد صور القرآن ذلك: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ ﴾ (فصلت 26). ولكن الكفار وجدوا أن القرآن محفوظ في الصدور، مثبت على كل ما يمكن الكتابة عليه من عظم أو كاغد، وعندئذ عمدوا إلى وضع أحاديث تشوه القرآن، وتثير الشكوك في كماله، أو تغير من معانيه... الخ.

وهكذا وضعوا أحاديث عديدة كالتي نجدها في كتب عن القرآن؛ كالإتقان للسيوطي، ووضعوا لها سندًا يرقى إلى عائشة أو عبد الله بن عمر، وحدث هذا في الوقت الذي لم يكونوا يسألون عن الإسناد، لأنهم لم يسألوا إلا بعد فتنة عثمان، ولم يتنبه المفسرون لما في هذه الأحاديث من كيد، لأنهم كانوا قد أصبحوا أسرى الإسناد (وهو مرض متوطن لدى المحدثين)، فأوردوها في كتبهم وأعملوها، واستخرج الفقهاء أحكاماً منها، ولكي نتصور "شناعة" هذا العمل وأثره الوبيل، فهذا بعضها:

(1) قالت عائشة: "كان في ما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفى رسول الله وهن مما يقرأ من القرآن". وبناء على هذا الحديث المشكل وضع علماء القرآن قاعدة هي نسخ الحكم والتلاوة معاً.

(2) رووا عن ابن عمر أنه قال: "لا يقولن أحدكم أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر".

(3) وعن عائشة قالت: "كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن"[10].

(10) كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، الجزء الثاني، ص24، طبعة المعاهد ومكتبة محمود توفيق، 1254هـ – 1925م.

إن هذه العوامل كلها، أعني فساد الحكم، وتسلل الملل والنحل والفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي، ونجاح الكائدين للإسلام من أيام الرسول في اصطناع أحاديث عديدة، تشوه القرآن وتحول معانيه عن أسباب النزول أو إلغاء عشرات، بل ومئات الآيات بزعم النسخ، كانت نتيجتها أن جاء التفسير مميعاً للصياغة القرآنية، مضللاً عن أهدافه، مضيفاً عليه ما ليس منه، كما جاءت السنة وهي تنوء بأوزار الأحاديث الموضوعة التي دقت على المحدثين الذين اعتبروا السند هو معيار الحديث. ومع أنهم وضعوا معايير للعدالة في السند، فإنهم عملياً تجاوزوها فألحقوا الحسن بالصحيح، والضعيف بالحسن. بل قالوا إن الموضوع هو أسوأ الضعيف، وبهذه الطرق تضافرت السُنَّة والتفسير لإظهار أحكام تجافي القرآن والرسول، وفي بعض الحالات تتعارض معهما.

وحتى لو فرضنا جدلاً أن هذه العوامل لم يكن لها أثرها المباشر، فإن حقيقة التأويل والتفسير ومعالجة النص كلها تخضع لفهم الفقيه، الذي يتأثر بروح عصره، وقد كان عصراً مستبداً ومشوشاً، يصعب فيه التوصل للمعرفة. إن هذه الحقيقة لوحدها كانت تدعم التخلف.

عوائق التجديد في العصر الحديث

إذا كانت العوامل السابقة عوقت جهود التجديد في العصور الماضية، فهل رزقت جهود التجديد في العصر الحديث بما يعوقها أيضاً؟ الرد هو أن "السلفية"، التي عمل في بنائها الأسلاف لعدة قرون، أصبحت المذهب المقرر، والمتبع في كل الهيئات الإسلامية. وكل الدعاة الإسلاميين المعاصرين يعترفون ويفخرون بأنهم سلفيون، وإن اختلف إطار السلفية، فبعضهم يضيقها مثل الوهابية، وبعضهم يوسعها مثل الإخوان المسلمين، ولكنهم في النهاية سلفيون.

وكما كان السلف يقول: "إذا وجد الحديث فهو مذهبي"، فكذلك السلفيون المعاصرون إذا وجدوا الحديث فلابد من إعماله، علماً بأن الإسلام إنما أوتي من الأحاديث

الموضوعة التي دق أمرها على المحدثين. ولعل الاستثناء الوحيد كان محمد عبده، الذي رفض حديث سحر الرسول، وتعرض لنقد الفقهاء، بما فيهم تلميذه الأثير رشيد رضا. علماً بأن محمد عبده كان يدافع عن الرسول، ويرفض ما لا يليق به. ولكن القداسة التي لا تفوتها قداسة أصبحت للسند، وما أن يرووا حديثاً عن نافع عن عبد الله بن عمر، أو عبد الله بن عمرو... الخ، حتى يخروا للأذقان سجداً! ولا يخطر ببالهم أن يخضعوه للعقل، أو يساورهم شك في أنه موضوع أو يتوقف فيه.

وقد كان من العوامل التي عوقت جهود المجددين في العصر الحديث: الاستعمار، الذي طوق في إساره كل الدول الإسلامية، باستثناء الحجاز. وقد أراد الاستعمار الفرنسي سلخ الدول التي سيطر فيها من الإسلام والعربية، وكادت الجزائر، بعد مضي أكثر من قرن ونصف في إسار هذا الاستعمار الوحشي، أن تفقد شخصيتها الإسلامية ولغتها العربية، لولا وجود الشيخ عبد الحميد بن باديس.

وقد أشرنا - عرضاً - إلى المؤسسة الدينية، ويحق لنا أن نقول إن هذه المؤسسة تعد من أكبر العوائق في سبيل التجديد الإسلامي، لأن اتجاهها سلفي تقليدي، وبالتالي فلا تملك إمكانية التجديد، ولعلها لو كانت تملكه أن تزهد فيه، وأن تؤثر بقاء الحال على ما هو عليه.

وكان ما صعَّب قضية التجديد الإسلامي في العصر الحديث، أن النخبة المثقفة (الأنتلجنسيا) لم تسهم فيها، بل لعلها عوقت هذه الجهود، فجزء كبير من هذه النخبة درس في أوروبا وتأثر باتجاهاتها اللادينية وفي الدول الإسلامية تخلو البرامج الدراسية الرسمية من مادة دينية. كما أن معظم البرامج في الدراسات المدنية لا تعطي الإسلام نصيباً كافياً، وقد أصيب عدد من هذه النخبة بعدوى الاشتراكية، وأخيراً فهناك قسم كبير منها من غير المسلمين، ومع أن نسبة غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية ضئيلة، إلا أن لهم نفوذاً يفوق بكثير نسبتهم العددية.

ويجب ألا ننسى أن الحكومات قد استحوذت على معظم المثقفين بتعيينهم في مناصب هامة، خاصة في مجال الإعلام، سواء كان صحافة أو إذاعة أو تليفزيوناً، وبذلك ضمنت ولاءهم. وأخيراً فبالإضافة إلى غربة المثقفين عن الإسلام، فإنهم خافوا إن دخلوا هذه الحلبة، أن يتعرضوا لهجوم المؤسسة الدينية (المختصة) والمحتكرة الحديث عن الإسلام، وهي تتمتع بدعم الدولة.

لهذه الأسباب تعثرت جهود المجددين في العصر الحديث، وكما كان اعتزال الغزالي المجتمع الإسلامي الحي، ولواذه بالتصوف دليلاً على يأسه في إصلاح الأوضاع، فإن فشل المجددين المحدثين في معالجة بعض قضايا التجديد، دل على عجزهم. وثمة قضيتان يمكن أن يكونا دليلاً على ذلك: الأولى قضية تفنيد دعوى الردة، والثانية اعتبار الحجاب فريضة وليس تقليداً.

ففي هاتين القضيتين الحيويتين عجز التجديد الإسلامي عن أن يحقق هدفه، لقد أصدرنا سبع كتب في تفنيد دعوى حد الردة، دون أن نصل إلى طائل، وقيل إن الأزهر قد قبل أن يستتاب المرتد أبداً، ولكن الأزهر لا يبرزه، ولعله لا يزال عند الرأي التقليدي الذي تأخذ به كل المذاهب الإسلامية (حتى الشيعية).

وفي منتصف شهر نوفمبر (تشرين الثاني) سنة 2006، ثارت في القاهرة معركة حول الحجاب، إثر بعض أقوال قالها وزير الثقافة في مصر، فاروق حسني، استنكاراً له وسخرية به، إذ قام النواب الإخوان بمجلس الشعب قومة بلغت من قوتها أن استحوذت رئيس المجلس وعدداً من أبرز نواب الحكومة، وسارت مظاهرات المحجبات تندد بفاروق حسني، وتحمل لافتات "الحجاب فريضة كالصلاة والصيام"، "حجابي رمز كرامتي"، "يا طبال يا زمار تعرف إيه عن الخمار"[11]. وقال أحد أعضاء مجمع البحوث الإسلامية، إنه لا يوجد في مصر كلها سوى ثلاثة أفراد يعتبرون أن الحجاب ليس فرضاً: هم المستشار العشماوي، والأستاذ جمال البنا، والسيدة إقبال بركة[12]!

(11) الأستاذ فاروق حسني وزير الثقافة المصري، فنان ورسام ومعني بالموسيقى والرقص... إلخ.

(12) أنظر مقالاً للدكتور عبد المعطي بيومي في جريدة المصري اليوم، 2006/11/30م، بعنوان: رسالة إلى قبيلة المثقفين.

التجديد المنشود

لعل القارئ يستنتج من سياق الحديث عن التجديد، وبوجه خاص الأسباب التي أدت إلى تعثره، أن لدى الكاتب صورة معينة للتجديد، كان يجب أن تتوجه إليه الأقلام وتتركز عليه الأفهام، وهذا صحيح. إن التجديد الذي يحتاجه الإسلام اليوم، يختلف عن كل العصور التي كانت في أذهان المجددين، وقد وقف بنا الزمان في منعطف من التاريخ، كما أوقف أسلافنا في القرن الثالث الهجري، وكما نهض الأسلاف بمهمتهم التاريخية، فوضعوا أصول منظومة المعرفة الإسلامية من تفسير وحديث وفقه، فإن علينا أن نقوم بدورنا في أن نؤسس من جديد منظومة هذه المعرفة، بما يتفق مع تحديات العصر، وبالإفادة من كل ما وضع في أيدينا من وسائل البحث، وإن أي تجديد جزئي لن يكون فعالاً لأن الأصل القديم يستحوذ عليه ويلاشيه.

إن التجديد المطلوب يستبعد التفسيرات التي تحكمت في القرآن وفرضت فكر المفسرين، بما في هذا الفكر من مؤثرات رغم القرآن، كما تعيد النظر في طريقة تصنيف الأحاديث، وعدم اعتبار السند العامل الرئيس في تقييم الحديث ما بين صحيح وضعيف، وذلك بوضع معايير قرآنية يفترض أن لا يشذ حديث عنها، وهذا هو الحل الوحيد الذي لا يمكن الطعن فيه، فما من أحد يعترض على الاحتكام إلى القرآن.

وبهذه الطريقة فإننا نصد غائلة الأحاديث الموضوعة والضعيفة، التي أساءت إلى الإسلام وشوهت صورته. أما الفقه فيجب أن يتخلص من الطابع الذي ورثه من منطق أرسطو، ويجب أن يبدأ من نقطة حاكمة هي "الإنسان"، ويتفق بذلك مع مشيئة الله، الذي جعل الإنسان خليفة على الأرض، وما يعنيه هذا من تكريم، وأنه هو الغاية. أما الدين فهو وسيلة أنزلها الله تعالى لمساعدة الإنسان على الهداية، وليتعرف على الله تعالى تعرفاً سليماً لا يتعرض للانحراف، نتيجة لعجز العقل البشري.

وهناك مصدر للإسلام لم يتنبه الأسلاف إلى أهميته هو الحكمة التي قرنها القرآن بالكتاب عندما قال: ﴿ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ (النساء 113)، و﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ (البقرة 129، آل عمران 164، الجمعة 2). ونحن نرى أن الحكمة ليست هي السُنَّة كما تصور الشافعي، ولا الفلسفة كما أرادها ابن رشد، ولكنها المبادئ والقواعد التي انتهت إليها البشرية بأسرها، وأثبتت الأيام صحتها وسلامتها، فهذا مصدر مفتوح، لأن الإسلام هو آخر الديانات، ولهذا ألزم أن يوجد مثل هذا الباب حتى يمكن للإسلام أن يساير التطور.

الدولة في الوعي الإسلامي

حكمت صورة دولة المدينة التي أقامها الرسول في المدينة المنورة، الوعي الإسلامي عن الدولة، وكانت نقطة الأصالة والامتياز فيها، مما لم تدع لأي نمط آخر محلاً أو بديلاً، وأصبحت أمنية العمر هي إعادة هذه الصورة المشرقة مرة أخرى في العصر الحديث.

ولا جدال في أن تجربة المدينة تستحق هذا الإعجاب الذي استأثر بنفوس الكتاب والمفكرين المسلمين، بل وعامة جماهيرهم، ولكن الإعجاب شيء، وإعادة هذه التجربة شيء آخر تماماً. ذلك أن عوامل معينة هي التي أدت إلى ظهور دولة المدينة على يدي الرسول، وهذه العوامل لا يمكن أن تتكرر مرة أخرى. وبالتالي يستحيل أن تعود التجربة.

إن ظهور دولة المدينة إنما كان لعوامل معينة، هي أن اضطهاد قريش وصل إلى غايته عندما أحكمت مؤامرة استهدفت بها الرسول، فكان لابد أن يدع الرسول مكة، في الوقت الذي استطاع الصحابي النابغ مصعب بن عمير أن "يفتح" المدينة بالقرآن حتى أصبح أهلها مسلمين، وهكذا تلاقت القوة الطاردة مع القوة الجاذبة، ووجد الرسول نفسه وهو يسير للمدينة، كما وجد الأنصار أنفسهم وهم ينتظرون ليلاقوا الرسول، فلما هلَ عليهم استقبلوه بنشيد "طلع البدر علينا من ثنيات الوداع"، وطلبوا منه أن يحكمهم وأن يطبق عليهم شعائر الإسلام.

وحكم الرسول، وأقام دولة من طراز جديد ونمط فريد. كانت دولة لأن الرسول أرسل الرسل وأمضى معاهدات، ولكنها لم تتضمن أبرز مقومات الدولة، فالدولة قوة قهر لابد لها من جيش ومن بوليس ومن سجون، ولابد من أن تفرض ضرائب لتكون لها ميزانية، ولم يكن في دولة المدينة شيء من هذا. لم يكن لها بوليس ولا سجون، ولم يكن تحت يدها جيش محترف يتقاضى رواتب، وإنما إذا أريد صد هجمة صاح الصائح: "يا خيل الله اركبي". فيركب كل حصانه ويذهب إلى المعركة. وعندما قبضوا على شخص احتاروا فيه فربطوه في سارية حتى تعهد أحد الأنصار بحفظه عنده. ولم تفرض ضرائب باستثناء الزكاة. وفوق هذا وأهم من هذا كان يحكمها رسول يصحح له الوحي اجتهاداته، وتشمله رعاية الله.

قد يقول قائل: لكن، الدولة الإسلامية واصلت البناء بعد وفاة الرسول، ويدل هذا على أنها لم تكن مقترنة به! والرد هو أن الظروف التي اقتضت قيام دولة المدينة في عهد الرسول تكررت – وإن كان بصورة مختلفة – وتطلبت قيام "الخلافة"، فقد اجتمع الأنصار بعد وفاة الرسول في سقيفة بني ساعدة، ليعينوا كبيرهم سعد بن عبادة أميراً لهم، وكان هذا التصرف لعدد من الأسباب يضيق النطاق عن سردها، أمراً طبيعياً. وعلم أبو بكر بذلك في اللحظات الأخيرة، فأسرع ومعه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة، واستطاع بكياسة وإخلاص أن يحول اتجاههم، وأن يحملهم على مبايعته، وكان هذا أمراً لازماً لوحدة المسلمين.

ولم تكد هذه الضرورة التي أدت إلى بيعة أبي بكر تمر، حتى تمردت قبائل عربية عديدة، وارتدت حتى لم يبق الإسلام إلا في المدينة ومكة. فكان لابد أن يقف أبو بكر موقفاً صارماً حتى يستعيد ولاءهم، وقبيل أن يموت أراد أن ينجي المسلمين من تجربة قاسية كالتي مر بها، فارتأى بعد استشارة قادة القوم استخلاف عمر، وأنقذ أبو بكر المسلمين من موقف كان يمكن أن يؤدي إلى فتنة وخلاف. ولما استتبت الأمور لعمر، كان من الضروري أن يحمي حدود الدولة الناشئة من عدوان بيزنطة وفارس. فهذه السلسلة من الأحداث المتلاحقة دعت لإقامة الخلافة في عهد أبي بكر وعهد عمر.

ولما استتب الأمر ولم تعد هناك أسباب موضوعية تبقي على الخلافة، بدأ الخلل يظهر، وأدى إلى حوادث مأساوية ودرامية إلى مدى ما كان أحد يتصور أن تتطور إليه الدولة الإسلامية الناشئة، فقتل فريق من المسلمين خليفتهم المسن، عثمان بن عفان، وهو يقرأ القرآن، ولا يذب عنه سوى زوجته التي أطار السيف أطراف أصابعها، ثم ولي علي في ظروف قلقة عاصفة فاختلف عليه الحاكم الشاب معاوية بن أبي سفيان الذي تجمعت فيه الخصائص الأموية وهي خصائص دنيوية تجارية إدارية، فظهرت السيدة عائشة في هودجها؛ كل السهام توجه إليه، وكل الأيدي تذب عنه؛ ثم حارب - في صفين - نصف المسلمين نصفهم الآخر، وفي سنة 40 هجرية أنهى معاوية الخلافة وبدأ الملك العضوض.

إن وقوع هذه التطورات التي سارت فيها الدماء أنهاراً واحتدمت فيها العداوات، تجعلنا نؤمن أن الخلافة الحقيقية طعنت يوم طعن عمر، وأن كل ما تلاه كان تطوراً تدريجياً ودرامياً كُلل بقلب معاوية بن أبي سفيان الخلافة الراشدة الشورية إلى ملك عضوض، لا يختلف عن أي نظام ملكي متوارث منذ هذه اللحظة (سنة 40 هجرية)، حتى طويت الخلافة في عهد مصطفى كمال أتاتورك سنة 1924، ولم يكن فيها من الخلافة إلا الأسم، ولم تمت إلى الإسلام بأصل حقيقي، فقد كانت ملكاً كبقية النظم الملكية والكسروية والقيصرية التي تقوم على الاستبداد وتوارث السلطة.

لقد قيل إن المبرر الموضوعي للدولة الإسلامية، هو أنها الأداة اللازمة لتطبيق الشريعة، وهذا تصور خاطئ، فليست الدولة أفضل مَنْ يطبق الشريعة، ولدينا مثال عملي في السعودية التي لم يؤد تطبيقها للشريعة إلى أي تقدم حقيقي في حياة الشعب، وهذا ناتج من أنه عندما تقوم الدولة بتطبيق الشريعة، فإن هذا التطبيق يجري في غير المناخ الطبيعي له، والمناخ الطبيعي له هو إيمان الأمة بضرورة تطبيق الشريعة، بحيث يكون تطبيق الدولة للشريعة استجابة لإرادة شعبية، فضلاً عن النقطة الرئيسية.

ما هي الشريعة المطلوب تطبيقها؟ هل هي (الحدود)، أي العقوبات التي حددها القرآن مثل السرقة والقذف والقتل... الخ؟ إن الحدود ليست هي الشريعة، وإنما هي جزء

صغير من قانون العقوبات، الذي هو جزء صغير من القانون الدستوري والقانون المدني والقانون التجاري... الخ، وكل هذه القوانين هي جزء من الشريعة التي تضم "كل الدنيويات"، والشريعة هي أحد ثلاثة مكونات للإسلام هي: العقيدة والشريعة والخُلق.

ولا يقل أهمية أن يعلم، وقد يجلي الحقيقة، أن المضمون الحقيقي للشريعة هو العدل، كما اهتدى إلى ذلك ابن القيم واستأهل أن يكون من المجددين، وذكرنا كلمتين له عن أن الشريعة هي العدل. فهل تطبق الدول التي تدعي أنها إسلامية العدل؟! إنها أبعد ما تكون عن ذلك، وقلنا في إحدى المناسبات إن الشريعة قد تكون مطبقة في دولة يرفع علمها الصليب، ولا تكون مطبقة في دولة يرفع علمها "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، لأن الشريعة الحقة هي العدل، وهي مطبقة في سويسرا، وليست مطبقة في السعودية.

إن تدني المستويات الفكرية لدى الهيئات الإسلامية، جعلها تجعل الشريعة (بمفهوم الحدود) هو الهدف الأسمى الذي لا يمكن أن تحققه إلا الدولة، وقد أخطأوا في الحالين، فالشريعة ليست هي الحدود، والتطبيق السليم يجب أن يأتي من الأمة أولاً، ثم بعد ذلك الحكومة وإلا سيعد إجراءً سلطوياً.

وقد يُظَن أن تطبيق الشريعة بمعنى العدل، هو أقصى ما يمكن أن ينطلق إليه الخيال، ولكن الحقيقة أن هناك ما هو أسمى، وهو دولة الإنسان، وهذا شيء لا يمت للإسلاميين بصلة، بل لعلهم يرون فيه انحرافاً.

إن أسمى تصور للدولة، هو تلك التي تحقق لكل فرد من أفرادها إنسانيته، وهذا ما تحقق بالفعل في دولة المدينة في عهد الرسول وعهد أبي بكر وعمر، حتى وإن لم تحمل اسم الإنسان. لأن لكل عصر مفرداته اللغوية، والمهم هو المضمون، وقد حققت مضمون الإنسان. وهذا المضمون لا يتحقق عندما يكون المبدأ الذي يحكم الأفراد جميعاً هو المساواة، وهذا ما تحقق في المدينة في عهد أبي بكر وخليفته، فلم يكن أفضل الناس مميزاً عن أدنى الناس أمام القانون. حتى الرسول نفسه عرض نفسه للقصاص، وشارك المسلمين عملهم في

إحدى رحلاته، ولما قالوا له أننا نكفيك يا رسول الله، قال: "إن الله يكره الرجل المتميز". والمساواة تجعل المجتمع إنسانياً، وتجعل الدولة دولة الإنسان أفضل من العدل، لأن المساواة تكفل المساواة بأن تسوي بين أدنى الناس وأعلاهم، في حين أن العدل يضعهم مواضعهم طبقاً للتقوى أو العمل أو الكفاية... الخ.

إن هذا يدلنا على أن الإسلاميين بمفازة قصية بعيدة عن الفكر السياسي الأمثل، لأنهم يؤمنون بأن الدولة هي التي تكفل تطبيق الشريعة، ودور الأمة في هذا أسبق وأهم من دور الدولة ولأنهم يرون أن الشريعة هي الحدود، والشريعة هي العدل، ولأن العدل نفسه وهو ملاك العلاقات، إلا أن المساواة التي تسوي بين أدنى الناس وأعلاهم هي التي تحقق الإنسانية.

وهناك بعد كل هذا نقطة هامة وجوهرية، يتفق فيها الفكر الإسلامي مع التجربة العملية ومع التنظير العلمي، تلك هي أن السلطة تفسد العقيدة، وعندما نقول "دولة" فإننا نفترض بالتبعية وجود الحكومة، وهي الجهاز العملي للدولة والحكومة تقوم على السلطة، أي أنها تملك القوة التي تجبر بها الناس على طاعة القوانين، فليست دولة تلك التي لا يوجد فيها جيش وبوليس وسجون، ولهذا قيل إن الدولة أداة قهر، لأنه العنصر المميز لها، والذي تنفرد به دون كل الهيئات في المجتمع. ويمكن أن يضاف أن السلطة تملك أيضاً، بجانب إرهاب السلطة، الإغراء الذي يتمثل في المال والمناصب والألقاب، التي تغري بها من يصعب إرهابه.

ومثل هذه الحقيقة تناقض روح الأديان التي هي جميعاً دعوة للهداية، يتولاها أنبياء لا يتقلدون سلاحاً ولا يملكون سلطة، ولا يجوز أن يكونوا مسيطرين، أو حتى وكلاء عن الناس. وتكمن قوة العقيدة في سلامتها الموضوعية، التي توجهها الكتب السماوية بأساليب مختلفة، فليس في ترتيبات الأديان إقامة دولة. بل إن هذا بعيد عن روحها كهيئة هداية، ومن هنا فلا يمكن أن يكون في الأصول الدينية إقامة دولة، لأن الدولة بإرهابها وإغرائها تفسد

العقيدة، والسلطة نار تحرق كل من يدخل فيها أو حتى يقترب منها.

وقد أثبتت التجربة التاريخية فشل كل الدول التي قامت على أساس ديني، فتحولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، وتحولت الدولة المسيحية من محبة إلى محكمة تفتيش، وحتى الاشتراكية باعتبارها دعوة العدالة التي آمن بها العمال عندما تحولت إلى دولة، صارت قاعدة الحكم الشمولي والمدرسة التي تعلم فيها كل طغاة العالم. إن طبيعة الدين، وطبيعة الدولة، وتجربة التاريخ كلها تقول "لا" للدولة الدينية.

إذن كيف يمكن تطبيق الشريعة (بمعنى العدل)؟ إن هذا يمكن أن يتم عن طريق الأمة، التي هي المجال الطبيعي للأديان، وعندما تؤمن الأمة بالشريعة فإنها تطالب الدولة بتطبيقها، وتقف في مواجهة الدولة تراقب هذا التطبيق، وتحول دون أن يحترق بنار السلطة، وعن هذا الطريق، وبقدر إيمان ووضوح الصورة لدي الأمة، بقدر ما يمكن أن ينجح التطبيق والعدل. وهذا ما يوجب على الدعوات الإسلامية أن تركز جهودها على الأمة، وليس على الدولة، فما جاء محمد جابياً، ولكن جاء هادياً، ولم يأت ليجبر الناس أو ليسيطر عليهم، وإنما جاء لإخراجهم من الظلمات إلى النور.

قراءة في كتاب

نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة

الدكتور برهان غليون

قراءة: يوسف الديني (*)

لماذا الطائفية السياسية شر من حاضنتها الدينية والقبلية؟

يعد الدكتور برهان غليون، من أبرز المفكرين العرب الذين تناولوا مسألة الطائفية بشكل ثري جداً، عبر العديد من المقالات والأبحاث المنشورة؛ كان من أهمها كتابه، الذي بين أيدينا: "نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة"؛ والذي نشر في مطلع التسعينات من القرن العشرين، ولاقى رواجاً كبيراً بين أوساط المثقفين العرب.

(*) باحث في الحركات الإسلامية، وكاتب في صحيفة الشرق الأوسط.

تقوم نظرية برهان غليون عن الطائفية، على مرتكز مختلف ومثير نوعاً ما، حيث يرى أن الطائفية كنسق مغلق، تنتمي للمجال السياسي أكثر من كونها محصلة دينية أو عقائدية، مشبهاً إياها بالسوق السوداء في عالم السياسة، وليست مجرد أفكار دينية متشددة أو تعصب مذهبي، له موقفه السياسي المحدود، وذلك في إشارة إلى ارتباط الطائفية السياسية الجديدة، بحقبة الحداثة بكل تمظهراتها المفارقة للطائفية القديمة، التي نخرت جسد الفكر العربي.

يدعم غليون فكرته هذه، من خلال استعراض لطبيعة العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والدولة العثمانية الكسولة، التي عانت كثيراً بفعل التكلس الذي أصاب مؤسساتها، معتبراً أن ذلك يختلف بشكل جذري شكلاً ومضموناً، عن الصيغة الطائفية الجديدة، التي تعاني منها المجتمعات العربية الآن:

"فعلاقة السلطة التقليدية بالمجتمع، كانت تمر حتماً بالتجمعات الأهلية، بل كان احترام هذه التجمعات من قبل السلطة وحفظ مصالحها الخاصة، يفترض الاعتراف بها كملل ونحل، أو كجماعات مستقلة ومتميزة، ويستدعي تنظيماً لهذه المصالح، يأخذ بالاعتبار تعددها وتباين مواقعها وعقائدها. وكان وجود هذه الجماعات الأهلية والاعتراف بها ضماناً لحرية الأفراد النسبية وأمنهم معاً. في حين كان الافتقار إلى مثل هذا الاعتراف بالتنظيمات الأهلية يعني في الدولة التقليدية خطر الإضرار الدائم بمصالحها، وتعريض أفرادها لكل المخاطر الداخلية والخارجية".

من هنا يرى غليون أن هذا التشكيل الطائفي المنظم في المجتمعات القديمة، حيث كانت السياسة فيها فكر النخبة المحتكر، هو النمط الطبيعي في تنظيم العلاقة بين النخب السلطوية الحاكمة، وبين شرائح المجتمع، على أساس حفظ المصالح وإقامة العدل. وبالتالي فإن النظام الطائفي المستوحى من استقلالية "المِلل"، ساهم في حفظ التعددية الطائفية والقومية في الشرق.

وفي الوقت نفسه، فإن غياب هذا الفرز الطائفي، تسبب في العديد من الحروب الطائفية الدينية، التي كلفت الكثير جداً؛ حيث كانت تلك الصدامات العنيفة أثراً ظاهراً لغياب التعددية، والتماهي ما بين السلطة الدينية والدنيوية، مما ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه لسطوة وصلف السلطة الفردية، التي استباحت بكل قسوة مصالح الأفراد والجماعات على حد سواء، للوصول إلى أهدافها الخاصة.

وفيما يخص الحالة السياسية الراهنة، والتي هي أقرب ما تكون إلى نتاج مرحلة النشوء السياسي الحديث، الذي تلعب فيه السلطة دور الممثل للشعب، بحيث يحق لكل فرد أن يلعب من خلال مشاركته السياسية حقه الكامل في صوغ السياسات العامة، عبر التمثيل السياسي، فإن الوضع مختلف جداً وفقاً لغليون الذي يرى:

"أن كل فرد هو في الوقت نفسه مواطن، أي مسؤول، وله حق المشاركة في صوغ السياسات المتبعة. وللمشاركة هذه أثر مباشر على تقرير المصير العام. فعلى نوعية هذه المشاركة يتوقف مستقبل السياسة نفسها، وطبيعة السلطة القائمة، وربما استمرار الدولة أو عدم استمرارها كإطار وطني جامع، في ما وراء التمايز بين الجماعات الأهلية. ولا يعتمد الحفاظ على وحدة الدولة والجماعة السياسية هنا على وجود حاكم مترفع يقف موقف الحكم من جميع المصالح والتجمعات والأفراد، ويقضي في شؤونها، كما هو الحال في الممالك والسلطنات القديمة، ولكن على اختيار المواطنين أنفسهم، وصحة هذا الاختيار. فأي تأثير على الناخب أو المواطن المشارك في تقرير المصير العام، من خارج الحقل السياسي وما يعنيه من تفضيل بين البرامج السياسية المطروحة، سواء عن طريق شراء الأصوات بالمال أو استخدام الولاءات الدينية أو القومية".

ومن هنا يؤكد غليون في كتابه على ضرورة التمييز بين الفروقات الضخمة بين حالة الدولة الإمبراطورية وبين حالة الدولة السياسية الحديثة فالدولة الإمبراطورية تقوم على عقد بين طوائف وجماعات متباينة ومتمايزة، يجسده التسليم لملك حكم، هو رمز السياسة والسلطة بامتياز، وظيفته السهر على استمرار التوازنات واحترام المقامات، وهو ما كان يطلق عليه اسم العدل، فإن الاجتماع السياسي الحديث، يقوم على عقد بين أفراد أحرار ومستقلين يجسده دستور واحد يخضع له الجميع، بما في ذلك الرئيس.

وهذا العقد يفترض الحريات الفردية كعامل مؤسس فيه، وكل ما يضعف شروط بناء هذا العقد أو الأساس الاختياري له، أو يلغي المنافسة الحرة على مناصب المسؤولية، يقود إلى تقويض أسس الدولة الحديثة والقضاء على الحريات الفردية المرتبطة بها، وعلى الفرد المواطن نفسه، لصالح عودة الانتماءات والعصبيات الماقبل سياسية.

لذا يخلص د. برهان غليون في تناوله للمسألة الطائفية الراهنة، إلى ضرورة التنبه لما يسميه حالة "الاختراق الطائفي"، مؤكداً في الوقت نفسه على أن الطائفية هنا تبدو علاقة

طبيعية قائمة على العصبية إما للدين أو القبيلة. فالاختراق الطائفي في مثل هذه العلاقة من أبرز مقومات العملية السياسية الفاسدة في السوق السوداء، لكونها قائمة على إلغاء مبدأ المنافسة الشريفة، ووحدة المعايير، والاعتماد على الاحتكار والتضليل كأدوات غير نزيهة للتلاعب في مصائر البلاد والتحكم في السياسات العامة للدولة.

من هنا تفسد الطائفية المعاصرة كل منافسة سياسية نزيهة؛ كما أنها تعطل وربما تصيب بالشلل العملية التمثيلية للأقليات الصغيرة في المجتمع، من خلال حرمانها من أن تحتل مناصب حكومية، تمكنها من اتخاذ زمام المسؤولية، والمشاركة في القرارات السياسية، وهو الأمر الذي يصيب عمومية الدولة وحياديتها بالعطب.

ويحاول غليون ربط فساد الطائفية المعاصرة، بحدوث أمرين متناقضين في العديد من المجتمعات العربية الحديثة، التي خرجت من الحقبة الاستعمارية:

الأمر الأول: نشوء الدولة الحديثة نفسها، وتوسع دائرة اشتغال مفهوم السياسة الوطنية المرتبط بها، أي من حيث هي سياسة مدنية، يتنافس على أرضيتها الأفراد على النفوذ إلى مناصب السلطة والمسؤولية، ضمن شروط متساوية، وليست حكراً على طبقة أو نخبة أو فرد.

الأمر الثاني: بقاء المجتمع المدني ومنظماته الحديثة في حالة من التأخر، الذي يمنعه من ممارسة دوره في ضبط التطور الكبير في سلطة الدولة ونفوذها. مما يشجع أصحاب المصالح والطامحين إلى الاستفادة من هذه الدولة القوية الجديدة، وما يرتبط بالنفوذ إليها من مصالح، إلى السعي نحو السيطرة عليها بجميع الوسائل، وفي مقدمها استخدام العصبيات الدينية والقومية.

وفي ظل إشكالية كبرى كهذه تكون النتيجة البائسة، وهي تمكين أصحاب المصالح الخاصة من التحكم بمواقع رئيسية في الدولة، وفرض أجندة خاصة عليها لا تهتم ببناء إطار السياسة الوطنية، مما يشي - كما يقرر غليون - بتحويل الدولة إلى مزرعة خصوصية لأصحاب السلطة والنفوذ من زعماء الطوائف والعشائر والجماعات القومية المسيطرة، إضافة إلى أمر آخر

لا يقل خطورة، وهو إتاحة الفرصة لاشتعال فتيل الحروب الأهلية الدائمة، التي تتغذى من إرادة منع الطرف المسيطر من الاستئثار بالثروة .

في الختام؛ فإن الحل كما يراه غليون، هو في ضرورة توفير مناخات لبروز قوى جديدة من خارج العصبيات المتحاربة، وتكوين رأي عام مدرك أن الدولة ليست إطار تقاسم المغانم، وتنمية المصالح الخاصة وتعظيمها، وإنما هي بالعكس، الإطار الوحيد لتجاوزها، وبناء فضاء العمومية، القانوني والإنساني، الذي لا قانون ولا نظام ولا سلام من دونه؛ وعندها سيكون من الصعب الخروج من الحرب الأهلية.

الكتاب: نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة.

الناشر: المركز الثقافي العربي، 1995، الطبعة الأولى.

الكاتب: الدكتور برهان غليون، مدير مركز دراسات الشرق المعاصر في السوربون، وأستاذ علم الاجتماع في جامعة باريس الثالثة. خريج الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة دمشق، دكتوراه دولة في العلوم الاجتماعية والإنسانية من جامعة السوربون.

للكاتب مؤلفات عدة منها:

- **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة (سلسلة حوارات لقرن جديد).**
- **العرب وعالم ما بعد 9/11.**
- **النظام السياسي في الإسلام (سلسلة حوارات لقرن جديد).**
- **بيان من أجل الديموقراطية.**
- **اغتيال العقل.**