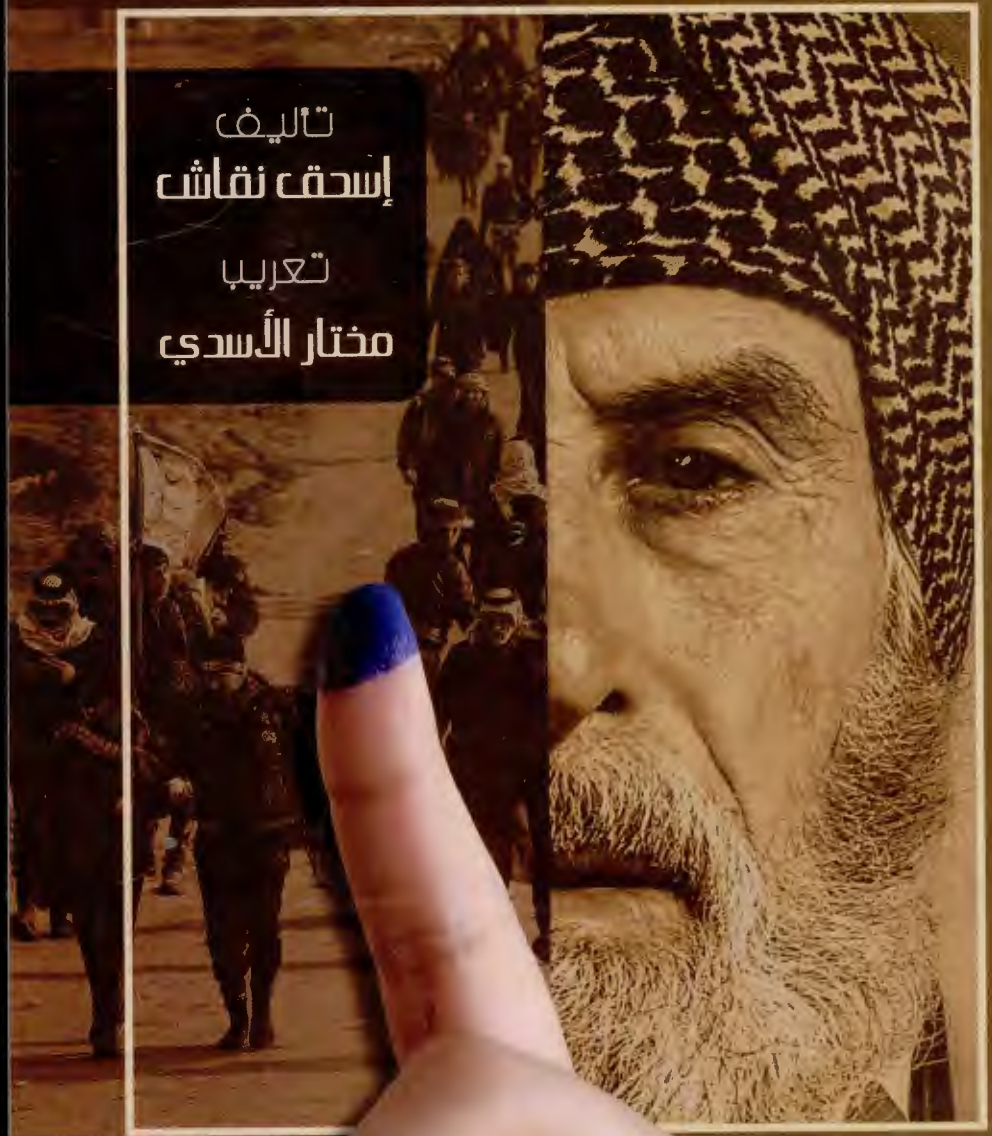
الوصول إلى السلطة

الشيعة في العالم العربي المعاصر



تأليف

إسحق نقاش

تعريب

مختار الأسدي

الدار البيضاء

بيروت / لبنان

بيت الأموات

تأليف
إسحق نقاش

تعريب
مختار الأسدي

الدار البيضاء

مختار الأسدي

خريج جامعة بغداد، قسم اللغة الإنكليزية. عمل مدرساً في العراق وخارج العراق لسنوات عديدة. مارس العمل الصحفي والإعلامي في المهجر وداخل العراق، وكان مديراً لإحدى الإذاعات المعارضة لنظام صدام حسين عدة سنوات. كاتب وباحث صدر له أكثر من ثلاثين كتاباً، وترجم عدة كتب عن اللغة الإنكليزية إلى العربية وبالعكس.

أهم كتبه ما يلي:

- الديمقراطية والدين وولاية الفقيه (إشكالية الحكم الديني).
- الحريات والحقوق- الواقع والادعاء.
- الإسلاميون العراقيون بين القصور والتقصير.
- سبّ الصحابة والفتنة الطائفية.
- أزمة العقل الشيعي.
- الانبعاث الشيعي - مترجم عن الإنكليزية.
- الدين والسياسة - إشكالية الحق والمصلحة.
- مقالات مثيرة للجدل.

كما نُشرت له المئات من المقالات والبحوث في العديد من المجلات والجرائد العراقية والعربية بأسماء مختلفة.

قرر عدم الدخول في العملية السياسية منصرفاً إلى الفكر والثقافة والأدب.

إسحق نقاش

كاتب وخبير ومتابع دقيق، لموضوع التشيع، وهو صاحب كتاب: (شيعة العراق)، الصادر في منتصف تسعينيات القرن الماضي.

ويمكن القول أنه لم يكن بمقدور أحد حتى الآن تحليل التشيّع والانبعاث الشيعي الحاصل في الشرق الأوسط، أكثر من إسحاق نقاش، الذي أمضى عشر سنوات في قراءة التشيّع لتأليف هذا الكتاب.

إن هذا الانبعاث بدأ في العراق، ولكنه -كما يقول الكاتب- لن ينتهي فيه. وعلى الشيعة أن يفهموا دورهم المستقبلي ضمن التحولات الجيوسياسية الحاصلة في العالم اليوم، لا سيما في كل من العراق، والسعودية، والبحرين، ولبنان.

وعلى صناع القرار السياسي الأميركي أن يقرأوا التشيّع قراءة جديدة متأنية، وأن يفهموا معاناة الشيعة، ودورهم المغيّب منذ مئات السنين، وكيف أنهم يتطلعون اليوم لأن يعيشوا أحراراً في البلدان التي وجدوا أنفسهم فيها دون حذف أو تهميش أو إقصاء.

إن قرار الشراكة السياسية وإعادة النظر في تفسير مفهوم الطائفية -كما هو حاصل في لبنان مثلاً- هو الخطوة الأولى لتجسير العلاقة بين الدين والسياسة من جهة، وبين التشيّع كقراءة معتدلة للإسلام تحرص على التكيف مع الآخر ومعايشته واحترامه، من جهة أخرى.

دار
الراية البيضاء

بغداد - شارع المتنبي - فرع المتحف
العراق: ٠٠٩٦٤٧٩٠٨١٤٧٣٦
٠٠٩٦٤٧٧٠٢٧١٤٢٠٥
بيروت: ٠٠٩٦١٧٠٩٢١١٦٦

الوصول
إلى السلطة
الشيعة في العالم العربي المعاصر

الوصول إلى السلطة

الشيعة في العالم العربي المعاصر

إسحاق نقاش

تعريب

مختار الأسدي

الدار البيضاء

اسم الكتاب: الوصول إلى السلطة
الشيعة في العالم العربي المعاصر
المؤلف: إسحاق نقاش
تعريب: مختار الأسدي
الطبعة: الأولى
سنة الطبع: ١٤٣٧هـ / ٢٠١٥م
الكمية: ١٠٠٠ نسخة
عدد الصفحات: ٤٠٠ ص
قياس الكتاب: ١٤,٥X٢١,٥
الناشر: دار البيضاء
بيروت ـ لبنان

© جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأيّ شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأيّ شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق

هام: إنّ جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر...

Book Name: **Access to power**
Shiites in the contemporary Arab world
Author: **Isahac Nakash**
Arabization: **Mokhtar Al-Asadi**
Edition: **First**
Copyright Year: **2015m 1437h**
Quantity: **1000 book**
Number Of Pages: **400 p**
Measuring Book: **14,5x21,5**
Pablisher: **Dar al-baydaa**
Beirut - Lebanon

© All right reserved, is not entitled to any person or institution or entity reissue of this book, or part thereof, or transmitted in any from or mode of modes of transmission of information, whether electronic or mechanical, including photocopying, recording, or storage and retrieval, without written permission from the rights holders

Important that all the opinions expressed in this book reflect the opinion of the author and do not necessarily reflect the opinion publisher ...

Printed in Lebanon
Printing, Publishing , Translate and Distribution / طباعة ـ نشر ـ ترجمة وتوزيع

دار الراية البيضاء

العنوان: بغداد ـ شارع المتنبي ـ فرع المتحف
موبايل: ٠٠٩٦٤ ـ ٧٧٠٢٧١٤٢٠٥ / ٠٠٩٦٤ ـ ٧٩٠١٨١٤٧٣٦ ـ هاتف: ٠٠٩٦٤ ـ ١ ـ ٤١٤٢٢٦٦
E-mail: daralbaydaa@yahoo.com

الإهداء

إلى بيث

وإلى نيتا وتاليا

To Beth

And to Neta and Talya

مقدمة المترجم

يقول الأستاذ (إسحاق نقاش) عن كتابه هذا أنه أمضى عقداً كاملاً في تأليفه، وإنه جاء حصيلة قراءة دقيقة ومركّزة لتأريخ الشيعة والتشيّع ومستقبلهما في منطقة الشرق الأوسط والعالم.

يركّز الكاتب في قرائته الدقيقة هذه على دور الشيعة في كلٍّ من العراق ولبنان والسعودية والبحرين، وكيف أن الشيعة في هذه الدول سيحملون مفتاح المستقبل بل مفتاح العلاقات بين المسلمين والمجتمعات الغربية من جهة، وكذلك بينهم وبين حكوماتهم المحلية من جهة أخرى، باعتبارهم (أي الشيعة) قوة سياسة ناشئة باتت تهيّئ الأرضية المناسبة لانبعاث شيعي جديد في خضمّ التحوّلات الجيوسياسية الحاصلة في عالَم اليوم.

يؤكّد الناشر بأن هذا الكتاب مهم جداً بالنسبة لصنّاع القرار السياسي الأمريكي ويوصيهم بقرائته لكي يفهموا تأريخ هؤلاء الشيعة ومعاناتهم وتطلّعاتهم، وكيف راحوا يعملون بقوة واقتدار لتكييف الإسلام وتبيئته وفق مستجدّات الزمن الحاضر، آملين أن يكونوا أسياداً في صناعة مستقبلهم، وأحراراً في صياغة قدرهم السياسي المغيّب منذ مئات السنين.

إسحاق نقاش هو صاحب كتاب (شيعة العراق) الذي تُرجم الى اللغة العربية في منتصف تسعينات القرن الماضي والذي قال فيه: إن ضراوة القتال بين شيعة إيران ونظرائهم في المذهب (أي في العراق) هي التي دعتْه إلى الإهتمام بالتفكير بدوافع الناس وأنماط تفكيرهم وكيف يُدفَعون أو يوظَّفون، وربما يَنتهون الى استنتاجات مغايرة أو ردود فعل غريبة أحياناً، ولكنها تتناسب مع أذواقهم ومشاربهم ومصالحهم[1].

يسلّط الكاتب الضوء على دور الشيعة في الأقطار المذكورة، ويتحدّث بشيء من التفصيل عن كيفية تعاطي آل سعود مع الأقليّة الشيعية في مملكتهم، وكيف ينظرون إلى هذه الأقلّية ويعاملون أبناءها كمواطنين من الدرجة الثانية رغم أنهم مواطنون حقيقيون يعيشون في هذا البلد منذ مئات السنين، وخاصة في المحافظة الشرقية الغنية بالنفط.

يناقش نقاش أيضاً كيف يتعاطى آل خليفة في البحرين بأقليّتهم السنيّة مع الأغلبية الشيعية التي تشكّل نسبة ٧٠٪ من سكّان هذه الجزيرة، وكيف وصلت الأمور إلى تقاطعات تُنذر بتحوّلات سياسية لا بدّ منها لإعادة التوازن في هذا البلد.

وحين يصل إلى الساحة اللبنانية تراه متابعاً دقيقاً للكثير من تفاصيل التأريخ والسياسة في هذه الساحة، إذْ يؤكّد أن شيعة لبنان قرأوا واقعهم

١- من مقدمة كتاب (شيعة العراق) في طبعته العربية الصادرة في أغسطس١٩٩٥ ، ص٥ – ٦.

السياسي بدقّة وباتوا يفرضون أنفسهم كطائفة فاعلة تَعرف كيف تُحرّك بوصلة الفعل السياسي على الأرض لِما ينسجم مع تطلّعات أبناء هذه الطائفة في بلد متعدّد الطوائف والأعراق.

وفي التفاتة مهمة يشير الكاتب إلى الفرق بين مفهوم الطائفية في لبنان الذي يعني هناك حقوق الطائفة ومستقبلها السياسي، ونظير هذا المفهوم في العراق الذي ما انفكّ نظام صدام يقرأه لحين سقوطه بأنه نزعة انفصالية تقسيمية، وأن الشيعة طابور خامس تابع لإيران لا يرى صدام ضيراً في تصفيتهم وإبادتهم[1]. علمًا بأن شيعة العراق عرب أقحاح ومواطنون أصليون وأصيلون في هذا البلد، وإذا سُحبت منهم عروبتهم كما يزعم صدام، يتحوّل البلد إلى ما يقوله فعلاً (أي تابع لإيران)!!.

ومن هنا راح الكاتب يؤكّد أن صعود الشيعة في بلد غني كالعراق يمكن أن يكون بوّابة لتشيّع جديد، بل إسلام جديد وشرق أوسط جديد. نعم، إسلام معتدل يدعو إلى المعايشة مع الآخر المغاير، واحترامه والتكيّف معه. إسلام يستنهض رياح الإصلاح والتجديد، بدل النموذج السيّء الذي قدّمه الزرقاوي وأتباعه: (إسلام) القتل والذبح على الهواء وأمام الكاميرات، (الإسلام) الدموي المجرّد من كل المعاني الإنسانية والقيم الدينية التي أَلِفها البشر، والبعيدة كل البعد عن إسلام المحبّة والتسامح

١- و ما سعى صدام لتنفيذه ضد هذه الطائفة على امتداد سنيّ حكمه البغيض، ودليله ما شهدته الساحة العراقية في زمانه مِنْ ساحات إعدام ومشاهد قتل وإبادة، ومقابر جماعية لم يعرف لها تأريخ العالَم مثيلاً.

الذي جاء به نبي الإسلام محمد (ص) [رحمة للعالمين] وللناس كافة [وما أرسلناك إلا كافّة للناس بشيراً ونذيرا].

يؤكّد نقاش أيضاً أن الشيعة اليوم يبحثون عن آليات ووسائل لإجراء مصالحة بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية حول قضايا: الحكم، والسلطة، والديمقراطية، وصناديق الاقتراع، وإعادة تشكيل الإسلام وقرائته قراءة واعية تقترب من الحداثة، وتنسجم مع تطوّرات العصر والعولمة التي باتت تطْرق أبواب العالم الحديث بقوّة وعنف.

إن التشيّع – حسب نقاش – يمكن أن يُقدَّم كحزمة واحدة من قيم دينية ثابتة ومرنة تستطيع أن تتعاطى بفاعلية وإيجابية مع الواقع العالمي الجديد وبلا تنطّع أو تمحّل، أو قراءات مبتسرة مبتورة غارقة في الوهم والتطرّف – كما يتصرّف نفر مع الأسف الشديد – .

وهنا لم يفُت على الكاتب في معرض قرائته للمشهد السياسي العراقي الساخن أن يُشيد بحكمة واعتدال السيد علي السيستاني وإدارته للأمور في العراق بعد سقوط البعث، وكيف أن الرجل لم يحاول ولا بأية وسيلة المساومة أو المزايدة على حقوق الشيعة الطبيعية عند تعاطيه مع المواقف الأمريكية في هذا البلد، بل إنه استطاع أن يُشاغل الولايات المتحدة ويضعها في جدلٍ ساخن حول معاني: الديمقراطية، والإنتخابات، والسياسة الدستورية، وحقوق الإنسان وبشكلٍ عكَسَ إيجابية لافتة في

التعاطي مع الأحداث الساخنة، بل الدموية والملتهبة التي مرّت وتمرّ على العراق.

بالمقابل، وكما يشير الكاتب أيضاً، أن نجاح تجربة التغيير في العراق سوف يعني عراقاً مستقلاً وموحّداً يقف شامخاً على قدميه في ظلّ حكومة تمثيلية شرعية، وسلطة تشريعية قوية قادرة على تجسير العلاقة بين الدين والسياسة من جهة، وعلى تقديم الانتماء الطائفي - وليس التمييز الطائفي - كمُنجز إيجابي يَفهم الحقوق المغيّبة للطائفة وكلّ طائفة من جهة أخرى، لحين نُضج المعادلة الناشئة التي ستقوم على أساس المواطنية والبرامج السياسية في مرحلة لاحقة.

إن إنجاز هذا الهدف - كما يقول نقاش - سوف يُساعد الولايات المتحدة الأمريكية هي الأخرى على استعادة مكانتها (المثلومة) في العالَمين العربي والإسلامي، وفي نهاية المطاف سوف يمكّن القوات الأمريكية من مغادرة العراق ولو بإحساسٍ بسيط أن منجزاً سياسياً قد تمّ تحقيقه.

كلّ هذا جاء بعد متابعة الكاتب لتأريخانية التشيّع وصراع الشيعة مع الحكومات التي وجدوا أنفسهم فيها، وعِبر مصادر ووثائق دقيقة ربّما لا يستطيع غير نقاش متابعتها أو التوفّر عليها، وبالدقّة والوفرة، وقدرة الملاحقة التي قال إنها استمرّت عشر سنوات - كما ذكرنا - .

إنها فعلاً مساع جادّة وحثيثة من قِبل كاتب خبير ومتابع ضليع، وفي كتاب متميّز وعمل فريد - كما قال مقرّضو الكتاب - لاسيما وهم يلاحظون وفرة المصادر التي اعتمدها الكاتب ومقدار الجهد الذي بُذل من أجل تحقيقها أو الوصول إليها.

الأكثر من كلّ ذلك أهميةً - وكما يقول (فريد زكريا) في تقريضه للكتاب:

إن التحوّل البعيد المدى الأكثر أهميةً في العالم الإسلامي اليوم هو نهوض الشيعة ووصولهم إلى السلطة. وهو المشروع الذي انطلق من العراق ولكنه لن ينتهي هناك مضيفاً:

لم يتوفّر لحدّ الآن كاتب استطاع أن يُتابع هذا التحوّل أو هذا النهوض، وماذا يعنيه بالنسبة لعموم العالم، أفضل من إسحاق نقاش .

إنه كتاب جدير بالقراءة والتحليل رغم تحفّظنا على بعض ما جاء فيه من أحادية متواضعة في طرح بعض المفاهيم، أو تحليل بعض وجهات النظر، لاسيما تلك المتعدّدة القراءات والوجوه والتي أشرنا إلى بعضها في هوامش كلّ في مكانه.

المترجم

يونيو/حزيران ٢٠٠٨

تعريف الناشر للكتاب والكاتب

جاء نص تعريف الناشر للكتاب المذكور والكاتب وعلى ظهر الغلاف كما يلي:

فيما يركّز العالم على الصراع الجاري في العراق، يبدو أنّ اللاعبين السياسيين الأكثر أهميةً في هذا البلد اليوم هم ليسوا المتمردين السنّة، وإنما هم الأغلبية الشيعية العراقية الذين يُعدّون جزءاً من الـ ٩٠ مليون شيعي في منطقة الشرق الأوسط والذين يحملون مفتاح المستقبل في هذه المنطقة، وكذلك مفتاح العلاقات بين المسلمين والمجتمعات الغربية. هذا ما يُعلنه إسحاق نقاش، أحد أكبر الخبراء في العالم في موضوع التشيّع.

نعم، ترى نقاش بشخصيته الحيوية وأسلوبه المتميّز، يلاحق وبدقّة دور الشيعة في الصراع المحتدم الآن بين المسلمين حول روح الإسلام أو جوهره. أنه يُبيّن كيف أنّ الشيعة، وعلى النقيض مما تقوم به الجماعات السنّية على صعيد الروح القتالية المتنامية بينهم، يتحولون ومنذ تسعينات ١٩٩٠ القرن الماضي، أو يحوّلون اتجاههم وتركيزهم من مرحلة مواجهة الغرب الى مرحلة التكيّف أو التسوية أو التعايش معه accommodation. وبما أنهم يشكّلون ٦٠٪ من سكان العراق، فإنهم يقفون متوازنين في مركز المعادلة الأمريكية الداعية إلى إعادة تشكيل الشرق الأوسط وجلب الديمقراطية للعراق وللمنطقة. هذا الكتاب الإحتفائي اللافت Groundbreaking Book يتوجّه لمخاطبة أو مناقشة الضرورة الحاسمة والملّحة لموقف الشيعة

من محاولة الولايات المتحدة هذه. ومع ذلك فإنه يُلفت أنظار القرّاء الى المشاعر الوطنية القوية للشيعة، مؤشراً ومشخّصاً التحدّي الصعب الذي ربما تواجهه الولايات المتحدة في محاولتها الجديدة هذه لفرض نظام جديد في الشرق الأوسط.

إنّ الكتاب يتوفّر على نظرة شمولية تأريخية واسعة لموضوعة التشيّع، تنطلق من بداية ظهور هذه الحركة في القرن السابع، مستمرّة في ارتقائها وتناميها كقوة سياسية منذ انبثاق الثورة الإسلامية الايرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ وصعوداً الى الانتخابات العراقية في شباط/ يناير ٢٠٠٥ وكلّ ذلك اعتماداً على المصادر العربية الواسعة الانتشار.

تلقي هذه الدراسة المقارَنة الضوء على التأثيرات المتبادلة التي تُشكّل ظاهرة التطور السياسي للشيعة في كلٍّ من العراق، والعربية السعودية، والبحرين، ولبنان، وكذلك تأثير الانبعاث الشيعي، أو انبعاث التشيّع في عموم العالم العربي الأكبر والأوسع ثم تنتهي هذه الحكاية بتقدير المخاطر والاحتمالات الناشئة من تأكيد مكانة القوة الشيعية في العراق، ومن المحاولة الأمريكية اللتين يمكنهما أن يلعبا دوراً حاسماً أكيداً ومتنامياً في تشكيلة الشرق الأوسط المحتملة للمنطقة.

إنه كتابٌ متميّز وعمل فريد، حيث أن الوصول الى السلطة سيضيء الطريق أمام الانبعاث الشيعي ويُهيّء له الأرضية لولادة جديدة في خضمّ التحوّلات الجيوسياسية في منطقة الشرق الأوسط.

أما إسحاق نقاش (الذي وضع الناشر صورته في غلاف الكتاب – المترجم) فإنه يدرّس التأريخ الإسلامي وتأريخ الشرق الأوسط في جامعة براندیز Brandeis University، وهو صاحب كتاب (شيعة العراق) كما إنّ لديه مساهمات في كتابة مقالات في كلّ من الشؤون الأجنبية Foreign Affairs ونيوزويك، ونيويورك تايمز. يعيش نقّاش في مدينة برنستون Princeton في نيوجرسي مع زوجته وابنتيه. (لم يُفت الناشر أن يشرح الصور الموضوعة على وجه الغلاف أي غلاف الكتاب بما في ذلك صورة السيد السيستاني التي قال عنها): صورة آية الله العظمى علي السيستاني الذي قاد نهوض الشيعة نحو السلطة في حقبة ما بعد البعث العراق، والصور الأخرى التي تبيّن امرأتين من نساء النجف وهنّ يعرضن أصبعيهما المصبوغين بالحبر النفسجي بعد إدلائهن بأصواتهن في صناديق الاقتراع في انتخابات يناير/ شباط ٢٠٠٥ في العراق. (أما على ظهر الغلاف فقد وضع الناشر أو مصمّم الغلاف، عدّة تقريضات أو تعريفات بالكتاب بأقلام مجموعة من الكتّاب والباحثين نورد نصّ ترجمتها كما يلي):

إنّ التحوّل البعيد المدى والأكثر أهمية في العالم الإسلامي اليوم هو نهوض الشيعة، وهو المشروع الذي انطلق من العراق ولكنّه لن ينتهي هناك. ليس هناك مَنْ تابعَ هذا التحول أو هذا النهوض وماذا يعني بالنسبة لعموم العالم العربي أفضل من إسحاق نقاش .

فريد زكريا
محرر نيوزويك انترناشنال وكاتب
كتاب (مستقبل الحرية) The Fu-
ture of Freedom

لقد كتب إسحاق نقاش بحثاً رائعاً، أو تقريراً صريحاً وجلّياً حول التأريخ الشيعي والسياسة الشيعية في أربع بلدان من أقطار الشرق الأوسط. كما قدّم قراءة جميلة في الأيديولوجية الدينية مستخدماً منهجية مقارنة بأسلوب واثق وطريقة متمكّنة ومتينة. إنّ هذا الكتاب جدير بأنْ يُقرأ من قِبل أي متابع يسعى الى تشكيل رؤى وتصوّرات واعية لما يجري في العالم الإسلامي

ميشيل وولزر Michael Walzer
معهد الدراسات المتقدّمة وكاتب
كتاب (الحروب العادلة وغير
العادلة) Just and Unjust Wars

الشيعة، الأقلية المضطهدة والمقموعة منذ فترة طويلة يصلون الى السلطة اليوم في العالم العربي، إنّه كتاب مهمٌ جداً لصنّاع القرار في السياسة الأمريكية لكي يفهموا تأريخهم، (أي تأريخ هؤلاء الشيعة) ومعاناتهم وتطلّعاتهم وآمالهم. كتاب إسحاق نقّاش هذا يُعتبر مرشداً موثّقاً وجديراً بالاعتماد في إطار الثورة الشيعية المعاصرة Shia Revolution .

ميشيل إگناتيف Michael Ignatieff
أستاذ بروفيسور وخبير في شؤون حقوق
الانسان مدرسة كندي الحكومية – جامعة
هارفرد Harvard University

هذا الكتاب ثري ووثائقي في تناوله للتأريخ المعاصر والسياسة العالمية المعاصرة. إنّه عمل جيد لمتابع ضليع ومعتَمد، وسوف يكون مفيداً جداً للتلاميذ والمراقبين لشؤون السياسة المعاصرة وللسياسة الخارجية الأمريكية

أديد داويشا Adeed Dawisha
جامعة ميامي – أوهايو Miami
University , Ohio

تصدير الكاتب

قبل شهر واحد فقط من انتخابات يناير ٢٠٠٥ في العراق، وبعد أيام قليلة من قيام مجموعة من المسلّحين، وبوقاحة، بإطلاق الرصاص على عدد من موظفي الانتخابات وقتْلهم في وضح النهار في قلب بغداد، أصدرت مجموعة مقاتلة من أنصار السنّة بياناً أعلنت فيه بأن الديمقراطية منهج غير إسلامي un – Islamic لأنها تؤلّه Idolize الجنس البشري. وأضاف البيان بأن الديمقراطية كلمة يونانية تشير الى حكم الشعب، وهذا يعني بأنّ الناس يعملون بما يرونه مناسباً لهم، كما إنّ مفهوم الحكومة في هذا السياق يُعدّ بمثابة الردّة Apostasy (أي الارتداد عن العقيدة والدين[1]) لأنه يتحدّى المعتقدات الدينية الإسلامية القائلة بأن الحكم والسلطة هما لله وحده)). كان هذا البيان موقّعاً من قِبل مجموعتين سنّيتين متمرّدتين أُخريتين. وكان يحذّر أي شخص يشارك في الانتخابات وينذره أو يتوعّده بأن حياته ستكون في خطر في حال عدم الالتزام بهذا التحذير. إن البيان بالتأكيد كان يشير أو يستهدف وبوضوح مواجهة أحكام علماء الدين

١– راجع معنى هذه الكلمة في قاموس المورد الكبير – المترجم.

الشيعة أو فتاواهم التي أصدروها بشأن شرعية الانتخابات والتي نصّت على أنّ الانتخابات واجب شرعي على كل عراقي.

إنّ تزامن البيان مع تصاعد وتيرة العنف في العراق في الفترة التي سبقت وأعقبت الانتخابات كان مؤشراً واضحاً على الصراع الوحشي والدموي الذي يحتدم اليوم بين المسلمين حول روح الإسلام، وهو صراع تمظهَر بشكل جلّي في الوقت الذي تحاول أمريكا أن تلعب دوراً حاسماً في الشرق الأوسط وحيث تجري تحوّلات جيوسياسية مهمة في هذه المنطقة. إنّ حصيلة حرب الأفكار هذه داخل الإسلام سيكون لها تأثيراً عميقاً ليس على شعوب الشرق الأوسط فحسب وإنما على مجمل العلاقات بين المسلمين والمجتمعات الغربية.

هذا الكتاب يُسلّط الضوء على بعض الأبعاد التأريخية لهذا الصراع، إذ إنّه يركّز على الشيعة الذين يشكّلون الطائفة الأقلّية داخل الإسلام (أي العالَم الإسلامي – المترجم)، والذين يقفون اليوم في قلب المحاولة الأمريكية لإعادة تشكيل أو هيكلة الشرق الأوسط. التأريخ الذي تتمّ مناقشته هنا (أي في الكتاب – المترجم) يبيّن كيف أن الشيعة استجابوا الى الجَيَشان أو النهوض Upheaval الناشئ عن الانقلاب ضد الأمبراطورية العثمانية وانبثاق مفهوم دولة الوطن nation – state في القرن العشرين. كما إن الكتاب يُعرفّنا الى بالمجتمعات السياسية الشيعية التي راح أتباعها يتخذّون هوية جديدة ويُعيدون النظر في تعريف علاقاتهم مع الدول الناشئة

حديثاً وليس الى أيٍّ من النخب الشيعية الحاكمة المدعومة من القوى العربية التي لم تكن راغبة في تبيئة الشيعة أو التعايش معهم داخل الدولة الحديثة. إنّ تداعيات هذا النهوض، وعجز دولة الوطن أو قل عيوبها ونواقصها أصبحت في واجهة الأحداث اليومية في الشرق الأوسط.

التحليل المقدّم في هذا الكتاب يرسم صورة التحوّلات الانتقالية التي مارسها ويمارسها الشيعة العرب في الفترة التي سبقت ظهور دولة الوطن أو الحكومة الوطنية في الشرق الأوسط والتواصل معها حتى يوم انتخابات يناير ٢٠٠٥ في العراق. كما إنّ الكتاب يمسك بموج التشيّع كقوة سياسية منذ اندلاع الثورة الاسلامية الايرانية بين عامي ١٩٧٨ – ١٩٧٩ ويلفت النظر الى التحوّل الحيوي والبالغ الأهمية في التوجّهات والمواقف الشيعية حيال الغرب منذ فترة التسعينات ١٩٩٠، وكيف تبدّلت مرحلة المواجهة المباشرة الى مرحلة المعايشة والتسوية، وهو تطوّر يقف بالضبط نقيض القتالية المتنامية في أوساط المجموعات السنّية، ويحمل مؤشّرات مهمة باتّجاه مساعي الولايات المتحدة حيال الشرق الأوسط. في نفس الوقت يحاول الكتاب إلفات نظر القرّاء وصنّاع القرارات السياسية الى المشاعر الوطنية والقومية الحميمة التي يحملها الشيعة لأبناء جلدتهم في العالم العربي، مؤشّرة على التحدّي القاسي الذي تواجهه الولايات المتّحدة في محاولتها فرض نظام جديد في هذه المنطقة من العالم.

كما يتناول الكتاب قضايا الشيعة في كلٍّ من العربية السعودية، والبحرين، والعراق، ولبنان، ويسلّط الضوء على التأثيرات المتبادلة التي سيكون لها دوراً مهماً في تشكيل هيكلية التطورات السياسية للشيعة في هذه الدول، ويقيّم فاعلية الانبعاث الشيعي على امتداد العالم العربي الأكبر. تبدأ هذه الحكاية من المقدّمة التمهيدية للغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ وصورة الحكومة التي تمّ عرضها من قِبل الشيعة تحت زعامة آية الله العظمى السيد السيستاني في فترة ما بعد حكم البعث في هذا البلد. هذه المقدمة تؤسس لاكتناه معلومات عن خلفية الاسلام الشيعي، وعن الدول التي تجري مناقشتها في هذا الكتاب بقصد تقديم شيء مهم للقارئ ليس بالضرورة متخصّصاً بهذا العنوان. فكان الهدف من الفصل الأول هو رسم صورة للتقلّبات أو التغيّرات التي مارسها الشيعة قبل القرن العشرين والتي أثّرت على موقفهم في الدولة الحديثة. أما الفصول الثاني والثالث والرابع فتلقي الضوء على الممارسة أو التجربة السياسية الواضحة للشيعة في العربية السعودية والبحرين ولبنان والعراق قبل الغزو الذي قامت به الولايات المتحدة والتوترات التي وسمت العلاقة بين الشيعة وهذه الحكومات كلٌّ على انفراد. إنّ محاولات الشيعة تتلّخص في سعيهم الحثيث لنحت أو إيجاد فضاء سياسي لأنفسهم في يقظة حرب الخليج عام ١٩٩١، وفي الحرب الأخيرة في العراق، وهذا ما توفّر عليه الفصل الخامس من الكتاب.

فصل الختام يسلّط الضوء على المخاطر والاحتمالات الناشئة عن إصرار شيعة العراق وعزمهم على الوصول الى السلطة، وكذلك عن الهدف

المعلن للولايات المتحدّة حول موضوعة جلْب أو إقامة الديمقراطية في الشرق الأوسط.

خلال العشر سنوات التي سبقت البحث في موضوع هذا الكتاب والاستعداد لكتابة مسودّته، كنتُ التقيتُ العشرات من الكتّاب والناشطين الشيعة من مختلف الأقطار ومن أصحاب القناعات المتباينة الذين كانوا أُكرهوا على العيش في المنافي والعمل والكتابة خارج بلدانهم. كانت المشاريع الكتابية لهؤلاء في بلاد المنافي قد ساهمت في بناء وتوسيع أعمال الشيعة أي أفكارهم داخل أقطار العالم العربي، والحصيلة ثروة غنية جداً من الأدب والفكر كانت شكّلت أو رسمت آمال وتطلّعات الشيعة السعوديين والبحرينيين والعراقيين واللبنانيين. هذا التراث الأدبي والفكري الكبير يقف اليوم شهادة ودليلاً على تطلّعات الشعوب في الشرق الأوسط ويدفعهم لتكييف الإسلام وتبيئته وفْق الزمن الحاضر (أي الحداثة – المترجم) ويدفعهم للتصدّي ليكونوا أسياداً في صناعة مستقبلهم، وصياغة قَدرهم السياسي.

مقدّمة تمهيدية
إصلاح ديني يقوده الشيعة

عندما اجتاحت قوات المارينز الأمريكية العراق ودخلت العاصمة بغداد في نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٣ كانت هناك توقّعات قوية لتحوّل سياسي مهم في الوسط الشيعي في العالم العربي. لقد راهنت أمريكا على أن تأتي بالإصلاح الى الشرق الأوسط وتضع المنطقة على مسار الديمقراطية. وبعد الحركة الناشطة الأولية التي أعقبت قلب نظام البعث، تعهّد الشيعة العراقيون باستبدال دكتاتورية النظام السابق بحكومة عادلة أو حكم عادل يعتمد الحرية ويقوم على أسس العدالة والمساواة. الشيعة السعوديين والبحرينيون اقتنعوا بأن حكومة في العراق يقودها شيعة سوف تُجبر حكومتيهما على إدخال إصلاحات جدّية بإمكانها القيام بتحسين أوضاعهم في هاتين الدولتين. وفي لبنان، وكما أشيع، كان القيادي الشيعي وعالم الدين السيد محمد حسين فضل الله يناقش موضوع انتقاله من بيروت الى النجف في العراق. فضل الله، وبشكلٍ واضحٍ وصريح، عبّر عن رغبة العديد من الشيعة العرب بأن انبعاث النجف وانطلاقها كمركز للتعليم والدراسات

الشيعية سوف يُنهي حقبة ربع قرن من الهيمنة الايرانية على التشيّع، ويقدّم ترجمة أو قراءة أكثر مرونةً more resilent للدين والإيمان.

ومع ذلك، إذا كان الشيعة في العراق يتوقّعون بأن تحوّلاً سريعاً سيحصل في الحقائق السياسية في الشرق الأوسط فإنهم سيكونوا مخطئين أو واهمين. ففي غضون سنة، كُشف النقاب بأن إدارة الرئيس الأمريكي بوش كانت ضعيفة الأهلية لإنجاز مثل هذه المهمة التي أخذتها على عاتقها، أو قل غير راغبة للالتزام أو إلزام مرجعياتها الضرورية لتنفيذ رؤيتها التي أعلنتها قبل الحرب على العراق أو تقديمها كدالّة شاخصة على الديمقراطية التي تريدها في العالم العربي. بل على العكس من ذلك، أصبح العراق الجبهة المركزية في الحرب التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية ضد الإرهاب، فيما راحت السياسة العراقية تسير وراء أجندة الإدارة الأمريكية وجدولها الزمني المتعلّق بالانتخابات الأمريكية التي جرت في نوفمبر/ تشرين ثاني ٢٠٠٤. في تلك الأثناء، تكشّفت الرغبة الأولية للشيعة العراقيين (أو إرادتهم) تجاه الولايات المتحدة عن عصيان مسلّح insurrection ضد الاحتلال. الحكومتان السعودية والبحرينية قامتا برفض أو ردّ مقترحات الإصلاحيين والمؤيدين لهم، واصفةً إياهم بأنهم منشقون dissenters يحاولون تقويض الوحدة الوطنية لبلديهما. فضل الله، من جانبه علّق خطته المتعلّقة بالانتقال الى النجف، بزعم حاجة العراق الى الاستقرار أو عدم توفّر الأمن فيه، مسلّما بأنّ البلد قد يحتاج الى سنوات قبل أن تتمكن النجف من منافسة قم كمركز للفكر الشيعي في الشرق الأوسط.

وعلى الرغم من هذه العقبات أو التراجعات، فإن مسألة الإصلاح في الشرق الأوسط ما تزال في متناول اليد، إلا إنّ بذور هذا الإصلاح يجب أن تُزرع من قِبل شعوب المنطقة نفسها، وليس من قِبل أية قوة خارجية، حتى لو جاءت على أيدي قوة عظمى كقوة الولايات المتحدة الأمريكية.

إنّ تجربة الولايات المتحدّة في العراق في الفترة الممتدة من لحظة الغزو وحتى انتخابات يناير ٢٠٠٥ أشّرت حقيقة مهمة مفادها أن الأغلبية الشيعية في هذا البلد كُتب عليها قيادة المشروع الإصلاحي، الذي قُدّر له أنْ يكون طويلاً ومؤلماً. ومع ذلك فإن التجربة رسمت كذلك صورة للولايات المتحدة على إنها ما زالت مسكونةً بذكريات تتعلّق بمواجهتها للراديكالية الشيعية في إيران ولبنان في أواخر السبعينات والثمانينات ١٩٧٠ و١٩٨٠. إدارة بوش لم تكن تقدّر أو تعترف بالتحوّلات الحاسمة التي حدثت في الوسط الشيعي من تسعينات القرن الماضي، وأخفقت في تقدير حجم الزخم الهائل الناشئ عن الغزو في بناء جسور مبكرّة مع الإسلاميين الشيعة الذي حرصوا على احتواء الراديكاليين في أوساطهم وصهر المفاهيم الاسلامية والغربية في حكوماتهم.

كان هذا الإخفاق أو الفشل واضحاً عبر الاصطدام بين الادارات السياسية العراقية وتوقّعات الشيعة في مرحلة ما بعد البعث. ففيما كانت هذه الإدارات تسعى لإعادة بناء العراق كدولة مع حكومة علمانية أمريكية، محكومة من قِبل منفيين سابقين يتزعّمهم رئيس وزراء قوي، كان الشيعة

يَسعون لإيجاد عراق مستقل بنظام حكومي يعكس ثقافتهم وتقاليدهم الخاصة، والتي لم تكن تخدم التوجّه الأمريكي في إمكانية جعْل العراق قاعدة للقوات الأمريكية في منطقة الخليج الفارسي. لقد كان إصرار الادارة الأمريكية على هذا التوجّه، وسياستها في تهميش الاسلاميين الشيعة، وفرض السيطرة على العملية السياسية من أجل كبح حكم الأكثرية، له تأثير واضح في محاولة جرّ الشيعة في العراق نحو الراديكالية Radicaliz-ing Iraqi Shiies وقيادتهم للاعتقاد بأنّ الأمريكان كانوا يسعون لكبح خيارهم في الوصول الى السلطة. إنّ إحساس الشيعة بأن أمريكا حنثت بوعدها لهم كان وراء التمُرّدين اللذَيْن قادهما رجل الدين مقتدى الصدر بين نيسان وآب ٢٠٠٤ وحوّلاه الى رمز للمقاومة العراقية ضد الاحتلال. وبصرف النظر فيما إذا كان ذلك اختياراً لإرادة الشيعة العراقيين أم لا، فإنّ الذرائعية pragmatism البراكماتية كانت انتشرت وسادت. وهنا استسلم مقتدى الصدر أو أذعن لنداء آية الله العظمى السيد علي السيستاني لإنهاء التمرّد ووافق على الهدنة أو المعاهدة مع قوات التحالف. ومنذ ذلك الحين دخل أتباع الصدر في السياسة وفي تناقض صارخ مع المتمردين السنّة الذين رفضوا العملية السياسية، أو تنكّروا لها، راغبين في دفع العراق الى حرب أهلية مدمّرة، ومقاتلة الأمريكان حتى النهاية المرّة bitter end.

كان تطوّر حركة الصدر بهذا الاتجاه بعيداً بشكل كبير عن الحالة التذكّرية لتحوّلات منظمة حزب الله الشيعية اللبنانية من كونه حالة جماهيرية تحتضن الأفكار الثورية الى حزب سياسي ينسجم مع الاتجاه

السائد الذي يقبل كلاً من الشراكة في السلطة اللبنانية والترتيبات الحكومية، وكذلك الواقعية السياسية الجديدة الناشئة عن رحيل أو جلاء القوات السورية من القطر في نيسان/ أبريل ٢٠٠٥. وكجزء من التحوّل الذي بدأ يأخذ شكله الواضح في العقد المحصور بين أعوام ١٩٨٢ و١٩٩٢، كان حزب الله كذلك قد صلّح أسواراً مع الغرب، وهي الملاحظة التي تمّ رصدها من قِبل كتّاب شيعة وغربيين، فضلاً عن إثارة عداء الراديكاليين السنّة تجاه المنظمة الشيعية المذكورة. إنّ تناقص عمليات العنف التي يشنّها حزب الله ضد الأهداف الغربية ومنذ أواسط التسعينات كان يقف على النقيض تماماً من تنامي الإرهاب المدعوم والمموّل سنّياً عِبر تنظيم القاعدة ومجاميع قتالية أخرى بما فيها هجمات ١١ سبتمبر المعروفة داخل الولايات المتحدة، وتفجيرات مالي، ومدريد، والرياض، ولندن، إضافةً الى ظاهرة جزّ الرؤوس الشنيعة للأسرى والرهائن في العراق وباكستان والعربية السعودية، وهي الاستراتيجية التي تمّت إدانتها من قبل كافة الجماعات الشيعية بما فيها حركة الصدر.

نعم، هناك فعلاً اختلافات واضحة بين حزب الله وتلك الجماعات السنّية الراديكالية المتأثّرة بالمدرسة الوهابية الحنبلية وهيمنتها في العربية السعودية، وكتابات المصري سيد قطب. فعلى خلاف الراديكاليين السنّة الذين ينظرون الى كلّ مسلم لا ينسجم مع أفكارهم أو يعمل وفق متبنيّاتهم في كونه مرتّداً ويستحق الموت، ترى حزب الله لم يُسمّ أو يعلن بأن أعداءه كفاراً أو غير مؤمنين، ولم يساوِ العلمانية بالخطيئة. وفيما يتبنّى تنظيم القاعدة

رسالة تغيير العالم وجعله أكثر أماناً للاسلام، نرى حزب الله يعيد صياغة نفسه كحركة وطنية تحرّرية National liberation movement محصورة في لبنان ساعياً الى جعْله أكثر أمناً للشيعة في محيطهم المحلي.

بالإضافة الى ذلك، وعلى النقيض من الحركات السنّية الراديكالية، مثل الطالبان في أفغانستان التي كانت رفضت التحديث أو الحداثة -mo dernity وبرهنت على إنها تفضّل إفناء الغرب وإهلاكه، أكثر من التعايش معه وتكييفه، ترى حزب الله يقْبل القيم الغربية اختيارياً (أو انتقائياً)، وإنّ عدداً من أعضائه كانوا حضروا أو درسوا في معاهد غربية للتعليم بما فيها الجامعة الأمريكية في بيروت.

إنّ تحوّل حزب الله يُعتبر جزءاً من نقطة ارتكاز بين الشيعة في الشرق الأوسط منذ أوائل التسعينات ١٩٩٠ ونقلة نوعية من مرحلة العنف الى مرحلة المعايشة، مدعومتان برغبة صادقة من قِبله للبحث عن فضاء سياسي لهم (أي للشيعة). هذه النقلة تبدو واضحة تماماً ليس في العالم الغربي فحسب، بل في إيران كذلك التي فقدت ومنذ فترة بريقها الثوري وراحت تتصرّف كشريك صامت لأمريكا إبان حرب الخليج عام ١٩٩١، وكذلك في الحروب الأخيرة في أفغانستان والعراق. نعم إنّ إيران كقوة إقليمية يُحسب لها اليوم حساب يختلف كثيراً عن إيران الجمهورية الإسلامية التي كانت معبّأة ومجيّشة في أوائل الثمانينات ١٩٨٠ فالأكثرية الواسعة من الإيرانيين اليوم يطالبون، وإنْ بصخب وضجيج، بالاصلاح والعدالة

الاجتماعية والاقتصادية، يرافق ذلك حركة نسوية واسعة الانتشار باتت تظلّل على شريكتها السنّية في العالم العربي وتغطّي عليها. الأكثر من ذلك إنّ مؤسسة التيار الديني المتشدّد في طهران باتت تُشارك الولايات المتحدة الأمريكية في هدفها لترسيخ الأمن والاستقرار في العراق. وهذه حقيقة لا ينبغي التعتيم عليها في السجالات الدائرة حول نوايا إيران النووية ودعمها للمجاميع العراقية الشيعية، أو انتخاب الشخصية الشعبية محمود أحمدي نجاد كرئيس لإيران في يونيو/ حزيران٢٠٠٥.

إنّ التوجّه داخل التشيّع، وبعيداً عن المواجهة، وباتجاه الحوار مع الغرب، أصبح فعلاً حقيقةً لا يمكن تجاهلها، وهو ما يثير نقدياً سؤالاً مهماً بشأن السياسة الخارجية الأمريكية مفاده: هل يستطيع الشيعة الذين هم تأريخياً أقلّية داخل الإسلام، أن يأخذوا زمام المبادرة في النهوض بعملية الاصلاح في العالم العربي؟ أو المساهمة في إلهام هذا الإصلاح. التأريخ الواضح والمعالم التنظيمية للتشيّع تؤكّد بأنهم قادرين فعلاً على ذلك ولديهم الدافع الكامن الكافي للقيام بمثل هذا الدور.

لقد خرج التشيّع عن دائرة الشجار الذي حصل بين المسلمين العرب حول مسألة خلافة النبي محمد (أي من سيعقبه في الخلافة). فعندما توفي محمد سنة ٦٣٢ أكّدت مجموعة من المسلمين بأن الخلافة الشرعية هي لعليّ بن أبي طالب، ابن عم النبي، وزوج ابنته (أو ابنه في القانون – son in – law) وبعده (أي بعد علي) يأتي خلفاء النبي. ولكن علي تمّ عبوره أو

تجاوزه في النوبة في مسألة الخلافة ثلاث مرات قبل أن يصبح خليفة. وفي عام ٦٦١ تمّ اغتيال علي في مسجد في الكوفة في جنوب العراق، فانتقلت الخلافة بعد ذلك من العراق الى سوريا حيث حكمت السلالة الأموية على مدار المقطع الأهمّ من مقاطع القرن. وبعد وفاة علي بقرابة عشرين سنة، قام أنصاره وأشياعه في الكوفة، والذين يُطلق عليهم شيعة علي أو الشيعة، قاموا بتشجيع نجله الحسين بتحدّي الدعوى الأموية في مسألة الخلافة.

وهنا قام الحسين برفع راية الثورة عام ٦٨٠، ولكنّ أهل الكوفة نكثوا بوعدهم في الوقوف الى جانبه، متخلّين عنه لمواجهة الموت في معركة كربلاء على أيدي قوات وأناس كانوا معروفين بولائهم للأمويين. ويمكن القول هنا أن التشيّع وُلد في لحظة اندحار الحسين أو هزيمته في كربلاء[1] وتطوُّر الشيعة كفئة أو طائفة أقلّية (أو مذهب الأقلّية)، بينما نشأ التسنّن كمذهب أكثرية في الإسلام. ففي قلب التأريخ الشيعي إذن، تكمن قصة الخيانة والإقصاء السياسي والعدالة المفقودة التي يبحث عنها الناس. إنّ مأساة أو دراما استشهاد الحسين أصبحت محور التقوى الدينية (أي الإيمان) بالنسبة للمؤمنين مقارنةً بالعواطف تجاه يسوع المسيح في الديانة

١- مفاهيم الاندحار أو الهزيمة أو الفشل في عقول المستشرقين والسياسيين عموماً تختلف بالتأكيد عن مغزاها في عقول المسلمين والثوار وأصحاب المبادئ. إذْ إنّ الصنف الأول يقيس المسألة بالمقاييس المادية أو العسكرية للهزيمة أو الانتصار، وبالتالي فإنّ الكاتب إسحاق نقاش ربما لا يخرج عن هذه الدائرة، فيما هي عند الثوار والمسلمين غير ذلك، وكما يقول غاندي مثلاً، لقد تعلمتُ من الحسين كيف أكون مظلوماً أو شهيداً فأنتصر. وهو ما لا نريد الإفاضة فيه لأنه خارج إطار البحث – المترجم.

المسيحية، حيث تُستذكر هذه العواطف سنوياً في طقوس ومراسم من النذب والبكاء لاستحضار هذه الذكرى في أوساط الـ ١٧٠ مليون شيعي في العالم.

إن نبض إعادة ارتداء الخطيئة التأريخية مهم جداً في التمييز بين التشيّع والتسنّن. ولكنّ الأكثر حسماً في توضيح توجّه الشيعة نحو الإصلاح أو قدرتهم على تزعّم الاصلاح اليوم هو العلاقة الخاصة بين علماء الدين وأتباعهم في الإسلام الشيعي. الفرع الرئيسي (الإثنا عشري) للتشيّع انتهى الى الاعتقاد بوجود خطّ من إثني عشر إماماً يمتدّون بدءاً من عليّ الى محمد المهدي الذي اختفى عن الأنظار ويُتوقّع أن يعود في يوم من الأيام على هيئة الوجود أو الشكل المسيحياني messianic figure في المسيحية. فالإمام هو الزعيم الديني والسياسي للمجتمع أو الأمة، ويُعتقد أنه معصوم، ولا يُخطىء.

وخلاف السنّة الذين يعتقدون نظرياً أو على الأقل يُتوقّع منهم طاعة حكامهم، وحتى الطغاة المستبدين منهم، من أجل تجنُّب أي نوع من أنواع الصراع الأهلي والحفاظ على لحمة وتماسك الأمة المسلمة أو المجتمع المسلم، فإن الشيعة لا يعترفون بأية سلطة على الأرض ماعدا تلك التي للإمام. وفي فترة غيابه، كما يعتقدون طبعاً – ليست هناك شرعية كاملة لأي حكم بشري أو حاكم بشري. ولكنّ الحقيقة على الأرض تشي بأن علماء الدين الشيعة، كانوا ومنذ فترة طويلة يتصرّفون وكأنهم نواب أو ممثّلون للإمام،

ويقومون بتنفيذ وإنجاز العديد من وظائفه. هؤلاء العلماء الذين يتقدّمون جيداً في دراساتهم الدينية يمكن أن يصبحوا مجتهدين، بمعنى يحملون شهادات دكتوراه في القانون والفقه الإسلاميين. ومع ذلك، فليس هناك إلا القليل منهم وفي فترات محدودة ممن ينجحون، أو يوفّقون للحصول على المقبولية من قِبل أعداد كبيرة من الأتباع. مثل هذا المجتهد يُعرف باسم (مرجع التقليد)، وهو (الشخص) الذي بإمكانه أن يعطي أتباعه (أو مقلّديه – المترجم) أفكاراً ورؤى قطعية وجازمة في المسائل موضع الجدال، ويحمل لقب آية الله. وعلى الرغم من كون النظرية تُشير الى أنّ المواصفات العلمية والاستقامة والتقوى هي العوامل الوحيدة في تقدّم المجتهد وتفوّقه على الآخر، ولكنْ عملياً يبدو أن الكارزما charisma والقدرة على الزعامة كانت لعبت دوراً مهماً في المنافسة وأثّرت في نسبة عدد الأتباع والمقلّدين الذين يصبح بإمكان المجتهد جمعهم حول نفسه. هذه العلاقة الخاصة بين علماء الدين والأتباع في التشيّع كانت ساعدت المجتهدين الشيعة على الاحتفاظ باستقلاليتهم عن الحكومات الرسمية. فبينما يجري تعيين العلماء أو رجال الدين السنّة عادةً ويُدفع لهم (رواتب) من قِبل الحكومة، الأمر الذي يحصر شرعيتهم بها، نرى في التشيّع أن الأتباع والمقلّدين هم الذين يقومون باختيار المجتهد حسب قناعاتهم، ويدفعون له الحقوق الدينية (أي الحقوق الشرعية – المترجم) ويلتزمون بتعاليمه وأحكامه.

تقوم هذه العملية بدعم وتقوية الأتباع الشيعة وتحريضهم على الاحتفاظ بعلمائهم وإبقائهم على الخط، ودفعهم للانسجام مع مصالحهم،

إلا إنها من جانب آخر مكّنت القادة الدينيّين من بناء قوّتهم الثقافية والمالية وترتيب علاقتهم مع الحكومة أو الدولة. وفي هذه الثنائية يكمن جوهر الديمقراطية الذي هو: حرية عموم الناس (أي الشعب) وتمكينهم من لعب دور بارز في تقرير مَنْ له الحق في السلطة الدينية. وهذه السلطة بدورها، يمكن أن تُستخدم لمراقبة السلطة التنفيذية وتضع الحكّام في دائرة المسؤولية والمحاسبة.

على مدار أكثر من قرن من الزمان، قادَ العلماء الشيعة حركات دينية مؤيِّدة للدستورية والحكم البرلماني والحكومة العادلة في الشرق الأوسط، ففي عراق ما بعد البعث (أي بعد سقوط صدام - المترجم) استأنف العلماء الشيعة المبادرة في قيادة هذا التوجّه، والسبب الرئيس هو ندرة وجود تجمّع مدني على علماني في بلد يمكن أنْ يكون نواةً أو مركزاً لنظام ديمقراطي عراقي. وعلى طول حكمه التي امتدت خمس وثلاثون سنة، كان حزب البعث قد أزال كل أشكال المنظمات المدنية (أي كل تشكيلات المجتمع المدني) التي لا تخضع لسلطة الحزب مباشرةً. وحذفها من الوجود. الشيء الآخر الذي أوصل الأمور الى ما هو أسوأ، هو الاثنتا عشرة سنة من الحصار التي سبقت الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣، والتي تزامنت مع سوء الأوضاع الأمنية وفقدان الاستقرار، وارتفاع نسبة البطالة التي وصلت الى ما يقارب الـ ٥٠٪ في معدّلها، الأمر الذي قلّص أو حدّد نسبة الطبقة الوسطى وحوّلها الى وجود أعزل وغير فاعل. المسألة سوف تستغرق سنين قبل أن تستطيع طبقة متوسطة علمانية جديدة بالظهور بإمكانها تفحّص قوة

المجاميع الدينية، التي هي الآن القوة الأعلى صوتاً والأكثر تنظيماً والأمتن في الأداء السياسي في العراق. إنّ مشاركة علماء الدين في السياسة الايرانية في عامي ١٩٧٨ – ١٩٧٩ آلت الى الثيوقراطية theocracy، ولكن مشاركة العلماء في السياسة العراقية اليوم يمكن أن تمنح الولادة لنظام برلماني قوي ولحكومةٍ منتخبة موثوقٍ بها ومسؤولة أمام جمهور الناخبين، وهذا سيكون تطوراً مهماً سوف يشارك في تحوّل العلاقات وتغيّرها بين الشعب والحكومة ليس في العراق فقط، وإنما في بقية أرجاء العالم العربي الأكبر.

في خضّم الهياج الكبير الذي أعقب الغزو الأمريكي للعراق، وفي غياب القائد الوطني ذي المكانة الرفيعة القادر على توحيد العراقيين، استطاع آية الله العظمى السيد علي السيستاني أن يفرض نفسه باعتباره الزعيم أو القائد الأكثر وقاراً وهيبةً بين الشيعة العراقيين. هذا الرجل الناسك المنعزل عن العالم reclusive، ورجل الدين صاحب الخمسة وسبعين عاماً الذي يتمتّع بأكبر عدد من المقلّدين والأتباع بين الشيعة في العالم استطاع أن ينتزع شيئاً أو يفرض شيئاً أشبه ما يكون بموقعية بابا الشيعة a Shii Pope الذي يقدّم النصائح والاستشارات لمقلّديه ويستجيب أو يتناغم مع من الآمال والتطلعات السياسية لجمهور أنصاره ومحبّيه.

بالنسبة للعديد من الأمريكيين، الذين مازالوا يتذكّرون الصعود السامّ والقاسي (virulent[1]) لآية الله الخميني، وارتقائه السلطة المناهضة

١– كلمة virulent هذه لها ثلاث معاني وهي: سام جداً، وخبيث، وقاسي – راجع قاموس

لأمريكا في إيران، باتوا يرون في تنامي سلطة السيستاني مسألة مقلقة أو مربكة worrisome بالنسبة لهم. ومع ذلك، وخلاف الخميني الذي بيّن بوضوح فكرة توجّه أو دور علماء الدين، وكيف قال أنهم يجب أن يحكموا وفق نظرية (ولاية الفقيه) وكيف طبقّها في نظام الجمهورية الاسلامية في إيران، فإنّ السيستاني يمثّل المدرسة المهدّئة quietist school في الفكر الإسلامي داخل التشيّع، ولم يكن مكترثاً لمسألة الاستغراق المباشر في الشؤون العالمية. علماء الدين الشيعة الكبار الثلاثة الآخرون في النجف محمد سعيد الحكيم، ومحمد إسحاق فياض، وبشير النجفي، كانوا جميعهم قد تبنّوا أو انتهجوا نفس الخط. لقد كشف السيستاني عن براكماتية وذرائعية في التعامل مع الوجود الأمريكي في العراق حاثّاً الشيعة على عدم رفع السلاح ضد المحتلّين أي على النقيض تماماً من موقف الخميني، رافضاً توجيه الإهانة لأمريكا أو ازدراءها[1].

فكان نهوضه (أي نهوض السيد السيستاني) أو ارتفاع نجمه كصاحب النفوذ الأول وصاحب الصوت الأخلاقي الأعلى في العراق

المورد الكبير لمنير البعلبكي – المترجم.

١– يبدو أن الكاتب هنا لم يميّز، أو لم يحاول التمييز بين حقبتيْ الزعيمين، وكيف أن أمريكا زمن السيد الخميني كانت تدعم الشاه وتؤيّده تأييداً مطلقاً واستمرت تؤيّد صدام ضد الخميني حتى بعد سقوط الشاه وانتصار الثورة الايرانية، بينما في زمن السيد السيستاني فكانت أمريكا هي التي أسقطت صدام وأزاحت حزبه عن الحكم وقدّمته لمعارضيه (أي معارضي صدام) بمن فيهم بعض أنصار ومؤيدي ومقلّدي آية الله السيد السيستاني – المترجم.

والأكثر وضوحاً وخاصةً في الهدنة truce التي كان فيها وسيطاً في شهر أغسطس/ آب ٢٠٠٤ وذلك أثناء عودته الدراماتيكية للعراق بعد رحلة علاجه الطبية في لندن. تلك الهدنة أنهت ثلاثة أسابيع من القتال حول ضريح الإمام علي في النجف بين قوات المارينز الأمريكية. والمتمرّدين التابعين لمقتدى الصدر، والتي تمّ من خلالها تفادي هجوماً وشيكاً على الضريح، منقذاً إدارة بوش من إحراج سياسي كبير كاد أن يقع فيه، وهو على حافة اتّفاق أو ميثاق الجمهوريين Republican convention.

ومع ذلك، وعلى الرغم من اعتقاد السيد السيستاني الراسخ بعدم تدخّل علماء الدين بالسياسة وحِرْصه على إبقائهم خارجها إلا إنّه سُحب مضطراً الى إملاء فراغ السلطة في العراق، الأمر الذي جعله يطرح رؤيته بوضوح في شكل الحكومة وصياغة الدستور. وكذلك، وفي عدّة مناسبات بين عامي ٢٠٠٣ – ٢٠٠٤، اصطدم السيستاني أو وقف ضدّ خطط بول بريمر الثالث الذي كان في قمة هرم الإداريين الأمريكان العاملين في العراق. وفي يونيو/ حزيران ٢٠٠٣ أصدر السيستاني حكماً أو (فتوى – المترجم) منع بموجبه تعيين عناصر أو أشخاص لكتابة مسودة الدستور، وجعل ذلك حصرياً بانتخابهم (أي انتخاب هؤلاء الأشخاص) من قبل أبناء الشعب العراقي.

هذه الحركة وجّهت ضربة الى الخطة الأمريكية التي كادت تُفضي بل تدعو للتعجيل بإصدار دستور جديد للعراق. وفي نوفمبر/ تشرين ثاني

من العام المذكور، وعندما كشف بريمر النقاب عن خطة لانتخاب جمعية وطنية انتقالية من خلال مؤتمر عام يدعو له، أصرّ السيستاني على انتخابات مباشرة مجبراً الأمريكان على إلغاء هذه الخطة أو هذا المقترح. كما عارض السيستاني موضوع الدستور المؤقت interim constitution (قانون الإدارة الانتقالية) الموقّع من قِبل مجلس الحكم العراقي في مارس/ آذار ٢٠٠٤ مؤكّداً بأنّ الجمعية المنتخبة يجب أن لا تُقيّد بأية وثيقة مكتوبة من قِبل هيئة أو مؤسسة يتمّ تعيينها تحت الاحتلال. وكانت نتيجة هذا الاعتراض هو إلغاء أو إبطال موضوع الدستور المؤقت.

بهذه الإجراءات استطاع السيستاني إشغال صنّاع السياسة الأمريكية غير المكترثين أو اللاباليين في جدلٍ ساخن حول معنى الديمقراطية (التي يريدون تطبيقها في العراق طبعاً – المترجم).

وكما تبيّن في ما بعد، كان نفوذه أو ضربته هذه قد غيّرت بالصميم جوهر المخططات الأمريكية في العراق، آيلةً بالنتيجة الى تحويل القرار السيادي الى حكومة عراقية مؤقتة في حزيران ٢٠٠٤، والتي كان السيستاني منحها ثقة مشروطة، منتقلاً بعد ذلك الى انتخابات جميعة وطنية انتقالية في يناير ٢٠٠٥، وصولاً الى صعود الشيعة وارتقائهم كأغلبية سياسية مهيمنة في عراق ما بعد البعث (١).

وعلى الرغم من أن السيستاني لديه رؤية خاصة عمّا ينبغي أنْ تنطوي عليه الحكومة الاسلامية، إلا إنه لم يكن مُلهماً inspired أو متأثّراً بالخميني.

لقد كان مثل أستاذه his mentor أبو القاسم الخوئي الذي توفي عام ١٩٩٢، حيث تقبّل حقيقة وواقعية الدولة الحديثة التي يقودها السياسيون العادّيون. كما إنه كان ينظر الى الثيوقراطية الإيرانية باعتبارها انحرافاً أو ابتعاداً departure عن مجاميع علمائية مئوية (أي تعدّ بالمئات) في الفكر الشيعي، ولم يكن مؤيّداً لفكرة إنّ علماء الدين يجب أن يكونوا آخر الوسطاء في شؤون الدولة. أي على خلاف آراء الخميني، كانت آراء السيستاني تقترب من أداءات ورؤى محمد حسين النائيني مؤلّف كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملّة) The Awakening Islamic Nation and the Pu-rificatin of the Islamic Creed[1](٢) المطبوع في النجف عام ١٩٠٩ فرؤية السيد السيستاني، مثلها مثل رؤية النائيني تقوم على تأكيد مسؤولية الحكومة وموثوقيتها وحمايتها للاسلام. ولهذا تُعتبر نداءاته (أي نداءات السيد السيستاني) المتكرّرة لانتخابات مباشرة للجمعية الوطنية وجعْلها (أي جعل هذه الجمعية) بمثابة المؤسسة التي يمكنها أن تراقب الحكومة وشرعية عملها في العراق. ومع ذلك وفي تفاوت مع كلٍّ من نظرية النائيني والنظام السياسي الحالي في إيران، لم يكن السيد السيستاني يدعو الى مجلس حرس أو مشرفين يتفحصّون القوائم المقدّمة للجمعية (في إشارة غامزة لما هو حاصل في إيران طبعاً – المترجم). وإذا كان السيستاني سيستمر في الالتزام بهذا الموقف البراكماتي فسوف يكون بالنتيجة قادراً على تشخيص

١– يبدو أن السيد نقاش هنا أخطأ في ترجمة عنوان هذا الكتاب باللغة الانكليزية لا سيما في ما يتعلق بعبارة (تنزيه الملّة) التي ترجمها الى عبارة (تنزيه العقيدة الإسلامية) وكذلك الأمة التي لم ترد كلمة اسلام فيها أصلاً – كما تقرأ – المترجم.

الواقعية الاجتماعية المعقّدة في العراق مع مكوّنيها أو أقلّيتيها السنّية والكردية، وهذا يعني ضمناً الإقرار بضرورة وجود حدود في مسألة مشاركة رجال الدين في شؤون الدولة. وفي الحقيقة، إن عراقاً يؤول الى جمعية وطنية قوية قادرة على الإشراف ومراقبة السلطة التنفيذية، وقادرة على حماية الأقليات وصيانة حقوق المرأة يمكن أن يُعدّ انعطافة راديكالية كبيرة وابتعاد عن الواقعيات السياسية في كل من إيران والعالم العربي، حيث ما أنفك الحكّام (وحدهم) في هذه البلدان أحراراً في فرض إرادتهم على الهيئة التشريعية وعدم الاكتراث بحقوق الانسان.

إنه من الصعب التكهّن بالضبط الى أين يريد السيستاني الذهاب بالتشيّع، ولكنه يبدو مصمّماً على تحاشي المطبّات والمآزق pitfalls الموجودة في الثورة الايرانية، والتي مكّنت رجل دين فرد مثل الخميني من احتكار القوّتين الدينية والسياسية، والوصول الى حيازة واردات الحكومة وتعزيز موقعه في الزعامة الدينية لعموم الشيعة وتحت إطار ما يُسمّى (المرجعية) قبال معظم أساتذة وعلماء الدين الكبار[1].

١- يبدو أن المحلّلين الغربيين للثورة الإيرانية وشخصية الخميني ستبقى مسكونة بهاجس الثورة والتمرّد على الغرب وإقامة حكومة مستقلّة عن إرادتهم، وهو أمر لا يرغبون أو لا يرجون أن يتكرّر في أية بقعة من بقاع العالم الإسلامي ناسين أو متناسين مواقف حكوماتهم في دعم عدوّ الخميني اللدود صدام حسين طيلة حربه مع إيران وعلى امتداد ثمان سنوات وبعد انتصار ثورة الخميني مباشرة في هذا البلد – المترجم.

وبعد وفاة الخميني عام ١٩٨٩ حاول القادة الايرانيون التعتيم أكثر فأكثر على الخطوط الفاصلة بين الزعامتين الدينية والسياسية حيث صار ذلك واضحاً في الارتقاء السريع لعلي خامنئي من رتبة المجتهد ذوي المستوى الوسط الى رتبة آية الله. وبعدها مباشرةً تعيينه كزعيم ديني أعلى في الجمهورية الإسلامية. ومع ذلك فإنّ محاولة الحكومة الايرانية لتشجيع الشيعة على تقليد أو اتّباع خامنئي عزّز الانقسامات في الوسط الديني (وربما يقصد الحوزة العلمية – المترجم) الأمر الذي نفّر الجمهور العادي (أي العوّام) على امتداد عالَم المسلمين الشيعة.

وعلى شاكلة أغلبية الايرانيين الذين رفضوا الانصياع لخط علي خامنئي أو الوقوف خلفه، فإنّ المؤمنين المتعاونين مع هذه الأغلبية في مناطق أخرى لم يعترفوا به باعتباره الزعيم الديني الأكبر أو الأظهر. هذا التوجّه أصبح اليوم يصبّ في صالح السيستاني وصالح رجال الدين الذين يلتفّون حوله في النجف.

نعم، إن مدينة النجف تُعتبر مكاناً خاصاً لعلماء الدين، وإنّ لها خصوصية مهمة للشيعة. السبب الأول لكونها تضمّ مرقد أو ضريح الإمام علي الذي هو أول إمام لدى الشيعة، إضافة لكون المدينة تحتضن أو تحتفظ بالمؤسسة الدينية الشيعية (التقليدية) لأكثر من ألفية كاملة (أي أكثر من ألف سنة). وقبل ظهور الدولة الحديثة في القرن العشرين، كانت النجف هي المعهد المفضّل (أي الحوزة المفضّلة – المترجم) لأغلب رجال الدين

الشيعة وفقهائهم وأساتذتهم. إذ إنها تتمتع بالموقع الأكثر استقلاليةً وتنظر الى نفسها باعتبارها العصب الحساس ومركز الثقل في العالم الشيعي. إنّ تأسيس الدولة العراقية تحت حكم الأقلّية السنّية عام ١٩٢١ وما أعقبه من ترسيم الحدود مع إيران وجّه ضربة الى واقع المؤسسة الدينية شبه المستقلة وتحديداً الى رافدها المالي والاقتصادي الجيد فضلاً عن موقعها الأكاديمي الممتاز. بعد ذلك راحت النجف تتلولب أو تنكفئ في مرحلة أفول وانحدار اجتماعي واقتصادي وثقافي حتى وصلت هذه المرحلة الى منتصف القرن العشرين حيث حلّت قم في إيران محلّها كأكبر مركز أكاديمي ديني للشيعة في العالم. فبينما كان عدد الطلبة في قم في تزايد مُطّرد، راح عددهم في النجف يتراجع من ثمانية آلاف طالب في أوائل القرن العشرين إلى أقل من ألفين عام ١٩٥٧. هذا التراجع يمكن أن يوصف بأنه أشبه بمعادلة تحوّل جامعة بحث علمي رئيسية الى كلية صغيرة. أما تحت حكم البعث، وخاصة بعد انتصار الثورة الإيرانية، فقد تضاءل عدد التلاميذ في النجف وتقلّص الى حدود عدة مئات فقط. وهكذا أصبحت قم مركزاً لنشر الأفكار الدينية فيما انكفأت النجف الى داخلها وعلى النقيض تماماً مما كان متوقّعاً.

في يقظة الغزو الأمريكي للعراق، أصبح الشيعة في عموم الكرة الأرضية يتطلّعون وبلهفة بالغة الى انبعاث النجف مرّة أخرى كمركز أكاديمي قيادي لهم. إنّ أملهم بأنّ نهضة النجف أو انبعاثها أو النهضة فيها renaissance in Najaf[1] سوف يعزّز الحركة الإصلاحية في إيران ويشجّع

١- استخدم الكاتب كلمة renaissance التي تعني النهضة أو الانبعاث أو الولادة الجديدة، كما

السيستاني وعلماء الدين الذين حوله لتبيئة التشيّع وتكييفه مع الأزمان الحديثة. يناقش الشيعة اليوم بأن تغييراً يجب أن يُجرى على الزعامة الدينية نفسها، مؤيّدين بأن المرجعية في النجف ينبغي أن تتطوّر الى مؤسسة شبيهة بالمؤسسة البابوية في الفاتيكان (٣).

إنّ فكرة مؤسسة دينية شيعية مستقلّة عن الحكومة كانت اقتُرحت أول ما أقتُرحت من قِبل عالم الدين العراقي محمد باقر الصدر بفترة قصيرة قبل إعدامه من قِبل حزب البعث عام ١٩٨٠. وكانت (أي هذه الفكرة) قد تمّ تطويرها في التسعينات ١٩٩٠ من قِبل محمد حسين فضل الله في لبنان. إنّ كلاً من الصدر وفضل الله لاحظا بأنّ المناهج التخصصيّة في المؤتمرات ومراكز البحوث الشيعية لم تكن قادرة على إعداد قيادات دينية مؤهّلة للتعاطي أو التعامل مع الحياة العصرية. وكما يقول فضل الله بأن القادة الدينيين اليوم يجب أن يأخذوا زمام المبادرة للإمساك بشؤون العالم، وأن يكونوا مُلمّين أو قادرين على الإجابة عن الأسئلة العديدة في المسائل المختلفة التي يثيرها المقلّدون في كل أنحاء العالم. ومع ذلك فإن القادة الدينيين كانوا تخلّفوا كثيراً عن مسار التطور الذي خطا فيه مقلدوهم، بل إنهم فشلوا في التجاوب مع تطلّعات مقلّديهم الاجتماعية والسياسية. ومن

إنها تعني النهضة الأوربية، أو عصر النهضة الأوربية وهي كما يشرحها قاموس المورد الكبير بأنها حركة انتقالية في أوربا حصلت بين القرون الوسطى والعصر الحديث، ونشأت في القرن الرابع عشر في إيطاليا واستمرت الى القرن السابع عشر، وقد تميّزت بالتأثر بالمفاهيم الكلاسيكية وازدهار الأدب والفن وانبلاج فجر العلم الحديث. راجع القاموس المذكور – المترجم.

أجل التعامل مع هذه المشكلة، اقترح فضل الله زعامة دينية عالمية واحدة يمكن تأسيسها أو وضعها على هيئة مؤسسة مع مركز قيادة دائم بإمكانه دعم وإسناد القائد الديني. هذا القائد الديني نفسه يمكن أن يُسدَّد أو يُساعَد من قِبل متخصّصين في حقول الحياة المختلفة وله ممثّلون في أقطار عديدة يقومون مقام السفراء. وعلى شاكلة جون بول الثاني John Pall 2، الذي كان بابا ناشطاً وفاعلاً، فإنّ القائد الديني الشيعي يمكن أن يسافر في كل أنحاء العالم الاسلامي متواصلاً مع جمهور المؤمنين، مخاطباً إياهم، ومتعاطياً مع شؤونهم وشجونهم. وعندُ موت القائد، تقوم هذه المؤسسة بالمحافظة على استمراريتها عبر تمكين القائد الجديد لكي يبدأ من حيث انتهى سابقه(٤)، بمعنى لا يبدأ من جديد، (أو من المربع الأول - كما يقولون اليوم - المترجم).

إنّ السيستاني يفضّل الاحتفاظ بمنظمة دينية غير رسمية أو فضفاضة وطليقة Organization Loose أي هي نفسها التي وسمت الزعامة الدينية الشيعية لقرون طويلة، ولكنّ الإصلاحات التي اختار أن يطرحها هو وخلفاؤه سيكون لها تأثيراً أعمق على الشيعة في العالم العربي، وهو محور ونقطة ارتكاز هذا الكتاب. فعلى النقيض من إيران يوجد أكثر من ٨٠٪ من نسبة سكان هذا البلد ممن يتبنّون حكومة التشيّع، فيما كان للشيعة في العالم العربي محكومين من قِبل حكومات سنّية وحتى من قِبل مسيحيين، كما هو الحال في لبنان حتى أواسط السبعينات ١٩٧٠.

وخلاف الايرانيين الذين يشكّل قسمهم الأكبر من الناطقين باللغة الفارسية، بينما الشيعة العرب (في العراق وغير العراق طبعاً) يقتسمون مواصفاتهم الأثنية مع شركائهم السنّة العرب، ومع ذلك فلم يكونوا يتمتّعون بالفرص السياسية التي يتمتع بها السنّة في الدولة، ولذلك غالباً ما كانوا يُفنّدون شرعية الحكومة ويُعلنون ارتيابهم منها.

الشيعة العرب ينتشرون في جيوب كبيرة large pockets من لبنان الى العراق ويمتدّون حتى مملكات النفظ في الخليج الفارسي. وبينما تراهم ينطوون على مجموعات ابتداعية هرطقية قليلة heterodox مثل العلويين في سوريا، والإسماعيليين في جنوب غرب العربية السعودية، والزيديين في اليمن، لكنّ هذا الكتاب يركّز على الشيعة الإثني عشرية الذين ينتمون الى الفرع الرئيسي للتشيّع ويشكّلون الأغلبية الواسعة للشيعة. أما هدفي من هذا الكتاب فهو تسليط الضوء على التغيّرات الدايلكتيكية الجدلية the dialectics of change والتأثيرات المتبادلة التي ساهمت أو رسمت شكل التشيّع في كلّ من العربية السعودية والبحرين والعراق ولبنان من منتصف القرن الثامن عشر والى حدّ انتخابات ٢٠٠٥ في العراق. لقد اخترتُ هذه البقاع الأربع نظراً للثقل العددي المختلف والمتباين الذي يشكّله الشيعة السعوديون والبحرنيون والعراقيون واللبنانيون، وكذلك الثقل السياسي والاجتماعي داخل اقطارهم الخاصّة، فضلاً عن التناقض الحاصل في طبيعة هذه الدول حول هذا الموضوع. إذْ توجد هناك تجمّعات إثني عشرية صغيرة يمكن العثور عليها في أقطار عربية أخرى، ولكنها في

الأعمّ الأغلب لا تشكّل وجوداً سياسياً معبئاً أو محرّكاً كما هي الحال مع نظرائهم الدينيين في هذه الأقطار الأربعة التي تجري المناقشة حولها في هذا الكتاب.

إنني سوف أقارب التطلّعات والآمال السياسية بين الشعوب الشيعية في الدول المذكورة، وأحاول تقييم الآثار والانعكاسات التي يُحتمل أن يتركها العراق الجديد على الشيعة في العالم العربي الأكبر، وكذلك قراءة رؤية الجميع أو وجهة نظرهم حيال الولايات المتحدة الأمريكية.

ففي العربية السعودية مثلاً يتجسّد التحدّي المفروض على الأقلية الشيعية في الدولة الحديثة (إذ يقدّر عدد الشيعة بحوالي ٨٪ من مجموع سكان المملكة) ويتجلّى في عداوة دينية صريحة ومفتوحة موجّهة ضدهم من قِبل الحكّام والمؤسسة الدينية معاً. نعم، عداوة مفتوحة ضد الشيعة السعوديين الذين يقطنون بشكل رئيسي في المحافظة الشرقية الإحساء حيث يوجد نفظ المملكة. إنّ تبنّي الحكام السعوديين للاسلام في القرن الثامن عشر كان شكّل تأثيراً أو عبئاً مباشراً على الواقع الأقل شأنا للشيعة في داخل المملكة. فمن وجهة نظر الوهابية يُعتبر الشيعة إما متطرّفون أو كافرون ملحدون either extremists or infidels كما إنّ القيود القاسية التي فُرضت على الممارسات والطقوس الدينية الشيعية جعل الشيعة يعتبرون أنفسهم مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة. وفي مثل هذه المملكة الموجَّهة سياسياً والمحافِظة دينياً، والتي تبدو استراتيجيات حكم عائلة آل سعود

فيها وكأنها متّجهة نحو عزل الشيعة أكثر من محاولة احتوائهم، ينبري مأزق الشيعة كأقلّية في البلاد بخلاصة مفادها كيف تستطيع هذه الأقلية العيش كجماعة قابلة للحياة a viable group في الوقت الذي تحتفظ هذه الجماعة لنفسها بخطّ واضح للتمييز بين كونها تختزن كراهية كبيرة لهيمنة الأيديولوجية الدينية الوهابية السنّية وبين ولاءها للدولة. وهكذا صارت الاستراتيجية الحياتية الرئيسية المتّبعة من قبل الشيعة السعوديون تتمظهر في محاولاتهم لربط أنفسهم بالحركات الأيديولوجية التي تَعِدهم بتغيير سياسي اجتماعي كاسح. ففيما كان الشيعة السعوديون في الخمسينات ١٩٥٠ والستينات ١٩٦٠ متأثرين بالشيوعية والأفكار الناصرية والبعثية وخطابها حول القومية والعروبة، فإنهم في أواخر السبعينات ١٩٧٠ والثمانينات ١٩٨٠ اعتنقوا الأيديولوجية الاسلامية.

وبالضدّ من خلفية الحديث الجاري عن النظام العالمي الجديد بعد حرب الخليج عام ١٩٩١ راح الشيعة السعوديون يتماهون مع المكّون الإقليمي لتحديد هويتهم. أما الجَيَشان الذي حصل عام ٢٠٠٣ إثر الغزو الأمريكي للعراق فقد ألهب مشاعر الشيعة السعوديون الذين شاركوا السعوديين الآخرين المطالبين بالإصلاحات. ورغم أن الحكومة اتّخذت إجراءات صارمة ضد الإصلاحيين، ولكنها على المدى الطويل لن يكون بمقدورها تجاهل التحوّل السياسي الذي حصل في العراق، ومن المحتمل أنها ستقدّم أو تقوم ببعض الإصلاحات التي ستتجاوز حدود الانتخابات المحلية التي جرت عام ٢٠٠٥، وتقوم بتحسين الظروف الاجتماعية

والسياسية لعموم السعوديين. بمعنى تعترف بحقوقهم، بمن فيهم واقع حال الأقليّة الشيعية في هذا البلد.

أما القضية في البحرين وحيث يُشكّل الشيعة أغلبية ٧٠٪ من السكان المحليين، فإنها ترسم صورة تحدّي أخرى للقيام بإصلاحات دستورية ونظام برلماني قوي في العالم العربي. كما إنّ هذه القضية سوف تؤثر بالتأكيد على مسلسل التوتّرات الإجتماعية والسياسية التي يتسع انتشارها في العديد من ملكيات أو سلطنات الخليج الفارسي، وذلك بسبب استخدام أعداد كبيرة من الأجانب الذين وصلت نسبتهم عام ٢٠٠٢ الى حدود الـ ٦٥٪ من الأيدي البحرينية العاملة.

إنّ البحرين تُعتبر أرخبيل صغير، أي مجموعة جزر archipelago بمساحة تُقدّر بـ ٢٥٥ ميل مربع وتقع على الساحل الشرقي من العربية السعودية، وتُعتبر الميناء الأم للأسطول الخامس للولايات المتحدة الأمريكية في منطقة الخليج الفارسي. الأغلبية الشيعية القاطنة في هذه الجرز كانت وما زالت محكومة من قِبل العائلة السنّية الحاكمة لآل خليفة، منذ غزوها البحرين عام ١٧٨٣. أما التوتر الحاصل بين الشيعة والحكّام فقد بلغ ذروته بعدما قام الأمير بتعليق الدستور وحلّ البرلمان عام ١٩٧٥، وذلك أثناء الانتفاضة المحصورة بين أعوام ١٩٩٤ و١٩٩٩ التي ألزمت الحكومة للقيام بالإصلاحات. ومع ذلك فإنّ عملية الإصلاح كانت قد توقّفت أو سُوّفت stalled، والسبب الرئيسي لذلك هو رفض الحكومة

إعادة العمل بقانون عام ١٩٧٣ وعدم السماح بإقامة نظام برلماني فاعل في البلد. وكما هي الحال مع شركائهم السعوديين، راح الشيعة البحرينيون يتطلّعون وبلهفة الى نتائج التحوّلات السياسية الجارية في العراق. ولكنْ، وأكثر مما يجري في السعودية، فإنّ عمق الاصلاحات في البحرين سوف تتأثر كثيراً بحالتين: أولاهما: مصير الدستور العراقي الذي صيغت مسودّته أو تمت كتابته عام ٢٠٠٥، وثانيهما العلاقات الناشئة بين الجمعية الوطنية والحكومة العراقية[1]. إضافة الى ذلك، إنّ الاتفاقيات التي يمكن أن تجري بين الحكومة العراقية المنتخبة والولايات المتحدة الأمريكية حول مستقبل القواعد الأمريكية في العراق، سوف تترك بالتأكيد بصمات على الواقع البحريني، وبشكل لا يمكن تحاشيه لاسيما على حضور القوات الأمريكية في البحرين وعلى وجهة نظر الشيعة البحرينيين حيال الولايات المتحدة الأمريكية.

أما في لبنان فيشكّل الشيعة الطائفة الأكبر، إذْ يناهز عددهم الـ ٤٠٪ من سكان هذا البلد. إنهم ينتشرون ويهيمنون في بيروت كما هو انتشارهم وهيمنتهم في جبل عامل في الجنوب وفي وادي البقاع، وبعلبك في شمال شرق البلاد. وهذه القضية تكشف عن عمق التحوّل الذي حدث على امتداد الثلاثين سنة الماضية في سياسة الشيعة اللبنانيين الذين تخلّوا عن هدوئهم أو صمتهم السياسي وظهروا كلاعبين رياديين في الحقبة الوطنية.

١- جدير ذكره إنّ هذه الجمعية الوطنية العراقية قد تحوّلت بعد الانتخابات الى برلمان عراقي يضمّ كافة أطياف ومكوّنات الشعب العراقي المشاركة في العملية السياسية - المترجم...

وهذا ما يؤشّر كذلك على انتصار البراكماتية على الراديكالية الشيعية. وهذه حصيلة لها تأثيرات واستخدامات مهمة في مسألة إعادة بناء العراق (بمعنى إعادة بنائه وهيكلته سياسياً طبعاً – المترجم).

إنّ التعبيرات الشيعية عن الهوية، والتقدّم الذي أحرزه الشيعة في هيكل الدولة يعكس الحقيقة اللبنانية الفريدة التي تم فيها توزيع القوة السياسية أو تحصيصها على أساس الانتماء الأثني والطائفي. فقد اتّخذ التوجّه اللبناني أو التعبير اللبناني عن الهوية سمة الطائفية منذ أواسط السبعينات ١٩٧٠، وهو تطوّر تواصَل مع القتالية المتصاعدة في تجمّعات الأكثرية اللبنانية الأخرى[1]، في الوقت الذي كان هذا البلد يتفسّخ ويتحلّل disientegrating. الحرب الأهلية التي استمرت من ١٩٧٥ الى ١٩٩٠ جعلت من الشيعة اللبنانيين أناساً ذرائعيين راديكاليين، وهذا ما تجلّى واضحاً في ظهور حزب الله في أوائل الثمانينات. ومع ذلك وفي مسار عقدين من السنين انبثق حزب الله من رحم حركة قتالية يسعى لإنشاء أو تأسيس حكومة إسلامية في لبنان في إطار حزب سياسي.

وفي سعيه لذلك تقبّل هذا البلد حقيقة أن يقوم هذا التأسيس وفق ميثاق الطوائف السبع عشرة التي يمثّلها، والمتنافسة ليس فقط على

١– وهو ما تجلّى بشكلٍ أكثر وضوحاً قُبيل وبُعيد مؤتمر الدوحة (أو اتفاق الدوحة) الذي عُقد في مايو ٢٠٠٨ لمناقشة الأزمة السياسية اللبنانية التي تطوّرت كثيراً في الأيام التي سبقت هذا التأريخ – المترجم.

أصوات الشيعة وإنما على تلك التي للسنّة والمسيحيين في المناطق المختلطة إثنياً وطائفياً.

إنّ التجربة الشيعية في لبنان لإنشاء أو تأسيس حكومة إسلامية في هذا البلد في إطار حزب سياسي. وفي سعيه لذلك تقبل حقيقة أن يقوم هذا التأسيس وفق ميثاق الطوائف السبع عشرة التي يمثّلها القُطر، والمتنافسة ليس فقط على أصوات الشيعة وإنما على تلك التي للسنّة والمسيحيين في المناطق المختلطة إثنياً وطائفياً.

إنّ التجربة الشيعية في لبنان سيكون لها تأثيراً مباشراً على عراق ما بعد الحرب حيث ستحتاج الأكثرية الشيعية المدعومة حديثاً في هذا البلد احتواء الوجود السياسي للسنّة والأكراد أو التعاطي معه (أي مع هذا الوجود) كشرط مسبق لتحويل البلد الى مكان أكثر تسامحاً واحتضاناً أو دفئاً من سابقه عراق البعث. إذ يشكّل الشيعة ما يعادل الـ ٦٠٪ من مجمل السكان في العراق وينتشرون على امتداد جنوب ووسط البلاد. ومع ذلك، ومنذ عام ١٩٢١ وحتى عام ٢٠٠٣ فإنّ الشيعة العراقيين (ومثلهم الأكراد في الشمال أيضاً) كانوا محكومين من قِبل نخبة الأقلّية السنّية التي لا يتجاوز عددها الـ ٢٠٪ من السكان مع قاعدتها الموجودة في مركز العراق بغداد. في تلك السنوات، تقاتلَ العرب الشيعة والسنّة حول حقانية مَنْ يحكم مَنْ؟ ومَن له الحق في تعريف معنى الوطنية أو القومية في هذا البلد؟

إن هذا النزاع، وشعور الشيعة بأنهم تمّت سرقتهم وحُرموا من السلطة في عراقٍ حديث، يوضّح اندفاعهم للسيطرة على السياسة في العراق الجديد.

ومع ذلك فإنّ مسار الأحداث التي قادت الى انتخابات يناير ٢٠٠٥ رسمت صورة واضحة لصعود نجم علي السيستاني كزعيم شيعي أدرك أهمية التسوية والحل الوسط compromise بين المكوّنات الاجتماعية العراقية، وكيف أن هذا الحلّ هو السبيل الوحيد لتحقيق تطلّعات الشيعة السياسية والوصول الى آمالهم وتوقعاتهم. وعلى الرغم من كون السيستاني عالم ديني مسلم، وليس داعية لديمقراطية جيفرسونية Jefferssonian de-mocracy، فإنّ رؤيته في حكومة تمثيلية (أي ممثّلة للشعب) وبرلمان قوي ينال السلطة عبر انتخابات حرّة يمكن أن يُلهم أو يؤسس لتحوّل ثوري في العراق وعموم العالم العربي الأكبر.

وفي يقظة الغزو الأمريكي للعراق وصلت الرهانات الى أعلى مستوى لها، فقد أوشك العراق أنْ ينحدر الى حرب أهلية كادت أن تسحق كل آمال وتطلّعات شعوب الشرق الأوسط ومساعيها في الإصلاح، أو الاكتفاء بإنهاء المسألة عِبرْ حكم متواضع في العراق يقوم على أساس التسوية والحلول الوسطى بين العراقيين. كما أنّ تعهّدات أمريكا ورهانها على إقامة ديمقراطية في العراق والشرق الأوسط تحوّلت الى مفهوم أجوف أمام الأحداث والوقائع على أرض الواقع. إنّ المسألة تُركت للسيستاني

وأتباعه لأخذ زمام المبادرة في رسم خطة المستقبل السياسي للعراق وبعد ذلك للشرق الأوسط الكبير كله.

نعم، لقد صار من الصعوبة عليهم (أي على الشيعة) أن يعلنوا أو يتحملوا الفشل في هذا المسار.

هوامش المقدّمة التمهيدية[1]

(١) آية الله العظمى السيد علي السيستاني حول مشروع كتابة الدستور العراقي ٢٥ ربيع الثاني ١٤٢٤؛ حول قانون إدارة العراق للفترة الإنتقالية ١٦ محرم ١٤٢٥، استفتاء حول أساليب قوة الإحتلال في بغداد وعدد من المحافظات ١٦ صفر ١٤٢٥؛ حول تشكيل الحكومة العراقية الجديدة ١٤ ربيع الثاني ١٤٢٥؛ حول تشكيل الحكومة العراقية للمرحلة الإنتقالية ١٧ ربيع الثاني ١٤٢٥؛ استفتاء جمْع من المؤمنين حول الإنتخابات ٢٦ شعبان ١٤٢٥. الموقع الإكتروني http: //sistani/bayanat/org.

(٢) إسحاق نقاش شيعة العراق الطبعة الثانية – Princetoneبرنستون ٢٠٠٣ ص٥٠ – ٥١.

(٣) عز الدين سليم (أبحاث في شؤون النهضة) بيروت ١٩٩٠ ص١٦٢ – ١٦٣، Anon. مستعار الشيعة على أبواب القرن الحادي والعشرين – الموسم ٣٢ سنة ١٩٩٧ : ٥ – ١٥ محمد سعيد الطريحي – دولة النجف (Oud – beijerland) (2004) الصفحات: ٢٩، ٤١، ٤٧، ٤٨، ٥٩، ٦٥، ٨٩، ٩٢؛ مقابلة خبرية مع محمد حسين الصغير أساطين المرجعية العليا : شيعة عرب وشيعة عجم، المشاهد السياسي ص٤٣٢ – ٢٠ – ٢٦ يونيو/حزيران ٢٠٠٤: K؛ Azadeh Moaveni، سقوط الحسين استطاع أن يؤدي الى تحول في المركز، والتركيز على المسلمين الشيعة LAT، April 2003؛ أنثوني شديد Anthony Shadid في يقظة النجف، دروس للعراق الجديد In Revival (WP, 10 December 2003) of Najaf, Lessons for new Iraq؛ حمزة هنداوي، اصطدام الزعامة الشيعية في إيران والعراق Leadership Clash in Iran, Iraq Shiite أسوشيتيد برس ١٥ يوليو/تموز ٢٠٠٤.

(٤) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (قم، ٢٠٠٠)، ٢١؛ سليم الحسني، المعالم الجديدة

١– جاءت هوامش الكتاب (أي مصادره العربية) جميعها مكتوبةً بالحروف اللاتينية وقد أرجعْناها الى أصلها العربي طبعاً دون أي تغيير على الإطلاق – المترجم.

للمرجعية الشـيعية، دراسة وحوار مع آية الله السيد محمد حسين فضل الله، الطبعة الثانية (بيروت ١٩٩٣) الصفحات: ٣٧ – ٥٤، ٥٧ – ٧٤، ٧٧ – ١٥٧، ١٦٩ – ١٧٥؛ محمد حسين فضل الله، آراء في المرجعية الشيعية (بيروت ١٩٩٤) الصفحات: ١١٣ – ١١٤، ١١٩ – ١٢٠، ١٢٥ – ١٣٠؛ مقابلة مع محمد حسـين فضل الله، ما زلنا أمة الأشخاص، لا المؤسسات ؛ الشراع ١٠٧٥ (١٧ مارس/آذار ٢٠٠٣): ١٥.

الفصل الاول

عبء الماضي
The Burden of the Past

هذا الفصل يُسلّط الضوء على التأريخ الذي يؤشر على العلاقات غير المريحة بين الشيعة وحكومات كلٍّ من البحرين الحديثة، والعربية السعودية، والعراق، ولبنان. إنّه يبيّن كيف أن الشيعة والنُخب الحاكمة كانوا استخدموا الماضي (أي التأريخ - المترجم) لإنكار أو شرعنة النظام الاجتماعي الحالي ودور ذلك في تحديد مفهوم السلطة والقوة. إنّ السجالات بين الشيعة والنخبة الحاكمة وكذلك التأريخ، والتي سنأتي على مناقشتها في هذا الفصل، سوف تصوّر لنا كيف أن الشيعة في العالم العربي كانوا داخلين في عمق المشاعر الوطنية والقومية لبلدانهم ولكنهم أُبعدوا عن السلطة وراحوا جاهدين لإعادة تقويم هذا الخطأ السياسي بل الخطيئة السياسية وربما الحيف أو الظلم السياسي Political wrong الذي وقع عليهم. إنني سوف أبدأ بالبحرين والعربية السعودية وحيث الجدل حول الماضي بين الشيعة والعوائل الحاكمة في هذين البلدين والذي استغرق أكثر من مئتي سنة لحدّ الآن.

لمن الوطن؟
Whose Homeland?

كان الشيعة في كلٍّ من البحرين والعربية السعودية مقيّدين ومقموعين سوّيّةً ولعدة قرون في هذين البلدين. ففي التأريخ الإسلامي المبكر، كانت كلمة البحرين تُستخدم بشكلٍ مرن وسائب، وتُشير الى المنطقة التي تُعانق الواحات في الإحساء والقطيف الكائنة على ضفاف الساحل الشرقي من الجزيرة العربية (السعودية حالياً) وكذلك في منطقة جزر الأرخبيل الواقعة تماماً على مسافة أميال قليلة خارج هذه الضفاف. هذه اللفظة، في ما بعد، تمّ حصرها بالإشارة الى الجزر. ومع ذلك، فإنّ السكان الشيعة الذين يشكّلون الأغلبية في كلٍّ من هذه الجزر وفي الإحساء والقطيف، ظلوا يحتفظون بالعديد من المشتركات وحتى بعد فترة طويلة من حكم البحرين والعربية السعودية من قِبل عائلتي آل خليفة وآل سعود على التعاقب. هاتان العائلتان أو السلالتان كانتا في الأصل موجودتين في منطقة نجد في مركز الجزيرة العربية زاعمتين انحدارهما من عشائر عنزة أو اتّحاد قبائل عنزة الكونفدرالي Anza tribal confederation. وكان الإعلان عن ظهورهم بشكل اعتباطي في منتصف القرن الثامن عشر، حيث يبدأ التأريخ الحديث لكلّ من البحرين والعربية السعودية.

جاء غزو آل خليفة للبحرين عام ١٧٨٣ بعد أكثر من قرن أي بعد المجاعة التي أجبرت العائلة على مغادرة قلب الجزيرة العربية والهجرة

شرقاً. هذه العائلة تُشكّل فرعاً من عتبة التي هي جزء من قبيلة عنزة. إنّ لفظة عتبة أو اسم عتبة يعني الجوّال أو الطّواف roamer في إشارة الى المسافات الشاسعة التي قطعتها القبيلة بعد مغادرتها نجد. قبل وصول أبناء هذه القبيلة إلى البحرين، كان آل خليفة قد استقروا في الكويت، ومن ثم رحلوا عنها عام ١٧٦٦ لسيتقّروا في زُبارة شمال غرب قطر. كانّ استقرارهم في زُبارة يُعتبر محطة مهمة، إذ من خلال هذا الاستقرار كانوا تخلّوا عن أسلوب حياتهم البدوي الجوال nomadic style[1] مُظهرين تميّزهم كبحّارة وتجّار في منطقة الخليج الفارسي[1].

كانت البحرين بمثابة مقاطعة إيرانية على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر، وذلك من بداية عام ١٦٠٢ عندما قام الصفويون بطرد البرتغاليين Portuguese من الجزر، وبقي الحكم الحقيقي بأيدي القبائل العربية التي خضعت أو استسلمت لحكّام محلّيين في جنوب إيران. على أعتاب الغزو المذكور لآل خليفة، فإنّ عائلة مذكور Mathkur في بوشير كانت حكمت الجزر باسم الشاه. كما إن نجاح آل خليفة في الحصول على احتكار تجارة اللؤلؤ أو المجوهرات خارج ضفاف قطر والبحرين، وعبورهم من زبارة الى البحرين من أجل التجارة، كان استفزّ حفيظة الشيخ نصر مذكور. في عام ١٧٨٢ حصلت حادثة في جزيرة سطرا Sitra في البحرين أدّت الى موت أحد أعضاء عائلة آل خليفة. فقام مذكور على

١- كلمة nomadic هذه تعني أيضاً (الهائم على وجهه) كما وردت في قاموس المورد الكبير - راجع القاموس المذكور - المترجم - .

أثرها بضمّ أو وضع زبارة تحت حمايته لمدة شهر، ولكنه فشل في احتلال المدينة. وفي عام ١٧٨٣ قام الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة بهجوم مضادّ دحَرَ فيه جيش مذكور وفرض سيطرته على البحرين بعد دحْرها. ومع ذلك، فإنّ آل خليفة لم يتحركّوا فوراً داخل البحرين، وبقوا يحكمون الجزر لعدة شهور من منطقة زبارة، دافعين بعض الامتيازات السنوية البسيطة (كإتاوة) الى الحاكم في مدينة شيراز (الايرانية)، لكونهم غير قادرين على انكار الدعاوى الإيرانية في البحرين بشكل واضح. وعلى الرغم من تحرّك سلمان بن أحمد آل خليفة عام ١٧٩٦ من زبارة الى البحرين، إلا أنّ حكم آل خليفة ما زال غير آمن هناك. سلطان عمان من ناحيته قام باحتلال الجزر عام ١٨٠٠ وحينها اضطر آل خليفة بين أعوام ١٨٠٢ الى ١٨١١ إلى الإذعان لآل سعود. وهنا سعى آل خليفة لتعزيز حكمهم بعد أن أعطت الحكومة البريطانية ضماناً لهم بتأمين مقاطعاتهم (أي الحفاظ على أمنها واستقرارها) وضمن معاهدات وقّعت في الأعوام ١٨٦١ و١٨٨٠ و١٨٩٢ مقابل القبول بالحماية البريطانية التي استمرّت حتى عام ١٩٧١ عندما حصلت البحرين على استقلالها[٢].

أثناء فترة فتح آل خليفة للبحرين، كان آل سعود قد جعلوا من أنفسهم توّاً قوة يُعتدّ بها في الجزيرة العربية. وفي بواكير القرن الثامن عشر، بدأ المصلح الديني محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) يدعو المسلمين بالعودة الى إسلامٍ يَعتمد على ما سمّاه أو اعتبره تعاليم السنّة الأصيلة. بعدها قام هذا المصلح بعقد تحالف مع محمد بن سعود، حاكم منطقة درعية، وهي

واحة لسوق صغير في نجد. هذا التحالف هو الذي قاد الى تشكيل أول دولة سعودية بين أعوام (١٧٤٥ – ١٨١٨). مرّتان أثناء القرن التاسع عشر، تمّ الإجهاز على سلطة آل سعود، ولكنْ في كل مرّة كانت العائلة تتمكن من استعادة سلطتها وهيمنتها. حكومة سعودية ثانية كانت وُجدت في معظم الفترة الواقعة بين أعوام ١٨٢٣ و١٨٨٧. وفي عام ١٩٠٢ قام عبدالعزيز بن سعود بتشكيل الدولة الثالثة التي أصبحت القاعدة والمنطلق للمملكة العربية السعودية الحالية. قام آل سعود أو أول ما قاموا به هو غزو منطقتي الإحساء والقطيف عام ١٧٩٥ ودحْر شيوخ قبيلة بني خالد الذين حكموا محافظة الإحساء باسم السلطان العثماني. وفي الفترة الواقعة بين ١٧٩٥ و١٩١٣ تمّ استبدال الحكم عدّة مرات على منطقتيْ الإحساء والقطيف، وقد تمّ ضمهما إلى المملكة السعودية الثانية. أما احتلال ابن سعود لمحافظة الإحساء عام ١٩١٣ فقد وضع نهاية للحكم العثماني هناك. ومن هنا أصبح الشيعة في تينكما المنطقتين، ونتيجة لذلك الاحتلال، جزءاً من المملكة العربية السعودية، تبعتْهم في ذلك التجمّعات الشيعية الصغيرة في المدينة الكائنة في الحجاز التي ألحقها أو ضمّها ابن سعود الى حكمه عام ١٩٢٥[٣].

إن صعود آل خليفة وآل سعود كان بمثابة ضربة وُجّهت إلى الشيعة في كلّ من البحرين والعربية السعودية. فبينما أصبحت الأقلّية السنّية في البحرين مهيمنة على الأكثرية الشيعية في هذا البلد، كانت الأقلّية الشيعية في العربية السعودية تتعرّض للضغوط الاصلاح الوهابي الذي يعتبر

الشيعة كفاراً وملحدين ويجب أن يُجبروا على الانسجام مع القراءة الوهابية للاسلام. وفي كلا البلدين كان الشيعة والنخب الحاكمة فيهما يُقدّمان قراءات مختلفة ومتباينة في ما يتعلّق بظهور البحرين المعاصرة والمملكة العربية السعودية المعاصرة أيضاً، وكلٌّ من الطرفين (أي الشيعة وحكام الدولتين) يحاولون أن يطرحوا مزاعمهم في الوطن، أي في تأسيسه وبنائه، ولمن هو؟ Whose homeland is it? (كما جاء في العنوان السابق المذكور لهذا الفصل من الكتاب – المترجم).

إنّ تقرير أو مزاعم آل خليفة في غزو البحرين عام ١٧٨٣ كان جرى تقديمه ضمن سلسلة من المقالات تمّت كتابتها إبّان الحرب العراقية – الإيرانية أي بين ١٩٨٠ و١٩٨٨ (حيث تفاقمت التوتّرات بين السنّة والشيعة، وبين العرب والفرس)، وكذلك في كتاب صدر عن تأريخ البحرين وترشّح عن مؤتمر أقيم في المنامة عام ١٩٨٣ يشير الى الذكرى السنوية المئوية الثانية لوصول العائلة (أي عائلة آل خليفة) الى الجزر. في كتابهم هذا حاول أعضاء من آل خليفة وكتّاب آخرون في معسكرهم إطالة فترة التأريخ المنصرم التي حَكمت العائلة خلالها البحرين.

لقد أكّدوا بأن فصائل (أو أفخاذ) من قبيلة عتبة كانوا يقطنون البحرين منذ عام ١٧٠٠ – أي ثلاث وثمانون سنة قبل أن يقوم أحمد بن محمد آل خليفة بغزو الجزر. أما الحصار الفاشل الذي فرضه الشيخ نصر مذكور على زبارة في ديسمبر كانون أول ١٧٨٢ فقد أعطي اهتماماً خاصاً،

وقد قُدّم آل خليفة كناسٍ نبلاء أو أشراف وكان دفاعهم الشجاع عن المدينة يعكس صفاتهم الرجولية المثالية وشهامة العرب. فلقد أُخبرنا بأن مذكور استطاع أن يجمع قوة وصلت الى ألفين أو أربعة آلاف مقاتل تمّ إعدادهم لمعركة زبارة. وكانت جميع المحاولات لإنهاء الحصار سلمياً قد باءت بالفشل لأنّ مذكور أصرّ على استسلامٍ شامل وغير مشروط لآل خليفة بما في ذلك تسليمهم نساءهم وأطفالهم - وهو مطلب مُخجل ومُهين كان كبار العائلة قد رفضوه رفضا مطلقاً. وهنا استعد آل خليفة وهيأوا أنفسهم لمواجهة الأسوأ، فراح الرجال يُعدّون العدّة لإعداد نسائهم وأطفالهم لتقبّل الموت في حال حدوث الهزيمة أو الاندحار. نعم، كان الخيار بالنسبة الى آل خليفة واضحاً: إما الانتصار والحياة بشرف، أو موتٌ شجاعٌ ومشرّف. ومن حسن الحظ استطاع آل خليفة صدّ جيش مذكور وردعه ومن ثم عرْضه في إطار عداوة قديمة بين العرب والفرس، وكأنه معْلم أو نقطة تحوّل (كبرى) landmark في التأريخ العربي. فقد سُميّ الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة الغازي المنتصر أو (الفاتح المظفر) الذي أنقذ البحرين من أيدي الإيرانيين، وأعادها ولأول مرة وآخر مرّة الى حضن العرب أو حضيرتهم)) to the Arab fold. ولقد أُخبرنا[1] كذلك بأن تأريخ البحرين الى ما قبل عام ١٧٨٢ عندما أقام آل خليفة سلطة إدارية جديدة في الجزر كان مليئاً بالمشاكل . وعلى النقيض من ذلك، فإنّ ذلك الغزو قدّم للبحرين

١ - يبدو أن السيد المؤلف ينقل عن مصادره الخاصة أحياناً باعتباره حيّ وشاهد عيان وله علاقات خاصة مع بعض الناس وهم الذين يقومون بإخباره بهذه المعلومة أو تلك - المترجم.

أساساً تجارياً سلساً، وكلّ الفضل يعود طبعاً لقبيلة عتبة على صعيد التجارة والاستقرار السياسي وربط البحرين مع زبارة، حيث استطاع آل خليفة توفير الظروف المناسبة لتجارة حرّة، وحركة أعمال تجارية حرة أيضاً[٤].

وإذا كان آل خليفة هم محرّرو الجزر العربية، فإنّ آل سعود هم موحّدو (بل موحّدي) الاسلام unifiers of Islam. إذ إنّ مزاعم آل سعود لحيازة هذا الدور يبدو واضحاً في تقارير وأدبيات الحكومة السعودية التي تروي قصة غزو عبدالعزيز بن سعود للاحساء والقطيف في مايو ١٩١٣. فلقد قُدِّم التقرير الأول في نفس السنة من قِبل ابن سعود نفسه. وفي مقابلة لصحيفة كارمليت Carmelite تحت عنوان (لغة العرب) أوضحَ ابن سعود بأنه استعاد المقاطعة التي تعود الى عائلته، وهي المقاطعة التي كان العثمانيون قد استولوا عليها عام ١٨٧١ من عمّه عبدالله بن سعود. وكان توقيت هجومه قد تأثّر بالطلبات التي استلمها بعد مقابلة له مع علماء الدين والوجهاء في الإحساء والقطيف الذين راحوا يحرّضونه أو يستنهضونه على حمايتهم من انحطاط وفساد الموظفين العثمانيين وتهديدات رجال القبائل[٥].

إنّ تأريخ وجغرافية العربية السعودية المعاصرة أتْقنا هذه القصة وعدّاها جزءاً من عملية تشكيل الدولة السعودية الحالية التي ابتدأت مع تأسيس أول دولة سعودية عام ١٧٤٥. ابن سعود يجري تصويره (في التأريخ السعودي المعاصر) كشخصية أسطورية والأب المؤسّس للدولة

السعودية الحديثة. إنه رجل فضائل خاصة وتجري مقارنته مع النبي محمد الذي استطاع هداية القبائل البدوية العربية الى الاسلام، أو مع صلاح الدين الأيوبي الزعيم المسلم في القرن الثاني عشر الذي قهر الصليبيين وأنشأ السلالة الأيوبية في مصر وسوريا وأجزاء من غرب الجزيرة العربية. يُصوَّر ابن سعود أيضاً كأعظم إصلاحي مسلم، وأعظم قائد عربي في العصور الحديثة. إنه البطل الذي جُرح عدة مرّات في الحروب التي شنّها باسم الاسلام والعروبة. لقد أُخبرنا أيضاً أنه ثار ضد الإمبرياليتين العثمانية والبريطانية، وإنه قاتلَ الهراطقة، وقمع القبائل وأخضعها، موحدّاً الجزيرة العربية، جاعلاً منها دولة آمنة مطمئنة يحكمها الإسلام ومبادئ العدالة الاجتماعية. إنّ تأسيس الرجل للمملكة العربية السعودية يُعتبر أعظم إنجاز للعرب في التأريخ الحديث. وفي نفس الوقت يُقال إنّ غزو الإحساء والقطيف فتح صفحة جديدة في تأريخ الحركة الوهابية التي مكّنت ابن سعود من السيطرة على الطرق التجارية القادمة من ضفة الخليج الفارسي الى داخل الجزيرة العربية. وهذا يعني تأمين المستقبل الاقتصادي للبلد. كما إنّ تحرّكه نحو الإحساء والقطيف يوصَف وكأنه حرب مقدّسة ضد الهراطقة الشيعة الذين تعاونوا مع الإمبرياليات الأجنبية لإضعاف الإسلام، وبمثابة استجابة للتعّهد الحزين للشعب[٦].

إنّ تقارير آل خليفة وآل سعود موجّهة لشرعنة حكم العائلتين والتوهين من شأن الشيعة البحرينيين والسعوديين والطعن في أصولهم العربية والإسلامية. وبينما تستقر فكرة آل خليفة على تأكيد كون العائلة

(أي عائلة آل سعود) هي التي حوّلت البحرين الى دولة مزدهرة وحاضنة للعروبة bastion of Arabism، فإنّ الدولة السعودية أقيمت على مفهوم يقول بأن العائلة المؤسسة هي التي سعت الى نشر وحفظ الروح الحقيقية للإسلام true spirit of Islam. وفيما يُشدّد تقرير آل خليفة على إنّ شيعة البحرين لديهم علاقات أو ميول فارسية لا يمكن محوها indelible تعود في خلفيتها التأريخية الى سنة ١٦٠٢ أي عندما أصبحت الجزر ممتلكات ايرانية، فإنّ تقرير ابن سعود يروي مسألة (تحرير) liberation الإحساء والقطيف كذلك، ويصوّر الشيعة على أنهم هراطقة وبعيدون عن حضيرة الاسلام. هذا النمط في عرض الماضي وتوظيفه ألقى بظلال الشكّ على الهوية الوطنية للشيعة في كلٍّ من البحرين والسعودية، وقوّض صدقية موقعهم أو اعتمادهم الاجتماعي والسياسي في كلا الدولتين.

عند التعاطي مع هذا التحدّي، يدّعي الشيعة بأنهم السكان الطبيعيون أو الأساسيون للبحرين والإحساء والقطيف، إشارةً الى التأريخ الطويل لاستقرارهم في هذه المناطق وعدم هجرتهم بل إقامتهم فيها كدليل على أن حضارتهم أكثر إشعاعاً من الثقافة القبائلية الفظّة لآل خليفة وآل سعود. ويؤكّد الشيعة البحرينيون والسعوديون بأن أصلهم العربي واضح جداً من خلال التشابه الكبير بين لهجتهم واللهجات المبكرة القديمة في وسط وجنوب الجزيرة العربية. كما إنهم يؤكّدون بأن تأريخهم المشترك والعلاقات العائلية التي تربط شيعة الجزر مع أولئك السكان الأصليين، يعكس حقيقة أنهم وحتى منتصف القرن الثامن عشر كانوا يُعرفون وبشكل شائع باسم

البحارنة البحرينيين[٧]. ولكي يعطوا المزيد من الصدقية الى أصلهم العربي وحقهم في الوطن، يُسلّط الشيعة الضوء على أن تشيّعهم قديم وقديم جداً. فجميع تقاليدهم تؤكّد أنه بعد رحيل النبي محمد سنة ٦٣٢، كان عدد من قبيلة عبدالقيس الذين كانوا ينتشرون في البحرين والإحساء والقطيف كانوا داعمين ومؤيدين أقوياء لحقّ علي بن أبي طالب في الخلافة، وإنّ عدداً من العوائل في المنطقة – كما يروي الشيعة – ينحدرون من قبيلة عبدالقيس هذه[٨].

وبينما يُتفق عموماً بأن التشيّع ظهر في العراق أول ما ظهر في منتصف القرن السابع، وظهر بعد فترة قليلة في البحرين والإحساء والقطيف، ولكنْ من غير المعلوم متى أصبح الشيعة أكثرية في هذه المنطقة. إنّ صعود القرامطة في أواخر القرن التاسع يمكن أن يكون أعطى التشيّع دفعة قوية في المنطقة. فلقد كان القرامطة فرقة من التشيّع الإسماعيلي وإنهم هم الذين دحروا عبدالقيس الذي حكم البحرين والإحساء والقطيف، مؤسسين دولتهم القوية الخاصة في المنطقة. هذه الدولة دُمِّرت عام ١٠٧٧ من قِبل عبدالله بن علي العيوني الذي بنى سلطان الفاطميين في مصر – الموالين لفرقة أخرى من الاسماعيلية. من المحتمل أن تكون أجزاء من سكان دولة القرامطة السابقة كانت تقبّلت التشيّع الإثني عشري في حقبة العيونيين والتي استمرت حتى سنة ١٢٣٧[٩].

على أية حال، إنّ تنامي التشيّع في كلٍّ من الجزر والوطن الرئيسي كان تأثّر بظهور البحرين كمركز للتعاليم الشيعية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وكذلك بموقعها كمقاطعة إيرانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما إنّ الزيادة في عدد الشيعة يمكن أن يُعزى الى استقرار القبائل البدوية السنّية التي راح العديد من أعضائها يهتدون الى التشيّع. هذا النموذج يتجلّى بشكلٍ أكثر وضوحاً، مع ذلك، في الجزء الرئيسي من السعودية، حيث يُقال أن ثلث السكان الشيعة ينحدرون من القبائل المستقرة. مثال جيّد على ذلك هم بنو خالد. وبعد أن كسر آل سعود شوكة هذه القبيلة القوية في القرن التاسع عشر استقرّت بعض أجزائها حول الإحساء والقطيف واعتنقوا التشيّع. إن تشكيلة المجتمع الشيعي المعاصر في المنطقة يعكس موجات الهجرة من العراق وإيران إلى كلّ من هذه الجزر والبرّ الرئيسي فيها. ويتجلّى التأريخ الطويل للتشيّع في البحرين والإحساء والقطيف في ثروة الوقف الشيعي الضخمة في هذه المناطق. ففي البحرين مثلاً يظهر حجم الوقف الشيعي كعلامة فارقة على هذه المسألة، أي على النقيض من الوقف السنّي الذي نادراً ما يظهر. هذه الثروة الطائلة كانت ساهمت في دعم نشاطات المؤسسات الدينية الشيعية، والتي تشير المدوّنات التأريخية أنها غارقة في القِدم[١١].

وفي الوقت الـذي كان الشيعة يواجهون آل خليفة وآل سعود في منتصف القرن الثامن، فإنّ الشيعة في البحرين لم يكونوا يشكّلوا أمة واحدة أو مكوّن واحد مع أولئك الذين في القطيف والإحساء. كانت

الخلافات بين الشيعة القاطنين على الجزر وأولئك الذين يسكنون الجزء الرئيسي واضحة للعيان عندما وصل البرتغاليون الى المنطقة. فلقد حكم البرتغاليون الجزر قرابة إحدى وثمانون سنة بدأت منذ عام ١٥٢١ ولكنهم لم يستطيعوا الاستقرار في الإحساء والقطيف. وبينما كانت الجزر ممتلكات إيرانية بين سنتي ١٦٠٢ و١٧٨٣، كانت الإحساء والقطيف تحت الحكم العثماني، بدءاً من عام ١٥٣٤ عندما سافر رئيس القطيف الى بغداد لعقد اتفاق مع السلطان سليمان الكبير[١٢]. وفي القرن الثامن عشر لم تكن هناك شخصية دينية واحدة مبرّزة يمكن قبولها من قِبل الشيعة حاكمة على الجزر والشيعة في المركز الرئيسي. وهذا يمكن أن يُعزى في بعض أسبابه الى دور البحرين ومدينة القطيف باعتبارهما معاقل لعلماء الشيعة الأخباريين. وعلى خلاف العلماء الأصوليين، فإن خصومهم الأخباريين حرّموا اتّباع أو تقليد المجتهدين الأحياء، وبذلك حجّموا أو جعلوا من ظهور قائد ديني ذي كارزمية واضحة مسألة صعبة[١٣]. كما إنّ صعود آل خليفة وآل سعود كان أبعدَ الشيعة البحرينيين والسعوديين عن بعضهما البعض. ومنذ منتصف القرن الثامن عشر كان لكلّ منهما تقاليد وأساليب حياة خاصة. فبينما صار الشيعة وبمرور السنين في المركز الرئيسي يُعرفون باسم الحساوية، فإن مصطلح (بحارنة) كثيراً ما كان يُطلق وحصرياً على الشيعة لتمييزهم عن البحرينيين السنّة، وذلك للإشارة الى نقطة مهمة مفادها إنهم مواطنو الجزر الأصليين، وبالتالي الأصحاب الشرعيين أو ملاّك الأرض المصادَرة من قِبل آل خليفة[١٤].

إنّ مدّونات الشيعة البحرينيين وكتاباتهم تروي حكاية شعب مستقر كان خاضعاً لنير فوقية مُهينة من قِبل البدو السنّة الرحّل. الأنثروبولوجي فؤاد خوري دوّن حديثاً يروى فيه بأنّ البحرين كانت تضمّ ثلاثمائة قرية وثلاثين مدينة قبل سنة ١٧٨٣، وكلّ منها يحكمها فقيه أو قاضي jurist متضلّع ومتمكّن في القانون أو الفقه الشيعي. هؤلاء الـ ٣٣٠ فقيهاً كانوا منتظمين في هيئة كهنوتية hierarchy يرأسها مجلس من ثلاثة فقهاء منتخبون من قِبل جمعية مشكّلة من ثلاثة وثلاثين، والذين كانوا بدورهم وصلوا السلطة بفضل تهليل وتبريك الفقهاء والقضاة في عموم القطر. كانت هذه البقاع محكومة فردياً بالشريعة الإسلامية التي تجيز حق الانتفاع، ووفقاً لأسلوبٍ مفاده: إن أي أحد بإمكانه الاستمرار وإيجاد برنامج للأرض (أي إحيائها – المترجم) يصبح من حقه أن يتملّكها بعنوان حق الانتفاع منها، وبعد ذلك استثمارها أو توريثها لأطفاله وأولاده[١٥].

يدّعي الشيعة بأن الغارات التي شنّتها قبيلة عتبة عام ١٧٠٠ والتي أعقبها احتلال آل خليفة للأرض عام ١٧٨٣ كل ذلك دمّر منظومة الحكم العادل وأجهز على البحرين وحضارتها. هذه النقطة تمّ توظيفها إبان التسعينات ١٩٩٠ عندما راحت جماعات المعارضة الشيعية تصوّر آل خليفة باعتبارهم (غزاة أجانب) foreign invadors أو معتدين و (حكام قرون وسطى) medieval rulers وقد قاموا بترسيخ حكم أقلّيتهم السنّية بفضل المعونات البريطانية والسعودية. أما هذا الغزو فيعرّفه آل خليفة بأنه تحريرٌ لأرض العرب من السيطرة الفارسية فيما كان يوسَم من

الطرف الآخر على أنه تدمير للبحرين وكارثة أسوأ من غزو الجزر من قِبل البرتغاليين النصارى Christian Portuguese. ويزعم الشيعة بأن آل خليفة أسسوا نظاماً قائماً على ((سياسة التمييز العنصري political apartheid معتمداً بل مبتنياً على التمييز العرقي والطائفي وحتى التمييز القبلي tribal discrimination.16

إنّ التطوير أو التحوير الشيعي لأسطورة العصر الذهبي في البحرين يأتي تماماً قبل وصول آل خليفة، ويمكن أن يكون ردّ فعل جيد جداً على الآلام والمنغصّات الاجتماعية التي جرّبوها بعد عام ١٧٨٣. كما يمكن أن تكون هذه الأسطورة قد صيغت أو أُلهمت من قِبل ماضي البحرين القرامطي. إذ من المعروف أن ازدهار الدولة القرمطية كان أزعج أو استفزّ حسد أعدائها، فلقد كان لهذه الدولة ممتلكات واقطاعيات واسعة للفواكة والحبوب على ضفتي الجزر في الإحساء والقطيف. ناصر خسرو الذي زار الإحساء عام ١٠٥١ أعاد التذكير بأن تلك الممتلكات والمزارع كانت قد زُرعت من قبل ثلاثة آلاف من العبيد الأثيوبيين، كما ذكّر بأن سكّان الإحساء كانوا معفوّيين من الضرائب. أما أولئك المستضعفين أو الغارقين في الديون فإن بإمكانهم الحصول على قروض لحين تدبير أمورهم، أو وضعها في النصاب الصحيح. إذ لم تكن هناك فوائد تُستقطع على تلك القروض وإنّ العملة الرسمية كانت تُستعمل في كافة الصفقات والعقود والمعاملات التجارية المحلية. دولة القرامطة كان لها تراث حافل ومتين وقد استمر طويلاً. وهذا ما يمكن تشخيصه من العملة النقدية المعروفة

باسم تاولة Tavila والمسكوكة في سنة ٩٢٠ من قِبل أحد الحكام القرامطة والتي كان بعضها ما يزال موضع التداول في الإحساء لحدّ أوائل القرن العشرين[١٧].

إن أسطورة أو حكاية ماضي الشيعة المجيد تقف على النقيض تماماً من الحقيقة الحالية للبحرين حيث تقوم النخبة القبلية السنّية الحاكمة بالسيطرة على السكان الشيعة المستقرّين. وكما ستقرأ في الفصل التالي فإن آل خليفة شجّعوا هجرة القبائل البدوية السنّية الى داخل الجزر، وبذلك تمّ تغيير النسبة السكانية للسنّة والشيعة في البلد. المجتمع البحريني بقي مقسّماً طائفياً وجغرافياً وطبقياً الى حدّ القرن العشرين مع ميول السكان السنّة في التركيز على العيش داخل المدن، فيما يعيش الشيعة بشكل رئيسي في الضواحي والمناطق الريفية. التزاوج المشترك بين الطائفتين لم يكن مسموحاً به في الأعمّ الأغلب إلا في أواخر الستينات ١٩٦٠. هذا العزل العرقي segregation كان أسلوباً في الحياة لم يحافظ على حكم الأقلّية من آل خليفة وحسب، وإنما حافظ على الهوية المتميّزة للأغلبية الشيعية.

على النقيض من البحرين حيث لم يحتفِ آل خليفة بأي رؤية دينية مجيدة أو غير مجيدة. نرى الوهابية في العربية السعودية تشكّل تهديداً جديّاً ضد إحياء الأقلّية الشيعية كمجموعة دينية متوثّبة أو قابلة للحياة viable religious group. ولم يحاول الحكّام السعوديون عزل الشيعة فقط وإنما سعوا لتذويبهم وصهر هويتهم كذلك. ففي فترتي الدولتين السعوديتين

الأولى والثانية تعرّضت المؤتمرات والملتقيات والنوادي الشيعية في القطيف الى المداهمة والإغلاق، كما تمّ إحراق مكتبات الشيعة هناك. أما مراقد أئمة الشيعة ومقدّسيهم وكذلك مساجدهم ومؤسساتهم الدينية الأخرى كلها كانت دُمّرت تدميراً كاملاً. كما مُنع الشيعة من أداء أو ممارسة طقوسهم الدينية علناً وتمّ تعيين قضاة خواص لهم (أي من قبل الحكومة – المترجم) في منطقتي الإحساء والقطيف لدعم الاسلام السنّي هناك، وقام السعوديون كذلك بتعيين محافظين أو حكام جدد في هذه المناطق يتم إرسالهم من نجد، الى هاتين المدينتين. إضافة الى ذلك قام هؤلاء بتهشيم نفوذ العوائل الشيعية البارزة ونفيهم أو نفي العديد من عناصرهم الى منطقة الدرعية. وفي فترة الحكومة السعودية الثالثة تمّ تقليص نفوذ النخبة الشيعية في الإحساء والقطيف بشكلٍ هائل، فيما غادر أو هاجر العديد من الأساتذة والعلماء الدينيين الشيعة الى ايران والعراق[١٨].

يقدّم الشيعة السعوديون قراءتهم الخاصة حول الأحداث التي أدّت الى قيام ابن سعود بغزو الإحساء والقطيف عام ١٩١٣. وعلى النقيض من التقارير الرسمية السعودية التي تشير بأن قادة وزعماء الإحساء هم الذين حثّوا ابن سعود على احتلال المدينة، إلا إنّ الشيعة يزعمون بأنه في نيسان من نفس العام قام ابن سعود مع مجتهد الإحساء الأعلى بوخمسين بتوقيع اتّفاق أو عقد يقضي بتعهّد الشيعة بالخضوع السلمي للحكومة مقابل ضمان حياتهم وحريتهم الدينية. فحياة الشيعة في الإحساء والقطيف في السنوات التي سبقت عام ١٩١٣ بالضبط كانت تماماً غير آمنة بسبب التنامي الكبير

لقوة القبائل. الحامية العسكرية العثمانية هناك كانت ضعيفة بشكل كبير بحيث لم تستطع ردع القبائل أو كبح جماحها، مكتفية بالدفاع فقط عن نفسها تاركةً المدينتين لوحدهما تدافعان عن نفسيهما ضد جيش ابن سعود. وهكذا وجد الشيعة أنفسهم في ضيق وحرج شديدين، وهم منقسمون بين أصوليين وأخباريين، وبين أولئك الذين يفضّلون الاستسلام، وغيرهم الذين يَدْعون للمقاومة. وبينما كانت الأكثرية من علماء الدين والوجهاء الكبار في كلتا المدينتين راغبين في توقيع تحالف مع ابن سعود، كانت هناك أقلية ترفض الخضوع والاستسلام؛ هذه الأقلية كانت تحت قيادة علي البدر، المجتهد الأعلى في القطيف وكذلك عبدالحسين جمعة. وجهة نظر الأغلبية هي التي سادت على كل حال، واستسلمت الإحساء في نيسان، وبعدها القطيف بشهر واحد. أما أولئك العلماء القليلون الذين لم يستسلموا لابن سعود فقد هربوا الى البحرين. في الكتابات المعاصرة لمجاميع المعارضة الاسلامية الشيعية، فإن أولئك الذين رفضوا الاستسلام أصبحوا أبطالاً (أي يُعّدون في عِداد الأبطال – المترجم) وقد ألهم سلوكهم وألهبت مواقفهم نفوس أبناء المعارضة الشيعية ضد آل سعود بعد ذلك، على النقيض من ذلك، فإنّ أولئك الذين قدّموا تعهّداً أو ولاءً لابن سعود في ١٩١٣ كان تمّ وصفهم على إنهم من العوائل التي لم تكن في الأصل من سكنة الإحساء والقطيف، وإنّ تشيّعهم كان ضعيفاً[١٩].

وكما سيوضّح في الفصل الثاني، فإن آل سعود قد نكثوا بعهدهم فعلاً مع الشيعة إذ أصبح الشيعة السعوديون هم الأقلّية الدينية المضطهدة

ولم يحصدوا أية ثمار من الازدهار الاقتصادي الذي أعقب اكتشاف النفط عام ١٩٣٨ في محافظتهم (أي في الإحساء).

❖ ❖ ❖

هناك اختلافان أو تباينان بارزان يميزان العراق عن البحرين والعربية السعودية. الأول، وعلى النقيض من إجراءات تشكيل أو تشكّل الدولتين المذكورتين التي تُعزى الى غزو وتوسّع إقليمي من قبل آل خليفة وآل سعود، فإنّ العراق تمّ إيجاده تحت الانتداب البريطاني عام ١٩٢١ بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، وخلال القرون الخمسة المتقدمة على هذا التأريخ كان العراق محور تواصل ديني وثقافي بين الامبراطورية العثمانية السنّية وإيران الشيعية، وبما أن الحكم العثماني كان مجرّد اسم على مسمّى كان الحكم الصفوي وبعده القاجاري الايرانيين قادرين على الزعْم بأن الشاه يمكن أن يكون حامياً لمصالح الشيعة في العراق، حيث تقع في قلبه مدينتا الأضرحة (المقدسة) أي النجف وكربلاء.

هذا هو الاختلاف الأول، أما الاختلاف الثاني، وعلى خلاف شيعة السعودية وشيعة البحرين، الذين لهم تأريخ طويل كشعب مستقّر، فإن الأكثرية من شيعة العراق إنما هم من أصل قبائلي أو عشائري حديث العهد. هذا التطور جاء نتيجة طبيعية لظهور النجف وكربلاء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كقاعدتين للدعاية الشيعية في أوساط القبائل العربية البدوية في مركز وجنوب العراق. بحلول القرن العشرين أصبح

الشيعة أغلبية في البلد باعتبارهم جسد القبائل العراقية التي استقرّت في العراق واعتنقت التشيّع[٢٠]. وهذا يعني أن الجدل بين الشيعة والنخبة الحاكمة في السنين الحيوية والفعالة في العراق غطّت فترة زمنية أقصر من تلك التي غطّتها في البحرين والسعودية، وإنها تركّزت على الأحداث التي أحاطت بسقوط الامبراطورية العثمانية، والتي سنأتي على تغطيتها في نهاية هذا الفصل، ومنها انتفاضة أو ثورة العشرين 1920 revolt ضد البريطانيين التي ستأتي مناقشتها في الفصل الثالث من هذا الكتاب، بالإضافة الى ذلك، وبينما يزدري الشيعة البحرينيون العقلية القبائلية أو العشائرية لآل خليفة، فإن الشيعة العراقيين يفتخرون بانتماءاتهم العشائرية ويحتجّون بل يعارضون المحاولات الحكومية للتوهين من دور العشائر في الكفاح من أجل الاستقلال ضد البريطانيين.

الملكية العراقية التي شكّلها البريطانيون كان تمّ بناؤها حول الملك فيصل نجل الشريف حسين في مكة، وجنباً الى جنب مع النخبة السنّية التي كان أعضاؤها في الغالب بحاجة الى قاعدة اجتماعية قوية في القطر. قبل المجيء الى العراق، كان جرى تعيين فيصل ملكاً في سوريا في نهاية الحرب العالمية الأولى، ولكنّ الفرنسيين خلعوه عام ١٩٢٠. الضباط الأشراف حول فيصل كانوا قليلين جداً بحيث لم يكن بإمكانهم حكم العراق على مسؤوليتهم الخاصة، وهكذا كان عليهم أن يشاركوا معهم في السلطة قرابة الخمسمائة من الضباط والموظفين العثمانيين السابقين. وهؤلاء إما كانوا انشقّوا عن فيصل أثناء الحرب، أو التحقوا به في دمشق بعد تدمير

الامبراطورية العثمانية. الموظفون والضباط الصغار في حقبة ١٩٢٤ تمّت ترقيتهم وخلال سنوات قليلة الى جنرالات وحكّام وموظفين من الرتب العليا ووزراء. بين هؤلاء الموظفين كان هناك عدد لا بأس به من غير العراقيين من الذين كانوا غير مطّلعين على شعاب العراق وشَعْبه. الأكثر معروفية من بين هؤلاء هو ساطع الحصري الذي تمّ توثيقه أو تعريفه لهيكلة المنهج التعليمي والتربوي في العراق والإشراف عليه.

السياسيون السنّة تـمّ سحبهم بشكل رئيسي من بين الضباط العثمانيين السابقين، وقد برزوا الى الواجهة عبر الدعم البريطاني لهم. وبينما كانت الأغلبية من العراقيين غائبة أو مغيّبة عن البلد لفترة طويلة وقبل عام ١٩٢١ (كما هي الحال مع عبدالمحسن السعودون وياسين الهاشمي ونوري السعيد) كان آخرون غيرهم من أصول تركية أو مختلطة، هم الحاضرون، وكـان أكثر هـؤلاء وجـاهـةً أو معروفية هو حكمت سليمان وجعفر العسكري[٢١]. هؤلاء الأشراف ومعهم الضباط العثمانيون السابقون هم الذين حكموا العراق حتى سنة ١٩٥٨. العقد الكامل من الفوضى وعدم الاستقرار الذي أعقب انهيار الملكية هو الذي قاد الى صعود البعث للسلطة، وكذلك الظهور الواضح الذي أعقبه لعشيرة التكريتي السنّية، والتي تمكّن عدد من عناصرها بقيادة صدام حسين حكم العراق حتى عام ٢٠٠٣.

وكما سنلاحظ في الفصل الثالث فإنّ تشكيل العراق الجديد، كان ولّد سجالاً حامياً بين الشيعة ونخبة الحاكمين السنّة حول موضوعة: (من هو العراقي؟) ?Who is an Iraqi. إنّ صدى أو ترجيعات هذا السجال مازالت تتمظهر اليوم وبشكل واضح في الصعوبة التي يواجهها العراقيون في قبول أو تقبّل العدد الكبير نسبياً من المنفيّين العائدين في إدارات الحكومة، أو الموافقة على الهوية الوطنية في عراق ما بعد البعث (أي عراق ما بعد سقوط صدام حسين – المترجم)[1].

شأنه شأن العراق، كان لبنان قد تمّ إيجاده أو تشكيله كمحمية من محميات الانتداب عقب الحرب العالمية الأولى وتمّت إدارته من قِبل فرنسا، ولكن لبنان يختلف بشكل جوهري عن العراق وكذلك عن أقطار أخرى يجري الحديث عنها عِبْر هذا الكتاب لا سيما تلك التي تمّ حكمها من قِبل النُخب المسلمة، ففي لبنان ظهرت الأقلّيات المسيحية كطائفة سياسية مسيطِرة محتفِظة بهذا الموقع حتى الحرب الأهلية التي امتدت بين ١٩٧٥ – ١٩٩٠، هذا يعني، وخلاف ما حصل في البحرين والعربية السعودية والعراق الذي استمر الجدل والسجال فيها حول التأريخ والهوية الوطنية بين المسلمين أنفسهم، إلا إنّ المسيحيين اللبنانيين لعبوا دوراً مهماً في بناء وإعادة تنظيم وقراءة الماضي.

---

١ – في عموم كتابه يستخدم السيد المؤلّف عبارة Post – Bath Iraq أي حقبة ما بعد البعث عند إشارته للحقبة التي أعقبت سقوط صدام عام ٢٠٠٣ إثر غزو العراق من قِبل قوات التحالف في العام المذكور – لذا اقتضى التنويه – المترجم.

نعم، المسيحيون والمسلمون اللبنانيون لم يتّفقوا (وإنْ لم يتنازعوا) حول كيفية تشكيل التراث اللبنانيLebanese heritage (أي قراءته). فبينما تنظر الأغلبية المسيحية الى لبنان كوجود أو كينونة لحقّها الخاص، يُصرّ المسلمون بأن تأريخ لبنان يستطيع أن يزعم لنفسه بأنه تأريخ عربي واسلامي. إنّ صعوبة أو عُسر قدرة اللبنانيين في الاتّفاق على التأريخ المشترك كان تجلّى أو جسّد نفسه حتى بين أعضاء وعناصر من نفس الفريق أو الطائفة، كما هو الحال في المظاهرات أو التمظهرات التي تبرز للعلن في الوسط الشيعي، بين فترة وأخرى.

ففي معظم الحقبة العثمانية، كان اسم لبنان يُحصر بمنطقة الجبل، وهي المنطقة التي تُعتبر جزءاً من محافظة دمشق. بين الطوائف السبع عشرة التي تشكّل توليفة المجتمع اللبناني الحديث، يُعتبر المارونيون (أو الموارنة – كما يسميهم اللبنانيون – المترجم)، والدروز، والسنّة، والشيعة هم الذين يمثّلون المجموعات الأكبر.

إنّ صراع هذه المجاميع على الأرض والهيمنة السياسية، إنما هو صراع قديم جداً وربّما يعود تأريخه الى القرن الحادي عشر. فالمجتمع الماروني، شأنه شأن المجتمع المسيحي في سوريا التأريخية إذ كلاهما قديمان بِقِدم الاسلام، إلا إن جبل لبنان لم يصبح مقاطعتهما الرئيسية إلا في حوالي القرن الحادي عشر المذكور. هذه الحقبة الزمنية هي التي أشّرت على ظهور لبنان في حدود عام ١٠١٧، كما أشّرت على ظهور الدروز الذين انبثقوا عن

الاسماعيليين الشيعة. إنّ توسّع التسنّن في سوريا وعلى امتداد الساحل في لبنان كان استُحثّ بصعود المماليك السنّة، وبعد ذلك الامبراطورية العثمانية ابتداءً من أواخر القرن الثالث عشر[٢٢]. وفي القرون اللاحقة والمؤدية الى منتصف القرن العشرين كانت هذه المكوّنات الثلاثة قد تنامت في الأهمية، ودبّرت أمرها في التغطية على الشيعة الذين كانوا يمرّون بفترة أفول ديني وثقافي.

يزعم الشيعة بأن بذور التشيّع في كلّ من سوريا ولبنان كانت زُرعت مبكّراً ومنذ منتصف القرن السابع من قِبل أبو ذر الغفاري (الصحابي الجليل – المترجم) الذي كان الخليفة عثمان قد نفاه الى سوريا في تلك الفترة.

لقد كان نجاح أبو ذر في نشر التشيّع أو إيصاله الى سوريا (وكانت تسمى بلاد الشام طبعاً آنذاك – المترجم) هو الذي جعل حاكمها معاوية بن أبي سفيان حينها يُبعده (أي يبعد أبا ذر) عن سوريا الى لبنان. ومع ذلك فإنّ أي ذر لم يتوقف عن الدعوة والتبليغ في لبنان وقد نجح نجاحاً خاصاً بين سكان جبل عامل. هذه الرواية أصبحت جزءاً من الذاكرة الإجتماعية للشيعة في عموم لبنان الذين ما زالوا يُسمّون أنفسهم (شيعة أبو ذر)[٢٣].

إلا إن هذه القصة لم توضّح النموّ التأريخي للتشيّع في كلّ من سوريا ولبنان – وهو تطوّر حدث بين القرنين العاشر والثالث عشر. إذْ إنّ توسّع التشيع قد استُحثّ هو الآخر بصعود أو ارتقاء السلالات الشيعية كالحمدانيين في شمال سوريا والعراق وذلك في الفترة الواقعة

بين ٩٠٦ الى ١٠٠٤، وكذلك الفاطميين الذين حكموا مصر وأجزاء من سوريا ولبنان في الفترة المحصورة بين ١٩٦٩ و١١٧١. إضافة الى البويهيين الذين حكموا العراق في الفترة ما بين ١٩٤٥ و١٠٥٥. ولعلّ هذا هو بداية تأسيس التشيّع كدين للحاكمين في أجزاء كبيرة وواسعة على امتداد بلاد الهلال الخصيب Fertile Crescent الذي يعود له فضل نشر التشيّع في سوريا ولبنان. وقد تركّز الشيعة في لبنان في أربع مناطق هي: جبل عامل في الجنوب، ووادي البقاع في الشمال الشرقي، وكسروان في الشمال الغربي، والمقاطعات المارونية في الشمال[٢٤].

ومع ذلك، فإنّ تنامي التشيّع في لبنان قد توقّف في أواخر القرن الثالث عشر، وبعد ذلك تقلّصت التجمّعات الشيعية في الحجم والعدد. هذا التطور يمكن ملاحظة أو متابعة آثاره الى عام ١٢٩١ عندما قام المماليك السنّة بإرسال ثلاث حملات لقمع الشيعة في كسروان، ومنطقة الجبل المطلّة على المنطقة الساحلية شمال بيروت. حملات المماليك هذه المجوّزة والمصادَق عليها من قِبل رجل الدين المحترم الفقيه ابن تيمية أجبرت الشيعة في كسروان على إخفاء هويتهم واتّباع التعاليم السنّية لمذهب الشافعية أو مدرسة الشافعي إبّان القرن الرابع عشر. وهكذا بدأت كسروان تفقد شخصيتها الشيعية تحت سيطرة التركمان السنّة العسافين Assaf Sunni Turkomans الذين عيّنهم المماليك بمثابة أشراف وإقطاعيين أو سراكيل على المنطقة عام ١٣٠٦. هذه العملية تعزّزت قرابة عام ١٥٤٥ عندما بدأ المارونيون بالهجرة من شمال لبنان الى جنوبه مشجّعين من قبل العساف

الذين عملوا على استخدامهم كعامل توازن أو (ضد نوعي) قبال شيوخ حمادة الشيعة الذين حكموا كسروان[٢٥]. وفي عام ١٦٠٥ عندما استولى الأمير الدرزي فخر الدين معن الثاني على كسروان قام بتقوية إدارته عبر توثيق عائلة خازن المارونية. قام أبناء خازن هؤلاء باستعمار كسروان وشراء الأراضي الشيعية وتأسيس كنائس وأديرة فيها. لقد ظهروا كسلطة مهيمنة سلفاً في المنطقة على حساب شيعة قبيلة حمادة شارعين بعملية مخططة قادت الى طرد الشيعة من كسروان وانتزاع ملكيتهم منها. وفي نهاية القرن الثامن عشر استملك آل خازن منطقة كسروان ولم تبق إلا قرى شيعية معدودة بل قليلة جداً قابلة للبقاء. وحالما غادر الشيعة كسروان أصبح مركزهم أو موقعهم في المحور الديني في المقاطعات المارونية في أقصى الشمال ضعيفاً، وأجبروا (أي الشيعة) هناك أيضاً على الرحيل. وهكذا أصبحت كسروان وشمال لبنان في الأعمّ الأغلب مارونيَّين. بعدما انسحب الشيعة الى أقصى الجنوب، الأمر الذي أضطرهم أخيراً الى التخلّي حتى عن جيزين التي كانت حتى منتصف القرن الثامن عشر تمثّل مركز الدراسات والتعلّم الشيعي في لبنان[٢٦].

من المحتمل أن يكون ردّ فعل هذا التراجع في موقف الشيعة أو موقعهم في لبنان هو الذي جعلهم يُطلقون على أنفسهم (المتولّين) أو المتاولة وهي تسمية تعني أتباع الإمام علي (أي من يتولّى الإمام علي – المترجم). لم تكن هذه التسمية واضحة أو واسعة الانتشار، بل لم تكن مستخدمة كثيراً قبل نهاية القرن السابع عشر، كما إنّها لم تكن تشمل الوجودات الشيعية

في سوريا. إنّ ظهور الإسم قيل بأنه بات يُنسب الى موضوعة القتال على الأرض والهيمنة السياسية عندما توحّد شيعة نصّار وحرفوش وقبائل حمادة في جبل عامل وبعلبك وكسروان لمعارضة حكم الدروز وتحديداً الحاكم الدرزي معن وسلالات شهاب السنّية، حيث استخدم المقاتلون الشيعة هذا الاسم لاستنهاض أنفسهم وأتباعهم في المعركة والاستبسال فيها معتبرين استشهادهم استشهاد شرف وكرامة باعتبارهم أولياء وأنصار للإمام علي[٢٧].

وعلى الرغم من أنّ جبل عامل كان يتمتّع بدرجة من الاستقلالية في القرن الثامن عشر، ولكنّ هذه الاستقلالية انتهت بتعيين العثمانيين لأحمد الجزار حاكماً على محافظة سيدون Sidon أي صيدا في الأعوام (١٧٧٥ - ١٨٠٤). لقد قام جزار هذا بسحق القوة العسكرية لقادة القبائل الشيعية وإحراق مكتباتهم ومؤسساتهم الدينية. ثم قام بعدها بتأسيس إدارة مركزية في المناطق الشيعية وأخضع مواردهم المالية ومحاصيلهم ووضعها تحت سيطرته. في أواخر القرن الثامن عشر فقدَ الشيعة في جبل عامل معنوياتهم الروحية، وفقَدوا معها نزعتهم الاستقلالية وتبنّوا موقف الطرف المندحر سياسياً. وكما هم شيعة البحرين الذين يتحدّثون عن الماضي المجيد قبل قيام آل خليفة بغزو الجزر، فإنّ شيعة جبل عامل أيضاً راحوا يستحضرون ذكرياتهم الخاصة للعصر الذهبي الذي سبق عهد جزّار المذكور.

وفي كلتا الحالتين تحمل الأسطورة شعاع الحنين الى الماضي واستدعائه أو استرداده وهو أمر يُسلّي المكونات الاجتماعية عادةً ويدعوها للاجتماع أو الالتقاء والتداول حول ذكريات حقبة خيالية جميلة، ساد فيها العدل وعمّ الخير واليُمن والازدهار[٢٨].

وفي انعطافة القرن التاسع عشر، كان الشيعة في لبنان محصورون في جبل عامل في الجنوب ووادي البقاع وبعلبك في الشمال الشرقي من البلاد. وكان هذان الوجودان منفصلين جغرافياً ومتميزّين بتوجّهاتهما الاقتصادية المتباينة وكذلك في تنظيميهما الاجتماعي والديني. فجبل عامل جزء من محافظة سيدون (صيدا) ويطلّ على فلسطين والبحر المتوسط، بينما البقاع وبعلبك كانتا جزءاً من محافظة دمشق، وكان اقتصادهما مرتبطاً بالداخل السوري. المجتمع الشيعي في جبل عامل كان يتكّون بشكل رئيسي من الفلاحين والمزارعين، وكان تصوّره للسلطة أوضح من نظيره في البقاع وبعلبك الذي كان أكثر ميلاً لطبيعته القبائلية والعشائرية. في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت هناك عناصر من كلا الوجودين ينظرون أو يقرأون الطقوس الدينية بشكل مغاير. فبينما راح الشيعة في جبل عامل يعلنون طقوسهم الجماهيرية عبر عاشوراء واستحضار أو إحياء ذكرى الإمام الحسين بما في ذلك مشاهد التعزية والعروض والمسرحيات العامة، ترى شيعة البقاع وبعلبك يَبدون في التعبير عن طقوسهم أكثر تحفظّاً، وغالباً ما يكتفون بقراءة الأدب والمراثي الحسينية.

وخلاف الموارنة والدروز الذين كانت منظماتهم السياسية مدعومة من قِبل مؤسسات دينية قوية وحتى النصف الثاني من القرن العشرين كان الشيعة اللبنانيون بحاجة الى الوحدة الاجتماعية – الدينية، وكذلك الى الوحدة السياسية الدينية. ولكنْ وأثناء العهد العثماني أفِلَتْ الحياة الدينية الشيعية وراح العلماء يُبَزّون أو يُتفوَّق عليهم من قِبل الزعماء الأفذاذ المتميزين. وقد أصبح علماء الشيعة في جبل عامل مشهورين ليس بسبب نشاطاتهم في لبنان العثماني، وإنما بسبب الدور الذي لعبوه في نشر التشيّع في إيران عقب تأسيس الدولة الصفوية عام ١٥٠١. وفي وادي البقاع لم يكن هناك أي أثر معروف لمؤسسة دينية منظمة يمكن أن تُنسب للقبائل الشيعية حتى تحت أمراء حرفوش الذين حكموا البقاع في الأعوام المحصورة بين ١٥١٦ و١٨٦٦ والذين كانوا في البداية حكاماً معيّنين من قبل العثمانيين وأخيراً كتابعين فعليين أو واقعيين لسلالات معن وشهاب[٢٩]. لقد بقي جبل عامل والبقاع بمثابة تجمّعات رئيسية للشيعة قبل أن يقوم مهاجرون من هذه المناطق بتأسيس أكبر الوجودات أو المكوّنات الشيعية في بيروت في النصف الثاني من القرن العشرين. وكما ستقرأ في الفصل الرابع، إنّ هذه الهجرة هي التي رسمت مسرح التطوّر لسياسة الجمهور الشيعي في هذا البلد.

وعليه فإن النقاش الدائر سوف يبيّن كيف أن مسارات المجتمع وتشكّل الحكومة أثّر في موقع الشيعة في أربعة أقطار وأخْذه بعين الاعتبار. كما إنّه يؤشر على الصعوبة التي واجهت الشيعة والنُخب الحاكمة في

البحرين، والعربية السعودية، والعراق، ولبنان وكيف تمخّضت الأحداث والسجالات في الاتفاق على ماضٍ تأريخي مشترك. تلك الصعوبة تصبح أكثر وضوحاً في أجواء الجدل الدائر حول سقوط الامبراطورية العثمانية ودور الشيعة والنُخب الحاكمة في مواجهة أو دعم القوى المسيحية التي أظهرتها الى الوجود.

انهيار الامبراطورية العثمانية
The Destruction of the Ottoman Empire

في عام ١٩٢٢ قام النظام الوطني التركي بتدمير السَلطنات العثمانية، وهو الفعل أو الحدث الذي أنهى رسمياً حقبة أربعة قرون من الحكم العثماني للأراضي العربية. هذا التطور كان له تأثير قليل على البحرين التي بقيت محمية بريطانية British Protectorate. ولكنها أنتجت جدالات بين الشيعة والنخب الحاكمة في كلٍّ من العربية السعودية والعراق ولبنان، لأنّ ظهور هذه الدول كان مرتبطاً بكلّ من مصير الامبراطورية العثمانية وإعادة هيكلة الشرق الأوسط الذي أعقب ذلك من قِبل بريطانيا وفرنسا. الأفكار العامة تتباين وفق التجارب التأريخية الخاصة لكل دولة من هذه الدول، ولكنّ المناقشة تدور للضرورة أو تتركّز حول سؤال واحد يقول: من هو الطرف الذي وقف مدافعاً عن الامبراطورية العثمانية في ساعتها الحرجة والشديدة؟ ومن هو الذي كان سبباً في زوال هذه الدولة المسلمة العظيمة الأخيرة؟!.

في العربية السعودية، يتركّز النقاش الدائر بين الشيعة والحكّام حول ارتباطات ابن سعود الخارجية (مع الأجانب) بين الأعوام ١٩٠٢ و١٩١٨، وحول الظروف التي أحاطت بنهوض أو صعود المملكة العربية السعودية. فعقب استيلائه على الرياض عام ١٩٠٢ قام ابن سعود بتبنّي استراتيجية خاصة كانت تهدف لحفظ وحماية استقلاله من العثمانيين عِبر

دعم وحماية بريطانيا. وفي عدّة مناسبات في الفترة التي سبقت عام ١٩١٣ حاول ابن سعود تقييم ردّ الفعل البريطاني في غزو السعودية المحتمل لمحافظة الإحساء. فلو كان قد حصل على الاستقلال من العثمانيين، كان سيحتّل الميناء الوحيد في الإحساء ويعقد اتفاقية علاقات مع البحرين. وفي مايو/ مايس ١٩١٣ وقبل أيام فقط من تحرّكه نحو الإحساء، كان ابن سعود قد التقى مع الكابتن شكسبير، المندوب السياسي البريطاني في الكويت. ابن سعود أخبر شكسبير بأنّ انتكاسات وضعف الامبراطورية العثمانية وفّرت أفضل فرصة لنجد لإنقاذ نفسها أو تخليصها من قبضة السلطان العثماني وطرد القوات العسكرية العثمانية خارج الإحساء. السلطان العثماني وكما قال ابن سعود لشكسبير، ليس هو خليفة الاسلام أو المسلمين. ولا بأيّ شكل من الأشكال، وبما أنّ الأتراك قد تخلّوا عن دينهم أو أهملوه، فإنّ الله قد تخلّى عنهم وأهملهم، ولذلك أصبح من اللازم على جميع الوهابيين الخيّرين أن يقطعوا علاقاتهم مع المرتدين الأتراك الفاسدين blackslider and reprobateTurks. وفي نهاية مايو/ مايس (من العام المذكور) كانت الإحساء والقطيف تحت الهيمنة السعودية وكان على بريطانيا أن تتعامل مع قضية العلاقات الحساسة والدقيقة مع ابن سعود[٣٠].

إنّ مدخل الامبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، ودعوتها للجهاد ضد قوات التحالف حرّر بريطانيا (أي مكّنها) من التزامها في اتّخاذ موقف محايد تجاه علاقات ابن سعود مع العثمانيين. وفي شهر ديسمبر ١٩١٥ التقى ابن سعود مع برسي كوكس Percy Cox المندوب

السياسي البريطاني الأول في الخليج الفارسي، ووقّع الإثنان اتفاقية رسمية بينهما. اعترفت بريطانيا بدعوى ابن سعود للاستقلال الإقليمي في نجد والإحساء، وأخذت على عاتقها دعمه ومساندته في حال أي اعتداء قد يقع عليها من قِبل العثمانيين أو أية قوى أجنبية أخرى، وقدّموا هدية للأمير وهي آلاف البنادق ومبلغ من المال مقداره عشرين ألف باون. علاقات ابن سعود الحميمة مع بريطانيا حازت على التأييد العام في لقاء له مع الرؤساء العرب أقيم في الكويت في نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩١٦. في تلك المناسبة التذكارية البارزة memorable occasion كتب أحد الموظفين الرسميين البريطانيين يقول: لقد وقف ثلاثة من الرؤساء العرب وهم شيخ المحمّرة، وشيخ الكويت، وابن سعود جنباً الى جنب في صداقة وانسجام، وأعلنوا عن التحامهم مع مسيرة بريطانيا وفي خطاب صريح له أكدّ ابن سعود بأنّ الأتراك كانوا وضعوا أنفسهم خارج دائرة الإسلام لسوء معاملتهم لبقية المسلمين. كما أوضح مؤكّداً في نفس الخطاب كيف أنّ الأتراك كانوا يسعون لتمزيق وحدة المسلمين وتفتيت شملهم فيما كانت السياسة البريطانية تهدف الى توحيد وتقوية الزعماء المسلمين. النتيجة العملية لهذا اللقاء هو عقد اتفاقية أصبح ابن سعود بموجبها يستلم مساعدة شهرية قدرها خمسة آلاف باون. واستمر يستلم هذا المبلغ من الدعم البريطاني على شكل دفعات حتى سنة ١٩٢٤[٣١]. أصبحت قوة الرجل أي نفوذه يتزايد باطّراد بعد ذلك. وبعد الحرب وفي عام ١٩٢٦ أحكم بن سعود قبضته على كافة المقاطعات العثمانية السابقة في الجزيرة العربية باستثناء اليمن.

في تأريخ السعودية وجغرافيتها تُعرف الفترة ما بين ١٩٠٢ و١٩١٨ كفترة نهوض أو انبعاث للعرب، الذين عملوا على تحرير أنفسهم من الإمبريالية العثمانية. كما تمّ تصوير ابن سعود على أنه زعيم لحركة الصحوة العربية التي طهّرت نجد من الملحدين الأتراك، وحرّرت الجزيرة العربية من الاحتلال العثماني، كان علاقاته الوديّة مع بريطانيا تُشْرَح وكأنها حركة تكتيكية تَهدف لإنجاز الاستقلال السعودي ومساعدة العرب على نيل الحرية. كتّاب سعوديون يروون أيضاً بأنه في أحد اللقاءات مع برسي كوكس عام ١٩١٥ رفض ابن سعود مقترحاً يعْرض عليه بأنه ينبغي أنْ يدّعي الخلافة، وكأنه يريد أن يقول بهذا الرفض أنه لم يكن يريد أنْ يلعب دوراً ضمن المخططات البريطانية المعدّة للشرق الأوسط.

واستمر الحال هكذا حتى قيام الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ حيث حاول الشيعة وبشكل علني تحدّي هذه القراءة الرسمية لتأريخ السعودية. وفي سنوات الثمانينات ١٩٨٠ والتسعينات ١٩٩٠، وهي الفترة التي شهدت نشاطاً متنامياً بين جيل الشيعة الشباب الذين تمـرّدوا على الموقف السلبي لكبارهم، راح الشيعة السعوديون يُقدّمون قراءتهم الخاصة لعلاقات ابن سعود مع العثمانيين والبريطانيين. وقد ركّز الكتّاب الشيعة على الفترة الواقعة بين الاحتلال الإيطالي لليبيا في اكتوبر/ كانون أول ١٩١١ ومشاركة ابن سعود في مؤتمر الكويت الذي عُقد في نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩١٦ المارّ الذكر في تقاريرهم الخاصة حيث يظهر شيعة الإحساء والقطيف كمؤيدين ومناصرين للوحدة الاسلامية،

بينما يجري تصوير ابن سعود كشخص انفصالي مفرّق للمسلمين وهو الذي خان العثمانيين وراح ينسّق مع البريطانيين.

إنهم (أي شيعة الإحساء والقطيف) يؤكّدون أنه في ٢٩ مايس ١٩١٤ وقبل خمسة أشهر على دخول الامبراطورية العثمانية الحرب، قام ابن سعود بإضافة توقيعه الى الاتفاق المبرم قبل هذا التأريخ بأسبوعين بين وكيله في البصرة وسليمان شفيق بن علي الكمالي الحاكم العثماني في المدينة. كان الأمير السعودي قد تعهّد بدعم العثمانيين في حال وقوع حرب مع أي بلد أجنبي. وبعد شهور قليلة، مع ذلك، وعندما طالب وزير الحرب العثماني ابن سعود بالمشاركة معهم ضد نزول البريطانيين في البصرة في جنوب العراق، كان الأمير السعودي قد رفض قائلاً بأنه كان منشغلاً بقتال الراشديين (أو آل راشد) أعداءه الرئيسيين في نجد الذين كانوا قد تحالفوا مع العثمانيين. ولذلك فقد فسّر الشيعة علاقات ابن سعود مع شكسبير وكوكس بين أعوام ١٩١٣ و١٩١٥ على أنها دليل آخر بأن الأب المؤسس للعربية السعودية كان قد دعم القوة المسيحية (النصرانية) في حملتها لتدمير الدولة العثمانية المسلمة[٣٣].

وعند الإشارة الى تعاون ابن سعود مع بريطانيا يُسلّط الكتّاب الشيعة الضوء على إخلاص شيعة الإحساء والقطيف للامبراطورية العثمانية ويبدأ هذا الاخلاص من القرن السادس عشر عندما قام شعب القطيف بمشاركة القوات العثمانية في دحر البرتغاليين المسيحيين الذين حاولوا السيطرة على

الإحساء. كما إنهم يجادلون، بأنه وعلى الرغم من أنّ العثمانيين غالباً ما أساءوا التعامل مع الشيعة، إلا إنّ علماء الشيعة اعتبروا من واجبهم الدفاع عن الدولة التي تمثّل الخلافة الاسلامية أو ترمز لها. الزعماء الدينيون بقوا على ولائهم وإخلاصهم للعثمانيين حتى بعد استلام العروض البريطانية بالحماية ووعودهم للشيعة بالاستقلال في الإحساء والقطيف. كان الاحتلال الإيطالي لليبيا ولّد صرخة في الإحساء والقطيف مما دفع المجتهد حسن علي البدر لإصدار فتوى تدعو للجهاد، وفي تناقض واضح راحوا يكتبون قائلين: وبدل من أن يُظهر ابن سعود تعاطفاً مع الامبراطورية العثمانية، إلا إنه استثمر احتلال ليبيا ليعدّ العدّة لهجومه على الإحساء.

أثناء الحرب العالمية الأولى كان شيعة الإحساء والقطيف قد فقدوا زعيمهم الديني عبدالحسين جمعة، الذي كان أُعدم حسب أوامر ابن سعود بعد أنْ تمّت إدانته بالتعاون مع الامبراطورية العثمانية وحليفتيها ألمانيا والنمسا.

لقد مُنع الشيعة من التظاهر لدعْم العثمانيين، بل حتى من التعبير عن حزنهم عندما وصلتهم أخبار احتلال البريطانيين للبصرة في نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩١٤ [٣٤]. بل حيل دون وصول هذه الأخبار الى مسامع أهالي الإحساء والقطيف آنذاك.

على النقيض من العربية السعودية حيث صاغت العائلة الحاكمة أسطورة حول ابن سعود باعتباره الأب المؤسس للدولة، ترى العراق الملكي خلاف ذلك، فلا الأشراف الذين قادهم الملك فيصل ولا الضباط العثمانيين السابقين الذين كانوا حوله زعموا لأنفسهم مثل هذا الدور؛ فكلتا المجموعتان جاءتا الى العراق وسوريا عام ١٩٢٠ – ١٩٢١ ورهنتا موقفيهما وموقعيهما للبريطانيين. وبناءً على ذلك راح الكتّاب الشيعة يصوّرون الحكام الملكيين العراقيين باعتبارهم خارجيين أو متعاونين (مع الأجنبي) – وهي صورة تمّ تدعيمها وتأكيدها من قِبل نظامي عبد الكريم قاسم والبعثيين بعد الانقلاب على الملكية عام ١٩٥٨. مثال جيد على ذلك، الحوار الذي دار حول دور الضباط العثمانيين السابقين في الانتفاضة العربية عام ١٩١٦ والتي أُعلن عنها من قِبل الشريف حسين بتشجيع البريطانيين وتحريضهم ضد لجنة الاتّحاد والترقّي في استانبول Committee of Union and Progress in Istanbul. فقد أوضح الشيعة بأن الضباط السنّة العراقيين كانوا أغلبية بين أولئك الذين شاركوا في الثورة العربية Arab Revolt كما إنهم أفردوا نوري سعيد باعتباره الشخصية السياسية العراقية الأكثر قوة ونفوذاً إبان الأربعينات ١٩٤٠ والخمسينات ١٩٥٠. نعم، إنّ نوري سعيد، كما قيل لنا كان ترك الجيش العثماني مباشرةً قبل اندلاع الحرب وهرب الى البصرة. وعندما احتلّ البريطانيون المدينة عام ١٩١٤ تمّ إلقاء القبض على نوري السعيد ونفي الى الهند. وقد تطوع سعيد بعد ذلك ليشارك في الثورة أو التمرّد ولعب دوراً فاعلاً في إقناع الضباط

العراقيين المتردّدين بالمشاركة في حركة الشريف حسين ضد العثمانيين[٣٥]. على النقيض من ذلك، اعتبر الشيعة العراقيون أنفسهم الوطنيون الحقيقيون The real Patriots الذين لم يبقوا مخلصين للعثمانيين وحسب وإنما قادوا حركة الجهاد ضدّ البريطانيين كذلك.

حركة الجهاد كانت لها أصولها في العقد الأول من القرن العشرين عندما خسرت الإمبراطورية العثمانية مقاطعات كبيرة لصالح القوى الأوربية وبدأت في ما بعد تنادي بالوحدة الاسلامية. إنّ السياسات الاسلامية الكلّية للعثمانيين تبلورت أثناء الحرب العالمية الأولى عندما كانت الإمبراطورية تقترب من نهايتها، فاسحةً المجال أمام المجتهدين الشيعة في العراق في الحصول على حرية الحركة، وبالتالي السيطرة أو الهيمنة على حركة الجهاد. وفي أبريل/ نيسان عام ١٩١٥ شارك العلماء الشيعة ورجال القبائل مع القوات العثمانية في محاولة لاستعادة البصرة من قبضة البريطانيين. كان الهجوم العثماني قد اشتمل على معركة ضاربة مع القوات البريطانية قرب الشعيبة، وهي مدينة صغيرة تقع على مسافة عشرة أميال جنوب شرق البصرة. ويظهر من تقارير البريطانيين بأن القائد العثماني سليمان عسكري كان جمع قوة يُعتدّ بها قوامها ٨٠٠٠ الى ١٢٠٠٠ جندي إضافة الى ١٠٠٠٠ أو ٢٠٠٠٠ من رجال القبائل العرب والمتطوعين الدينيين. استغرقت معركة الشعيبة ثلاثة أيام وألحقت خسائر كبيرة بكلا الجانبين المتحاربين. وعلى الرغم من فشل الهجوم العثماني. إلا إنّ الضباط البريطانيين اعتبروا معركة الشعيبة معركة مشاة بالغة القسوة بالنسبة لهم،

في إشارة الى أنّ نجاحهم في كبح العثمانيين أو صدّهم كان أشبه ما يكون بمعجزة الشعيبة – حسب تعبيرهم – (Miracle of Shuayba)[36].

في الذاكرة العراقية الشيعية أصبحت معركة الشعيبة رمزاً للوحدة الاسلامية، بل معْلماً وعلامة فارقة في تأريخ العراق الحديث. إذْ يروي الكتّاب الشيعة أنه بعد نزول البريطانيين في البصرة قام الزعماء الدينيون الشيعة بإصدار فتاوى وأوامر أو بيانات edicts يدعون فيها للدفاع عن الاسلام، كما أرسلوا رجال دين مبعوثين من قِبلهم لحثّ رجال القبائل واستنهاضهم على المشاركة في الجهاد لطرد البريطانيين من العراق. المتطوعون الشيعة كانوا وُضعوا تحت إمرة العثمانيين بعد أن وُزّعوا على ثلاث مجاميع تمّ إرسالها الى القرنة والحويزة والشعيبة. المجموعة التي شاركت في معركة الشعيبة كانت تحت قيادة المجتهد محمد سعيد الحبّوبي وعجمي السعدون الحاكم الأعلى وشيخ قبائل كونفدرالية المنتفك[٣٧]. الشيعة يُعرّفون الحبّوبي على أنه بطل معركة الشعيبة ويعتبرونه الأكثر حماساً ورغبةً في قتال البريطانيين. وتروي النصوص الشيعية بأن الحبوبي كان غادر النجف بأسابيع قبل المعركة من أجل القيام بتحريض واستنهاض العشائر و (تحشيمهم)، مصطحباً معه الشاعرين محمد باقر الشبيبي وعلي الشرقي، وباعتباره (أي الحبّوبي) رجلاً متواضعاً وخجولاً ومتديناً ونقياً ونبيلاً، فإنه – كما يقال – رفض العرض المقدّم إليه من قِبل العثمانيين البالغ خمسة آلاف باون تركي لتغطية مصاريفه، وبدلاً عن ذلك قام الرجل بصرف مبالغ من جيبه الخاص لشراء الطعام والمعدّات للمقاتلين. وعلى امتداد المعركة كان

الحبّوبي في الخط الأول من الجبهة راسماً بذلك شجاعة نادرة وغير اعتيادية، وكان آخر من انسحب من المحاربين باتجاه الناصرية. لم تفُت على ذلك الإنسحاب سوى أيام معدودة حتى توفي الحبّوبي بعدها أثر الحزن أو الغمّ الذي جاء بسبب الاندحار The grief of defeat (الذي لحق به). الشيعة يعتبرون الحبّوبي شهيداً وبطلاً وطنياً، ساخطين على (حقيقة) ما تكتبه كتب التأريخ المطبوعة تحت إشراف الملكية في عدم تعريفه أو التعريف به وبموقفه البطولي الشجاع في الدفاع عن العراق ضد الاحتلال البريطاني[٣٨].

❖ ❖ ❖

على نقيض موقف الشيعة في العراق الذين حاولوا استخدام الأحداث التي أحاطت بتدمير الأمبراطورية العثمانية للاستدلال على التزامهم بالاسلام وعلى وفائهم العراقي الوطني الكبير، فإنّ الشيعة اللبنانيين لم يكونوا موحَّدين حول قراءة واحدة حول هذا الموضوع. إن السؤال المُثار حول مَن وقف مدافعاً عن الامبراطورية العثمانية ظهر الجواب مرتبكاً ومعقّداً في لبنان بسبب الجدل الدائر حول صعود حركة القوميين العرب في نهاية القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩١٦ عندما قام العثمانيون بسحق هذه الحركة. المسيحيون من جانبهم، وتحديداً الأرثذوكس اليونانيين، لعبوا دوراً قيادياً في تطوير موضوعة العروبة كمفهوم ثقافي وسياسي بدءاً من عام ١٨٦٨ عندما دعا ابراهيم اليازجي الى إحياء أو انبعاث قومي عربي. وعلى خلاف المارونيين في جبل لبنان الذين كانوا جغرافياً متمركزين

ويعيشون تحت منظومة خاصة أشبه ما يكون بالاستقلال المحلي بين أعوام ١٨٦١ و١٩١٥، فإنّ مكّونات مسيحية أخرى، وخصوصاً الأرثذوكس اليونانيين، كانوا مختلطين مع المسلمين المهيمنين من سكان سوريا ولبنان. هؤلاء المسيحيون كانوا راغبين بترتيبات سياسية جديدة يمكن أن تمنحهم سيطرة أكثر على شؤونهم الخاصة، فراحوا يتحدّثون عن العروبة والهوية الثقافية واللغوية. كما راحوا يتحدثون عن سوريا ولبنان باعتبارهما وحدة جغرافية وتأريخية، محاولين استعطاف أو استمالة العرب المسلمين الذين كانوا بأمسّ الحاجة الى دعمهم وإسنادهم. ومع ذلك، وحتى القرن العشرين فإنّ مفهوم القومية العربية لم يكن ليلفت انتباه المسلمين السوريين واللبنانيين والذين غالباً ما قبلوا الحكومة العثمانية أو رضوا بها على الأقلّ.

نقطة الانعطاف، وفقاً للرؤية الواسعة الانتشار، هي ثورة تركيا الفتاة أو الشابة عام 1908 Young Turk Revolution[1]. الشباب الاتراك كانوا تخلّوا عن، بل نفروا من سياسة السلطان عبدالحميد الثاني الاسلامية الشمولية. وتبنّوا القومية التركية وحاولوا تمييز أنفسهم ضد المسلمين العرب. هذا التحوّل في السياسية أثار ردود فعل استفزازية قوية في أوساط المسلمين العرب في سوريا ولبنان، فراحوا يبحثون عن ذرائع لإدارة لا مركزية. وفي الحقيقة، إنّ القومية العربية ليس لديها إلا عدد قليل جداً من المؤيّدين والداعمين في الامبراطورية العثمانية ومع ذلك فإنّ فكرة وجود حركة كبيرة أو الترويج لذلك إنما كان من أجل الحصول على قاعدة أو أرضية

١ــ لعلّ المؤلّف يقصد هنا ثورة الشباب التركي، كما يرمز المصطلح، لا أدري ــ المترجم.

بين السوريين واللبنانيين في أواخر القرن العشرين، وذلك بقصد إكراه الناس على اتّخاذ موقف مع أو ضد القومية العربية في الأيام الأخيرة للعثمانيين[٣٩].

وعقب إيجاد لبنان أو تشكيله قدّ م الشيعة رؤى وآراء متباينة حول الماضي. فبعضهم أدّعوا دوراً قيادياً لأنفسهم في حركة القوميين العرب، واحتفظ آخرون كغيرهم من جميع المسلمين في سوريا ولبنان بزعمهم بأنهم كانوا أوفياء للامبراطورية العثمانية حتى عام ١٩٠٨. فيما أنكر آخرون والى الآن أية علاقة لهم مع هذه الحركة المدعومة أو الملهمة مسيحياً (نصرانيا) Christian – inspired movement. محمد جابر آل صفاء كان من بين الشيعة القياديين الذي حاولوا التأكيد على مساهمات الشيعة في القومية العربية. لقد ناقش جابر العلاقات التأريخية المتوتّرة بين العرب والاتراك في مقالات نُشرت في مجلة (العرفان) في الفترة المحصورة بين عام ١٩٣٦ وعام ١٩٣٩ وكذلك في كتاب جاء تحت عنوان (تأريخ جبل عامل). وقد عُرّف الأتراك كعنصر غريب أو أجنبي في الجسم الاسلامي. مُقارناً رغبة العرب في الخلاص من الامبراطورية العثمانية بثوار القبائل العربية ضد الخلافة العباسية التي كان يُهيمن عليها غير العرب. في هذه المقالات أعاد جابر إحصاء نشاطات القوميين العرب في النبطية في الفترة المحصورة بين عام ١٩٠٨ و١٩١٥، مُسلّطاً الضوء على دوره الخاص في الحركة – جنباً الى جنب مع أحمد رضا وسليمان ظاهر. ووفقاً الى جابر، سعت الحركة الى تحريض الشباب على الثورة ضد حركة تركيا الفتاة في دعم مطاليبها لنيل الاستقلال والإصلاح في جبل عامل[٤٠].

في هذا الكتاب، مع ذلك، ذهب جابر الى ما هو أبعد من ذلك، مؤكّداً بأن الشيعة كان تمّ احتواءهم في حركة القوميين العرب وذلك اعتباراً من أوائل عام ١٨٧٧. لقد روى أنه في تلك السنة قام علماء شيعة ووجهاء من جبل عامل بمشاركة الزعماء السنّة في إقامة مؤتمر في دمشق لمناقشة مسألة استقلال سوريا العظمى من الحكم العثماني. وقد انتخب المشاركون عبد القادر الجزائري (الذي قاد المقاومة الجزائرية ضد الفرنسيين في الأعوام من ١٨٣٠ الى ١٨٤٠ – أي طيلة عقد كامل – قبل أن يُجبر على المغادرة الى دمشق عام ١٨٥٥) كأمير في سوريا المستقلة. ويُقال أن الأشخاص الشيعة الأربعة الذين كانوا حاضرين في ذلك اللقاء هم كلٌّ من محمد الأمين، وعلي عُسيران، وعلي الحر الجبعي وشبيب الأسعد[٤١].

إنّ حكاية مؤتمر إسلامي عربي عام ١٨٧٧ كانت ولّدت نزاعاً بين الشيعة في لبنان المعاصر. فبينما قَبِلَ البعض تقرير جابر هذا، اعتبره آخرون نوعاً من الفبركة fabrication. من بين أولئك الذين لم يسألوا عن صدقية الحكاية هم الكتّاب العلمانيون الذين كانوا متلهّفين لتوثيق دور الشيعة في حركة القوميين العرب في سوريا ولبنان، وقليل من الاسلاميين الذين أشاروا إليها باعتبارها دليلاً على قوة ومكانة التشيّع العربي في جبل عامل[٤٢]. ومع ذلك، فما زال هناك من يرفض الحكاية لأنها تعترف أن زعماءهم تآمروا مع المسيحيين (النصارى) على الانسحاب من الأمبراطورية العثمانية. آخرون قالوا، ومثل بقية المسلمين، بأنّ الشيعة في لبنان شاركوا الحركة العربية فقط بعد عام ١٩٠٨ كردّ فعل على القومية التركية[٤٣]. آخرون، وفي مقدّمتهم، أو

أبرزهم، علي الزين كان رفض أصل الفكرة التي تقول بأنّ الشيعة يمكن أن يتصرّفوا أي تصرّف ضد العثمانيين في الوقت الذي كانت الدول الاسلامية تتعرّض لضغوط أوربية جدّية وشديدة. الزعماء الشيعة في جبل عامل، كما يؤكّد زين عارضوا القومية العلمانية للمسيحيين الذين كانوا ينظرون إليهم كعملاء أو وكلاء للقوى الأوربية في سوريا ولبنان، وقد تبنّوا بدلاً عن ذلك الخطّ الاسلامي الشمولي الذي كان مؤيّداً من قِبل المفكّرين المسلمين القياديين في ذلك الوقت أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[٤٤].

الآراء المتضاربة للشيعة اللبنانيين بخصوص حركة القوميين العرب تكشف عن وجود شكوك uncertainties حول موقف المكوّن الشيعي في الداخل اللبناني. إنّ شيعة لبنان استمروا يخبئون شكوكهم هذه حتى النصف الثاني من القرن العشرين عندما ظهروا كوجود سياسي ناشط ونابض بالحياة يطالب بحصته في سلطة الدولة. وكما سوف تقرأ في كلّ فصل من الفصول القادمة، فإنّ النشاط المتنامي لشيعة لبنان سيعكس تطوّراً يلقي بظلاله على شيعة كلٍّ من السعودية والبحرين، والعراق كذلك. جميع المكوّنات أو الوجودات الأربعة هذه دخلت الحقبة الوطنية أو المشهد الوطني من موقع الاندحار السياسي أو الهزيمة السياسية، ولكنّ أبناء هذه المكوّنات بالمقابل أصبحوا أكثر طاقةً واندفاعاً، وراحوا يتحدّون النظام الاجتماعي السياسي الحاكم في بلدانهم.

هوامش الفصل الأول

(١) فائـق حمـدي تحبوب، تأريخ البحريـن السياسـي، ١٧٨٣ ـ ١٨٧٠ (الكويت، ١٩٨٣)، ٣٣ ـ ٤٨.

(٢) جَيْ. جي لوريمر J. G. Lorimer، المعجم الجغرافي للخليج الفارسـي، Gazetteer of the Persian Gulf، (عُمـان ومركـز الجزيـرة العربيـة، 5 pts في مجلدين ـ كلكتـا ١٩٠٨ ـ ١٩١٥، IA: 836 – 41، J. B. KELLY؛ بريطانيـا والخليـج الفارسي، ١٧٩٥ ـ ١٨٨٠ (اكسفورد ١٩٦٨)، ٢٦ ـ ٢٧؛ مثلاً تحبوب، تأريخ البحرين ٣٣ ـ ٥٢، ٦٧، ٧٣.

(٣) انسـكلوبيديا الاسـلام (أو الموسوعة الإسـلامية) ـ طبعة جديدة S. V. ((القطيف)) و((الإحسـاء)) WERNER Ende، النخاولة: التجمّع الشيعي في المدينة، الماضي والحاضر 266 :(1997) 37 D1.

(٤) علي أبا حسـين، دراسـة في تأريـخ آل عتبة، الوثيقة رقـم ١ (يوليو/تموز ١٩٨٢): ٨٣؛ عبدالله بن خالد آل خليفة وعلي أبا حسـين، من تأريخ آل عتبة في القرآن الثمين ـ عشـار الوثيقـة رقم ٢ (يناير/كمسـتعار ثاني ١٩٨٤): ٢٠ ـ ٢٥، خالـد خليفة آل خليفة، تجارة البحريـن منـذ فتح آل عتبة وحتى ظهور النفط الوثيقة رقم ٤ (يوليو ١٩٨٥): ٣٢ ـ ٣٩. cf (العتوب في القرن الثامن عشـر) و(التجارة البحرينية من غزو العتوب وحتى ظهور النفـط)؛ البحريـن خلال العصـور: التأريخ ـ الشـيخ عبدالله بن خالد آل خليفة وميشـيل رايس (لندن ١٩٩٣) ٣٠٢ ـ ٣١٣ و٣٣٩ ـ ٣٤٣. أنظر كذلك محمد عبدالقادر الجاسـم وسوسـن علي الشـاعر: (البحرين: قصة الصـراع السياسـي، ١٩٠٤ ـ ١٩٥٦) n. p 2000 الصفحات ٩، ١٢، ١٦ ـ ١٨، ٢١.

(٥) المقابلة أعيد إخراجها في خير الدين الزركلي، شـهاب الجزيرة في عهد الملك عبدالعزيز ٤ مجلدات (بيروت، ١٩٧٠) ١ : ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٦) قدري قلعجي، موعد مع الشـجاعة: قبَس من بيت عبدالعزيز آل سعود (الكويت، ١٩٧١)

الصفحات: ١٤، ١٤٦، ١٦٧ – ١٦٩، ١٧٢، ١٧٦ – ١٧٧، ٢٤٩ – ٢٥٨، ٢٧٧؛ عمر أبو ظلام. al. et، عبدالعزيز سعود: العبقرية في التحرير والتوحيد والتحضير (الكويت، ١٩٨٤)، الصفحات: ٢٥، ١٧١، ١٨٩ – ١٩١، ٢١٥، ٤٠١، ٤٠٤؛ أحمد عبدالغفور عطار، صقر الجزيرة. 2pts (القاهرة، ١٩٤٦)، ١ : ٢٤٩ – ٢٦١؛ حسن سليمان محمود السيد محمد ابراهيم، تأريخ المملكة العربية السعودية (الرياض ١٩٧٣)، ١٩١؛ عبدالله صالح عثيمان، تأريخ المملكة العربية السعودية، ٢ مجلد (n.p/1984 – 1985)، ٢ : ١٣٧؛ ابراهيم سليمان الجبهان، ما يجب أن يعرفه المسلم من حقائق النصرانية والتبشير (n. p، n. d ، ٣٨ – ٣٩. أنظر كذلك مدوي الرشيد، الشرعية السياسية وإنتاج التأريخ Political Legitimacy and the Production of History في آفاق الجديدة في أمن الشرق الأوسط ed. in New Frontiers in Middle East Security في لينور مارتن (نيويورك ١٩٩٩)، ٣٣ – ٣٥؛ Anon مستعار، تراث الملك عبدالعزيز The Legacy of King Abdul Aziz ، العربية السعودية ١٦ (بحلول ١٩٩٩): ٣ – ٤.

(٧) رابطة عموم الشيعة في السعودية، الشيعة في المملكة العربية السعودية: الجغرافية والسكان ٦ سبتمبر ١٩٨٩، الصفحات: ١ – ٢، ٥؛ و تأريخ الشيعة: التحوّلات الرئيسية . ٦ سبتمبر ١٩٨٩، ١ – ٣؛ حمزة الحسن، الشيعة في المملكة العربية السعودية، مجلدان (بيروت ١٩٩٣)، ١ : ٢٦ – ٣٢؛ محمد سعيد المسلم، القطيف: وعلى ضفاف الخليج (الرياض، ١٩٩١) ٩٥ – ٩٨. أنظر كذلك Lorimer ,Gazetter 2A 645 – 644، 2B: 1536؛ الوكيل السياسي في البحرين الى المقيم السياسي في الخليج الفارسي، ٥ اكتوبر ١٩٥٣، Fo 371/104263/10110/2؛ محمد غانم الرميحي، قضايا التغيير السياسي والاجتماعي في البحرين – ١٩٢٠ – ١٩٧٠ (الكويت ١٩٧٦) Clive Holes 49، لهجة الأمّة، والتمدّن في الشرق الأوسط الناطق بالعربية، Bsoas 55 (1995): 272 – 273.

(٨) يوسف البحريني، الكشكول، ٣ مجلدات (بيروت، ١٩٨٥)، ١ : ٩٩؛ علي بن الشيخ حسن البلادي البحريني، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين (قم، ١٩٨٦)، ١٩، ٢٧، ٣٩؛ هشام محمد الشخص، عالم هاجر من المدنيين والمعاصرين، ٢ مجلد (بيروت، ١٩٩٠ – ١٩٩٨)، ١ : ٢١ – ٢٢، ٢ : ٤٨ – ٥٢، ٢٧ آ؛ محمد عيسى آل مكابس، مو سوعة شعراء البحرين، ١٢٠٨ – ١٩٦٦، ٤. pts في مجلدين (قم، ١٠٩٩٨)، ١، ١ : ٢٠؛ مهدي عبدالله التاجر، أصول اللغة واللغوي في البحرين Language and linguistic Origins in Bahrian: لهجة البحرين في اللغة

العربية (لندن، ١٩٨٢)، ٢، ٧ – ٨، ٣٣ – ٣٤؛ حسن، الشيعة، ١ : ١٥ – ١٩؛ محمد سعيد المسلم، ساحل الضباب الأسود: دراسة تأريخية إنسانية لمنطقة الخليج العربي (بيروت، ١٩٧٠)، ٩٣ – ٩٩؛ idem، القطيف، ٢٠٢؛ محسن الأمين، أعيان الشيعة، ٥٦، مجلّد (بيروت ١٩٦٠) ١ : ٣٢، ٢٢٥؛ محمد حسين المظفر، تأريخ الشيعة (قم، ١٩٧٠)، ١١١، ٢١٦ – ٢٦٣. cf، علي حبيبة، من قضايا التأريخ في البحرين، الوثيقة رقم ٣ (١٩٨٤): ١٠١ – ١٠٢.

(٩) انسكلوبيديا الاسلام، طبعة جديدة s. V0 (قرمطي)؛ سعيد الشهاب، البحرين، ١٩٢٠ – ١٩٧١: قراءة في الوثائق البريطانية (بيروت، ١٩٩٦)، ٤٧؛ محمد بن عبدالله الإحسائي، تحفة المستفيد بتأريخ الإحساء في القديم والجديد؛ بلادي zpts (الرياض، ١٩٦٠)، iii: 1، ٢٥٠ – ٢٥٤، أنوار البدرَيْن، ٢٧٧؛ جوان كول Juan Cole، الفضاء الطاهر والحرب المقدسة Sacred Space and Holy War: السياسة والثقافة والتأريخ للاسلام الشيعي، The Politics and History of Shiite Islam (لندن، ٢٠٠٢) ٤، ٣٢ – ٣٣، ٥٦.

(١٠) رابطة أمة الشيعة في السعودية، الشيعة في السعودية والواقع الصعب والتطلّعات المشروعة (لندن، ١٩٩١)، ٢٨؛ حسن، الشيعة، ١ : ٢٧، ٧٥.

(١١) حسن، الشيعة، ١ : ٢٩، ٨٠ – ٨١، ٢ : ١٦؛ مسلم، ساحل الضباب، ٩٩ – ١٠١؛ جارلس بل كريف charles Belgrave العمود الشخصي PersonalColumn (لندن، ١٩٦٠)، ٦٥، ١٩١؛ سيرجنت R. B. Serjent، جماهير السماكين وشباك السمك في البحرين Fisher – Folk and Fish – Traps in al – Bahrain، BSDAS 31 (1968): الصفحات ٤٨٩، ٥٠٦ – ٥٠٧؛ فؤاد خوري، القبيلة والدولة في البحرين Tribe and State in Bahrain: التحوّل في السلطة الاجتماعية والسياسية في دولة عربية TheTransformation of social and Political Authority in an Arab state (شيكاغو، ١٩٨٠)، ١٠٥، ١١٢ – ١١٣.

(١٢) رابطة أمة الشيعة في السعودية، تأريخ الشيعة، التطلّعات الرئيسية، ١؛ انسكلوبيديا الاسلام، طبعة جديدة (katif s. 70) القطيف.

(١٣) فؤاد الحَمَد، الشيخ حسن علي البدر القطيفي (بيروت، ١٩٩١)، ٩٧ – ١٠١.

(١٤) تاجر، القبيلة والدولة Tribe and State، ٢٨ – ٢٩.

(١٥) خوري، القبيلة والدولة Tribe and State، ٢٨ – ٢٩.

(١٦) مستعار Anon، البحرين: المسار الاقليمي ومستقبل الحركة الاسلامية الثورة الاسلامية ١٠٢ (سبتمبر ١٩٨٨): ٢٧؛ حركة حرية البحرين Bahrain Freedom

26 Movement أغسطس ١٩٩٦، ٢٥ ديسمبر ١٩٩٦، ١٩ يناير ١٩٩٧، ١٠ فبراير ١٩٩٧، ٣ مايس ١٩٩٧، ١٩ حزيران ١٩٩٧، و٢٠ يوليو ١٩٩٧، http: llvob. org؛ شهابي، البحرين، ٩. انظر كذلك يوسف البحريني، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم الرجال الحديث (النجف، ١٩٦٦) ٤٤٢؛ يوسف الفلكي، قضية البحرين بين المدّ والهدير (n. p,n. d)؛ ١٠ – ١٦؛ محمد غانم الرميحي، البحرين: مشكلة التغيير السياسي والاجتماعي (بيروت، ١٩٩٥)، ٢٨٧.

(١٧) ناصر خسرو، سفرنامة أبو معين حميد الدين ناصر بن خسرو .ed محمد دبير سياكي (طهران، ١٩٥٦)، ١٠٩ – ١١٠؛ انسكلوبيديا الاسلام، طبعة جديدة، s. v (Karmatir) قرمطي؛ وليم بلكريف Willian Palgrave رواية شخصية لرحلة سنة كاملة في مركز وشرق العربية السعودية. A Personal Narrative of a year's Tourney through Central and Eastern Arabia1862 – 1863 (لندن، ١٨٦٩) ٣٦٨؛ رويمر s. m zwemer، العربية: مهد الاسلام The Crale of islam (نيويورك، ١٩٠٠) ١١٥ – ١١٦. جون فلبي John philpy، قلب الجزيرة العربية The Heart of Arabian، ذكريات سفر واكتشاف، مجلدات (لندن، ١٩٢٢)، ١ : ٧؛ جبيبة، من قضايا التأريخ، esp 107 – 110.

(١٨) حسن، الشيعة، ١ : ١٠٦ – ١١١، ١٢٤ – ١٣٠، ١٥٣ – ١٥٤، cf عثمان بن بشر، عنوان المجد في تأريخ نجد، 2pts (بيروت، ١٩٦٧)، ١ : ٩٩ – ١٠٠، ٢ : ٢٧٧ – ٢٧٩؛ حسين بن غنام، تأريخ نجد (القاهرة، ١٩٦١)، ١٧٩، ١٨٢ – ١٨٧، ١٩٢ – ١٩٥.

(١٩) مسلم، واحة، ٢٦٠ – ٢٦٣؛ حسن، الشيعة، ١ : ٣٥١ – ٣٥٢، ٢ : ٩ – ١٦، ٢٧؛ رابطة أمة الشيعة في السعودية، الشيعة في السعودية، ٣٩؛ حسن الصفار، الشيخ علي بلادي القطيفي القديهي (بيروت، ١٩٩٠)، ٤٨ – ٥١؛ مستعار Anon مدى فعالية آل سعود في الإحساء والقطيف، الثورة الاسلامية ١٠٢ (سبتمبر ١٩٨٨): ١٨ – ٢٢ أنظر كذلك كيدوستاينبرغ Guido Steinberg (الشيعة في المحافظة الشرقية للعربية السعودية (الإحساء)، ١٩١٣ – ١٩٥٣، الشيعة الإثنا عشرية في الأزمان المعاصرة: الثقافة الدينية والتأريخ السياسي The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture And Political History ed. Rainer Brunner And Werner Ende (ليدن، ١٩٨٥) ٣١ – ٣٥؛ فؤاد عجمي، قصر الاحلام للعرب The Dream Palace of the Arabs (نيويورك ١٩٩٨) ١٥٣ – ١٥٤.

(٢٠) اسحاق نقاش، شيعة العراق، الطبعة الثانية (برنستون ٢٠٠٣) الصفحات ١٤ – ١٥،

٢٥ – ٤٨؛ تقرير حول الجزيرة العربية بقلم نقيب زيد طالب بي، ٣ أغسطس ١٩٠٤ ... (راجع الهامش بالكامل في ملف الهوامش باللغة الانكليزية – المترجم)، الادارة العثمانية للعراق، ١٨٩٠ – ١٩٠٨ كوخان سيتنسايا أطروحة دكتوراه من جامعة مانجستر ١٩٩٤ الصفحات ٢٢٢ – ٢٤٤، ٢٧٥ – ٢٨٠، ٣٢٧؛ ثوماس إيخ Thomas Eich أبو الهدى، الرفاعية والتشيّع في العراق الحمداني 80 D1 (2003): 143، ١٤٨، ١٥١.

(٢١) أيلي قدوري، انكلترا والشرق الأوسط: دمار الامبراطورية العثمانية، ١٩١٤ – ١٩٢١ (لندن، ١٩٥٦)، ١٥٩ – ١٦١، ٢٠٣؛ (ومصادر أخرى يمكن مراجعتها في ملحق الهوامش باللغة الانكليزية – الهامش المذكور رقم

(٢١) – المترجم) ...؛ محمد مهدي البصير، تأريخ القضية العراقية، الطبعة الثانية (لندن ١٩٩٠)، ١ : ٤٤ – ٤٥؛ صلاح الدين الصبّاغ، فرسان العروبة في العراق، مذكّرات عبدالمحسن السعدون ودوره في تأريخ العراق السياسي المعاصر (بغداد ١٩٧٨)، ١٥، ٢٩ – ٣١، ٤٥ – ٤٧، عبدالرزاق أحمد الناصري، نوري السعيد ودوره في السياسة العراقية حتى عام ١٩٣٢ (بغداد، ١٩٨٧)، ١٥ – ١٧، ٢١، ٢٨، ٣١؛ عقيل الناصري، الجيش والسلطة في العراق الملكي، ١٩٢١ – ١٩٥٨ (دمشق، ٢٠٠٠)، ٤٣، ٥٥، قائمة من ضباط عثمانيين سابقين يمكن أن توجد في كتاب أحمد الزيدي، البناء المعنوي للقوة المسلّحة العراقية (بيروت، ١٩٩٠) ٤٣٣ – ٤٤٣.

(٢٢) كمال سالبي، بيت بعدة قصور A house of Many Mansions: تأريخ لبنان يُعاد تقييمه (بيركلي، ١٩٨٨)، ٨٧، ٩٠ – ٩١، ١١٩، ١٣٧؛ تأريخ لبنان الحديث The Modern History of Lebanon (لندن، ١٩٦٥) الصفحات xvi – xvii؛ اليزابيث بيكارد Elizabeth Picard، لبنان بلد ممزّق Lebanon, a Shattered Country، أساطير وحقائق عن الحروب في لبنان، مترجم؛ فرانكلين فيليب Franklin Philip (نيويورك، ١٩٩٦) ١٣ – ١٥.

(٢٣) محمد بن حسن الحر العاملي، آمال العمل، مجلدان (بغداد، ١٩٦٤)، ١ : ١٤٣؛ محسن الأمين، خطط جبل عامل (بيروت، ١٩٦١)، ٣٥ – ٣٧، ٤٦، ٦٥ – ٦٧؛ أعيان الشيعة، ١ : ٣٠؛ أحمد رضا، المتاولة أو الشيعة في جبل عامل، العرفان ٢، (١٩١٠): ٢٣٩ – ٢٤٠؛ محمد كرد علي، كتاب خطط الشام، PTS 6 في ثلاث مجلدات، (دمشق ١٩٢٥ – ١٩٢٨) ٣ : ٦، ٢٥٢؛ محمد تقي الفقيه، جبل عامل في التأريخ (بيروت، ١٩٨٦)، ٣٣ – ٤٣؛ علي مروّة، التشيّع بين جبل عامل وإيران (لندن، ١٩٨٧)، ١٢ – ١٣؛ محمد كاظم مكي، منطلق الحياة الثقافية في جبل عامل (بيروت، ١٩٩١) ٦١؛ علي ابراهيم درويش، جبل عامل، ١٥١٦ – ١٦٩٧: الحياة السياسية

والثقافية (بيروت، ١٩٩٣)، ٢٥؛ هاشم عثمان، تأريخ الشيعة في سهل بلاد الشام الشمالي (بيروت، ١٩٩٤)، ٢٥؛ نوال فياض، صفحات من تأريخ جبل عامل في العهدين العثماني والفرنسي (بيروت، ١٩٩٨)، ١٨.

(٢٤) أمين، خطط جبل عامل، ٦٧ – ٧١؛ مظفر، تأريخ الشيعة، ١٦٣ – ١٦٨؛ مروّة، التشيّع، ١٤، ١٦؛ عثمان، تأريخ الشيعة، ٤٧، السالبي، بيت بعدة قصور House of Many Mansions، ١٤، ١١٨.

(٢٥) عثمان، تأريخ الشيعة، ١٠٨ – ١١٣؛ صالح ابن يحيى، تأريخ بيروت، فرانسس هورس وكمال سليبي (بيروت، ١٩٦٩)، ٢٧ – ٢٨، ١٩٥؛ تنوس الشدياق، كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان، مجلدان (بيروت، ١٩٧٠)، ٢ : ٢٠٨، ٣٠١؛ محمد علي مكي، لبنان، ٦٣٥ – ١٥١٦، من الفتح العربي الى الفتح العثماني (بيروت، ١٩٧٧)، ٢١٣ – ٢٣٢، ٢٦٣ – ٢٦٦؛ محمد كوراني، الجذور التأريخية للمقاومة الاسلامية في جبل عامل (بيروت، ١٩٩٣)، ٥٥ – ٦٠، ٦٣؛ محمد زعيتر، الموارنة في لبنان قديماً وحديثاً (بيروت، ١٩٩٤)، ٥٥ – ٥٧؛ عبدالرحيم أبو حسين، الشيعة في لبنان والعثمانيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر The Shiites in Lebanon and the Ottomans in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (راجع هذا العنوان بالكامل في الهامش المذكور في الأصل – المترجم)، (روما، ١٩٩٣)، ١٠٩ – ١١١؛ سليبي، بيت بعدة قصور، ١٤، ١٠٣ – ١٠٤.

(٢٦) استيفانوس الدويهي، تأريخ الأزمنة، ١٠٩٥ – ١٦٩٩ (بيروت، ١٩٥١)، ٣٠٨، ٣٢٩؛ فيليب الخازن، كسروان عبر التأريخ، (١٩٧٠و Harisa)، الصفحات ١٨ – ١٩، ٣١ – ٣٧، ٤٢ – ٤٦؛ بولس قرعلي، فخر الدين المعني الثاني أمير لبنان؛ إدارته وسياسته، ١٥٩٠ – ١٦٥٣ (بيت شباب، ١٩٣٧)، ٣٦ – ٤١؛ يوسف أبي صعاب، تأريخ الكفر، كسروان وعصورها (بيروت، ١٩٨٥)، ٧٣، ٧٦ – ٨١، ٨٨؛ بولس نُجيم، القضية اللبنانية (بيروت، ١٩٩٥)، ٨٤، ٩٦؛ أنيس صايغ، لبنان الطائفي (بيروت، ١٩٥٥) ٨٦ – ٨٧، ٩١؛ سليمان ظاهر، جبل عامل في الحرب الكونية (بيروت ١٩٨٦)، ٢٢ – ٢٣؛ زعيتر، المارونية، ٥٧ – ٥٨، ٩٥، ١٣٨ – ١٣٩؛ أمين، خطط جبل عامل، ٧٢؛ مكي، منطلق الحياة الثقافية، ٩٩ – ١٠٠؛ درويش، جبل عامل، ١٢٨؛ سليبي، بيت بعدة قصور، ١٠٥ – ١٠٦، ١٢٦؛ ريجارد فان ليوين Richard Van Leeuwen، الوجهاء ورجال الدين في جبل لبنان Notables and clergy in Mount Lebanon: شيوخ الخازن والكنيسة المارونية، ١٧٣٦ – ١٨٤٠ (ليدن، ١٩٩٤) ٨٢ – ٨٣، ٨٥، ١٠٦، ١٤٩ – ١٥٠، ١٧٨ – ١٧٩؛ ليلى فواز، مناسبة

للحرب، An Occasion for War: الصراع الأهلي في لبنان ودمشق في عام ١٨٦٠، (لندن ١٩٩٤)، ١٣، ١٥.

(٢٧) رضا، المتاولة، ٢٣٧، ٢٤١ – ٢٤٢؛ أمين، خطط جبل عامل، ٥٢؛ أعيان الشيعة، ١ : ١٦؛ فقيه، جبل عامل، ٣١ – ٣٢؛ علي الزين، للبحث عن تأريخنا في لبنان (سيدون، ١٩٧٣)، ٤٨٠ – ٤٨١؛ درويش، جبل عامل، ٢٧؛ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، صفحات من تأريخ جبل عامل (بيروت ١٩٧٩)، ٩٦ – ٩٧؛ مكي، منطلق الحياة الثقافية، ٦٥؛ منذر جابر، الشيعة في جبل عامل بين المبدأية والحفاظ على الذات، المنطلق ١٠٥ (١٩٩٣): ٦٤ – ٦٦؛ مجيد حلاوي، لبنان تحدّى: موسى الصدر والمجتمع الشيعي (Boulder,colo. ,1992)، ٣٣. أنظر كذلك أحمد ابن محمد الخالدي الصفدي، لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني، ed أسد رستم وفؤاد البستاني (بيروت، ١٩٦٩)، ١٦، ٦٦، ٦٩ – ٧٠، ٧٦، ٩٢، ١٣١، ١٣٧، ١٥٠.

(٢٨) زين، للبحث عن تأريخنا، ٤٨٥ – ٦٠٣؛ محمد جابر الصفاء، تأريخ جبل عامل، الطبعة الثانية (بيروت n. d)، ١٠٤، ١١٧ – ١٣٨؛ حيدر رضا الركيني، جبل عامل في قرن، ١١٦٣ – ١٢٤٧ (بيروت، ١٩٩٨)، ١١، ٥٢ – ٥٣، ٩٩ – ١٠٠؛ فؤاد عجمي، الإمام المغيب The Vanished Imam: موسى الصدر وشيعة لبنان (إثاكا، ١٩٨٦)، ٥٢ – ٥٤؛ حلاوي، لبنان تحدّى، ٢٠ – ٢١، ٣٤ – ٣٥.

(٢٩) عبدالرحيم أبو حسين، القيادات المحلية في سوريا Provincial Leaderships in Syria، ١٥٧٥ – ١٦٥٠ (بيروت، ١٩٨٥)، ١٣٠، ١٣٤، ١٤٤، ١٤٨ – ١٥٢؛ الرؤية من استانبول: لبنان، وإمارة الدروز في وثائق المحكمة العليا العثمانية، ١٥٤٦ – The View from Istanbul: Lebanan and the Druze 1711 Emirate in the Ottoman Chancery Documents ,1546 – 1711 (لندن، ٢٠٠٤)، ١٢٧؛ idem الشيعة في لبنان، ١١٤ – ١١٥؛ سليبي، بيتُ بعدة قصور، ١٤٤ – ١٤٥؛ انسكلوبيديا الاسلام، طبعة جديدة، s. v. (هرفوس)؛ عجمي، الإمام المغيّب، ١٢٧ – ١٢٨؛ حلاوي، لبنان تحدّى، ٣٥ – ٣٦، ٩٠، ١٥٠ – ١٥١؛ هاني فحص، الشيعة والدولة في لبنان: معالم في الرؤية والذاكرة (بيروت، ١٩٩٦) ٩٢ – ٩٣؛ درويش، جبل عامل، ١٠٧ – ١١٦، ١٤٠، ١٥٠ – ١٥١، ٢٢٩، ٢٣١.

(٣٠) العلاقات مع ابن سعود، ١٢ يناير ١٩١٧، FO 371/3044/35392؛ شكسبير الى السير بيرسي كوكس، طرد رسالة محوّلة رقم ٢ في Jacob Goldberg، احتلال عام ١٩١٣ السعودي للاحساء يُعاد تقييمه، Mes 18 (1982): 22 – 25.

(٣١) شكسبير الى المقيم السياسي (المندوب السامي) Political Resident في الخليج

الفارسي، ٤ يناير ١٩١٥، No. s13,Fo 371/2473/30472؛ بريطانيا العظمى، دائرة الوكيل المدني، عرب ما بين النهرين The Arab of Mesopotamia (البصرة، ١٩١٧)، ٤٥ – ٤٧؛ المندوب السامي السياسي في الخليج الفارسي الى ابن سعود، ١٤ حزيران/يونيو ١٩٢٣، العدد ١٧٣ لعام ١٩٢٣، 10 R/15/2/74، جاكوب كولدبيرج Jacob Goldberg السياسية الخارجية للعربية السعودية: سنيّ التقويم (الفقالة في التكوين) The Foreign Policy of Saudi Arabia: The Formative Years 1902 – 1918 (Cambridge Mass, 1986)، ١٢٤، ١٣١، ١٤٥ – ١٤٧، ١٩٦ – ١٩٨؛ جي بي كيلي J. B. Kelly الحدود العربية الشرقية، (نيويورك، ١٩٦٤)، ١١٢ – ١١٣؛ جون فيلبي John Philby، العربية السعودية (لندن، ١٩٥٥)، ٢٦٩، ٢٧٤.

(٣٢) قلعجي، موعد مع الشجاعة، ١٤٥ – ١٦٣، ١٦٩ – ١٧١؛ أبو زلام، عبدالعزيز آل سعود، ٢٥، ٥١، ١٦٩، ٤١٩ – ٤٢٠، ٤٢٨، ٤٣٧ – ٤٣٩؛ مديحة أحمد درويش، تأريخ الدولة السعودية حتى الربع الأول من القرن العشرين، الطبعة الثانية، (جدّة، ١٩٨٣)، ٨٤.

(٣٣) حسن، الشيعة، ٢ : ٨٠ – ٨٢، ١٠١ – ١٠٤، ١١٥ – ١١٦؛ مستعار، السياسة الخارجية السعودية، بداية النهاية، الثورة الاسلامية ٤٥ (يناير ١٩٨٤): ١١. أنظر كذلك محمد جلال كشك، السعوديون والحل الاسلامي: مصدر الشرعية للنظام السعودي، طبعة رابعة (القاهرة، ١٩٨٤)، ٤٥٩ – ٤٦٠؛ ترجمة معاهدة بين ابن سعود والأتراك، ١٥ مايو ١٩١٤، Fo 371/2769/236112

(٣٤) مستعار، الزعيم أحمد بن الشيخ مهدي نصر الله، الثورة الاسلامية ١٠٤ (نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩٨٨): ٤٣ – ٤٤؛ رابطة أمة الشيعة في السعودية، الشيعة في السعودية، ٥١ – ٥٤؛ حسن على آل بدر القطيفي، دعوة الموحّدين الى حماية الدين (النجف، ١٩١١)، ٢ – ٢٤؛ أحمد، الشيخ حسن علي البدر القطيفي، ١١٢ – ١١٤، ١١٧؛ حسن، الشيعة، ١ : ٣٣٠، ٣٤٥، ٢ : ١٠٦ – ١٠٩. راجع أيضاً ستاينبيرج Steinberg الشيعة في المحافظة الشرقية The Shiites in the Eastern Province الصفحة ٢٤٥.

(٣٥) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث، ٦ مجلدات، (بغداد، ١٩٦٩ – ١٩٧٨)، ٤ : ٧٢ – ٧٧؛ حسن العلوي، دولة الاستعارة القومية: من فيصل الأول الى صدام حسين (لندن، ١٩٩٣)، ٣٣ – ٣٤؛ علاء اللامي، نصوص مضادة: دفاعاً عن العراق، الشعب، الوطن والهوية (n. p,n. d)، vv؛ ناصري، الجيش

والسلطة، ٤٥ – ٤٧، ٥٠. راجع كذلك ابراهيم الراوي، من الثورة العربية الكبرى الى العراق الحديث: ذكريات (بيروت، ١٩٦٩)، ١٩ – ٢٢؛ محمد رؤوف الشيخلي، مراحل الحياة في الفترة المظلمة وما بعدها، مجلدان، (البصرة، ١٩٧٢)، ٢ : ٣٨٦ – ٣٨٧، ٤٠٩؛ ناصري، نوري سعيد، ٣٨ – ٥٦، ٨٣ – ٨٥؛ كمال مظهر أحمد، صفحات من تأريخ العراق المعاصر، دراسات تحليلية (بغداد، ١٩٨٧)، ٤٩ – ٥٠، ٧٥ – ٧٧؛ صبّاغ، فرسان العروبة، ١٥؛ قدوري، The Chatham House Version, 255.

(٣٦) أي جَـيْ باركر A. J. Barker، الحرب المهملة The Neglected War، بلاد ما بين النهرين Mesopotomia، ١٩١٤ – ١٩١٨ (لندن، ١٩٦٧)، ٧٦ – ٧٧؛ روسيل برادون Russell Braddon، الحصار The Siege (لندن، ١٩٦٩)، ٢٥ – ٢٦؛ أرنولد ولسن، الولاءات: بلاد ما بين النهرين Loyalties: Mesopotamia، ١٩١٤ – ١٩١٧ (لندن، ١٩٣٠)، ٢٢ – ٢٣، ٣٣ – ٣٥.

(٣٧) محمد رضا الشبيبي، يوم الشعيبة، العرفان ٦ (١٩٢١): ٣٠٨ – ٣٠٩؛ عبدالشهيد الياسري، البطولة في ثورة العشرين (النجف، ١٩٦٦)، ٦٨ – ٧٨؛ حسن الأسدي، ثورة النجف على الانكليز أو الشرارة الأولى لثورة العشرين (بغداد، ١٩٧٥)، ٩١ – ٩٢؛ حسن شبّر، دور علماء الدين في الجهاد، الجهاد ٣٦٥، (٧ نوفمبر ١٩٨٨): ٧؛ خطيب الطريحي، واقعة الشعيبة ضد الاحتلال الانكليزي، الموسم ١٩ (١٩٩٤) ٣٤١ – ٣٤٤؛ مستعار، الحركة الاسلامية في العراق، (بيروت، ١٩٨٥)، ٣٨ – ٤٠؛ سليم الحسني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، ١٩٠٠ – ١٩٢٠ (بيروت، ١٩٩٥)، ٧٩، ٨٤، ١٠١؛ علي الأحمد – ، النجف ومقاومة الاستبداد الداخلي والاستكبار الخارجي، المنطلق ٧٧ (١٩٩١): ١٠٣، ١٠٥؛ خالد حمود السعدون، العودة القبيلة في البصرة، ١٩٠٨ – ١٩١٨ (الكويت، ١٩٨٨)، ٢٧٧ – ٢٧٨؛ بيرجين ليزارد، شيخ محمد الخالصي (١٨٩٠ – ١٩٦٣) ودوره السياسي في العراق وإيران في أوائل القرن العشرين ١٩١٠ – Shaykh Muhammad al – Khalisi and His Politcal 1920 Role in Iraq and Iran in the 1910s and 1920s in Brunner and Ende , The Twelver Shia, 226 – 27.

(٣٨) فريق المزهر الفرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها (بغداد، ١٩٥٢)، ٣٦ – ٣٧؛ علي الشرقي، الاحلام، (بغداد، ١٩٦٣)، ٩٧ – ٩٩؛ علي الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، الطبعة الثانية ١٢ مجلد (قم، ١٩٨٨)، ٩ : ١٤٩ – ١٥٠؛ علي الوردي لمحات، ٤ : ١٢٩ – ١٣٠، ١٣٤، ١٤٦؛ رؤوف الواعظ، الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث، ١٩١٤ – ١٩٤١ (بغداد، ١٩٧٤)،

٢٨ – ٣٢؛ حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق (باريس، ١٩٨٩، ٦٤؛ مستعار، محمد سعيد الحبوبي، التيار الجديد ٢٤ – ٢٥ (١٧ ديسمبر ١٩٨٤): ٢٥؛ أحمد الحبوبي Intineraire al – nationaliste arabe Mal63 ( ) ((يناير – آذار ١٩٩٩): ١١٢، ١١٦؛ سعيد السامرائي، الطائفية في العراق: الواقع والحل (لندن، ١٩٩٣)، ١١١. راجع كذلك علي البازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية طبعة ثانية (بغداد، ١٩٩١)، ٦٢ – ٦٣، ٧٣ – ٧٤.

(٣٩) جورج أنتونيوس، الصحوة العربية The Arab Awakening: قصة الحركة القومية العربية (نيويورك، ١٩٤٦)، ٩٥، ١٠٦؛ محمد جميل بيهوم، قوافل العروبة ومواكبها خلال العصور 2pts (بيروت ١٩٤٨)، ٢ : ٢١؛ idem، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب (بيروت، ١٩٥٧) esp 153 – 158؛ زين N. Zeine زين، العلاقات العربية التركية وظهور القومية العربية Arab – Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism. (بيروت، ١٩٥٨، ٧٥، ٨٠، ١٢٤؛ توفيق بيرو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ – ١٩١٤ (دمشق، ١٩٩١)، ٤٧٩ – ٤٨٤، ٤٩٩ – ٥٠٠. أنظر كذلك عديد دويشةAdeed Dawisha ، القومية العربية في القرن العشرين: من الانتصار الى اليأس Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair (برنستون، ٢٠٠٣)، ٢٩ – ٣٠، ٣٣؛ إرنست دون c. Ernest Dawn أصول القومية العربية The Origins of Arab Nationalism ed رشيد خالدي. etal (نيويورك، ١٩٩١)، ١٦، ١٩، ٢٣؛ فيليب خوري، Philip Khoury , Urban Notables and Arab Nationalism سياسات دمشق The Politics of Damascus 1860 – 1920 (كامبريج، ١٩٨٣)، ٥٣ – ٧٤؛ Sukru Hanioglu، الأتراك الشباب في المعارضة (حركة تركيا الفتاة) (اكسفورد، ١٩٩٥)، ٢١١، ٢١٦؛ حسن كيالي، العرب وتركيا الفتاة: العثمانية، العروبة، الاسلاموية في الامبراطورية العثمانية Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Eupire , 1908 – 1918 (Berkerly ,1997) الصفحات ١٢ – ١٣، ٨٤، ١١٤ – ١١٥، ٢٠٨ – ٢١٠، ٢١٢.

(٤٠) محمد جابر الصفاء، الحركة العربية في جبل عامل (١) وصفحات من تأريخ جبل عامل (١١) العرفان ٢٩ (١٩٣٩): ٧٧٧ – ٧٧٨، ٩٠٠ – ٩٠١.

(٤١) جابر، تأريخ جبل عامل، ٢٠٦ – ٢١٦. أنظر كذلك عادل الصلح، سطور من الرسالة: تأريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧ (بيروت، ١٩٦٦)، ٧١،

٩٤ – ١٠٠، ١٤٣ – ١٤٨؛ صابرينا ميرفن Sabrina Mervin (راجع العنوان بالكامل باللغة الفرنسية في أصل الهوامش Un reformisme chiitte، وموضوعه عن جبل عامل والشيعة والامبراطورية العثمانية – المترجم) (باريس، ٢٠٠٠، ٣٣١ – ٣٣٤.

(٤٢) أمين، أعيان الشيعة، ٤٣ : ٣٠٠، علي مروّة، تأريخ جُبع؛ مديحة وهادي روحه (بيروت، ١٩٦٧)، ٣٦٤ – ٣٧٠؛ كورانـي، الجذور التأريخية، ١١٧ – ١١٨؛ علي عبدالمؤمن شعيب، مطالب جبل عامل: الوحدة والمساواة في لبنان الكبير، ١٩٠٠ – ١٩٣٦ (بيروت، ١٩٨٧)، ٤٩؛ وضّاح شرارة، الأمة القلقة: العامليّون والعصبية العامليّة على عتبة الدولة اللبنانية (بيروت، ١٩٩٦)، ١١٧ – ١١٨.

(٤٣) زين، العلاقات العربية – التركية Zeine , Arab – Turkish Relations، esp 73؛ حسن محمد سعد، جبل عامل بين الأتراك والفرنسيين، ١٩١٤ – ١٩٢٠ (بيروت، ١٩٨٠)، ٢٧ – ٢٨؛ غسّان أحمد عيسى، الحركة العربية في جبل عامل، ١٨٦٥ – ١٩٢٠، أمل ٥٤٣ – ١٧ يونيو/حزيران ١٩٨٨)، ٥٢ و٥٤٤ (٢٤ يونيو ١٩٨٨): ٦٠.

(٤٤) علي الزين، آثار العنعنات في تأريخنا، العرفان ٥٨ (١٩٧٠): ٣١ – ٤١؛ idem للبحث عن تأريخنا، ٢٣ – ٣٥؛ مصطفى محمد بازي، جبل عامل في محيطه العربي، ١٨٦٤ – ١٩٤٨ (بيروت، ١٩٩٣)، ٣١ – ٣٤؛ فحص، الشيعة والدولة في لبنان، ٢٧ – ٢٨.

الفصل الثانى

سياسة الاحتواء في الخليج الفارسي

Containments Politics in the Persian Gulf

سياسات الدول تجاه الشيعة في أقطار الخليج تتباين وتتناقض من قطرٍ إلى آخر، وغالباً ما تظهر قضية التناقض هذه واضحة في كلٍّ من العربية السعودية والبحرين اللتين سوف نناقشهما في هذا الكتاب. خذ مثال على ذلك الكويت. إنّ غزو صدام حسين لهذا البلد عام ١٩٩١ واحتلاله وضَعَ العلاقة بين الشيعة الكويتيين الذين يُشكّلون الأقلّية من السكان ٢٥٪ والسنّة من عائلة آل الصباح الحاكمة فيه تحت الاختبار. فبينما شكّل الشيعة العمود الفقري للمقاومة الكويتية ضد اللاحتلال العراقي هذا، متحمّلين الوطأة الثقيلة بسبب ذلك، كان أعضاء من عائلة آل الصباح قد هربوا الى العربية السعودية. ومع ذلك، ومع عودة آل الصباح في يقظة حرب الخليج، وضعَ الشيعة تحفّظاتهم ضد العائلة الحاكمة جانباً، مؤكّدين ولاءهم مرة أخرى للأمير جابر الصباح، ناظرين إليه باعتباره رمزاً للوحدة الوطنية.

ترى، ما هو الشيء الذي يوضّح الموقف الإيجابي للشيعة تجاه العائلة الحاكمة في الكويت؟ إنّ المشاعر والأحاسيس الوطنية الكويتية الناتجة عن الغزو العراقي إنما هي عامل واحد فقط، أما العامل الآخر الذي لا يقلّ أهمية عن ذلك فهو السياسة المتسامحة لآل الصباح تجاه الشيعة الكويتيين على امتداد القرن العشرين، وهي سياسة لم تحاول أن تجرّد هؤلاء الشيعة

من كبريائهم أو تخدش كرامتهم على الرغم من أنّ آل الصباح يُصنَّفون أو يميَّزون ضد الشيعة الكويتيين، وإنّ الشيعة هم خارج الدائرة الداخلية للسلطة، لكنّ هذه الشريحة الشيعية كانت لعبت دوراً مهماً في الاقتصاد، وإنّ أعضاءها شاركوا في البرلمان وحازوا على مواقع في الجيش والشرطة. ونتيجة لذلك، فإنّ الشيعة يفخرون بهويتهم الكويتية، وكثيراً ما كانوا يشعرون بـأنّ مصيرهم مرتبط مع مصير تلك العائلة المالكة. وهي حقيقة مُعترفٌ بها من قِبل الشيعة وخصومهم، وكذلك من قِبل الكتّاب الغربيين[١].

على نقيض الكويت، التي اتّخذ حكامها خطوات جادة لدمج الشيعة في كيان الدولة، فإنّ العوائل الحاكمة في كلٍّ من السعودية والبحرين غالباً ما نظروا الى الشيعة نظرة عدائية. وهذه المشكلة تُلحظ بشكل خاص في العربية السعودية، حيث يَنظر الحكام ورجال الدين في المملكة الى الشيعة وكأنهم خارج دائرة الاسلام أو بعيدين عنها.

تحت ظلّ الوهّابية
Under The Shadow of Wahhabism

نحن عرب ولكنّ
أرضنا أصبحت مقفرة.
ونحن الذين نعيش عليها أصبحنا
أناساً بلا هوية...
اللهم، امنحنا جنسية أمريكية
لعلّنا نعيش بكرامة
في الأقطار العربية[٢][١]

هذه الأبيات الشعرية إنما هي (نفثة مصدور) لشيعي سعودي يختزن يأس وألم أقلّيته الصغيرة في السعودية. فبعد قرابة القرن على قيام ابن سعود بغزو منطقة الإحساء والقطيف عام ١٩١٢، ترى الشيعة مازالوا غير قادرين على الموائمة بين هويتهم الوطنية والطائفية (أي المذهبية – المترجم)، وهي مشكلة يعزونها الى فشل آل سعود في إيجاد عقود أو معاهدات تمكّنهم من توحيد الشرائح والمكونات والتيارات الدينية المختلفة في إطار المملكة. الشيعة من جانبهم ينظرون الى مشروع تشكيل الدولة السعودية على إنه

١– يمكن الرجوع الى النصّ الشعري لهذه الأبيات بالضبط كما جاءت في نصّها العربي والتي استقاها الكاتب من صحيفة (الثورة الإسلامية) العدد ٨٨ يوليو/تموز ١٩٨٧ ليستشهد بها على ما يريد الوصول إليه، راجع الهامش المذكور في ملحق الهوامش – المترجم.

انتصار لنجد مع ثقافتها العشائرية وإسلامها الوهابي البيوريتاني المتطرّف (puritanical Wahhabi Islam[1]) على التجمّعات المستقرة والسكان المسلمين الأكثر تسامحاً في الحجاز والإحساء. إنّهم يوكّدون، متّهمين ابن سعود وأعقابه بأنهم تعاملوا مع المواطنين السعوديين وكأنهم رعاياهم أو مرؤسيهم their subjects ولم يقوموا بأية محاولة جادّة لبناء دولة تعتمد على الشراكة بين المكوّنات المختلفة والمتعددة في المملكة.

قبل ازدياد عائدات النفط التي حصلت في الخمسينات ١٩٥٠، كانت القوة أو الغلبة هي الغِراء glue الذي جعل الدولة السعودية متماسكة مع بعضها. العائلة الحاكمة كانت استأنست احتكار السلطة والموارد الاقتصادية، وراح أفرادها يحرّضون على تبنّي مفهوم الوطنية الذي جعل السعوديين يضعون كامل ولائهم وإخلاصهم للملك ويقدّمونه على أي ولاء آخر حتى لبلدهم، فصارت العبارة المعروفة (الملك ثم الوطن) – al malik thumma al – watan هي الرائجة.

وفي غياب المشروع التوحيدي الوطني unifying nationalist proj-ect، كان الشيعة يجادلون بأن الناس في الحجاز وعسير والإحساء راحوا

١– كلمة puritan أوPuritanism ، كما وردت في قاموس المورد الكبير لمنير البعلبكي تعني المتزّمت أو الجماعة المتزمتة التي تطالب بتبسيط طقوس العبادة وتدعو للتمسك الشديد بأهداب الدين، وتعني لغةً: البيورتاني أو المتطهّر، أو التطهّرية والتزّمت، أما اصطلاحاً فتُطلق على أي عضو في جماعة بروتستانتية في انكلترا ونيوانجلند في القرنين السادس عشر والسابع عشر – راجع القاموس المذكور – المترجم.

يزدهون ويتطوّسون بهوياتهم الإقليمية المناطقية الطائفية المميَّزة. وكانت هذه ردّة فعلهم (أي ردّة فعل الشيعة) على استخدام آل سعود للمعايير والأسس الطائفية والعشائرية والمناطقية كمقياس لتصنيف الناس وتحديد موقعهم في الدولة[٣].

إنّ تبنّي آل سعود للإسلام الوهابي الحنبلي Wahhabi Hanbali Islam كأيديولوجية دينية للمملكة العربية السعودية كان له عبئاً مباشراً على موقف الشيعة الأقلّ حظوة أو الأقل شأناً inferior في مؤسسة الدولة. من وجهة نظر الوهابية ليست هناك إلا خيارات قليلة جداً للوقوف على الفِرَق والمذاهب الشيعية المتعدّدة والمتباينة. فجميع الشيعة، بمن فيهم أولئك الذين يتمسّكون بالفرع الرئيسي للاسلام الشيعي، يُعتبرون إما متطرّفين أو كفّار ملحدين either extremists or infidels. ففي مناسبات وأحيان عديدة على امتداد القرن العشرين، كان الناشطون الوهابيون وعلماؤهم يجادلون بأن التشيّع في داخله ينطوي أو يحتوي على بذور يهودية ونصرانية وزرادشتية وساسانية تُقصي أي إحتمال بإمكانية التكيّف أو التعايش بين الشيعة والاسلام السنّي. بعضهم ذهب الى ما هو أبعد من ذلك بحيث راح واصفاً الشيعة بأنهم (فيروس) viros وإنهم (الطابور الخامس) fifth column داخل الاسلام، حاثّاً الحكومة السعودية على اجتثاث التشيّع أو استئصاله لكي يتمّ تأمين الاسلام ووقايته والمحافظة عليه[٤]. إن الوضع المتدّني للشيعة (أو النظرة الدونية لهم)، بل جعْلهم أقلّ شأناً حتى من اليهود والنصارى يبدو واضحاً من خلال إشارات ابن سعود الى جون

فيلبي John Philby معتمده البريطاني وموضع ثقته، بحيث خاطبه يوماً قائلاً:

إنه لا ينبغي أن يكون لديّ اعتراض على أن أتّخذ أمرأة يهودية أو مسيحية كزوجة، ولها أنْ تمتلك كامل حريتها في الاعتقاد والضمير، رغم أن أولادها سوف ينشأون بالضرورة مسلمين، وإنّ اليهود والمسيحيين كلاهما يُعتبرون عندنا من أهل الكتاب، ولكنني لن أتزّوج شيعية ...لأنها تتلبّس بخطيئة الارتداد والشرك the guilty of backsliding and shirk (poly-theism) ... فهل تراهم (أي هل ترى الشيعة) يقدّمون أية فضيلة مقدّسة أو نبيلة لمحمد وعلي والحسين وباقي الأولياء والناظرين والشاهدين؟[٥].

إن درجة العداء الوهابي تجاه الشيعة يمكن تلمّسه أو استشفافه من انتشار أسطورة قديمة في العربية السعودية تفيد بأنّ مؤسس التشيّع كان يهودياً اسمه عبدالله بن سبأ. ورغم ضئالة المعلومات المتوفّرة عن ابن سبأ هذا، والتي لا تتعدّى ظهوره بعد وفاة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب عام ٦٦١ والإشاعة التي رافقت هذا الظهور، والتي مفادها أن علي سوف يعود يوماً الى الأرض للقضاء على أعدائه ودحرهم[٦]، إلاّ أن هذه القصة المشكوك فيها apocryphal story والتي تقرن ابن سبأ مع التشيّع قد حازت على أنصار ومؤيدين في الوسط السنّي منذ بواكير حقبة القرون الوسطى.

في العصور الحديثة، أصبحت هذه الأسطورة واسعة الانتشار في العربية السعودية (وأقلّ درجة في أماكن أخرى من العالم العربي)

وكذلك في باكستان، حيث يشكّل الشيعة أقلّية هناك قد تصل الى ٢٠٪ فيما تحظى المعتقدات الوهابية بعدد كبير من الأنصار والأتباع. إنّ حجم الناس المناصرين والمؤيّدين لهذه الأسطورة يزداد في فترات الانتفاضات والثورات والنزاع الطائفي، الأمر الذي يؤدي الى ردود فعل غاضبة من قِبل الشيعة. ففي العشرينات ١٩٢٠ والثلاثينات ١٩٣٠ (من القرن الماضي) كان الانتشار الواسع لمثل هذه الحكايات يُعزى الى فشل المسلمين على الإئتلاف والتوحّد قبال الحضور الأوربي في الشرق الأوسط، وهو فشلٌ كان مؤيّدو ابن سعود ينسبونه أو يعْزونه الى رفض إيران والعلماء الشيعة الاعتراف بالعربية السعودية كقوة يجب دعمها لقيادة المقاومة الاسلامية ضد الامبريالية[٧].

نشريات وكتب كثيرة وجديدة ظهرت بعد قيام الجامعة الدينية المصرية (أي الأزهر) عام ١٩٥٩ كلّها تؤكّد على الاعتراف بالتشيّع كمذهب أو مدرسة من المدارس الاسلامية الخمسة في الفقه، وكذلك بعد انتصار الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩. الموجات الجديدة الأكثر حدّة في الاتجاه الآخر إشتعل إلهامها بصعود جيل جديد من الوهابيين المناهضين للشيعة anti – Shii Wahhabis وذلك في اليقظة التي أعقبت حرب الخليج عام ١٩٩١، وكذلك بعد هجمات سبتمبر ٩/ ١١ والحروب في أفغانستان والعراق. عدد من هؤلاء الكتّاب هم العلماء (الوهابيون) الذين حضوا برعاية خاصة من قِبل الدولة السعودية والعائلة الحاكمة. جميع هؤلاء راحوا يصوّرون ابن سبأ على أنه يهودي يَمَني خبيث

وماكر malicious Yemenite Jew وهو الذي كان سبباً في إيجاد أول خرق أو شرخ في الإسلام عبر قيامه بتحريض الثوّار ضدّ الخليفة عثمان، مخترِعاً مفهوماً أو معتقداً بأن عليّ هو الشخص الإلهي المقدّس المعيّن كوريث للنبي محمد[8] heir of the Prophet.

على النقيض من الكويت، حيث اعتمد الحكام على التجّار الشيعة لتفحّص الجماعات الأخرى في المجتمع أو تقييمهم من جانب، وتلطيف أو تسكين مدّ القومية العربية إبان الستينات ١٩٦٠ من جانب آخر، راح الحكّام السعوديون لا يكترثون للشيعة بل لا يعتبرونهم حتى شركاء في الوطن ويرون أنهم لا يستحقون الانضمام الى منظومتهم التحالفية system of alliance. الأكثر من ذلك سعى الحكام السعوديون الى عزل الشيعة وتذويب هويتهم. ففي عام ١٩٢٦ كانت القباب cupolas التي بُنيت على مراقد أئمة الشيعة في مقبرة البقيع في المدينة (المنورة) قد دُمّرت. وهو فعلٌ اعتبره الشيعة محاولة وهابية لمحو التراث الشيعي وإبادته وإنهائه من الوجود.

الشيعة، وعبر العالم الإسلامي كلّه ثاروا وغضبوا بسبب هذا الانتهاك الصارخ، ولكنّه (أي فعْل تدمير القباب) حمل وجهاً مهيناً بشكل خاص بالنسبة للتجمع الصغير للنخاولة الشيعة في المدينة، حيث أُجبر أفراد هذه الجماعة على تحطيم القباب بأنفسهم[9].

لم تكن ظروف أو أوضاع الشيعة في القطيف والإحساء في المحافظة الشرقية أفضل حالاً من شركائهم الدينيين في المدينة. إذ لم تمضِ سوى فترة قصيرة على قيام ابن سعود باحتلال الإحساء عام ١٩١٣، حتى قام ابن سعود هذا بتعيين ابن عمه عبدالله بن جلوي أول حاكم في المحافظة المذكورة. ابن جلوي باشَرَ عمله بحملة شعواء ضد الشيعة متعمّداً إجبارهم على اعتناق الوهابية أو التحوّل إليها، آمراً المحاكم الشرعية الشيعية على اتّباع الفقه الحنبلي، ومعيّناً أو مقدِّماً أشخاص جدُد كأئمة (للصلاة في الناس) في جوامع الشيعة، مانعاً أو محرّماً على الشيعة القيام بطقوسهم الدينية. عائلة الجلوي هذا حكمت المحافظة الشرقية حتى عام ١٩٨٥ عندما قام الملك فهد بتعيين نجله محمد والياً أو حاكماً على هذه المحافظة[١٠]. وحتى فترة ازدياد عائدات النفط في الخمسينات ١٩٥٠ كان عبء الضرائب يقع بشكل رئيسي على كاهل الشيعة الذين كانوا مشغولين بالزراعة، والصيد، والغوص (بحثاً عن اللؤلؤ)، والتجارة. كان الشيعة يدفعون بذلك ضريبة الحماية إضافة الى ضرائب تمييزية أو عنصرية أخرى other discriminatory taxes، بما فيها الجزية jizya، وهي ضريبة رأسية تُفرض عادةً في الإسلام على غير المسلمين وتُعدّ بمثابة ضريبة للجهاد بدلاً من الخدمة في الجيش[١١].

أثناء تعاملهم مع الشيعة كان حكام آل سعود يستأنسون بدعم المؤسسات الدينية الوهابية. وبينما كان العلماء الوهابيون غالباً ما يدفعون آل سعود الى فرض الحصار تلو الحصار على الشيعة، كان الحكام يستغلّون

الإشكالية الشيعية لتهدئة العلماء على خلفية المواضيع المتعلقة بموقع الأقلّيات والحرية الدينية، وكذلك كوسيلة لتقليل التوتّر الناشئ في أوساط الجماعات السنّية المتنافسة داخل المملكة. مثال جيد على كيفية تفعيل هذه العلاقة الثلاثية الجوانب هو الطريقة التي تعاطى بها ابن سعود مع التحدّي الذي تعرّض له من قِبل الأخوان (المسلمين) في أواسط العشرينات ١٩٢٠. فالأخوان كانوا رجال قبائل سنّة وكانوا استقرّوا في مؤسسات دينية – زراعية تمّ تأسيسها من قِبل ابن سعود. ولكونهم منظّمين كأخوّة أو جماعة دينية وتتبنّى عناصرهم طريقة الحياة الوهابية الصعبة والشديدة، فإنّهم كانوا يشكّلون العمود الفقري لقوات ابن سعود خلال فترة التوسّع السعودي في العشرينات ١٩٢٠.

في اكتوبر/تشرين أول من عام ١٩٢٦، وقبل عدة سنوات من قيام ابن سعود بسحق قوتهم العسكرية، عقد الأخوان مؤتمراً في منطقة الأرطاوية. الوفود التي حضرت هذا المؤتمر انتقدت استخدام ابن سعود للتكنولوجيا الحديثة ولا سيما وسائل المواصلات والتنقّل، والتلغراف، والتلفون، (ومعها) ناقشوا الطُرق والوسائل التي ينبغي اتخاذها لمقارعة التشيّع. وفي تعبيرهم عن النقد الموجّه ضد ابن سعود، فإنّ الأخوان لم يتحدّوا سلطة الحاكم وحسب وإنما راح مستشاروه يتنافسون مع علماء الرياض. وللتعامل مع هذا التحدّي، قام ابن سعود بتوجيه دعوة لقادة الأخوان ورؤوسهم ووجهائهم والعلماء الى مؤتمر في الرياض عُقد في يناير/كانون ثاني ١٩٢٧. وبينما اتّخذ العلماء هذه المرة موقفاً محايداً

بخصوص استخدام ابن سعود للتكنولوجيا، فإنهم وافقوا أو صادقوا على طلب الأخوان القاضي بإكراه الشيعة على التحوّل الى الوهابية. وبناءً على ذلك، أصدر العلماء في فبراير/ شباط حُكماً يحثّ ابن سعود على إرسال محاضرين أو مبلّغين ومعلّمين الى منطقتي الإحساء والقطيف للتأكيد على أنّ الشيعة يجب أن يقبلوا أو يتقبلوا الاسلام الحقيقي true Islam. كما حكم العلماء بأنّ أولئك الشيعة الذين رفضوا الانصياع أو الاستجابة يجب نفْيهم الى خارج المنطقة الاسلامية. وإثر ذلك وجد عدد كبير من الشيعة أنفسهم مجبَرين للتحوّل الى الوهابيّة فيما هرب آخرون الى البحرين. من بين أولئك الذين أُجبروا أن يُصرّحوا علناً اعتناقهم أو تمسّكهم بالوهابية هو موسى بو خمسين المجتهد القيادي في الإحساء الذي أبرم ابن سعود معه اتفاقية عام ١٩١٣ والتي بموجبها تمّ ضمان أمن الحرية الدينية للشيعة. ولم يتوقّف اضطهاد الشيعة إلا في أوائل الثلاثينات ١٩٣٠، وهو الوقت الذي كان فيه أفول الحياة الثقافية للشيعة في الإحساء والقطيف ماضٍ قُدُماً وبدون توقّف[١٢]!!.

ومع اكتشاف النفط عام ١٩٣٨، بات آل سعود يعتبرون الشيعة، أو ينظرون إليهم كمشكلة أمنية. لقد منح ابن سعود امتياز الاكتشاف والتنقيب عن النفط في المحافظة الشرقية الى شركة ستاندارد النفطية التابعة لولاية كاليفورنيا الأمريكية. قامت هذه الشركة بتنفيذ امتيازها عبر الانضمام الى شركة ستاندارد العربية الكاليفورنية التي سمحت لشركة نفط تكساس لتكون شريكاً متكافئاً معها عام ١٩٣٦. وفي عام ١٩٤٤ أعادت

الشركة تسمية نفسها باسم شركة النفط العربية الأمريكية The Arabian American Oil Company (أرامكو) ARAMCO. وحتى مجيء الثورة الإيرانية ١٩٧٨ – ١٩٧٩ كان الشيعة يشكّلون العمود الفقري لأعمال وعمالة شركة أرامكو هذه. الدور البارز والمهم للشيعة في العقود الأولى لصناعة النفط يمكن أن يُنسب لهيمنتهم (أو غَلَبتهم) بين نسبة سكان الإحساء ورفْض رجال القبائل السنّة القبول بمواقع وسطية في العمل حيث كانوا ينظرون إليها بازدراء، فضلاً عن الحقيقة الأخرى الحاصلة وهي إنه في أواخر الثلاثينات ١٩٣٠ وأوائل الأربعينات ١٩٤٠ كان الموظفون الأمريكان في أرامكو لا يأخذون الأساس الطائفي بنظر الاعتبار كمعيار في استخدام العمال أو استئجارهم. نعم، انّ إضرابات النفط في الأعوام: ١٩٤٤ و١٩٥٣ و١٩٥٦ وأخيرا ١٩٦٧ دفعت الأمريكان لتغيير منهجية الاستخدام هذه.

في جميع تلك الإضرابات كان العمال يُطالبون بظروف عمل واقتصاد أفضل، وإنهم في الأعوام المحصورة بين سنة ١٩٥٦ و١٩٦٧ كانوا متأثّرين فعلاً وبوضوح بالأفكار القومية والاشتراكية العربية لجمال عبدالناصر. كان إضراب عام ١٩٥٦ قد تزامنَ مع زيارة الرئيس المصري للعربية السعودية ولقائه الملك سعود في الدمّام في المحافظة الشرقية.

في تلك المناسبة راح المحتجّون يقذفون سيارة الملك بالحجارة ويُطلقون شعارات مناهضة للأمريكان. كما طالب العمّال السعوديون

بطرد جميع العمال الأجانب المستخدَمين في شركة أرامكو وإزاحة أو إبعاد سعود بن جلوي حاكم المحافظة. عدة مئات من الشيعة قاموا كذلك بتوقيع مذكّرة a petition ضد قرار الحكومة في استمرار تأجير قاعدة الظهران للقوات الأمريكية. كانت دعوى الشيعة أنّ موظفي أرامكو غالباً ما يقدّمون الأفضلية أي يرجّحون السنّة في العمل والاستئجار في الشركة (إذْ يأتي هذا الترجيح على حساب الشيعة طبعاً - المترجم). هذا الاتّجاه تبلور بشكل مكثف بعد الثورة الإيرانية عندما قامت الشركة بطرد العديد من عمالها الشيعة[١٣].

وفيما كان العديد من الشيعة في الكويت ومن خلال الصناعة النفطية قد أصبحوا أثرياء بشكلٍ هائل، بل تبوّأ أحد الشيعة موقع وزير النفط في وسط السبعينات ١٩٧٠، لم يكن الشيعة السعوديون العرب في العربية السعودية ينتفعون من هذه الصناعة أو هذا الدويّ (النفطي) إلا قليلاً وفي النصف الثاني من القرن العشرين. هذه الحقيقة رسمت الهوية السياسية للشيعة السعوديين ونظْرتهم الى العائلة الحاكمة. ففي نشرياتهم وأدبياتهم، كان الشيعة يفتخرون بدورهم البارز في الصناعة النفطية التي يعتبرونها عصب الحياة في العربية السعودية. ومع ذلك، فإنهم يتّهمون ابن سعود بأنه تصرّف بجهل وعدم شعور بالمسؤولية في منح امتياز النفط لشركة ستاندارد في كاليفورنيا مقابل مبلغ تافه من المال. الشيعة حسبوا الامتياز اتفاقية استسلام مكّنت الأجانب من السيطرة على الثروة النفطية للبلد وقوّضت قدرة الحكومة لإرساء أسعار النفط وفق المصالح الوطنية السعودية. وقد

ذهبوا (أي الشيعة) الى اعتبار أرامكو رمزاً للامبريالية الأمريكية - وهي نظرة تمّ تعزيزها بالحقيقة القائلة بأنه حتى السبعينات ١٩٧٠ كانت الادارة الرئيسية للشركة بأيدي الأمريكان.

الشيعة السعوديون، وفي نفس السياق، كانوا احتقروا مسألة الاختبارات الصحية (أو الفحوص الطبية) medical tests التي كان يجب عليهم أن اجتيازها كشرط من شروط العمل أو الاستخدام في الشركة. وهو اختبار مُهين كانوا يقارنونه مع فحص الحيوانات في سوق الدواب[1]. لقد كانوا منزعجين من الحواجز العرقية والطبقية، ومن العزل العرقي أو التمييز العنصري segregation بين العمال السعوديين والعمال الأجانب في الشركة؛ كما أعلنوا احتجاجهم على الفوارق الصارخة بين مستوى الأجور المتدنّي وكذلك مستوى المعيشة الواطئ للشيعة، وبين الرواتب العالية والسكن الحديث للأجانب. كثير من الغضب الشيعي كان منشأه أيضاً طلب الشركة وإلحاحها عليهم أن يعملوا في أيام العطل الدينية الاسلامية مقابل إجازات يُمنحوها في الأعياد المسيحية بدلاً عن ذلك. كما كان الشيعة يقارنون شركة أرامكو أو يشبّهونها بـ (الفيضان) Flood الذي يُهدد بمسح أو جرف الهوية الشيعية. وبينما راح البعض يصوّر هذه الشركة الأمريكية وكأنها دولة داخل الدولة السعودية، كان الآخرون يصفونها وكأنها عماد

١- الفحص الطبي هذا يذكّر بأسلوب حزب البعث في العراق في عهد صدام، وهو كما يقول (حسن العلوي) في كتابه (الشيعة والدولة القومة) كان فحصاً مذهبياً وليس فحصاً طبياً، راجع الكتاب المذكور - المترجم.

الدولة السعودية وعمودها الفقري Pillar of the Saudi State، والتي مثلها مثل الوهابية التي صُمّمت لكي تضمن بقاء آل سعود (في الحكم طبعاً)[١٤].

وهكذا راح الشيعة السعوديون يصوّرون أنفسهم بأنهم مستضعفون ومحرومون disinherited من الحقوق الطبيعية والانسانية. ويشير الشيعة الى أنفسهم على أنهم السكان الطبيعيين لمنطقتَيْ الإحساء والقطيف. وبالتالي فإنهم يتّهمون آل سعود بأنهم استغلوا الموارد الطبيعية للمنطقة منذ القرن الثامن عشر. فقبل اكتشاف النفط، كما يروي الشيعة، كانت واحات الإحساء والقطيف هي القلب الزراعي النابض للدخل السعودي، بينما كانت موانئ القطيف، وجُبيل، وعُقير بمثابة البوابات التجارية للخليج الفارسي.

إنّ اكتشاف النفط كان قد أثرى آل سعود ولكنه وجّه ضربة موجعة للزراعة، حيث كان الشيعة (المزارعون) تحت الاحتلال في المحافظة الشرقية. لقد عزو إهمال القطاع الزراعي الى إغواء الدفع بالنقد في صناعة النفط، والى حاجة الحكومة للاستثمار، وكذلك نقل أو تحويل إقطاعيات كبيرة من الأراضي الى أيدي قلّة قليلة من الأمراء والى تطوير البنية التحتية الصناعية، الأمر الذي صعّد قيمة الأرض أو ملكيات الأراضي وزاد في حجم التضخّم. الزيادة الكبيرة في عائدات النفط، كما يتّهم الشيعة غيرهم ويقولون، جاءت بالنفع الكبير فقط على السكان

السنّة القاطنين في المحافظة، بينما بقيت المناطق الشيعية مَنسية ومُهملة، ويضيفون بأن الحكومة قامت أيضاً بمساعدة القبائل السنّية على الاستقرار في مدن حديثة، وقامت ببناء موانئ كبيرة في مدينتي الخُبر والدمّام تفوق كثيراً تلك التي في القطيف والجُبيل والعُقير (أي المناطق الشيعية). وفي عام ١٩٥٠ قامت الإدارة المركزية في مركز المحافظة الشرقية بالانتقال من الهفوف الى الدمام حيث شكّل السنّة أغلبية هناك[١٥]. أما انحدار مستوى مدن الشيعة وقُراهم، وتراجع الخدمات فيها فقد زاد من حدّة حساسيتهم (أي حساسية الشيعة)، إضافة الى مسألة إبعادهم أو إقصائهم من العمل في أجهزة الدولة.

الشيعة السعوديون يعتبرون العقد الذي أعقب انتصار الثورة الايرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ واحداً من أسوأ العقود التي مرّوا بها في تأريخهم الحديث. إذ إنّ التوتّر بين العربية السعودية وإيران آنذاك أدّى الى ازدياد هجمات الوهّابيين على التشيّع كنظام فكري ومنظومة اعتقادية. فلقد حدّدت الحكومة السعودية حتى الأسماء التي بإمكان العائلة الشيعية اختيارها لأبنائها. فأسماء من قبيل: محمد حسن، أو محمد علي، أو محمد الباقر، وكذلك استخدام لقب سيّد لتخصيص أفراد معينين والإيحاء بزعم انحدارهم من نَسَب النبي محمد، كل ذلك تمّ منعه وتحريمه. في نفس الوقت، أصدر العلماء الوهابيون الذين كان يتزعّمهم رئيس هيئة علماء الدين عبدالعزيز بن باز (توفى عام ١٩٩٩)، أصدروا تعليمات جديدة

ضد الشيعة، مؤكّدين مجدداً بأنّ الشيعة كفّار، ويَحرُم على المسلمين التعامل معهم[١٦].

نعم، الثورة الإيرانية كان لها أثر كبير على الأقلّية الشيعية في العربية السعودية عبر إلهام المظاهرات الجماهيرية وإلهاب حماسها. ففي عام ١٩٧٩ - ١٩٨٠. وتحديداً في ٢٨ نوفمبر/ تشرين ثاني عام ١٩٧٩ أخذ الشيعة شوارع المدن والقرى في المحافظة الشرقية وهيمنوا عليها متحدّين إشعار الحكومة (وتحفّظاتها) أو حظْرها لشعائر وطقوس محرّم في إحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين في كربلاء. ففي فترة العشرة أيام (أي أيام عاشوراء - المترجم) الخاصة بإحياء هذه الذكرى، أطلق الشيعة هتافات وشعارات ناقدة للعائلة المالكة وطالبوا الحكومة بإيقاف ضخّ النفط للولايات المتحدة الأمريكية ودعم الثورة الايرانية تحت قيادة آية الله روح الله الخميني. كان المتظاهرون من الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين ومعظمهم من العمال في الصناعة النفطية. كان يقود المتظاهرين عدد قليل من رجال الدين وتلاميذ من جامعة المعادن والبترول في مدينة الدمّام. معظم تلك القيادات كانت ذهبت الى المنفى في إيران في أوائل الثمانينات ١٩٨٠، وبعضهم ذهب بعد ذلك الى لبنان، وانكلترا.

الشيء المثير للدهشة، والذي أعقب انفجار مظاهرات الشيعة هذه في ٢٨ نوفمبر هو احتلال الحرم المكي، الذي جاء قِبل أيام من هذا التأريخ ومن قبل مجموعة من الراديكاليين السنّة يقودهم جهيمان بن محمد

العتيبي ومحمد بن عبدالله القحطاني اللذان احتّجا على الانحلال الديني والأخلاقي الحاصل في المملكة، وطالبا بإزالة العائلة السعودية الحاكمة وإبعادها عن حكم البلد. إنّ التشابك بين هاتين الحركتين أشار بشكل واضح الى التوتّرات المتراكمة داخل الأجزاء والمكوّنات المختلفة في المجتمع السعودي. مع ذلك، وبينما يقوم العتيبي والقحطاني (مثل الأخوان عام ١٩٢٧) بالاحتجاج ضد سلبيات الحداثة ومساوئها. يُساق الشيعة ابتداءً وبشكل أولّي وبإحساس واضح الى شبه يقين مفاده إنهم محرومون من ثمار هذه الحداثة أو هذا التحديث[١٧].

مظاهرات محرّم أشارت بشكلٍ واضح الى تخلّي الأقلّية الشيعية السعودية عن منهج التهدئة الذي انتهجوه على امتداد معظم سنيّ القرن العشرين. هذا التحوّل من منهج الهدوء الى منهج الفاعلية والنشاط quiet-ism to activism في أوساط الشيعة السعوديين أصبح واضحاً من تطوّر شعائر الإحياء في المظاهرات والذي بات يُعرف باسم (الانتفاضة upris-ing في المحافظة الشرقية). وقد كشفت التقارير والتحليلات السياسية التي كُتبت إبّان الثمانينات ١٩٨٠ والتسعينات ١٩٩٠ عن هذا التحوّل في المجتمع، كما أفصح عن حدّة التوتّر بين جيلين، جيل الكبار وجيل الشباب. أولّ محاولة للإفصاح عن معنى هذه المظاهرات جاءت عِبْر كتاب تمّ طبعه عام ١٩٨١ من قِبل أفراد سعوديين في تنظيم يدعو أو ينادي بإعلان ثورة إسلامية في شبه الجزيرة العربية، ومقرّ هذا التنظيم إيران. لقد أرّخ التنظيم فترة مظاهرات العشرة أيام أو أيام المظاهرات العشرة tenten – day dem-

onstration period داجماً إياها أو معها طقوس ومراسم إحياء ذكرى الإمام الحسين (أي دورها في صياغة التأريخ الإسلامي - المترجم). كلا هذين الأثرين، أي الكتاب والنشريات التي جاءت بعده معتمدة عليه، عرضت الانتفاضة وكأنها حدثٌ يُبشّر بحلول عهد من التحدّي والإحياء داخل الأقلّية الشيعية، ونقطة انعطاف كبيرة في علاقات هذه الأقلّية مع الحكومة السعودية. الانتفاضة، كما أُخبرنا، كانت عفوية وغير طائفية وإسلامية بطبيعتها؛ كما وإنها كانت موجّهة ضد النظام القبلي الذي كان يسعى لمحو هوية الشيعة وحرمانهم من الحرية والعدالة والمنافع الاقتصادية والمساواة في كيان الدولة.

مستلهمين من تجربة الحسين وأتباعه الذين واجهوا غطرسة القوة الأموية في معركة كربلاء، راح الكتّاب يقارنون المتظاهرين السعوديين الشيعة بداود (أو طالوت) الذي دحر جالوت David who defeated Goliath الذي كان سلاحه مجرّد حجارة فقط.

هذه الانتفاضة، وكما يروي الشيعة أو يُعلّقون، تتوّج أو تبلغ الذروة في اليوم العاشر من محرّم عندما قام الرجال والنساء سويّة بالاصطدام مع القوى الحكومية المسلّحة، محطّمين بذلك (حاجز الخوف) the bar-rier of fear الذي كان عرقل قوة اندفاع المجتمع الشيعي وأعاقه عن إنهاء عزلته (١٨) (التي يجب أن تنتهي).

العلاقات المتوتّرة أو المشدودة بين جيل الكبار في المكوّن الشيعي، الذين كانوا يقودهم الحذر وتحدوهم الرغبة في ترميم الأسوار[١]) مع الحكومة وبين جيل الشباب الذين كانوا يتبنّون المنهج الاقتحامي، و (ربما) ترميم (الأسوار) التي بُنيت (بين الجيلين) في ثنايا التحليلات والتقارير التي كُتبت حول الانتفاضة. وبما إن معظم تلك الكتابات كان يكتبها الشباب الشيعة في المنفى، فإنهم كانوا يطالبون بأحقّية أو أولوية الوجهاء وملاّك الأراضي والتجّار لقيادة المجتمع والتحدّث باسمه. هؤلاء الكتّاب وصفوا الكبار (أي كبار السنّ منهم) بأنهم مسكونين بالخوف ومشدودين الى مصالحهم الشخصية والمادية، مصوّرين (أي هؤلاء الكتّاب) محاولات الكبار لإيقاف التظاهرات بأنه فعلٌ من أفعال الخيانة[٢]). وعلى النقيض من ذلك، وكما كانوا يصورّون إنّ الانتفاضة عبّرت عن ظهور جيل جديد من زعماء وقادة متجذّرين وأصلاء grassroots (أي ذي جذور أصيلة) كانوا يكافحون لإنهاء مسألة كون الشيعة مواطنين من الدرجة الثانية في المملكة زاعمين، مسؤوليتهم لبناء مستقبل مجتمعهم الشيعي[١٩].

١- نظنّ أن الكاتب استخدم كلمة أسوار أو أسيجة fences هنا اشتباهاً وربما يقصد ترميم الجسور وليس الأسوار – المترجم.

٢- وهو ما يحدث عادةً بين جيلين عند تدافع الآراء وتقاطع الرؤى، وخاصة في الظروف العصيبة والحساسة، وغياب الموجّه أو المرشد الأعلى الذي يحترمه الجميع ويطيعوه – المترجم...

إنّ رغبة الأقلّية لأن تربط نفسها أو تنشدّ الى حركات تجاوزت حدود المحافظة الشرقية أصبح واضحاً في نظر الشيعة السعوديين للثورة الايرانية باعتبارها بديلاً لهم عن طغيان آل سعود واستبدادهم.

فالثورة بشّرت بالحرية والعدالة والمساواة وبذلك فإنها لامست أحزان الشيعة السعوديين وطرقت على آهاتهم ومواجعهم. الخميني كان بالنسبة لهم صلاح الدين الأيوبي الجديد. ولقد كان مصلحاً. يحمل مشعل التحرك لانبعاث إسلامي أو نهضة اسلامية – وهو الأمل الأعظم للشيعة السعوديين وكافة الجماعات المستضعفة في العالم[20] (disinherited groups).

وهكذا نجحت الثورة الايرانية في دعم وإسناد الشيعة السعوديين، مانحةً إياهم الشجاعة والإقدام على تحدّي العائلة السعودية الحاكمة. ومع ذلك، وفي التسعينات ١٩٩٠ فإنّ عدداً كبيراً من الناشطين (الاسلاميين طبعاً) أدرك حدود هذه الثورة أو توصّل الى إدراك هذه الحدود. فالخميني توفّى، وأتباعه راحوا يفقدون وهْجهم وحماسهم. ولكنّ العائلة الحاكمة السعودية مازالت في السلطة. هذه الحقائق كان لها أثراً واقعياً ومتوازناً على الشيعة الذين راحوا يبحثون عن التكيّف أو التعايش مع الحكومة كوسيلة لتحسين حياة الشيعة وأوضاعهم في المملكة[٢١].

ومع ذلك، فإن الحكومة السعودية كانت بطيئة في التعاطي مع هذا الموقف المتغيّر (أي هذا التحوّل) داخل الجماعة الشيعية. وفي نفس الوقت، فإن الشيعة السعوديون وجدوا أنفسهم تحت موجة جديدة من الهجمات

الشفهية اللفظية verbal attacks من قِبل الوهابيين الذين تصورّوا حضور القوات الغربية في العربية السعودية في يقظة حرب الخليج دليلاً على أن نظاماً جديداً يجري استحداثه أو إنشاءه في الشرق الأوسط، وإنّ الشيعة باتوا في مركز هذا النظام أو في قلبه at its core.

هنالك مثالان بارزان على هذه الهجمات وهما مذكّرتان تمّ إرسالهما الى قيادة هيئة العلماء السعوديين من قِبل صفار الحوالي (الذي كان آنذاك عميداً للكلية الاسلامية في جامعة أم القرى في مكة) وناصر بن سليمان العمر (أستاذ بروفسور للدراسات القرآنية في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض). حذّر الحوالي بأنّ جماعات أو مجاميع من دول شيعية يمكن أن تظهر، ويكون من ضمنها ايران، وسوريا (تحت العلويين)، والعراق، وكذلك الشيعة في العربية السعودية وبعض السلطنات والمَلَكيات في منطقة الخليج الفارسي. أما سليمان العمر فقد وضع الخطوط العريضة لبرنامج شامل لإبادة التشيّع واستئصاله من المملكة[٢٢].

وبحثاً عن تحييد هذه الرؤية الوهابية النقدية الشديدة واستهالتها، قامت الحكومة عام ١٩٩٢ باعتقال وإعدام عدد من الشيعة، كما قامت بتسوية أربعة من مساجدهم بالأرض – وهي فعله أو إجراء تذكرّي يُذكّر بالطريقة التي تعاطى ابن سعود خلالها مع تهديد الأخوان لحكمه عام ١٩٢٧[٢٣]. إنّ هجمات أوائل التسعينات ١٩٩٠ قادت الشيعة الى استنتاج مفاده بأنّ الوهابية قد تطوّرت الى نظام سياسي لا يمكنه أن يتسامح ولا

حتى بالحدّ الأدنى مع مفهوم التعدّدية الدينية أو الانقسام الثقافي، الأمر الذي دفعهم (أي دفع الشيعة) للبحث عن تحالفات أقرب وأكثر وثاقةً مع أقلّيات أخرى وجماعات معارضة في المملكة[٢٤].

الهجمات على الشيعة خفّت حدّتها فقط بعد المصالحة التي عقدها آل سعود عام ١٩٩٣ مع زعماء في المعارضة الشيعية – وهذا تطوّر سوف أناقشه في الفصل الخامس في إطار مطالب الشيعة السعوديين بحقوق الأقلّية. كان قرار آل سعود لتهدئة الشيعة قد اصطدم مع تحسّن العلاقات بين العربية السعودية وإيران منذ أواسط التسعينات ١٩٩٠؛ وهذا ما انعكس في مقالات الصحف السعودية التي راحت تتساءل عن الأسطورة القائلة بأن ابن سبأ هو مؤسّس التشيّع الذي أحدث أوّل خرقٍ في الإسلام[٢٥]. مع ذلك، فإنّ آل سعود بقوا عاجزين عن الاعتراف بالتشيّع كصيغة شرعية أو شكلٍ شرعيٍّ من أشكال الاسلام، كما إنهم لم يمنحوا الشيعة موقعية المواطنين الراشدين الذي يحقّ لهم أن يتمتّعوا بامتيازاتهم الكاملة (في الوطن) – وهي إشكالية سوف يستمر آل سعود وباطّراد اعتبارها صعبة التجاهل ولا سيما في أجواء ما يجري من خطوات لتكريس وإرساء السلطة الشيعية في عراق ما بعد البعث.

إنّ مشكلة حقوق المواطنة لم تكن هي المشكلة الوحيدة والفريدة بالنسبة للشيعة في العربية السعودية؛ ولكنها في الحقيقة أثّرت على العلاقات المشدودة والمتوتّرة بين الشيعة والعائلة الحاكمة في الجارة البحرين.

التوترات و(الحساسيات) في أرخبيل البحرين Tensions in the Bahrain Archipelago

إنّ تجربة آل خليفة المشرَّفة – زمنياً باعتمادها على القوى الأجنبية للحفاظ على السلطة، وبعدها توجُّههم اللافت في حكم الجزر كإقطاعية أو مُلكية خاصة بهم، علّلت وتعلّل العديد من مشاكل البحرين السياسية والاجتماعية sociopolitical problems.

كما أن موقع البحرين القلق كبلد صغير بين ايران والعربية السعودية كان شكّل استراتيجية خاصة بآل خليفة تساعدهم على البقاء في السلطة والاحتفاظ بتعاملهم مع الشيعة في نفس الوقت. إذ بعد غزوهم للجزر عام ١٧٨٣ قدّم آل خليفة نماذج عديدة من تنازلات وعروض للعديد من الأدعياء المطالبين بالسيطرة على البحرين وفرْض السلطة عليها. آملين بأن تكون كل واحدة من تلك التنازلات قادرة على إلغاء الأخرى. هذه الاستراتيجية فعلت فعلها في قضية عُمان وقضية الإمبراطورية العثمانية، ولكنها برهنت أنها أقلّ تأثيراً في التعاطي مع التحدّيات المفروضة عليها من قِبل إيران والعربية السعودية. فأثناء القرنين التاسع عشر والعشرين قدّم الحكام الايرانيون عدة ادعّاءات ومزاعم، بل مَطالب لحكام البحرين يدعوهم فيها إلى التنازل مؤقّتاً عن الجزر لحكام محافظات محلّيين في جنوب إيران كانوا حكموا هناك في الفترة الواقعة بين ١٦٠٢ الى ١٧٨٣. في فترة حكم محمد رضا شاه كانت البحرين تُدرج في النشريات الرسمية الايرانية

باعتبارها محافظة من محافظات إيـران. وعلى الرغم من أن الشاه كان يَعرف أنه غير قادر على تقديم مستند شرعي متين لإثبات ذلك، فضلاً عن أنه ليس لديه القدرة العسكرية لتفعيل هذا الادّعاء الايراني أي بتابعية البحرين لإيران (باعتبارها محمية بريطانية حتى عام ١٩٧١)، إلا أنه احتفظ بهذا الإدّعاء قائماً أو حيّاً في محاولةٍ لنيل بعض المكاسب السياسية من خلاله. ومع ذلك، وفي عام ١٩٧٠، أسقطت إيران وبشكلٍ رسمي مزاعمها في البحرين. هذا الإجراء الايراني أعقبه استفتاء مبكر في البحرين في تلك السنة تحت إدارة وإشراف الأمم المتحدة UN – administered referendum ظهر فيه أن الأغلبية العظمى من البحرينيين، وبغضّ النظر عن انتماءاتهم أو ولاءاتهم الطائفية، كانوا يعبّرون عن رغبة قديمة بإقامة دولة عربية مستقلّة في البحرين. كما إنّ إعلان الشاه بقبوله أو رضاه لتحقيق إرادة الشعب في البحرين ساعد العربية السعودية ومكّنها من زيادة نفوذها في الجزر[٢٦].

إنّ تدخّل العربية السعودية في البحرين عكس التقاربية الجيوغرافية للبلدين والعلاقات الوثيقة بين الشيعة الذين يقطنون الجزُر والشيعة في المراكز السعودية الرئيسية، كما عكس رغبة السعوديين لنشر الأيديولوجية الوهابية بين الجميع. آل خليفة في البداية كانوا أذعنوا واستسلموا لآل سعود عام ١٨٠١. فتحْتَ حكم الدولة السعودية الأولى، ولفترة محدّدة كان آل خليفة يدفعون الأتاوة أو الجزية tribute لآل سعود، كما وافقوا على أن يُرسل من هناك المبلّغون والمحاضرون الى الجزر بهدف تحويل البحرينيين

أو هدايتهم الى المعتقدات الوهابية. في العامين ١٨١٠ و١٨١١ وعندما توقّف آل خليفة عن دفع الإتاوة وبدأوا عرقلة جهود الدعاية الوهابية قام آل سعود باعتقال زعمائهم وقادتهم لأكثر من سنة في العاصمة السعودية الدرعية (آنذاك). وفي عام ١٨١٣، وبعد قيام السعوديين بتأسيس دولتهم الثانية أجبر آل خليفة مرة أخرى على إقرار هيمنتهم لحين قيام المصريين بتحجيم نفوذ الوهابيين عام ١٨٣٨. وبعد أن قام ابن سعود بالسيطرة على محافظة الإحساء عام ١٩١٣، بدأت مزاعمه في البحرين تقوم على أرضية أن أجداده القدامى كانوا فرضوا سيطرتهم على المقاطعة يوماً ما.

وهنا قام الحاكم السعودي بتعيين عبدالعزيز القصيبي وكيلاً له على الجزر، وقام بدعم قبيلة دواسر السنّية التي اعترض زعماؤها على المحاولات البريطانية لمنح الشيعة حقوقاً متساوية مع السنّة. إنّ الضغوط التي مارسها ابن سعود على البحرين جعلت المندوب السياسي البريطاني المقيم في الخليج الفارسي يلاحظ عام ١٩٢٧ بأن إيران لم تشكّل تهديداً جدّياً للبحرين وإنّ الخطر الحقيقي يكمن فعلاً في تنامي السلطة السعودية وتصاعد نفوذها[٢٧]. نعم، إنّ الحضور البريطاني في البحرين هو الذي جعل التأثير السعودي على الجزر يقف عند حدّه حتى أعوام السبعينات ١٩٧٠.

وبعد أن نالت البحرين استقلالها عام ١٩٧١، أصبح آل خليفة معتمدين على آل سعود في الاحتفاظ ببقائهم أو وجودهم في السلطة. وحالما تهيّأت بريطانيا لسحب قواتها من الخليج الفارسي توصّل الملك

فيصل، ملك العربية السعودية، الى تفاهم مع شاه إيران حيث اعترف الأخير بالإمارات العربية والمشيخات في الخليج متأثّراً بأجواء النفوذ السعودي بينما اعترفت العربية السعودية بدور إيران كحارس على مياه الخليج. هنا قام فيصل بإقناع بريطانيا على منح البحرين وقطر استقلالهما كدولتين منفصلتين، وبهذا تمّ فصلهما عن المخطط الأصلي لفيدرالية التسع إمارات التي كانت بريطانيا اقترحتها.

وفي أعقاب الثورة الايرانية وجدت البحرين نفسها متورّطة في التوتّر الحاصل بين العربية السعودية وإيران. فآل خليفة وآل سعود كلاهما كانا متخوّفين من أن الثورة الايرانية سوف تضيف قسطاً آخر لحزن الشيعة المتراكم. ولكنّ الجماعة الأولى، أي آل خليفة، كانوا قلقين أيضاً بأن الثورة الاسلامية يمكن أن تُحيي مزاعم إيران بالبحرين.

فأثناء الحرب الايرانية - العراقية التي استمرت بين أعوام ١٩٨٠ - ١٩٨٨ اعترف آل خليفة علناً أو أقرّوا بأن آل سعود هم حرّاسهم، وقاموا بتشجيع النشريات التي راحت تسلّط الأضواء على العلاقات والروابط بين العائلتين باعتبارهما منحدرتين من قبيلة عنزة أو كونفدرالية عنزة القبائلية في نجد. كما إنّ فتح طريق الملك فهد عام ١٩٨٦ الواصل بين جزر البحرين ومركز السعودية جعل البلدين أكثر قُربا لبعضهما. وفي عام ١٩٩٦ عندما بدأت حقول النفط البحرينية بالجفاف، وقلّت موارد البحرين لهذا السبب، راحت البحرين في رخائها معتمدةً

على المعونات التي كانت تستلمها من العربية السعودية وخاصةً استلام حقها من دخل إنتاج النفط في حقل ساحل أبو صفا الذي كانت الدولتان تتقاسمان عائداته سابقاً. بنهاية القرن العشرين ارتفعت المساعدة السعودية للبحرين الى حوالي ٤٥٪ من الميزانية السنوية لهذه الدولة[٢٨]. ان نفوذ السعودية على البحرين كان له أثر بالغ في طريقة تعامل آل خليفة مع الأقلّية الشيعية على الجزر (أي الجزر البحرينية).

في أعقاب غزوهم للبحرين عام ١٧٨٣، قام آل خليفة بدعوة القبائل السنّية للاستقرار في الجزر، وبذلك تغيّرت الموازنة الطائفية أو التوازن الطائفي sectarian balance بين الشيعة والسنّة على الجزر. ، فبينما كانت قبائل البوفلاسة وبني جودر حاضرين فعلاً في البحرين أيام الغزو، كان الحجم الأكبر من القبائل السنّية البحرينية، بما فيهم الدواسر والنعيم قد وصلوا إما مع آل خليفة أو أثناء القرن التاسع عشر. ومَثَلها مَثَل قبائل عتبة لآل خليفة، كانت أغلب هذه القبائل من السنّة المالكية (أي على مذهب الإمام مالك - المترجم). شيوخ هذه القبائل أصبحوا جزءاً من الطبقة البحرينية العليا الجديدة المتشكّلة في القرن التاسع عشر المذكور. وبتصرّفهم كأصحاب أراضي وأملاك، أو قباطنة سفن وعملاء وسماسرة في حقول صناعة اللؤلؤ، كانوا عادةً أوفياء لآل خليفة الذين تقاسموا معهم ماضٍ قبائلي قديم واستثمروا معهم منافع اقتصادية ومصالح متبادلة مهمة.

إنّ الانقسام الإجتماعي والثقافي الواضح هو الذي ساهم في فصل القبائل السنّية عن الشيعية. الوافدون الجُدد نظروا الى الموقف الاجتماعي باعتباره انتماءً أو خطّاً عشائرياً tribal Lineage. وعلى امتداد القرن العشرين، وعلى الرغم من استقرار القبائل السنّية، إلا إنهم استمروا يشيرون الى أنفسهم باعتبارهم قبائل، وكانوا ينظرون نظرة دونية للمزارعين الشيعة، وغوّاصي اللؤلؤ، والصيادين ويعتبرونهم سكّان غير قبائليين. رجال القبائل السنّة غالباً ما كانوا يُعفَون من أموال الضرائب، وهو عبء كان يقع دائماً على الشيعة. وحتى أيام الاصلاح الأميري عام ١٩٢٣، كان الشيعة البحرينيون، مثْل شركائهم الدينيين (أي الشيعة) في العربية السعودية، عرضةً لمختلف الضرائب العنصرية التمييزية various discriminatory taxes، بما في ذلك ضريبة الجزية الرأسية pall tax وجنباً الى جنب مع ضرائب المياه، وضرائب زراعة النخيل (أو جني التمور)، وضرائب صيد السمك وغيرها[٢٩].

إنّ قضية الدواسر تكشف عن الموقع المفضّل الذي تتمتّع به القبائل السنّية في البحرين. لقد نشأ الدواسر في جنوب نجد. وكانوا هاجروا الى البحرين حوالي سنة ١٨٤٥ بتشجيع من آل خليفة مستقرّين بشكل رئيسي في البديّع والزلاق في الجزء الشمالي الغربي من البلاد، على أرض مُنحت لهم من قِبل العائلة الحاكمة. في مطلع القرن العشرين ضَمّت القبيلة عدة آلاف من الناس أصبحوا في ما بعد القبيلة الثانية الأكبر والأكثر قوةً ونفوذاً بعد قبيلة عتُب. كان الدواسر على مقدار كبير من القوة والقدرة بحيث أن

أفرادهم هم الذين أقرّوا الشيخ آل خليفة حاكماً بالاسم فقط، واعتبروا أنفسهم معفّويين من النظام الضريبي للإمارة وبذلك كسبوا (أي الدواسر) ثروة طائلة من تجارة اللؤلؤ وخاصة بعد أن استملكوا أسطولاً من سفن أو قوارب اللؤلؤ ومستخدمين العديد من الغواصّين تحت ظروف أشبه ما تكون بظروف العبيد أو المستعبدين.

لعبت القبيلة دوراً مهماً في السياسة البحرينية، إذ عارض زعماؤها القرار الانكليزي بعزل الشيخ عيسى آل خليفة (الذي تمّ استبداله في مايو ١٩٢٣ بنجله حمد كنائب أو ممثل للحاكم)، وعارضوا كذلك الاصلاحات المقترحة حول النظام الكمركي وصناعة اللؤلؤ الذي كان يهدف الى وضع الشيعة والسنّة على قدم المساواة مع بعضهم البعض. وفي نوفمبر، تشرين ثاني من عام ١٩٢٣ وعندما أدرك قادة الدواسر بأنّ الشيخ حمد، وبالدعم البريطاني، كان ملزماً لتكريس انصياعهم، أخذ معظم رجال القبيلة قواربهم وعبروا الى الدمام في العربية السعودية.

عاملاً تحت الضغط البريطاني، أمر الشيخ حمد بحجز أو مصادرة ثروات وممتلكات الدواسر وإطلاق سراح غواصّيهم أو إسقاط التزاماتهم من العهود والمواثيق التي أُلزموا بها للدواسر، وكذلك من الديون التي كانت بذمّتهم للقبيلة المذكورة[٣٠].

الحوادث التي أحاطت بعودة قبيلة الدواسر اللاحقة للبحرين، كشفت عن مدى النفوذ الذي كان يُمارَس من قِبل آل سعود على آل خليفة،

تماماً كما هو اعتماد العائلة البحرينية الحاكمة على القبائل السنّية للمحافظة على حكمها. مرّة من المرات في العربية السعودية، تلقّى قادة الدواسر دعم ابن سعود. لكنّهم قدّموا شروطاً لعودتهم الى البحرين، مطالبين باستعادة ثرواتهم مع تعويضات حكومية لكلّ من قيمة الإيجارات المتكدّسة من هذه الثروات أثناء فترة غيابهم، وكذلك النقد الذي لهم بذمّة الغواصين الذي حرّرتهم الحكومة منه. الوكيل السياسي البريطاني في البحرين اعترض على هذه المطالب أو الشروط ما دام يمكن تأويلها من قِبل القبيلة على أنها علامة ضعف في الحكومة، وربما تمكّن قادتها من استعادة موقعهم المتميّز السابق (أي امتيازهم السابق – المترجم). الشيخ حمد تحدّث عن (الإهانة) disgrace التي عاناها على خلفية مصادرة ممتلكات الدواسر التي نُفّذت باسمه. لقد كان الشيخ قلقاً من عودة الدواسر، وفي تمليحةٍ واضحة بصدق النية تجاه ابن سعود، قرّر قبول مطاليبهم. لقد أوضح للموظفين الرسميين البريطانيين بأنّ ابن سعود هو الحاكم العربي الأكبر أو أحد الحكّام العرب الكبار، وبالتالي فمن الطبيعي على جميع الشيوخ الصغار مثله (أي مثل الشيخ حمد) أن ينظروا إليه باحترام ويحاولون إرضاءه .

بناءً على ذلك سُمح للدواسر بالعودة الى البحرين في أبريل/ نيسان ١٩٢٧ مستعيدين ثرواتهم وحاصلين على ثلث قيمة الايجارات المتجمّعة لهم أثناء فترة غيابهم. وفي توضيحهم لعودة الدواسر، أشار الموظفون البريطانيون بأن آل خليفة كانوا جماعة سنّية تحكم سكاناً شيعة، وإنهم لم يكونوا راغبين لإضعاف موقعهم عن طريق إبعاد جماعة سنّية قوية ونافذة.

فلم ير البريطانيون حكمةً في معارضة عودة الدواسر بالضد من رغبات الحاكم[٣١].

❖ ❖ ❖

إنّ غزو آل خليفة للبحرين غيّر التركيبة الطبقية للمجتمع على الجزر، مقلّصاً ملاّك الأراضي الشيعة الى درجة أفضل بقليل من حالة القنانة والعبودية. ولأنّ البحرين لم تكن لتستسلم بشكل سلمي لآل خليفة، فإنّ العائلة المالكة وعلى ضوء الفقه الاسلامي اعتبرت جميع الثروات والممتلكات على الجزر غنيمة booty، فتمّت مصادرة معظم الأراضي الزراعية، وتأجيرها مرّة ثانية للشيعة. وبحلول القرن العشرين أصبحت العائلة المالكة أكبر مالك للثروة وبساتين النخيل في البحرين فارضةً سيطرتها على أكثر من ٨٠٪ من الأراضي الزراعية. تحت النظام الحكومي الجديد الذي قدّمه آل خليفة، راح عدد من أفراد العائلة يتصرّفون وكأنهم لوردات وإقطاعيين، أي رجال إقطاع Feudal Lords، فراح كل واحد منهم يفرض سيطرته على عدة قرى ويستلم الدخل من الضرائب المستقطعة من السكان الذين تحت سيطرته أو سطوته.

وكلما ازداد عدد أفراد العائلة المالكة في الحجم، بحيث وصل الى ما يقارب المئتين عام ١٩٣٥، بدأ التنافس يشتدّ ويتكرّس بين عناصر العائلة من الرجال حول ملكية أو حيازة القرى الشيعية. الرزق ومصدر المعيشة للمزارعين الشيعة، الذين كانوا حتى عام ١٧٨٣ يمتلكون

أراضيهم بشكل كامل، أصبحوا الآن يعتمدون على استئجار البساتين (من اللوردات رجال العائلة المالكة طبعاً - المترجم). وما دام الطلب على البساتين يسبق الاستئجار، فإنّ الاقطاعيين الجدد كانوا قادرين على فرض إيجارات ضخمة. وعندما يعجز المستأجرون عن دفع الايجارات أو لا يستطيعون الوفاء بذلك لارتفاع الإيجار، وكثيراً ما يحصل ذلك، فإن بيوتهم تُصادَر وعائداتهم تُحجَز، أو توضع في المزاد العلني auctioned. وبذلك فإن المزارعين الشيعة - وحسب كلمات الموظفين الرسميين البريطانيين - أصبحوا فلاحين مبتزّين ومُستأجرين بشكلٍ مهين وأشبه ما يكونوا بالأقنان والعبيد helots الذين لا يستطيعون المطالبة بأرض أو الانتاج لحسابهم الخاص.

نعم، لقد تحوّل موقع المزارعين الشيعة قليلاً قبل تطوّر الصناعة النفطية بفترة قليلة وقبل تطور صناعات البناء في الأربعينات ١٩٤٠ والخمسينات ١٩٥٠، حيث قلّل هذا التطوّر الطلَب على الأراضي الزراعية ووضع بداية النهاية لزراعة النخيل وتجارة التمور كنشاط اقتصادي مهم وفاعل في البحرين[٣٢].

إنّ موقع العمال الشيعة في صناعة اللؤلؤ لم يكن أفضل من موقع المزارعين الشيعة. فقبل فترة إنتاج النفط بكميات تجارية عام ١٩٣٤ كان ازدهار البحرين ورخائها يعتمدان على تجارة اللؤلؤ. فما كان يعنيه الفصل السنوي الناجح من معنى هو كمية الأموال التي تتوفّر بأيدي جماعات

الغوص، والتي ترفع عادةً الطلب على البضائع المستوردة. هذا بدوره كان يزيد من عائدات الحكومة المنتزعة بشكل رئيسي من الضرائب الكمركية. كان الشيعة يشكّلون الأغلبية من القوة العاملة في صناعة اللؤلؤ. وقد قُدّر عددهم عام ١٩٣٠ بأكثر من خمسة عشر ألف رجل. إذ كان الشيعة يُستخدَمون كغوّاصين بشكل رئيس وكانوا يُستأجَرون من قِبل القبطان captain للعمل على سفينته أو قاربه في فصول البحث عن اللؤلؤ، والذي كان أطولها في الفترة المحصورة بين منتصف مايو/ مايس ونهاية أيلول/ سبتمبر.

أما أغلبية قباطنة السفن فكانوا من السنّة، ومنحدرين من سلالات قبائلية سنّية، وكانوا حلفاء لآل خليفة أو متحالفين معهم. معظم الغوّاصين كانوا لا تُدفع أجورهم. ولكنهم يُشاركون في المنافع من مبيعات صيد اللؤلؤ ولا يستلمون سوى عائدات قليلة ومتواضعة جداً أثناء الفصل لشراء طعامهم فقط. فكان يتمّ جذبهم الى هذه الصناعة عبر إغراء الدفع نقداً مقدّماً من قِبل القبطان قَبْل فصل الصيد أو في بدايته، ودفعات أخرى أثناء الفصل أو بعده (أي بعد البيع). وبما أنهم كانوا استلموا مقدّماً، فإنّ الغواصين سيكونون مُلزَمين في العمل مع القبطان في الفصل القادم. وبسبب فصول الصيد الضعيفة أحياناً (أي التي لا يوفّق فيها الصيادون كثيراً في الحصول على اللؤلؤ) وبسبب الفساد والمساوئ التي تكتنف هذه الحرفة، فإنّ الكثيرين من الغوّاصين يتحولون فعلاً الى عبيد طيّعين حقيقيين virtual slaves تحت رحمة قباطنتهم. إذ يقوم هؤلاء الأسياد بفرض نسبة

عالية من الفوائد على الأموال التي يقدّمونها (لعبيدهم الغواصين) في المقدّمة، (رغم أنّ هذا الإجراء محرّم في الفقه الإسلامي) ولكنهم يجبرونهم على العمل لصالحهم كخدم أو عبيد غير مأجورين (أي بلا أجور) unpaid servants في فصل التعطيل. كما إنّ هؤلاء الغواصين يمكن أن يُرّحلوا أو يحوّلوا من قبطان الى آخر دون موافقتهم، وأحياناً يجري تسليمهم الى صاحب حانوت مقابل دَيْن مثلاً فيُجبرون على دفع حصة من أرباحهم الى صاحب هذا الحانوت في كل فصل.

وعندما يموت الغّواص (وهو ما يحدث كثيراً بسبب خطورة الغوص وأقراش البحر - المترجم) فإنّ الديون التي بذمّته تُرحّل الى ذمّة أولاده، والذين حالما يصبحون كباراً (أي حين يصلون الى سن الرشد - المترجم) يكونون مُلزمين هم أيضاً بالغوص لصالح القبطان الذي ترك والدهم ذّمته معلّقة بدَيْن عليهم تسديده. وإذا لم يكن للغوّاص ولد ليحلّ محل الراحل، فإنّ أملاك وعائدات المتوفي الراحل يجري حجزها والاستيلاء عليها من قِبل القبطان. ظروف الغواصين هذه بقيت على حالها ولم تتغيّر حتى مجئ الشيخ حمد، الذي قام وتحت ضغوط المندوب السياسي البريطاني، بوضع قوانين وتشريعات جديدة للغوص عام ١٩٢٤، والتي كانت على حساب همّ وغمّ زعماء القبائل السنّية طبعاً.

إنّ الركود الاقتصادي العالمي الذي أعقبه تطوّر اليابان في صناعة المجوهرات واللؤلؤ في الثلاثينات ١٩٣٠ وجّه ضربة موجعة الى صناعة

اللؤلؤ في البحرين لم تستطع بعدها أن تتعافى منها أبداً. فأسطول اللؤلؤ البحريني للغوص الذي كان في أوج تألّقه في العشرينات، حيث تمّ إحصاء أكثر من ٢٠٠٠ قارب ومركب بحري، قد هبط وبحدّة الى ١٩٢ فقط عام ١٩٤٥[٣٣].

❖ ❖ ❖

إنّ الانحدار في المجال الزراعي وحقل صناعة اللؤلؤ تزامنا مع اكتشاف النفط وتطوّر أو تنامي إدارته الحديثة في البحرين. هذا بدوره، أدّى بآل خليفة لأنْ يستخدموا أعداداً كبيرة من العمالة الأجنبية في مجالَيْ الاقتصاد والبيروقراطية، وكذلك في حقول الجيش والأجهزة الأمنية، وفي محاولة قهرية حالت دون نهوض أو صعود منظمات سياسية أو اتحادات عمالية كان يمكن أن تُحدث شرخاً في الخطوط والتوجهات المناطقية والطائفية. إذ إنّ حصّة المغتربين في مجال العمالة في البحرين، والتي لم تزد عام ١٩٣٥ عن ٢٠٪ كانت قفزت الى ما يقارب ٤١٪ في عام ١٩٥٦. ثم وصلت الى ٦٠٪ عام ١٩٩٥ حتى بلغت أعلى مستوى لها عام ٢٠٠٢ حيث وصلت النسبة الى ٦٥٪.

في سنّيّ الثلاثينات ١٩٣٠ والخمسينات ١٩٥٠، كان العمال الهنود هم الجماعات الرئيسية بين العمالة الأجنبية في البحرين، يأتي بعدهم العمال الايرانيون. نعم، لقد لعب الهنود دوراً بارزاً في مجال صناعة النفط، وفي النظام البنكي والتعريفة الكمركية، وكذلك في حقلَيْ البريد والاتّصالات،

والشرطة. الإيرانيون من جانبهم هيمنوا على النشاط التجاري في المنامة على امتداد معظم القرن العشرين، إلا أن العدد تقلّص بشكلٍ ملحوظ عقب الثورة الايرانية. ومع انعطافة القرن الواحد والعشرين، استمرّ الهنود يشكّلون القطاع الأهم والأساسي في قوة العمالة الأجنبية في البحرين، يأتي بعدهم الباكستانيون، ثم البنغاليون فالفيلّيبينيّون. هذا العدد الكبير من العمال الأجانب أدّى الى جريان أو تسرّب سيولة نقدية جوهرية من البحرين على هيئة تحويل بريدي، أي حوالات. وهذا من ناحية أخرى، أدّى إلى إحداث بطالة عالية في أوساط المواطنين، أي السكان الأصليين للبلد؛ وقد وصلت النسبة الى ١٥٪ حسب الاحصائية الحكومية لعام ١٩٩٧، وإنْ كان تمّ تقديرها من قِبل الجماعات المعارضة الشيعية برقم آخر حيث أوصلوها الى ٣٠٪[٣٤].

وكلما أصبحت قضية الصناعة النفطية أكثر تمظهراً في الواقع البحريني، كانت مطالب البحرينيين لفرص العمل وتحسين ظروفه هي أسباب النزاع أو موضوعه bone of contention بين الشيعة والعائلة الحاكمة. فقد ابتدأ هذا النزاع مع بداية اكتشاف النفط في البحرين عام ١٩٣٢ من قِبل شركة البترول البحرينية بابكو BAPCO أي Bahrain Pertroleum Company بدعم ومساعدة شركة كاليفورنيا نفط استاندارد. وعلى الرغم من أن اكتشاف النفط في البحرين قد سبق غيره في سلطنات الخليج الفارسي الأخرى، إلا أن مخزون أو احتياط النفط في هذا البلد يبدو

صغيراً. إذ أصبحت البحرين بعد فترة، القَريب والنسيب الأفقر the poor relation بين الملكيات النفطية.

أخذ الشيخ ثلث عائدات النفط في جيبه الخاص واستخدم بعضاً منه لدفع علاوات ومخصّصات للعدد غير المحدود من أقربائه وحواشيه. أما الثلثان الآخران فكانا استُثمرا في بنوك بريطانية واستُخدما لأغراض الإدارة والتنمية[٣٥]. بين أواسط الثلاثينات ١٩٣٠ والخمسينات ١٩٥٠ كانت شركة بابكو أكبر شركة مستخدَمين في البحرين. الأغلبية العظمى من عمالها كانوا أجانب، وأغلب الباقين من الشيعة الذين كانوا يُستأجرون من جموع a pool المزارعين الدهماء، وغواصي اللؤلؤ العاطلين عن العمل. هؤلاء الشيعة شكّلوا قلب nuclue الطبقة العاملة في البحرين ومركزها (في ما بعد).

إنّ قرار بابكو في تقليص كادرها العمالي المحلّي من ٣٣٥٠ عامل عام ١٩٣٧ الى ١٥٦٩ في عام ١٩٣٨ هو الذي أشعل شرارة الاحتجاجات في أوساط البحرينيين، فقد راحوا يطالبون بحقهم في تشكيل كيان تمثيلي لهم يدافع عن مصالحهم ودراسة مسألة أرجحيتهم في عقود العمل والايجارات وجميع القضايا، مطالبين بأن تكون المؤهّلات متساوية بين البحرينيين والأجانب، وكذلك في زيادة الأجور وتقليص الهوّة بين ما يُدفع لهم وما يُدفع للعمال الأجانب. فضلاً عن تحسين الوضع السكني للبحرينيين الذين كانوا يعيشون في الأكواخ، بالإضافة الى إطلاق حريتهم في التنقّل في العمل

كما هو الحال مع العمال الأجانب، وكذلك تعويض العمال عندما يصبحون غير قادرين على العمل، ومنْحهم الدفعة السنوية من إجازة العشرين يوماً التي تُدفع سنوياً، وتحسين دورات التدريب، وبناء مسجدين.

موظفو الشركة الرسميون رفضوا معظم هذه الطلبات وخاصة طلب زيادة الأجور، مجادلين بأن العمال الهنود أكثر كفاءةً من البحرينيين. وهنا عمّت موجة أخرى من الاحتجاجات انفجرت عام ١٩٤٣. فالعمال البحرينيون الذين يعملون في المصفى على جزيرة سِترة دخلوا في إضراب، وامتدّ هذا الاضراب على قطاعات أخرى في الاقتصاد قُدّر في حينه أنه الإضراب الصناعي الأول في منطقة الخليج الفارسي. طالب العمال مرّة ثانية بزيادة الأجور (كانت فوق الحدّ الأعلى بربية واحدة يومياً من تلك التي يحصل عليها البحرينيون)، وتحسين ظروف العمل ودورات التدريب والتأهيل. شركة بابكو، مدعومةً من الحكومة والإدارة البريطانية رفضت معظم هذه الطلبات، بما فيها طلب احتساب يوم الجمعة المخصّص كيوم عطلة أسبوعي للاستراحة. وسعياً للتوهين من الأهمية الاجتماعية لهذا الاحتجاج، ألقى الشيخ سلمان بن حمد باللائمة على الشيعة البحرينيين والإيرانيين الذين صوّرهم محرّضين على الإضراب[٣٦].

مع انخفاض الاحتياطي النفطي، خسرت بابكو موقعهاكأكبر مستخدِم أو صاحب عمل في البحرين، محتفظةً بـ ١٠٪ فقط من القوة العاملة المحلية عام ١٩٧١. هذا التطوّر تزامن مع محاولة آل خليفة جعْل البحرين

مركز بنكي للتصريف والاتّصالات لمنطقة الخليج الفارسي وعموم الشرق الأوسط الكبير. ففي عام ١٩٨٢ كان لدى البحرين أكثر من ١٢٠ بانك، وأصبحت جزرها مركز خدمات للاقتصاد السعودي، بانيةً رأسمالها على تقلّص دور بيروت التي دخلت في رحلة تراجع عن موقعها كمركز مالي مهم للعالم العربي، وذلك أثناء الحرب الأهلية اللبنانية التي استمرت من عام ١٩٧٥ الى عام١٩٩٠. هذا التحوّل أو الانتقال استحثّ نمو البيروقراطية المعتمدة أجنبياً في المقطع الأخير من القرن العشرين دافعاً الشيعة في قطاع الخدمة والتوزيع للمطالبة بالاقتصاد في نفقات الحكومة. الزيادة في العمالة الأجنبية هي الأخرى سبّبت حنقاً وسخطاً في أوساط البحرينيين، وكانت عاملاً مهماً بل رئيسياً خلف الإضرابات التي حصلت في الأعوام١٩٦٥، ١٩٦٧، ١٩٧٠ و١٩٧٢، وكذلك في انتفاضة ١٩٩٤ – ١٩٩٩[٣٧].

كما إنّ حضور أو وجود عدد كبير من الأجانب وهم يتبوّأون مواقع مهمة في الأجهزة الأمنية، ويهيمنون على قطاعات مهمة أيضاً في الحقل الاقتصادي كان له انعكاساً على الهوية الوطنية البحرينية وعلى نظرة الشيعة للدولة والحكومة معاً. هذه النقطة أصبحت واضحة من خلال صعود وسقوط جارلس بيلكريف Charles Belgrave المستشار البريطاني لكلّ من الشيخ حمد وخليفته الشيخ سلمان في الأعوام المحصورة بين ١٩٢٦ و١٩٥٧. كان السيد بيلكريف الذي هو خريج جامعة اكسفورد وضابط إداري سابق في جهاز الكولونيال (أي المستعمرات) البريطاني قد تمّ تجنيده

وكيل سياسي بريطاني في البحرين لخدمة الشيخ حمد الذي كان راغباً في استخدام شخصية انكليزية مستشاراً له.

فالشيخ، كما كتب بيلكريف في مذكراته ((لم يكن بإمكانه الاعتماد دائماً على مجرّد نصائح الوكلاء السياسيين... ولكنه أراد شخصاً يعود له في أموره، ويمكنه أن يثق به ويعتمد عليه))[٣٨]. لقد كان تعيين بيلكريف الرسمي من قِبل الدائرة الهندية على أنه مستشار مالي للشيخ. ولكن، وبمرور الوقت، صار الشيخ يعتمد على نصائحه في القضايا السياسية وحتى الشخصية، بحيث قام بتفويض العديد من المسؤوليات له، جاعلاً منه واحداً من أهم الشخصيات النافذة والقوية في البحرين.

وباعتباره مستشاراً مالياً، قام بيلكريف بتقديم الميزانية الأولى للبحرين عام ١٩٢٦ بخمسة وسبعين ألف باون. كما شهد الاقتصاد البحريني في فترة انتقاله من كونه معتمداً على الزراعة وتجارة اللؤلؤ الى اقتصاد يعتمد على إنتاج وتكرير النفط. احتفظ بيلكريف ((بقبضة قوية على خيوط موارد الصرف المالية purse strings)). وفي الفترة التي غادر فيها البلد عام ١٩٥٧، كان مسيطراً على ميزانية بلغت قرابة خمسة ملايين ونصف باون.

أثناء الحرب العالمية الثانية قدّم بيلكريف مشروعاً لتحديد الأسعار وتوزيع المؤن، موسِّساً جهازاً سمّاه قسم السيطرة الغذائية Food Control Department الذي استمر العمل به عدة سنوات بعد انتهاء الحرب. وفي

عام ١٩٥٣ استبدل التقويم الإسلامي (أي الهجري) بالتقويم الميلادي كقاعدة لجميع الأعمال الأميرية والحكومية. كما تبوّأ بيلكريف مسؤوليات قضائية، إذْ أصبح بمثابة أول قاضي في المحكمة الأهلية في البحرين وجنباً الى جنب مع الشيخ سلمان الذي سيصبح حاكماً للبلاد عام ١٩٤٤.

في عام ١٩٣٨ قام بيلكريف بتأسيس قسم القاصرين Minor's Department الذي تكفّل بحماية مصالح القاصرين والأرامل والأيتام. وجنباً الى جنب مع زوجته مارجوري، ترك بيلكريف بصماته على حقل التربية والتعليم وذلك بمساعدة مفتش لبناني، وكذلك بمساعدة الشيخ عبدالله الذي عمل بصفة وزير. في عام ١٩٢٨ أقنع بيلكريف الشيخ حمد ببناء مدرسة للشيعة في المنامة مجادلاً بأنهم (أي الشيعة) سوف لا يحضروا في مدرسة جميع معلّميها من السنّة. وأشرف بيلكريف كذلك على تطوير النظام الصحي في البحرين، مؤسِساً قسم الأشغال العامة Public Works Department الذي كان معنياً ببناء المستشفيات.

وباعتباره قائداً للشرطة، قدّم بيلكريف نظاماً بالتحكّم وضبط وتنظيم الجوازات (أي جوازات السفر). إذْ وظّف مواطناً بريطانياً للعمل كرئيس لضباط الشرطة. وقام ببناء قوة خاصة عام ١٩٥٧ تعتمد بشكل رئيسي على البلوش والعمانيين واليمنيين والعراقيين. استمر بيلكريف مشرفاً على أعمال جهاز الشرطة في البحرين حتى بعد تعيين الشيخ خليفة مديراً للأمن العام عام ١٩٥٤[٣٩].

في نهاية الأربعينات ١٩٤٠ صار الشيعة وكذلك السنّة ينظرون الى بيلكريف رمزاً للاستعمار في البحرين وراح يُعرف بين السكان المحليين ببساطة بتخصّصه كمستشار the adviser. لقد قرن البحرينيون بيلكريف مع آل خليفة واعتبروهما السبب في فقرهم ومعاناتهم وساخطين على القوة التي استخدمها لفرْض نفوذه وسلطته، كما هو سخطهم وحنقهم على موقعه كمؤتمن وموضع ثقة الحاكم. ففي مذكّرة للوزير البريطاني للمستعمرات في يوليو/ تموز ١٩٤٧، اشتكى كتّاب المذكّرة، أنه بغياب الدستور، أصبح بيلكريف المرجع الرئيس للقانون والنظام في البلد، والشخص المسؤول عن الفجوة الكبيرة في الأجور بين البحرينيين والعمال الأجانب في بابكو .

لوحظ في العديد من الوثائق والنشريات بأنّ نفوذ بيلكريف قد تخطّى تأثيره معظم الوكلاء السياسيين البريطانيين الذين خدموا في البحرين في الأعوام المحصورة بين ١٩٢٦ و١٩٥٧. كما اعتبروا استخدام نجله جيمز James في العديد من المواقع الحكومية دليلاً على أنّ بيلكريف كان يعدّ نجله هذا ويهيّئه ليعقبه بعد استقالته. إنّ حملة إقصاء بيلكريف كانت تشكّلت مع تنامي مشاعر وتأثيرات القومية العربية في البحرين. وقد تبلورت عام ١٩٥٦ بعد تأميم قناة السويس من قِبل جمال عبدالناصر، وإبعاد جون كلوب باشا John Glubb Pasha القائد البريطاني للفيلق العربي Arab Legion في الأردن. وفي تنظيم لافت لهذه الحملة، استغلّ البحرينيون فرصة التنافس بين بيلكريف والوكلاء السياسيين الآخرين الذين اعتبروه متحملاً للمسؤولية القانونية للحكومة البريطانية فاقترحوا وسائل وطرق

للالحاح عليه ولتعجيل تقديم استقالته. وفعلاً، في أغسطس/ آب١٩٥٦ أعلنت الحكومة البريطانية نبأ استقالة بيلكريف، وإنْ لم يُقرَّر تأريخ محدّد لإنهاء موقعيته. ترك بيلكريف البحرين في أبريل/ نيسان من السنة اللاحقة، ولكنْ فقط بعد تشخيص إصابته بمرض السرطان الذي يحتاج إلى علاج في انكلترا[٤٠]!!.

ومع ذلك فقد أصبح آل خليفة أكثر اعتماداً على العمال الأجانب، كما هو اعتمادهم على القوى الأجنبية في السنين التي أعقبت رحيل بيلكريف وحتى الاستقلال عام ١٩٧١. على اعتاب انسحابها من البحرين، تخلّت بريطانيا عن جزء من مناطق نفوذها في الجزر الى الولايات المتحدة الأمريكية. وبينما كان الضباط البريطانيون السابقون مستأجرين لإدارة الأجهزة الأمنية البحرينية، عقدت بحرية الولايات المتحدة اتفاقية مع آل خليفة لاستئجار القواعد البريطانية على الجزر. وبهذا أصبحت البحرين الميناء الأم للأسطول الخامس الأمريكي في الخليج الفارسي. وقد أصبحت أهمية هذا الميناء للمصالح الاستراتيجية الأمريكية واضحة في الفترة التي أعقبت الثورة الإيرانية وأثناء حرب الخليج عام ١٩٩١ عندما أصبحت البحرين جبهة عسكرية أمريكية متقدمة في حملتها ضد صدام حسين.

وفي صحوة هجمات سبتمبر ٩/ ١١ حدّدت الإدارة الأمريكية البحرين باعتبارها حليفاً رئيسياً لها من خارج حلف الناتو non – NATO (وهو موقع حُفظ لمجموعة من الأقطار لا يتجاوز عددها حفنة اليد)

هذا الاجراء أو هذه الحركة أعقبها توقيع اتفاقية تجارة حرّة بين البلدين في سبتمبر ٢٠٠٤. إنّ هذه التطوّرات أشارت الى جهود الإدارة الأمريكية لتأكيد هيمنة الولايات المتحدة وفوقيتها في الخليج الفارسي من جانب، ومحاولة من آل خليفة للاقتراب أكثر من الولايات المتحدّة من أجل تقليل اعتمادها على العربية السعودية من جانب آخر. إنّ تنامي أو تصاعد الحضور العسكري الأمريكي في البحرين، مع ذلك، أثّر في السياسة المحلية للبلد وفاقم حدّة التوترات بين الشيعة وآل خليفة[٤١].

وصلت هذه التوترات سريعاً الى الـذروة في أواخـر السبعينات ١٩٧٠. وفي عام ١٩٧٥ قام الأمير بحلّ البرلمان معلّقاً العمل بالدستور الذي كان وافق عليه قَبل سنتين من هذا التأريخ.

أربع سنوات بعد هذا الاجـراء جاءت الثورة الايرانية بالعلماء الشيعة الى السلطة في الدولة الجارة ايران. إنني سوف أناقش مسألة حلّ البرلمان هذه في الفصل الخامس في إطار الحركة الدستورية في البحرين. المهم هنا هو تسليط الضوء على الصراع على القيادة داخل المجتمع الشيعي البحريني الذي أعقب الثورة، والنجاح النهائي للشيعة في عزل الراديكاليين وإبعادهم عن أوساطهم – وهو حصيلة تذكّرية لما وقع في العربية السعودية في التسعينات ١٩٩٠ والذي سوف يحمل إشارات مهمة لإعادة البناء السياسي في عراق ما بعد البعث. ففي عام ١٩٨١ استطاعت الحكومة البحرينية إجهاض محاولة انقلاب شيعية قامت بها الجبهة الاسلامية

لتحرير البحرين التي كانت تسعى لتأسيس حكومة إسلامية في البلد وطالبت برحيل القوات الأمريكية من على الجزر. أكثر من سبعين عنصراً من هذه الجبهة تمّ الحكم عليهم بالسجن فترات طويلة، وعشرات آخرون تمّ نفيهم أو إبعادهم عن البلد، ولكنّ هذه الجبهة بقيت الجماعة الشيعية الأولى وصاحبة الصوت الأعلى والفاعل على امتداد الثمانينات ١٩٨٠. كانت الجبهة الاسلامية يتزعّمها علماء دين أجانب، وأكثرهم شهرة هو العراقي المولد هادي المدرّسي، والإيراني صادق روحاني ممثّل الخميني في البحرين الذي تحدّى موقعية رجال الدين الشيعة الأكثر حضوراً في البلد.

ابتداءً، كانت الجبهة الاسلامية قد جنّدت الشباب الشيعة المدينيين (من داخل المدن) ولكنْ وبمرور الوقت امتدّ نفوذها الى القرى – حيث قاعدة القوة للعلماء المواطنين (أي أبناء البلد – المترجم) من أمثال عبدالأمير الجمري، عضو البرلمان المنحلّ، الذي كان يتبنّى نظرية إصلاحية، وليس خلع حكم آل خليفة أو تفكيكه. وكما تبيّن في ما بعدد، إنّ الدعوة لدولة اسلامية فشلت في إغوائها لأكثرية الشيعة أو إغرائها لهم. ولكنّ الصراع على الزعامة، وتحديد التوجّه السياسي للمجتمع الشيعي قرع ناقوسه وقاد الشيعة الى الإشارة الى حقبة الثمانينات ١٩٨٠، بأنها واحدة من أكثر العقود ظلاماً darkest decade في تأريخ البحرين الحديث[٤٢].

لقد تمّ عزل الجبهة الاسلامية أثناء انتفاضة سنة ١٩٩٤ – ١٩٩٩، التي كشفت عن درجة ملموسة من التعاون بين حركة حرية البحرين

(التي اجتذبت ابتداءً الشيعة من ذوي الخلفيات المدينية (أي سكان المدن) وجبهة التحرير الوطنية (المتكوّنة من الماركسيين والقوميين العرب، وكلاهما شيعة وسنّة) أو الجبهة الشعبية (التي كان تحظى بدعم وتأييد الوسط العمّالي والطلبة والمثقفين من كلا الطرفين في التقسيم الطائفي). إنّ رغبة عناصر من الأقلّية السنّية في الوقوف مع الأغلبية الشيعية عكست بشكل ابتدائي إحباط الجميع وخيبة أملهم بسبب السيطرة الشديدة للعائلة المالكة على السلطات التشريعية منذ عام ١٩٧٥، حيث تمّ حلّ البرلمان. كما إنّ المقاومة في الجبهة الاسلامية والتعاون الكامل مع هذا التحالف مكّن حركة حرية البحرين لأنْ تظهر كقوة شيعية معارضة رائدة انتفاضة ١٩٩٤ - ١٩٩٩ كانت نشأت وانبثقت من رحم حرب الخليج عام ١٩٩١. وكان هناك حديث عندئذ عن انبثاق نظام عالمي جديد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وإنّ آل خليفة، شأنهم شأن العوائل المالكة في أقطار الخليج الفارسي الأخرى، ركنوا أو اصطفوا مع الحملة الواعدة بحقوق الانسان والانفتاح السياسي.

مشجّعين بهذه التلميحات، رفع البحرينيون مذكّرة الى الأمير في نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩٩٢. كانت هذه المذكّرة موقعة من قِبل ما يقارب الثلاثمائة شخصية يطالبون باجراء انتخابات وإعادة البرلمان واطلاق سراح المعتقلين السياسيين وإعادة المنفيين الى وطنهم. كانت المذكّرة مصدّق عليها من قِبل هيئة من ستة أشخاص، إثنان من أعضائها الشيعة كانا رجلا دين هما عبدالأمير الجمري وعبدالوهاب حسين، أما الثالث فهو حميد صنغور

وهو حرفي ورجل أعمال - بينما الأعضاء السنّة فكان من ضمنهم رجلا دين أيضاً وهما عيسى الجودر وعبداللطيف المحمود، وشخصية قومية ثالثة هو محمد جابر الصباح.

وعلى الرغم من أن المذكّرة كانت بلهجة مؤدّبة وتعبّر عن احترام واضح لآل خليفة إلا إنها مرّت بدون جواب. في تلك الأثناء، وتحديداً في ديسمبر/ كانون أول أعلنت الحكومة عن تشكيل مجلس استشاري غير منتخب يتكون من عدد من أعضاء متساوين من السنّة والشيعة. هذا التطوّر قاد الى مظاهرات عام ١٩٩٣ - ١٩٩٤ والتي سرعان ما تحولت الى حركة احتجاجية. في اكتوبر/ تشرين أول ١٩٩٤ قام قادة مِنْ كلا الطائفتين بتحرير مذكّرة جديدة قُدّمت للأمير موقّعة من قِبل ثلاثة وعشرون ألفاً من الناس. كانت هذه المذكّرة تطالب أيضاً بعودة المنفيّين، وتقليص عدد العمالة الأجنبية في البلد، وحرية التعبير، وإعادة العمل بالدستور وتشكيل البرلمان، منظّمو هذه المذكّرة طالبوا بتقديمها هذه المرّة للأمير شخصياً (أي شخص الأمير مباشرةً) ولكنّ هذا الطلب تمّ إحباطه والالتفاف عليه (أي لم يُنفّذ)[٤٣].

وبعد أسابيع قليلة، قامت الحكومة بإبعاد ثلاثة من رجال الدين الشيعة وهم علي سلمان، وحمزة الديري وحيدر الستري، على خلفية إتّهامهم بتنظيم أو إعداد المذكّرة. هذا الاجراء قدَح زناد مظاهرات ضخمة انفجرت في ديسمبر/ كانون أول ١٩٩٤ مؤشّرةً على بداية الانتفاضة. في

مرحلتها الأولى، استمرت الانتفاضة ما يقارب السنة، مخلّفةً أكثر من ثلاثين قتيل ومئات الجرحى إضافة الى ثلاثة آلاف أو خمسة آلاف من البحرينيين، بضمنهم نساء وأطفال، كان تمّ اعتقالهم إبّان تلك الفترة. لم يكن هناك أي سنّي جرى اعتقاله في تلك المرحلة لأنّ استراتيجية الحكومة كانت قائمة على التعاون مع السنّة مقابل التعامل بقوة وحزم مع الشيعة. ومن بين أولئك الذين تمّ اعتقالهم رجل الدين عبدالأمير الجمري، الذي سيظهر زعيماً وطنياً مشخّصاً من قِبل المعارضين للحكومة من السنّة والشيعة معاً. كان الجمري هذا يستلهم أفكاره من الزعيم الهندي مهاتما غاندي. إذْ كان يتبنّى ويؤيّد المقاومة السلبية (التي تقوم على المواجهة السلمية ضد الحكومة ولا تستخدم العنف – المترجم)، وهي استراتيجية كانت وفقاً للموظفين الرسميين البريطانيين، مفضّلة من قِبل الشيعة في البحرين عموماً في القرن العشرين[٤٤].

في خطبه ومحاضراته، كان الجمري يصف الانتفاضة باعتبارها حركة فطرية طبيعية عفوية indigenous movement لدى جميع البحرنيين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطائفية وخياراتهم الأيديولوجية، حاثّاً الحكومة على تقديم إصلاحات لمصلحة عموم الناس (أي عموم الشعب). كان الجمري قد اعتُقل لأول مرّة في أبريل/ نيسان ١٩٩٥، ولكنْ أُطلق سراحه بعد أربعة أشهر كجزء من اتفاقية بين زعماء المعارضة والحكومة. فبينما وافقت المعارضة على إنهاء التظاهرات، أوعدت الحكومة بالبدء بحوار مع المعارضة. فترة من الهدوء النسبي أعقبت إطلاق سراح الجمري، إلا

أن المظاهرات استُئنفت في ديسمبر/ كانون أول بعد أن رفضت الحكومة تقديم أية تنازلات جدّية أو حقيقية. أعتُقل الجمري مرة ثانية في يناير/ كانون ثاني ١٩٩٦ وتمّ الحكم عليه بعشر سنوات سجن على خلفية اتّهامات بالتجسّس لصالح قطر خارجي يُدير جماعة غير شرعية، ويثير قلقاً وفوضى داخل البلد[٤٥].

أثناء التعاطي مع المرحلة الثانية من الانتفاضة، حاولت الحكومة البحرينية تقسيم المعارضة على أساس الخطوط الطائفية عبر اتّهام الشيعة بالتعاون مع إيران. وبناءً على ذلك أعلن وزير الإعلام البحريني في يونيو/ حزيران ١٩٩٦ عن اعتقال أربعة وأربعين من البحرينيين بتُهم التآمر لقلب نظام حكم العائلة المالكة واستبدال الحكومة بنموذج مُقاس على مذاق الثورة الإسلامية في إيران. قام التلفزيون الحكومي بإذاعة اعترافات ستة من عناصر (التآمر) من الذين قالوا بأنهم تابعون للجناح العسكري لمنظمة تسمى حزب الله البحرين التي جرى تأسيسها على ضوء تعليمات صدرت من قِبل حرس الثورة الإسلامية الإيرانية ودعمه المالي. وعلى خلاف الانقلاب المجهض للجبهة الاسلامية عام ١٩٨١، مع ذلك، كان دليل الحكومة ضعيفاً لإثبات مزاعمها في ما يتعلق بالمحاولة الانقلابية عام ١٩٩٦.

ولكنْ، وعلى الرغم من ذلك، استطاع آل خليفة الحصول على بعض الدعم من الإدارة الأمريكية بسبب مخاوف الأخيرة في أن الاصلاحات

السياسية والانتخابات الحرّة يمكن أن تؤدي الى مجيء برلمان على الطريقة الايرانية وربما يكون معارضاً لوجود القواعد الأمريكية العسكرية في البحرين. الجماعات البحرينية المعارضة الثلاثة بأجمعها أنكرت حقيقة وجود مثل هذه المؤامرة المزعومة. وقد أوضح أعضاء من الجماعات الثلاثة أنه وفي عدة مناسبات، ومِنْ أجل حرف انتباه الناس وإبعادهم عن التفكير بالمشكلات الداخلية للبلد، قام آل خليفة باتّهام أقطار أجنبية بتدبير محاولات انقلاب في البحرين. ولذلك، وفي أواسط الخمسينات ١٩٥٠ ألقى آل خليفة باللائمة على مصر، أما في السبعينات ١٩٧٠ فقد أُلقي اللوم على جنوب اليمن. ومنذ الثمانينات ١٩٨٠ ودائماً وبشكل رئيسي كان اللوم يُلقى على إيران. الشيعة البحرينيون يجادلون بأن آل خليفة يستشهدون بمعنى يتذرّعون بإيران من أجل تقويض المصداقية الوطنية للشيعة وفرْض رقابة السنّة، وأخيراً قطْع الطريق أمام مطالب الشيعة الداعية الى المزيد من فرص العمل والإصلاحات السياسية[٤٦].

التوتّر بين الشيعة والعائلة الحاكمة تبلور بشكل أكثر عندما راح آل خليفة يسعون لتغيير الموازنة الطائفية لصالح السنّة، كما كانوا يفعلون إبان القرن التاسع عشر. يقول الشيعة أنه في أواسط وأواخر التسعينات قام آل خليفة بتوجيه الدعوة لفصائل جديدة من الدواسيرين (أي قبائل الدواسر) في العربية السعودية، وكذلك رجال قبائل شمّر البعيدين في صحراء سوريا للاستقرار والاستيطان في البحرين. القادمون الجدد كانوا مُنحوا إجازات المواطنة وحقّ السكن، وتمّ قبول أطفالهم في المدارس الخاصة. العديد من

رجال القبائل هؤلاء تمّ تجنيدهم في الوحدات العسكرية المسؤولة عن حماية نظام الحكم.

هنا قام الشيعة بالتنديد وشجب الضغط الموجّه ضدهم من قِبل المجلس السياسي المتشدد لضباط المخابرات البريطانيين بقيادة إيان هندرسون lan Henderson الأسكتلندي الذي تمّ تجنيده أو استيزاره عام ١٩٦٦ والـذي عمل بصفة رئيس الفرع الخـاص في البحرين. في الذاكرة الشيعية يُعتبر هندرسون رمزاً (سيئاً) لقمع البحرينيين مندوباً عن الأجانب – وهي صفة أو كناية وتشبيه لما كان يُطلق أو يُختزن حصرياً على سابقه جارلس بيلكريف (المار الذكر)[٤٧].

الأكثر من ذلك، ألفتَ الشيعة الانتباه الى مشكلة المواطنة، ومسألة وجود خمسة عشر ألفاً من الناس كانوا إما وُلدوا في البحرين وكان آباؤهم وأجدادهم من أصول إيرانية، أو كانوا من الناطقين بالفارسية بعد أن جاءوا من داخل إيران، أي من الإثنيين العرب ethnic Arabs القادمين من الساحل الشمالي للخليج الفارسي. وبما إنهم معروفون باسم (بدون) – أي (بدون مواطنة) فإنهم لم يُمنحوا حقوق المواطنة وتمّ التعامل معهم كطبقة اجتماعية دنيا أو واطئة في الميزان الاجتماعي البحريني. كان الشيعة ساخطين على التصنيف الحكومي للبحرينيين بسبب هذه الفهرسة للمجتمع والتي كان أكثرها اعتباراً وأهميةً هو تصنيف آل خليفة على أنهم منحدرون من سلالة بحرينية. شأنهم شأن شركائهم الدينيين في العربية السعودية، الشيعة

البحرينيون راحوا يطالبون بالمواطنة الكاملة بما في ذلك حقهم في الخدمة في الجيش[٤٨].

إنّ دور الشيعة في قيادة الانتفاضة التي تقاطعت مع الخيوط الطائفية شكّلت بدعة في تأريخ البحرين المعاصر. هذا التطوّر انعكس في ازدياد نسبة الشيعة أو حصتهم من ٥٠٪ عام ١٩٤١ الى حوالي ٧٠٪ عام ١٩٩٦ من نسبة السكان المحلّيين البالغ عددهم قرابة الـ ٤٠٠٠٠٠ نسمة. الشيعة هم المجموعة الرئيسية المتأثّرة بتدفّق العمال الأجانب الى البحرين، وبالتالي فإنهم أكثر مَنْ يمكن استفزازهم أو تحريضهم للسيطرة على الشارع أثناء الاحتجاجات. إنّ دور علماء الشيعة في قيادة الانتفاضة عكس صعود الاسلام باعتباره القوة السياسية الأكثر قابلية للحياة في العالم العربي ولكنْ على حساب القومية العربية والشيوعية، وكذلك قبال الممانعة أو مقاومة الأخوان المسلمين السنّة. المنتظمين في مجتمع إصلاحي يقوده الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة ويشترك مع المعارضة.

يمكن للمرء أن يتفهّم التغيرات والتحوّلات في طبيعة زعامة المعارضة في البحرين عبر مقاربات ومقارنات حركات الاحتجاج في الأعوام ١٩٥٤ – ١٩٥٦ والأعوام ١٩٩٤ – ١٩٩٩. ففي كلتا الحالتين عارض العلماء السياسات الطائفية للحكومة ودور الأجانب في إدارة البلد، وأيّدوا دستوراً وطالبوا بالعودة إلى الدستور والى برلمان منتخب. ومع ذلك، وبينما كانت الحركة الأولى مُهيمَن عليها من قِبل القوميين

العرب ذوي الأصول السنّية والذين تضمّنت مطاليبهم تأسيس اتحادات عمالية، كانت الثانية بشكلٍ رئيس بزعامات شيعية ذات خلفيات دينية، وقد انطوت بعض مطاليبهم على إنهاء نشاطات التبشير المسيحي وتقديم عروض عامة هجومية للدين الاسلامي.

في عام ١٩٥٦ وجّهت الحكومة ضربة قوية للحركة عبر اعتقال وترحيل قادتها السنّة مشجّعةً القادة الشيعة على الانتظام باستقلالية واعتداد، قاطعةً الطريق بذلك على البُعد الوطني والقومي للحركة الأولى. على النقيض من ذلك، إنّ اعتقال وإبعاد زعماء المعارضة الشيعية أثناء التسعينات ١٩٩٠ فشلت في شقّ حركتهم، بل قادت المنفيين منهم الى اعتلاء منصّة حملة العلاقات العامة، مستفيدين من الدعم المقدّم لهم من قِبل مجموعات حقوق الإنسان العالمية، وأعضاء البرلمان البريطاني، وحتى البرلمان الأوربي[٤٩].

فقط في أواخر عام ١٩٩٩، بعد موت الشيخ عيسى، كانت حكومة البحرين قد أعلنت عن المصالحة الوطنية وفتحت حواراً مع المعارضة. هذا التطور تزامن مع النشريات التي حثّت آل خليفة والشيعة معاً على أنْ لا يجعلوا من الماضي عقبة تقف بين العائلة الحاكمة والشعب. فبينما كان دعاة المصالحة يناشدون آل خليفة بأن يكفّوا عن تأكيد أنفسهم بأنهم غزاة ومحررين conquerors and liberators للبحرين، ناشدَ الكتّاب أهل الشيعة بأن يكفّوا هم أيضاً عن الإشارة لأنفسهم بأنهم (السكان الأصليين

للجزر) [50]the original inhabitants). إنّ فتح الحوار بين الحكومة والشيعة البحرينيين عام ١٩٩٩ له ما يشبهه في مصالحة الحكومة السعودية مع الشيعة عام ١٩٩٣. ومع ذلك، فإنّ الاصلاحات السياسية المقدّمة من قِبل الأمير الجديد شيخ حمد، كانت أكثر جرأة واقتحامية من التنازلات التي قُدّمت من قِبل الملك فهد في العربية السعودية. نعم، كانت المصالحة البحرينية تعكس ضغوطاً عالمية، وغياباً لمؤسسة رجال الدين الوهابية فضلاً عن نفوذ وقوة المعارضة البحرينية.

وفي حملة إعلانية عامة وموسّعة، قامت الحكومة بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين (وبضمنهم عبدالأمير الجمري)، وسمحت بعودة المنفيين، وأعطت ترخيصات أو إجازات للصحف والجرائد المستقلّة، وكذلك لمنظّمات المجتمع المدني، والاتحادات أو النقابات التجارية. كما قامت بإصدار جواز سفر جديد واصفةً حامله، بأنه مواطن في دولة البحرين، مانحةً بذلك حق المواطنة للبدون البحرينيين المقيمين، معدّلةً قانون أمن الدولة الصادر عام ١٩٧٥. كما قامت هذه الحملة كذلك بإلغاء محكمة أمن الدولة المؤسّسة عام ١٩٩٥، مصدّرةً قرارات هامة بخصوص قضايا حقوق الانسان. إضافةً الى كل ذلك، قام إيان هندرسون، رئيس الفرع الخاص، بمغادرة البحرين عام ١٩٩٨ وهو إجراء يقترب كثيراً بل يُذكّر بموضوع إقالة أو استقالة بيلكريف المعروفة عام ١٩٥٧[٥١].

إن مصالحة عام ١٩٩٩ ساهمت في تقليل التوتّر بين آل خليفة والشيعة. ومع ذلك، وكما سنرى في الفصل الخامس، إن الاصلاحات السياسية كانت محدودة إذا وُضعت في المدى المحسوب أو تحت المجهر. واحد من أسباب ذلك هو رفض الحكومة إعادة العمل بقانون ١٩٧٣ وعدم السماح كذلك بإعادة العمل بنظام برلماني قوي وفاعل. وهناك سبب آخر: هو اتّخاذ إجراءات صارمة crackdown بحق الإصلاحيين إثر يقظة هجمات ١١ سبتمبر ٩/ ١١ وما أعقبها من حرب على الإرهاب راحت تقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

هوامش الفصل الثانى

(١) مستعار، الكويت تغلي... ولكنّ ضد آل صباح، الجزيرة العربية ٣ (مارس/آذار ١٩٩١): ١٣؛ مستعار، الاختلاسات من صندوق الأجيال تمزّق رمزية الأسرة الحاكمة في الكويت، الجزيرة العربية ٣١ (أغسطس، آب ١٩٩٣): ٣٦؛ فلاح المديرس، الشيعة في المجتمع الكويتي، السياسة الدولية ١٢٣ (١٩٩٦): ٣٤، ٣٦؛ رابطة أمة الشيعة في السعودية، الشيعة في السعودية: الواقع الصعب والتطلّعات المشروعة (لبنان، ١٩٩١)، ٩٦؛ عبدالله محمد الغريب، وجاء دور المجوس: الأبعاد التأريخية والعقائدية والسياسية للثورة الايرانية (القاهرة، ١٩٨٣)، ٣٢٩ – ٣٣٥؛ كريفوري كوز، ملكيات النفط Oil Monarchies (نيويورك، ١٩٩٤) ٦٩ – ٧٠؛ ١٠١؛ فؤاد عجمي، قصر الأحلام لدى العرب Dream Palace of the Arabs: أوديسيا الجيل (نيويورك، ١٩٩٨)، ١٥٦، ١٨٦ – ١٨٧؛ كراهام فولر ورند رحيم فرانك، الشيعة العرب: المسلمون المنسيّون (نيويورك، ١٩٩٩) esp. 100، ١٦٩ – ١٧١.

(٢) مقتطفات من قصيدة غير معنونة، الثورة الاسلامية ٨٨ (يوليو/تموز ١٩٨٧) ١.

(٣) عبدالله الحسن، صراع الهويات والأقاليم في المملكة: الصراع النجدي الحجازي؛ مستعار، وطن يسير الى حتفة: تقسيم المملكة ...الحاجز الأكبر، الجزيرة العربية ١٦ (مايون ١٩٩٢): ٢١ – ١٨، ٢٥؛ محمد الحسين، العصبيات المحلية تتنامى والهوية الوطنية لم تولد بعد: المملكة مهدّدة، المشاركة السياسية أو التقسيم، الجزيرة العربية ١٨ (يوليو ١٩٩٢): ٢٤ – ٢٩؛ عبدالأمير موسى، وحدة المملكة ... وحق لنا أن نخاف عليها، الجزيرة العربية ١١ ديسمبر ١٩٩١ : ١٧ – ١٨؛ خالد الراشد، هل هناك هوية وطنية سعودية؟، قضايا الخليج، مارس 2003 http: //gulffisseus. net أنظر كذلك خلاصة رسالة جدّة Jedda Dispatch العدد ٣٠، ٣٠ حزيران ١٩٦٣، FO 371/168869/1015/25؛ مروي الرشيد، شيعة العربية السعودية: أقلّية تبحث عن أصالة ثقافية A Minority in search of Cultural Authenticity

BJMES، (بريتش جورنال للدراسات الشرق أوسطية: العدد ٢٥ (١٩٩٨): ١٢٥ – ١٢٩؛ تأريخ العربية السعودية (كامبريج، ٢٠٠٢)، ١١٣؛ فولر ورحيم فرانك، الشيعة العرب، ١٨١ – ١٨٢.

(٤) ابراهيم سليمان الجبهان، تبديد الظلام وتنبيه النيام، الطعبة الثانية، (الرياض ١٩٧٩)، ٢٩ – ٣٣، ٦٧، ٧١، ٧٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٣، ١٥٩ – ١٦٢، ١٦٥، ١٧٥، ١٨٨، ٣٨٤، ٤٩٠، ٤٩٦؛ محبّ الدين الخطيب، الخطوط العريضة للأسس التي كما عليها دين الشيعة الإمامية الإثناعشرية، الطبعة العاشرة (القاهرة، ١٩٨١)، ٢٨، ٤٢؛ إحسان إلهي ظهير، الشيعة والسنّة، الطبعة الثانية (القاهرة ١٩٦٨) ٨، ١٠، ١٣، ١٥، ٤٧ – ٤٩، ٥٦، ٥٩؛ الشيعة والتشيّع: فرق وتأريخ (لاهور، ١٩٨٤)، ٤٠ – ٤١؛ الشيعة وأهل البيت، الطبعة الخامسة (لاهور ١٩٨٣) ٢٠، ٢٨ – ٢٩، ٣٤؛ محمد مال الله، موقف الشيعة من أهل السنّة (n. p. ,n. d) 81؛ صفر الحوالي، وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج (دالاس، ١٩٩١)، ٩٢؛ مذكّرات النصيحة، خرجت في الجزيرة العربية ٧ (اغسطس ١٩٩١): ١٨؛ مستعار، على خط ابن جبرين: العبيقان يهدّد بمذبحة للمواطنين الشيعة، الجزيرة العربية ١٤ (مارس ١٩٩١): ٤٧؛ حمزة الحسن، الشيعة في المملكة العربية السعودية، مجلدان (بيروت ١٩٩٣)، ٢ : ٣٥٤ – ٣٦٩، ٣٩٧ – ٣٩٨.

(٥) جَـنْ بـي فيلبـي J. B. Philby، قلب العرب؛ مدوّن سفر واكتشاف (لندن ١٩٢٢)، ٢٩٤ – ٢٩٥.

(٦) انسكلوبيديا الاسلام – طبعة جديدة، s. vv، عبدالله بن سبأ وشيعة.

(٧) محمد رشيد رضا، السنّة والشيعة أو الوهابية والرافضة، طبعة ثانية 2pts (القاهرة ١٩٤٧)، ١ : ٤ – ١٢، ٢ : ٢٤٩ – ٢٥٢؛ أحمد أمين، فجر الاسلام، الطبعة الخامسة (القاهرة ١٩٤٥)، ٢٦٩.

(٨) جبهان، تبديد الظلام، ١٥٩، ٤١٨، ٢٨٣، ٤٩٧؛ ظهير، الشيعة والسنّة، ١٦ – ٢٧؛ الشيعة والتشيّع، ٤٥ – ٧٧، ١٤٦؛ الشيعة وأهل البيت ١١٧، ١٢٤، ١٢٦؛ غريب، وجاء دور المجوس، ٥٦ – ٥٨؛ http: //fnoor. com/fn0497. htm؛ في إجابات الشيعة، أنظر الى مرتضى العسكري، عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى، الطبعة الثانية (بغداد ١٩٦٨)، ١٣ – ١٦، ٢٩ – ٣١، ٣٧ – ٣٨، ٤١ – ٤٥، ٥٧؛ محمد حسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، الطبعة التاسعة (بيروت ١٩٦٠)، ١٨، ٦٦، ٧٧ – ٧٨؛ بدر الدين الكاظمي الى ابراهيم الجبهان، مناقشة عقائدية في مقالاته ونشراته، (الكويت ١٩٧٧)، ٣٥ – ٣٦؛ محمد حسين المظفر، تأريخ الشيعة، الطبعة الثانية، (بيروت ١٩٧٩)، ١٩؛ http: //d – sunnah. net/rafedha – origin. htm

إبراهيم اشكناني، التشيع: نشأته وتطوره (n. p 1979)، ١٤٦ – ١٤٧؛ محمد جواد الشرّي، الشيعة في قصص الاتّهام (ديترويت ١٩٨٥)، ٣٩ – ٧٨؛ اسماعيل البغدادي، متى وُجدت الشيعة؟ ((n. p 1986، ٢٩ – ٣٠، ٦٧ – ٧٥، ١٨٦ – ١٩١، مستعار، آل سعود والنصب اليهودي، الثورة الاسلامية ٧٠ (يناير ١٩٨٦)؛ ٧٤ – ٧٦، الرابطة العامة للشيعة في العربية السعودية، أهل البيت (١٩٨٩): ٥. راجع كنلك ويرنر إند Werne Ende، Nation and Islamische Geschichte Arabishche، (بيروت ١٩٧٧)، ١٩٩ – ٢١٠، ٣٠٠.

(٩) يوسف الهجري، البقيع: قصة تدمير آل سعود للآثار الاسلامية في الحجاز (بيروت ١٩٩٠)، ١٥ – ١٨؛ حسن، الشيعة، ٢ : ٢٢٦ – ٢٢٩؛ يان ريجارد، شيعة الاسلام، مترجم. انتونيا نيغلل، (كامبريج Mass 1995)، ١٢٠، على الكويت، راجع مديرس، الشيعة، ٣٢، ٣٥ – ٣٦، ٤١، ٤٥؛ جل كريستال، النفط والسياسة في الخليج: الحكام والتجار في الكويت وقطر (كامبريج ١٩٩٠) ٨٣، ١٠١؛ كويت: تحوّل الدولة النفطية (بولدر كولو ١٩٩٢) ٧٧؛ فولر ورحيم فرانك، الشيعة العرب، ١٥٧، ١٦١.

(١٠) جون فيلبي، العربية السعودية (لندن ١٩٥٥)، ٢٦٨؛ حكّين B. D. Hakken الخلاف السنّي – الشيعي في شرق الجزيرة العربية Sunni – Shia Discord in Eastern 23، MW (1933): 304 Arabic، مدوي الرشيد ولولوا الرشيد، سياسة التغليف The Politics of Encapsulation: السياسة السعودية تجاه المعارضة العشائرية والدينية MES (1996): 110 32؛ حسن، الشيعة ٢ : ١٤٤، ٣٠٧؛ فهد القحطاني، سيرة الأجنحة في العائلة السعودية: دراسة في النظام السياسي وتأسس الدولة (لندن ١٩٨٨)، ٢٥٢.

(١١) حسن، الشيعة، ٢ : ٢٣٦، ٢٤١ – ٢٥٢؛ حسن الصفار، الشيخ علي البلادي القطيفي (بيروت ١٩٩٠)، ٥٢ – ٥٣؛ FS vidal، واحات الإحساء (n. p، ١٩٥٥)، ٩٧؛ كريستيناهلمز، تماسك العربية السعودية The Cohesion of Sauid Arabia: تقييم الهوية السياسية (بلتيمور ١٩٨١)، ١٥٤ – ١٥٥، ١٦٧ – ١٦٨، ١٧٠.

(١٢) أنور عبدالله، نشوء المؤسسة السلفية

(١١)، الجزيرة العربية ٢٧ (أبريل ١٩٩٣)، ٣٨ – ٣٩؛ حمزة الحسن، مراكز القوى السياسية والاجتماعية في المملكة العربية السعودية، الجزيرة العربية ٩ (اكتوبر ١٩٩١): ٢٩؛ الشيعة ٢ : ١٤٦ – ١٥٤، ١٦٣ – ١٦٤، ٢٦٢ – ٦٤؛ رابطة أمة الشيعة في السعودية، الشيعة، ٢٨ – ٢٩؛ حسن الصفّار، النظام السعودي وقتل الكفاءات، الثورة الاسلامية ٥٧ (يناير ١٩٨٥): ٤١؛ توفيق الشيخ، النسق التأريخي للعلاقة بين المجتمع

والسلطة وتأثيره على المثقفين (١١)، الجزيرة العربية ١٩ (أغسطس ١٩٩٣): ١٥؛ أبو الحسن الخنيزي، المناظرات (القاهرة ١٩٧٧) ٢٢. انظر كذلك، حافظ وهبة، أيام عربية Arabian Days (لندن ١٩٦٤)، ١٣١ – ١٣٧؛ أيمن الياسيني، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية (يولدركولو، ١٩٨٥) ٤٩ – ٥٠، ٥٥ – ٥٦؛ جوزيف كوستينر، On Instruments and their designers: أخوان نجد وظهور الدولة السعودية، MES 21 (1985)، ٣١٥ – ٣١٧؛ كيدوستاينببرغ، الشيعة في المحافظة الشرقية للعربية السعودية (الإحساء)، ١٩١٣ – ١٩٥٣، في الشيعة الاثنا عشرية في العصور الحديثة: الثقافة الدينية والتأريخ السياسي، طبعة رينر برونر وويرنر أند (ليدن ٢٠٠١)، ٢٣٨، ٢٤٨ – ٢٥١.

(١٣) رؤية سنوية للظروف الداخلية والعلاقات الخارجية للعربية السعودية أثناء ١٩٥٣، FO 371/110095/1011/1؛ من البحرين الى الدائرة الأجنبية، ١٩ حزيران ١٩٥٦، FO 371/120754/1015/13 نورمان وولبول Area Handbook for Saudi Arabia , etal (واشنطن، D. C 1966)، ٢٦٥؛ مستعار، مضى في المملكة العربية السعودية، العرفان ٤٤ (١٩٥٦): ١٩٨؛ حسن، الشيعة، ٢ : ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٥ – ٣٠٠، ٣٢٤ – ٣٢٥، ٣٧٧؛ رشيد، تأريخ العربية السعودية، ٩٧، ١٠٠؛ روبرت فيتالس، عالَم أرامكو، العمل والثقافة على جبهة النفط العربية، في العوالم الحديثة للعمل والصناعة: الثقافات، التكنولوجيا، العمل، طبعة كارن مريل (Prepols 1999)، ١٠.

(١٤) مستعار، اليماني للأمريكانيين: شكراً لكم على استعمارنا، الثورة الاسلامية ٣٨ (حزيران ١٩٨٣): ١٥ – ٢٠؛ مستعار، النفط: مَنْ المستفيد؟ الثورة الاسلامية ٤٠ (أغسطس ١٩٨٣): ٧ – ٩؛ مستعار، أسعار البترول: وهم الارتفاع وبؤس التجميد، الثورة الاسلامية ٥٦ (ديسمبر ١٩٨٤): ٢٤ – ٣٠؛ مستعار، لصوص النفط، الثورة الاسلامية ٧١ (فبراير ١٩٨٦): ١١ – ١٩؛ مستعار، الولايات المتحدة الأمريكية وأرامكو: حقيقة استعمارية، الثورة الاسلامية ٧٢ (مارس ١٩٨٦): ٥٠ – ٥٨؛ مستعار، السياسة العمّالية لشركات أرامكو، الثورة الاسلامية ٧٤ (مايو ١٩٨٦): ٦٣ – ٧٠؛ مستعار، الحركة العمالية في الجزيرة العربية: قيامها وتطورها، الثورة الاسلامية ٩٢ (نوفمبر ١٩٨٧): ٥٤ – ٥٦؛ حسن، الشيعة، ٢ : ٢٨٧ – ٢٨٩، ٢٢٣ – ٢٢٩؛ جَي بي كيلي، العربية، الخليج والغرب The Gulf and the West (نيويورك ١٩٨٠)، ٢٥٢ – ٢٦٢؛ رشيد، تأريخ العربية السعودية، ٩٦؛ روبرت فيتيالس، إغلاق جبهة النفط العربية ومستقبل العلاقات الأميركية – السعودية، MERIP 204 (1997): 17.

حول الكويت، أنظر مديرسي، الشيعة، ٣٠، ٤١.

(١٥) مستعار، الحكم السعودي: استراتيجية التكفير وسلوكيات الارهاب، الثورة الاسلامية ٦٥ (سبتمبر ١٩٨٥): ٧ – ٩؛ مستعار، هلّ الزراعة في تقدّم؟، الثورة الاسلامية ٤٨ (نيسان/أبريل ١٩٨٤): ٣٠ – ٣٣؛ ٨١، الدغتير، ملاحظات حول الزراعة والانتاج الزارعي، الثورة الاسلامية ٥٠ (حزيران ١٩٨٤): ٢٤ – ٢٧؛ مستعار، الزراعة، الثورة الاسلامية ٥٩ (مارس ١٩٨٥): ٦٦؛ حسن، الشيعة، ١ : ٣١٧ – ٣١٨، ٣٢٢، ٢ : ٩١، ٣٠٦ – ٣١٤، ٣٢٩ – ٣٣٧؛ محمد سعيد المسلم، واحة على ضفاف الخليج: القطيف، الطبعة الثانية (الرياض ١٩٩١)، ٢٩، ٢٦٩ – ٢٧١، ٣١٩ – ٣٢٢. انظر كذلك الملك الى ستيوارت، الأمن الداخلي في العربية السعودية، ١٤ أغسطس ١٩٦٩، fco8/1165/1؛ عبدالله ناصر السبيعي، اكتشاف النفط وأثره على الحياة الاقتصادية في المنطقة الشرقية، ١٩٣٣ – ١٩٦٠، الطبعة الثانية (خُبر ١٩٨٩)، ٢٨٥ – ٢٦٣؛ ناصر السعيد، عالم الملوك (بيروت n. d)، شريف الموسى، فاوست بدون شيطان؟ Faust without the Devil ? تفاعل التكنولوجيا والثقافة في العربية السعودية The Interplay of Technology and Culture in Saudi Arabia، MEJ 15 (1997): 356.

(١٦) رابطة أمة الشيعة في السعودية، الشيعة، ٤٠ – ٤١، ١١٢ – ١١٥؛ حسن، الشيعة، ٢ : ٣١٩، ٣٩٢ – ١٩٣، ٣٩٦ – ٣٩٨؛ مستعار، الى متى يستمر النظام السعودي في اضطهاد الشيعة؟ رسالة الحرمين ٣٦٠ (يناير ١٩٩٣): ١٦؛ مستعار، الوجه الحقيقي لنظام الفصل المذهبي، رسالة الحرمين ٤٢ (يوليو/تموز ١٩٩٣): ٢٥؛ حسن الصفار، نرحّب بالتعاون مع أطراف المعارضة في البلد، الجزيرة العربية ٢ (مارس ١٩٩١): ٤٥.

(١٧) رشيد، تأريخ العربية السعودية، ١٤٤ – ١٤٨؛ جاكوب كولدبرج، الأقلية الشيعية في العربية السعودية، في التشيّع والاحتجاج الاجتماعي، طبعة كول نيكي كيدي Nikki Kaddie (نيوهافن، ١٩٨٦)، ٢٣٨ – ٢٤٥؛ منظمة العفو الدولية، العربية السعودية: اعتقال بدو، محاكمة لسجناء سياسيين مشكوك بهم (يناير ١٩٩٠)، ٧.

(١٨) عبدالرحمن الشيخ، انتفاضة المنطقة الشرقية، ١٤٠٠هـ/1979 (n. p 1981)، ٢٢ – ٢٥، ٣٤، ١٠٥ – ١٠٦، ١٠٨ – ١٠٩، ١١٣ – ١١٥، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٦، ١٥٣، ١٦٠ – ١٦٣، ٢٢٧ – ٢٢٨، ٢٨٠، ٢٨٨؛ منظمة الثورة الاسلامية بالجزيرة العربية السعودية، انتفاضة المحرّم في المنطقة الشرقية (n. p. n. d)، ٢٢؛ أنظمة النفاق The Regimes of Hypocrisy، نداء مكة ١١ (نوفمبر ١٩٨٤ :

٦ – ٧؛ مستعار، مكاسب الانتفاضة، الثورة الاسلامية ٩٠ – ٩١ (سبتمبر – اكتوبر ١٩٨٧): ٣؛ مستعار، في الذكرى السنوية التاسعة لانتفاضة محرّم عام ١٤٠٠، الثورة الإسلامية ٣ (اكتوبر ١٩٨٨): ٨ – ١٠؛ مستعار، انتفاضة المحرم والأصالة الاسلامية، رسالة الحرمين ٢٢ (أغسطس ١٩٩١): ١٩؛ حسن، الشيعة، ٢ : ٣٨٤.

(١٩) شيخ، انتفاضة المنطقة الشرقية، ١٦، ٩٨ – ٩٩، ١٠١، ١٠٦ – ١٠٧، ١١١ – ١١٢، ١٢٩ – ١٣٠، ١٣٧، ١٧٢ – ١٧٥؛ منظمة الثورة الاسلامية بالجزيرة العربية السعودية، انتفاضة المحرم، ٢٤؛ مستعار، الانتفاضة تسوق الشعب من جديد، الثورة الاسلامية ٧٨ (سبتمبر ١٩٨٦): ٣٣؛ حسن، الشيعة، ٢ : ٣٨٥ – ٣٨٦.

(٢٠) شيخ، انتفاضة المنطقة الشرقية، ١٩، ٦١ – ٨٥، ٩٤ – ٩٨، ١١٧، ١٢٠، ١٣٥، ١٩٩ – ٢١٠؛ منظمة الثورة الاسلامية بالجزيرة العربية السعودية، انتفاضة المحرم، ١٤، ٣٩؛ مستعار، الثورة الاسلامية بخير وفي كل مكان، الثورة الاسلامية ٥٩ (مارس ١٩٨٥): ١٤ – ١٥؛ مستعار، الانتفاضة والخير الجماهيري، الثورة الاسلامية ٧٨ (سبتمبر ١٩٨٦): ١ – ٦؛ مستعار، انتفاضة المحرم، ١٩ – ٢١؛ حسن الصفار، الحسين ومسؤولية الثورة (بيروت n. d) 7 – 8، ٥٥ – ٦٥.

(٢١) حسن، الشيعة، ٢ : ٣٨٩ – ١٩١؛ مستعار، الشيعة والعالم: حوار مع الشيخ حسن الصفار، الموسم ١١ (١٩٩١): ١٠٤٥ – ١٠٤٨.

(٢٢) حوالي، وعد كسنجر، ٩١ – ٩٢؛ مذكّرات النصيحة، ١٨؛ نصر بن سليمان العمر، واقع الرافضة في بلاد التوحيد (مايس ١٩٩٣) ٢٣ – ٢٥. أنظر كذلك حمزة الحسن، موقف التيار السلفي من المواطنين الشيعة في المملكة، الجزيرة العربية ٦ (يوليو ١٩٩١): ٢٥ – ٢٦؛ مستعار، حرب الطائفية ...حرب تقسيم، الجزيرة العربية ٣٠ (يوليو ١٩٩٣): ٣١.

(٢٣) سيد أبو ريش، نهوض وفساد وقرب حلول سقوط آل سعود The Rise , corruption, and coming Fall of the House of Saud (لندن ١٩٩٤) ١١٠ – ١١؛ حامد الغار، الوهابية: مقالة نقدية (نيويورك ٢٠٠٢) ٦٢.

(٢٤) مستعار، تأجيج الطائفية لن يحرف الرأي عن المطالبة بالحقوق المسلوبة، رسالة الحرمين ٢٦ (ديسمبر ١٩٩١): ٤ – ٥؛ مستعار، السعودية وسياسة التمييز المذهبي ضد الشيعة، رسالة الحرمين ٣٥ (ديسمبر ١٩٩٢): ٢٢ – ٢٣؛ مستعار، معارضة السلطة أم معارضة الشيعة: مَنْ وراء انتشار أشرطة الجبهان؟ رسالة الحرمين ٢٩ (حزيران ١٩٩٢): ٣٣؛ مستعار، اعتقال وتعذيب وتمييز بحق الطائفة الشيعية، رسالة الحرمين ٤٨ (يونيو ١٩٩٤): ١٩، ٢١؛ حمزة الحسن، طائفية التيار السلفي تهدّد من توسّع شعبيته

في الوسط الاجتماعي، الجزيرة العربية ٦ (يوليو ١٩٩١): ٢٧ ـ ٢٨؛ الشيعة، ٢ : ٤٠٠ ـ ٤٠٩؛ مرزا الخويلدي، الحكومة السعودية وراء عريضة سوداء تطالب بسحق المواطنين الشيعة وهدم مساجدهم، الجزيرة العربية ٢١ (اكتوبر ١٩٩٢): ١٥ ـ ١٨.

(٢٥) حسن بن فرحان المالكي، متى كان سيف بن عمر معتمد العلماء؟ الرياض، ١٧ مارس ١٩٩٦؛ سعد الهمداني، باحث سعودي ينفي عن ابن سبأ دوره في إشعال الفتنة الكبرى، الحياة، ١٣ يناير ١٩٩٩.

(٢٦) السفارة البريطانية، طهران ٢ سبتمبر و٢٦ نوفمبر ١٩٦٦، fo 371/185331/1/103134 BB و/371/185331 fo 10313415 BB؛ رسالة دوائر جيدة Good offices Mission، بحرين، استفتاء ١٩٧٠، ٢٤ أبريل ١٩٧٠، FCO 1370/8؛ ترسيخ الدعوى الايرانية بالبحرين، ٦ يوليو ١٩٧٠، fco 1372/8؛ جي بي كيلي، بريطانيا والخليج الفارسي، ١٧٩٥ ـ ١٨٨٠ (اكسفورد ١٩٦٨)، ٣١٩، ٥١٥ ـ ٥١٦؛ العربية، ٥٤ ـ ٥٥، ٥٨ ـ ٥٩، ١٧٩، ٣١٥؛ فريدون آدميت، الجزر البحرينية: دراسة شرعية ودبلوماسية عن النزاع البريطاني ـ الايراني A Legal and Diplomatic Study of the British – Iranian Controversy (نيويورك، ١٩٥٥)، ١٢٤ ـ ٢٥٢، ٢٥٥ ـ ٢٥٨؛ مجيد خدوري، دعوى إيران للسيطرة على البحرين، AJIL 45 (1951): 631 – 647؛ المشاكل الرئيسية الشرق أوسطية في القانون الدولي (واشنطن D. C 1972) 95 – 105.

(٢٧) أل هورث L. Hawoth الى السكرتارية الخارجية للحكومة الهندية المرفق العدد ٣٣، أ سبتمبر ١٩٢٧، ٦٠، FO 406؛ المقيم السياسي في الخليج الفارسي الى السكرتارية الخارجية للحكومة الهندية، ٢٢ يوليو ١٩٩٢، FO 8918/7721/٣٧١؛ من فايسيروي، قسم السياسة الخارجية ـ الى سكرتير الدولة للهند، ١١ مايو ١٩٢٣، fo 371/8941/4838؛ من المندوب السامي السياسي في الخليج الفارسي الى الأمير فيصل، ٨ فبراير ١٨٦٢، IO 15/2/29؛ جي بي كيلي، جبهات الشرق العربية (نيويورك ١٩٦٤)، ٦٢، ٧٤، ٧٨ ـ ٧٩، ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ بريطانيا، ١٠٣ ـ ١٠٤، ١٢٦، ٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ مهدي عبدالله التاجر، البحرين، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥: بريطانيا، الشيخ والإدارة (لندن، ١٩٨٧)، ٣٩ ـ ٤٠، ٦٥ ـ ٦٦، ٨٤ ـ ٨٨؛ فائق مهدي تحبوب، تأريخ البحرين السياسي، ١٧٨٣ ـ ١٨٧٠ (الكويت، ١٩٨٣)، ٧٠ ـ ٨٤، ١٢٨ ـ ١٣٥، ٢٢٦، ٢٤٥ ـ ٢٥٢؛ جمال زكريا قاسم، الخليج العربي: دراسة لتأريخ الإمارات العربية في عصر التوسع العروبي الأول (القاهرة ١٩٨٥)، ٤٢٣ ـ ٤٢٨؛ الخليج العربي: دراسة لتأريخ الإمارات العربية، ١٩١٤ ـ ١٩٤٥ (القاهرة ١٩٧٣)، ٢٢٥ ـ ٢٣٧.

(٢٨) مستعار، السعودية والدعم اللامحدود لحماية أمن واستقلال البحرين الموقف ٤٠٤ (٢٨ ديسمبر ١٩٨١): ٣؛ عبداللطيف جاسم كنه، الملك عبدالعزيز آل سعود والبحرين، الوثيقة ٤ (يناير ١٩٨٦): ٣٢ ـ ٤٨؛ علي عبدالرحمن أبا حسين، السلالة التأريخية بين البحرين والمملكة في عهد الملك عبدالعزيز، الوثيقة ٥ (يوليو ١٩٨٦): ٦٢ ـ ٩٥؛ نداف صفران، العربية السعودية: الطلب المستمر للأمن The Ceaseless Quest for Security (كامبريـج Mass، ١٩٨٥)، ١٣٤ ـ ١٣٧؛ أميل نخلين، بحرين: التطور السياسـي في مجتمع متحضّر، (ليسكسنكتون 96 (Mass 1976؛ غسان قاسم الملا، رياح التغيير في البحريـن (n. p. n. d)، ٢٣١؛ بحرين ملّخـص، مارس، آذار 2001 .http: //vob org؛ فولر ورحيم فرانك، العرب الشيعة، ١٥٢.

(٢٩) جَـيْ جـي لوريمر، معجم جغرافي للخليج الفارسـي، عمان ووسـط الجزيرة العربية ٥ جـزء في ٢ مجلـد (كلكتا ١٩٠٨ ـ 1915 48 : A2، ٦٢ ـ ٦٤، ٦٨، ٢٣٨ ـ ٢٤١، ٢٤٩، ٢٥٢، ١١٦٢، ١٢٤٤، ١٢٨٢ ـ ١٢٨٣، ١٣٠٤ ـ ١٣٠٦، ١٦٣٤، ١٨٤٢ ـ ١٨٤٤، ١٩١٧ ـ ١٩١٩، ١٩٣٥، ١٩٤٦؛ مـن الوكيـل السياسـي، بحرين، الى نائب المندوب السـامي السياسـي في الخليج الفارسـي، العدد ٢٨٤ ـ 2 G ـ سـبتمبر ١٩٢٠، ١٥/٢/٢٣ ١٠؛ C. F دالي الى المندوب السـامي السياسي، بوشاير، ١١ أبريل ١٩٢٢، fo 371/7721/٥٣٧٣؛ طـلال توفيـق فرح، الحماية والسياسـية في البحرين ١٨٦٩ ـ ١٩١٥ (بيـروت ١٩٨٥)، ٢ ـ ٥، ١٠، ٨٦ ـ ٨٨؛ أر بـي سـيرجنت صياد والسـمك، Fisher Folk and Fish Traps في البحرين، Personal Column (لندن ١٩٦٠): ٤٨٦ ـ ٤٨٧؛ جارس بيلكريف، العمود الخاص Personal Column (لندن ١٩٦٠)، ٥٥، تاجر، البحرين، ٣، ١٥، ٢٤؛ فؤاد خوري، القبيلة والدولة في البحرين Tribe and State in Bahrain: التحوّل في السـلطتين الاجتماعية والسياسـية في دولة عربية (شيكاغو ١٩٨٠)، ٤٨ ـ ٤٨؛ محمد غانم الرميحي، البحرين: مشكلة التغيير السياسـي والاجتماعي، الطبعة الرابعة، (بيروت ١٩٩٥)، ٥٩، ٣١٣ ـ ٣١٤؛ مستعار، البحرين: المسـار الاقليمي ومسـتقبل الحركة الاسلامية، الثورة الاسلامية ١٠٢ (سبتمبر ١٩٨٨): ٢٧.

(٣٠) من الوكيل السياسـي، بحرين، الى المندوب السـامي في الخليج الفارسي، رقم C/111 13 يوليـو ١٩٢٢، ١٥/١/٣٣٦ ١٠؛ لوريمـر، معجـم جغرافي، 396 – 391 :AC؛ بيلكريـف، العمـود الشـخصي ٥٦ ـ ٥٨، ٦٥ ـ ٦٦، ٨٤؛ سـعيد الشـهابي، البحرين، ١٩٢٠ ـ ١٩٧١: قـراءة فـي الوثائـق البريطانيـة (لنـدن ١٩٦٦) ٣٤ ـ ٣٨، ٧٣، ٨٦ ـ ٨٨؛ حسن، الشيعة، ٢ : ١٧٦ ـ ١٧٩.

(٣١) برقية من المندوب السامي السياسي الى الـ S. S. C. O، ٣١ يناير ١٩٢٤، /10L 1039/Pands 10؛ ترجمة لرسالة من P. A تريفور الى سلطان نجد العدد ٤٩، ١٤ فبراير ١٩٢٤ Pl/pand/s, 10، ١٠٤٢/١٠؛ ترجمة لرسالة من سلطان نجد الى المندوب السامي العدد ٧٧، ٢٢ فبراير ١٩٢٤، 1042/10 l/Pand/s 10؛ دالي الى تريفور، العدد ٢/٨٨، ٣١ مارس ١٩٢٤، ١٠ ٨٧/٢/١٥؛ هوورث الى F. S. G. 1 العدد S 87، ٢٧ مارس ١٩٢٧، 1042/Ls/10 10؛ بريدوكس الى F. S. G. 1 العدد ٥١٧ – أس، ٤ ديسمبر ١٩٢٦، 1042/10 Lps/15؛ مستشار حكومة البحرين الى الوكيل السياسي، العدد ٩٣٤، ٢٠ شوال ١٣٤٥، ١٠ ٨٧/٢/١٥؛ باريت Barrett الى سكرتارية المقيم السياسي، العدد 53 – c، ١٤ أبريل ١٩٢٧، L/ 10 1042/10 PS؛ هوورث الى F. S. G. 1 العدد ١٣٨/أس ١ مايو ١٩٢٧، 10 l/ps 1042/10؛ تاجر، بحرين، ٨٤ – ٨٨؛ شهابي، البحرين، ٣٨ – ٤٣.

(٣٢) ترجمة لمذكّرة غير مؤرخة من البحارنة الى الوكيل السياسي ١٠ ٣٣٦/١/١٥؛ والي الى تريفور، طرود ومحتويات الى حلقات، الأعداد ٢ و٣/نوفمبر ١٩٢١، و٣ يناير ١٩٢٢، ١٠ ١٣١/٢/١٥؛ F. B بريدوكس الى F. S. G. 1 العدد ٥٢١ أس، ٦ سبتمبر ١٩٢٤، ١٠ ٧٣/٢/١٥؛ بيلكريف الى الوكيل السياسي، العدد ١٠٥/أس أف، ٥ صفر ١٣٥٠، ١٠ ١٩٥/٢/١٥؛ بيلكريف الى لوج، الأعداد سي/٨٨٢ وسي/١٢٩، ٧ نوفمبر ١٩٣٤، و٢٨ يناير ١٩٣٥، ١٠ ١٧٦/٢/١٥. انظر الى روبرت هي Robert Hay دول الخليج الفارسي The Persion Gulf (واشنطن 1955 D. C.)، ٩١؛ رميحي، البحرين، ١٠٠ – ١٠٥؛ إبراهيم خلف العبيدي، الحركة الوطنية في البحرين، ١٩١٤ – ١٩٧١ (بغداد ١٩٧٦)، ٩١ – ٩٣؛ يوسف الفلكي، قضية البحرين بين المدّ والهدير (n. p... n. d)، ١٧ – ٢٠؛ تاجر، بحرين، ٢، ١٦٢ – ١٦٩؛ حركة حرية البحرين Bahrain Freedom Movement، ٢٥ نوفمبر ١٩٩٧؛ موجز البحرين، مارس ٢٠٠١، http: //vob. org.

(٣٣) من الوكيل السياسي، بحرين، الى المندوب السامي السياسي في الخليج الفارسي، طرد بريدي رقم ٢٩، ١٣ يوليو ١٩٢٢، ١٠ ١٣١/٢/١٥؛ بيلكريف الى برابر Belgrave to Prior، العدد ٤٨/١٣٣٧، ٩ فبراير ١٩٣٠، 122/2/15/10R؛ بيلكريف، عمود شخصي، ٤١ – ٤٢، ٤٩ – ٥٠، ١٢٦، ١٣٤؛ تاجر، بحرين، ١٠٤ – ١٣٤؛ PTH يونون unwin بحرين، بابلوغرافيا عالمية، سلسلة، مجلد ٤٩ (دنفر، ١٩٨٤)، ٢٤؛ رميحي، البحرين، ٨٣ – ١٠٠، شهابي، البحرين، ٤٣ – ٤٩، ٧٧؛ منيرة فخرو، انتفاضة البحرين: تقييم، الخليج الفارسي عند الألفية: مقالات في السياسة، الاقتصاد،

الأمن، الدين، طبعة كاري سك Gary Sick ولورس بوتر (نيويورك، ١٩٩٧)، ١٦٩.

(٣٤) بيلكريف الى لوج، ٢٨ يناير ١٩٣٥، 176/15/2/R 10؛ المقيم الى F. S. G. 1، ١٨ مارس ١٩٣٥، fo 371/18920؛ كيلي، العربية، ١٨٣؛ خوري، القبيلة والدولة Tribe and State، ٢١٧؛ رميحي، البحرين، ٦٥ – ٧٠، ١٤٤؛ كوز gause، سلطنات النفط O: 1 Monarchies، ١٥٠؛ سك وبوتر، الخليج الفارسي في الألفية، ١٨؛ نولر ورحيم فرانك، الشيعة العرب، ١٣٧ – ١٣٨؛ حركة حرية البحرين، ٢٩ سبتمبر ١٩٩٩ و٢٣ يناير ٢٠٠٤؛ موجز البحرين Bahran Briefing، مارس 2001 http: //vob. org...

(٣٥) بيلكريف، عمود شخصي، ٨١ – ٨٥؛ كيلي، العربية، ١٨٠ – ١٨١؛ جمال زكريا قاسم، الخليج العربي، دراسة لتأريخه المعاصر، ١٩٤٥ – ١٩٧١ (القاهرة ١٩٧٤)، ١٢١.

(٣٦) تاجر، بحرين، ١٧٣ – ١٧٨؛ شهابي، البحرين، ١٢٠ – ١٢٦؛ رميحي، البحرين، ١٤٦ – ١٥٣ بيلكريف، عمود شخصي، ٨٦.

(٣٧) قاسم، الخليج العربي، ١٢٢؛ رميحي، البحرين، ١٥٤ – ٦٠، ١٧٦ – ١٧٨، خوري، القبيلة والدولة، ٢٢٤؛ أنثوني كوردسمان، الخليج والبحث عن استقرار ستراتيجي The Gulf and the Search for Strategic Stability (بولدر، كولو، ١٩٨٤)، ٤٠٧؛ رودني ويلسن، تقييم المنظومة المصرفية السعودية وعلاقتها مع البحرين، في الدولة، المجتمع، والاقتصاد في العربية السعودية، طبعة تِم نبلوك Tim Niblock (لندن ١٩٨٢)، ٢٩٣ – ٢٩٤، ٢٩٧.

(٣٨) بيلكريف، عمود شخصي، ١٠.

(٣٩) المعلومات عن بيلكريف مأخوذه بشكل رئيسي من عموده الشخصي. أنظر كذلك الى روبرت بيلكريف، جارلس بيلكريف: مستشار قديم في البحرين، الوثيقة رقم ٣ (يناير ١٩٨٥): ٣٩ – ٥٣؛ خوري، القبيلة والدولة، ١١٥.

(٤٠) فلكي، قضية البحرين، ٥٨، ٥٨ – ٦٩؛ مستعار، صفحات من مسار الحركة الإسلامية في البحرين، الثورة الاسلامية ٩٢ (نوفمبر ١٩٨٢): ٦١؛ شهابي، البحرين، ١٩٦ – ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٦ – ٢٢٣، ٢٤١؛ عبدالرحمن الباقر، من البحرين الى المنفى (بيروت، ١٩٦٥)، ٤٢ – ٤٣؛ قاسم الخليج العربي، ١٢٠؛ رميحي، البحرين، ٢٠٣ – ٢٠٤، ٣٧٩، ٤٠٨ – ٤٠٩؛ المشاعر المناهضة الى بيلكريف بين ١٠ يوليو ١٩٤٦ و٢٨ فبراير ١٩٤٨، fo 371/68331/2901.

(٤١) كوردسمان، الخليج، ٥٨٣ – ٥٨٤، ٥٨٦؛ عبدالهادي خلف، بناء الدولة في البحرين:

المهمّة غير المُنجزة (بيروت، ٢٠٠٠)، ٨٠ – ٨١، ٩١؛ ميشيل وليم، الاتفاق البحريني – الأمريكي يحرّك شركاء الخليج الفارسي التجاريين، u. s – Bahrain accord stirs Persian Gulf Trade Partners، NYT، ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٤.

(٤٢) مستعار، البحرين إلى أين البلاد ٢١٥ (٧ يناير ١٩٩٥): ٣٢؛ خلف، بناء الدولة في البحرين، ٨٦ – ٨٩؛ محمد مهدي، البحرين: انتهاكات حقوق الانسان، ١٩٧٩ – 1990 (n. p. n. d)، ١٨ – ٢١؛ منصور الجمري، نظرات في سجال اسلامي معتدل: قضية البحرين، ٢٢ نوفمبر ١٩٩٧، http: //vob. org، فولر ورحيم فرانك، الشيعة العرب، ١٢٦.

(٤٣) خلف، بناء الدولة في البحرين، ٩٢ – ٩٩، ١٤٠، ١٤٢ – ١٤٧؛ هل يقبل شعب البحرين مجلس الشورى المعيّن؟ الجزيرة العربية ٢٦ (مارس ١٩٩٣): ٣٨ – ٤٢؛ مستعار، المجلس الاستشاري ليس بديلاً عن المجلس الوطني، الجزيرة العربية ٢٣ (ديسمبر ١٩٩٢): ٢٢ – ٢٣؛ مستعار، جديد البحرين ليس جديداً، الجزيرة العربية ٢٤ (يناير ١٩٩٢): ٢٨ – ٣٠؛ كريم المحروس، في البحرين: مجلس الشورى المعيّن يُفاقم أزمة العائلة الحاكمة، الجزيرة العربية ٢٧ (أبريل ١٩٩٣): ١٦؛ فخرو، الانتفاضة في البحرين The Uprising in Bahrain، ١٨٠ – ١٨٢؛ حركة حرية البحرين، ٢ يونيو ٢٠٠٠؛ ملفّ عن الشيخ الجمري http: //vob. org.

(٤٤) من المندوب السامي السياسي في الخليج الفارسي الى مندوب السياسة الخارجية لحكومة الهند، ١٨ مارس ١٩٣٥، 18920/371 fo؛ بيلكريف الى وايتمان ١٣ نوفمبر ١٩٣٨، 15/2/176/R 10.

(٤٥) مقالات الشيخ الجمري، http: //vob. org. خطبة الجمعة التي ألقاها الشيخ عبدالعزيز الجمري في جامع الإمام الصادق بالدرز يوم الجمعة، ٥ يناير ١٩٩٦، في الحركة الدستورية: نضال شعب من أجل الديمقراطية، طبعة أحمد الشملان، (١٩٩٧. n. p)، ١٢٩؛ خلف، بناء الدولة في البحرين، ١٠٥؛ قاسم، رياح التغيير في البحرين، ١٣٠، ٢٤٩ – ٢٥٠، ٢٦٧ – ٢٦٨، ٢٨١ – ١٨٦، ٣٠١ – ٣٠٢.

(٤٦) 44 Bahrain Holds تقول بأن الروابط مع ايران السابقة كانت مؤامرة؛ NYT، ٥ حزيران ١٩٩٦؛ شكوك انقلاب البحرين تقول بأنهم تدرّبوا في إيران، NYT، ٦ حزيران ١٩٩٦؛ جوستراك، Bahrain Regime Stages Confession 200 Rejects Compromise، MERIP (يوليو سبتمبر ١٩٩٦): ٤٤ حركة حرية البحرين ٣، ٦، ٩، ١٠ حزيران؛ ٢ يوليو ١٩٩٦؛ ٨ ديسمبر ١٩٩٦؛ ٢٨ فبراير ١٩٩٧؛ ٢، ٩ و١٧ مارس ١٩٩٧؛ ٣٠ أبريل ١٩٩٧؛ http: //vob. org؛ فخرو،

الانتفاضة في البحرين، ١٨٢ – ١٨٣. انظر كذلك فولر ورحيم فرانك، العرب الشيعة ١٣٥؛ مستعار، أحداث البحرين: تقرير خاص، الموسم ٢٨ (١٩٩٦): ٢٩٤ – ٣٠٤.

(٤٧) ملا، رياح التغيير في البحرين، ٨٩ – ٩١، ١١٤؛ شهابي، البحرين، ٢٧٧، ٢٨٠ – ٢٨٤، ٣٠٠ – ٣٠١؛ مستعار، البحرين الى أين؟ ٣١؛ حركة حرية البحرين، ١، ٧، ١٠، ١٤، ١٦ يوليو ١٩٩٦، ١٤ سبتمبر ١٩٩٦، ١ و٢٨ اكتوبر، و٢٤ ديسمبر ١٩٩٦؛ ١٠/٧ و١٦ يناير، و١٥ فبراير ١٩٩٧؛ ١٨ فبراير، ٥، ٨ مارس؛ و١٤ أبريل ١٩٩٨؛ ١٩ يوليو؛ ١٨ أغسطس، ١، ١٣، ٢٨، و٢٩ سبتمبر، و٢٣ نوفمبر ١٩٩٩؛ ٢٣ مارس ٢٠٠٠ بحرين موجز، مارس ٢٠٠١، http: //vob. org أنظر كذلك Dispatch العدد ٧ من الوكيل السياسي في البحرين الى المندوب السامي السياسي في الخليج الفارسي، ٥ اكتوبر ١٩٥٣، FO 371/104263/1011؛ K. V. ابراهام، العدالة البريطانية في البحرين British Justice in Bahrain (كيرالا ١٩٦٣)، ٥٨، ٨٢؛ خوري، القبيلة والدولة، ١٢٢ – ١٢٣؛ فولر ورحيم فرانك، العرب الشيعة، ١٤٤، ١٤٧.

(٤٨) خالد حمادة، قضية المحرومين من حق الجنسية في البحرين، الجزيرة العربية ١١ (ديسمبر ١٩٩١): ٢٨ – ٢٩؛ حركة حرية البحرين، ٢٢ فبراير و١ حزيران ١٩٩٧، ٢٩ ديسمبر ١٩٩٩، ١٢ اكتوبر ٢٠٠٠، http: //vob. org، أنظر كذلك عبدالرحيم النعيمي، الافراج عن أعداد من المعتقلين والمطلوب حلّ سياسي، القدس العربي، ٢٤ أغسطس ١٩٩٥؛ منيرة فخرو، المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في البحرين (القاهرة ١٩٩٦)، ٧٧.

(٤٩) فخرو، الانتفاضة في البحرين، ١٧٥ – ١٧٦؛ البحرين موجز، مارس ٢٠٠١؛ حركة حرية البحرين، ٢٥ نوفمبر ١٩٩٧ و٣٠ مارس ٢٠٠١، http: //vob. org، إبراهيم بشمي، مشروع البحرين الإصلاحي (منامة ٢٠٠٢)، ٨٧؛ خلف، بناء الدولة في البحرين، ٤٥ – ٤٨؛ بيان علماء الدين في البحرين، ١٨ ديسمبر ١٩٩٤، في الملأ، رياح التغيير في البحرين، ٢٤؛ باقر، من البحرين الى المنفى، ١٢ – ١٣.

(٥٠) أنظر، مثال على ذلك، محمد عبدالقادر الجاسم وسوسن علي الشاعر، البحرين: قصة الصراع السياسي، ١٩٠٤ – 1956 (2000 349 – 345 esp، n. p).

(٥١) حرية حركة البحرين، ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠، وللشهرين من يناير الى فبراير ٢٠٠١، http: //vob. org؛ خلف، بناء الدولة في البحرين، ١٠٧ – ١٠٨.

الفصل الثالث

الصراع على السلطة في العراق

The struggle for power In Iraq

كان غزو الولايات المتحدة الأمريكية للعراق عام ٢٠٠٣ قد وضع نهايةً لإثنين وثمانين عاماً من حكم الأقلّية السنّية لهذا البلد. ومن أجل دراسة وتقييم الأحداث التي أعقبت الغزو (أي الحرب)، والأسباب الكامنة خلف ازدواجية الشيعة العراقيين ومواقفهم المتناقضة تجاه أمريكا، فإننا بحاجة الى اكتشاف حقيقة النزاع بين النخبة السنّية الحاكمة والأكثرية الشيعية حول حق، الحكم وكذلك من أجل وضع تعريف محدّد لمعنى الوطنية أو الشعور الوطني في عراق ما قبل الحرب.

وعلى خلاف الحكّام في العربية السعودية الذين تصرّفوا وكأنهم حرّاس أو حماة (الاسلام الحقيقي) True Islam، فإنّ الحكام العراقيين تبنّوا الأيديولوجية العلمانية وأعلنوا أنفسهم حملة المعيار الحقيقي للعروبة. وبينما يُعبّر الموظفون الرسميون الحكوميون والعلماء في العربية السعودية عن عدائهم تجاه التشيّع بمصطلحات ولغة دينية، فإنّ الحكومات السنّية المتعاقبة في العراق أثارت مسألة الأصل العربي للشيعة مُقرنةً التشيّع العراقي مع الثقافة الفارسية والتأريخ الإيراني. وبهذا فإنّ الحكام العراقيين كانوا ينتهجون ستراتيجية مشابهة لتلك التي تبنّاها آل خليفة في البحرين: فكلا الطرفين حاولا شرعنة حقّهما في الحكم بتصوير الأقلّية الشيعية (في

العالم طبعاً وليس في البلدين المذكورين - المترجم) على أنّ مصداقيتها العربية متدنيّة قياساً أو مقارنةً مع السنّة. ومع ذلك فإنّ الأقلّية السنّية الحاكمة في العراق ذهبت الى ما هو أبعد من ذلك بكثير من شريكتها البحرينية بادّعاء حقها في تقرير مَنْ هو الوطني؟ ومَنْ هو الخائن؟ Who was a patriot and who was a traitor، ومَنْ هو القومي، ومَنْ هو الذي قوّض القومية العربية أي العروبة أو سعى الى تقويضها وتدميرها؟ وهنا يتجلّى الصراع بين النُخب والشيعية والسنّية الحاكمة معبّراً عن نفسه بعدّة وجوه وعدة أساليب، بما في ذلك الجدل الدائر حول ثورة عام 1920 revolt (أي ثورة العشرين كما يسميها العراقيون - المترجم) التي سبقت تأسيس الدولة العراقية الحديثة (وبالأحرى جاءت معها - المترجم).

ففي السنوات الثلاثة المحصورة بين إتمام الاحتلال البريطاني للعراق عام ١٩١٨ وتشكيل الملَكية العراقية عام ١٩٢١ كانت هناك حركتان أو توجّهان متنازعان متنافسان في البلد، وكلاهما يدعوان لاستقلال العراق. الحركة الأولى كانت بزعامة الأشراف the Sharifians(من الشريف) وكانت تأسست حينها في سوريا، وكان أتباعها يلتمسون لندن مطالبين بأن يُضمّ العراق ضمن إدارة محلّية تابعة للشريف حسين في مكة. أما الحركة الثانية فكانت تحت قيادة الزعماء الدينيين الشيعة، الذين نظّموا حركة الجهاد في العراق ضد البريطانيين عام ١٩١٤ - ١٩١٥ وكان هدفهم إنشاء حكومة إسلامية في القُطر. وعلى الرغم من الطموحات المختلفة والمتباينة أصلاً لهذين التوجّهين، إلا أن الأشراف السنّة وعلماء الدين

الشيعة اتفقوا على أن يعملوا سوّية تحت برنامج غامض، مؤيّدين كلاهما إقامة دولة عربية – اسلامية يحكمها أمير عربي مقيّد بمجلس تشريعي Ieg-islative assembly. وبينما اعتبر الأشراف هذه الصيغة من الحكم مفتاحاً أو بوّابة لحكمهم العراق تحت اسم واحد من أنجال الشريف حسين ملكاً، فإنهم في الوقت نفسه كانوا يأملون بأن هذا النمط من نظام الحكم سوف يمكّنهم من الإشراف على العملية الشرعية (أي الدينية) في إدارة شؤون العراق المسيطر عليها من قِبل الإدارة البريطانية التي تنتهي حتماً. القبائل الشيعية ثارت، ولكنها، وبعد صراع حقيقي وكبير تمّ سحقها عبر السلاح البريطاني المتفوّق. وعندئذ وتحت فزع الشيعة ورعبهم، جاء البريطانيون بالأشراف Sharifians الى السلطة، إلا إنّ دورهم لم يكن أقلّ إثارة أو تحريكاً للتمرّد من دور الشيعة أنفسهم[١].

التشكيلة البريطانية للملكية العراقية تحت إدارة الملك فيصل كانت ضربة للشيعة. ففي الدولة الجديدة، استقرّت السلطة بأيدي الأقلّية السنّية بقيادة الأشراف والضباط العثمانيين السابقين، بينما الأغلبية الشيعية تمّ إقصاؤها بالجملة بشكل أو بآخر. طريق واحد سعى الأشراف من خلاله وبالتنسيق مع الضباط العثمانيين السابقيين لتسقيط المصداقية الوطنية للشيعة، وهو توهين أهمية ثورة العشرين ودور الشيعة فيها. إنّ رغبة النخبة الملكية السنّية في تحويل قراءة الثورة في كتابات التأسيس الأسطوري للعراق الحديث تقف على النقيض تماماً من الكتابات الشيعية حول الثورة التي ظهرت للوجود بأعداد كبيرة ومهمة في الخمسينات ١٩٥٠. إذْ إنّ

تدفّق النشريات ازداد بشكل مكثف بين المرحلة الأولى لاستيلاء البعث على السلطة في العراق عام ١٩٦٣، والحرب العراقية – الايرانية في الأعوام ١٩٨٠ – ١٩٨٨ التي قادت الى تطوّر ذاكرة الثورة وحيث راحت تؤكّد على الوحدة بين العراقيين ضد الاحتلال الأجنبي. وبينما حاول البعث توظيف حادث الثورة لإيجاد حالة من التماسك والالتحام السياسي في البلد، إلا إنّ نمو الذاكرة في أوساط الشيعة كانت في استجابتهم للانقسامات المتنامية داخل المجتمع العراقي، والى مساعي البعث في التنكّر لهم والحيلولة دون وصولهم الى السلطة في النصف الثاني من القرن العشرين. من هنا حاول الشيعة استخدام ثورة العشرين للتأسيس لاعتماداتهم الوطنية العراقية وبناء أسس ومباني لمزاعمهم في الحكم (وإدارة شؤون الدولة).

لحظة وحدة جديرة بالتذكّر
A Memorable Moment of Unity

لقد عكست ثورة العشرين في العراق أن هناك دوافع ومنطلقات متباينة للأفراد والجماعات والعشائر والمدن التي شاركت فيها. ولذلك فمن غير المستغرب أن تجد قراءات شيعية متعددة لطبيعة الثورة وأصولها. إذ أن العديد من الكتّاب يُسلّطون الأضواء على الدور المركزي لمنطقة الفرات (الأوسط) الجنوبية، وأهمية العشائر الشيعية في خوض معارك القتال الحقيقية ضد البريطانيين. إنّ تقرير الفريق مزهر الفرعون شيخ فرع عشيرة آل فتلة مثلاً، الذي كان مستقرّاً في أبو صخير هو النموذج الأبرز لهذا النمط من الكتابات. إذْ لم يكتف الفرعون بالتركيز على دور العشائر في الثورة وحسب، ولكنه ذهب من ذلك عندما راح مجادلاً بأن شيوخ العشائر الشيعية وعلماء الدين الذين شاركوا في الثورة هم الممثلون الحقيقيون للقومية العربية في العراق[٢]. الشيعة في النجف وكربلاء راحوا هم أيضاً يتنافسون في ما بينهم للتأكيد على دور مدينتيهما في الثورة. سلمان هادي آل طعمة مثلاً، وبعد أن سلّط الضوء على أهمية كربلاء في كونها مهد وموطن الميرزا محمد تقي الشيرازي، راح يكتب بأن هذه المدينة كانت قلعة للثوار ومعقلاً لهم stronghold to the rebels وهي التي لفتت أنظار العراقيين وقادتهم نحو الثورة. الشيرازي الذي كان من أصل إيراني والذي كان يُصدر الفتاوى الرئيسية داعياً للثورة، تمّ تصويره على أنه الموجّه الروحي لحركة وطنية عراقية أصيلة انطلقت من كربلاء[٣]. النجفيون، من

جانبهم أيضاً، حاولوا تصوير مدينتهم باعتبارها مركزاً للثورة، ولكنهم ذهبوا أبعد مما ذهب إليه طعمة مجادلين بأن الثورة كانت ذروة النهضة التي انطلقت مبكّراً في القرن العشرين، وهي امتداد لثورةٍ أصغر كانت اندلعت في النجف قبل اشتعال شرارتها (أي شرارة هذه الثورة) بسنتين[٤]. (وهو ما يُطلِق عليه النجفيون ثورة النجف – المترجم).

فثورة ١٩١٨ كانت بقيادة شيوخ الفخذين العشائريين اللذين سيطرا على الأحياء الأربعة للنجف ضد المحاولة البريطانية أو للحدّ منها وتقليل قوّتها، وهي بذلك تحمل بعض معالم الشبه، في قدراتها التحريضية والاستنهاضية للثوار، حركة مقتدى الصدر ضد التحالف الذي قادته الولايات المتحّدة الأمريكية عام ٢٠٠٤ – وكلاهما يمثّلان مقاومة الجماعات الشيعية العراقية ضد الاحتلال الأجنبي الذي يسعى من جانبه هو الآخر لتجريدهم من قوتهم (أو القضاء عليهم).

قبل أن يتم احتلال العراق سَمح البريطانيون للشيوخ لحفظ النظام في المدينة ودُفع لكل واحد منهم مخصّصات شهرية. ولكن، وفي فبراير/ شباط ١٩١٨ عُيّن الكابتن مارشال Captain Marshall مسؤولاً عن النجف، فحاول تنظيم جهاز الشرطة وسعى الى تنظيم وإعادة ترتيب مدفوعات الضرائب البلدية. وبناءً على مقترح له فإن المخّصصات allow-the ance التي كانت تُدفع للشيوخ قد تمّ إيقافها أو لم تتواصل discontin-ued. وعندما أحسّ هؤلاء بمواجهة سلطتهم أو تهديدها، ثاروا وأطلقوا

جماعة استطاعت اغتيال مارشال (أي قتله) في محلّ إقامته خارج جدران المدينة[١]).

ربما كان المتمردون متأثرين بجمعية الثورة الاسلامية التي كان أفرادها قد جاءوا من مستوى أقل درجة من العلماء، مع ذلك فإنّ المجتهدين القياديين في المدينة لم يدعموا هذا التمرّد ولم يساندوه did not support the rebellion. وهكذا وُضعت النجف تحت الحصار لمدة ستة أسابيع (أي بعد مقتل مارشال – المترجم). وتمّ قطع المياه الصالحة للشرب عنها. رُفع الحصار في أوائل مايو/ مايس بعد أن استسلم الثوار. إثر ذلك أعدم البريطانيون ١١ عنصراً منهم (أي من الثوار) ممن اعتُبروا في دائرة الحلقة القيادية للتمرّد، كما تمّ نفي ١٢٣ آخرين الى الهند[٥].

يصف الكتّاب الشيعة ثورة ١٩١٨ (أي ثورة النجف هذه – المترجم) بأنها جزء من صراع أو نضال النجف المستمر نيابةً عن الاسلام والعروبة المندرج تحت إطار المصلحة الوطنية العراقية. هذا المعنى العام كان واضحاً تحديداً في النشريات التي ظهرت على أعتاب الحرب العراقية – الايرانية عندما حاول البعث تعبئة شيعة العراق ضد إيران وسمح لهم بطباعة أعمالهم ونتاجاتهم عن الثورة. فكان النثر والشعر كلّ من جهته

١– يحاول الكاتب هنا أن يلمّح بل يصرّح أن السبب الحقيقي وراء مقتل الكابتن مارشال هو قطع المخصّصات وليس وراء ذلك أي بُعد وطني، فيما هناك قراءات أخرى تشي بغير ذلك وتنظر الى الموضوع من زاوية أخرى – يمكن مراجعة هذه القراءات في كتب أخرى صدرت عن ثورة العشرين وإرهاصاتها ومقدماتها ومنها هذه القضية – المترجم.

يسلط الضوء على الشخصية العربية والعشائرية للمجتمع النجفي. ولقد أُخبرنا بأن النجفيين غالباً بل كانوا دائماً يقيّمون ويمجّدون فضيلتهم وحريتهم، وأنهم عام ١٩١٨ رسموا شجاعتهم وشهامتهم عبر الوقوف ضد العدو البريطاني المتغطرس الذي كان يمثّل رمز الاستبداد والطغيان والظلم والاضطهاد.

شخصيتان كانتا لفتتا انتباهاً خاصاً في هذا الوسط هما: نجم البقال، وهو رجل في الستّينات من عمره وصاحب محلّ بقاليات وبيع الخُضر grocery، وفاضل رجلٌ شاب في العشرينات الذي ظهر أو أُظهر وكأنه بطل رواية a hero of a novel لزهير صادق رضا. لقد تمّ تصوير البقّال كتاجر شريف ومحترم. فلقد وُلد سنّياً في الدليم شمال بغداد ولديه أوراق اعتماد عشائرية عربية نقية أو معصومة من الخطأ impeccable من جانب كلا والديه معاً. عندما كان في الثانية عشرة من عمره، هاجر أفراد عائلته أي عائلة البقّال من الدليم الى الحلّة في جنوب العراق؛ استقروا أخيراً في النجف، واعتنقوا المذهب الشيعي.

قيل أن تحوّل البقال الى التشيّع قد خلّف نقلة أو تحوّلاً (أي تغيّراً) في حياته وشخصيته، محوّلاً إياه الى رجل يستشعر الحرية ويقيّم الاستقلال. الكتب الشيعية كانت تصف البقّال وكأنه مهندس كبير لثورة ١٩١٨ وأنه الشخص الذي خطّط لعملية اغتيال الكابتن مارشال. وعلى النقيض من شخصية البقال الكبير في السنّ، كان فاضل شاباً، قوي البنية بدنياً،

وفي ذروة شبابه. كانت شخصيته تعكس صورة العباس (أبو فاضل) نجل الإمام علي المشهور في الوسط الشيعي العراقي برجولته وقتاله ضد الطغيان – كما يجري تصويره في معركة كربلاء – . وفي رواية رضا المذكورة، يظهر فاضل قائداً لمجموعة يقوم بإرسالها البقال لقتل المارشال. وتتجلّى شخصيته (الروائية) عندما يسمح للضابط البريطاني لكي يسحب بندقيته أولاً، وذلك من أجل أن لا يقتله بدم بارد. البقال وفاضل يجري تصويرهما كرجلين مدفوعين بحماسة وطنية عالية ورغبة أكيدة لتحرير وطنهما من الغازي الأجنبي. ينتهي (أي يُقتل) فاضل – حسب الرواية – مقاتلاً ضد حملة بريطانية كانت أُرسلت لقمع النجف بعد مصرع المارشال، بينما كان البقال من بين الذين تمّ إعدامهم من قبل البريطانيين بعد استسلام النجف. كلاهما، كما أُخبرنا، رحلا شهيدين من أجل العراق، وشعبه، ومن أجل العروبة وفي سبيل الإسلام[٦].

هناك لحن عام مكرّر في أدبيات ثورة ١٩١٨ وهو فضاضة القوات البريطانية وخشونتها في التعامل مع العراقيين، وهي شكوى تتردّد اليوم على ألسنتهم كثيراً في وصفهم للأمريكان من عام ٢٠٠٣ الى ٢٠٠٥. ففي رواية رضا المذكورة، يُشبّه العراق بأمرأة جميلة اسمها هدى (وتعني الهداية الى الطريق القويم)؛ هذه المرأة تتوق أو تعشق الحرية لبلدها وتخطّط لإنهاء الاحتلال البريطاني. هدى هذه تستهوي شخصاً اسمه بلفور ويشتهيها، وهو ضابط بريطاني عمل محقّقاً في قضية اغتيال مارشال، حيث أمر جنوده باختطافها والمجيء بها (أي إحضارها) الى غرفته الخاصة. يحاول بلفور

اغتصابها ولكنها تُناضل وتتمنّع وتقاوم، وأخيراً تنجح في الاحتفاظ بعذريتها وبكارتها لحين يتمّ إنقاذها وتخليصها على يد الشاب فاضل[٦]. يؤكّد الشيعة أن تمرّد ١٩١٨، دعّم ومتّن المشاعر الدينية والوطنية بين النجفيين في نفس الوقت الذي أوجد فيهم إحساساً قوياً وعارماً بالسخط على البريطانيين والحنق عليهم. إنه - كما يقولون - الحادث الذي مهّد أو ألهم مقدّمات ثورة العشرين وألهب مشاعر جميع العراقيين للنضال من أجل الاستقلال[٨].

ثورة العشرين سُجّلت في الذاكرة العراقية باعتبارها رمزاً للوحدة الوطنية العراقية - وهي وجهة نظر غطّت مساحة كبيرة من البحوث والدراسات التي تتناول الثورة بصرف النظر عن الميول أو الانتماءات الأيديولوجية للكتّاب. يُزعم أن الثورة امتدت الى كافة أجزاء العراق، ولكنها اتّخذت واجهات مختلفة في مناطق المدن والأرياف في جنوب ووسط وشمال البلد. النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد والموصل هي المدن الرئيسية التي ساهمت في الثورة. وبينما كانت المدن هي المشهد (الأكثر وضوحاً) للكثير من مخططات الثورة، وكذلك للمظاهرات المتلاحقة، إلا إنّ المقاتلين الحقيقيين كانوا من رجال العشائر الشيعية القاطنين في أرياف الجنوب. الشعراء الشيعة والخطباء والمبلّغون كلّهم شجّعوا الوحدة الاسلامية وحرّكوا المشاعر المناهضة لبريطانيا أثناء التظاهرات والتجمّعات الدينية في المدن المختلطة كالكاظمية وبغداد. هادي زوين، وجعفر أبو التمّن، ومحمد الصدر، وكذلك الأخوين محمد رضا الشبيبي

ومحمد باقر الشبيبي، تمّ تصويرهم وكأنهم حلقات الوصل بين الأشراف والمجتهدين.

المجتهدون محمد ميرزا تقي الشيرازي في كربلاء، وشيخ الشريعة الأصفهاني في النجف، ومهدي الخالصي في الكاظمية، ظهروا وكأنهم الناطقين الرسميين باسم علماء الدين الذين وحّدت أفعالهم الشيعة والسنّة في وحدة نضال من أجل الاسلام والعروبة وتحرير العراق من السيطرة الأجنبية[٩].

ومع ذلك فإنّ الشيعة عكسوا مواقف، وتوجّهات، بل كتبوا تقارير مشاركة بغداد في الثورة ودور الدين والقومية في صياغة طبيعتها. فعلي الشرقي ومحمد مهدي البصير مثلاً اللذان شاركا في الثورة، وكذلك هبة الدين الشهرستاني ومحمد مهدي كبّة اللذَين تبؤّءا مواقع إدارية في الحكومة الملكية أكّدوا جميعاً على البُعد الوطني والقومي للثورة ودور النجف وكربلاء في قيادتها وجنباً الى جنب مع بغداد. الشيعة الشيوعيون، كما هو واضح في كتابات عدنان علي، صوّروا الثورة باعتبارها نضال الجماهير العراقية ضد الحكم الامبريالي الأجنبي[١٠]. على النقيض من ذلك، شخصيات دينية مختلفة شدّدت على البُعد الإسلامي للثورة ودور المجتهدين في التوفّر على قيادتها وتوجّهها أو توجيهها الأيديولوجي[١١]. إنّ تقديم العامل الديني على العامل الوطني والقومي لوحظ أيضاً في كتابات عبدالله الفيّاض وعالم الاجتماع علي الوردي اللذين تُعتبر أعمالهما وكتاباتهما (أو تشكّلان) القراءة

الأكثر توازناً في المدوّنات العراقية الشيعية للثورة لحدّ الآن. فثورة العشرين 1920 revolt، كما كتب الوردي، هي واحدة من أهم الأحداث في تأريخ العراق الحديث وقد ساهمت في تصعيد الوعي السياسي لعموم الناس. وعلى خلاف تمرّد عام 1918 1918 rebellion[1] the) الذي كان محصوراً بالنجف، كانت ثورة العشرين ١٩٢٠ شأناً وطنياً علّم العراقيين معنى الحرية والاستقلال والوطنية[١٢].

نعم، ثورة العشرين وضعت أسس وقواعد العراق الحديث. ومع ذلك فإن أولئك الشيعة الذين شاركوا في الثورة ينظرون الى أنفسهم بأنهم الخاسرين الأكبر فيها، حيث أنهم وبنهوضهم ضد البريطانيين مكّنوا الأشراف المتطفّلين عليها (أي على الثورة) أو الدخلاء Sharifian intrud-ers على التمتّع بجميع ثمار الحدث وحصاده. إنّ شعور الشيعة بأنّ السلطة سُرقت منهم يوضّح ازدواجيتهم أو تناقضهم ambivalence تجاه الملك فيصل الذي اختاره البريطانيون للتاج العراقي. فقد جاء فيصل الى البصرة بسفينة خاصة في يونيو/ حزيران ١٩٢١ وقام برحلته من هناك الى بغداد عِبْر الجنوب الشيعي. لقد توقّف في عدّة مدن محاولاً حشد المزيد من الدعم لمسألة تنصيبه ملكاً على العراق. وفيما استقبله بعض الشيعة بحماس، الاّ أن آخرين كانوا حذرين في ذلك ومتحفّظين. كان فيصل يتكلم العربية بلهجة حجازية يحبّها الشيعة العراقيون. كما إنهم أحبّوا لهجة التوقير والتبجيل

١- يُلاحظ أن الكاتب يستخدم كلمة تمرد أو عصيان rebellion عندما يصف انتفاضة النجف عام ١٩١٨، بينما يستخدم كلمة ثورة revolt عندما يصف ثورة العشرين – المترجم.

التي أبداها الملك تجاه أئمة الشيعة، الذين أشار إليهم باعتبارهم أسلافه، وكذلك زيارته الى مرقد الإمام علي في النجف. مع ذلك، فشل فيصل في كسب قلوب قياديين شيعة مهمّين في المدينة. وأثناء مائدة عشاء في بيت هادي النقيب، القيّم على ضريح الإمام علي، كان فيصل أعدّ كلمة قارنَ فيها بين ثورة العشرين ١٩٢٠ وثورة العرب عام ١٩١٦ التي قادها والده، الشريف حسين. وفي معرض جواب لمحمد باقر الشبيبي ذكّر الشبيبي فيصل بأنه (ضيف في العراق) a guest in Iraq.

كان الشبيبي يتحدّث بحماس عن التضحيات التي قدّمها العراقيون في الثورة ضد بريطانيا وشدّد على أنهم سوف يحافظون على ثمار ثورتهم ولا يقدّمونها أو يؤمّنونها إلا بيد رجل وفيّ يلتزم بالقتال (أي بالنضال) من أجل استقلال العراق ويحرص على صيانة مصالحه الوطنية. واجه فيصل كذلك صعوبات في الحصول على دعم المجتهدين الشيعة القياديين. ولهذا، ومثال على ذلك لم يكن مهدي الخالصي يوافق على تقديم تعّهد لفيصل إلا بشرط: وهو أن يكون حكمه حرّاً أو متحرّراً من التدخّلات الأجنبية، وإنّ عليه (أي على فيصل) أن يوافق على أن يُقيّد حكمه ببرلمان.

الشيعة نظروا الى التحضيرات البريطانية لتنصيب فيصل بريبة وشكّ، ولاحظوا أن الملك أثناء مناسبة في أغسطس/ آب ١٩٢١ كان محاطاً من جانبيه بالسيد برسي كوكس flanked by Percy cox المفوّض البريطاني الأعلى، وكذلك بالفريق أو الجنرال آيلمرهالدن Lieutenant – General

Aylmer Haldane، قائد القوات البريطانية في العراق. وحتى وفاته عام ١٩٣٣ بقي فيصل في حضن البريطانيين ورعايتهم British embrace، التي كانت، كما يقول علي الشرقي، قد شوّهت اعتمادات الملك الوطنية في عيون العراقيون[١٣].

في انطباعات أو منعكسات العديد من الشيعة المشاركين في ثورة العشرين، فإنّ الثورة أنتهت قبل أن تتمكن من تحقيق أهدافها، إنهم يزعمون بأن التشكيلة البريطانية لعراقٍ حديث قوّضت وحدة العراقيين التي ولّدتها الثورة، ودعمت الانقسامات الطائفية بين الشيعة والسنّة. علي الشرقي شبّه الدولة الجديدة وكأنها بناية ترتكز على أسس وركائز أجنبية وإن كانت مطرّزة بواجهات وطنية أو قومية. فهو وآخرون معه يجادلون بأن هوّة واسعة فصلت الحكومة عن الشعب، وإنّ السلطة استقرّت بأيدي نُخبة من الأقلّية السنّية الذين تعاون أعضاؤها مع البريطانيين وراحوا يُنسّقون معهم. يوضّح الشيعة أيضاً أنه بعد عام ١٩٢١ استعادت بل احتفظت بريطانيا بنفوذها الأعظم في البلد وببساطة عبر استبدال الضباط العسكريين بمستشارين سياسيين هيمنوا على جميع الوزارات.

إضافة الى ذلك، كان الشيعة قد انزعجوا بعمقٍ شديد من التعامل السيء للحكومة العراقية مع أولئك الثوار الذين أبعدتهم بريطانيا الى جزر هنجام في الخليج الفارسي في ذروة الثورة والذين لم يُستقبلوا كأبطال وطنيين عند عودتهم الى العراق. من ناحية أخرى ليس هناك إلاّ مصادر

قليلة جداً تتحدّث حول الثورة والمنهج التعليمي الوطني في ظل الملكية. وقد أصبحت هذه نقطة موجعة وكدمة متقرّحة لدى الشيعة. معاً وعلى حدّ سواء، أولئك الشيعة الذين ساهموا في الثورة والأجيال الشيعية اللاحقة، جميعهم، يندبون الحظّ أن موقفهم صار أشبه بالأسطورة أو الخرافة التي تُترك أو تُحذف من التأريخ. وعند استحضارهم أهمية تأريخ الثورة واستذكارهم إياه، ترى الشيعة يناقشون بل يفترضون أن حكّام الملكية العراقية قاموا بتزييف وتزوير التأريخ، وإنهم همّشوا الشيعة

- الوطنيين الحقيقيين the real nationalists.

كثيرٌ من غضب الشيعة يُوجّه الى ساطع الحصري المشرف العام على التربية والتعليم في العراق في الأعوام ما بين ١٩٢٣ – ١٩٢٧. ففي إشارة الى انحداره التركي يؤكّد الشيعة بأن الحصري كان يسعى الى شطب ذاكرة الثورة ومحوها من ضمائر وعقول العراقيين ناهيك عن تثبيطه لتنامي الإحساس بالتأريخ الوطني الذي أبتُني على تراث العراق وكفاح العراقيين ونضالهم من أجل الاستقلال والتحرّر من الحكم الأجنبي[١٤]. إنّ شعور الشيعة بكون العراق ولد في الخطيئة بقي قوياً على امتداد فترة طويلة وممتدة لحين الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ بانين شكوكهم في الوجود الأمريكي في البلد على ضوء نظرتهم الى مجلس الحكم العراقي في الحكومة الانتقالية الذي تمّ تعيينه من قِبل سلطة التحالف المؤقتة بقيادة بول بريمر الثالث.

مع ذلك، وبدرجات متفاوتة، تعترف الحكومات السنّية بالأهمية التأريخية لثورة العشرين، ولكنها (أي هذه الحكومات) تسلّط الضوء بشكل أوسع على الهوية الوطنية العربية للثورة ودور بغداد، مواجِهةً (أي هذه الحكومات) بذلك دعاوى الشيعة بكونهم أصحاب الدور القيادي في الثورة. حكّام الملكية العراقية لم يبذلوا سوى جهدٍ قليل لإدخال الثورة في الرواية الوطنية الرسمية لأن الأشراف والأغلبية العظمى من الضباط العثمانيين السابقين كانوا خارج العراق في الفترة الزمنية التي قادت الى الثورة. تقارير محدودة قليلة ظهرت في الأعوام ١٩٢١ – ١٩٥٨ وأبرزها الدراما الملهمة حكومياً التي سلّطت الضوء على رغبة العراقيين في حاكم من الأشراف، وكذلك كتاب واحد كان طُبع لأول مرّة عام ١٩٥٤ بقلم علي بازركان شدّد فيه على أهمية بغداد في إعداد الأرضية للثورة وتشجيع العشائر الشيعية على التمرّد والعصيان[١٥].

على نقيض حكام الملكية العراقية، ظهر البعثيون من داخل العراق محاولين صياغة جهد توعوي جديد للسيطرة على معنى كلمة ثورة والعمل على نقل ذاكرتها الى الأجيال الشابّة (أي الناشئة) من العراقيين. فتحتَ حكم البعث، أصبحت الثورة أداة بأيدي النظام الحاكم لخدمة حاجات اللحظة. وبهذا شدّد سالم طه وكمال مظهر أحمد على دور الثورة في توحيد جميع العراقيين، بمن فيهم العرب والأكراد، ضد الامبريالية البريطانية. فقد انتقد طه أية محاولة تسعى لإضفاء وزن أكبر وتحييثه الى جماعة عراقية على حساب أخرى (أي عدم ترجيح أفضلية مجموعة على غيرها – المترجم)

في ادّعاء قيادة الثورة، مجادلاً بأن الثورة تجاوزت حدود العراق، وألهمت مساحة أوسع لنضال الشعب العربي ضد الامبريالية[١٦]. فلقد استخدم البعث ذكرى الثورة في اتّجاهين هما: مكافأة الشيعة ومعاقبتهم في آن واحد.

إن موج النشريات الصادرة في الفترة المحصورة بين عام ١٩٦٣ الى حدّ الحرب العراقية – الايرانية عام ١٩٨٠ – ١٩٨٨ (التي تضمّنت أعمال عبدالله الفياضّ، وإبراهيم الوائلي، ومحمد علي كمال الدين، وعلي الوردي، وكذلك المقالات والبحوث المنقحّة والمعاد طبعها لعلي الشرقي) كلّها أشارت الى محاولة البعث لتعبئة الشيعة واستنهاضهم عبْر الاعتراف بدورهم الكبير في الثورة. نقيض ذلك، ما جاء في كتاب بازركان المعاد طبعه في صحوة انتفاضة عام ١٩٩١ الشيعية العراقية ضد صدام حسين الذي سعى قاصداً التركيز على دور السنّة وأهمية بغداد في قيادة الثورة. ففي حواشيهم وهوامشهم وتعليقاتهم على الطبعة الجديدة من الكتاب، هاجم المحرّرون كافة الأعمال السابقة التي ركّزت الضوء على دور الشيعة. واحد من هؤلاء كان ابن بازركان الذي وصف تلك الأعمال بما سمّاه (تزييف التاريخ أو تزويره) falsification of history واصفاً كتّابها ومؤلّفيها بـ (الشعوبيون الجُدد) وهو مصطلح سوف نأتي على تفصيله لاحقاً في هذا الفصل. وبكلمة إنه مصطلح يشير الى أتباع الفُرس الذين قوّضوا وحدة العراق وزرعوا الشقاق في أوساط الشعب[١٧].

ومع ذلك، فإنّ البعث انقلب بعد فترة الى النقيض من هذه الفكرة تماماً مغيّراً الاتجاه الى عكسها (أي بـدّلْ - حسب المصطلح العراقي الشعبي المعروف - المترجم) وذلك قبل أسابيع قليلة من الغزو الأمريكي للعراق. ولهذا، وفي فبراير/ شباط ٢٠٠٣ رسم صدام حسين خطوطاً متوازية بين العراق المحتلّ بريطانياً عام ١٩٢٠ والبلد الذي على وشك أن تواجهه الولايات المتحدة الأمريكية قائلاً في مقابلة تلفزيونية له مع القادة العسكريين: نحن نأمل بأن البريطانيين سوف يخبرون الأمريكان عن تجربتهم في العراق عام ١٩٢٠ ...نعم، كان العراقيون فقراء (ولكنّهم) قاتلوا الجيش البريطاني الأكثر تفوّقاً بالفؤوس والمساحي (جمع مسحاة) (أي المجارف) ...لقد دافع العراقيون عن بلدهم وأجبروا جيش الاحتلال على الاستجابة (لمطاليبهم) في حكم وطني[١٨].

وكما سيتبيّن بعد قليل، فإنّ الجدل حول ثورة العشرين ١٩٢٠ كان جزءاً من السجال الأوسع الذي أشغل العراقيين، وأعني بهم أولئك العراقيون الذين ينتمون الى المجتمع العراقي والأمة العربية وكذلك غيرهم الذين هم ليسوا كذلك.

من هو العراقي؟
Who Is an Iraqi?

الاختلاف أو عدم الاتّفاق في الإجابة على هذا السؤال بين الشيعة والنخبة السنّية الحاكمة عكس اتجاهات أيديولوجية متباينة للجماعتين. فبينما تُفضّل الأغلبية الشيعية في العراق مفهوم وطنية عراقية محدّدة تُشدّد على القيم العشائرية والاسلامية في المجتمع العراقي، تبنّى الحكام السنّة العراقيون مفهوماً أوسع للوطنية (أي القومية) واعتبروه أيديولوجية رئيسية لهم واتّخذوا من ترجيح الشيعة للوطنية العراقية دليلاً بأن الشيعة وعبر التزاماتهم أو متبنيّاتهم أو مواقفهم لم يجعلوا من هذا المفهوم هدفاً أقصى لدولة عربية تمتد بعيداً الى ما خلف حدود العراق.

فبالنسبة للملك فيصل وأعقابه الهاشميين لم يكن شعار الوحدة العربية مفهوماً غامضاً وإنما رسالة واضحة تُغذّى بطموح العائلة وتطلّعاتها التي ذهبت الى الوراء الى ثورة عام ١٩١٦ بقيادة والد فيصل، الشريف حسين في مكة. أيديولوجيات أو متبنيّات الحكومة العراقية المبتدئة من ساطع الحصري في العشرينات ١٩٢٠، كانت أولى المتبنّيات في العالم العربي التي دعت وتدعو للوحدة العربية. أفكار القومية العربية انتشرت في العراق بشكل واسع على أيدي المعلّمين والمدّرسين السوريين والفلسطينيين، الذين كانوا مستخدَمين في النظام التعليمي العراقي إبان

الفترة الملكية، كما إنّ مفهوم العروبة الشامل Pan – Arabism أصبح جزءاً من المناخ السياسي الذي قاد الى انقلاب رشيد عالي الكيلاني عام ١٩٤١.

أولئك القلّة من السياسيين الشيعة الذين اعتنقوا مفهوم العروبية الشامل لم يكونوا يمثّلون توجهات مكوّنهم أو مجتمعهم (الشيعي) الذي كان يخشى مشهد خسارته لأغلبيتهم (أي واقع اغلبيتهم في العراق) في دولة عربية شاملة كان يتخيّلها الحكّام العراقيون في مخيّلتهم. المقترحات العديدة للوحدة بين العراق وأقطار عربية أخرى، والتي طغت على السطح في الثلاثينات ١٩٣٠، ومرّة أخرى في الأربعينات ١٩٤٠، ومن ثم في الخمسينات ١٩٥٠ كلّها لم تتجسّد على أرض الواقع. ولكنّ الدعاية والإعلام اللذين روّجا للوحدة العربية تحت ظل الملكية ساعد على نزع فتيل أو تهدئة نداءات علماء الشيعة للوحدة الاسلامية، ومكّن الأقلّية السنّية الحاكمة للحيلولة دون تشديد الشيعة على دعواهم في التمثيل السياسي وفقاً الى نسبتهم العددية بين السكان[١٩].

القومية العربية أخذت شكلاً أكثر راديكاليةً بعد مجيء حزب البعث للسلطة عام ١٩٦٨ وتأسيس دولة الحزب الواحد في العراق. ورغم أن الشيعة كانوا من بين المؤسّسين للبعث العراقي عام ١٩٥٢، ولكنْ بحلول عام ١٩٥٨ أصبح الأعضاء الحاكمين للحزب حصرياً وفي الأعمّ الأغلب من السنّة. المراحل الأولى من هذه العملية كانت وُصفت (أي تم توصيفها) أول ما وُصفت من قِبل هاني الفكيكي الذي كان من بين الشيعة

الأوائل الذين شاركوا في حزب البعث. كتابه (أي كتاب الفكيكي: أوكار الهزيمة) يلقي الضوء على محاولة الشيعة لعقد مصالحة بين هويّتهم الطائفية والأيديولوجية السياسية العلمانية المتبنّاة من قِبل حزب البعث. إنّ الكتاب يُسلّط الضوء أيضاً على الخصومة بين الشيعي العراقي فؤاد الركابي والمنظّر السوري المسيحي ميشيل عفلق. فبينما سعى الأول للتمييز بين البعث في العراق وشريكه في سوريا، حثّ الأخير عام ١٩٥٨ البعثيين العراقيين على عدم التلكؤ في إعلان دعمهم للجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا[٢٠].

في السنين اللاحقة، وبينما راح الموظفون الرسميون في البعث يؤكّدون على الوطنية العراقية، كما هو تأكيدهم على ماضي عراق ما بين النهرين القديم ancient Mesopotamia بقي مفهوم العروبة الشامل محوراً مهماً في أيديولوجية القومي البعثي. الكتّاب البعثيون غالباً ما كتبوا عن الرسالة التي أخذها العراق على عاتقه للدفاع عن الأمة العربية، مقدّمين بلدهم (أي العراق) باعتباره مَفزعاً ومَلاذاً مقدّساً sanctuary للقوميين العرب ومثابةً لتطلّعات وآمال جميع العرب (من المحيط الى الخليج - المترجم! !) الدستور العراقي المؤقت لعام ١٩٧٠ أعلن عن تأسيس دولة عربية فريدة داعياً لأنْ يكون هذا الهدف هو الهدف المركزي The central aim للجمهورية العراقية، إذْ راح موظفو الحزب الرسميون يشجّعون ويحثّون

على اندماجات و(وحدات) أو اتحادات بين الأقطار العربية على امتداد السبعينات ١٩٧٠، الأمر الذي أحدث خوفاً وهلعاً بين السلطنات النفطية في الخليج الفارسي. أثناء الحرب العراقية – الايرانية خفّض البعث من لحن لهجته في نداءاته للاندماج مؤكّداً بدلاً عن ذلك على المسؤولية المشتركة mutual responsibility التي تشدّ الأقطار العربية بعضها الى بعض. ومع ذلك، فقد انتهى هذا الغموض أو التذبذب مع غزو صدام حسين للكويت عام ١٩٩٠ – وهو حركة أو إجراء راحت الماكنة الاعلامية العراقية تصفه (أي تصف هذا الغزو) بأنه فعلٌ من أفعال التوحيد وواحد من أعظم إنجازات الجيش العربي[٢١][١].

الصراع بين الشيعة والنخبة السنّية الحاكمة حول معنى كلمة عراق، ومعنى القومية العربية يرجع تأريخياً الى بواكير سنيّ الملكية في العراق. إذْ يتضمّن الأدب الشيعي سلسلة من اثنتين – وثلاثين مقالة طُبعت بين أبريل/ نيسان ١٩٢٧ ومارس/ آذار ١٩٢٨ في صحيفة النهضة بقلم الشخصية الأدبية المعروفة علي الشرقي، الذي أعطى وصفاً متحركاً لنجاح بغداد في الهيمنة على الجنوب الشيعي أو حكمه، عازلاً النجف، ومانعاً إياها من لعب دور في السياسة الوطنية. أفكار الشرقي حول الوطنية والقومية المفصح عنها بين العشرينات ١٩٢٠ وأوائل الستينات ١٩٦٠

١– خاصة حينما راح الإعلام البعثي يتحدث عن المحافظة التاسعة عشرة وضم الفرع للأصل – المترجم.

تعكس مشاعر وأحاسيس جيل من الشيعة العراقيين الذين ساهموا في ثورة العشرين وأصبحوا متحررين من أوهام حصادها ونتائجها.

أفراد من ذلك الجيل رفضوا محاولة الحكومة إيجاد أو تعزيز نموذج لدولة عربية علمانية حديثة مصوّرين ذلك على أنه بدعة من بدع الأشراف والموظفين العثمانيين السابقين (الذين وصفهم الشاعر محمد مهدي الجواهري أو قارنهم بأكوام من جراد الحشرم والخرنوب الذين حلّوا بالعراق بعد ثورة العشرين).

مستنفَرين بسبب الهجوم على هويتهم الوطنية العراقية وبسبب خصالهم العشائرية راح الشيعة يدلّلون ويؤكّدون بأنهم العرب (الأنقياء) pure Arabs في العراق. الشرقي من جانبه قدّم صورة للوطنية العراقية مبنيةً على السجايا العشائرية المتينة للمجتمع العراقي، والدور التأريخي لعشائر العراق في الحفاظ على الروح (الحقيقية) true spirit للعروبة في هذا البلد. لقد كان داعيةً ومؤيّداً لتطور التأريخ الوطني العراقي، مجادلاً بأن العراق كان محتاجاً لأيديولوجية وطنية وقومية تربط العناصر الشرقية والعربية مع القيم العراقية والتراث العراقي. لقد حاول الشرقي أن يمفصل مفهوم الوطنية العراقية التي كانت مفعمة بوضوح بل مُلهَمة بجهود المصريين للاحتفاظ بماضيهم، مؤكّداً على أن الوطنية العراقية الأصيلة authentic Iraqi nationalism فقط وفقط، والخالية من المضمون

الأجنبي، هي وحدها القادرة على إنتاج حكومة شرعية حقيقية بإمكانها خدمة شعبها[٢٢].

توفي علي الشرقي في العراق عام ١٩٦٤. هو وعديدون من جيله عاشوا وترعرعوا في وقتٍ كانت الحكومات العراقية تسمح بدرجة ما من المعارضة والانشقاق الثقافي (أو المعارضة الثقافية). وخلاف الشرقي، الذي طبع ونشر أعماله داخل العراق، الكتّاب العراقيون الشيعة الذين جاءوا بعده انتهوا في بلاد الشتات والمنافي، وإنهم على الأقل لحدّ سنة ٢٠٠٣ كان عليهم أن يطبعوا كتبهم خارج العراق. إثنان من أكثر الكتّاب إنتاجاً هما (حسن العلوي) الذي عمل للبعث قبل أن يفك ارتباطه بالحزب في مطلع الثمانينات ١٩٨٠، والآخر (سليم مطر) الذي طبع كتابه (الذات الجريحة) عام ١٩٩٧ وهي المحاولة الأكثر جدّية لحدّ الآن من قِبل شيعي عراقي يعرض مفهوماً للوطنية العراقية مبتنيةً على أفكار الشرقي وتُجسّد صورة الحضارة الاسلامية الشاملة المتعددة الوجوه على أرض العراق. كلاهما العلوي ومطر. يجادلان بأنّ استخدام مصطلح العروبة الشامل من قِبل حكام العراق، كأيديولوجية رئيسية تُحرِم العراقيين من معرفة ماضيهم التأريخي الناصع وتسدّ الطريق أمام أي تطوّر لهوية عراقية وطنية بإمكانها توحيد الجماعات الطائفية والإثنية المتباينة والمتعددة في هذا البلد. وجنباً الى جنب مع كتّاب آخرين، تراهم سلّطوا الضوء على الأصول الحجازية والسورية للموظفين الذين رافقوا فيصل الى العراق، وكذلك الأصل التركي للسياسيين القياديين تحت الحكم الملكي.

الشيعة من جانبهم يتّهمون (أو يدّعون) أنه على الرغم من أن السياسيين السنّة العراقيين يزعمون أنهم يحكمون باسم العروبة، غير أنهم (أي السنّة) ليست لديهم أية علاقات أو وشائج عائلية مع القبائل العربية في العراق، ولم يكونوا يشاركون العراقيين الحياة العامة (أي بعيدين عن الحياة العامة للشعب العراقي). كما إنهم (أي الشيعة) كانوا شخّصوا ساطع الحصري، أو أفردوه في كونه هو الذي بنى البرنامج التعليمي للعراق ملهَماً أو معبّئاً بمفاهيم ألمانية حول القومية، وكذلك مسكوناً بتنظيرات البعثي (المسيحي) ميشيل عفلق مجادلين بأن كليهما لا علاقة لهما بالتراث العربي الاسلامي. بالاضافة الى ذلك أوضح الشيعة بأنّ الحكومات العراقية فرّغت كلمة (عـرب) من معناها القديم (الذين يفيد ضمناً الأصل العشائري والهوية) مغمّسةً (أي هذه الحكومات) هذه الكلمة بكلمة (عروبي) Arabian التي تحمل معنىً غربي جديد ومغاير.

الشيعة العراقيون كانوا فهموا العروبة باعتبارها صفة مشتّقة أو منتزعة من الانحدار الشخصي للفرد (أي من السلالة المنحدر منها نَسَباً – المترجم) إلا إنّ كلمة العروبة هذه أصبحت تُقرن مع كلمة (أمة) nation وباتت في العراق الحديث تُستخدم بشكلٍ متبادَل ومتداخِل مع مصطلح (قومية) الذي يشير الى الأممية العربية Arab Nationalism (بمعنى القومية العربية). حسن العلوي ذهب الى أبعد من ذلك عندما لاحظ بأن نهوض القومية العربية جاء متزامناً مع ظهور السياسيين العراقيين الذين حاولوا محاكاة السياسي الألماني بسمارك Bismark واحتذاءه (بمعنى حذوا حذوه

أو اتخاذة بمثابة) زعيم قومي كبير. تحت الحكم الملكي وبينما كان ياسين الهاشمي، وحكمت سليمان، ورشيد عالي الكيلاني يتنافسون على تقليد دور بسمارك العربي، ارتدى صدام حسين بعد عام ١٩٦٨ عباءة القائد الأعظم - هؤلاء الأربعة جميعهم، كما يقول (العلوي) حاولوا تقديم أنفسهم كمدافعين أو حماة protectors للقومية العربية، فيما راحوا يصفون الشيعة باعتبارهم انفصاليين separatists[23].

تصوير الحكومة للشيعة العراقيين باعتبارهم انفصاليين ناشئ عن رفضهم ضمّ العراق في كونفدرالية في إطار الدول العربية. لقد لاحظ الشيعة أو رأوا بأنّ احتمال التوحيد أو التوحّد بين العراق والدول العربية الأخرى سوف يشكّل تهديداً لموقعهم كأغلبية في القطر. وَجِلين أو متخوّفين من أنّ اشتراك أو إشراك العراق في كونفدرالية عربية سوف يجعلهم بل سوف يصبحون جماعة طائفية مهمَّشة سياسياً. إنّ هذا الخوف أو هذه الخشية هي التي توضّح اعتراض الشيعة على الوحدة العربية كما تمّ طرحها أو الدعوة إليها من قِبل جمال عبدالناصر، والتي تمّ اعتناقها من قبل البعثيين السنّة وقوميين عرب آخرين في العراق، وأبرزهم عبدالسلام عارف إبان فترة حكمه في الأعوام المحصورة بين ١٩٦٣ و١٩٦٦ [١]).

١- ربما يأتي تحليل الكاتب أو رؤيته هذه من زاوية واحدة ليس فيها ما قرأه عموم الشيعة آنذاك، وربما كانت هناك زاوية لم يلحظها أو لم يحاول ملاحظتها وهي خشيتهم من تسريب ثروات العراق الطائلة، وخاصة النفطية منها، الى دول وأقاليم وحكومات لا يعتقد الشيعة بحقانية أو شرعية انتقال تلك الثروات إليها في تلك الفترة، لا سيما وهم (أي الشيعة) كانوا ومازالوا يعانون وطأة التهميش والحذف والاقصاء بل الظلم والقتل والتي

علي الشرقي صوّر عبد الناصر شخصية انتهازية بل انتهازياً -op portunist ركب موجة العروبة الشاملة، مؤكّداً بأنه لم يستطع التقاط أو تفهّم الظروف الاجتماعية للعراق. وفي بيانٍ سُلّم الى رئيس الوزراء العراقي الأسبق عام ١٩٦٥، أيّد محمد رضا الشبيبي بأنّ جميع مخططات التوحيد ينبغي أن تُقدّم في البداية وقبل كل شيء الى الشعب العراقي في استفتاء وطني[٢٤].

إنّ الصراع على السلطة بين الشيعة والحكومة تجسّد بشكل واضح في قانون الجنسية العراقي الذي قُدّم لأول مرّة عام ١٩٢٤. هذا القانون ميَّز بين العراقيين الذين يحملون الجنسية العثمانية قبل العام المذكور (أي عام ١٩٢٤) وأولئك الذين كانوا يحملون الجنسية الإيرانية، وكان من ضمنهم العديد من الشيعة الذين كانوا يبحثون عن مبرّر للهرب من دفع الضرائب والتجنيد الاجباري. المبادئ الإرشادية في القانون كانت وُضعت تحت الاختبار مباشرةً بعد تأسيس الملكية (أي الحكم الملكي). في عام ١٩٢٢ انفجر صراع بين الحكومة والمجتهدين الشيعة الذين قادوا المعارضة ضد المعاهدة الأنكلو - عراقية المقترحة. بلحاظ كون الأغلبية العظمى من المجتهدين من الرعايا الإيرانيين، فإنّ حكومة عبدالمحسن السعدون قدّمت تعديلاً على قانون الهجرة المعمول به، يسمح (أي هذا التعديل) بتهجير أو إبعاد الأجانب الذين ينخرطون في نشاطات مناهضة للحكومة.

لم يتحمّل الأشقاء العرب مسؤولية رفعها أو تخفيفها عنهم على الأقل في تلك السنين - المترجم.

وتحت هذه الفقرة من التعديل قامت الحكومة في يونيو/ حزيران ١٩٢٣ بإبعاد المجتهد العربي مهدي الخالصي الذي كان يحمل جنسيةً إيرانية الى إيران. ومع ذلك، فقد كان إبعاد الشيعة العرب محدوداً ومحصوراً ضمن دائرة الحكومة الملكية. لقد تمّ تفعيل القانون بزخم أكبر بعد مجيء البعثيين أول مرة للسلطة عام ١٩٦٣. إذْ عَهَد كلّ من قانون الجنسية لتلك السنة، والقانون المؤقت المقدَّم من قِبل عبدالسلام عارف عام ١٩٦٤ بتوجيه ضربة موجعة للموقع الشرعي (أي الدستوري) للعديد من الشيعة في العراق. فلقد أشار الدستور الى أولئك الذين يحملون الجنسية العثمانية قبل عام ١٩٢٤ باعتبارهم عراقيين أصليين أو طبيعيين Indigenous Iraqis مشترطاً بأنّ على جميع الآخرين تقديم طلب للحصول على حقوق مواطنة عراقية (أي حق العيش في الوطن وتحت عبارة أو وثيقة ما يُسمى اليوم شهادة الجنسية العراقية – المترجم) كما إنه منح رخصة لوزير الداخلية في نزع المواطنة (أي الجنسية) من أي شخص يمكن أن يُكتشفfound to be أنه غير مخلص للجمهورية العراقية[1]) وإنْ من أبوين عراقيين ويحملون الجنسية العثمانية ويقيمان في العراق منذ عام ١٩٠٠.

تحت هذه المادة الدستورية، حُرم عدد كبير من الشيعة أو حيل بينهم وبين الوصول الى مناصب عليا في الدولة العراقية. وبعد الوصول ثانيةً الى

١– لم يذكر الكاتب هذا النص بالضبط مع الأسف إذْ كيف يمكن تحديد المخلص من غير المخلص وكيف يمكن تشخيصه؟ ولكنه ذكر النص الانكليزي كما يلي:person who was found to be disloyal to the Iraqi Repulic any.

السلطة عام ١٩٦٨، استخدم البعث قانون الجنسية (الذي جرى تعديله عام ١٩٧٢ وعام ١٩٧٧ وعام ١٩٨٠) لحرمان عدد كبير جداً من الشيعة، بمن فيهم الأكراد الفيلية، من الجنسية العراقية، وذلك عبر إيراد أو الادّعاء بأنهم من أصول إيرانية. وهكذا قام البعث بترحيل وإبعاد العراقيين الى ايران عام ١٩٦٣، ومرّة أخرى بين عامي ١٩٦٩ - ١٩٧١. كانت حملات التهجير قد ازدادت في مسار الحرب العراقية الإيرانية في أعوامها من سنة ١٩٨٠ الى ١٩٨٨، حيث تمّ إبعاد ما يقارب ٢٠٠,٠٠٠ عراقي أجبروا بالقوة على مغادرة بلدهم[٢٥].

وفي إطار عملية الفعل وردّ فعل على قانون الجنسية العراقي، قام الشيعة بتسليط الأضواء على الأتراك وذوي الأصول الغامضة من سياسيي الحكومة تحت الحكم الملكي، وكان من أبرز هؤلاء: حكمت سليمان، وجعفر العسكري، وعبدالمحسن السعدون، وياسين الهاشمي، ونوري السعيد. وكانوا غالباً ما يوردون مثالاً على ذلك عبدالمحسن السعدون الذي انتحر عام ١٩٢٩ تاركاً وصيته الى زوجته مكتوبةً باللغة التركية. في كتابه حول البعث (أي أوكار الهزيمة)، أحصى هاني الفكيكي العديد من الأعضاء السنّة في خليته الحزبية في بغداد وأعادهم الى أصول تركية. كتّاب آخرون أشاروا الى تمييز الحكومة بين العراقيين من الأصل العثماني (المقدس) sa-cred ottoman origin وغيرهم من الأصل الإيراني (المدنّس) despicable

(Iranian origin[١]) منوّهين إنه لا ينبغي على العراقيين أن يفتخروا بجنسية عثمانية مقرونةً باحتلال أجنبي للعراق.

إنّ حملات التهجير، والترحيل - كما قال هؤلاء الكتّاب - شطرت العوائل العراقية وسبّبت مصاعب قاسية للعرب الشيعة منهم، وكذلك للشيعة من ذوي الأصول الايرانية، الذين استقرّوا في العراق قرون عديدة وأصبحوا متشابهين بل مماثلين تماماً للمجتمع العراقي. هذه الاجراءات أدّت بالعراقيين الى التساؤل حول هويتهم الوطنية وإحساسهم بانتمائهم أو عائديتم الى الشعب العراقي[٢٦].

قانون الجنسية المذكور بقي فاعلاً ونافذاً حتى انهيار البعث عام ٢٠٠٣. وبعد سنة قام مجلس الحكم[٢]) بتصويب فقرة داخل الدستور العراقي المؤقّت تدعو الى إعادة توطين أولئك الذين نُزعت عنهم المواطنة تحت القانون - وهو إجراء أشار الى أول محاولة من قِبل العراقيين لمواجهة العواقب التخريبية الوخيمة لقانون جنسية (سيء) يضع فواصل (مدمّرة) بين الوطن وأبنائه (أو المنتمين إليه والقاطنين فيه).

١- كلمة despicable هذه كما وردت في قاموس المورد الكبير تعني الحقير والخسيس والجدير بالازدراء، راجع القاموس المذكور - المترجم.

٢- وهو المجلس الذي تم تعيينه من قِبل قوّات التحالف لقيادة المرحلة الانتقالية في العراق بعد سقوط صدام في العام المذكور أي عام ٢٠٠٣ - المترجم.

كجزء من الجهد لتوهين الاعتمادات الوطنية للشيعة (أي أوراق اعتمادهم الثبوتية) وتضعيف مصداقيتهم، قام الحكّام العراقيون بتحريك الذاكرة باتجاه الحركة الشعوبية التي ظهرت في الاسلام في القرن الثامن. إن كلمة (شعوبية) مشتقّة من كلمة (شعب) التي تعني الناس (أو الشعوب) peoples. أغلبية أولئك الذين شاركوا أو انضموا الى تلك الحركة في القرنين الثامن والتاسع كانوا من الفرس والأرمن العراقيين الذين احتجّوا على الموقع المتميّز الممنوح للعرب داخل الاسلام وطالبوا بالمساواة بينهم وبين جميع المسلمين. إنّ ظهور الشعوبية استفزّ المؤرّخين العرب والشخصيات الأدبية في ذلك الزمن، وأبرزهم الجاحظ (المتوفى سنة ٦٨٦) الذي اعتبر تلك الحركة تهديداً للاسلام أولاً والى الموقع المتعالي أو (العالي) للعرب بين جميع الأمم ثانياً. انتهى مصطلح (الشعوبية) أو سقط عن الاستخدام في حقبة القرون الوسطى، وعاد الى الظهور ثانيةً في العصور الحديثة مرتبطاً مع نهوض أو صعود مفهوم القومية العربية Arab nationalism[27].

لعلّ أول محاولة عراقية صريحة في تصوير الشيعة باعتبارهم تهديداً للعروبة يمكن أن تُسجّل تأريخياً عام ١٩٢٣ عندما قاد المجتهدون الشيعة بمعارضة الانتخابات المقترحة للجمعية التأسيسية. فسعياً وراء تسقيط المجتهدين، قامت الحكومة بتشجيع كتابة المقالات والنشريات في صحيفة بغدادية آنذاك تسمى (العاصمة) تصف هؤلاء المجتهدين بأنهم غرباء أو (دخلاء) أو أجانب aliens، وإنّ ((أهدافهم هي تقويض الحركة العربية

المباركة... وخدمة الشعوب الأجنبية (الفرس) الذين هم أحد الأسباب الرئيسية التي ساهمت في تسقيط وإنهاء الامبراطورية العربية))[٢٨].

بعد سنوات قليلة حدثت مواجهة بين ساطع الحصري، المشرف العام على التربية والتعليم في العراق، والشاعر الشيعي محمد مهدي الجواهري وهو واحد من أبرز الأدباء أو الشخصيات الأدبية المتميّزة في القرن العشرين. إذْ طلب وزير التربية الشيعي آنذاك تعيين الجواهري مدرّساً للغة العربية في بغداد، إلا أنّ الحصري رفض الطلب على خلفية أن الجواهري كان يحمل الجنسية الإيرانية، ولكنّ اعتراضه هذا تمّ نقضه، وحصل الجواهري على الوظيفة job (أي مدرّساً للغة العربية في إحدى ثانويات بغداد، ويقال ثانوية الجعيفر – المترجم).

بعد عدة أيام مع ذلك، قام الشاعر (أي الجواهري) بنشر قصيدة غنائية ساخرة sarcastic ode في إحدى الصحف البغدادية تتغنّى بالجمال الايراني أو جمال الايرانيات الطبيعي Iran's natural beauties. الحُصري من جانبه، غاضباً وبشكلٍ طبيعي، طلبَ من شاعر قيادي آخر وهو السنّي معروف الرصافي لتحليل قصيدة الجواهري ونقدها، والتي هي وفقاً للحصري شعوبية طبعاً!، كما وُجدت found to be بأنها مناهضة للعرب (والعروبة). !![٢٩].

البعثيون هم الآخرون كانوا استخدموا كلمة (شعوبية) للهجوم على خصومهم قبل أن يأتوا الى السلطة بفترة طويلة. ففي الفترة بين أواسط

الأربعينات ١٩٤٠ وأوائل السبعينات ١٩٧٠ كانت هذه الكلمة تُستعمل كلعنة أو كلمة شتيمة curse word موجّهة بشكل رئيسي ضد الشيوعيين العراقيين الذين كان أغلبيتهم من الشيعة. الكتّاب البعثيون ركّزوا الضوء على المعارضة التي أبداها الحزب الشيوعي العراقي أو صوّت ضدها وهي فكرة الوحدة أو التوحيد unification بين العراق والأقطار العربية الأخرى، آخذين (أي هؤلاء الكتّاب) العلاقات بين حزب تودة الشيوعي الإيراني والحزب الشيوعي العراقي دليلاً بأن الشيوعيين العراقيين لم يكونوا عرباً. لقد صوّروا الشيوعيين العراقيين كطابور خامس داخل العراق وإنّ هدفهم هو شق العرب وتدمير قيمهم، وفصلهم أو قطعهم عن تراثهم وحضارتهم. عبدالعزيز الدوري (الذي أصبح رئيساً لجامعة بغداد عام ١٩٦٣) وخير الله طلفاح (خال صدام حسين وأبو زوجته – أي الأب القانوني father – in – law) هما من رموز وممثّلي هذا النمط من الكتابات المناهضة للشيوعية. وكلاهما شدّدا على موقعية العراق في كونه ساحة معركة تأريخية بين العرب وأعدائهم الشعوبيين والشيوعيين في كلّ من العراق وإيران. ولهذا تراهم (أي الشعوبيين والشيوعيين) يحاولون إيجاد رابطة أية رابطة أو وشيجة بين أعداء الشعب العربي المتقدّمين والمتأخرين (الأوائل والمعاصرين early and modern enemies[30]) – حسب تعبيرات الدوري وطلفاح طبعاً – .

عبدالكريم قاسم الذي حكم العراق خمس سنوات بعد انقلاب ١٩٥٨ على الملكية، أصبح هدفاً رئيسياً للبعثيين الذين صوّروه زعيماً

انفصالياً ودكتاتوراً شعوبياً separatist and shuubi despot. قاسم هذا الذي ينحدر من أمّ كردية فيلية شيعية وأب عربي سنّي كان داعية مؤيِّداً للوطنية العراقية، وقد أعلن أن إنجازاً عن الوحدة داخل العراق هو هدفه الرئيسي. في الأدبيات الشيعية، يظهر قاسم رجلاً متواضعاً mod-est لم يسعَ لبناء أو تأسيس حزب سياسي شخصي خاص به، ولا يبحث عن بناء قاعدة للسلطة تعتمد على أفراد العائلة (كما هو معروف في العديد من الدول العربية المجاورة والبعيدة _المترجم). بل بدلاً من ذلك، انتزع الرجل سلطته وقوته من الدعم الشعبي والجماهيري popular support معتمداً على الجنود (الذين كان أغلبيتهم من الشيعة) وعلى شيعة مرحّلين في تجمّع مدينة الثورة المتواضع المجاور لبغداد، والتي سمّيت مدينة صدام في الثمانينات وتُعرف اليوم باسم مدينة الصدر.

وجد قاسم الحزب الشيوعي العراقي حليفاً مفيداً لمواجهة محاولات البعثيين العراقيين والسوريين وجمال عبدالناصر في مصر الذين حاولوا جرّه ودفعه للانضمام للجمهورية العربية المتحدة. ففي مقابلة له أجراها الصحفي اللبناني محمد باقر شِرّي، أفصح قاسم وبوضوح عن نيته أو وجهة نظره في العروبة – وهي وجهة نظر كان يشاركه فيها العديد من العراقيين الشيعة. فبالنسبة لنا – قال قاسم – العروبة Arabism ليست وسيلة لتحقيق أهداف وأغراض سياسية، بمعنى أنها ليست سياسة، ولكنها صفة منتزعة من أصلنا وموقفنا الاجتماعي النبيل، إنها نَسَب وحسَب[٣١].

نعم، – حسب تعبيرقاسم – في اختيار (مفهوم) العراقية Iraqism كإطار عمل للهوية الوطنية، فإنه والأغلبية من شيعة العراق، تبنّوا خطّاً مشابهاً لذلك الخط الذي كان الوطني المصري لطفي السيد يتبنّاه ويؤيده، وهو خط كان يطالب المصريين ويدعوهم للإصرار على الاحتفاظ بهويتهم المصرية وعدم السعي للانضمام أو الاندماج مع أية دولة أخرى. تمّ اغتيال قاسم من قِبل الضباط البعثيين الذين قادوا انقلاب ١٩٦٣ على خلفية اتّهامه بأنه كان عدوّاً للعروبة enemy of Arabism. إنه يُذكّر أو يُتذكَر من قِبل الشيعة باعتباره زعيماً فريداً حاول أن يكسر قالب الدولة العراقية التي بُنيت على الانقسامات الطائفية والمحكومة من قِبل نخبة أقلية سنّية[٣٢].

إنّ نهوض البعث تزامَنَ مع أفول الشيوعية ونجاح الأيديولوجية الاسلامية في كسب أرضية أو قاعدة جيدة في أوساط الشيعة البسطاء والعاديين في العراق في بداية الستينات ١٩٦٠. إثر ذلك، بدأ البعث يستخدم كلمة (شعوبي) لوصف الاسلاميين الشيعة. وفي نفس الوقت، قام البعث بإقران هذه (الشعوبية) وإلصاقها بالاحتجاجات الشيعية التي كان الشيعة يتّهمون خلالها الحكومة بالتمييز، عارضاً (أي حزب البعث) أو أحزان الشيعة وآلامهم وكأنها إجراءات تساهم في إنتاج وتشجيع الانقسامات الطائفية في الدولة العراقية. ثم راح البعث يؤكّد بأن الطائفية sectarian-ism لديها جذور عميقة وممتدة في التأريخ، وأنّ هناك مجاميع داخل العراق تسعى لإنشاء أو إذكاء حدّة النزاع الأهلي من أجل تمزيق وتفتيت المجتمع العراقي. وعلى الرغم من أنّ السنّة والأكراد كانوا هم الملومين أيام زمان

أو المتّهمين بزرع الخلافات المحلية فإن الشيعة المعارضين البعثيين آنذاك هم الذين غالباً ما كانت تصفهم الحكومة، أو تلصق بهم صفة أو صبغة طائفيين.

إنّ المعنى الدقيق للكلمة تُرك غامضاً بعض الشيء ومضبّباً حتى أواخر السبعينات ١٩٧٠، إلا أن هذه الكلمة صار لها معنىً واضحاً عقب انتصار الثورة الاسلامية في إيران عام ١٩٧٩. فأولئك المتّهمون بإيجاد الانقسامات أو تأسيسها صاروا أفراداً وجماعات، وأصبح يُنظر إليهم باعتبارهم يضعون هويتهم الطائفية الشيعية فوق إخلاصهم وولائهم للعراق والقضايا العربية، وهو اختيار (بل اتّهام) ارتقى الى مستوى الخيانة العظمى أو عمل خياني act of treason (للأمة والوطن) – كما كان يُسمّى حينها –[٣٣].

أثناء الحرب العراقية – الايرانية، قام البعث بإقران المفاهيم العامة – المارّة الذكر – في تسمية مَنْ يعود أو مَنْ ينتمي الى المجتمع العراقي والأمة العربية، ومَنْ هو ليس كذلك؟ مُفصحاً عن نفسه (أي البعث)، بأنه المدافع (الوحيد) عن الأمة العربية ضد العدو الفارسي الزرادشتي Persian and Zoroastrian enemy، قام البعثيون بشنّ حملة شديدة لتسقيط الجماعات العراقية الشيعية المعارضة، وذلك عبر اتّهامهم بالارتباط بالجمهورية الاسلامية الايرانية. فلقد كانت الحرب تُسمّى (قادسية صدام)، وهي تسمية تستدعي أو تستحضر الانتصار التأريخي للعرب ضد الفرس

في معركة القادسية جنوب العراق عام ٦٣٦م. وهكذا راحت الماكنة الإعلامية البعثية تَعْرض الحرب وكأنها صراع ثقافي وحضاري وقومي بين العرب والفرس - وهي تجربة أفتُرض بأنها سوف تمكّن العرب من إعادة اكتشاف أنفسهم وجذورهم التأريخية. صدام حسين كان القائد أو الزعيم المختار من قِبل التأريخ العربي الحديث لقتال إيران وتأسيس أمّة عربية واحدة. إيران وشعبها، بقيادة روح الله الخميني كانوا (شعوبيين) وكان هدفهم - (حسب الماكنة الاعلامية الصدامية طبعاً) هو تدمير الثقافة العربية واستبدال الحكام العرب بفُرس.

نعم، لقد رسم البعث خطّاً بين الشيعة الجيّدين والشيعة السيّئيين good and bad Shiis. الايرانيون الذين قاتلوا العراق تمّ تصويرهم على أنهم متطرفون extremists ومنحدرون من اليهودي عبدالله بن سبأ.

نعم، هكذا راح البعث يستحضر صورة التشيّع ويرسمها في عقول الناس، وهي الصورة التي تمّ نشرها بشكل واسع بين الوهّابيين في العربية السعودية. على النقيض من ذلك (أي خلاف هذه الصورة)، فإنّ أولئك الشيعة العراقيين الذين لم يميلوا أو يتعاطفوا swayed أو يتأثروا بالجمهورية الاسلامية، والذين لم ينضمّوا الى صفوف معارضة البعث، تمّ وصفهم، بل التصريح بهم declared على أنهم أتباع الإمام علي الذين قاتلوا التطرّف extremism وناوأوه[٣٤].

لقد وجد البعثيون في أعمال مفكّر القرن التاسع وهجّائه satirist الجاحظ (المعروف) أعمالاً مفيدةً ونافعة لهم في محاولتهم وضع الشيعة العراقيين في الخط الدفاعي (أي موضع الدفاع). فالجاحظ، كما مرّ علينا سابقاً، كان مدافعاً متحمساً في الدفاع عن العرب والثقافة العربية وتقاليد العرب وأعرافهم ضد جميع الوافدين والدخلاء على الاسلام وخاصة الفرس. واحد من أعماله التي اهتمّ بها البعث وطبعها ونشرها مع الحواشي هو كتاب (البخلاء) The Misers، حيث استخدم فيه الجاحظ الكثير من النوادر والحكايات في وصف شخصية وطريقة حياة ومزاج البخلاء في العهد العباسي وتحديداً عباسيي بغداد Abbasid Baghdad. الهدف العام لهذا الكتاب هو الكرم (وهو المحور المركزي أو القيمة المحورية لمنظومة القيم العربية)، بحيث لا يستطيع القارئ أنْ يجد مهرباً من التأثّر بالانطباع الذي تركه الكاتب، وهو أن البخلاء، وأولئك الذين يمجّدون قيم البُخل هم في الأعـمّ الأغلب من الفُرس، مع خليط قليل من العرب الذين يُصوَّرون (في الكتاب طبعاً) بأنهم منحطّون وفاسدون corrupt and despicable وخسيسون. وبذلك حمل البعث رسالة مفادها أن أولئك الذين لم يدعموا النظام (أي نظامهم هم) في حربه مع إيران إنما هم منحدرون من سلالة أولئك البخلاء – أي أنهم الناس المشكوك في أصلهم العربي والذين لا يمكن الوثوق بهم أو الركون إليهم[٣٥].

اللغة المستخدمة من قِبل البعث للتمييز بين الوطنيين والخونة أصبحت أكثر جسارة وجرأةً عقب الانتفاضة الشيعية العراقية في صحوة

حرب الخليج عام ١٩٩١. فقتالاً، أو اقتتالاً من أجل البقاء، ترى أن البعثيين حاولوا جاهدين دقّ إسفين بين الشيعة الذين تمرّدوا وثاروا في جنوب العراق وبين غيرهم المقيمين في بغداد الذين لم يشاركوا في الانتفاضة. وفي فترة ما، عندما كانت الوحدات العسكرية الموالية لصدام حسين مازالت تحاول استعادة السيطرة على الجنوب، قام البعث بنشر سلسلة من المقالات في صحيفة (الثورة) العراقية تهاجم هوية وأصول الشيعة العراقيين، وخاصة عرب الأهوار[1]).

لقد عَرَضَ كتّاب هذه المقالات الثوّار الشيعة كأنهم أناس أجانب داخل العراق. (قيل حينها أن كاتب هذه المقالات هو صدام حسين نفسه - المترجم). ورغم أن بعضهم من أصول إيرانية وهندية، إلا أن بعضهم الآخر كانوا من العرب الذين فَقَدوا هويتهم لكونهم عاشوا فترة طويلة جداً في المنطقة الحدودية مع إيران. لقد تمّ تصوير قاطني الأهوار كبرابرة وإنّ منظومتهم القيمية بسيطة وواطئة مقارنةً مع منظومة أولئك الذين يقطنون بغداد. إنّ تخلّف سكان الأهوار وقفت على النقيض من التقدّم الذي أحرزته المكوّنات الأخرى في المجتمع العراقي تحت ظلّ البعث، الأمر الذي أعاق محاولة بناء دولة عراقية موحّدة. كما هاجم هؤلاء الكتّاب التجمّعات والمؤتمرات الدينية في النجف وكربلاء، مجادلين بأنّ الطلبة هناك

١- لأنّ هؤلاء العرب في هذه الأهوار كانوا فعلاً حاضنة رئيسية للمتمردين والثوار الشيعة الذين شاركوا في الانتفاضة المذكورة، وكانت الأهوار المتاخمة للحدود مع إيران منطلقاً لحرب العصابات التي كانوا يشنّونها ضد قوات صدام آنذاك.

كانوا يُعرّضون أو يُعرض عليهم ديناً أجنبياً يتمّ نشره من قِبل إيران وهم أعداء العراق والأمة العربية.

مسلّطين الأضواء على الرسالة أو المهمّة الصعبة التي أخذتها قيادة البعث على عاتقها لشدّ العراق الى حضارته العباسية، قام هؤلاء الكتّاب بتذكير العراقيين بأنهم هم أنفسهم (أي العراقيون) وافقوا على أنْ يقدّموا التضحيات من أجل إنجاز ذلك الهدف (الكبير). أما الانتفاضة - كما أشار الكتّاب طبعاً - فإنها عمل من أعمال الخيانة قام به أولئك (النفر) الذين حاولوا و(يحاولون) تشويه وتعويق تلك المهمة الرسالية، وسرقة العراق من أبناء شعبه.[٣٦].

الشيعة قرأوا اتّهامات الحكومة لهم واستخدامها لكلمتي شعوبية وطائفية ضدّهم وكيف كانت تلك الإتّهامات بمثابة استراتيجية منهجية لنخبة الأقلية السنّية بهدف استعادة السلطة أو الاحتفاظ بها، وذلك عِبْرَ تهشيم أوراق اعتماد الناس الوطنيين وتسقيطهم أو إسقاطهم من الأغلبية الشيعية. إنهم (أي الشيعة) يناقشون بأن السجال حول مفهوم الشعوبية، أو الحركة الشعوبية في القرنين الثامن والتاسع يجب أن يُحصر في دائرته الأكاديمية. أما حشر هذا الموضوع في صلب الحياة السياسية، فإن حكّام العراق إنما يخاطرون بإيجاد تصدّع وشرخ بين العرب في الأزمان المعاصرة شبيه بذلك التصدّع أو الصراع الذي قسّم الأمة الإسلامية على خلفية السؤال المعروف عمّن سيعقب النبي في خلافة الأمة. فقد سلّط الشيعة

الضوء على جذور التشيّع، وراحوا يدافعون عن الشعراء الشيعة في الحقبة العباسية، والذين وصفهم الكتّاب السنّة بأنهم شعوبيون.

أحمد الوائلي خصّص كتاباً كاملاً حول هذا العنوان، رافضاً موضوعة الأصل الفارسي للتشيّع ومجادلاً بأن الشعراء الشيعة هم الذين قادوا المعارضة ضد الحركة الشعوبية أثناء العهد العباسي. وعند حديثهم عن موضوع الطائفية، يشير الشيعة بأن (نغمة) الطائفية تفترض قيام شخصية متميزة في العراق ترتدي رداءً آخر. فالمشكلة لا ينبغي أن تُطرح ببساطة وكأنها خلافات دينية بين عراقيين متمسّكين بالمذهب السنّي وأولئك الذين يعتنقون التشيّع. إنّ الطائفية صار يُنظر إليها كبدعة جديدة للحكّام السنّة العلمانيين الذين تبنّوا سياسات تمييزية عنصرية ضد الأغلبية الشيعية في مساحات الحياة العامة كلّها وعلى كافة الأصعدة. أما درجات هذا التمييز، كما يقول الشيعة، فقد تصاعدت حدّتها عقب اغتيال البعثيين لقاسم عام ١٩٦٣، وحيث راحت أنظمة الحكم في العراق تتجّه نحو الديكتاتورية بشكل مطّرد. بالإضافة الى ذلك، وأثناء حقبة الستينات ١٩٦٠، راحت الطائفية تنتشر وبشكل سريع جداً حتى داخل الجيش العراقي والمؤسسة العسكرية العراقية، حيث يشكّل الشيعة نسبة ٧٠٪ من العدد العام للجنود العراقيين، رغم أن عدد الضباط من الشيعة لا يزيد عن ٢٠٪ من هذه النسبة. وبينما يتبوّأ العديد من الأكراد العراقيين، وكذلك السنّة من الأصول التركية مواقع مهمة في رئاسة الإدارة العسكرية العليا أو الكادر العسكري الأعلى رتباً في الجيش العراقي لا تكاد تجد حتى شيعياً واحداً تمّ

تعيينه في مثل هذه المواقع على الرغم من وجود عدد جيد من الضباط ممّن يحملون مؤهّلات كافية تُمكنّهم من تبوّؤ هذا الموقع أو ذاك[٣٧].

وكلّما انتشرت الطائفية في العراق، وجد الشيعة أنفسهم في شراك موقف ما يساءلهم في ما إذا كانوا قادرين على إثبات هويتهم العربية أمام الموظفين والسياسيين السنّة من الذين يحتاجون هم أنفسهم الى إثبات أصولهم العربية المشكوك فيها. إن الشيعي مثلاً، كما كتب حسن العلوي: يمكن أن يتحمّل أية تُهمة إلا تهمة أن يكون طائفياً . جملة العلوي هذه انعكست في مثال أو موقف رواه هاني الفكيكي. فلقد روى الأخير، أنه بعد وفاة والده عام ١٩٧٠، قرّر أن يتبرّع بمجموعة من كتبه الى وزارة الأوقاف وليس الى مكتبة شيعية يمكن أن تستفيد أكثر من تلك المجموعة خشية أن يُتّهم بأنه يؤسس لانقسامات طائفية!!.

سعيد السامرائي، الذي اعتنق التشيّع في العشرينات من عمره، كتب بعد حرب الخليج يقول بأن الطائفية باتت تُهيمن تماماً على العلاقات السياسية بين السنّة والشيعة في العراق وصار كلّ طرف يشكّل تصوّره عن الآخر وفقا لهذه النظرة. فقد تحوّلت الطائفية الى خيوط محاكة في نسيج المجتمع العراقي بحيث أصبح عسيراً على العديد من العراقيين تجاوز العوائق الطائفية التي تفْصلهم عن بعضهم البعض ناهيك عن إقرار الحقيقة القائلة بأن صدام حسين كان حاكماً طائفياً لم يكن ليحيا أو ينجح إلاّ على تجزئة المجتمع العراقي وتفتيته من الداخل. وفي الحقيقة أنه أثناء الحقبة

الأكبر من القرن العشرين، كان أغلب العراقيين ينكرون وجود مشكلة طائفية في البلد، أما أولئك النفر القليل الذين أقرّوها، فكانوا يصفونها عادةً بأنها من ميراث legacy الماضي العثماني أو نتيجة للامبريالية البريطانية. إنّ المسألة تفاقمت فقط عقب الحرب العراقية – الايرانية وازدادت في العقد الذي سبق سقوط البعث عام ٢٠٠٣، حيث بدأ العراقيون يتجادلون حول عواقب الطائفية وآثارها على المجتمع العراقي. كثيرون قارنوا الطائفية أو شبّهوها بالمرض الذي يحول دون قيام حكومة تعدّدية عادلة، وإنّ التعاطي معها، كما أكّدوا، إنما هو قضية حياة أو موت life – or – death matter بالنسبة للعراق وشعبه[٣٨].

تراث البعث
The Ba'th Legacy

على امتداد خمسٍ وثلاثين سنة في السلطة، استثمر البعث الانقسامات بين العلمانيين والاسلاميين في الوسط الشيعي، وبين سكان الأرياف وسكان المدن، وكذلك بين شيعة المنفى وشيعة الداخل. هذه الانقسامات تساعد الباحث في توضيح صعوبة وجود أو إيجاد قيادة سياسية شيعية بإمكانها توحيد المجتمع أواستقطاب كافة شرائحه وأطيافه، وفي نفس الوقت قادرة على إغواء أو استمالة غير الشيعة في العراق. إنّ عدم وجود زعيم شيعي علماني معتمد صار واضحاً في قضية صالح جبر وهو أول شيعي يتبوّأ مركز رئيس الوزراء في العراق الملكي (٣٩). إن مشكلة القيادة أصبحت أكثر إلحاحاً في السنة التي أعقبت موت محمد رضا الشبيبي عام ١٩٦٥ – الرجل الذي كان دوره أشبه بالرابط بين الشيعة والسنّة والذي تمّ الاعتراف به بشكل واسع في العراق الحديث (٤٠). أيام موت الشبيبي، كانت الأيديولوجية الاسلامية قد بدأت تزحف توّاً على ضوء التأثيرات الشيوعية في العراق، مستهويةً عوّام الشيعة وبسطائهم الذين يعتبرون الاسلام عربة أو وسيلة (أي آلية) تقود الى تغيّر سياسي يمكن أن ينجح حيث فشلت الشيوعية ليس إلا. هؤلاء الشيعة كانوا تخلّوا عن رهانهم على السياسيين العلمانيين وراحوا ينظرون (أي يتطلّعون) الى رجل دين عربي يتناغم أو ينسجم attuned مع طموحاتهم وتطلّعاتهم العراقية الخاصة والمحدّدة.

على الضدّ من هذه الخلفية ظهر محمد باقر الصدر في السبعينات ١٩٧٠ كعالم دين حاز دعماً وتأييداً بين الشباب الشيعي المتعاطف والمنتمي الى حزب الدعوة الاسلامية. لقد ميّز الصدر بين نوعين أو نمطين من الزعماء الدينيين: المرجع الذاتي، وهو رجل الدين المبرّز الذي يحصل على الاعتراف عبر الاجماع، أو الأغلبية من العلماء والأتباع (المقلّدين) في العالم الاسلامي، والمرجع الصالح (ويُعرف أيضاً بالرشيد أو الموضوعي)[1] والذي ليس بالضرورة أن يكون هو الأكثر علميةً، وإنما هو الذي يَبرُز من داخل محيطه أو وسطه ويتعاطي بشكل إيجابي مع متطلّبات جمهوره المحلّي أتباعه وأنصاره. الصدر تصوّر المرجع الصالح بمثابة عالم الدين الواعي سياسياً العارف المستوعب والمُلمّ بكل مناحي الحياة وآفاقها. متصرّفاً كواحد من هذا النمط، فقد ركّز الرجل على العراق وعلى الشعب العراقي، محاولاً التعاطي مع العرب الشيعة والعرب السنّة فضلاً عن الكرد. ومع ذلك، فقد كان نشاطه هذا يشكّل تهديداً للبعث، الأمر الذي أدّى أخيراً الى إعدامه (من قِبل البعث طبعاً) عام ١٩٨٠[٤١]. على أثر ذلك، انقسمت القيادة الشيعية، أو أصبحت منقسمة وموزّعة على عدة مجاميع معارضة. فبينما أصبح حزب الدعوة وفروعه، وكذلك المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق من أكبر الجماعات الاسلامية في المنفى، صارت حركة

١ـ جدير ذكره هنا أنّ السيد محمد باقر الصدر لم يكن قد طرح هذه المسألة بعنوان الشخص، أي شخص ذاتي أو مرجع ذاتي وآخر مرجع موضوعي أو مرجع رشيد، وإنما طرح المسألة بمفهومها العام بعيداً عن الأشخاص، وتحت عنوان: المرجعية الذاتية، والأخرى الموضوعية أو الرشيدة كما نوّه المؤلف فعلاً_ المترجم.

محمد صادق الصدر (ابن عم محمد باقر الصدر المعروف في الوسط الشيعي الصدر الثاني) أكبر حركة معارضة شيعية منظمة داخل العراق في الفترة الممتدة لحدّ الغزو الأمريكي لهذا البلد.

برز الصدر الثاني كشخصية مهيمنة dominant figure بعد إطلاق سراحه من السجن في صحوة الانتفاضة الشيعية عام ١٩٩١. في البداية تساهل البعث، وربما شجّع صعود الصدر الثاني محاولاً استخدامه أو توظيفه في اتّجاهين: الأول: استرضاء الشيعة العراقيين عموماً، والثاني: باعتباره بديلاً عن القيادة المبرّزة والمنعزلة أو المتحفّظة في النجف بقيادة أبو القاسم الخوئي (حتى وفاته عام ١٩٩٢) وعلي السيستاني. مع ذلك، كان البعث يتوقّع إذعاناً من الصدر الثاني تجاه النظام، إلاّ أن ذلك ثبتَ خطأه بالدليل. فأثناء التسعينات، كانت هذه الشخصية الناشطة والفاعلة energetic figure قد نجحت في إعادة شدّ النجف وربط عالَمها وعلمائها ومؤسستها الدينية (أي الحوزة) مع التجمّعات القروية والريفية في جنوب العراق، ناهيك عن قدرتها في فعل ذات الفعل مع التجّمعات المدنية الشيعية الفقيرة في بغداد.

حاول الصدر الثاني تحقيق آراء ورؤى محمد باقر الصدر بخصوص ضرورة إلمام المؤسسة العلمائية الدينية واستيعابها لكافة مساحات الحياة. وكانت استراتيجيته قائمة على سياسة مدعومة محلياً أو جماهيرياً grass-

roots politics وعلى وظيفة الزعيم الديني كقائد ميداني، أو كما سُمّيت marjaiyyat al – maydan (مرجعية الميدان) [١].

لم يكن الصدر الثاني يستحسن منهجية التهدئة (السكوتية) quietist approach المتّبعة من قِبل علماء الدين القياديين في النجف الذين أمسكوا عن السياسة وابتعدوا عنها مجادلاً (أي السيد الصدر) بأن العلماء يجب أن يتكلموا أو ينطقوا (أو كما سمّاها الحوزة الناطقة – المترجم) وإلاّ يفقدوا حقّهم في القيادة. وبناءً على ذلك فقد قام بتأسيس صلاة الجمعة كوسيلة تواصُل بين الحوزة وجمهور المؤمنين من الشيعة، مستخدماً لغةً جماهيرية بسيطة ودارجة في خطاباته التي كان يطلقها من مسجد الكوفة والتي كانت تستهوي أتباعه ومقلّديه وتشدّهم نحوه، معظم علماء الشيعة في العراق كانوا، تقليدياً، يعتبرون صلاة الجمعة معطّلة أو معلّقة in abey-ance، ولكن في التسعينات، أصبحت هذه الممارسة، وكما قيل تجتذب آلاف المصلّين في ما يقارب من سبعين محلّة أو بلدية في العراق.

في محاولة أخرى، أو جهد آخر للتواصل مع الأتباع والأنصار، قام الصدر الثاني كذلك بمهايئة أو تكييف فقهاً شيعياً للسنّة القبائلية أو العشائرية (أو كما سمّاه فقه السنينة أو فقه العشائر – المترجم) كما قام بفتح المحاكم الدينية (أي الشرعية) مؤسساً لشبكة من ممثلّين عنه، أو مندوبين

---

١ – جاءت هذه التسمية عنواناً لكتاب أصدره الأستاذ عادل رؤوف تحت عنوان (مرجعية الميدان). ولا أدري لماذا لم يُشر السيد المؤلف الى هذه الحقيقة مع إنه أورد ذلك في هوامش كتابه – المترجم.

ووكلاء لجمْع الصدقات والتبرعات و(النذورات) في المدن والقرى، مالئاً بذلك فراغاً كانت الدولة قد تركته على امتداد الإثنتي عشرة سنة من الحصار مقلّصاً وطأة غياب الخدمات الحكومية عن الناس أي مخفّفاً لها (عن كاهل الفقراء ممن لا تصلهم معونات الدولة – المترجم).

كان الرجل في خطبه يجلد ظهر الولايات المتحدة الأمريكية ويصوّرها بأنها قوّة غاشمة تسعى للهيمنة على العالم والسيطرة عليه. وكان في نفس الوقت، ينتهج سياسة مواجهة غير مباشرة مع البعث رافضاً أن يمنح أو يضفي الشرعية السياسية على النظام في مقايضة لا يريدها مقابل ذلك الهامش من الحرية الممنوح له أو لنشاطاته من قِبل هذا النظام[1]. ومع ذلك فإنّ منهجه الذي كان سيجعله عالماً دينياً مستقلاً، ومدعوم جماهيرياً تمّ قطعه سريعاً أو بعد فترة وجيزة عندما قام رجال مجهولون مسلّحون ببنادق غير مشخّصي الهوية، بإطلاق رصاص بنادقهم نحوه، فأردوه قتيلاً في النجف عام ١٩٩٩م (مع نجليه – المترجم). وهكذا، فإنّ حركته التي قامت بشكل رئيسي على مجاميع شيعية من خلفيات فقيرة، كان معظم أبنائها من المحاربين في انتفاضة ١٩٩١ حيث بقوا على حالهم تحت قيادة نجله مقتدى الذي ذهب متوارياً تحت الأرض. حركة الصدر هذه سوف

---

١ – إذْ أصرّ السيد الصدر ولآخر لحظة في حياته على عدم الدعاء لصدام في الخطب والصلوات، كما هو معمول به لدى معظم علماء وفقهاء العالم الإسلامي حين يُطلب منهم الدعاء لحكّامهم بعد الصلاة، وأصرّ كذلك على كافة وكلائه وتلامذته بفعل نفس الفعل، أي عدم الدعاء لصدام، مؤكّداً أنه لا يجوز الدعاء في الصلاة إلا للمعصوم – حسب تعبيره – وهو ما عجّل بتصفيته على أيدي نظام صدام بطبيعة الحال.

تظهر الى الوجود ثانيةً وبنشاط فاعل أثناء فراغ السلطة الذي أعقب انهيار البعث عام ٢٠٠٣.[٤٢].

وهنا يمكن القول، إنّ البعث، وببساطة، ما كان بإمكانه أن يمسك بالسلطة خمس وثلاثون سنة إلا باستخدام العنف وزرع الخوف في أوساط الشيعة العراقيين. وفي محاولة لتعزيز سلطتهم في الستينات ١٩٦٠، قام حكّام البعث بمحاكمة المجتهدين الشيعة، الذين كانوا آنذاك يرون أن الشيوعية هي التهديد الرئيس للاسلام. وهنا انتهز البعثيون فرصة معارضة المجتهدين لقانون الحقوق الشخصية المقدّم من قِبل عبدالكريم قاسم في ديسمبر/ كانون أول ١٩٥٩، وهو القانون الذي يمنح النساء حقوقاً مساوية للرجال في قضايا الإرث، وبذلك استطاعوا تشويه السلطة الشرعية لرجال الدين الشيعة. عبدالسلام عارف من جانبه كان كافأ المجتهدين لمعارضتهم لقاسم كما لوحظ في الدستور المؤقّت لعام ١٩٦٤ والذي ثبّت بأن الإرث يجب أن يبقى منسجماً مع قانون الأسرة الإسلامي (أي قانون الأحوال الشخصية)، بمعنى أن يبقى متوافقاً مع الفقه الاسلامي على هذا الصعيد[٤٣]. (أي للذكر مثل حظ الأنثيين – المترجم).

حاول البعث استمالة الشيعة مرة أخرى والاستعانة بهم أثناء الحرب مع إيران وعقب حرب الخليج. ومن أجل تعبئة الشيعة وتحشيدهم للحرب ضد إيران، قام أحد كتّاب سيرة صدام حسين a biographer of Saddam في عام ١٩٨٠ ببناء شجرة عائلته (أي عائلة صدام) مبيّناً بأن

الزعيم العراقي (أي صدام) هو عضو في عشيرة البو ناصر المنحدرة من سلالة الإمام علي. هذا الادّعاء تكرّر عدّة مرات أثناء الحرب وبعدها[٤٤]. بالإضافة الى ذلك، سلّط عدد متباين من الكتّاب الضوء على أصل صدام العشائري واصفين إياه بأنه قائد عظيم أخذ شعبه الى حرب مع إيران من أجل استرداد شرف القبائل العراقية وفضائلها.

نعم، مستنهضين منظومة القيم العربية (المروءة والشهامة)، قام هؤلاء الكتّاب بالتركيز على شجاعة الجنود العراقيين الذين وُصفوا بأنهم منحدرين من سلالات القبائل العربية العظمى في العراق[٤٥]. كما أعطت الدعاية البعثية اهتماماً خاصاً الى المدينة الشيعية الكبيرة البصرة، وكذلك الى محافظة العمارة (التي سُمّيت ميسان في السبعينات ١٩٧٠) وذلك بسبب قرب هاتين المدينتين من الجبهة الإيرانية. هذه الدعاية أعطت توصيفاً للبصرة جاعلةً منها رمزاً للمعارضة العربية والعراقية ضد العدو الفارسي، مسلّطة الضوء على الدور التأريخي لعشائر العمارة في الحفاظ على الشخصية والخصائص العربية للمحافظة[٤٦].

إن إنبعاث الأعراف والقيم العشائرية لصدام حسين – وهي سياسة ابتدأت في الثمانينات ١٩٨٠ وتسارعت عقب حرب الخليج – إنما كانت ستراتيجية قائمة على إحياء ومحاولة توظيف واستخدام العشائرية tribal-ism كقاسم مشترك بين العرب السنّة والعرب الشيعة. فالعشائرية كإطار للهوية، التي أُعلنت سابقاً من قِبل البعث، أصبحت عنصراً مهماً وأساسياً في

أيديولوجية الدولة الوطنية بعد التسعينات ١٩٩٠. وكما فعل البريطانيون في العراق في العشرينات ١٩٢٠، قام صدام حسين بدعم موقف أولئك الشيوخ العشائريين الذين اعتبرهم أوفياء ومخلصين (له طبعا) محاولاً إعادتهم أو تحويلهم الى الخط الوسط الذي يستطيع من خلاله إدارة دفّة البلاد. إنّ انبعاث نغمة العشائرية تزامن مع السياسة البعثية في محاولتها تنظيم وتوظيف النهضة الدينية في الحياة العامة في أوساط كلّ من السنّة والشيعة. فلعدّة سنوات كان البعث متسامحاً أو متساهلاً مع نشاطات محمد صادق الصدر كوسيلة وأسلوب لاحتواء المدّ الديني للشيعة وتوجيهه بعيداً عن النظام[1]. وفي نفس الوقت، سمح لمجاميع من التنظيمات الاسلامية السنّية بمن فيهم الأخوان المسلمين، وأصحاب الميول السلفية والوهابية في محاولة لاستخدام هؤلاء كمعادل موازنة ضد الشيعة.

في الأيام الأخيرة لحكمه قام صدام بالموافقة على إجازة مجموعتي فدائيين الاسلامية Islamic fedayeen groups وكذلك (جيش محمد) الذي يقوده ضابط من الحرس الجمهوري، محوّلاً هاتين المجموعتين الى جزء في الجناح العسكري لحزب البعث[٤٧]. وبذلك قام نظام البعث بإعداد المسرح لظهور العشائرية والاسلام كقوى فاعلة (على المسرح السياسي العراقي) عقب غزو الولايات المتحدة للعراق.

---

١ – أي إبعاده عن مماحكته أو الاحتكاك به وعبر ما سمّاه النظام (الحملة الإيمانية)، وذلك من أجل احتواء الصحوة الاسلامية العراقية الناهضة التي جاءت على يد السيد محمد محمد صادق الصدر – المترجم.

إنّ حقبة حكم الأقلّية السنية في الأعـوام المحصورة بين ١٩٢١ و٢٠٠٣ كانت بمثابة نكوص أو نكسة ارتدادية setback قمعية لموقع الاسلام الشيعي Shii Islam في العراق. هذا القمع أو هذا الكبح repres-sion تكشّف نقيضه في موج التشيّع في لبنان في النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا ما سيدور عليه موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب.

هوامش الفصل الثالث

(١) هذه المسائل تمت مناقشتها في كتاب إسحاق نقاش (شيعة العراق) الطبعة الثانية (برنستون Princeton 2003) 61 – 72.

(٢) فريق المزهر الفرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها. (بغداد ١٩٥٢)، ٥٥. أنظر كذلك كامل سلمان الجبوري، الكوفة في ثورة العشرين (النجف ١٩٧٢)، ٦، ١٣ – ١٥، ٢١ – ٢٣؛ جعفر آل محبوبة، مهدي آل نجف وهادي روحه ٣ مجلدات (النجف ١٩٥٥ – ١٩٥٨)، esp 1 : 374 – 375.

(٣) سلمان هادي آل طعمة، تراث كربلاء (النجف ١٩٦٤)، ٢٨٢ – ٢٩٣.

(٤) فراتي، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية الكبرى (رد على الفرعون)، الهاتف ١١٨١ (٢٣ حزيران ١٩٥٣): ٢؛ عبود شلش، النجف والبيت الهاشمي، العرفان ٢٩ (١٩٣٩): ٨٣٩ – ٨٤٠.

(٥) نقاش، شيعة العراق، ٩٤ – ٩٥.

(٦) كريم وحيد صالح، نجم البقال: قائد ثورة النجف الكبرى ضد الإحتلال الانكليزي عام ١٩١٨ (النجف ١٩٨٠) esp 5، ١٦ – ١٨، ٢٤، ٢٩ – ٣٣، ٤٣، ٦٧ – ٦٨، ٧١، ٧٢، ٩٢؛ زهير صادق رضا، في سبيل الوطن: رواية عن ثورة العشرين في العراق (بيروت ١٩٧٩) esp 7، ٩، ١٢، ١٨، ٢٠ – ٢٣، ٣٣، ٦٧ – ٦٨، ٨١، ٨٩ – ٩٤، ٩٩ – ١٠٢، ١٢٠، ١٢٥ – ١٢٦. راجع كذلك يحيى الصافي النجفي، ذكرى ثورة النجف، العرفان ٤٢ (١٩٥٥): ٤٢٧ – ٤٢٨؛ محبوبة، مهدي آل النجف، ١ : ٣٤٤ – ٣٥١؛ عبدالرزاق الحسني، ثورة النجف بعد مقتل حاكمها الكابتن مارشال (سيدون ١٩٧٨)، ٣٥ – ٣٦؛ عبدالشهيد الياسري، البطولة في ثورة العشرين (النجف ١٩٦٦)، ١٠٣، ١٠٧، علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ٦ مجلّد، (بغداد ١٩٦٩ – ١٩٧٨)، ٥، ٢ : ٢١٦ – ٢٢١؛ محمد مهدي الجواهري، ذكرياتي، ٢ مجلد (دمشق ١٩٨٨)، ١ : ٩٧.

(٧) رضا، في سبيل الوطن، esp 49، ١١٠ – ١١١، ١١٥ – ١١٦.

(٨) صالح، نجم البقال، ١٥، ٢٠ – ٢١؛ حسن الأسدي، ثورة النجف على الانكليز أو الشرارة الأولى لثورة العشرين (بغداد ١٩٧٥) ٣٧١، ٣٨٣ – ٣٨٦؛ مستعار، الثورات وثورة الالنجف، العرفان ١٠ (١٩٢٥): ٦٢٩، ٦٣٥؛ مستعار، الثورة في النجف، العرفان ٢٤ (١٩٣٤): ٥٤١؛ حسني، ثورة النجف ٦٩، ٧١، ١٣٣ – ١٣٤؛ العراق في دوري الاحتلال والانتداب (سيدون ١٩٣٥)، ٣٨؛ كاظم المظفر، ثورة العراق التحرّية عام ١٩٢٠، pts 3 في مجلدين (النجف ١٩٧٢)، ١ : ١١٩؛ محمد علي كمال الدين، ثورة العشرين في العراق في ذكراها الخمسين (بغداد ١٩٧٠)، ٣٥، ٦٦ – ٦٧؛ جواهري، ذكرياتي، ١ : ٩٨.

(٩) كمال الدين، ثورة العشرين، ٧١ – ٧٤، ١٨٧، ٢١٤ – ٢١٨؛ عبدالله الفياض، الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ (بغداد ١٩٦٣)، ٩٢، ٩١؛ وردي، لمحات، ٥، ١ : ١٩، ٣٣، ٣٦، ٣٩، ٦٥، رؤوف الواعظ الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث، ١٩١٤ – ١٩٤١ (بغداد ١٩٧٤)، ٨٥؛ إبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي (بغداد ١٩٦٨)، ٩١، ٩٣؛ حسين الظالمي الرميثي، الذكرى الرابعة والسبعين للثورة العراقية الكبرى، نداء الرافدين، ٨ يوليو/تموز ١٩٩٢.

(١٠) موسى الكرباسي، طبعة، موسوعة الشيخ علي الشرقي النثرية، ٢ مجلد (بغداد، ١٩٨٨ – ١٩٨٩)، ٢ : ٤٤ – ٤٦؛ علي الشرقي، الأحلام (بغداد ١٩٦٣)، ١٠٢ – ٣؛ محمد مهدي البصير، تأريخ القضية العراقية، الطبعة الثانية، pts2 (لندن ١٩٩٠)، ١ : ٣٥، ٤٦ – ٤٧؛ محمد مهدي كبّة، مذكّراتي في صميم الأحداث، ١٩١٨ – ١٩٥٨ (بيروت ١٩٦٥)، ١٨ – ٢١ عدنان علي، ثورة العشرين في ذكراها الستين، الثقافة الجديدة ١٢٣ (أغسطس ١٩٨٠): ٤٦.

(١١) أنظر مراسلات عبدالكريم الجزائري، صاحب الجواهري، وهبة الدين الشهرستاني في عبدالرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى (سيدون ١٩٥٢)، ٢٠٨ – ٢١٠؛ محمد بحر العلوم، دور العلماء القيادي في ثورة العشرين (لندن n. d)، ٢، ١٠، ١٣؛ عبدالصاحب الموسوي، حركة الشعر في النجف الأشرف وأطواره خلال القرن الرابع عشر الهجري (بيروت ١٩٩٠ (، ٢ : ٢١٩ – ٢٢٤، ٢٢٩ – ٢٣٣؛ سليم الحسني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، ١٩٠٠ – ١٩٢٠ (بيروت ١٩٩٥) esp 236 – 237، ٢٤٤؛ علي التميمي، العلماء قادة الثورة والمساجد قواعد الانطلاق، الجهاد ١٤٢ (٢٥ يونيو ١٩٨٤): ٧؛ مستعار، قرار المرجعية بإعلان الثورة ضد الانكليز، الجهاد ١٨٥ (٦ مايس ١٩٨٥): ٧؛ موضوع خاص بمناسبة الذكرى السادسة والخمسين لثورة العشرين،

الجهاد ١٩٣ (١ يوليو ١٩٨٥): ٥ ـ ١٥؛ ضياء الكوفي، ثورة العشرين: بداية الرفض الممتدة، الجهاد ٦٠٠ (٢٨ يوليو ١٩٩٣): ٦؛ أيمن النجفي، دور المرجعية الدينية في ثورة العشرين، لواء الصدر ٥٥٦ (٥ يوليو ١٩٩٢): ٦.

(١٢) فياض، الثورة العراقية، ١٤، ٧٨، ٢٣٥ ـ ٢٣٧، ٢٤٣ ـ ٢٤٧؛ وردي، لمحات، ٥، ١ : ١٥، ١٠٤، ٣٤١ ـ ٣٤٥، ٥، ٢ : ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٦٩، و٦ : ٣١٠. راجع أيضاً حسن العلوي، دولة الاستعارة القومية، من فيصل الأول الى صدام حسين (لندن ١٩٩٣) ٦٤.

(١٣) ياسري، البطولة، ٣٤٨ ـ ٥٢، وردي، لمحات، ٦ : ٨٩، ١٠٦ ـ ١١٠، ١١٤؛ شرقي، الأحلام، ١٢٦ ـ ١٢٧، ١٦٠ ـ ١٦١؛ إبراهيم الوائلي وموسى الكرباسي، طبعة ديوان الشرقي، الطبعة الثانية (بغداد ١٩٨٦)، ١١٩ ـ ١٢٣. أنظر كذلك بيرجين ليزارد، الشيخ محمد الخالصي (١٨٩٠ ـ ١٩٦٣) ودوره السياسي في العراق وايران في العشرات ١٩١٠ والعشرينات ١٩٢٠، في الشيعة الإثنا عشرية في العصور الحديثة: الثقافة الدينية والتأريخ السياسي، طبعة رينربرونر وويرنرإند (ليدن ٢٠٠١) ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ إلي خدوري، انكلترا والشرق الأوسط England and the Middle East: تدمير الامبراطورية العثمانية، ١٩١٤ ـ ١٩٢١ (لندن ١٩٥٦)، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢.

(١٤) شرقي: الأحلام، ١٣٢ ـ ١٣٧، ١٩٠؛ كارباسي، موسوعة الشيخ علي الشرقي، ٢ : ٤٧ ـ ٤٩؛ عربي، الشيعة في بلادهم: عِبَرٌ وعِظة لكاتب سياسي كبير من أقطاب الشيعة في العراق، العرفان ٢٠ (١٩٣٠): ٥٦٣ ـ ٣٦٦؛ مقدّمة محمد رضا الشبيبي في فياض، الثورة ٣٨٥؛ ابراهيم الوائلي، في ذكرى ثورة العشرين، الرابطة ٣ (١٩٧٥): ٩، ١١؛ ثورة العشرين، ١٦٧، ١٧١؛ ديوان الوائلي، ٢ مجلد (بغداد، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢) ٢ : ٣٤٥؛ عبدالكريم الدجيلي، الجواهري: شاعر العربية (النجف ١٩٧٢)، ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ موسوي، حركة الشعر، ٩٤ ـ ٩٩؛ محمد صالح بحر العلوم، ديوان بحر العلوم، مجلد ٢ (بغدادج، ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩)، ١ : ٣٠، ٣٣ ـ ٣٤، ٥٩، ٧٣ ـ ٧٥؛ حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق (باريس ١٩٨٩) ٢٥٤ ـ ٢٥٨، ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ دولة الاستعارة القومية، ٣٩، سعيد السامرائي، صدام وشيعة العراق (لندن ١٩٩١)، ٢١ ـ ٢٢. راجع كذلك شعر محمد مهدي البصير، محمد باقر الشبيبي، ومحمد صالح بحر العلوم في الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والإجتماعية، طبعة يوسف عز الدين (القاهرة ١٩٦٥)، ١٦٠ ـ ١٦١، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤.

(١٥) عبدالحميد آل راضي، ثورة العراق الكبرى، رواية تأريخية شعبية، (بغداد ١٩٣٨)، ٢٣، ٧٧ ـ ٧٨، ٩٣ ـ ٩٤، ١٤٣ ـ ١٤٥؛ علي بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، الطبعة الثانية (بغداد ١٩٩١)، ١٩، ٤١.

(١٦) سليم طه، صحافة ثورة العشرين، المورد ٥ (١٩٧٦): ٧؛ كمال مزهر أحمد، صفحات من تأريخ العراق المعاصر: دراسات تحليلية، (بغداد ١٩٨٧)، ٤٨، ٥٣، ٥٥، ٦٥، ١٤٠.

(١٧) انظر مقدمات لعماد عبدالسلام رؤوف وحسن البازركان في بازركان، الوقائع الحقيقية، ١٠، ١٢، ١٦.

(١٨) مكرّرة في Judith Yaphe، تحدّي البناء الوطني في العراق The Challenge of Nation building in Iraq، في سياسة الولايات المتحدة، في فترة ما بعد عراق صدام: دروس من التجربة البريطانية، طبعة ميشيل Michael Eisenstadt and Eric Mathewson (واشنطن 2003 50 .D. c.).

(١٩) ساطع الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية، ١٩٢٣ – ١٩٦٣ (القاهرة ١٩٦٤)، ١٤٠؛ محمود الملاح، الآراء الصريحة لبناء قومية صحيحة (بغداد n. d)، ٦١ – ٦٥، ٨٤ – ٨٥؛ المجيز على الوجيز ومباحث أخرى (بغداد ١٩٥٦)، ١١٩؛ مالك مفتي sovereign Creations: العروبة الشاملة والنظام السياسي في سوريا والعراق (ايثاكا 1966 EIthaca)، ٢١ – ٢٢، ٢٩ – ٤٢؛ أي. شيكارة A. Shikara، طموحات فيصل للزعامة في الهلال الخصيب: تطلّعات وكوابح في تكامل العراق المعاصر، طبعة عباس كيليدار (لندن ١٩٧٩)، ٣٢ – ٤٥؛ إلي خدوري، شيعة العراق وقدرهم The Iraqi Shiis and Their Fate، في التشيع، المقاومة والثورة، طبعة مارتن كرامر (بولدر كولو ١٩٨٧)، ١٥٣ – ١٥٤؛ ميشيل إيبيل، النخبة الأفندية، ونمو القومية والعروبة الشاملة في العراق الهاشمي، ١٩٢١ – ١٩٥٨، IJMES 30 (1998): 228، ٢٣٢ – ٢٣٥؛ بسام طبي، القومية العربية: بين الاسلام والدولة الوطنية Arab Nationalism: Between Islam and the National State، الطبعة الثانية (نيويورك ١٩٩٧) ١١٦ – ١٢٢، ١٦٤ – ٧٠؛ عديد داويشا، القومية العربية في القرن العشرين: من الانتصار الى اليأس (برنستون ٢٠٠٣)، ٤٧ – ٧٤.

(٢٠) هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي (لندن ١٩٩٣)، ٦٥ – ٦٨، ٧٩، ٨٣ – ٨٤، ٩٦ – ١٠٦. أنظر كذلك فرهاد ابراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج التشيّع في العراق (القاهرة ١٩٩٦)، ٣٣٦ – ٣٣٨.

(٢١) ماجد أحمد السامرائي، التيار القومي في الشعر العراقي الحديث منذ الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ حتى نكسة حزيران ١٩٦٧ (بغداد ١٩٨٣)، ٥، ٤٤؛ طراد الكبيسي، التجربة الخالقة (الخلاقة): ((قراءة جديدة في فكر الرئيس صدام حسين (بغداد ١٩٨٤)، ١٥٨ – ١٦٣، ١٦٦ – ١٦٧؛ حسن محمد طوالبة، مقتطفات من أحاديث صدام حسين

(بيروت ١٩٧٩)، ٣١ – ٣٣؛ فاضل البراك، حكومة الدفاع الوطني: الثورة القومية للثورة العربية (بغداد ١٩٨٠)، ٣٧ – ٤٠؛ سعدون حمادي، ملاحظات حول قضية الحرب مع ايران (بغداد ١٩٨٢)، ١٦٢ – ١٧٣؛ اوفرابنكيو Ofra Bengio، كلمة صدام: الجدل السياسي في العراق (اكسفورد ١٩٩٨)، ٤٥ – ٤٨، ٩٠ – ٩١، ١٦٨ – ١٧٠؛ أماتزيا برام Aamatzia Baram، ثقافة، تأريخ، وأيديولوجية في تشكيل العراق البعثي، ١٩٦٨ – ١٩٨٩ (نيويورك ١٩٩١)، ١٢١ – ١٢٢.

(٢٢) عدّة مقالات للشرقي نُشرت في كرباسي، موسوعة الشيخ علي الشرقي، ١ : ٥٥ – ٥٨، ٢٠٣ – ٢٠٨، ٢ : ٥٢ – ٥٤، ٥٦، ٦١ – ٦٨، ٩٦ – ١٠٨، ١٦٣ – ١٦٦، ١٨٩ – ١٩٤. أنظر الى علي الشرقي، لوحات القومية العربية في العراق، العرفان ٢٦ (١٩٣٦): ٧٧٣؛ الأحلام، ١٩٤ – ١٩٥؛ دجيلي، الجواهري، ٤٠٤ – ٤٠٦؛ سامي زبيدة، imagine The Fragments the nation: قضية العراق، IJMES 34 (2002): 213.

(٢٣) علوي، دولة الاستعارة القومية، ٦، ٨، ١٣، ١٥ – ١٩، ٢١ – ٢٥، ٢٧، ٤١، ٤٢ – ٤٤، ٥٦ – ٥٧، ٦٣، ٨٣ – ٩٥؛ الشيعة والدولة القومية، ٢٥٤ – ٢٥٨، ٢٦٤ – ٢٦٧، ٢٩٩ – ٣٠٢؛ سليم مطر، الذات الجريحة: إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي الشرقاني (بيروت ١٩٩٧)، ٨٨، ١٢٦ – ١٣١، ١٨١ – ١٨٢، ١٨٥؛ سعيد السامرائي، الطائفية في العراق: الواقع والحلّ (لندن ١٩٩٣)، ١٠٨، ١١١ – ١١٤؛ صدام، ٢٢.

(٢٤) شرقي، الأحلام، ١٤٣، ١٤٩ – ١٥٢؛ مذكرات الشيخ محمد رضا الشبيبي، ٢٨ اكتوبر ١٩٦٥، نشرت في مستعار، رجال من العراق: الشيخ محمد رضا الشبيبي، التيار الجديد ٢١ (٢٦ نوفمبر ١٩٨٤): ٢١. أنظر كذلك حامد البياتي، شيعة العراق: بين الطائفية والشُبهات في الوثائق السرّية البريطانية، ١٩٦٣ – ١٩٦٦ (لندن ١٩٩٧)، ٢٤٥ – ٢٥٠؛ ابراهيم، الطائفية، ٢٣٥ – ٢٣٩؛ السيد روغن ألن Sir Rogen Allen الى مستر ستيورات، بغداد، ١٠ مارس ١٩٦٥، Fo 13/1015/80807/371.

(٢٥) نقاش، شيعة العراق، ٨٢، ١٠١ – ١٠٢؛ عبدالأمير هادي العِكّام، الحركة الوطنية في العراق، ١٩٢١ – ١٩٣٣ (بغداد ١٩٧٥)، ١٢٧ – ١٢٨؛ ماجد خدوري، جمهورية العراق: دراسة في السياسة العراقية منذ ثورة ١٩٥٨ (لندن ١٩٦٩)، ٢٢٦؛ ابراهيم، الطائفية، ٢٩٧، ٣٥٩؛ علي بابا خان، العراق، ١٩٧٠ – ١٩٩٠: Deportations des chiites (باريس n. d.)، ٤٦ – ٤٧، ٥٠، ٥٤، ٥٦، ٦١ – ٦٣، ٧١ – ٧٤، ١٠٢ – ١٠٦؛ عبدالحسين شعبان، عاصفة على بلاد الشمس: دراسات في قضايا الحرب

والفكر السياسي العراقي (بيروت ١٩٩٤)، ٢٢٣ ـ ٢٢٦، ٢٣٠ ـ ٣٣؛ أحمد عبدالحميد، مشاكل الجنسية في العراق، التيار الجديد ١٣ (١ أوكتوبر ١٩٨٤): ٢١ ـ ٢٢؛ أبو حيدر، الجنسية العراقية وعمليات التهجير، التيار الجديد ٢٢ (٣ ديسمبر ١٩٨٤): ١، ١١.

(٢٦) جواهري، ذكرياتي، ١ : ١٤١، ١٤٦؛ كرباسي، موسوعة الشيخ علي الشرقي، ٢ : ٦٤؛ عربي، الشيعة في بلادهم، ٥٦٤؛ فكيكي، أوكار الهزيمة، ٦١؛ حسن العلوي، التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق (لندن ١٩٨٨)، ١٠، ٧١ ـ ٧٥، ٩١ ـ ٩٥، ١٠٢ ـ ١٠٥؛ الشيعة والدولة القومية، ٥٢؛ دولة الاستعارة القومية، ٣٤؛ مستعار، الجنسية العراقية وعمليات التهجير، التيار الجديد ١٩ (١٢ نوفمبر ١٩٨٤): ١٢؛ عبد الكريم الأزري، مشكلات الحكم في العراق (لندن ١٩٨١)، ٢٥٣ ـ ٢٥٤، ١٨١ ـ ٢٩٤؛ سامرائي، صدام، ٢٧، الطائفية، ٥٦ ـ ٥٧، ٣٠١ ـ ٣٠٤، ٣٠٩؛ بياتي، شيعة العراق، ٣٥؛ عدنان عليان، الشيعة ونشأة الدولة العراقية الحديثة والبديل المطلوب، وسعيد محسن، حول التمييز الطائفي في العراق، الموسم ١٨ (١٩٩٤): ٣٦، ٣٩، ٨١، ٨٤؛ حسن اسماعيل، منهجية العداء الاسلامي والمواجهة مع النظام الدموي في العراق عبدالمحسن السعدون ودوره في تأريخ العراق السياسي المعاصر (بغداد ١٩٧٨)، ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ Neil MacForquhar، العراقيون في ايران: غير مرغوب فيهم في قطرين Unwanted in Both Countries، NYT، ١٢ حزيران ٢٠٠٣.

(٢٧) انسكلوبيديا الاسلام، الجديدة، طبعة S. V. ، الشعوبية؛ H. Norris، الشعوبية في الأدب العربي، في تأريخ كامبريج للأدب العربي، Abbasid Belles – Letters (كامبريج ١٩٩٠)، ٣١ ـ ٣٨؛ اكناز كولدزهير Goldziher، دراسات اسلامية، طبة M. Stern مجلدان (شيكاغو ١٩٦٦) ١ : ١٣٧، ١٤٤، ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٦١؛ سامي حنا وجورج كلادنر، الشعوبية غير مؤرخة: دراسة في القرن العشرين لمفهوم القرن الثامن، MEJ 20 (1966): 336؛ ويرنر إنده Werner Ende، الأمة العربية وا... الاسلامية (باللغة الالمانية) (بيروت ١٩٧٧)، ٢٣٦، ٢٩٢؛ إبراهيم، الطائفية، ٢٧١، ٢٧٦.

(٢٨) نقاش، شيعة العراق، ٨٢، ٩١.

(٢٩) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ١٩٢١ ـ ١٩٤١، مجلدات (بيروت ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨)، ١ : ٥٨٨ ـ ٥٩٠؛ جواهري، ذكرياتي ١ : ١٤٧ ـ ١٥٠، ١٦٠، ١٦٣ ـ ١٦٤، ١٧١ ـ ١٧٢؛ حسن العلوي، الجواهري: ديوان العصر (دمشق ١٩٨٦)، ٣٧، ٣٩ ـ ٤٠، ٤٣. أنظر كذلك سمير الخليل، جمهورية الخوف: القصة الداخلية لعراق صدام، الطبعة الثانية (بيركلي ١٩٩٨)، ١٥٣ ـ ١٥٥.

(٣٠) عبدالصاحب الدجيلي، الشعوبية ودورها التأريخي في العالم العربي، الطبعة الثانية (النجف ١٩٦٠)، ٣ – ٤، ٢٢، ٢٤ – ٣١؛ ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت ١٩٥٩)، ٢٩ – ٣٠، ٧١ – ٧٢؛ زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، ٦ مجلد (دمشق ١٩٧٢ – ١٩٧٦)، ٣ : ٤٩ – ٦٩؛ سعدون حمادي، نحن والشعوبية في الأزمة الحاضرة (بيروت n. d)، ١٨ – ١٩؛ عبدالعزيز الدوري، دراسات في القومية (بيروت ١٩٦٠)، ١٤ – ١٥؛ الجذور التأريخية للقومية العربية (بيروت ١٩٦٠)، ٣٧ – ٣٨؛ الجذور التأريخية للشعوبية (بيروت ١٩٦٢)، ١٢٠ – ١٢٥؛ عبدالهادي الفكيكي، الشعوبية والقومية العربية (بيروت ١٩٦٢) ٣٠ – ٣٢، ٤١، ٤٣ – ٤٤، ٩٧ – ١٠٠؛ خير الله طلفاح، الشعوبية: عدو العرب الأول (بغداد ١٩٧٣)، ٣ – ٦، ١٦٩ – ١٧٢، ١٧٩ – ١٨٢، ١٨٨؛ سمير عبدالكريم، عدوى الحركة الشعوبية في العراق، ٥ مجلد (بيروت ١٩٧٩)، ٣ : ٨٣ – ٨٥؛ خليل، جمهورية الخوف، ٢١٦ – ٢٠، ٢٢٦، ٢٦٤؛ Bengio، Saddam'sWord، ١٠٤؛ Silvia Naef، شيعي شيوعي أو كيف تصبح شيوعياً في المدينة المقدسة، في برونر وإندة، الشيعة الإثناعشرية، ٢٥٥، ابراهيم، الطائفية، ٢٧٣.

(٣١) محمد باقر شِرّي، العراق الثائر (بيروت n. d)، ٧٢، ١٠٧.

(٣٢) حسن العلوي، عبدالكريم قاسم: رؤية بعد العشرين (لندن ١٩٨٣)، ٥ – ٦، ٦٩ – ٧١، ٩٠ – ٩١، ١٠٢ – ١٠٥، ١٥٧، ١٦٤ – ١٦٥؛ دولة الاستعارة القومية، ٢٨، ٣٦، ٨١ – ٨٢؛ فكيكي، أوكار الهزيمة، ١٠٦، ١١٦، ١١٨، ٢١٩؛ أزري، مشكلات الحكم، ٢٦٩ – ٢٧١؛ سامرائي، الطائفية، ٤٧؛ جواهري، ذكرياتي، ٢ : ١٧٦، ١٧٩؛ أحمد الزيدي، البناء المعنوي للقوات المسلحة العراقية (بيروت ١٩٩٠)، ٧٦ – ٨٠؛ عدنان فاضل، عبدالكريم قاسم والطائفية، المؤتمر ١٦٢ (٢ أغسطس ١٩٩٦): ١٥. انظر كذلك ابراهيم، الطائفية، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٥٧؛ عفلق، في سبيل البعث، ٢٤٦ – ٢٥١؛ حمادي، نحن والشعوبية، ٤٧، ٤٩؛ أحمد فوزي، قصة عبدالكريم قاسم كاملةً (القاهرة ١٩٦٣) ١٠٩ – ١١٣؛ صبحي عبدالحميد، أسرار ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ في العراق، الطبعة الثانية (بيروت ١٩٩٤)، ١٣٤، ١٣٦، ١٦٠ – ١٦١، Uriel Dann، العراق تحت قاسم: تأريخ سياسي، ١٩٥٨ – ١٩٦٣ (نيويورك ١٩٦٩)، ٦٧؛ Eric Davis، ذكريات حول الدولة Memories of State: سياسة، تأريخ، هوية شمولية للعراق المعاصر (بيركلي ٢٠٠٥)، ١١٨ – ١١٩؛ لطفي السيد في المصوّر، ٥ مايو ١٩٥٠، كما قرئت من قبل الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ٢١٨.

(٣٣) Bengio كلمة صدام Saddam's Word، ١٠٠ – ١٠٢؛ نقاش، شيعة العراق،

١١٣.

(٣٤) عبدالله سلوم السامرائي، الشعوبية، حركة مضادة للاسلام والأمة العربية (بغداد ١٩٨٤)، ٥، ١١، ٤٨ – ٥٣، ١٢٦، ١٣٧، ١٤٥ – ١٥٠، ١٥٥ – ١٥٦؛ مصطفى عبدالقادر النجار، تأريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر (البصرة ١٩٨٤)، ٦؛ صبحي محمد جميل، الشعوبية ودورها التخريبي في الفكر العربي الاسلامي (بغداد ١٩٨٨)، ١٢٢ – ١٣٢؛ ابراهيم خليل أحمد، جذور الصراع العربي الفارسي والعلاقات العراقية الايرانية، وتوفيق سلطان البيزبكي، الخمينية العنصرية الفارسية وصلاتها بالمجوسية، الجامع ٢ (١٩٨٠): ٨ – ١٢ و١٠٨ – ١١١؛ محمد جلوب فرهان، الشعوبية برنامج تثقيف مضاد ومشروع تمرّد، pts 2، الجامع ٨ (١٩٨١): ٨ – ١٣، ٢٨ – ٣٥. أنظر كذلك دويشه، العروبة والاسلام في حرب العراق مع ايران، 1984) 2 ME1): 32؛ Saddam's Word , Bengio، ١٣٩ – ١٤٤؛ ابراهيم، الطائفية، ٢٧٤.

(٣٥) أريك ديفيس ونيكولاس كافريليدز، فن الدولة، الذاكرة التأريخية والثقافة الشعبية في العراق والكويت، في فن الدولة في الشرق الأوسط الذاكرة التأريخية والثقافة الشعبية، طبعة ديفيس وكافريليدز، (ميامي، Fla، ١٩٩١)، ١٣٥ – ١٣٧؛ سامرائي، الشعوبية، ١٦٦، ١٨١ – ١٨٢.

(٣٦) مستعار، ماذا حصل في أواخر عام ١٩٩٠ وهذه الشهور من عام ١٩٩١ ولماذا حصل الذي حصل؟ نُشرت من قِبل مركز الدراسات العراقي كمقالات جريدة الثورة العراقية بشأن الحرب وانتفاضة آذار ١٩٩١ م في العراق (لندن ١٩٩٣)، ٧ – ٢٤، أنظر كذلك خالد عبدالرحمن، هذا ما فعله العملاء أصحاب الفتنة في بابل، ألف باء ١١٧٤ (٢٧ مارس ١٩٩١ : ٢٦ – ٢٧؛ حسن حميد عبيد الغرباوي، الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الإسلامية (بغداد ١٩٩٣)، ٣٤ – ٣٨، ٢١٧ – ٢٢٠.

(٣٧) أحمد الوائلي، هوية التشيّع (بيروت ١٩٨٠)، ٥٣، ٦٣ – ٦٤، ٨٤ – ٨٥، ٢٢٦ – ٢٤٢؛ توفيق الفكيكي، دفاع عن شعراء (بيروت ١٩٧٥)، ٨ – ١٢؛ علوي، التأثيرات التركية، ١٤٢ – ١٥٦؛ دولة الاستعارة القومية، ٢٠؛ أزري، مشكلات الحكم، ٢٥٥ – ٢٦١؛ مستعار، الشعوبية المعاصرة، التيار الجديد ٦٤، (٩ مارس ١٩٨٧): ١، ٦، ٧: سامرائي، صدام، ٢٨، ٤٣ – ٤٧؛ بياتي، شيعة العراق، ٢١٥ – ٢١٧؛ زيدي، البناء المعنوي، ٨٣ – ٨٤، ٨٧ – ٩٣، ١٥٧، ١٦٣، ٢١٢ – ٢١٣.

(٣٨) علوي، الشيعة، ٢٣٥ – ٢٤٨، ٢٧٦، ٢٨٨ – ٢٨٩؛ فكيكي، أوكار الهزيمة، ٢٢ – ٢٧؛ سامرائي، الطائفية، ٣٥، ٣٦، ٤٣ – ٤٨، ٨١، ٩٨، ١٢٣ – ١٢٨، ١٤١، ١٥٠ – ١٥١، ١٦٢ – ١٦٣، ١٨٦ – ١٨٧، ٢٦٤ – ٢٦٦، صدام، ١٠ – ١١، ٩٠؛

مطر، الذات الجريحة، ٥٨، ٣٩٤ – ٣٩٩؛ بياتي، شيعة العراق، ١٤ – ١٩، ٢٥ – ٢٦، ٢٩، ٢٥٩؛ محمد صالح بحر العلوم، ديوان ١ : ٥٩، ٩٣ – ٩٤؛ مذكّرات الشيخ محمد رضا الشبيبي، ٢١ – ٢٢؛ أزري، مشكلات الحكم، ٢٧٣ – ٢٨٠؛ محمد باقر الناصري، علينا تخليص الشعب العراقي من الطائفية السياسية، الجهاد ٥٦٩ (٩ نوفمبر ١٩٩٢): ٥؛ اسماعيل، منهجية العدالة الاسلامية، ١٢٦؛ موسوي، حركة الشعر، ٧١ – ٧٣؛ كنعان مكية، القسوة والصمت Cruelty and Silence: الحرب، الاستبداد، الانتفاضة والعالم العربي (نيويورك ١٩٩٣)، ٢٢٣، ٢٢٥؛ سامي العسكري، شيعة العراق بين الموقف الوطني والطرح الطائفي، الحياة ١٩ ديسمبر ٢٠٠٢. أنظر كذلك ديفيس، ذكريات الدولة، ٢٦١ – ٢٦٢.

(٣٩) نقاش، شيعة العراق، ١٢٨ – ١٣٢.

(٤٠) D. K حزقيل الى. C,M. ST. E. بيرتون، بغداد، ١٤ مايو ١٩٦٥، FO 22/8015/80807/371؛ S. L. ايكرتون الى C. T برانت، بغداد، ٢٦ نوفمبر ١٩٦٥، 98/1015/180809/FO 371.

(٤١) سليم الحسني، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية (بيروت ١٩٩٣)، ٨٧ – ٩٠، ١٥٩ – ١٧٥؛ مستعار، وصية الإمام الصدر وجلال الهادي، أمة في رجل، الرافدين ٩ (٧ أبريل ١٩٨٤): ١، ٩ – ١٠؛ زين العابدين البكري، شروط الثورة عند السيد الشهيد الصدر، لواء الصدر ٥٤٤ (١٢ أبريل ١٩٩٢): ٤ – ٥؛ غالب حسن، شيعة العراق الى أين؟ الرياح العلوية ١ (فبراير ١٩٩٧): ٤ – ٥؛ طالب عزيز، النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر The Political Theory of M. Baqir al – Sader، في آيات الله، والصوفيين، والأيديولوجيين: الدولة، الدين، والحركة الاجتماعية في العراق، فالح عبدالجبار (لندن ٢٠٠٢)، ٢٣٨ – ٢٣٩.

(٤٢) عادل رؤوف، محمد محمد صادق الصدر، مرجعية الميدان: مشروعه التغييري ووقائع الاغتيال (دمشق ١٩٩٩) ١٥، ٢٧ – ٣٢، ٥٥ – ٥٧، ٦٩، ٧٨، ٨٦ – ٩٧، ١١٣ – ١٥٧، ١٧١ – ١٨٦، ١٩٨ – ٢٠٠، ٢٠٨ – ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٤٧؛ مختار الأسدي: الشاهد والشهيد، (n. p 1999)، ١٢ – ١٣، ١٧ – ١٩، ٦٢، ٧٩، ١٠٢، ١٢٥، ١٣٣ – ١٣٥؛ فالح جبار، حركة الشيعة في العراق (لندن ٢٠٠٣)، ١٨٣ – ١٨٤؛ Juan Cole، الولايات المتحدة والفصائل الدينية الشيعية في عراق ما بعد البعث، MEJ 57 (2003): 550 – 554؛ بيبرجيسن ليزارد، la question irakienne الطبعة الثانية (باريس ٢٠٠٤)، ١٨٧، ٤٠٠ – ٤٠١.

(٤٣) فكيكي، أوكار الهزيمة، ٢٧٤ – ٢٧٥؛ علوي، دولة الاستعارة القومية، ٧٣؛ ابراهيم،

الطائفيـة، ٢٥٧؛ دان، العراق تحت قاسـم، ٢٤٦ – ٢٤٧: خـدوري، جمهورية العراق، ٢٢٦؛ السـفارة البريطانيـة، بغـداد، ٢٩ ينايـر ١٩٦٦ و٢٠ ديسـمبر ١٩٦٩، FO EQ/186743/371 و٣/١٠١٥ وFCO 871/17.

(٤٤) امير اسكندر، صدام حسين: مناضلين ومفكرين وإنسانان (باريس ١٩٨٠)، ١٧ – ١٨، ٢١: يونس ابراهيم السـامرائي، القبائل العراقية، طبعـة ثانية، ٢ مجلد، (بغداد ١٩٨٩)، ٢ : ٦٥٥ – ٦٥٨؛ مسـتعار، بين القائد صدام حسـين والنجف الأشرف، التراث الشيعي ٣ (١٩٩٠): ٤ – ٥؛ مسـتعار، ماذا حصل في أواخر عام ١٩٩٠ وهذه الأشـهر من عام ١٩٩١، ١٢.

(٤٥) طلال سـالم الحديثي، من ثوار المقاومة والتحدّي في الأمثال الشـعبية، التراث الشعبي، NOS 11 و١٢ (١٩٨٠): ٢١ – ٣٠؛ محمد حسين الزبيدي، البطل الشعبي في التأريخ، وشـاكر البرمكـي، الأهازيـج والأغاني الشـعبية العراقية في الحرب، التراث الشـعبي، NOS 7 و٨ (١٩٨٤): ١٧ – ٤٤؛ صالـح مهـدي العزاوي، قـراءات في أدب الحرب عنـد العرب، التراث الشـعبي، العدد ٢ (١٩٨٥): ١٧ – ٢٢؛ سـهيل كشـه، الحرب في ألعاب الصبيان العراقيين، التراث الشـعبي، عدد ٤ (١٩٨٥): ١٧ – ٣١؛ خالد ابن محمد القاسـمي، الدور القومي للأغنية العراقية في مواجهة الأطماع الفارسية، التراث الشعبي، عدد ٣ (١٩٨٨): ٥ – ٨. أنظر كذلك ابراهيم، الطائفية، ٤١١ – ٤١٢.

(٤٦) انظـر مقالات عديـدة حول موضوع خاص تحـت عنوان: ملفّ البصـرة، المورد ١٤ (١٩٨٥): ٤، ٧، ١٠ – ١١، ١٧ – ١٨، ٥١ – ٥٣، ٦٥ – ٦٦؛ منـذر عبـد الكريـم، دولة ميسـان العربية، محمد باقر الحسـيني، نقود مملكة ميسان العربية ودورها التأريخي والحضـري والعلمـي، وفاروق عمـر فوزي، دور أهل ميسـان في الدفـاع عن عروبة العـراق، المـورد ١٥ (١٩٨٦): ١٩، ٢١، ٣٥ – ٤٢؛ جبار عبدالله الجويبراوي، تأريخ ميسـان وعشـائر العمارة: دراسة اجتماعية اقتصادية سياسـية (بغداد ١٩٩٠) ١ – ٢٠، ٦٩ – ٧٣، ٩٩ – ١١١، ١٦٥ – ١٧١، ١٩٠ – ١٩٧، ٢٨٢ – ٢٩١.

(٤٧) أمير طاهري، صدام حسين يحوّل نظام العشائر بعد انهيار نظام السيطرة الحزبية، الشرق الأوسـط ١٥ مايو ١٩٩٦، نُشـرت من قِبل مركز الدراسـات العراقيـة (لندن ١٩٩٦)، ٢٣ – ٢٤؛ نقاش، شيعة العراق، ٨٨ – ٨٩، ٩٣ – ٩٤، ٢٧٨؛ Amatzia Baram، العشـائرية الجديـدة فـي العراق: سياسـة صدام حسـين العشـائرية، ١٩٩١ – ١٩٩٦، IJMES 29 (1997): 7، ١٢ – ١٣، ١٩ – ٢٠؛ فالـح جبـار، شـيوخ وحـوارات: تفكيـك وبناء العشـائرية في العـراق Detribalization and Retribalization، ١٩٦٨ – ١٩٩٨، MERIP 215 (2000): 31، ٤٨؛ Keiko Saki، التعصـب

القبلـي Tribalization in Iraq كأداة لسـيطرة الدولة فـي العراق: ملاحظات حول الجيـش، الكابينات والهيئة الوطن٣ية، في العشـائر والقوة: الوطنية والإثنية في الشـرق الأوسـط، cd فالح عبدالجبار وهشـام داود (لندن ٢٠٠٣)، ١٣٧ – ١٣٨، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٦ – ١٥٩؛ مختار الأسـدي، الصدر الثاني، ١٣٩ – ١٤٤؛ رعد كامل، صدام أسّـس جيش محمد قبل سقوطه، الشرق الأوسط، ١٧ نوفمبر ٢٠٠٤.

الفصل الرابع

انبعاث التشيّع في لبنان

The Revival of Shiism in Lebanon

سؤال: لماذا لا يَدفع جبل عامل باتجاه الوحدة (بين لبنان وسوريا)؟ لماذا يكون زعماؤه في اختلاف دائم مع بعضهم البعض؟ لماذا لا يتّبعون منهجاً يمكن أن ينفع وجودهم أو مكوّنهم الاجتماعي؟ لماذا لا ينهض علماء جبل عامل بالفعل؟

الجواب: إنّ الأمر ليس متروكاً لجبل عامل لكي يسعى للوحدة أم لا.

المسألة محصورة بأيدي الفرنسيين؛ إنهم لا يريدون التوّحد (في لبنان) ولا يريدون للبنان أن يتوحّد، ويستخدمون عدم الوحدة هذه بين الناس حجة وذريعة pretext (لبقائهم) في هذا البلد. إنّ علماء جبل عامل في خلاف دائم بسبب تنافسهم على المكانة والنفوذ، وبسبب الحسد envy الذي يملأ قلوبهم غيضاً ومرارة. لا توجد هناك جماعة موحّدة في جبل عامل بإمكانها أن تُطالب باستعادة حقوقه المنسية أو الملغاة abrogated rights، باستثناء نفر قليل يقومون بتقديم طلبات تافهة لقادتهم للحصول على بعض المكاسب الشخصية الضيقة.

أما لماذا لا ينهض العلماء فلأن معظمهم نائمون most of them are asleep وإنهم سوف يتّخذون إجراءً ان شاء الله عندما يستيقظون من نومهم[١][١].

في اكتوبر عام ١٩١٨ حطّت القوات الفرنسية في بيروت وتمّ الترحيب بها من قِبل المارونيين (أو الموارنة) والمسيحيين الآخرين الذين هتفوا وهلّلوا لوصولهم. هذا أولاً، وثانياً، وباعتبارهم فخورين بعلاقاتهم وروابطهم التأريخية الطويلة مع فرنسا، فإنّ الموارنة لم يتردّدوا بالتعاون مع هذه القوّة الغربية التي حسبوها المخلّص والمنقذ لهم. الفرنسيون أنهوا -ter minated الحكومة العربية القصيرة العمر في بيروت ودمشق التي كانت تابعة للملك فيصل، وأوجدوا لبنان الأعظم Greater Lebanon كمحمية تحت الانتداب للفترة من عام (١٩٢٠ - ١٩٤٣) مفصولة عن سوريا، ومُهيمَن عليها من قِبل المارونيين.

في الإحصاء الرسمي لعام ١٩٣٢ كان الموارنة هم الطائفة المنفردة الأكبر في المجتمع اللبناني، حيث تبلغ نسبتهم ٣٠٪ من السكان، يأتي بعدهم السنّة والشيعة اللذان كانا يشكّلان نسبة ٢٠٪ و٢٢٪ من عدد السكان على التوالي. المسلمون السنّة وجدوا صعوبةً في الاعتراف بلبنان كدولة مستقلّة عن سوريا - وهو موقف يمكن ملاحظته أو رصده بشكل

١- مجلة العرفان العدد ١٧ سنة ١٩٢٩ راجع الهامش المذكور في ملحق الهوامش - المترجم. نعم، لم نحاول ترجمة هوامش هذا الفصل الى الحرف العربي بل أبقيناه كما هو في أصله الإنكليزي مع إلفات نظر القارىء الكريم بعبارة أو جملة للتنويه أو الإشارة فقط.

أوضح في أوساط السنّة في المدن الساحلية. على النقيض من الزعماء الشيعة الذين يؤيّدون فكرة استقلال لبنان، يُلاحَظ أن الزعماء السنّة، باستثناء عدد قليل منهم، كانوا مقاطعين للدولة اللبنانية حتى أواسط الثلاثينات ١٩٣٠ مسهّلين بذلك المسألة أكثر للمارونيين للاحتفاظ بمفاتيح الحكومة والمواقع الادارية فيها، وبشكلٍ مطلق رئاسة الجمهورية[٢].

هل شكّل لبنان وطناً نهائياً أو دولة نهائية final state لشعبه؟ أم أنه كان في حاجة الى شرعية وطنية ما دام منفصلاً عن سوريا؟ هذا السؤال كان واقعاً في قلب السجال السياسي أثناء الحديث عن لبنان الحديث.

المارونيون والكثير من المسيحيين ينظرون الى لبنان باعتباره بلداً أو وطناً نهائياً، مناصرين بذلك ومؤيّدين لفكرة اللهوية الوطنية اللبنانية. إلا إن المارونيين لم يؤطّروا الوطنية اللبنانية في إطار مصطلحات ذات محدّدات طائفية أو عرقية من خصوصياتهم. فبالنسبة لهم (أي للمارونيين) لم يكن اللبنانيون عرباً، وإنما شعب خاص ومميّز وذو تراث خليط من الفينيقيين القدامى Ancient Phoenicia ومنحدر من ثقافة البحر المتوسط-Mediter ranean Culture الأكثر امتداداً واتساعاً.

هذه القراءة للتأريخ والحضارة لا تُشكّل بالنسبة للمسلمين في لبنان إلا التفاتة هامشية ومحدودة، لا سيما أولئك المسلمون الذين ينظرون الى الشرعية الوطنية للدولة. السنّة، وربما أكثر بكثير من الشيعة يكشفون وبشكل واضح عن هويتهم عبر مصطلحات القومية العربية، ناسبين

عدم تعاون المارونيين أو عدم انخراطهم في دولة لبنانية وإبقائه (أي إبقاء لبنان) تحت هيمنة مسيحية بمثابة انفصال عن العالم العربي. كما إنهم (أي المسلمون) يحمّلون الموارنة مسألة دفع فرنسا لشطر سوريا ولبنان وعزلهما عن بعضهما، ومصّرين (أي المسلمون أيضاً) على عدم نسيان الإهانة التي تلقوّها في معركة ميسلون في يوليو/ تموز ١٩٢٠ حينما قاتلَ المتطوعون المارونيون الى جانب القوات الفرنسية التي دحرت الجيش العربي تحت زعامة الملك فيصل واحتلّت دمشق.

من وجهة النظر السنّية الاسلامية كان المارونيون انفصاليون أو انعزاليون isolationists وكان ينبغي أن يجري إقناعهم persuaded، وفي حال الضرورة إكراههم coerced على الانضمام الى الصف الوطني العربي. ومن هنا، كانت هناك في لبنان قوة تسمى اللبننة أو اللبننية Lebanonism وقد وقفت هذه اللبننة وجهاً لوجه أمام قوى أخرى تسمى العروبة أو العروبية Arabism. كان بإمكان الدولة أن تسود وتحكم في ما لو كانت هاتان القوّتان تسيران بشكل متوازن، ولو تكن القوتان المسيحية والمسلمة تدفعان برؤيتيهما المتدافعتين والمتنازعتين حول الوطنية اللبنانية إلى أبعد من المقبول، وفي ما لو عملتا، بدلاً من ذلك ولو باتّجاه ذرائعي للدفع الى حالة من حالات التسوية الوسطية[٣].

وعلى خلاف السنّة الذين يرون أنفسهم ورثة الأمبراطورية العثمانية والذين حظوا بدعم وتأييد شركائهم الدينيين في العالم العربي الأكبر

ويسعون لمقاومة فكرة لبنان مستقلّ محكوم من قِبل المسيحيين، فإنّ الشيعة كانوا بحاجة الى داعم أو ظهير لهم في العالم العربي الذي لم يكن متيقّناً أو واثقاً من ولائهم السياسي. نعم، إنّ رغبة قادة الشيعة وعلمائهم البارزين لحماية مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية، ورغبتهم في نيل اعتراف رسمي بهم كطائفة متميّزة هي التي قادَتْهم إلى القبول بلبنان مستقلّ، والسعي لتحقيق ذلك قبال شركائهم السنّة[٤].

الطريق الى الاستقلال
The Road to Independence

الدعم الذي قدّمه القادة الشيعة لتأسيس أو إيجاد لبنان مستقلّ أصبح واضحاً في الأعوام المحصورة بين ١٩١٨ و١٩٣٦. ففي السنتين اللتين سبقتا إيجاد المحمية الفرنسية French mandate حاول فيصل استحصال الدعم الشيعي بعد تبوّئه أو تسنّمه منصب الملك على سوريا متحدةً مع لبنان. كانت مهمّته في البقاع أسهل، لأنّ البقاع تأريخياً ينظر أي يتطلّع نحو دمشق.

زعماء شيعة في هذه المنطقة تبوّأوا مواقع في حكومة فيصل، وكانوا عبّروا عن رؤية واضحة لصالح الوحدة أكثر من تعبير شركائهم أو أقرانهم في جبل عامل الذين حرصوا على مجرّد إقامة تنسيق وترتيبات تمكنّهم من إدارة شؤونهم الخاصة. السياسة في جبل عامل كانت تحت رحمة الخصومة أو العداء بين كامل الأسعد الزعيم الشيعي الأكثر نفوذاً في المنطقة، ورياض الصلح في سيدون (أي صيدا) الداعم المتحمّس للوحدة بين سوريا ولبنان الذي حاول أن يجعل المدينة مركزاً إدارياً لجبل عامل. فيصل، الذي أقرّ بأهمية إدراج دعم الأسعد لحكمه، أوعده عام ١٩١٩ بمنحه موقع حاكم لجبل عامل بعد الاستقلال. ولكن أسعد الذي تمّت إحالته على المحكمة من قِبل الفرنسيين، لم يكن مطمئّناً لهذا الوعد واستمر متأرجحاً في الدعوة لفكرة الوحدة. الأسعد، وخشية أن يفقد السلطة أو النفوذ ما لم يؤمّن

موقعاً خاصاً لجبل عامل تحت زعامته، راح يمارس ضغوطاً على علماء الشيعة للمطالبة بحكم ذاتي إداري لجبل عامل في إطار سوريا.

وبذلك، وعندما التقى عالما الدين (المعروفين) عبدالحسين شرف الدين، وحسين مُغنية في صيف ١٩١٩ مع مفوّضية الملك كرين – King Crane (المعيّنة من قِبل مؤتمر مفوضية محمية فارسيلا أو فرساي للسلام لترسيخ المشاعر الوطنية بين الناس في سوريا ولبنان) فإنهم طالبوا بحكومة لا مركزية decentralized government في سوريا ولبنان. القادة الشيعة رفعوا طلباً مماثلاً في المؤتمر الذي عُقد في وادي حُجير في أبريل/ نيسان ١٩٢٠ داعين لحكم ذاتي لجبل عامل في إطار سوريا تحت حكم فيصل.

مع ذلك، فإنّ التحرّك الفرنسي لإنهاء حكومة فيصل في الفترة المحصورة بين مايس ويوليو ١٩٢٠ وتهشيم نفوذ الجماعات الشيعية أو (زمر الشيعة) Shii bands في جبل عامل جعل العلماء الشيعة يقتنعون بقبول لبنان كدولة مستقلّة تحت الحماية الفرنسية. بمرور الوقت وعندما قام المفوّض السامي الفرنسي بتقديم الجنرال دي هونير الى أسعد في نيسان ١٩٢١، كان الشيعة في جبل عامل يتنافسون توّاً على مواقع لهم في الإدارة الفرنسية، باحثين عن مساواتِهم مع المسيحيين في مسائل الضرائب وفرص التعليم[٥].

إنّ المواقف المتناقضة للزعماء المبرّزين السنّة والشيعة تجاه الدولة اللبنانية أصبحت واضحة جداً أثناء ثورة الدروز ١٩٢٥ – ١٩٢٧ وعندها

نجح الفرنسيون في توظيف التأييد الشيعي لدعم الدستور اللبناني. في صيف ١٩٢٥ اندلعت ثورة في جبل الدروز جنوب شرق دمشق. هذه الثورة التي حازت بُعداً وطنياً بعد انضمام جماعة من الوطنيين السوريين للثوار، امتدت من سوريا الى لبنان في الوقت الذي كان الفرنسيون يحاولون تمرير الدستور اللبناني عبر مجلس مشكّل من ممثّلين لبنانيين.

في جبل عامل، أعادت الثورة إشعال الصراع على النفوذ بين رياض الصلح وعائلة الأسعد. فبينما كان الصلح يحاول تعبئة الشيعة لدعم الوحدة بين سوريا ولبنان وضد الدستور، أعلن محمود الأسعد (الذي حلّ محلّ أخيه كامل رئيساً للعائلة بعد وفاة الأخير عام ١٩٢٤) ومع زعماء شيعة آخرين، أعلن دعمه للمحمية الفرنسية في لبنان بعد أن أقنع شيعة جبل عامل بعدم المشاركة في الثورة.

في البقاع، مع ذلك، كانت الأغلبية الشيعية (بزعامة عائلة حيدر) قد ساندت ثورة الدروز وراحت تطالب بالانضمام الى سوريا. ولذلك عمل الفرنسيون على تقليص نفوذ الحيدريين؛ إذْ بدأوا يعتمدون على دعم عائلة حَمادة في الهرمل (كانت تُعرف سابقاً بـ (حِمادة) بكسر الحاء التي تنافست مع الحيدريين على النفوذ في البقاع مُقنعةً قياداتهم لإيقاف الشيعة عن دعم المتمرّدين. بالإضافة الى ذلك، وفي تحرّك (مشبوه) يُقصد منه إرعاب الشيعة وتشجيع ممثّليهم في المجلس اللبناني لدعم الدستور، قام الفرنسيون عام ١٩٢٦ بتعريف الشيعة كمذهب أو طائفة مستقّلة مفصولة عن السنّة

في القضايا المتعلّقة بالشأن الشخصي (أي المسائل الشخصية - المترجم). القرار الفرنسي بمنح ترخيص أو إجازة فتح المحاكم الشرعية الشيعية كان كسْراً (أو تجاوزاً) للماضي العثماني عندما كان الشيعة يحسمون قضاياهم المتعلّقة بالشؤون الشخصية إما أمام قضاة سنّة أو أمام قضاة شيعة غالباً ما كانوا يتّبعون الفقه السنّي الحنفي.

هذا الامتياز أو التنازل concession للمجتمع الشيعي أفرز نتائج مرغوبة. فلقد تمّ تصويب الدستور في ٢٣ مايو/مايس ١٩٢٦، ممّهداً الطريق أمام الإعلان عن الجمهورية اللبنانية. معظم القادة الشيعة أيّدوا الدستور، في كلٍّ من المجلس التمثيلي، وفي الاستبيانات التي أُرسلت من قِبل لجنة المسودّة الى أصحاب المقامات الرفيعة في البلديات المختلفة. على النقيض من ذلك، كان القادة السنّة قد رفضوا المشاركة أصلاً في صياغة مسودّة الدستور، وكذلك قام أصحاب المقامات من وجوه السنّة بإعادة الاستبيانات التي أُرسلت إليهم بدون جواب[٦].

اعتراف الشيعة بلبنان كدولة مستقلّة عن سوريا أصبح أكثر وضوحاً في العقد المحصور بين فترة تصويب الدستور عام ١٩٢٦ وتوقيع الاتفاقية الفرنسية اللبنانية عام ١٩٣٦. في عام ١٩٣٨ قام وجهاء الشيعة والشخصيات الدينية المبرزّة في البقاع مرحبّين باستقبال الرئيس جارلس دباس Charles Dabbas على زيارته لمنطقة البقاع، مقدّمين ولاءهم لدولة لبنان متّبعين بذلك منهج شركائهم الدينيين في جبل عامل. الشيعة في كلتا

المنطقتين، على أثر ذلك، بدأوا التنافس على الأموال والموارد الحكومية مع أولئك الذين في جبل عامل على خلفية التشكّي من الأفضلية المقدّمة للبقاع. الدعم المقدّم من قِبل قادة الشيعة للدولة اللبنانية كشف عن نفسه مرّة أخرى في المفاوضات التي أدّت الى توقيع الاتفاقية الفرنسية – اللبنانية في ٢٣ نوفمبر تشرين ثاني ١٩٣٦.

في يوليو/ تموز راح الزعماء السنّة في سيدون (صيدا) يحاولون حشد تأييد لهم في جبل عامل يدْعون من خلاله للوحدة بين سوريا ولبنان. ففي لقاء حضره كلّ من السنّة والشيعة، وعلى الرغم من قدرة منظّمي اللقاء أو نجاحهم في تمرير قرار لصالح مشروع الوحدة، إلا أنّ الزعماء الشيعة المبرزّين، وفي حركة مضادة، نظّموا مظاهرات وقاموا بتوزيع مذكّرات وبيانات لدعم مشروع الدولة اللبنانية. الزعماء السنّة حاولوا مرّة ثانية تنظيم معارضة ضد الاتفاقية المقترحة في ملتقى لهم في بيروت أواخر اكتوبر/ تشرين أول (من العام المذكور) ولكنهم فشلوا في جذب عدد معتبر من الشيعة (لهذا التوجّه).

مقابل ذلك، قام وجهاء الشيعة والقادة الدينيون بعقد ملتقى أو حشد كبير في النبطية في أوائل نوفمبر/ تشرين ثاني لدعم وتأييد الدولة اللبنانية. ومن هناك قام الشيعة أيضاً بإرسال وفود ومذكّرات الى المندوب السامي الفرنسي والى الرئيس اللبناني (إميل إدّة) مؤكّدين دعم جماعتهم للاتفاقية. وكما فعلوا في عام ١٩٢٦، عندما كسّروا الجسور مع نظرائهم

السنّة وشاركوا في صياغة مسودّة الدستور اللبناني، قام قادة الشيعة عام ١٩٣٦ بدعم المعاهدة الفرنسية – اللبنانية ممهّدين طريقاً لبنانياً أو معبدّين له باتجاه الاستقلال[٧].

إن التأييد الحازم والقوي المعزّز من قِبل الزعماء الشيعة لمشروع لبنان مستقلّ، كان تمّ الاعتراف به من قِبل العديد من الكتّاب Various writ-ers رغم تباين اتجاهاتهم Various writers، بمن فيهم الصحفي الماروني اسكندر الرياشي – الذي لاحظ في أواسط الثلاثينات ١٩٣٠ كيف قام المندوبون أو النوّاب الشيعة في البرلمان Shii deputies بتشكيل كتلة سياسية مستقّلة عن السنّة لصالح إميل إدّة، نعم إنّ الكتلة الشيعية، كما كتب رياشي هي التي لعبت الدور الأكثر أهمية في التأسيس، وبقوة، لمشروع لبنان كدولة بعدما غادر الفرنسيون الديار[٨]. ومع ذلك، فإن الجماعة الشيعية لم تُسلَّم أو لم تحظَ بحصة أو سهم معتبر من موارد الدولة يتناسب مع حجمها، كما إنّ الحياة الدينية والثقافية للشيعة استمرت في الأفول والانكماش على امتداد النصف الأول من القرن العشرين.

على هامش السياسة اللبنانية
On the Margin of Lebanese Politics

إنّ ترسيم الحدود في الشرق الأوسط قوّض موقع الجماعة الشيعية في لبنان. كما إنّ الاتفاقية المعقودة بين الفرنسيين والبريطانيين حول الحدود بين لبنان والمنتدبة الفلسطينية في أوائل العشرينات ١٩٢٠ قلّلت من حجم جبل عامل. ففي الوسط الشيعي كان جبل عامل معروفاً تأريخياً عبر المساحة الممتدة من نهر الأوّلي في الشمال نازلاً الى عكرة Acre وترشيحة وصفد في الجنوب، ثم من البحر المتوسط في الغرب الى بحيرة الحولة، صعوداً الى التيم ووادي البقاع في الشرق.

في العام ١٩٢٣ كانت هناك مساحة تبلغ ٢٥٠,٠٠٠ دونم وتضمّ العديد من القرى وبحيرة الحولة، قد انفصلت، بل فُصلت أو قُطعت detached- من جبل عامل وأضيفت الى المحمية أو المنتدبة الفلسطينية – وهو اجراءٌ مزّق الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وألحق الفوضى تحديداً بمنطقة مرجعيون وما حولها. غضب الشيعة على خسارة الأرض زادت حدّته الحقيقة القائلة بأنّ جبل عامل في لبنان الحديث أصبح وببساطة معروفاً باسم (الجنوب) the South الذي اعتبره الشيعة كلمة إهانة وتعريض بميراثهم التأريخي[٩]. كما إنّ إهمال الحكومة لمناطقهم زاد من نفور الشيعة وابتعادهم عن الدولة.

في لبنان القرن العشرين كان الشيعة هم الجماعة الأنكد حظّاً من الناحية الاقتصادية بين الطوائف السبع عشرة في البلد. فغالباً ما كان الشيعة يشتكون بأن القاطنين في جبل عامل والبقاع هم الذين يدفعون ضرائب أكثر ويستلمون أقلّ من غيرهم في أي مكان آخر، من الواردات الحكومية.

نعم، كانت هاتان المنطقتان تتلكّئان وتتأرجحان خلف الأجزاء والمناطق الأخرى في لبنان من ناحية التنمية الاقتصادية، وكذلك من ناحية التعليم ومستويات دخل الأفراد. إذْ لم تكن هناك حتى مستشفى واحدة في جبل عامل حتى أواخر عام ١٩٤٣، ما عدا مراكز صحية صغيرة في صيدا، وصور، والنبطية. ولم تكن هناك سوى شوارع معدودة وقليلة جداً معبّدة في جبل عامل، وإنّ معظم قراها الثلاثمائة ذات الأغلبية الشيعية لا توجد فيها كهرباء، وكانت هناك أيضاً مشكلة مزمنة أو نقص مزمن يتمثّل في مسألة عدم توفّر المياه الصالحة للشرب.

وفي غياب الموارد المالية الحكومية، كان الشيعة في جبل عامل يعتمدون على الإعلانات والمساهمات التي تأتيهم من الشيعة المهاجرين واللاجئين وخاصة أولئك المقيمين في غرب أفريقيا، الذين كانوا يتكفّلون (إيجارات) البنايات المدرسية والجوامع، وكذلك الخدمات الاجتماعية والمشاريع الثقافية، بما في ذلك توزيع ونشر مجلة العرفان المشهورة – المارّة الذكر – .

حتى الستينات ١٩٦٠، كان الشيعة في لبنان وبشكلٍ رئيس من الفلاحين والمزارعين، وهم جماعة يعيشون بمستوى أقلّ من مستوى الطبقة المدنية الوسطى أو دون ذلك بكثير. السياسة الشيعية كان مسيطراً عليها من قِبل القادة والوجهاء. وبينما كانت عوائل أسعد، والزين، وعُسيران، وعبدالله، وبزّي، وبيضون، وفاضل، وخليل تشكّل العوائل المعروفة في جبل عامل، إلا إنّ عوائل حيدر، وحمادة، والحسين هي التي تلعب الدور القيادي في البقاع. العديد من أفراد هذه العوائل كانوا انتُخبوا للبرلمان ويُمنحون المِنَحْ والأفضال، وكانوا يعملون كوسطاء بين الأفراد والدولة، وهم الذين يرتّبون فرص العمل، والقروض، والأعمال لموكليهم وزبائنهم. ومع ذلك لم يكن هناك ولا حتى وجيهاً واحداً من وجهاء الشيعة يستطيع أن يزعم أنه يمثّل الجماعة الشيعية بشكل عام[١٠].

انكمشت المؤسسة الدينية الشيعية في النصف الأول من القرن العشرين – وهو جزء من مسار أو مثال متّبع لتقليص النشاطات الدينية في معظم بلدان الشرق الأوسط. فقد كانت النُخب الحاكمة والعوائل المتميّزة هي التي تُمنح الأفضلية في التعليم العلماني، وتحظى بالوظائف الحديثة. فلقد أُحصي أنه بين أواخر الثلاثينات ١٩٣٠ وأوائل الأربعينات ١٩٤٠ لم يكن هناك سوى اثنين وأربعين عالماً شيعياً في لبنان على حجم الـ ١٥٥,٠٠٠ نسمة من الشيعة المنتشرين عشوائياً في أكثر من ٤٥٠ الى ٥٠٠ قرية. العديد من هؤلاء العلماء لم يكونوا مؤهلّين لتبوّؤ مواقعهم كأساتذة أو قضاة. فمن

بين الإثنين والأربعين قاضي وأستاذ من هؤلاء فقط خمسة عشر كانوا تلقّوا تعليمهم في النجف الذي كان مركز التأهيل الديني المتقدّم في ذلك الزمن.

إنّ تناقص عدد رجال الدين الشيعة كان يعكس تغيّرات في المواقف تجاه الوظائف الدينية بين العوائل التقليدية التي عادةً ما تولد أو تنتج علماء في لبنان. العناصر الشابة من العوائل المعروفة مثل عائلة الأمين، وشرف الدين، وصدر الدين، ومروّة، وشرارة لم يكملوا دراساتهم الدينية بل اختاروا أن يدرسوا الطب والهندسة والقانون، والأدب. العديد من الشباب الشيعة، المتأثّرين بالاشتراكية والقومية العربية، اعتنقوا السياسة العلمانية، منضمّين لحزب البعث Bath Party، والحزب القومي الاشتراكي السوري Syrian Social Nationalist Party، والحزب التقدمي الاشتراكي Progressive Socialist Party. آخرون مثل هاشم الأمين، ومحمد شرارة، وحسين مروّة انضموا الى الحزب الشيوعي. وحتى تشكيل المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى عام ١٩٦٩، لم تكن هناك أية مؤسسة للإشراف على الشؤون الوطنية الشيعية أو معنيّة بها. كان العلماء لا يحظون بالاحترام والتقدير الكافيين في وسط الناس، وكانوا قد ظُلّل (من ظِلْ) أي غُبّش overshadowed عليهم من قِبل القادة والوجهاء المبرزّين المعروفين. عبدالحسين شرف الدين (المتوفي عام ١٩٥٨)، ومحمد جواد مغنية (المتوفي عام ١٩٧٩) هما الاستثناءان الوحيدان في هذا التقييم، ولكنّهما كانا بحاجة الى درجة (الاجتهاد) أو رتبة الأستاذية كمجتهدين بارزين في النجف وقم. نعم، إنّ موضوع غياب الشخصية المناسبة في البلد، هو الذي أدّى بشرف

الدين (أي السيد محمد حسين شرف الدين – المترجم)، وقبيل وفاته، أن يدعو (الرجل) الايراني المولد موسى الصدر لقيادة الجماعة الشيعية في لبنان[١١].

على امتداد القرن العشرين، كان العديد من الكتّاب الشيعة اتّهموا القادة الوجهاء بإهمال واجباتهم في دعم المؤسسات الدينية والتقصير في دعم نضالهم من أجل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للجماعة الشيعية. هذا النقد الذي كان صامتاً أثناء فترة الانتداب، أصبح مسموعاً بعد الاستقلال، ومسموعاً أكثر كلّما راح الجيل الجديد من الشيعة يسعى للبحث عن البديل لسياسة الوجهاء لا سيما بعد أن راح هذا الجيل ينضمّ للأحزاب السياسية اليسارية. وقد تبلور هذا الجيل أثناء وبعد الحرب الأهلية الممتدة من ١٩٧٥ – ١٩٩٠ عندما بدأ الشيعة يكتبون تأريخهم الوطني. واحد من النقّاد الأوائل هو محمد جواد مغنية، الذي اشتكى بأن الوجهاء ورجال الدين أصبحوا بعيدين عن الاسلام ولم يتوفروا إلا على القليل جداً من المال لصيانة الدين وحمايته. إنّ لهاث هؤلاء على الثروة الشخصية والنفوذ الشخصي، – كما كان يندب مغنية وينوح – هما السببان اللذان أضعفا الجماعة الشيعية وأفسدا قيمها وأخلاقها[١]. لقد اتهّم مُغنية هؤلاء الوجهاء

١– ومما يُنسب للشيخ مغنية في هذا السياق مقولة منفعلة شهيرة مفادها: أنّ العاهر قد تكون أنبل أو أفضل من رجل الدين المزيّف لأن العاهر ترتزق من... ولكن رجل الدين المزيف يعتاش على أقدس ما جاء من السماء ولذلك، ولشدّة تحامله على علماء الدين المزيفيين أطلق عليه البعض لقب (الشيخ الأحمر) أو (المعمم الأحمر) مقاربة للشيخ الشيوعي، أو للشيوعية ذات الرمزية الحمراء – كما هو معلوم – المترجم.

بالأنانية والذاتية complancency مقارنةً بالنخبة المارونية، موضّحاً بأنهم (أي النواب الشيعة) وخلاف النواب الدروز في البرلمان، الذين توحّدوا، أو كانوا متّحدين في القتال من أجل حقوق جماعتهم، فإنّ النواب الشيعة قد جعلوا مصالحهم الشخصية أمام مصالح جماعتهم وقدّموا منافعهم الخاصة على منافع الجماعة (١٢)[١].

وفي الحقيقة، فقد كان واضحاً، ومن مجريات جلسات البرلمان في الفترة بين عام ١٩٢٣ والى ١٩٨٩ بأن النّواب الشيعة كانوا كثيري التشكّي من سياسة التمييز المتّبعة ضد الجماعة الشيعية، وكانوا دائمي المطالبة بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية demanding socioeconomic justice والتعليم الأفضل، والمزيد من فرص التعيين للشيعة في مناصب الدولة[١٣]. لقد ترجم معظم الكتّاب الشيعة هذه الشكاوى، فيما كانت طريقة الوجهاء هي طريقة التهدئة والاسترضاء لناخبيهم متحاشين النضال الحقيقي من أجل جماعتهم. ومع ذلك، فإنّ عالِم الدين (هاني فحص) راح يجادل بقناعة بأن الجيل الأول من الزعماء الشيعة أنجزوا أكثر ما كان يمكنهم إنجازه وفق المتوفّر لديهم من النفوذ السياسي المحدود. وفي الحقيقة، لم يبق هناك شيء أمام وجهاء الشيعة أو رموزهم أو قادتهم من فعلٍ يفعلونه لتحسين

١- ترى، هل أن ما جرى لجميع نواب البرلمان العراقي سنّة وشيعة بعد سقوط صدام وكذلك مسؤولي الدولة الكبار هو نفس السنّة السيئة الصيت هذه حول الحقوق والرواتب والإمتيازات. أم أن الدنيا هي هكذا ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون. لا أدري. علماً بأن هذه الملاحظة لا علاقة لها بإخلاص الجماعة وتفانيهم وحبّهم للدين والوطن – مع حسن الظن بهم طبعاً – المترجم.

أوضاع جماعتهم، والسبب الرئيسي في ذلك (أي في تحديد قدرتهم) هو قرار الزعماء السنّة في أواسط الثلاثينات ١٩٣٠ في دخول اللعبة السياسية.

وفيما كان لبنان يتحرك باتّجاه الاستقلال، كان الموارنة في حاجة متزايدة لتعاطف أو استمالة الزعماء السنّة معهم، بسبب ارتباط هؤلاء الزعماء مع العالَم العربي الأوسع. وفي مرّة من المرات كانوا تقاسموا السلطة مع القادة السنّة، الأمر الذي أفقد الماروניين مبرّرهم لتشكيل تحالفات مع رموز الشيعة ووجهائهم أو استثمار الموارد في المناطق الشيعية. وبهذا فإنّ دخول السنّة في السياسة اللبنانية قلّل من نفوذ الشيعة وسطوتهم، ودفع بالجماعة الشيعية الى الوراء؛ وفي الفترة بين أواسط الأربعينات ١٩٤٠ وأواخر الستينات ١٩٦٠ كانت هذه الجماعة قد دُفعت جانباً (أي نحيّت) وتمّ النظر إليها كجزء من أكبر جماعة إسلامية وإنْ ممثّلةً من قبل المُفتين السنّة في الجمهورية اللبنانية.

الماروניون والقادة السنّة انتهوا في عام ١٩٤٣ للتعامل معاً على إنهاء المحمية الفرنسية وبينما كان الماروניون قد وافقوا على دفع الوطن لحساب العروبة تمّ إقناع القادة السنّة في النظر الى لبنان كرابط أو واسطة صلة بين العالم العربي والغرب. هذا الفهم، أو التفاهم الذي عُرف في ما بعد باسم الميثاق الوطني National Pact، كان بمثابة اتفاقية غير مكتوبة بين الرئيس الماروني بشارة الخوري ورئيس وزرائه السنّي رياض الصلح. العقل المدبّر الذي وقف وراء هذا الميثاق هو ميشيل شيحة، المصرفي المسيحي الكلداني

الذي تصوّر لبنان كجسر طبيعي بين الحضارتين الاسلامية والغربية، وإنّه المركز المالي للعالم العربي.

تحت هذا الميثاق تمّ إعلان لبنان كدولة مستقلة وذات سيادة داخل العالم العربي. مبادؤه الإرشادية الأساسية الهادية guid- principles ing ابتُنيت على المادة ٩٥ من الدستور، وكانت تقضي أو تشترط أنه في المرحلة الانتقالية يجب تمثيل جميع المذاهب والطوائف حسب نسبتها (أي محاصصاتياً) proportionally في المواقع الحكومية والإدارية. في عام ١٩٤٣ جرى الاتفاق على أن يحتفظ المارونيون بمنصب رئاسة الجمهورية بينما يصبح موقع رئيس الوزراء محفوظاً لحصة السنّة. بعد عام ١٩٤٧ أريد لموقع الناطق باسم البرلمان أن يكون محفوظاً لحصة الشيعة. المواقع الأخرى الحكومية والعامة تمّ توزيعها محاصصاتياً أيضاً، أي على أساس النسبة العددية بين مختلف المكوّنات والشرائح اللبنانية. إنّ تمثيل المسيحيين والمسلمين في البرلمان تمّ تثبيته بنسبة ستة الى خمسة. المخطّطون التنفيذيون للميثاق الوطني لم يتركوا سجّلاً أو تدويناً للآلية التي يمكنهم من خلالها إنجاز مهمتهم هذه. نعم، الذي تمّ تثبيته في هذه الاتفاقية المعتبرة رجولياً (أي أخلاقياً) (بمعنى المهذّبة والجديرة بالاحترام - المترجم) أصبح هو الصيغة والآلية المتّبعة في تقاسم السلطة في لبنان المعاصر[١٥].

استطاع الميثاق الوطني أن يُثبت أو يغرس نظاماً سياسياً لبنانياً يعتمد على الطائفية cofessionalism (taifiyya). لقد قابلنا مصطلح الطائفية في

الفصل السابق من هذا الكتاب أثناء حديثنا عن العراق (في معنى آخر). إذْ أنّ هذا المصطلح ينطوي على معنى مغاير عند استخدامه في لبنان يختلف تماماً عما يعنيه في العراق. فهو حين يُستعمل في العراق أو من قِبل العراقيين، على الأقل حتى عام ٢٠٠٣، فإنه يحمل دلالات أو إيحاءات ازدرائية صارخة وقوية string derogatory connotations، لا سيما حينما تقوم الحكومة (أي حكومة العراق) بإلصاق هذه (التهمة) بمعارضيها وتصِفُهم بأنهم طائفيين Taifis، وتعني بهم، بكلمة أخرى، أولئك الذين يدعمون الانقسامات الطائفية في البلد.

في لبنان، المسألة غير ذلك، فالنخبة المارونية، وقادة المكوّنات الأخرى للمجتمع اللبناني اعترفوا بالطائفية confessionalism، كحقيقة في الحياة، مجادلين بأن التمثيل السياسي وجنباً الى جنب مع الخطوط الكوميونية الطائفية communal Lines كانت في خدمة مصالح جميع اللبنانيين، وهي التي أرستْ أو ساهمت في إرساء الاستقرار في هذا البلد[1]).

١- كلمة communal هذه كما وردت في قاموس المورد الكبير تعني: كوميوني أي المجتمع ذو الكوميونات المتميزة في حياة اجتماعية خاصة، وتعني أيضاً كما وردت نصًّا: (الطائفي) ذو علاقة بالجماعات العرقية أو الطائفية أو المذهبية أو مبنيّ عليها.
نعم، إنّ كلمة confessional التي استخدمها الكاتب هنا والتي عنى بها الطائفية هي خلاف كلمة sectarian الطائفي المتعصب لطائفته) وهي صفة ذميمة وذات إيحاءات سلبية إذ إن الأولى تنطوي على الاعتراف، أو الجهر بالعقيدة، وهي مشتقة من كلمة confessionولها دلالات وايحاءات أخرى فعلاً مغايرة لكلمة طائفي بمعناها السلبي الآنف الذكر أي الشخص الطائفي المتزمت الباحث عن التمييز الطائفي وليس الانتماء الطائفي الذي هو مفهوم إيجابي ليس فيه ضير إذا لم يتعدّ حدوده، لاسيما حين ينتقل المتّسم

إن الاختلاف في الموقف تجاه الطائفية في البلدين ابتُني على أساس صعود الأحزاب في لبنان وفق التنظيم الصريح والمعلن للخطوط الطائفية sectarian lines كحزب الكتائب الماروني للمارونيين، وحزب نجّادة السنّي، وحزب الدروز التقدّمي الاشتراكي ذي الأغلبية الدرزية، وحزبي النهضة والطلائع الشيعيين لأحمد الأسعد ورشيد بيضون على التعاقب، وكذلك أمل وحزب الله – وهي فكرة لم تكن متوقّعة أو مُتخيّلة inconceivable في العراق قبل الغزو الأمريكي لهذا البلد في آذار ٢٠٠٣[١٦].

حتى الحرب العراقية – الايرانية في الفترة ١٩٨٠ – ١٩٨٨ لم يكن العراقيون بالجملة يعترفون علناً بوجود مشكلة طائفية في بلدهم. اللبنانيون على العكس من ذلك، كانوا يناقشون محاسن ومساوئ ومُعوّقات الطائفية ومنذ تأسيس جبل لبنان والاعتراف به كمقاطعة ذات حكم ذاتي عام ١٨٦١. بعض الكتّاب اللبنانيين كانوا اعتبروا الطائفية بمثابة مرض، ومشكلة أساسية في لبنان، مجادلين بأن الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ وتكريس القوانين ذات الطابع الخاص الحاكمة على كلّ طائفة على حدة كان فاقم التوترات الدينية والسياسية والطبقية في البلد. آخرون، من جانبهم نظروا الى الميثاق نظرة إيجابية، باعتباره الدستور غير المدوّن في لبنان مقتنعين بأنّ الطائفية هي جوهر المجتمع اللبناني ولذلك فمن غير الممكن إنهاءها أو القضاء عليها عبر التشريعات القانونية[١٧].

بهذه الصفة من حدود انتمائه الى حدود تفضيل شرار أبناء طائفته على خيار الطوائف الأخرى – المترجم.

الكاتب الماروني كمال يوسف الحاج كان الداعية الأكثر تحمّساً لما سمّاه (الطائفية الايجابية) positive confessionalism. فلقد راح الحاج مناقشاً ومجادلاً بأن الطائفية تُعتبر حالة أو وضعاً اجتماعياً ناجماً عن الحاجة الى تشكيل مفهوم واضح للقومية اللبنانية، ناهيك عن كونها آلية مفيدة لتقليل التوتّر الطائفي داخل المجتمع. فالطائفية وفقاً الى الحاج كمال يوسف، لها جذور تأريخية في لبنان، ويمكن اعتبارها قاعدة شرعية في الدستور والميثاق الوطني. كما راح يوضّح بأنّ أهمية الميثاق تكمن في قدرته على تحويل لبنان الى دولة وطنية تقتضي الاعتراف وتفترض الولاء والإخلاص من جميع شرائح ومكوّنات المجتمع اللبناني (للوطن لبنان). أما موازنة التمثيل الطائفي التي اشتُرطت في الميثاق فكانت أشبه بمعادِل موضوعي لترسيخ القيم الوطنية التي لا تقلّ أهميةً عن الدين في الاحتفاظ بالشعب موحّداً ومتماسكاً، والتي بدونها يمكن أن تتعرّض الدولة اللبنانية الى الانهيار والسقوط. ولذلك - كما استنتج الحاج - إنّ أي فرد يحاول القضاء على نظام التمثيل الطائفي يُعدّ متآمراً على مفهوم لبنان وعنوانه كبلد ذي سيادة[١٨].

إبان حقبة الخمسينات ١٩٥٠ والستينات ١٩٦٠ وجدت الطائفية أرضيتها في الحياة العامة اللبنانية. في نفس الوقت نجح الموارنة في إيجاد إحساساً عاماً لتأريخ لبناني مشترك بينما كانوا يدعمون سيطرتهم السياسية في البلد. المارونيون وكتّاب مسيحيون آخرون جادلوا بأن لبنان ولعدة قرون كان يحفظ التراث الحقيقي لسوريا. اعتماداً على عمل هنري لامينز Henry

Lammens (وهو قس يسوعي وأستاذ بروفسور للدراسات الشرقية في جامعة القديس يوسف الذي توفى عام ١٩٣٧) كان المارونيون قد وصفوا جبل لبنان كمكان تأريخي أو ملاذ هجرة لجميع المكوّنات المضطهدة أو المقهورة في سوريا من الذين قدّروا حريتهم، وهربوا الى هناك بعد الفتح العربي الاسلامي في القرن السابع.

ومن هنا، فإنّ المارونيين الذين ينظرون الى أنفسهم عموماً كأقلّية مسيحية غير عربية non – Arab Christian minority ويعيشون في زاوية صغيرة في فضاء عربي واسلامي واسع، استخدموا كذلك فكرة اللجوء أو الهجرة لتبرير هيمنتهم السياسية على لبنان. مجادلين بأن المسلمين في لبنان لا يمكن الوثوق بهم، فلقد زعم المارونيون بأن مفتاح الأمن والمواقع العسكرية، وتعيين يوم الأحد كيوم رسمي للراحة (أي يوم عطلة – المترجم) في لبنان هو سبيلهم الى ذلك. كل هذا كان ضرورياً لتسكين أو تهدئة الخوف الماروني في ما يمكن أن يحدث في لبنان إذا استطاع المسلمون السيطرة على الوضع[١٩].

إنّ المنطق المستخدم من قِبل المارونيين لتبرير هيمنتهم السياسية على لبنان له ما يشابهه في الجدل المستخدم من قِبل الأقليات السنّية في العراق (حتى عام ٢٠٠٣) وكذلك في البحرين لدعم مسألة احتكارهم للسلطة. وبينما يردّد المارونيون المسيحيون بأن مسألة العلاقات الوثيقة بين المسلمين اللبنانيين وشركائهم الدينيين في العالم العربي تُعتبر دليلاً على أن الأغلبية

المسلمة لم تكن وفيةً فعلاً للبنان، فإنّ النخبة السنّية الحاكمة في العراق والبحرين تجادل هي الأخرى حول الصدقية الوطنية أو الاعتمادات الوطنية national credentials للشيعة العراقيين والبحرينيين عبر الإشارة الى ارتباطاتهم مع إيران. ومع ذلك، وخلاف الحكام السنّة في العراق والبحرين الذين يتلّقون الدعم والمساندة من قِبل الدول السنّية الأخرى في التعامل مع الشيعة، فإنّ المارونيين كانوا أقلّية مسيحية داخل العالم العربي والاسلامي، ولذلك فعليهم منح أو تقديم بعض الدعم للسنّة في لبنان.

إنّ الأفكار والرؤى التي تمّ اعتمادها كأساس قبيل الحرب الأهلية في لبنان لم تترك سوى خياراً ضئيلاً ومحدوداً للشيعة. فلا القناعة السنّية بكون لبنان شريحة من العالم العربي الأكبر، ولا المفهوم الماروني حول الهوية المسيحية للبنان قادران على أنْ يشكّلا شيئاً يروق للشيعة أو يستهويهم. وقبل الانبعاث الشيعي أو نهضة التشيّع في النصف الثاني من القرن العشرين كان السنّة غالباً ما يستخفّون بالشيعة took the Shiis for granted ولا يُعيرونهم اهتماماً ولا يعوّلون عليهم بشيء. إذْ كانت الفواصل والهُوى الثقافية، والطبقية، والعقائدية، كلّها تساعد على فصل التجار السنّة في المدن الساحلية عن السكان الشيعة القرويين في جبل عامل والبقاع، وكذلك عن المهاجرين الشيعة، أو النازحين الذين بدأوا الوصول الى بيروت بأعداد غفيرة في بداية الخمسينات ١٩٥٠.

وبينما وافق السنّة على اقتسام السلطة مع المارونيين، تراهم لم يقبلوا بالشيعة كمكوّن لهم حقّ خاص، رافضين فكرة تأسيس أو إيجاد مؤسسة دينية شيعية مستقلة مفصولة عن المجلس التشريعي الاسلامي الأعلى الذي كان تحت زعامة المفتين السنّة. التململ الشيعي في جبل عامل في الفترة بين عام ١٩١٨ و١٩٢٦ كانت تمّت قراءته قراءة وطنية عربية من قِبل السنّة، إلا أن هذه القراءة لم تُقبل إلا من بعض الشيعة. وفي الحقيقة، فإنّ القومية العربية (وبالأحرى الخطاب القومي العربي – المترجم) لم يكن في لبنان المعاصر يستقطب أو يجذب ابتداءً غير السنّة، لأنّ الأغلبية الشيعية، مثلهم مثل المسيحيين، لم يكونوا راغبين بأن يُحكموا أو يُهيَمن عليهم من قِبل السنّة باسم العروبة[٢٠].

وحتى الشيعة والمارونيون أيضاً، لم يكونوا في علاقاتهم مع بعضهم على وئام تام. وكما لاحظنا في الفصل الأول، فإن نزوح المارونيين من شمال لبنان الى جنوبه في الفترة بين القرنين السابع عشر والثامن عشر قلّل من حجم التجمّعات الشيعية. فالصراع على المقاطعات والأراضي أوجد توتّرات عديدة بين الشيعة والمارونيين وقد تبلور عندما حصل الأخيرون على الحكم الذاتي في جبل لبنان في الأعوام المحصورة بين ١٨٦١ – ١٩١٥.

وعلى الرغم من كون المارونيين يشكّلون الأكثرية في جبل لبنان، إلا أنهم فقدوا هذا الموقع أو هذا الامتياز بعد ضمّ المناطق الشيعية وهيمنة السنّة على المدن الساحلية في لبنان الحديث. تبعاً لذلك، كانت نسبة المارونيين أو

حصتهم share من سكان لبنان قد تناقصت بينما راح عدد الشيعة يزداد ويتنامى بشكل مطّرد، وذلك بسبب زيادة نسبة ولاداتهم العالية. فبينما كان المارونيون عام ١٩٣٢ يُشكّلون أكبر طائفة في لبنان، إلا إنهم فسّروا هذا الامتياز لصالح الشيعة الذين شكّلوا بدورهم في القرن الواحد والعشرين نسبة ٤٠٪ من السكان. حتى الناحية الديموغرافية التي راحت منكمشة مع المارونيين، غير أن هذه الديموغرافية استمرت تفعل فعلها لصالح الشيعة[٢١].

مُدركين، بل واعين تماماً لاحتمال تضاؤل نسبتهم بين السكان اللبنانيين، اكتشف القادة المارونيون طرق مختلفة لإعادة تأسيس أو جعل المسيحيين هم الأغلبية في لبنان، مبتدأين ذلك منذ فترة الانتداب. أحد هذه الحلول كان اقتُرح في أغسطس/ آب ١٩٣٢ من قِبل إميل إدّة (الذي كان سيحتلّ منصباً مهماً كرئيس للبنان في الفترة بين ١٩٣٦ و١٩٤١) وهو فصل منطقة طرابلس وجبل عامل عن الوطن، إذْ كان هذا تحرّكاً يمكن أنْ يجعل حصة المسيحيين قرابة ٨٠٪ من نسبة السكّان. ولقد سعى (إدّة) لإقناع السلطات الفرنسية بتحويل جبل عامل، مع الأغلبية الكبيرة لسكانه الشيعة، الى مقاطعة حكم ذاتي أو وحدة شبه مستقلة تحت السيطرة الفرنسية، وذلك على نموذج الاسكندرية التي كان الفرنسيون أسّسوها عام ١٩٢٠ كمقاطعة مسكونة علوياً (أي من قِبل العلويين) وشبه مستقلة وذات حكم ذاتي autonomous an Alowi – populated district ولكنْ في إطار محافظة حلب في سوريا[٢٢].

بعد فشله في إقناع الفرنسيين بهذه الفكرة تحوّل إدّة وعدد آخر من الزعماء المارونيين الى القادة اليهود طلباً للمساعدة. وفي أغسطس ١٩٤١ التقى الياهو ساسون Eliaho Sasson المشرف في القسم العربي على الوكالة اليهودية ببيروت مع بشارة الخوري أول رئيس لبناني بعد الاستقلال. كان لخوري فكرة خاصة للعمل على كيفية زيادة حصة المسيحيين في نسبة سكان لبنان. فلقد ألفتَ انتباه ساسون الى جبل عامل الذي كان يقف عائقاً بين المسيحيين في لبنان واليهود في فلسطين المنتدبة. اقترح خوري إخلاء المنطقة من شيعتها، والدعوة لاستيطانها أي إملائها بأفراد من المارونيين الدياسبورة diaspora (المشتّين في أرجاء العالم)[١] الذين هاجروا الى الولايات المتحدة، مقترحاً أيضاً بأن يقوم اليهود بتقديم قرض الى الباطريارك الماروني لهذا الهدف. هذا التحرك - كما قال خوري - سوف يقرّب المارونيين واليهود بعضهم الى بعض كجارَيْن حميمين close neighbours بإمكانهما أن يقفا ضدّ المدّ العربي الاسلامي في المنطقة. لم يذكر ساسون أين سيقوم خوري بإعادة توطين الشيعة، ولكنّه نوّه أو ذكر في مناقشة مع رجل أعمال مسلم كان أكّد الى ساسون أنه من المحتمل وفي غضون عشر سنوات يمكنهم شراء كافة الأراضي في جبل عامل وإعادة توطين شيعته في العراق[٢٣].

١- استخدم الكاتب كلمة الديسبورةdiaspora هنا وهي كلمة تشير الى مفهوم: اليهود المشتتون في أرجاء العالم بعد الأسـر البابلي، وتعني كلمة الشـتات أيضاً، وهذه إشارة دالّة بطبيعة الحال، راجع قاموس المورد الكبير - المترجم.

إنّ مخططات القادة المارونيين في تحويل لبنان الى دولة بأغلبية مسيحية لم تتجسد على أرض الواقع، ولذلك تراهم عادوا ثانيةً الى الشيعة لموازنة نسبة السنّة. وبلحاظ زيادة تأثير أو إنتشار الأفكار الناصرية Nas-serism (نسبة الى جمال عبدالناصر – المترجم) بين المسلمين في لبنان إبان الستينات ١٩٦٠. راح القادة والمثقفون المارونيون يجادلون بأنّ على الشيعة أنْ ينخرطوا أكثر فأكثر في منظومة البلد السياسية. لقد اهتم المارونيون اهتماماً خاصاً بموسى الصدر، الذي ظهر آنذاك كزعيم للجماعة الشيعية في لبنان. وكما سنقرأ لاحقاً، مع ذلك، فإنّ الموارنة لم ينتبهوا أيضاً الى رهان الشيعة على السلطة ولا الى هزيمتهم أو نكستهم إبان سيطرتهم السياسية في صحوة الحرب الأهلية اللبنانية[٢٤].

ثورة المحرومين أو المضطهدين
The Revolt of the Oppressed

لم تصبح الظروف ناضجة أو مؤاتية للعمل السياسي الجماهيري الشيعي إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. في قلب هذا التطور جاءت الزيادة الهائلة في عدد الشيعة في بيروت، والتي نجمت بسبب الهجرة من جبل عامل والبقاع التي ابتدأت في الخمسينات ١٩٥٠. الشيعة في بيروت الذين لم يصل عددهم عام ١٩٢٠ أكثر من ١,٥٠٠، والذين لم يكن لهم مسجداً خاصاً حتى الأربعينات ١٩٤٠ (من القرن الماضي)، كانوا جعلوا من أنفسهم بحلول عام ١٩٧٥ المكّون الأكبر الوحيد في العاصمة. لقد راح الشيعة يُساقون بعيداً عن مناطق سكناهم الأصلية بسبب التحوّلات الجارية في ملكية الأرض وتراجع الزراعة أو ضمورها، وكذلك بسبب المشاكل الأمنية الناجمة عن الحرب بين اسرائيل والفلسطينيين في الجنوب اللبناني في السبعينات ١٩٧٠ وأوائل الثمانينات ١٩٨٠.

وعلى خلاف المسيحيين والمسلمين السنّة الذين سكنوا بشكل رئيسي في المناطق الغنية شرق وغرب بيروت، كان المهاجرون الشيعة الذين قُدّر عددهم قرابة ٨٠٠,٠٠٠ في أواسط التسعينات ١٩٩٠، حُشروا في مساحة لا تزيد على ثمانية وعشرين كيلو متراً مربعاً في الضواحي الجنوبية التي عُرفت باسم (حزام البؤس) The Belt of misery. إنّ ظروف المعيشة البائسة لهؤلاء الشيعة كانت شبيهة بشركائهم الدينيين في مدينة الصدر في

العراق اليوم. وفي لبنان شكّل الشيعة ما يقارب الـ ٨٠ – ٩٠٪ من الأيدي العاملة في مصانع بيروت، وما نسبته ٥٠ – ٦٠٪ من عمال الخدمات في المنطقة الشرقية أو القاطع الشرقي ذي الأغلبية المسيحية. إن الهجرة الشيعية الى بيروت لم تكن لتجعل العاصمة المكان الأكبر لتركّز الشيعة في لبنان وحسب، وإنما مكّنت الشيعة كذلك في جبل عامل والبقاع من أن يتفاعلوا مع الكفة الأكبر. في البداية طبعاً جاء التركّز في الأحزاب السياسية لليسار العلماني الذي قاد الاصلاح السياسي والاقتصادي. إنّ تدفّق الشيعة من المناطق الريفية والقروية نحو العاصمة تزامن مع نهوض الانتليجيسيا الشيعية (أي النخبة المعرفية الواعية للشيعة) وعودة اللاجئين الشيعة الى لبنان وهم يحملون أموالاً كبيرة كانوا كسبوها من هجرتهم الى ما وراء البحار. هاتان الجماعتان جعلتا من نفسيهما في الستينات ١٩٦٠ والسبعينات ١٩٧٠ بمثابة الطبقة الوسطى الجديدة للشيعة a new Shii middle class، وقد شعر أفرادهما بالانخراط في لعب دور مهم في السياسة اللبنانية، ولكنهم نُحّوا جانباً من قِبل المؤسسة اللبنانية المهيمَن عليها من قِبل المارونيين والسنّة، وكذلك من قِبل القادة الشيعة المبرّزين الذين كانوا يخشون من التحدّي الجديد لسلطتهم. وهنا، لم يكن غير موسى الصدر الذي طرق على وَتَر أحزان للشيعة وأوجاعهم، لا سيما فقراء أهل المدينة والطبقة الوسطى حيث نجح في تعبئة الشيعة اللبنانيين جميعهم وتحشيدهم في جماعة وطنية معتبرة a national group[25].

إن صعود موسى الصدر كقائد لشيعة لبنان بكارزمية عالية، صار جزءاً من الاتجاه العام والأوسع داخل الإطار الشيعي في الشرق الأوسط والذي بدأ في الستينات وانطلق بنشاط وفاعلية في الوسط الديني العلماني. فبينما نجح علماء الدين في ايران بزعامة روح الله الخميني في تأسيس جمهورية اسلامية عام ١٩٧٨ – ١٩٧٩، فإن الحصيلة في العالم العربي كانت أكثر تواضعاً بكثير، والسبب الرئيسي لذلك هو عدم توفّر الظروف الاجتماعية والسياسية الممهّدة أو المؤدّية لنجاح الثيوقراطية الشيعية فيه.

نعم، إنّ لبنان شيء مختلف عن أقطار العالم العربي الأخرى ذات المكوّنات الشيعية، وذلك لسببين مُهمين: الأول: إن النظام اللبناني القائم على الطائفية السياسية، وحيث الحرية النسبية للطباعة والنشر، ساعدا أو مكّنا موسى الصدر لأن يندفع بشكل واضح ومفتوح نحو تحقيق أجندته الاجتماعية السياسية الشيعية. أما السبب الثاني: فهو كون لبنان يختلف، عن العراق والعربية السعودية والبحرين، حيث لم تتردّد النخب السنّية الحاكمة في هذه البلدان عن استخدام القوة لكبح المدّ الشيعي والقضاء على الانتفاضات الشيعية، بينما الوضع في لبنان وبزعامة نخبته المارونية المسيحية كان أضعف بكثير من ذلك وربما غير قادر على (القيام بهذا الفعل الكابح للشيعة – المترجم). إضافة الى أن انهيار لبنان الكبير الناجم عن الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ كان سرّع أو سهّل الصعود المفاجئ للشيعة أثناء هذه الحرب والصحوة الشيعية التي رافقتها.

انطلق الصدر في الستينات ١٩٦٠ والسبعينات ١٩٧٠ لإيجاد أو خلْق الشخصية اللبنانية الشيعية الجديدة الحازمة، الواثقة من نفسها، والقادرة على إعادة تعريف العلاقة بين الشيعة والدولة. إن الشيعة في لبنان، كما لاحظ الصدر تمكّنوا من انتزاع امتياز حق الضعيف القادر على التعامل مع الدولة الضعيفة التي يتأتى ضعفها بسبب ضعف مكوّناتها هي الأخرى. كما إنّ عدم قدرة هذه الدولة، بل عجزها عن تفعيل وعرض كافة طاقاتها لحماية شعبها – كما أضاف الصدر – كان قوّض معنوياتها وأضعف كذلك ثقة الناس بها وبقادتها الدينيين والسياسيين معاً. لهذه الأسباب مجتمعة لم يستطع الشيعة أن يعملوا بانسجام أو تساوق مهم يمكّنهم أن يتوفّروا على تحمّل مسؤوليات كاملة الصلاحيات في الدولة والوطن. لذا حاول الصدر أن يعقد مصالحة بين الهويتين الطائفية والوطنية للشيعة اللبنانيين. ولذلك راح يحثّ الشيعة على محبّة بلدهم لبنان مؤكّداً أن لبنان هو دولتهم ووطنهم النهائي في كل الأحوال.

وبينما هو يؤكّد ذلك ويدعو له، صار على الشيعة أن يضعوا ولاءهم الوطني فوق مصالحهم الطائفية (أي يقدّمون الولاء للوطن على الولاء للطائفة) مطالباً، في نفس الوقت، بأنّ على الدولة أن تهتم بمواطنيها الشيعة وترعاهم وتُعاملهم بتقدير واحترام. وقد كان في خطاباته يتحدّث عن العقود والمواثيق التأريخية التي تربط الشيعة مع الدولة. وكان كثيراً ما يُذكّر مستمعيه بأنه ولأكثر من ألف سنة، فإن الملتقيات والمنتديات الشيعية، كا

نت حافظت على التراث الشيعي، وإنّ الشيعة كانوا دائماً مبادرين في الدفاع عن لبنان ضد الغزاة الأجانب بدءاً بالصليبيين والحروب الصليبية.

نعم، إنّ الشيعة – كما قال – لم يطالبوا الحكومة بأموال أو امتيازات سياسية فوراً بعد أن نال لبنان استقلاله؛ بل بدلاً من ذلك، تراهم قبلوا بسياسة التمييز في التعيينات في المواقع السياسية وتوزيع التخصيصات المالية، مقدّرين ذلك (التنازل) باعتباره جزءاً من الإيثار أو التضحية الضرورية والمطلوبة أثناء فترة بناء الدولة، متطلّعين الى أيام أخرى قادمة ربما تكون أفضل عندما يترسّخ كيان الدولة وتقف على قدميها. ومع ذلك، فإن الصدر ألقى باللائمة على الآخرين أيضاً، قائلاً بأن آمال الشيعة وتطلّعاتهم في الحصول على حصة معقولة من النفوذ أو المكاسب لم تكن قد تحقّقت لهم. فأثناء الخمسينات ١٩٥٠ والستينات ١٩٦٠، استمرت الحكومة في سياستها التمييزية ضد الشيعة، ملطخّة كرامتهم، عبر التعريض والتنديد، الأمر الذي كان يدفعهم الى الزهوّ والتطوّس وذلك بإظهار هويتهم الطائفية والعودة القهقرى الى مكوّنهم (أي شيعيتهم – المترجم) مقتنعين بأن طائفتهم يمكن أن تعمل لهم أو تقدّم لهم أكثر مما تستطيع الدولة عمله أو تقديمه[٢٦].

عند تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى عام ١٩٦٩، كان الصدر يسعى لتحويل هذه المؤسسة وجعلها في مركز اهتمام الجماعة الشيعية بل مستقلّة عن شريكتها السنّية. وعلى خلاف السنّة الذين كانوا

شكّلوا المجلس الشرعي الاسلامي الأعلى عام ١٩٥٥، والدروز الذين كان لديهم مجلسهم الخاص منذ عام ١٩٦٢، فإنّ الشيعة كانوا بحاجة الى وجود اتّحادي أو نقابي يمكن أن يُعنى بشؤونهم ومصالحهم الخاصة. فحتّى عام ١٩٦٩ كان المجلس السنّي هو الذي يدير الشؤون الدينية للشيعة وأموال الأوقاف، وهو الذي يعيّن الوظائف الدينية للشيعة أيضاً. وعلى الرغم من محاولة الشيعة في أواسط الخمسينات ١٩٥٠ تأسيس نقابات أو منتديات تتحدث عن همومهم الاجتماعية، إلا إنّ هذه كانت هي الأخرى بحاجة الى قيادة قوية قادرة، ناهيك عن أنها كانت تُقوَّض أو تُشوَّه من قِبل الدولة الحاكمة.

لقد واجهتْ فكرة تأسيس مجلس شيعي أعلى معارضة من قِبل بعض رجال المؤسسة الدينية الشيعية أنفسهم الذين خشوا أنّ تعاونهم مع المجلس أو دخولم فيه ربما يفقدهم اعتمادهم المالي على الدولة أو يخرجهم منه، وكذلك من عناصر المؤسسة السنّية الذين زعموا أنّ المجلس الشيعي سوف يقّسم الجبهة الاسلامية في لبنان. في الردّ على هذه القضية، جادل الصدر بأن الجماعة الشيعية، بحاجة إلى مؤسسة تشرف على شؤونهم الدينية وأموال الأوقاف، ثم إنها تسعى الى توحيد الشيعة وإنقاذهم من أزماتهم وتعمل على حلّ مشاكلهم. رحّب الصدر بدعم القادة المارونيين، وتأييد الطبقة الوسطى للمهنيين الشيعة، وعدد قليل من القادة المبرّزين بمن فيهم صبري حمادة، الناطق الرسمي باسم البرلمان.

كان الدعم المالي يأتي بشكل رئيسي من أولئك المهاجرين الشيعة الذين عادوا الى الوطن وراحوا يبحثون عن وسائل وطرق للنفوذ الى السياسة اللبنانية. وبتحويل المجلس الى كيان مستقلّ، مكّن الصدر الجماعة الشيعية لأنْ تتحرّر من السيطرة السنّية. هذا التحرك هدفَ بوضوح لزيادة نفوذ الجماعة في الدولة التي كانت مواردها تُوزّع على أساس الانتماء الطائفي والوزن السياسي التقريبي لمختلف المذاهب والطوائف. في مايس ١٩٦٩، تم انتخاب موسى الصدر أول رئيس للمجلس، مثبّتاً نفسه بذلك رئيساً للشيعة في لبنان[27] (head of the Shia of Lebanon).

لقد حوّل الصدر شيعة لبنان من طائفة موسومة بسمة الاندحار أو الخواء السياسي political defeatism الى جماعة تتحدّى المنظومة الكاملة للحكومة. كما إنّ الصدر كمصلح ديني منحَ الشيعة هوية جديدة new identity. لقد أعاد قراءة التأريخ الشيعي مستخدِماً المناسبات الدينية وسائل أو (منابر) لبناء الوعي السياسي بين الشيعة اللبنانيين. ولهذا فقد مثّل الرجل دعوته بدعوة الإمام الحسين في مطالبته بالخلافة في معركة كربلاء عام ٦٨٠ وكيف ان دعوته كانت ثورة ضد الظلم في كل زمان ومكان. كما قام الصدر بتجسير العلاقة، أو ردم الهوّة بين القرن السابع والقرن العشرين، ممكّناً الشيعة أو حاثّاً لهم على تشخيص عدوّهم في الحياة اليومية ووصْفه لهذا العدوّ بأنه يزيد أو مثل يزيد (الأموي).

بالإضافة الى ذلك، أدرك الصدر جسامة المهمة الملقاة على عاتقه لبناء المجتمع (وتحديداً جماعته) ساعياً الى تقريب جماهير جبل عامل والبقاع بعضهم الى بعض. جاهداً الى غرس رجال الدين داخل الجماعة الشيعية وتفعيل دورهـم، وإضفاء معنىً جديد عليه، إذ عمد الرجل الى تمزيق التصوّر العتيق والمزمن الذي وسمَ ضيق أفق parochialism المؤسسة الدينية ورجال الدين، مجادلاً بأن واجب العلماء هو قيادة الناس. وفي نفس الوقت راح مستفيداً من فشل الاشتراكية العربية في تحسين الظروف الاقتصادية للشيعة، عاملاً على تحطيم احتكار اليسار العلماني وإبطال مزاعمه في التزمّل ببطولة العدالة الاجتماعية في لبنان. إن لغة الصدر في استخدام مصطلح أو عبارة استضعاف الشيعة، أو الشيعة (المستضعفون والمحرومون) أثبتت أنها راقت للفقراء واللاجئين الشيعة العائدين واستهوتهم أكثر من غيرها باعتبارها أكثر دلالة وتعبيراً من عبارة (الصراع الطبقي) المستخدمة من قِبل اليسار (اللبناني والعربي).

بحلول عام ١٩٧٥ تقلّص تأثير اليسار العلماني في الوسط الشيعي الى حدّ كبير كما لوحظ ذلك من الحقيقة المعروفة بكون العديد من عناصر الهيئة التنفيذية للمجلس الشيعي الأعلى كانوا سابقاً منتسبين أو يحسبون أنفسهم على الأحزاب اليسارية. وعندما اقتربت الحرب الأهلية، تنامت استراتيجية الصدر التعبوية بشكل أكبر وأكثر اقتحامية معتمدة على التحريض والإصرار على المطالبة بانتزاع الحقوق. وبعد توقّف المفاوضات مع حكومة سليمان فرنجية، وبعد المطالبة بالمزيد من التعيينات الشيعية في

الادارة، والسلك الخارجي، والجيش، والمزيد من الاستثمارات في المناطق الشيعية وترتيبات أمنية أفضل في الجنوب، بدأ الصدر تنظيم اجتماعات جماهيرية حاشدة. ففي خطاب له في البقاع في شباط/ فبراير ١٩٧٥ اقترح بداية جديدة للجماعة الشيعية حاثّاً عناصرها على التخلّي عن مصطلح متولي mutawilli (أي أتباع علي بن أبي طالب)، وهو الأسم الذي كان يُعرف به الشيعة منذ القرن السابع عشر، وتبنّي مصطلح (رافضون) rafidun وذلك في سياق رجال الرفض والثأر الذين يثورون ضد الظلم والاضطهاد والاستبداد. وفي حشد جماهيري آخر في آذار/ مارس من نفس العام طرح مفهوم أو مصطلح (حركة المحرومين) (أو المظلومين) move-ment of the oppressed وأقسم أنه سوف يواصل النضال حتى تستجيب الحكومة لمطاليب المحرومين وتتعاطى مع أحزانهم وهمومهم. وبعد عدة شهور، كشف الصدر عن وجود ميليشيا شيعية اسمها (أمل) وتعني حرفياً (الأمل) hope[1]، باعتبارها ملحق أو مساعد adjunct لحركة المحرومين. بهذه التحرّكات بدأ شيعة لبنان يُهيَّأون للمشاركة في سياسة ميلشيات وطنهم[٢٨].

الشراكة الهشّة التي أوجدها الميثاق الوطني بين المسيحيين والمسلمين انهارت باندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥. وفي الوسط السنّي في الخمسينات ١٩٥٠ تحديداً ظهر جيل جديد من القوميين العرب كان متأثراً

١ــ أظن أن أصل كلمة أمل إنما هو اختصار لعبارة (أفواج المقاومة اللبنانية) كما يقول اللبنانيون وليس من كلمة (أمل) كما عناها السيد الكاتب ــ المترجم.

بقوة بالأفكار الناصرية والبعثية. ذلك الجيل لم يكن ليتقبّل الميثاق بشكل عقلائي كما كان يتقبله العديدون من أبناء الجيل القديم. في هذه الأثناء، وفي داخل المجتمع الماروني، ظهرت قوة جديدة وهي الجماعة المنظمة أو الكتائب Phalanges (وقد عُرفت في ما بعد باسم حزب الكتائب)، وقد تأسّس هذا الوجود بالأصل كتنظيم عسكري أو منظمة عسكرية عام ١٩٣٦ تحت قيادة بيير الجُميّل. وبعد أن أعيدت تسميته ثانية تحت عنوان: الحزب الديمقراطي الاشتراكي عام ١٩٤٩، لم يكن يتمتع بقاعدة عريضة في الخمسينات ١٩٥٠ والستينات ١٩٦٠، وكان لُفظ أو رُفض من قِبل معظم المسيحيين باعتباره منظمة تسلّطية أو سلطوية. مع ذلك إنّ صعود الكتائب The Phalanges كصوت مهيمن للجماعة المارونية في السبعينات ١٩٧٠ أشّر على تخطّي نفوذ الزعماء والقادة الذين صنعوا سلامَهم ومُصالحتهم مع العروبة والانتقال الى أولئك الذين همّشموا أو سعوا الى تهشيم كامل العلاقة مع العالم العربي. موظفو الحزب والأيديولوجيون رسموا صورة لبنان الحديث على أساس تمثلّهم لفينيقيا القديمة. فلقد جعلوا من الفينيقية Phoenicianism مقابلاً للقومية العربية، التي اعتبروها قوة هدم وتحطيم لحرية المسيحيين تُهدّد باحتواء لبنان واستيعابه في إطار العالم العربي. المارونية تحت بيير وابنه بشير الجميّل اختارت المحظور وغير المفكّر فيه: وهو التحالف مع اسرائيل إضافةً إلى التزام كامل بل تعهّد كامل بتقسيم لبنان[٢٩].

الأحـداث التي أحاطت بالحرب الأهلية بين ١٩٧٥ - ١٩٩٠ قادت الى إيجاد راديكالية شيعية في لبنان. ففي منتصف السبعينات ١٩٧٠ انهار المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى مع غيره من المؤسسات الأخرى للدولة اللبنانية. وفي عام ١٩٧٨ اختفى موسى الصدر أثناء رحلة الى ليبيا، وكان اختفاؤه قد ترك الشيعة موجودعين بفقدان شخصيتهم الوطنية المبرزّة والأكثر ظهوراً - وهو الرجل الذي تجسّدت فيه الزعامتين الدينية والسياسية، وهو الذي دعا الى الشراكة في السلطة بين الطوائف الرئيسية اللبنانية، وهو الذي عمل أثناء السنوات الأولى للحرب وسيطاً مهماً بين الرئيس السوري حافظ الأسد والمؤسسة المارونية والسنّية في لبنان.

إنّ تدخّل كلّ من سوريا واسرائيل في لبنان أودى الى جعل مناطق شيعية واسعة تحت الاحتلال، الأمر الذي أدّى بالمقابل الى زيادة الحالة القتالية (أو النضالية الثورية) الشيعية Shii militancy. في العام ١٩٧٦ قامت سوريا بغزو البقاع،. وبعد سنتين من هذا التأريخ شنّت اسرائيل أول عملية كبرى لها ضد الفلسطينيين المتحصّنين في جنوب لبنان؛ هذه العملية أُتبعت باجتياح أكبر عام ١٩٨٢، وهو الإجتياح الذي مكّن القوات الاسرائيلية من أن تقف على ضواحي بيروت. كلتا العمليتين كان الهدف منهما القضاء على ما صار يشكّل شبه دولة mini – state PIO في لبنان وهي منظمة التحرير الفلسطينية وإعادة هيمنة المارونيين على البلد. كما كان رحيل منظمة التحرير الفلسطينية في صحوة عام ١٩٨٢ واجتياح لبنان قد ساعدا الشيعة على تخطّي عقدة دونيتهم (أي شعورهم بالدونية) وعلى العكس

تماماً من المقاتلين الفلسطينيين، الأمر الذي دفعهم الى مواصلة طريقهم. ومع ذلك وفي نفس الوقت، فإنّ الشيعة في جبل عامل أصبحوا الضحايا الرئيسيين للقتال الدائر بين اسرائيل والفلسطينيين، اللذين لم يقدِّم أيّ منهما اعتذاراً للشيعة على تدمير حياتهم وتمزيقها هناك[٣٠]. بالإضافة الى ذلك، إنّ ثماني عشرة سنة من الاحتلال الاسرائيلي لجنوب لبنان منح الفرصة لظهور أسطورة قوية بين الشيعة اللبنانيين، مفادها إنهم راحوا يصفون أنفسهم بأنهم حراس حركة المقاومة المسلّحة وحماتها والعاملين لإنقاذ لبنان من الغزو الأجنبي. هذه الأسطورة ساهمت في تشكيل كلّ من التطور السياسي للشيعة اللبنانيين، والنضال من أجل ترسيخ فكرة الزعامة التي سرت الى داخل الجماعة عقب اختفاء موسى الصدر.

في أوائل الثمانينات ١٩٨٠ ظهرت أمل كحركة شيعية رئيسية في لبنان. ولكنّها فوجئت بتحدّ جرئ من قِبل حزب الله (حزب الله The Party of God)[١].

اختلفت أمل وحزب الله في هيكليتيهما التنظيمية ومبانيهما الاجتماعية، وعرَض كلّ منهما رؤى وتصوّرات مختلفة عن المجتمع والدولة في لبنان. أمل، وكما أشرنا سابقاً كانت أُسست من قِبل موسى الصدر كمليشيا

١- لا أدري هنا لماذا لم يضع الكاتب حزب الله بالحروف اللاتينية كما فعل مع غيره من المصطلحات والأسماء في عموم كتابه، وإنما أضاف الى تعريف الحزب وبالحرف العادي عبارة (حزب الله) الذي يعني حرفياً طبعاً The Party of God كما تلاحظ - المترجم.

للجماعة الشيعية، والعديد من شبابها كانوا شباناً مهنيين، فيما كان آخرون قد تمدّنوا توّاً (أي جاءوا توّاً الى المدن) وهم فتيان متواضعون بثقافة أو تعليم قليل ومتواضع. مع ذلك كان فيها ناشطون سابقون في جماعات فلسطينية ويسارية من الذين أصبحوا متحرّرين من أوهام الفلسطينيين واليساريين، وكان العديد منهم راغباً في الانضمام الى حركة تنسجم مع طائفتهم الخاصة (أي طائفيتهم).

وهنا، وتحت زعامة نبيه بري، الذي تزعّم الحركة منذ نيسان ١٩٨٠، كانت أمل قد تطوّرت من كونها مليشيا الى حزب سياسي يُعبّر أو يتحدّث باسم سياسة الطبقة الوسطى الشيعية في لبنان. هذا أولاً، وثانياً: وباعتباره محامٍ وخريج الجامعة اللبنانية الذي قضى العديد من سنوات مراهقته وشبابه في غرب أفريقيا، أصبح نبيه بري نموذجاً أو مثالاً لعناصر الطبقة الوسطى الشيعية الذين صاروا يبحثون عن مواقع سياسية مهمة في الدولة. برغم ذلك، إنّ برنامج حركة أمل العلمانية بالأصل وإرادة قيادتها على التعاون والتنسيق مع المسيحيين، والمشاركة في لجنة الخلاص الوطني المشكّلة من قِبَلْ الرئيس إلياس سركيس عام ١٩٨٢، (إلا إنها) رُفضت من قِبل الجيل الجديد للاسلاميين الشيعة. هؤلاء الاسلاميون كانوا متأثّرين بالثورة الاسلامية في إيران، إذ تراهم راحوا يتساءلون عن صدقية أمل كحركة شيعية.

التحدّي الرئيسي لأمل جاء من حزب الله الذي ظهر عام ١٩٨٢ كمزيج أو تكتّل conglomeration من عدّة مجاميع إسلامية. عدد من المنتمين لحزب الله كانوا من الشيعة الذين عادوا الى لبنان بعد أن أتمّوا دراستهم في النجف، ومن ضمنهم رجل الدين العراقيّ المولد محمد حسين فضل الله، الذي تصرّف لفترة محدودة وكأنه أستاذ الحركة أو معلّمها -men tor of the movement رغم أنه أنكر أي ارتباط رسمي بها. آخرون كانوا أعضاء سابقين في الفرع اللبناني لحزب الدعوة العراقي، وكذلك أعضاء في اتّحاد الطلبة المسلمين في لبنان. مع ذلك، كان هناك آخرون من الذين انسحبوا من أمل، لعلّ أبرزهم حسين موسوي الذي أسس أمل الاسلامية بعد إخراجه أو طرده expulsion من حركة أمل عام ١٩٨٢، وكذلك حسن نصر الله الذي سيصبح الأمين العام لحزب الله عام ١٩٩٢. على خلاف أمل التي لم يكن لها راع أو ظهير patron أجنبي، والتي اعتمدت بشكل رئيسي على مساهمات الأفراد الشيعة، فإن حزب الله أُسس بالدعم الايراني Iran's backing؛ وكان يُدفع لمقاتليه أكثر مما كان يُدفع لأولئك الذين في حركة أمل، كما إنهم (أي مقاتلي حزب الله) كانوا تلقّوا تدريباتهم على أيدي فريق ممثّل لبلاده contingent من الحرس الثوري الايراني، وكانت قاعدته في البقاع وتحت الإشراف السوري[٣١].

حزب الله هو واجهة واحدة فقط من واجهات الانبعاث الشيعي أو صحوة التشيع revival of Shiism في لبنان – وهو (أي هذا الانبعاث أو هذه الصحوة) عملية معقّدة بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين

وما زالت مستمرة ومتواصلة بنشاط حتى اليوم. إنّ نهوض حزب الله جاء متزامناً مع زيادة أعداد رجال الدين في لبنان إبّان حقبة السبعينات ١٩٧٠ والثمانينات ١٩٨٠ التي انبرت على النقيض تماماً من فترة دقيقة حيث تناقص أعداد هؤلاء الرجال في النصف الأول من القرن المذكور. الجيل الجديد من رجال الدين اللبنانيين الذين بلغ عددهم ٤٢٠ في أوائل الثمانينات ١٩٨٠، كان منحدراً من حوالي ٢٢٠ عائلة، جميعها لم تكن معروفة تأريخياً بإنجاب أو إنتاج علماء في لبنان. وبينما كان العديد من رجال الدين هؤلاء من أصولٍ في البقاع وهي منطقة لم تكن معروفة سابقاً بأية مكانة علمية دينية تقليدية، كان آخرون قد وُلدوا في التجّمعات والأحياء الشيعية الفقيرة والمتواضعة في بيروت. هؤلاء العلماء أصبحوا جزءاً من النخبة الشيعية الدينية الجديدة التي سيطر أفرادها على بعض الموارد، وبالتالي حصلوا على القوة والاحترام[1]). العديد منهم تلقّوا جزءاً من تأهيلهم في مؤسسة الفقه الإسلامي أو معهد الفقه الاسلامي Islamic Law Institute (المسمّى لبنانياً المعهد الشرعي - المترجم) الذي أسسه محمد حسين فضل الله بعد انتقاله من النجف الى بيروت عام ١٩٦٦. فضل الله لم يشترك في المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى الذي شكّله موسى الصدر، باحثاً (أي فضل الله) عما هو أبعد من ذلك لكي يثبّت نفسه عالماً دينياً وأستاذاً مستّقلاً عن المجلس المذكور الذي كان يُنظر إليه كمؤسسة من مؤسسات الدولة. معهد

١- يريد الكاتب هنا التأكيد على أن القدرة المالية لها دور كبير في نيل التقدير والاحترام في الوسط الاجتماعي المحكوم بإطار القيم المادية والنفعية للناس - المترجم.

فضل الله هذا (أي المعهد الشرعي) راح يؤكّد على دور علماء الدين كقادة للجماعة (الشيعية طبعاً) والذين يجب عليهم أنْ يتناغموا أو ينسجموا مع حاجات وتطلّعات أبناء مكوّنهم - وهو هدف كانت قيادات حزب الله قد أطلقته ووضعته موضع التنفيذ. القيادة العليا لحزب الله كانت تشكّلت من مجموعة من العلماء قائمة على مبدأ العمل المشترك أو الاستشارة المشتركة mutual consultation (الشورى) shura.

في أوائل ومنتصف الثمانينات ١٩٨٠ أيّدت الحركة تأسيس أو إقامة حكومة اسلامية في البلاد، إذ كانت أيديولوجيتها متأثّرة بقوة بمحاولة إيران تشكيل التشيّع اللبناني، كما ظهر جلياً في تبنّي حزب الله لعلَم الجمهورية الاسلامية الإيرانية. بمرور الزمن بدأ حزب الله يظهر كحركة اجتماعية دينية قوية، مسيطرة على ميزانية ضخمة، ناهيك عن كونه منظومة قضائية مستقلة وشبكة مؤسسات لإدارة المساجد والأعمال الخيرية، بالإضافة الى حيازته على إعلام متين ومتطور sophisticated media يضمّ مجلاّت وصحُف وقناة فضائية تلفزيونية مهمة. التنظيم، وكما جاء في كلمات لرئيس قسم الخدمات الاجتماعية فيه تنامى الى شئ أكبر من حزب، ولكنْ أقلّ من دولة[٣٢].

إن انجرار حزب الله أو اندفاعه أو سوقه لإيجاد مكوّن من الناس موجَّهاً (أي هذا االمكوّن) بقيم إسلامية متشدّدة جاء ليصطدم مع محاولة أمل أو مساعيها لأنْ تجعل من نفسها الحركة الاجتماعية السياسية الوحيدة

للشيعة اللبنانيين. خصوم الطرفين قسّموا الجماعة الشيعية بين مؤيّدين ومعارضين للحركتين، مُحْدثين شروخاً وأخاديد بين أتباعهما بل حتى بين أعضاء العائلة الواحدة. إبان الفترة بين ١٩٨٢ و١٩٨٣ انتشر حزب الله في البقاع ليمتد الى الضواحي الجنوبية لبيروت وبعد ذلك الى جنوب لبنان حيث معقل حركة أمل حتى أواسط الثمانينات ١٩٨٠ لاسيما بعد أن استغلّ حزب الله فرصة جلاء أو رحيل المقاتلين الفلسطينيين من الجنوب اللبناني، وكذلك فرصة الإنسحاب الإسرائيلي الى الشريط الضيق في الجنوب، مستفيداً كذلك من سياسة أمل المكبوحة والمقيدة في مواجهة الحضور الاسرائيلي في لبنان. إنّ نجاح حزب الله في تعبئة الشيعة وحشدهم ساهم في تقويض موقف حركة أمل وقاد الى معارك أو اقتتال بين الحركتين في الجنوب اللبناني وبيروت في الفترة بين ١٩٨٧ الى ١٩٨٩. جرى هذا الاقتتال بينما كان لبنان يقترب من نهاية حربه الأهلية – وهي الفترة التي راحت فيها أمل وحزب الله يوليان اهتماماً للسياسة الوطنية ويتنافسان للسيطرة على المجلس الشيعي الذي بدأ يستعيد نشاطاته.

في محاولةٍ لتصوير نفسها بأنها حركة الاتجاه العام للتشيّع main-stream Shiism في لبنان، اتّهمت أمل أتباع حزب الله بأنهم منشقين أو خوارج (khawarij) dissidents، ومن هنا راحت تستحضر الذاكرة مشبّهة الحزب بهذه الجماعة الصغيرة من المتطهرين المعاندين المتصلّبين uncom-promising purists[1] (أي الخوارج) الذين تم دحرهم من قِبل الخليفة

١– ربما استخدم الكاتب هذه العبارة في إشارة الى كلمة .Purim وهم البوريم عند اليهود، أو

علي بن أبي طالب. بمقارنة حزب الله بالخوارج، حاولت أمل الإشارة الى أن هذا الحزب خرج عن الإجماع الشيعي في لبنان بنيّة أو هدف الوصول الى تبيئة سياسية أو التكيّف مع الطوائف الأخرى في لبنان (٣٣). حزب الله من جانبه واجه هذا الاتّهام وراح يردّه بإلقاء اللوم على أمل لتفريطها أو توهينها بالدور البطولي للمقاومة الشيعية ضد الوجود الاسرائيلي وكذلك ضد حضور القوى الغربية في لبنان.

لقد كان حزب الله مقتنعاً بأن المجلس الشيعي قد فشل في تحقيق الغرض الذي أُسس من أجله، وأنه أهمل واجبه في القتال من أجل حقوق المحرومين والمضطهدين - وهو واجب بات يتبنّاه الآن حزب الله أو يزعمه. كما أن اعتراضه على المجلس كمؤسسة تابعة للدولة عكس هو الآخر مخاوف الحزب من أنّ هذا المجلس قد يَدعم ظاهرة الانفصال أو ظاهرة الفصل بين الدين والسياسة، وبالتالي قد يُساهم في تقويض موقعية رجال الدين في لبنان[٣٤]. إنّ حالة القتال بين أمل وحزب الله التي حرّضت الشيعي ضد الشيعي وتركت ألف قتيل، كانت وُصفت من قِبل الشيعة اللبنانيين بأنها نزاع طائفي communal strife[1]. انتهى القتال عام ١٩٩٠

كلمة purism التي تُشير الى الصفّائية أو المذهب الصفّائي، ويأتي الفعل purify بمعنى يُطهّر أو pure بمعنى صافي أو طاهر. وقد تأتي بمعنى مطبِق أو تام كأن نقول: جهل مطبِق pure ignorance ، وما إلى ذلك، راجع قاموس المورد لدراسة هذه الكلمة - المترجم.

١ - لقد تمّ شرح هذه الكلمة سابقاً، وإنها قد تعني ضمن ما تعنيه (طائفي) بمعناها السلبي: أو ذو علاقة بالجماعات العرقية أو الثقافية أو المذهبية أو مبنيّ عليها - حسب تعبيرات قاموس

بعد أن تمكّنت سوريا وإيران من عقد هدنة بين الحركتين، وبعد أن سعت الطوائف المختلفة في لبنان إلى عقد المصالحة الوطنية في ما بينها[٣٥].

لقد تقاتل اللبنانيون في حرب أهلية طويلة ومكلفة كانت استمرت خمس عشرة سنة وأودت بحياة ما يقارب الـ ١٠٠,٠٠٠ من الأرواح، كلّ ذلك من أجل أن يعود اللبنانيون الى نظام طائفي، ويشهدوا ظهور سوريا كوسيط، أو سمسار قوة power broker في لبنان على الأقل حتى أبريل/ نيسان ٢٠٠٥. ففي أغسطس/ آب ١٩٩٠ صادق البرلمان اللبناني على اتفاق الطائف كقاعدة أو أساس لإعادة بناء لبنان. وعلى خلاف الميثاق الوطني عام ١٩٤٣ الذي أقرّ بكون لبنان رابطاً بين العالم العربي والغرب، اكّد اتّفاق الطائف على الهوية العربية اللبنانية، وبالأحرى هوية لبنان العربية Lebanon's Arab Identity. إن القائمين على هذا الاتفاق تخيّلوا أن بإمكانهم إنهاء الطائفية والقضاء عليها على مراحل، إلاّ إنهم لم يضعوا جدولاً زمنياً لتحقيق هذا الهدف. لقد حافظ اللبنانيون، أو قُل، احتفظوا بالمادة ٩٥ من دستور ١٩٢٦ التي تدعو الى فترة انتقالية عندما تكون جميع الطوائف ممثّلة محاصصاتياً (أي كلّ حسب حصته ونسبته العددية) في الحكومة.

الأكثر اهميةً من ذلك، مع ذلك، إنّ الاتفاق غيّر موازنة السلطة في لبنان. وعلى النقيض من ترتيبات عام ١٩٤٣ حيث كان المسيحيون

المورد الكبير، راجع القاموس المذكور – المترجم.

والمسلمون ممثّلون في البرلمان بنسبة ٦ الى ٥ (ستة الى خمسة) كانت المقاعد البرلمانية بعد عام ١٩٩٠ قد وُزّعت بالتساوي split evenly. إعادة ترتيب الدوائر الانتخابية عملت ضد مصلحة النواب الموارنة الذين أصبح العديد منهم معتمدين على أصوات المسلمين. نعم، تحت الميثاق الجديد فَقَد المارونيون امتيازات موقعهم السياسي السابق. فبينما قُلّصت صلاحيات رئاسة الجمهورية المارونية، ازدادت تلك التي لرئيس الوزراء السنّي وكذلك للناطق الرسمي في البرلمان الشيعي.

وهكذا أوجَد اتفاق الطائف نظام حكم ثلاثي يستطيع من خلاله كلّ من رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والناطق باسم البرلمان استخدام حق النقض الفيتو ضد الطرفين الآخرين. نظام المعايرة الجديد هذا، حوّل عمل الحكومة الى لعبة لا نهاية لها an endless game من الخصومات والمفاوضات التي لن يكون الرابح المحتمل في أي مأزق أو طريق مسدود فيها إلا ذلك الشخص الماسك بكل مقدرات القوّة وكفاءات البلد ويتمتع بأفضل تواصل مع سوريا – الحَكَم النهائي final arbiter للسياسة اللبنانية. أقرَّ هذا الاتفاق كذلك بل أجاز حضور القوات السورية في لبنان ووضع عدّة محدّدات على سيادة البلد واستقلاله. موقع الهيمنة السورية في لبنان حازَ على تأكيدات مهمة عِبر اتفاقية أخوّة أو ميثاق دفاع تمّ توقيعه بين البلدين عام ١٩٩١ أي عقب الانسحاب الاسرائيلي من جنوب لبنان في مايو عام ٢٠٠٠. لقد تجسدت سيطرة سوريا على لبنان، أو كشفت عن نفسها في سبتمبر عام ٢٠٠٤ عندما أَجبرت سوريا البرلمان اللبناني على

تمرير تعديل على الدستور بتمديد (مصطلح) الست سنوات لرئاسة أميل لحود الى ثلاث سنوات أخرى إضافية بالرغم من عدم إرتياح المكوّنات الكبيرة للمجتمع اللبناني لهذا التعديل. وهكذا استعادت سوريا يدها العليا في لبنان على الأقلّ حتى أبريل/ نيسان ٢٠٠٥، حيث اضطرت تحت ضغط حكومتي الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا على سحب قواتها من البلد، الأمر الذي جعلها تزيد وزادت من اعتمادها على وكلاء proxies لها لاستعادة نفوذها وهيمنتها على السياسة اللبنانية[٣٦].

إنّ تأريخ شيعة لبنان في الفترة التي أعقبت اتفاق الطائف يُظهر تنافساً محموماً داخل المجتمع اللبناني حول الولاءات والموارد المالية. وفي يقظة الحرب الأهلية، عاد المجلس الشيعي الاسلامي الأعلى الى الظهور كمؤسسة رئيسية تشرف على الشؤون الدينية والثقافية للشيعة في لبنان. وفي مارس ١٩٩٤ تمّ انتخاب محمد مهدي شمس الدين رئيساً له.

خلاف موسى الصدر الذي جسّد القيادتين الدينية والسياسية فإن شمس الدين كان رجل دين وقد اعترف بحركة أمل بزعامة نبيه برّي باعتبارها الحركة السياسية الرئيسية للشيعة اللبنانيين. وعلى الرغم من بعض التنافس بين شمس الدين ونبيه برّي في أوائل التسعينات ١٩٩٠ وعندما كانت العلاقة بين المجلس الشيعي وأمل لم تُعرّف بشكل واضح بعد، فإن الخصم السابق الرئيسي main rival لشمس الدين لم يكن برّي، وإنما محمد حسين فضل الله رجل الدين المجدّد innovatve الذي استطاع

استقطاب عدد معتبر من الأتباع (المقلّدين - المترجم) داخل وخارج لبنان. الخصومة بين شمس الدين وفضل الله حول مسألة الزعامة الدينية تجلّت في تنافسهما بشأن الموارد أو الأوقاف المالية الشيعية، وكذلك الخلاف على مَنْ منهما يقود صلاة الجمعة في بيروت (أي إمامة هذه الصلاة). كانت جهود شمس الدين لاستقطاب الشيعة داخل لبنان ومحاولة جذبهم أو استقطابهم تأتي عبر المعيار الذي وضعه شمس الدين (والذي لا يختلف كثيراً عن ذاك الذي بيّنه محمد باقر الصدر في العراق قبله) مميزّاً بين نمطين من الزعامة الدينية: زعامة عالمية universal leadership تنهض بها أكثر المرجعيات علميةً وفقاهةً أي (المرجعية الفقهية) - حسب تعبيره - (تعبير الكاتب طبعاً - المترجم) almarjaiyya al fiqhiyya، والزعامة السياسية political leadership أي (المرجعية السياسية) almarjaiyya al – siyasi-yya - حسب تعبيره أيضاً - التي تقوم بها شخصية محلية يُفترض أن تكون أكثر أهليّة لقيادة جماعتها - ويُقصد بها هنا طبعاً شمس الدين في قدرته كرئيس للمجلس الشيعي[٣٧].

الخصومة بين الإثنين استمرت حتى وفاة شمس الدين عام ٢٠٠١ إذ تمكّن فضل الله بعدها أن يُثبّت نفسه بقوّة كعالم دين وأستاذ لا يُناقش undisputed في لبنان. في تلك الأثناء حلّ عبدالأمير قبلان، الحليف الوفي staunchly لنبيه برّي، محل شمس الدين كرئيس إجرائي للمجلس الشيعي جاهداً لتقريب هذه المؤسسة الى أمل أكثر فأكثر.

الصراع على زعامة الجماعة الشيعية كان ازداد عِبْر المنافسة بين أمل وحزب الله بعدما أعلن الأخير (أي شمس الدين) عام ١٩٩٢ انفتاحه على كافة التيارات السياسية والطوائف الدينية، وعن عزمه على المشاركة في الانتخابات البرلمانية. وهنا عقد حزب الله صلحاً مع الدولة اللبنانية. بالمقابل حصلت الحركة على اعتراف من الحكومة بأنها حارسة وحامية للمقاومة اللبنانية ضد الاحتلال الاسرائيلي في جنوب لبنان وسُمح لها بأن تكون ذراعها. هذه اللبننة Lebanonization المتصاعدة لحزب الله تزامنت مع قرار القيادات الإيرانية في قطع دعمها للمنظمة ومحاولة تحجيم النفوذ المتنامي لسوريا على الحركة. ابتداءً، كان حزب الله معارضاً لاتفاق الطائف، ولكن قادته أدركوا أنهم ما لم يتكيّفوا أو (يكيفوا أنفسهم) مع المشهد السياسي المتغيّر، فإنهم يخاطرون بعزلة غير محمودة ربما تؤدّي بهم الى مصير قد لا يختلف عن مصير (الجنرال عون) الضابط الماروني العسكري الذي قُمعت معارضته لاتفاق الطائف، بل سُحقت من قِبل الجيش السوري في اكتوبر ١٩٩٠.

هنا اندلع صراع آخر بين صبحي الطفيلي (وهو أحد مؤسس حزب الله وواحد من أكثر الأعضاء تأثيراً فيه) الذي لم يكن مؤيّداً بالكامل لقرار الحزب أو الحركة[1] بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية، وبين حسن نصر الله، الأمين العام الذي دعم هذا التحرك. هذا الصراع كشف عن

---

١ – الكاتب يَطلق أحياناً كلمة حركة movement على حزب الله، وتارةً كلمة (منظّمة) وأخرى (حزب) أو (تنظيم) وهكذا – لا أدري لماذا – المترجم.

سجالات داخلية بين المواقف والاتجاهات الراديكالية والبراكماتية داخل الحركة، فضلاً عن انقسامات مناطقية مستمرة persistent re- divisions gional بين الشيعة اللبنانيين. الطفيلي كان له أتباع كثيرون في منطقة البقاع، وفي منتصف عام ١٩٧٧ حاول استخدام حركته (حركة الجياع) Move- ment of hungry[1] لإثارة مقاومة مدنية وبذلك يمكنه أن يتحدى كلٌّ من القيادة البراكماتية لحزب الله والحكومة اللبنانية معاً. منسّقاً عِبرَ الإتفاقية المعقودة بين قادة حزب الله، والجيش اللبناني، استطاع هذا الجيش أن يضع نهاية للعصيان المدني في البقاع. على أثر ذلك، وبشكل طبيعي، تمّ عزل الطفيلي، وفي عام ١٩٨٨ تمّ إبعاده explled عن حزب الله.

هذا التطور جاء متزامناً مع زيادة نفوذ أعضاء القيادة من المستوى الوسط المؤيّدين لسوريا (وأبرزهم، أعضاء سابقون في حزب الدعوة فرع لبنان) على حساب أولئك الذين كانوا يؤيّدون إيران. تحت قيادة نصر الله، أكّد حزب الله هويّته اللبنانية – وهو التفاف (ذكي) جرى دعمة من قِبل محمد حسين فضل الله. في عام ١٩٩٦ انهمك حزب الله في جدل ساخن مع محمد مهدي شمس الدين حول دور المجلس الشيعي والعلاقات بين الشيعة والدولة في لبنان. وصل الأمر بحزب الله (في هذا الجدل) أنه راح يرفع العلم اللبناني ويعزف السلام الوطني (أي النشيد الوطني) the national anthem في المناسبات الرسمية، مبرّزاً بذلك انفراده ورغبته للوصول الى حالة تكيّف ومعايشة مع الدولة اللبنانية[٣٨].

١ – أو ثورة الجياع كما يسميها اللبنانيون – المترجم.

على امتداد عقدٍ كامل، تطوّر حزب الله من كونه حركة ثورية revo-lutionary movement الى حزب سياسي political party بحيث صارَ لا يتنافس فقط على كسب أصوات الشيعة. وإنما يحاول كسب أولئك السنّة والمسيحيين في المناطق المختلطة سكانياً. كما إن قرار حزب الله في المشاركة في انتخابات عام ١٩٩٢ البرلمانية كان يهدف الى تأكيد فاعليته السياسية political survival وتعزيزها. بدأ الحزب ينظر الى البرلمان كمؤسسة دولة يجري التوجّه إليها ومخاطبتها في تحقيق المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لحساب جمهور ناخبيه. في عام ١٩٩٢ فاز حزب الله بـ ٨ مقاعد برلمانية من أصل ١٢٨، وبإضافة ٤ مقاعد أخرى فاز بها مناصرون لقائمته من غير الشيعة يكون الحزب قد أحرز الكتلة الأكبر في البرلمان. في انتخابات عام ١٩٩٦ فاز حزب الله بـ ١٠ مقاعد ٣ منها احتلّها المنظمّون أو المتحالفون معه. وفي انتخابات ٢٠٠٥ التي أعقبت انسحاب القوات السورية من لبنان زاد حزب الله حصته الى ١٤ مقعد نيابي – وهي النتيجة التي برّزت موقعه كقوة متينة ومؤثرة في السياسة اللبنانية.

في الفترة بين ١٩٩٢ و٢٠٠٥ استغلّ حزب الله سجل مقاومته بذكاء، وكذلك خدماته الوافرة السخّية، كعنصري منافسة حيوية في حملته الإنتخابية الاستراتيجية. استطاع التنظيم الوصول الى جماعات مسيحية وغير شيعية عديدة أخرى. لقد اعتمد على آليات ومناهج ديمقراطية لمواجهة التحدّيات المنطلقة من خصومه مستخدماً ماكنة الانتخابات بوسائل لا يمكن أن تُبارى من قِبل أي حزب آخر أو أي تحالف من

الخصوم أو المنافسين. حتى عام ٢٠٠٥ وحزب الله يُحكم المشاركة في الحكومة مفضّلاً التأثير على السياسة اللبنانية باعتباره حزباً يمثّل الاتجاه العام للمعارضة mainstream opposition party. ومع ذلك، وفي عام ٢٠٠٥ شارك حزب الله منظّمة أمل في التفاوض مع رئيس الوزراء حول موضوعة تشكيل الحكومة وعدد الوزراء الشيعة فيها. كانت الحكومة المشكّلة في يوليو ٢٠٠٥ تضمّ ٥ وزراء شيعة، من ضمنهم وزير الخارجية. الأكثر من ذلك، كان محمد فُنيش، أحد الأعضاء المؤسّسين لحزب الله، تمّ تعيينه وزيراً للطاقة. وهذا تطوّر أوضح رغبة التنظيم لأنْ يصبح منغمساً بشكلٍ أكبر في السياسة الوطنية للبلد[٣٩].

النزاع المسلّح في أواخر الثمانينات بين أمل وحزب الله فتح الطريق لمعارك سياسية كانت تدور رحاها بين فترة وأخرى في لبنان، ولكنها تُفضي في النهاية الى تعاون وتنسيق بين الحركتين. في حملاتهما الانتخابية، كان الطرفان (أي أمل وحزب الله) يتنافسان ويتداولان حول المواضيع الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك حول المقاومة المسلّحة ضد اسرائيل ومعها طبعاً المقاومة الاجتماعية بسبب إهمال المناطق الشيعية من قِبل الدولة اللبنانية. ومنذ التسعينات ١٩٩٠، ركّز حزب الله جهوده على النقطة الناتئة في هذه المواضيع في السياسة اللبنانية لتوسيع دائرته الانتخابية وزيادة جمهور ناخبيه its constituency، قاضماً شيئاً فشيئاً وبشكل مطّرد وثابت القاعدة الانتخابية لأمل.

إنّ نجاح حزب الله في جذب مؤيّدي أمل أو استقطابهم، بمن فيهم أعضاء من الطبقة الوسطى، عكسَ إحساساً لدى بعض الشيعة اللبنانيين بأن أمل فقدت منظومتها القيمية الأصلية.

نعم، إنّ أمل تحولت أو تطوّرت من حركة جماهيرية ديناميكية (فاعلة) الى منظومة أو منظمة خيريةfull – blown partronge system متّهمة بالمحسوبية وموسومة بالفساد وعدم الكفاءة. أولئك المؤيّدون السابقون لأمل الذين انتقلوا بولائهم السياسي الى حزب الله، بسبب استقامته الملحوظة راحوا يمارسون تأثيراً معتدلاً على الحركة ويُلزموها على الاستجابة والتعاطي مع احتياجاتهم ومطاليبهم الخاصة. إنّ نجاح حزب الله في أنْ يصبح اللاعب السياسي الأكبر في المشهد الشيعي كشف عن نفسه في الانتخابات البلدية عام ١٩٩٨ وكذلك عبر المكاسب التي حققها عام ٢٠٠٤ عندما فاز مرشّحوه وبشكل غامر في البقاع والمقاطعات الشيعية في جنوب بيروت. وبينما كان مرشحو حزب الله عام ١٩٩٨ قد فازوا بأقّل من نصف مقاعد المجلس البلدي في جنوب لبنان، إلاّ أنهم عام ٢٠٠٤ فازوا بأغلبية هذه المقاعد موجّهين ضربة (موجعة) الى مرشّحي أمل. ومع ذلك، وتحت الضغط القادم من سوريا، والذي لم يسمح لحزب الله أنْ يبزّ أمل أو يتفوّق عليها، اشتركت الحركتان في قوائم متبادلة consensual lists (وإنْ عِبر الترضية القهرية) أثناء الانتخابات البرلمانية للأعوام ١٩٩٢ و١٩٩٦ و٢٠٠٠. بعدها قدّم الطرفان قائمة متبادلة أخرى في انتخابات ٢٠٠٥؛ هذه السياسة قلّلت التنافس بين حزب الله وأمل وضمنتْ للحركتين

أعـداداً متساوية تقريباً من النواب. إذ فاز مرشّحو الطرفين بأغلب الأصوات في البقاع وجنوب لبنان – وهذه إشارة على ضمور دور العوائل المبرّزة ولكنْ وفي نفس الوقت دلالة على انتقال وتغيّر نسب النفوذ داخل الجماعة الشيعية[٤٠].

نعم، فعلى امتداد نصف قرن حصل تحوّل عميق في الحالة الشيعية، وقد أخذ دوره في حظوظ الشيعة اللبنانيين وتقرير مصيرهم حيث ظهروا كطائفة رئيسية وأساسية في البلد. فلقد تخلّى الشيعة عن هدوئهم (أو ركودهم) السياسي المعهود وظهروا ثائرين ضد الهيمنة السنّية وضد المارونيين، مطالبين بحصتهم من المكاسب والمغانم. إن رهان الشيعة على السلطة كان قد كُبح مع ذلك، وتمّ قمعه من قِبل نظام التمثيل المحاصصاتي اللبناني، وكذلك من قِبل الحضور العسكري السوري في البلد حتى أبريل/ نيسان ٢٠٠٥. هذا النظام التمثيلي وهذا الحضور العسكري راهنا على أن الشيعة لا ينبغي لهم أن يندفعوا الى أي نصر وطني. ورغم كل ذلك فمن المحتمل أن يبقى الشيعة اللاعبين الرئيسيين في السياسة اللبنانية الذين لم يعُد بمقدور أحد تجاهلهم، وخاصة بعد يقظة أو صحوة الانسحاب السوري من لبنان.

هذا من جانب، ومن جانب آخر: إنّ التجربة الشيعية في لبنان ستكون وثيقة الصلة وبشكلٍ مباشر مع عراق ما بعد البعث، فقد يحتاج العديد من أفراد الأغلبية الشيعية اليوم تقويم توقّعاتهم السياسية مع

الواقعيات الاجتماعية في العراق، وكيفية إعادة تعريف أو ترتيب علاقات العراقيين مع سلطة الولايات المتحدة الأمريكية المحتلة لبلدهم. العلاقة بين القضيتين اللبنانية والعراقية، إذن، سوف تتّضح بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل القادم من هذا الكتاب. إذ إنّ هذه العلاقة سوف تأخذ على عاتقها ترجمة محاولات الشيعة العراقيين لتوضيح معنى الحكم العادل just gov-ernance وتجلية مضمونه (في قابل الأيام والسنين).

الفصل الخامس

بين الطموحات والواقع

Between Aspirations and Reality

في الوقت الذي قامت مجموعة من القتاليين السنّة Sunni militants المرتبطين بتنظيم القاعدة بتنفيذ هجمات ١١ سبتمبر (٩/١١) في نيويورك وواشطن، كان الميل trend داخل التشيّع البعيد عن العنف يتجّه قُدُماً وبشكل جيد باتجاه المعايشة والتكيّف. كان الشيعة في العالم العربي يسعون حثيثاً لترميم الجسور أو الأسوار (mend fences[1]) وتصليحها ليس فقط مع الغرب وإنما مع الحكومات والعناصر العديدة الأخرى في المجتمع داخل الأوطان. الأحداث والتوجّهات في كلٍّ من العربية السعودية، والبحرين، ولبنان، والعراق (بعد ٢٠٠٣) كلّها تؤكّد هذه النقطة وتؤشّر عليها. الأكثر من ذلك، إنهم (أي الشيعة) باتوا يسلّطون الأضواء على الطموحات والتطلّعات الاجتماعية والسياسية المتميّزة والواضحة المعالم لكلّ مجتمعٍ من المجتمعات العربية، فضلاً عن الرهانات العالية السقف، والمخاطر والاحتمالات الناجمة عن إعادة بناء العراق كدولة متأثّرة بشكلٍ بالغ شيعياً، إنْ لم نقل مهيمَن عليها من قِبل الشيعة.

١- يبدو إن عبارة mend fences لاتعني إلا mend bridges أي يرمّم الجسور وليس الأسوار أو الأسيجة fences جمع سياج) لأنّ الكاتب استخدمها أكثر من مرّة، رغم أننا لم نجد ذلك المعنى في قاموس المورد الكبير لا في كلمة fence ولا في كلمة – mend المترجم.

البحث عن حقوق الأقلّية في العربية السعودية
The Quest for Minority Rights in Saudi Arabia

إنّ القيود القاسية المفروضة على الأقلّية الشيعية في العربية السعودية توضّح إشكالية أبناء هذه الأقلية أو أسباب انجذابهم لحركات واعدة ستقود الى تغيير كاسح أو تحوّلات كبرى في المنطقة. في فترة الخمسينات ١٩٥٠ والستينات ١٩٦٠ كان الشيعة متأثّرين بالشيوعية والأفكار الناصرية والبعثية الداعية للعروبة الشاملة Pan – Arabism. كما كان الشيعة يشكّلون الأغلبية في كلٍّ من حزب العمل الاشتراكي والحزب الشيوعي السعوديَيْن، وقد ساهموا في محاولة الانقلاب المجهَضة عام ١٩٦٩ في مدينة الظهران التي أُلهمت من قِبل البعث العراقي. على النقيض من ذلك تماماً، وفي أواخر السبعينات ١٩٧٠ والثمانينات ١٩٨٠ اعتنق الشيعة أو تبنّوا الأيديولوجية الاسلامية Islamic ideology، وبشكلٍ أكثر تجلّياً، تبنّوا المجموعة الصغيرة لحزب الله الحجاز المدعوم من قِبل الجمهورية الاسلامية الايرانية. ومع بدء حديث الولايات المتحدة الاستهلالي حول نظام العالم الجديد في أوائل التسعينات، راح الشيعة السعوديون يزدهون ويتماهون مع البُعد الإقليمي لهويتهم، بل راح بعضهم يدعو الى توحيد ملكيات الخليج الفارسي على أمل الحصول على حرية أكبر، أو درجة أكبر من الاستقلالية والحكم الذاتي autonomy[1][1].

---

١ – نحيل القارئ في هذا الفصل أيضاً لقراءة الهوامش العربية في أصلها بالحروف اللاتينية

الشيعة، انتهزوا فرصة الانتفاضة الناجمة عن حرب الخليج عام ١٩٩١ لشنّ حملة إعلامية تهدف الى تقويض احتكار الحكومة السعودية للإعلام، كما قاموا بمحاولة جريئة لإعادة رسم العلاقة الإجتماعية أو العقد الاجتماعي بين الشيعة والدولة (السعودية). وكما أصبح واضحاً في (مجلة الجزيرة العربية) التي كانت تصدر شهرياً في لندن قرابة ثلاث سنوات بين ١٩٩١ و١٩٩٣، كان الشيعة يُطالبون ويدعون الى الاعتراف بهم كأقلّية ينبغي أن تتمتع بموقعين متكافئين اجتماعي ووطني مع المجاميع الأخرى والمكوّنات في المملكة، بل راحوا يجادلون بأن العربية السعودية سوف لن يُكتب لها التوفيق على الإطلاق كعائلة حاكمة ما لم تتبنّ التعددية الدينية pluralism، أو ما دامت تتعامل مع الشيعة كمواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة. لقد أحسّ الشيعة بالامتهان في تجربة حرب الخليج، عندما وَجّه آل سعود الدعوة الى الأجانب بمن فيهم نساء وحتى غير مسلمين للدفاع عن العربية السعودية فيما راحوا يتجاهلون طلبات والتماسات الشيعة للانخراط في الجيش والمشاركة في الدفاع عن الوطن. كما ناشدوا الحكومة لتأسيس مشروع الخدمة الالزامية للسعوديين وتحويل مهمّة الجيش من كونه أداة للسيطرة الاجتماعية الى مؤسسة للدفاع عن الوطن.

إضافة الى ذلك طالب الشيعة بحق المواطنة من الدرجة الأولى (الجنسية الوطنية) first – class citizenship والحرية الدينية، وفرص عمل محسّنة، وزمالات دراسة غير مقطوعة للدراسات العليا، وحثّوا آل

وهي مهمة ليست صعبة على القارئ المتابع الدقيق – المترجم.

سعود أيضاً على إيجاد أو توفير حالة مِن الاحساس بالمشاركة أو الشراكة بين الحكومة والشعب، والعمل على بناء الهوية الوطنية وفق إرادة الناس، معبّرين في الوقت نفسه عن رغبتهم في الحفاظ على المجد الإقليمي للعربية السعودية. لقد أكّد الشيعة بأنّ الوحدة الوطنية في البلد يمكن تحقيقها بسهولة لأنّ جميع المواطنين في المملكة هم عرب مسلمون ويتقاسمون كافة الصفات والسجايا الأثنية والدينية[٢].

الحملة الشيعية عام ١٩٩١ - ١٩٩٣ كانت جزءاً من حركة أكبر للاصلاح بين السعوديين أنفسهم وقد تكثّفت بعد أحداث ١١ سبتمبر (٩/١١) والغزو الأمريكي للعراق. وفي عام ١٩٩٣، جاءت استجابة الحكومة السعودية لهذا التحدّي الشيعي عبر إعلان المصالحة مع زعمائهم (أي زعماء الشيعة). وفي إطار تحرك لافت أو حافل بالذكريات في تعامل السعودية مع جماعات علمانية معارضة عام ١٩٧٥، قامت الحكومة بتوجيه الدعوة لعدد من عناصر المعارضة الاسلامية الشيعة المنفيّين في الخارج تطلب منهم العودة الى العربية السعودية، باحثةً بذلك عن إعادة اختيار المعتدلين، وعزل المجاميع الراديكالية كحزب الله الحجاز الذين رفضوا الصفقة.

وبينما تعّهد الشيعة السعوديون بإيقاف حملتهم الإعلامية، أوعدت الحكومة بتحسين أوضاعهم على الصعُد الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية، والعمل على توفير الفرص المناسبة لهذا التحسين، بالإضافة

إلى إرخاء التشديد على الضوابط المتعلّقة ببناء المساجد الشيعية، والسماح للشيعة بالاحتفال بمناسباتهم وطقوسهم علناً[٣]. نعم، كانت مصالحة عام ١٩٩٣ إشارة معبّرة من جانب الحكومة تجاه الأقلّية الشيعية إلاّ إنها لم تغيّر من طبيعة العلاقة الأساسية بين آل سعود والشيعة. وفي الحقيقة، وفي (العشر سنوات) أي العقد الذي قاد الى الحرب في العراق سنة ٢٠٠٣، استمرت العائلة الحاكمة، وكذلك الادارة الأمريكية في النظر الى الشيعة باعتبارهم مشكلة أمنية security problem على الرغم من أنّ التهديد الحقيقي للحكومة السعودية كان يتأتى من تنظيم القاعدة والمتعاطفين معه في المملكة.

إنّ محاولة الحكومة السعودية لاستخدام الأقلّية الشيعية ككبش فداء scapegoat وحرف الأنظار عن التهديد المتنامي الناجم عن الراديكالية السنّية Sunni radicalism كشفت عن نفسه عبر الجدل الذي دار عام ١٩٩٦ حول الشاحنة المفخخة التي استهدفت أبراج الخُبر في المحافظة الشرقية والتي أودتْ بحياة تسعة عشر من رجال الخدمة الأمريكان هناك. وبهذا، وفي يونيو/ حزيران ٢٠٠١ ألقتْ الولايات المتحدة الأمريكية باللائمة على حزب الله الحجاز وإيران متهمةً إياهما بتنفيذ الهجوم. وبعد سنة على الحادث أعلنت العربية السعودية عن اتّهام عدّة عناصر من التنظيم الذي زُعم أنه كان مموّلاً ومدعوماً من قِبل أجهزة المخابرات الإيرانية. ومع ذلك وفي مايو ٢٠٠٣، وبعد أن أعلنت الولايات المتحدة حربها على الإرهاب، كان للموظفين السعوديين وجهة نظر أخرى تقول بأنهم باتوا

أكثر قناعة بأن تفجير الخُبر يمكن أن يكون عملاً من أعمال القاعدة أو إحدى الجماعات المنتسبة أو الموالية لها[٤].

إنّ الصدمات التي أعقبت هجمات ١١ سبتمبر والغزو الأمريكي للعراق جعل من الصعوبة بمكان على الحكومة السعودية ألاّ تكترث أو أن تضع جانباً sideline الأقلّية الشيعية كما كانت تفعل في السابق. فلقد شعر الشيعة السعوديون بأنهم مبرّأون من هجمات ١١/ ٩، الأمر الذي أشار بشكل واضح الى خطورة الراديكالية السنّية Sunni radicalism ليس فقط على المجتمع الدولي، وإنما على العائلة الحاكمة كذلك. وكما كانت المسألة في صحوة حرب الخليج، فإنّ الشيعة اصطفوا مع جماعات إصلاحية أخرى من ضمنهم الليبراليين والاسلاميين والقوميين في الدعوة لحقوق الأقلّيات، والترويج لتغيير سياسي اجتماعي أوسع في المملكة.

في مطلع عام ٢٠٠٢، الكاتب الشيعي (حمزة الحسن)، الذي لا يعرف الكلل والملل indefatigable,Shii writer راح يوصي العائلة المالكة بأن تكفّ قبضة الوهابيين عن السياسة وتعود الى التفاوض أو التعاقد مع الشعب. فقال محذّراً بأن الوهابية تقوم بوضع العوائق أمام الجريان السريع القاضي بتوحيد الهوية الوطنية السعودية، كما حثّ آل سعود مؤكّداً على أنهم لا يستطيعون لوحدهم مواجهة التحدّي الوهابي. لقد أيّد حمزة الحسن مشروعاً إصلاحياً يقوم على مراحل، ويشتمل على تأسيس جمعية استشارية منتخبة تضمّ رجالاً ونساءً؛ مع دعوة بإعادة تنظيم إدارة الدولة وفق نظرة

جديدة تمنح سلطات أكبر للمحافظات؛ وكذلك إصلاح النظام القضائي؛ ودعم مؤسسات المجتمع المدني؛ فضلاً عن تحديد التخصيصات في الحصة التي تستحقها العائلة المالكة من دخل الدولة (أي وارداتها)، إضافةً الى إعادة تعريف للعلاقات السعودية مع الغرب. لقد صوّرت كتابات حمزة الحسن محاولات الشيعة السعوديين في لعب دورهم السياسي جنباً الى جنب مع مؤيّدي الإصلاح الآخرين في المملكة. وهذا ما تجلّى بشكل واضح في أبريل ٢٠٠٣ أي في خضمّ سقوط نظام البعث في العراق عندما أصدر القادة الشيعة السعوديون بياناً ناشدوا فيه الشيعة في العراق على تبنّي منهج التسامح والحوار عند التعامل مع السنّة العراقيين. وفي نفس الوقت، رفع الشيعة السعوديون مذكّرة الى فخامة الأمير عبدالله، يلتمسونه فيها وضْع نهاية للتمييز الديني، وتأسيس مؤسسة أو هيئة دينية شيعية تتولّى الاشراف على شؤون المجتمع الشيعي السعودي وطرُق توظيف واستخدام الشيعة في الجيش والسلك الدبلوماسي. دعوات الشيعة هذه الهادفة للإصلاح استمرت على امتداد عام ٢٠٠٣ على الرغم من الهجمات اللفظية العنيفة على التشيّع والتي ما انفكت تُشنّ عليهم من قِبل الوهابيين[٥].

وتحت الضغط المسلّط على الملك عبدالله من داخل الوطن ومن الولايات المتحدة الأمريكية جاء إعلان الملك الداعي إلى (حوار وطني) national dialogue. وفي الفترة بين يناير ومايو ٢٠٠٢ وجّه جلالة الأمير الدعوة لأنصار الإصلاح الى جلسات حوار، متخّذاً خطوة غير مألوفة أو غير مسبوقة وهي دعوة الشيعة والنساء وضمّهم للمشاركة في

هذا الحوار. عملياً، جميع الاصلاحيين وافقوا بأن العربية السعودية يجب أن تستعيد توجيهها الاسلامي Islamic orientation (أي مركزيتها في التوجيه والإرشاد – المترجم) إلا إنهم حثّوا فخامة الأمير على كبح وتقييد السلطات الممنوحة لعلماء الدين الوهابيين. كما إنهم اقترحوا على الحكومة بأنها يجب أن تتخذّ خطوات جادّة بإتجاه تحديث العربية السعودية وتحويلها الى ملكية دستورية constitutional monarchy تعتمد على مؤسسات انتخابية، تعمل على الفصل بين السلطات، وإطلاق حرية التعبير.

استجابة لذلك، قامت الحكومة بتوسيع دَور المواطنين في إدارة الشؤون المحلية عبر انتخابات – تُصمّم على أساس إملاء نصف المقاعد في المجالس البلدية – وسوف تجرى (أي هذه الانتخابات) بين فبراير وأبريل عام ٢٠٠٥ وتضمّ في من تضمّ المحافظة الشرقية، حيث يشكّل الشيعة الأغلبية من سكان هذه المحافظة. ومع ذلك فإن النساء قد أُبعدن عن هذه الانتخابات، وإن المجالس البلدية أريد لها أن تستخدم بشكل رئيسي كطواقم أو هيئات استشارية advisory boards للمحافظين أو الحكام المعيّنين من قِبل الحكومة. في نفس الوقت قاوَم آل سعود أية مقترحات أخرى لإصلاح سياسي جدّي، مكرّرين مخاوفهم بأن هذا التغيير قد يخرج عن السيطرة spin out of control. الشك الذي نظر آل سعود من خلاله نحو الإصلاحيين كشف عن نفسه في آذار ٢٠٠٤ على أعتاب الزيارة التي قام بها وزير الخارجية الأمريكي كولن باول الى العربية السعودية، عندما قامت الحكومة باعتقال دزينة a dozen (أي درزن) من الناطقين باسم

الإصلاحيين، متهمةً إياهم بالانشقاق، أو إثارة النزاعات والانشقاقات dissention داخل المملكة في وقتٍ كانت السعودية تواجه تهديد الإرهاب.

كان هذا الإجراء الصارم crackdown بمثابة رسالة للإصلاحيين وللأمريكان أيضاً أن يتراجعوا قليلاً لتمكين العائلة السعودية الحاكمة من التقاط أنفاسها لبعض الوقت ومساعدتها على مواجهة الضغوط من أجلِ إجراء إصلاحاتٍ ذات معنى meaningful reforms. ومع ذلك، وعلى المدى الطويل فإنّ الحكومة السعودية سوف لن يكون بإمكانها تجاهل إصرار الشيعة في العراق وعزمهم على إحقاق حقهم في كسب السلطة في هذا البلد، كما لن يكون بمقدورها الإستمرار في الادّعاء أنها يجب أن تلقي القبض على أولئك الذين يثيرون الإرهاب قبل أن تفتح آفاق العملية السياسية في المملكة. إن بوادر التحوّل أصبحت ظاهرة في الأفق في المملكة العربية السعودية. إذ إنّ الأفكار الوهابية وسوء عواقب معاملة المناوئين الشيعة والمخالفين للحكومة السعودية والمجاميع الأخرى غيرهم يجري تحدّيها بشكلٍ مكشوف وبطريقة لم يكن التفكير بها وارداً قبل ١١ سبتمبر وقبل غزو الولايات المتحدة الأمريكية للعراق[٦].

وكما سنلاحظ بعد قليل، فإنّ القلق بين الشيعة الباحثين عن التغيير الديمقراطي في السعودية أصبح في الجارة البحرين، أكثر بكثير منه في السعودية لاسيما وانّ بدايات هذا القلق ترجع الى الوراء وربما الى ثلاثينات ١٩٣٠ القرن الماضي.

الحركة الدستورية في البحرين
The constitutional Movement in Bahrain

على خلاف الشيعة السعوديين الذين عكست احتجاجاتهم بالضرورة إحباطات أقلّية صغيرة مضطهدة، فإنّ شركاءهم الدينيين البحرنيين راحوا يبحثون عن سلطة لهم في الدولة في إطار حصة تعبّر عن أرجحيتهم الديموغرافية كأغلبية في سكان البحرين. فمنذ أواخر الثلاثينات ١٩٣٠، لعب البحرينيون الشيعة دوراً متنامياً في الحركة المؤيِّدة للدستور والبرلمان المنتخب في هذا البلد، ساعين لاستخدام هاتين المؤسَّستين لكبح أو تقييد السلطة المطلقة لآل خليفة. لقد تكشفت حركة عام ١٩٣٨ وتحرُّك عامي ١٩٥٤ _ ١٩٥٦ عن علاقات وروابط سياسية متنامية بين الشيعة والسنّة في البحرين لدعم الجهاز التشريعي. ومع ذلك، وفي كلتا الحالتين أو المناسبتين فإنّ الأمير البحريني (الذي كان في الفترة بين ١٩٥٤ - ١٩٥٦ مدعوماً من قِبل البريطانيين والملك السعودي) قام بتنحية التحرّكين جانباً sidelined the movement وعدم الاكتراث بهما عِبرَ خرق أو اختراق عناصرهما الشيعية والسنّية وشطرهما، وبالتالي فصلهما عن بعضهما، وكذلك عبر تحريف طلب الجميع وإبعاد البرلمان عن مساره sidetracking وصرْفه الى وجهة أخرى[٧].

جاء هذا الخرق أو الاختراق مرة أخرى عام ١٩٧٣ بعد سنتين من حصول البحرين على الاستقلال. وعلى خلاف حركة ١٩٥٤ - ١٩٥٦

الجماهيرية، كانت القوة الدافعة التي تقف خلف تقديم الدستور وإيجاد البرلمان عام ١٩٧٣ هو الحاكم نفسه الشيخ عيسى بن سلمان. نعم، كان إجراء الأمير مؤشّراً للتعاطي مع البحرينيين بمناسبة الاستقلال، وكان ملهَماً من قِبل التجربة الدستورية الكويتية التي بدأت عام ١٩٦٢. ومثلها (أي مثل تلك التجربة)، كان الهدف منها توفير القاعدة الشرعية لأرستقراطية آل خليفة والدفاع عن المنظومة القبائلية للحكومة، وليس لإيجاد مؤسسات تراقب أو تُصحّح السلطات التنفيذية للأمير.

في ديسمبر/ كانون أول ١٩٧٢ تم تأسيس مجلس دستوري أو جمعية دستورية constitutional assembly مشكّلة من ٢٢ فرداً منتخباً مع ٢٠ آخرين يجري تعيينهم. إنّ أكبر اجتماع بأعلى عدد من الناخبين، في بعض المناطق، كأن يصل الى نسبة ٩٠٪، يعني بأن ١٤ من مجموع الـ ٢٢ المنتخَبين هم من الشيعة ومعظمهم شباب ومثقفون. كما ان جميع المنتخَبين كانوا عرباً، ٣ منهم كانوا هَزموا المرشّحَين المنافِسيْن من أصل إيراني. من الـ ٢٠ المعيّنين من قِبل الحكومة (بضمنهم ١٢ وزيراً) ٧ فقط كانوا من الشيعة، الأمر الذي أوجد موازنة طائفية بين الـ ٤٢ عنصر الذين هم أعضاء الجمعية. هذا التكّتل هو الذي صوّب دستور البحرين في حزيران ١٩٧٣ ودعا إلى تشكيل برلمان، وبهذا تنتهي مهمته. الدستور عرّف البحرين على أنها (دولة) ديمقراطية وأوعد بحرية التعبير. كما إنه اشترط الفصل بين السلطات الثلاث القضائية والتشريعية والتنفيذية، ودعم حق التشريع للأمير وللبرلمان على حد سواء[٨].

تمّ تأسيس البرلمان في ديسمبر ١٩٧٣. وقد تشكّل من ٣٠ شخصية رجالية منتخبة و١٤ شخصية رجالية أيضاً معيّنة من وزراء الحكومة بمن فيهم رئيس الوزراء. وكما هو الحال مع أعضاء الهيئة، فإنّ أعضاء البرلمان السنّة والشيعة، كانوا مع استثناء قليل منتخبين من قِبل دوائرهم الانتخابية الخاصة أو جماهير أنصارهم. ظهرت هناك ثلاث مجاميع سياسية من بين الأعضاء المنتخبين: الكتلة الشعبية People's Block والكتلة الدينية Religious Block والمستقلّين. الـ ١٦ عضو المستقلّين، ضمّوا في صفوفهم التجار، والمقاولين، ومستخدمي الحكومة والصيادلة، وبائعي الأملاك والأراضي الحقيقيين. الأعضاء الـ ٨ من الكتلة الجماهيرية (الشعبية) كانوا خليطاً من السنّة والشيعة المنتخبين في مدينتي المنامة والمحرّق، واشتملت قائمتهم الانتخابية على ٤ من القوميين العرب، وبعثي واحد، وشيوعيّن، واشتراكي واحد. أعضاء هذا التكتّل كانوا يدعمون تأسيس الاتحادات العمالّية، ومعظمهم كانوا من الفعّالين أو الناشطين في إضرابات عام ١٩٦٥.

الكتلة الدينية التي ضمّت ٦ من الشيعة الذين انتُخبوا من المناطق الريفية؛ انطوت قائمتهم على ٣ من علماء الدين وصحفي (جميعهم من خريجي الحوزة الدينية في النجف)، وكذلك اثنين من المدرّسين. واحد من علماء الدين هؤلاء هو عبدالأمير الجمري، الذي سيظهر كقائد وطني في انتفاضة ١٩٩٤ – ١٩٩٩. على خلاف أعضاء الكتلة الشعبية، فإنّ أولئك في الكتلة الدينية لم يكونوا منظّمين سياسياً لحدّ قبل عام ١٩٧٣، علماً بأنهم

فازوا في الانتخابات من خلال دعم وتأثير كبار رموز الشخصيات الدينية في مناطقهم المحلية. لقد تبنّت الكتلة الدينية برنامجاً خاصاً يعارض بيع الكحول في البحرين، ويعارض اختلاط الرجال والنساء في الملأ العام، ويعارض ترخيص النوادي الشبابية التي لا تؤكّد على القيم الاسلامية. وكان ظهورها (أي ظهور هذه الكتلة) يعكس نهوض أو ظهور للاسلام كقوة سياسية بين الشيعة في الشرق الأوسط وحيث لم تكن هذه الظاهرة لها وجود منذ الستينات ١٩٦٠[٩].

الحوادث التي أعقبت تأسيس البرلمان أظهرت قدرة البحرينيين على الاتحاد أو التوحّد في محاولة للتأثير على العملية التشريعية ومراقبة سلطة الأمير. فأثناء الجزء الأكبر من عام ١٩٧٤ راح البرلمان يعمل كما كان الأمير متوقعاً. أعضاؤه يحلّفون فقط وبشكل رئيس على المذكّرات التي تُحال الى الحكومة، ويناقشون مشاريع أُنجزت توّاً؛ إذْ لم يكونوا يشاركون في (القرارات) أو وضع مسودّات القوانين. ومع ذلك فإنّ علاقة العمل هذه انتهت في ديسمبر عندما أصدر الحاكم قانوناً خاصاً يخصّ أمن الدولة ولكنْ بدون استشارة البرلمان. هذا القانون يسمح للحكومة بإصدار حكم بالسجن ثلاث سنوات وبدون محاكمة على أي شخص يُعتبر تهديداً للأمن الوطني threat to national security. طلب أعضاء البرلمان بإحالة هذا القانون للتصويب قبل وضعه موضع التنفيذ ولكنّ طلبهم تمّ تجاهله من قِبل الحكومة خشية أن يُردّ، أي لا يجري تصويبه في البرلمان. شهور عديدة من المناقشات والمفاوضات انتهت الى مأزق stalemate. بعد ذلك، وفي

تطوّر غير متوقّع، قامت الكتلتان الدينية والشعبية بصياغة مذكّرة مشتركة لمعارضة هذا القرار. هذا التحالف بين الاسلاميين والعلمانيين غيّر الموازنة بين الحكومة والبرلمان لصالح الأخير. ولكنْ ولتجنّب الهزيمة، وزراء الحكومة لم يحضروا جلسة التصويت في ١٥ يونيو/ حزيران ١٩٧٥، مجبِرين البرلمان على تأجيل أو إرجاء المسألة الى ما بعد العطلة الصيفية. في آب/ اغسطس قام الأمير بحلّ البرلمان.

خلاصة ذلك ونتيجته، إنّ الأمير تجاهل عبارة (واضحة) في الدستور تدعو إما الى انتخاب برلمان جديد في غضون شهرين، أو الدعوة لالتئام البرلمان المُحلّ لحين انتخاب برلمان جديد. وهنا، فإنّ ((الدولة)) – حسب كلمات عضو البرلمان الشيعي عبدالله المدني انقلبت ضد البرلمان وضد القيود والمحدّدات الموضوعة (أو المنصوص عليها) في الدستور[١٠].

هنالك دوافع (أو أسباب) عديدة عنّت للأمير طبعاً لكي يتخّذ قرار حلّ البرلمان. إذ كان تحركّة هذا نحو حلّ البرلمان) يُقصد منه حرمان الكتل الثلاث من البرنامج الوطني الذي قد يمكّنهم من التصرّف كقوة معارضة موحّدة وبالتالي للحصول على غطاء أكبر، والعكس صحيح مع الحكومة. كما أنّ القرار كان انتصاراً، لأولئك الذين هم داخل العائلة المالكة بزعامة رئيس الوزراء الذي كان منذ البداية معارضاً لمفهوم النظام الديمقراطي المبني على أساس الشراكة في السلطة، وفلسفة الرقابة، والموازنات، والشفافية السياسية political transpareny (وما الى ذلك). القرار عكس

كذلك الضغوط القادمة من العربية السعودية لإجهاض التجربة الدستورية خشية أن تقوم هذه التجربة بتشجيع السعوديين (أي الشارع السعودي) وتدفعه للمطالبة بإصلاحات مماثلة في المملكة. بالإضافة الى ذلك، إنّ منح حق الوجود لبرلمان ودستور، يعني أنّ الأمير قد أوجد تهديداً لراحة العائلة واستقرارها واستمراريتها. هذا ماكشفته السجالات البرلمانية حول ثلاثة مواضيع إضافةً إلى قانون أمن الدولة:

الأول: هو قانون مشروع تمّ تمريره عام ١٩٧٤ يقضي بتحديد حصة الأمير في ميزانية الدولة بستة ملايين دينار سنوياً.

الثاني: محاولة ملحّة من قِبل الكتلة الشعبية لتقديم مشروع قانون يقضي بنقل السيطرة على الأراضي وحق استثمارها من الأمير الى الدولة.

والثالث: محاولة من الكتلة الشعبية أيضاً لتقديم مشروع قانون يقضي بإنهاء الحضور العسكري الأمريكي في البحرين[١١].

نعم، إنّ ظهور برلمان يتحدى احتكار آل خليفة للسلطة لابدّ أن يقود الى حلّه من قِبل الأمير. وفقاً الى ذلك، فإنّ أمور البحرين ولأكثر من سبعة وعشرين عاماً كانت تجري بلا دستور، وبذلك فإنّ أمور البلد كانت تُسيّر بمقتضى قانون أمن الدولة لعام ١٩٧٥.

فقط، بعد انتفاضة ١٩٩٤ - ١٩٩٩، قام آل خليفة بإعادة انتاج دستور ونظام برلماني. وكان هذا التطور جزءاً من ستراتيجية تقضي بمقايضة إصلاحات ذات قبول شعبي بتحويل البحرين من إمارة الى ملكية، ومنها

الى منح المزيد من السلطات الى رئيس الدولة أي الملك. في عام ١٩٩٩ تبنّت الحكومة منهجاً وطنياً: إذ إنها راحت تتصوّر إيجاد برلمان: بمجلسيَنْ تشريعيين يتشكّل من مجموعة أعضاء منتخبين يتمتعون بسلطات تشريعية محددّة، مع طاقم من أعضاء آخرين معيّنين (أي يجري تعيينهم) بمن فيهم مسيحي واحد ويهودي واحد يلعبان دور المستشارَيْن (للملك). جميع الرجال والنساء فوق سن العشرين يُسمح لهم بالتصويت. النساء أيضاً يُسمح لهن بإدارة الدوائر والمكاتب (رغم أنْ لا واحدة منهنّ تمّ انتخابها أو نجحتْ في الانتخاب) وستّة منهنّ تمّ تعيينهن للمكتب الاستشاري.

هذه الخطوات وضعت البحرين في مقدّمة الملكيات الأخرى في الخليج الفارسي بمن فيهن الكويت حيث لا يُسمح هناك إلا للطبقة الأولى من المواطنين الذكور first class male citizens للتصويت أو وضْع أسمائهم في صناديق الاقتراع[١٢][١]. بعد أن نودي بالعقدِ الإجتماعي الجديد بين آل خليفة والشعب حاز البرنامج على دعم غامر وصل الى (٩٨,٤٪) في استفتاء وطني أجري في الرابع عشر والخامس عشر من فبراير/ شباط ٢٠٠١. التجمّع الكبير بين الشيعة أثّر على عزلة الجبهة الاسلامية لتحرير البحرين والتي فشلت بوضوح في إقناع الناس لمقاطعة الاستفتاء. ومع ذلك فإن العملية السياسية وُجّهت لها ضربة كبيرة. أيام قليلة مرّت على

---

١ – وهذا طبعاً لساعة كتابة الكاتب لهذا السطور، إذْ تمّ إشراك النساء في الانتخابات الكويتية في إنتخابات عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٨ وقد اعتُبرت هذه الخطوة قفزة سياسية نوعية في هذا البلد.

الاستفتاء، وفي تحرّك مدهش، قامت الحكومة البحرينية بتقديم تعديل، أو قراءة معدّلة لدستور عام ١٩٧٣. القراءة الجديدة (المعدّلة) هذه منحت صلاحيات تشريعية متساوية للمكتب المعيَّن والمجلس التشريعي المنتخب (كلّ منهما بأربعين عضواً) كما خُوّلت السلطة التنفيذية للملك والحكومة (أي أصبحت من صلاحيتها)[١٣].

هذا التعديل سحب السلطة من المجلس التشريعي وجعل من المستحيل لهذا الكيان أنْ يستهلّ نقاشاً تشريعياً أو برلمانياً، أو الاشراف على سياسة الحكومة. الشعور الابتدائي المتحمّس لأعضاء المعارضة مهّد الطريق للتحرّر من الوهم، دافعاً أربع مجاميع يقودها الشيعة، الى الإعلان عن مقاطعة الانتخابات التي كانت ستجري في اكتوبر ٢٠٠٢ في المجلس التشريعي. اجراؤهم هذا جاء بعد أربعة شهور فقط على إقامة التحالف الذي قاده العلماء الشيعة والتكنوقراط المهنيون (هيئة الوفاق الاسلامي الوطني) التي فازت بأغلب الأصوات في الدوائر الانتخابية أثناء الانتخابات البلدية municipal elections التي أجريت في مايو/ مايس من العام المذكور. هذه المقاطعة ساهمت في توضيح أسباب انخفاض عدد المصوّتين (حيث لم تصل حسب تقرير الحكومة الى أكثر من ٥٢٪ ودون الـ ٤٠٪ حسب تقدير المعارضة) مقارنةً بنسبة الـ ٩٠٪ في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٧٣، وكذلك صعود الاسلاميين السنّة الذين فازوا بأربعة عشر مقعداً من الواحد وعشرين من مقاعد المجلس التشريعي المنتخب.

أعضاء المعارضة الشيعية الذين يتزعمّهم عبدالأمير الجمري وعلي سلمان أدانوا الترجمة المعدّلة لدستور ١٩٧٣ مؤكّدين وبقوّة أن هذا التعديل قلّص سلطة الأعضاء المنتخبين ومكّن الملك من استخدام حق النقض veto ضد كافة التدابير والإجراءات التي قد يمررّها البرلمان. لقد وصفوا التعديل وكأنه انقلاب حكومي أسوأ من حل البرلمان عام ١٩٧٥، كما اعتبروه بمثابة إبطال أو إلغاء للعقد المبرم بين آل خليفة والشعب، فراحوا مؤكّدين التزامهم بمواصلة النضال بالوسائل السلمية. وكما هو الحال مع إصلاحات ١٩٧٣ - ١٩٧٥ فإنّ هذه الاصلاحات تعادلت مع المراسيم الملكية الخاصة التي صدرت في الفترة بين ١٩٩٩ - ٢٠٠٠، وكأنها اجراءات كرم (أي مكرُمات) من جانب الملك الذي يستطيع سحبها وقت ما يشاء وأنّى يشاء وفق إرادته[١٤].

إنّ تجربة الدستورية في البحرين أظهرت (مقاومة) الحكومات في الشرق الأوسط أو (ممانعتها!!) للمؤسسات التي يمكن أن تصوغ عملية تشريعية حقيقية قد تتوفّر على صياغة برنامج وطني ربما يقود الى معارضة منظمة ويؤدّي الى تقييد سلطة النخبة الحاكمة. إنّ إصلاحات ١٩٩٩ - ٢٠٠٠ في البحرين، شأنها شأن تلك التي تمّ تقديمها قبل ذلك بسنين قليلة في الأردن والمغرب، لم يكن يُقصد منها نقل أية سلطة حقيقية، أو سحب أية سيادة من العائلة الحاكمة الى الشعب. بل أنها بدلاً من ذلك كانت تهدف الى التعاطي مع الأزمات الشرعية بإيجاد إحساس ما وربما الإيهام بوجود اجماعٍ وطني واستقرار سياسي في هذا البلد، فيما هي تسمح

للعائلة الحاكمة بأن تبقى صاحبة اليد العليا (أي الأقوى) في شؤون الحكم والدولة[١٥].

بالاضافة الى ذلك، إنّ الاصلاحات في البحرين جاءت أو أصبحت مغايرة لقواعد اللغة المعلنة من قِبل الولايات المتحدة الأمريكية في حربها على الإرهاب في صحوة هجمات ١١ سبتمبر. وهذا ما قاد الى زيادة حضور عديد القوات العسكرية للولايات المتحدة على الجزر، الأمر الذي أثار البحرينيين واستفزّ مشاعرهم. كما إنه أدّى بآل خليفة لفرض قيود جديدة على حرية التعبير، أو حظر حق النقد الذي قد يوجّه للعائلة المالكة، وهو الأمر الذي أدى بالنخبة الحاكمة الى وصف الشيعة، الذين استمروا في الدعوة لبرلمان ذي سلطات أو صلاحيات تشريعية ورقابية وإعادة العمل بدستور ١٩٧٣، بأنهم منشقين أو انفصاليين يسعون لإثارة نزاع أهلي أو مدني في البلد. هذه التطورات هي التي رسمت آفاق التصعيد في التوتر السياسي الحاصل في البحرين منذ ٢٠٠١[١٦].

لقد تمخضّت التجربة الدستورية في البحرين عن حكومة تتمتع بشرعية محدودة جداً بين الأغلبية الشيعية لأنها (أي الحكومة) لم تكن منسجمة مع عدد المصوّتين أو الناخبين، وليست معيّنة من قِبل كيان أو تكتل. وهذا هو الذي يوضّح سبب إمساك الشيعة البحرينيين أنفاسهم في توقعاتهم لما ستؤول إليه الحصيلة السياسية في العراق. وذلك على أمل

ظهور نظام برلماني قوي يمكن أن يُعيد تعريف أو توصيف العلاقات بين الشعوب والحكومات في العالم العربي.

نعم، وكما هي قضية البحرين هذه فإنّ تجربة الشيعة في لبنان ومنذ التسعينات ١٩٩٠ ستحمل هي الأخرى دروساً مهمة للعراق الجديد، كما سنقرأ بعد قليل.

انتصار البراكماتية (الذرائيعة) في لبنان

The Victory of Pragmatism in Lebanon

بنهاية الحرب الأهلية عام ١٩٦٠، ظهر الشيعة كأكبر طائفة في لبنان، مصمّمين على إعادة ترتيب ميثاقهم مع الدولة. فكلتا الجماعتين من طائفتيهما أي أمل، والى درجة كبيرة حزب الله، راحا يستخدمان فكرة مقاومة اسرائيل لزيادة نفوذهما داخل لبنان وكسب الشرعية في العالمين العربي والاسلامي. أمل، وباستمرار كانت تصف هذه المقاومة باعتبارها التزاماً وطنياً يقع على عاتق اللبنانيين جميعهم. في خطاب له عام ١٩٨٨ وبمناسبة الذكرى العاشرة لاختفاء موسى الصدر أعلن نبيه برّي (رئيس أمل) بأن الجمهورية اللبنانية الثانية يجب أن تكون جمهورية مقاومة، مجادلاً بأن الذين يستحقون أن يكون لهم صوت أو رأي say في شؤون الدولة هم فقط المقاومون أو أولئك الذين هم جزء من المقاومة[١٧].

حزب الله، من جانبه، ذهب الى أبعد المديات التي قاربتها أمل عِبْر تمجيد وتفعيل ((ثقافة المقاومة)) culture of resistance. فإبان الثمانينات ١٩٨٠ راح حزب الله يميّز نفسه عن أمل بتصوصيف نفسه أنه رأس الحربة أو رأس الرمح spearhead في كل حركة اسلامية تسعى لتحرير ليس فقط جنوب لبنان وإنما فلسطين كذلك. ومع ذلك، ومنذ أواسط التسعينات، وبعد أن أعلن حزب الله انفتاحه على المجتمع اللبناني، وراح يرمّم الجسور (الأسوار) حتى مع المسيحيين، حوّل التنظيم اهتمامه، وبدأ يؤكّد أو يركّز على الخطاب القومي العربي والقضايا اللبنانية. كما راح أعضاؤه يقدّمون

المقاومة كخط جبهة عربي في القتال ضد اسرائيل محاولين استخدام أسطورة المقاومة لنيل المقبولية في بلدهم.

وهكذا، كان الانسحاب الاسرائيلي من جنوب لبنان في مايو ٢٠٠٠ يعدّ انتصاراً لحزب الله. مع ذلك إنّ دعم المقاومة داخل لبنان قد انخفض بعد عام ٢٠٠٠ حتى بلحاظ الجدل الدائر حول مزارع شبعة موضوعة النقاش آنذاك. بناءً على ذلك، بدّل حزب الله تأكيداته المعلنة من تحرير مناطق شبعة الى حماية لبنان، وهي فكرة مهّدت الطريق الى مفهوم الردع. هذا التحوّل عبّر عن نفسه في تعاطي حزب الله مع موضوع الانتفاضة الفلسطينية الثانية التي أندلعت عام ٢٠٠٠. إذ على الرغم من أن الحزب وفّر الأسلحة والتدريب للمقاتلين الفلسطينيين ولكنه كان حريصاً على أن لا يعرّض إنجازاته السياسية في الوطن الى خطر، ولذلك لم يذهب أعضاؤه لحدّ المشاركة في القتال داخل اسرائيل أو الضفة الغربية أو غزّة. وفي الوقت نفسه اعترف حسن نصر الله الأمين العام لحزب الله أن الحلّ الثنائي بين الدولتين two state solution أي بين اسرائيل وفلسطين إنما هو (قضية فلسطينية) (Palestinian matter[1]).

الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ ولّد غلياناً واسعاً، بلغ ذروته باغتيال رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري، الأمر الذي أطلق بالمقابل

١- رغم دقة الكاتب في تحديد الهوامش وذكْر المصادر إلا أنه هنا لم يُشر الى مصدر هذه المعلومة ومن أين استقاها مع الأسف _ المترجم.

تظاهرات جماهيرية حاشدة في لبنان في مارس ٢٠٠٣ كانت تركت أثراً كبيراً في أولويات حزب الله. نعم، إن معضلة حزب الله الرئيسية major dilemma اليوم هي ليست في حفظ صورته كرأس حربة للمقاومة اللبنانية ضد اسرائيل، وإنما في كيفية التعاطي مع التحولات الجيوسياسية الحادّة في الشرق الأوسط التي أعقبت وصول الشيعة للحكم في عراق ما بعد البعث، وكذلك الانسحاب السوري من لبنان في أبريل/ نيسان ٢٠٠٥ الذي أعقب ذلك الحدث، وكل ذلك طبعاً دون تعريض منجزات حزب الله الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك نفوذه السياسي داخل البلد للخطر. هذه المعضلة تساعد في توضيح قرار قيادات حزب الله في الاشتراك مع الحكومة اللبنانية في يوليو ٢٠٠٥، وللمرة الأولى في تأريخ التنظيم[١٨].

نعم، إنّ تغيير أولويات حزب الله كانت كشفت عن نفسها كذلك في اعتراف الحركة بأن الظروف the conditions لإقامة دولة اسلامية لا وجود لها في لبنان. وعلى خلاف قادة أمل الذين يريدون جملة وتفصيلاً تطبيق برنامج علماني، فإن أيديولوجية حزب الله إبان الثمانينات ١٩٨٠ كانت تأثّرت بشكل كبير بإيران، وراح موظّفو الحزب (أي منتسبوه – المترجم) يدْعون الى تأسيس دولة اسلامية في لبنان. ومع ذلك فإنّ فكرة دولة إسلامية في لبنان بقيت مجرّد مفهوم أو فكرة تجريدية abstraction.

في أواسط الثمانينات ١٩٨٠، كان عالم الدين محمد حسين فضل الله قد أفاد توّاً (أو صرّح أنه) من غير الوارد عملانية إقامة دولة إسلامية (أي

ان ذلك مسألة غير عملية – المترجم)، مكرراً مقولة وجود أقليّة مسيحية حقيقية في لبنان، ناهيك عن حقيقة عدم الاتفاق بين السنّة والشيعة حول معنى أو (مفهوم) دولة اسلامية [19]an Islamic state.

إنّ ذرائعية حزب الله في التعامل مع مسألة حكومة اسلامية أصبحت واضحة منذ التسعينات ١٩٩٠ عندما أقرّ حسن نصر الله بأن الاسلام السياسي الشيعي لامكان له في لبنان[١]. وإن مسألة دولة إسلامية – كما أوضح في مقابلات أجراها عام ١٩٩٥ و١٩٩٨ – تتطلّب دعم جماهيري كثيف، وهذا ببساطة لا يوجد في لبنان – . ففي غياب أغلبية كاسحة – كما قال – إنّ البديل عن ذلك هو المشاركة في السياسة اللبنانية في الوقت الذي يجب أن نبقى فلسفياً plilosophically ملزَمين بفكرة دولة اسلامية. إنّ الدرجة التي يمكن أن يُقاس بها حزب الله في الابتعاد عن فكرة الحكومة الاسلامية تبدو واضحة من خلال الهجمات التي تُشنّ على التنظيم الشيعي من قِبل الاسلاميين السنّة الذين اتّهموه بالإذعان أو الاستسلام لفكرة الدولة الوطنية في لبنان[٢][٢٠].

اذن، كيف يتصوّر الشيعة اللبنانيون لبنان الجديد؟ لقد نظر الشيعة الى لبنان ما بعد الحرب أو تصوّروه بأنه دولة نهائية وموحّدة final and

---

١– وهنا أيضاً لم يورد المؤلف مع الأسف مصدر هذه الجملة ومتى وردت، ولعلها متواترة لا أدري وأين وردت – المترجم.

٢– مقابلات جديدة مع حسن نصر الله (لبنان شعب واحد متعدّد الديانة) العهد ٦٠٢ سبتمبر ١٩٩٥ راجع الهامش المذكور في ملحق هوامش الفصل الخامس – المترجم.

unified state مع علاقة خاصة بسوريا – وهي نظرة يمكن أن تثبُت أو تبقى حتى بعد الانسحاب السوري من البلد. هاني فحص، وهو عالم دين بعقلية إصلاحية حثّ الشيعة اللبنانيين أن يُعطوا الأولوية الى هويتهم الوطنية، متواصلاً مع أعضاء من مذاهب أو طوائف أخرى، وموسّعاً دعمهم غير المشروط للدولة رغم عدم تكامل هذه الدولة بل رغم وجود نواقص كثيرة فيها. يَعتبر فحص الوحدة بين الشيعة أنفسهم بمثابة الشرط المسبق لإنجاز الوحدة الوطنية في لبنان، مناشداً كافة الجماعات بمن فيهم حزب الله لوضع حدود (أو سقف معين) لفكرة المقاومة. بعد الانسحاب الاسرائيلي عام ٢٠٠٠، راح (فحص) يحثّ الشيعة على استثمار طاقاتهم (الكامنة) كلها لتطوير وتنمية البرنامج الوطني والثقافي الذي ذهب الى ما وراء المقاومة وهدف الى جلب الاستقرار والازدهار الى لبنان. كما نصح الرجل الشيعة لأنْ يكونوا صبورين patient في سعيهم لتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية. فلقد قارن العملية بما يشبه ركوب القطار: إذ أن ساعة وصول القطار الى المحطّة ليست بنفس أهمية التأكّد من أن القطار والسكة الحديدية على ما يُرام وإنّ اتجاه الرحلة واضح ومعلوم[٢١].

ابتداءً، ورغم أن الشيعة حاولوا إلغاء النظام الطائفي اللبناني، أو القضاء عليه، علماً بأن هذا النظام هو الذي سمحَ لهم استغلال تعدديتهم (أو توظيفها) بين السكان، إلا إنهم في أواسط التسعينات تقبّلوا النظام السياسي القائم على المشاركة في السلطة وعلى معايير الرقابة والموازنة كما عُدّلت في اتّفاق الطائف. هذا التطوّر المهم يُضرب مثلاً أو يُشبّه بالنظرات

المتغيّرة لمهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الفترة بين ١٩٩٤ و٢٠٠١. ففي أواسط وأواخر الثمانينات ١٩٨٠ أيّد شمس الدين فكرة إعادة بناء لبنان كجمهورية برلمانية تعتمد التعددية الدينية -plu ralism والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. كما عارض فكرة تقسيم لبنان الى مناطق انتخابية عديدة على أساس الخطوط الطائفية. واقترح أن تُعامل الدولة بكلّها كدائرة انتخابية واحدة. رفض شمس الدين كذلك فكرة التبرير التأريخي الذي قدّمه الموارنة لتأكيد تفوّقهم أو هيمنتهم – بسبب تخوفهم من الأغلبية المسلمة – ولكنه كان راغبا، بدلاً عن ذلك، بتقديم ضمانات للمسيحيين في المشاركة السياسية، ولكنْ دون السماح لهم بالسيطرة على السلطة أو الهيمنة على سياستها كما كان الأمر في حقبة ما قبل الحرب (الأهلية). إضافة الى ذلك، أيّد شمس الدين فكرة إجراء انتخاب رئيس الجمهورية عبر اقتراع وطني قد يمكّن مسلماً لأن يصبح رئيساً للدولة، وبذلك يمكن كسر احتكار المارونيين لهذا الموقع.

بحلول عام ١٩٩٣، مع ذلك، وانحناءً أمام الضغوط السورية، وإدراكاً بأنّ أية دفعة شيعية للهيمنة السياسية يمكن أن يدفع الطوائف الأخرى لتأييد فكرة لبنان لا مركزي، تبنّى شمس الدين خطاً أو توجّهاً أكثر براكماتيةً more pragmatic line. لقد اعترف بأن المسيحيين، شأنهم شأن الأقباط في مصر، كانوا احتلوا موقعاً متميّزاً داخل المجتمع اللبناني، وبذلك لا يمكن أن يُعاملوا كمواطنين من الدرجة الثانية، وهنا بدأ شمس الدين ينظر الى لبنان كدولة ليست محكومة من قِبل دين ولا من

قِبل أيديولوجية. ومثل هذه الدولة - كما قال - يمكن أن توفّر إطاراً سياسياً ووطنياً لمواطنيها وتمكّن أعضاء من طوائف أخرى، بصرف النظر عن ميولهم الأيديولوجيةالى أنْ ينظروا لأنفسهم كلبنانيين أولاً. وهنا راح شمس الدين يناشد الشيعة على تقليل حدّةِ وكثافة intensity الطقوس الدينية المتعلّقة بإحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين مجادلاً بأنّ المشاهد الاستعراضية للدين الزائدة عن الحدّ يمكن أن تقوّض الهوية الوطنية للشيعة اللبنانيين وتُعرقل اندماجهم داخل المجتمع اللبناني. وفي وصيته حثّ شمس الدين الشيعة اللبنانيين، وكذلك الشيعة في العالم العربي الأكبر، على اعتناق الحداثة وتبنّيها، وتنمية إحساسهم الوطني national conscious-ness كلبنانيين وعراقيين وبحرينيين، والاندماج أو الانصهار و (الذوبان) في أقطارهم الخاصة blend into their respective countries[22][1].

مثله مثل شمس الدين، راح عالم الدين الشيعي اللبناني القيادي محمد حسين فضل الله يُلطّف نظراته بمرور الزمن، حتى وصل الى الإقرار بأنّ المسيحيين متجذّرين في الأرض اللبنانية والتراب اللبناني rooted in the soil of Lebanon. فضل الله يَعتبر اللهجة الوطنية (أي اللغة المحلية) والتسوية السياسية أو الحلّ الوسط compromise ضروريتان لإنجاز الوحدة الوطنية في لبنان. أثناء الثمانينات ١٩٨٠ راح فضل الله مجادلاً بأن

١- وهو ما سمّاه حينها (ضرورة التطبيع) بين الشعوب العربية والحكومات، الأمر الذي رفضه الكثيرون آنذاك، وخاصة استحالة التطبيع مع الحكومات الطاغية والمستبدّة من قبيل حكومة صدام حسين مثلاً.

مجاميع الأقليات يستحقون الوصول الى كافة مواقع السلطة باستثناء رئاسة الجمهورية. وفي السنين اللاحقة، مع ذلك، اعترف أنه من المستحيل فرض حاكم مسلم على بلد متعدّد (الأعراق والمذاهب والأديان) كلبنان. لقد قبل فضل الله روح اتفاق الطائف، الذي يقبّل تنقل السلطة بين رئيس الجمهورية الماروني ورئيس الوزراء السني والناطق الرسمي باسم البرلمان الشيعي. وبينما يرى، من وجهة نظره، بأن المسلمين لا يستطيعون الاندماج أو معانقة المسيحيين تماماً (فكرياً ودينياً) could not fully embrace one another، لكنه أعتبر ذلك مهماً لتقليل الاحتقانات السياسية بين الطوائف المختلفة، وبذلك راح يحثّ اللبنانيين على عدم رفضِ أحدهما الآخر[1].

لقد أقرّ فضل الله بأن البرلمان هو بمثابة أرضية وطنية أو منطلقاً وطنياً لجميع اللبنانيين، مشجّعاً التنافس في المناطق المختلطة mixed areas بين المرشّحين المسلمين والمسيحيين على المجالس المحلية وعلى مقاعد البرلمان. كلاهما الكاثوليك المسيحيون والشيعة – كما قال – هم لبنانيون على الرغم من أن الكاثوليك في القضايا الدينية يرجعون الى البابا وأن الشيعة يرجعون في قضاياهم الدينية أيضاً الى علماء دين في لبنان أو العراق أو إيران. فاللبنانيون – كما اختتم – يتقاسمون تراث الشرق مع

---

١ – استخدم المؤلف هنا كلمة embrace والتي تنطوي على مفاهيم عديدة منها: يعانق أو يحب أو يعتنق فكرةً أو ديناً، أو يتقبّل بسرور وما إلى ذلك للإيحاء بأن الذوبان الفكري أو الديني مسألة مستحيلة بين الطوائف اللبنانية، وبالتالي ينبغي الوقوف على قواسم مشتركة تقرّ التعددية الدينية والفكرية وعدم إلغاء الآخر والاحتكام الى الهوية الوطنية للبلد – المترجم.

ثقافته المشتركة، ولذلك فإنّ هوية لبنان الوطنية لا يمكن أن تجري التسوية حولها أو القبول بالحلول الوسط compromised عبر الدين أو المتبنيّات والترجيحات الأيديولوجية[٢٣].

إنّ التجربة الشيعية في لبنان بعد حقبة الحرب الأهلية تُشير الى انتصار الذرائعية على الراديكالية الشيعية – وهي حصيلة أو محصّلة مهمة ستكون لها تضمينات implications حتماً عند إعادة البناء السياسي للعراق (الجديد) وحيث سيحتاج الشيعة في هذا البلد وجنباً الى جنب مع بقية العراقيين الى الاتّفاق على تقاسُم السلطة وإرساء النظام الحكومي الجديد وإحلال تلك التضمينات في نظام حكم ما بعد البعث.

ثمن التحرير في العراق
The Price of Liberation in Iraq

الشيعة العراقيون، وفي تحدٍّ واضح لتوقعات الإدارة الأمريكية، لم ينتفضوا ضد صدام حسين أثناء الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ وتبنّوا بدلاً من ذلك طريقة (انتظر وراقب) wait – and – see approach أو (قِف وتطلّعْ). هذا الموقف عكس الهوية الوطنية لشيعة العراق وإحساسهم بأنهم قد تمّت خيانتهم من قِبل الأمريكان عام ١٩٩١ عندما قام جورج دبل يو بوش (الأب) George H. W. Bush بتحريض العراقيين على الثورة ضدّ صدام ولكنه تخلّى عنهم بعد ذلك، ممكّناً الزعيم العراقي (أي صدام) من سحق الانتفاضة وإجهاضها (آنـذاك). وبينما كان العراقيون يتطلّعون لانهيار البعث، بل يتوقعون ذلك، فإنّ الشيعة العراقيين كانوا معنيّين كذلك برسم صورتهم their image الجديدة في العالم العربي المحكوم بأغلبيته من قِبل السنّة، ساعين (أي الشيعة) لأن يتجنبوا الاتهامات التي يمكن أن تُثار ضدهم، والمشابِهة لتلك التي أثيرت أو وُجّهت لهم فعلاً عام ١٩٩١، ولا سيما تلك التي تقول بأنهم طابور خامس إيراني an Iranion fifth column داخل العراق وإنهم يتعاونون مع القوى الغربية. الغزو الأمريكي وضع الشيعة في موضع حرج لا يُحسدون عليه في كونهم مُلزمين باختيار خيار واحد (من خيارين لا ثالث لهما – المترجم) وهو إما مسلم سنّي ظالم، أو

غازي مسيحي أجنبي foreign Christian invader. وأثناء آذار – نيسان ٢٠٠٣ اختار الشيعة فكرة التريّث واللاموقف inaction[١].

ازدواجية الشيعة، أو موقفهم المتناقض هذا كان واضحاً من خلال المشاهد والصور التي عكسها العراقيون المهلّلون والمبتهجون jubilant، الذين كانوا محتفلين بتحريرهم (أو تحرير بلدهم) في حيّ شيعي متواضع ببغداد، وهو مدينة صدام، التي تُسمى الآن مدينة الصدر. نعم، الشيعة كانوا منزعجين وهم يشاهدون الجنود الأمريكان على تراب العراق، معتبرين ذلك إهانة affront للكرامة العراقية أو للشرف العراقي Iraqi's honor، وكانوا خجلين ashamed بأن القوى الغربية (مع الأسف)، وليس العراقيين، هي التي قلبت نظام الحكم أو أطاحت به. فاضل الشاني، شاب شيعي من الحلة جنوب بغداد أو جنوب العراق رسم صورة تعبّر عن رؤية العديد من شركائه الدينيين، مصوّراً رؤيته هذه حول حصيلة الحرب بقوله: لقد بعنا وطننا ، قال ذلك الى مراسل صحيفة نيويورك تايمر، وأضاف: من أجل أن نتخلّص من صدام حسين[٢٤][٢].

١– لا أدري، لعل الشيعة استحضروا هنا المقولة الشهيرة المنسوبة لإبن طاووس أو للإمام الشاطبي والتي مفادها جاء جواباً على سؤال يقول: أيهما أفضل؟ المسلم الظالم أم الكافر العادل؟ فكان جواب المذكورَيْن: بل الكافر العادل – لأن المسلم الظالم له إسلامه وعلينا ظلمه، بينما الكافر العادل عليه كفره ولنا عدله – هذا إذا كان الغازي كافراً وعادلاً بطبيعة الحال – المترجم.

٢– NYT. 1 حزيران ٢٠٠٣... الحياة ٢٢ نيسان/أبريل ٢٠٠٣، السقوط الآخر لبغداد: مَنْ سرق تمثال محسن السعدون؟ الحياة ١٦ يوليو ٢٠٠٣، راجع الهامش المذكور في ملحق الهوامش – المترجم.

شيعة العراق كانوا حذرين كذلك من الأهداف الأمريكية الطويلة المدى في العراق. ولكن الاحتلال الأمريكي أجبرهم على إعادة تعريف صورتهم الشخصية وعرْضها، وتحديداً علاقاتهم مع القوة الأجنبية. أثنتان وثمانون سنة من الهيمنة السنّية أدّتْ بالأغلبية الشيعية بل دفعتهم الى تبنّي ذهنية الجماعة الأقلّية، كما يظهر من توسّلاتهم في طلب الحماية الدولية أثناء القمع البعثي لانتفاضة ١٩٩١ [٢٥][١].

على نقيض ذلك، كان انهيار نظام البعث قد أعاد الطاقة الى الشيعة ونشّطهم، فراحوا يبحثون عن تحويل أغلبيتهم الديموغرافية أو جعلها قوة سياسية. هذا التحوّل يوضّح دعمهم الصامت أو غير المعلن في المراحل الأولى، للاحتلال الأمريكي. وعلى النقيض أيضاً من التمرّد السنّي المميت في وسط العراق الذي ابتدأ في صيف ٢٠٠٣. قيل حينها إنّ مدينة الصدر آنذاك كانت أكثر المناطق أمناً في بغداد بالنسبة للجنود الأمريكان.

وبينما دعا علماء الدين السنّة للثورة والتمرّد، لم يُعلن علماء الدين الشيعة المجتهدين الكبار الجهاد ضد المحتلّين. وفي الحقيقة، إنّ زعماء الشيعة عموماً أبدوا رضاهم أو ارتياحهم their goodwill تجاه الأمريكان بل راحوا يتجاهلون اتّهامات زملائهم العراقيين بأنهم لم يكونوا جزءاً من

---

١ – مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، أزمة شيعة العراق (لندن23 (n. d ، ٤٢ – ٤٤، راجع الهامش المذكور في ملحق الهوامش – المترجم.

المقاومة (٢٦)[1]. فبينما كان عبدالمجيد نوري، أحد علماء الدين في الفلوجة يؤكّد بأن الكفار ليس لديهم الحق في تخفيف الظلم relieve the oppression عن المؤمنين تجاوز عبدالرحمن الشويلي، قرينه في المرتبة وهو إمام جامع الحكمة الشيعي في مدينة الصدر الى أبعد من ذلك، بحيث راح يقول بأنه سوف يعمل مع سلطة التحالف المؤقّتة من أجل خدمة الشعب العراقي. ابراهيم المطيري، الأمين العام لمنظمة العمل الاسلامي كرّر أقوال الشويلي وأكّد بأن جماعته عارضوا الجهاد ضد الأمريكان. خضير جعفر، من حزب الدعوة الاسلامية (أصبح وزير التربية في ما بعد) ذهب الى أبعد من ذلك قائلاً: إننا لا نُريد للأمريكان أن ينسحبوا وهذا ما أدلى به الى صحيفة الحياة العربية، مضيفاً إننا نريد من الأمريكان أن يساعدوننا من أجل بناء مؤسساتنا العراقية (٢٧)[2].

ومع ذلك، الشيعة لم يتّفقوا على كيفية مشاغلة الأمريكان أو التعاطي معهم، ولا على الاستراتيجية التي يجب أتّباعها لكسب السلطة السياسية. وبهذا فإن عالِم الدين الشاب المهيّج firebrand مقتدى الصدر نظر الى مجلس

١- حازم الأمين، مدينة بلد الشيعية تتنصّل من مقاومة الاحتلال، والضلوعية السنّية أيام صعبة، الحياة، ١٥ حزيران/يونيو ٢٠٠٣؛ محمد باقر الحكيم يعارض العنف ضد قوات الاحتلال، الحياة، ٢٧ يونيو ٢٠٠٣ ... ومصادر أخرى في هذا الهامش راجعها في ملحق الهوامش – المترجم.

٢- حزب الدعوة – تنظيم الداخل: الأمريكيون أزهقوا الباطل وعليهم إحقاق الحق، الحياة ١٥ يوليو ٢٠٠٣؛ مستعار، منظمة العمل الإسلامي: نموذج الانقسام المناطقي للمرجعية، راجع تفاصيل الهامش المذكور.

الحكم الانتقالي الذي تمّ تعيينه في يوليو/ تموز ٢٠٠٣ باعتباره كياناً غير شرعي وغير تمثيلي وقد تلّوث بتعامله مع قوى أجنبية، ودعا (أي مقتدى) بدلاً عن ذلك الى انتخابات تقود الى إقامة حكومة إسلامية شعبية popular Islamic government. ولكنّ أو التسليم نداءاته لإجراء تظاهرات لصالح حكومته المقترحة لم تجتذب إلا آلاف قليلة من المؤيّدين، الأمر الذي أجبر الصدر على الإذعان بأن العراقيين لم يكونوا مهيّأين لتقبّل الفكرة بعد. على خلاف ذلك، أبدى الأساتذة الكبار المجتهدين بزعامة علي السيستاني استحسانهم الصامت للمجلس (أي مجلس الحكم) ممهّدين الطريق أمام الشيعة للاشتراك في هذه المؤسسة أو التشكيلة السياسية العراقية، وذلك عبر الاشتراك في المجلس المذكور (وكذلك في الحكومة العراقية المؤقتة المعيّنة في حزيران ٢٠٠٤).

نعم، لقد تناقض الزعماء الشيعة مع المنهج الذي سبق أن أتّخذوه في العشرينات ١٩٢٠، وبالأحرى الذي اتُخذ من قِبل شركائهم الدينيين الذين اتّبعوا فتاوى المجتهدين آنذاك ورفضوا الدخول في وظائف الدولة أو العمل تحت حكم البريطانيين. هذا التحرك (الجديد) (أي الاشتراك في المجلس والحكومة المؤقتة) أظهر تصميم الشيعة (هذه المرة) على عدم تكرار أخطاء الماضي. كما أظهر رغبتهم على تبنّي الذرائعية البراكماتية كشرط غير مسبوق لقيادة العراق الجديد[٢٨][١].

١– إسحاق نقاش، شيعة العراق، الطبعة الثانية (برنستون ٢٠٠٣) ١٠٨ – ١١١؛ مؤسسة الخوئي، أزمة شيعة العراق، ٤٦ – ٤٧؛ مقتدى الصدر يدعو الى تشكيل مجلس شعبي:

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الهوّة الكبيرة في التوقّعات، والانفعالات المتفاقمة بسبب الأخطاء الاستراتيجية الأمريكية التي أُرتُكبت في إدارة العراق، ساقت الأمور لدى كلٍّ من الشيعة والأمريكان على الابتعاد عن بعضهما أكثر فأكثر. كان الشيعة يتوقّعون بأنّ الأمريكان قادرون على توفير الأمن لهم، وتزويدهم بالطعام، والماء، والكهرباء، والوظائف، وبعدها سحب قواتهم من المدن، وعدم الوقوف حجر عثرة أمام رهانهم للوصول الى السلطة. ولكنّ إدارة بوش لم تتّخذ الخطوات الضرورية اللازمة لإرساء النظام وتحسين الوضع الاقتصادي المتعلّق بحياة الناس، كما إنها (أي هذه الإدارة) راحت تتخذ خطوات خاصة بها لإدارة الأمور في العراق.

نعم، إنّ التشويه المستديم أو التعويق المتعمّد mayhem[1] الذي أعقب الغزو، وكذلك القرار التأريخي الخاطئ ill – fated في تفكيك الجيش العراقي كلّها كانت أسباباً في تعويق جهود إعادة الإعمار والبناء – بالإضافة الى تحطيم المصداقية الأمريكية في البلد. فبينما كانت الاجراءات الكاسحة ((لاجتثاث البعث) عام ٢٠٠٣ تدعم موقف الشيعة، إلا أنّ الانقلاب عليها (أي على هذه الإجـراءات) عام ٢٠٠٤ جعل الشيعة يعتقدون بأن الولايات المتحدة الأمريكية كانت تهدف إلى إعادة البعثيين

قوات بدر جاءت من الخارج ولا تمثّل الشعب، الحياة ٢٧ يوليو ٢٠٠٣ – وتفاصيل أخرى يمكن مراجعتها في الهامش المذكور – المترجم.

١– كلمة .mayhem هذه كما جاءت في قاموس المورد الكبير تعني تشـويه الشـخص ببتر أحد أعضائـه وإقعاده وتعطيله أي إعاقته. كمـا إنها تعني الأذى أو الضرر المتعمد أي الإيذاء والإضرار، راجع القاموس المذكور – المترجم.

مرة أخرى الى السلطة؛ كما إن القرار العسكري الأمريكي في أبريل/ نيسان الذي منح مهمة إدارة مدينة الفلوجة الى ضباط حرس جمهوري سابقين عزّز مخاوف الشيعة هذه وزاد من هواجسهم (تجاه أمريكا ونواياها المبيّتة للعراق). وفي نفس الوقت، كانت التفجيرات في المدن المقدّسة كالنجف وكربلاء والكاظمين، وكذلك اغتيال عشرات السياسيين من الزعماء الشيعة وقادَتِهم في الفترة بين ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ مثل محمد باقر الحكيم، وعقيلة الهاشمي، وعزّ الدين سليم، كلّها وضعت الشيعة على الحافة، وأشعرتْهم بأن أمريكا غير قادرة على حمايتهم من الهجمات التي يشنّها عليهم مقاتلون محسوبون على خصومهم السنّة. بالإضافة الى ذلك، إنّ الشيعة استشاطوا غضباً بسبب فكرة الدستور المؤقّت المدعوم أميركياً (أي قانون الادارة الانتقالية الذي نودي به كمشروع قانون للحقوق) الذي أُعلن فيه بأن العراق دولة فيدرالية بدون تعريف للفيدرالية ومحتواها أو معناها، وقد منح حق الفيتو للأقليات[1]. مقتدى الصدر اعتبر التوقيع على هذه الوثيقة أو هذا القانون في مارس ٢٠٠٤ من قِبل مجلس الحكم بمثابة خيانة للعراق. آية الله محمد تقي المدرّسي في كربلاء وصفه بأنه قنبلة موقوتة ويمكن أن يُشعل حرباً أهلية في أية لحظة، فيما حذّر آية الله العظمى علي

١- وكان ممـا جـاء في هذا القانون مثـلاً أن الادارة الفيدرالية وقوانين أخرى لا يجوز تنفيذها إذا تـمّ رفضهـا من قبل أغلبية ثلثي أية محافظتين أو ثلاثة من محافظات القطر وهو ما قد يعطّل معظم القوانين إن لم نقل جميعها - المترجم.

السيستاني مجلس الأمن والأمم المتحدة من ذلك مشيراً الى عواقب خطيرة إذا تمّت المصادقة عليه[٢٩][١].

إنّ الدستور المؤقّت حمل بصمات أو دمغات hallmark المندوب بول بريمر الثالث رئيس موظفي الادارة الأمريكية في العراق الذي أمسك مقود السياسة بقوة حتى يوم رحيله في حزيران ٢٠٠٤، ولم يسمح إلا نادراً بأي تدخّل أو إضافة من العراقيين، مُبعداً العديد من الشيعة بل عازلاً أو منفّراً لهم alienating many Shiis. مثال على ذلك هو نمط أو أسلوب تعامل بريمر (الفظّ) في محاولته إجبار مجلس الحكم على اختيار عدنان الباججي كرئيس مؤقّت للعراق بدل غازي الياور، والذي روته رجاء الخزاعي إحدى عضوات المجلس بقولها:

دخل بريمر الى الغرفة عندما كنّا مستعدّين للتصويت للياور، فأخبرنا قائلاً: (انكم لا تمثّلون الشعب العراقي) فصُعقتُ لذلك (أي لتلك الإهانة – المترجم)، فعضوان من هذا المجلس تمّ اغتيالهم. وجميعنا استلم رسائل تهديد بالموت، والسيد بريمر يقول لنا إنكم لا تمثّلون العراقيين!! لقد استخدَمَنا بشكل سيّء، وها هو الآن انتهى من عندنا، سوف يرمينا بعيداً. لقد تعوّدتُ أن أقول إني سوف أبكي عندما يغادر السيد بريمر العراق.

---

١ – الشيعة يفتلون عضلاتهم حتى عندما ينوحون ويبكون ، بعد اغتيال العلماء: خوف على المستقبل NTY 1 – 2 سبتمبر ٢٠٠٣؛ ما هو الذي جرى خطأ في العراق؟ FA 83 (سبتمبر/اكتوبر ٢٠٠٤) ٣٤ – ٥٦، تامّل في هذا العبارات وتفاصيل أخرى، يمكن مراجعتها في الهامش المذكور – المترجم.

ولكني ليس كذلك الآن، إذْ لم أعُد أهتم به. إنني سوف لا أفتقده I will not miss him[30] (راجع الهامش المذكور – المترجم).

من المحتمل أن يكون الشيعة العراقيون يتذكّرون أو يتصوّرون بريمر كرمزٍ من رموز القمع والإضطهاد الذين مثّلوا الولايات المتحدة، كما تصوّر أو صوّر الشيعة البحرينيون جارلس بيلكريف – المار الذكر – يوم كان ذلك الرجل المستشار البريطاني الأكثر قوة بالنسبة لأمير البحرين.

ومع ذلك، وفوق الذي جرى، فقد كانت محاولة الولايات المتحدة في تنحية أو تهميش الاسلاميين الشيعة بمن فيهم الرموز الدينية والسياسية هي التي دفعت الشيعة العراقيين الى اتّخاذ مواقف راديكالية، وقادَتْهم الى التمرّدَيْن اللذين قادهما مقتدى الصدر أثناء شهري أبريل/ نيسان وأغسطس/ آب من عام ٢٠٠٤. الاقتراعات والانتخابات التي تمّت رعايتها من قِبل سلطة التحالف المحلية أثناء العامين ٢٠٠٣ – ٢٠٠٤ أظهرت وبقوة الدعم الشيعي العراقي الكاسح لآية الله العظمى علي السيستاني، ولا سيما ذاك الذي استُحصل من قِبل مقتدى الصدر، ومن ثم ابراهيم الجعفري وعادل عبدالمهدي من حزب الدعوة الاسلامية والمجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق على التعاقب. ومع ذلك، كانت واشنطن بطيئة في التعاطي بانسجام أو تناغم مع قوة السيستاني الخفية وراحت تضع معوّقات وموانع أمام مطاليبه في انتخابات حرّة مباشرة لجمعية وطنية تقوم بتعيين الحكومة وكتابة الدستور – مطاليب كلها ديمقراطية وتعكس

تطلّعات وآمال جمهور السيستاني وأنصاره في العراق. كما فشلت واشنطن في الاعتراف أو الإقرار بالشعبية أو الجماهيرية أو المحبوبية المتنامية للصدر Sadr's growing popularity، ولم تسمح لأتباعه الذين ينحدر معظمهم من المدن الشيعية الفقيرة، في الاشتراك في العملية السياسية مبكراً وذلك من أجل تسكين mitigate الحركية الراديكالية أو تلطيفها وتخفيفها. لقد تمّ التنكّر لحركة الصدر، ولم يُسمح لها بمقعد في مجلس الحكم المعيّن من قبل بريمر في يوليو ٢٠٠٣ (وهو إجراء تمّ دعمه من قبل المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق، الخصم الشيعي الرئيس للصدر)، الأمر الذي حدا بالصدر أن يرفض المجلس (أي مجلس الحكم) ويعتبره كياناً غير تمثيلي (للعراقيين)، وهذا ما وضع الصدر والأمريكان في مسارٍ تصادمي colli- sion course واضح.

الذي جعل الأمور أكثر سوءاً (أي زاد في الطين بلّة – المترجم) هو تعيين أياد علاوي (وهو بعثي شيعي سابق وله علاقات وثيقة مع وكالة المخابرات الأمريكية CIA) في منصب رئيس الوزراء المؤقّت في حزيران ٢٠٠٤، وكان الهدف منه (أي من هذا التعيين) أو في جزء منه تهميش الدعوة والمجلس الأعلى، وهما أكبر حزبين شيعيين عراقيين، وهو الأمر الذي جعل الاسلاميين الشيعة العراقيين يستنتجون بأن الولايات المتحدة الأمريكية كانت تستهدف (النيل منهم ومن) إرادتهم السياسية. أولئك الذين حول الصدر بدأوا يقارنون أمريكا بصدام حسين، وراحوا يتّهمونها بأنها ضد الشيعة وإنها مناهضة لهم[٣١].

في بلاغاته الرسمية للمتمردّين التابعين له، لم يول الصدر اهتماماً للهموم الخاصة لحركته[1]). وإنما راح يتحدث عن المزاج العام للشرائح الأكبر للمجتمع العراقي التي بدأت تفقد ثقتها بالولايات المتحدة الأمريكية. باكراً ومنذ أوائل نوفمبر ٢٠٠٣ تم تسريب تقرير صادر عن CIA الى دور النشر يحكي عن أن الشيعة العراقيين سوف يشاركون عناصر من الأقلّية السنّية في تنفيذ هجمات مسلّحة ضد القوات الأمريكية. في الشهور التي سبقت التمرّد الأول بين أبريل ومايو ٢٠٠٤ جعل الصدر من نفسه قائداً لحركة مدعومة داخياً Grassroots movementمع مليشيا خاصة بها وهي جيش المهدي، معلناً بأن هذه المليشيا هي الجناح العسكري للزعامة الدينية، أي المرجعية. مَثَله مثل والده محمد صادق الصدر الذي تحدّثنا عنه في الفصل الثالث، زعم مقتدى الصدر بأنه يمثّل الاتّجاه الناطق في حوزة النجف أو ما سمّاه (الحوزة الناطقة أو الفاعلة) معترضاً ومحتجاً على صمت العلماء الكبار. أتباع مقتدى الصدر شنّوا هجوماً عسكرياً عنيفاً للسيطرة على مساجد الشيعة والأموال التي تردها متنمّرين على خصومهم bullying their rivals مؤسّسين محاكم آداب دينية وشرعية لمقاضاة معارضيهم. وفي إهانة (مبطنة طبعاً) للسيستاني راح هؤلاء يسلّطون الضوء على خلفية الصدر العربية قبال أصول السيستاني الايرانية، مجادلين بأن الشخص العراقي وحده هو الذي يمكن أن يقود شيعة العراق. وفي

١- يصف الكاتب التيار الصدري في عموم كتابه بالحركة movement وليس التيار كما يُسمى في العراق، ولا أدري لماذا – كما ستقرأ – المترجم.

نفس الوقت راحوا يشيرون الى الصدر بأنه (حسن نصر الله العراق) أي بمثابة الأمين العام لحزب الله لبنان حسن نصر الله، مُبدين جاهزيةً متنامية واستعداداً كاملاً لمواجهة القوات العسكرية الأمريكية. إنّ الشعب يشتعل هذا ما قاله أحد أعوان الصدر الى مراسل الواشنطن بوست، مضيفاً: لقد تغلّبنا على مخاوفنا. لقد بلغنا المرحلة التي بدأ الآخرون يَرهبوننا أو يُذعَرون منّا[٣٢][١].

شكّلت فاعلية الصدر ونشاطاته تحدّياً مباشراً للمنهجية المسالمة أو غير المواجهة nonconfrontational approach للقياديين الدينيين الكبار بزعامة السيستاني ملزمةً رجل الدين الأكبر لأنْ يصبح أكثر انهماكاً وفاعليةً (في السياسة طبعاً – المترجم) خشية أن يفقد تأييده بين الشيعة العراقيين أولاً ولكي يؤلّف الصدر tame (من ألفة) أو يروّضه ثانياً. كان للسيستاني حساسية ومعرفة دقيقة بتأريخ العراق، وكان يعرف بأن الشيعة العراقيين كانوا ساخطين على الزعماء الدينيين الذين منعوهم (أي حرّموا عليهم) المشاركة في الانتخابات وقبول المواقع الحكومية في أعقاب ثورة العشرين ضد البريطانيين في عشرينات القرن الماضي. ففي مقابلة مع الزعماء العشائريين في النجف في يناير/ كانون ثاني ٢٠٠٤ سمّى السيستاني هؤلاء الزعماء بأنهم سليلو descendants تلك الثورة، مضيفاً بأن الانتخابات –

١– حازم الأمين، مقتدى الصدر وجديد العراق، الحياة ١٨ يونيو ٢٠٠٣؛ الشيعة يخططون لتعويق خطة أمريكا، wp 29 مارس/آذار ٢٠٠٤، ومصادر أخرى، راجع الهوامش – المترجم.

كما قال – هي الطريق الوحيد الذي يجعل من أصواتهم مسموعة أو مصغيٌّ إليها. وعلى الرغم من عدم استحسان السيستاني للتكتيك الذي استخدمه الصدر، إلا إنه مع ذلك كان واعٍ أو مدرك لشعبية (الصدر) أو محبوبيته popularity في العراق فراح متعاطفاً مع أحزان أتباعه وآلامهم الاجتماعية والاقتصادية.

بالإضافة الى ذلك، كان السيستاني يُدرك أهمية الاحتفاظ أو استبقاء جيش المهدي التابع للصدر لمواجهة الميلشيات الأخرى في البلد والتي رفضت إلقاء السلاح، واعتبار هذا الجيش عنصر موازنة ضد المتمرّدين السنّة والجهاديين الأجانب foreign jihadists المصمّمين على الوقوف ضد الشيعة ونهوضهم وتطلّعهم نحو السلطة. لذلك فإنه لم يُصادق (أو لم يجوّز) نزع سلاح جيش المهدي؛ وبدلاً من ذلك، لقد وقى shielded بل دافع عن العالِم الديني الشاب أثناء تمرّدَيْه أمام كلّ من القوة العسكرية للولايات المتحدة، وكذلك أمام رئيس الوزراء العراقي المؤقت الأسبق أياد علاوي الذي حرص أن يُدمّر ميلشيا الصدر على أمل تقويض جماهيريته وإضعافه سياسياً[٣٣](١).

لقد أشّر التمرّدان الى نقطة دقيقة أو مقْلب حساس tipping point في العلاقات الشيعية – الأمريكية، في داخل العراق وخارجه على حدّ

١– حليم الأعرجي (أو حالم halim الأعرجي)، شيخ مشايخ بني زريج في الرميثة: السيستاني دعا الى مقاومة الاحتلال، الحياة ١٨ يناير ٢٠٠٤؛ مجهول سكوت آية الله السيستاني يسبّب انقساماً بين الشيعة: موقع الكتروني، راجع الهامش المذكور – المترجم.

سواء، وهدّدا بإحداث نزاع داخلي شيعي شيعي (أي داخل المجتمع الشيعي العراقي الواحد). وكلّما تصاعدت خطابات الصدر النقدية وبشكل مطّرد لأمريكا ومجلس الحكم وأخيراً للحكومة المؤقتة، كان القادة الأمريكان والسياسيون العراقيون يحاولون البحث عن مخرج لحسم النزاع المثير للجدل show down مع عالم الدين هذا (أي مقتدى الصدر). سلطة الائتلاف المؤقّتة استفزّت التمرّد الأول في أبريل - مايو ٢٠٠٤ عبر إغلاق جريدة الصدر (الحوزة)[١]. وبعد ذلك، وفي حزيران، وقبل فترة قصيرة من رحيله عن العراق وقّع بريمر بياناً خاصاً حرّم فيه على أعضاء المليشيا غير الشرعية من تسنّم أي موقع سياسي إلاّ بعد ثلاث سنوات من إنهاء عضويتهم في التنظيم، ساعياً بذلك الى سدّ الطريق أمام حركة الصدر في محاولتها النضال للحصول على موقع نيابي في انتخابات يناير ٢٠٠٥ التي كان مزمع إجراؤها لانتخاب جمعية وطنية انتقالية.

إن توقيت نزاع أغسطس وجعْل مكانه حول ضريح علي في النجف - وهو مكان يحتلّ اهتمام المجتمعات الشيعية الدينية في كل العالم باعتباره المكان الأكثر حساسية (لديهم) كان بالتأكيد بسبب هفوات وسقطات التشكيلة العسكرية الأمريكية في العراق[٣٤]. تلك المواجهات التي دمّرت حائر المرقد والمقبرة المجاورة له ووجّهت ضربة قوية لاقتصاد النجف الذي يعتمد على الزيارة (أو مواسم الزيارة) سبّبت إدانات لأمريكا من قِبل الشيعة حول العالم، بمن فيهم حزب الله (لبنان) وعالم الدين اللبناني

١ـ لم يُشِر المؤلف هنا الى سبب إقدام سلطة الائتلاف على إغلاق هذه الجريدة ـ المترجم.

محمد حسين فضل الله. إذْ كان حزب الله قد أوجد له حضوراً صغيراً واضحاً في عراق ما بعد الحرب، ولكنْ، ووفق تقارير أجهزة المخابرات الأمريكية إنّ عناصره لم يشتركوا مع القوات الشيعية العراقية أثناء التمرّد الأول، وخلاف ذلك، وبسبب الهجمات الأمريكية على الضريح أثناء اندلاع التمرّد الثاني، أعلن حزب الله دعمه للمتمردين الشيعة العراقيين. ونفس الشيء حصل في أبريل ٢٠٠٤ عندما راح فضل الله يحثّ الشيعة العراقيين على ضبط أنفسهم، ولكنه في آب/ أغسطس راح يدعو لإنهاء الحياد الشيعي Shii neutralism داعياً جميع المسلمين الى (طرد المحتلّين من العراق بكافة الوسائل الممكنة)[٣٥](١).

في داخل المجتمع الشيعي مثّل المتمردون صورة النضال الذي سيرسم الاتجاه السياسي للعراق الجديد. إنّ معركة الثلاثة أسابيع في النجف في أغسطس تطوّرت الى لعبة شفير الهاوية brinkmanship بين علاوي والصدر. فرئيس الوزراء المؤقت المدعوم من قِبل الأمريكان كان بحاجة الى نصر لبناء سلطته في العراق. لقد كان يُريد إهانة الصدر وإذلاله، وسحق المليشيا التابعة له، وبعدها يذهب الى بؤر المقاومة في المناطق السنّية. ولكنّ الصدر، من جانبه رفض الفكرة القائلة بأن حركته يمكن أنْ

---

١ – وحيد تاجة، لقاء مع سماحة السيد محمد حسين فضل الله، الثورة ٨ أبريل ٢٠٠٤ موقع الكتروني؛ مستعار، الصدر مستعدّ للتفاوض حول الانسحاب، وعلاوي يطالبه بإعلانه رضوخه شخصياً، الحياة ٨ أغسطس ٢٠٠٤؛ مستعار، المارينز يحاصرون الصدر في مسجد الإمام علي ومائة قتيل في غارات على الكوت، الحياة ١٣ أغسطس ٢٠٠٤، ومصادر أخرى، راجع الهامش المذكور – المترجم.

تُنحّى جانباً لصالح المنفيّين السابقين من أمثال علاوي الذي كان بحاجة الى قاعدة اجتماعية عريضة في العراق مستبعداً بالأصل فكرة أن مستقبل العراق السياسي يمكن أن يُصمّم تحت المظلة العسكرية الأمريكية. ولذلك تراه (أي الصدر) رفع سقف رهاناته (وتحدّيه) فاسحاً المجال أمام أتباعه لإحراق أنابيب نفط قرب البصرة، وأكثر من ذلك مهدّداً بفصل الجنوب الشيعي عن العراق.

في خضمّ هذا الحدث، أو ما سُمي نزاع البوكر السياسي وكشف الأوراق show down في أغسطس، تقوّضت فرص علاوي في الحصول على الشرعية في عيون الشيعة، محوّلاً الصدر الى بطل عراقي وطني an Iraqi nationalist hero كادّ أن يمزّق الصفّ الشيعي ويفصله عن بعضه البعض. نعم، إنها كانت حكمة السيستاني السياسية وفطنته التي استطاعت تفادي انهيار كامل للعلاقات بين الشيعة والولايات المتحدة الأمريكية ودعوته الشيعة للتركيز على الانتخابات المزمع اجراؤها قريباً[٣٦](١).

نعم، إنّ نزاع أغسطس بين أمريكا والصدر غبّش على الخلافات الحقيقية بين التمرّد الشيعي Shii rebellion المتمركز في النجف، والعصيان السنّي Sunni insurgence المتمركز في الفلوجة(٢). قرار واشنطن في أبريل

١– مستعار، معارك طاحنة في النجف ووقف ضخّ نفط البصرة، وأنصار الصدر يلوّحون بانفصال (أو فصل) إقليم الجنوب، الحياة ١٠ اغسطس ٢٠٠٤. راجع المصدر المذكور في ملحق الهوامش مفصلاً – المترجم.

٢– لا أدري هنا لماذا تعمّد الكاتب اختيار هاتين الصفتين أي rebellion و insurgence في

٢٠٠٤ بتسليم الفلوجة بأيدي ضباط سابقين في الحرس الجمهوري البعثي فشلَ في تهدئة المدينة، بل حولّها الى ملاذ آمن للبعثيين السابقين والمتطرّفين الاسلاميين السنّة الذين كان معظمهم عراقيون وبينهم بعض الجهاديين الأجانب. في أغسطس/آب غطّى المقاتلون الاسلاميون على العناصر البعثية العلمانية وقاموا بتأسيس ما سمّوه مجلس المدينة أو (المحاربون المقدسون) holy warriors الذين يعملون متحالفين ومتآزرين مع مقاتلي تنظيم الوحدة والجهاد لأبي مصعب الزرقاوي الأردني الذي لديه علاقات مع تنظيم القاعدة.

أصبحت الفلوجة بؤرةً hub أو ملاذاً ومركزاً لمقاتلي المقاومة السنّية العراقيين وغيرهم من الإرهابيين الذين راحوا مصمّمين على تعويق جهود مشاريع إعادة إعمار المدينة، ومُصرّين على طرد الغربيين من العراق، وقتْل العراقيين الذين يتعاونون مع الولايات المتحدة، سادّين الطريق أمام أي احتمال لنهوض الشيعة ووصولهم الى السلطة.

بحلول نوفمبر/تشرين ثاني تنامت قوة الجزء المركزي الصلب للمتمردين السنّة، وراح هذا الجزء ينتفخ بمرور الأيام حتى صار أكثر من عشرين ألفاً، فاندلعت ثورة (عارمة) لتمتد من الفلوجة الى طوق المدن في وسط وغرب وشمال العراق بما فيها الرمادي والموصل. كان

توصيف الحالتين الشيعية والسنّية وموقفيهما من الاحتلال مع إن الثانية تعني التمرّد أيضاً، وكذلك الأولى التي تعني الثورة والعصيان، علماً بأنه استخدم كلمة revolt أي ثورة في وصفه لثورة العشرين – كما ذكرنا سابقاً – راجع قاموس المورد الكبير – المترجم.

هذا العصيان مموّلاً في جزء كبير منه من قِبل البعثيين الموالين للجهاديين ويُعدّون من طبقة الأثرياء الذين هربوا من العراق قبل الغزو الأمريكي وهم الآن يُجرون الأموال funneld money (على الجهاديين) من سوريا والأردن (وتحديداً) الى المتمردين الميدانيين المتواجدين على الأرض. الهجوم العسكري الأمريكي على الفلوجة قلّل من تماسك المدينة وفتّت أحجار قواعد مقاتليها إلا أنّه فشل في إنهاء العصيان الذي استمرّ مشتعلاً أو غير مخمدٍ بالكامل لغاية انتخابات يناير ٢٠٠٥، وهذا ما أعطى إيضاحاً للمجتمع السنّي الذي شعرت عناصره أنها محرومة من حق الاقتراع felt disenfranchised أو حق العمل السياسي في عراق ما بعد البعث[١](٣٧).

على الرغم من وجود مؤشرات تضامُن بين المتمردين الشيعة والسنّة، إلا أنّ هذا التضامن لم يرقَ الى مستوى التعاون التكتيكي بينهما بسبب تدافع أو اصطدام التطلّعات السياسية لكلّ منهما تحت مظلة الاحتلال الأمريكي. ففي النجف كان الحضور الكثيف لمقاتلي الصدر قد استفزّ الزعماء الدينيين الكبار وطبقة التجار الأمر الذي قاد السيستاني أخيراً لفرض إرادته على المتمرّدين الشباب من أجل تجنيبهم المغامرة أو المخاطرة بالفرص السياسية

١- جيفري جيتلمانJeffery Gettleman ، عودة البعث الى الفلوجة،- The Re Baathification of Falluja، مجلة NYT 20 يونيو ٢٠٠٤ وهو ردّ على قانون (اجتثاث البعث) De – Baathification الذي سُنّ آنذاك – المترجم ؛ كامل الطويل، الزرقاوي: حكومة إسلامية في العراق والانطلاق منه لقلب أنظمة الجوار، الحياة، ١٠ سبتمبر ٢٠٠٤، راجع تفاصيل أخرى في الهامش المذكور – المترجم.

(المحتملة) للشيعة، أو المتاحة للسياسة الشيعية (التي يمكن تحقيقها، أو الاستفادة منها).

أما في الفلوجة، فعلى النقيض من ذلك، إذ إنّ العصيان هناك يحظى بدعم وتأييد الأغلبية الدينية والسكان المدنيين (أي الأهالي) civilian clerical and population الذي كانوا يسعون جاهدين لاستعادة الهيمنة السنّية في العراق. فبينما أعلن المتمردون السنّة إنكارهم (أو تنكرهم) للعملية السياسية والانتخابات مدشّنين حملةعصيان مدني ضد الحكومة، بل أكثر من ذلك، راغبين في دفع العراق الى أتون حرب أهلية لتحقيق أهدافهم، كان مقتدى الصدر راغباً في لعب دور ما في السياسة، ولم يكن يريد أن يتسبّب (أي يكون سبباً) في إثارة نزاع أهلي في البلد. ولذلك فإنه أدان وجود تنظيم القاعدة في العراق وأدان كذلك قطع رؤوس الغربيين وتفجير الكنائس العائدة الى الأقلّية العراقية المسيحية.

وفي خضمّ القتال ضد القوات الأمريكية في أغسطس حاول الصدر تحرير المراسل الأمريكي المختطف، محاولاً النأي بحركته عن تفجير طوفان أو فيضان جارف تحت عنوان (اختطاف رهائن) hostage taking في العراق. بالإضافة الى ذلك، منح الصدر ابتداءً تأييده لحكومة علاوي بشرط أن تحدّد جدولاً زمنياً لرحيل القوات المحتلّة. لقد سحب تأييده هذا فقط عندما أدرك بأن علاوي والأمريكان مصمّمين على سحق قوّته وإنهاء

بل إبادة نفوذه. وفي أصعب وأقسى ساعاته أثناء المعركة في النجف قال: أنا أتمنى أن أُقتل بقنبلة أمريكية وليس برصاصة عراقية[٣٨].

إنّ الانقسام السياسي بين العرب السنّة والشيعة أتّسع في الشهور المحصورة بين نزاع آب ٢٠٠٤ في النجف، وانتخابات يناير ٢٠٠٥. فبينما كان المتمردون السنّة يُصعّدون من تصميمهم على إحداث فوضى واضطرابات في العراق، وزرع الانشقاقات والنزاعات بين العراقيين، كان الشيعة يوحّدون صفوفهم استعداداً للانتخابات بعد أن أظهروا قدرة فائقة على ضبط النفس في مواجهة التفجيرات الانتحارية وحوادث الاغتيال المتعمّدة التي استهدفتهم. ففي داخل الكيان الشيعي، أُعطيت مسألة الوحدة الشيعية، أو وُضعت في أول سلّم الأولويات في دائرة الاهتمام الشيعي. نعم، إن إقامة الوحدة الشيعية كانت تعني أول ما تعنيه هو السماح لحركة الصدر للمشاركة في العملية السياسية. مع ذلك، الخطوات الأولى سهلة، وقد أظهرت طموحات متقاطعة بين العراقيين والموظفين الرسميين الأمريكيين من جهة، وبين أولئك اللاعبين الشيعة الرئيسيين من جهة أخرى. هؤلاء اللاعبون المدعومون من قِبل المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق وجماعات شيعية أخرى مخاصِمة للصدر وموظفون حكوميون راحوا جميعهم يزدرون حركة الصدر عبر تقديم مقعد واحد لعناصرها في اللجنة التحضيرية التي كانت آنذاك تعدّ للمؤتمر الوطني الذي سيقام في أغسطس/ آب من أجل انتخاب مجلس (وطني) يشرف على الحكومة المؤقتة. الصدر قلبَ الطاولة على الدعوة، كما

فعل سنّة عراقيون آخرون من قبيل وميض نظمي محرر صحيفة وعميد جامعة بغداد سابقاً – إذْ أعلن كلاهما رفضهما للمشاركة في تشكيلة سياسية مُسيطَر عليها، بل مُهَيمن عليها بقوة من قِبل الولايات المتحدة الأمريكية. الصدر، من جانبه، كان خائفاً بشكلٍ واضح من أنّ حركته قد تُهمّش في المؤتمر بسبب العدد القليل نسبياً للمقاعد المخصّصة للاسلاميين الشيعة، من بين الإحدى عشرة مئة (أي ١١٠٠) مندوب، مقارنةً بالأكراد والعرب العلمانيين[٣٩].

تحت تلك الظروف لم يكن هناك أي دافع للصدر للدخول للعملية السياسية العراقية، (وبالأحرى دخول السياسة العراقية عموماً)، بل بدلاً عن ذلك، أعلن من مقرّ إقامته في النجف عن رغبته لتسليم مفاتيح السيطرة على المدينة ومرقدها لمراجع الشيعة الكبار بزعامة السيستاني، مطالباً بالحرية الكاملة لحركته للمشاركة في السياسة، موافقاً على تحمّل ما يتمخّض عنه الدستور في حكومة عراقية منتخبة بشكل حرّ، ويتعهّد أيضاً بالعمل من أجل عراق مستقلّ وموحّد، وحرّ من السيطرة الأجنبية[٤٠][١].

هذه الصفقة المساوَم عليها من قِبل السيستاني في أواخر أغسطس أعادت فكرة أهمية اجراء انتخابات حرّة للجمعية المؤقّتة تمهيداً لإشراك

١– مستعار، مقتدى الصدر (المصاب) يحدّد ١٠ شروط لوقف إطلاق النار والانسحاب من النجف، الشرق الأوسط ١٤ أغسطس ٢٠٠٤؛ الصدر ينجو من شظايا ويشترط انسحاباً أمريكياً، وإدارة للنجف من قِبل المرجعية، الحياة ١٤ أغسطس ٢٠٠٤ راجع الهامش في ملحق الهوامش – المترجم.

الحركة الصدرية. ومع ذلك، وبعد قبوله بالصفقة بأيام قليلة، نكث علاوي بوعده متجاوزاً مستشاره للأمن الوطني موفّق الربيعي الذي كان يفضّل تملّق (أي استرضاء) الحركة الصدرية بضمها للعملية السياسية الرئيسية[٤١].

هذا التحرك، والقتال الذي أعقبه في مدينة الصدر أثّر على محاولة من جانب علاوي لاختطاف نصر من السيستاني وبعدها إضعاف الصدر. ومع ذلك، إنّ إجراءاته فشلت في تشويه موقف السيستاني أو سدّ الطريق أمام مشاركة عناصر من الحركة الصدرية في الانتخابات. وكما تبيّن لاحقاً، فإنّ علاوي والأمريكان، ومثلهم الصدر كانوا يراهنون على دفع العملية السياسية الى الأمام وسوف يتمخض هذا في النهاية عن صفقة ما في اكتوبر يتمّ بموجبها منح الحركة الصدرية مكاناً على طاولة المفاوضات.

الشخصية المحّركة التي كانت تقف وراء انتخابات ٣٠ يناير ٢٠٠٥ هو علي السيستاني الذي أظهر حنكة قيادية مشهودٌ بها في كبح كافة المحاولات داخل العراق وخارجه والتي كانت تدعو الى تأجيل الانتخابات، وأظهر كذلك (حكمة) قيادية في تعبئة الشيعة وباقي العراقيين للمشاركة في العملية السياسية. في الشهور التي قادت إلى الانتخابات، استطاع السيستاني أن يتربّع على سدّة الدور ويتصدّر الواجهة كمحرّض ومتعهّد promoter بحفظ المصالح السياسية للشيعة وكأنه الزعيم الوطني العراقي (الأوحد). لقد عمل الرجل على تجسير الفجوات وردم الهوى

بين المجاميع العراقية التي كانت في المنفى سابقاً كالمجلس الأعلى والدعوة وبقية المعارضين لصدام حسين من الشيعة الذين بقوا في العراق، وكذلك فعل مع الحركة الصدرية وحزب الفضيلة والزعماء المسيحيين، مؤكّداً بأن التمثيل السنّي في الحكومة يمكن أن يكون فاعلاً ومؤثّراً في شكل الدولة العراقية الجديدة a new Iraqi polity أو النظام الجديد. فقد دعا في فتاواه وأحكامه الى انتخابات حرة وشفافة معتبراً التصويت واجباً على جميع العراقيين. كما شدّد بأن المرأة المتزوجة ليس واجباً عليها أن تصوّت لنفس القائمة التي يفضّلها زوجها، وإنما عليها أن تُدلي برأيها وفق ضميرها وقناعتها ومعتقداتها.

وبينما كان السيستاني يدعم ضمنياً tacitly قائمة الإئتلاف العراقي الموحّد غير أنه منح تبريكاته لجميع الأحزاب العراقية المتنافسة ولم يوجّه أية إشارة لأتباعه على التصويت لقائمة محدّدة. الأحزاب الشيعية المتعددة بأجمعها انطلقت في حملة تصويت شاملة عنوانها (أخرج وصوّت) وفي سياق تحدّي واضح للعصيان السنّي الضارّ والمؤذي الذي استهدف بالقتل حتى العاملين الاداريين البسطاء في حملة الانتخابات[1]. لقد وقفوا (أي

---

١ – تناقلت وسائل الاعلام المحلية والإقليمية وحتى الدولية حينها أخباراً تتحدّث عن استهداف عدد من المقترعين وعدد من مراكز الاقتراع ببعض القنابل، وكان من بين تلك الإستهدافات أو الهجمات قيام أحد الاشخاص بتلغيم نفسه بحزام ناسف محاولاً الاندفاع في حشد المقترعين، فاعترضه أحد رجال الحماية ففجّر نفسه معه وقُتل الاثنان في الحال بعد أن سقوط عدد من الجرحى، وكذلك قيام آخرين بتفخيخ كلب وإطلاقه في حشود المصوّتين لنفس الغرض – المترجم.

الشيعة) ضد الحملة الإعلامية التي قادها حتى الموظفون السنّة المنضوون تحت ظلّ الحكومة العراقية المؤقّتة، بل اشترك فيها (أي في هذه الحملة المعارضة) حتى ملك الأردن عبدالله (الثاني) الذي راح يحذّر من محاولة إيرانية للسيطرة على العراق عبر الانتخابات وإيجاد (هلال شيعي) من حكومات وتيارات شيعية تمتد من ايران الى داخل العراق عبوراً على دول الخليج الفارسي وسوريا ولبنان، وبالتالي يكون بامكانها تغيير ميزان القوى بين الشيعة والسنةّ في الشرق الأوسط.

كان علماء الدين الكبار في النجف مع قيادات الأحزاب الشيعية الرئيسية يؤكّدون عدم وجود خطط لإقامة دولة ثيوقراطية دينية شيعية في العراق. غير إنهم بدلاً من ذلك، شدّدوا على أهمية الاحتفاظ بعراقٍ موحّدٍ وتشكيل جمعية وطنية تمثيلية (أي ممثلة لجميع الأطياف والمكوّنات الدينية والأثنية في العراق – المترجم) داعين لكتابة دستور يحمي الهوية أو الشخصية الاسلامية للعراق the Islamic character، ويحترم حقوق العراقيين[1] بجميع أديانهم وطوائفهم، ووضْع جدول زمني لانسحاب القوات الأجنبية من العراق. إنّ التأكيد على الوحدة بين العراقيين كان اللحن السائد بين الجميع، وهو لحنٌ كان يتداوله مقتدى الصدر الذي أبلغ

---

١ – نصت المادة[٢] من الدستور العراقي على ما يلي: أولاً الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر وأساس للتشريع ونصّ البند (أ) من نفس المادة على ما يلي: لا يجوز سنّ قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام أما المادة[١] فكان نصّها: جمهورية العراق دولة مستقلة ذات سيادة. نظام الحكم فيها جمهوري نيابي (برلماني) ديمقراطي اتحادي .

أتباعه قبل أيام من موعد الانتخابات قائلاً: حذار من أن تَدَعوا الطائفية تلعب دوراً في الانتخابات. إنني أريد فقط أن أنتخب عراقياً شريفاً، ليس شيعياً ولا سنياً، غير إنه عراقي يحمي ديني وشرفي واستقلالي ووحدتي (أي وحدة بلدي - المترجم)[٤٢][١].

كانت الانتخابات لحظة تأريخية رمزت الى تحوّل أو انعطافة a shift في السلطة السياسية في العراق - القطر العربي المفتاح - نعم، انعطافة من الأقلّية السنّية الى الأكثرية الشيعية والى الأكراد. الشيعة العراقيون نظروا الى الانتخابات كنوع من التضحية من أجل التقدّم، وكان العديد منهم مستعدّون لأن يقعوا شهداء على بوابات المراكز الانتخابية (بسبب استهدافهم من قِبل الإرهابيين طبعاً وأعداء العملية الإنتخابية - المترجم). جورج باكر George Packer أرسل تقريره من البصرة الى صحيفة نيويوركر New Yorker مركّزاً على الحالة المعنوية والروحية التي كانت تلفّ المصوّتين، موضّحاً معنى الانتخابات بالنسبة للشيعة قائلاً:

كان صباح يوم الأحد صباحاً غريباً وجميلاً. عوائل بأكملها بمن فيها أطفال صغار وأجدادهم الكبار children and grandparents، ساروا

١ــ ممثل السيستاني يحذّر من التلاعب بنتائج الانتخابات والصدر يشكك في صحة إجرائها، الشرق الأوسط ١١ يناير ٢٠٠٥؛ المرجعية الشيعية تدعو العراقيين الى تغليب المصالح العامة، الحياة ١٧ نوفمبر ٢٠٠٤؛ المرجعية في النجف تنفي السعي الى إقامة دولة شيعية في العراق، الحياة ٣٠ ديسمبر ٢٠٠٥؛ مستعار، مكتب المرجع الأعلى السيستاني لا يُلزم مقلّديه اختيار أيٍّ من القوائم الانتخابية، الرأي العام ١٦ ديسمبر ٢٠٠٤ راجع الهامش المذكور في ملحق الهوامش - المترجم.

طويلاً عبر الشوارع العريضة. كل واحد منهم ارتدى أجمل ملابسه. على البوابات وفي محلات الاقتراع كانت صفوف النوبة queues منتظمة تماماً. بدأ الناس وكأنهم يريدون الاحتفاظ بأصواتهم منخفضة وهادئة تعبيراً عن الاحترام قرب الصناديق، وكانت التشكرات والامتنانات تُقدّم لموظفي الانتخابات وكأنهم أبطال. شدهة محمد علي، زوجة في الخمسين من عمرها، ترتدي مقْنعة سوداء (أي شال) على رأسها أخبرت باكر Packer بعد إدلائها بصوتها في الصندوق قائلة له: لقد أمضيتُ خمسة وثلاثين عاماً من حياتي متنقلّة من حرب الى حرب. أما الآن فكل آمالي لأطفالي، لقد فقدنا مستقبلنا. إننا ننظر فقط إلى مستقبل أولادنا .

محسن رحيم هاشم، معلّم لغة عربية أضاف قائلاً: أنا عشتُ فوق الخمسين عاماً، ولم أمتلك الأحاسيس والمشاعر التي أمتلكها الآن. إنّ جلدي يقشعر ويحس بمشاعر غريبة تشبه خفقات الوزّ goosebumps. نحن لدينا ثقافة عظيمة تمتد الى ستة آلاف سنة، والآن فقط، صرتُ أعتقد أنّ انسانيتنا تبرهن على وجودها ويتمّ الإستدلال عليها our humanity is proved. إننا نأمل بأنّ هذه التجربة الديمقراطية سوف تؤدي الى هذه النتيجة، وهي إنّ الناس فعلاً سيصبحون هم أصحاب القرار الحقيقيون في هذا البلد .

إنّ الانتخابات في قسم كبير منها يعود الى تأوّج (أي تتويج) الجهود المؤزّرة لعلي السيستاني. ومع ذلك وحتى آخر النهار، فإنّ الداعم والمؤيد

الأكبر للانتخابات لم يُدلِ بصوته في صندوق الاقتراع. في الحقيقة، إنّ آية الله العظمى لم يغادر بيته طيلة النهار، فالسيستاني مولود في ايران، ولم يكن هناك أحد في النجف حتى يعرف مجرّد معرفة في ما إذا كان الرجل يكتسب الأهلية القانونية والشرعية للإدلاء بصوته في العراق أم لا[٤٣][١]).

واقعياً، لم تكن الانتخابات أكثر من خطوة إضافية باتّجاه محاولات تطوير حكومة تمثيلية في عراق ما بعد البعث. السنّة العراقيون عموماً أو بالجملة قاطعوا الانتخابات. مكرّرين نفس الخطأ الذي وقع فيه الشيعة في العشرينات ١٩٢٠، وهو الخطأ الذي أضعف موقعهم السياسي في العراق حتى (مجيء) الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣. على النقيض من موقف السنّة هذا، كان الشيعة والأكراد قد صوّتوا بأعداد كبيرة، وكان صافي نسبة الناخبين قد وصل أكثر من ٥٨٪ وهو الأمر الذي تجاوز كل التوّقعات. كانت الانتخابات تهدف الى تحقيق ثلاثة أغراض:

الأول: هو انتخاب جميعة وطنية انتقالية مشكلة من ٢٧٥ عضو.

الثاني: انتخاب مجالس محلية، مجلس واحد لكل محافظة من محافظات العراق الثماني عشرة.

الثالث: في المنطقة الكردية حيث قام الناخبون هناك بانتخاب جمعية محلية تضمّ ١٠٥ عضو، تسمى الهيئة أو الجمعية الكردستانية العراقية.

---

١ – وهذا يعني أن العراقيين كانوا يتساءلون: هل أنّ السيد السيستاني يحمل الجنسية العراقية أم لا؟ رغم أنه كان قد أمضى قرابة نصف قرن من عمره في العراق!! – المترجم.

أكثر من مائة حزب تنافسوا على مقاعد الجمعية الوطنية. الأحزاب الشيعية والكردية الرئيسية اصطفوا أو قدّموا قوائم مشتركة أو مؤتلفة، وخاصة الإئتلاف العراقي الموحّد الذي فاز بـ ١٤٠ مقعداً في الجمعية المذكورة، أي بنسبة ٥١٪، والإئتلاف الكردستاني فاز بـ ٧٥ مقعداً أي ٢٧٪. جاءت بعدهما القائمة العراقية بقيادة رئيس الوزراء المؤقّت أياد علاوي الذي فازت قائمته بـ ٤٠ مقعداً أي أقل من ١٥٪. اللافت والمثير أن المرشّحين المنتسبين للحركة الصدرية داخل الائتلاف العراقي الموحّد فازوا بـ ٢٣ مقعداً في الجمعية، بالإضافة الى ٣ مقاعد أخرى للنخب المستقلة وكوادر حزبية راحت تركض (أو تهرول) مع دعْم الصدر الضمني والمطلق لهم Sadr's implicit backing. القواعد والقوانين الحاكمة على الانتخابات اشترطت بأنه مع كل ثلث من أية قائمة يجب أن تكون امرأة لضمان نسبة الـ ٣٠٪ من المقاعد التي يجب أن تُحجز للنساء في الجمعية الوطنية. مقاعد في الجمعية كانت خُصّصت، من خلال نظام تمثيل محاصصاتي، وهو نظام أو هيكلية تذكّرية متّبع في لبنان عام ٢٠٠٥، وكان ساهم في الحيلولة دون إحراز الأكثرية الشيعية لانتصارٍ كاسح أجبروا بسببه على الوصول الى تسوية compromise مع آخرين والتفاهم معهم على تشكيل حكومة ائتلافية. مع ذلك، عمل الشيعة على السيطرة على ١١ من مجموع ١٨ من مجالس المحافظات في العراق وذلك بفوز المجلس الأعلى للثورة الإسلامية

حيث كانت له أغلب المقاعد في ٨ من هذه الـ ١١ مجلس المهيمَن عليها من قِبل الشيعة بما فيها بغداد[٤٤][١].

الجمعية الوطنية الانتقالية عقدت أولى اجتماعاتها في مارس/ آذار؛ وفي مايو ٢٠٠٥ شهدت تنصيب أو تعيين أول حكومة انتقالية مهيمَن عليها من قِبل الشيعة وتضمّ ثلاثة وزراء محسوبين على الحركة الصدرية. كان حاجم الحسني، وهو سنّي قد أنتُخب ناطقاً باسم الجمعية (بل رئيساً للجمعية - المترجم). كما تمّت تسمية جلال الطلباني رئيساً لجمهورية العراق، جاعلةً منه (أو منها) (أي من هذه الرئاسة الحدث الأبرز والأول في تأريخ العراق وهو أنّ عراقياً) كردياً يحتل مثل هذا الموقع وفي بلدٍ أغلبيته عربية. في نفس الوقت عيّن العراقيون إبراهيم الجعفري، القائد الشيعي في حزب الدعوة الإسلامية، رئيساً للوزراء، وهو تطوّر من غير المحتمل أيضاً أنْ تكون الادارة الأمريكية تتوقعه قُبيل أو عشية غزوها للعراق عام ٢٠٠٣.

هذه التعيينات أشارت أو دلّلت (بوضوح) على أن الطائفية أصبحت مبدأً في السياسة العراقية، تماماً مثل لبنان. بالإضافة الى ذلك،

١- مصادر عديدة عربية وأجنبية وردت في الهامش المذكور تتحدث جميعها عن انتصار الديمقراطية في العراق وفوز الشيعة في الانتخابات. أما اللافت في هذه المصادر التي أوردها الكاتب طبعاً فهو النص الذي نشرته صحيفة الحياة بعددها الصادر في ١٨ فبراير ٢٠٠٥ في مقال لباسل محمد وسؤود الصالحي جاء فيه: ((طهران تذكّر واشنطن بالتعاون في العراق)) راجع الهامش المذكور في ملحق الهوامش - المترجم.

ان المفاوضات المخطّط لها والمتعثرة والمؤدّية لتشكيل الحكومة – مقرونةً مع تصاعد التمرّد السنّي والعنف، وقرار الزعماء الكرد والشيعة على استبقاء مليشياتهم والاحتفاظ بها، وتشكيل فرق الموت الشيعية للثأر أو للردّ على السنّة بالمثل – كلها إشارات تدلّ على التحدّيات المروّعة والرهيبة التي ستواجه العراقيين في السنين القادمة. هذه التحدّيات تكشّفت حالاً في السجالات الدائرة حول مسودة الدستور الذي فُوّضت مسألة كتابته الى الجمعية الوطنية الإنتقالية في أغسطس/ آب ٢٠٠٥، والتي نصّت على أن الاسلام مصدراً رئيسياً للتشريع. وبعدها صوّرت شكل الحكم الذاتي للأكراد في المنطقة الشمالية. كما احتوت (أي هذه المسودة) لحناً أو لغةً يمكن أن تؤدّي الى قيام منطقة حكم ذاتي كبيرة في الجنوب محكومة من قِبل الشيعة.

الاعتراض العنيف والغاضب على مسودّة الدستور من قِبل السنّة، وكذلك من قِبل عدد من الجماعات الشيعية أوحى بأن مستقبل العراق سوف لن يُصمَّم إلا على ضوء معارك سياسية مقرونة بالعنف. فأثناء تحركّهم لتعزيز السلطة، سوف يحتاج الزعماء الشيعة الجدد الى التعامل بحزم وقوة مع المتمردين في الوقت الذي ينبغي أن يمنحوا الأقلّية السنّية حصةً ما في العملية السياسية. وسيحتاج العراقيون كذلك الى الاتفاق على شكل العلاقات بين الدين والدولة، وكذلك على دور الدين في إدارة القضايا المتعلّقة بالأحوال الشخصية وحقوق المرأة. إنهم سيحتاجون أيضاً الى الاتفاق على تصميم صيغة ما لاقتسام موارد الثروات النفطية على

أساس الخطوط المجتمعية والجيوغرافية وتعريف معنى الفيدرالية بطريقة تعطي الشيعة، والسنّة، والكرد، درجة من الاستقلالية الثقافية والدينية ولكنْ دون المساومة على وحدة العراق السياسية أو دور بغداد كمركز أو محور لسياسة وطنية واضحة. إضافة إلى كل ذلك سوف يحتاج العراقيون لإعادة التعريف أي توضيح علاقات بلدهم مع كلّ من إيران، وتركيا، والعالم العربي، والتفاوض مع حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، حول مستقبل الوجود الأمريكي في العراق.

في صحوة انتخابات ٢٠٠٥ توصّل الشيعة أيضاً الى معرفة خصوصيتهم، باعتبارهم الجماعة المهيمنة سياسياً في العراق. ومع ذلك، فإنهم ما زالوا بحاجة الى التأمّل أكثر فأكثر في الثمن (الذي ينبغي عليهم دفْعه) للتحرير باعتباره أن لكلّ لتحرير ثمن price of liberation. نعم، إنّ وصول الأمريكان الى العراق حرّر شيعة العراق من قبضة صدام حسين ونظام البعث، ولكنّه لم يحرّرهم من أحزانهم وشكوكهم وهواجسهم الخاصة. إنّ التحرير على أيدي قوة أجنبية، من بُعدٍ ما، مسألة مُذلّة ومهينة humiliating.

ويبدو أن هذا التحرير مرشّح للانفتاح على فواجع وكوارث جديدة new calamities. مع ذلك، إنّ التحرير أشّر على بداية جديدة هي الأخرى، وأنه وفّر الفرصة المناسبة للشيعة على أخذ زمام المبادرة وصولاً لإيجاد دولة عراقية أكثر تسامحاً، وربما ستكون أكثر عطاءً في مجال تقديم

الخدمات للناس والانسجام مع تطلّعاتهم المشروعة more tolerant and inclusive Iraqi state

الخاتمة والاستنتاج

في العقود القليلة الماضية سادت موجة من الخطاب التعبيري الديني على امتداد الشرق الأوسط وراحت هذه الموجة منتشرةً بين المسلمين وغير المسلمين. في داخل الاسلام، أخذت الخصومة الدينية أشكالاً مختلفة، منها المسالِمة ومنها العنيفة، وراحت تعبّر عن نفسها بشكلٍ مغاير بين السنّة والشيعة. الانتفاضة الناجمة عن الثورة الاسلامية الإيرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ جرّأت الشيعة في العالم العربي معزّزة التوجّه الذي يميل نحو النشاط والفاعلية في داخل التشيّع. هذا التوّجه مستمر ومتواصل لحدّ اليوم. إبان فترة السبعينات ١٩٧٠ والثمانينات ١٩٨٠ صار الشيعة غالباً ما يُقرَنون في الغرب مع الراديكالية الاسلامية والارهاب. ولكنْ، ومنذ فترة حرب الخليج عام ١٩٩١، راح الشيعة ينأوون بأنفسهم بعيداً عن العنف متّجهين نحو الحوار مع كلٍّ من الغرب، ومع عناصر أخرى في مجتمعاتهم. هذا الميل نحو المعايشة والتكيّف accommodation الذي سادَ الوسط الشيعي عكَسَ رغبتهم في الوصول الى السلطة empowerment.

القضايا (السياسية) في كلٍّ من العربية السعودية، والبحرين، ولبنان، والعراق التي تمّت مناقشتها في هذا الكتاب أظهرت هذا التطوّر المحوري والحيوي البالغ الأهمية pivotal development داخل التشيّع،

وهو تطوّر أخذ شكله على الضدّ من الخلفية القتالية المتنامية في أوساط الجماعات السنّية المعادية للغرب والولايات المتحدة الأمريكية تحديداً. إنّ جذور هذه الموجة من القتالية السنّية Sunni militancy تعود الى الوراء الى حرب الخليج، عندما شنّ التحالف بقيادة الولايات المتحدة هجوماً من العربية السعودية لطرد جيش صدام حسين من الكويت. وقد تصاعدت أبعاد هذه الموجة عقب هجمات ١١ سبتمبر ٩/١١ والحربين في أفغانستان والعراق.

التجربة السياسية الحديثة لدى شيعة كلٍّ من العربية السعودية والبحرين، والعراق تكشف عن جماعات ونُخب حاكمة كانت لديها صعوبات بالغة في الاتفاق على ماضٍ تأريخي مشهور ومشترك. كما أنها (أي هذه التجربة) أشّرت على خصائص متميّزة في كل مجتمع من هذه المجتمعات الأربعة، وكذلك على التأثيرات المتبادلة التي تشكّل نموهم السياسي. جميع المجتمعات الشيعية خاضت تجربةً بدرجة ما في فضاء التمييز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وفي مسلسل مواجهاتها أو مناوشاتها مع الدولة. ومع ذلك، وفي كل قضية، كانت هناك عوامل حاسمة أخرى تؤثّر على العلاقات بين الشيعة والنُخب الحاكمة.

وتبرز العربية السعودية مثلاً كبلد مهم هيمنَ فيه الانقسام الديني الأيديولوجي على بقية العوامل في تشكيل الموقع الدوني inferior status للشيعة القاطنين في المملكة. وفي نفس الوقت تُصّور هذه القضية ستراتيجية

المقاومة الرئيسية وكذلك حب البقاء للأقلّية الشيعية الصغيرة في البحث عن الحقوق الدينية الأساسية وحقوق المواطنة داخل المملكة. آل سعود لم يكونوا مكترثين بمسألة اعتبار الشيعة شركاء يستحقّون الانضمام أو الضمّ الى منظومتهم الائتلافية. بحلول عام ١٩٣٨، أي عام اكتشاف النفط في المحافظة الشرقية، حيث الأغلبية الشيعية، أصبحت العائلة الحاكمة تنظر إليهم كمشكلة أمنية؛ هذه النظرة ترسخّت أكثر عقب انتصار الثورة الايرانية عام ١٩٧٨ – ١٩٧٩. إنّ تبنّي آل سعود للوهابية كأيديولوجية للدولة، ومحاولتهم عزل الأقلية الشيعية بدل احتوائها أو استيعابها دفع الشيعة السعوديين لأن يشدّوا أنفسهم، أي يرتبطوا ويصطفوا مع حركات أيديولوجية أخرى نشأت خارج حدود المملكة لعلّها تحمل لهم أملاً بتغيير سياسي واعد وحياة أفضل في وطنهم.

في البحرين، التي تُعتبر ميناء الأسطول الخامس الأمريكي في الخليج الفارسي أو منزله، تسود حقيقة مغايرة أخرى. فهناك الأقلّية السنّية التي هيمنت على الأكثرية الشيعية منذ أن غزت عائلة آل خليفة الحاكمة الجزر عام ١٧٣٨. التوتّر بين الشيعة والعائلة الحاكمة هناك له جذوره التأريخية التي تتجلّى من خلال الفروق الطبقية والثقافية المميّزة للجماعتين، وكذلك في ممارسة آل خليفة المشَّرفة زمانياً باعتمادها على القوى الأجنبية والعمال الأجانب للمحافظة على أقلّيتهم الحاكمة. وإذا اقتربنا الى العصر الحديث، نلاحظ أن جهود آل خليفة في الوقوف أمام التجربة البرلمانية الانتخابية التي قد تمكّن الشيعة من النفوذ الى شؤون الدولة راحت تؤثر بشكل أكبر

على التوتّر السياسي في البحرين والذي يعود بأسبابه العليا الى العلاقات المشدودة والمتشنّجة بين الشيعة والعائلة الحاكمة.

ولذلك، فإنّ الشيعة في كلا البلدين السعودية والبحرين يراهنون على حصيلة ما يحدُث في العراق اليوم أي عراق ما بعد البعث. فبينما يرى شيعة السعودية بأن عراقاً يقوده الشيعة إنما هو تطور يمكن أن يشجّع آل سعود على القيام ببعض الإصلاحات ومنح حقوق الأقلية للشيعة، يأمل شيعة البحرين بأن قيام نظام برلماني قوي في العراق يمكن أن يُساعدهم لإعادة تعريف العلاقات بين البرلمان البحريني والحكومة البحرينية.

أما القضية في لبنان، وحيث يُشكّل الشيعة اليوم أكبر تجمّع في بلد يضمّ سبع عشرة طائفة فكلها منظّمة سياسياً على أساس خطوط كوميونية (طائفية)، إضافةً الى سوريا التي تشكّل وسيط القوة على الأقل حتى أبريل/ نيسان ٢٠٠٥ عندما قام قادتها بسحب القوات السورية من لبنان تحت ضغوط الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، وما أعقب ذلك من مظاهرات جماهيرية قادتْها المعارضة اللبنانية. فالطائفية confessionalism كنظام للتمثيل السياسي في لبنان له جذوره الممتدة في الفترة العثمانية[1])

١- الطائفية هنا confessionalism ليست بمفهوم الطائفية في عراق صدام حسين sectarianism، كما أوضح المؤلف سابقاً لأنّ الأولى إيجابية وتعني الاعتراف بالطوائف وإعطاء كل ذي حق حقه، بينما هي في عراق صدام تعني الانقسامية والانفصالية، وهي مفهوم سلبي بطبيعة الحال، أو هكذا أريد له أن يُفهم في زمن صدام – المترجم.

وإن بقاءه إنما هو شهادة اختبار على صعوبة إقامة دول وطنية بأثنيات متعددة أو ذات أديان متعددة.

كثير من التوتر أو الإحتقان بين الشيعة والمارونيين والمؤسسة السنّية في القرن العشرين ناجم عن رغبة الشيعة في إدارة شؤونهم الطائفية الخاصة مستقلّين عن السنّة، سعياً للحصول على تمثيل سياسي على أساس نسبتهم العددية. وبينما كان الشيعة في النصف الأول من القرن العشرين على حافة السياسة اللبنانية أو على هامشها، فإنهم عادوا منذئذ ليظهروا كجماعة سياسية قوية لا يمكن تجاهلها من قِبل أية جماعة أخرى. الثورة الإسلامية الايرانية دفعت الشيعة اللبنانيين باتجاه الراديكالية، وقادت الى صعود حزب الله في أوائل الثمانينات ١٩٨٠ الى الواجهة.

ومع ذلك، وفي بحر عقدين من السنين وتطوّر حزب الله من كونه حركة ثورية Revolutionary movement الى حزب سياسي political party يحاول كسب الشيعة، وجنباً الى جنب مع أصوات الناخبين المسيحيين والسنّة في المناطق المختلطة، راح هذا الحزب يبحث عن حصة في سلطة البلد. هذا التوجّه أو الميل trend يمكن أن يستمر عقب جلاء القوات السورية شريطة أن ينجح اللبنانيون في الاحتفاظ بالسلام في بلدهم لاسيما أثناء فترة إعادة التفاوض على اتّفاق الطائف، مع توجّه جديد يقضي بزيادة الانفتاح السياسي ومنْح أفضلية أو أرجحية للمؤهلات المهنية للمكوّنات

قبل منْح هذه الأفضلية الى الولاءات الكوميونية الطائفية عند انتخاب قادة هذه المكوّنات.

وفي قضية العراق، وكما هو الحال في لبنان، تُظهر هذة القضيّة هي الأخرى نقلة نوعية في طالع الشيعة وحظّهم. ففي عراق ما قبل ٢٠٠٣ كانت نخبة الأقلية السنّية هي التي تتولّى زمام الحكم متسلّطةً على الأكثرية الشيعية. ولمدة إثنين وثلاثين عاماً كانت المجموعتان تتنازعان فعلاً حول مَنْ له حق الحكم ومَنْ له حق تعريف معنى الوطنية أو القومية في هذا البلد. فبينما كانت الأكثرية الشيعية تُفضّل مصطلح الوطنية أو القومية التي تشدّد على القيم العشائرية والاسلامية في المجتمع العراقي، كان الحكام السنّة يتبنّون المصطلح الأوسع للقومية العربية كأيديولوجية رئيسية لهم، ويُصنّفون الشيعة العراقيين أو يُصوّرونهم على أنهم انفصاليون separat-ists ولديهم (ارتباطات ايرانية) Iranian connections ويحثّون على تعطيل المشروع العربي (أي المشروع القومي العربي – المترجم).

ان الصراع بين الجماعتين لم يكن ليشتدّ فقط بعد الغزو الأمريكي للعراق. ولكنه ارتدى بُعداً دينياً قوياً كذلك، كما يبدو واضحاً من ظهور علماء دين كقادة للجماعتين السنّية والشيعية على حدّ سواء. إن الاحتلال الأمريكي غيّر علاقات القوة بين الجماعتين وقاد الى صعود الشيعة كجماعة متحكّمة سياسياً في عراق ما بعد البعث. هذا التحوّل أو التغيّر الجوهري والعميق يوضّح أسباب المواقف المتباينة للجماعتين حيال القوة المحتلة،

فبينما كان معظم الشيعة في الفترة بين ٢٠٠٣ – ٢٠٠٥ يَمنحون دعمهم الضمني الصامت tacit support للولايات المتحدة في جهدها لإعادة البناء أو الإعمار، كان السنّة يتمردون وبأعداد غفيرة مع رغبة نسبية واضحة لدفع العراق الى حرب أهلية من أجل سدّ الطريق أمام نهوض الشيعة وسعيهم للوصول الى السلطة. بالإضافة الى ذلك، وعلى خلاف السنّة الذين رفضوا المحاولة الأمريكية لفرض نظامٍ جديد في العراق، وقاموا على العموم بمقاطعة انتخابات يناير ٢٠٠٥ لتأسيس جمعية وطنية انتقالية، ترى الشيعة، بمن فيهم عناصر الحركة الصدرية، باتوا يقدرون مصالح كامنة لهم في ذلك (أي في تلك الإنتخابات)، وبذلك دخلوا العملية السياسية – وتقريباً بنفس النمط أو الأسلوب الذي فعله حزب الله اللبناني في أوائل التسعينات ١٩٩٠.

نعم، إنّ الحصيلة السياسية في العراق سوف تنعكس على امتداد الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن انتخابات ٢٠٠٥ كانت محفوفة بالمشاكل والصعوبات، وكانت أُجريت تحت الاحتلال الأمريكي وعلى الضدّ من أرضية التمرد السنّي العنيف، غير أنّ هذه المشاكل – إذا تفاقمت – يمكن أن ترفس kick off العملية السياسية العراقية برمتها. إن المؤسسة المفتاح التي يجب أن تترشّح عن الانتخابات، وتنمو وتتطور في السنين القادمة هي الجمعية الوطنية. هذه الجمعية يجب أن يُسمح لها (أي يُتاح لها)

أنْ تتطور الى مؤسسة أو تشكيل قادر على مراقبة الجهاز التنفيذي، وضمان حقوق المرأة والأقليات[١]).

إذا استطاع العراقيون العاديون (أي عموم العراقيين) أن يشعروا بأنهم، ومن خلال هذه الجمعية قادرين على تسليط الضغط على الحكومة لملامسة همومهم والاقتراب من شجونهم، فإنّ العملية السياسية سوف تحصل على الشرعية. من جانبها، حكومة الولايات المتحدة الأمريكية سوف تكون مضطرة الى قبول هذا التطوّر (أي الإذعان له - المترجم) وتحويل هذه الجمعية الى كيان قوي في العراق حتى إذا راح بعض أعضاء هذا الكيان يتجاوزون القوانين التي لا تنسجم دائماً مع مشتهيات الولايات المتحدة وأهوائها، أي تماماً مثل البرلمان التركي عام ٢٠٠٣ حين تنكّر لحق الولايات المتحدة العسكري في استخدام الأراضي التركية كمحطة انطلاق لشنّ هجوم برّي ضد العراق. الشيء الوحيد الباقي عند الرهان على عراق ما بعد البعث هو إيجاد هيئة تشريعية قوية strong legislature وحكومة تمثيلية representative government تعتمد أصوات الناخبين وصناديق الاقتراع - وهو موضوع مثير للجدل contentious issue ربما يتصدّر أو يقف في قلب الجدل السياسي في إيران والعالم العربي اليوم.

١- لقد تمّ تطوير هذه الجمعية فعلاً الى مجلس نواب أو برلمان في السنّة اللاحقة، وهو ما يعوّل عليه الكاتب من دور الرقابة والإشراف، بالإضافة الى المهمة الرئيسية للمجلس وهي مهمة التشريع بطبيعة الحال - المترجم.

نعم، إنّ عملية سياسية ديناميكية في العراق، حتى لو كانت متأثرة بالاسلاميين الشيعة، يمكن أن تُنعش أو تُنشّط الحركة الإصلاحية في إيران وتُلهم العالم العربي تحوّلاً أو تطوّراً مهمّين. كما إنها تستطيع مواجهة أولئك المقاتلين السنّة الذين ماانفكوا يقاتلون المسلمين الساعين لبناء جسور مع الغرب، والراغبين في التعاون أو التنسيق مع الأمريكان وصولاً لتحقيق التحوّل الاجتماعي السياسي المنشود.

عند منعطف القرن الحادي والعشرين راح الشيعة على امتداد الشرق الأوسط يبحثون عن عدالة اجتماعية وسياسية، ويبعثون كذلك عن قادة وزعماء قادرين على تبنّي حكم القانون. وهكذا، وفي عالم متعولم (أي تحيطه العولمة) globalized world بات الشيعة في السعودية والبحرين ولبنان يزدادون إدراكاً، وبشكلٍ متصاعد للتطورات الجارية في العراق وإيران. الشيعة على العموم يبحثون اليوم عن طرق ووسائل لإجراء مصالحة بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم الغربية حول مسألة الحكومة، وإعادة تشكيل الاسلام، وذلك بالاقتراب من العصرنة والحداثة والانسجام مع تطورات العصر الحديث. تتركّز سجالات الشيعة اليوم حول مسألة ما إذا كان التشيّع ينبغي أن يكون حزمة واحدة من قيم دينية ثابتة، أو أنه قابل لأنْ يكون هوية مرنة تتقولب وتتشكّل ضمن الأجواء والظروف الخاصة التي يعيش فيها الشيعة ويتفاعلون.

في بياناته، ومواقفه، أو أفعاله في الفترة الزمنية المؤدّية الى انتخابات يناير ٢٠٠٥، استجاب أية الله العظمى علي السيستاني بدقّة لمثل هذه الشجون وراح من خلالها يتعاطى مع أتباعه في العراق وعلى امتداد العالم الشيعي. وعلى الرغم من أنه لم يحاول ولا بأية وسيلة القيام بالمساومة أو المزايدة عند تعاطية مع المواقف الأمريكية في العراق، غير أنه مع ذلك، شجّع التوجّه القائم عند الشيعة القاضي بالتيمّم شطر المعايشة والتكيّف في الوسط الشيعي، محاولاً مشاغلة أمريكا في جدلٍ ساخن حول معنى الديمقراطية، والسياسة الدستورية، بحيث ظهر (أي السيستاني) وكأنه داعية قوي ومؤيّد بشدّة للانتخابات الحرة المباشرة.

إنّ صعود الشيعة الى السلطة في العراق يمكن أن يؤشّر على بداية إيجابية، ولكنّه يمكن أن يقود كذلك الى حرب أهلية شاملة all – out civ-il war في البلد، وربما الى عنفٍ أكثر فظاعة في أماكن أخرى في الشرق الأوسط. وفي صحوة الانتخابات راحت الأكثرية الشيعية العراقية، والولايات المتحدة الأمريكية تتقاسمان المسؤولية حول حصيلة البناء السياسي في العراق. وعلى الرغم من أن العراقيين يتحمّلون المسؤولية المطلقة عن مستقبلهم أو مستقبل بلدهم غير أن المفترض بالقوة المحتلة أن تُساهم في تحمّل هذا العبء كذلك. نعم، المطلوب من صنّاع القرار في الولايات المتحدة هو تفكير جديد يستجيب أو يتعاطى مع الجيوسياسية المتحوّلة في الشرق الأوسط التي أعقبت حربَيْ أفغانستان والعراق. إنّ الإنعطافة في مركز اهتمام الشيعة منذ التسعينات ١٩٩٠، وتحولّهم المفاجئ

من العنف الى المعايشة والتكيف، وإصرارهم على الوصول الى الحكم أو ترسيخ السلطة الشيعية في العراق، كان أشّر على صعود الشيعة ونهوضهم كقوة فاعلة بإمكانها أن تحثّ أو تستنهض رياح الإصلاح والتجديد في المنطقة والعالم.

الولايات المتحدة الأمريكية من جانبها بحاجة أيضاً الى أن تتقبّل نتائج وعواقب هذا التطور، وأنْ تُدرك أنْ ليس جميع الاسلاميين متشابهون، وأن تسعى بجدّ الى تطوير ستراتيجية واسعة وعريضة للشرق الأوسط قادرة على استيعاب المعتدلين منهم كجزء من الحلّ الشامل.

مثل هذه الا ستراتيجية سوف تعترف بشكل لا يمكن تحاشيه بالدور الإيجابي الذي يمكن أن تلعبه إيران في شرق أوسط جديد يُعاد رسمه أو تشكيله Reconfigured Middle East. وعلى أمريكا أن تبحث عن تسوية مؤقتة وطريقة عيش مشتركة modus vivendi، إن لم تكن علاقات دبلوماسية كاملة مع إيران. ومع ذلك، وأثناء فترة ٢٠٠٣ – ٢٠٠٥ كانت الادارة الأمريكية تبنّت أو التزمت موقفاً صلباً وعنيداً مع ايران، مركّزةً على نواياها النووية، ودعْمها للجماعات الشيعية في العراق، لاسيما عند انتخاب محمود أحمدي نجاد رئيساً للجمهورية الإيرانية. في تلك الأثناء، وفيما ضربت أسعار النفط الخام رقماً قياسياً آنذاك، أي عندما وصل سعر البرميل الواحد ٦٧ دولار في أغسطس/آب ٢٠٠٥، تحرّكت الإدارة الأمريكية لإذابة جليد العلاقات مع العربية السعودية وخاصة بعد

التوتّرات التي نجمت بسبب هجمات ١١ سبتمبر في نيويورك وواشنطن وحيث كان من بين الـ ١٨ من مختطفي طائرات تلك الهجمات ١٥ يحملون الجنسية السعودية. بهذا الفعل، حرّفت الادارة الأمريكية الانتباه عن المشكلة الأكثر أهمية في الواقع وهي الراديكالية السنّية ومنطلقها في العربية السعودية وأفغانستان وباكستان والخطر الذي تسبّبه للمصالح الأمريكية الاستراتيجية البعيدة المدى في الشرق الأوسط.

نعم، إن الاحتلال الأمريكي للعراق جاء بالقوات الأمريكية الى بوابة إيران، وبمقدار ما كان ذلك لازماً لزيادة حدّة التوترات بين أمريكا وإيران غير انهما كانا يتنافسان للسيطرة على الخليج الفارسي. ولكن إيران ذات الخمس وستين مليون شيعي تُشاطر الولايات المتحدة الأمريكية هدفها المعلن وبشكلٍ مطلق في عراقٍ موحّد بقيادة شيعية، وإنها (أي ايران) يمكن أن تلعب دوراً مسانداً وداعماً لجهد واشنطن في جلب الاستقرار للعراق والمنطقة.

الظروف التي قادت الى الحرب في العراق انتهت الى خسارة غير مسبوقة Unprecedented loss لمصداقية الولايات المتحدة الأمريكية في ميدان التنافس الدولي. ومع ذلك فإنّ الحرب قد منحت الولايات المتحدة فرصةً هامة لتأسيس علاقة أو إحداث مقدار من الثقة ليس فقط مع الشيعة وإنما مع شعوب أخرى في الشرق الأوسط من الذين يتوقون أو يتطلّعون الى الإستقلال والكرامة وحرية التعبير.

لقد أصبح العراق العنصر الرابط nexus لهذا التوجّه حيث تلتقي عنده العديد من الرؤى والمواضيع النقدية، ولا سيما العلاقات بين المسلمين والمجتمعات الغربية. فبعد أن ذهبت الولايات المتحدة الى حربها في العراق، وبعدها شرَعَت في تفكيك الجيش العراقي، فإنها ألزمت نفسها بالبقاء في العراق حتى يتمكن من الوقوف على قدميه. وبغير ذلك فإنّ أية محاولة لتحويل العراق الى محمية أمريكية U. S. protectorate أكثر دواماً، وأن أي فشل في تقبّل أمريكا لدور قيادي يمكن أن يلعبه الاسلاميون الشيعة والسنّة في العراق الجديد والشرق الأوسط الكبير، سوف يشعل فتيل (حرب) وطنية دينية religious nationalism ذات لحن قوي مناهض لأمريكا يمكن أن يضرم النار في العلاقات بين الإسلام والغرب، وبشكلٍ سيء لا يُحسد عليه أحد، وربما يكون الأمر الذي قد يقوّض وبجدّية كافة المصالح الأمريكية في المنطقة والعالم.

بالمقابل، إن النجاح في هذه المهمة سوف يعني عراقاً مستقلاً وموحّداً يقف على قدميه بحكومة تمثيلية، وسلطة تشريعية قوية وقادرة. إن انجاز هذا الهدف فعلاً سيساعد الولايات المتحدة على استعادة موقعيتها في العالم، وفي نهاية المطاف سوف يمكّن القوات الأمريكية من مغادرة العراق ولو بإحساس بسيط أن مُنجزاً سياسياً قد تمّ تحقيقه. وهنا يُختتم القول بأن الكيفية والطريقة التي ستدير بها الحكومة الأمريكية العراق وشعبه في السنين القادمة هي المهمة الأكثر دلالةً وحسماً ليس لمستقبل هذا

البلد والشرق الأوسط وحسب، وإنما لمكانة أمريكا وقيمتها واعتبارها على الصعيدين العالمي والمحلي.

امتنان وتقدير[1]

في عقد العشر سنوات الذي أمضيتُه لإتمام هذا الكتاب كانت تراكمت عليّ العديد من ديون التفضّل السارة التي ينبغي عليّ دفعها.

فزملائي في قسم الدراسات اليهودية والشرق الأدنى في جامعة براندیز Brandeis University أظهروا صبراً كبيراً في تكييف أوراق البحث وإعداده مثل مارك بتلر وآستوني بولونسكي و... و... مجموع الأعضاء والزملاء في مدرسة الدراسات التأريخية School of Historical Studies في المعهد التابع للدراسات المتقدمة في برنستون Princeton للفترة ١٩٩٨ - ١٩٩٩ هم الذين مكّنوني في إخراج البحث الى النور. باتريكا كرون Partrica Crone التي أظهرت اهتماماً بالغاً بالموضوع جعلتني أمكث في المعهد طويلاً منتجاً ومستأنساً. الحلقة الدراسية work-shop وفريق العمل الذي نظّمناه حول موضوع الوطنية بين الأقليات في

---

١ – في نهاية الكتاب وقبل فهرس الأعلام والأسماء، أفرد الكاتب صفحتين كاملتين امتناناً وتقديراً لمن ساعده وساهم معه في إعداد وتصحيح وتدقيق الكتاب من عشرات الأساتذة والسياسيين والباحثين لا نرى ضرورة لإيراد أسمائهم جميعاً، ونكتفي بترجمة بعض نصوص هذا الامتنان كما ورد بقلم المؤلف – المترجم.

وسط آسيا والشرق الأوسط ساعدني في تطوير وتوسيع المواضيع التي تمّت مناقشتها في الكتاب، فيما كنتُ استفدتُ كثيراً من التوصيات الكريمة لميشيل وولـزرMichael Walzer الذي أشكره جدّاً على دعوته لي مرتين للمساهمة في مقالات نُشرت في Dissent. انّ حق الامتياز الذي ناله بحثي أو المنحة الكريمة من المعهد الأمريكي للسلام U. S Institute of Peace لـ ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥ ساعداني كثيراً للتركيز على الصفحات الأخيرة من كتاباتي، بحيث أتممتُ الكتاب كزميل لهم في مركز وودرو ويلس العالمي للباحثين في واشنطن Wordrow Wilson International Center for Scholars in Washington وذلك للفترة من يناير الى مايو ٢٠٠٥. لقد كانت أجواء زملاء العمل في المركز فوق التوقعات فعلاً. فلي أج هاملتون Lee H. Hamilton[1] الرئيس والمشرف على المركز دائمًا كان سهل المنال ومرحباً وودوداً. كما كان كلّ من فان دوسن Van Dusen وروبرت ليتوك Robert Litwak و... و... داعمين ومساندين. ، وهكذا مديرة برنامج الشرق الأوسط هالة اسفنديارى Haleh Esfandiari التي كانت عطوفة للغاية وتؤكّد لي دائماً أن بإمكاني مواصلة كتاباتي بدون أية مقاطعة.

١– لـي هاملتون هـذا هو صاحب (تقرير لجنة دراسـة العـراق)The Iraqi Study Group Reportالـذي كُتـب عـام ٢٠٠٦ واشـتهر حينها باسـم (تقرير لجنة بيكـر – هاملتون) والـذي أعدّه مع زميلـه جيمس بيكر (James A. Baker) وطاقم مـن العديد من الباحثين والإستراتيجيين في الإدارة الأمريكية، واعتُمد من قِبل هذه الإدارة لتقييم ودراسة أوضاع العراق بعد مضي عدة سنوات على سقوط صدام، راجع التقرير المذكور، ترجمة وتحليل: مختار الأسـدي – الطبعة الأولى ٢٠٠٧ سلسلة كتب مركز العراق للدراسات الكتاب رقم (١٤) – المترجم.

مساعدي في البحث أيريل أهرام Ariel Ahram كان عوناً لي حتى آخر لحظة لا سيما بما يتعلّق بمتابعة المطبوعات العربية.

كما أقدّم شكري الى جميع أصحاب المكتبات ومسؤولي الأراشيف الذين سهّلوا لي مهمة البحث وخاصة في مكتبة فايرستون Firestone Library في برنستون، ومكتبة وايدنر Widener Library في هارفارد، ومكتبة كونغرس، والمكتبة البريطانية و... و... وكل من سمح لي باستنساخ المادة التي أردتها في حينها....

العديد من الناس كانوا كراماً في تقديم النُصح، والتعليق على العمل وإثرائه والمساهمة في إهداء معرفتهم لي وزيادة معلوماتي عن الإسلام والشرق الأوسط. أشعر بالامتنان الكبير لكلّ من أليس كولدبيرج Ellis Goldberg وفرانك ستيوارت Frank Stewart و... و... إنّ ميشيل كوك Michael Cook كان فعلاً متابعاً دقيقاً لكتابتي على امتداد عقدين كاملين، فلقد قرأ مخطوطاتي مرتين بعناية فائقة مُبدياً ملاحظاته عليها، ومثيراً تعليقات سوف أبقى مديناً له بها فعلاً لأني استفدتُ منه كثيراً وعلى امتداد سنين طويلة وخاصة من حكمته الواعية وأفكاره العميقة الفاحصة.

كما كان من عظيم سروري وبهجتي أن أعمل مرّة ثانية مع طاقم مطبعة جامعة برنستون the staff of Princeton University Press فلقد بذلوا كل جهدهم لإخراج الكتاب كاملاً، وبمثابرة وسرعة أشكرهم عليها كثيراً. محرّري (أو محررتّي) بريغيتا فان راينبيرج Brigitta van Rhe-

inberg كانت بطلة متحمّسة للمشروع منذ مراحل طفولته أو ولادته. ولايفوتني أن أقيّم خدمتها وطاقتها والمعلومات التي زوّدتني بها وجميل آرائها ومقترحاتها، فضلاً عن دعمها المتواصل والمثابر لي على امتداد سنين.

إن كتابة كتاب ليست دائماً تجربة سهلة. فكم كانت رائعة تلك الدقائق واللحظات العصيبة والصعبة عندما كانت بيث، ونيتا وتاليا الى جانبي (وأنا اكتب وأفكر) وهذا الكتاب يُهدى لهنّ جميعاً[1].

١– ويقصد بهنّ أفراد عائلته أي ابنتيه وزوجته بالتأكيد – المترجم.

من كتب المؤلف

- الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمّة المؤرّخين - بيروت
- الاختلاف والنقد ثم الإصلاح - دار الكتب العراقية - بيروت
- البدريون العراقيون (مع المجاهدين والشهداء في عوالمهم سابقاً)
- الحريات والحقوق بين الواقع والإدعاء - دار الشؤون الثقافية - بغداد
- مقالات عكس التيار حول الترف والإستبداد - دار الكتب العراقية - بيروت
- الثورة في فكر الإمام الخميني (طبعة رابعة منقّحة)
- الصدر الثاني الشاهد والشهيد - بغداد
- الإمام زين العابدين... دراسة تحليلية (طبعة ثانية) - بغداد
- جمال الدين الأفغاني... نموذج لم يتكرر - بيروت
- التقصير الكبير بين الصلاح والإصلاح - دار الكتب العراقية - بيروت

- النقد الهدام (كتاب الحق المبين للشيخ الكوراني نموذجاً)
- الإسلام والتعددية الدينية – ليگنهاوزن – ترجمة عن الإنگليزية
- ست نظريات حول إنتصار الثورة الإسلامية – مجموعة باحثين – (ترجمة عن اللغة الإنكليزية)
- الغلو والغلاة – قراءة شيعية معاصرة –
- سب الصحابة والفتنة الطائفية – دار الكتب العراقية – بيروت
- صاحب الغار أبو بكر وليس رجلاً آخر (رد على كتاب)
- الانبعاث الشيعي (ترجمة عن الانجليزية) – دار الكتب العراقية – بيروت
- التشيّع بين السياسة والتأريخ والواقع – دار الكتب العراقية – بيروت
- الديمقراطية والدين وولاية الفقيه – دار الانتشار العربي – بيروت
- أزمة العقل الشيعي – دار الانتشار العربي – بيروت
- الدين والسياسة/ إشكالية الحق والمصلحة – دار الانتشار العربي – بيروت

المحتويات

الإهداء ... ٥
مقدمة المترجم ... ٧
تعريف الناشر للكتاب والكاتب.. ... ١٣
تصدير الكاتب... ... ١٩
مقدّمة تمهيدية ... ٢٥
إصلاح ديني يقوده الشيعة. ... ٢٥
هوامش المقدّمة التمهيدية ٥٥

الفصل الاول
عبء الماضي

لمن الوطن؟... ٦٠
انهيار الامبراطورية العثمانية. ... ٨٩
هوامش الفصل الأول.. ... ١٠٣

الفصل الثانى
سياسة الاحتواء في الخليج الفارسي

تحت ظلّ الوهّابية ... ١١٩
هوامش الفصل الثانى ... ١٧٣

الفصل الثالث
الصراع على السلطة في العراق

لحظة وحدة جديرة بالتذكّر ... ١٩١
من هو العراقي؟ ... ٢٠٥
تراث البعث ... ٢٣٠
هوامش الفصل الثالث ... ٢٣٩

الفصل الرابع
انبعاث التشيّع في لبنان

الطريق الى الاستقلال ... ٢٥٨
على هامش السياسة اللبنانية ... ٢٦٤
ثورة المحرومين أو المضطهدين ... ٢٨١

الفصل الخامس
بين الطموحات والواقع

البحث عن حقوق الأقلّية في العربية السعودية ٣١٤
الحركة الدستورية في البحرين.. ... ... ٣٢٢
انتصار البراكماتية (الذرائيعة) في لبنان.. ... ... ٣٣٣
ثمن التحرير في العراق... ... ... ٣٤٢

الخاتمة والاستنتاج

امتنان وتقدير. ٣٩١
من كتب المؤلف ٣٩٥