



مركز البيان للدراسات والتخطيط
Al-Bayan Center for Planning and Studies

من الإسلام السياسي إلى التشيع السياسي

علي المدن



سلسلة إصدارات مركز البيان للدراسات والتخطيط

عن المركز

مركزُ البيان للدراسات والتخطيط مركزٌ مستقلٌّ، غيرُ ربحيٍّ، مقرُّه الرئيس في بغداد، مهمته الرئيسة -فضلاً عن قضايا أخرى- تقديم وجهة نظر ذات مصداقية حول قضايا السياسات العامة والخارجية التي تخصّ العراق بنحو خاصٍ، ومنطقة الشرق الأوسط بنحو عام. ويسعى المركز إلى إجراء تحليلٍ مستقلٍّ، وإيجاد حلولٍ عمليّةٍ جليّةٍ لقضايا معقدة تمُّ الحقلين السياسي والأكاديمي.

ملحوظة:

لا تعبّر الآراء الواردة في المقال بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز، وإنما تعبّر عن رأي كاتبها.

حقوق النشر محفوظة © 2023

www.bayancenter.org

info@bayancenter.org

Since 2014

من الإسلام السياسي إلى التشيع السياسي

علي المدن *

الملخص:

يقدم هذا المقال، واعتماداً على المنهجية التاريخية، رصداً تحليلياً لتفكير الإسلاميين الشيعة العراقيين في العمل السياسي وتعريفهم لهويتهم السياسية داخل الدولة، وانتقالهم من التفكير الإسلامي الأُمِّي في يوتوبيا الدولة الإسلامية إلى التفكير الهوياتي في الدولة الوطنية. وتطرح مجموعة من الأسئلة: كيف نظر الإسلاميون الشيعة في أول نشاطهم لذواتهم السياسية؟ ما هي أسس مشروعهم السياسي للدولة التي يريدون تحقيقها؟ ما هي الظروف التي رافقت انتقالهم للتفكير السياسي الهوياتي؟ وما هي معالم هذا التفكير الأخير؟ وهل سبق للشيعة قبل مرحلة الإسلام السياسي أن فكروا أو تمثّلوا ذواتهم بنحو هوياتي أو أنّ هذا التفكير لم يكن موجوداً ثم نشأ لاحقاً؟ وهل ثمة مشاكل يمكن أن تواجه الدولة والمجتمع العراقيين مع هذا التحويل الأخير؟ وتنتهي الورقة إلى أنّ العراقيين الشيعة لم يفكروا سياسياً بهويتهم الدينية بالرغم من اعترافهم بوجود هوية مذهبية شيعية كما هو الحال مع بقية المذاهب الإسلامية، وأنّ أول نشاطهم السياسي الإسلامي نشأ تديين السياسة إلى أن حصلت أحداث الثورة الإسلامية الإيرانية عام (1979)، حينها أعاد الإسلاميون في المنفى فهمهم لمشكلة الدولة والحكم في العراق بأنه «مشكلة طائفية» ثم تصعد مع هذا الفهم الجديد تعريف لنشاطهم السياسي الذي يقوم على أساس هوياتي عابر للحدود، وأنّ هذا التفكير أفضى إلى تقسيم المجتمع العراقي وإضعاف الدولة الوطنية، وأنّه كلما استمر هذا التفكير بالنفوذ والهيمنة تراجعت فرص بقاء العراق كدولة موحدة أو على الأقل دولة موحدة ناجحة.

أولاً: مفهوم الإسلام السياسي

شاع منذ فترة ليست بالقصيرة في أدبيات الكتابة والتحليل السياسي استخدام مصطلح «التشيع السياسي» في وصف القوى السياسية الإسلامية الشيعية الفاعلة على الساحة العراقية، مما دفع الكثيرين إلى السؤال عن معنى هذا المصطلح ومبررات استخدامه أو حتى الحاجة إليه في توصيف المشهد السياسي العراقي المعاصر. وقد سبق لنا في بعض ما نشرناه من أبحاث ومقالات¹ استخدام هذا المصطلح في سياق تحليل حضور وتطور المسألة الدينية في المجال العام العراقي فكرياً وسياسياً، إلا أنّ بعض المعترضين على استخدام المصطلح لم يجمعوا بين تلك المقدمات التي سبق شرحتها والنتيجة التي تترتب عليها. وما نحاوله هنا استأنف توضيح المصطلح وشرح مبررات استخدامه دون الدخول في التفاصيل الكثيرة التي تقدم منا الحديث عنها مفصلاً في تلك الكتابات السابقة. وبما أنّ مصطلح «التشيع السياسي» هو تطور في منظومة التفكير السياسي الإسلامي الشيعي فإن فهم ما يتضمنه من تغيير مفاهيمي على تلك المنظومة لن يكون متيسراً ما لم يسبقه توضيح لمفهوم «الإسلام السياسي» كما تبنته الجماعات السياسية الإسلامية الشيعية.

إنّ مصطلح الإسلام السياسي يشير إلى الفكرة القائلة بأنّ الإسلام كدين هو نظام فكري مكون من شريعة ودولة، وأنه لا يمكن فصل الدولة عن الشريعة، وأنّ هذه الشريعة ليست مجرد أحكام فقهية تتعلق بالمجتمع وإنما أيضاً «رؤية سياسية» تدعو إلى قيام نظام سياسي منبثق منها ومؤسس عليها وحامل لاسمها، وهو: النظام السياسي الإسلامي. فلا يكفي ونحن نفكر بالإسلام كدين أن نتحدث عن عقيدته في الله وصفاته وقيمه الأخلاقية أو حتى المبادئ التشريعية التي يؤمن بها، وإنما نحن أيضاً بحاجة إلى تشكيل «نظام سياسي» يحكم باسم الإسلام، وبدون هذا النظام

1. بنحو خاص يمكن العودة إلى البحثين الآتيين:

1. المسألة الدينية ومحطات الوعي الثلاث في الثقافة العراقية (قضايا إسلامية معاصرة، ع 60، صيف 2014) وفيه تناولنا آفاق التفكير وأنماطه في الموضوعات الدينية في مئة عام.
2. الفاعل الديني السياسي في العراق: الأدوار، التحولات، التحديات (بين تحرين، ع 134، 2019) وفي هذه الورقة تطرقنا إلى الوعي السياسي الذي رافق كل نمط من الأنماط المشار إليها في البحث الأول.

السياسي يكون تفكيرنا بالإسلام منقوصاً. ليس هذا فحسب بل إن أي نظام سياسي آخر لا يقوم على تلك الشريعة الإسلامية فهو نظام «كافر» لا يجوز للمسلمين القبول به، بل إن واجبهم الديني مناهضته والثورة عليه وصولاً للإطاحة به واستبداله بالنظام السياسي الإسلامي.

إنّ الفكرة الواسعة عن الإسلام كدين تجعل من النظام السياسي الإسلامي عابراً لكل الخصوصيات الإقليمية والثقافية والقومية وغيرها. ففي الدولة الإسلامية لا ينظر للفرد المسلم إلا بوصفه مسلماً فقط، ولا يؤخذ بالحساب أي وصف آخر إقليمي أو ثقافي أو ديني. أما غير المسلمين، من أتباع الديانات الأخرى، فهم «رعايا» هذه الدولة و«مواطنوها». أما غيرهم من ملاحدة ولأدريين، فلا يسمح بإعلان وجودهم في هذه الدولة.

أما السؤال عمّن يقود هذا المشروع الكبير، فقد اختلفت الإجابة عليه بين الإسلاميين السياسيين تبعاً لانتماءاتهم المذهبية ونظرتهم التاريخية لطبيعة مواصفات «رأس الهرم» في النظام السياسي. فالأتجاه الأكثر وفاء للتراث الإسلامي من الإسلاميين يتحدث، بلا فرق بين السنة والشيعة منهم، عن ضرورة وجود «خليفة» أو «إمام» يقود النظام السياسي، ولكن مع تعذر ذلك (خصوصاً بالنسبة للإسلاميين الشيعة الاثني عشرية الذين يعتقدون بغيبة الإمام) فإنهم ينتقلون إلى بدائل أخرى، كالأحزاب الإسلامية، قبل أن يتطور الموضوع لدى منظري الإسلام السياسي الشيعي (نحن هنا معنيون تحديداً بمحمد باقر الصدر) ليتحدث عن قيادة «الفقيه» وولايته العامة. فإن لم يباشر هو بنفسه القيادة، يتوجب الحصول على «إذنه» لمنح العمل السياسي شرعيته.

لقد قاد صراع السياسة ما بعد الاستقلال في البلدان ذات الأغلبية المسلمة إلى صعود هذا التيار الفكري السياسي متخذاً من فكرة المواجهة مع الغرب والقطيعة معه مفهوماً بنوياً في العقل الإسلامي السياسي، بل إن هذه المواجهة هي مواجهة «حضارية» تمتد إلى جميع مفاصل الحياة الثقافية والفكرية، فليس العالم إلا معسكران: معسكر الإسلام، ومعسكر الكفر، وهما منفصلان

انفصالاً كاملاً وشاملاً ونهائياً، والصراع بينهما صراع وجود أو فناء. إما أن يكون الإسلام بنظامه السياسي، وما يستتبعه من أنظمة فكرية أخرى في الفلسفة والاقتصاد والاجتماع، أو لا يكون.

هذا التباين الشامل والقطعي في فهم السياسة وعلاقتها بالإسلام وضع جميع المؤمنين بهذا الاتجاه السياسي في مسار تصادمي مع الاتجاهات السياسية / الفكرية الأخرى في بلداننا. وتفاصيل نتائج هذا المسار التصادمي معروفة لدى الجميع.

ثانياً: إرهابات التشيع السياسي

لم يتح للإسلاميين السياسيين في أي مكان في البلدان ذات الأغلبية المسلمة أن يمارسوا تجربة الحكم وإدارة الدولة إلا في إيران بعد نجاح الثورة الإسلامية عام (1979). كان هذا الحدث المجلجل وما سبقه - منذ عقد على الأقل - من نتائج المسار التصادمي الدموية بين الإسلاميين السياسيين وأنظمة الحكم العلمانية، وخصوصاً في العراق، دفع الإسلاميين العراقيين إلى ما يشبه الهجرة الجماعية إلى الخارج، وكانت حصة إيران من هذه الهجرة كبيرة جداً.

ولأسباب تاريخية تعود إلى خمسة قرون من تأريخ إيران، أي منذ العصر الصفوي، تحول المذهب الإسلامي الشيعي في هذا البلد إلى جزء من هوية البلاد السياسية. فبدءاً من قمة رأس الدولة، مروراً برؤساء الأجهزة الإدارية والأمنية، ونزولاً إلى التشريعات المعمولة بها والطقوس الدينية العامة وزعماء الطبقات الاجتماعية المهيمنة وغير ذلك، كان التشيع هو الحاكم المطلق فيها.

كان من الممكن أن يكون العراق كذلك حتى قبل أن يبدأ العصر الصفوي بوجوده فيما لو نجحت الدولة المشعشعية «الشيعية» بقيادة مؤسسها الفقيه محمد بن فلاح الموسوي الواسطي. وهو أول فقيه إمامي نائر من أجل إقامة دولة مؤسسة على فكرة النيابة العامة عن الإمام الغائب. أن تبسط نفوذها على بقية أرض العراق الذي نعرفه اليوم إلا أنّ ذلك لم يتحقق، وتقوضت هذه الدولة - وهذه من مفارقات التاريخ - على يد نظيرتها الصفوية، ليتحول الحكام المشعشعيون إلى

ولادة مرتبطين بالحاكم الصفوي ومن جاء بعده.

لماذا أشير إلى السياق المذهبي «الشيوعي» في هذا اللحظة من تاريخ حدث الثورة الإسلامية في إيران عام(1979)؟ لأن هذا الحدث، مع جميع الملاحظات التي أحاطت به قبل وبعد وقوعه، أعاد بنحو عملي حديث الإسلاميين السياسيين عن النظام السياسي الإسلامي إلى الواقع. والواقع هنا هو أن حديث الإسلاميين العابر للطوائف والمذاهب لا يمكنه أن يكون ممكناً في ظل انقسام المسلمين إلى مذاهب وطوائف متعددة، وخصوصاً في ظل قمع النظام البعثي الذي اعتبرت سياساته البعيدة سياسات تمييزية على خلفيات طائفية.

من هنا حدثت في المهجر الإيراني، وتحت ضغط واستلهاام منه، إزاحة جديدة لهوية العمل السياسي الذي يزاوله الإسلاميون، ليس فقط من أجل إبراز معالمه الفكرية الإسلامية بنسختها الشيعية، كما كان يطالب بعض رجال الدين الذين يهتمون رفاههم بالتسنن (جناح مرتضى العسكري ومحمد مهدي الأصفى في مقابل جناح محمد هادي السبيتي) بل - وهذا هو الشيء الجديد - ومن أجل إعادة تعريف المشكلة السياسية وحلولها في العراق، وأنها مشكلة حكم الطوائف، وغلبة أو هيمنة أو تفرد بعضها على بعض.

بناءً على هذه النظرة الجديدة للمشكلة السياسية في إدارة الدولة العراقية انهمك هذا الفريق من الإسلاميين السياسيين العراقيين في الخطاب السياسي الديني الهوياتي. واتجه نحو تعريف مخاطبيه ليس بوصفهم مواطنين عراقيين يعيشون في ظل نظام سياسي مستبد ودكتاتوري بل بوصفهم «جماعة دينية» تعاني من الانتهاك والتمييز في ظل نظام طائفي في العمق. ولم يتيسر لهذا الخطاب أن يتحول إلى «ممارسة» في الفضاء السياسي الوطني العراقي ويروج له بين الأوساط الاجتماعية العامة للعراقيين إلا بعد التغيير الذي حصل بعد (2003) حين تمكن هذا الفريق السياسي من الإسلاميين العراقيين من مسك الدولة والهيمنة على مؤسساتها كافة.

ثالثاً: التشيع السياسي

أ. ثلاث معانٍ للتشيع لا علاقة لها بالتشيع السياسي.

إنّ مفردة «تشيع» كلمة عامة جداً، وحين نقرؤها بكلمة أخرى، ونقول: «تشيع سياسي» فإننا نشير إلى معنى إضافي أكبر من مجرد مذهب ديني من مذاهب المسلمين، فما هو هذا المعنى الإضافي؟ ما لاحظته من تعليقات الكثيرين من الراضين أو المتحفظين على استخدام مصطلح «التشيع السياسي» أنهم يخلطون هذا الاستخدام للكلمة بثلاثة استخدامات أخرى غير مقصودة:

الأول: التشيع بوصفه مذهباً دينياً من مذاهب المسلمين. وأساس الخلط هنا ينطلق من أن التشيع يتضمن تاريخياً، أي منذ نشأته الأولى، اعتراضاً على شرعية السلطة المتمثلة بخلافة النبي من قبل أشخاص آخرين غير الإمام علي. وكأن من يعترض على استخدامنا هذا المصطلح يظن أننا نقصد به نفي الواقع التاريخي، أنّ التشيع كان فعلاً يتضمن احتجاجاً سياسياً عريقاً على شرعية من كان في السلطة منذ بدايات الإسلام. ومن المؤكد أنّ هذا لا علاقة له بمحدثنا على الإطلاق.

الثاني: التشيع بوصفه مشاركة سياسية قادها فقهاء شيعة بارزون منذ نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (فتوى الميرزا الشيرازي حول التنبك، انقسامات الفقهاء في الحركة الدستورية (الخراساني - النائيني / اليزدي - فضل الله النوري)، حضور فقهاء النجف في ثورة العشرين، معارضة كبار فقهاء النجف - وخصوصاً الشيخ الخالصي الكبير - للانتخابات البرلمانية في العراق الملكي، جهود آخرين في الشأن العام من أمثال محمد الصدر ومحمد حسين كاشف الغطاء ومحمد الخالصي الابن وغيرهم). وهذا أيضاً ليس له علاقة بالمصطلح الذي نستخدمه، إذ هذه المشاركة مما يسلم الجميع بحصولها.

الثالث: التشيع كمذهب من مذاهب المسلمين فيه الكثير من الأفكار والآراء في العقيدة والفقهاء المتعلقة بالسلوك العام مما يجعله مؤهلاً دائماً للظهور بمظهر «سياسي»، إذا ما فهمنا السياسة

بالافكار القابلة للتوظيف داخل الدولة. وهذا ايضاً ليس ما نقصده عندما نتحدث عن «التشيع السياسي».

ب . مفهوم التشيع السياسي

هكذا نعرف أن لا علاقة لهذه المعاني الثلاثة التي يعترض بها علينا في استخدام مصطلح التشيع السياسي بالمعنى المحدد الذي نقصده منه، وهو تعريف مجموعة من المواطنين في المجال السياسي على أساس انتمائهم الديني واعتبار هذا التعريف هو «الأساس» لهويتهم السياسية في المجتمع الوطني، و«الحاكم» على نمط حضورهم في الدولة ومؤسساتها. ما يحدث هنا، كنتيجة لهذا التعريف الجديد، هو ترسيم آخر لما يجب أن يكون عليه «الشيوعي العراقي» داخل الدولة العراقية وفي علاقته بغيره من أبناء بلده. وما يفعله «التشيع السياسي» هو دمج الشيعة كلهم في اتجاه هوياتي واحد، والحديث باسمهم وكأنهم جميعاً أصحاب توجهات سياسية هوياتية «شيوعية»، وبالتالي إعادة ترتيب أولويات التدين الشيعي وإفراغه من مضمونه الروحاني إن اختار شكلاً آخر لهويته السياسية.

ج . التشيع السياسي والديمقراطيات المسيحية

يحاول البعض أن يقارن بين التشيع السياسي وما يعرف بالديمقراطية المسيحية (كما هو عنوان مجموعة من الأحزاب الغربية). هناك آراء كثيرة حول أسباب نشأة الديمقراطيات المسيحية لكن ليس من بينها إطلاقاً أن تكون المسيحية هوية سياسية لمجموعة اجتماعية خاصة ولا أن يحظى المسيحيون بامتيازات خاصة في الحقوق السياسية.

الديمقراطية المسيحية نشأت في ظل الحربين العالميتين وما تلاهما من مشاكل اجتماعية وفقير وانحلال أخلاقي وطغيان للبرالية الفردية. الفكرة من المسيحية الديمقراطية هي المحافظة الثقافية على الأخلاقيات المسيحية. أما في السياسة والحقوق، فهناك إيمان مطلق لدى هذه الأحزاب بالمكتسبات الثمينة للحدثة الغربية وخصوصاً في مجال المواطنة والمساواة والحرية وسيادة الدولة ووحدة الشعب.

لا يقاس كل هذا بالتشيع السياسي لأن الأخير مشروع هوياتي تمييزي بين المواطنين على اسس مذهبية، يختلف عن تلك الأحزاب الغربية في مفهوم الدولة ووظيفتها وعلاقة المواطنين بها، هي ليست دولة دينية بالضرورة ولكن وظيفتها تمثيل المواطنين على أساس هويتهم الدينية، لذا تكون حقوق الفرد السياسية ليست قائمة على «التساوي» في المواطنة بل بحسب «التمايز» في الدين أو المذهب الذي ينتمي إليه الفرد. بناءً على ذلك، وهو ما أشرنا له سابقاً، لم تعد عملية الخلط بين العقيدة الدينية والوطنية السياسية جزءاً من التباس مفاهيمي حتى نحتاج إلى تحليل هذا الخلط وتفكيكه ونقده بل إن هذه العملية هي بذاتها تعبير عن موقف سياسي.

رابعاً: التدين الشيعي، والتشيع الوطني

كيف كان الوعي الديني في بعض الأوساط الشيعية قبل اختلاطها بمشروع الإسلام السياسي ووليدته الوافد التشيع السياسي؟ كيف فكرت تلك الأوساط بأحكام الدين الإسلامي وماهية التدين الشيعي؟ وكيف نظرت إلى شكل حضور الشيعة في الدولة الحديثة؟ لقد عرفنا كيف أنّ الإسلام السياسي الشيعي آمن بأنّ الشيعة بوصفهم مسلمين يجب أن يكرسوا كل طاقاتهم من أجل أسلمة الدولة وتشريعاتها في المجال العام، وأنّ عليهم تحويل الإسلام إلى قاعدة فكرية يُشتق منها جميع التفاصيل المتعلقة بالنظم الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، ثم تطور هذا لاحقاً مع «التشيع السياسي» ليتحول التشيع نفسه إلى «هوية سياسية» في ممارسة السياسة وإدارة الدولة. والسؤال الآن عن المرحلة السابقة على صعود هذين المشروعين: كيف كانت النخب الشيعية تفكر بالإسلام والتشيع كديانة؟ وما هو الاقتراح الذي قدمته تلك النخب لما يجب أن يكون الشيعة العراقيون عليه داخل الدولة العراقية؟

1- محمدرضا المظفر: أشكلة الدولة

من بين العديد من النخب المعروفة في الأوساط الشيعية اخترت للإجابة على هذا السؤال شخصية علمية إصلاحية هي الأهم في مسعاها التحديثي للحوزات الدينية. شخصية لامعة ومؤثرة إلى حد استحيل الحديث عن «التجديد الفكري» في المعاهد الدينية الشيعية دون الإشارة إليها، وهي شخصية الفقيه والمفكر الشيخ محمد رضا المظفر، صاحب المؤلفات المنهجية الأشهر في درس الحوزوي (منطق المظفر، وأصول الفقه، وعقائد الإمامية، ومحاضرات في الفلسفة الإسلامية، وغيرها) والمؤسس الأول لمنتدى النشر الذي كان النواة التي انطلقت منها دار نشر خاصة بهذا المنتدى، وسلسلة مدارس تعليمية، وأخيراً كلية الفقه التي كانت الرائدة في صناعة نخبة الباحثين الدينيين الشيعة في العراق في النصف الثاني من القرن العشرين.

لم يكتب المظفر دراسة خاصة تبين فكره السياسي وفهمه للدولة ولكن في السنوات الأخيرة أزيح الستار عن مجموعة من أوراقه الخاصة² التي بقيت مخطوطة ومبعثرة لعقود. في هذه الأوراق الكثير من يوميات سيرته الإصلاحية (الاجتماعات الأولى، الأفكار التأسيسية، أسماء المساهمين في المشروع، أجواء حوزة النجف المحافظة، وغير ذلك)، إلا أنّ من بين تلك الأوراق مقالة كتبها عام (1956) - أي قبل رحيله بثمان سنوات - أراد لها أن تبقى طي الكتمان، وكان عنوانها (آراء صريحة). أهمية هذه المقالة ليست فقط في مضمونها وما فيها من أفكار، بل وفي قدرتها على المساعدة في فهم ما كتبه في مؤلفاته الأخرى؛ إذ بالإمكان، بعد مراجعة هذه المقالة واعتماد ما فيها، الانتباه إلى إشارات عديدة وردت في مؤلفات المظفر المشهورة توضع بمجموعها سياقاً آخرًا، وجديدًا كليًا، في قراءة تراث الرجل الفكري مختلفة عن التصورات السائدة عنه وعن كتاباته.

لسنا بصدد عرض جميع ما تضمنته مقالة المظفر «آراء صريحة» ولكننا سنقف على نقطتين

2. القاموسي. محمد رضا (إعداد وتحقيق)، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، المكتبة العصرية - بغداد، 2014.

مهمتين نرى أنهما تغييران تماما مشروعَي الإسلام السياسي والتشيع السياسي، كان يمكن لهما أن يتطورا باتجاه مختلف لولا أنهما وُثدا في مهدهما بعد قيام هذين المشروعين. النقطة الأولى تتصل بموضوع أحكام الدين الإسلامي ووظيفة النبوة والإمامة في الفكر الإسلامي، وهذا الموضوع يمثل صلب أطروحة الإسلام السياسي كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. والنقطة الثانية تتعلق بأزمة تعاطي الشيعة مع الدولة الحديثة وطبيعة وجودهم داخلها، وعلاقة ذلك كلهم بتعريف التشيع ومعناه أو ما بقي منه. وسنتناول هاتين النقطتين في العنوانين القادمين.

أ - التعددية الدينية والتأسيس للمراجعات الفقهية

لقد توالى في النصف الثاني من القرن العشرين العديد من الدراسات والمشاريع الفكرية التي كتبها مفكرون انتقدوا الموروث الإسلامي، محاولين إثبات تاريخية النصوص الدينية التأسيسية وبيان نسخ الواقع الجديد للكثير من أحكام الفقه الإسلامي، وأنّ العلوم الحديثة في تحليل مناهج المعرفة ومصادرها، وما نتج عنها من أفكار وآراء في مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقيم وضعت المسلمين في شبه قطيعة مع موروثهم الذي ساد لقرون مضت. لم يكن المظفر، الذي نشأ وتكوّن فكرياً في المعاهد الدينية التقليدية في حوزة النجف، قد اطلع على تلك العلوم والمناهج الحديثة، ولكنه كان يشعر بفداحة ما فاتته! من هنا كتب متحدثاً عن نفسه أنه: (من الذين أخذت عليهم الدنيا بأطرفها، فلم نوفق إلى أن نرى جو نفوسنا صافياً من الغيوم المتلبدة بالأوهام والقيود المفروضة، لاسيما مما يسمونها دينية خطأ وظلماً، ولا صافياً من الغبار الخانق الذي يثيره غمار الناس الجهلاء والبسطاء في معركتهم على الدنيا) (أوراق: 183).

وفي فقرة أخرى يتحدث عمّا هو أكثر من الأجواء الاجتماعية المحافظة التي تحيط به فأشار إلى واقع المعرفة التي تلقاها فكتب قائلاً: (ولئن كانت الحرب العالمية الثانية فتحت المجال لكثير من أهل العلم أن يطلعوا على تطورات العالم ومطالعة الصحف والكتب، بشكل محدود طبعاً، فإنه على

كل حال اطلاع على الحاشية وعلى ما تسمح به الرقابة السياسية من الاطلاع عليه لأمثالنا ممن لم ينغمر في شؤون حزبية أو سياسية، وممن لم يدرس العلوم الاجتماعية والسياسية ونحوها) (أوراق: 215).

وعلى الرغم من كل هذا الذي كان يدركه المظفر عن وضعه اجتماعياً ودراسياً، فإنه قام بمحاولة نقدية للموروث الديني تقوم على أساس التشكيك في أهم مقدماته التي تأسس عليها، وهي قاعدة «اللطف العقلي» التي تمثل الدعامة الأساسية لإثبات النبوة والإمامة وعصمة الأنبياء والأئمة ولزوم وجود إمام في كل عصر.

لقد انتقد المظفر هذه القاعدة وشكك فيها واعتبرها من صنيع المتكلمين وتديريهم من أجل أن يوجبوا على الله وضع الشرائع لجميع البشر، ومن ثم حصر تلك الشرائع بالإسلام وما يتبع ذلك من نصب الإمام وظهوره في كل عصر. وفي عبارة لا تخلو من جرأة في زمانها يلخص المظفر نقده بالقول إن التسليم بصحة القاعدة العقلية العامة لا يحسم النقاش في ما يقال إنّه من مواردها (فقد يكون من اللطف بالبشر أن يجعلهم مختلفين في أديانهم، متباينين في طرائقهم، كما هو الواقع فعلاً من أول الأزمان إلى يومنا هذا. وقد يكون من اللطف أن يحتفي الإمام لا أن يظهر) (أوراق: 189)³.

كان هدف المظفر من نقده هذا هو فتح الباب أمام تقبّل نمط جديد من الأفكار والتشريعات في الحياة الاجتماعية، ليس بالضرورة يتباين مع الدين (والمظفر مفكر ديني في النهاية) ولكنّه منسجم أكثر مع الحياة المدنية المعاصرة. وهذا ما تراجع كثيراً بعد صعود تيار الإسلام السياسي المحافظ ورفعته لراية «المواجهة الحضارية» مع الثقافة الجديدة بوصفها وافداً غريباً تجب مقاومته.

3. كرر المظفر نقده لقاعدة اللطف في علم أصول الفقه أيضاً. راجع: المظفر، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي. قم، ط 5، 1430 هـ (2010)، ج 3، ص 114، 119.

ب - المثالية الدينية والتأسيس للاندماج السياسي

اعتاد دعاة الاسلام السياسي مناقشة موضوع الدولة من زاوية تطورها التاريخي ومصدر شرعيتها وطبيعة حضور الدين فيها، إلا أن المظفر، من بين عدة قضايا مهمة تركز عليها مقالته الآنفة، لا يتوقف عند ذلك بالرغم من تبنيه لنظرية ولاية الفقيه العامة، إنما ينتقل إلى «أشكلة» علاقة الشيعة بها وتحويل موضوع حضورهم فيها إلى «سؤال»، فيبحث عن شكله ومبرراته ومعناه. سؤال المظفر: كيف يكون حضورنا نحن الشيعة داخل الدولة؟

يعترف المظفر بأن المدونة الفقهية الشيعية ربطت شرعية الأنظمة السياسية بتولي الإمام المعصوم لها، أو نائبه الخاص، أو نائبه العام (الفقيه)، وهو يرى ذلك حكماً فقهيّاً ثبتت صحته نسبته لأئمة المذهب الشيعي بنحو واضح لا يقبل التأويل (أوراق: 191) ولكنه يعلق بعد ذلك قائلاً: (...) [هذا الحكم في الفقه الجعفري أصبح - والحال هذه - حكماً غير واقعي لا يمكن تطبيقه على الحاجة الموجودة، ولن يمكن أبداً إلا بظهور الإمام المنتظر] (أوراق: 192).

لقد بقي المظفر عاجزاً عن استيعاب الدولة الحديثة وعلاقتها بالدين، فهي دولة في رأيه لا تحتوي على اعتراف رسمي من أي مذهب من مذاهب المسلمين، وهي حتى (أشدّ اعتيافاً) - على حد قوله - من الحكومات العثمانية التي وإن لم تكن شيعية إلا أنّ الفقه الشيعي اعترف بها ورخص التعامل معها. ولكن بالرغم من عجز المظفر هذا، وربما بسببه، فقد ذهب إلى حل أقل راديكالية من الإسلام السياسي الذي دعا إلى تقويض تلك الحكومات وهدمها بالكامل كما هو رأي محمد باقر الصدر في مرحلة كتابته لكراس «أسس الدولة الإسلامية» (انظر: الأساس الثالث)، ثم تعديله لرأيه هذا في كراسه الأخير الذي كتبه قبل مقتله عام (1980) «لحمة فقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، وفي نداءاته الثالثة المسجلة بصوته والتي دعا فيها العراقيين إلى المطالبة بتشكيل دولة ب«مجلس نيابي منتخب». المظفر لم يهتد إلى هذه الحلول، فلم يرَ امكانية لدولة دينية شيعية،

كما لم يخطر بباله ابدأ التفكير بهوياتية «شيعية» سياسية كما ذهب لذلك لاحقاً تيار التشيع السياسي.

اختار المظفر حلاً يبدو أكثر واقعية، وسيكون هذا الحل من إجراءين:

1- تبني الاندماج في الدولة الحديثة بالمشاركة فيها والقبول بوظائفها، ولم يذهب إلى مقاطعتها كما اختارت بعض المرجعيات الدينية المعاصرة له، بل اعتبر تلك المشاركة (ضرورة للأمة الشيعية للاحتفاظ بعزها وكرامتها ومصالحها) (أوراق: 192).

2- حاول النظر للتشيع كممارسة أخلاقية روحانية، أي كملهم ديني يحض على ما هو حسن ورفيع وتقوي ونسكي، دون أن يربط هذه الروحانية أو يعلقها على قضايا أخرى كمسألة المسك بالسلطة أو الهيمنة على الحكم أو تولي شؤونه. وهذا الاتجاه الذي تبناه المظفر مبكراً في مقالته (آراء صريحة) ظهر لاحقاً بشكل جلي في دراسته المختصرة، والمهمة جداً، التي كتبها في بيان «عقائد الإمامية»⁴ (وهذا هو عنوانها بعد الطبع) حين تحدث عن معنى «التشيع» وموقفه من الجور والظلم، والتعاون مع الظالمين (السلطات السياسية الجائرة) و «الوظيفة» في الدولة الظالمة. وكان كل تركيزه في ذلك على الحمولة الروحانية للتشيع، أي العيش بأخلاقية سامية كما تتطلبها تعاليم الإسلام، والتعايش السلمي مع الانظمة السياسية ونبد العنف والثورة (انظر بنحو إلى الفقرة 41 عقيدتنا في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية) والتأسيس للاندماج السياسي في ظل علاقة تضامنية ترتفع عن الاختلافات المذهبية (انظر بنحو خاص الفقرة 42 عقيدتنا في حق المسلم على المسلم).

4. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية. للكتاب طبعات كثيرة جداً لذا نحن نرجع القارئ هنا إلى أرقام الفقرات التي وضعها المؤلف، وهو ترقيم موحد في الطباعات كلها.

2- علي الشرقي: رائد الوطنية العراقية

أ- إعادة اكتشاف الشرقي كمفكر وناقد

لسنا بصدد تقديم تعريف بشخصية العلامة الشيخ علي الشرقي، فهو كاتب وباحث وشاعر معروف، وشخصية وطنية سياسية مشهورة، ولكن من المهم التنبيه أن ثمة نقصاً كبيراً في حياتنا الثقافية في التعامل مع هذا الرجل وفهم كتاباته. يتمثل هذا النقص في أنّ أغلب ما كتب عنه يركز على الجانب الأدبي والشعري في مؤلفاته، ومن النادر أن نرى تركيزاً على الجوانب الأخرى التي احتوتها كتاباته أو حياته السياسية والثقافية والاجتماعية، هذا مع أنّ المدخل الأهم في تقديرنا لفهم آرائه ودوره في المجال الوطني هو سيرته وكتاباته غير الشعرية، التي تعكس سعة أفق تفكيره وتنوع اهتماماته وجلالة دوره السياسي والثقافي والاجتماعي والتأريخي في تأريخ العراق منذ نهايات العصر العثماني، مروراً بمرحلة جهاد القوات الانجليزية والثورة عليها، وانتهاءً بالعصر الملكي وما تلاه من انقلابات. لقد عكست كتابات الشرقي خلاصة تاريخ العراق وهوم شعبه ونخبه في أكثر الفترات الزمنية إرباكاً واضطراباً. وكان الشرقي واحداً من أهم الرموز الوطنية المفكرة التي أظهرت إخلاصاً عميقاً للهوية الوطنية العراقية.

ولد العلامة الشرقي (1892 - 1964) في النجف لعائلة دينية معروفة، وقد مات والده وهو صغير فانتقلت به أمه إلى بيت أخيها الشيخ عبدالحسين الجواهري، والد الشاعر العراقي الكبير محمد مهدي الجواهري؛ فنشأ نشأة أدبية وثقافية متميزة. بدأ حياته مناضلاً في صفوف الثوار ضد القوات الانكليزية التي احتلت العراق عام (1917)، فكان رسولاً عن محمد سعيد الجبوي إلى بعض القرى والقصبات في جنوب العراق، ثم تدرّج في العمل السياسي وسافر إلى العديد من الدول العربية في المنطقة من أجل التحضير للثورة عام (1920)، ثم دخل بعدها مجلس الأعيان وأصبح قاضياً في البصرة واخيراً وزيراً بلا حقيبة (منذ عام 1950 وحتى نهاية العهد الملكي عام 1958).

ترك بعد رحيله مجموعة من الكتب والأبحاث، منها: النوادي السياسية، الألواح التاريخية، العرب والعراق، بيت الأمة وطبقاتها، الأحلام (مذكراته)، مضافاً إلى أعماله الشعرية.

ب - سياقات تكوين الشرقي

بالعودة إلى مذكراته «الأحلام» يمكن معرفة الكثير عن نشأة الشرقي وتطور أفكاره، فهو نشأ في بيئة تقليدية يرجع نمط حياتها وأفكارها إلى الموروث الثقافي للتراث الإسلامي وقد وصف تلك البيئة التي يسميها بالبيت النجفي فقال: (وكل أهل هذا البيت موعلون في الرجعية حتى إنهم يعرفون عن عشرة قرون سلفت أكثر مما يعرفون عن ماجريات يوم واحد من أيامهم الحاضرة)⁵ إلا أنّ تطلعه الشخصي للأفكار الحديثة كان مبكراً من خلال انضمامه إلى حلقة من الشباب المهتمين بالإصلاح الفكري والسياسي، وقد تحدث عن دخوله لهذه المجموعة في مذكراته المتقدمة تحت عنوان «حلم الرفاق» فكتب: (سَلّمت على من حولي منهم، وسألت فقال لي: هذه طائفة من المتجددين الذين تمددوا على التقاليد وتعاطوا كما يقولون وجوه الإصلاح. فقلت: هؤلاء هم الرفاق)⁶. ولكن الرافد الأهم الذي شحذ تطلعاته الشخصية كان في رأي الشرقي نفسه ثلاث نوافذ: نافذة «الجاليات» في النجف من طلاب الحوزة غير العراقيين، وهم في الغالب من الإيرانيين، ونافذة «الضباط والإداريين الأتراك» الذين كانوا ناقلين على السلطة العثمانية التي أبعدهم إلى العراق، ونافذة أندية «فروق» الذين تمتعوا بالاطلاع والخبرة ولديهم صلة بالصحافة التركية والأوروبية المصرية والسورية التي تمددهم بالأفكار الجديدة. هذه النوافذ الثلاث هي التي فتحت عيون الشرقي على النقاشات الفكرية الحديثة، وساعده على نضوج تلك النقاشات قراءة ما يرد للنجف من مطبوعات وصحف عربية، مصرية وسورية⁷.

5. جميع كتب الشرقي مرقمة في فقرات، والعودة إلى رقم الفقرة أسهل من أرقام الصفحات التي تختلف بحسب مواطن النشر والطبعات. راجع النص المذكور أعلاه في: الأحلام، الفقرة (8). وأيضاً ينظر نقده للبيت النجفي. الذي يمثل في نظره البيت الديني في العراق. في كتاب «بيت الأمة وطبقاتها»، وهو مجموعة مقالات نشرها في جريدة العراق عام 1926، راجع المقالة الثالثة.

6. الأحلام، الفقرة (18).

7. قال في الفقرة (21) من «الأحلام»: (لقد دب الوعي وتطوّر إلى نشاطٍ هزّ المجتمع العراقي وفتحت نوافذ للعيون. فنافذة من

لقد تركت نوافذ تكوين الشرقي بصماتها على المجالات التي كرس حياته لأجلها، وخصوصاً في مجال التحديث الفكري ونقد التقاليد الاجتماعية القديمة وتحديث النظام السياسي والدعوة إلى الوطنية العراقية. من هنا فإنّ المدخل الأفضل لتوضيح الكثير من الآراء الواردة في كتابات الشرقي، لاسيما المتعلقة منها بالرؤية السياسية التي دعا لها، هو وضعها في السياق الذي ولدت تلك الآراء، وخصوصاً صعود الهويات السياسية في مصر وسوريا وإيران.

ج - الشرقي والنائب: من «تنبيه الأمة الإيرانية» إلى «بيت الأمة العراقية»

كمثال على هذا السياق المقترح الذي نرى ضرورة أخذه بنظر الاعتبار من أجل فهم آراء الشرقي هو المناخات التي كانت موجودة في النجف حول الحركة الدستورية في إيران. فالنجف كانت عاصمة الخلاف الفكري بل والاجتماعي لهذه الحركة، بالرغم من أنّ مجالها التطبيقي الحقيقي هو إيران وليس العراق. وفي النجف كان يعيش النائب، المنظر الفكري للحركة الدستورية الإيرانية، وفيها كتب كتابه المعروف «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»⁸ الذي نشر أولاً: في بغداد عام (1909)، أي

الجالبات التي كانت تنتشر أبناء المتحرفين من أبنائها في أوطانها. ونافذة من الضباط الإداريين الأتراك، وأكثرهم من الأحرار الناقمين على الوضع، وقد أبعدهم السلطة إلى العراق وغير العراق من الأقطار النائية؛ فكان هؤلاء بمثابة دعاة للأفكار التحررية. ونافذة من العراقيين تلامذة أندية فروع ومدارسها، وكان تنقلهم في الوظائف والمهام الرسمية في أنحاء المملكة قد أكسبهم خبرة وإطلاعاً، وكانت لهم صلة بالصحافة التركية والأوروبية والمصرية والسورية تدمهم بالتصوّر والتطور. لقد كانت هذه الأنهار تصب في بحر النجف الناشف من الماء، والمتدفق بالأفكار؛ على أن الحركة الفكرية عريقة في ذلك الوادي، فكانت الأحرار تستقبل البضاعة وتنشرها).
8. يسود اعتقاد لدى المعجبين بكتاب النائب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» (وهذا عنوانه المختصر. أما العنوان الكامل، فهو: تنبيه الأمة وتنزيه الملة في لزوم مشروعية الدولة المنتخبة لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع) بأنه يمثل أهم مشاركة فكرية في الفكر السياسي الإسلامي كتبها فقيه مسلم في القرن العشرين؛ بل أنّ البعض يبالغ في الثناء على الكتاب لجعله بمصاف أهم متون الفكر السياسي التي كتبها فلاسفة ومفكرون سياسيون غربيون. في تقديرنا أن هذا الرأي يتخطى المبالغة إلى حدود الجهل بالسياقات الفكرية والسياسية التي ولد فيها هذا الكتاب (أو الرسالة)، مع عدم استيعاب مضمونه بشكل دقيق.
ورأيي الذي طرحته في أكثر من مناسبة أنّ النائب لم يكن ليظهر للوجود لولا الكواكبي، وأنّ هذا الأخير هو من أحدث الصدمة الهائلة في فكرنا السياسي بكتابه «طبائع الاستبداد» حتى قال الزركلي عنه: إن كتابه أحدث دويماً حين صدوره. وما فعله الكواكبي أنّه وضع نقاشات الشرق، خصوصاً في الدولة العثمانية وولاياتها العربية، في إطار منهجي، مبرزاً وبنحو خلاق بين أنواع الكتابة السياسية في الشرق والغرب، وبين العرب وغيرهم من يونان وفرنس وغربيين.

يتخيل البعض أنّ الكواكبي مجرد أديب وصحفي، وبالتالي - هكذا يريد أن يستنتج هذا البعض - أنّ مساهمته أقل أصالة من النائب. وهذا الرأي لا ينم عن استيعاب عميق للكواكبي بوصفه «مفكراً» سياسياً، يكتب بلغة أدبية رفيعة، ومتحررة من الانغماس في

بعد سنوات طويلة من احتدام الجدل حول الإصلاح الدستوري في الدولة العثمانية، وبعد سنة من إعلان القانون الأساسي في هذه الدولة، هذا الإعلان الذي استبشر به الكثير من العرب الطامحين إلى نصره قضايهم العربية وتعزيز حقوقهم السياسية وتمكينهم من المشاركة في إدارة الدولة.

إنّ الفاصل الزمني بين الشيخ الشرقي والشيخ النائي المولود عام (1860) هو اثنان وثلاثون

الاستشهادات والافتباسات الدينية. من المؤكّد أنّ النائي اطّلع على كتاب الكواكي، وهو يشير إليه عند التمييز بين أنواع الاستبداد (الاستبداد الديني والاستبداد السياسي). ولكنّ مديونية النائي تتعدى هذه الإشارة إلى مجموعة كبيرة من الأفكار الأساسية التي قام عليه كتاب «تبيين الأمة»، ومن أهم تلك الأفكار التي اطّلع عليها عبر «طبائع الاستبداد»:
أ- إنّ السياسي هو «وكيل» مفوض عن الشعب، لا حق له بالتصرف في الشؤون العامة إلا بمقدار ما فوّض فيه.
ب- إنّ السياسة بالتوكيل هي بمثابة «الأمانة» و «الوديعة»، متى خاها السياسي وجب على الأمة استرداد الأمانة منه، وسلب الشرعية عنه.

ج- إنّ السلطات ثلاث، وهي منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض.

د- إنّ السياسة إدارة عامة لما هو مشترك وعام من شؤون الشعب تقوم بإرادة الأمة، وما نسبتها للسياسيين إلا من باب المجاز.

ه- إنّ الحقوق متساوية بين أفراد الشعب.

و- إنّ تدخل الدولة لا يكون إلا فيما هو مشترك وليس فيما هو خاص بحياة كل فرد.

ز- إنّ الحكومات مقيّدة برلماناتها، وأنّ هذه البرلمانات هي صاحبة الكلمة الفصل في تحديد سقف سياسات الدولة وموازنتها ومواردها، وهي من تراقب وتساءل وتحاسب.

ح- إنّ القضاء مستقل ولا سلطة عليه حتى من قبل الرأي العام.

ط- إنّ التشريعات والقوانين يضعها البرلمان المنتخب وفقاً للمصلحة ومقتضيات الزمان.

وغير ذلك.

لقد قاد الكواكي حملة نقدية واسعة للخطاب الديني السياسي وعلاقته بالاستبداد وموضع الدين وتشريعاته منه، حتى قال بأنّ تشريعات الدين محدودة، وعامة. وهذه كانت فكرة ثورية في وقتها تفسح المجال إلى إعادة التفكير بالدين ودوره في الحياة العامة. وما فعله النائي، الذي يعيش في النجف (وهي العاصمة الفكرية للشيعة وقاعدة القيادة التي يعود إليها وينطلق منها النقاش الدائر في إيران حول الملكية الدستورية، هذا النقاش الذي يريد استلهم النقاش في الدولة العثمانية وولاياتها العربية) قام بتبيين هذا النقاش ووضع ضمن سياق الأدبيات الشيعية ومروياتها وأفكارها الخاصة في موضوع الإمامة ومنزلة الفقهاء. ولكن الكواكي (المفكر السياسي) كان في حلٍّ من «عقدة الفقيه» المهموم بالتوفيق بين مسلماته المذهبية الخاصة والأفكار الحديثة الواردة، بل الكواكي أكثر تحمراً في فهمه للشيعة من النائي الذي جعلها (= الشريعة) قانون الدولة، ثم توج الفقهاء كمرجعية رقابية وباتّة في حسم التوافق بين شرعية القوانين المستحدثة والشرعية (ومن هذه الفكرة تنامي شعور الفقيه بضرورة أن يتولى بنفسه إدارة الدولة وقيادتها تحت نظرية ولاية الفقيه).

لن يكون ممكناً معرفة مقدار أصالة مساهمة النائي من عدمها، إلا بعد نزع قشرة النصوص الدينية والسياقات المذهبية الخاصة بالفقه الجعفري من كتابه، ثم العودة إلى الأسئلة والأفكار الأساسية التي يشكل منها كتاب «تبيين الأمة وتنزيه الملة». حين نقرأ الاثنين، الكواكي والنائي، وبصر وروية، وتقارن بين كل سؤال وكل مفهوم وكل تحليل، سنعرف أصالة الأول ومديونية الثاني له. ومن الضروري هنا التحرر من بعض القراءات التي يكتبها باحثون إيرانيون عن النائي، لأن هؤلاء يجهلون السياق التركيبي / العربي، الذي ولدت فيه أفكار النائي، فيتصورونه مستقلاً، ومستنفذاً، وربما يفعلون ذلك بدافع التركيز على عبقرية الخاصة، فيطمسون عن علم أو بدونه - مديونية التاريخية.

عاماً. وحين نشر النائبني كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» كان الشرقي في السابعة عشر ربيعاً في عام (1926) بدأ الشرقي، ويومها كان النائبني حياً (توفي عام 1936)، بنشر سلسلة مقالاته تحت عنوان «بيت الأمة وطبقاتها». لقد كان أهم الأكبر للنائبني، وهو رجل فقه في الدرجة الأولى، في كتاب (التنبيه) «تبيين» الفكرة الدستورية في سياقها الشيعي الإيراني، أي ضرورة وجود دستور و برلمان يحدان ويقيّدان من صلاحيات السلطة السياسية الحاكمة، وهي الأفكار التي غزت المشهد الثقافي والسياسي لذلك العصر في جميع البلدان ذات الأغلبية المسلمة، وخصوصاً في تركيا والعراق ومصر وبلاد الشام.

ولأنّ النائبني يعيش في النجف وتحركه همومه بلده إيران التي كانت أوساطها الثقافية متحمسة أيضاً لهذه الأفكار، فإنّ النائبني كتب كتابه الآنف الذكر بوحى من المناخ الاجتماعي الإيراني الذي ينتمي إليه، حيث الأغلبية العديدة للإيرانيين من المذهب الشيعي، وطبقة رجال الدين والحوزات مؤثرة جداً في الأوساط الاجتماعية العامة، لذا وضع من بين أولوياته حل عقدة وجود الفقيه في السياسة، محاولاً التوفيق بين الأسئلة الحديثة والسياقات الدينية القديمة، خصوصاً فيما يتعلق بوجود الشريعة الإسلامية في الدستور الذي تطالب تلك الأوساط المثقفة بكتابته، من هنا اعتمدت محاولة النائبني على ضمان حضور طبقة رجال الدين في السياسة والتشريعات الخاصة بالدولة و«علوية» تلك الطبقة في حسم أي خلاف محتمل حول توافق تلك التشريعات مع الفقه الإسلامي بنسخته الشيعية الجعفرية.

هذا «الهم» و «الانشغال» الذي استولى على فكر النائبني كان الشرقي على اطلاع كامل عليه إلا أنّه لم يكن هو ما يفكر به الشرقي. فمع أنّه كان دارساً للعلوم الدينية، ومعتماً للعمامة، ومارس القضاء في البصرة، إلا أنّ عقله أظهر ومنذ وقت مبكر تحرره من هيمنة الفقه الموروث على الشؤون العامة⁹، كما وصف علاقته بالعمامة بأنها «علاقة قلقة»¹⁰، وفسّر دخول رجال الدين في

9. أنظر مثلاً ملاحظته حول معنى الربا المحرم في الشريعة في الفقرة التاسعة من كتاب «بيت الأمة وطبقاتها».

10. أنظر الفقرة رقم (10) من «الأحلام».

السياسة وتنامي أدوارهم فيها بأنه جزء من مخطط للدولة العثمانية في سنواتها الأخيرة حين انتهجت سياسة بنزعة دينية كجامعة أيديولوجية موحدة للشعوب التي تحكمها، واعتمدت هذه السياسة في تعبئة الرأي العام الديني - والحديث هنا عن الأوساط الاجتماعية في المناطق ذات الأغلبية الشيعية من العراق - من أجل مواجهة قوات الحلفاء الغازية¹¹، وفي المقابل يرى أنّ تلك الأوساط لم تعرف نفوذاً وسلطة لأي عامل آخر، سواء أكان دينياً يمثله رجال الدين الشيعة، أو سياسياً يمثله الدولة العثمانية، سوى التقاليد العرفية العشائرية¹²؛ ولذا كان يتذمر من تعاضم حضور رجال الدين في الشؤون العامة ويشكك في أهليتهم أو المنفعة منهم¹³. من هنا فإن اهتمام الشرقي بالدين والسياسة لم يكن على شاكلة اهتمام النائيني، وكان انخيازه الصريح للحياة المدنية والنظام السياسي الديمقراطي قد حرره من عقدة التوفيق التي استولت على عقل النائيني، إذ صبّ اهتمامه، بوصفه مصلحاً سياسياً، على تحديث العقلية السياسية العراقية وبناء الهوية الوطنية وتشبيد «بيت الأمة العراقية».

لقد نشر الشرقي كتاباً بعنوان يشبه عنوان كتاب النائيني «تنبية الأمة وتنزيه الملة» وهو (بيت الأمة وطبقاتها) وكان موضوعه مختلفاً عن النائيني، فإذا كان الأخير كتب بالفارسية وهو يتحدث عن الأمة (الإيرانية) فإن الشرقي وجه كتابه إلى (الأمة العراقية)، ولم يكن هدفه «تنبية» الأفكار الدستورية والتشريعية كما هو الحال مع النائيني، إذ الشرقي يعتبر هذه الأفكار أمراً مفروغاً منه، بل كان هدفه هو التربية السياسية الإصلاحية في سياقات الوطنية العراقية، إلى حد أنه طالب الأمة وبيتها (والحديث كله عن الأمة العراقية حصراً) تحرير نفسها مما أسماه «البلاد السياسية» و«البلاد الدينية»¹⁴.

11. أنظر المقالة السابعة من كتاب «النوادي العراقية» وعنوانها العقلية السياسية العراقية وروحيو الحركة.

12. المقالة رقم ٩ من النوادي العراقية

13. أنظر المقالة السابعة من كتاب «النوادي العراقية» وعنوانها العقلية السياسية العراقية وروحيو الحركة.

14. بيت الأمة وطبقاتها، المقالة الرابعة (الكوخ- 1).

د - بيان الوطنية العراقية رقم (1)

كان من المهم، بل ومن الضروري في نظرنا، أن نقدم الحديث عن المظفر والنائبي على الشرقي، بالرغم من أن النائبي سابق على الشرقي والمظفر لاحق له، ولكن تقديمهما عليه كان من أجل إبراز تمايزه عنهما. ففي حين كان النائبي ينتمي سياسياً إلى دولة «قائمة» وهي الدولة الإيرانية ويفكر في معالجة صيغة الحكم فيها، فأَنَّ الشرقي نشأ في دولة في «طور التكوين» وما كان يفكر فيه ليس صيغة نظامها السياسي، الذي اعتبره صيغته الدستورية الديمقراطية أمراً مفروغاً منه، بل الرؤية السياسية التي توحد أبناء تلك الدولة، وهي رؤية أبعد ما تكون عما تخيله النائبي من أطر دينية أو مذهبية حول هوية الدولة. كما أَنَّ الشرقي السابق على المظفر يُظهر تقدمه الهائل عما عجز عنه المظفر حين أشكّلة موضوع الدولة في فكره المذهبي دون أن يقترب حتى، ناهيكم أن يهتدي، إلى ما تحدث عنه الشرقي صريحاً حول الهوية العراقية لتلك الدولة. فبينما كان المظفر أسيراً لفكرة ولاية الفقيه العامة وما يمثله ذلك من أزمة شرعية للدولة العراقية الحديثة، لأنها في النهاية ليست تحت حكمه، كما أنها ليست دولة «إسلامية» لها مذهبها الخاص. حتى ولو لم يكن شيعياً . فيمكن القبول بها امتثالاً لوصايا أئمة المذهب الشيعي الذين دعوا اتباعهم إلى الاندماج بتلك الدولة الإسلامية «غير الشيعية»، بينما كان المظفر يفكر في موضوع الدولة بهذا الأفق السياسي كان الشرقي مشغولاً باستقلال العراقيين بدولتهم الوطنية التي تمتلك شرعيتها من تمثيلها لإرادتهم بوصفهم «مواطنين»، تجمعهم الهوية الوطنية العراقية دون اكتراث لتنوعهم الاثني أو الديني أو المذهبي أو المناطقية أو الثقافي.

في نص مكثف جداً يلخص الشرقي التاريخ السياسي الحديث للعراق فيقول: (إنَّ روحية الحركة في العراق تنقلت في مراكز ثلاثة: ففي الأول كانت عرفية طبقاً للتقاليد العربية والبدوية العشائرية، ثم مالت إلى النزعة الدينية، ثم أخذت بالاتجاه المدني. فقادت في الأول الشيوخ والزعماء،

وفي الدور الثاني المعممون والروحانيون، وفي الثالث المتنورون والفئة المتجددة)¹⁵.

يقصد الشرقي بـ«الحركة» الاتجاه الفكري المهيمن في مجال الاجتماع السياسي العراقي، ومع كل فترة يوجد فيها أحد الاتجاهات الثلاث يسود «فاعل سياسي» يمثل هذا الاتجاه ويقوده. ودون أن ندخل في تفاصيل آراء الشرقي حول تأريخ العراق السياسي وأزمات بناء الدولة العراقية الحديثة؛ وهي آراء تحتاج إلى دراسة مستقلة نظراً لما تتمتع به من عمق وموضوعية، فإنّ ما يهمنا فعلاً، ونحن نتحدث عن ما قبل مرحلة صعود الإسلام السياسي والتشيع السياسي، هو آراؤه المتصلة بإشكالية الهوية السياسية في الدولة العراقية بوصفه رجل دين تنويري ينحدر من وسط اجتماعي شعبي، مارس السياسة وشغل وظائف مهمة في الدولة، فكان باحثاً ومنظراً من جهة، ومشاركاً في صناعة الاحداث أو مراقباً لها من جهة أخرى.

إنّ الوصف الذي كان يكرر الشرقي الإشارة له عند حديثه عن بدايات النشاط السياسي العراقي، سواء في مرحلة الجدل الدستوري في الدولة العثمانية أو في مرحلة مواجهة الاحتلال الإنجليزي للعراق أو عند قيام الدولة العراقية الحديثة، هو «أنّ الفكرة عراقية ولكن القضية عربية»¹⁶ أي أن النضال السياسي وإن كان عراقياً إلا أنّه كان موجهاً نحو أهداف «عربية» تتعلق بالعرب كقومية. في هذا السياق يأتي السؤال: كيف ومتى بدأ تبلور الهوية العراقية والشعور بخصوصيتها عند الشرقي؟ لماذا نجد أنّ الشرقي يتجه يوماً بعد آخر، إلى مغايرة الاتجاه القومي الأيديولوجي كما عرفناه في الحركات القومية العربية ويقدم نفسه بهوية عربية ولكنها قبل ذلك، وفوقه أيضاً، بخصوصية عراقية؟ إنّ الجواب على هذا السؤال الجوهرى لن يكون ممكناً ما لم نستذكر النوافذ الثلاث التي أشرنا سابقاً إلى وجودها كمصادر لتكوين وعي الشرقي، ثم متابعة سيرته الشخصية. بهذا الخصوص

15. أنظر المقالة السابعة من كتاب «النوادي العراقية» وعنوانها العقلية السياسية العراقية وروحيو الحركة.

16. أنظر المقالة الثانية من كتاب «النوادي العراقية» وعنوانها النادي السياسي. وكذا في «الأحلام»، الفقرة 21، تحت عنوان «استقبال الانجليز ووداعهم».

يمكننا التأكيد على عاملين:

الأول: خيبة الأمل التي مني بها الشرقي في رحلته إلى الحجاز عند التحشيد للثورة على الانجليز؛ حيث عرف أنّ العرب أقل استعداداً لتقديم الدعم والانخراط في العمل العربي المشترك مما كان يتخيله، لذا كتب يتحدث عن انطباعه عن نتيجة الرحلة فقال (إنّ الحمل الثقيل لا ينهض به إلا أهله)، وقال: (ودخلنا مكة المكرمة والتقينا بمن سبقنا من الاخوان، وكان الحديث عن الحجاز وعن العراق، واطلعونا على الوضع هنا فلم نحمده، وعرفنا أنّ الصوت الذي كان يصلنا ونحن في العراق لم يكن صوت جرس القافلة)¹⁷.

الثاني: هو اطلاعه على تجربة المصريين والسوريين. فضلاً عن الأوروبيين. السياسية وعلاقتهم بترائهم الوطني الخاص ورباطتهم بتاريخهم وأبطالهم التراثيين؛ وهو ما بعث فيه شعوراً عميقاً بهويته العراقية، يقول: (فربما كان الألمان والإنجليز من عنصر واحد ولكن بروسيا وبريطانيا جعلتهم بروسين وبريطانيين أكثر منهم سكسونيين. وهكذا الشأن في أكثر الشعوب الأوروبية؛ فقد تغلبت فيهم الوطنية على القومية. وسرى هذا الأثر إلى الشرق فأصبح العرب المصريون يشعرون بمصريتهم أكثر من شعورهم بعربيتهم. وهكذا الروح في سوريا، فأنتهم سوريون أولاً وقبل كل شيء ثم عرب، ولكنّ العراق بعد لم تثقل فيه النشوة الوطنية)¹⁸.

ولكن بدل أن يجذب إلى هويته الإسلامية أو الشيعية العابرة للبلدان والقوميات. كما فعل الإسلام السياسي ثم التشيع السياسي. ليجعل منها هويته السياسة، الشيء الذي يعلم الشرقي من معاشته للجاليات الشيعية في مدينته النجف، وخصوصاً الجالية الإيرانية ومنظرها النائي، أنّه غير وقعي إطلاقاً، مال إلى الهوية العراقية. إلا أنّه كان مع ذلك واعياً بمسألتين:

17. «الأحلام»، الفقرة 26.

18. النوادي العراقية: المقالة 32.

الأولى: أنّ سياسة البلاط كانت «عشائرية أكثر من مدنية»¹⁹، وأنّ العراق امتحن بقيادة وحكام (أغراب . وإن كانوا من أرساس عربية . ذلك لأن نشأتهم ومدربتهم كانت غير عربية فهم لا يعرفون عن العراق والعراقيين الا النزر اليسير)²⁰، و(أنّ أولئك الأغراب في النشأة أو المدرسة شوهوا الوضع العراقي)²¹. والتشويه الذي يعنيه الشرقي هو اختلال توازن القوى داخل السلطة ونقص التمثيل السياسي والإداري لأبناء الشعب فيها لأسباب تتعلق ببناء الدولة العراقية الجديدة، بل والعمل السياسي برمته، حيث قاد العهد العثماني إلى نقص التربية الإدارية عند بعض العراقيين في وسط وجنوب العراق (الفراتيين، بحسب تسمية الشرقي الجغرافية) أكثر من غيرهم في الشمال، كما دفعت دعايته الدينية إلى تمكين رجال الدين، غير العرافين بالسياسة والذين ليس لديهم أكثر من «السياسة الاقتراحية»، من التأثير في تلك الأوساط الاجتماعية وعزل غيرهم من «التنويريين»²²، حتى إذا تشكلت الدولة الجديدة توزعت فيها القوة بين العشائريين والعسكريين ممن لم يتخلصوا من عصبياهم القبلية أو المناطقية.

الثانية: أنّ قضية الهوية السياسية وتشكيل الدول عمل مرحلي وتراكمي يحتاج إلى تربية وصبر وإخلاص، بعيداً عما أسماه بالسياسة البغدادية القاسية والعنيفة وغير المرنة. وأنّ هذا العمل يجب أن يسبقه مشروع تحديثي للمجتمع والدولة يقوم على تغيير أنماط التفكير والعيش، ووفقاً للتجارب الخاصة بكل مجتمع . فالمهم هو التغيير الاجتماعي وليس الفردي . وميراثه الثقافي وقابلياته على استيعاب هذا التغيير.

يقول الشرقي: (إذا نظرنا إلى التجديد في كل مكان وفي كل زمان وجدناه حقيقةً تجديداً في

19. هذه واحدة من التقييمات الثابتة التي تمسك بها الشرقي في نقده السياسي للعهد الملكي، كررها في أكثر من موضع من كتاباته؛ انظر على سبيل المثال: الاحلام، فقرة 37، اختلافات العائلة المالكة.

20. الأحلام. الفقرة 36.

21. الأحلام. الفقرة 37.

22. يقول في «النوادي العراقية»: (ولو كان الاتجاه السياسي يومذاك نحو المتجددين والتنويريين من الفراتيين لربح الفرات أرباحاً سياسية جمّة ولم تكن الوضعة كما هي اليوم) (المقالة (7) العقلية السياسية في العراق وروحيو الحركة).

الأسلوب [...] ولا يتجدد أسلوب الحياة في قوم حتى يتجدد الأسلوب الفكري فيهم. ولا بد وأن يكون هذا التبدل في الأسلوب تبديلاً حقيقياً عميقاً بحيث يكون التبدل في أنظمة الأمة وأساليب حياتها ناشئاً عن تبدل روحانياتها وتكون تلك الحركة في اجتماعات ومراكز سلطاتها من وزارة وبرلمان ومحاكم وصحافة. تلك المراكز سلطة الأمة الديمقراطية. منعكسة عن حركة باطنية في الأمة وانفعال في الغرائر والمشاعر؛ حتى يكون ظاهر الأمة من باطنها)²³.

فلا استيراد التقنية ولا الاستعجال بنسخ التجارب الاجتماعية لمجتمعات أخرى سبقت مجتمعاتنا في ممارسة التغيير، ولا تحديث هرم السلطة دون مجتمعتها، بقادر على التأسيس للمشروع التحديثي، بل أنّ أي تحديث سياسي بلا تحديث فكري في الفكر والقيم الاجتماعية ما هو إلا «جناية اجتماعية» بحق المجتمع²⁴.

أما سياسياً، فإن الانتقال الأهم في تفكير الشرقي هو انخيازه للهوية الوطنية العراقية، وأفضل ما يعبر عن فكر الشرقي هنا هو المقال الأخير من «النوادي العراقية» الذي يمكن اعتباره البيان رقم (1) في الوطنية العراقية، قال فيه:

(يسمي البيولوجيون الدور الذي تنمو فيه ملكات الناشئ الجيد وترسخ فيه خواصه وخصائصه بـ«الدور الحساس». هذا في التربية الفردية، ولا شك أنّ التربية الاجتماعية تقطع كل الأدوار التي تقطعها التربية الفردية. فإذا نظرنا إلى تربيتنا الاجتماعية نرى الأمة اليوم قد بلغت «الدور الحساس» [...] ومن أعظم واجبات المرابي معرفة ذلك الدور معرفة مضبوطة، ومراقبة ظهور ذلك الدور وسيره حتى يعدّل اتجاه الناشئ ويجوّل وجهه إلى آفاق خاصة ليلتقط السجاي الفاضلة ويبنى شخصيته بنياناً مباركاً. [...] ففي هذا الدور تتجه الأمة إلى آفاق عديدة وتسبر ملاحظات دقيقة وتوجد في وسط مملوء بالميول والنزاعات وتكثر فيها الثورات الفكرية ونزوات النفوس المتطلعة. وفي

23. النوادي العراقية، المقالة (24) «الأسلوب الفكري». 1.

24. المصدر السابق.

هذا الدور تبني الأمة نفسها وتؤسس خصائصها وآدابها العامة وتظهر بمظهر أمة ذات كيان أدبي واستقلال اجتماعي، لها ميزتها ولها تقاليدها؛ فتكون - مثلاً - شعباً عراقياً قبالة الشعب المصري والسوري. فعلى القادة، وعلى الأدباء، الذين يتصرفون بنفسية الأمة، تلك النفسية المرنة اليوم التي سوف تتصلب وتستعصي، والذين يستطيعون تحويل الاتجاه وتعديل الأسلوب أن يراقبوا سير الأمة في ذلك الدور الحساس ولا يدعوها تبعثر خصائصها وتضيع مميزاتها وتندمج في شعب من الشعوب الأكلة فتستهلك وتفقد صفاتها استهلاك الحديد في جسم النبات الذي هو أحد أجزائه).

ثم يقدم توصيته الأخيرة فيقول:

(فعلى الساعين لإيجاد نهضة عراقية وبنیان حكومة عراقية لشعب عراقي أن ينحازوا بالعراق إلى عراقيته؛ فقد انحاز المصريون إلى مصريتهم والسوريون إلى سوريتهن. إذاً فعلينا ألا نترك العراق متذبذباً ولنتعاط بالتاريخ العراقي ولنمجد الأبطال العراقيين ولنشهر المدن العراقية ونوحد جغرافياً عراقية من القديم ونشيد دار آثار عراقية ونحترم شعائر العراقيين وتقاليدهم وبذلك نوجد وطنية قوية في العراق).

خامساً: مستقبل التشيع السياسي

أ. التشيع السياسي كمشروع عزلة

بعد ملاحظة الاتجاه الذي كان يسير فيه الفكر الديني الشيعي العراقي كما يمثله المظفر، أو من هو أهم سياسياً منه وهو الشيخ الشرقي، ثم ما تلا ذلك من صعود الإسلام السياسي، ثم ولادة «التشيع السياسي»، يتضح أنّ هذا الفكر كان يسير، وباطراد، نحو مزيد من العزلة وتدين أو مذهبة علاقته بالسياسة والدولة، إلى حد أنه بات يكرس الكثير من خطابه في سبيل الاستعراض الهوياتي المحموم، والذي لا يفتأ يغلغ على ذاته (الاحتفاليات في المناسبات الدينية خير مثال على ذلك). لقد انحلت بمرور السنين المقولات التأسيسية للإسلام السياسي (فكرة الإسلام هو الحل) بعد أن تبين انها فكرة نابعة عن عدم فهم تحديات إدارة المجتمع والدولة الحديثين وعدم استيعاب أزمة حضور التشريعات الاسلامية في نظام إدارة الدولة والمجال الاجتماعي العام. هكذا انتكس الإسلاميون في مستنقع صراع الهويات، وصارت الايديولوجيا المعمول بها في الممارسة السياسية تقوم قبل كل شيء، وفوق كل شيء، على تدين الدولة وإدارة الانقسامات الاجتماعية داخلها على أساس ديني - مذهبي.

مهما يكن فإن مسألة الخلط بين العقيدة الدينية والوطنية السياسية لم يعد يمثل التباساً مفاهيمياً نحتاج إلى تفكيكه ونقده نظرياً، بل هو رؤية سياسية لما يجب أن تكون عليه الدولة والمجتمع العراقيين. والأزمة ليست في ضم عنصر الدين لهذين المجالين، بالرغم أنّ هذا الضم بقي أمراً جديلاً على الدوام في أغلب تجارب شعوب العالم، إلا أن دولاً عدة، ومن منطقتنا، قامت في نشأتها الأولى على توظيف هذا العنصر (الصفويون باختيار التشيع، السعوديون باختيار السلفية) ولكن هذا التوظيف كان يأخذ طابع «تحرر سياسي» (في المثالين المتقدمين كان الهدف هو التحرر من هيمنة العثمانيين) لذا وجدناه تأريخياً قد أسهم في بناء «الدولة» الموحدة القوية، هذا على الرغم من

المشاكل الجديدة التي تواجهها اليوم هذه الدولة / الدول في مجال الحياة الدستورية أو الديمقراطية أو المشاركة المتكافئة في الحياة السياسية. مع التشيع السياسي في نسخته العراقية تأتي الشكوك الجديدة من قدرته على الاستقلال السياسي وحماية سيادة الدولة والحفاظ على وحدة الهوية الوطنية.

ب. التشيع السياسي ومعضلات المجتمع والدولة العراقيين

اتضح مما سبق أن فكرة تحويل التشيع من كونه مذهباً إسلامياً إلى هوية سياسية عابرة للحدود، وتحويل العراقيين الشيعة إلى ديمغرافية سياسية طائفية، لا تعكس بنحو دقيق واقع ما عليه الشيعة العراقيين من تنوع واختلاف في الرؤى حول هويتهم السياسية. هذا إذا ما بقينا في إطار المقاربة الدينية للأوساط المنتسبة مذهبياً للتشيع. أما خارج هذا الانتساب، فإن العراقيين الشيعة يستعصي احتكار تمثيلهم سياسياً من خلال الهويات الدينية.

وبتخطي مشكلة التشيع السياسي مع استيعاب التنوع، في مجاله الشعبي الخاص والوطني العام، تبرز مشكلة أخرى وهي أن هذا الرؤية السياسية المؤسسة في الخارج، وقد ألحنا سابقاً إلى الظروف التي رافقت صعودها، تضع ثقلها خارج العراق كجزء من المديونية السياسية التي نشأت عليها. بمعنى آخر ان هذا الرؤية السياسية وبالمقدار الذي تفشل في توحيد العراقيين كشعب تحقق أيضاً في بناء العراق كدولة ذات سيادة. ولا يبدو أنّ التشيع السياسي مدرك، أو حتى مكترث، لمخاطر تحدي الوطنية العراقية كما رأينا بروزها في الاحتجاجات الشعبية العارمة عام (2019)، حيث الجيل الجديد الذي يعيش قطيعة عميقة مع كل دعوة لا تضع مركزيتها السياسية في العراق. فبينما يتجه التشيع السياسي إلى إلغاء الجغرافية السياسية المؤسسة على فكرة الشعب، متحدثاً عن يوتوبيا مذهبية، يتجه الجيل الجديد من العراقيين الشيعة نحو استيعاب أعمق لمعنى الإسلام، فضلاً عن التشيع، وأنه ديانة بلا وطن وإنما الأوطان للمسلمين فقط، وهم فيها ممثلون بوصفهم مواطنين وليس بصفتهم متدينين.

ومن خلال مراجعة خطابات المرجعية الدينية العليا للشريعة في العالم، والتي مقرها الدائم في العراق، يبدو أنها على دراية كاملة بالمخاطر الجسيمة التي خلقها التشيع السياسي العراقي على التشيع المذهبي العراقي، ولذا تحاول أن تقصر وظيفتها الدينية على توجيه النصح والإرشاد تاركَةً للشريعة العراقيةين تطوير رؤيتهم السياسية الخاصة من جهة، ومن جهة أخرى تعبر عن إيمانها الراسخ بسيادة الدولة العراقية وتنوع الحواضن المجتمعية الشيعية سياسياً، ودعوها لأتباعها إلى الاندماج بالدولة والهوية الموحدتين، مع الاعتراف بدور الشعب وحقه الحصري بصناعة مستقبله السياسي والتشريعي.

وإذا ما لخصنا أهم مشاكل النظام السياسي الحالي التي يجري الحديث عنها بنحو مستمر، وهي معضلة الأيديولوجيات السياسية، وحديثنا هنا عن الأكثر تأثيراً بينها وهو «التشيع السياسي»، ومعضلة المحاصصة الإدارية وتوزيع مناصب الدولة ومواردها على الفاعلين السياسيين من أتباع تلك الأيديولوجيات، ومعضلة الدستور في التمثيل السياسي وتشكيل الحكومات (مشكلة الكتلة النيابية الأكثر عدداً)، الذي يسهم في ضياع الأصوات الانتخابية للمواطن وفقدانه القدرة على صناعة ممثلين سياسيين أقوياء وبصلاحيات حقيقية في إدارة الدولة، فإنّ الضغوط الدولية والإقليمية، وتدمير شرائح واسعة من الشعب، وخصوصاً الطبقة الأكبر التي يمثلها الموظفون، قد تنجح في حلحلة الأزمة الحالية للنظام السياسي، ولكن الأمر لن يتجاوز المدى المتوسط، ذلك لأنّ الدولة باقتصادها الريعي ستكون عاجزة عن احتواء هذا التدمير عبر رشوة العاطلين عن العمل بالتعيينات في الوظائف العامة. ولو ترك الأمر للفاعلين السياسيين أن يستمروا بسياستهم الحالية فإنّ مصير العراق سيكون إما التقسيم أو الفوضى حتى يفقد النفط قدرته على سد الحد الأدنى من مطالب الشعب، وحيث أنّ سيناريو التقسيم سينتهي إلى كوارث على المنطقة بمرمتها، وهو ما يجعل منه فرضية بعيدة التحقق، فإنّ الفرضية الأكثر واقعية هي أن يفقد النظام قدرته على احتواء الازمات المتراكمة ويزداد سخط شرائح الشباب الذين يتكاثرون بشكل كبير جداً في العراق وفقاً لإحصائيات وزارة التخطيط.

أنّ الاستراتيجية المفضلة حتى الآن لدى أتباع التشيع السياسي في عبور الأزمات التي تخلقها الرؤية التقسيمية الهوياتية هي العودة إلى خطابه القديم بالتظلم وادعاء الطهرانية واتهام مخالفه بالتآمر والانحلال الأخلاقي أو المروق الديني، ولكن ذلك لن يجد على ما يبدو من الصعوبات المتنامية باطراد في مجالات التعليم والصحة والبطالة وتوفير الحد الأدنى من الخدمات، ناهيك عن غياب الاستثمار وهروب القطاع الخاص وعجز الأجهزة الأمنية في فرض القانون وغير ذلك من مشاكل، مما يعزز القناعة بأنّ حجم الخلل في هذه الرؤية السياسية يتجاوز هذه الصعوبات إلى وجود عطب حقيقي في تصميم النظام السياسي المتولد عن تلك الرؤية.