جامعة الجزائر3

كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية

قسم العلاقات الدولية

التعدد الطائفي والوحدة الوطنية في الدول الإسلامية

دراسة مقارنة

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم السياسية والعلاقات الدولية
تخصص: علاقات دولية

إعداد: عادل بن عمر

إشراف: أ.د سالم برقوق

أعضاء لجنة المناقشة

آ.د. عامر مصباح	آستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 3	رئيسا
آ.د. سالم برقوق	آستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 3	مقررا
آ.د. محمد مجدان	آستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 3	عضوا
آ.د. صالح سعود	آستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للعلوم السياسية	عضوا
د. مراد بوعباش	آستاذ محاضر ا	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	عضوا
د. محمد سي البشير	آستاذ محاضر ا	جامعة تيزي وزو	عضوا

السنة الجامعية 2016-2017م 1437-1438هـ

شكر وعرفان

الشكر لله الذي أحاطني بأناس وجب علي شكرهم

أتقدم بجزيل الشكر وفائق التقدير إلى **أستاذي البروفيسور سالم برقوق** الذي شرفني بالإشراف على هذا العمل وعلى الثقة التي منحني إياها لإتمامه وأشيد بوفائه لإنسانيته وتواضعه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى البروفسور عامر مصباح والبروفيسور محمد مجدان، والبروفسور صالح سعود، والدكتور مراد بوعباش، والدكتور محمد سي البشير على قبولهم قراءة ومناقشة هذا العمل.

كما أتقدم بالشكر الخالص وأسمى عبارات التقدير والاحترام إلى البروفيسور **امحند برقوق** الذي شجعني كثيرا ولم يبخل علي بنصائحه وتوجيهاته.

كما لا يفوتني أن اشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد على إتمام انجاز هذه الرسالة.

الإهـــداء

اهدي هذا العمل

إلى الوالدين الكريمين.

إلى الزوجة الكريمة وإبني معتصم سني الدين.

وإلى كل أفراد عائلتي كلّ باسمه ومقامه الخاص.

مقدمة

مقدمة

مثلما يهيمن الخوف الدائم لدى اليابان من وقوع الزلازل الأرضية، يتزايد الخوف لدى المجتمعات التعددية من وقوع الزلازل الطائفية، ومثلما تعاطت اليابان مع واقع الهزات الأرضية بايجابية للمحافظة على وجودها الطبيعي، يجب على الدول التعددية أن تطور أساليب ايجابية للتعامل مع واقع الارتدادات الطائفية للمحافظة على وحدتها الوطنية.

من هذا المنطلق، اكتسبت ظاهرة التعدد الطائفي أهمية كبيرة في ظل ما طرحته الصراعات الطائفية من تحديات لأنماط إدارة التعدد الطائفي، وما ينجم عنه من انشطارات في هذه المجتمعات تهدد الدول في وحدتها الوطنية.

وإذا كانت مشكلة التعدد الطائفي لا تشكل تهديدا مباشرا لوجود بعض الدول بسبب نجاحها في إدارة العلاقة بين الطوائف في ما بينها من جهة، أو بينها وبين الدولة من جهة أخرى، ودمجها في المجتمع ومنحها حقوقا متساوية، فان الأمر يختلف في العديد من الدول الأخرى، التي تضم تعددية طائفية تستبعد فيها جماعة من المشاركة في الأنشطة المختلفة للمجتمع، أو يمارس في حقها تمييز لصالح جماعة أخرى قد تكون الأغلبية، مما يجعلها أحد الأسباب التي تثير الصراعات الداخلية والتدخلات الخارجية وعنصرا حاسما في تفتيت الدول.

في هذا السياق، فالدول الإسلامية التي عرفت ظاهرة التعدد الطائفي منذ القدم من بين الدول المعنية بهذه المشكلة، حيث وصلت في بعضها إلى مرحلة تهدد فيها استقرارها، وذلك لاقترانها بتفاوت اقتصادي واجتماعي ملحوظ بين الطوائف المختلفة وزاد من حدة هذه المشكلة سوء تعامل الأنظمة السياسية مع هذا التعدد الطائفي، الأمر الذي أدى إلى انتشار الاضطرابات وأعمال العنف الطائفي التي تصل إلى الحرب الأهلية.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من الأهمية المتجددة للتعدد الطائفي والوحدة الوطنية، فعلى الصعيد العلمي تساهم في تحديد مفهومين شائعين، لكن صعبا التحديد، وذلك بمقاربة تطورهما التاريخي عبر مختلف الحقب التاريخية وما شحنته من مضامين جديدة.

كما تسلط الدراسة الضوء على المخاطر الداخلية التي تهدد الوحدة الوطنية في الدول الإسلامية، من خلال إبراز تأثير التوترات الطائفية في وجود واستقرار الدول كما تكشف عن العلاقة التفاعلية بين

التعدد الطائفي وممارسات النظام السياسي والإطار الاقتصادي والاجتماعي وتحاول الإحاطة بأبعاد الظاهرة وانعكاساتها على كافة الأصعدة.

أما عمليا، فالحراك الذي تعرفه العديد من الدول الإسلامية يعيد طرح مفهوم الوحدة الوطنية إلى الواجهة ويضفي أهمية عملية بالغة، يمكن توصيفها في ما يلي:

- أن هذه الدراسة تواكب مرحلة التحولات التي تعيشها العديد من الدول الإسلامية المتعددة طائفيا، فحالة الانسداد السياسي الذي تعرفه بعض الأنظمة، وتزايد العنف الطائفي في العديد منها، فرض إعادة طرح موضوع الوحدة الوطنية للواجهة، وعليه تأتي الدراسة لإثراء النقاش حول هذه القضايا، سواء على الصعيد القانوني أو على الصعيد الممارساتي.
- تعالج الدراسة مسألة التعدد الطائفي في الدول الإسلامية وما يمكن أن يمثله كتهديد لاستقرارها وانهيار وحدتها الوطنية، الأمر الذي يفتح المجال للتدخل الخارجي تحت مبرر حماية الأقليات، علاوة على ذلك، فالدراسة تجتهد في اقتراح بعض المداخل المحتملة للتعامل مع المشاكل الناجمة عن هذا التعدد، وتقليل آثاره السلبية على الوحدة الوطنية من خلال الوقوف على التجارب الناجحة في هذا المجال والاستفادة منها.
- كما تكشف عن خبرة الأنظمة السياسية في الدول الإسلامية في إدارتها للتعدد الطائفي، والبحث عن أفضل السبل لإدارته.
- وتسهم في إثراء مداخل إدارة التعدد الطائفي واستبصار مختلف نتائجها على الوحدة الوطنية، كما تعدد المحاذير المحيطة بنقاش الوحدة والتعدد في الدول الإسلامية، لتفادي الانزلاقات التي يمكن أن تؤدي إلى تفكك الدولة، باعتبار أن بناء الدول لا يقوم على أساس تجميع فيزيائي بسيط للأفراد، بل يفترض تشكيل وعي مشترك لدى أعضائه يشد انتماءهم إلى المجموعة.

مبررات اختيار الموضوع:

ينطلق اختيار هذا الموضوع كمجال للدراسة من مجموعة من الدوافع الموضوعية والذاتية والمتمثلة فيما يلي:

1- المبررات الموضوعية:

لعل ما تشهده الدول الإسلامية المتعددة طائفيا من تنامي ظاهرة التعصب الطائفي، الذي أدخل العديد منها في صراعات طائفية تهدد استقرارها ووحدتها الوطنية، يستلزم البحث في الآليات المتبعة

لإدارة هذه التعددية المجتمعية، لتحويل هذه الظاهرة من الهدم إلى البناء، كما أن اضطلاع الطوائف في بعض الدول الإسلامية بمهام تحقيق الأمن لأتباعها، وتوزيع الموارد عليهم، يؤدي إلى تقويض سلطة الدولة وهو الأمر الذي ينتج عنه انقسام وانشطار هذه الدول، سواء على المدى القريب أو المتوسط.

2- المبررات الذاتية:

هناك من الدارسين من ينكر وجود مشكلة الطائفية، ويعود ذلك إلى جملة من الأسباب منها: هاجس الخوف من بطش السلطة بسبب استبدادها أو التحرج منها، حيث يصبح إثارة هذا الموضوع هو الطائفية ذاتها، أو محاولة إسباغ صورة مثالية عن المجتمع حفاظا على تماسكه.

إلا أن المعطيات الحالية التي تعيشها الكثير من الدول الإسلامية من انتشار لأعمال العنف الطائفي، يؤكد حقيقة المخاوف من الانشطار الداخلي للعديد منها، لا سيما مع انفصال جنوب السودان وتيمور الشرقية وتزايد احتمالات تقسيم العراق وسوريا...

ولهذا فالدوافع الذاتية ترجع إلى محاولة فهم الإشكاليات السياسية المحيطة بمجتمع الباحث، وتوجيه قراءاتنا البحثية إلى المشكلات التي تعاني منها مجتمعاتنا التي ننتمي إليها، مع الإشارة إلى أن هذا الموضوع يوسع مداركنا المعرفية باعتبار أن التكوين الأصلي كان في حقل العلاقات الدولية.

كما جاء تناول الموضوع من خلال الدراسة المقارنة التي من شأنها أن تحقق العديد من النتائج المتعلقة بتفسير أسباب النزاعات وعدم الاستقرار في الدول التعددية محل الدراسة، والوقوف على مظاهرها ونتائجها، وتحديد الأساليب المتبعة من الدول الثلاث لإدارة هذه التعددية، ومن ثم الاستفادة من الدروس المستخلصة من هذه التجارب وتطبيقها في الدول الإسلامية التعددية الأخرى لتجاوز خطر الانشطار.

أما في ما يخص اختيار الحالات الثلاث لبنان والعراق وماليزيا، فالدافع هو الرغبة في حصر الدراسة نظرا لصعوبة دراسة كل الدول الإسلامية، فضلا عن أهمية هذه الحالات؛ فالحالة اللبنانية هي من بين أهم الدول الطائفية بامتياز، وعرفت في السنوات الأخيرة مستجدات كثيرة الأمر الذي يتطلب دراسة هذه المستجدات.

أما الحالة العراقية فتجسد حجم المخاطر الفعلية على الوحدة الوطنية خاصة مع دور العامل الخارجي في تفتيت العراق بعد 2003، أما الحالة الماليزية فتبرز الإدارة الناجحة للتعدد الطائفي كنموذج نابع من العالم الإسلامي.

هذا بالرغم من الاختلاف فيما بينها من حيث حجم المساحة والسكان وخبرة كل نظام حكم في إدارته للتعدد الطائفي، إلا أنها دول تنتمي إلى العالم الإسلامي وخرجت حديثا من الاستعمار، ومطالب الطوائف المختلفة تقريبا متشابهة كذلك.

إشكالية الدراسة:

يعتبر موضوع التعدد الطائفي من المواضيع الشائكة التي تناولها الباحثون بالدراسة، ليس فقط من زاوية المفهوم أو استراتيجيات الإدارة، بل كذلك من زاوية التطبيق العملي لهذه الآليات، والنتائج المترتبة على الوحدة الوطنية في العديد من الدول الإسلامية، وفي الوقت الذي تنجح بعض الدول نسبيا في الحفاظ على وحدتها الوطنية، تتجه دول أخرى إلى التفكك والتقسيم خاصة في ظل التنافس بين الطوائف من أجل السيادة والتفوق مع الأخذ بعين الاعتبار معيار القوة والنمو غير المتكافئين والنزعة الاستقلالية للطوائف المختلفة.

وعليه، نتناول هذا القلق البحثي من خلال السؤال المركزي التالي:

لماذا تنجح بعض الدول الإسلامية في المحافظة على وحدتها الوطنية رغم واقع التعدد الطائفي الذي تعيشه في حين تفشل دول أخرى؟ وكيف يمكن تمكين الدول الإسلامية من تجاوز خطر الانشطار الداخلي وتحقيق التعايش الطائفي؟

ويندرج ضمن هذا السؤال المركزي مجموعة من التساؤلات الفرعية هي:

- ما هو الإطار ألمفاهيمي للوحدة الوطنية والتعدد الطائفي؟
- إلى أي مدى أثر الوضع الجغرافي، والخبرة التاريخية، والتركيبة الاجتماعية، في إثارة مشكلة التعدد الطائفي في الدول الإسلامية محل الدراسة؟
- ما هي المشاريع المقدمة من طرف الأنظمة السياسية للتعاطي مع مشكلات التعدد الطائفي في الدول محل الدراسة، وما موقف الطوائف منها؟
- ما هي المداخل الأكثر ملاءمة لتعزيز التنوع ومواءمته مع الوحدة الوطنية؟

حدود الدراسة:

للإجابة عن الإشكالية والتساؤلات المطروحة يجب ضبط حدود الإشكالية زمانيا ومكانيا وموضوعيا.

1- **المجال المكاني:** رغم أن العديد من الدول الإسلامية تعاني من مشكلة التعدد الطائفي سواء كان لغويا أو دينيا أو عرقيا، إلا أن هذه الدراسة ستقتصر على ثلاثة دول فقط هي: لبنان والعراق وماليزيا، لأنه من الصعوبة الإحاطة بدراسة كل الدول الإسلامية.

2- **المجال الزماني:** إن دراسة موضوع التعدد الطائفي والوحدة الوطنية في الدول الإسلامية، يستلزم عملية تتبع وتقييم للمسيرة السلوكية للأنظمة السياسية في تعاطيها مع الواقع التعددي والحكم على انجازاتها وإخفاقاتها، وهذا ما يبرر طول الفترة الزمنية التي تشملها الدراسة التي تمتد من استقلال هذه الدول والى غاية الانتهاء من الدراسة.

3- **المجال الموضوعي:** سنحاول في هذه الدراسة تبيان دور العامل الطائفي في تعزيز أو هدم الوحدة الوطنية في الدول الإسلامية، ومن ثم، البحث عن الآليات اللازمة من أجل المواءمة بين المحافظة على خصوصيات الطوائف المختلفة والمحافظة على الوحدة الوطنية.

فرضيات الدراسة:

إن معالجة إشكالية الدراسة يستلزم تحديد هذا الموضوع من خلال الفرضية المركزية والفرضيات الفرعية التالية:

1- الفرضية المركزية

تتحدد فعالية الأنظمة السياسية في المحافظة على وحدتها الوطنية من خلال إتباع استراتيجيات ناجعة لإدارة التعدد الطائفي ومتلائمة مع خصوصيتها الحضارية.

2- الفرضيات الفرعية:

- كلما كان النظام السياسي أكثر تمثيلا لتكوينات واحتياجات المجتمع كلما تكرست المشروعية وتحقق الاستقرار الداخلي.
- عدم التجانس الطائفي، وغياب العدالة التوزيعية للثروة، يؤدي إلى شعور الطوائف بالحرمان ،وهو ما يدفعها للحصول على حقوقها بالأساليب العنيفة التي تهدد الوحدة الوطنية للدولة.
- نجاح الديمقراطية التوافقية في لبنان مرتبط بالرضى العام لمكونات المجتمع اللبناني عن هذا النظام.
- يرجع عدم تماسك وحدة الدولة العراقية إلى سوء إدارة التعدد الطائفي وتغلغل العامل الخارجي.
- التعايش الطائفي في ماليزيا تحقق نتيجة اتخاذ مجموعة من الاستراتيجيات والسياسات المناسبة لإدارة التعدد الطائفي.

- ترتبط قدرة الدولة على الحفاظ على وحدتها الوطنية بالدور التوحيدي الذي تقوم به في شتى مجالات البناء الوطني، وابتكار آلية للتوفيق بين مصالح الجماعات المتعددة والمتناقضة.

أدبيات الدراسة: تناول بعض الدارسين موضوع الوحدة الوطنية والتعدد الطائفي بشكل مستقل دون توضيح طبيعة العلاقة بين عنصري الدراسة.

فعلى صعيد الوحدة الوطنية؛ تناول "عادل زكي صادق" في دراسته الموسومة بـ: الوحدة الوطنية في جمهورية قبرص، مفهوم وأبعاد الوحدة الوطنية، وحاول إسقاطها على جمهورية قبرص التي تعرف تمايزا طائفيا بين القبارصة الأتراك والقبارصة اليونانيين[1]، وتناول "إبراهيم عبد السلام بغدادي" في دراسة له حول الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا[2] الأبعاد المختلفة للوحدة الوطنية مع إبراز المشكلات الناجمة عن مشكلة الأقليات مستخدما في ذلك مجموعة من النماذج في القارة الإفريقية مع تبيان بعض المداخل والحلول الملائمة لكل حالة، كذلك هناك دراسة "محمد مهدي عاشور" بعنوان التعددية الاثنية: إدارة الصراعات واستراتيجيات التسوية، تطرق فيها الباحث إلى أهم المفاهيم المتعلقة بالتعددية الاثنية ومطالبها واهم الاستراتيجيات المتبعة في إدارة الصراعات الاثنية، مع التركيز على تقديم أمثلة من القارة الإفريقية.

ويلاحظ على هذه الدراسات تركيزها على الأطر النظرية المتعلقة بقضايا الوحدة الوطنية، كما أنها اقتصرت على نماذج معينة في إفريقيا كما هو الحال في دراسة "عبد السلام بغدادي"، أو التركيز على حالة قبرص بالنسبة "لعادل زكي صادق"، ولم تتعرض للنماذج التي سوف يتم تناولها في الدراسة خاصة ماليزيا ولبنان والعراق.

أما على صعيد الدراسات الخاصة بالعراق؛ فتناول الباحث "عزو محمد عبد القادر ناجي" موضوع الوحدة الوطنية في ظل حكم حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق، حيث بين مفهوم الوحدة الوطنية ومحدداتها التي تتجلى في احترام وحدة البلاد ولغتها والتأكيد على هوية الجيش الوطنية، وتحقيق الحرية والعدالة التوزيعية، وطبيعة التفاعلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين الشعب والنظام[3]، إلا أن دراسته ركزت كثيرا على المكون الكردي دون مكونات المجتمع العراقي الأخرى

---

[1] عادل محمد زكي صادق، الوحدة الوطنية في قبرص، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1980.

[2] عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

[3] عزو محمد عبد القادر ناجي، الوحدة الوطنية في ظل حكم حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 2009.

كالشيعة والسنة، كما ركز على فترة حكم حزب البعث، ولم يتناول التاريخ الطائفي العراقي، كما انه لم يتطرق إلى فترة ما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق.

وعلى صعيد الدراسات الخاصة بلبنان؛ فهناك دراسة رانية محمد بديع سربيه الموسومة بـ:[1] سياسات المصالحة والصراعات الإثنية في لبنان: أزمة التكامل1989- 1999 التي تناولت فيها الخلفية التاريخية لقيام دولة لبنان والصراعات الطائفية التي عاشها منذ الاستقلال والى غاية 1999، ثم تناولت فيها سياسات المصالحة الوطنية التي بلورها النظام السياسي لإلغاء الطائفية وتحقيق الاستقرار، غير أن ما يلاحظ على هذه الدراسة أنها اقتصرت على فترة زمنية ضيقة هي فترة ما بعد الحرب الأهلية، ولم تتوسع في المجال الزماني للدراسة، فضلا على أن هذه الدراسة اقتصرت على تحليل عمل النظام السياسي اللبناني مؤسساتيا فقط، دون أن تتطرق إلى الإستراتيجيات المعتمدة للتعامل مع التعدد الطائفي والحفاظ على الوحدة الوطنية

أما الدراسات الخاصة بماليزيا؛ فنذكر دراسة "وفاء لطفي عبد الواحد" الموسومة[2] بالتجربة الماليزية في إدارة المجتمع المتعدد الأعراق والدروس المستفادة للمنطقة العربية: دراسة لحالتي الأفارقة الزنوج في جنوب السودان والأكراد في العراق، تناولت فيها الباحثة الطبيعة التعددية للمجتمع الماليزي، ومراحل تطور العلاقات العرقية عبر تاريخ ماليزيا، ثم عرجت على دور الدولة المحوري في إدارة المجتمع المتعدد الأعراق خاصة دور محضير محمد، وفي الأخير حاولت الباحثة إسقاط التجربة الماليزية على الأكراد في العراق والأفارقة الزنوج في السودان، غير أن ما يلاحظ على هذه الدراسة أنها لم تتطرق إلى طبيعة النظام الفدرالي والديمقراطية التوافقية اللتين ساهمتا في تحقيق الاستقرار وصيانة الوحدة الوطنية في ماليزيا.

وبالمقارنة مع الأدبيات السابقة، تتميز هذه الدراسة بانتمائها إلى حقل الدراسات السياسية المقارنة، وتتناول ظاهرة التعدد الطائفي في الدول الإسلامية من منظور مقارن وتفسير أثارها على الوحدة الوطنية، وتتبع الإستراتيجيات التي اعتمدتها كل دولة لإدارة التعددية المجتمعية، ومن ثم فهي تسعى لاستخلاص مجموعة من الدروس المستفادة لضبط عملية تعاطي الأنظمة السياسية مع هذه الظاهرة في

---

[1] رانية عبد السميع سربيه، سياسات المصالحة والصراعات الإثنية في لبنان: أزمة التكامل1989-1999، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2003.

[2] وفاء لطفي عبد الواحد، التجربة الماليزية في إدارة المجتمع المتعدد الأعراق والدروس المستفادة للمنطقة العربية: دراسة لحالتي الأفارقة الزنوج في جنوب السودان والأكراد في العراق، مذكرة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 2008.

الدول الإسلامية التعددية الأخرى، فضلا عن اعتماد الدراسة على اقتراب الدولة والمجتمع وهو اقتراب مغاير للإقترابات المستخدمة في الدراسات السابقة.

- الإطار المنهجي:

إن دراسة ظاهرة التعدد الطائفي والوحدة الوطنية في الدول الإسلامية، يتطلب من الباحث استخدام العديد من المناهج نظرا لتعقد وتشابك المتغيرات المحددة للظاهرة من جهة، ومن أجل الفهم الدقيق والشامل ومن ثم الاقتراب من الحقيقة النسبية من جهة أخرى، وعليه سوف نستخدم المناهج التالية:

المنهج المقارن من أجل تحليل الظاهرة وذلك من خلال مقارنة المتغيرات فيما بينها، وتحديد درجة تأثيرها في حركية الظاهرة، حيث أن دراسة التعدد الطائفي في الدول الإسلامية يتطلب المقارنة بين التجارب المختلفة في الدول الإسلامية، للتعامل مع التعدد الطائفي وذلك باستخدام المعطى المجالي المكاني من أجل تحديد نقاط قوة وضعف كل تجربة والعمل على تحديد الفواعل والأسباب المتحكمة في كل تجربة، وذلك من خلال مقارنة المتغيرات فيما بينها وتحديد درجة تأثيرها في حركية الظاهرة.

كما سنستخدم المنهج التاريخي الذي يضع الظاهرة في سياقها التاريخي، من خلال جمع البيانات التوثيقية، من أجل تحديد المتغيرات المؤثرة في الظاهرة، والمنهج التاريخي له أهمية كبيرة إذ أنه من الصعب فهم الوقائع الحالية دون الرجوع إلى امتداداتها التاريخية، فهو يساعد على فهم الظواهر في بنيتها وفي إطار حركيتها، ولهذا فالمنهج التاريخي يساعدنا على تتبع المسار التاريخي الذي ظهرت وتبلورت في سياقه الأدبيات الخاصة بالوحدة الوطنية والتعدد الطائفي، باعتبار أنها وليدة أسباب وعوامل تبلورت تدريجيا مع تطور المجتمعات.

ولفهم مضامين النصوص الدستورية والتشريعية التي بلورتها الدول في التعاطي مع واقع التعدد الطائفي الذي تعيشه، سنستخدم منهج تحليل الوثيقة لمقارنة مختلف النصوص ومعرفة المستجدات فيما بينها، وهل هي مطبقة في الواقع أم لا.

الإطار النظري:

تعتمد هذه الدراسة اقتراب الدولة والمجتمع في دراسة الظاهرة، حيث يتناول علاقة الدولة ممثلة في النظام السياسي أو السلطة القائمة في المجتمع بمختلف البنيات التي تتضمها، لاسيما وإن أغلب المجتمعات يغلب عليها طابع التنوع والتعددية سواء من حيث الدين أو اللغة أو العرق...والدولة يجب أن تستمر في إثبات وجودها على ذلك[1].

[1] غسان سلامة، المجتمع والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 71.

ويعد المجتمع كيان من البشر بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستمرة نسبيا، تسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه و تجدده عبر الزمان والمكان، أما الدولة فهي كيان سياسي وقانوني ذات سلطة سيادية معترف بها في رقعة جغرافية محددة على مجموعة بشرية معينة، وتجدر الإشارة إلى أن الدولة قد تقوم وقد تنهار، لكن المجتمع أكثر دواما واستمرارا، والدولة هي الأداة الأساسية في الحفاظ على الكيان المجتمعي من التهديدات التي قد تحدثها التكوينات الاجتماعية الطبقية أو الإثنية أو الفئوية.

وتتعدد وظائف الدولة حسب النظريات التي تناولتها، حيث ترى النظرية اللبرالية أن وظيفة الدولة تتمثل في تحقيق الحرية والمساواة في مخرجات النظام السياسي أو مدخلاته، بعيدا عن اعتبارات القرابة أو الدين أو الطبقة، أما النظرية الماركسية فترى أن الدولة ستزول بعد التوصل إلى الشيوعية، ذلك أن أساس الدولة وطبيعة تكوينها يتمثل في حكم طبقة معينة في باقي طبقات المجتمع.

وعموما فالدولة لها وظائف ردعية وتنظيمية وتوزيعية، وكلما كانت الدولة قادرة على أداء وظائفها غير الردعية كلما قل لجوءها إلى الوظائف الردعية، أي كلما قل إشباعها للحاجات المادية والروحية والرمزية لأفراد المجتمع، كلما قلت شرعية الدولة ومنه تلجأ بعض الجماعات المهمشة إلى تقويض السلطة القائمة[1].

وفي هذا الإطار، يضع "عبد الإله بلقزيز" مجموعة من العناصر التي تحدد دور الدولة تجاه مجتمعها وتجاه النزاعات الأهلية والتي تتمثل في المواطنة والديمقراطية التوافقية وتنمية المجتمع المدني وقيام الدولة بدور توحيدي في عمليات البناء الوطني السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

وعليه، فإن هذا الاقتراب استخدم في الدراسة لتحليل طبيعة العلاقة بين الدولة من جهة والطوائف من جهة أخرى في عدد من الدول الإسلامية، خاصة وأنها تعيش عملية إحياء للعديد من هذه التكوينات.

كما سيتم استخدام اقتراب تحليل النظم، لما يتيحه هذا الاقتراب من إمكانية في فهم البيئة الداخلية والخارجية للنظام السياسي، وكذلك إمكانية التمييز بين الطوائف كأحد مكونات النظام وبين ما تفرزه هذه التنظيمات الطائفية من مطالب تمثل مدخلات للنظام والذي بدوره يحولها إلى مخرجات، وهو مؤشر للحكم على فاعلية هذه التنظيمات الطائفية.

---

[1] عبد الإله بلقزيز، دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية، في: محمد جابر الأنصاري و آخرون، النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص ص53-55.

[2] المرجع نفسه، ص ص74-82.

فضلا عن البنائية الوظيفية التي ترى أن النظام السياسي يتكون من عدد من الأبنية التي تؤدي وظائف متعددة وضرورية لاستمراره، ويؤدي إخفاق الأبنية في أداء تلك الوظائف والتفاعل مع باقي الأبنية السياسية إلى إصابة النظام بنوع من عدم التوازن الوظيفي وعدم استقراره واستمراره.

ويساعد هذا الاقتراب على التركيز على السياسات المتخذة من الدول المعنية بالدراسة، والآثار المترتبة عنها، لا سيما من الناحية التوزيعية في خلق مطالب لدى المواطنين، تتعلق بتوزيع الموارد والاستقرار والتنظيم، وكيف استجابت هذه الأنظمة لهذه المطالب المتتالية، ومن ثم قدرة النظام على تحقيق قدر من الطاعة لدى المواطنين لكي يحترموا قوانينه ويتقبلوها في مقابل قدرته على تحقيق الاستقرار المنشود والتكيف.

الإطار المفاهيمي:

هناك العديد من المفاهيم التي ترتبط بموضوع الدراسة نذكر منها:

الدولة الإسلامية: يختلف الباحثون في تحديد معيار تعريف الدولة الإسلامية، هل بالأخذ بالمعيار الدستوري الذي يعني النص على إسلامية الدولة في الدستور، أم بالأخذ بالمعيار العددي الذي يعتبر الدولة إسلامية إذا زاد عدد المسلمين فيها عن نصف مجموع السكان، أم الأخذ بالمعيار الشخصي وذلك بالنظر إلى الديانة الإسلامية لرئيس الدولة، غير أنه سوف يتم اعتماد المعيار الإجرائي في تعريف الدولة الإسلامية وذلك بالنظر إلى معيار العضوية في منظمة التعاون الإسلامي التي تظم 57 دولة تمتد في قارة إفريقيا وآسيا وأوربا[1].

العالم الإسلامي: يتكون المصطلح من مفردتين: عالم وتعني رقعة جغرافية دون تحديد معالمها، وإسلامي وتعني سمة فكرية دينية يتسم بها هذا العالم الممتد على رقعة جغرافية، ولهذا فالعالم الإسلامي يعني الرقعة الجغرافية التي تمتد من طنجة إلى جاكرتا ومن الصومال إلى تركيا، وتحتوي على الفعالية الحضارية للسكان المقيمين عليها مع الأقليات المسلمة[2].

الهوية الوطنية: الهوية هي إحساس الفرد أو الجماعة بالذات، فهي الوعي بالذات التي تميز الفرد عن الآخر والجماعة عن الأخرى، والوطنية هي وعي الفرد ذاته مرتبطا بالوطن، وكينونته مرتبطة بالأرض بما فيها من قيم وتاريخ وشعب، أما الهوية الوطنية فهي وعي الذات والكينونة بالشعب والوطن، ولا يمكن للهوية الوطنية أن توجد خارج هذا الإطار[3].

---

[1] عادل طه يونس، العالم الإسلامي اليوم، القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1989، ص ص 12-13.

[2] علاء الدين طاهر، العالم الإسلامي في الإستراتيجيات المعاصرة، بيروت: دار بلال للطباعة، 1990، ص 27.

[3] وليد سالم محمد، مأسسة السلطة وبناء الدولة- الأمة: دراسة حالة العراق، عمان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2013، ص353.

الاستقرار السياسي: ويعني غياب الاضطراب في الأوضاع السياسية وتوطيد العلاقات وتوثيقها بين جميع فئات المجتمع داخل الدولة الأمر الذي يساعد على التوصل إلى إيجاد حلول مناسبة لمختلف القضايا التي تهم الدولة.

تقسيم الدراسة :

من بين المشاكل التي رافقت البحث في موضوع التعدد الطائفي والوحدة الوطنية في الدول الإسلامية، هي تداخل المستويات الوطنية والدولية، والأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ورغم ذلك تبلورت لدينا خمسة محاور أساسية حاولنا من خلالها تفكيك الإشكالية في بعدها ألمفاهيمي والتحليلي، فتناولنا في الفصل الأول الإطار المعرفي للوحدة الوطنية والتعدد الطائفي وكذا دراسة مختلف الإستراتيجيات المعتمدة لإدارة التعدد الطائفي، ثم خصصنا الفصل الثاني لدراسة التعدد الطائفي في لبنان من خلال تحديد خريطته الطائفية، وتبيان العلاقات بين الطوائف المكونة للمجتمع اللبناني، فضلا عن تحديد السياسات التي اعتمدها النظام السياسي للتعامل مع التعددية الطائفية.

أما الفصل الثالث فيتناول الطبيعة التعددية للمجتمع العراقي، ويفكك البنية الطائفية العراقية لا سيما بعد الاحتلال الأمريكي، ويتوقف عند مختلف الإستراتيجيات التي بلورتها الحكومات العراقية لإدارة التعدد الطائفي، أما الفصل الرابع فيتعرض إلى التجربة الماليزية في إدارة المجتمع المتعدد الطوائف، من خلال إبراز دور الدولة المحوري في معالجة الإختلالات الطائفية في المجتمع الماليزي انطلاقا من خصوصيتها الثقافية، أما الفصل الخامس فيقارن بين الدول الثلاث من حيث العوامل المحركة للفعل الطائفي والاستراتيجيات المعتمدة لإدارة التعدد الطائفي، فضلا عن استخلاص الدروس المستفادة من دراسة التجارب الثلاث ومحاولة الأخذ بها في الدول الإسلامية التعددية لضمان العيش المشترك وتعزيز الوحدة الوطنية.

الفصل الأول

التعدد الطائفي والوحدة الوطنية:

مقاربة معرفية

تتفاعل مسألة الوحدة الوطنية مع التعدد الطائفي، إذ يعد العنف الممارس من الطوائف في مقدمة أشكال العنف الذي يهدد سلامة الوحدة الوطنية للدول التعددية، ويمكن أن تتفكك الدولة الواحدة إلى مجموعة من الدول، وعليه فهذه المسألة تحتل صدارة الأولويات التي تهتم بها الدول لاسيما التي تتكون من جماعـات طائفية متعددة ومتمايزة، من خلال خلق حد أدنى من الانسجام والتوافق في إطار وحدة سياسية واحدة، بهدف خلق ولاء وطني يتخطى الولاءات المحلية الضيقة، بغرس الشعور بالولاء والانتماء للدولة وتنمية إحساس مشترك بالتضامن والهوية الوطنية.

ويتناول هذا الفصل الإطار المعرفي للوحدة الوطنية والتعدد الطائفي، بدءا بتحديد مفهوم الوحدة الوطنية وتمييزه عن المصطلحات المشابهة والوقوف عند أبعادها المختلفة في المبحث الأول، بعدها سيتم التطرق إلى تحديد مفهوم التعدد الطائفي وتمييزه عن المصطلحات المشابهة له، لإزالة اللبس والغموض عن هذا المصطلح في المبحث الثاني، ليتم تفكيك العلاقة الترابطية بين الوحدة الوطنية والتعدد الطائفي من خلال تحديد الإستراتيجيات المتبعة لإدارة التعدد الطائفي للمواءمة بين مطلب تحقيق والحفاظ على الوحدة الوطنية، وبين مطلب الحفاظ على الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للطوائف المختلفة في المبحث الثالث.

المبحث الأول: التأصيل النظري للوحدة الوطنية

ترتبط فكرة الوحدة الوطنية بفكرة الدولة ولا تفهم إلا في نطاقها، وعملية بناء الوحدة الوطنية تتمثل في سعي الأنظمة السياسية إلى تحقيق الاندماج، وذلك بمزج الجماعات المتمايزة عن بعضها البعض بخصائص ذاتية ضمن إطار سياسي وقانوني واحد تسيره سلطة مركزية واحدة.

المطلب الأول: مفهوم الوحدة الوطنية

يتناول هذا المطلب مفهوم الوحدة الوطنية الذي اختلف بشأنه الباحثون، ويسلط الضوء على تطور المفهوم عبر إسهامات المفكرين تبعا لظروف الدول والبيئة الدولية.

1- التعريف اللغوي للوحدة الوطنية: يفكك مفهوم الوحدة الوطنية إلى مفردتين (الوحدة+الوطنية)، فكلمة الوحدة تقابلها في الإنجليزية كلمةUnity و تستخدم في بعض المراجع الأجنبية بمعنى Unification أي التوحد أو التوحيد، وعرف المعجم الوسيط الوحدة على أنها ترادف اتحد، أي أن الشيآن أو الأشياء صارت شيئا واحدا، وعليه فالوحدة هي جعل الشيء واحدا غير متجزئ ومنقسم، وتعني الوحدة في الأدبيات السياسية على أنها اتحاد أمتين أو أكثر في الرئاسة أو السياسة أو الجيش أو

الاقتصاد، وإذا ما توافر ذلك تصير بموجبه أمة واحدة[1]،أما كلمة الوطنية فتقابلها باللغة الإنجليزية كلمة Patriotism، وتنسب في اللغة إلى الوطن الذي هو المنزل[2]،وتدل على عاطفة الإنسان نحو بلده وولاء المجموعة لمؤسسات هذه الدولة والحماس من أجل الحفاظ عليها والدفاع عنها، وعليه لا يمكن تصور قيام الوطنية إلا بتوفر إقليم (الوطن) وإيمان الأفراد الذين يعيشون عليه بقيام تضامن اجتماعي واقتصادي بينهم.

وتعرف الوحدة الوطنية كما ورد في معجم الرائد بأنها الإخلاص في الحب للوطن والتضحية من أجله[3]،كما يعرفها "سليمان محمد الطماوي" بأنها انتماء الإنسان إلى دولة معينة، يحمل جنسيتها ويدين بالولاء إليها على اعتبار أن الدول ما هي إلا سوى جماعة من الناس تستقر في إقليم محدد وتخضع لحكومة منظمة[4]،كما تعني في أوسع معانيها قيام رابطة قوية بين مواطني دولة معينة تقوم على عناصر واضحة يحس بها الجميع ويكونوا مستعدين للتضحية من أجل الدفاع عنها [5].

2- تطور مفهوم الوحدة الوطنية: اختلف الباحثون حول مفهوم الوحدة الوطنية نظرا لاختلاف الأزمنة والثقافات، وسيتم رصد أهم الاتجاهات التي تناولت المفهوم للاستفادة منها في فهم جوانبه.

أولا: المفهوم الغربي

يعتبر مفهوم الوحدة الوطنية من إنتاج التجربة الأوربية التي كانت فيه الدول تتصارع للدفاع عن أوطانها، وفي القرن الثامن عشر ظهر مفهوم الوحدة القومية، وتجسد مع حرب الاستقلال الأمريكية والثورة الفرنسية، وتطور المفهوم في ما بعد ليصبح باسم الوحدة الوطنية.

ويعد ميكيافيلي من الرواد الذين تناولوا مفهوم الوحدة الوطنية حيث يساوي بينها وبين الوحدة القومية، ويرى أن مفهوم الوحدة الوطنية هو ارتقاء الأمير إلى مستوى القداسة لأنه محور الوحدة الوطنية في الدولة وإذعان المحكومين له.

وذهب هوبز إلى أن سيطرة الدولة عن طريق الحكم المطلق ستؤدي إلى إضعاف المعارضين لها ومنه ضمان الوحدة الوطنية، أما روسو فيرى أن الوحدة الوطنية هي قيام عقد اجتماعي بين الشعب

---

(1) المعجم الوسيط، الجزء الثاني، القاهرة: مطبعة مصر،1961، ص 1028.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج4، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص767.

(3) جبران مسعود، معجم الرائد، بيروت: دار العلم للملايين، (دس ن) ص 1615.

(4) سليمان محمد الطماوي، الوحدة الوطنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 17.

(5) ثامر كمال الخزرجي، النظم لسياسية الحديثة والسياسات العامة، ط1،عمان: دار مجدولي للنشر والتوزيع، 2004، ص186.

والنظام السياسي القائم، حيث يتوحد الشعب في وحدة قومية يطيع فيها الحكومة التي هي النظام الاجتماعي الذي اختاره[1]، أما لوك فيرى أنها قيام سلطة عامة يقبل بها جميع أفراد الشعب وفق إرادتهم الحرة، فتكون السيادة للشعب وأن تتطابق مصالحهم مع مصالح الشعب[2].

وكان هيجل يمجد القومية الألمانية حيث ساهمت أفكاره في قيام الوحدة الألمانية، ومفهوم الوحدة الوطنية عنده هي طاعة القانون الذي يجب أن يتوافق مع العدل الذي هو منطق التاريخ، أما فيخته فيذهب إلى أن اللغة والثقافة القومية الواحدة هي أساس الوحدة الوطنية.

وتعني الوحدة الوطنية عند ماركس القضاء على الصراع الطبقي بين الأفراد في المجتمع الناتج عن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وذلك بالوصول إلى الملكية العامة وسيطرة البروليتاريا على مقاليد الحكم، أما ستالين فيعرفها بأنها اشتراك الأفراد في اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي يتجلى في الخصائص التي تصف الثقافة القومية ويكون ذلك من خلال استقرار الأفراد تاريخيا على أرض واحدة[3].

ثانيا: المفهوم العربي

من حيث المصطلح لم يكن مفهوم الوحدة الوطنية منتشرا في العالم الإسلامي، وإنما كان يستخدم مفهوما بديلا للوطن هو مفهوم دار الإسلام، ثم بعده انتشر مفهوم الدولة الإسلامية والوحدة الإسلامية، أما مفهوم الوطن والوطنية فقد انتشر مع الاستعمار الغربي الذي مزق العالم الإسلامي إلى دويلات صغيرة تنادي بالاستقلال والتحرر.

ويرى أبو حامد الغزالي أن الوحدة الوطنية تتحقق من خلال الإمام، كونه أساس وحدة الأمة ومحور اتفاق الإرادات المتناقضة وجمعها حول رأي واحد بسبب مهابته وشدته وتأييد الأمة له من خلال تعاقد سياسي بينهم وبينه على شرط أن يقوم هذا التعاقد على الرضا لا الإكراه وهذا ما يؤدي إلى التضامن في الجماعة من أجل السلطة[4].

---

(1) ناجي عزو محمد عبد القادر، الوحدة الوطنية في ظل حكم حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 2009، ص17.

(2) مجموعة باحثين، رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية، فاس: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1994، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص ص18-19.

(4) المرجع نفسه، ص ص87-88.

كما نادى محمد عبده بالوحدة الوطنية حيث اعتبر أن خير أوجه وحدة الوطن امتناع الخلاف والنزاع فيه[1]، أما سليمان محمد الطماوي فيعرفها بأنها قيام رابطة قوية بين مواطني دولة معينة تقوم على عناصر واضحة يحس بها الجميع ويؤمنون بها ويستعدون للتضحية في الدفاع عنها[2]، أما محمد عمارة فيرى أن الوحدة الوطنية هي التآلف بين أبناء الأمة الواحدة، من خلال الروابط القومية على أساس حقوق المواطنة التي ترفض التمييز بين أبناء الأمة بسبب المعتقد والدين[3]، كما يعرفها عبد السلام إبراهيم بغدادي بأنها الاتفاق والوفاق على ثقافة وطنية مشتركة وإطار من التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين النظام السياسي وأعضاء الجماعة الوطنية من جانب، وبين الجماعات الإثنية المختلفة من جانب آخر.

وما يلاحظ على التعريفات السابقة للوحدة الوطنية أنها لم تتجه في منحى واحد، كما أنها ذاتية ونسبية تتماشى والتوجه الإيديولوجي للفيلسوف وطبيعة الظروف التي كانت تعيشها دولهم.

وفي الأخير يمكن القول بأن الوحدة الوطنية هي عملية تحقيق الاندماج الاجتماعي بين جميع مكونات الشعب بغض النظر عن الانتماء الطائفي أو المناطقي في إقليم سياسي واحد تسيره سلطة مركزية واحدة وبقوانين تسري على كل أقاليم وأفراد المجتمع بدون تمييز، مما يخلق ثقافة وطنية مشتركة تسمو عن الثقافات الفرعية وتحفظها في إطار احترام وحدة الدولة وهويتها، وفي إطار الحرية والعدالة وتحقيق التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين الشعب والنظام.

3- التمييز بين مفهوم الوحدة الوطنية وبعض المفاهيم الأخرى

نتطرق في هذا الإطار لبعض المفاهيم المشابهة للوحدة الوطنية وتبيان العلاقة فيما بينها.

أولا- الوحدة القومية والوحدة الوطنية: تنسب الموسوعة السياسية الوحدة القومية إلى القوم أي جماعة من الناس تجمع بينهم رابطة معينة، أما في الأدبيات السياسية فالقومية هي الانتماء إلى أمة محددة، والأمة هي الشعب ذو الهوية السياسية الخاصة الذي تجمع أفراده روابط موضوعية روحية تختلف من شعب لآخر مثل اللغة، العقيدة، المصلحة والتاريخ[4].

---

[1] عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ص 145.

[2] سليمان محمد الطماوي، الوحدة الوطنية ، مرجع سابق، ص 17.

[3] محمد عمارة، الإسلام والوحدة الوطنية، القاهرة: دار الهلال، 1979، ص 23.

[4] عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974، ص 831.

ولهذا تعرف القومية بأنها شعور بالانتماء لجماعة حضارية معينة، ورغبة في التجمع والترابط لتحقيق غايات وأهداف مشتركة في ظل إحساس عام بوحدة المصير[1]،وإذا كانت الوطنية تدل على العاطفة التي تميز ولاء الإنسان لبلده الناتج عن الاتصال بالعوامل الطبيعية والاجتماعية، والمنطلقة من النظر إلى الماضي وغير المقتصرة على جماعة دون أخرى، فإن القومية[*] هي خطة تعنى دائما بالمستقبل وهي تقتصر على مجموعة من الناس لهم كيان الأمة.

وقد تتداخل الوطنية مع القومية إذا تطابقت المطالب الوطنية مع المطالب القومية، وقد تجمع القومية الواحدة العديد من الوطنيات التي لا تنصهر فيها ومثال ذلك الدول العربية، كما قد تذوب القوميات المتعددة في وطن واحد مثل الولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي سابقا، إلا أنه قد لا تنصهر بعض القوميات في الدولة مثل القومية الصربية داخل يوغسلافيا، وعليه فالقومية تتحول إلى وطنية إذا تم تقديس الإقليم الذي نشأت فيه الأمة.

والوحدة الوطنية والوحدة القومية تشتركان في بعض المقومات التي تعتبر ضرورية لقيامهما مثل العنصر البشري واللغة المشتركة، والانتماء الثقافي والحضاري[2]،إلا أن الوحدة القومية تقوم دون أن

---

[1] أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر: دراسة في الأقليات والجماعات والحركات العرقية، الإسكندرية:(د د ن)، ص52.

[*] هناك شبه إجماع بين المختصين في اعتبار أواخر القرن الثامن عشر كتاريخ لنشأة القومية، حيث أن هناك من يرى أن الثورتين الفرنسية والأمريكية هي مصدر القومية، رغم وجود بعض الظواهر الشبيهة بالقومية قبل ذلك لا سيما وأن هذه الأخيرة هي نتاج لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية، إذ عرفت القرون الوسطى الشعور القومي كرد فعل على التهديدات الخارجية أكثر من كونه قناعة واعية، كما ساهم تيار العقلانية الذي نشا في أوربا خلال القرن الثامن عشر المتضمن لمفاهيم المواطنة والمساواة القانونية بين المواطنين والولاء للدولة والأمة في بلورة مفهوم القومية، وفي القرن الثامن عشر عادت فكرة القومية في نظرية العقد الاجتماعي لروسو مع السيادة الشعبية التي تدل على الإرادة العامة، كما استخدمه المثقفون الألمان في أواخر القرن الثامن عشر كرد فعل على انهزام وطنهم أمام الفرنسيين، أما في القرن التاسع عشر الذي يعد قرن القوميات توحدت ألمانيا وايطاليا خلاله، وارتبطت فكرة القومية بحق الشعوب في تقرير مصيرها، وتم القضاء على سلطات الإقطاع والنبلاء لصالح الإدارة المركزية، وتم تقويض الحدود الإمبراطوريات وإعادة النظر في الحدود الإقطاعية للدول الأوربية، إلا أن هذه الدول حين أكملت بناءها بدأت تستخدم القومية للاعتداء والتوسع، كما طرحت الماركسية مفهوم القومية العالمية القائمة على رابطة المصلحة الاقتصادية بين جميع عمال العالم في إطار الصراع ضد الرأسمالية، وترى أن القوميات المحلية تعطل فرصة العمل أمام طبقة العمال في العالم حيث تربطهم بأوطانهم الإقليمية الأمر الذي عطل انتشار الثورة البروليتارية، وانتقل الفكر القومي إلى الدولة العثمانية من خلال مطالبة الجماعات الثقافية المتمايزة بالحكم الذاتي أو الاستقلال خاصة في البلقان، وبعد الحرب العالمية الأولى حصلت الكثير من الجماعات على استقلالها استنادا إلى مبدأ حق تقرير المصير، والذي انتشر للحركات التحررية والتحديث في العالم الثالث التي أصبحت مرادفة للقومية.

[2] إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات، ط4، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1984، ص ص 97-101.

ترتبط بالضرورة بوجود الأرض، على خلاف الوحدة الوطنية التي لا يمكن أن تقوم إلا بوجود مجموعات بشرية ترتبط بالضرورة بالولاء لإقليم معين، كما أن الوحدة الوطنية تتطلب المصلحة الاجتماعية والاقتصادية إذ أن الفرد يرتبط بالأرض بقدر ما يمتلكه من مصالح شخصية تحتم الدفاع عن وطنه.

إلا انه تجدر الإشارة إلى الدور المزدوج للقومية، ففي حين أدت إلى توحيد ألمانيا وايطاليا من إمارات إلى دول قومية(القومية التوحيدية)، أدت إلى تفكيك الدولة العثمانية وبعض الدول الإسلامية لاحقا نتيجة للحركات الانفصالية المطالبة بإقامة دول مستقلة (القومية الانفصالية).

ثانيا- الوحدة الوطنية والتكامل القومي

يشير مفهوم التكامل إلى إيجاد إطار سياسي مشترك للجماعات داخل الدولة مع احتفاظ كل جماعة بخصائصها ومقوماتها الذاتية، ومن أهم سمات الكيان الوطني المتكامل وجود نظام المواطنة التي هي رابطة سياسية بين الدولة والمواطن تعيد بناء الولاء من جديد قد لا يلغي الولاء الطائفي بصورة كاملة، إلا أنه يولد إلى جانبه ولاء سياسيا قويا للدولة وذلك من خلال المساواة في الحصص والمسؤوليات دون أي تمييز على أساس طائفي، وتشير الاجتهادات إلى أن التكامل ينقسم إلى:

1- التكامل القومي: أي تجميع الجماعات في قومية واحدة وخلق التماسك فيما بينها، بمعنى التحول بالولاء من الجماعات المتعددة إلى المجتمع الكبير الواحد، وهو يشير إلى عملية بناء هوية ثقافية جامعة تخضع لها الهويات الفرعية، وذلك في إطار وحدة إقليمية واحدة ومن ثم إنشاء هوية قومية جامعة[1].

2- **التكامل الإقليمي**: يشير التكامل الإقليمي[*] إلى إنشاء سلطة مركزية قومية تعلو على شتى الأقاليم والوحدات التي تتكون من جماعات متباينة ثقافيا أو اجتماعيا، والتعامل معها على أساس المساواة، حيث تصبح خصائص هوية المركز هي الغالبة على خصائص هوية الأطراف[2]، ولتحقيق ذلك يتبع المركز سياسة المأسسة في تعامله مع الأطراف بدل سياسة القوة والتمييز الثقافي، من خلال زيادة فاعلية الدولة في توزيع المهام والوظائف عن طريق تحديد مجموعة من الأنماط التنظيمية والإجرائية، كالفصل

---

[1] رعد عبد الجليل مصطفى الخليل وحسام الدين علي مجيد، نموذج الدولة-الأمة التقليدي في مواجهة أزمتي الاندماج والهوية، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد 33، شتاء 2012، ص 122.

[*] يستخدم المصطلح كذلك لوصف نمط المسارات الاندماجية بين الدول، أي إقامة مؤسسات فوق قومية تمارس اختصاصاتها في كل أنحاء الإقليم الذي تشغله.

[2] رعد عبد الجليل مصطفى الخليل وحسام الدين علي مجيد، مرجع سابق، ص-ص 123-124.

مثلا بين شخص المسؤول والمركز الوظيفي الذي يشغله، وكذا التعامل بفعالية مع حاجات الجماعات المختلفة.

3- التكامل القيمي: يشير إلى وجود إجماع على الحد الأدنى من القيم الضرورية للحفاظ على استمرار النظام الاجتماعي، وهي قيم قد تكون مرتبطة بالأهداف (الرفاه الاقتصادي، المساواة، العدالة) أو بالأساليب والإجراءات اللازمة لتحقيقها.

4- التكامل بين الصفوة والجماهير: يقصد بها ربط علاقة الثقة بين الحكام والمحكومين للقضاء على الهوة، لا سيما في الدول النامية أين تتمتع الصفوة بالثقافة الحديثة الغربية، وبين الجماهير المرتبطة بالتقاليد المحلية، وهو ما قد يؤدي إلى التشتت والانقسام[1].

وعليه فالتكامل القومي غاية المسارات المختلفة للتكامل، ويقترب من مفهوم الوحدة الوطنية باعتباره ارتباطا ثقافيا واجتماعيا لجماعات ثقافتها متباينة في نطاق وحدة إقليمية، إذ أن عملية التقارب الثقافي والاجتماعي بين الجماعات المختلفة التي تحدث في نطاق وحدة إقليمية تحقق وجود شخصية موحدة وأفكار مشتركة لكل الأعضاء داخل هذا التكامل القومي وهو ما يحدث داخل إطار الوحدة الوطنية، وتصبح بذلك هذه الأخيرة الإطار الذي يجمع القوميات والجماعات الثقافية ذات اللغات المتعددة والأديان المختلفة، ويظهر هذا في التكامل الإقليمي عندما تقوم السلطة المركزية بممارسة سلطاتها على كافة أجزاء الإقليم آخذة في الاعتبار ما يقوي عناصر الوحدة الوطنية مثل اللغة والتعليم ووسائل الاتصال...

المطلب الثاني: أبعاد الوحدة الوطنية

يقصد بالأبعاد المقومات الأساسية للوحدة الوطنية في أية وحدة سياسية من وحدات النظام السياسي الدولي، وتتمثل في البعد الإثني، البعد الثقافي، البعد السياسي، البعد الإقليمي، البعد الوظيفي.

1- البعد الإثني للوحدة الوطنية: تضم العديد من الدول عددا كبيرا من الجماعات؛ اللغوية والدينية والقومية والعرقية والقبلية دون أن يربط بينها الشعور بالانتماء إلى جماعة وطنية سياسية واحدة تعلو فوق الولاءات والانتماءات الضيقة للجماعات المتباينة[2].

ولعل هذه التعددية الإثنية داخل الدولة الواحدة تطرح مشكلة الخصوصية أو الهوية تجاه مختلف الجماعات الأخرى، حيث قد تتصارع هذه الانتماءات الفرعية التي لا تعترف بأحقية النظام السياسي في

---

[1] رعد عبد الجليل مصطفى الخليل وحسام الدين علي مجيد، مرجع سابق، ص124.

[2] جلال عبد الله معوض، أزمة عدم الاندماج في الدول النامية، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة 14، العدد 4، 1986، ص 61.

ممارسة سلطته على عموم الجماعة الوطنية، أو تقوم الأغلبية باضطهاد الأقلية وهو ما يؤدي إلى جنوح هذه الجماعات لاستخدام العنف أو التمرد على النظام السياسي والذي يهدد بقيام حرب أهلية.

ويلاحظ على الجماعات الوطنية في الدول المتقدمة أنها وصلت إلى درجة عالية من الاندماج، حيث أصبحت الجماعات الإثنية بمثابة جماعات فرعية وجزء من الجماعة الوطنية الكبرى التي تنبثق منها المؤسسات والقوانين، بخلاف الدول النامية التي تواجه صعوبة في تحقيق الوحدة الوطنية نظرا لغياب اتفاق على قيم المجتمع المشتركة التي تتبناها كل الجماعات[1].

ويمكن وضع النماذج التالية لطبيعة الدول من الناحية الإثنية وهي:

أولا- الجماعة الوطنية المتجانسة: وهي التي تنتمي إلى مجموعة اثنية واحدة سواء كانت لغوية أو قومية أو دينية أو عرقية أي عدم وجود جماعات فرعية داخلها، وحتى إن وجدت فهي لا تثير مشكلات تذكر على صعيد الوحدة الوطنية، وذلك بالنظر إلى نسبتها القليلة التي يفترض أن لا تزيد على 15% من مجموع السكان [2]، وعليه فالجماعة المتجانسة اثنيا هي التي يتحقق في ظلها الاتفاق على القضايا العامة وتتمتع بهوية قومية واحدة تقريبا مع وجود نظام سياسي مركزي[3]، إلا أن هذا النوع من الجماعات قليل جدا على المستوى العالمي ونذكر على سبيل المثال تونس والصومال في العالم الإسلامي.

ثانيا- الجماعة الوطنية الوسطى: وهي التي تتكون من جماعتين اثنيتين متقاربتين من حيث التأثير، مع وجود جماعات صغيرة من حيث العدد أو هامشية من حيث التأثير.

ثالثا- الجماعة الوطنية التعددية: هي الجماعة التي تتكون من ثلاث جماعات إثنية فأكثر، مع وجود نوع من الاتفاق العام على ثقافة وقيم وطنية عليا، ودون أن يؤدي ذلك إلى إلغاء الثقافات الفرعية أو المحلية للجماعات الإثنية التي تتكون منها الجماعة الوطنية الشاملة، ومن الدول التي يمكن أن نذكرها في هذا المجال لبنان، السنغال، ماليزيا، العراق.

رابعا- الجماعة الوطنية المتشرذمة: هي تلك الجماعة التي تعيش فيها جماعات اثنية عدة ضمن وحدة سياسية واحدة، حيث تتمسك كل جماعة بدينها الخاص ولغتها وثقافتها الخاصة، مع غياب الاتفاق حول قيم ومبادئ معينة أو ثقافة محددة وعدم القدرة على حسم العديد من القضايا الهامة التي تتعلق

---

[1] عبد السلام إبراهيم بغدادي، مرجع سابق، ص 30.

[2] سعد الدين إبراهيم، التعددية في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة 9، عدد 96، ابريل 1987، ص178.

[3] نيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز البحوث الدراسات السياسية، 1988، ص 180.

بمصير الجماعة ووجودها أو استمرارها، وهذا ما يؤدي إلى شيوع أعمال العنف الإثني ويولد حالة عدم الاستقرار السياسي و يفكك الوحدة الوطنية.

2- البعد الثقافي للوحدة الوطنية: يتداخل البعد الثقافي لا سيما في شقه السياسي مع البعد الإثني، حيث لكل جماعة وطنية ثقافة مشتركة واحدة، إلا أنه قد تتعدد بوجود ثقافات فرعية ناتجة عن التعددية الإثنية، ولهذا قد يحدث تعارض مابين الانتماءات الخاصة والانتماء الوطني.

غير أن وجود ثقافات فرعية ضمن إطار الثقافة الوطنية لا يهدد بالضرورة الوحدة الوطنية، بل على العكس قد يدعمها خاصة وان هذه الثقافات الفرعية محدودة التأثير وستؤول للتدهور لكونها تنظم السلوكيات الاجتماعية والفردية الخارجة عن السلطة، في حين تبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة ومن ثمة يتزايد انتماء الأفراد أو النخب المحلية إلى الثقافة العليا باعتبارها قاعدة الوصول إلى السلطة وتحسين ظروف المعيشة على المستوى الفردي[1].

وفي دول العالم الثالث، فالتعدد الثقافي يعود كذلك إلى الصراع الثقافي الجيلي، بين الثقافة العصرية الغربية والثقافة الشعبية التقليدية، علاوة على تباين الأنماط السلوكية والقيمية الناتجة عن الانقسام الطبقي[2].

ولعل قيام النظام السياسي ببناء ثقافة سياسية جامعة مع الحفاظ على خصوصيات الثقافات الفرعية يساعد على بناء الوحدة الوطنية، حيث يكون للثقافة وظيفة التقريب بين هذه الجماعات في مشروع مشترك يكون صمام أمان استمرار الجماعة الوطنية.

3- البعد السياسي للوحدة الوطنية: يقصد به مدى تحقق التفاعل والتلاحم بين الحكام والمحكومين، بما يقتضيه ذلك من ضرورة توفر الشرعية وتمثيل الأقليات في السلطة، فكلما زادت الشرعية كلما زاد احترام الجماهير لقرارات السلطة السياسية، و كلما قلت الشرعية كلما اعتبرت السلطة أداة استغلال وتسلط[3].

ويلاحظ على العديد من الدول العالم ثالثية اتساع الفجوة بين الحكام والمحكومين وذلك راجع إلى:

- غياب أو ضعف القنوات الوسيطة لإيصال مطالب الجماعات للسلطة دون أن تضطر إلى اللجوء للعنف.
- ضعف وسائل الاتصال بين القيادة والجماهير، الأمر الذي يؤدي إلى الاغتراب بين سكان المناطق نتيجة عدم وصول مخرجات النظام السياسي إليهم، وعليه يجب تدفق الاتصال بين مختلف أقاليم

---

[1] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (د ب ن)، شركة الفجر للطباعة والنشر ، ص 110.

[2] أحمد صادق سعد، التنمية والهوية الثقافية الوطنية، دراسات عربية، عدد 5 ،1986، ص 48.

[3] إبراهيم عبد السلام بغدادي، مرجع سابق، ص 64.

الدولة وبين مختلف الفئات الاجتماعية داخل الدولة لتأمين الوحدة الوطنية وتحقيق الأمن المجتمعي[1].

- التباين الثقافي الحاد بين النخبة المتمتعة بثقافة عصرية والجماهير الأسيرة الثقافة التقليدية، وهنا يقل الولاء للثقافة الوطنية الأمر الذي يهدد الوحدة الوطنية.

4- **البعد الجغرافي للوحدة الوطنية:** يعني وجود أو غياب التفاعل والاندماج بين الأجزاء المختلفة لإقليم الجماعة الوطنية الواحدة، حيث كلما كانت البنية الجغرافية للدولة مجزأة كلما ظهرت مخاطر الانفصال إذ تنبعث الولاءات التحتية على حساب الولاء الوطني الشامل، ويزيد من هذه المعاناة الإقليمية مجموعة من العوامل التي تتمثل في ما يلي[2]:

- حرمان بعض الأقاليم في الدولة ينمي الاتجاهات الانعزالية التي تستنزف الموارد الاقتصادية.
- هشاشة الترابط بين أقاليم الدولة نتيجة لضعف وسائل الاتصال والمواصلات، يؤدي إلى بروز الاتجاهات الانفصالية خاصة في المناطق النائية.
- دور الاستعمار الذي خلق التمايز بين طوائف وأقاليم الدول المستعمرة.

5- **البعد الوظيفي للوحدة الوطنية:** يقصد به وجود تفاعل أو تلاحم على أساس التشارك الاقتصادي الفعال والمتداخل بين الطوائف المختلفة، بما يخلق مصلحة مشتركة على أساس التنمية المتوازنة بين أقاليم الدولة، وعليه فهي وسيلة للتضامن وتقليل الاختلافات والصراعات الإثنية.

المطلب الثالث: علاقة الوحدة الوطنية بإشكاليتي الهوية والاندماج

تعد إشكالية الوحدة الوطنية انعكاسا لإشكاليتي الهوية والاندماج، حيث أن حسم هتين الإشكاليتين يعد من أساسيات تحقيق الاستقرار والوحدة الوطنية.

1- إشكالية الهوية: تتعلق إشكالية الهوية بتكوين الشعور المشترك بين أفراد المجتمع الواحد وتوجيه ولاءاتهم نحو الدولة الوطنية وليس نحو الجماعات الفرعية، وهو ما يتجسد من خلال سيادة الإحساس بالمواطنة والانتماء إلى هوية وطنية واحدة.

ووجود التعارض بين العناصر التكوينية للهوية يعيق تأسيس هوية سياسية فاعلة تستوعب حاجات بناء الدولة، فالحقبة الاستعمارية واكبت تفكك مفهوم الهوية وتناثر عناصرها، كما أن فترة

---

[1] جيمس دورتي وروبرت بالستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، تر: وليد عبد الحي، الكويت: المؤسسة الجامعية للترجمة والنشر، 1985، ص 275.

[2] إبراهيم عبد السلام بغدادي، مرجع سابق، ص ص 72-74.

الاستقلال عجزت عن تفعيل وإعادة إنتاج الخصوصيات الجزئية وتعميق الانتماءات الشمولية الوطنية، وعليه فإن إشكالية الهوية تبقى مستمرة بفعل التناقض بين عناصر الشخصية الوطنية والظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية والضغوط الخارجية.

وإذا كانت الهوية الإثنية تعني التضامن بين أفراد الجماعة، وتكوين هذه الهوية يعني التصادم مع باقي الجماعات الذي يؤسس لتماسك الجماعة[1]، فإن أزمة الهوية التي يعود أصل استخدامها إلى علم النفس حيث يعنى بالأبعاد النفسية والفكرية ذات الصلة بشعور الفرد تجاه عضوية الدولة التي يعيش في ظلها، تحدث عند اعتقاد جماعة اثنية معينة بعدم الانتماء إلى الدولة ونظامها السياسي كليا، أو في حال اعتقدت هذه الجماعة بعدم انتماء جماعة اثنية أخرى إلى الدولة ذاتها، رغم أن هذه الجماعة الأخيرة تعيش في كنف الدولة[2]، وتتجلى أزمة الهوية في النقاط التالية:

- أزمة الهوية من حيث علاقة الهوية بإقليم الدولة: تحدث حين تقتطع مناطق معينة من دولة ما لتضاف إلى دولة أخرى مجاورة، وهنا يشعر سكان تلك المناطق بغياب أي صلة تربطهم بنظام الدولة الجديدة نتيجة للتعارض بين الحدود السياسية وتوزيع الطوائف، كما قد تحدث نتيجة عدم اعتراف الأغلبية المهيمنة بانتماء سكان الأطراف إلى هذه الدولة.

- أزمة الهوية من حيث العلاقة بين الهوية والبنية الاجتماعية: وتحدث نتيجة الهوة الواسعة بين الطبقات الاجتماعية التي تقف كحاجز أمام الحديث عن المصالح المشتركة والوحدة القومية الفعالة حيث ينجم عن ذلك أمتين لا أمة واحدة. [3]

- أزمة الهوية من حيث علاقة الهوية بالتباينات الإثنية: تحدث نتيجة عجز الدولة عن تحويل ولاء الناس من الانتماءات الفرعية إلى النظام السياسي، ونتيجة لتمسك الطوائف بهوياتها يحدث صراع بين الولاء للهويات الفرعية والولاء للهوية القومية المشتركة.

- أزمة الهوية من حيث علاقة الهوية بالموروث الثقافي: وتحدث نتيجة إفرازات التنمية والتحديث، حيث يحدث صراع بين القادة والمثقفين الذين يمثلون العالم الحديث والعوام الذين يمثلون الثقافة التقليدية المتخلفة، بالرغم من أن عملية التنمية السياسية المقترنة بالنزعة القومية تعمل على تحويل النزعات المشتتة إلى روح المواطنة[4].

---

(1) Lisa Laakso, Ethnicity in world system perspective: the case of Lebanon, current research institute on peace and violence.vol.12. no.4, 1989, p177.

(2) رعد عبد الجليل مصطفى الخليل وحسام الدين علي مجيد، مرجع سابق، ص131.

(3) سعد الدين إبراهيم، التعددية في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة 9، العدد 96، ابريل 1987، ص178.

(4) رعد عبد الجليل مصطفى الخليل وحسام الدين علي مجيد، مرجع سابق، ص133.

2- إشكالية الاندماج الوطني: ترتبط عملية الاندماج الوطني السياسي والاجتماعي بدرجة التجانس داخل المجتمع والذي هو هدف النخبة السياسية، ولا يقصد به الصهر القسري بقدر ما يقصد به التلاحم بين الجماعات الإثنية بثقافاتها وقيمها وتسليمها بأحقية النظام السياسي في الدولة بممارسة السلطة السياسية على عموم الجماعة الوطنية، وتلجأ الدول إلى إتباع إستراتيجيتان لتحقيق الاندماج الوطني؛ الأولى هي إستراتيجية الاستيعاب وهدفها صهر الجماعات في قومية واحدة حيث تفقد هذه الجماعات سماتها الذاتية، أما الثانية فتتمثل في إستراتيجية الوحدة من خلال التنوع وهدفها خلق الولاء القومي للدولة دون أن يؤدي إلى القضاء على السمات الذاتية للجماعات وإنما بخلق الإطار الثقافي العام، وتؤدي عملية الاندماج وظيفتين أساسيتين هما[1]:

أولا: الوظيفة السياسية وتشمل ما يلي:

- صهر الجماعات المتمايزة وتحديد الهوية تحديدا واضحا وتدعيم الولاء الوطني.
- إقامة سلطة مركزية قادرة على أن تفرض احترامها على كافة الجماعات وكافة الأقاليم.
- تحقيق الاندماج الأفقي بإيجاد حد أدنى من التوافق بين الجماعات والمناطق المختلفة، وتحقيق الاندماج العمودي بتفعيل المشاركة لإقامة روابط وثيقة بين الحكام والمحكومين.

ثانيا: الوظيفة الاجتماعية وتتمثل في ما يلي:

- الحد من اللجوء للعنف كوسيلة لحل الأزمات.
- إقرار صيغة توفيقية لتحديد الصراع تقوم على العدالة والمساواة والتوازن بين الامتيازات والتضحيات.
- تطوير أشكال التضامن الوطني.

وتتمحور ظاهرة عدم الاندماج الوطني حول وجود جماعات متعددة ومتمايزة سلاليا أو لغويا أو دينيا أو مذهبيا وتقود هذه الانقسامات إلى تعدد الولاءات الأمر الذي يؤدي إلى عدم الإجماع حول هوية واحدة في المجتمع، وهو ما يشكل تهديدا للكيان السياسي الاجتماعي ذاته، ومن أهم مؤشرات عدم التكامل مايلي[2]:

- عدد الجماعات الإثنية المتمايزة والتوازن العددي بينها.
- حجم التفاعلات الصراعية /التعاونية بين هذه الجماعات.

---

[1] ثامر كامل الخزرجي، مرجع سابق، ص- ص179-180.

[2] المرجع نفسه، ص 187.

- حجم العنف المتبادل بين النظام السياسي والأقليات.
- التمثيل السياسي للجماعات المختلفة في الحكومة.

كما تشير أزمة الاندماج الى ضعف قدرة الدولة ونظامها السياسي على الاستجابة المتسارعة والتفاعل البناء مع تنوع الهويات الفرعية وتفاوت المصالح الجماعية والذي ينجم في الأصل عن انخراط الدولة ومؤسساتها في مختلف عمليات الاندماج بهدف توحيد مكوناتها الثقافية والسياسية، وأزمة الاندماج ناتجة عن سوء تعاطي النظام السياسي مع الواقع التعددي بالشكل الذي يؤدي إلى سمو الولاءات الفرعية على الولاء الوطني، كما أنها تنطوي على أزمة المشاركة وأزمة الهوية وأزمة الشرعية وأزمة التغلغل وأزمة التوزيع، حيث تولد الإحساس بالظلم والتهميش الأمر الذي يؤدي إلى الصراع بين الجماعات والنظام السياسي من جهة، وبين الجماعات فيما بينها من جهة أخرى، أي أن تحقيق الاندماج لا يتم عن طريق الضغط بل بإقرار حقوق المواطنة والمشاركة في الحياة السياسية المستندة إلى المساواة[1].

وخلاصة القول فالوحدة الوطنية هي الاتفاق والوفاق على ثقافة وطنية مشتركة وإطار من التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين النظام السياسي وأعضاء الجماعة الوطنية من جانب، وبين الجماعات الإثنية المختلفة من جانب آخر، وترتبط الوحدة الوطنية كثيرا بأزمة الهوية وأزمة التوزيع وأزمة المشاركة والشرعية، ولهذا فتحقيقها يتطلب الاهتمام بأبعادها المختلفة من خلال التركيز على تفعيل المشاركة السياسية والعدالة التوزيعية وتعميم وسائل الاتصال والمواصلات والإقناع والتعليم لخلق ثقافة مشتركة، وتشجيع الترابط بين الجماعات الإثنية لتحقيق الهدف المنشود عن طريق احترام الثوابت الوطنية التي تحدث نتيجة الحوار واحترام رأي الأغلبية وصيانة حقوق الأقلية.

[1] John C Oakley, nationalism, ethnicity and the state: making and breaking nations, London: sage publications, 2012, p227.

المبحث الثاني: الإطار المعرفي للتعدد الطائفي

التعددية ظاهرة إنسانية تعرفها معظم المجتمعات بسبب اختلاف طبيعة ومصالح البشر، فقد تكون عامل قوة ودعم للتطور السياسي والاجتماعي، كما قد تكون عاملا يهدد الوحدة الوطنية للدولة، ويتناول هذا المبحث المضامين النظرية لمفهوم التعدد الطائفي وتمييزه عن باقي المفاهيم المتداخلة معه.

المطلب الأول: التعددية والمجتمع التعددي

إن دراسة المجتمع التعددي تقتضي الوقوف عند المعاني المكونة لهذا المفهوم، وبالتالي دراسة مفهومي التعددية والمجتمع كلا على حدة ثم ربطهما في سياق تعريف المجتمع التعددي.

1- تعريف التعددية وأشكالها

يتناول هذا الإطار ألمفاهيمي ظاهرة التعددية بغرض الوقوف على التصورات المختلفة، وإبراز أشكال الظاهرة وأطرها الحركية.

أولا- تعريف التعددية

على الصعيد اللغوي تعني التعددية عدم الواحدية أو عدم التفرد، أي وجود أكثر من شيء واحد، وهو مأخوذ من تعدّد، كما أن حقيقة التعدد تتطلب العديدة أو الحصة أو النصيب لكل مشارك في التعددية[1].

أما على الصعيد الاصطلاحي فهناك من يرى أن التعددية تعني: تعدد أشكال الروح الاجتماعية في نطاق كل جماعة وتعدد الجماعات داخل كل مجتمع وتعدد المجتمعات نفسها[2]، وتعود جذور المصطلح إلى القرن 18 مع الفيلسوف كريستيان وولف واليوم يستخدم في المجال السياسي والديني والإثني[3].

ويمكن تقسيم التعريفات المقدمة للتعددية إلى مجموعتين أساسيتين؛ فالتعريفات الشكلية تميز بين التعددية والتنوع، هذا الأخير معطى اجتماعي في مختلف المجالات، أما التعددية فهي مرتبطة بمجال القانون، والدولة هي التي تقنن الوضع التعددي، أما التعريفات الموضوعية فتتنوع بحسب موضوع التعددية (الدين، العرق، السياسة) فالمدرسة الفلسفية ترى أن التعددية تكون في المعتقدات

---

(1) ابن منظور، مرجع سابق، ص ص26-32.

(2) احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، بيروت: مكتبة لبنان، 1986، ص 317.

(3) Nora Bayrakdarian Kabakian, Liban entre stabilité intérieure et sécurité régionale, Bruxelles : Bruylant, 2008, p 109

والمؤسسات والمجتمعات، أما المدرسة الثقافية فترى أنها تعني وجود عدد من الجماعات المتمايزة ثقافيا التي تعيش في مجتمع واحد، أما المدرسة السياسية فترى أنها مرتبطة بالديمقراطية السياسية (المشاركة) أو الديمقراطية الاجتماعية (عدالة التوزيع) [1].

ثانيا- أشكال التعددية

هناك ثلاثة أشكال رئيسية من التعددية هي: التعددية الثقافية والتعددية الاجتماعية والتعددية السياسية، وتعد هذه الأخيرة انعكاسا للتعددية الاجتماعية والثقافية اللتان تمثلان الأصل.

- **التعددية الثقافية والاجتماعية:** تتميز المجتمعات التعددية بانقسامات لغوية وثقافية وعرقية ودينية ومذهبية، مما يشكل مجتمعات فرعية منفصلة تقريبا، لها مؤسساتها الاجتماعية والسياسية الخاصة بها، ويمثل هذا الاتجاه فيرنيفال من خلال دراسته على اندونيسيا وبورما[2]، حيث يرى أن التعددية الثقافية هي نتاج مجموعة من الجماعات المتباينة ثقافيا والتي لا يجمعها سوى سلطة الدولة، هذه الأخيرة هي نتاج سيطرة الجماعة القوية على باقي الجماعات، وعليه فالتعددية الثقافية هي إيديولوجية للسيطرة والصراع من أجل السلطة بين الجماعات المختلفة لا سيما في حالة التباينات الثقافية الشديدة والمرتبطة بالتغير في القوة النسبية لها[3].

- **التعددية السياسية:** هي مصطلح مرتبط بالفلسفة السياسية الليبرالية، وتعني تعدد القوى وحقها في التعبير عن نفسها، والمشاركة في عملية صنع القرار السياسي، وتتضمن الاعتراف بوجود التنوع في دوائر الانتماء في المجتمع ضمن هويته الواحدة، واحترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه، مع تقنين هذا التنوع وتوفير آلية فعالة للتداول على السلطة بالشكل الذي يحول دون تفجر الصراعات[4].

وعموما فإن التعددية ظاهرة معقدة ومتعددة الأبعاد، تعترف بوجود تنوع وتعدد في الأطر والممارسات السياسية والاجتماعية والاثنية وترى في هذا التنوع دليل إثراء للمجتمع، وهي تقف بالضد من التصورات الأحادية التي لا تعترف به وتحاول أن تفرض نمطا سياسيا أحاديا على المجتمع والدولة.

---

[1] جابر سعيد عوض، مفهوم التعددية في الأدبيات المعاصرة: مراجعة نقدية، سلسلة بحوث سياسية، جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ديسمبر 1993، ص ص 5-9.

[2] John Rex, ethnicité et citoyenneté : la sociologie des sociétés multiculturelles, Paris :L-harmattan, 2006, p125.

[3] جابر سعيد عوض، مرجع سابق، ص 15.

[4] علي الدين هلال، نيفين عبد المنعم مسعد، معجم المصطلحات السياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994، ص 109.

ثالثا- تعريف المجتمع

يعرفه دينكن ميشيل بأنه مجموعة من الأفراد عاشوا معا لفترة طويلة من الزمن تسمح بنشوء قواعد وأحكام تنظم علاقاتهم الاجتماعية وتسمح بظهور شعور جماعي يجمع هؤلاء الأفراد في وحدة اجتماعية تتميز عن غيرها[1].

كما تعرفه موسوعة السياسة على انه مجموعة من الناس مكتفية ذاتيا ومتعلقة بشبكة من المؤسسات والعلاقات المختلفة[2]،ويعرف أيضا بأنه مجموعة من الأفراد يجتمعون معا ويعيشون في مكان معين، وتربطهم مجموعة من الأفكار التي تتعلق بالعديد من مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

وعليه، يجب توافر مجموعة من العناصر لقيام مجتمع ما، فالعنصر الأول يتمثل في الرقعة الجغرافية التي يتواجد فوقها الأفراد، أما العنصر الثاني فيتمثل في مرور فترة زمنية كافية تسمح بنشوء نوع من العلاقات الاجتماعية فيما بينهم والشعور بالوحدة والتقارب وظهور سيكولوجية متقاربة وعادات وقوانين اجتماعية مشتركة.

كما يتميز المجتمع بالعديد من الخصائص، لعل أبرزها قدرة الأفراد على التكيف وتحمل كافة العوامل المؤثرة داخل المجتمع، مع تقبلهم لبعضهم البعض رغم الاختلافات الموجودة بينهم، مما يساهم في تحقيق مبادئ التعايش الإنساني.

ويمكن أن توجد داخل المجتمع الواحد مجتمعات اصغر، تسمى المجتمعات الفرعية قائمة على أساس التشابه والتقارب الاجتماعي بين هذه المجتمعات الصغرى التي تمايز عرقيا أو ثقافيا أو دينيا، ووجود هذه المجتمعات المتعددة داخل المجتمع الأكبر يخلق ما يطلق عليه المجتمع التعددي.

2- المجتمع التعددي:

دخل المصطلح إلى حقل الدراسات السياسية عقب الحرب العالمية الثانية على يد " فيرنيفال " J .S.Furnivall الذي استوحاه من دراساته عن بلدان جنوب شرق آسيا لا سيما بورما التي تحتضن جماعات وافدة من الهند والصين و أوروبا.

---

[1] دينكن ميتشيل، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، بغداد: دار الرشيد للنشر ، 1980، ص322.

[2] عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، مرجع سابق، ص 31.

أولا- مفهوم المجتمع التعددي

يعتبر الاقتصادي فيرنيفال أول من صاغ مفهوم المجتمع التعددي[*] ويعرفه على أنه المجتمع الذي تعيش ضمنه مختلف قطاعات المجتمع جنبا إلى جنب، ولكن بانفصال داخل الوحدة السياسية الواحدة[1]،كما يرى أن المجتمع التعددي يتكون من جماعات ثقافية مغلقة تشكل كل منها هوية خاصة وتتسم بأنها جماعات ثقافية مغلقة، إذ لا تلتقي إلا في السوق ولأغراض اقتصادية بحتة لا شخصية[2].

أما سميث فيذهب إلى أن مجرد وجود الاختلافات الثقافية ليس كافيا لوجود المجتمع التعددي بل يشترط على أن تحتوي الاختلافات بين الجماعات على اختلافات في المؤسسات (التعليمية، الدينية، السياسة...) بل وأن تؤدي هذه الاختلافات إلى حدوث تعارض بين الجماعات بعضها مع بعض على نحو يمنع وحدة المجتمع إلا من خلال القسر والإكراه الذي تمارسه الجماعة الأقوى على باقي الجماعات، وعليه فهو يضيف عامل غياب الترابط النظامي والمؤسسي لنظرية فيرنيفال[3].

ويعرف دينكن ميتشل المجتمع التعددي على أنه يتألف من جماعات اجتماعية مختلفة لها أديانها وتاريخها وعاداتها الخاصة[4]،كما يعرفه جورج قرم على أنه:المجتمع الذي تتعايش فيه ضمن كيان سياسي واحد، جماعتان أو أكثر متباينة الانتماء طائفيا ولها وزنها عدديا[5]أما هاري اكشتاين فيعرفه على أنه المجتمع المقسم وفقا لمجموعة من الانقسامات القطاعية التي قد تكون دينية، أو اديولوجية، أو لغوية، أو إقليمية، أو ثقافية، أو عرقية، والتي ترتبط بها الانقسامات السياسية ارتباطا وثيقا[6].

وعليه، فالمجتمع التعددي هو مجتمع مكون من عدة طوائف متمايزة تتعايش في إطار سياسي واحد دون أن تحصل بينها عملية انصهار فعلي، ولهذا فهو عكس المجتمع الواحد المنصهر.

---

[*] تسمى كذلك المجتمعات المنقسمة أو المجتمعات المتشظية، ونشأت هذه المجتمعات بفعل ترسبات بشرية ناتجة عن هجرات متتالية بسبب الحروب أو العوز الاقتصادي كما هو الحال في ماليزيا...، أو نتيجة للسياسة الاستعمارية التي مارستها بعض الدول الكبرى التي أدت إلى نشوء مجتمعات تنتمي شعوبها إلى اثنيات ولغات وثقافات وديانات متعددة، علاوة على تغيير الحدود في أوربا الوسطى خلال القرن العشرين وفق مصالح الدول الكبرى خلق واقعا تعدديا.

[1] ارنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، تر: حسني زينه، ط1، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006، ص35.

[2] محمد مهدي عاشور، التعددية الإثنية في جنوب إفريقيا، ط1، بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2004، ص 22.

[3] المرجع نفسه، ص 22.

[4] دينكن ميتشل، مرجع سابق، ص 228.

[5] جورج قرم، الطائفية ومشكلة الاندماج القومي، دراسات عربية، العدد 1، 1978، ص 15.

[6] ارنت ليبهارت، مرجع سابق، ص15.

من خلال هذا التعريف، يمكن استخلاص مجموعة من الخصائص التي يتميز بها المجتمع التعددي والتي تتمثل في ما يلي:

- المجتمع التعددي مجتمع غير منصهر بسبب بنيته المجتمعية المتمايزة، مع سيطرة الاختلافات عليه التي تتسم بالثبات النسبي عكس الرأي العام، مع الإشارة إلى انه بقدر ما يحدث الانصهار للطوائف بقدر ما تتقوى السلطة المركزية على حساب سلطات الطوائف.

- المجتمع التعددي هو مجتمع غير متجانس يتكون من مجموعة من الجماعات الإثنية المختلفة التي لها خصوصياتها الثقافية سواء من خلال الثقافة أو اللغة أو الدين أو الطرائق التي تميزها عن بعضها البعض.

- إمكانية التعايش بين الطوائف المختلفة في ظل توزيع السلطة السياسية في المجتمع التعددي بين الطوائف والدولة.

ثانيا- مناهج دراسة التعددية:

ظهرت العديد من المدارس الفكرية التي تتعرض لتحليل ظواهر التعددية المختلفة والتي يمكن عرضها من خلال الباحثين المتخصصين الذين من بينهم كراوفورد يونج الذي يميز بين المدارس التالية لدراسة التعددية وهي:

- **الدراسات الخاصة بالقومية:** برزت نتيجة لدور القومية في إعادة تنظيم خريطة أوربا بعد انهيار الإمبراطورية النمساوية المجرية المتعددة القوميات، وانتشارها لدى الشعوب غير الغربية، فضلا على تأثير مبدأ ولسون الخاص بحق تقرير المصير، ويعد روبرت امرسون من أبرز الباحثين المهتمين بدراسة القومية في كتابه: من الإمبراطورية إلى الأمة، الصادر عام 1960 حيث توصل إلى نتائج مرتبطة بدراسات التعددية تتمثل في:

- القومية ظاهرة حديثة تعود إلى القرن التاسع عشر رغم امتداداتها التاريخية القديمة.

- القومية جزء من نمط التغير في التنظيم الإنساني حيث صاحبت عملية التحديث.

- بروز فكرة السيادة الشعبية التي أصبحت بها الدولة مجسدة للإرادة الشعبية وليست صادرة عن إرادة الحكام.

غير أن تركيز المدرسة على القومية ومن خلالها على الدولة جعل اهتمامها بالقوميات الثقافية غير مباشر، وبالتالي فإسهامها في دراسة التعددية محدود نتيجة لتركيزها على القومية كفكرة وكفلسفة وليس كظاهرة من ظواهر التماسك الاجتماعي ونموذج من نماذج السلوك الجمعي.

والحقيقة أن الدولة القومية لم تعد في العصر الحديث تجسد ما كانت تجسده في القرن التاسع عشر، من ضرورة الجمع بين الأمة كوحدة سياسية موحدة لا مجال فيها للفدرالية، وإنما أصبحت تعني أن يتحقق للعنصر البشري في الدولة عامل التجانس المهيأ للوحدة الوطنية داخليا.

- **مدرسة بحوث التكامل القومي**: وبرزت المدرسة نتيجة ظهور عملية بناء تجمعات سياسية فوق قومية خاصة في أوربا، وكذا عمليات بناء الدول الجديدة التي نشأت في آسيا وأوربا، ومن أهم ما ركزت عليه هذه الدراسات هو تحليل عملية الانتقال من التعددية إلى الوحدة في أوربا من خلال خلق ولاء أوربي يتجاوز الولاءات الوطنية الضيقة.

ومن أهم منظري المدرسة كارل دوتش الذي اهتم بعملية الاتصال الجماعي باعتبارها ترسم حدود المجتمعات وتحدد مستوى التبادل بينها، وهناك اتجاهان في هذه المدرسة هما:

- الدراسات الخاصة بالذوبان: assimilation بإتباع إستراتيجية بوتقة الصهر التي تعني تذويب الفوارق بين الجماعات السلالية المختلفة المكونة للمجتمع لإنتاج تشكيل جديد للشخصية[1].
- الدراسات الخاصة بالعلاقات بين السلالات والتي نشأت نتيجة فشل مدرسة تذويب الفروق بين الجماعات المختلفة، حيث ظهرت مؤسسات فكرية في الولايات المتحدة تدعو إلى الاتصال بين الجماعات المختلفة وتؤكد على التميز في المعاملة، وكان نتيجة ذلك لفت النظر لدراسة آليات التمييز والحواجز بين مختلف الجماعات وطبيعة التعصب.

- **الدراسات الخاصة باللغويات الاجتماعية:** وتنطلق هذه المدرسة من اعتبار اللغة إحدى مقومات الهوية الرئيسية ومن ثم فإن دراسة التعدد اللغوي واللهجات المستخدمة من الشرائح المختلفة في مجتمع ما يساهم في فهم مشاكل التعددية الثقافية[2].

وجاء علم السياسة التعددي كرد فعل انتقادي على أحادية الدولة سواء تم التعبير عنها فلسفيا بمذهب السيادة أو عمليا بنظام الدولة المركزية ذات النزعة الاستبدادية المطلقة، مع التركيز على التنوع والاستقلال الذاتي للجماعات، وضرورة توقع الصراعات العنيفة بين الجماعات في المجتمع التعددي، علاوة على أنه بالرغم من تركيز التعدديين على الفردية السياسية إلا أنهم نبهوا لمخاطر تغليب المصلحة الخاصة على المصلحة الجماعية[3].

---

(1) Paul brass, ethnic group and the state, New Jersey: Barnes and noble books, 1985, p1-56.

(2) رانية محمد بديع سربيه، سياسات المصالحة والصراعات الإثنية في لبنان، مرجع سابق، ص 64.

(3) باتريك دانليفي وبريندان أوليري، نظريات الدولة: سياسة الديمقراطية الليبرالية، ط1، تر: مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة: مركز الخليج للأبحاث، 2005، ص29.

- **مدرسة التعددية الثقافية:** من خلال دراسة فرنيفال التي طورها سميث في نظرية عامة للتعددية الثقافية، والتي ترتكز على أن المجتمع التعددي يتكون من تجمعات اجتماعية أو ثقافية مغلقة، يخط حدودها أبنية مؤسسية منفصلة ومستقلة ترتبط ببعضها البعض ضمن إطار الدولة من خلال سيطرة جماعة واحدة والتي تكون الدولة بالنسبة لها وسيلة لإخضاع الجماعات الأخرى، ووفقا لسميث فإن التعددية تستلزم عدم المساواة والتدريج الاجتماعي[1].

ومرت التعددية الثقافية بمرحلتين أساسيتين هما:

- مرحلة التعددية التقليدية: وسادت إلى غاية القرن التاسع عشر وترى أنه مادامت الطبيعة الإنسانية واحدة ومشتركة فيجب أن يكون هناك مساواة بين بني الإنسان، وهذا ما يقتضي إخضاع طرق حياة كل البشر الى نموذج واحد[2].

وتشترك الليبرالية الكلاسيكية مع فلاسفة اليونان ومفكري المسيحية في رؤيتهم للحياة الكريمة بأنها في متناول الجميع، كما جاء الاتجاه التعددي مع فيكو ومونتسكيو وهيردر ليؤكد على أن المجتمعات الثقافية هي التي تشكل شخصيات البشر وهذا ما يفسر تمايزهم، ووجدت هذه المدرسة تطبيقاتها مع فيرنيفال، وتطورت أكثر في الولايات المتحدة الأمريكية كونها مجتمعا تعدديا.

- مرحلة التعددية الثقافية: ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى على يد هوراس كولين في مؤلفه: الديمقراطية في مواجهة بوتقة الصهر1915، حيث يرى أنه ليست الجماعة هي التي تنزع وحسب إلى المحافظة على لغتها ومؤسساتها وموروثها الثقافي بل الديمقراطية هي الأخرى تمنح لكل جماعة الحق في الاحتفاظ بخصوصيتها[3]، أي أنها تتيح لكل جماعة حرية ممارسة عاداتها والمحافظة على خصوصيتها ولهذا فهي لا تتعارض مع الثقافة بل توفر لها البيئة الملائمة لتطورها.

كما عاودت المدرسة البروز بعد الحرب العالمية الثانية بتفاعلها مع النسبية الثقافية ونظرية ما بعد الحداثة، والتعددية الثقافية أخذت فكرة المساواة بين الثقافات من النسبية الثقافية لتجعلها قاعدة للتعامل مع مختلف الجماعات متجاوزة بذلك فكرة المركزية الأوروبية، كما استفادت من ما بعد الحداثة التي تركز على المجتمعات التعددية واستبدال النزعة الفردية بالولاءات العرقية والدينية.

---

[1] رانية محمد بديع سربيه، سياسات المصالحة والصراعات الإثنية في لبنان، مرجع سابق، ص 63.

[2] حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص 136.

[3] المرجع نفسه، ص 141.

المطلب الثاني: الإطار المعرفي للطائفة

ينتشر في عصرنا الحالي استخدام مصطلحا الطائفة والطائفية لا سيما في العالم الإسلامي، الذي تعيش بعض دوله نزاعات داخلية ذات بعد طائفي، ونتناول في هذا المطلب تعريف الطائفة وتمييزها عن باقي المفاهيم المشابهة، ثم التطرق إلى تصنيف الطوائف في الفكر المسيحي والفكر الإسلامي.

1-تعريف الطائفة: الطائفة لغويا مفهوم مشتق من جذر متحرك، فهو مأخوذ من طاف يطوف طوافا فهو طائف، فالبناء اللفظي يحمل معنى تحرك الجزء من الكل دون أن ينفصل عنه، بل يتحرك في إطاره و لصالحه، وفي اللغة العربية فالطائفة تعني جماعة أو قسم من الجماعة، فمعنى الجماعة يتجلى في قوله تعالى: (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) [1]،والآية تشير إلى مجموعتين من البشر يؤمن أفرادهما باللّٰه ولكنهما تختلفان في الانتماء المجتمعي مما يؤدي إلى اقتتالهما، أما معنى القسم من الجماعة فيتجلى في قوله تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) [2]، وهذه الآية تشير إلى الجماعة القليلة العدد المتضمنة داخل جماعة أكبر، وعليه فالطائفة هي جماعة من الناس تحمل خصائص متمايزة تميزها عن باقي الطوائف وتتحرك في إطار الكل[3].

وتنحدر كلمة طائفة sect من الكلمة اللاتينية secare وsequi اللتين تعنيان القطع والأتباع، فالقطع يعني إقدام مجموعة من الأشخاص على قطع الصلات مع مجموعة معينة والانفصال عنها وتشكيل مجموعة جديدة، أما الأتباع فيشير إلى إقدام هؤلاء الأشخاص على مبايعة مؤسس المجموعة الجديدة وأتباعه[4]،كما تشير الكلمة في معناها الأصلي إلى النظام الاجتماعي التراتبي السائد في الهند حيث سيادة طائفة البراهمة على المجتمع والمتضمن قيودا على الحرف والزواج[5].

وفي المصطلح الاجتماعي والسياسي فالطائفة تعني الالتزام أو الانتماء، كما تعني التشدد في الانتماء أو التعصب له أو الانحياز له عموما، باعتبار أن روح الجماعة لا تقوم إلا على التعصب أو الحماس في

---

[1] سورة الحجرات، الآية 9.

[2] سورة النور، الآية 2.

[3] طه جابر العلواني، العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2011، ص69.

[4] يوسف بن يزة، الدولة والطائفة في عصر العولمة: دراسة في بنية الدولة العربية الحديثة لبنان نموذجا، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة، 2013، ص 42.

[5] الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة، معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 363.

الحد الأدنى، كما جرى استخدام مصطلح الطائفة لوصف فئة اجتماعية كأن نقول طائفة التجار أو الزراع أو تحديد فئة دينية أو مذهبية[1].

وإذا كان المعنى اللغوي للطائفة يشير إلى المعطى الكمي، فإن التعريف الاصطلاحي بتنازعه اتجاهان هما:

أولا- الطائفة كمصطلح ديني: يتخذ هذا الاتجاه من الاختلاف الديني أو المذهبي منطلقا أساسيا في تعريف الطائفة، وهي بذلك الجماعة ذات الهوية الدينية أو المذهبية، ومنه فالدين هو المعيار الحاسم في إحداث التباين بين الجماعات في المجتمع المتعدد[2]، أما الطائفية فتشير إلى استخدام التنوع الديني في تحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو ثقافية في مواجهة طوائف أخرى، ومن بين أنصار هذا الاتجاه بيتر بيرجير Peter L. Berger وكنودسن Knudsen وجون ايرل John R.earl ودونالد شريفر Donald W. shriverومونوشهر دراج Manocherhr Derraj وهاربنز وشارما[3].

ويعرف بيتر بيرجر Peter Berger الطائفة على أنها شكل من أشكال الرابطة الدينية التي تظهر نتيجة التأثير المباشر للدين، ولذلك فمن السهل العثور على الظاهرة داخل الهيكل الاجتماعي للكنيسة،[4] أما بيير روندو فيعرفها بأنها تلك الكتل الاجتماعية التقليدية التي ينتظم أفرادها ويدينون بالولاء لإحدى الفرق المتفرعة عن واحدة من الديانات الموحدة الثلاث،[5] كما يعرفها ناصيف نصار بأنها جماعة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بوسائل وطرق وفنون معينة، أي أنها تجمع ديني في الأصل والممارسة والغاية، حتى إذا ما اكتسبت مع الزمن بعدا اجتماعيا سياسيا[6].

وعليه، ووفقا لهذا الاتجاه فالطائفة هي جماعة دينية ذات عضوية مغلقة وتقدم إيديولوجيا كاملة عن الحياة والأخلاق، أما الطائفية فهي الاستخدام السياسي للدين، أي إخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا وهي سياسة البقاء والتطور لجماعة على حساب الجماعات الأخرى.[7]

---

(1) سليمان تقي الدين، الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية، في: الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص60.

(2) إبراهيم فرهارد، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص 24.

(3) سماء سليمان، الطائفية ...المفهوم وإشكالاته ومخاطره، مجلة شؤون خليجية، عدد 47، خريف 2006، ص63.

(4) William H. Swatos Jr, monopolism, pluralism, acceptance, and rejection model for church sect theory, review of religious research, Vo. 16, No.3, Spring, 1975, p175.

(5) بيير روندو، الطوائف في الدولة اللبنانية، تر: الياس عبود، بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، 1984، ص 21.

(6) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 279.

(7) برهان غليون، مرجع سابق، ص71

ثانيا- الطائفة كمصطلح غير ديني: ويرى هذا الاتجاه أن مفهوم الطائفة لا ينحصر في التعريف الديني، بل يتسع ليشمل الجماعات الإثنية المختلفة وحتى الجماعات التي تتبنى توجهات معينة أدبيا أو فنيا، ومن أنصار هذا الاتجاه ماكس فيبر وأرنست ترولتش وكارل ماركس وفردريك انجلز ومدرسة السلوك الاجتماعي وروبرت ميلسون وهوارد ولب[1].

فماكس فيبر ميز في دراسته للأخلاقيات البروتستانتية الطائفة عن الكنيسة،* ويرى أنه عندما تستجيب الطائفة إلى الاختلافات الإثنية تصبح مرادفة للإثنية، كما أن الطائفة والإثنية ما هما إلا إحدى أدوات تكوين المكانة أو المنزلة، ولكن الفارق الأساسي بين الإثنية والطائفة هو عامل الهيمنة أو الإخضاع حيث أن نظام الطائفة يتضمن نوعا من الإخضاع الاجتماعي وإدراك لعلو شرف الطائفة المنتسب إليها الفرد على ما دونها من طوائف[2].

وأشار أرنست ترولتش إلى أن الطائفة هي مجموعة من المؤمنين بمبادئ معينة ذات عضوية اختيارية أو تعاقدية، وذلك بعكس الكنيسة التي يكون الانتساب إليها بمجرد الولادة، أما كارل ماركس وفردريك انجلز فقد ركزا اهتمامهما على الطوائف السياسية أكثر من اهتمامهما بالطوائف الدينية، ويعتقدان أنها الشكل الحديث للطوائف، وهي في الأصل حركة احتجاج اجتماعي من قبل المحرومين اقتصاديا تنتهي عند امتلاك القدرة على التغيير الاجتماعي.

كما عرفت محكمة العدل الدولية في 13 تموز 1930 الطائفة بما يلي: « إن معيار كل طائفة هو وجود جماعة من الأشخاص يعيشون في بلد أو محلة معينة، وينتمون إلى عرق أو ديانة أو لغة أو تقاليد خاصة بهم، ومتحدون بواسطة هذا العرق والديانة واللغة والتقاليد في شعور بالتعاضد، بهدف المحافظة على تقاليدهم وعباداتهم، وضمان تعليم وتربية أولادهم وفق تطلعاتهم»[3] .

---

(1) O toole Roger, underground traditions in the study of sectarianism: non religious uses of the concept sect, journal of the scientific study of religion, vol.15, no.2, 1976, p.p.154.

(*) التميز قائم على أساس العضوية المحققة وليس المكتسبة، حيث تعد الطائفة ذات طبيعة مانعة لا تقبل في عضويتها إلا الذين تتوافر فيهم معايير محددة للأهلية أو الاستحقاق، كما تفرض اختبارا لهذا الاستحقاق على الأعضاء المحتملين، ولهذا فالانتماء إليها طوعي من جهة وحصري من جهة أخرى، أما الكنيسة فهي شاملة جامعة أي أن الانتماء إليها يكون بالوراثة ومن ثمة فهو إلزامي كما تسعى إلى ممارسة وبسط سلطانها على جميع أفراد المجتمع، انظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، لبنان: مركز الإنماء القومي، (د س ن)، ص 175.

(2) William H. Swatos, Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory , Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 15, No. 2 (Jun., 1976), pp. 130

(3) عصام سليمان، الفدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1991، ص19.

وعليه فهذا الاتجاه يرى أن الطائفة لا تشير بالضرورة إلى جماعات مختلفة دينيا أو مذهبيا، بل تمتد لتشمل الجماعات الإثنية، بل ويستخدمها البعض للإشارة إلى جماعات معينة تتميز كل منها بصفة معينة تختلف عن صفة الجماعة الأخرى، سواء من الناحية السياسية أو الدينية أو الاجتماعية.

ونخلص إلى القول بأن الطائفة هي جماعة اثنية منظمة متمايزة عن باقي الجماعات دون تخصيصها بالدين فقط، لأنه قد تكون عرقية أو دينية أو مذهبية أو لغوية أو قبلية، متحدة ذات عضوية غير تطوعية، ومتسلطة على أعضائها لمنع الانشقاق، وذات طبيعة إقصائية نظرا لمبادئها غير القابلة للتحفظ، كما أن الدول التي سندرسها تشهد تعددا طائفيا، إما دينيا أو مذهبيا أو اثنيا أو تجمع بينها جميعا.

2- التمييز بين الطائفة والمفاهيم المشابهة

هناك مجموعة من المفاهيم المتشابهة مع مفهوم الطائفة وسوف نتناول أهمها لتمييزها عنها حتى لا تستخدم كمترادفات.

أولا-الطائفية: هي مصدر صناعي من الطائفة، وهي انتماء لمجموعة من الناس الذين تجمعهم العصبية للطائفة، يسعى المنتسبون إليها إلى الحفاظ على تماسكها وعلاقاتها التضامنية ووظيفتها الاجتماعية، ويطمحون إلى ممارسة سلطة أوسع في المجتمع، أي أن الطائفية هي دينامكية الجماعة في سعيها إلى اكتساب السلطة وتوسيعها وتقويتها على حساب طوائف أخرى.[1]

وتحمل الطائفية مفهوم التعصب* ضد الطوائف الأخرى[2]والذي يعني الانحياز لفكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص أو جماعة إما (التعصب مع) أو (التعصب ضد)،[3] ويتضمن نوعين: الأول سلبي وهو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها أسمى من بقية الفئات، وأن تلك الفئات أحط من الفئة التي ينتمي إليها، والثاني ايجابي يتمثل في اعتقاد الشخص اعتقادات حسنة عن الآخرين دون توافر دلائل كافية عن ذلك،غير أن الشائع هو المعنى السلبي[4].

---

[1] سليمان تقي الدين، الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية، مرجع سابق، ص ص60-61.

[*] مر مفهوم التعصب بثلاثة مراحل تاريخية هي: المعنى القديم ذو الأصل اللاتيني ويعني الحكم المسبق، ثم تطور وأصبح يعني الحكم المتعجل الذي يصدر دون اختبار حقائق الموضوع، وأخيرا اكتسب المفهوم خاصية الانفعالية سواء بالتفضيل أو عدم التفضيل التي تصطحب الحكم الأولي.

[2] علاء اللامي، الظاهرة الطائفية في العراق من المتوكل إلى بوش الأمريكي: الجذور-الواقع- الآفاق، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010، ص 19.

[3] معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، ط1، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986، ص281.

[4] معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، سلسلة عالم المعرفة، عدد 137،الكويت: مطابع دار السياسة، 1989، ص 50.

ويتضح الفرق بين الطائفة والطائفية، في كون الثانية تهدف في نشاطها التعبوي تحقيق أهداف سياسية على حساب طوائف أخرى، وتفضيل مصالح طائفة معينة على مصالح طوائف أخرى بخلاف الطائفة، كما أن مجرد الانتماء إلى الطائفة، أو العمل على تحسين أوضاعها دون الإضرار بحقوق الآخرين لا يجعله إنسانا طائفيا، لكن الطائفي هو الذي يرفض الطائفة الأخرى.

ثانيا-الطبقة الاجتماعية: وهي عبارة عن مجموعة من الأفراد يتماثلون في أمور كثيرة من أهمها: الثروة والدخل، والمهنة، والثقافة والتربية، والسلوك الاجتماعي، والأحوال النفسية، والاتجاهات والقيم الاجتماعية وغيرها، ويختلفون عن غيرهم في هذه المعايير نفسها داخل نطاق المجتمع الواحد. [1]

ويرى حنَا بطاطو، بأنها عبارة عن تكوين اقتصادي في أساسه، بالرغم من أنه يشير في النهاية إلى الموقع الاجتماعي للأفراد والعائلات المكونين له في مظاهره المختلفة، وفكرة الطبقة* تتطلب مسبقا وجود فكرة اللامساواة في الملكية، ومن ثم فالملكية والافتقار إلى الملكية يشكلان العنصرين الأساسيين لمفهوم الطبقة.[2]

وتختلف الطبقة عن الطائفة من حيث أنه يمكن الانضمام إلى الطبقة فهي مفتوحة لمن يتوافر فيهم المستوى الاجتماعي الخاص، كما أنه يمكن الانتقال من طبقة إلى أخرى على عكس نظام الطوائف المقفلة،[3] ولا تنطوي الطبقة على حدود معينة كما هو الشأن بالنسبة للطائفة، بل من الممكن أن تشتمل الطبقة الواحدة على طوائف متنوعة[4].

ثالثا- الأقلية: تعرف على أنها مجموعة بشرية تشترك في اكتساب هوية خاصة بها ومختلفة عن أغلبية السكان سواء كانت خصائص دينية، ثقافية، لغوية، أو عرقية كما أن الأقلية ليست فقط في وضع الأقلية عدديا ولكن أيضا سياسيا حيث لا تهيمن على النظام السياسي مع وجود درجة من التضامن بين أعضائها للدفاع عن هويتهم[5].

---

[1] عبد القادر القصير، الطبقية: البناء الطبقي في الريف والحضر، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1997، ص41.

[*] استخدم المصطلح في 1766 من طرف تيرغو Turgot ثم سان سيمون في 1825، وشاع المصطلح بعد أن استخدمه كارل ماركس في نظريته عن صراع الطبقات في أواسط القرن التاسع عشر.

[2] حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني إلى قيام الجمهورية، ج1، تر: عفيف الرزاز، القاهرة: دار الحياة، 2011، ص23.

[3] الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة، معجم العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص 363.

[4] عبد القادر القصير، مرجع سابق، ص 28.

[5] سالم برقوق وأمحند برقوق، الأقليات في القانون الدولي دراسة قانونية واصطلاحية: حالة الأقليات الإسلامية، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية، العدد 2، 2002، ص 226.

وتتشابه الأقلية مع الطائفة، غير أن هذه الأخيرة قد تكون في وضع الأقلية أو الأكثرية مع ملاحظة أن الطوائف الأقلوية والطوائف غير الأقلوية ليس لها نفس الوضع في المجتمعات التعددية، فمثلا القوة الديمغرافية والاقتصادية التي تمتلكها الطوائف غير الأقلوية وأهميتها على الصعيد السياسي تجعلها في موقع قوة إزاء الطوائف الأقلوية فتحتفظ بمركز مميز وتطمح إلى استيعاب الأقليات، ولكن القدرة على الاستيعاب تزداد صعوبة بقدر ما تكون خصوصيات الأقليات بارزة، علاوة على تمتع الطوائف الأقلوية بالاستقلال الذاتي في الأحوال الشخصية لكن ليس لها حق التمثيل في السلطة التنفيذية ونادرا ما يصل أفرادها إلى المراكز الهامة في إدارات الدولة بخلاف الطوائف غير الأقلوية.

رابعا- القبيلة tribe هي تجمع سياسي مستقل يضم بضعة آلاف من الأفراد بالحد الأقصى، ينحدرون من جد مشترك، يقودها شيخ، تنقسم إلى مجموعتين أو أكثر، متحدة بالاسم وبروابط القرابة، وبالمسؤولية الجماعية بدل مسؤولية الفرد، وبأهمية العرف بدل القانون المدني [1].

وتقوم القبيلة على رابطة القرابة التي تعتبر علاقة اجتماعية مستندة إلى رابطة الدم الحقيقية أو المكتسبة، والزواج والمصاهرة، ومن ثم فهي ذات نظام مغلق كما هو الشأن بالنسبة للطائفة، غير أن الطائفة لا تقوم فقط على عامل القرابة بل قد تتعداها إلى عناصر أخرى.

خامسا- الجماعة الإثنية: هي جماعة بشرية تتميز بخصائصها الطبيعية اللغة، الدين، العرق، مع وعيها بهذا التمايز في مواجهة غيرها من الجماعات داخل الدولة الواحدة وبغض النظر عن حجمها أو عددها فقد تكون أقلية كما قد تكون أغلبية[2].

ويتشابه مفهوم الطائفة مع مفهوم الجماعة الإثنية إلى درجة التطابق؛ باعتبارهما يشيران إلى نفس المحدد لتمييز هوية جماعة عن غيرها من الجماعات، فإذا كانت الطائفة تشير إلى أنها وحدة بنيوية وتنظيمية وثقافية واجتماعية، فهو الأمر ذاته بالنسبة للجماعة الإثنية، كما أنهما يشتركان في نظامي الانغلاق والتزاوج الداخلي[3].

أما الجماعة العرقية فهي نوع من الطائفة أو الجماعة الإثنية، كما يتشابه مفهوم الأمة مع الطائفة إلا أن هذا الأخير أضيق نطاقا من مفهوم الأمة وإن حمل نفس خصائصه.

---

[1] عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ج4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص759.

[2] عبد السلام إبراهيم بغدادي، مرجع سابق، ص106.

[3] Chuck O connell, Reader for race and ethnicity, California : Pearson custom publishing, 2003, p7.

المطلب الثالث : تصنيف الطوائف

يتناول هذا الفرع تصنيف الطوائف سواء في الأدبيات المسيحية أو الإسلامية.

أولا- في الفكر المسيحي: قسم برايان ويلسن الطوائف باعتبارها مفهوما سوسيولوجيا وليس دينيا إلى سبعة أقسام، وإن تعدى في دراسته الطوائف المسيحية في العالم المسيحي إلى تناول الطوائف غير المسيحية في بقية أنحاء العالم، وتتمثل في ما يلي[1]:

- الطوائف الهادية: هي جماعات تزعم أنها تهدف إلى تغيير قلب الإنسان، وإذا تم تغيير الإنسان يمكن آنذاك تغيير العالم، وتكرس التبشير وتستعمل أفضل الطرق الإحيائية، وتعتبر الدعاية وسيلة هامة لإخضاع أعضائها، وتوجيههم إلى تحقيق أهداف ايجابية والحفاظ على المشاعر وتحقيق نتائج جيدة كدليل على الإيمان.
- الطوائف الثورية: تتمثل في الحركات غير الدنيوية (الأخروية) في التقاليد المسيحية، التي تهدف إلى تغيير العالم قبل قيام الساعة وإن استلزم الأمر استخدام العنف، وهي تتميز بإثارة الرعب والأهوال من يوم القيامة.
- الطوائف العملية: ترى أن الإنسان يجب أن يعي المعنى الحقيقي لوجوده في هذا العالم، وأن يكتسب معرفة خاصة تضمن له النجاة، وتنطلق بكون تعاليمها جديدة وسرية، ولكن مبادئها عالمية ويمكن اعتناقها من طرف أي شخص، كما أن أعضاءها لا ينسحبون من الحياة العامة، ويعملون على تحقيق اللذات والفوائد قدر الإمكان باستعمال المعارف الخاصة التي يملكونها.
- الطوائف الانطوائية: لا تدعو إلى هداية الناس ولا لانتظار يوم القيامة، وإنما تزهد في قداسة الأشخاص والجماعات واللذات، وهي غير مبالية بالإصلاح الاجتماعي ولا بإيمان الناس، وتعمل في البداية على وضع بعض الطقوس الإيمانية، وتضعها كتقاليد هامة للطائفة ككل أو تعتبرها نوعا من الوحي لزيادة تقوية أعضائها.
- الطوائف الإعجازية: هي طوائف تحث الإنسان على معرفة الظواهر الخارقة في حياته بطريقة تجريبية، وتمثلها في الفكر المسيحي الجماعات الروحية، التي تدعي تلقي رسائل من السماء وقدرتها على تحويل بعض الأشياء، ومعالجة المرضى بمجرد لمسهم، ولا تؤمن إلا بتحلل الأجساد بعد الموت.
- الطوائف الإصلاحية: وهذا النوع يمتلك شعورا قويا بالانتماء لهويته وتقمص دور الضمير الاجتماعي في البشر، حيث تحتل مكانة في محيطها دون الشعور بالانتماء إليه، ودون أن يخترق

[1] يوسف بن يزة، مرجع سابق، ص47.

الآخرون خصوصيتها، فهي مرتبطة بمحيطها ولكن بنوع من التميز، غير أن موقفها المذهبي يخفف من توجهاتها الإنسانية واتجاهاتها الإصلاحية بالنسبة للبشر وليس من السهل التخلي عنه.

- الطوائف المثالية: ترى هذه الطوائفأن الإنسان يجب أن يغير مجتمعه بمساعدة من اللّه، وهي من أكثر أنواع الطوائف تعقيدا، يتراوح موقفها من الناس بين المقاطعة أحيانا والمعاملة المثالية أحيانا أخرى، ولهذا فهي أكثر الطوائف تطرفا من الطوائف الإصلاحية، وأقل عنفا من الطوائف الثورية، وأكثر بنائية من الطوائف الهادية.

ولعل هذا التعدد في التقسيمات لا يعبر بالضرورة عن الغنى الثقافي، بل يغذي التناقض والصراع داخل المجتمع، كونها تملك قوة تدميرية هائلة انطلاقا من المعنى المطلق للاختلاف، والتعابير المشوهة للانتماء والهوية والمعتقدات[1].

ثانيا- في الفكر الإسلامي: تستخدم الأدبيات في التراث الإسلامي مصطلحات الملل والنحل والفرق والأهواء، ولم تستخدم مصطلح الطائفة بخلاف الغربيين الذين استخدموه سواء بالمعنى الديني أو غير الديني، كما أن استخدامهم لمصطلح الطائفة كان في أغلب الحالات بالمعنى الديني، ومنها كتاب ملوك الطوائف لصاحبه فاسر شتاين الذي يصف أحوال ملوك العهد الأندلسي في القرن الحادي عشرة الميلادي، إلا أن تحقيق أحمد بيضون يناقض المعنى الديني للطوائف ويؤكد على المعنى غير الديني للطوائف نظرا للتشابه الديني بين هذه الممالك، فضلا عن أنها أخذت تسميات جغرافية وهي غرناطة والمرية وسرقسطة[2].

وواقعيا، كانت الصحيفة أول وثيقة سياسية تؤسس للتعايش وتنظم العلاقات في ما بين المسلمين، وبينهم وبين غير المسلمين في مجتمع المدينة، وتؤكد الخبرة الإسلامية الأخذ بنظام أهل الذمة[*] الذي ينظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، كما استخدمت السلطة العثمانية مصطلح الملل لا مصطلح الطوائف للدلالة على غير المسلمين، وعليه اهتم الدارسون بعلم الملل والنحل الذي يعنى بتاريخ نشوء المذاهب والديانات عبر القرون ومقارنتها مع بعض، والإطلاع على آراء أصحاب الديانات بغية إعطاء البصيرة للمحقق الكلامي

---

[1] يوسف بن يزة، مرجع سابق، ص48.

[2] أحمد بيضون، مصطلحا طائفة وطائفية، مجلة بدايات، عدد 3، خريف 2012، ص ص206- 207.

[*] الذمة هي عهد وميثاق ينال بموجبها من يقيم على أرض الإسلام من أهل الكتاب الحماية في حقوقهم المدنية والسياسية والقضائية مقابل دفع الجزية.

في نشوء العقائد واشتقاق بعضها من بعض[1]، وتنقسم أهم الأدبيات التي كتبت في مجال الملل والنحل إلى قسمين: قسم منه يتناول جميع أديان البشر أو أكثرها، وقسم آخر يهتم بالفرق الإسلامية[•].

وتعد قضية التنازع على الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ودور العصبية القبلية من أهم أسباب انقسام المسلمين إلى خوارج وشيعة وجماعات أخرى، كما أدى تأخر عملية كتابة الحديث إلى كثرة الرواة الكذابين، بالإضافة إلى دور الاحتكاك الثقافي بانتشار حركة ترجمة الفلسفة الغربية واستخدام مناهجها لإثبات العقائد الإسلامية في ظهور المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية، فضلا عن الاستعمار الذي غذى هذه الإنقسامات إن لم يكن خلقها[**].

ويمكن تحديد هذه المصطلحات المعتمدة في الخبرة الإسلامية كما يلي:

- الدين- الملة: يعد الدين متغير لتصنيف الجماعات في المجتمعات المتعددة الأديان، والملة مصطلح قرآني هي الشريعة أو الدين كملة الإسلام والنصرانية[2]، أما الدين فهو المنهاج الشامل لجميع نواحي الحياة؛ فهو خطة مجتمعية كلية، تجسدت في الخبرة الإسلامية بنظام أهل الذمة الذي ينظم علاقة غير المسلمين بالمسلمين.
- الفرقة- المذهب: المذهب يعني التنوع في المعتقدات والممارسات الدينية بين الأفراد أو المجموعات التي يتكون منها المجتمع، كما يشير مفهوم الفرقة إلى التفرق والانفصال دون تجاوز الجذور، وهي تعني الجماعة المتفرعة عن الملة وشاع استخدامها في كتب الفرق، والإسلام ينقسم إلى فرق شأنه في ذلك شأن المسيحية، فضلا عن أن المفهوم لا يحمل أية دلالات عرقية.

---

[1] جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية، بيروت: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ص 8.

[•] يشمل القسم الأول المصنفات التالية: الآراء والديانات لمؤلفه حسن بن موسى النوبختي المتوفى عام 298 هـ، المقالات لمؤلفه محمد بن هارون الوراق البغدادي المتوفى سنة 347 هـ، أصول الديانات لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي المتوفى عام 345هـ، الملل والنحل لإبن حزم الظاهري المتوفى عام 456هـ، الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(479- 548هـ). أما القسم الثاني فيشتمل المصنفات التالية: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لصاحبه أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (260-324هـ)، التنبيه والرد لأبي الحسن الملطي المتوفى عام 377هـ، الفرق بين الفرق للشيخ عبد القاهر البغدادي التميمي المتوفى عام 429هـ، التبصير في الدين للطاهر بن محمد الأسفرايني المتوفى عام 471هـ، فرق الشيعة لأبي القاسم سعد بن عبد الله القمي المتوفى عام 299هـ.

[**] اتخذ الاستعمار من الطائفية أداة لدعم وجوده، فالصليبية تذرعت بحماية المسيحيين، والاستعمار التركي خلق نظام الملل الذي خلق الوعي الديني بالذات وهو الذي بذر أولى بذور الطائفية، ثم جاء الاستعمار الأوروبي ليستغل الطائفية كسياسة مرسومة – فرق تسد، انظر: جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، القاهرة: عالم الكتب، 1981، ص 89-90.

[2] ابن منظور، مرجع سابق، ص 4271.

- العرق: هو متصور ثقافي تشترك فيه جماعة من الناس ترى أن خصائصها الثقافية تفرقها عن الجماعات الأخرى التي تجاورها أو تحتك بها، ويتم التمييز بين الأطراف على الخصائص التي يعتمدها كل فريق ويزداد التمايز كلما ازدادت الفروق.
- القبيلة: هي الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى[1]، كما أنها عائلة كبيرة تستند إلى سلالة متوارثة تمتد إلى جد الجد الخامس فأكثر لكنه لا يكون أقل من ذلك، ويحمل الأحفاد خيالا عريضا ومتوارثا عن هذا الجد.
- العصبة: فقهيا تعني عصبة الرجل بنوه وقرابته وهم الأصول والفروع ممن يستحقون الإرث، وبمفهوم أشمل تعني الجماعة التي ترتبط ببعضها البعض برباط القرابة ولو كانت قرابة بعيدة، ويخدر من العصبة مفهوم العصبية والتي تعني ذلك الشعور الداخلي الذي يشد أفراد المجموعة الواحدة إلى بعضهم البعض لمواجهة الأخطار التي تواجههم تلقائيا وبمشاعر مشتركة، ويعتبرها ابن خلدون من الروابط الدينامكية القائمة على لحمة الدم وهي النواة الأولى لقيام الدولة واستمراريتها.

ويمكن القول أنه رغم النزاعات الكثيرة التي عرفها التاريخ الإسلامي نتيجة الانقسام الطائفي إلا أن هذه الخلافات لم تمس ثوابت الدين القطعية.

ونخلص للقول بأن التعدد الطائفي ظاهرة طبيعية منتشرة في العديد من دول العالم، ارتبطت بحركة التجمعات البشرية وانتقالها من مكان إلى آخر بحثا عن الاستقرار والأمن والتنمية، علاوة على الظاهرة الاستعمارية التي ساهمت في تغيير الخرائط الديمغرافية بتعديل الحدود السياسية وتقسيم الشعوب والجماعات بما يتناسب وأبعادها السياسية.

ويتنازع مفهوم الطائفة اتجاهان؛ الأول يركز على المحدد الديني في تعريفها ومعه تكون الطائفة هي الجماعة الدينية فقط، والمجتمع التعددي هو المجتمع المتعدد الأديان، أما الثاني فلا يركز فقط على المحدد الديني بل يضيف مجموعة محددات أخرى لتعريفها، ومعه تكون الطائفة هي الجماعة الإثنية والمجتمع التعددي هو المجتمع المتعدد الإثنيات.

[1] ابن منظور، مرجع سابق، ص 3519.

المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي

يتناول هذا المبحث العلاقة بين الوحدة الوطنية والتعدد الطائفي، أي كيفية تعاطي النظام السياسي مع المجتمع ألتعددي لتنظيم عملية التفاعل وتقليل حدة الصراع بين الطوائف المختلفة في المجتمع، أي ما هي الأساليب المعتمدة لتعزيز التنوع ومواءمته مع الوحدة الوطنية في ظل واقع التعددية المجتمعية التي هي معطى تاريخي وتكويني؟ وهذه المشكلة المطروحة تتعلق بكيفية تحاشي الدولة لأخطار النزعة الانفصالية التي ترتبط بوضع الطوائف المختلفة.

المطلب الأول: إستراتيجية هيمنة الدولة والتحكم الحكومي

تعد من أبرز المداخل المعتمدة لإدارة التعدد الطائفي في العالم(*)، حيث يعرفها تشيستر كروكر بأنها بناء مؤسسات ذات تحكم حكومي كفؤ وفي نفس الوقت إقامة ما يضمن حماية الأقليات، أما

(*) تختلف سياسات إزالة أسباب الخلافات والصراعات العرقية عن سياسات إدارة التعددية، فالأولى تهدف إلى التخلص من الاختلاف بين الجماعات داخل المجتمع وعدم الاعتراف بالتعددية الطائفية، أما الثانية فتعترف بالتعددية وتحاول التعايش معها، ومن بين الأدوات المعتمدة لإزالة الخلافات العرقية نذكر:

1- الإبادة الجماعية Génocide: وهي عملية قتل منظمة لجماعة إثنية مغايرة بصفة عضوية أو بصفة غير مباشرة بتدمير المقومات التي تسمح بإعادة نموها وتكوينها بيولوجيا و اجتماعيا، إلا أن عملية التخلص العضوي من جماعة معينة لا تحل الصراع الإثني بل إن صور الإبادة تنتقل من جيل إلى جيل وهنا يبقى الصراع السياسي قائما.

2- النقل الإجباري للسكانForced mass population Transfer ويقصد بها نقل جماعة عرقية كاملة من موطنها الأصلي لتعيش في مكان آخر وذلك لقطع الاتصال بين أفراد الجماعة، وقد يستخدم بمفهوم التطهير العرقي الذي مارسته ألمانيا النازية، ثم الصرب ضد مسلمي البوسنة والكروات، غير أنه تجدر الإشارة إلى أن هذا الأسلوب لا يحل الصراع العرقي كون الشعب لا ينسى موطنه ولا يسمح ببقاء مستوطنين عليه.

3- تقرير المصير(التقسيم أو الانفصال) Self- determination: ويعني حق الجماعة الإقليمية في تقرير وضعها السياسي داخليا وخارجيا، وكذلك متابعة تطورها الاجتماعي والاقتصادي بحرية تامة دون تدخل خارجي، أو إكراه من جانب أية قوة أو جماعة أخرى، ولهذا فحين تصل الجماعات إلى استحالة التعايش معا في إطار دولة واحدة تنقسم الدولة بانفصال جماعة ما.

4- التهميش والإنكار: يقصد بالإنكار محاولة الدولة قمع أي تمايز موجود داخلها باللجوء إلى العنف من خلال إتباع سياسة إعادة التثقيف التي تتمحور حول عمليات التنشئة الاجتماعية بهدف فرض إيديولوجيتها على الجماعات المختلفة.

أما التهميش فهو عدم الاكتراث بالتمايز الثقافي دون العمل على قمعه، مما يؤدي إلى اندماج الجماعات بعد مرور الأجيال على إتباع هذه السياسة، وغالبا ما تتبع اتجاه الجماعات المهاجرة.

5- الاندماج Intégration و الاستيعاب Assimilation ويستخدم الاندماج لخلق هوية وطنية مشتركة للمجتمع والدولة وتقليل التوترات بين الجماعات، أما الاستيعاب فيعني خلق هوية ثقافية مشتركة من خلال بوتقة الصهر أي ترسيخ ثقافة الأكثرية القوية، وتتبناه الجماعة القوية تجاه الجماعة الضعيفة، انظر: محمود أبو العينين، مرجع سابق، ص 67.

Megarry فيرى أنها أن تتخذ الحكومة أو السلطة في الدولة من الإجراءات ما يجعل من إمكانية قيام الجماعات العرقية بالنضال والصراع العلني العنيف أمرا لا يمكن التفكير فيه أو القيام به أصلا[1].

وتنتهج هذه الإستراتيجية كل من الأنظمة السلطوية والأنظمة الديمقراطية، فالأنظمة الدكتاتورية تعمل على سحق الخلافات الإثنية أملا في بناء هوية فوقية جديدة، أما الأنظمة الديمقراطية فتعمل على تمكين الجماعات على ممارسة الكفاح الإثني من أجل الوصول إلى السلطة والمشاركة فيها من خلال المؤسسات الديمقراطية المفتوحة.

ويتم تسويق الهيمنة المركزية من خلال سياسة منع الاختلاف بتشجيع سياسة اللغة الواحدة والتعليم الواحد والثقافة الواحدة، أو من خلال سياسة القضاء عليه باستخدام القوة العسكرية لمواجهة المطالب الإثنية، وتستخدم في سبيل ذلك مجموعة من الآليات أهمها:

1- سياسة الإخضاع: Subjection

وتكون باستخدام إجراءات قسرية وذلك لتأكيد حق الجماعة الحاكمة (أقلية أو أغلبية) في تقرير مستقبل البلاد دون السماح بأية تنازلات للجماعات الإثنية.

2- سياسة عزل الجماعات المناضلة Isolation

وذلك بلجوء الدول المهيمنة إلى عزل الجماعات العرقية المناضلة في أطر سياسية متميزة ومنفصلة، ولعل هذا ما حدث في تقسيم قبرص.

3- سياسة الاجتناب Avoidance

ويتم ذلك باحتواء الصراع العرقي عن طريق إبعاد الدولة عن المواجهات المباشرة بين الجماعات وذلك بفرض نظام الحزب الواحد أو النظام اللاحزبي.

ويدرج هاردن بعض أدوات إزالة أسباب الصراعات الإثنية ضمن مدخل هيمنة الدولة كالاستيعاب الثقافي والنقل الإجباري للسكان[2]، فالنقل الإجباري للسكان يقصد به نقل جماعة عرقية كاملة من موطنها الأصلي لتعيش في مكان آخر وذلك لقطع الاتصال بين أفراد الجماعة، أما الاستيعاب فيعني عملية خلق هوية ثقافية مشتركة من خلال بوتقة الصهر أي ترسيخ ثقافة الأكثرية القوية[3]، وتتبناه الجماعة القوية تجاه الجماعة

---

(1) محمود أبوالعينين، إدارة الصراعات العرقية في إفريقيا، ط1، ليبيا: الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، ص 89.

(2) المرجع نفسه، ص 89..

(3) Rechard T. Schaefer, racial and ethnic groups, New Jersey : Pearson printice hall, 2004, p25.

الضعيفة، ويرى ويل كميلكا أن الدول تستخدم مجموعة من السياسات لفرض لغة وثقافة الطائفة المسيطرة تتمثل في[1]:

- تبني قوانين اللغة الرسمية والتي تعترف بلغة المجموعة المسيطرة على أنها اللغة القومية الرسمية الوحيدة، حيث تكون اللغة الوحيدة المستخدمة في المصالح الحكومية والمحاكم والجيش والتعليم.
- بناء نظام قومي للتعليم الإلزامي يقدم مناهج نموذجية تركز على تعليم لغة وتاريخ وأدب الجماعة المسيطرة، والتي يعاد تعريفها بأنها اللغة القومية والأدب القومي والتعليم القومي.
- نشر لغة المجموعة المسيطرة من خلال المؤسسات الثقافية.
- تبني رموز الدولة والاحتفال بتاريخ الجماعة المسيطرة.
- مركزية القوة السياسية واستبعاد أشكال السيادة/ الحكم الذاتي التي تمتعت بها جماعات الأقليات تاريخيا بحيث تتخذ كل القرارات المهمة في منتدى تشكل المجموعة المسيطرة أغلبيته.
- إنشاء نظام قانوني وقضائي موحد وإلغاء أي نظام آخر تستخدمه الجماعات الأخرى.
- في بعض الدول ما بعد الاستعمار استخدمت التراث القانوني الاستعماري كأساس للنظام القانوني الوطني، واعتماد لغة المستعمر كلغة قومية دون اعتماد لغات السكان الأصليين وتراثهم الشرعي.
- تبني سياسات الاستيطان التي تشجع أعضاء الجماعة القومية المسيطرة على الاستقرار في مناطق أقامت فيها تاريخيا مجموعات من الأقليات للتغلب على الأقليات حتى في أرضهم الأصلية.
- الاستيلاء على الأراضي والغابات وأماكن صيد الأسماك التي تملكها مجموعة الأقلية والسكان الأصليين وإعلانها مصدر قومي للثروة واستخدامها لمصلحة الأمة.

إلا أن هذه السياسة قد لا تنجح في حالة إصرار الجماعات على الاستقلال لا الاكتفاء فقط بالمساواة، حيث قاوم اليهود ضغوط المسيحيين القوية لدمجهم خلال ألفي سنة، كما لم ينجح الإتحاد السوفيتي بآلته القمعية إدماج الأقليات الإثنية والثقافية، ويعود ذلك إلى كون الثقافة متجانسة ويصعب التخلي عنها، علاوة على أن الدين جزء مكون لها ومن ثم يصعب على المواطنين تغيير دينهم[2].

---

[1] ويل كيميلكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، 2011، ص ص 83- 84.

[2] باريخ بيخو، إعادة النظر في التعددية الثقافية: التنوع الثقافي والنظرية السياسية، تر: مجاب الإمام، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007، ص 346.

وتعد إستراتيجية هيمنة الدولة إستراتيجية دفاعية بديلة عن الحرب الإثنية والخوف من اندلاع الصراع، ولعل هذا ما قد يؤدي إلى الدفاع عن الأنظمة السلطوية أو الدكتاتورية، كالإتحاد السوفيتي والإتحاد اليوغسلافي سابقا، كما قد تلجأ الجماعة الخاضعة للهيمنة إلى تدويل الصراع ضد نظام الحكم القائم مما يعرض استقرار النظام للخطر وربما الجماعة الدولية ككل[1].

كما أن هذه الإستراتيجية تؤدي إلى بروز الصراعات الدموية التي تهدد أسس النظام السياسي، نظرا لتعارضها مع مصالح بعض الطوائف، والدليل على ذلك هو انهيار الإتحاد السوفيتي والإتحاد اليوغسلافي.

ونخلص إلى القول أنه مهما كانت المبررات للسعي وراء تحقيق التجانس القومي عن طريق بوتقة الصهر، كون الدول بحاجة إلى الوحدة الوطنية للدفاع عن نفسها ضد أعدائها في الداخل والخارج، والاستفادة من سهولة وفعالية إدارة الدول الموحدة ثقافيا، إلا أن الهوية الطائفية هي هوية أصيلة وليس من السهل طمسها أو القضاء عليها، ولهذا فالتنشئة السياسية في المجتمعات التعددية إثنيا يجب أن تبلور هوية أعلى هي الهوية الوطنية وتكون العلاقة بين الهويتين علاقة تواز وتكامل وليس علاقة تنافر وتناقض.

المطلب الثاني: إستراتيجية الفدرالية

تهدف الفدرالية إلى المواءمة بين الوحدة والتعددية من خلال الحفاظ على الهويات المتمايزة وتعزيزها ضمن اتحاد سياسي أكبر حجما، ولهذا فجوهر الفدرالية هو ترسيخ الوحدة واللامركزية والمحافظة عليهما في آن واحد، حيث تبنتها العديد من الدول التعددية؛ فكندا تتكون من مقاطعات، وسويسرا من كانتونات، وألمانيا من لاندر، والولايات المتحدة الأمريكية من ولايات.

1- مفهوم الفدرالية وتمييزها عن بعض المفاهيم المشابهة

ويتم التطرق في هذا الفرع إلى ضبط تعريف الفدرالية ثم تمييزه عن المفاهيم المشابهة التي قد تختلط معه.

أولا- تعريف الفدرالية: لقد عرف مارسيل بريلو الدولة الفدرالية على أنها اتحاد دول يخضع جزئيا لسلطة مركزية واحدة (السلطة الفدرالية) وتحتفظ جزئيا باستقلال ذاتي ودستوري وإداري وقضائي واسع (سلطة الدول الأعضاء) [2]، أي أن الفدرالية تملك دستورا فدراليا وهيئة مشتركة عليا قادرة على اتخاذ قرارات ملزمة لكل الدول المتحدة التي تنظمها دساتير تابعة للدستور الفدرالي.

---

[1] باريخ بيخو، مرجع سابق، ص 91.

[2] لقمان عمر حسين، مبدأ المشاركة في الدولة الفدرالية: دراسة تحليلية مقارنة، ط1، البقاع: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، 2011، ص26.

فالفدرالية هي اتحاد مجموعة من الدول المستقلة بمقتضى دستور ينظم العلاقة بين الولايات بعضها ببعض، وبينها وبين الحكومة المركزية، وتكون للدولة الجديدة شخصية قانونية دولية، في حين تفقد الدول الداخلة في الإتحاد شخصيتها القانونية والدولية السابقة مع تمتعها باستقلال ذاتي لإدارة شؤونها الخاصة[1].

وتنشأ الدولة الفدرالية* على أساس دستور وليس على أساس معاهدة، إما عبر تحويل دولة بسيطة إلى دولة مركبة، وإما باتحاد دول مستقلة وذات سيادة، ولا يتم تعديل الدستور الفدرالي إلا من طرف الهيئة العليا المشتركة في الفدرالية بموافقة أغلبية الدول الأعضاء، كما أن عدم موافقة بعض الأعضاء لا يمنحهم حق الانفصال.

أما الكيمونات Communization الإثنية فهي تقوم على تفويض السلطة على قاعدة إقليمية أثنية، لكل منها شكل مصغر من أشكال السيادة يسمح بقدر غير متساوي من العلاقات بين الكنتونات المختلفة والحكومة المركزية[2].

وتقوم الفدرالية على مبدأين أساسيين هما مبدأ الاستقلال الذاتي ومبدأ المشاركة؛ فالمبدأ الأول يمكّن الأعضاء في الفدرالية بسلطة إدارة شؤونها بحرية واستقلالية، حيث لها أجهزة تشريعية وتنفيذية وقضائية خاصة بها تمارس صلاحياتها في إطار التقسيم الدستوري للصلاحيات بين الدولة الفدرالية والدول الأعضاء، أما المبدأ الثاني فيعني إشراك الأعضاء في الفدرالية في اتخاذ القرارات الصادرة عن السلطة الفدرالية، وعادة ما يتم بنظام الغرفتين[3].

ثانيا- التمييز بين الفدرالية وبعض المفاهيم المشابهة: ونتطرق إلى ما يلي:

- **اللامركزية الإدارية:** وهي أسلوب لتنظيم العمل الإداري على أساس إسناد جانب الوظيفة الإدارية إلى الهيئات الإدارية اللامركزية الإقليمية والمصلحية، في إطار تبعية نسبية من قبل هذه الهيئات للسلطة المركزية عبر الرقابة الإدارية[4].

---

(1) سعد اسكندر شاهر، مسألة الأقليات وسبل تخفيف التوترات الدينية والإثنية في الشرق الأوسط، قضايا إستراتيجية، عدد 67، مارس 2009، دمشق: المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ص37.

(*) تتباين الأسباب الدافعة إلى تكوين الفدرالية من الحاجة لتحقيق الاستقلال الذاتي داخل الإتحاد النابع من التمايز الطائفي والتباعد الجغرافي بين الأقاليم، والرغبة في الدفاع المشترك- الهاجس الأمني- وتحقيق المنافع الاقتصادية، فضلا عن الاشتراك في روابط سياسية سابقة كالكنفدراليات أو الإمبراطوريات.

(2) محمود أبو العينين، مرجع سابق، ص 92.

(3) لقمان عمر حسين، مبدأ المشاركة في الدولة الفدرالية: دراسة تحليلية مقارنة، ط1، البقاع: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، 2011، ص 53.

(4) سليمان محمد الطماوي، مبادئ القانون الإداري: دراسة مقارنة، الكتاب الأول، القاهرة: دار الفكر العربي، 1977، ص 117.

وعليه فاللامركزية الإدارية نظام إداري لا يتعلق بشكل الدولة، أما الفدرالية فهي لامركزية سياسية تتعلق بشكل الدولة، والأقاليم الأعضاء في الفدرالية تتمتع بالاستقلال الذاتي والسيادة على المستوى الداخلي ولها دساتير خاصة مختلفة عن بعضها البعض، في حين وحدات اللامركزية الإدارية تابعة للدولة وخاضعة لقانونها، ولا تتمتع بالسيادة هذه الأخيرة مقصورة على السلطات المركزية فقط[1].

- **الكنفدرالية:** وهي اتحاد بين دولتين أو أكثر تحتفظ كل منها بسيادتها في الداخل والخارج، وتهدف إلى تحقيق أهداف مشتركة يتم الاتفاق عليها في إطار معاهدة، تشرف على تنفيذها هيأة مشتركة تضم مندوبين للدول المتعاقدة، من اجل منع الحروب البينية، والمحافظة على استقلالها وحماية مصالحها.

وتختلف الفدرالية عن الكنفدرالية من خلال كون الإتحاد الكنفدرالي يندرج ضمن القانون الدولي كونه ينشأ عن طريق معاهدة، ولا يخلق دولة جديدة فوق الدول، ولهذا تحتفظ الدول الأعضاء بسيادتها وبجنسية مواطنيها والحرب التي تقوم بين الأعضاء هي حرب دولية، لكن الإتحاد الفدرالي هو تنظيم داخلي يحكمه القانون الداخلي كونه ينشأ بموجب دستور، وتنشأ عنه دولة جديدة فوق الدول الأعضاء يفقد بموجبها الأعضاء سيادتهم على المستوى الخارجي ولهذا فالحرب التي تقوم بينهم هي حرب أهلية[2].

- **الحكم الذاتي:** وعرفه الميثاق الأوروبي بأنه قدرة الوحدات المحلية والإقليمية الفعلية وحقها في تنظيم وإدارة جانب كبير من الشؤون العامة تحت مسؤولياتها ولصالح سكانها في إطار القانون[3]، ويلاحظ أن هذا المفهوم يدخل ضمن القانون العام للدولة حيث يكون للأشخاص والمنظمات والجماعات القدرة على تسيير شؤونها نفسها بنفسها، أما في القانون الدولي فيستخدم المفهوم لحماية وترقية مصير الأقليات التي تقيم في بعض مناطق دولة معينة لمنحها حق الإدارة الذاتية لشؤونها الثقافية والدينية[4].

ويقوم كلا النظامين على اللامركزية سواء السياسية أو الإدارية، مع ضرورة توافر إقليم لإقامتهما، وتنحصر سلطاتهما في المجال الداخلي فقط ولا تمتد إلى المجال الخارجي، غير أنهما يختلفان في كون نظام الحكم الذاتي يكون الاستقلال الذاتي محدودا والرقابة المركزية عليه كبيرة تجعله في حالة تبعية دائمة لها خاصة وأنه غالبا ما ينشأ في ظل الدولة الموحدة، بخلاف الفدرالية التي يتمتع فيها الأعضاء باستقلالية

---

(1) لقمان عمر حسين، مرجع سابق، ص 76.

(2) محمد عمر مولود، مرجع سابق، ص123.

(3) عبد العليم محمد، مفهوم الحكم الذاتي في القانون الدولي: دراسة مقارنة لبعض الأنماط والمشكلات، القاهرة: مركز الأهرام، ص19.

(4) المرجع نفسه، ص27.

كبيرة ولا تخضع لأية رقابة في إطار تقاسم السلطة بين الحكومة الفدرالية وحكومات الأقاليم[1]، كما أن الدولة الفدرالية تنشأ عن طريق انضمام دول مستقلة أو تفكك دولة موحدة، بينما ينشأ نظام الحكم الذاتي عن طريق إقرار الحكومة المركزية لإقليم معين بالحكم الذاتي، دون أن يغير في شكل الدولة من بسيطة إلى موحدة، كما يختلفان من الناحية المؤسسية حيث يكون للنظام الفدرالي ازدواجية في السلطة التشريعية وفي الهيئات القضائية (على المستوى الفدرالي والأقاليم) لكن بالنسبة للدول التي تأخذ بالحكم الذاتي فهناك مجلس تشريعي واحد ونظام قضائي مركزي وموحد[2]، كما تنطوي الفدرالية على مبدأ المشاركة في المؤسسات الدستورية حيث لا تعديل للدستور الفدرالي إلا بموافقتها، لكن في الحكم الذاتي فلا مجال للمشاركة حيث من حق الحكومة المركزية أن تعدل الدستور أو القوانين بإرادتها المنفردة بعيدا عن مشاركة الإقليم.

2- التأصيل الفكري والعملي للفدرالية

لقد ساهمت المشاريع الفكرية التي طرحها بعض المفكرين والأحداث السياسية التي مرت بها بعض الدول في بلورة مفهوم الفدرالية.

أولا- على المستوى الفكري: يرى البعض أن اليونان القديمة عرفت البنية الفدرالية، غير أن البعض الآخر ينفي ورود موضوع الفدرالية في كتابات أفلاطون وأرسطو، ويرجعونه بالأساس إلى "جوهانس ألثيسيوس"(1562-1638) الذي استخلصه من التجارب السويسرية والهولندية والجرمانية ومفاده أن النظام السياسي هو تراتبية اتحادات فدرالية تبدأ بالقرية وتنتهي بالإمبراطورية[3].

وتناول مونتسكيو إحدى أولى النظريات عن الدولة الفدرالية وبالتحديد الكونفدرالية، حيث اقترح إقامة تعاهد تقبل بموجبه عدة كيانات سياسية أن تصبح"مواطنات" في دولة أكبر يمكن أن يتوسع بانضمام أعضاء جدد للمحافظة على استمرار الدول الصغيرة الحجم، وعليه فالدولة الفدرالية المكونة من جمهوريات صغيرة تجمع بين محاسن الدول الصغيرة (لا تفسد من الداخل) ومحاسن الدول الكبيرة (مقاومة القوى الخارجية)، ويشترط مونتسكيو أن تتكون الفدرالية من جمهوريات، وأن تخدم سيادة الدول الأعضاء الكونفدرالية، مع إنشاء هيئة دائمة لها سلطة اتخاذ القرارات بالأكثرية وليس بالإجماع، ولهذا فمونتسكيو يمزج بين الفدرالية والكونفدرالية.

---

(1) محمد عمر مولود، مرجع سابق، ص ص129-130.

(2) المرجع نفسه، ص ص 132-133.

(3) عصام سليمان، مرجع سابق، ص32.

ودعى كانط إلى اعتماد الفدرالية كوسيلة لتنظيم الأسرة الدولية والحفاظ على السلم العالمي، بتكوين فدرالية تضم جميع الدول ذات الدساتير الديمقراطية لكي لا تصطدم الدول والشعوب في المجال التجاري، ومن ثم فهي وسيلة لتطبيق القانون على العلاقات الدولية.

ويرى ألكسي دي توكفيل في دراسته لتجربة الولايات المتحدة الأمريكية، أن الأوطان الصغيرة كانت دائما مهد الحرية السياسية وقد أضاعت غالبيتها الحرية عندما كبرت، علاوة على تضاعف المشاكل مع كبر حجمها ولهذا لا تنمو، كما أن الدول الكبرى تسهم في التقدم حيث يتوفر لديها قدر كبير من العبقرية والقدرات التي لا تتوفر في الدولة الصغيرة، والفدرالية جاءت من أجل الجمع بين محاسن كبر وصغر الأوطان، فالإتحاد الفدرالي هو حر وسعيد كوطن صغير وقوي وممجد كوطن كبير، حيث يبقى الشعب حرا في إدارة شؤونه على مستوى الولايات ومن ثم فهي صمام أمان الحرية[1].

أما برودون فانطلق من فكرة العدالة في حديثه عن المبدأ الفدرالي، والوسيلة التقنية لتحقيقها تتمثل في التعاقد الذي يمكن أن يكون سياسيا أو تجاريا أو مدنيا، وهذا العقد السياسي هو الفدرالية حيث يحتفظ المتعاقدون بجزء من السيادة والفاعلية أكبر من الذي تخلوا عنه، أي أكبر من الذي تحتفظ به الدولة، وبعد تحقيق النظام الفدرالي على المستوى السياسي يتم تحقيق الفدرالية الاقتصادية والتي تعني إقامة نظام اشتراكي، كما يرى أن الفدرالية ليست اقتصادية وسياسية فقط بل دولية كذلك.

وطرحت الماركسية اللينينية الفدرالية على المستوى السياسي والاقتصادي، رغم أن ماركس وانجلز لم يهتما كثيرا بموضوع الفدرالية إلا أن لينين اعتمد الفدرالية كحل عمليّ لمشكلة القوميات في الإتحاد السوفيتي، أما على المستوى الاقتصادي للفدرالية فهي حصيلة تطور الدولة الرأسمالية التي سوف تزول وتحل محلها تنظيمات اقتصادية منظمة على أساس فدرالي[2].

وتطورت النظرية الفدرالية في القرن العشرين على يد عدة مفكرين أمثال جورج سال وريمون آرون وألكسندر مارك وغيرهم ممن تأثر ببرودون وبالحركات الأوروبية الداعية إلى الفدرالية.

ثانيا: على المستوى العملي: مرت الفدرالية بمراحل تاريخية قبل أن تصل إلى شكلها الحالي، حيث أن الدافع للإتحاد كان الدفاع المشترك، ففي اليونان القديمة ظهر تنظيم السايموبوليتيا والذي يضمن المشاركة في الحياة السياسية وتقسيم السلطات بين الحكومة المركزية والحكومات المحلية، ولعل أهم شاهد على

---

[1] عصام سليمان، مرجع سابق، 35.

[2] المرجع نفسه، ص37.

ذلك مجلس الأمفكتيونك وعصبة الأخيين الذي احتفظت فيه المدن المشكلة للإتحاد باختصاصاتها وسلطاتها المحلية واحتفظ مجلس الشيوخ الذي يمثل المدن الأعضاء بسلطة الحرب والسلم والدخول في المعاهدات والأحلاف وتعيين البريتور، أما في العصر الوسيط فقامت إمبراطورية شارلمان في القرن التاسع الميلادي، ثم قامت اتحادات هانسياتك الألماني الذي استمر من 1356 إلى 1676 وكان الجهاز الحاكم يتألف من الجمعية التي تضم مندوبين عن كل مدينة وكان يعمل تحت شعار أن ما يمس المدينة الواحدة يمس الجميع[1].

كما قامت فدرالية الأراضي المنخفضة المتكونة من سبعة دول مستقلة، ويمثل البرلمان المتكون من ممثلي المقاطعات السلطة الفدرالية التي لها سلطة الدخول في المعاهدات والأحلاف وحل المنازعات بين المقاطعات، وقامت الكونفدرالية السويسرية كتحالف دفاعي بين عشرة مقاطعات يديره مؤتمر دبلوماسي يدعى البوندستاغ، وفي 1803 قام الدستور الاتحادي الذي حافظ على كيان كل مقاطعة واكتسبت سويسرا مظاهر الفدرالية حيث أوكلت الشؤون الخارجية وسلطات الحرب والسلام إلى المجلس التشريعي، كما أعيد اقتراح دستور سويسرا في مؤتمر فينا 1815، ويجسد النموذج السويسري أهم نجاح للفدرالية لتأخذ به العديد من الدول بعد ذلك[2].

3- الفدرالية والمجتمعات التعددية: يتطلب تطبيق الفدرالية كآلية فعالة لإدارة المجتمعات التعددية توافر مجموعة من الشروط تتمثل في ما يلي[3]:

- الشرط الجغرافي: يتطلب التطابق بين التقسيم الجغرافي والتقسيم الطائفي، ومن أجل ذلك يجب أن يكون هناك فرز طائفي داخل الدولة، بحيث تكون كل طائفة من الطوائف متمركزة في منطقة محددة جغرافيا، وأن تشكل أكثرية في المنطقة المقيمة والمتمركزة فيها.
- الشرط النفسي: ضرورة توافر حس مدني فدرالي وروح تعاون بناء، والحد من عدم الثقة المتبادلة بين الطوائف كشرط لإنجاح الحل الفدرالي وتجنب انفجار الفدرالية وتفككها.
- الشرط الاقتصادي: تتطلب الفدرالية وجود مصالح مشتركة بين الطوائف كون قلة الموارد لكل منها يؤدي إلى التعاون بهدف تجاوز الصعوبات الاقتصادية، علاوة على ضرورة استناد كل إقليم من الأقاليم على قاعدة معقولة من الموارد المالية أو الاقتصادية مع احتفاظه بمعظم موارد الثروة على أرضه على أن تذهب نسبة منها للحكومة المركزية في مقابل قيامها بالوظائف السيادية للدولة[4].

---

[1] محمد عمر مولود، مرجع سابق، ص ص16-21

[2] المرجع نفسه، ص 27.

[3] عصام سليمان، مرجع سابق، ص ص 45-46.

[4] سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، الكويت: دار سعاد الصباح، 1992،ص 232.

- الشرط السياسي: رغم أن السياسة الخارجية والسياسة الدفاعية من اختصاص الدولة الفدرالية وليس من اختصاص الدول الأعضاء، إلا أن تجاذب الطوائف مع القوى الخارجية يؤدي إلى تفكك الدولة الفدرالية والقضاء عليها، وحتى تتمكن الفدرالية من تحقيق التعايش في المجتمع التعددي يجب أن تضع الطوائف حدا نهائيا لعلاقاتها الخاصة مع الخارج، أو أن تتفق على سياسة تأخذ بعين الاعتبار العلاقات المميزة لكل منها مع المحيط الخارجي، وهذا لا يتحقق إلا في الحالات التي لا تكون فيها القوى التي ترتبط فيها الطوائف في حالة صراع، كما يجب أن تتمتع الوحدات التكوينية للدولة الفدرالية بنفس الحقوق والسلطات، وإلا سوف يمتلك المواطنون في المناطق المختلفة حقوقا متباينة الأمر الذي يشتت الشعور بالمواطنة المتساوية[1].

إلا أن الفدرالية لا يمكن اعتمادها في المجتمعات التي تتداخل فيها الطوائف نظرا لطابعها الإقليمي ولهذا تعوض بالفدرالية الشخصية، التي تنطلق من فرضية أن الدولة الموحدة لا تتكون من مواطنين فحسب بل من جماعات متمايزة يمنحها القانون شخصية قانونية تمكنها من أن تكون وسيطا بين الدولة الموحدة والمواطن، وتسمح بالمحافظة على التنوع باستخدام الطوائف للغتها وثقافتها وإدارة شؤونها، وتسمح بمشاركة الطوائف في السلطة على مستوى البرلمان أو الحكومة أو الإدارة وتضمن التعايش بين الطوائف، لكن قد تؤدي إلى تقوية كيان الطوائف على حساب كيان الدولة ومنه تفككها.

وتساعد الفدرالية في الحد من المشاكل الطائفية من خلال تشجيعها للتنوع ضمن الوحدة[2]،حيث تحل معضلة الهوية وعلاقة الدين بالدولة، إذ أنها تستطيع المواءمة مثلا بين الحكومة المركزية المسلمة والمقاطعة المسيحية بالسماح لكل جهة بتطبيق قوانينها الخاصة بها، ولغتها الخاصة وممارسة طقوسها الدينية، وعليه فالفدرالية هي إقرار عقلاني بالتعددية والخصوصية الطائفية - الجهوية.

كما تمثل حلا لمشكلة التعايش وضامنة لحقوق الطوائف في المجتمعات التعددية، نظرا لكون بنية الدولة الفدرالية مطابق لبنية هذه المجتمعات، فمبدأ الاستقلال الذاتي يسمح للطوائف بإدارة شؤونها والمحافظة على خصوصياتها، الأمر الذي يقلل أو يمنع الحكومة المركزية من التسلط، كما أن مشاركة الطوائف في ممارسة السلطة الفدرالية على مستوى المؤسسات المركزية يعد ضمانة الاستقلال الذاتي للطوائف، كما تحول التنافس إلى داخل الطائفة وليس ما بين الطوائف، وانشغالها بإدارة مصالحها بعيدا

---

[1] باريخ يخو، مرجع سابق، ص 322.

[2] نيلسون أ. روكفيلر، مستقبل الفدرالية، تر: مجموعة من الأساتذة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د س ن)، ص ص12-13.

عن المطالب الانفصالية وهو ما يخفف من التوترات الطائفية[1]، علاوة على سهولة تعاطي النظام الفدرالي مع احتياجات الشعوب وهذا ما يزيل أسباب الصراعات التي يمكن أن تهدد الوحدة الوطنية[2].

كما يشكل النظام الفدرالي أحد الضمانات للأقليات المتواجدة في إطار الدولة الفدرالية التي تشكل أكثرية في إحدى الدول المتحدة، فاستفادتها من الاستقلال الذاتي يضمن شخصيتها ومصالحها وعدم تذويبها أو تهميشها من الطائفة التي تشكل أكثرية في المجتمع الشامل، حيث يحق لها المشاركة في قرارات الدولة التي تؤثر على الجماعة مع إمكانية الاعتراض على القرارات[3].

إلا أن الفدرالية قد تشكل خطوة تجاه الانفصال، فحماية اللغة والثقافة والدين بواسطة دستور خاص وتوافر حكومة وموارد خاصة، يشجع المطالب الإثنية الإنفصالية ويكسبها الشرعية التي تتحدى الدولة، كما أنه من النادر ما يتم تخطيط الحدود الطائفية بشكل دقيق وواضح، وبالشكل الذي يرضي الطائفة، فضلا عن أن الوحدات الجديدة غالبا ما تتكون من عدة طوائف وهو ما قد يخلق مشاكل متجددة.

ونخلص للقول بأن الفدرالية تتضمن كيانات دستورية متعددة لكل منها نظامها القانوني الخاص واستقلالها الذاتي، وتخضع للدستور الفدرالي باعتباره المنشئ لها والمنظم لبنائها القانوني والسياسي، وهي إقرار عقلاني بالتعددية والخصوصية، ومطبقة في العديد من الدول، كما أنها من بين الإستراتيجيات التي تعتمدها الدولة في إدارة العلاقات بين الطوائف فيما بينها من جهة، وبينها وبين السلطة من جهة أخرى، حيث يقسم الإقليم إلى مجموعة من المقاطعات قد تكون متوافقة أو غير متوافقة مع الانقسامات الطائفية ولكل ولاية قدر متماثل من السلطة بحكم نظام المجلسين.

المطلب الثالث: إستراتيجية الديمقراطية التوافقية

يعد" أرند ليبهارت"Arend Lijphart عالم السياسة الهولندي أشهر من تحدث عن نظرية الديمقراطية التوافقية التي تقوم على قبول التعددية الإثنية بخلق مؤسسات سياسية واجتماعية تتمتع بالمساواة دون الحاجة للاستيعاب القهري، ونتناول النظرية في النقاط التالية:

---

(1) فيران ريكويجو، الاتجاهات الفدرالية والجماعات القومية، تر: عبد الفتاح بهجت، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد 167، مارس 2001، ص65.

(2) نيلسون أ. روكفيلر، مرجع سابق، ص31.

(3) عصام سليمان، مرجع سابق، ص 44.

1- نشأة وتطور نظرية الديمقراطية التوافقية: مرت نظرية ليبهارت التوافقية بثلاث مراحل أساسية هي:

- **مرحلة الإرهاصات المبكرة:** وظهرت في دراسته الأولى عن الحالة الهولندية سنة 1969 منقحا لتصنيف ألموند للنظم الديمقراطية(*) ومناقشا للفرضية القائلة بأن الانقسامات المجتمعية الحادة قد تخلق اللاإستقرار(العداء والتطرف) كما قد تخلق الاستقرار الناتج عن هيمنة جماعة واحدة على السلطة وهو ما يعني غياب الديمقراطية، إلا أن الحالة الهولندية تثبت العكس بتوافر الخصلتين معا: الديمقراطية والاستقرار(1).

فرغم الانقسام المجتمعي الكبير للمجتمع الهولندي سواء من دينيا (40% كاثوليك، 40% كالفينيين، 20%غير ملتزمين بدين معين)، أو اقتصاديا حيث ينقسم إلى ثلاث طبقات(الوسطى العليا، الوسطى الدنيا، الدنيا) مع تقاطع التقسيمين مع شريحة غير الملتزمين دينيا إذ يمثل اللبراليون الطبقة العليا والاشتراكيون الطبقة الدنيا، إلا أنها تمثل أبرز نموذج للديمقراطيات المستقرة الناجحة في العالم، نظرا لتوافر شعور قومي موحد، وتقاطع الانقسامات الدينية والطبقية الذي يخفف من حدة الانقسامات ذاتها، فضلا عن سيادة روح التوفيق بين النخب السياسية الذي يعني الاستعداد لتسوية الصراعات في سياق الحفاظ على النظام القائم.

- **مرحلة الاستمرارية والنضج:** تبلورت النظرية في مؤلفه "الديمقراطية في المجتمعات التعددية" سنة 1977، وفيه دافع عن الديمقراطية التوافقية التي تمثل نموذجا امبريقيا لتفسير استقرار الديمقراطيات ذات الحجم الصغير كهولندا وبلجيكا، ونموذجا معياريا ليطبق في المجتمعات التعددية في العالم، كما طبق نورد لينغر النظرية على النظام الماليزي وكنث دوغلاس مكري على النظام الكندي وعاد ليبهارت لإسقاطها على النظام الهندي(2).

وفي هذه المرحلة تحددت عناصر النظرية التي تتمثل في وجود ائتلاف يضم الأحزاب السياسية أركان المجتمع التعددي، ومنح حق الاعتراض والحكم الذاتي للطوائف لحماية مصالحها وإدارة شؤونها الخاصة، فضلا عن التمثيل النسبي في مؤسسات الدولة.

(*) قسمها إلى ثلاثة مجموعات، أنظمة أنجلو-أمركية، وأنظمة أوروبية قارية (فرنسا-ألمانيا- ايطاليا) ومجموعة الدول الإسكندنافية التي لم يسميها ألموند نظرا لتشتت الثقافة السياسة الناتجة عن الانقسامات المجتمعية.

(1) Arend Lijfhart, consocional democracy, world politics, vol. 21, no.2, January 1969, p. 207

(2) مسعود أسد اللهي، الإسلاميون في مجتمع تعددي: حزب الله نموذجا، تر: دلال عباس، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004، ص ص97.

- **مرحلة المراجعة والتنقيح:** تعرضت النظرية للعديد من الانتقادات بعد سنة 1977 وهو ما تطلب تكييفها حتى تبقى مستمرة بعد ذلك ومن أهم النقاط التي خضعت للمراجعة ما يلي:

- تحديد ثلاثة أشكال للاستقلال الثقافي تتمثل في إقامة ترتيبات فدرالية تتطابق فيها الحدود الطائفية اللغوية مع الحدود الجغرافية، وإنشاء مؤسسات تعليمية ودينية مستقلة للطوائف مدعومة بالدعم الحكومي، مع تمتع الطوائف بقانون أحوال شخصية مستقل[1].
- التركيز على التمثيل النسبي بدل الأغلبية كونه يضمن التمثيل العادل للأقليات، وتراجع عن الدفاع عن حق النقض حيث أشار إلى أنه يأخذ شكل التفاهم الودي ويستخدم فقط للدفاع عن الاستقلال الثقافي للطوائف.
- الاستجابة لأطروحات المنظور البنائي في تعريف الإثنية الذي ظهر في الثمانينات والذي يرى أن للأفراد هويات اثنية متعددة لا هوية واحدة، ويمكنهم اختيار أية هوية انطلاقا من مجموعة من العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.
- التأكيد على التحديد الذاتي للجماعات المكونة للنظام التوافقي بدل التحديد المسبق، للاستجابة للتغيرات الديمغرافية التي تحدث في المجتمع حاليا أو مستقبليا، باعتبار أن التحديد المسبق تمييزي وسر انهيار النظام اللبناني حيث يهتم بالجماعات الموجودة ولا يعمل لصالح الجماعات غير المعترف بها ولا يقيم وزنا للجماعات أو الأفراد الذين يرفضون مبدأ تنظيم المجتمع على أساس طائفي[2].

2- عناصر الديمقراطية التوافقية: تتمثل في ما يلي:

- **مبدأ الائتلاف الشامل:** القيادة في النموذج التوافقي ذات طبيعة ائتلافية بين زعماء الطوائف أركان المجتمع ألتعددي، الذين يجب أن يتوافر فيهم التحلي بالموقف المعتدل والاستعداد للحلول الوسطى، وقد يكون الائتلاف في شكل المجلس الفدرالي كما في سويسرا أو في شكل مجلس الوزراء، وتتضح أهميته في صعوبة استخدام قاعدة الأغلبية في المجتمعات التعددية بحذافيرها كون كل القرارات تدرك على أنها خطيرة، الأمر الذي يعرض وحدة هذه النظم للخطر ولهذا يتم العودة إلى قاعدة الإجماع التي تعد أكثر ديمقراطية لكن لا تطبق على أرض الواقع، كما أن الائتلاف الواسع يعد الحل المناسب لمشكلة الاستثناء الدائم للأقلية من الحكم في حالة المجتمعات التعددية، حيث أن فشلها في الحصول على الأغلبية

(1) Arend Lijfhart, the puzzle of Indian democracy : a consociational interpretation, American political science review, vol.90, no.2(june 1996), p. 260.

(2) Arend Lijfhart, constructivism and consociational theory, APSA-CP: newsletter of the organized section in comparative politics of American political since association, vol. 12, issue1 (winter 2001), pp.11-12

المطلوبة يحرمها من المشاركة في الحكم مما يحتم عليها البقاء بشكل دائم في المعارضة، فضلا عن كون الدول المتجانسة تلجأ استثناءا في حالة الأزمات لتشكيل حكومة وحدة وطنية-ائتلاف- لتحقيق الاستقرار، فكيف لا تلجأ إليه المجتمعات التعددية نظرا لطابعها الأزموي الدائم[1].

- **حق النقض المتبادل:** أي إعطاء الطوائف حق الاعتراض على القرارات المتوصل إليها في الائتلاف بموجب قاعدة الأغلبية والتي تؤثر على مصالحها الحيوية، وقد يكون في شكل نص دستوري أو بشكل ضمني عرفي، وهو ما يعطي الشعور بالأمان والحماية لكل الطوائف، كما أن التخوف من حالة الانسداد نتيجة الاستخدام المفرط لهذا الحق، يدفع الطوائف بالتضحية ببعض مصالحها في سبيل الحفاظ على الأمن والاستقرار، وهذا ما يقضي على محاذير الاستخدام الانتقامي الذي يؤدي إلى الانسداد، كما أن ليبهارت يقترح أسلوب الحزمة لتبادل المنفعة حيث تطرح موضوعات عديدة وتحل في أن واحد، الأمر الذي يسمح بالمقايضة وتقديم التنازلات المتبادلة، أو تأسيس لجنة عليا تتكون من زعماء الطوائف للتعامل مع القضايا بشكل سري وضيق وهو ما يقلل من استخدام حق النقض.

-**مبدأ التناسبية:** ويمثل انحرافا عن قاعدة الأغلبية، ووسيلة لتوزيع المناصب الوزارية والموارد المالية بين الطوائف المختلفة، بحيث تمثل كل الطوائف المهمة في مؤسسات صنع القرار بخلاف نظام الأغلبية، كما أنه يمنح قوة التأثير في القرارات داخل الائتلاف لكل طائفة بما يتناسب وقوتها العددية[2].

- **الاستقلال الطائفي:** يسمح للأقليات بالحكم الذاتي ماعدا ما يتعلق بالمصلحة العامة فلابد من مشاركة جميع الطوائف في صنع القرار بالشكل الذي يتناسب وقوتها العددية، وهذا المبدأ يكرس التعدد الطائفي لتتحول الطوائف إلى عناصر بناءة، وبهذا المبدأ تتشابه الفدرالية مع الاستقلال الطائفي حين تتطابق الانقسامات الطائفية مع الانقسامات الجغرافية، لكن في حالة الأقاليم المختلطة فإن هذه الأخيرة ستحصل على حقوقها ليس بانتمائها إلى إقليم معين بل بانتمائها إلى طائفتها كون الاستقلال الطائفي يحول السلطات إلى جماعات اثنيه على خلاف الفدرالية التي تحول السلطات لإقليم معين[3].

3- عوامل نجاح النموذج التوافقي: يتناول هذا الفرع متطلبات قيام واستمرار الديمقراطية التوافقية التي تعتبر كإحدى الحلول المطروحة للتعاطي مع مشكلات المجتمعات المتعددة طائفيا، وفي هذا الإطار حدد ليبهارت مجموعة من العوامل المساعدة لكنها ليست كافية أو لازمة لقيام الديمقراطية التوافقية وتتمثل في ما يلي:

---

[1] ارنت ليبهارت، مرجع سابق، ص ص50-53.

[2] المرجع نفسه، ص ص67-69.

[3] المرجع نفسه، ص 72.

- **توازن القوى المتعدد:** ويعتمد معيار القوة العددية للطوائف لتحديد مفهوم توازن القوى باعتبارها تترجم إلى قوة انتخابية ومنه إلى مقاعد برلمانية، دون اعتماد معايير القوة الاقتصادية والهيمنة الثقافية، ويرى أن توازن القوى الطائفي المتعدد أحسن من نظام توازن القوى الثنائي أو أحادي الهيمنة، ومن أجل ذلك يشترط وجود ثلاثة طوائف على الأقل في المجتمع تكون متكافئة نسبيا من حيث العدد ولا تمثل إحداها أغلبية، كون وجود عدد كبير من الطوائف يصعب من التعاون والتفاوض، كما أن انخفاضها إلى اثنين يؤدي إلى الهيمنة لا التعاون وتصبح اللعبة صفرية[1].

- **الأنظمة المتعددة الأحزاب:** يساعد نظام التعددية الحزبية على نجاح الديمقراطية التوافقية، بشرط أن يكون عددها قليل وأن تمثل الطوائف بوضوح وبشكل مستقل، مع ضرورة أن تمثل كل طائفة في حزب واحد فقط لأنه إذا كان فيها حزبان واتجه حزب للاعتدال فسيتهم من الآخر بالخيانة، غير أن هذا الشرط منتقد بالعودة للنمسا التي يوجد فيها حزبان فقط.

- **شرط الحجم:** ويقصد به صغر حجم الدولة مساحة وسكانا، لزيادة التقارب بين النخب السياسية للمجتمع التعددي، وتقليل المطالب على صانع القرار لقلة عدد السكان[2]، وتسهيل توحيد الجبهة الداخلية نتيجة الإحساس بالتهديد الخارجي لكن بشرط إجماع كل الطوائف حول طبيعة الخطر، ولهذا فالدول التعددية غالبا ما تتبع سياسة الحياد للمحافظة على وحدتها الوطنية وتجنب استنساخ الصراع الدولي على المستوى الداخلي[3]، غير أن هذا الشرط انتقد كون التقارب يحدث نتيجة الرغبة المشتركة في التآلف وليس كنتيجة حتمية لصغر الحجم، كما أن الخطر الخارجي يوحد الجبهة الداخلية في المجتمعات الصغيرة أو الكبيرة الحجم[4].

- **الانقسامات المتقاطعة:** ففي حالة المجتمع المتقاطع نجد مثلا ثلاث مجموعات عرقية (بيض، سود، أسيويين) وكل مجموعة تتكون من (أثرياء، متوسطون، فقراء) كما أن كل مجموعة تشمل ديانات مختلفة (بروتستانت، كاثوليك، أرثوذكس) وهنا تقاطع عامل الإثنية مع عاملي الطبقة والديانة، أما في حالة المجتمع المتطابق لا المتقاطع فنجد مثلا ثلاث مجموعات اثنية هي: كل البيض كاثوليك فقراء، وكل السود مسلمون متوسطي الدخل، وكل الأسيويون بوذيون أثرياء، والمجتمع المتقاطع أكثر استعدادا لتبني

---

(1) Arend Lijfhart, op.cit, p. 217

(2) Ibid , p. 219.

(3) ارنت ليبهارت، مرجع سابق، ص-ص 109-111.

(4) Adriano Pappalarado, the conditions for consociational democracy : a logical and empirical critique, European journal of political research,1981,p.375

الديمقراطية والتعاون لتوافر الشعور بالمساواة بين الجماعات، أما المجتمع المتطابق فهو مرشح للصراعات لأنه يؤدي إلى شعور إحدى الجماعات بالسخط والاستياء الذي ينتهي بتقسيم الدولة، إلا أن ليبهارت يعتبر هذا الشرط ثانوي ومنه فإن التقاطع لدرجة عالية أحسن من التوافق لدرجة عالية بالنسبة لفرص نجاح الديمقراطية التوافقية[1].

- **الولاءات الجامعة:** يقصد بها وجود هوية عليا تجمع الأفراد الذين فرقتهم عوامل الانقسام، كالانتماء لقومية واحدة أو لدين واحد، ولعل هذه الولاءات الجامعة تقلل من حدة الانقسامات وتزيد من التعاون بين الطوائف، ويركز ليبهارت على عامل القومية كعامل جامع يهدئ عوامل الانقسام بشرط أن تكون حدود الأمة القومية متوافقة مع حدود الدولة.

5- **الانعزال الطائفي:** يقصد به وجود حدود اجتماعية- ثقافية أو جغرافية بين الطوائف لتقليل الاحتكاك فيما بينها، ويتعلق الانعزال الاجتماعي- الثقافي بقيام كل طائفة بتطوير مجموعة من المنظمات المستقلة عن الطوائف الأخرى، أما الانعزال الجغرافي فيقصد به فصل الطوائف عن بعضها البعض على أساس إقليمي الذي يتطابق مع الأسلوب الفدرالي[2]، غير أن هذه الحواجز تقلل التقارب بين الطوائف وهو ما لا يتماشى والنموذج التوافقي.

6- توافر تقاليد سابقة من التوافق بين النخب وتدعيم العلاقات بين النخب والأتباع.

وتجدر الإشارة إلى أن وجود هذه العوامل لا يعني قيام الديمقراطية التوافقية، وغيابها كلية لا يعني استحالة قيامها، لأن جوهر الديمقراطية التوافقية هو رغبة القيادات الطائفية في التوفيق والتعاون وتقديم التنازلات المتبادلة من أجل حماية مصالح الجميع على المستوى البعيد، وقدرتهم على الحصول على دعم طوائفهم للمواقف التي يتخذونها أو على الأقل عدم الاعتراض عليها، ومتى توفر العاملان يمكن قيام الديمقراطية التوافقية.

ويرى خصوم الديمقراطية التوافقية أنها عاجزة عن تحقيق الاستقرار، كون عملية صنع القرار بطيئة لوجود تصورات متعددة داخل الائتلاف، أو معطلة باستخدام الفيتو المتبادل، كما أن التوزيع النسبي للوظائف يضر بالكفاءة نظرا لاعتماد الانتماء للطائفة بدل المؤهل العلمي، كما قد يؤدي الاستقلال القطاعي إلى الاندفاع وراء المطالب الانفصالية.

---

[1] ارنت ليبهارت، مرجع سابق، ص128.

[2] المرجع نفسه، ص140.

وهناك من يرى أن الديمقراطية التوافقية ما هي إلا ستار للديكتاتورية إذ تقتضي سيطرة نخبوية وخضوعا من قبل الجماهير، والائتلاف الموسع قد لا يعرف أي معارضة، كما أغفلت النظرية أهمية العامل الاقتصادي (الحرمان النسبي) الذي يؤدي إلى نشوب الصراع الذي لا يمنعه مطلقا الاتفاق النخبوي [1].

ورغم ذلك تبقى الديمقراطية التوافقية خيارا ديمقراطيا مطروحا على دول العالم التعددية، وتشجع استراتيجيات تعاونية وائتلافية حيث تحد من تمايز المعارضة ومن فرص نشوء تنافس حاد بين الحكومة والمعارضة[2]، كما يرجع مايكل هدسون سبب نجاح النظرية إلى وجود دولة قوية إلى حد ترطيب العلاقات ما بين الجماعات المختلفة التي يتألف منها المجتمع، كما أن الدولة يجب أن تتخذ سياسات على جميع الأصعدة لتحقيق العدالة والتنمية الاجتماعية وهما شرطان لم يتوفرا في الحالة اللبنانية[3].

يتطلب نجاح النموذج التوافقي احترام أبعاده وشروطه لتحقيق الاستقرار للنظام السياسي، ويتفادى الصراعات والحركات الانفصالية بفعل تمثيله للبنيات السوسيوثقافية المتعددة في النظام السياسي، ومن ثم يعتبر حلا لإشكالية التعدد الطائفي بكل تمظهراتها اللغوية والدينية والعرقية والمذهبية.

ونخلص للقول بأن اجتهادات الباحثين تعددت في محاولة التوصل إلى سياسات فعالة لإدارة التعدد الطائفي، إلا أنه تجدر الإشارة إلى نسبية هذه الاقتراحات، ويمكن القول أن إستراتيجية إدارة التعدد الطائفي يعد البديل الأكثر مصداقية والأكثر ملاءمة للواقع التعددي من سياسة إزالة الخلافات الطائفية التي باءت بالفشل في بناء الدولة- الأمة، حيث تتجدد الصراعات نظرا للتعدد الطائفي الذي تشهده الدول، والذي يجعل من الصعب القضاء على أي من الطوائف، ويبقى لأية دولة أن تنتهج أية إستراتيجية وفقا لظروفها ونمط الحكم السائد فيها وطبيعة المطالب التي تقدمها الطوائف فيها، نظرا لاختلاف النظم في تركيبتها الاجتماعية والتاريخية والسياسية، واختلافها في طرق استجابتها وإدارتها للمطالب الطائفية تبعا لاختلاف قدراتها بالمعنى الشامل ومدى انكشافها للضغوط الخارجية، ولهذا فإن التعرف على آلية الإدارة يتطلب دراسة كل نظام في سياقه وقدراته الخاصة استرشادا بالقواعد العامة للعلاقة بين النظام والجماعات.

---

[1] كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية ، ط1، الكويت: وكالة المطبوعات، 1985،، ص 251.

[2] ارنت ليبهارت، مرجع سابق، ص 61.

[3] Michael Hudson, the problem of authoritative power in Lebanese politics, the centre of Lebanese studies,1988, p 224-239.

الفصل الثاني

التعدد الطائفي في لبنان

يعتبر المجتمع اللبناني تعدديا بامتياز حيث يضم 17 طائفة أكبرها السنة والشيعة والموارنة، ويتمسك اللبنانيون بمبدأ العيش المشترك بالرغم من الحرب الأهلية والأزمات السياسية، وتجذر الانقسامات الأفقية والعمودية بينهم، وتزايد الصور النمطية السلبية التي تكرس استحالة العيش معا حيث يسعى كل طرف إلى الهيمنة أو إلغاء الآخر.

وشهد لبنان التعدد الطائفي عبر تاريخه الطويل، وعاش العديد من الأزمات الطائفية التي ساهمت في تكوين الرصيد الطائفي العدائي بين مختلف الطوائف، ولهذا أصبح المعطى الطائفي المحدد الحاسم في تكوين الدولة اللبنانية، وميزان القوة الطائفي هو المتحكم في صيرورة الوحدة الوطنية، وفي هذا الفصل سنوضح الطبيعة التعددية للمجتمع اللبناني، مع تبيان الأبعاد المجالية للتركيبة الطائفية، فضلا عن تحديد الآليات المتبعة لإدارتها في إطار مسعى المحافظة على الوحدة الوطنية.

المبحث الأول: الخريطة الطائفية اللبنانية

عرف لبنان تعددية طائفية منذ تاريخ طويل بفعل التكوينات الدينية والإثنية والقبلية، وساعد على تكون التضامنات الطائفية وتصلبها تغلغل العامل الخارجي، إذ يعد لبنان مسرحا لتضارب السياسات الخارجية للدول الأجنبية، وسنتناول في هذا الإطار التعريف بأهم الطوائف اللبنانية، والتطور التاريخي للمجتمع التعددي اللبناني، فضلا عن تتبع العلاقات الطائفية بين التعاون والنزاع.

المطلب الأول: الطوائف اللبنانية

يقدر المركز اللبناني للمعلومات عدد سكان لبنان في 2011 حوالي 2.981.015 نسمة[*] يمثل المسلمون 62.19% ويمثل المسيحيون 37.68%[1]، ويعترف النظام اللبناني بـ 17 طائفة موزعة كالتالي: الطوائف المسيحية هي: الموارنة، الروم الأرثوذكس، الروم الكاثوليك، الأرمن الأرثوذكس، الأرمن

[*] نظرا لغياب الإحصاءات الرسمية للسكان منذ 1932 المتعلقة بالقوة العددية لكل طائفة حفاظا على الصيغة التوافقية التي إنبنى عليها الحكم الخاضعة لمنطلقات سياسية لا حسابية، رغم أن نسبة السكان غير مستقرة فالمسيحيون في تناقص كونهم شديدو الميل للهجرة، والمسلمون في تزايد كونهم شديدو العودة للبنان وشديدو التوالد، علاوة على أن المسلمين يطرحون إشكالية تحيز السلطات الرسمية في التساهل لمنح الجنسية اللبنانية لأي مسيحي في مقابل صعوبة منحها للعمال السوريين المسلمين المقيمين في لبنان أبا عن جد، حيث قدم المعهد الدولي للدراسات الديمغرافية بباريس رقم 4.8 مليون نسمة، في حين أشار محمد السعدي الى 3.4 مليون نسمة، واجتهد المركز اللبناني للمعلومات وقدم هذا الإحصاء من خلال احتساب عدد المسجلين في القوائم الانتخابية واحتساب الأطفال من 0 الى 3 سنوات واحتساب أطفال المدارس من 3 سنوات إلى 18 سنة فضلا على احتساب عدد المهاجرين.

[1] Lebanese information center, the Lebanese demographic reality, Beirut: PAPEC, 2013, p 17.

الكاثوليك، السريان الكاثوليك، السريان الأرثوذكس، الأشورية، النسطورية، الكلدانية، اللاتينية، الإنجيلية، اليهودية، والطوائف الإسلامية هي: السنة، الشيعة، الدروز، العلويون، إلا أن الطوائف الأساسية أو التاريخية هي: الموارنة، الروم الأرثوذكس، الروم الكاثوليك، السنة، الشيعة، الدروز.

1- الطائفة الشيعة: هي إحدى التيارات الأساسية في الإسلام والتي ينضوي تحتها العديد من المذاهب والفرق، وينتمي شيعة لبنان إلى الشيعة الإثناعشرية[1]، يمثلون في الفترة الحالية اكبر نسبة بين الطوائف اللبنانية، وينتشرون في المناطق الفقيرة من لبنان الجنوبي والبقاع وضواحي بيروت، وعانوا تاريخيا من التهميش منذ العهد الأموي إلى العهد العثماني، ولم تكن لهم علاقات مع العالم الخارجي حيث كانوا منبوذين من الفرس كونهم عربا ومن العثمانيين كونهم شيعة لا سنة، وذلك بخلاف الموارنة الذين يعتمدون على الحماية الفرنسية، والدروز المعتمدين على الحماية البريطانية، والروم الأرثوذكس الذي اعتمدوا على الدعم الروسي في القرن التاسع عشر وحتى في عهد الانتداب الفرنسي وبعد الاستقلال[2].

وجاءت القوة الناهضة للحركة السياسية الشيعية نتيجة صعود موسى الصدر كقيادة سياسية ومحاولته الاستقلال بطائفته سياسيا ودينيا عن النفوذ السني، مستغلا إيديولوجيا الحرمان كعامل توحيد للشيعة، نتيجة للتفاوت التنموي بين مناطق الوسط ومناطق الأطراف، وذلك بهدف انتزاع مكانة للشيعة في الخارطة المؤسساتية للنظام السياسي وتعزيز الأبنية الطائفية لها[3]، والتضامن بين الشيعة المحرومين من النظام اللبناني والفلسطينيين ومن مظاهر ذلك تدريب ميليشيا حركة أمل وتسليحها، فضلا عن تزايد النفوذ الإيراني في الطائفة الشيعية سياسيا واجتماعيا ودينيا[4].

اهتم موسى الصدر بالشؤون الدينية والاجتماعية والسياسية للطائفة الشيعية، وترأس المجلس الإسلامي الشيعي في 1969، ثم أنشأ حركة أمل (أفواج المقاومة الإسلامية) في 1975 التي خرجت من رحم حركة المحرومين[5]، حيث لعبت دورا مهما في تفعيل مكانة الطائفة في الساحة اللبنانية، كما تم إنشاء حزب الله 1982 الذي لعب دورا أساسيا في مواجهة إسرائيل.

---

(1) عبد الوهاب ألكيالي، موسوعة السياسة، ج3، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص514.

(2) Rodger Shanahan, the Shia of Lebanon: clans, parties and clerics, London: I.B.Touris, 2011, p. 35

(3) عبد الإله بلقزيز، حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة، المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، ص 54.

(4) فريد الخازن، تفكك أوصال الدولة في لبنان 1968-1976، تر: شكري رحيم، ط3، بيروت: دار النهار للنشر، 2005، ص 69.

(5) Rodger Shanahan, op.cit, p.107.

ورغم التضامن داخل الطائفة الذي حققه موضوع الحرمان والتنشئة الاجتماعية، إلا أن هناك انقساما داخل الطائفة وصل إلى اقتتال دموي في 1988، فحركة أمل متحالفة مع سوريا في حين حزب اللّٰه متحالف مع إيران، كما أن الشيعة لم يشكلوا كتلة واحدة تاريخيا فهناك شيعة جبل عامل وشيعة البقاع،[1] علاوة على وجود تيارين داخل الطائفة؛[2] يمثل الأول جناح المشاركة والذي تمثله حركة أمل بترؤسها المجلس النيابي، وبوزرائها في الحكومات المتعاقبة، كما أصبح زعيمها طرفا في الترويكا، وتختص بالمطالب الاجتماعية والوظائف الإدارية، في حين يمثل الثاني جناح المعارضة بزعامة حزب اللّٰه الذي يطالب بإصلاحات دستورية وسياسية أساسها تنمية متوازنة وقانون انتخابي متجاوز للتمثيل الطائفي، كما أنه يتخصص بتنظيم المجتمع ايدولوجيا وأمنيا ودينيا، مع الاهتمام بمقاومة إسرائيل[(3)]، وهذا ما يشبه اتفاق ضمني بين حركة أمل وحزب اللّٰه حول توزيع الأدوار في الطائفة الشيعية [(4)].

2-الطائفة السنية: يشكل السنة[(*)] 50% من منتسبي الطوائف الإسلامية، ثلثي الطائفة يقيمون في بيروت وطرابلس وصيدا وبعلبك، والريفيون ينتشرون في عكار وفي البقاع الغربي، وتواجدهم في هذه المناطق مكنهم من تولي دور كبير في العلاقات التجارية والاقتصادية الدولية، إلا أنه لم يكن لدورهم أثر خلال الفترة الشهابية وعهد المتصرفية مقارنة بالموارنة والدروز لأن عددهم ضعيف في الجبل.

وتعاني الطائفة السنية من مجموعة من عناصر الضعف أهمها:

- هشاشة دار الفتوى التي تعتبر الهيئة الشرعية والمرجعية الأساسية لرعاية وتنظيم شؤون الطائفة السنية، بسبب تشرذم ولاءات أهل السنة وتبعيتها لنظام الحكم وهو ما حرمها من الاستقلالية المالية والإدارية.

---

(1) Rodger Shanahan, op.cit, p .34.

(2) غسان فوزي طه، شيعة لبنان: العشيرة، الحزب، الدولة، نموذج بعلبك والهرمل، ط1، بيروت: معهد المعارف الحكيمة، 2006، ص 216.

(3) Rodger Shanahanàn, op.cit p.114

(4) وجيه كوثراني، عندما تصبح الطائفة وسيطا بين المجتمع والدولة مع الإشارة إلى حالة لبنان، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص377 -378.

(*) كمصطلح ديني سياسي له معاني كثيرة أهمها معنى ما أخذ عن الرسول من فعل وقول وتقرير، وهي كذلك بمعنى أهل الجماعة، وهي مذهب سياسي واعتقادي وفقهي في الإسلام يتميز بالتوسط لا المغالاة، ويختلف عن الشيعة في مسألة الإمامة،حيث يرون أنها تثبت بالشورى والاختيار وليس بالتعيين والنص كما عند الشيعة، كما أنها من الفروع وليس من الأصول كما عند الشيعة، انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج3، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص256.

- عدم استغلال الزعماء السياسيين تواجدهم في السلطة التنفيذية لتحسين أوضاع طائفتهم خوفا من اتهامهم بالتعصب الطائفي.

- عمليات القتل التي تستهدف قادتها السياسيين من الطوائف الأخرى كرياض الصلح سنة 1951، وصبحي صالح سنة 1986، ورشيد كرامي سنة 1987، ورفيق الحريري سنة 2005.

3- الطائفة الدرزية: تشكل الطائفة الدرزية[*] أكثر من ربع مليون درزي في لبنان، ينتشرون في منطقة الشوف وجبل حرمون وعالية وحاصبيا، ونصفهم من الريف، ينقسمون إلى آل أرسلان وآل جنبلاط، ورغم أنهم أقلية عددية إلا أن تأثيرهم قوي في الأوضاع السياسية نظرا للالتحام الداخلي للطائفة والتفافهم حول قياداتهم خدمة لقضاياهم، فضلا عن اكتسابهم لخبرات واسعة للتعامل مع الأوضاع المستجدة نظرا لتاريخهم الطويل في لبنان، حيث تناوبت سلالتان من الأمراء الدروز على حكم جبل لبنان خلال القرن 16 و17 و18 و19 هما: المعينيون(1516-1697) وبنو شهاب (1697-1841)، وبعد الاستقلال جاء آل جنبلاط وآل أرسلان.

وشهدت الطائفة الدرزية تراجعا على المستوى الجغرافي والديموغرافي مما انعكس سلبا على نفوذهم السياسي، ولعل ذلك راجع إلى الانقسام داخل الطائفة بين اليمنيين والقيسيين حتى القرن الثامن عشر وبين الجنبلاطيين واليزبكيين فيما بعد، علاوة على افتقارها للمؤسسات الاجتماعية القادرة على إطلاق عملية التغيير الاجتماعي، ومقاومتهم التاريخية للتيارات الفكرية الأوروبية للمحافظة على بناهم التقليدية.

4- الموارنة: يشكل الموارنة[**] الجزء الأكبر من المسيحيين في لبنان وينتشرون في كل مكان فيه، توافدوا على مرتفعات لبنان الشمالية هربا من ضغوط اليعاقبة في وادي العاصي في القرن السابع الميلادي[1]،واكتسبوا قوتهم الذاتية من قدراتهم الاقتصادية والعلمية والتربوية التي مكنتهم عبر مختلف المراحل التي مرت بها البلاد من تأدية دور سياسي بارز وفعال، وقد ساعدهم في ذلك النفوذ السياسي للموارنة في ظل الإمارة المعينية والشهابية لا سيما في ظل اعتناق الأمراء الشهابيين السنة الديانة

---

[*] هي إحدى الطوائف الإسماعيلية التي ترجع جذورها إلى الحاكم بأمر الله الفاطمي في القرن الحادي عشر، سميت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسس المذهب محمد بن إسماعيل الدرزي، وهم عرب من الناحية العرقية والحضارية ولغتهم العربية، واستقروا منذ قرون في وديان وجبال لبنان وسوريا وفلسطين.

[**] طائفة مسيحية عربية تنتسب للقديس مارون الذي اجتمع حوله الناس وشكلوا طائفة عرفت باسمه والذي كان موته في 410 م، إلا أن بعض الباحثين يرون أن المارونية الحديثة ظهرت مع القديس يوحنا مارون الذي قنن نظريتها، انظر: محمد المدني، المارونية والموارنة، ط1، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 2014، ص 5.

[1] بيير روندو، الطوائف في الدولة اللبنانية، تر: الياس عبود، بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، 1984، ص 70.

المسيحية، والعلاقات المتميزة بين الطائفة المارونية والغرب لا سيما باريس وروما، حيث لعب خريجو الجامعات الغربية من الطائفة أدوارا رائدة وقيادية في شؤون الطائفة المارونية[1]،علاوة على كونهم جسر الوساطة التجارية بين ضفتي المتوسط[2].

ورغم سيطرتهم على المناصب الحساسة في لبنان، والرعاية الفرنسية لهم منذ 1860[3]،وهيمنتهم على مقدرات الاقتصاد نظرا لأسبقيتهم التاريخية للتبرجز بسبب انفتاحهم على عمليات التبشير الفرنسية وسياسة الامتيازات الممنوحة في إطار الدولة العثمانية، وقيام الحركات الفلاحية المرتبطة بالرأسمالية الفرنسية[4]، إلا أنها تعاني من التناقص العددي بسبب ارتفاع الهجرة إلى الخارج بعد الحرب العالمية الأولى والحرب الأهلية 1975، ومشكلة الزعامة داخل الطائفة حيث ينقسم الموارنة إلى فريقين على مر التاريخ اللبناني، فضلا عن أزمة الثقة بين الرئاسة المارونية للجمهورية وقاعدتها الطائفية.

5- الروم الأرثوذكس: طائفة قليلة العدد ينتشرون في العاصمة، متفوقون على بقية الطوائف في المجال المالي والمهن الحرة، يرأسها بطريرك أنطاكية للروم الأرثوذكس ومقره في دمشق، وظهرت في القرن التاسع الميلادي، وتاريخيا حضيت بدعم من روسيا، وتشارك الطائفة في الحياة السياسية سواء في الحكومة أو البرلمان.

6- الروم الكاثوليك: انشقت عن طائفة الروم الأرثوذكس في القرن الثامن عشر، قليلة العدد تتمركز في بيروت وزحلة وفي ضواحي صيدا، متفوقون في المجال الثقافي والاقتصادي، إذ أن غالبية أعضائها أثرياء، تعرف بالطائفة الملكية وتشارك في الحكومة ومجلس النواب.

7- **الأرمن الأرثوذكس والأرمن الكاثوليك**: يتمركزون في بيروت وضاحيتها الشمالية، لهم مكانة في الاقتصاد اللبناني.

علاوة على طوائف السريان الأرثوذكس أي اليعاقبة القدماء، و السريان الكاثوليك، والكلدان أو النساطرة الأشوريون الذين وفدوا إلى لبنان في القرن 19، واليهود والبروتستانت أو الطائفة الإنجيلية وتضم أعضاء من العرب والأرمن ويرأسها راع يقيم في بيروت، وهم قليلو العدد ويتمركزون في بيروت.

---

(1) فريد الخازن، مرجع سابق، ص ص 57 58.

(2) محمد المدني، مرجع سابق، ص 6.

(3) Michel Heurteaux, le Liban au cœur des crises du Proche-Orient, France : éditions milan, 2009, p p12-13.

(4) رشيد شقير، مفاهيم الدولة والنزاعات: دراسة في إيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992، ص206.

وخلاصة القول فلبنان يتميز بالتعددية الطائفية إذ يشمل عدد كبير من الطوائف المختلفة بالرغم من صغر مساحته الجغرافية وقلة عدد سكانه.

المطلب الثاني: التطور التاريخي للطائفية في لبنان

يتناول هذا المطلب التطور التاريخي للتعددية الطائفية في لبنان، بداية من العهد العثماني مرورا بمرحلة الانتداب الفرنسي وصولا إلى مرحلة الاستقلال، مع الوقوف على مكانة كل طائفة من الطوائف خلال كل مرحلة.

1- مرحلة الدولة العثمانية:

لقد ساهم الانفصال الجغرافي بين الطوائف وقيام نظام سياسي واقتصادي وتعليمي ينهض على الطائفية إلى زيادة العزلة وصعوبة الاندماج، ففي عهد الإمارة كانت الطوائف تعبر عن نفسها بشكل أخوي من الموارنة والسنة والشيعة والدروز والأرثوذكس، ثم ظهرت طوائف أخرى كالبروتستانت والأرمن الكاثوليك في 1737عقب الانشقاق الذي حدث في كنيسة كيليكيا، وفي أواخر القرن 19 نزح الأرمن الأرثوذكس جراء اضطهادهم من تركيا، كما تكونت في حقب تاريخية متباينة أقليات كاليهود والسريان والكلدان[1].

وتميز عهد الإمارة منذ نهاية القرن السادس عشر بسيطرة الطائفة المسيحية، حيث يتكفل الإقطاعيون بتحصيل الضرائب وإرسالها للباب العالي، ونظرا لهذه الطبيعة الإقطاعية انقسم المجتمع إلى طبقتين: الطبقة العليا المكونة من الدروز والسنة، والطبقة الثانية المكونة من المسيحيين واليهود، وهذا ما أدى إلى بروز توترات طائفية بين الدروز والمسيحيين بالرغم من نظام الملل المتبع الذي يضمن الحماية والتسامح وحرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

ثم جاء نظام القائمقاميتين بالتوافق بين الباب العالي والقوى الأوربية الكبرى، حيث قسم جبل لبنان إلى وحدتين إداريتين، الجهة الشمالية ويديرها حاكم ماروني، والجهة الجنوبية ويديرها حاكم درزي، وكانت الطائفتان موزعتان بطريقة أنتجت وجود أقلية درزية بين المسيحيين في الجهة الشمالية، وأغلبية مسيحية بين الدروز في الجهة الجنوبية، وهذا ما أدى إلى اقتتال بين الدروز والموارنة في 1841 الذي شهد فيه جبل لبنان نزاعات اجتماعية وطبقية في الأصل بين فلاحي المناطق الدرزية النصارى والمالكين الدروز حيث كانت مذابح 1860 ترجمة لمخاوف الدروز عن ثورة فلاحيهم الموارنة، علاوة

[1] داوود الصايغ، هيئات الطوائف والقوى السياسية: البحث عن حدود، في: الأحزاب والقوى السياسية في لبنان تجدد والتزام، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، 1997، ص 168.

على تضارب مصالح وسياسات الدول الأوربية والدولة العثمانية، والتي فسرت خطأ على أنها نزاعات طائفية ذات طابع ديني بالرغم من أن لها تراكمات سياسية واقتصادية[1].

ولذا جاء نظام المتصرفية 1861الى 1915 تحت ضغط أوروبي على الدولة العثمانية، وبموجبه يتولى متصرف مسيحي إدارة الجبل تحت إشراف الباب العالي وبمساعدة مجلس إدارة متكون من 12 عضو ثم 14 في عام 1914 موزعين على الشكل التالي 4 ثم 5 للموارنة، 3 ثم 4 للدروز، اثنان للأرثوذكس، واحد لكل من الروم الكاثوليك والسنة والشيعة، والحكومات تتكون من ستة وزراء حيث لكل طائفة من الطوائف الست التاريخية السابقة وزير، وعليه فهذا النظام كرس الصيغة الطائفية وقضى على الصيغة الإقطاعية.

ويلاحظ على نظام المتصرفية سيطرة البيروقراطية المسيحية وهذا يعود إلى دور خريجي المعهد اللبناني المسيحيين في روما الذي انشأ في 1854، وليس راجع إلى محاولة المتصرف العثماني كسب ولاء المسيحيين للباب العالي بإغرائهم بالمناصب الإدارية.

2- مرحلة الإنتداب الفرنسي(1919-1943)

يرجع مهدي عامل تاريخ الطائفية إلى فترة الانتداب الفرنسي الذي أرسى النظام السياسي اللبناني بدستور 1926، والبرجوازية اللبنانية هي التي استكملت بناء هذا النظام منذ الاستقلال 1943 إلى 1967 بإقامتها للطوائف مؤسسات تربطها بالدولة لتأمين استقلاليتها[2].

وترتبط المشكلة على مر التاريخ اللبناني بالجغرافيا والديموغرافيا والاقتصاد[3]، فعلى صعيد الجغرافيا ففرنسا المنتدبة اقتطعت مناطق من سوريا وضمتها إلى جبل لبنان الذي لم يكن يتحمل أعباءها من جهة، وحرمت سوريا من منافذ بحرية من جهة أخرى، علاوة على اغتصاب فلسطين في 1948 الذي أثر سلبا على اقتصاد المناطق الجنوبية التي كانت مرتبطة تجاريا بفلسطين، وعلى صعيد الديموغرافيا فإن ضم هذه المناطق المأهولة بالمسلمين حوّل الأكثرية المسيحية إلى أقلية في لبنان، كما يلعب ميزان القوة الديمغرافي دورا في إثارة التوترات الطائفية، ومثال ذلك رفض المسلمين لنتائج الإحصاء السكاني في 1932 الذي منح تفوقا طفيفا للمسحيين على المسلمين بنسبة 51% مقابل 48% بدعوى أن الطائفتين متساويتان وتجدد التوتر بتغير ميزان القوة الديمغرافي لصالح المسلمين بعد ذلك، وهنا لجأ

---

[1] بيير روندو، مرجع سابق، ص 79.

[2] مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ط3، بيروت: دار الفارابي، 2003، ص237.

[3] منير بشور، تردي النظام التربوي في لبنان، في: الأزمة اللبنانية: الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نضمها منتدى الفكر العربي بعمان، ص 123.

المسيحيون إلى زيادة عددهم عن طريق تجنيس المسيحيين المغتربين وزيادة نفوذهم السياسي بدعم من الانتداب الفرنسي، أما على صعيد الاقتصاد فقد تراجعت المكانة الاقتصادية لجبل لبنان المرتكزة على تربية دودة القز في مقابل تزايد المدن الساحلية كمراكز تجارية.

وعليه اكتسب النظام الطائفي شرعية في عهد الانتداب، حيث فرضت المادة السادسة من صك الانتداب على الدولة المنتدبة إنشاء نظام قضائي جديد يكون محترما لنظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية لأهالي لبنان وسوريا، وحذرت المادة التاسعة منها على التدخل في إدارة الطوائف الدينية ومجالسها ومعابدها التي تبقى حصاناتها مكفولة بنص صريح[1].

ورغم التوترات الطائفية التي عرفها لبنان إلا أن هناك شواهد على التعايش الإسلامي المسيحي على مدى 13 قرنا عدا بعض الحالات المعزولة التي استغلها المستعمرون لشق الحركات الاستقلالية، حيث أن كلا الطائفتين اشتركا في القرن 19 والقرن 20 في العمل من أجل الاستقلال على العثمانيين والفرنسيين، ولعل اتجاهات الطوائف المسيحية كانت لصالح العمل مع المسلمين ماعدا الموارنة المرتبطين بروما دينيا وفرنسيا وسياسيا[2].

3- مرحلة الاستقلال

تمأسست الطائفية في النظام السياسي اللبناني بمقتضى الميثاق الوطني 1943، حيث تم توزيع السلطات الرئاسية بين الطوائف الرئيسية الموارنة والسنة والشيعة، حيث حصلت الطائفة المسيحية على رئاسة الجمهورية، والطائفة السنية حصلت على رئاسة الوزراء، والطائفة الشيعية حصلت على رئاسة البرلمان، ورغم هذا التوزيع فهناك هيمنة للطائفة المسيحية من خلال سيطرتها على السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية من خلال قاعدة 6 مقاعد للمسيحيين مقابل 5 للمسلمين، وتوزع المقاعد في كل دائرة انتخابية بالشكل التالي: 30 للموارنة، 20للسنة، 19 للشيعة، 11 للأرثوذكس، 6 للدروز، 4 للأرمن الأرثوذكس، 1 للأرمن الكاثوليك، 1 للأقليات، 1 للإنجيليين، واستمرت القاعدة إلى غاية تعديلها في اتفاق الطائف1989 حيث تم اعتماد مبدأ المناصفة بين المسلمين والمسيحيين في المجلس النيابي والتوزيع النسبي بين الأقليات داخل كل طائفة.

---

[1] علي عبد فتوني، تاريخ لبنان الطائفي، بيروت : دار الفارابي، 2013، ص 72.

[2] خليل حسين، الصراعات الإقليمية والدولية في لبنان: مقاربة قانونية وسياسية للواقع اللبناني ونظام الحياد في القانون الدولي، ط1، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2008، ص ص 91-92.

وبعد اغتيال الحريري برزت الشيعية السياسية التي ترى بأنها تمثل أكبر الطوائف اللبنانية وتلعب دورا طليعيا في رد الاعتداءات الإسرائيلية عن لبنان[1]،ومن ثم فالدور المعطى لها غير قادر على استيعاب قوتها الجديدة التي يجب على الطوائف الأخرى الاعتراف بها وهذا ما يثير مخاوف الجماعات الأخرى[2]،أما السنية السياسية فتشهد مرحلة انعطاف خطيرة في ظل توجهها الغربي وهو ما يستوجب على تيار المستقبل التحول إلى حزب شعبي واحد وقائد، محاكاة ومواجهة لحزب الله، ويصعب إسقاط ذلك على الطائفة المارونية نظرا لحالة التهميش في ظل الوصاية السورية والانتقال نحو التعددية بعد الحريري، وهي تعاني من التراجع النسبي في العملية السياسية وتعدد الزعامات داخلها مما لا يجعل تمثيلها بارزا على سطح الحياة السياسية[3].

ونخلص للقول بأن النظام الطائفي متجذر في التاريخ اللبناني، حيث تعود أصوله إلى نظام الملل في العهد العثماني أين كانت الطائفة الدرزية هي المهيمنة في إدارة جبل لبنان، ثم تحول إلى نظام القائمقاميتين تحت ضغط الدول الأوربية، أين تقاسم الموارنة والدروز إدارة الجبل، ومع استمرار الضغط الأوروبي أصبح يحكم جبل لبنان متصرف مسيحي تحت إشراف الدولة العثمانية وبمشاركة جميع الطوائف، وتكرس هذا الوضع في ظل الانتداب الفرنسي إلى غاية 1943 أين صدر الميثاق الوطني برعاية فرنسية، وانطلاقا من ذلك أصبح الاستقلال الذاتي للطوائف من التقاليد الثابتة في تاريخ اللبناني، ويتجلى ذلك من خلال ما منحته القوانين المتعاقبة لهذه الطوائف من صلاحيات تشريعية وقضائية وإدارية.

المطلب الثالث: العلاقات الطائفية

يتناول هذا المطلب تفسير الطبيعة النزاعية للعلاقات الطائفية اللبنانية، من خلال تحديد الأسباب المؤدية للنزاع، والتوقف عند أهم المحطات الأساسية لهذه النزاعات، مع تبيان مكانة كل طائفة في ميزان القوة الطائفي.

1- أسباب النزاعات الطائفية

تتعدد وتتداخل أسباب النزاعات الطائفية، حيث تخلق التباينات الاقتصادية والثقافية والسياسية الشعور بالإجحاف والظلم لدى طائفة أو عدة طوائف، الأمر الذي يؤدي إلى التوتر والصراع، وعليه يمكن وضع المصفوفة التالية[4]:

---

[1] كمال حمدان، علاقة الدولة الطائفية بالتوازن الطائفي، في: مابين دولة الطوائف والدولة الديمقراطية: إشكالات وتوجهات، أعمال الندوة الفكرية التي نظمها مركز مهدي عامل الثقافي، بيروت: دار الفارابي، 2008، ص52.

[2] منى فياض، معنى أن تكون لبنانيا، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009، ص56.

[3] إبراهيم غالي، الأزمة اللبنانية توافق مرحلي أم فراغ دستوري؟ السياسة الدولية، عدد 169، يوليو2007، المجلد42، ص 149.

[4] الأمم المتحدة، تسليط الضوء على ديناميات التوترات الطائفية، تحليل لوجهات نظر الشباب اللبناني بناءا على استنتاجات سلسلة من حلقات النقاش، نيويورك: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا 2009، ص 11.

أولا- العامل الاقتصادي: يكون سببا للنزاع في ظل انعدام المساواة بين الطوائف على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، والتمييز هو الذي يولد الشعور بالظلم، حيث يمكن أن يؤدي تقسيم العمل على أساس طائفي الناتج عن عدم المساواة في التعليم أو عن سياسات الاستعمار إلى تعميق الانقسامات بين الطوائف.

وفي لبنان هناك تدهور للوضع الاقتصادي لدى الطوائف الإسلامية، حيث يبرز التوزيع ألمناطقي للطوائف تمركز الموارنة في المناطق الغنية مقابل تمركز الشيعة في الجنوب الفقير[1]، فمثلا قبل 1975 تمركز ثلثي النشاط الصناعي والتجاري في بيروت وجبل لبنان، وتحتكر بيروت وحدها ثلاثة أرباع البنوك والاتصالات...[2]، علاوة على التوزيع غير العادل للثروة بين الفئات الاجتماعية حيث تبلغ نسبة الفقراء 28% في حين يعيش 8% في فقر مدقع[3]،مع ملاحظة التباين المناطقي الكبير للفقر، حيث يبلغ في الشمال عشرة أضعاف ما هو في بيروت[4]، كما يحصل 20% من السكان على 55% من إجمالي الدخل القومي، في مقابل حصول 20% على 4 %من الدخل القومي، نتيجة لإهمال القطاع الإنتاجي الذي يمثل 30% فقط، والتركيز على القطاع الخدماتي الذي يمثل 70% من الدخل الوطني الخام سنة 1975[5]،وهذا الحرمان الاقتصادي النسبي بين شرائح المجتمع يخلق الانفعال الطائفي.

ويرى عبد السلام محمد السعدي أن دور ومكانة العامل الاقتصادي ثانوي في الأزمة اللبنانية، حيث استغل في تغذية حرب أهلية أسبابها سياسية سواء كانت محلية أو خارجية،[6] ومع ذلك يبقى الحرمان الاقتصادي النسبي الذي تعاني منه بعض طوائف المجتمع له دور أساسي في إثارة المشاعر الطائفية ومنه زعزعة الاستقرار السياسي والاجتماعي.

ثانيا- العامل الاجتماعي والثقافي: يتلخص في اختلال التركيبة السكانية بين المسلمين والمسيحيين، فالتفوق العددي للمسلمين على المسيحيين صاحبه مطالب سياسية في إعادة النظر في توزيع الأدوار

---

[1] فهيمة شرف الدين وأديب نعمة، إشكاليات الاندماج الاجتماعي في لبنان، نيويورك: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا في الأمم المتحدة، 1997، ص4.

[2] Hassan Sharif, regional development and integration, in: peace for Lebanon: from war to reconstruction, Deidre Colin(editor), London: Lynne Reiner Publishers, 1994, p 152.

[3] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وإدارة الإحصاء المركزي، الفقر والنمو وتوزيع الدخل في لبنان، بيروت: إدارة الإحصاء المركزي، 2010، ص 29.

[4] المرجع نفسه، ص 46.

[5] فهيمة شرف الدين وأديب نعمة، مرجع سابق، ص 3.

[6] عبد السلام محمد السعدي، التطورات السياسية في لبنان 1958-1975، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2010، ص194.

خاصة منصب رئيس الجمهورية، كما تزايدت حركة الهجرة من الريف إلى المدن لا سيما بيروت والتي شكلت ما يعرف بحزام الفقر، واستغلته الحركات الوطنية للدفاع عن حقوق المحرومين، علاوة على الوجود الفلسطيني العسكري في لبنان،(*) وعجز الجيش اللبناني في السيطرة عليه، الأمر الذي يهدد الوضع المتميز للموارنة في ظل غياب قوة عسكرية مستقلة لهم، وشعور المسلمين والفلسطينيين بتبعية الجيش للموارنة[1]، فضلا عن استخدام الجماعات الهوية الثقافية كمحرك للصراع خاصة في ظل غياب الرقابة على التربية الذي يكرس التباعد في الرؤى وغياب التلاحم الوطني[2].

ثالثا- العوامل السياسية المتصلة بتركيبة الدولة: حيث يعد سوء التمثيل السياسي للطوائف المحرك الأساسي للصراع الطائفي، إذ لعب الميثاق الوطني 1943 دورا في تنامي الشعور بالإحباط إزاء نمط توزيع السلطة، حيث حصر رئاسة الجمهورية وقيادة الجيش للطائفة المارونية، ورئاسة الحكومة للطائفة السنية، ورئاسة البرلمان للطائفة الشيعية، ونائب رئيس البرلمان ووزارة الخارجية للطائفة الأرثوذكسية، ووزع المقاعد في البرلمان وفق قاعدة 6 للمسيحيين و5 للمسلمين، ولعل هذا ما أدى إلى تصادم العامل الطائفي مع العامل السكاني لا سيما مع النمو السكاني للمسلمين الذي أثار مخاوف الموارنة بفقدان هيمنتهم على السلطة.

رابعا- العوامل الخارجية: حيث تعمل القوى الإقليمية والعالمية على تغذية الخطاب الطائفي في المناطق التي أصابها التصدع، ومن ثم فهي تفاقم الصراع الطائفي، ويرى إدوارد عزارا أن الصراعات المتجذرة بين الطوائف اللبنانية يعود إلى الخوف من التهميش الذي يؤدي إلى انتهاج إستراتيجية الاستقواء بالخارج سواء كان جماعات أم دولا (الفلسطينيون، سوريا، إسرائيل، العراق، السعودية، إيران، فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية...)، إلا أن هذه القوى لن تنفع إلا في إدامة الصراع[3].

وكان للتواجد الفلسطيني في لبنان الأثر في اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية، حيث أثارت مخاوف القوى اليمينية اللبنانية التي ترى أن المقاومة الفلسطينية تهدد التركيبة الاجتماعية القائمة في لبنان والتوازن الديمغرافي بين المسلمين والمسيحيين.

(*) بدأ التواجد الفلسطيني في لبنان في 1948 وتزايد عقب حرب 1967 وخروج المقاومة الفلسطينية من الأردن في 1970، واكتسب مكانة مؤثرة في لبنان باعتباره يشكل أرض إستراتيجية للثورة الفلسطينية.

(1) عبد السلام محمد السعدي، مرجع سابق، ص196.

(2) إبراهيم النجار وآخرون، لبنان وآفاق المستقبل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 59.

(3) وليد مبارك، مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة: حالة لبنان، سلسلة محاضرات الإمارات، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004، ص ص7-8.

ثانيا: العلاقات والتوازنات الطائفية

مشكلة لبنان ليس في تعدد الطوائف بل في نظرة الشك والريبة التي تنظر بها كل طائفة إلى طائفة أخرى، وما يعتمل داخل كل طائفة من صراع[1]،وهناك مجموعة من الملامح العامة السياسية والاجتماعية التي ميزت الطوائف اللبنانية وحكمت العلاقات في ما بينها وتمثل في ما يلي:

1- التطور غير المتوازن للطوائف والغايات الطائفية

تميز نظام الإمارة بالتسامح الديني وبالغياب النسبي للنزاعات الدينية كون الولاء كان للزعيم الإقطاعي لا للطائفة لأن الفرد يرتبط بسيده بصرف النظر عن الانتماء الديني لهذا الأخير، غير أن الانقسامات الطائفية ظهرت بسبب اختلال ميزان القوة الديمغرافي بين الموارنة والدروز نتيجة لهجرة الموارنة إلى المناطق الدرزية واشتغالهم بالتجارة والحرف مما عزز مكانتهم، مقابل هجرة الدروز إلى جنوب سوريا مما أفقدهم مركز السيطرة، وساهمت الحملة الفرنسية على سوريا في تصعيد التوتر بين الموارنة والدروز، ففي حين اعتبرها المسلمون حملة صليبية يجب محاربتها، اعتبرها المسيحيون عملية نصرة يجب دعمها،[2] بالإضافة إلى دور الحملة المصرية على الشام حيث قام إبراهيم باشا بتسليح الموارنة ضد الدروز الذين قاوموا حملته نتيجة لتحالف بشير الثاني مع إبراهيم باشا، كما ظل الدور السياسي السني هامشيا في ظل نظام المتصرفية نظرا لدخول بعض الأمراء السنة في العهد العثماني إلى المسيحية، وبالنتيجة تزايد النفوذ الماروني في مقابل تنامي هشاشة الإقطاع الدرزي وهامشية الدور السني.

كما تميزت العلاقات بين الطائفة السنية والمارونية بغياب التفاعل المباشر بينهما سواء بالتعاون أو بالتنازع، وتبلور الخلاف بينهما بعد 1920 حول هوية لبنان حين رفض السنة الانفصال عن سوريا والانتماء إلى لبنان الكبير المصطنع فرنسيا والخاضع للهيمنة المارونية الرافضة للوحدة العربية.

ومع الحرب العالمية الثانية حدث تقارب سني ماروني أنتج الميثاق الوطني الذي يعبر عن توافق طائفي ويتضمن إسقاط متبادل للفيتو، حيث يتنازل المسلمون عن المطالبة بالوحدة العربية في مقابل معارضة المسيحيون للانتداب الفرنسي، وثار الخلاف حول مسألة منح الجنسية فالمسيحيون يؤكدون على ضرورة منحها للمغتربين اللبنانيين، في حين يرفض المسلمين منحها للمغتربين كون أغلبيتهم مسيحيين،كما يتهم المسلمون الدولة بالتحيز في منح الجنسية اللبنانية للأرمن بسخاء في مقابل حرمان الأكراد وعرب وادي خالد منها[3].

---

[1] حمدي الطاهري، سياسة الحكم في لبنان، ط2، القاهرة: المطبعة العالمية، (د س ن)، ص32.

[2] موسى إبراهيم، تاريخ لبنان الحديث والمعاصر من عهد الإمارة إلى اتفاق الدوحة، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2011، ص 19.

[3] المرجع نفسه، ص ص 105-107.

كما تثير المشكلة الإحصائية سجالا بين المسلمين المنادين بإجراء إحصاء جديد لتحسين وضعهم في مؤسسات الدولة، والمسيحيين الرافضين لذلك والراغبين في إبقاء صيغة 1943 المكرسة للتفوق الماروني والمحافظة لموازين الحكم والتوازن الطائفي[1].

2- الفوارق بين الطوائف وسياسات الدولة

يشعر الشيعة بالغبن لكون الوزن الاقتصادي والتمثيل السياسي للشيعة لا يتناسب مع وزنهم الديمغرافي، ففي المجال السياسي حرم الشيعة من التمثيل السياسي في رئاسة مجلس النواب ودخلوا في نزاع مع الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس منذ 1926 إلى غاية أن حسم لصالحهم في 1948، كما أنه كلما كان التوجه إلى إنشاء حكومة مصغرة كلما تم التضحية بالوزراء الشيعة[2]،وفي المجال الإداري فمن بين 10 خريجين شيعة من التعليم الجامعي الرسمي يمكن لواحد أو اثنين أن تكون لهم حظوظ بإيجاد عمل في المؤسسات، وتتضاعف النسبة عندما يتعلق الأمر بالمنتمين للطائفة السنية، وتصبح ثلاثة أضعاف عندما يتعلق الأمر بالطائفة المسيحية[3].

وفي المجال التربوي يلاحظ افتقار الطائفة الشيعية للمؤسسات التعليمية والاجتماعية، وارتفاع نسبة الأمية سنة 1932 لدى الطائفة الشيعية بـ83% تليها الطائفة السنية بـ 66% ثم الطائفة الدرزية53% والموارنة بـ48% والكاثوليك 39%، غير أنه في سنة 1974 تناقصت الفجوة التعليمية بين الطوائف المختلفة حيث بلغت نسبة الأمية لدى المسلمين 14.2% ولدى المسيحيين10.9%، في حين بلغ عدد خريجي الجامعات من المسلمين9.1% ومن المسيحيين 10%[4].

كما بلغت نسبة التعليم ما فوق الثانوي بالنسبة للشيعة 6.6% في مقابل17.2% للموارنة و19.8% بالنسبة لباقي المسيحيين، أما نسبة السنة بلغت 15% والدروز 11.8%سنة 1971[5].

وكذلك في الجانب الاقتصادي فتوجد عائلة شيعية واحدة من مجموع 30 عائلة تشكل البرجوازية اللبنانية[*]والتي تتوزع كالتالي: 24 أسرة مسيحية (10 مارونية، 7 كاثوليكية، 4 أرثوذكسية،

---

(1) حمدي ألطاهري، مرجع سابق، ص18.

(2) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 94.

(3) كمال حمدان، مرجع سابق، ص 55.

(4) فريد الخازن، مرجع سابق، ص 95.

(5) Liisa Laakso, Ethnicity in world system perspective: the case of Lebanon, current research institute on peace and violence.vol.12. no.4, 1989, p190.

(*)وتتميز بطابعها العائلي حيث تتكون من ثلاثين عائلة، وطابعها الاحتكاري للاقتصاد اللبناني، فضلا على استفادتها من الحماية الموفرة من السلطة لخدمة مصالحها، والبرجوازية المارونية كانت السباقة للظهور في نهاية القرن التاسع عشر موظفة أموالها في الأعمال=

1بروتستانتية، 1 أرمينية) و6 اسر مسلمة (4 سنية، 1 شيعية، 1 درزية)[1]، كما تفتقر للطبقة الوسطى التي تشكل النخب السياسية مثلما هو الشأن للموارنة والسنة.

وعليه هناك من يرى أن الفوارق بين الطوائف اللبنانية لم يكن النظام هو المسؤول عن إحداثها وإنما كانت موجودة قبل إنشاء الدولة اللبنانية في 1920، كما أن تفوق طائفة على باقي الطوائف في المجالات التعليمية والاجتماعية يرجع إلى استغلال هذه الطائفة لإمكاناتها الخاصة والانفتاح على الغرب منذ أمد بعيد، وليس الحصول على تمييز ايجابي من طرف الدولة .

3- الخبرة الواقعية للنزاعات الطائفية اللبنانية

عرف لبنان مجموعة من الممارسات التي أدت إلى المحنة اللبنانية، وسوف نتوقف عند أزمة 1958 والحرب الأهلية 1975 واجتياح حزب الله لبيروت.

أولا- أزمة 1958: تم تفسير الأزمة وفقا لعامل السياسة الخارجية والخروج عن مبدأ حياد لبنان[2]،حيث أنه في 1956 طالب المسلمون كميل شمعون بقطع علاقات لبنان مع بريطانيا وفرنسا لاشتراكهما في العدوان الثلاثي على مصر والانسحاب من مشروع ازنهاور في 1957، فضلا عن طلب الانضمام إلى الوحدة السورية المصرية في 1958 التي عارضها كميل شمعون، وهو ما أثار مخاوف الموارنة من كون ذلك تهديد لاستقلال لبنان[3]،واندلع العنف الطائفي عقب مقتل الصحفي الماروني في صحيفة التلغراف البيروتية المعارض لسياسة كميل شمعون الخارجية في مايو 1958، وكادت انتفاضة كمال جنبلاط ونديم الجسر المسلحة في 1958 التي امتدت لتشمل مختلف المناطق اللبنانية أن تؤدي إلى حرب أهلية لبنانية بين المسلمين المؤيدين لعبد الناصر والمسيحيين المعارضين له، كما أعلنت بعض المناطق اللبنانية استقلالها عن الحكومة المركزية في بيروت، وإثر ذلك نزلت البحرية الأمريكية على شواطئ بيروت للحيلولة دون وصول المعارضة للسلطة وتغيير الخريطة السياسية جذريا في المنطقة بطلب من كميل شمعون، وعمل الجيش بقيادة فؤاد شهاب على محاصرة التمرد دون القضاء عليه مخافة من انقسام الجيش على أساس طائفي رافضا بذلك طلب كميل شمعون بالتدخل.

=التجارية والمصرفية وحتى الصناعية، ثم تلتها البرجوازية السنية في القرن العشرين التي سجلت حضورها في المؤسسات الصناعية الكبرى ومالكي العقارات، وبعدها نشأت البرجوازية الشيعية في الخمسينات مستفيدة موظفة أموالها في زراعة الحمضيات ومشاريع الترفيه.

[1] عماد حمدان، تعثر بناء الدولة في لبنان: تجربتا شهاب والحريري، بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة، 2011،ص35.

[2] Liisa Laakso, op.cit, p185.

[3] عبد السلام محمد السعدي، مرجع سابق، ص149.

وانتهت الأزمة بقتل 500شخص وجرح2500[1]،وانتخاب فؤاد شهاب في جويلية 1958 الذي يحضى بتأييد داخلي وإقليمي ودولي[2]،ووضع حكومة الأربعة: رشيد كرامي وحسين العويني عن المسلمين، وبيار الجميل وريمون اده عن المسيحيين، والتي استطاعت إعادة الأمن والاستقرار الداخلي، كما عمل على تطبيق برنامج شامل لإصلاح الدولة تجسيدا لشعاره بناء دولة الاستقلال، علاوة على سعيه لتطبيع العلاقات مع الدول العربية، وزاد من عدد النواب والوزراء من أجل السماح للكل بالمشاركة[3]،إذ قام حزب الكتائب بثورة مضادة نتيجة تجاهله من طرف الحكومة الأولى لفؤاد شهاب، كما تعرض لمحاولة انقلاب من قبل الحزب القومي السوري في 1961 حيث شهدت بيروت حركة تمرد وأعمال شغب بين اللبنانيين[4].

ثانيا: الحرب الأهلية اللبنانية 1975: اندلعت الحرب الأهلية عقب اغتيال النائب معروف سعد 1975، وأحداث عين الرمانة التي تصادم فيها المارونيين مع الفلسطينيين، إلا أن المناخ كان متوفرا قبل هذا التاريخ من خلال الأوضاع السائدة، منها ما هو بنيوي يتمثل في الميثاق الوطني الذي يدير العلاقة بين الطوائف اللبنانية، والتباينات الاقتصادية والاجتماعية التي أنتجت الشعور بالحرمان وأثارت المشاعر الطائفية، ومنها ما هو ظرفي يتعلق بالتواجد الفلسطيني الذي رفضته السلطة اللبنانية والقوى المسيحية بحجة انتهاك سيادة لبنان وتوريطه في صراع مع إسرائيل، وانعدام القدرة الاقتصادية لاستيعابه، وأيدته القوى اليسارية وبعض القوى الإسلامية بحجة الحفاظ على استمرارية المقاومة، ودور العامل الخارجي في قيام الحرب الأهلية حيث نتجت عن الصراع العربي الإسرائيلي[*][5]والصراع بين الإتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية.

وانقسم لبنان إلى طرفين خلال الحرب الأهلية، الطرف المسيحي(الجبهة اللبنانية) المحافظ والمطالب بالاستقرار ورفض أي تغيير للوضع القائم باعتباره يهدد مستقبلها، والطرف الإسلامي التقدمي(الحركة الوطنية) المطالب بالعدالة والمساواة ومعه الفلسطينيون، ويطالب برفض الطائفية السياسية في التمثيل الشعبي والإدارة والجيش والقضاء، أي استبدال النسبية التوافقية بنظام أكثروي،

---

[1] جورج قرم، لبنان المعاصر تاريخ ومجتمع، تر: حسان قبيسي، بيروت: المكتبة الشرقية، 2004، ص107.

[2] إبراهيم غالي، الجيش والسياسة في لبنان، السياسة الدولية، مجلد 43، عدد 173، يوليو 2008، ص 157.

[3] حمدي الطاهري، مرجع سابق، ص 378.

[4] المرجع نفسه، ص 390.

[*] تهدف السياسة الإسرائيلية تجاه لبنان إلى فك الارتباط اللبناني الفلسطيني بدفع الطرفين إلى صدام مسلح، وحماية أمنها من الحدود الشمالية، وأطماعها في المياه اللبنانية لا سيما نهر الليطاني، فضلا عن إقامة تحالفات مع الطائفة المارونية.

[5] Don Peretz, Israel's historical foreign policy in Lebanon, in: peace for Lebanon: from war to reconstruction, Deidre Colin (editor), London: Lynne Rienner Publishers, 1994, p 109.

وتحقيق المساواة بخلق توازن في السلطات وتقليص نفوذ رئيس الجمهورية الماروني وتعزيز صلاحيات رئيس مجلس الوزراء ورئيس مجلس النواب المسلمين[1].

وكانت للحرب الأهلية نتائج وخيمة على الوحدة الوطنية، حيث انقسم وتصادم الجيش اللبناني وفق الاعتبارات السياسية في مارس 1976 في ما عرف بحرب الثكنات،* وتراجعت سلطة الدولة لصالح سلطة المليشيات خلال الحرب[2]،وتحول لبنان إلى ساحة تديرها قوى إقليمية وعالمية، كما تزايدت الصور النمطية السلبية التي تكرس استحالة العيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين نتيجة حصول فرز سكاني طائفي بين مختلف المناطق اللبنانية[3]،فضلا عن الخسائر المادية التي بلغت 25 مليار دولار، وانهيار سعر صرف الليرة من 2.25 ليرة لبنانية للدولار في 1974 إلى 2800 ليرة للدولار في صيف 1992[4].

إلا أن عبد الإله بلقزيز يعترض على بعض النتائج ويؤكد على انتعاش فكرة الوطن الجامع في المخيال اللبناني مقابل تراجع المشاريع الطائفية التقسيمية، وتزايد الاهتمام بالاحتلال الإسرائيلي بدل الصراع على توزيع السلطة بين الطوائف الذي كان سائدا أثناء الحرب الأهلية[5]،إلا أنه في هذا الإطار نثير التساؤل التالي بماذا نفسر تهافت بعض القوى اللبنانية على التحالف مع إسرائيل إذا كان عدوا مشتركا؟ !

وفي الأخير فإن العامل الفلسطيني ظرفي وليس بنيوي في إثارة الحرب الأهلية، نظرا للتجذر التاريخي للطائفية في لبنان وطبيعة المعادلة السياسية والاقتصادية المتمثلة في ضعف المشاركة الإسلامية والنخبوية المالية والتجارية التي تحكم التوازن الطائفي في لبنان، فضلا عن السياسة الإسرائيلية في المنطقة، كما أن الحرب الأهلية شكلت تهديدا حقيقيا للوحدة الوطنية حيث انقسمت المؤسسات وأوشك لبنان على سيناريو التقسيم.

ونخلص للقول بأن لبنان وبالرغم من صغر مساحتة الجغرافية وقلة عدد سكانه إلا أنه يتميز بتعددية طائفية متجذرة في عمق التاريخ اللبناني، غير أن التعدد لا يعني بالضرورة النزاع الطائفي، هذا

---

(1) يحي علي يحي، التدخل الدولي في الشؤون اللبنانية منذ اتفاق الطائف عام 1989 وحتى 2006، دمشق: رند للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص ص62-68.

(*) قامت بين المؤيدين لدخول الجيش السوري والمعارضين لذلك، وكذا على خلفية دخول بعض العسكريين على خط الصراع بين جيش التحرير الفلسطيني وبعض الميليشيات المسيحية

(2) إبراهيم غالي، الجيش والسياسة، مرجع سابق، ص 159.

(3) محمد منير سعد الدين، نحو عيش مشترك في مجتمع تعددي، مجلة الغدير، عدد 57، ربيع 2012، ص47.

(4) رانية عبد السميع سربيه، مرجع سابق، 282.

(5) عبد الإله بلقزيز، حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة، المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، 2000، ص ص42 43.

الأخير يحدث عند إشاعة التفاوت بين المناطق والجماعات والقطاعات وعدم تحقيق التنمية الشاملة والمشاركة السياسية واعتماد المعايير الطائفية بدل معايير الكفاءة والمساواة، فغياب العدالة التوزيعية في الثروة والسلطة يولد الشعور بالظلم والحرمان، فضلا عن موقع لبنان الجيوسياسي وتركيبته التعددية جعله عرضة للأزمات بتغلغل العامل الخارجي.

المبحث الثاني: تفكيك البنية الطائفية اللبنانية

حافظت لبنان بعد الاستقلال على الميراث القانوني الفرنسي الذي يخدم مصالح نخب طائفية معينة على حساب نخب أخرى، وهذا ما أدى إلى مأساة دموية نتيجة الحرمان الذي تعاني منه الطوائف المهمشة، والدعم الخارجي لطائفة دون أخرى، وسنتناول في هذا المبحث المظاهر القانونية والمؤسسية والاجتماعية للطائفية، ونبين العوامل المتحكمة في الفعل الطائفي، والسياسات المتبعة للحد من النزاعات الطائفية.

المطلب الأول: البعد المجالي للطائفية في لبنان

في المجتمعات المتعددة الطوائف تمارس كل طائفة تقاليدها وقيمها بالاختلاف مع الطوائف الأخرى، وفي لبنان تعد الطائفية المحرك الأساسي لكل تصرف رسمي وشعبي والمبرر له في الوقت ذاته، وسنتناول في هذا الإطار المظاهر السياسية والقانونية والمؤسسية والاجتماعية للطائفية.

1- الطائفية في المجال السياسي: وتظهر في كل من توزيع المناصب الرئاسية العليا وتأليف الوزارة وتكوين المجلس النيابي.

أولا- في توزيع المناصب الرئاسية العليا: خلال فترة الانتداب 1920-1943 لم يكن منصب رئاسة الجمهورية محصورا في الطائفة المارونية، بل تسلمته شخصيات من طوائف أخرى مسيحية، كما تسلمته الطائفة السنية، وبعد الاستقلال كرست الأعراف رئاسة الجمهورية للطائفة المارونية ولمدة 6 سنوات، ورئاسة مجلس النواب للطائفة الشيعية، ونائبه من الروم الأرثوذكس لمدة 4 سنوات بعد أن كانت سنة واحدة قبل اتفاق الطائف، ورئاسة الحكومة للطائفة السنية مع مراعاة التوزيع الجغرافي فإذا كان رئيس الحكومة من بيروت فالوزراء من صيدا وطرابلس ونفس الشيء بالنسبة للشيعة، إلا أن هذه القاعدة العرفية تخللتها بعض الاستثناءات لكن لفترات وجيزة، مثلا في 1952 تم تعيين فؤاد شهاب الماروني كرئيس حكومة، وتكرر الأمر مع تعيين ميشال عون في 1988 كرئيس حكومة كذلك[1].

[1] اسكندر بشير، الطائفية في لبنان إلى متى: دراسة تحليلية وثائقية لتطور الطائفية السياسية ومستقبل إلغائها، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006، ص17.

إلا أن الممارسة العملية أنتجت مشكلة الرئاسة، نظرا لتخصيص العرف رئاسة الجمهورية للموارنة منذ الاستقلال بالتوازن مع رئيس الحكومة السني ورئيس مجلس النواب الشيعي، واحتفاظه بسلطات واسعة، الأمر الذي أثار انتقادات من الطائفة المسلمة التي تطالب بدورية رئاسة الجمهورية بين المسلمين والمسيحيين للقضاء على عوامل الحذر والريبة لدى الطائفتين، كما ارتأت تقليص صلاحيات الرئيس وتعزيز صلاحيات رئيس الوزراء، إلا أن حزب الكتائب رفض المطالب الإسلامية واعتبرها مثيرة للنعرة الطائفية[1].

ثانيا- في رئاسة وتأليف الوزارة: جعل الميثاق رئاسة الوزراء من نصيب الطائفة السنية رغم أن الدستور اللبناني لم ينص على ذلك مع تقييد صلاحياته مقارنة بالصلاحيات الواسعة الممنوحة لرئيس الجمهورية الماروني، إلى غاية اتفاق الطائف أين تم تقييد صلاحيات رئيس الجمهورية وتعزيز صلاحيات رئيس الوزراء.

ونفس الشيء بالنسبة لتأليف الوزارة فالمكون الطائفي موجود، حيث تنص المادة 95 من الدستور على مايلي: بصورة مؤقتة والتماسا للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة، دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة، غير أن الدستور سكت على نسب التمثيل الطائفي، وعليه يجب مراعاة التوازن الطائفي في توزيع المناصب الوزارية، إذ أن العرف يساوي في عدد وزراء الطوائف الكبرى الموارنة والسنة والشيعة، مع تمثيل الأقليات في الوزارات ذات الحجم الكبير[2].

ثالثا- في تكوين المجلس التشريعي: كرس دستور 1926 المعطى الطائفي في المجالس التمثيلية لضمان حقوق الطوائف، كما نص دستور 1927 على إنشاء مجلس الشيوخ مع العمل بالمبدأ الطائفي[3].

وفي الميثاق الوطني 1943تم اعتماد قاعدة 5/6 لتوزيع المقاعد النيابية بين المسلمين والمسيحيين، ولعل تفوق الطائفة المارونية يعود إلى موقعها المتميز أثناء الانتداب وعلاقاتها بالدولة الفرنسية، واستمر هذا الوضع إلى غاية اتفاق الطائف 1989 الذي اعتمد مبدأ المناصفة بين المسلمين والمسيحيين والتوزيع النسبي بين مكونات كل طائفة، حيث تحصل كل طائفة على حصة من المقاعد النيابية بما يتناسب وقوتها العددية.

---

[1] حمدي الطاهري، مرجع سابق، ص 161.

[2] اسكندر بشير، مرجع سابق، ص19.

[3] Ralph E. Cruor, religious sectarianism in the Lebanon political system, the journal of politics, Vol. 24, No.3 (august 1962) p494.

رابعا-الطائفية في البنى الحزبية: يرجع التعدد الحزبي إلى الطبيعة التعددية للمجتمع اللبناني، وانتشار التعصب وامتداد العمل الملشياوي إلى أجهزة الحكم[1]،فضلا عن تزايد الضغوط الإقليمية على لبنان منذ 1969، ونذكر أهم الأحزاب الطائفية[•]التيار الوطني الحر والقوات اللبنانية وحزب الكتائب اللبنانية بالنسبة للطائفة المسيحية، وتيار المستقبل والجماعة الإسلامية وجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية وحزب التحرير الإسلامي بالنسبة للطائفة السنية، وحركة أمل اللبنانية، وحزب الله اللبناني بالنسبة للطائفة الشيعية، والحزب التقدمي الاشتراكي والحزب الديمقراطي اللبناني بالنسبة للطائفة الدرزية، وحزب الطاشناق اللبرالي وحزب الهانشاق الاشتراكي وحزب رامغافار بالنسبة للطائفة الأرمينية.

ويلاحظ أن كل طائفة ممثلة على المستوى السياسي بأكثر من حزب أو تنظيم، وهذا ما يضعف قوة الطوائف كونه يؤدي إلى ظهور تنافس بين القيادات الحزبية داخل الطائفة الواحدة حول زعامتها.

2- الطائفية في المجال الإداري: يلعب شرط الاعتبار الطائفي دورا كبيرا في نظام التوظيف في الإدارة اللبنانية سواء في الخدمة المدنية أو الجيش أو القضاء أو القنصلية، فلكل طائفة نسبة محددة من الحصص انطلاقا من اتفاق 1943، ففي سنة 1955 كانت الطوائف الإسلامية الثلاثة تشكل 44% من السكان إلا أنها كانت تشغل 37.8% من الوظائف، بخلاف الطوائف المسيحية الثلاثة الكبرى التي كانت تشكل 46% من السكان وتشغل 60.7% من الوظائف[2]،ولعل المشاكل التي تثيرها ليس فقط في ضمان تمثيل عادل بين الطوائف، بل في ضمان الحصول على موظفين أكفاء، وهنا تكمن المفارقة بين نظام التوظيف بالجدارة والاعتبارات الطائفية.

ثم جاء قانون الموظفين 1959 الذي أكد على مراعاة التوازن الطائفي واعتماد قاعدة المناصفة في تعيين الموظفين بين المسلمين والمسيحيين فيكون للموارنة 27.5%، والأرثوذكس 10% والكاثوليك 6%، والسنة 22.5%، والشيعة21%، والدروز6.5%، وآخرون6.5%[3]، وتشكل الطائفية في المجال الإداري عبء كبير على الإدارة ولهذا بلورت الحكومات المتعاقبة العديد من مشاريع الإصلاح

---

[1] أنطوان مسرة، التجربة الحزبية اللبنانية في إطارها العربي، في : الأحزاب والقوى السياسية في لبنان تجدد والتزام، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، 1997، ص 16.

[•] الأحزاب الطائفية هي التي تقوم على أساس طائفي وتدافع عن مصالح إحدى الطوائف وعضويتها مفتوحة لأبناء الطائفة، بخلاف الأحزاب العقائدية التي ترفع لواء اديولوجي ما وتخاطب جمهور معظم الطوائف، وتضم التنظيمات الشيوعية(الحزب الشيوعي) والتنظيمات الناصرية والقومية (حزب البعث العربي، والحزب السوري القومي الاجتماعي)، علاوة على وجود أحزاب تجمع بين الصفتين كالحزب التقدمي الاشتراكي.

[2] Ralph E. Cruor, op.cit, p510.

[3] اسكندر بشير، إصلاحات الخدمة المدنية في لبنان، ط1، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1976، ص98.

الإداري للقضاء على مساوئ الظاهرة متبنية مجموعة من المبادئ أهمها تطبيق مبدأ المباراة مقرونا بالتوازن الطائفي، واعتماد طائفية الوظيفة وسياسة التناوب حيث جرى العرف على استمرار هيمنة طائفة ما على منصب ما، إلا أنه في 1973 تم إجراء حركة تنقلات واسعة ماعدا قيادات الجيش ومحافظ البنك المركزي وأمانة وزارة الخارجية التي بقيت في يد الموارنة.

وتغلغلت الطائفية إلى الجيش حين كرست قيادة الجيش للموارنة رغم غياب نص دستوري ينص على ذلك، وبناء تركيبة الجيش على أساس طائفي حيث أصبح هناك لواء ماروني وآخر شيعي والآخر سني والآخر درزي...، ولعل هذه التركيبة الطائفية هي التي أدت إلى عدم تدخله في بعض الأزمات حفاظا على وحدته الوطنية.

3- الطائفية في الجانب الاجتماعي: ينص الدستور اللبناني على احترام الأديان ونظام الأحوال الشخصية لمختلف الطوائف، كما سمح بإنشاء مجالس طائفية تشرف على الطوائف، ومن ثم أصبحت هذه الطوائف تتمتع بالاستقلالية ولها صلاحيات مطلقة عمليا في سن الأنظمة القانونية في مجال الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والحضانة والوصية والميراث[1]، كذلك هناك ازدواجية في المحاكم، فإلى جانب المحاكم العادية هناك المحاكم الشرعية للمسلمين والمحاكم الروحية للمسيحيين، والمحاكم الدينية التي لا توجد رقابة عليها من السلطة المركزية.

كما يشهد لبنان انتشار المرجعيات الدينية الخاصة بكل طائفة، كالمرجعية الدينية البطريركية، ودار الفتوى السنية، ورئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وأصبحت تمارس ضغطا متزايدا على الحكومة بزيادة صلاحيات المراجع المسيحية بصدور قانون 1951، وقانون 1965 الذي يمنح الطائفة السنية حق التشريع في الشؤون الدينية، وكذلك إنشاء مجلس مذهبي للطائفة الدرزية في 1962، وصدور قانون 1967 الذي ينظم شؤون الطائفة الشيعية[2].

كما منحت المادة 10 من الدستور للطوائف صلاحيات واسعة في التعليم الخاص، وتمخض عن ذلك حرية التعليم الديني الخاص حيث هناك مدارس وجامعات تابعة لكل طائفة.

وأصبح لبنان شبيها بالإقليم الفدرالي إذ أصبحت الطوائف دويلات بتنظيماتها وأجهزتها العاملة، حيث بات لكل طائفة مدارسها وجامعاتها، ومستشفياتها وأنديتها الرياضية، وصحفها وإذاعاتها وتلفزيوناتها، ومحاكمها المذهبية، وأحزابها ورموزها السياسية، وحتى جيشها أثناء الحرب (المليشيات)،

---

(1) Gearge M.Dib, law and population in Lebanon, in: law and population monograph series, number 29, 1975, Harvard university, p12.

(2) فاضل الربيعي ووجيه كوثراني، الطائفية والحرب،ط:1، دمشق: دار الفكر، 2011، ص123.

وعلى سبيل المثال تخصص الدولة استقبالا لرؤساء الطوائف أثناء سفرياتهم للخارج ما يخصص لرؤساء الدول والحكومات[1].

وعليه يمكن القول أن الاستقلالية النسبية للطوائف تمنحها إمكانية الاستمرار بمعزل عن الدولة، كما أنها لها قدرة الامتناع عن الاندماج بالدولة إذا لوحظ خلل في النظام التوافقي، أي أن لها وظيفتين هما: الأولى هي وظيفة تفكيكية للمجتمع السياسي، حيث تضعف الدولة بتغليبها للتعدد والتنافر الاجتماعي، والثانية هي وظيفة لبرالية تمنع قيام دولة توتاليتارية أحادية خانقة لحريات المواطنين.

4- الطائفية في المجال التربوي: ينص الدستور اللبناني على حق الطوائف في إنشاء المدارس الخاصة بها بشرط مراعاة التنظيمات العامة للدولة، وتاريخيا فالمؤسسات الدينية كانت تنشط في المجال التربوي وأسست مدارسها التي كان لها دور في تعزيز الطائفية إذ تبرز هويتها ولغتها، بالموازاة مع المدارس الحكومية تحت وصاية وزارة التربية، ونفس الشيء بالنسبة للجامعات ففي بيروت هناك الجامعة الأمريكية البروتستانتية، والفرنسية الكاثوليكية، والمصرية الإسلامية والجامعة الوطنية اللبنانية، هذه الأخيرة عارضها حزب الكتائب، علاوة على مطالبه بعدم الاعتراف بشهادات الجامعات العربية ودول أوربا الشرقية[2].

وتدل الإحصائيات أن 90%من طلاب جامعة بيروت مسلمون، و100%من طلاب جامعة روح القدس مسيحيون[3]، كما يتمركز الطلبة الموارنة في القطب الشرقي للجامعة اللبنانية، والسنة يتمركزون في القطب الشمالي منها، أما الشيعة فيتمركزون في قطب جنوب بيروت[4]، كما أنه من أصل 10 طلاب يرتادون المدرسة الرسمية ثلاثة منهم مسيحيون وسبعة مسلمين، مما يدل على أن المدرسة الرسمية كانت تستقطب المسلمين والمدارس الخاصة كانت تستقطب المسيحيين[5]،مع الإشارة إلى أن المدارس الخاصة توفر مستوى

---

[1] عادل إسماعيل، الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها، بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007، ص ص 84-85.

[2] سليمان تقي الدين، المسألة الطائفية في لبنان: الجذور والتطور التاريخي، بيروت: دار ابن خلدون، ص 330.

[3] رشيد شقير، مفاهيم الدولة والنزاعات: دراسة في إيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992، ص214.

[4] Jinan Al-habbal, the institutional dynamic of sectarianism education and personal status laws in post war Lebanon, a thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of master of arts in international affairs, school of arts and sciences, Lebanese American university, 2011, p 57.

[5] ندى حسن فياض، الدولة المدنية تجربة فؤاد شهاب في لبنان، بيروت: منتدى المعارف، 2011، ص153.

تعليمي أعلى من مستوى المدارس الحكومية وهو ما انعكس كذلك على الوضع الوظيفي في الدوائر الحكومية حيث كان أغلبية الموظفين من الكاثوليك والموارنة دون المسلمين.

كما تجدر الإشارة إلى الإعلام الطائفي، حيث تملك كل طائفة قناة إذاعية أو تلفزيونية، فمثلا الطائفة الشيعية تملك قناة المنار، والطائفة المسيحية تمتلك قناة ال بي سي، فيما تمتلك الطائفة السنية قناة المستقبل، علاوة على الصحف المكتوبة التي تدافع كل واحدة عن أطروحات الطوائف التابعة لها[1].

وفي الأخير فإن النظام التعليمي اللبناني يضمن التنشئة الطائفية على حساب التنشئة الوطنية، من خلال هيمنة التعليم الخاص والمدارس الطائفية على التعليم الرسمي والمدارس الوطنية، وهذا يعزز الانتماء الطائفي على الانتماء الوطني.

وعليه، يلاحظ هيمنة الطائفية في الدولة سواء في المؤسسات السياسية (البرلمان، الحكومة، توزيع الرئاسات) وفي الإدارة وفي المؤسسات الاجتماعية والتربوية (قوانين الأحوال الشخصية، المحاكم المذهبية، المستشفيات، المدارس والجامعات، الإذاعات والصحف)، والمؤسسات الطائفية أمنت المواطن قبل الدولة في شتى المجالات الحياتية، وهذا ما يؤدي إلى إحياء الولاءات الفرعية على حساب الولاء الوطني، ويسيء إلى مبدأ المساواة تجاه المراكز العامة، ويرهق الدولة بمراكز غير ضرورية لتحقيق التوازن فضلا عن تجميد عملية اتخاذ القرار لوجود كتل متوازية.

المطلب الثاني: سياسات التعامل مع التعددية الطائفية

هناك مجموعة من الميكانيزمات التي اتبعتها الحكومات اللبنانية للتعامل مع التعددية الطائفية، بهدف التقليل من مخاطرها على الوحدة الوطنية، خاصة في ظل الواقع الطائفي اللبناني الذي يشهد العديد من حالات الانسداد السياسي والحروب الأهلية التي كادت أن تؤدي إلى تفكيك الدولة اللبنانية، وعليه سوف نتتبع جهود الحكومات اللبنانية في شتى المجالات.

1- على الصعيد الاجتماعي: عملت الحكومات اللبنانية على:

- التنشئة الوطنية: حيث أكدت وثيقة الطائف على تعزيز دور التربية في التنشئة الوطنية من خلال إلزامية التعليم الابتدائي وحرية التعليم وفقا للقانون والأنظمة العامة وحماية التعليم الخاص مع رقابة

[1] عصام كمال خليفة، في معترك القضية اللبنانية، ط1، بيروت: (د د ن)، 1985، ص 188.

الدولة على المدارس الخاصة، وتوحيد الكتاب في مادتي التاريخ والتربية الوطنية، وإصلاح التعليم الرسمي لتلبية حاجيات التنمية الوطنية مع إصلاح المناهج بما يحقق الانتماء الوطني والانفتاح الثقافي.

أما ميدانيا فعملت الدولة على توحيد الكتاب المدرسي، وتوفير الموارد المادية والبشرية لإقامة الجامعة الوطنية، إلا أن هناك مجموعة من التحديات التي تواجه الدولة في سبيل تحقيق الاندماج الوطني، تتمثل أساسا في تعزيز الرقابة على المدارس الخاصة والحد من انتشارها، والنهوض بالتعليم الرسمي لاسيما إعادة تنظيم الجامعة الوطنية، علاوة على تحقيق التعاون بين مختلف الجامعات والمعاهد الطائفية وتعزيز المدارس والمعاهد المختلطة[1].

وعقب الاستقلال، عملت الحكومة اللبنانية على طبع التعليم بالطابع اللبناني والعربي وزيادة عدد المدارس الرسمية لاسيما في القرى النائية وتأسيس الجامعة الوطنية 1952[2]،وتعميم الثقافة الوطنية سنة 1974 وتوحيد المناهج وهو ما أثمر على هبوط نسبة الأمية الى14.3% لدى المسلمين مقارنة مع 67% عام 1932، وبلغت لدى المسيحيين 10.9%مقارنة مع 46.6%في نفس الفترة الزمنية[3].

كما تم الرقي بالمدرسة الرسمية حيث لم يبق مرتادوها من أبناء الطوائف الإسلامية فقط بل شملت كل الطوائف وبنسب جد متقاربة، إلا أن هذه المدارس المختلطة قلت بعد الحرب الأهلية وهو الشأن ذاته بالنسبة للجامعة اللبنانية التي كانت في الستينات تضم 60% من المسيحيين في حين كانت تضم جامعة القديس يوسف 90% منهم، أما الطلبة المسلمون فكانوا يشكلون 90% من طلاب الجامعة العربية، وفي سنة 1997 يلاحظ أن7% من الطلاب من يقصد الجامعات المختلطة، مقابل 74% يرتادون جامعات من لون ديني، و19% يرتادون جامعات بين الطرفين، وهذا ما يدل على قلة الاختلاط بين الطلبة[4].

2- على المستوى السياسي: وذلك من خلال إعادة تنظيم الأحزاب على أسس غير طائفية، وإصدار قانون انتخابات أكثر عدالة وتمثيلا للإرادة الشعبية، ولعل هذا ما أشارت إليه وثيقة الطائف حينما اعتمدت المحافظة دائرة انتخابية موسعة تشمل تمثيل العديد من الطوائف وإنما على قاعدة الأكثرية العددية المعمول بها في قانون الانتخابات.

---

[1] اسكندر بشير، الطائفية في لبنان إلى متى؟، مرجع سابق، ص 56.

[2] منير بشور، مرجع سابق، ص 126.

[3] ندى حسن فياض، مرجع سابق، ص 161.

[4] عدنان الأمين، المواطنة والتربية السياسية، في: إشكالية الدولة والمواطنة والتنمية في لبنان، تحرير: جاك قبانجي، بيروت: دار الفارابي، 2009، ص 52.

كما تم تدعيم مؤسسة الجيش باعتباره المدافع عن الوطن والمحافظ عن الوحدة الوطنية الهشة، مكرسا مبدأ حياد الجيش وعدم توريطه في حرب أهلية كما حدث في 1958 وعدم السماح له بالتدخل إلا في حدود ضيقة، باعتبار أن حياد المؤسسة العسكرية يبقيها موحدة وهنا يطرح التساؤل حول جدوى حياد المؤسسة في ظل الانقسام الأهلي الذي يستدعي تدخلها[1].

علاوة على ضرورة الفصل بين المناصب العامة والمجالس الطائفية، لأن تعدد الانتساب للمؤسسات يؤدي إلى تنازع الولاءات، وهذا يتطلب تعديل القوانين المتعلقة بمجالس الطوائف أو التوصل إلى اتفاق للعيش المشترك، وبمعنى آخر يجب أن تكون المناصب السياسية والإدارية منفصلة عن المراكز الطائفية.

كما تم تأسيس مجلس الخدمة المدنية 1959 مهمته النهوض بالوظيفة العامة على أساس الكفاءة والاختصاص، وبالتالي الابتعاد عن التدخل السياسي والمحسوبية في الوظيفة العامة، وقد حققت نتائج ايجابية في فترة الرئيس فؤاد شهاب 1958- 1964، إلا أنها تراجعت بعد هذه الفترة.

3- على الصعيد الاقتصادي: سوف يتم التركيز على السياستين التاليتين:

أولا- التجربة الإصلاحية الشهابية: اعتقد الرئيس فؤاد شهاب أن السياسات الاقتصادية المتبعة قد تؤدي إلى انهيارات اقتصادية وانفجارات اجتماعية من شأنها تهديد الوحدة الوطنية، وعليه شخص أسباب الفقر في لبنان في نمو قطاع الخدمات على حساب القطاعات الإنتاجية، ونجاح الأسر البرجوازية اللبنانية في لعب دور الوسيط بين الرأسمالية الغربية والأسواق العربية، وعليه ركز في خطته الإصلاحية على تنشيط الاقتصاد الوطني لتحقيق العدالة الاجتماعية من خلال التوزيع العادل للثروة على أسس وطنية غير طائفية، للحيلولة دون الإنفجارات الاجتماعية التي سوف تقضى لا محالة على الخصوصية المسيحية للنظام اللبناني[2]،وبناء مؤسسات الدولة الرقابية والتخطيطية وتحديث الإدارة، ورسم سياسة اقتصادية تعتمد على القطاع الإنتاجي، فضلا عن إخراج المجموعات المالية اللبنانية من العزلة الإقطاعية إلى الرأسمالية الوطنية.

غير أن مشروع فؤاد شهاب واجهته مجموعة من الصعوبات تمثلت في تصدي المجموعات المالية لمشروعه من خلال تحريكها للغرائز الطائفية لإبعاد الشعب عن الالتفاف حول المشروع الشهابي، وغياب الطبقة الوسطى التي ذابت مع الطبقة الفقيرة.

---

[1] البر داغر، أزمة بناء الدولة في لبنان، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2012، ص 37.

[2] عماد حمدان، مرجع سابق، ص68.

ثانيا- مشروع رفيق الحريري: تولت حكومة رفيق الحريري السلطة في ظل ظروف اقتصادية ضاغطة اتسمت بانهيار البنية التحتية وتدهور سعر صرف الليرة اللبنانية وارتفاع حجم المديونية، ورغم ذلك استطاع أن ينهض بالاقتصاد اللبناني لولا الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة 1993، 1996 التي كلفت لبنان 800مليون دولار[1]،والاضطرابات الداخلية حول مسألة التمديد لرئيس الجمهورية الياس الهراوي.

ويهدف مشروع الحريري إلى معالجة الإختلالات الاجتماعية التي يعاني منها اللبنانيين، وتحقيق النمو الاقتصادي بتنويع الاقتصاد الوطني وتشجيع الاستثمار وتوفير بنية تحتية أساسية متطورة، خفض ضريبة الدخل على ذوي الدخل المحدود لتحسين القدرة الشرائية وعلى الشركات بهدف الحد من التهرب الضريبي ولزيادة استثماراتها، العمل على إعادة بناء الدولة من خلال إصلاح الإدارة والمؤسسات العامة، حيث فتح ملف التطهير الإداري ضد الموظفين الأشباح والفاسدين، كما أولى عناية بالإعداد والتدريب، علاوة على إعادة النظر في رواتب وتعويضات الموظفين.

وارتكز مشروع الحريري على الاستفادة من التجربة الشهابية في كيفية التعاطي مع القوى المالية والسياسية الفاعلة في لبنان وإقحامها في منظومة مالية تديرها مؤسسات الدولة لا المؤسسات الإقطاعية المالية السابقة، مع العمل على تطوير المؤسسات الأمنية والمالية العابرة لنظام المحاصصة الطائفية وتحت إشرافه شخصيا لمنع التخريب، مع توسيع الطبقة الوسطى التي يمكن أن تتخطى الطوائف، واللجوء إلى الاستدانة لتمويل مشاريع إعادة الإعمار، والاستفادة من الطاقات العلمية الشابة التي تتوفر عليها مؤسسة الحريري وإدماجها لخدمة المجهود الوطني، مع محاولة الخروج من النظام الإقطاعي العائلي والاندماج في المشروع الوطني.

ومشروع الحريري الإنمائي حاول استيعاب الأطراف المسيحية والشيعية من خلال قوته المالية حيث أعلن عن استعداده لمساعدتهم بشرط العمل جميعا من اجل لبنان، وعليه قامت الأطراف اللبنانية بمهادنة الحريري من أجل الاستفادة بأكبر قدر من المشروع ليرتدوا عليه فيما بعد، حيث كان هدف الطائفة الشيعية الاستفادة المالية من أجل تعويض الحرمان الذي عانت منه لفترة طويلة، أما الطبقة المالية المسيحية فقبلت بالتنازل عن جزء من امتيازاتها السياسية التي تحمي تحكمها في النظام المالي من أجل الاستفادة المالية من المشروع التي من شأنها أن تعوضها عن التنازل عن بعض الامتيازات والحصص، أما عند السنة فلم تنشأ طبقة مالية جديدة لعدم وجود حوافز، ومن ثم التفت حول مشروع

[1] مازن سويد، مشروع لبنان الاقتصادي بين دروس الماضي وتحديات المستقبل، بيروت : الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011، ص 122.

رفيق الحريري[1]،إلا أن هذه المجموعات المالية الجديدة عملت في المجالات الخدماتية، ومارست ضغوطات من أجل تحرير التجارة الخارجية ورفض تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية كونها ستجلب لها المراقبة والتنظيم.

أما المعوقات الخارجية فتتمثل في تزايد نفوذ المشروع الإيراني في المنطقة وتدعيمه لإعادة التموقع الشيعي في لبنان حيث اضطر رفيق الحريري إلى التعاطي معه بدمج التطلعات الشيعية المشروعة في مبادئ الدولة الجديدة، فضلا عن دور المشروع الصهيوني الهادف إلى تفكيك الجبهات العربية المقابلة لإسرائيل طائفيا، وتحويلها إلى كيانات فقيرة ومتصارعة فيما بينها، لهذا تصادم مشروع الحريري الهادف إلى الحفاظ على الوحدة الوطنية اللبنانية مع أهداف الصهيونية العالمية.

أما ميدانيا فيلاحظ أن سياسة إعادة الأعمار قد حكمتها صيغة المحاصصة التي أرسيت بعد اتفاق الطائف، كما أن هناك تواطؤا ضمنيا في برامج المشاركة في التنمية بين المانحين الخارجيين والفواعل الداخلية التي تؤمن مصالحها المادية والمعنوية[2]،حيث يمنح الفاعلون الطائفيون الأولوية للمناطق التي يتم فيها تجديد زعامتهم على حساب المناطق الأخرى التي تتواجد فيها طائفتهم.

تعد الأزمة اللبنانية أزمة بنيوية مزمنة، حيث لم يتم الاهتمام بإلغاء النظام الطائفي لتقاسم الوظائف العامة، والاكتفاء فقط بضمان التوازن بين الطوائف، كما أنه لم يعمل على بناء نظام مدني موحد للأحوال الشخصية يتيح للبنانيين الاختيار بينه وبين تشريعاتهم الطائفية للأحوال الشخصية، كما أن الخطاب السياسي للدولة اللبنانية توقف عند مفهوم العيش المشترك الذي يستمد من الثقافة الطائفية ولم يتعداه لمفهوم المواطنة.

المطلب الثالث: العوامل المحركة لدينامكية الفعل الطائفي

يقصد بذلك العناصر التي تكوّن وتعيد تكوين القوى الاجتماعية المنشطة للفعل الطائفي، أي تفكيك الظاهرة الطائفية من خلال عنصرها الضامن لاستمرارها بل المعمق لوجودها ووظيفتها، وسنتناول ذلك من خلال ما يلي:

1- العوامل الداخلية: ويمكن إجمالها في ما يلي:

- الدستور والميثاق الوطني: يتضمن الدستور اللبناني حمولة اجتماعية وثقافية وسياسية يتقاطع فيها المعطى الطائفي مع التقاليد الدستورية الفرنسية، حيث ينص على المساواة بين المواطنين في الحقوق

[1] عماد حمدان، مرجع سابق، ص111

[2] علي الموسوي، المقاربة التشاركية في التنمية: حل أم درجة، في: إشكالية الدولة والمواطنة والتنمية في لبنان، تحرير: جاك قبانجي، بيروت: دار الفارابي، 2009، ص238.

والواجبات دون فرق بينهم، كما ينص على الحرية الشخصية وحرية إبداء الرأي وحرية الطباعة وحرية الاجتماع وحرية تأليف الجمعيات.

إلا أن هناك نصوصا دستورية تؤ كد على حقوق الطوائف كالتمثيل العادل في الوزارات والبرلمان والإدارة، وحماية حرية الاعتقاد وإقامة الشعائر ونظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية لكل دين ومذهب، فضلا عن التأكيد على التعليم الحر وعدم المساس بالمدارس الخاصة للطوائف المختلفة.

ولهذا فالدستور اللبناني يتضمن مجموعة من التناقضات بين مجال المواطنة(حقوق المواطن) ومجال الطائفية (حقوق الطائفة)، ومثال ذلك توزيع الرئاسات الثلاث بين الطوائف الرئيسية ينطوي على تمييز ومساس بمبدأ المساواة بين المواطنين وبين الطوائف حيث أنه لكل لبناني الحق في تولي الوظائف، كما استمر العمل بالطائفية السياسية رغم أن اتفاق الطائف نص عليها بشكل مؤقت.

غير أن تفسير النص الدستوري يؤكد أن الأخذ بالطائفية هو استثناء من القاعدة العامة التي تنص على المساواة، كما أنها تؤكد على أولوية المصلحة الوطنية على الاعتبارات الطائفية من خلال اشتراط عدم الإضرار بمصلحة الدولة في التوزيع الطائفي للمناصب.

كما أن الميثاق الوطني، الذي هو اتفاق غير مكتوب الذي وضعه بشارة الخوري ورياض الصلح تضمن مجموعة من الحلول الوسط وذلك بتخلي المسلمين عن فكرة الوحدة مع سوريا واعترافهم بمسيحية لبنان، في مقابل تخلي المسيحيين عن فكرة إقامة علاقات خاصة مع فرنسا واعترافهم بعروبة لبنان، علاوة عن تقسيم المناصب توزيعا عادلا بين الطوائف وفقا لأهميتها العددية، ولهذا فهو ميثاق طائفي إذ يعطي ضمانات للموارنة والسنة ثم الشيعة بعد انضمامهم للعملية السياسية.

وعليه فالعمل السياسي اللبناني القائم على الميثاق الوطني1945 والدستور يعتبران من أسباب الحرب الأهلية سواء تعلق الأمر بالنسبة للغبن في التمثيل البرلماني أو الصلاحيات الواسعة الممنوحة لرئيس الجمهورية(*)أو من حيث غياب وزراء من الأكثرية الشيعية.

- دور الأحزاب في تكريس الطائفية: إن تزايد عملية تطييف الأحزاب السياسية وانتشار المليشيات العسكرية، وندرة الأحزاب العابرة للطوائف يعقد المشكلة الطائفية، كما أن اختلاف التوجهات الحزبية من

(*) النظام السياسي اللبناني برلماني إلا انه واقعيا هو رئاسي بالنظر إلى الصلاحيات الواسعة لرئيس الجمهورية فهو صاحب السلطة التنفيذية ويتمتع بصلاحيات واسعة جدا، فالحكومة تسير في فلكه من خلال سلطته في تعيين وإقالة الوزراء ورئيس الوزراء، والبرلمان لا يمكنه أن يستمر إلا بالتجاوب معه حيث له سلطة حله بموافقة مجلس الوزراء، كما أنه يهيمن على التعيينات في الإدارات ويرسم السياسات، علاوة على أن دور رئيس الحكومة المسلم مهمش وضعيف بفعل مواجهته للأغلبية البرلمانية المسيحية قبل اتفاق الطائف، وتأمينه للأغلبية البرلمانية يتطلب منه مجاراة رئيس الجمهورية المسيحي المسيطر على البرلمان .

شأنه إثارة النزاعات الطائفية وتفتيت الثقافة الوطنية، فمثلا الأحزاب الإسلامية ذات طابع راديكالي بحكم تواجدها في المناطق الأقل غنى، مثل حزب النجادة ذي الغالبية السنية الذي يطالب بدورية منصب رئيس الجمهورية، في حين الأحزاب المسيحية ذات طابع معتدل بحكم تواجدها في المناطق الغنية، مثل حزب الكتائب الذي يرى أن المسيحيين يجب أن تبقى لهم أغلبية الوظائف الحكومية والمقاعد النيابية، مع ارتباطهم الكبير بالدول الأجنبية، وينادي بقومية لبنانية تقدمية علمانية تحترم جميع الأديان[1].

- النظام الانتخابي: يلعب النظام الانتخابي دورا بارزا في هندسة النظام الطائفي في لبنان، فاعتماد قاعدة 6/5 قبل اتفاق الطائف و5/5 بعده في توزيع المقاعد النيابية بين المسيحيين والمسلمين، والتقاسم الطائفي للرئاسات الثلاث، وتقسيم الدوائر الانتخابية بالطريقة التي تبقي عائلات معينة في الهرم السياسي يكرس الطائفية.

كما يقلص قانون الانتخابات دور المواطن لصالح الانتماء الحتمي للطائفة، فبالنسبة لحجم الدائرة الانتخابية هناك من يطالب بتكبيرها حتى تتحكم أكثرية طائفية بأقلية طائفية، في حين أن تصغيرها يغلب التمثيل الطائفي على التمثيل الوطني ويحقق التجانس الطائفي.

- النظام التعليمي: تتعدد النظم التعليمية بتعدد الطوائف في المجتمع اللبناني، حيث لكل طائفة مواد وفلسفة تعليمية تختلف عن الطوائف الأخرى إلى درجة استحالة وجود كتاب موحد سواء في المدارس الحكومية أو الخاصة، ولقد أدت الفسيفساء التعليمية إلى تكريس الثقافة الطائفية من خلال المدارس والصحف والإذاعات الطائفية، أي أن الثقافة الاجتماعية السائدة تركز على أولوية تقديم الولاء للطائفة من أجل الحماية والانتفاع بعيدا عن تقديم الولاء للجماعة الوطنية الأمر الذي يكرس الولاء الطائفي على حساب الولاء الوطني.

- طبيعة النظام الاقتصادي: تبنى لبنان نظام الاقتصاد الحر[*]الذي تعمل في إطاره الطوائف اللبنانية على تنمية مصالحها الذاتية باعتمادها على القطاعات الخدماتية دون القطاعات الإنتاجية التي تخلق الثروة، وهذا ما يزيد من غياب العدالة التوزيعية بين الطوائف والمناطق، ويكرس الاصطفاف الطائفي ويحول دون خلق مصالح عبر طائفية مشتركة، خاصة في ظل غياب الدور المركزي للدولة[2].

---

[1] حمدي الطاهري، مرجع سابق، ص 257.

[*] تعود أسباب اعتماد لبنان للخيار اللبرالي إلى افتقاده للمواد الأولية، وطبيعة التجربة الاقتصادية التي كانت لديه مع المستعمر، وغياب دور الدولة ألتدخلي في الميدان الاقتصادي.

[2] مازن سويد، مرجع سابق، ص 42.

كما برزت البرجوازية اللبنانية التي تضافرت مجموعة من العوامل التي ساهمت في تجدد سيطرتها، لعل من بينها التبعية السياسية للجماهير الشعبية الكادحة لهذه البرجوازية، وسعيها لإبقائها في حالة شلل سياسي للحيلولة دون تغيير النظام، وتحالفها مع الإقطاعيات السياسية (زعماء الطوائف)[1]، ودعمها للشخصيات السياسية، مع التنافس فيما بينها في طلب المساعدة الخارجية لحماية وتحقيق مصالحها الطبقية، كما أنها تغيب الصراع الطبقي وتظهره بشكل التعايش الطائفي تحت هيمنة طائفية، وحين ينفجر الصراع الطبقي في شكله السياسي تبرزه بمظهر الصراع الطائفي[2].

ثانيا: العامل الخارجي: يرتبط الموارنة بعلاقات تاريخية مع فرنسا تمتد إلى الحروب الصليبية، ومن ثم يقع على عاتقها واجب حمايتهم من الدروز والمسلمين، حيث أقامت نظام متصرفية جبل لبنان، وغذت الانقسام الطائفي بسلخ مناطق من سوريا ومنحها إلى لبنان، ودعم نفوذ الطائفة سياسيا واقتصاديا وثقافيا[3]،والأرثوذكس يتجهون إلى روسيا، أما الطائفة الشيعية فتستقوي بإيران حيث تتلقى المال والدعم السياسي منها، في حين الطائفة السنية تعتمد على الدول السنية في المنطقة لا سيما من طرف السعودية التي رعت اتفاق الطائف، كما لا يمكن إهمال الدور السوري وتوجيهه للشؤون السياسية في لبنان، حيث عملت على تبديل تحالفاتها مع مختلف الطوائف تبعا لمصالحها، ففي سنة 1976 دعمت المليشيات المسيحية للحيلولة دون اندحارها على يد القوات الفلسطينية اللبنانية المتحالفة، وفي 1985 دعمت حركة أمل في حرب المخيمات ضد الفصائل الموالية لعرفات، أما في 1990 فتدخلت برعاية عربية لتنفيذ اتفاق الطائف، وبسطت سيطرتها على الأراضي اللبنانية تحت ذريعة حمايتها من الاعتداءات الإسرائيلية إلى غاية 2005، وذلك بموجب اتفاق الطائف ومعاهدة الأخوة والتنسيق المبرمة بينهما [4].

كما يلعب التدخل الخارجي دورا كبيرا في إثارة النزاعات الطائفية، ففي دراسة مروان بحيري عدد أربع حالات للتدخل الخارجي أدت إلى حروب أهلية من أصل ثمان حالات للتدخل الخارجي منذ أواخر القرن 18، وتتمثل في المواجهات الطائفية في سنوات 1840 و1860 و1958 و1975، حيث جاء نظام المتصرفية نتيجة للتدخل الخارجي عقب أحداث 1860 مثلا، كما كان الاصطفاف حول

---

[1] مهدي عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، بيروت: دار الفرابي، 1979، ص 225.

[2] مهدي عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، مرجع سابق، ص 175.

[3] عبد السلام محمد السعدي، مرجع سابق، ص228.

[4] وليد مبارك، مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة: حالة لبنان، سلسلة محاضرات الإمارات، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004، ص ص 17-18.

حلف بغداد المفجر للفتنة الداخلية في 1958 والإنزال الأمريكي في شواطئ بيروت، علاوة على كون طلب كمال جنبلاط الدعم الفلسطيني لقلب موازين القوى الداخلية اللبنانية سببا في الحرب الأهلية في 1975[1].

وعليه فكل طائفة تستقوي بالقوى الإقليمية والدولية لتحقيق توازن القوة الطائفي بينها، وتتجه ولاءاتها إلى الخارج وهو ما يمكن الدلالة عليه بالنظام الطائفي العميل، حيث هناك الدور الإيراني الداعم للشيعة، والدور السعودي القطري الداعم للسنة، والدور الفرنسي الداعم للموارنة، فضلا على تأثير الاعتداءات الإسرائيلية.

ونخلص للقول بأن النظام السياسي اللبناني نظام جمهوري متميز، يقوم على توازن القوى الطائفي، الذي تتحكم فيه علاقات الزبائنية التي تتشكل من الأتباع والموالين الذين ينتظمون في مصلحة واحدة وسياسة واحدة وموقف واحد، واتجاه كل طائفة للإستقواء بالخارج لضمان مكانتها، وفي ظل تأمين هذا التوازن تنمو الولاءات الطائفية وتتلاشى فكرة الوطن وتضيع المصلحة العامة.

المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعددية الطائفية اللبنانية

فرض المعطى الطائفي في الواقع التعددي اللبناني ضرورة اعتماد مجموعة من الآليات لإدارة التعددية الطائفية للمحافظة على الوحدة الوطنية، وبذلك تمكن من تجاوز حالات الانسداد واللااستقرار التي كادت أن تؤدي إلى تفكيكه، وفي هذا الإطار سوف يتم إسقاط الإستراتيجيات التي درسناها في الفصل الأول على الواقع اللبناني؛ بداية بالديمقراطية التوافقية ثم الفدرالية وفي الأخير إستراتيجية إلغاء الطائفية.

المطلب الأول: الخبرة الواقعية للنموذج التوافقي اللبناني

لقد أنتجت الممارسة السياسية اللبنانية الديمقراطية التوافقية، حيث تقررت المشاركة وفق أسس توافقية وقواعد عمل تحفظ الوفاق في إطار ميثاق العيش المشترك، وساهمت مجموعة من العوامل في تحقيق الوفاق لعل من بينها التخلي الإسلامي عن المطالبة بالوحدة السورية- العربية، مقابل التخلي المسيحي عن المطالبة بالحماية الأجنبية، وهذا ما أنتج الدولة اللبنانية التشاركية بعد الاستقلال.

1- الجذور التاريخية للنموذج التوافقي اللبناني

تعود الأصول التاريخية لتقاسم السلطة في جبل لبنان إلى نظام القائمقاميتين الذي اعتمد عليه مشروع مترنيخ، حيث يقسم الجبل إلى وحدتين إداريتين – قائمقاميتين- واحدة درزية في النصف

[1] البر داغر، مرجع سابق، ص 46.

الجنوبي ويحكمها درزي، والأخرى مارونية في النصف الشمالي للجبل ويحكمها ماروني، وترسخ أكثر مع نظام المتصرفية الذي صمم لمنع تجدد حوادث الستين، حيث يعين الحاكم العثماني مسيحيا غير لبناني لإدارة جبل لبنان، يساعده مجلس الإدارة المتكون من 12 عضو، يكون لكل من الموارنة والدروز والكاثوليك والأرثوذكس والشيعة والسنة عضوين، إلا أنه عدل في 1864 لتصبح تشكيلته على النحو التالي: 4 موارنة، 3 دروز، 2 أرثوذكس، 1 كاثوليك، 1 سنة، 1 شيعة، أي 7 للمسيحيين مقابل 5 للمسلمين[1].

وخلال فترة الانتداب حدث توافق بين المسلمين والموارنة وأصبحوا يقبلون دولة لبنان الكبير رغم أنهم كانوا يرفضونه قبل ذلك، كما أنهم أصبحوا من دعاة الاستقلال حيث أجريت انتخابات نيابية في 1943 وانتخب بشارة الخوري رئيسا للجمهورية اللبنانية.

ويلاحظ أن نظام المتصرفية كرس الواقع الطائفي بصفة شرعية من خلال التوزيع الطائفي للمناصب في ظل هيمنة الطائفة المارونية، وتهميش الطائفة الدرزية وخضوعها للحكم الجديد لا سيما في ظل هجرة أبنائها إلى حوران وبيع ممتلكاتهم للموارنة، علاوة على دور العامل الخارجي من خلال دور الدول الأوروبية في وضع هذا النظام لتتمكن من تحريك الأزمات ضد الدولة العثمانية.

2- إسقاط عوامل نجاح النموذج التوافقي على النموذج اللبناني

سيتم إسقاط الأطر النظرية التي حددها ليبهارت على التجربة التوافقية اللبنانية، من خلال تفحص مدى تطبيق مبادئ النموذج التوافقي على الواقع اللبناني، وعليه يمكن تحديد ما يلي:

- مبدأ النسبية: فوفق ليبهارت، يطبق في مختلف المستويات والمؤسسات، حيث يضمن مشاركة كل الطوائف في اتخاذ القرار، والنسبية موجودة في الدستور والقوانين[2].

فالنظام الانتخابي اللبناني يقوم على مبدأ الهيئة الانتخابية الموحدة للتوفيق بين التمثيل الوطني وتمثيل الطوائف، وبموجبه يشترك ناخبون من طوائف مختلفة في انتخاب مرشحين من طوائف مختلفة عن تلك الدائرة، بدلا من أن يشكل الناخبون من كل طائفة على حدة هيئة انتخابية منفردة لانتخاب ممثلين عنهم، حيث تنص المادة 4 من قانون الانتخاب رقم 171 الصادر بتاريخ 2000/1/6 بأن:" جميع الناخبين في الدائرة الانتخابية على اختلاف طوائفهم يقترعون للمرشحين عن تلك الدائرة "[3]، والهدف

---

[1] موسى إبراهيم، تاريخ لبنان الحديث والمعاصر من عهد الإمارة إلى اتفاق الدوحة، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2011، ص 50.

[2] Nora Bayrakdarian Kabakian, Liban entre stabilité intérieure et sécurité régionale, Bruxelles : Bruylant, 2008, p 176

[3] أنطوان مسرة، الحالة البحثية حول النظام الانتخابي في لبنان(1920-2000): محورية البعد الجغرافي، في: الجغرافية الانتخابية في لبنان: شروط التمثيل الديمقراطي، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي، 2002، ص51.

من اعتماد الهيئة الانتخابية الموحدة هو تكريس التعاون والاعتدال لدى المرشحين لأنهم يعتمدون على أصوات ناخبين لا ينتمون بالضرورة إلى طوائفهم، غير أن هذا المبدأ يتماشى والدوائر الانتخابية الكبيرة والمتعددة الطوائف[1].

ويعتمد النظام الانتخابي اللبناني على التوزيع النسبي بهدف ضمان مشاركة مختلف الطوائف في صنع القرار، وتترجم بالحصص الموزعة على مختلف الطوائف وعلى مختلف المناطق، وتجدر الإشارة إلى أن هذه النسب ليست محددة بل خاضعة للاجتهاد في مجال الجغرافية الانتخابية في كل ما يتصل بحجم الطوائف وحجم الدوائر[2].

كما اعتمد الميثاق الوطني 1943 توزيع المقاعد البرلمانية بصيغة 6 مقابل 5 أي 30 مقعد للمسيحيين(18 للموارنة، 6 أرثوذكس، 3 روم كاثوليك، 2 أرمن، 1 أقليات) و25 مقعد للمسلمين(11 سنة، 10 شيعة، 4 دروز)، وقبل المسلمون بهذا الحل تضحية وحرصا على الوطن المشترك رغم الإجحاف لأنه لا يعبر عن الواقع الديموغرافي اللبناني[3]،وبعد اتفاق الطائف تم اعتماد مبدأ المناصفة في التمثيل بين المسلمين والمسيحيين، وداخل هذه المناصفة هناك تمثيل نسبي للطوائف يتيح المشاركة لجميع الطوائف.

- تقاسم السلطة: يرتبط بمشاركة الطوائف في السلطات ومراكز القرار وفقا للمعطيات الديموغرافية المرتكزة على إحصاء 1932، وفي الميثاق الوطني واتفاق الطائف قسمت المناصب الرئيسية بين الطوائف كالتالي: رئيس الجمهورية ماروني، رئيس مجلس النواب شيعي، رئيس مجلس الوزراء سني، مع التركيز على الأغلبية العددية للطائفة المسيحية لتبرير مسيحية رئيس الجمهورية[4].

كما نص التعديل الدستوري 1990 واتفاق الطائف 1989على إنشاء مجلس الشيوخ تمثل فيه جميع العائلات الروحية وتنحصر صلاحياته في القضايا المصيرية، وكان قد نص عليه الدستور الأصلي في 1926 إلا أنه تم إلغاؤه بموجب التعديل الدستوري في 1927.

- الفيتو المتبادل: يتضح في مشاركة مختلف الطوائف في السلطتين التشريعية والتنفيذية، يحترم فيها رأي الأقلية ويكون لها دور معطل وحق النقض، إذ يكون الحكم الإجرائي بأغلبية ثلثي مجلس الوزراء، والقرارات تتخذ دائما بالأغلبية المركبة وليس بالأغلبية البسيطة[5].

---

(1) عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الدين في المجتمع العربي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص436.

(2) فاديا كيوان، الجغرافية الانتخابية في لبنان إزاء التوزيع الطائفي، في: الجغرافيا الانتخابية في لبنان، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي، 2002، ص 99.

(3) موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص ص 130 131.

(4) فاضل الربيعي ووجيه كوثراني، الطائفية والحرب،ط1، دمشق: دار الفكر، 2011، ص111.

(5) موسى إبراهيم، مرجع سابق، ص 250.

كما أحدث اتفاق الطائف توازنا في السلطات من خلال إلغاء الهيمنة الطائفية المارونية بواسطة رئيس الجمهورية الماروني، فالسلطات عادت إلى مجلس الوزراء الذي يشارك فيه جميع القطاعات، ويشترط لانعقاده أغلبية الثلثين لأن القرارات تتخذ في الأمور الخلافية بالثلثين، علاوة على ظهور الترويكا التي يؤكد ليبهارت معها أن لبنان أصبح توافقيا[1]،من خلال اقتسام المغانم السياسية بين الموارنة(رئيس الجمهورية) والسنة(رئيس الحكومة) والشيعة(رئيس البرلمان)، وهو ما أدى إلى تعطل دور المؤسسات نظرا إلى الاستخدام المتبادل للفيتو بين الرؤساء الثلاثة؛ فعلى سبيل المثال لم يعد لرأي البرلمان ومجلس الوزراء دور في عملية اتخاذ القرار بل كانت مختصرة في التوافق بين الرؤساء الثلاثة وفي حالة حدوث إشكالات كانت تحل بالتراضي أو بتدخل من الراعي السوري.

وترى سالي نيلسون Sally Nelson أن انسحاب حزب اللّه من الحكومة وتهديده باجتياح بيروت في 2008 نتيجة لرفضه التخلي عن سلاحه ومحاكمة أعضائه المتهمين باغتيال الحريري هو ممارسة ضمنية للفيتو[2].

وعلى الرغم من أن اتفاق الطائف قلص من سلطات رئيس الجمهورية وقيدها بموافقة مجلس الوزراء وهذا ما يعزز النموذج التوافقي في لبنان، إلا أنه واقعيا فرئيس الجمهورية له صلاحيات واسعة جدا ويفسر ذلك بقوة شخصية بعض الرؤساء الذين يتدخلون في شتى المجالات، وانحسار دور المجلس النيابي وتجاوزه من طرف رئيس الجمهورية بسبب بطئه في البت في مشاريع القوانين في آجالها مما يحولها إلى مراسيم، وتنازله عن دوره لصالح الحكومات في مطلع كل ولاية لرؤساء الجمهورية، علاوة على دور العامل التاريخي حيث تحولت الصلاحيات الواسعة للمندوب السامي صاحب القرار الفعلي أثناء الانتداب تلقائيا إلى رئيس الجمهورية بعد الاستقلال[3].

- التحالف الكبير: حيث يعتبر ليبهارت ميثاق 1943 عبارة عن تحالف بين الطوائف الثلاثة الكبرى[4]، إلا أن هناك من يشير إلى أن قطاعات كبيرة من الرأي العام غير مهتمة بالتحالف الكبير.

ولا يمكن أن تقوم حكومة يقل أعضاؤها عن عدد الطوائف الأربعة عشرة، وقواعد التأليف هي المناصفة بين المسلمين والمسيحيين، والمساواة بين الطوائف الكبرى الثلاث، والمساواة بين طائفتي الدروز والروم الكاثوليك، إلى جانب تمثيل باقي الطوائف، وتتخذ القرارات فيه بأغلبية الثلثين في الأمور

(1) Nora Bayrakdarian Kabakian, op.cit,p 180

(2) Sally Nelson, is Lebanon s confessional system sustainable? Le journal of politics and international studies, vol 9, summer 2013, p.360.

(3) اسكندر بشير، الطائفية في لبنان إلى متى، بيروت: مرجع سابق، ص ص 66- 70.

(4) Nora Bayrakdarian Kabakian, op.cit, p 176

الهامة، مع احترام قاعدة الثلث المعطل التي هي صمام أمان الحكم الجماعي، علاوة على أنه لا يمكن سحب الثقة من الحكومة إلا بأغلبية الثلثين حتى لا يكون استخدامها مدخلا لصراع طائفي، ولا يمكن إقالة أي وزير إلا بقرار من مجلس الوزراء وبأغلبية الثلثين أيضا.

- الاستقلال القطاعي: يتضح في استقلالية الطوائف في محافظتها على شخصيتها، وهويتها الثقافية والسياسية، وهذا ما يولد الانتماء للطائفة لا للدولة[1].

كما يمكن تتبع العناصر المساعدة على نجاح النموذج التوافقي التي حددها ليبهارت على التجربة اللبنانية من خلال الآتي:

- توازن القوى المتعدد الأطراف: فليبهارت يفضل عددا محدودا من الطوائف يتراوح بين 3 و4، وتكافؤا نسبيا في حجم هته الطوائف، أو على الأقل أن يكون حجم الطائفة الأكبر قليل لنجاح النموذج التوافقي، ففي 2005 فإن عدد السكان هو 3.8 مليون نسمة من بينهم 41.4% مسيحيين، 24.6%شيعة، 20%سنة، 6.9% دروز 6.5% أرمن[2]،وعليه فالشرط الذي وضعه ليبهارت والمتمثل في تفضيل ثلاث طوائف على الأقل متوفر، ومن ثم توازن القوى متحقق وهذا ما يسهم في بناء الديمقراطية التوافقية.

- الانقسامات المتقاطعة: إلى أي مدى يتقاطع الانقسام الرئيسي في المجتمع التعددي مع الانقسامات الأخرى؟ وهل هناك تقاطع أم تطابق؟

ففي المجتمع اللبناني يلاحظ أن الانقسام الرئيسي هو الانقسام المذهبي الذي يتطابق مع الانقسام الطبقي، فالمسيحيون أيسر حالا والمسلمون الأفقر على وجه الإجمال، كما اختصت كل واحدة من الطوائف للاختصاص بمهنة أو مهنتين، وهذا ما يؤثر على الديمقراطية التوافقية، إذ يعجز البعد الطبقي عن القيام بدور توحيدي للفرقاء على المستوى الديني.

- الولاءات الجامعة: تلعب الولاءات الجامعة دورا هاما في تحديد عدد وطبيعة الطوائف المختلفة في المجتمع ألتعددي حيث تساعد في إحداث تماسك على مستوى طوائف معينة داخل المجتمع، وفي قضية الحال ورغم الصراع السياسي بين الطوائف المختلفة على السلطة، إلا أن هناك عوامل مشتركة كاللغة العربية، والموقف من تدخل الجيش في السياسة، والموقف من مبدأ الحياد في السياسة الخارجية،

---

(1) Sally Nelson, op.cit,, p 357

(2) محمد زين العبدين السيد محمد، الديمقراطية التوافقية وأثرها على الحياة السياسية: دراسة حالة لبنان، مذكرة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2009، ص 79

وكذلك في الاستفادة من الدعم الأجنبي فالمسلمون يتجهون نحو الدول العربية وإيران والمسيحيون يتجهون نحو الغرب[1]، وعليه يلاحظ أن هذا الشرط متوفر نسبيا في لبنان.

- الانعزال الطائفي: وتكمن أهميته في التقليل من احتمالات التصادم المباشر بين الطوائف، وهو متوفر في شقه الاجتماعي، نظرا لتدني نسبة الزواج المختلط بسبب العوائق الدينية والسياسية، وقلة الاختلاط الدراسي بسبب انتشار المدارس الطائفية الخاصة، والاتجاه المتزايد للسكن في مناطق منفصلة، أما الانعزال في شقه الجغرافي فهو غير متوفر نظرا للاختلاط الطائفي في شتى الأقاليم رغم تزايد وتيرة الفرز الطائفي بعد الحرب الأهلية.

- النظام الحزبي المتعدد: يتطلب نجاح النموذج التوافقي وجود عدد قليل من الأحزاب لا يتجاوز أربعة أحزاب لتسهيل عملية التفاوض بينها مع الأخذ بالتمثيل النسبي، إلا أنه في الحالة اللبنانية هناك عدد كبير جدا من الأحزاب يتجاوز الستين، وهذا ما يجعل الشرط غير متوافر نظريا، ولكن عمليا فهناك عدد قليل ممثل في المجلس النيابي، كما أنه مؤخرا وبعد اغتيال الحريري برزت كتلتين هما فريق 14 آذار وفريق 8 آذار.

- التعبير المؤسسي للانقسامات القطاعية: وهذا ما يتجلى في وجود أحزاب طائفية تعبر عن تطلعات ومصالح الطائفة.

- العلاقة بين النخب والأتباع: حيث يجب أن تحافظ النخب على تماسك طائفتها وعدم تفتتها إلى أكثر من حزب، وهذا الشرط غير متوافر في الحالة اللبنانية نظرا لتعدد الأحزاب داخل الطائفة الواحدة، علاوة على دخولها في تنافس وصراع فيما بينها.

- توافر سوابق من التنسيق بين النخب: وهنا تجدر الإشارة إلى الصفقة التاريخية بين الموارنة والمسلمين، بتخلي المسلمين عن مطلب الوحدة مع سوريا في مقابل تخلي المسيحيين عن مطلب الحماية الفرنسية، علاوة على دخول العديد من الأحزاب في عملية التحالف من أجل أغراض انتخابية، ووعيها بتأثير الانقسامات السياسية ومن ثم ضرورة تسيير النظام[2]،وعليه فهذا الشرط منطبق في الحالة اللبنانية.

3- اضطراب النموذج التوافقي: عرف لبنان العديد من محطات الصراع التي خلخلت الديمقراطية التوافقية وتمثل في ما يلي:

---

(1) Michael C.Hudson, the Lebanon crisis: the limit of consociational democracy, journal of Palestine studies, Vol.5,No.3/4(spring- summer) 1976, p 113.

(2) Sally Nelson, op.cit, p 345

أولا- من الاستقلال إلى اتفاق الطائف: ونتناول فيها أزمتين أساسيتين هما:

- **أزمة 1958:** اندلع العنف الطائفي في 1958 بين المسلمين(المؤيدين لعبد الناصر) والمسيحيين وكاد أن يؤدي إلى حرب أهلية لبنانية، حيث خلفت 500قتيل و2500 جريح[1]،كما أعلنت بعض المناطق اللبنانية استقلالها عن الحكومة المركزية في بيروت، وانتهت الأزمة بانتخاب فؤاد شهاب في جويلية 1958 الذي يحضى بتأييد داخلي وإقليمي ودولي، ووضع حكومة الأربعة وقام بتطبيع العلاقات مع الدول العربية[2].

- **الحرب الأهلية:** ، وانقسم لبنان خلال الحرب الأهلية (1975-1989) إلى طرفين؛ الطرف المسيحي المحافظ المطالب بالاستقرار والذي يعتبر صعود القوى التقدمية اللبنانية والقوى الفلسطينية تهديدا لمصالح وامتيازات الطوائف المسيحية على رأسها الطائفة المارونية، والطرف الإسلامي التقدمي المطالب بالعدالة والمساواة وإلغاء الطائفية السياسية في مجال التمثيل الشعبي وفي الإدارة والجيش والقضاء، وكان من نتائج الحرب الأهلية تعطل مؤسسات الدولة عن العمل، وانقسام الجيش اللبناني رمز الوحدة الوطنية الى مليشيات، حيث تفكك في حرب الثكنات سنة 1976 بين المؤيدين لدخول الجيش السوري والمعارضين لذلك، وكذا على خلفية دخول بعض العسكريين على خط الصراع بين جيش التحرير الفلسطيني وبعض الميليشيات المسيحية[3]،وحصول فرز سكاني طائفي بين مختلف المناطق اللبنانية، وتزايد الصور النمطية السلبية التي تكرس استحالة العيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين فضلا على حجم الخسائر البشرية المادية[4].

ثانيا- مرحلة مابعد الطائف:أسفر تنفيذ اتفاق الطائف إلى اغتيال الرئيس معوض وانتخاب الرئيس الهراوي، ورفض ميشال عون الاعتراف بشرعية الحكم الجديد، كما أصبح الحكم خارج مجلس الوزراء في إطار الترويكا (الهراوي والحسيني والحص) وتطرح عليه للتزكية فقط دون أن يمارس عليها أدنى تعديل، ومثال ذلك قرار حل الميليشيات والتعيينات الأمنية والاتفاق الأمني بين لبنان وسوريا، وهذا ما أضعف النموذج التوافقي اللبناني[5].

---

(1) جورج قرم، لبنان المعاصر تاريخ ومجتمع، تر: حسان قبيسي، بيروت: المكتبة الشرقية، 2004، ص107.

(2) إبراهيم غالي، الجيش والسياسة في لبنان، مرجع سابق، ص 157.

(3) المرجع نفسه، ص 159.

(4) محمد منير سعد الدين، نحو عيش مشترك في مجتمع تعددي، مجلة الغدير، العدد 57، ربيع 2012، ص47.

(5) مسعود ظاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1697- 1861، ط4، بيروت: دار الفارابي، 2009، ص 15.

كما خلف اغتيال معوض تداعيات جعلت لبنان على حافة الحرب الأهلية بين التيار المؤيد والمعارض لسوريا، كما شهد لبنان تدهورا أمنيا بدخوله في سلسلة من الاغتيالات؛ رفيق الحريري، جورج حاوي الأمين العام للحزب الشيوعي، جبران تويني النائب المعارض لسوريا، بيار الجميل وزير الصناعة، فضلا عن قرار مجلس الأمن القاضي بانسحاب القوات السورية ونزع سلاح الميليشيات- حزب الله- مساواة مع باقي الملشيات(*)،كما استقال الوزراء الشيعة من حكومة السنيورة ولجئوا إلى الشارع للضغط عليها لزيادة عدد وزراء الطائفة الشيعية، علاوة على النقاشات التي أثارتها قضية المحكمة حول اغتيال رفيق الحريري وهذا ما أثار مخاوف قيام حرب أهلية(1).

كما عرف لبنان أطول أزمة شغور في منصب الرئاسة لمدة سنتين ونصف في 2014-2016 نتيجة لمشكلة التوافقات والتفاهمات في التعيين حيث تم انتخاب ميشال عون في النهاية.

المطلب الثاني: الأطروحات الفدرالية اللبنانية

تنقسم النقاشات العامة في لبنان حول اعتماد الفدرالية إلى اتجاهين: الاتجاه الأول يؤكد على أهميتها من منطلقات إنمائية وديمقراطية، في حين يؤكد الاتجاه الثاني على صعوبات تطبيقها في الواقع اللبناني، ومخاطرها على الوحدة الوطنية، ويتناول هذا المطلب الأصوات المطالبة بالفدرالية، مع تتبع إمكانية تطبيقها في لبنان.

1- الإرهاصات: بدأت تطرح المسألة الفدرالية اللبنانية سريا منذ الاستقلال، إلا أنها اتخذت شكلا جديدا منذ 1976 مع حزمة الإصلاحات المطروحة والتي فسرت على أنها تمس بمصالح المسيحيين(2)،وترى أن عملية بوتقة الصهر عن طريق توحيد مناهج التعليم لم يكن لها أثر في توحيد العقول والشعور والاتجاهات بل كانت المنابع الروحية والثقافية في البيت والبيئة أقوى من أي منهج مدرسي، وأن الاختلاط في الوظائف والقوات المسلحة انحدر بمفهوم الوطنية إلى مستوى المغنم تتقاسمه الطوائف، والحرب الأهلية وضعت المختلطين في متاريس متواجهة(3)،وأكدت الرهبانيات اللبنانية على أن صيغة التعايش يجب أن تحكمها العناصر التالية:

(*)يبرر حزب الله احتفاظه بالسلاح بوجود عدد من الأسرى اللبنانيين في السجون الإسرائيلية، وبقاء مزارع شبعا تحت الاحتلال الإسرائيلي، فضلا على غياب ضمانات حقيقية لعدم تعرض لبنان لعدوان إسرائيلي مستقبلا خاصة في ظل غياب إستراتيجية أمنية لبنانية في المدى المنظور وعليه فاتفاق الطائف لا ينطبق عليه، انظر: مصطفى عبد العزيز مرسي، الحدث اللبناني وتقويم تداعيات التباينات المذهبية السنية- الشيعية، شؤون عربية، عدد 128، شتاء 2006، ص 19.

(1) مصطفى عبد العزيز مرسي، الحدث اللبناني وتقويم تداعيات التباينات المذهبية السنية- الشيعية، شؤون عربية، عدد 128، شتاء 2006، ص 19.

(2) يحي احمد الكعكي، لبنان والفدرالية، بيروت: دار النهضة العربية، 1989، ص 91.

(3) منير بشور، مرجع سابق، ص 130.

- الاعتراف بواقع التعددية اللبنانية.
- اعتماد نظام حكم فدرالي يتلاءم مع التعددية ويقضي على الشعور بالغبن لدى الطوائف، ويضمن إعادة النظر في التقسيم الجغرافي بالشكل الذي يحقق التجانس السكاني، مع ضرورة إعطاء المحافظات أكبر قدر من الاستقلالية، وذلك في ظل ضرورة توافر موارد طبيعية وطاقات إنتاجية لكل إقليم، ووجود مدينة كبيرة لتكون عاصمة الإقليم.

كما أكد بعض الرؤساء اللبنانيين على ذلك منهم شارل حلو، وكميل شمعون، فقد أكد الأول على فكرة اللامركزية الواسعة ونظام الكنتونات للوقاية من المجازر الطائفية، أما الثاني فيؤكد على إقامة نظام فدرالي لضمان استمرارية التعايش بين المسيحيين والمسلمين.

2- إمكانية تطبيق الفدرالية في لبنان

تشير بعض المصادر إلى أن لبنان سيكون دولة فدرالية تتكون من 6 مقاطعات طائفية مستقلة وهي: بيروت الكبرى العاصمة المركزية، المقاطعة المارونية، المقاطعة الدرزية، المقاطعة السنية، منطقة التواجد الفلسطيني، منطقة النفوذ الإسرائيلية[1].

كما تدافع الرهبانيات على الفدرالية وتقسم الإقليم اللبناني وفقا للتجانس الديني والفكري والحضاري وحتى الجغرافي إلى: جبل لبنان التاريخي، الأقضية الأربعة، بيروت، أو لبنان الخارج عن التواجد السوري الفلسطيني، لبنان السوري الفلسطيني أو جبل لبنان، لبنان الشمالي، لبنان الجنوبي، بيروت[2]...

وترى أن الحكمة من الفدرالية هو تصغير المشاكل الداخلية وتضييق رقعتها من المستوى الوطني إلى المستوى المحلي، وتحافظ على خصوصيات الجماعات الثقافية، كما تحل مشكلة العلمانية حيث يصبح كل إقليم يسن لنفسه قوانين أحواله الشخصية، كما تحل عقدة المشاركة إذ تعطي الحكم بكامله إلى كل جماعة تشكل في إقليمها أكثرية أكيدة في إقليمها، علاوة على كون اللامركزية تحد من مركزية بيروت الاقتصادية فتجنبها الاختناق من جهة وتتيح للأقاليم تنمية اقتصادها وإنعاش مرافقها[3].

وفي مؤتمر لوزان 1984 تقدم حزبي الوطنيين الأحرار والكتائب المارونيين بالمقترحات التالية:

---

[1] يحي أحمد الكعكي، مرجع سلبق، ص 127.

[2] المرجع نفسه، ص 143.

[3] فتحي يكن، المسألة اللبنانية من منظور إسلامي، بيروت، (د د ن)، 1970، ص 83.

- ضرورة الاعتراف بالتركيبة التعددية اللبنانية مع اعتماد النظام الاتحادي لإدارتها، والذي لا يؤدي بالضرورة إلى التقسيم بل على العكس من ذلك، فهو دعامة لحماية الوحدة الوطنية، وسبب الانفجار يعود إلى اعتماد نظام الدولة الوحدوية الذي لا يصلح إلا للمجتمعات المتجانسة، والذي لا يتناسب وطبيعة المجتمع اللبناني التعددي.
- وعليه تتولى السلطة الاتحادية السياسة الخارجية والمالية والدفاع الوطني والقوانين المدنية، وتكون للمقاطعات كل الصلاحيات التي لا تتعارض مع صلاحيات السلطة الاتحادية.

ولعل ما يعزز هذا الطرح هو تمركز كل طائفة في منطقة معينة، فالشيعة يتمركزون في الجنوب من الساحل حتى البقاع الغربي وجزء هام من وادي البقاع فضلا عن ضاحية بيروت الجنوبية، أما الدروز فيسيطرون على جبال الشوف، والموارنة يسيطرون على الناحية الشرقية لبيروت، وكسروان، أما السنة فيتمركزون في المدن الساحلية الثلاث بيروت الغربية وطرابلس وصيدا.

وعلى الرغم من أن اتفاق الطائف نص على أن الدولة اللبنانية دولة واحدة موحدة ذات سلطة مركزية، كما نص على اعتماد اللامركزية تسهيلا لحياة المواطنين وتعزيزا لوحدة الأرض والشعب والمؤسسات، بزيادة عدد المحافظات وبتعزيز المجالس المحلية والاتحادات البلدية ومجالس المحافظات وبتوسيع صلاحيات المحافظين وبتحويل اكبر عدد من المهمات والمسؤوليات من السلطة المركزية إلى السلطة المحلية، كل ذلك في إطار وحدة الأرض والشعب والمؤسسات.

غير أن هناك من يرى أن اتفاق الطائف مشروع لا مركزية سياسية ينطلق من اللامركزية الإدارية الموسعة، حيث أن الدستور يحمي الكيانات المستقلة للطوائف وينظم علاقاتها بالدولة مثلا:

- إعفاء مؤسسات الطوائف من الرسوم والتأمينات والكفالات التي يفرضها قانون الرسوم القضائية.
- تمويل المجالس والدوائر والمحاكم المرتبطة بالطوائف من خزينة الدولة.
- إعطاء الطوائف حق الاستقلال بالتشريع.
- تكريس الصلاحيات التي يتمتع بها القضاء الشرعي والمحاكم المدنية.

إلا أن البعض يؤكد أن الدعوة إلى الفدرالية لا تتناسب مع حجم لبنان الصغير وما ينطوي من صعوبات عملية تتمثل في قصر المسافات بين مختلف المناطق، وتزايد دور تكنولوجيا الاتصال في التقريب بينها، فضلا عن افتقار الوحدات اللامركزية للموارد المالية التي تعتمد بالأساس على الدعم المالي الحكومي، كما أنها تهدف إلى تقسيم لبنان إلى دويلات طائفية مستقلة وذات سيادة وهذا ما يهدد

الوحدة الوطنية، علاوة على أن عقدة الغبن تبقى مسيطرة على بعض الطوائف نظرا لغياب المساواة لا سيما أن هناك من يصر على أن يكون الرئيس مارونيا ونائبه مسلما، كما أن المطالبين بالفدرالية يعدون أنفسهم للانفصال نتيجة لاعتمادهم على قوتهم العسكرية المتمثلة في الميليشيات.

المطلب الثالث: المجتمع المدني وإلغاء الطائفية:

إن علاقة المواطن بالدولة في المجتمع التعددي هي علاقة غير مباشرة تمر عبر الطائفة عكس ما هو في المجتمع المتجانس، وعليه لا وجود للفرد كمواطن لأن الوجود الفعلي هو للطائفة التي هي الوحدة الاجتماعية الأولى والدولة لا تعترف بوجود الفرد إلا منتميا إلى طائفة.

1- إلغاء الطائفية السياسية

من حيث النص فالطائفية متضمنة في دستور 1926 وميثاق 1943 وميثاق الطائف 1989، ورغم النص على الأخذ بها بصفة مؤقتة وانتقالية إلا أنه ما زال العمل ساريا بها ومن بين المظاهر ما يلي:

- التصريح عن الهوية الطائفية للفرد.
- تقليص دور الكفاءة لصالح دور المحسوبية في التعيين للوظائف العامة الخاضعة لمتطلبات التوازن الطائفي.

وإلغاء الطائفية يتطلب شروط تكافؤ الفرص والعدل أمام المواطنين، وتنمية الفكر التحديثي نحو مزيد من الديمقراطية، غير أن إلغاء الطائفية في ظل الأوضاع اللبنانية بعد الطائف يؤدي إلى انبعاث النعرات الطائفية، لا سيما في ظل الغبن السياسي الذي تشعر به الطائفة المارونية الناتج عن تناقصهم العددي، أما الموقف الإسلامي فهو مزدوج فمن جهة يطالب بالإلغاء ومن جهة أخرى يطالب بالمشاركة في صنع القرار والتمثيل[1].

ويتطلب إلغاء الطائفية ضرورة الفصل بين المناصب العامة والمجالس الطائفية وهذا من شأنه أن يحل مشكلة الازدواجية وتنازع الولاءات، فحتى في الدول المتقدمة تشترط على من يعمل في القطاع العام أن يكون ولاؤه الأول للصالح العام وليس لمصلحة فئة معينة من الشعب، إلا أنه في لبنان فالازدواجية موجودة حتى في أعلى منصب، فرئيس الجمهورية يمثل الوطن بصفته حارسا سيادته ومن جهة أخرى يمثل الطائفة المارونية.

[1] رانية محمد بديع سربيه، مرجع سابق، ص 255.

ولتفادي هذه الازدواجية يتطلب الأمر تعديل قانون الانتخاب بحيث يتم انتخاب رئيس الجمهورية من الشعب وليس من مجلس النواب، وهذا ما يعزز صورته كرمز للسيادة الوطنية ويسند شرعيته إلى الاختيار الشعبي، وتعزيز دور الدولة حتى لا ينافسا عليها أي كيان طائفي، وهذا عن طريق تنفيذ سياسات وطنية تحظى على رضى مختلف فئات المجتمع اللبناني.

2- المجتمع المدني: هناك من يطرح المجتمع المدني كآلية للتعامل مع الطائفية السياسية في لبنان، حيث يرى أن المجتمع المدني هو نقيض المجتمعات الطائفية وباعتناقه سوف يتخلى الناس عن عصبياتهم الدينية والقبلية...، وعليه فالمجتمع المدني فكرة حيادية وطريقة عيش تتخطى الانتماءات الطائفية ولا تتعارض معها، لاسيما أن المجتمع المدني مرادف للعلمانية، وعند نشأته جاء ضد سلطة الكنيسة والملوك الذين حكموا باسم التفويض الإلهي.

يعتبر قانون الجمعيات العثماني 1909 المرجعية لتنظيم المجتمع المدني اللبناني، كما صدرت بعده مجموعة من الإجراءات القانونية للتحكم في عملية تأسيس الجمعيات، تحت سلطة وزارة الداخلية ومجلس الوزراء، وعليه فالدولة تلعب دور المنظم والمراقب والموجه للمجتمع المدني.

ويعمل المجتمع المدني على تحقيق الاندماج الاجتماعي خارج التضامنات الأولية لتنمية المواطنة وتهيئة الظروف لممارسة الديمقراطية، حيث يلعب دورا كبير في المحاسبة المجتمعية من خلال التعريف بالأفعال المخالفة للقانون وإدانتها، والعمل على تفعيل آليات المساءلة الأفقية التي توفرها المؤسسات التشريعية والقضائية والرقابية التي تراقب عمل السلطة التنفيذية، غير أن ما يلاحظ في لبنان أن المجتمع المدني تعاطي بالهزل مع مسألة الفساد السياسي حيث يتعاطف مع ظروف متلقي الرشاوي مثلا [1].

كما تعد النقابات في لبنان أداة اندماج على المستوى الوطني حيث تحول المجتمع من البنية التقليدية(الطائفية) إلى بنية عصرية حديثة، باعتبارها مؤسسة مدنية عامة مفتوحة لأي لبناني للدخول فيها بغض النظر عن طائفته أو دينه، إلا أنه واقعيا فالتضامن النقابي مرتبط بالتضامن الطائفي والتضامن الحزبي، حيث يرتبط تعدد النقابات بتعدد الطوائف وتعدد الأحزاب، ولهذا فتأثيرها محدود في التجربة اللبنانية بسبب ضعف الوعي والتضامن النقابي نتيجة ضعف البنية الاقتصادية الصناعية اللبنانية وانتشار البطالة، وقلة التمويل وضعف التنظيم في الكوادر، فضلا عن عمل الدولة على تغذية الانقسام النقابي واستعمالها لأساليب الترغيب والترهيب ورفض الحوار معها.

[1] البر داغر، مرجع سابق، ص 28.

غير أنه في ظل الواقع اللبناني يلاحظ صعوبة إلغاء الطائفية بسبب تغلغلها في كافة المؤسسات السياسية والمجالات الحياتية، وهيمنة مفهوم الزبائنية الذي ينصب على شبكة من الأتباع والموالين الذين ينتظمون في مصلحة واحدة وسياسة واحدة وموقف واحد، عن طريق الخدمات التي يقدمها الزعيم للدائرة أو المنطقة أو الطائفة التي ينتمي إليها، فضلا عن الاتجاه للانتظام في الطائفيات السياسية الميليشيوية التي أصبحت الوسيط إن لم نقل البديل عن الدولة في ظل هشاشة مؤسسات هذه الأخيرة.

ونخلص للقول بأن لبنان اعتمد على الديمقراطية التوافقية لإدارة التعددية المجتمعية بهدف ضمان الوحدة الوطنية، والتي ترجع بأصولها إلى فترة الحكم العثماني، ثم كرسها الانتداب الفرنسي من خلال اعتماد نظام الحصص بين الطوائف المختلفة، وبعد الاستقلال عرفت النظرية تطبيقات واسعة لمبادئها، ورغم ذلك إلا أن لبنان عاش العديد من الأزمات التي كادت أن تعصف بوحدته الوطنية، كما يلاحظ وجود بعض الأطروحات الفدرالية التي لم تجد سبيلا للتطبيق نظرا لصعوبة تجسيد الفدرالية في الواقع اللبناني لصغر حجمه وعدم انتظام الطوائف في أقاليم محددة وقلة مواردها، بالإضافة إلى ذلك اعتمد لبنان سياسة إلغاء الطائفية في اتفاق الطائف التي بقيت حبرا على ورق.

وفي الأخير يمكن القول أن المجتمع اللبناني مجتمع طائفي تعددي، يضم مجموعة من التكوينات الطائفية التي لا تشكل أي واحدة منها أغلبية بالرغم من صغر مساحته وقلة عدد سكانه، وهو ثلاثي التركيبة، الطوائف والمناطق والعائلات، وتزايد دور العاملين الطائفي والمناطقي بعد الحرب الأهلية، ومن ثم فالمواطن اللبناني يعيش مواطنة ثلاثية الأبعاد؛ فهو مواطن في طائفته يدين بالولاء لأجهزتها المدنية والدينية والقضائية، كما يعيش مواطنة جغرافية مكانية مثقلة بالرموز والتاريخ، علاوة على أنه مواطن لبناني ينتمي قانونا للجمهورية اللبنانية بمؤسساتها الدستورية والإدارية والقانونية، على الرغم من أن القانون اللبناني لا يمنح المواطنة اللبنانية إلا لمن يعرف نفسه في إطار طائفة أو مذهب معين.

وعليه يمكن تسجيل الاستنتاجات التالية:

- تنامي الولاءات الفرعية مقابل تراجع الولاء الوطني وهذا ما يزيد من الانقسامات بين الجماعات المكونة للمجتمع اللبناني.
- سيطرة الذهنية الميليشياوية على مؤسسات الدولة نتيجة لإدخال أعداد كبيرة للميلشيات الطائفية إلى الجيش ومؤسسات الدولة الأمر الذي أعاق عملية بناء الدولة.
- البنية الحزبية المتمحورة حول الزعامات التقليدية الطائفية المدافعة عن مصالح طائفتها، والمفتقدة للبرامج الوطنية وللتشكيلات عبر الطائفية فمعظم الأحزاب تعمل لطوائف معينة.

- النظام الطائفي يحمل أسباب الأزمات السياسية، حيث أنه كثيرا ما يصاب النظام السياسي بالانسداد وتشل حركته بسبب لعبة التوازنات الطائفية، وعليه تعتبر التوافقية إطارا لاستقرار الدولة اللبنانية، إلا أن غياب الثقة بين الطوائف والقادة السياسيين وتأثير العامل الخارجي جعل النظرية لا تلقى تطبيقا في كل عناصرها.

ولهذا فالصيغة التعددية اللبنانية مازالت هشة نظرا لميزان القوة الطائفي الضعيف والذي أصبح مصدر قلق لميثاق العيش المشترك بسبب تزايد قوى الطرد المركزي المتمثلة في الطائفية المتفجرة داخليا، ونشاط قوى الجذب الخارجي بفعل الارتباطات السياسية والمنفعية مع الحلفاء الإقليميين والدوليين.

الفصل الثالث

التعدد الطائفي في العراق

عرف العراق تعددية طائفية منذ تاريخ طويل بفعل التكوينات الدينية والإثنية والقبلية، حيث يضم مجموعة من الطوائف أهمها السنة والشيعة والأكراد، ورغم انفجار الطائفية بعد 2003 مع الاحتلال الأمريكي وتمأسسها، إذ عاش العراق العديد من الأزمات وأعمال العنف الطائفي، إلا أن الطائفية كانت موجودة قبل هذا التاريخ لكن بطريقة صامتة، حيث ضلت التضامنات الطائفية العامل المهيمن في صيرورة بناء الدولة العراقية.

يتناول هذا الفصل التركيبة التعددية للمجتمع العراقي، من خلال تعداد الطوائف العراقية، وتبيان العلاقات فيما بينها، مع تفسير العوامل المحركة للفعل الطائفي، أما في المبحث الثاني فسيتطرق إلى تجليات الطائفية في المجتمع العراقي، والسياسات التي اتخذتها الحكومات العراقية المتعاقبة في شتى المجالات، أما في المبحث الثالث فسيتم تحديد الإستراتيجيات المتبعة لإدارة التعدد الطائفي لتكريس مبدأ العيش المشترك والمحافظة على الوحدة الوطنية.

المبحث الأول: الطوائف في العراق: الوجود والعلاقات

يتكون العراق من جماعات سلالية ودينية ولغوية مختلفة، يختلط فيه التكوين الديني مع التكوين القومي، حيث ينقسم عرقيا إلى أكراد وعرب وتركمان وأشوريين، وينقسم دينيا إلى مسلمين (سنة وشيعة) ومسيحيين ويزيديين وصابئين، ويميل هذا التكوين السكاني إلى التلازم بين التقسيم الطائفي والتقسيم الجغرافي، كما أن هناك انقسامات متقاطعة حيث ينقسم العرب إلى شيعة وسنة ومسيحيين، والأكراد ينقسمون إلى سنة ويزيديين وزرادشت، والشيعة ينقسمون إلى أكراد وعرب وتركمان والسنة كذلك.[1]

المطلب الأول: التركيبة الطائفية في العراق

يقدر عدد سكان العراق حسب وزارة التخطيط العراقية 36مليون نسمة،[2] ويمكن تصنيف التركيبة الطائفية العراقية إلى قسمين أساسيين هما الطوائف الدينية والطوائف القومية، وحتى التقسيمات الأساسية تحتوي على تقسيمات فرعية أخرى.

1-**المكون القومي:** ينقسم المجتمع العراقي قوميا إلى:

أولا- العرب: انتقل العرب من شبه الجزيرة العربية إلى العراق عبر مجموعة من الهجرات، كهجرة العموريين حوالي 2000 سنة قبل الميلاد والتي أسست دولة بابل، ثم الهجرة الثانية في عهد الخليفة أبو

---

[1] فالح عبد الجبار، الدين والإثنية والتوجهات الإيديولوجية في العراق: من الصراع إلى التكامل، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد 84، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004، ص27.

[2] سمير الصالحي، حقائق جديدة عن نسبة السنة في العراق، على الموقع: http//www.alrased.net. articles. main

بكر الصديق، ثم الهجرة الثالثة التي كانت في القرن التاسع عشر حين شجع العثمانيون نزوح القبائل العربية إلى العراق، لاتخاذها كحاجز في الصحراء لمواجهة الحركات الوهابية، كما استوطن البعض منها على الحدود الإيرانية لمواجهة الاعتداءات الإيرانية.[1]

ثانيا- الأكراد: يشكلون القومية الثانية في العراق، وقد اختلف الباحثون في أصلهم، إلا أن هناك من يرجعه إلى القبائل الهندوآرية التي استوطنت المنطقة منذ أكثر من ألفي عام قبل الميلاد، ويقطنون في المناطق الشمالية الجبلية التي تشمل محافظات الموصل وأربيل وكركوك، والسليمانية وديالي، يتكلمون اللغة الكردية التي تتفرع إلى عدة لهجات منها اللهجتان الكرمانجية والسورانية، والغالبية منهم يدينون بالإسلام (75% سنة و15% شيعة) والبقية يتبعون ديانات قديمة مختلفة.[2]

يعاني الأكراد من تنامي العامل العشائري الذي أدى إلى انقسام المنطقة إلى قسمين؛[3] الجزء الشمالي الناطق بالكرمانجية والمتخلف اقتصاديا، والجزء الجنوبي الناطق بالسريانية والمتفوق اقتصاديا مقارنة بالأول[4]، كما دار صراع بين الحزب الديمقراطي الكردستاني وحزب الإتحاد الوطني الكردستاني في شمال العراق على القوة والنفوذ واقتسام الموارد الاقتصادية وتوزيع السلطة السياسية. [*]

ورغم عوامل الضعف التي يعاني منها الأكراد، إلا أن ذلك لا يؤثر على القضية الكردية باعتبار أن الخلافات بين الحزبين لا تمس الموضوع الأساس وهو علاقة كردستان بالحكومة المركزية.

ثالثا- التركمان: تشكل القومية الثالثة عدديا، ترجع أصولها إلى قوم الأغوز في أسيا، ويختلف في تاريخ استقرارها في العراق، فهناك من يرجعه إلى العصر الأموي وهناك من يرجعه إلى العصر العباسي،

---

[1] شفيق شقير، التعدد العرقي والديني في بناء عراق المستقبل، على الموقع: http://www.aljazeera.net. تاريخ الاطلاع2-7-2016,

[2] ليام أندرسن وغاريث ستانسفيلد، عراق المستقبل، تر: رمزي بدر، مراجعة وتقديم: ماجد شبر، بيروت: دار الوراق، 2005، ص 304.

[3] يحي الكبيسي، العراق: الاحتجاجات وأزمة النظام السياسي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص2.

[4] مارتن فان برونسن، الأكراد وبناء الأمة، تر: فالح عبد الجبار، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006، ص ص38-39.

[*] قام خلاف بين الحزبين في1994 حول تقاسم إيرادات معبر خابور الحدودي مع تركيا وأدى ذلك إلى حرب أهلية بينهما، كما شكل موضوع توزيع المساعدات الغربية في شمال العراق مصدرا للتنافس بينهما لا سيما في ظل وجود حكومتين إقليميتين متحالفتين مع قوى خارجية؛ الأولى في أربيل والثانية في السليمانية، انظر: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، التقرير الإستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1996، ص 224.

والبعض الآخر يرجعه إلى الحاميات العسكرية العثمانية، وتقطن في كركوك وخانقين ومندلي، وتتكلم اللغة التركية وتدين بالإسلام من بينهم 50% سنة و45% شيعة.[1]

رابعا- الآشوريين: تطلق التسمية عليهم نسبة إلى إلههم أشور، وهي طائفة من النساطرة المسيحيين استوطنوا في القسم الشمالي من العراق في الموصل وأربيل وكركوك وبغداد منذ الألف الثالث قبل الميلاد، يتكلمون اللغة الآرامية، وتطلق عليهم عدة تسميات منها السريان الكلدان والنساطرة تبعا لانقساماتهم المذهبية،[2] وحاليا تطلق على الأقلية المسيحية في إقليم كردستان العراق التي نزحت من كردستان تركيا تفاديا للقتال الروسي العثماني إبان الحرب العالمية الثانية.

خامسا- الأرمن: طائفة هاجرت من أرمينيا عقب المذابح الجماعية التي تعرضت لها في القرن العشرين، تدين بالمسيحية، وتتمركز في الموصل وبغداد والبصرة وتشتغل بالتجارة والصناعة.

سادسا- الشبك: أقلية تقطن في الموصل ونينوي، تدين بالإسلام، ولها لغتها وعاداتها الخاصة التي حافظت عليها رغم محاولات طمسها من الأنظمة العراقية المتعاقبة، ويختلف في أصلها حيث هناك من يرجعه إلى الأكراد على الرغم من كونها تضم عربا وتركمان في وعائها.

2- المكون الديني: يشكل المسلمون 95% من إجمالي عدد السكان في الخريطة الدينية العراقية، مع وجود للديانة اليهودية والمسيحية واديان أخرى.

أولا- المسلمون: ينقسمون إلى:

- **السنة:** يتمركزون في الموصل وصلاح الدين والسليمانية وبغداد، يتوزعون بين العرب والأكراد والتركمان، وتربطهم علاقات حسن الجوار مع باقي القوميات عبر التاريخ، ويعترض السنة مجموعة من التحديات لعل أبرزها غياب الثقافة الطائفية لدى السنة العرب بسبب عدم تعرضهم إلى تحدي طائفي على مدى العصور، كونهم يتكئون إلى أنظمة سياسية لم تتعرض إلى ثوابتهم الدينية، وعدم امتلاكهم للمرجعية الدينية والسياسية وتشتت قياداتهم،[3] كما تزايدت إمكانية تهميشهم سياسيا بعد 2003 حيث تقلص نفوذهم من خلال هيمنة الأحزاب الشيعية على المشهد السياسي بتحالفها مع الأكراد باعتماد

---

[1]. محمود السناوي،العراق التائه بين الطائفية والقومية، الجيزة: دار هلا للطباعة والنشر، 2010، ص169.

[2] آني شابري ولورانت شابري، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى: الأسباب المؤدية للانفجار، تر: ذوقان قرقوط، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008، ص 370.

[3] عبد الكريم العلوجي، أزمة القيادة الشيعية السنية بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2010، ص 177.

إستراتيجية المحاصصة الطائفية، واقتصاديا من خلال استيلاء الشيعة على نفط الجنوب والأكراد على نفط الشمال باعتماد الترتيبات الفدرالية.[1]

- **الشيعة:** يمثل الشيعة أغلبية السكان في العراق يتركزون في المناطق الجنوبية والوسطى من العراق، مع تواجدهم في بغداد وفي المنطقة السنية خاصة في سامراء والدجيل، وعلى الرغم من أن العراق يعد منشأ الإسلام الشيعي ذلك أن أكثر الأحداث المكونة للتاريخ الشيعي وقعت فيه، إلا أنه تشيع في عهد حديث لا سيما في القرن 19، وساعدت مدن العتبات المقدسة بوصفها مركز جذب للمؤمنين الشيعة إلى زيادة الهجرة إليها من الفرس والهنود.[2]

شهد العهد الجمهوري الانبعاث الشيعي بظهور الطبقة الوسطى ذات التوجهات المعتدلة والمعتمدة على فكرة المظلومية(•)، حيث تأسس حزب الدعوة الإسلامي 1959 الذي قام بانتفاضتي 1974 و1977 في النجف وكربلاء والتي رد عليها النظام في 1980بإعدام آية الله الصدر وقتل الكثير وتهجير أكثر من ثلاثين ألف شيعي عراقي إلى إيران، علاوة على إغلاق المدارس الدينية ومنع الاحتفال بأعيادهم الدينية ومنع الإيرانيين من الحج للمناطق المقدسة لمدة 29 عاما.[3]

ويملك الشيعة مجموعة من عوامل القدرة التي تسمح لهم بالتأثير في المعادلة العراقية بالنظر إلى قوتهم العددية، واستفادتهم من الدعم الإيراني،[4] وتحالفاتهم مع الولايات المتحدة الأمريكية عقب

---

[1] عبد الرحمن الرواشدي، العرب السنة في العراق: تاريخهم-واقعهم-مستقبلهم، ط1، الرياض: مكتب مجلة البيان، 2012، ص 264.

[2] إسحاق نقاش، شيعة العراق، تر: عبد الإله النعيمي، ط2، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003، ص19.

(•) يركز الشيعة على فكرة المظلومية والتي هي منهجية مقصودة وحالة متقمصة سواء تعرضوا إلى ظلم أو عدل، فخلال العهد العثماني وبالرغم من العلاقة المتوترة التي تحكم الدولة الصفوية مع الدولة العثمانية، إلا أن الشيعة لم يتعرضوا للظلم وحدهم، بل نالهم ما نال العراقيين بصفة عامة دون تمييز، كما أن الدولة العثمانية لم تتدخل في حياتهم الدينية وكانت تعمل على إصلاح قنوات المياه المحيطة بالنجف وكربلاء على الرغم من أن المراجع الشيعية حرّمت العمل في أجهزتها، كما يتهم الشيعة بريطانيا بحرمانهم حق الحكم رغم أغلبيتهم العددية ومنحه للسنة، إلا أن هذه المظلومية تصطدم بقيود فتاوى المراجع الشيعية التي تمنع المشاركة في الانتخابات وتقلد المناصب في الدولة، علاوة على رفض بريطانيا إعطاء الشيعة مكاسب سياسية واسعة بسبب امتدادهم الإيراني ورفض هذا الأخير الاعتراف بالنظام الملكي العراقي، كما أن المظلومية التي عاشها الفلاحون الشيعة في الجنوب تعود إلى سياسة تمليك الأراضي لشيوخ العشائر الذين قاموا باستعباد المزارعين، وعليه فالظلم مارسه إخوانهم في الطائفة وليس السنة، وبعد الاحتلال الأمريكي وسيطرة الشيعة على الحكم مازالت فكرة المظلومية في الذهنية الشيعية لكن تحت مبررات جديدة كالقتل على الهوية ، انظر: أحمد فهمي، صراع المصالح في بلاد الرافدين، سلسلة كتب البيان، عدد 85، القاهرة: دار الكتب المصرية، 2008، ص 94.

[3] بيترو غالبريث، مرجع سابق، ص 193.

[4] محمد السعيد عبد المؤمن، الشيعة وتجاوز تفتيت العراق، شؤون الأوسط ، عدد 14، ابريل 2005، ص ص 130-132.

الاحتلال الأمريكي للعراق، حيث حصل الشيعة على حصة الأسد في تركيبة الحكم،[1] علاوة على التفاعل الديني والمالي بين عالم الدين والأتباع.(*)

غير أن هذه القدرة تصطدم بحجم الخلافات الشيعية - الشيعية بسبب العامل العشائري وتعدد المرجعيات ونظرتها لعلاقة الدين بالدولة والعلاقة مع إيران وموضوع الفدرالية وكركوك خاصة بين السيستاني وتيار الصدر،(2) بالإضافة إلى موضوع إدارة الأموال الشرعية الشيعية حيث هناك من يطالب بإشراك المرجعيات الأخرى في تسييره وكسر احتكار المرجعية التقليدية، للقضاء على البنية الطبقية للشيعة بين فقر أنصار التيار الصدري وغنى أنصار المجلس الأعلى.(3)

ثانيا: الأديان الكتابية: وتتمثل في ما يلي:

- **المسيحية:** انتشرت في العراق مذاهب مسيحية كانت تضطهدها الكنيسة الرومانية كالنساطرة واليعاقبة والسريان والكلدان والآشوريين، كما نشأت دولة المناذرة المسيحية في الحيرة التي استمرت إلى القرن السابع الميلادي، وأهم الطوائف المسيحية المتمركزة في العراق هي الكلدان الكاثوليك، والآشوريين النساطرة، والسريان الكاثوليك، والسريان الأرثوذكس، والأرمن والروم الكاثوليك، وهناك هجرة كبيرة وغير مسبوقة للمسيحيين العراقيين ويفسرها "برنار كوشنار" بالاضطهاد الديني واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية،(4) غير أن أسباب الهجرة الحقيقية تعود إلى شدة آثار الحصار الاقتصادي على العراق، ومحاولات صدام حسين فرض التعريب ألقسري على الكلدو آشوريين.

---

(1) المركز الدبلوماسي للدراسات الإستراتيجية، شيعة العراق: آليات التأثير والتأثر، في: سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي، عدد 30، الكويت: مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، ، جوان 2004، ص ص70-71.

(*) يتضح ذلك من خلال وجود مؤسسة دينية قادرة على تحريك الجماهير، خاصة مع إنشاء الحوزات العلمية والدينية التي تتكفل بتربية العلماء والمفكرين في مختلف الفروع وتفتح باب الاجتهاد لتطوير الفكر الشيعي، ووجود المقامات والمدارس الشيعية في النجف وكربلاء، والاهتمام بالاحتفال بالأعياد الدينية والإعلام الشيعي لتكريس ديمومة النفوذ الشيعي، فضلا عن توافر التمويل المالي الثابت لحركة القيادة الشيعية من خلال السياحة الدينية حيث زاد تدفق الموارد المالية على مدن العتبات المقدسة بفعل الهبات الخيرية ومبالغ الخدمات الدينية المقدمة، ودخل الزيارة وحركة الجنائز، وتمويل المرجعيات الناتجة عن مدفوعات سهم الإمام وسهم رد المظالم وحق الوصية ... وهي كلها تدفع للمجتهدين، انظر: حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني إلى قيام الجمهورية، الجزء 1، تر: عفيف الرزاز، القاهرة: دار الحياة، 2011، ص61.

(2) المركز الدبلوماسي للدراسات الإستراتيجية، شيعة العراق: آليات التأثير والتأثر، مرجع سابق، ص 77.

(3) عبد الكريم العلوجي، مرجع سابق، ص 142.

(4) علاء اللامي، الظاهرة الطائفية في العراق من المتوكل إلى بوش الأمريكي: الجذور-الواقع- الآفاق، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010، ص 155.

- **اليهودية:** يعود وجودهم إلى 2700 سنة، يتمركزون في بغداد والبصرة، ويشكلون نسبة قليلة من إجمالي عدد السكان، ويمتهنون الصيرفة والتجارة، وفي 1950 هاجر الكثير منهم إلى إسرائيل،[1] ولهم مجلس روحاني يتولى مهمة إعداد الروحانيين ويشرف على المقررات الدينية، ومجالس جسمانية تتولى إدارة المؤسسات والمدارس والتركات والمسقفات الموقوفة لأغراض خيرية وتوزيعها على شؤون الطائفة، تتمتع باستقلال ذاتي في الإشراف على أمورهم الدينية والتعليمية، والدستور العراقي ضمن حقوقها فلهم عضو في مجلس الأعيان وأربعة أعضاء في مجلس النواب بمقتضى دستور 1924 وارتفع إلى 6 نواب في 1946 ليتم إلغاء تمثيلها في 1952[2].

ثالثا: أديان أخرى: وتتمثل في ما يلي:

- **اليزيدية:** طائفة دينية كانت تؤمن بالديانة المانوية التي كانت سائدة في عهد الفرس إلى جانب الزرادشتية، ومعظمهم من الأكراد ويستقرون في مناطق سنجار وتلعفر في شمال العراق، وهناك اختلاف في أصلهم العرقي؛ فهناك من يرى أنهم أكراد وهناك من يرى أنهم عرب، كما تأثرت اليزيدية بالصوفية، حيث يعتبر المتصوف عدي بن مسافر وهو مسلم شافعي الذي عاش في القرن الثاني عشر ميلادي أهم مرجعية لديهم.

- **الصابئة:** يسمون كذلك بالماندين وتعود أصول ديانتهم إلى الأديان العراقية القديمة في عهد النبي "يحيى"(يوحنا) المعروف لديهم "بهية بهانا"، ويتكلمون اللغة الأرامية ويتمركزون في جنوبي العراق خاصة في مدينة العمارة، ويشكلون حوالي 2% من إجمالي السكان[3]، وينقسمون إلى الصابئة المندائيون والصابئة الحرانيون.

المطلب الثاني: التاريخ الطائفي في العراق

يعتبر المجتمع العراقي مجتمعا فسيفسائيا بامتياز لغويا وعرقيا ودينيا تحكمه علاقات التعايش والصراع من حين إلى آخر، ساهمت مجموعة من العوامل في تكوين التركيبة العراقية التعددية.

1- عوامل التعددية المجتمعية العراقية: يرتبط تاريخ العراق الطائفي بالموقع الجغرافي الذي يحتله، حيث يشكل البوابة التي مرت من خلالها كثير من الأقوام المهاجرة والغازية، سواء التي تستكمل هجرتها أو التي تستوطن فيه، وعليه يمكن إجمال العوامل التي ساهمت في تكوين المجتمع العراقي في ما يلي:

---

[1] محمود السناوي، مرجع سابق، ص198.

[2] خلدون ناجي معروف، الأوضاع العامة ليهود العراق قبل الهجرة القانونية، بغداد: مجلة العلوم السياسية، عدد 30، 2005، ص 11.

[3] ليكار حنا بقطر وآخرون، واقع شباب الأقليات في العراق، اربيل: منظمة السلام والحرية في كردستان، 2013، ص70.

أولا- الموقع الجغرافي: يشكل الموقع الجغرافي الذي تحتله العراق أهمية كبيرة في تشكيل بنيتها البشرية، فتوافره على الثروات الطبيعية وحدوده المفتوحة أمام الدول المجاورة خلال مراحل السلم والحرب عبر التاريخ، ولهذا يشكل العنصر العربي الأغلبية السكانية في العراق بسبب هذا التوافد العربي منذ تاريخ حضارة بلاد ما بين النهرين، كما أن ارتباط موقعه الجغرافي بالكتلتين الأناضولية والفارسية أدى إلى توافد القوميتين الفارسية والتركمانية، خاصة الأرمن الذين لجأوا إلى العراق نتيجة ظروف الحرب العالمية الأولى التي اضطرتهم إلى الالتجاء إلى العراق، علاوة على تواجد السكان الأصليين من سومريين وبابليين وأشوريين.[1]

ثانيا- العامل التاريخي: لم يعرف العراق استقرارا سياسيا مستمرا، فالحضارات الأولى كانت في حروب مستمرة لتقضي كل دولة على الأخرى، ثم جاءت ظاهرة الإحتلالات الأجنبية المتكررة حيث كان موقعه ساحة قتال متواصلة، فقد كان العراق محل أطماع العيلاميين والماذيين والرومان والفرس والمغول، كما أن حقبة الحكم الإسلامي شهدت انشقاق الأمة الإسلامية واحتكامها إلى السيف كمعركة الجمل وصفين واغتيال الإمام علي، ولعل هذا الصراع أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب الإسلامية كالسنة والشيعة والخوارج.[2]

2- تاريخ الطائفية في العراق: يرى "ريدار فيسر" أن الولايات العراقية الفردية لم يكن لها مظهر طائفي خاص على مدى التاريخ، ويدل التاريخ الإداري على ندرة الأنماط الطائفية ففي بغداد مثلا كان فيها عدد الشيعة أكثر مما كان في البصرة، وكانت الموصل تشمل الأكراد والعرب والتركمان والمسيحيين، وهي أقاليم كانت مسودة بالسنة، كما تنتفي الحسابات الطائفية عند فصل البريطانيين بين البصرة وبغداد حيث كان لاعتبارات إستراتيجية بوصفها المدخل للهند.[3]

شهد العراق منذ حضارة مابين النهرين توترات ثنائية بين الشمال والجنوب مثل التوترات بين السومريين والأكاديين أو بين الكلدانيين والآشوريين في القرن السابع الميلادي، وفي القرن العاشر شهد صراع طائفي بين الشيعة والسنة حيث أحرقت بعض قبور الشيعة في بغداد مما دفع بالشيعة إلى عدم تلاوة خطبة الجمعة باسم الخليفة، كما عرفت البصرة ثورة الزنج في القرن التاسع لكنها كانت قصيرة، فضلا عن إقامة إمارة المازياديد في منطقة الحلة في أواخر القرن الحادي عشر التي اشتقت تسميتها من

---

[1] ستار نوري العبودي، الشخصية التاريخية للمجتمع العراقي، مجلة مركز بابل، عدد2، كانون الأول 2011، ص5.

[2] طالب حسين حافظ، العنف السياسي في العراق، العراق: مجلة دراسات دولية، عدد 41، 2009، ص 104-105.

[3] ريدار فيسر، الهوية الطائفية والصراع الإقليمي في العراق: وجهة نظر تاريخية، المستقبل العربي، عدد 347، يناير 2008، ص38.

اسم قبيلة محلية ولم يكن ارتباطها بالشيعة سوى لفظيا دون أية بنية إيديولوجية تدعمه[1]،وعليه ساد الاعتقاد أن التسنن هو وعاء الحكومات، والتشيع هو وعاء المعارضة من الناحية السياسية، باعتبار أنه تاريخيا كان الشيعة من معارضي الحكومات الأموية والعباسية والعثمانية وحتى الحكومات التي أقامها المحتلون بعد ذلك[2].

وخلال الحكم العثماني تم تقسيم العراق إداريا إلى ثلاث ولايات، هي بغداد والموصل والبصرة، وتم تقريب السنة العرب والتركمان والأكراد ونبذ الشيعة، وقام العثمانيون بإقصاء الشيعة العرب من أي مركز إداري في الدولة واعتبروهم عملاء للدولة الصفوية الفارسية، وعمدوا إلى تعيين سني على المناطق ذات الأغلبية الشيعية ككربلاء والديوانية والناصرية، في حين قاموا بتعيين مندوب مسيحي أو يهودي عن المناطق المسيحية واليهودية في مجلس المبعوثين.

غير أن هناك من يرى أن الحملات العسكرية التي كانت تقوم بها الدولة العثمانية ضد القبائل العربية لم تكن ذات طابع طائفي، بل كان سببها تقاعس تلك القبائل عن دفع الضرائب مقابل لا شيء من الخدمات التي كانت تقدمها الدولة العثمانية لهذه القبائل[3].

وبعد انهيار الدولة العثمانية قامت البصرة بحركة انفصالية في 1920 لتجعل من نفسها دولة خليجية إلا أن ذلك لم يكن لاعتبارات طائفية نظرا لكونها تتضمن جماعات عبر طائفية[*]،وتجدر الإشارة إلى المحاولة الانفصالية الشيعية الوحيدة في 1927 إلا أنها سرعان ما تلاشت بسبب عدم

---

[1] ريدار فيسر، العرقية، الفدرالية، وفكرة المواطنة الطائفية في العراق: تحليل نقدي، ص6، على الموقع:
http//www.historiae.org تاريخ الاطلاع: 24.2.2014

[2] طه جابر العلواني، العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2011، ص66.

[3] عبد الرحمن الرواشدي وآخرون، العرب السنة في العراق: تاريخهم-واقعهم-مستقبلهم، ط1، الرياض: مكتب مجلة البيان، 2012، ص 49.

[*] كما أن الأطروحات الانفصالية الشيعية عن العراق أو الاندماجية مع إيران ضعيفة جدا استنادا إلى التجربة التاريخية، حيث أن العصيان الشيعي في 1920 كان ضد بريطانيا في المقام الأول ولم يقترح أي بديل جغرافي للدولة العراقية التي كانت قيد التأسيس، كما أن المشروع الانفصالي الوحيد في الجنوب خلال فترة الانتداب بقيادة تجار سنة، مسيحيين ويهود كان في البصرة ولم يقم به الشيعة بمفردهم، علاوة على أن الجيش العراقي خاض حربه ضد إيران بأكثرية جنوده الشيعة دون أن ينهار من الداخل، وانتفاضة 1991 في أعقاب حرب الخليج كانت تستهدف السيطرة السياسية على الدولة العراقية ولم تطرح أي إعادة لرسم حدودها. انظر:

- ريدار قسر، شيعة العراق: جذور الحركة الفدرالية، تر: فاضل جتكر، ط1، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007، ص11.
- مروة حامد البدري، الأكراد والشيعة بين الانفصال والحكم الذاتي، السياسة الدولية، عدد 136، أبريل 1999، ص100.

انضمام المراجع الدينية العليا إليها[1]،كما أن مبادرات الأكراد في الاستقلال الذاتي كانت تتدرج ضمن التنافس بين الإمارات الكردية-الكردية، وعليه فالتاريخ الإداري العراقي ورغم اعترافه بالوحدات الفرعية إلا أنه لم تكن طائفية[2]،ومن ثم فتعويم مفاهيم سنستان وشيعستان وكردستان ليس لها صدى في التاريخ العراقي.

وهناك من يرى أن العراق هو صناعة بريطانية بعد الحرب العالمية الأولى، حيث تم تجميعه من ثلاث ولايات عثمانية هي الموصل بأغلبيتها الكردية في الشمال وبغداد ذات الأغلبية السنية في الوسط، والبصرة ذات الأغلبية الشيعية في الجنوب، كما نصّبوا له ملكا عربيا سنيا غريبا عن البلد منذ 1920، كما انه دولة تنقصها الوحدة الفكرية والملية والدينية وهي مبعثرة ومنقسمة[3]،وعليه تم طرح إصلاحات شاملة للعراق من أجل تحقيق المساواة بين الجميع إلا أنه لم يكتب لها النجاح، وخلال فترة الانتداب طالب رئيس محكمة البصرة بالاستقلال عن العراق[4].

ومنذ العشرينات عملت الأنظمة المتعاقبة على تغليب طائفة على بقية الطوائف الأخرى، وهو ما يعني تكريس للطائفية إلا أنها كانت صامتة خوفا من القمع[5]،حيث لم يتم تمثيل الشيعة في السلطة الأمر الذي ولد الشعور بالغبن لديهم نظرا لوزنهم العددي الكبير، حيث ظهرت انتفاضة الفرات الأوسط في 1932 والأشوريين في 1935، واستمر الوضع على حاله خلال العهد الملكي والجمهوري حيث تحكّم السنة في القوة الاقتصادية والسياسية.

في هذا الإطار، يرى "ليام أندرسن" أن رؤية المجتمع العراقي مقسما بوضوح إلى ثلاث مجموعات متماسكة داخليا تتبادل العداء في ما بينها أمر مبالغ فيه، حيث يجب تذكر التداخل السني الكرديّ والسني العربي، الشيعي العربي والكردي الشيعي عبر التاريخ[6]،كما أن الحاجز النفسي والمذهبي تحطم بين السنة والشيعة فأصبح السنة يترددون على مساجد الشيعة دون خوف والعكس صحيح[7]،وارتفعت

---

(1) ريدار فيسر، العرقية، الفدرالية، وفكرة المواطنة الطائفية في العراق، مرجع سابق، ص 4.

(2) ريدار فيسر، الهوية الطائفية والصراع الإقليمي في العراق: وجهة نظر تاريخية، مرجع سابق، ص40-42.

(3) احمد محمد علي، الجذور الفكرية للهوية الوطنية العراقية وأبعادها المستقبلية بعد الانسحاب الأمريكي، العراق: مجلة دراسات دولية، عدد 53، 2012، ص192.

(4) أحمد عاطف، مشروع تقسيم العراق الدلالات والتداعيات المحتملة، شؤون خليجية، عدد 52، شتاء 2007، ص 7.

(5) رجائي فايد، قراءة في تعقيد المأزق العراقي: التداعيات الداخلية والإقليمية، شؤون الشرق الأوسط، عدد 17، يناير 2006، ص ص 180-181.

(6) ليام أندرسن وغاريث ستانسفيلد، مرجع سابق، ص ص251_252.

(7) صلاح عبد الرزاق، المرجعية الدينية في العراق والانتخابات البرلمانية وتعزيز الوحدة الوطنية، بيروت: منتدى المعارف، 2010، ص 118.

معدلات الزواج بين السنة والشيعة، كما توحد المجهود المقاوماتي الشيعي والسني اثر الغزو البريطاني، ووصل الذروة في انتفاضة 1920 حيث توحدت الجهود وأقيمت احتفالات شيعية سنية مشتركة في مساجد الشيعة والسنة بالتناوب.

ورغم ذلك لا يمكن إنكار معاناة الشيعة والأكراد خاصة في عهد صدام، وكذلك الأمر بالنسبة للسنة في حالة التطهير السياسي بعد الاحتلال الأمريكي للعراق.

المطلب الثالث: العلاقات والتوازنات الطائفية

يتناول هذا المطلب تحديد العلاقة بين الطوائف العراقية سواء كانت علاقات تعاونية أم علاقات صراعية، مع تفسير أسباب النزاعات الطائفية في العراق من خلال الوقوف عند بعض الحالات.

1- أسباب النزاعات الطائفية: التنافر المتبادل بين الطوائف من بين المشاكل التي تهدد الوحدة الوطنية بالتصدع والانهيار، ويحدث عندما تشعر طائفة من المجتمع بالحرمان النسبي مما ينمي الانتماء الطائفي والمناطقي لديها على حساب الانتماء الوطني، وذلك بفعل عوامل داخلية وخارجية.

أولا- الأسباب السياسية: خلال العهد الملكي 1921- 1958 برز توتر بين الشيعة والسنة بسبب سياسة التوظيف في أجهزة الدولة، إذ لم يترأس الشيعة والأكراد إلا خمسة وزارات من مجموع 57 وزارة، ومعدل تمثيل الشيعة في البرلمان العراقي 1925-1958 يمثل 32%[1]، كما أن معظم المسؤولين الإداريين في المحافظات العراقية هم من السنة، فضلا أن 60% من القادة السياسيين كانوا من السنة، مقابل 25% للشيعة و15% للأكراد، علاوة على ضباط الجيش السنة الذين يشكلون أغلبيته في مقابل الشيعة الذين يشتغلون في المراتب الدنيا[2].

ورغم الاختلاف المذهبي بين الشيعة والسنة إلا أن معضلتهم ليست طائفية بل سياسية مرتبطة بالنظام السياسي الذي غيب الشيعة من الحكم في الحكومة والجيش والبيروقراطية، وهو الأمر ذاته بالنسبة للسنة الذين همشوا في العملية السياسية بعد 2003 .

ثانيا- الأسباب الاقتصادية: التفاوت في توزيع مصادر الثروة والدخل بين أبناء الشعب العراقي أفرز تباينا اجتماعيا وطبقيا غير عادل بين مكوناته الأساسية، حيث تزايد الدور الاقتصادي للسنة العرب

(1) فرهارد إبراهيم، مرجع سابق، ص183.

(2) عبد الرحمن الرواشدي، مرجع سابق، ص86.

وسيطرتهم على ثروات الدولة على حساب الشيعة الذين يمثلون أغلبية الشعب، فمثلا في إقليم البصرة كان الملاكون الأكثر نفوذا من السنة بينما أغلبية المزارعين من الشيعة، والضباط كانوا من السنة بينما الجنود من الشيعة، ولعل هذا راجع إلى السيطرة العثمانية السنية[1]،فمثلا في 1958 كان الشيعة يشكلون ما يقارب 7% من 15 مليونيرا في العراق[2]،علاوة على معاناة مناطق الوسط والجنوب من إهمال اقتصادي وتهميش لدورها التنموي، ويرى علي الوردي أن بداية الصراع حول الهوية لم يكن بين طوائف بل كان بين طبقات اجتماعية إذ كل طبقة تحاول فرض قيمها على الطبقة الأخرى، واعتبرها بذلك صراعا بين الحضارة والبداوة.

ثالثا- الأسباب الاجتماعية: اختلال التركيبة السكانية بين الشيعة والسنة، وتعرض الشيعة طيلة الأنظمة العراقية للتهميش خاصة في المناصب السياسية، رغم تفوقهم العددي وسيطرتهم على جزء كبير من الاقتصاد العراقي، وقد أسهم هذا العزل والتمييز في تحويل الشيعة إلى كيان اجتماعي معترف به، ظلوا يطالبون بمشاركة سياسية أوسع تتناسب وحجمهم العددي في الحكم والخدمة المدنية إلا أن مطالبهم ظلت مرفوضة[3].

رابعا- العامل الخارجي: يعد العامل الخارجي أحد المبررات لأزمة الهوية، فالحالة الكردية خلقت للمواطن الكردي انتماءا وطنيا مرتبطا بكردستان الكبرى وليس بالعراق، والسنة يجدون عمقهم الجواري في المذهب السني في السعودية والأردن، كما ينسحب الأمر على الشيعة بانتمائهم إلى المرجعية الشيعية الإيرانية[4].

كما عملت الولايات المتحدة الأمريكية على تجسيد البناء الطائفي للدولة بالتحالف مع الشيعة وترسيخ الحكم الذاتي الكردي والسماح لنشاط المليشيات، وهو ما يعني توفير مناخ الحرب الأهلية، فضلا عن اختلاف الطوائف في مواقفها اتجاه الاحتلال الأمريكي، فبينما قاوم السنة الغزو أيده الأكراد، والتزم الشيعة الصمت المملوء بالرضا اتجاهه باعتباره الوسيلة الوحيدة للتخلص من النظام الدكتاتوري[5].

---

[1] حنا بطاطو، مرجع سابق، ص ص 65-66.

[2] ليام أندرسن وغاريث ستانسفيلد، مرجع سابق، ص 54.

[3] المرجع نفسه، ص 244.

[4] رشيد عمارة ياس الزيدي، أزمة الهوية العراقية في ظل الاحتلال، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد 14، ربيع 2007، ص ص21-22.

[5] عبد الله الأشعل، القضايا القانونية والسياسية في العراق المحتل، ط1، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2010، ص425.

وخلاصة القول فالعدل الاجتماعي يعد من أهم ضمانات الوحدة الوطنية، وغيابه سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي يهدد استقرار المجتمع ووحدته الوطنية بغض النظر عن التعدد الطائفي الذي يعرفه المجتمع والعامل الخارجي الذي يغذي مثل هذه النزاعات.

2- الخلافات الطائفية: تمحورت أهم القضايا الخلافية بين الطوائف الأساسية في العراق حول المسائل التالية:

أولا- مشاريع بناء الدولة العراقية: لكل مكون طائفي تصوره لبناء الدولة العراقية بما يجسد طموحاته الطائفية، فحسب "جراهام فولر" فالشيعة قبل 2003 يشكلون أغلبية السكان ويطمحون إلى تحسين موقعهم ليتناسب وكثرتهم العددية ولا يريدون الانفصال[1]،وتتجلى ملامح المشروع الشيعي للعراق في بناء نظام حكم ديمقراطي يحقق المشاركة لجميع الطوائف ويحترم خصوصياتها، مع الاعتماد على قاعدة الأغلبية التي تتناسب وموقعهم الديموغرافي خلافا لقاعدة التوافقية التي تقوم على المشاركة الموسعة[2].

ولم يبلور السنة مشروعا للدولة نظرا لغياب الهياكل التنظيمية لديهم، وذلك راجع إلى عدم تعرضهم لتحد طائفي عبر العصور إلى غاية الاحتلال الأمريكي للعراق، الذي مارس ضدهم سياسة الإقصاء والتهميش في مؤسسات الحكم، فضلا عن سياسة التطهير الطائفي التي تعرضوا لها.

رغم ذلك، يطالب السنة باعتماد اللامركزية الإدارية كبديل عن الفدرالية، هذه الأخيرة ستؤدي إلى تقسيم العراق نظرا لأنها سوف تزيد بعض المناطق قوة وتزيد مناطق أخرى ضعفا لكون المحافظات الشيعية كثيرة العدد حيث تشكل تسعة محافظات من أصل ثمان عشرة محافظة، كما يرى السنة بأن الفدرالية ستؤدي إلى غياب العدالة التوزيعية حيث يستأثر كل إقليم بالثروات التي تتواجد في حدوده الإقليمية مما يزيد من غبن المناطق السنية لعدم توافرها على الثروات الطبيعية، كما أن الفدرالية جاءت لتجميع الكيانات وليس لتفتيت دولة موحدة، كما أن الوضع في العراق يتسم بضعف المركز، وقوة الأطراف مما يعني تحكم الأطراف في المركز وهذا ما يؤثر على الوحدة الوطنية[3].

أما المشروع الكردي في بناء الدولة، فيتمحور في اعتماد التوافقية لا الأغلبية، كون هذه الأخيرة لا تتناسب مع النسيج غير المتجانس العراقي، مع اعتماد الفدرالية من أجل الحفاظ على خصوصياتهم الثقافية واللغوية والاجتماعية مع اعتبار كركوك قلب كردستان[4].

---

(1) أكرم الحكيم، المشروع الشيعي للدولة العراقية، السياسة الدولية، عدد 162، المجلد 40، أكتوبر 2005، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

(3) سلمان الجميلي، تحديات المشروع السني في العراق، السياسة الدولية، عدد 162، المجلد 40، أكتوبر 2005، ص 67.

(4) عدنان المفتي، بناء الدولة العراقية .. رؤية كردية، السياسة الدولية، عدد 162، المجلد 40، أكتوبر 2005، ص 73.

ثانيا- تزايد وعي الذات القومي والسياسي للطوائف: حيث يطالب الأكراد بالمحافظة على خصوصياتهم الثقافية واللغوية والاجتماعية، وتجسد ذلك مع تحقيقهم للحكم الذاتي منذ سنة 1991 وتكرس مع الدستور العراقي الدائم، كما أن التركمان يطالبون بجعل اللغة التركمانية لغة أصيلة كاللغة الكردية مع رد الاعتبار للميراث التركماني، غير أن التركمان والأشوريون يعطون أولوية للوطنية العراقية على حساب قومياتهم، بخلاف الأكراد الذين يؤسسونها على أولوية الكردستاني عن العراقي، وهنا يتضح أن مشاكل التركمان والكلدآشوريين في العراق هي مشاكل ثقافية وسياسية في حين مشاكل الأكراد هي قومية وعرقية[1].

كما شكل تعريف القومية الوطنية العراقية نقطة خلاف أخرى، حيث ركز السنة على الجامعة العربية واتهام المذهب الشيعي بأنه يمثل التهديد الفارسي للقومية العربية[2]،وتم إصدار قانون إسقاط الجنسية سنة 1980 عن مئات الآلاف عن الشيعة العرب والكرد الفيلية والتركمان وتهجيرهم بتهمة التبعية الإيرانية[3].

3- مسار النزاعات الطائفية في العراق: قبل 2003 كانت الطائفية موجودة اجتماعيا ثقافيا لكن غير خطيرة نسبيا، إلا أنه بعد هذا التاريخ تبلورت الظاهرة وأخذت أبعادا خطيرة مهددة للوحدة الوطنية العراقية وسنتناول ذلك كالتالي:

أولا- انتفاضات الشيعة قبل 2003: كان الشيعة يعانون من الغبن ويطالبون بالعدالة التوزيعية وتقاسم السلطة بما يتناسب ووزنهم العددي، حيث قامت انتفاضة الشيعة 1935 للتأثير على سياسات الحكومة التي أعلنت على إثرها الحكومة الأحكام العرفية وقصفت بالطائرات العشائر الثائرة في الديوانية، أما في العهد الجمهوري فقد تحول الخلاف من سياسي إلى مذهبي بسبب انتقاد الشيعة للتعاون الحاصل بين حكومة عبد الكريم قاسم والحزب الشيوعي، هذا الأخير الذي يعتبره الشيعة حزبا إلحاديا ويحرم على المسلمين الانضمام إليه، إلا أن هناك من يرى أن هذا الخلاف الديني يتستر وراء أسباب سياسية[4].

ومارس النظام العراقي في عهد صدام حسين العنف والتمييز الطائفي تحت مبرر الخوف من ضياع السلطة، حيث تعرض الشيعة للتهميش السياسي في المؤسسات السياسية سواء في مجلس الثورة أو

---

(1) هيثم الجنابي، العراق ورهان المستقبل، ط1، بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، 2006، ص 115.

(2) إسحاق نقاش، شيعة العراق، تر: عبد الإله النعيمي، ط2، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003، ص210.

(3) عبد الخالق حسين، دور الطائفية في الأزمة العراقية، على الموقع: http//www/hdriraq/com/modules/php/news article تاريخ الإطلاع 7 ديسمبر 2015

(4) مروة حامد ألبدري، الأكراد والشيعة بين الانفصال والحكم الذاتي، السياسة الدولية، عدد 136، أبريل 1999، ص99.

البرلمان أو مجلس الوزراء أو المؤسسة العسكرية، كما قام بحملة لإعدام علماء الدين الشيعة وعلى رأسهم محمد باقر الصدر، وقام بعملية إبادة جماعية لمدينة النجف ودمر مقبرة النجف ومساجدها، علاوة على عزل الأشخاص الذين ينحدرون من المحافظات الجنوبية والفرات الأوسط من بغداد، وتم تهجير الكثير منهم إلى إيران بعد انتفاضة مارس 1991 تحت شعار لا شيعة بعد اليوم[1].

ثانيا- تمرد القومية الكردية: يستهدف الأكراد إقامة حكم ذاتي لإقليم كردستان وتكوين الدولة القومية[*][2]،فكان تمرد 1944و1945 الذي انتهى بإقرار الحكم الذاتي للمنطقة الكردية في الشؤون الثقافية والإدارية، واعتراف الدستور بالأكراد كمكون أساسي للأمة العراقية[3]،غير أنه سرعان ما اندلع التمرد الكردي في 1961 بسبب عدم استجابة عبد الكريم قاسم لمطلب الحكم الذاتي الكردي، ثم وقعت مواجهات في 1965 واستمرت إلى غاية 1970 حيث وقعت اتفاقية مارس 1970[*]،إلا أنه نشب خلاف حول منطقة كركوك بسبب عدم ضمها لكردستان الأمر الذي أدى إلى اندلاع المواجهات من جديد.

وقام النظام العراقي بعمليات إبادة جماعية 1988 ضد الأكراد سميت بالأنفال مستخدما الأسلحة الكيماوية تم فيها قتل 180 ألف كردي وتدمير 5000 قرية[4]،وعمل على عسكرة كركوك وترحيل سكان الأحياء الشعبية بدعوى إقامة مرافق عامة وتغيير سجلات الحالة المدنية فيها، ويعود هذا التعامل إلى كون الأكراد اشكاليتهم قائمة على أساس الهوية ومن ثم تعاملت معهم كحركة انفصالية تهدد الوحدة الوطنية[5].

---

(1) أحمد راسم النفيس، الشيعة في العراق: بين الجذور الراسخة والواقع المتغير، ط1، القاهرة: مركز المحروسة، 2005، ص ص72-75.

(*) حين طالبت الإمارة البابا نية 1788 تأسيس حكومة كردية مستقلة في العراق، كما طالبت إمارة النقشبندي 1810 بالاستقلال الذاتي في إطار الدولة العثمانية، وكادت الشعوب الكردية تأسيس دولة بمقتضى معاهدة سيفر 1920 التي ألغيت بموجب معاهدة لوزان 1923، انظر: موسى مخول، الأكراد: من العشيرة إلى الدولة، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع: 2013، ص172.

(2) هيثم الجنابي، مرجع سابق، ص 36.

(3) مروة حامد البدري، مرجع سابق، ص100.

(*) نصت على إقامة حكم ذاتي للمنطقة الكردية ضمن إطار الوحدة الوطنية العراقية، وعلى هذا الأساس تم اعتماد حزمة من الإصلاحات تمثل في تعيين قيادات كردية في الوزارات وفي السلك الدبلوماسي واستخدام اللغة الكردية والتاريخ الكردي في مدارس المنطقة الشمالية مع إلزامية اللغة العربية في كافة مراحل التعليم للأكراد، كما تتمتع المنطقة بميزانية خاصة ضمن الميزانية الموحدة للدولة، انظر: مروة حامد البدري، مرجع سابق، ص101.

(4) سعيد سالم كردستان، أثر التعددية الإثنية على الوحدة الوطنية في العراق، السليمانية: كردستان للدراسات الإستراتيجية، 2008، ص207

(5) المرجع نفسه، ص238.

وعقب انتفاضة 1991 قام النظام العراقي بسحب قواته من منطقة كردستان، وكنتيجة لذلك قام الأكراد بإعلان الحكم الذاتي، وردت الحكومة المركزية بإجراءات قمعية من أجل ضمان الوحدة الوطنية العراقية.

ثالثا- الحرب الأهلية بعد 2003: أصبح الانتماء الطائفي الذي كان محرما من قبل ضرورة، وأصبح التنافس بين الأقلية السنية والأغلبية الشيعية محور الصراع في العراق، حيث أدى العنف والعنف المضاد الذي اندلع في 2003 وانتشر في 2006 إلى تعزيز الحدود الطائفية على حساب الهوية الوطنية وإدخال الدولة في حرب أهلية[1]،كما قامت انتفاضة الأنبار السنية التي بدأت بمطالب سياسية محورها وقف التهميش والإقصاء من المؤسسات المدنية والعسكرية يحركها هاجس الخوف من السيطرة الشيعية[2]،وتحولت إلى تمرد مسلح في 2012 نتيجة سياسات المالكي الطائفية التي عملت على إذلال وحرمان المكون السني باستخدام قانون المساءلة والعدالة وتحت ذريعة الحرب على الإرهاب[3].

وتجسد هذا العنف الطائفي خلال ما يعرف بحرب المساجد على اثر تفجير ضريحي الإمامين الحسن العسكري وعلي الهادي في مدينة سامراء 2006، وهو ما أدى إلى رد فعل من الشيعة بالقيام بهجمات مضادة لمساجد الطائفة السنية، ولهذا هناك من يعتبر هذا التاريخ بداية الحرب الأهلية غير أن هناك من يرجعها إلى سنة 2003[4]، وتدور هذه الحرب الأهلية في المناطق التي يقطنها مزيج من الطوائف المختلفة من بينها محافظة بابل جنوب بغداد ومحافظة ديالى ومحافظة نينوي وفي بغداد.

ونتج عنها ازدياد الفرز الطائفي، وإعادة رسم الخريطة الطائفية بظهور مناطق شبه صافية مذهبيا خاصة في بغداد وديالي[5]،وبلغ عدد النازحين في نهاية 2009 حسب مفوضية الأمم المتحدة السامية لشؤون اللاجئين 1.76 مليون نازح داخلي و2.2 مليون لاجئ إلى الدول المجاورة[6]،علاوة على

---

(1) حارث حسن، الأزمة الطائفية في العراق: ارث من الإقصاء، بيروت: مركز كارينغي للسلام الدولي، 2014، ص ص 22-23.

(2) فريق أبحاث، ديناميات النزاع في العراق: تقييم استراتيجي، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007، ص 53.

(3) مجلس الفكر العربي، العراق بعد انتخابات 2010: رؤية مستقبلية، سلسلة قضايا عربية، الحلقة النقاشية الواحدة والعشرون، القاهرة: مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2010، ص 61.

(4) بيترو غالبريث، مرجع سابق، ص 196.

(5) كريسز غروب، الحرب العراقية المقبلة: الطائفية والنزاع الأهلي، تقرير رقم 52 حول الشرق الأوسط، 2006، ص ص4-6.

(6) يحي الكبيسي، التهجير القسري: الحرب الأهلية غير المعلنة في العراق، http//studies,aljazeera, net/reports/20013/11/20131118851HTM تاريخ الإطلاع: 4-8- 2016

استهداف المراقد الدينية ودور العبادة، وانتشار التطهير الطائفي على أساس الهوية الدينية بين السنة والشيعة، إذ بلغت الخسائر البشرية 53 ألف من المدنيين منذ 2004 إلى 2008[1].

وعليه، فشكل العنف تغير بعد 2003 عن شكله العمودي أي السلطة باتجاه المجتمع (ضد الأكثرية الشيعية المقموعة والأقلية الكردية المحاصرة) إلى العنف الأفقي أي بين مكونات المجتمع العراقي حيث اتخذ طابعا طائفيا ومناطقيا (بين الأقلية الكردية والأغلبية الشيعية المهيمنتين ضد الأقلية السنية المحرومة)، كما أدت سياسات القمع والتمييز الممارسة من صدام حسين إلى بناء فكرة الضحية الشيعية، ولعبت سياسات المالكي دورا مماثلا في تشكيل الضحية السنية.

المبحث الثاني: تفكيك البنية الطائفية في العراق

إذا كانت مسألة الطائفية تثير العلاقة بين الأنا والآخر والمسارات المتبعة لتأطير العلاقة في إطار التصادم أو الحوار، أي قبول أو رفض الآخر، فإن المتتبع للظاهرة في العراق يلاحظ أنها متجذرة في الثقافة والفكر والسلوك خاصة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق.

المطلب الأول: مجالات الطائفية في العراق

ظهرت الطائفية في مفاصل الدولة والمجتمع العراقي في ظل التنوع الطائفي الذي يعرفه فضلا عن بروز مبدأ القومية الذي اتخذ طابعا عنصريا[2]،والتعصب للطائفة وإلغاء الأخر، وتتجلى صورها في العراق في المجالات التالية:

1- الطائفية في المجال السياسي:

سياسيا تتبدى الطائفية في العهد الملكي والجمهوري، حيث أن نسبة المشاركين في السلطة من الشيعة أقل بكثير من أبناء الطائفة السنية، رغم كونهم يشكلون الأغلبية العددية، ففي خلال العهد الملكي كانت نسبة مشاركة الشيعة في رئاسة الوزارة لا تتعدى 9.47%، أما في العهد الجمهوري 1958-1991 فقد تولى شيعي واحد رئاسة الوزراء ولمدة لا تتجاوز عشرة أشهر، كما أن الشيعة كانوا يمثلون 54% في قيادة الحزب في الفترة الممتدة بين 1952 و1963 إلا أنه انخفض إلى أقل من 6% مابين 1963 و1970[3].

---

[1] ميادة احمد الجدة، مظاهر الطائفية في العراق: رؤية سوسيولوجية، مجلة لارك للفلسفة والعلوم الاجتماعية، عدد 17، 2015، ص289.

[2] حميد فاضل حسن، إشكالية الطائفية السياسية في العراق بين الاستمرارية والإنكفائية، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 32، 2006، ص 186.

[3] عبد الخالق ناصر شومان، مرجع سابق، ص 164.

بعد الاحتلال الأمريكي للعراق تم تأسيس مؤسسات على أسس طائفية منها مجلس الحكم الانتقالي في 2003 الذي يتكون من 25 عضوا يتوزعون كالتالي: 13 شيعيا 5أكراد 5 من العرب السنة وآشوري وتركماني[1]،وتم تأسيس حكومة انتقالية عقب حل مجلس الحكم في 2004 اختيرت وفق أسس طائفية وتكنوقراطية، بشكل يعكس نفوذ وتطلعات كل طائفة، فحصل الشيعة على منصب رئيس الوزراء و7 حقائب وزارية، والسنة حصلوا على رئيس الدولة و5 حقائب وزارية، أما الأكراد فقد حصلوا على 8 حقائب وزارية.

أما في الدستور العراقي الدائم، فمنصب رئيس الجمهورية أصبح للأكراد، ومنصب النائب يتقاسمه الشيعة والسنة، ومنصب رئيس الوزراء للشيعة، ومنصب النائب مناصفة بين الكرد والسنة، ومنصب رئيس البرلمان للسنة ومنصب نائبه مناصفة بين الأكراد والشيعة[2].

وعلى المستوى الحزبي عمل نظام البعث على وئد الأحزاب السياسية والانفراد بالحكم، أما عقب الاحتلال وصدور قانون الأحزاب السياسية 2004 فتعددت الأحزاب، حيث أصبحت لكل طائفة تستقل بمجموعة من الأحزاب التي تمثلها وتدافع عن مصالحها.

فالطائفة الشيعية يمثلها حزبان رئيسيان يتنازعان على قيادة الطائفة[*]هما: المجلس الأعلى للثورة الإسلامية ويترأسه عبد العزيز الحكيم، وحزب الدعوة الإسلامية، علاوة على أحزاب أخرى، أما الأكراد فيمثلهم الحزب الديمقراطي الكردستاني برئاسة مسعود البرزاني وقاعدته في أربيل، والإتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال الطلباني وقاعدته الشعبية في السليمانية، أما الطائفة السنية فتمثلها الحركة العربية الوطنية الموحدة الإسلامية، والحزب الإسلامي العراقي، كما يمثل الحزب الديمقراطي التركماني والجبهة التركمانية العراقية الطائفة التركمانية، وعند الأشوريين نجد الحركة الديمقراطية الأشورية.

وما تجدر الإشارة إليه هو تغييب إرادة الشعب في هذه الترتيبات نظرا للاحتلال الذي دعم القوى السياسية التي تسانده، علاوة على كون هذه المحاصصة تثير النعرات الطائفية من طرف السنة الذين خسروا مكانتهم السياسية من جهة، ومن طرف التركمان والأشوريين الذين خصصت لهم مقاعد لا تتناسب مع نسبتهم العددية من جهة أخرى.

---

[1] المجلس الاستشاري العربي، مستقبل العراق بعد عملية نقل السلطة، سلسلة قضايا عربية ، الحلقة النقاشية الخامسة، القاهرة: مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، أوت 2004، ص33.

[2] وليد سالم محمد، مأسسة السلطة وبناء الدولة- الأمة: دراسة حالة العراق، الأردن، عمان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2013، ص346.

[*]هناك من يرى أن أزمة الشيعة تكمن في تعدد وصراع القيادة، (علي السيستاني، بشير النجفي، محمد الحكيم، إسحاق فياض، مقتدى الصدر)

2- الطائفية في المجال الإداري:

يعتبر العامل الطائفي الحاسم في عملية بناء الدولة بدل المواطنة وتكافؤ الفرص، وأصبحت المناصب الحكومية موزعة بين الطوائف الثلاثة الأساسية، وساد التعصب المؤسسي الذي يعني احتكار مواقع اتخاذ القرار في السلطة والمراكز الحساسة في الدولة لطائفة معينة، حيث تشير بعض الدراسات إلى أن 90%من المراكز كان يشغلها أبناء طائفة واحدة منذ 1921 والى غاية 2003[1]،وأصبحت مؤسسات بكاملها يديرها أبناء طائفة معينة، الأمر الذي خلق إجحافا في حق الأغلبية الشيعية، غير أن هناك استثناء عن هذه القاعدة في فترة حكم قاسم أين تم اعتماد مبدأ العدالة والحياد الطائفي في التعيينات الإدارية[2].

والى غاية 2003 كان الحكام السنة يحجمون عن تعيين الشيعة في الجهاز الإداري خاصة في المناصب العليا، بالرغم من أنهم كانوا يشكلون الأغلبية، وتغير الأمر بعد 2003 حيث تم طرد الموظفين السنة من مهامهم ومتابعتهم قضائيا وذلك بمبررات طائفية.

كما تغلغلت الطائفية في المؤسسة العسكرية حيث يشكل الشيعة أغلبية الجنود في حين السنة يشكلون أغلبية الضباط قبل 2003، أما بعد قرار حل الجيش في 2003 فيتوجب مراعاة التوازن بين المكونات في القوات المسلحة بتخصيص 50% للشيعة والنسبة المتبقية يتقاسمها كل من الأكراد والسنة.

ويلاحظ غياب جيش عراقي وطني ووجود قوات ذات انتماءات طائفية متصارعة، حيث تؤكد تركيبة الجيش العراقي وتوزيعه الجغرافي وانتشار المليشيات المسلحة[*]حقيقة المخاوف الوطنية من أن العراق لا يملك جيشا وطنيا موحدا وهذا ما يغذي الولاء والصراع الطائفي[3].

---

[1] هيثم أحمد الزبيدي، ثقافة العنف في المجتمع العراقي، ط1، دمشق: دار تموز للطباعة والنشر، 2011، ص183.

[2] عبد الخالق ناصر شومان، مرجع سابق، ص 167.

[*] وهو يتوزع كما يلي: الفرقتان الأولى والسابعة في قطاع الأنبار ويغلب عليها العنصر السني بعدما كان يسيطر عليها الشيعة، أما الفرقة السادسة والتاسعة والحادية عشر في بغداد فمعظم عناصرها من الشيعة وبقيادة شيعية، والفرقة الرابعة كردية في السليمانية وكركوك وصلاح الدين، والفرقة الثانية في الموصل والثالثة جنوب الموصل وهما كرديتان، والفرقة الخامسة في ديالى والفرقة الثامنة في الكوت فأغلب عناصرهما شيعة، كما أن هناك انتشار للمليشيات؛ فالإقليم الكردي تسيطر عليه قوات البشمركة والإقليم الشيعي تسيطر عليه المليشيات الشيعية (جيش المهدي وفيلق بدر)، والمليشيات السنية في الإقليم السني كالجيش الإسلامي والجبهة الإسلامية للمقاومة، رغم قرار دمج المليشيات في الجيش كفيلق بدر وجيش المهدي وإبقاء البشمركة على تنظيمهم ونفوذهم في المناطق الكردية. انظر: أنتوني كورد سمان وآخرون، العراق تحت الاحتلال: تدمير الدولة وتكريس الفوضى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 92.

[3] عبد الرحمن الرواشدي، مرجع سابق، ص 151.

3- الطائفية في المجال الاجتماعي: ينص الدستور العراقي على إدارة كل مكون طائفي لشؤونه الخاصة في الأحوال الشخصية وهو ما أكده في المادة41، وإدارة الأوقاف والشؤون الدينية في المادة 43، حيث تغير نظام المحاكم الشرعية الذي كان سائدا في العهد العثماني إلى نظام محاكم الأحوال الشخصية في دستور 1925 حيث نص في مادته 75 بأن القضاء الشرعي ينقسم إلى محاكم شرعية للمسلمين ومجالس روحانية للمسيحيين، ووفقا لهذه المادة فإن أتباع الديانات الأخرى كالصابئة والأيزدية ليس لهم حق التقاضي استنادا إلى أحكامهم الدينية.

وعقب سقوط نظام صدام حسين الغي قانون 1958 وأعيد العمل بالقضاء المذهبي؛ أي اعتماد أحكام الشريعة الإسلامية وفقا للمذاهب، إلا أنه سرعان ما تم إلغاؤه مجددا في 2004 غير أن مفاعيله ظهرت مجددا، حيث أقر مجلس الوزراء العراقي مشروع قانون الأحوال الشخصية الجعفري في 2014 الذي على أساسه ستنشأ محاكم مذهبية جعفرية، رغم منحه لخيار التقاضي للمتخاصمين وفقا لهذا القانون أو القانون الساري المفعول، وهذا ما سيدفع السنة إلى المطالبة بقانون أحوال شخصية يمثلهم، خاصة أن قانون 1959 يغطي المعاملات الشرعية للمذهبين السني والشيعي ويستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

كما انتشر التعصب الاجتماعي الذي يدل عليه محدودية التزاوج القائم على أساس الطائفة، فمثلا بعض العشائر الكردية لا تعطي امرأة لعربي، كما أن بعض العشائر العربية لا تعطي امرأة لكردي، وهو الأمر كذلك بالنسبة للشيعة والسنة، حيث انخفضت نسبة الزيجات المختلطة من 50% خلال السبعينات إلى 5% في2003 في حين توقفت بعد 2005[1].

علاوة على انتشار التهجير الطائفي والعزلة الطائفية المكانية، بدلا من التجاور المناطقي في السكن والعلاقات الوظيفية بين الطوائف[2]،وتؤكد دراسة ميدانية أجراها "هيثم أحمد الزبيدي" سنة 2011 حول أشكال العنف في العراق أن نسبة 45% يتمحور حول القتل والخطف على الهوية بين ثنائية السنة والشيعة[3]،كما انتشرت الطائفية إلى المساجد والحياة اليومية حيث تكتب شعارات في البنايات تمجد الطائفية فضلا عن المبالغة في التنافس القيمي في العادات بين مظاهر العزاء الحسيني للشيعة واحتفالات المولد النبوي الشريف بالنسبة للسنة.

---

[1] حارث حسن، مرجع سابق، ص6

[2] خليل مخيف الربيعي، مرجع سابق، ص 11.

[3] هيثم أحمد الزبيدي، مرجع سابق، ص215

4- الطائفية في المجال التعليمي: يتميز التعليم في العراق على أنه تعليم تراتبي ذو مضمون طبقي، إذ يتضمن مدارس أهلية ذات بنايات فخمة ومناهج متطورة، ومدارس تقليدية لا تتوافر على البنى التحتية، كما أنه تعليم متعدد تابع لمرجعيات دينية وطائفية مختلفة، وعليه فطائفية النظام التعليمي تسمح لكل طائفة بتكوين مدارس خاصة بها، وفقا للمرجعيات الطائفية المختلفة، وهذا يساهم في الانغلاق والتعصب الطائفي، وهي الحجة التي اتخذها نظام البعث في 1975 لصهر هذه المدارس ضمن المدارس الرسمية للدولة[1].

كما منحت الحكومة العراقية حقوقا للأكراد لا مثيل لها في الدستور العراقي في 1925، وكرس ذلك بقانون اللغات المحلية الذي صدر في 1931 والذي يعترف بأن اللغة الكردية لغة رسمية في شمال العراق إلى جانب اللغة العربية[2]،غير أن إهمال اللغة العربية واعتماد اللغة الكردية فقط للتعلم في إقليم كردستان منذ التسعينات أدى إلى نشوء جيل لا يفهم العربية ونشوء جدار بين شباب الطوائف المختلفة، الأمر الذي سيدفع إلى اعتماد اللغة الإنكليزية للتواصل بين مكونات الشعب العراقي[3].

وهناك مجموعة من الثقافات الفرعية في العراق، ساهم في تكريسها الخطاب الإعلامي الطائفي، فبوجود فضائيات دينية وحزبية تشيع ثقافة الولاء للطائفة وإلغاء الآخر، ليصبح المشهد العراقي صراعيا، فهناك قنوات سنية (الفرات، المسار) وشيعية (الرافدين وصلاح الدين وبغداد) وكردية (كردسات، زاجروس، والسلام) وتركمانية (تركمان ايلي) ومسيحية(آشور) تعمل على تأجيج الأحقاد الطائفية ولا تؤسس للتنوع الثقافي والوحدة الوطنية[4].

ويمكن القول في الأخير بان الطائفية في العراق ترسخت في النظام السياسي والإداري والاجتماعي والاقتصادي والتعليمي، لاسيما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق الذي عمل على تغذية الولاءات الطائفية.

المطلب الثاني: سياسات التعامل مع الطائفية

اعتمد العراق في تعامله مع التعدد الطائفي وعبر تعاقب الأنظمة السياسية على مجموعة من السياسات نوجزها في ما يلي:

---

[1] عبد الخالق ناصر شومان، مرجع سابق، ص192.

[2] مروة حامد البدري، مرجع سابق، ص100.

[3] ندى عبد المجيد الأنصاري، سياسة التعليم لتعزيز الهوية الوطنية في العراق، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 44، ص104.

[4] ياس خضير البياتي، تفكيك المشهد العراقي: مفخخات الطائفية السياسية والإعلامية، المستقبل العربي، عدد 360، 2008، ص 59.

1- في المجال السياسي: بعد تأسيس الدولة العراقية كان الملك فيصل يرفض إتباع إستراتيجية بوتقة الصهر، التي تعمل على إفقاد الجماعات المختلفة لسماتها الثقافية والاجتماعية والسياسة وفرض ثقافة المجموعة المهيمنة، بل عمل على الاعتراف بالثقافات المختلفة مع رغبته بوجود ثقافة عليا مهيمنة (الوحدة من خلال التنوع)[1]،وعمل على إقامة روابط ثابتة من المشاعر والأهداف المشتركة بين عناصر العراق المختلفة، حيث أشرك الشيعة في الدوائر الحكومية، متجاوزا بذلك الشعار الشيعي القائل بأن الضرائب للشيعة والموت للشيعة والمناصب للسنة، كما خصص حصة ملائمة من التعيينات للأكراد، بالرغم من أنه اصطدم بالمشايخ الذين كانوا حماة العراق العشائري التقسيمي[2]، وعليه شكلت فترة حكم الملك فيصل صمام أمان كونه مدافعا عن الشيعة وشديد الحرص على تأكيد الوحدة وتفادي النزاعات الطائفية، حيث ارتفعت نسبة مشاركتهم في الحكم سواء في المجالس التشريعية أو في الحكومة بسبب تزايد عدد المتعلمين، إلا أنه بعد وفاته انتقل الشيعة من الأسلوب السلمي إلى الأسلوب العنيف لتحقيق مطالبهم[3].

ويرى أحمد راسم النفيس، أن الفترة التي تلت 1958 شهدت محاولات جادة لإلغاء النظام الطائفي المؤسساتي الحكومي، إلا أنه فشلت التجربة بسبب تحاشي اليسار العراقي مواجهة المؤسساتية الطائفية كي لا يتهم بإثارة النعرات الطائفية، وتلاشي مؤسسات المجتمع المدني بعد انقلاب 1963[4]،أما في الثمانينات فعمد النظام إلى انتهاج سياسة العصا والجزرة تجاه المعارضة الشيعية حيث قدم مشاريع اقتصادية للأقاليم الشيعية للنهوض بها.

كما ركز على ضرورة احترام منظومة القيم لكل المكونات المختلفة للمجتمع العراقي، والتركيز على إبراز عوامل الاتفاق بين الطوائف من خلال توحيد أيام الصيام والإفطار بين المذاهب الإسلامية مثلا، كما حرص على ضرورة التزام مؤسسات الدولة بالعدل والنظام والنزاهة، من أجل تجسيد الهوية الوطنية التي تحل محل التعصب للانتماءات الفرعية، غير أن العراق عاش فترة اضطراب سياسي نتيجة المطالب القومية الكردية التي كادت أن تعصف بالوحدة الوطنية العراقية.

أما بعد الاحتلال الأمريكي فبرزت السياسات التالية:

- **المصالحة العراقية:** تم طرح مجموعة من المبادرات للمصالحة الوطنية لتحقيق الاستقرار، من بينها مبادرة نوري المالكي للمصالحة والحوار الوطني تتعلق بتأسيس الاعتراف بالنظام وبالآخر والتداول على السلطة،

---

[1] وليد سالم محمد، مرجع سابق، ص219.

[2] حنا بطاطو، مرجع سابق، ص ص44-46.

[3] أحمد فهمي، صراع المصالح في بلاد الرافدين، سلسلة كتب البيان، عدد 85، القاهرة: دار الكتب المصرية، 2008، ص 96.

[4] أحمد راسم النفيس، الشيعة في العراق: بين الجذور الراسخة والواقع المتغير، ط1، القاهرة: مركز المحروسة، 2005، ص 32.

وتتضمن تشكيل هيئة وطنية عليا تضم ممثلين عن مختلف القوى السياسية والمرجعيات الدينية والعشائر، تعتمد أسلوب العقلانية في الحوار الوطني، ورفض الإرهاب وإصدار عفو عن المعتقلين مع إعادة النظر في هيئة اجتثاث البعث، وتكوين الجيش العراقي وفق أسس وطنية ومهنية، وتحريم التكفير وحصر عملية إصدار الفتاوى في المرجعيات ذات التأثير الكبير في المجتمع.

غير أن هناك من يرى أن مبادرة المالكي صعبة التحقيق، نظرا لانتهاجه لسياسة الإقصاء الرامية إلى اجتثاث حزب البعث المنحل، الذي دفع حوالي ثلاثة ملايين موظف مدني وعسكري إلى الشارع دون مراعاة عدم تورط البعض في الجرائم، ولهذا قام المالكي بتعديل القانون وتغيير مسماه إلى قانون المساءلة والعدالة بحيث يسمح لبعض منتسبي البعث بالعودة إلى وظائفهم باعتبار أنهم لم يتورطوا في جرائم ضد الشعب العراقي الذي كان مطلب السنة، كما تصطدم مبادرة المصالحة بالاتهامات الموجهة ضد فيلق بدر ومليشيا جيش المهدي بارتكاب أعمال تطهير طائفي ضد السنة، وهنا عملت الحكومة على حل المليشيات أو دمجها في الجيش العراقي، إلا أن الخيار الأخير يصطدم باحتمال سيادة النزعة الطائفية على عمل هذه الأجهزة الوطنية[1].

- **التحول عن السياسات الطائفية:** هناك اتجاه يتبلور يرفض الطائفية ويؤسس للعبر طائفية بين الشيعة والسنة، يطالب بالحد من اللامركزية والسلطات الممنوحة للأقاليم، ورفض التفريط في كركوك، بالإضافة إلى طبيعة النخبة العراقية الرأسمالية والبيروقراطية ذات التوجه العلماني والتي لا تولي أهمية إلى التعصب الديني.

فعلى المستوى الحزبي، هناك انهيار للائتلاف العراقي الموحد(الممثل للشيعة) بانسحاب حزب الفضيلة الذي يرفض مشاريع المحاصصة الطائفية المعتمدة من الحكومة ويؤكد على المشاريع الوطنية، وكذلك انسحاب التيار الصدري من الائتلاف بدافع رفض الترتيبات الفدرالية، وفي الجهة المقابلة عرفت جبهة التوافق(الممثلة للسنة) انسحاب مجلس الحوار الوطني والحزب الإسلامي العراقي ومؤتمر أهل العراق بسبب الاعتراض على تعزيز سلطة الأقاليم.

أما على مستوى العمل الحكومي؛ عرفت الحكومة العراقية استقالة العديد من الوزراء في 2007، كانسحاب مقتدى الصدر بسبب رفضه اعتماد الحكومة على المعيار الطائفي وعدم اعتماد معيار الكفاءة، وانسحاب القائمة العراقية التي ترفض سياسات الإبعاد والإقصاء المنتهجة من الحكومة،

[1] مجلس الفكر العربي، العراق بعد انتخابات 2010: رؤية مستقبلية، سلسلة قضايا عربية، الحلقة النقاشية الواحدة والعشرون، القاهرة: مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2010، ص ص49-50

علاوة على جبهة التوافق التي تطالب بلعب دور أكبر في العملية السياسية، وان كانت تراجعت عن الاستقالة فيما بعد.

2- في المجال التعليمي: ارتفع عدد المتعلمين بفضل سياسة التعليم المجاني والحملة الوطنية الشاملة لمحو الأمية، حيث خلال الفترة ما بين 1968-1988 تحسنت أحوال الأكثرية الشيعية فتساوت نسبة التعليم بين الشيعة والسنة، أما الأكراد فلقد ارتفعت نسبة التعليم لديهم بالشكل الذي تفوقت على المناطق الأخرى من العراق، إلا أن الإنفاق تراجع مع الأزمات التي مر بها العراق حيث وصل إلى 2.5% في2003[1]،ونتيجة لهذه الأوضاع أصبح الأولاد لا يلتحقون بالتعليم بسبب عدم وجود مدارس قريبة في ظل أوضاع أمنية صعبة، و نظرا للتكاليف التي لا يستطيع الأولياء تحملها.

وتدور مناقشات حول إصلاح التعليم في العراق بحيث يستجيب للمناهج الجديدة ويسمو عن الانقسامات الفرعية، مع مراعاة خصوصية كل الطوائف لتعزيز الهوية الوطنية، وذلك بتنمية اللغة الوطنية وإرساء مفهوم العيش المشترك، إلا أن سياسة اللغة الوطنية تواجه إشكالية المواءمة بين الحاجة للغة وطنية وتعزيز التنوع اللغوي للمجتمع، وعليه ينبغي تدريس اللغة العربية في المناطق الكردية وهو النظام الذي كان معمولا به قبل التسعينات، الأمر الذي يعزز الوحدة الوطنية، كما تم اعتماد اللغة الإنكليزية في معظم الكليات العلمية في العراق، لكن في السبعينات تم تعريب التعليم، واعتماد الترجمة لتوفير المراجع، وبعد 2003 هناك توجه لاستخدام الإنجليزية باعتبارها لغة توفر المراجع العلمية.

علاوة على تعزيز التعايش المشترك في المناهج الدراسية في المدارس والجامعات، وتفعيل الحلقات النقاشية والمسابقات لزيادة التفاعل بين الطلبة ومساعدتهم على تعلم كيفية العيش المشترك وقبول التنوع، وإعدادهم للمشاركة في تخطيط وتنفيذ السياسة المتعددة الثقافات في الدولة.

3- في المجال الاقتصادي: كان هدف السياسة الاقتصادية تحقيق الاستقلال الاقتصادي وإعادة توزيع الدخل والثروة لصالح الشعب، وبدأ الدور التنموي للدولة بعد 1964 بالتركيز على القطاع العام إذ ارتفعت نسبة مساهمة القطاع العام في الدخل الوطني الخام من 11% سنة 1953 إلى 50% سنة 1973، وذلك بصدور قوانين تأميم المصارف وشركات التأمين والشركات الصناعية والتجارية والنفطية، حيث أنشأت المؤسسات الإنتاجية والخدماتية العامة خاصة خلال فترة الثمانينات والسبعينات وذلك بسبب إتباع النهج الاشتراكي، وكان القطاع العام هو المحرك الرئيسي للتنمية الاقتصادية إلا انه يعاني من تزايد مديونيته نظرا لاعتماده على العالم الخارجي، وهيمنة القطاع

[1] كريم محمد حمزة، النظام التعليمي في العراق: الواقع ومتطلبات التغيير، في: المشروع الإستراتيجي(التعليم في العراق)، إعداد: قسم الدراسات الاجتماعية، بغداد: بيت الحكمة، 2011، ص9.

الإستخراجي النفطي حيث يتوافر على ثالث احتياطي عالمي للنفط[1]،إلا أنه ونتيجة للحروب التي عرفتها الدولة قامت بخصخصة المؤسسات العامة واستمر الوضع إلى غاية انهيار الدولة في 2003.

وبعد 2003، اعتمد العراق فلسفة الاقتصاد الحر لتنشيط حركة القطاعات الإنتاجية، من خلال إستراتيجية التنمية الوطنية 2005-2010 التي لم تكن سوى ميزانية لثلاث سنوات، وإستراتيجية الأمن الوطني2007-2010 لمعالجة الأزمة الأمنية، فصدر قرار الاستثمار الأجنبي لسنة 2003 من سلطات الاحتلال وهو يعد بمثابة قانون للانفتاح على الاستثمار الأجنبي الذي يهدف إلى تطوير العراق وتحويله إلى اقتصاد السوق.

ثم صدر قانون الاستثمار في 2006 الذي يهدف إلى تنشيط القطاع الخاص الوطني والأجنبي من خلال توفير التسهيلات والضمانات الكافية لجذب الاستثمارات الأجنبية التي تتمثل في منح المستثمر حق إخراج رأسماله من العراق وحق استئجار الأراضي لمدة 50 سنة قابلة للتجديد، وإعفائه من الضرائب والرسوم لمدة 10 سنوات، ومنحه حق تملك المشروع بصفة كاملة.

وما يؤاخذ على هذه القوانين أنها لم تراعي حماية رأس المال الوطني بل كانت لصالح المستثمر الأجنبي، كما أنها لم تؤكد على المشاركة بين المستثمر الوطني والأجنبي بهدف تنمية قدرات المستثمرين العراقيين، وعليه فهي تدمج المؤسسات العراقية في الرأسمالية العالمية، كما يصطدم الاستثمار بغياب الاستقرار السياسي وتدني مستوى البني التحتية لا سيما في الطرق والمواصلات، علاوة على انعدام الشفافية في رسم السياسات الاقتصادية، وزيادة عدم المساواة بين المناطق وبين الطبقات الاجتماعية وهو ما من شأنه أن يؤجج العنف.

المطلب الثالث: عوامل انبعاث وتفاقم الطائفية في العراق

العنف هو استجابة لمجموعة من التناقضات التي تتمثل في العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تدفع الفرد والجماعة للسلوك العدواني، إذ يؤدي الشعور بالحرمان النسبي لدى بعض الطوائف، إلى ظهور موجات من العنف تختلف درجته وفقا لدرجات الحرمان الذي تعاني منه جماعة معينة.

1 - الإطار القانوني: ونتناوله من خلال:

أولا- الدستور العراقي: أشار دستور 1970 إلى أن الشعب العراقي يتكون من قوميتين رئيسيتين عربية وكردية، مع ضمان حقوق الأقليات الأخرى في إطار الوحدة الوطنية[2]،أما الدستور العراقي 2005

[1] مجلس الفكر العربي، العراق بعد انتخابات 2010: رؤية مستقبلية، سلسلة قضايا عربية، مرجع سابق، ص89.

[2] مجلس الفكر العربي، العراق بعد الاستفتاء على الدستور: الإشكاليات التداعيات المحتملة، الحلقة النقاشية الثالثة عشرة، القاهرة:مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2006، ص 38.

فأشار إلى أن العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب وهو جزء من العالم الإسلامي، ولم ينص على الشعب العراقي كما ورد في قانون إدارة الدولة العراقية الصادر في 2004[1]،كما نص على أن الدولة تحرص على النهوض بالقبائل والعشائر العراقية وتهتم بشؤونها، وتحارب الطائفية والتطهير الطائفي وحظر البعث، والنص الدستوري بهذا الشكل يدل على أن المؤسس الدستوري لم يكتف بالاعتراف بالتعدد الطائفي بل ذهب أبعد من ذلك بالاعتراف بالانقسامات العشائرية من أجل تأجيجها.

ونصت الدساتير العراقية المتعاقبة على أن الإسلام دين الدولة مع حرية الاعتقاد وحرية القيام بشعائر العبادة بما فيها الشعائر الحسينية، أما بالنسبة للغة فتم اعتماد اللغة العربية في دستور 1925، وتم تبني اللغتين العربية والكردية في منطقة الأكراد في الدساتير التالية من دستور 1958 إلى دستور 2005 الذي اعتمد اللغتين العربية والكردية كلغتين رسميتين في التعليم والمخاطبة وإصدار العملات النقدية وجوازات السفر، علاوة على اعتماد اللغتين التركمانية والسريانية كلغتان رسميتان في المناطق ذات الكثافة السكانية للمتحدثين بها، مع إمكانية تأسيس المدارس للتعليم بلغاتها الخاصة بالتوافق مع المناهج العامة التي تعين قانونا.

وفي مجال الأحوال الشخصية تنص المادة 39 من الدستور الدائم على أن العراقيين أحرار في التزام أحوالهم الشخصية حسب دياناتهم ومذاهبهم ومعتقداتهم وينظم ذلك بقانون، وهو ما يعني أنه لم يتم إلغاء قانون 1959.

كما أكدت ديباجة الدستور الدائم على فكرة المظلومية، باستذكار مواجع القمع الطائفي الذي تعرض له الشيعة في مدنهم المقدسة واستذكار مواجع القمع القومي الذي تعرض له الأكراد ومآسي التركمان، ولعل هذه المبالغة في الظلم الطائفي قد تؤدي إلى تكريس الطائفية وتقسيم المجتمع، إذ تدل على اختلافات هوياتية لا سياسية تحكم الصراع، حيث هناك أقلية سنية مستبدة ضد الأغلبية الشيعية المقموعة[2].

وما تجدر الإشارة إليه على هذه النصوص الدستورية أنها متناقضة وتخرج عن الأعراف الدستورية الدولية، من خلال تأكيدها على المكونات الفرعية الطائفية دون الإشارة إلى الوحدة الوطنية والشعب العراقي ودولة القانون التي تسمو على الانتماءات الفرعية، وبالعكس من ذلك تم اعتماد الطائفية من خلال النص على تكوينات الشعب العراقي، والإقرار بتمثيل التكوين الطائفي العراقي في القوات المسلحة وفقا لمكانتها العددية والانحياز للشيعة من خلال منحها مكانة خاصة.

---

[1] رشيد عمارة ياس الزيدي، مرجع سابق، ص 27.

[2] كريسز غروب، الحرب العراقية المقبلة: الطائفية والنزاع الأهلي، تقرير رقم 52 حول الشرق الأوسط، 2006، ص 6.

ثانيا- النظام الانتخابي: تم اعتماد نظام التمثيل النسبي بنظام القائمة المغلقة مع اعتبار البلاد كلها منطقة انتخابية واحدة في انتخابات الجمعية الوطنية الانتقالية في 2005، أما في 2009 فتم تعديل قانون الانتخابات ليأخذ بنظام التمثيل النسبي على أساس القائمة المفتوحة ودوائر انتخابية متعددة، ونظام التمثيل النسبي يتناسب والتعدد الطائفي في العراق حيث يضمن تمثيل الأقليات في المجالس النيابية حيث أنها منتشرة في دوائر متعددة وليس في دائرة واحدة، كما أن التمثيل النسبي يجعل إمكانية احتكار طائفة معينة للحكومة أمرا شبه مستحيل.

كما منح للطوائف التالية حصصا توزع مقاعدها على النحو التالي: خمسة مقاعد للمسيحيين يتم التنافس عليها داخل منطقة واحدة مخصصة للمسيحيين، توزع على محافظات بغداد ونينوي وكركوك ودهوك وأربيل، مقعد واحد لليزيديين في نينوي، ومقعد واحد للصابئة في بغداد، ومقعد واحد للشبك في نينوي، ويتألف البرلمان من 325 مقعدا منها 310 للمحافظات وثمانية للأقليات وسبعة مقاعد تعويضية، وتوزع المقاعد على المحافظات وفقا لعدد السكان استنادا إلى إحصاء وزارة التجارة 2005 وفقا للبطاقة التموينية مع إضافة معدل نمو سكاني بـ 2.8%، ويلاحظ أن زيادة عدد المقاعد البرلمانية لبعض المحافظات قد تم بالتوافق بين الكتل السياسية وليس بالنظر إلى تعداد السكان الذي لم يتم إجراؤه منذ سنوات مما يجعله قرارا سياسيا وتوافقيا بين حجم ونفوذ الكتل السياسية.

وهناك خلاف حول الحفاظ على نظام الديمقراطية التوافقية وقاعدة المحاصصة التي جرى تثبيتها، أو تجاوزها والأخذ بقاعدة الديمقراطية المباشرة والتصويت بالأغلبية، فالأكراد هم المستفيد الأول من اعتماد الديمقراطية التوافقية لأنها تثبت مكاسبهم وفرضتهم طرفا قادرا على امتلاك حق الاعتراض، وهم حريصون على حل قضية كركوك من خلال فرض الديمقراطية التوافقية لفرض تكريد هذه المحافظة وضمها مستقبلا إلى الإقليم الكردستاني، أما العرب والتركمان فيطالبون أولا بمراجعة السجلات الانتخابية ويؤكدون على أن حكومة كردستان قد أشرفت على تهجير أعداد كبيرة من أكراد السليمانية وأربيل إلى محافظة كركوك بدليل أن عدد سكان المحافظة ارتفع خلال السنوات الأخيرة بنسبة 10 %مقابل أن الزيادة كانت تقدر ب 3% في باقي المحافظات، لذلك طالب العرب والتركمان بإجراء تحديث لسجل الناخبين في كركوك قبل تنظيم الانتخابات فيها، ورفض الأكراد ذلك وأصروا على عدم إجراء أي تحديث لسجل الناخبين.

علاوة على الخلاف حول اعتماد نظام القائمة المفتوحة وليس على نظام القائمة المغلقة في 2010، باعتبار أنها تفتح الطريق أمام وصول عناصر كفؤة إلى المجالس المنتخبة، وهو ما عارضه التيار

الصدري والمجلس الإسلامي الأعلى والحزب الشيوعي الذين يفضلون القائمة المغلقة لإيصال من يشاءون إلى المجالس المنتخبة.

2-العلاقة بين الطائفية والثروة والسلطة: سوء توزيع الثروة العراقية أدى إلى زيادة التفاوت بين الأقاليم الذي يؤدي إلى إذكاء الشعور الطائفي، فالأكراد يسيطرون على إقليم الشمال الغني بالثروات الطبيعية ويسعون إلى ضم منطقة كركوك الغنية بالنفط إليهم، والتمتع بحكم ذاتي في ظل النظام الفدرالي، بخلاف السنة الذين لا تتوافر مناطقهم على ثروات تؤهلهم لإقامة نظام حكم فدرالي مثل الأكراد أو الشيعة[1].

والإقليم الشمالي العراقي بمحافظاته الثلاث يضم أقل معدل للفقر، كونه منفصلا إداريا منذ 1991 ويحظى بدعم الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنه يقع بين ملتقى الطرق التجارية بين حدود كل من تركيا وإيران وسوريا، في مقابل انقطاع أجزاء العراق الأخرى عن العالم الخارجي بعد 1991، كما أن الوضع الأمني كان مستقرا نسبيا في الإقليم الشمالي مقارنة بباقي العراق، ولهذا بلغ معدل البطالة فيه 6.1% مقارنة بـ 11.7%على المستوى الوطني، كما أن نسبة الالتحاق بالمدارس في الإقليم مرتفعة مقارنة بباقي أجزاء العراق بخلاف ما كان عليه الأمر في الماضي[2]،كما أن حصة محافظة صلاح الدين من المدارس الطينية هو 200 مدرسة مبنية بالطين من أصل 800 متواجدة بالعراق[3].

وسجلت محافظة ديالى أعلى نسبة للفقر، وذلك بسبب العنف والحملات العسكرية وبالتالي تراجع الأداء بنظام التوزيع بالبطاقة التموينية، بخلاف جنوب ووسط العراق أين يتم الاعتماد عليها بدرجة كبيرة بنسبة تمثل 53% وعلى السوق التجارية بنسبة 44%، بينما في السليمانية فنسبة الاعتماد على البطاقة التموينية يشكل 29%[4]،وهذا ما يدل على سوء العدالة التوزيعية بالرغم من دورها في تأمين الغذاء للعديد من الشرائح المجتمعية.

أما في الجانب السياسي فتتعلق بحرمان قوى معينة من المشاركة السياسية، سواء ما تعلق بالشيعة قبل 2003، أو ما تعلق بالسنة بعد هذا التاريخ.

3-دور التدخلات الخارجية في صناعة المسألة الطائفية في العراق : يعد العامل الخارجي من أهم إشكاليات الدولة العراقية، وانعكس سلبا على طبيعة السلطة السياسية والمجتمع العراقي، وأصبحت آثاره

---

(1) مجلس الفكر العربي، العراق بعد انتخابات 2010: رؤية مستقبلية، مرجع سابق، ص 69.

(2) عباس فاضل السعدي، جغرافية الفقر في العراق، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، عدد 12، حزيران 2013، ص 408.

(3) طالب حسين حافظ، مرجع سابق، ص 100.

(4) عباس فاضل السعدي، مرجع سابق، ص 409.

تهدد الوحدة الوطنية العراقية، حيث أن بريطانيا كان لها دور في إقامة الدولة العراقية، وتدعيم الانشقاق بين العشائر العراقية بتقوية العادات العشائرية والاعتراف بها رسميا في شكل قانون يسمى نظام دعاوي العشائر المدنية والمكانية، يطبق في الريف دون المدن التي تخضع لقانون آخر، وكرست هذه الازدواجية القانونية في الدستور العراقي 1925 واستمرت طيلة الحكم الملكي والى غاية 1958[1]،كما قامت بتشجيع المنافسة الحادة بين العشائر الكبيرة بشأن بسط السلطة والنفوذ، حيث كان لها دور في تأجيج الصراعات القبلية بمساندة طرف على حساب طرف آخر، ومثال ذلك الصراع في الموصل بين قبيلتي شمر والبومتيوت في 1946[2]،ثم شجعت الصراع داخل القبيلة الواحدة بتدعيم الزعامات الصغيرة للتمرد عن الزعامات الكبيرة.

ومع الاحتلال الأمريكي للعراق، ظهرت مفردات جديدة تركز على الإنتماءات الفرعية، تمهيدا لفرض فدراليات على أسس طائفية كسنستان وشيعستان و كردستان كمحاولة لفرض تركيبة مصطنعة للعراق، كما قامت بحل المؤسسات الأمنية العراقية تحت طائلة الأهداف الطائفية حيث سمحت للشيعة بالعودة إلى العملية السياسية في مقابل حرمان السنة من ذلك، بعدما كرست مفهوم الأقلية السنية عدديا والحاكمة سياسيا في الأغلبية الشيعية[*]المقموعة منذ 1921[3]،مستغلة في ذلك ذريعة القضاء على قضيتي اضطهاد الأكراد ومظلومية الشيعة[4].

وشكلت التدخلات الخارجية مجلس الحكم المؤقت في 2003 وفق المحاصصة الطائفية وامتد ليشمل الوزارات والشرطة والجيش، وفرضت قانون إدارة الدولة الانتقالية المعروف باسم قانون بريمر الذي كان له تأثيره اللاحق على الدستور العراقي.

كما نقلت النزاع ما بين الطوائف إلى النزاع داخل الطائفة الواحدة، من خلال اللعب على مفعول العشيرة لتفتيت البنى الطائفية لعراق ما بعد الاحتلال، وطبقتها في محافظة الأنبار وشكلت

---

[1] حنا بطاطو، مرجع سابق، ص43.

[2] توفيق خلف السامرائي، دور المحتل في تفتيت النسيج الاجتماعي العراقي، مجلة ساموراء، عدد 25، مجلد 7، السنة السابعة، أفريل 2011، ص7.

[*] ذكر بول بريمر في مذكراته بأن الشيعة يشكلون 60 بالمائة، والسنة يشكلون 20 بالمائة والأكراد يشكلون 19 بالمائة ، غير أنه بالرجوع إلى البطاقة التموينية الصادرة 2003 فالإحصاء يكون كالتالي 58% سنة و40 % شيعة، انظر: إسلام جوهر ومحمد شادي، تقسيم العراق: الصيغ المطروحة وإمكانيات التنفيذ، مجلة أوراق الشرق الأوسط، عدد 39، يناير 2008، ص ص 40-41.

[3] يحي الكبيسي، العراق: الاحتجاجات وأزمة النظام السياسي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص6.

[4] رشيد عمارة ياس الزيدي، مرجع سابق، ص 23.

مجالس الصحوة لضرب الجماعات المسلحة السنية وتنظيم القاعدة، حيث اندلعت أعمال عنف رغم أن المنطقة ذات مرجعية طائفية واحدة ولم تشهد من قبل أعمال عنف طائفي[1].

كما برز العامل الإقليمي كفاعل مقرّر في المعادلات الداخلية العراقية الراهنة، وأصبح من مكوّنات الصراع الداخلي خاصة في ظل حاجة الأطراف المحلية إلى مصادر دعم وإسناد، وشعور دول الجوار القريب والبعيد بالخطر على مصالحها في المجال الجيوسياسي لمنطقة النزاع، وبات هذا العامل متلازما مع المسألة الطائفية، وهناك تفاوت نسبي في فاعلية أدوار العامل الإقليمي في العراق، فالدور التركي في العراق مرسوم بطريقة شديدة الحذر وعابرة للبعد الطائفي بالرغم من توافرها لفرصة استغلال ورقة التركمان في كركوك والتي تمكنها من الدخول بقوة على خط التناقضات الداخلية، فمثلا حين وقع خلاف بين التركمان الشيعة والسنة على أحد المراقد الدينية في كركوك، لم تعط تركيا أي انطباع عن أن دورها الإقليمي مرتبط بالبعد الطائفي للصراع الداخلي[2].

وهناك تزايد للنفوذ الإيراني في العراق خدمة للتمدد المذهبي الشيعي والتمدد القومي الفارسي، نظراً إلى علاقاتها المعقّدة مع القوى الإسلامية الشيعية ودعمها للحكومة التي يهيمن عليها الشيعة، كما أن هناك سباق تمويلي لدى السعودية ودول الخليج بدعم السنة في حين ضاعف شيعة الكويت والسعودية من دفع الخمس للنجف[3].

وعليه، ساهم تفاعل العوامل الداخلية فضلا على التغذية الخارجية في بلورة الحالة الطائفية في المجتمع العراقي، وبشكل ينذر بخطر كبير على مستقبل الوحدة الوطنية العراقية، كما يعتبر العراق ما بعد الاحتلال في وضع نموذجي لتغلغل القوى الإقليمية والدولية في أوضاعه وسياساته الداخلية، واستغلال التقسيمات الطائفية في المجتمع العراقي لخدمة سياساته، في شكل تحالف مع طوائف مستغلا مشاعر الغبن وعدم الأمان لديها.

---

[1] ياسين سعد محمد البكري، القبيلة في العراق: دينامياتها ودورها السياسي، المستقبل العربي، عدد 363، ماي 2009، ص97.

[2] فاضل الربيعي، دور التدخلات الإقليمية في صناعة المسألة الطائفية في العراق، على الموقع:

http://www.dohainstitute.org/release/0d43ab60-4387-451d-82ac-aa3f30150b25

تاريخ الإطلاع: 2014/11/6.

[3] فريق أبحاث، مرجع سابق، ص 76.

المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي

إذا كان التعدد الطائفي في المجتمع العراقي أمر واقع لا مفر من منه، فإن ضمان الوحدة الوطنية العراقية يتوقف على كيفية تعاطي النظام السياسي مع هذا الواقع التعددي، من خلال اعتماد الإستراتيجيات المناسبة لإدارة هذا التعدد وتحويله إلي عنصر داعم لبناء الدولة والحيلولة دون تحوله إلى عنصر هدم ومن ثم تفكك الدولة.

المطلب الأول: الفدرالية في العراق

يتناول هذا المطلب الفدرالية كآلية لإدارة التعدد الطائفي في المجتمع العراقي من خلال نشأتها وتطبيقاتها، ومناقشة جدوى اعتمادها لضمان الوحدة الوطنية في العراق من خلال مقارنتها بتجارب فدرالية أخري.

1-تاريخ الفدرالية في العراق: هناك من يرى أن النظام الفدرالي تم ممارسته خلال الحكم العثماني، إذ كان العراق موزعا بين ثلاث أقاليم هي البصرة والكوفة وشهرزور[1]،إلا أن هناك من يجادل بأن الإرهاصات الأولى للفدرالية في العراق تعود إلى تاريخ تنصيب الملك فيصل على العراق، إذ طلب وجهاء البصرة من المندوب السامي البريطاني في العراق بمنح إقليم البصرة اللامركزية السياسية في إدارة شؤونها، ثم تجددت الدعوة من طرف الأكراد في ستينات القرن الماضي حين أراد عبد السلام عارف إقامة الوحدة مع مصر[2].

ودستوريا يعتبر العراق دولة بسيطة موحدة تقوم على المركزية الإدارية والسياسية، إلا أنها ظهرت شيئا فشيئا في التسعينات من القرن المنصرم حيث تحررت منطقة شمال العراق ذات الأغلبية الكردية بعد 1991، ثم أعلن البرلمان الكردستاني في 1992 قرار تبني النظام الفدرالي، ونص الدستور المؤقت 2004 على أن العراق دولة اتحادية فدرالية، وهو ما أقره دستور العراق الدائم لسنة 2005[*]في ديباجته على أنه نظام اتحادي دون أن يشير إلى أنه فدرالي، ولعل تفسير ذلك يرجع إلى أن المؤسس الدستوري لا يريد التقيد في كل الحالات بالفدرالية حيث يمكن تطبيق الكنفدرالية.

---

[1] مجلس الفكر العربي، العراق بعد الاستفتاء على الدستور: الإشكاليات والتداعيات المحتملة، مرجع سابق، ص 61.

[2] وليد سالم محمد، مرجع سابق، ص ص326-328.

[*] وضع الدستور من الجمعية الوطنية التي غاب عنها السنة نتيجة لمقاطعتهم لانتخابات 2005، غير أن الولايات المتحدة ضغطت من أجل إشراكهم في العملية الدستورية، ونظرا لاعتراض السنة على الفدرالية في إطار احتمال تكوين إقليم شيعي في الجنوب، ورفضهم للسيطرة الإقليمية على إنتاج البترول، وصوتت الأغلبية الساحقة من السنة ضد الدستور. انظر: سليمان الجميلي، تحديات المشروع السني في العراق، مجلة السياسة الدولية، عدد 162، أكتوبر 2005، ص66.

وأقر في مادته 112 على أن النظام الاتحادي في العراق يتكون من عاصمة وأقاليم ومحافظات لامركزية وإدارات محلية، وإقليم كردستان وسلطاته القائمة يعتبر إقليما اتحاديا كما يقر الدستور إنشاء أقاليم جديدة تؤسس خارج إقليم كردستان ماعدا بغداد وكركوك وتضم ثلاثة محافظات فأكثر، كما أكد الدستور في المادة 106 على الوحدة العراقية ولزوم الحفاظ عليها.

ويمكن القول بأن الدستور العراقي أسس الفدرالية على معيار الجغرافيا والتاريخ وليس على معيار الطائفة، في حين أن الواقع الجغرافي العراقي لا يتوافر على فرز طائفي بل تنتشر الطوائف في مواقع مختلطة، كما أنه تجاوز حدود النظام الفدرالي حينما منح حق التمثيل الدبلوماسي وإنشاء قوى الأمن للأقاليم في المادة 121 من الدستور.

2-التطبيقات العملية للفدرالية: الممارسة العملية للفدرالية بدأت مع الدستور المؤقت 2004، واليوم يوجد إقليم واحد هو إقليم كردستان رغم المطالب بإنشاء إقليم الجنوب والغرب.

أولا- إقليم كردستان العراق: أقر الدستور العراقي الدائم 2005 بإقليم كردستان الفدرالي وبالقوانين الصادرة في المنطقة منذ 1992، ويشمل الإقليم الفدرالي الكردي حسب دستور كردستان العراق المناطق التالية: محافظة دهوك ومحافظات كركوك والسليمانية وأربيل وأقضية عقرة والشيخان وسنجار وقرقوش ونواحي زمار وبعشيقة من محافظة نينوي، وقضائي خانقين ومندلي من محافظة ديالي بحدودها قبل عام 1985[1].

إلا أن الدستور العراقي في مادته 140 أرجأ اعتبار محافظة كركوك والمناطق المتنازع عليها جزءا من إقليم كردستان إلى غاية إجراء استفتاء تقرير المصير شعوب هذه المناطق، ولهذا يعمل الأكراد على توسيع الرقعة الجغرافية للإقليم لتضم الأكراد المنتشرين في باقي المحافظات، وطمس الطابع الديموغرافي للمدن المختلطة حيث يعملون على تكريد الموصل بدفع الأكراد للسكن فيها، وترحيل العرب والتركمان من كركوك وتشجيع الهجرة الكردية إليها بإعادة المهجرين الأكراد منها في عهد صدام حسين لتشكيل أكثرية كردية تساعدهم في الاستفتاء حول مصير المدينة للانضمام إلى كردستان[2].

ورغم التطلعات الاستقلالية للأكراد إلا أن هذا الخيار غير قابل للتحقيق مرحليا ويؤكدون على البقاء كجزء من عراق فدرالي، وفي هذا الإطار يصرح مسعود البرزاني بأن كردستان جزء من العراق الفدرالي ولا مجال للانفصال[3].

---

(1) International crisis group, turkey and Iraqi Kurds: conflict or cooperation? Middle east report, no. 81, November 2008, p.24.

(2) أميرة الطحاوي، العراق: موقع الأكراد على الخريطة السياسية، الديمقراطية، السنة الخامسة، عدد 18، أفريل 2005، ص 120.

(3) قحطان سليمان الحمداني، الفدرالية في العراق بين الدستور والتطبيق العملي، المستقبل العربي، عدد 360، فيفري 2009، ص 34.

ثانيا- الدعوة إلى إنشاء أقاليم أخرى: هناك مجموعة من الدعوات لإنشاء أقاليم أخرى في العراق تتمثل في ما يلي:

ا- الأطروحات الفدرالية الشيعية: وهي:

- إقليم الوسط والجنوب أو فدرالية إقليم جنوب بغداد للمجلس الأعلى: وطرحها عبد العزيز الحكيم في 2005، وتشمل تسعة محافظات في الوسط والجنوب، و أشار إلى إمكانية تطبيق الفدرالية في العراق لكن بشرط أن يكون ذلك خيار الشعب، مستدلا بنجاح النموذج الفدرالي في سويسرا والهند وباكستان وتناسبه مع المبادئ الإسلامية وتجذره في الشرق الأوسط[1]،أما عمار الحكيم في 2007 فعدل في التسمية وأصبحت فدرالية جنوب بغداد، ولأجل ذلك دافع عن قانون تكوين الأقاليم في العراق، والذي تم إقراره رغم معارضة السنة وبعض الشيعة.

- إقليم الجنوب: ويضم البصرة وميسان وذي قار، وقيام هذا الإقليم يعني حرمان المحافظات الشيعية الأخرى من النفط.

- إقليم البصرة: حيث أوجز محافظ البصرة رؤية تصبح فيها البصرة دبي ثانية، باعتبارها تمتلك احتياطات نفطية وتقع على رأس الخليج الأمر الذي يمكنها بأن تصبح محطة تجارية مستقبلية، وعبرت محافظتي ميسان وذي قار بالانضمام إلى البصرة لتشكيل إقليم الجنوب[2].

غير أن هذه الأطروحات تصطدم برفض التيار الصدري وحزب الدعوة الذي يتزعمه المالكي، هذا الأخير يسعى إلى دعم مركزية الدولة[3]،كما أن السيستاني أحجم عن منح الدعم الصريح للمشروع الفدرالي خلال الفترة الانتقالية في 2003، وبقي مؤيدا للدولة المركزية في 2006 حيث أكد حصرية الحكومة في استخدام القوة المسلحة[4]،فضلا عن الرفض السني للفدرالية إلا في حدود الإقليم الكردي، ورفض دول الجوار العربية وتركيا للترتيبات الفدرالية الشيعية، ولهذا يعد الرفض الشيعي[*]عاملا حاسما لمنع الفدرالية الشيعية وليس العامل الإقليمي.

---

[1] ريدار قسر، شيعة العراق: جذور الحركة الفدرالية، تر: فاضل جتكر، ط1، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007، ص49.

[2] المرجع نفسه، ص43.

[3] كرايسز جروب، سياسات الشيعة في العراق: دور المجلس الأعلى، تقرير الشرق الوسط، ص 23.

[4] ريدار قسر، شيعة العراق: جذور الحركة الفدرالية، مرجع سابق ، ص33.

[*] أشار استطلاع في 2007 أن 41 بالمائة من الشيعة يرفضون أي صيغة من صيغ النظام الفدرالي للعراق، ويتصورون أنه مؤامرة مفروضة من الولايات المتحدة الأمريكية لتمزيق العراق وفقا لقاعدة فرق تسد، انظر: ريدار قسر، شيعة العراق: جذور الحركة الفدرالية، تر: فاضل جتكر، ط1، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007، ص27.

ب- الأطروحات الفدرالية السنية: كان السنة يرفضون تطبيق الفدرالية في البداية كالحزب الإسلامي العراقي وهيئة علماء المسلمين وجبهة الحوار، نظرا للتهميش الذي سيلحقهم نتيجة خسارة عائدات النفط وفقر مناطقهم وتزايد النفوذ الإيراني[1]،إلا أنه لاحقا أصبحوا من الداعين إلى تكوين الأقاليم، ففي 2011 قامت محافظتا صلاح الدين وديالي(الإقليم الغربي) بتأسيس أقاليم خاصة بها طبقا للدستور إلا أن المالكي رفض ذلك[2]،وجاء هذا التوجه لحماية مصالحهم بعد تأكدهم من السيطرة الشيعية على الحكم، وبعد تبدد مخاوفهم من أن الفدرالية ستؤدي إلى تفكيك العراق، ولعل هذا ما لا يمنعه الدستور العراقي حيث يسمح بتكوين مؤسسات حكم ذاتي[3].

ورغم انقسام العراقيين بخصوص تطبيق الفدرالية في العراق بين مؤيد ومعارض، إلا أنها أصبحت أمرا واقعا لضمان العدالة التوزيعية للثروة والمشاركة السياسية لكل الأقاليم، ووسيلة لوقف الحرب الأهلية والعنف الطائفي ومشكلة المليشيات ومنه الحيلولة دون انقسام الدولة حيث أنها تقسم السلطات ولا تقسم الدولة .

3-تحديات الفدرالية في العراق: تواجه التجربة الفدرالية العراقية مجموعة من التحديات والمخاطر تتمثل في ما يلي:

- منح الأقاليم حق الفيتو للاعتراض على قوانين السلطة الاتحادية في سابقة لدى التجارب الفدرالية والتي كانت من أسباب الحرب الأهلية الأمريكية.

- المدن المختلطة: خاصة بغداد والتي تم طرح تحويلها إلى إقليم فدرالي رابع يتم حماية الأقليات فيه من خلال بعثة سلام دولية أو يتم تقسيمها بمعيار الشمال السني والجنوب الشيعي، أما بخصوص الأقاليم الأخرى فهناك مقترحان: المقترح الأول يتعلق بترحيل السكان في إطار خطة موضوعة يتم فيها التعويض وتحت رقابة دولية، أما المقترح الثاني فيتم من خلال استخدام أسلوب الردع بامتناع الدولة (ا) عن التعرض لجماعات تنتمي لطائفة الدولة(ب) مقابل امتناع الدولة (ب) عن التعرض للجماعات التي تنتمي للدولة(ا) وأن تدخل هذه الجماعات في ترتيبات مع السلطة التي تنتمي إليها[4].

---

(1) اشرف محمد كشك، رؤية أمريكية لتقسيم العراق، السياسة الدولية، عدد 170، المجلد 42، أكتوبر 2007، ص 189.

(2) يحي الكبيسي، العراق: الاحتجاجات وأزمة النظام السياسي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص828.

(3) بيترو غالبريث، مرجع سابق، ص 222.

(4) إسلام جوهر ومحمد شادي، مرجع سابق، ص31.

وبخصوص كركوك التي تتنازع الطوائف المختلفة حولها (العرب، الأكراد، التركمان، الأشوريين) باعتبارها ثاني منطقة منتجة للنفط في العراق، حيث يطالب الأكراد بضمها إلى إقليم كردستان في حين تطالب الطوائف الأخرى وتركيا[*] ببقائها تحت سيطرة الحكومة المركزية أو منحها وضعا خاصا، إلا أن إلحاقها بكردستان يعزز النزعة الانفصالية للإقليم بسبب التقاطع بين تمتعه بالحكم الذاتي والثروة النفطية للمدينة[1]، فتنص المادة 140 من الدستور العراقي على حل المشكلة بتنظيم استفتاء، إلا أنه تم تأجيل العملية إلى أجل غير محدد، وهو ما يرمي إلى عدم تطبيق المادة 140.

- تقاسم عائدات النفط: تشكل عملية تخصيص نسبة من عائدات النفط للطائفة السنية خطوة لنجاح الفدرالية وذلك من أجل إقناعها للانخراط في الترتيبات الجديدة للمشاركة في السلطة نظرا لعدم تطابق موارد النفط مع الانقسامات الطائفية حيث تتمركز في الشمال الكردي والجنوب الشيعي دون الوسط السني، مع إقناع الشيعة والأكراد بأن هذا التخصيص هو ثمنا لشراء السلام مع السنة الذي سوف يترتب عنه زيادة في عوائد النفط مع إمكانية تخصيص نسبة 10% من العائدات للكيانات التي يتمركز فيها هذا المورد[2]،علاوة على اقتصار توزيع الموارد النفطية على الحقول الحالية الأمر الذي يعني استثناء الحقول المقبلة من بند توزيع الموارد وهذا ما يمكن تفسيره على أنه دعوى لسيطرة الأقاليم على ثرواتها[3].

وخلاصة القول فإن الاحتلال الأمريكي هو من حول الدولة العراقية من بسيطة إلى فدرالية في سنة 2003، وبالرغم من المخاوف المثارة حول الفدرالية لا سيما في التنازع بين الإقليم والمركز حول الصلاحيات، وإمكانية تحولها إلى كنفدرالية أو تقسيمها إلى ثلاث دويلات إلا أنه يجب التعلم من التجارب الفدرالية المقارنة لتصحيح الوضع، وجعل الفدرالية آلية للتعاطي مع الواقع التعددي العراقي والمحافظة على وحدته الوطنية.

---

[*] تهدد تركيا بالتدخل العسكري لحماية التركمان في حال ضم كركوك إلى كردستان، وبحرمانها من الطرق التجارية، ومن الاستثمارات التركية الكبيرة، حيث تنشط أكثر من 1200 شركة تركية في الإقليم، وذلك من أجل منع قيام دولة كردية مستقلة على حدودها، ومتابعة حزب العمال الكردستاني، انظر: هنري ج. باركي، الحؤول دون انفجار النزاع حول كردستان، واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2009، ص28 – 34.

[1] هنري ج. باركي، مرجع سابق، ص17.

[2] إسلام جوهر ومحمد شادي، تقسيم العراق: الصيغ المطروحة وإمكانيات التنفيذ، مرجع سابق، ص32.

[3] فالح عبد الجبار، متضادات الدستور الدائم، في: مأزق الدستور نقد وتحليل، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، (د س ن) ص90.

المطلب الثالث: الكنفدرالية

يعد المدخل الكنفدرالي من أهم الإستراتيجيات الطويلة الأمد لإدارة التعدد الطائفي في العراق، حيث يقسم العراق إلى ثلاث مناطق منفصلة شيعية في الجنوب وسنية في الوسط وكردية في الشمال، ويتزامن مع تزايد التهجير القسري ذي البعد الطائفي الذي يصب في إطار المشروع الأمريكي الرامي إلى تقسيم العراق.

1-التأسيس العلمي والقانوني للكنفدرالية العراقية:

أولا- على المستوى الأكاديمي: هناك مجموعة من الدراسات الأمريكية حول تقسيم العراق نذكر منها وثيقة كارينجي عام 1957 التي طرحت إنشاء دولة كردية في شمال العراق، ودولة شيعية في جبل عامل ومارونية في لبنان، كما اقترح "برنارد لويس" في 2002 تقسيم الشرق الأوسط إلى ثلاثين دولة، ويتضمن تفكيك العراق إلى ثلاث دويلات بحسب الطبيعة السكانية وحسب الانتماءات الطائفية[1].

وهناك دراسة "جوزيف بايدن" و"ليسلي جيلب" التي تركز على إنشاء ثلاثة أقاليم في العراق مع ترك أمن الحدود وتوزيع عوائد النفط للحكومة المركزية بهدف وقف إراقة الدماء وإنهاء المعاناة من خلال تعزيز تقاسم السلطة، ولقد صوت الكونجرس الأمريكي بقرار غير ملزم على هذا المشروع في 2007.

كذلك دراسة "ادوارد جوزيف" و"مايكل اوهانلون" من معهد بروكينجز بعنوان حالة التقسيم السهل في 2007 تقدم مجموعة من السيناريوهات العملية لتنفيذ التقسيم، برسم الحدود باستخدام الحواجز الطبيعية وتوزيع الثروة النفطية حسب عدد سكان كل إقليم، مع إسناد العملية للجامعة العربية والأمم المتحدة، مشيرة إلى صعوبة الفصل الجغرافي بسبب الزواج المختلط بين السنة والشيعة، والرفض القبلي من بعض العشائر، ورفض دول الجوار، وتساءل الباحث "جون يو" في معهد أمريكان انتربرايز عن الهدف من توحيد العراق مؤكدا أن الفائدة التي سيجنيها العالم من التقسيم أكبر من إبقائه موحدا، وتتمثل في التقليل من الخلاف بين السنة والشيعة والأكراد على سلطات حكوماتهم والتعجيل ببناء مؤسسات الدولة، والإسهام في تعجيل انسحاب القوات الأمريكية[2].

وبحثت مجموعة بيكر-هاملتون في 2006 عن المخرج من الأزمة العراقية مؤكدة أن تقسيم العراق ليس الحل الأمثل لإنهاء الصراعات الطائفية، ومحذرة من مخاطر التقسيم الذي قد يتسبب في هجرة

(1) أحمد فهمي، مرجع سابق، ص 160.

(2) المرجع نفسه، ص ص 148-150.

جماعية للسكان وانهيار قوات الأمن العراقية وانتشار التطهير العرقي على أيدي المليشيات، ورغم ذلك فالدراسة ترى أنه وبالنظر إلى ظروف العراق واندلاع الاقتتال الداخلي وتصاعد أعداد القتلى الأمريكيين يجعلانها أفضل الخيارات المتاحة، ويعارض "أنتوني زيني" من مركز الدراسات الدولية والإستراتيجية تقسيم العراق، على الرغم من إقراره بأن العراق دولة مصطنعة تم تركيبها في أوائل القرن العشرين ولا جدوى اليوم من وجود دولة سنية وشيعية وكردية، باعتبار أن الدولة السنية ستكون محصورة وتفتقر بشدة للموارد الطبيعية اللازمة لدعمها، والدولة الشيعية ستحث الشيعة في دول الخليج الأخرى على الانفصال، والدولة الكردية ستكون محاصرة بتركيا التي ستتخذ رد فعل قوي حين يبادر أكرادها بالانفصال، وهذا يعني أن تقسيم العراق سيدخل المنطقة في توترات لا نهاية لها[1].

وما يلاحظ على هذه الدراسات أنها أمريكية بالأساس، وتتفق على أن التقسيم هو هدف نهائي في حين تختلف حول إمكانية تطبيقه في الوقت الحالي، وتصب في إطار خدمة الأهداف الأمريكية من ضمان الإمدادات البترولية وتفتيت المنطقة بنقل التجربة إلى دول أخرى تعيش نفس التعددية.

ثانيا- التأسيس القانوني : يمكن استخلاصها من نصوص الدستور العراقي التي تنص بعض مواده على النظام الكنفدرالي أكثر من النظام الفدرالي فضلا عن نصوص دستور كردستان.

فدستور إقليم كردستان يقر بانفصال إقليم كردستان عن العراق، علاوة على سمو قانون كردستان على القانون الاتحادي، وعمليا فإقليم كردستان هو المهيمن على أفراده بوجود قواته وليس القوات الاتحادية[2]،أما الدستور العراقي 2005 فهو اتحاد فدرالي بخريطة كونفيدرالية حيث أنه:

- تم منح حق التمثيل الخارجي للأقاليم في السفارات والبعثات الدبلوماسية وفي جلسات الجمعية العامة للأمم المتحدة، وإنشاء قوات عسكرية خاصة بالإقليم، في حين أن ذلك يدخل ضمن الاختصاصات الحصرية للسلطات الاتحادية في الأنظمة الفدرالية الناجحة في سابقة خطيرة لدى التجارب الفدرالية.
- قام بتحديد سلطات المركز مقابل عدم تحديد سلطات الأقاليم، مع الإقرار بأولوية وسمو قانون الأقاليم على القانون الاتحادي في حال التعارض بينهما في سابقة في تاريخ الأنظمة الفدرالية، وهنا يطرح السؤال حول الغاية من إضعاف المركز وزيادة قوة الأقاليم إن لم يكن الاستقلال مستقبلا.
- زيادة هيمنة الأقاليم على الثروات الإستراتيجية على حساب المركز يمثل بداية لمشاريع دويلات ستظهر في الأقاليم المنتجة للنفط، حيث منح الدستور صلاحية استخراج النفط والغاز من الحقول

[1] احمد فهمي، مرجع سابق، ص ص161-162.

[2] أيمن إبراهيم الدسوقي، هل القومية الكردية انفصالية: دراسة حالة كردستان العراق، المستقبل العربي، عدد 357، نوفمبر2007، ص141.

الحالية المستغلة للحكومة الاتحادية والأقاليم المنتجة له، في حين خص الأقاليم فقط في استخراج النفط من الحقول المستقبلية.

- إخضاع توزيع المياه إلى القانون الدولي داخل العراق وهو ما يمكن تفسيره على أنه اعتراف ضمني بتقسيم العراق إلى وحدات دولية[1].
- الخلل وعدم التوازن بين المركز والأطراف، حيث يلاحظ هيمنة واستبداد الأطراف بالمركز، وهي صيغة مخالفة لتطبيقات الفدرالية في العالم التي جاءت لتحقيق التوازن في توزيع السلطات والاختصاصات، وهو ما يؤسس لإعادة إنتاج استبداد جديد هو دكتاتورية الأطراف على المركز.

وعليه فالدستور العراقي صمم بهذه الصيغة لفرض عراق مقسم أقاليميا مع حكومة ضعيفة اتحاديا، وهذا ما يضعف الدولة العراقية ويهدد وحدتها الوطنية، ويمهد للانفصال مستقبلا كتحصيل حاصل، خاصة وأنه يمنح الأقاليم إطارا قانونيا لتحاجج به من أجل الانفصال، لا سيما في ظل غياب الضمانات التي تمنع الأقاليم -وهي الأقوى من المركز- من الانفصال مستقبلا عن الحكومة المركزية؟ باعتبار أنها تتمتع بجيش داخلي وتمثيل خارجي وموارد مالية خاصة، وربما هي الغاية التي استهدفها المؤسس الدستوري بتغليبه سلطات الأقاليم على سلطات المركز.

2-الخبرة الواقعية للكنفدرالية العراقية: يكشف الواقع أن هناك بوادر لاستقلالية كردستان، والعلاقة بين الحكومة الإقليمية والحكومة الاتحادية هي علاقة بين دول مستقلة[2]،حيث يسمح دستور كردستان بعقد اتفاقيات مع الدول الأجنبية رغم أن صنع السياسة الخارجية من اختصاص السلطات الاتحادية في الدول الفدرالية، كما أن الدستور يسمح بإنشاء قوات دفاعية لحراسة الإقليم، رغم أنه من اختصاص السلطات الاتحادية، فضلا عن تقييده لعملية دخول القوات الاتحادية إلى إقليم كردستان وعملية إرسال قوات البشمركة إلى خارج إقليمها بموافقة رئيس وبرلمان كردستان استنادا إلى المادة 65 من الدستور[3]،فضلا عن أن العراقيين الراغبين في زيارة إقليم كردستان فعليهم الحصول على تصريح من السلطات الكردية، كما رفضت كردستان النشيد الوطني العراقي ورفضت رفع العلم العراقي في إقليمها ورفعت علم ماهاباد، كما تتوافر على نظام تعليمي وإعلامي خاص بها كذلك.

كما أن الأكراد يعملون على اتخاذ إجراءات توحي بأن الإقليم كيان مستقل وذو سيادة، ومثال ذلك التعامل المباشر مع الدول الأجنبية دون علم السلطات العراقية، كإرسال الوفود إلى الخارج

---

[1] مجلس الفكر العربي، العراق بعد الاستفتاء على الدستور: الإشكاليات والتداعيات المحتملة، مرجع سابق، ص71.

[2] شادي أحمد محمد عبد الوهاب منصور، أثر الطائفية على النظام السياسي: دراسة حالة العراق ، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2009، ص122.

[3] بيترو غالبريث، مرجع سابق ، ص 116.

واستقبال الوفود وتوقيع الاتفاقيات، وفتح تمثيليات دبلوماسية في العديد من الدول منها الولايات المتحدة الأمريكية والإمارات العربية والعديد من الدول الأوروبية[1]،علاوة على وجود منسق لحكومة الإقليم في الأمم المتحدة والدعوة إلى إنشاء مكتب لشؤون الإقليم في بغداد[2]،فضلا عن إقامة علاقات عسكرية وعقد صفقات تسلح مع الدول الأجنبية دون العودة للسلطة المركزية، وإبرام عقود نفطية مع شركات أجنبية، مع إقرار قانون نفط وغاز خاص بها قبل إقرار قانون النفط الاتحادي، كما أن الزائر من تركيا إلى كردستان يقوم بفحص وثائقه مسؤولون في حكومة كردستان دون اعتبار لمتطلبات تأشيرة الدخول العراقية.

وعليه، تدل هذه التصرفات كلها على أحد احتمالين، الاحتمال الأول يدل على أن كردستان في طريقه إلى الانفصال عن العراق، أما الاحتمال الثاني فيدل على أن العراق هو اتحاد كنفدرالي وليس فدراليا ولعل هذا ما قصده المؤسس الدستوري في عدم تحديده لطبيعة الإتحاد.

ثانيا- تحديات الكنفدرالية: غير أن هذا الطموح الكردي بالانفصال يصطدم بحجم الانقسامات الكردية وبالانحباس الجغرافي للإقليم، فضلا عن الرفض الداخلي والإقليمي للمطلب، والموقف الأمريكي المتردد من استقلال كردستان العراق.

فالسنة والشيعة والتركمان اتفقوا في موضوع منع استقلال كردستان متجاوزين في ذلك خلافاتهم الطائفية، ومثال ذلك دعمهم عملية إجبار البيشمركة من الانسحاب من خانقين في 2008، ونشر قوات الجيش العراقي في كركوك، علاوة على الطابع المختلط للمدن المتنازع عليها والتي قد تؤدي إلى تطهير طائفي وينفجر النزاع مجددا بين مختلف الطوائف.

وترفض دول الجوار التقسيم خوفا من انتقال الظاهرة إليها، حيث ترفض تركيا تقسيم العراق لما له من انعكاسات على الوحدة الوطنية التركية، وتعمل على حماية الوحدة العراقية، وتعزيز إشراف الحكومة المركزية على الثروات النفطية، وحماية حقوق التركمان في كركوك، ومنع انفصال كردستان بما لها من أوراق للتأثير في ذلك[3]؛كفرض العقوبات الاقتصادية (وقف تموينه بالكهرباء ووقف أنبوب الغاز الذي يمر عبر أراضيها)، واحتفاظها بقواعد عسكرية في شمال العراق، والتهديد باستخدام القوة المسلحة إذا أعلنت استقلالها، علاوة على توظيف الورقة التركمانية.

كما ترفض كل من السعودية والكويت عملية تقسيم العراق، باعتبار أن ذلك يعزز النفوذ الإيراني في العراق وتمدده إلى منطقة الخليج بصفة عامة خاصة في ظل وجود أقليات شيعية في هذه

---

(1) قحطان سليمان الحمداني، مرجع سابق، ص 36.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) إسلام جوهر ومحمد شادي، مرجع سابق، ص ص 44-45.

الدول، ويشجع الأقلية الشيعية على المطالبة بالانفصال أو الحكم الذاتي في الكويت التي تشكل 30% من السكان، وفي السعودية التي تتمركز في إقليم الأحساء الغني بالنفط وتعاني من الحرمان السياسي والاقتصادي والتمييز الديني[1].

أما إيران، فترغب في إقامة كنفدرالية عراقية ضعيفة تقوم على أسس دينية تهيمن فيها على الجنوب العراقي حيث دعمت عبد العزيز الحكيم في دعوته لإقامة فدرالية شيعية في العراق لتعزيز موقعها في المنطقة، وتضبط التطورات في الشمال الكردي لأن قيام دولة كردية في شمال العراق يساعد على زيادة الرغبة الانفصالية لدى أكراد إيران الذين يمثلون 10% من السكان[2]،كما تعمل على دعم حكومة مركزية قوية وصديقة يسيطر عليها الشيعة الموالون لطهران لمنع ظهور عراق جديد مهدد لإيران[3]،والإشراف على إدارة العتبات المقدسة في النجف وكربلاء والكاضمية علاوة على الإشراف على المدارس[4].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك تطابقا بين المشروع الأمريكي للفدرالية والدستور العراقي الدائم، حيث يسمح الدستور العراقي بدخول قوات عسكرية بموافقة برلمان كردستان كما يمنحها حق التمثيل الدبلوماسي وهذا طرح كنفدرالي، كما يتشابهان في التأسس حول الحدود الطائفية.

المطلب الثالث: تطبيق الديمقراطية التوافقية

تعتبر من أهم المداخل التي تزود الطائفة بترتيبات مؤسسية للدفاع عن مصالحها، حيث تضمن لها المشاركة السياسية الفعالة من خلال الائتلاف الواسع والنسبية والفيتو المتبادل، وسيتم إسقاط مبادئ التوافقية وتتبع تطبيقاتها في التجربة العراقية بعد الاحتلال الأمريكي من خلال المؤسسات والآليات المعتمدة.

1- تطبيقات التوافقية في العراق: ويمكن تتبعها من خلال مايلي:

أولا- النسبية: ويتضح من خلال النظام الانتخابي ومدى تمثيله لمختلف الطوائف استنادا لأحجامها العددية، ومن خلال توزيع المناصب داخل المؤسسات السياسية.

---

[1] اشرف محمد كشك، مرجع سابق، ص190.

[2] إسلام جوهر ومحمد شادي، مرجع سابق، ص ص 47-48.

[3] محمد السعيد إدريس، إيران وبناء الدولة العراقية: المصالح والسياسات، السياسة الدولية، عدد 162، مجلد 40، أكتوبر 2005، ص ص 74-75.

[4] عبد الخالق ناصر شومان، مرجع سابق، ص205.

- النظام الانتخابي: اصدر بول بريمر قانون الانتخاب في 2004 الذي حدد من خلاله عدد المقاعد في الجمعية الوطنية الانتقالية بـ: 275 عضوا على تقدير أن عدد سكان العراق يبلغ 27.5 مليون نسمة، واعتبر العراق دائرة انتخابية واحدة رغم أن هذا النظام يصلح للدول الصغيرة الحجم، كما تبنى نظام القائمة المغلقة، ونظام التمثيل النسبي، ولعل عدم مشاركة السنة في مناطق الأنبار ونينوي بسبب الوضع الأمني المتدهور أدى إلى زيادة تهميشهم بعدم تمثيلهم في البرلمان[1].

- توزيع المناصب في القوات المسلحة والأجهزة الأمنية: حيث تنص المادة التاسعة من الدستور الدائم على أن القوات المسلحة تتكون من مكونات الشعب العراقي، مع مراعاة توازنها وتماثلها دون تمييز أو إقصاء، كما منع الدستور تشكيل ميليشيات خارج الجيش العراقي، وهذا ما يعد تجسيدا لمبدأ التناسبية في التمثيل، إلا أن ما يلاحظ على أرض الواقع فهو التمثيل القليل للسنة في الجيش، كما أن قوات البشمركة متمركزة في الموصل، علاوة على نشر وحدات كردية وشيعية في المناطق ذات الأغلبية السنية بهدف إثارة التوترات الطائفية[2].

- توزيع المناصب السياسية: تم تأسيس مجلس الحكم الانتقالي: 2003-2004 الذي يتشكل من 25 عضوا يوزعون وفق الصيغة التالية: الشيعة نصف+واحد(13 عضوا أي 52%) والسنة والأكراد على 5 مقاعد لكل منهما(20% لكل منهما) والمسيحيين والتركمان على مقعد واحد لكل منهما(4% لكل منهما).

وتم الالتزام بهذا المبدأ في العملية السياسية، سواء في الحكومة الانتقالية 2005 أو في الحكومات المتعاقبة، مع الإشارة إلى انه لم يتم تمثيل الصابئة المندائيين والأيزديين والشبك.

ثانيا- الفيتو المتبادل: ويتضح من خلال ما يلي:

- مجلس الرئاسة: ويتكون من الرئيس ونائبين له، يمثلون الطوائف الرئيسية الثلاث (السنة، الشيعة، الأكراد)، ويتخذ قراراته بالإجماع، يحظى كل عضو فيه بحق النقض لتعطيل التشريعات الماسة بالتوازن، غير أنه استثنى الطوائف الأخرى الصغيرة من حق النقض، هذا الأخير الذي جاءت به النظرية التوافقية في الأساس لحماية الأقليات من هيمنة الأغلبية، كما أن دوره تعطيلي فقط في نقض القوانين باعتبار أن البرلمان بإمكانه إقرار القانون بأغلبية الثلثين غير قابلة للنقض بدل الأغلبية البسيطة[3]،علاوة على أنه يتم الرجوع إلى نظام رئيس الجمهورية بدلا من مجلس الرئاسة بعد دورة برلمانية واحدة بعد 2005.

---

[1] معتز شكري، مستقبل العلاقات الطائفية، مجلة السياسة الدولية، عدد 160، ابريل 2005، ص 130.

[2] International crisis group, op.cit, p.20

[3] فالح عبد الجبار، التوافقية والدين والدولة وهوية العراق، في: مأزق الدستور نقد وتحليل، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية،(د س ن) ص 110.

- التصويت على الدستور الدائم وتعديله: حيث يتم إقرار الدستور العراقي بالأغلبية، بشرط عدم رفضه من طرف ثلثي الناخبين في ثلاث محافظات أو أكثر، وهذا ما يعرف بحق النقض الكردي باعتبار أنهم ينتشرون على ثلاث محافظات، فضلا عن إمكانية إعماله من قبل الطوائف الأخرى إذا تشكلت أقاليم جديدة مستقبلا، أما فيما يخص تعديل الدستور فلا يجوز الإنقاص من صلاحيات الأقاليم إلا بموافقة السلطة التشريعية في الإقليم المعني، علاوة على أن التعديل يجب أن لا يرفضه ثلثا المصوتين في ثلاث محافظات أو أكثر وفقا للمادة 142 من الدستور وبالتالي فهذا فيتو للإقليم على تعديل الدستور.

ثالثا- تقاسم السلطة: وتتضح من خلال:

- توزيع المناصب الرئيسية الثلاثة على الطوائف الثلاث الكبرى، فرئاسة الجمهورية للأكراد، ورئاسة الوزراء للشيعة ورئاسة البرلمان للسنة، رغم أن الدستور لم ينص على ذلك، كما تم تعيين نائبين لكل منصب من المناصب الثلاثة، يمثلان الطائفتين المتبقيتين والمختلفة عن شاغل المنصب، إلا أن هذا الإجراء ينتهي بعد دورة برلمانية واحدة بعد إقرار الدستور الدائم.

- الائتلاف الواسع: حيث جرى العرف على تشكيل حكومة ائتلاف تضم بالإضافة إلى الطوائف الثلاثة الكبرى الطائفتين التركمانية والمسيحية، ومن ثم تم تهميش الشبك والصابئة المندائيين والأيزديين، كما تجدر الإشارة إلى أزمة التوافق بعد انتخابات 2005 حيث استغرقت عملية تشكيل الحكومة خمسة أشهر، فضلا عن أزمة تشكيل الحكومة في 2010 التي تعثرت مشاوراتها بالرغم من مرور ستة أشهر من الانتخابات التشريعية والتي تعود إلى الضغوط السياسية والأمنية والاجتماعية التي يواجهها البلد بعد سبع سنوات من الاحتلال، علاوة على تأثير المخططات الخارجية على العملية السياسية في العراق.

- المجلس السياسي للأمن الوطني 2006: يترأسه الرئيس الكردي ويتكون من 19 عضوا، تسعة من الشيعة وأربعة من الأكراد وأربعة من السنة، وعضوين لكتلة أياد علاوي، ويتخذ قراراته بأغلبية الثلثين وهذا ما لا يحقق التوافق، غير أن المجلس ذو طبيعة مؤقتة فقط يستمر لدورة برلمانية واحدة.

ولهذا فقد تكرس الحكم من خلال ائتلاف واسع يضم قطاعات المجتمع التعددي، والتمثيل النسبي في التعيينات في الخدمة المدنية، مع إعطاء حق الفيتو للأقليات من خلال تصويت ثلاث محافظات أو أكثر.

2-مآخذ تطبيق التوافقية في العراق: تتمثل في كون:

أن الحكم بالائتلاف الواسع لا يتناسب مع الأغلبية البسيطة، كون أن المادة 49 تنص على أن القرارات في مجلس النواب تتخذ بالأغلبية البسيطة بعد تحقق النصاب، وتدل الممارسة العملية على أن

سنوات 2007، 2009، 2012، شهدت انسحاب جبهة التوافق، والقائمة العراقية من الحكومة دون أن تؤدي إلى سقوطها وهذا ما يدل على عدم تحقق الحكم من خلال الائتلاف الواسع، كما أن الدستور أغفل تماما الحديث عن الفيتو المتبادل ماعدا الجملة المتعلقة برفض ثلثي ثلاث محافظات أو أكثر.

كما يلاحظ عدم استفادة الطوائف الصغيرة من الترتيبات التوافقية، بما يضمن لها المشاركة في مؤسسات الحكم المختلفة، على الرغم من أن الدستور يضمن حقوقها الإدارية والسياسية والثقافية والتعليمية، وربما يعود ذلك إلى انحسار تأثيرهم في العملية السياسية بسبب صغر حجمها.

كما أغفل الدستور الإشارة إلى التمثيل النسبي في التعيينات الإدارية، أو في القوات المسلحة خاصة في ظل غياب إحصاءات دقيقة للوزن الديموغرافي للمكونات الأساسية، أما خاصية الإدارة الذاتية فهي متحققة في إقليم كردستان وغائبة في المحافظات الأخرى، خاصة وأن رئيس مجلس الوزراء رفض طلبات تشكيل الأقاليم التي قدمتها محافظات صلاح الدين وديالى في مخالفة صريحة للدستور، وهو ما يجعل بعد الإدارة الذاتية بعيدا، كما حصر الدستور السلطات التنفيذية في يد مجلس الوزراء وليس في شخص رئيس الوزراء، لكن عمليا فرئيس الوزراء يحتكر السلطة التنفيذية بالكامل، والمحكمة الاتحادية شرعنت تجميع السلطات في السلطة التنفيذية، من خلال قرارها مثلا سحب سلطة التشريع من مجلس النواب ومنحها للسلطة التنفيذية[1].

وفي الأخير فإن هذه الترتيبات التوافقية التي اعتمدتها الحكومات العراقية بعد 2003 تعمل على إشراك جميع طوائف المجتمع العراقي في مؤسسات الحكم لتحقيق الاستقرار، رغم عدم استفادة بعض الطوائف الصغيرة منها نظرا لمحدودية تأثيرها في العملية السياسية، وعموما فإن مؤشرات تنامي الاتجاه نحو الفدرالية واعتماد الديمقراطية التوافقية يعد السيناريو الأقرب إلى التطبيق بالنظر إلى المعطيات الواقعية العراقية؛ كإقرار قانون النفط الذي يوزع العائدات النفطية على الأقاليم وفقا للنسب السكانية، واعتماد المحاصصة في توزيع الوزارات والإدارات، وإقرار قانون المحافظات 2007، وتزايد المطالب الفدرالية من السنة والمسيحيين، ورغم ذلك فكلاهما لا يمثلان حلا سحريا للتعددية بل قد تهدد الوحدة الوطنية، وتفتح المجال أمام تقسيم الدولة في ظل الفدرالية الطائفية، وتشدد إقليم كردستان في طلب الانفصال، أما سيناريو الكنفدرالية أو التقسيم فيقتصر على ثنائية العرب والأكراد دون ثلاثية السنة والشيعة والأكراد.

[1] يحي الكبيسي، مرجع سابق، ص19.

رغم التعددية المجتمعية التي يعيشها المجتمع العراقي إلا أنه لا يمكن التسليم بوجود نزاعات بالضرورة، لكن يمكن أن تتحول التعددية في المجتمع العراقي إلى انقسامية بسبب حرمان بعض الطوائف في المجتمع من حقوقها، سواء في مسألة المشاركة في السلطة أو في مسألة التوزيع العادل للثروة، وسيطرة النزعة الانفصالية لدى بعض الطوائف، علاوة على تدخل العامل الخارجي سواء ما تعلق بالامتدادات الطائفية خارج الحدود السياسية، أو ما تعلق بالاحتلال الأمريكي الذي عمل على تفكيك العراق حيث تحولت معه التعددية إلى تعددية انقسامية.

ولاحتواء القضايا المثيرة للنزاعات الطائفية وحل مشكلة الاعتراف بالأخر واثبات الهوية، التي يسعى فيها كل طرف إلى بسط النفوذ والسيطرة بواسطة الإقصاء والتهميش، تم اعتماد الفدرالية والديمقراطية التوافقية، غير أن نجاعة هاتين الإستراتيجيتين يصطدم بواقع استمرار العنف في العراق من جهة، وتنامي خطر التقسيم من جهة أخرى نظرا لتغلغل العامل الخارجي في العراق.

الفصل الرابع

التجربة الماليزية في إدارة التعدد الطائفي

يشهد المجتمع الماليزي تعددا طائفيا إذ يتكون من ثلاثة طوائف رئيسية هي: المالاوية، والصينية، والهندية، بالإضافة إلى بعض المجموعات الثانوية الأخرى، وتعكس هذه التركيبة المجتمعية تباينا واسعا في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ترتد في أصلها إلى اختلافات بينية في الأعراق والأديان والثقافات والانتماءات، ولهذا هيمنت المعضلة الطائفية على سياسات الحكومات المتعاقبة بعد الاستقلال، وأولتها الأهمية القصوى للحيلولة دون وقوع الصدامات الطائفية التي تهدد استقرار الدولة ومن أجل بناء السلام الطائفي ومن ثم المحافظة على الوحدة الوطنية.

لقد نعمت ماليزيا بحالة من الاستقرار السياسي، وسادت حالة من التوافق والتعايش الطائفي، وحالة من التطور الاقتصادي الذي انعكست فوائده على كافة شرائح المجتمع الماليزي، وذلك بفضل الاستراتيجيات الفعالة التي اتبعتها للاستفادة من التنوع وتحويله إلى عامل بناء لا هدم.

ويتناول هذا الفصل التجربة الماليزية في إدارة التعدد الطائفي، من خلال تحديد التركيبة الطائفية في ماليزيا والعلاقات بين الطوائف المختلفة، ثم تفكيك البنية الطائفية بتحديد مظاهر الطائفية والعوامل المكرسة للفعل الطائفي، وفي الأخير تبيان الاستراتيجيات المعتمدة لإدارة التعدد الطائفي.

المبحث الأول: الطوائف في ماليزيا: النشأة والعلاقات

يشمل المجتمع التعددي الماليزي على ثلاث طوائف أساسية هي: المالاوية والصينية والهندية، بالإضافة إلى بعض المجموعات الثانوية الأخرى، ويشهد تعددية في المعتقدات الدينية التي تدين بها هذه الجماعات المتمايزة، إذ هناك الديانة الإسلامية والبوذية والهندوسية والمسيحية، فضلا عن التعددية اللغوية فبالإضافة إلى البهاسا ملايو اللغة الرسمية الماليزية هناك اللغة الصينية ولهجاتها(الكانتونية والماندارين...) واللهجات المرتبطة بالهنود (التأميل والتل وجو...) واللهجات المرتبطة بالجماعات الأخرى.

المطلب الأول: التركيبة الطائفية لسكان ماليزيا

تحتضن ماليزيا العديد من الطوائف التي تنحدر من خلفيات عرقية ودينية ولغوية مختلفة، ويتعرض هذا المطلب إلى ملامح التعدد الطائفي والأسباب التي ساهمت في تكوين المجتمع الماليزي التعددي.

1- الطوائف الماليزية: يتكون المجتمع الماليزي من جماعات البومبيترا (السكان الأصليين) وجماعات غير البومبيترا.

أولا- جماعات البوميبوترا: هم السكان الأصليون ويمثلون 67.4% من إجمالي السكان البالغ 30.33 مليون نسمة سنة 2015،[1] وتضم المالاي والأورانج أصلي وجماعات أخرى.

ا- المالاي: التسمية نسبة إلى منطقة ملايو في سومطرة، وتنسب لكل مسلم في ماليزيا يتكلم اللغة المالاوية ويلتزم بالعادات المالاوية، وتتمتع هذه الجماعة بمكانة مهمة حيث أن اللغة المالاوية هي اللغة الرسمية، والإسلام هو الدين الرسمي في الدستور الماليزي.[2]

وهي الطائفة الأكثر عددا في ماليزيا، وتشمل السكان الذين استقروا في ماليزيا منذ 1500 قبل الميلاد، ويشكلون مجموعة من الجماعات ولكل جماعة لغة خاصة بها لكنها مرتبطة بلغة المالاي البهاسا ملايو، وتتقاطع في مجموعة من السمات الثقافية لا سيما الإسلام وتقاليد المالاي و بعض عناصر الثقافة الهندية.

وقد تشكلت أول مملكة للمالاي في 1403 على ميناء ملقا الذي اجتذب الأوروبيين من برتغاليين ودانمركيين وبريطانيين، وقد تمتع المالاي بوضع خاص أثناء الحكم البريطاني مع ارتباطهم بالنشاط الاقتصادي واحتفاظهم بالإسلام كعنصر محوري في شخصيتهم.

ويعرف الدستور المالاي بأنهم كل شخص مسلم الديانة، يتكلم لغة المالاي ويتمسك بتقاليدهم، ولد قبل يوم الاستقلال في الإتحاد أو سنغافورة أو ولد لأبوين أحدهما في الإتحاد أو سنغافورة، أو كان مقيما في هذا اليوم في الإتحاد أو سنغافورة.[3]

ب- الأورانج أصلي: جماعة صغيرة تشكل بحوالي 93000 نسمة أي أقل من 1% من مجموع السكان تعد من أقدم الجماعات في ماليزيا، موزعة على 19 جماعة إثنية، ويشتغلون في الزراعة والصيد البحري.[4]

جـ- جماعات بومبيترا أخرى: هم السكان الأصليون المتواجدون في صباح وسرواك وتشكل الأغلبية في هاتين الولايتين وتشمل39 جماعة اثنية.[5]

---

(1) أطلس ماليزيا، على الموقع: http//albank aldawli.org/indicatormalaysia.data تاريخ الاطلاع: 19 ديسمبر 2016.

(2) محمد نوري الأمين بن اندوت، الحركة الإسلامية في ماليزيا: نشأتها، منهجها، تطورها، ط1، بيروت: دار البيارق، 2000، ص18.

(3) كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006، ص177.

(4) Asma Abdullah and Poul Pedersen, understanding multicultural Malaysia : delights, puzzles and irritations, Selangor : printice hall, 2006, p19

(5) Ibid. p21

ثانيا- جماعات من غير البوميبترا: وتتمثل في الصينيين والهنود والأوراسيين.

ا- **الصينيون الماليزيون:** بدأت هجرات الصينيين إلى ماليزيا في القرن الرابع عشر لممارسة التجارة وهروبا من اضطهاد حكومة "تشينغ" وتدهور الأوضاع المعيشية، وهو ما تجلى في زواج ابنة إمبراطور الصين بالسلطان، وتزايدت الهجرات الصينية في ظل الاحتلال البريطاني وذلك من أجل استخدامهم في مجال استخراج القصدير.

ويمثل الصينيون الطائفة الثانية بعد المالاي من حيث العدد إذ يشكلون نسبة 27%، ويحتفظ الصينيون بتراثهم الثقافي من لغة ومعتقدات رغم وجود نسبة قليلة منهم من المسلمين والمسيحيين، ويتركزون في العاصمة والولايات المجاورة لها لاسيما في كوالالمبور وبينانغ.

ب- **الهنود الماليزيون:** يمثلون الطائفة الثالثة من حيث الحجم بنسبة 7.7% من مجموع السكان، ويشملون الجماعات التالية: التأميل والجوجارتيين والبنجابيين، وقد بدأ التواجد الهندي في ماليزيا في القرن 14 إلا أن الموجات الكبيرة كانت خلال الاحتلال البريطاني لا سيما في الفترة الممتدة من 1911الى 1930، اشتغلوا في مزارع المطاط والأعمال المكتبية تحت الإدارة البريطانية،[1] وهم يدينون بالديانة الهندوسية والسيخية والبوذية، ويتقنون لغتي البهاس ملايو واللغة الإنجليزية، ويتركزون بنفس مناطق تمركز الصينيين لا سيما في سلنجور وكوالالمبور.

ج- **الأوراسيون:** وترجع أصولهم إلى الأوربيين الذين وفدوا منذ القرن 16، ويشتغلون بصيد السمك والصناعات الصغيرة والسياحة.

ويلاحظ على التركيب الطائفي في ماليزيا أن المالاويين يمثلون نصف عدد السكان في ماليزيا حيث وصلت نسبتهم إلى 58%في سنة 2005، يليهم الصينيون حيث يشكلون ربع السكان، ويشكل الهنود 9%من السكان في حين تشكل الجماعات الأخرى 2%، كما أنه يمكن ملاحظة تزايد عدد المالاويين مقابل استقرار عدد الصينيين والهنود، مع تراجع عدد الطوائف الأخرى.

أما من حيث التركيز الطائفي في الأقاليم فهناك توازن بين الطوائف في سرواك، وهو ما يعني سيطرة الجماعات غير المالاوية على الولاية، و في شبه جزيرة الملايو فالفئة الغالبة هي المالاي ثم الصينيون ثم الإبان، أما في إقليم صباح فالمالاويون يشكلون أقل طائفة وهذا لصالح الطوائف غير الصينية والهندية.

[1] كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، مرجع سابق، ص 179.

2- أسباب التكون الطائفي في ماليزيا: قبل فترة الاستعمار البريطاني، كان المجتمع الماليزي تغلب عليه الوحدة الطائفية، نظرا لسيطرة المالاي على باقي الطوائف التي كانت بأعداد صغيرة، غير أنه تفاعلت مجموعة من العوامل التي ساهمت في تكوين ورسم الخريطة الطائفية في ماليزيا وهي:

اولا- العوامل الطبيعية: لعبت طبيعة ماليزيا المتميزة بتنوع التضاريس ووفرة السهول والأنهار والمناخ المناسب، دورا كبيرا في جذب العديد من الهجرات من الدول المجاورة كالصين والهند وحتى العرب والأوروبيين وذلك لاستغلال الظروف المناسبة للإنتاج الزراعي، علاوة على كونها تتكون من كتلتين يفصلهما بحر الصين ويحيط بكل قسم منها دول مختلفة حضاريا ومن ثمة فهي تعد ممرا بين دول الإقليم.

ثانيا- العوامل التاريخية: تتمثل أساسا في الهجرات الصينية القديمة إلى ماليزيا التي سبقت الوجود البريطاني فيها وتمثل الموجة الأولى، ثم جاءت الموجة الثانية خلال الاستعمار البريطاني الذي شجع هجرة الصينيين والهنود لخدمة مصالحها لا سيما في الفترة الممتدة من 1850 إلى 1930،[1] حيث سيطروا على الحركة الصناعية والتجارية دون إتاحة الفرصة للمالاي الذين اقتصر دورهم على النشاط الزراعي التقليدي في الريف،[2] حيث يرى محمد مهتير أن التحالف ألمصلحي الضمني بين المستعمر البريطاني والمهاجرين الصينيين الساعين للثروة هو الذي حطم الطبقة التجارية المالاوية التي كانت موجودة قبل حلول الاستعمار البريطاني، الأمر الذي فرض على المالاي النزوح من المدن إلى الريف واستمر هذا الوضع إلى ما بعد الاستقلال، ولهذا يرى محمد مهتير أن سبب المعضلة الملايوية هي بريطانيا التي أحدثت تغييرات ديموغرافية في ولايات المالاي وأعادت صياغة التركيبة الطائفية بإفقاد المالاي الأغلبية وتحويل المجتمع الماليزي إلى مجتمع تعددي،[3]فمثلا بعدما كان المالاي يشكلون الأغلبية في ولاية بينانج في سنة 1830 بحوالي 16000نسمة والصينيون 9000نسمة من أصل 40000 نسمة عدد سكان الولاية، أصبحوا أقلية في 1858 بحوالي 20000نسمة والصينيين بـ24000 نسمة من إجمالي عدد سكان الولاية البالغ 58000 نسمة وهذا نتيجة التوافد الكبير للصينيين أثناء الإدارة البريطانية، وعندما استقلت ماليزيا كانت نسبة المالاي 42.9% والصينيون 44.2 % والهنود 10.6% والباقي من طوائف أخرى، وفي ولاية ملقا زاد عدد المهاجرين الصينيين من 270000 مهاجر سنة 1911 إلى 403000 مهاجر سنة 1937. [4]

---

(1) Faaland Just, Parkinson Jack, Saniman Rais, growth and ethnic inequality : Malaysia new economic policy, Kuala Lumpur : sanon printing corporation, 2003, p4.

(2) Ibid. p7.

(3) جابر سعيد عوض، مهتير محمد وقضية التعددية العرقية في المجتمع الماليزي، في: الفكر السياسي لمهتير محمد، تحرير: محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006، ص 175.

(4) جابر سعيد عوض، رؤية القيادة لقضايا الإصلاح في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص9.

ولهذا فالإدارة البريطانية لعبت دورا كبيرا في تغيير الخريطة الديمغرافية في ولايات المالاي، من خلال تشجيع هجرة الصينيين للاستفادة منهم في زيادة إراداتها بدون نفقات حكومية حيث تغيرت التركيبة الطائفية في ماليزيا بسبب هذه الهجرات الواسعة إذ فقد المالاي الأغلبية في بلادهم وتحولت إلى مجتمع تعددي.

ثالثا- العوامل الاقتصادية: يعود ذلك إلى الموقع الجغرافي المتميز لماليزيا الذي أهلها لأن تكون مركزا تجاريا يقصده الهنود والصينيون والعرب والأوربيون، لا سيما مع مضيق ملقا الذي كان مركزا تجاريا للأخشاب والقصدير والذهب منذ سنة 1292، الأمر الذي دفع الكثير من التجار للمرور عليها أو الإقامة بها لاستغلال هذه الميزة الاقتصادية. [1]

وجاءت الموجة الثالثة للهجرة إلى ماليزيا بعد دخولها إلى معترك الصناعة والتحديث غداة الاستقلال وحاجتها إلى اليد العاملة، حيث انتقل إليها الفلينيون والاندونيسيون والبنغاليون وحتى الأوروبيون. [2]

المطلب الثاني: تاريخ التعددية الطائفية في ماليزيا

تكوّن المجتمع التعددي الماليزي عبر مجموعة من المراحل التاريخية التي ساهمت في بلورة الخريطة الطائفية في ماليزيا، وشحنتها بحمولة من التفاعلات بين الطوائف المختلفة وفي هذا المطلب سيتم تناول نشأة المجتمع التعددي الماليزي من خلال المراحل التالية:

1- المرحلة الأولى: التعددية الثقافية قبل التحول إلى مجتمع تعددي: كان ميلاد التنوع الثقافي في شبه جزيرة المالاي بتوافد أعداد محدودة من الصينيين والهنود في عهد سلطنة ملقا التي تأسست في 1401 وخضعت للسيطرة البرتغالية في 1511 ثم الهولندية منذ 1641، ووقوعها كمركز تجاري عرفت نوع من التفاعل بين الثقافات المتعددة للتجار الصينيين والهنود والوفود العربية علاوة على وقوع زيجات مع السكان المحليين وهذا ما يفسر على انه استعداد لتقبل التعددية.

2- المرحلة الثانية: الاحتلال البريطاني وتكوين المجتمع التعددي: بعد تنازل هولندا عن سلطنة ملقا لبريطانيا في 1864 أصبحت الولايات المالاوية محميات بريطانية، بدعوى حمايتها من نشاط الجمعيات

(1) Asma Abdullah and Poul Pedersen, op.cit, p42

(2) Ibid. p48

الصينية السرية المتنافسة فيما بينها للسيطرة على مناجم القصدير، أو بدعوى الحفاظ على النظام لاسيما مع اضطراب الأوضاع في يبراك وسلا نجور.

كان للاحتلال البريطاني دور في تغيير الخريطة الديمغرافية لسكان شبه جزيرة المالاي، باستقدام أعداد كبيرة من الصينيين، وتبني قاعدة فرق تسد، حيث قسم النشاط الاقتصادي وتبنى سياسات تعليمية وإدارية على أساس عرقي كرست التفاوت السوسيو- اقتصادي في بنيان المجتمع الماليزي،[1] حيث أنه مع تزايد المالايا كأحد أهم منتجي القصدير والمطاط في العالم، فإن صناعة القصدير ومزارع المطاط اعتمدتا على العمالة الصينية والهندية، ففي عام 1931 شكل الصينيون حوالي 39% من السكان متمركزين في المناطق الحضرية مقارنة بـ45% من المالاي المتمركزين في المناطق الريفية رغم تفوقهم العددي.[2]

وقامت السياسة البريطانية الرأسمالية بدعم أسس المجتمع التعددي القائم على تقسيم الأنشطة الاقتصادية بين فئات المجتمع التعددي على أساس طائفي مع غياب الاتصال فيما بينها، حيث سيطر الصينيون على إنتاج القصدير والمطاط والأنشطة المالية، وسيطر المالاي على إنتاج الأرز وإن كان القليل منهم نجح في إنتاج المطاط رغم معارضة بريطانيا.

والهدف من هذا التقسيم الطائفي ليس توليد الصراع بين الطوائف المختلفة، بل تحقيق الكفاءة الإنتاجية، بالإضافة إلى ضمان عدم اتحاد الجماعات المختلفة لا سيما في ظل انقسام عرقي وطبقي ووظيفي فيما بينها، علاوة على تكيف الإدارة البريطانية مع طبقة المالاي الأرستقراطية وطبقة التجار الصينية الثرية.

كما اقترح الاحتلال البريطاني مجموعة من الإصلاحات تتجلى في التركيز على مركزية الإدارة، لدفع التنمية الاقتصادية وذلك بإنشاء الإتحاد المالاوي بتوحيد ولايات المالاي الموحدة مع ولايات المالاي غير الموحدة وملقا وبينانج مع جعل سنغافورة مستعمرة تاج مستقلة، علاوة على منح المواطنة لجميع السكان بغض النظر عن العرق.

وقد أثار إعلان الإتحاد المالايوي في 1946 حفيظة المالاي، نظرا لطابعه البريطاني وتقليصه لصلاحيات القيادات الماليزية وتهديده لمصالح المالاي بوصفهم السكان الأصليين، ولهذا ظهرت

---

(1) Makamura Mitsuo and others, islam and civil society in southeast Asia, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 2008, p59

(2) كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، مرجع سابق، ص 160.

المنظمة الوطنية لإتحاد المالاي UMNO في ماي 1946 وتتكون من تجمع للمالاي في مختلف أنحاء الدولة لمعارضة الإعلان البريطاني للإتحاد المالايوي.

ومع تزايد المعارضة الداخلية تم الاتفاق على إنشاء اتحاد المالاي 1948 الذي احتفظ بنفس النمط الإداري للإتحاد السابق مع التأكيد على سلطة السلاطين، والحفاظ على الوضع المميز للمالاي مقابل اعترافهم بالمصالح المشروعة للجماعات الأخرى، وهذا ما اعتبره الصينيون تراجعا بريطانيا عن التصورات المطروحة في إطار الإتحاد المالاوي، هذا الأخير جاء ليكافئ المواقف الصينية ضد الاحتلال البريطاني ولهذا انخرطوا في أعمال عنف ضد الإدارة البريطانية من خلال حزب المالاي الشيوعي الذي يتكون من أغلبية العمال الصينيين لا الأثرياء.

وعقب فشل بريطانيا في إقناع الأمنو بفتح أبوابه لجميع الطوائف، تم الاتجاه إلى التحالف بين الأمنو واتحاد المالاي الصيني MCA وانضمام المجلس الهندي المالاوي MIC في 1954، مع احتفاظ كل حزب بهويته مع التعامل كتنظيم واحد في اختيار المرشحين في الانتخابات. [1]

3- المرحلة الثالثة: مرحلة ما بعد الاستقلال 1957 حتى أحداث مايو 1969: بعد حصول ماليزيا على الاستقلال في 31 أوت 1957 في إطار الكومنولث البريطاني، ظهرت في شكل اتحاد فدرالي في 16سبتمبر 1963 يضم الولايات المالاوية التسعة وصباح وسراواك وسنغافورة مع الإشارة إلى أن هاتين الأخيرتين كانتا تتمتعان بدرجة أكبر من الاستقلال مقارنة بالولايات الأخرى.

استقلت سنغافورة عن الإتحاد في 1965 نتيجة للاضطرابات التي أثارها الصينيون نظرا لتفوقهم العددي على السكان الأصليين، وعليه ظهرت هناك ترتيبات للمحافظة على التفوق العددي للمالاي، إلا أن هناك نقاشا حول ما إذا كان ذلك يؤدي إلى المحافظة على الوضع القائم أي تركيز الإدارة والسياسة في يد المالاي وتركيز الأنشطة الاقتصادية في يد الصينيين أم سيؤدي إلى التقارب بينهما بزيادة الحصة الاقتصادية للمالاي مع زيادة مماثلة في التأثير السياسي لكل من الصينيين والهنود، إلا أن تغييرات مجتمعية جذرية لم تحدث، وقد أدى هذا النهج إلى انتشار الفقر بين المالاي خاصة في الريف، حيث انخفض معدل الدخل الأسري من 49 دولار سنة 1957الى 33 دولار سنة 1970،[2] علاوة على تفاوت الدخل بين الطوائف بسبب عدم وجود طبقة رأسمالية مالاوية نظرا لسيطرة رؤوس الأموال الصينية بفعل عدم تدخل الدولة، فكانت حصة المالاي في رأسمال الشركات العامة المحدودة لا تتعدى

[1] كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، مرجع سابق، ص 164.

[2] المرجع نفسه ، ص 165.

1.5% مقارنة بحوالي 22.5% للصينيين، و62.5% لرؤوس الأموال الأجنبية الأمر الذي أدى إلى زيادة نسبة البطالة بين المالاي.

أما الصينيون فرفضوا عملية تحديد حصص توظيفية على أساس طائفي لصالح المالاي ورفض التبعية السياسية لتمثيل الصينيين في إطار الائتلاف الحاكم، ولهذا فجرت انتخابات 1969 التوترات الطائفية نتيجة لفوز أحزاب المعارضة على حساب الائتلاف الحاكم، وأسفرت هذه المواجهات التي اندلعت في 13 مايو 1969 عن 196 قتيل وإلحاق الضرر ب753 منشأة.[1]

4- المرحلة الرابعة: التحول من القومية المالاوية إلى القومية الماليزية: كان لأحداث مايو 1969 الدور الكبير في بلورة التفكير حول كيفية التعامل بين الطوائف المختلفة، وتم طرح السياسة الاقتصادية الجديدة (1970- 1990) لمواجهة الفقر بغض النظر عن الانتماء الطائفي، وإعادة هيكلة المجتمع لفك الارتباط بين الانتماء الطائفي والدور الاقتصادي وهو ما يعني زيادة حصة المالاي الاقتصادية وضمان المزيد من الفرص الوظيفية والتعليمية لهم.

كما تم طرح السياسة الثقافية الوطنية 1971 وذلك لتنظيم التعددية الثقافية في ماليزيا، ووضع آليات الضبط السياسي بصياغة مجموعة من القوانين، كقانون الطوارئ وقانون الأمن الداخلي وقانون الأسرار الرسمية وقانون التحريض على الفتنة، مع حظر مناقشة القضايا المتعلقة بوضع السلاطين وصلاحياتهم والحقوق الخاصة للمالاي ووضع الإسلام كدين للدولة وحقوق المواطنة.

كما تم تغيير هيكل التحالف الحاكم عبر توسيع نطاقه لاجتذاب أكبر عدد ممكن من الأحزاب، وتمثل هذا الائتلاف الجديد في الجبهة القومية في 1974، وذلك بهدف توسيع القاعدة الانتخابية المؤيدة للائتلاف الحاكم، وإشراك أحزاب المعارضة في السياسات الحكومية.

وكانت مرحلة مهتير محمد 1981-2003 البارزة في التعامل مع التنوع الطائفي في ماليزيا، وتحويل المجتمع الماليزي من القومية المالاوية إلى القومية الماليزية،[2] بمعالجة المشكلة التي يواجهها شعب المالاي في ماليزيا المتعددة الطوائف حيث يعد المالاي أغلبية عددية لكنهم أقلية اقتصادية، وهذا التناقض أدى إلى اضطرابات 1969، وعليه عمل على منح معاملة تفضيلية للمالاي لتمكينهم اقتصاديا، كما كان لعمليتي التحديث والتصنيع التي عرفتهما ماليزيا الأثر البارز في استقدام عدد كبير للعمالة الاندونيسية والبنغلادشية التي وصلت إلى مابين 5% و10% من السكان في ماليزيا.

---

[1] كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، مرجع سابق، ص 166.

[2] Abdrahim Abdrashid, éducation and nation formation in Malaysia : a structural analysis, Kuala Lumpur: university of Malaya press, 2002, p77.

ويلاحظ على هذه المرحلة الدور الأساسي للدولة في التحكم في المجتمع التعددي عبر التركيز على التنمية ووضع مجموعة من القوانين للضبط السياسي.

المطلب الثالث: العلاقات الطائفية في ماليزيا

تعددت أسباب حالة اللاإستقرار التي عرفتها ماليزيا نتيجة التوترات بين الطائفتين المالاوية والصينية، وسيتناول هذا المطلب أسباب الأزمة الطائفية مع ذكر بعض الأمثلة من المواجهات الطائفية في ماليزيا.

1- أسباب الأزمة الطائفية: تعتبر الأزمة الطائفية الماليزية مركبة ومعقدة، ساهمت في تشكيلها الظروف التاريخية الاستعمارية المرتبطة بالحرب العالمية الثانية ومحاولة الانقلاب الشيوعي في ماليزيا، علاوة على السياسات الداخلية المتمثلة في التوزيع غير العادل للثروة بين الجماعات الماليزية، بالإضافة إلى الاعتبارات القيمية والثقافية المتمايزة بين الصينيين والمالاي.

اولا- العوامل الخارجية: مع الاحتلال البريطاني كانت الخلافات الطائفية بين المالاي والصينيين تتزايد نتيجة لاحتكار الصينيين لمعظم الثروات(المطاط والقصدير)، إلا أن الطريقة الحازمة التي اعتمدتها بريطانيا في التعامل مع هذه الخلافات، وعدم قدرة غير المالاي المطالبة بالمساواة في حقوق المواطنة مع المالاي حالت دون بروز هذه الخلافات.

وساهمت المعارك الدائرة بين الصين واليابان أثناء الحرب العالمية الثانية في تزايد الكراهية بين سكان ماليزيا من ذوي الأصول الصينية وبين اليابانيين، علاوة على دور الموقف المحايد المالاوي تجاه الاحتلال الياباني الذي فسر كتأييد له وهو ما ساهم في استحواذهم على المناصب الإدارية والفرص التعليمية والاقتصادية، وهو ما خلق العداء بين المالاي والصينيين.

كما أدت محاولة الانقلاب الفاشلة للشيوعيين الصينيين في ماليزيا أسوة بالحزب الشيوعي الصيني والتي واجهت معارضة شديدة من المالاي نظرا للتباين الصارخ بين الإسلام والشيوعية إلى زيادة حدة العداء بين الطائفتين، وهي سابقة جعلت المالاي يتخوفون من الطموح السياسي للأقلية الصينية خاصة مع تمكنها الاقتصادي.[1]

[1] Mohamed Mahathir, The Malay Dilemma, Singapore: times books international, 1970, p7.

ثانيا- الخصائص الثقافية للمالاي والصينيين: فقد كان للعوامل الثقافية دور في تشكيل الأزمة الطائفية نظرا لميل الملايو للحياة التقليدية وغير الراغبين في المغامرة والتجارة والمقتنعين بالزراعة والريف، بخلاف الصينيين المتمركزين في المدن والراغبين في المغامرة والتجارة واستخدام التكنولوجيا. [1]

بالإضافة إلى سوء فهم المالاي للإسلام كانتظارهم لحسن العاقبة وإيمانهم بالقدر خيره وشره، وإهمالهم لقيم العمل والارتقاء بالذات، وتزاوجهم من داخل الطائفة، وعدم الاحتكاك الاقتصادي مع الصينيين والهنود، وهو ما أدى إلى عدم تطورهم الطبيعي كباقي الطوائف، علاوة على تواجدهم في نطاق إقليم المناخ الحار الرطب المساعد على الكسل.

ثالثا- هيمنة المالاي على المناصب السياسية: تتضاءل فرص الصينيين في الحصول على المناصب العامة وفي نسبة المشاركة السياسية، فضلا عن عدم تمتعهم بالمواطنة من الدرجة الأولى والجنسية في مقابل استئثار المالاي بهذه الفرص، الأمر الذي يهدد بتفردهم بصنع القرار السياسي في البلاد وتهميش الصينيين في العملية السياسية.

وفي ظل المعاملة التفضيلية التي يتمتع بها المالاي يشعر الصينيون بنوع من التمييز يتجلى في صعوبة حصولهم على الوظائف العامة والاهتمام المتدني للحكومة بالقرى التي يتمركز فيها الصينيون، واستمر الوضع المهيمن للمالاي إلى غاية 1969 حين حصل الصينيون على 40 مقعد من أصل 104 مقعد مع سيطرتهم على برلمانات أربع ولايات وهو الأمر الذي فجر الأزمة الطائفية. [2]

كما اعترض الصينيون على انفراد الأمنو بقيادة التحالف الوطني الحاكم وتوجيه السياسة الداخلية والخارجية، إلا أن مهتير محمد يفسر هذا التفرد بالأمر المنطقي والطبيعي باعتبار أن المالاي كان لهم الدور المحوري في محاربة الاستعمار البريطاني وتكوين الدولة الماليزية الحديثة، في حين كان دور الجماعات الأخرى محدودا جدا ولم يتخطى دور الحليف الأصغر. [3]

رابعا- الإختلالات الاقتصادية الطائفية: يعتبر الاقتصاد عاملا محركا للصراعات الطائفية حيث يؤدي انتشار الفقر وتدني مستويات معيشة طائفة معينة في مقابل هيمنة طائفة أخرى على الثروة الاقتصادية

---

[1] جابر سعيد عوض، محضير محمد وقضية التعددية العرقية في المجتمع الماليزي، في: الفكر السياسي لمحضير محمد، تحرير: محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006، ص 177.

[2] جابر سعيد عوض، العولمة والمجتمع الماليزي المتعدد الأعراق، في: ماليزيا والعولمة، تحرير: هدى متكيس، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص 174.

[3] جابر سعيد عوض، محاضير محمد وقضية التعددية العرقية في المجتمع الماليزي، مرجع سابق، ص 178.

إلى اندلاع النزاعات الطائفية، ولهذا فالفقر والتنمية هما المحددان الأساسيان للسلام الطائفي وليس التعدد الطائفي في حد ذاته.[1]

فغياب المساواة الاقتصادية بين المالاي والصينيين بعد الاستقلال، إذ حاز المالاي وهم أغلبية سكان ماليزيا في 1970على 2.4% من ثروة الدولة، وانتشر الفقر في أوساطهم بنسبة 65% نتيجة لتمركزهم في نشاط الزراعة والصيد، في حين سيطر الصينيون وهم أقلية على ثلثي ثروة الدولة نتيجة لاشتغالهم في نشاط التجارة والصناعة وهو الأمر الذي رفضه المالاي بشدة وأدى إلى تفجر العنف الطائفي.

فالاستقرار الاجتماعي والتنمية الاقتصادية لا تتحقق إلا في ظل التوزيع العادل للثروة بين طوائف المجتمع الماليزي وليس بإعطاء طائفة على حساب أخرى، كما أن الحرمان الاقتصادي الناشئ عن غياب عدالة التوزيع يعد أحد مصادر الصراع الطائفي، وعليه ومن أجل تحقيق السلام الطائفي يجب دعم المالاي في كافة المجالات للارتقاء بمستواهم الاقتصادي، وتجاوز وتحجيم التفاوت الحاد بينهم وغيرهم من الطوائف بإعادة توزيع المكاسب الاقتصادية بين الطوائف وإتاحة الرفاهية الاقتصادية لجميع المواطنين دون تفرقة.

خامسا- السياسات الماليزية المتبعة حيال قضية التعدد الطائفي: هيمنت قضية التعدد الطائفي على أغلب السياسات الماليزية الاقتصادية والتعليمية والعمل والهجرة والأمن الداخلي والسياسة الخارجية.

فسوء إدراك تنكو عبد الرحمن لحاجات ومطالب الطائفتين الصينية والمالاوية كان وراء اندلاع العنف الطائفي في 1969، حيث كان يعتقد بأن حل المعادلة الطائفية يكون بإتاحة المزيد من الفرص المادية والاقتصادية لإرضاء الصينيين، وبإتاحة المزيد من الوظائف الحكومية والسياسية لإرضاء المالاي، في حين كان المالاي ذوو الثقل السياسي يطالبون بالمزايا الاقتصادية، والصينيون ذوو الثقل الاقتصادي يطالبون بالمزايا السياسية.

ومن ثم كانت الضرورة لانتهاج سياسة تهدف إلى تمكين الملايو اقتصاديا والقضاء على الفقر وتمكين الصينيين سياسيا، وهو ما لاقى قبولا من طرف الطوائف الأمر الذي يؤكده التقدم الاقتصادي الذي حققته ماليزيا.

2- الخبرة الواقعية للنزاعات الطائفية: يمكن اجمالها في ما يلي:

أولا- المواجهات الطائفية في 1969: سادت التوترات الطائفية في ماليزيا خلال الفترة 1957-1969 نتيجة لحرص النظام على إقامة الدولة على أساس الثقافة التقليدية القائمة على الدين الإسلامي ولغة

[1] Abdul Razak Baginda, Malaysia in transition : politics and society, London : Asean acadimic press, 2003, p16

المالاي، الأمر الذي حرك مطالب الجماعات الأخرى بشأن حقوق المواطنة في إطار ماليزيا الماليزية،[1] واندلع العنف الطائفي في 1969 نتيجة مشكلة التفاوت الحاد في السلطة والدخل بين المالاي والصينيين، حيث كان الصينيون مستاءين من حصول المالاي على المزيد من المزايا السياسية المتمثلة في تفرد الأمنو بالسلطة والحكم، حيث تحولوا من التحالف إلى حزب الجيراكان وحزب العمل الديمقراطي اللذين يركزان على المساواة والعدل والفرص المتساوية والمواطنة التي لا تعرف تفرقة بين أحد،[2] وبالمقابل كانت مطالب المالاي تمثل في تحسين أوضاعهم الاقتصادية التي عانوا منها كثيرا نتيجة لسياسة تقسيم العمل التي فرضها الاستعمار البريطاني، ورفض فكرة تنكو عبد الرحمن –الصينيين كقاطرة للتنمية- التي ترسخ الفجوة الاقتصادية بين الطائفتين.

كما انفجر الصراع الطائفي نتيجة تصاعد الجاليات الصينية في مجالات التعليم والتشغيل والحياة السياسية على حساب المالاي، وفشل المالاي في الحصول على فرص توظيف مساوية أو معادلة لفرص التوظيف المقدمة لغير المالاي، وهو ما أصاب العديد منهم بالإحباط وعدم الرضا عن السياسات الحكومية لإدارة تونكو عبد الرحمان.

وفي ظل الاختلال بين الأغلبية المالاوية ذات الثقل السياسي والمظلومة اقتصاديا، والأقلية الصينية ذات الثقل الاقتصادي والمحرومة سياسيا، تفجرت الأزمة الطائفية في 1969 عندما فازت المعارضة بـ40 مقعدا من 104 مقعد في انتخابات 1969، أحس المالاي بإمكانية تهميشهم في العملية السياسية بعدما كانوا يعانون من التهميش الاقتصادي وهذا ما يعتبر تهديدا لتفردهم في صنع القرار السياسي،[3] علاوة على تنامي مخاوف الطائفة الصينية من تعاظم المطالب الاقتصادية للمالاي، ومنه إمكانية تحولهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية، الأمر الذي دفعهم إلى المطالبة بالمشاركة السياسية مع المالاي، ولعل هذا يعني انهيار الاتفاق الضمني الذي كان سائدا بين الصينيين وهيمنتهم على النشاط الاقتصادي، والمالاي وهيمنتهم على النشاط السياسي الأمر الذي فجر أزمة 1969.

واندلع العنف الطائفي نتيجة خروج الصينيين للاحتفال في 11و12 ماي 1969 في كوالالمبور، وقيام أنصار UMNO باحتفالات مماثلة في 13 ماي، إلا أن الصينيين والهنود هاجموهم، الأمر الذي

---

(1) Faaland Just, Parkinson Jack, Saniman Rais, op.cit, p.13

(2) جابر سعيد عوض، رؤية القيادة لقضايا الإصلاح في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص16.

(3) جابر سعيد عوض، محاضير محمد وقضية التعددية العرقية في المجتمع الماليزي، مرجع سابق، ص 178.

دفع بالمالاي إلى قتل الصينيون وخلفت المواجهات 178 قتيلا وجرح الآلاف من الجانبين،[1] وإثر ذلك قام تنكو عبد الرحمن بوضع خطة إصلاح كمراجعة دستور حزب الأمنو، وخطة تدريس الأبجدية الماليزية، وكذا منع التمييز بسبب الجنس أو الدين بين مواطني ماليزيا، ومنه تولى تون عبد الرزاق رئاسة الوزراء وقام بإعلان حالة الطوارئ العامة التي تسمح باعتقال أي شخص يهدد الأمن والنظام دون محاكمة.

ثانيا- المصادمات العرقية في 1978: تزايدت التوترات نتيجة مشكلة اللغة ومطالبة الصينيين بجامعة صينية تدرس باللغة الصينية الأمر الذي رفضته الحكومة الماليزية، كونه يتعارض مع مطلب المالاي بتطبيق الدستور الذي ينص على استخدام لغة المالاي كلغة رسمية، علاوة على رفضهم استخدام اللغة الإنجليزية كوسيط للتعامل وفي التدريس ومنه حرمت المدارس الصينية من الدعم الحكومي، وتجدر الإشارة إلى أنه خلال فترة حكم حسين عون تزايدت التوترات الاجتماعية والدينية والعنف بين الأعراق، حيث قامت جماعة جيش اللّه المسلمة بالاعتداء على معبد هندي وسط مقاومة الهنود.[2]

وخلاصة القول فالمجتمع الماليزي التعددي يتكون من ثلاث طوائف أساسية هي المالاوية والصينية والهندية، وتمثل الطائفة الأولى السكان الأصليين في حين تشكلت الطائفتين الصينية والهندية عن طريق الهجرة أثناء الاحتلال البريطاني أساسا، ويتكلم المالاي اللغة المالاوية ويدينون بالإسلام، أما الصينيون فيتكلمون اللغة الصينية ويدينون بالبوذية، أما الهنود فيتكلمون اللغة التاميلية ويدينون بالهندوسية.

وعاشت ماليزيا العديد من الأزمات الطائفية لعل أهمها اضطرابات 1969 التي كان سببها حسب مهتير محمد انقياد تنكو عبد الرحمن وراء تعظيم المكاسب الاقتصادية للطائفة الصينية باعتبارها قاطرة التنمية في ماليزيا في مقابل عدم تقديمه لأي دعم اقتصادي للأغلبية المالاوية الفقيرة، وهذا ما زاد من التمايز الاقتصادي بين الجماعتين، دون إنكار دور الاستعمار البريطاني في التأسيس للاعدالة الطائفية، ودور القيم المالاوية السلبية المكرسة للتخلف بخلاف قيم الطائفة الصينية.

---

[1] كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، ص95.

[2] المرجع نفسه، ص117.

المبحث الثاني: البنية الطائفية في ماليزيا: المظاهر والأسباب والسياسات

تمفصلت الطائفية في ماليزيا في كافة أركان الدولة نظرا إلى الطبيعة التعددية للمجتمع الماليزي الذي يتكون من المالاي والصينيين والهنود، ولكل طائفة من هذه الطوائف دينها الخاص ولغتها الخاصة، وفي هذا المبحث سيتم التطرق إلى مجالات الطائفية، والسياسات التي اعتمدتها الحكومات الماليزية في التعاطي مع الظاهرة، للوصول في الأخير إلى تحديد العوامل المحركة للفعل الطائفي.

المطلب الأول: البعد المجالي للطائفية

يتمتع المجتمع الماليزي بسلام نسبي وذلك بتطبيق الجميع لمجموعة من المبادئ دون تمييز لإيجاد الوحدة الوطنية، وهذه المبادئ تعرف بالإيديولوجية القومية "روكونجارا"*والتي تتمثل في الإيمان بالله والولاء للملك والدولة واحترام الدستور وسيادة القانون والتمسك بالأخلاق الفاضلة والسلوك الحميد،[1] ورغم ذلك إلا أن الطائفية ترسخت في شتى مفاصل المجتمع.

1- **الطائفية في المجال القيمي:** ترسخ التمايز في الخصائص القيمية بين الطوائف المكونة للمجتمع الماليزي بالشكل الذي أصبح أحد الأبعاد الرئيسية للأزمة الطائفية، حيث تتعدد الأديان في ماليزيا بين الإسلام والبوذية والهندوسية، رغم غياب إحصاءات دقيقة على نسبة أتباع كل ديانة نظرا لتفادي الدول لتقديم ذلك لتفادي النعرة الطائفية بتجنب استقواء طائفة على أخرى، وتشير بعض التقديرات لسنة 2000 إلى أن نسبة أتباع الدين الإسلامي هي 60% وغالبيتهم من المالاي حيث يشكل المكون المحوري لهويتهم، و19.2% بوذيون وأغلبهم من الصينيين الماليزيين، و9.1%مسيحيون وهم كذلك من الصينيين، و2.3% يدينون بالهندوسية ومعظمهم من الهنود، بالإضافة إلى ديانات أخرى.[2]

ونظم الدستور الماليزي المسائل الدينية من خلال اعتبار الإسلام الدين الرسمي للإتحاد مع التأكيد على حرية العبادة، حيث أنه لكل طائفة الحق في إدارة وتولي شؤونها الدينية وإقامة المؤسسات ذات الأغراض الدينية والخيرية، وعدم التمييز على أساس الدين في ممارسة مهنة أو وظيفة وفي اكتساب الملكية والحفاظ عليها وإدارتها بما يتفق مع القانون، مع عدم السماح بالدعوة للمعتقدات الأخرى بين المسلمين.

(*) تنقسم الكلمة الى جزئين فكلمة روكون تعني مبدأ أو أساس، وكلمة نجارا تعني القوم وبذلك تعني الكلمة مبدأ القوم، انظر: محمد السيد سليم ورجاء إبراهيم سليم، الأطلس الأسيوي، القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، جامعة القاهرة، 2003، ص399.

(1) Faaland Just, Parkinson Jack, Saniman Rais, op.cit, 24

(2) كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، ص 183.

وتم إنشاء المحاكم الشرعية إلى جانب المحاكم المدنية للفصل في قضايا الأحوال الشخصية وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، كما سمحت التشريعات الماليزية من إنشاء مؤسسات ثقافية وتعليمية واقتصادية تقوم على الفلسفة الإسلامية، كالبنوك والمدارس وشركات التأمين وغيرها دون تأسيس الدولة الإسلامية لتجنب الإضرار بالطوائف الأخرى، حيث تثير مطالب الحزب الإسلامي بإقامة الحدود مخاوف الجماعات الصينية والهندية، كما يستنتج من عدم تأسيس دولة إسلامية في إطار الشريعة الإسلامية مراعاة التعدد الطائفي في ماليزيا والمحافظة على الوحدة الوطنية.

كما أن هناك لغات متعددة في ماليزيا رغم اعتماد اللغة المالاوية كلغة رسمية، وهناك مدارس دينية إسلامية وبوذية وهندوسية،[1] ذلك في ظل وجود ضوابط دستورية تضمن احترام حقوق غير المالاي ومعتقداتهم وهوياتهم وثقافاتهم والاعتراف بأعياد واحتفالات الطوائف الأخرى كأعياد رسمية، وهذا ما يصبغ صفة التسامح على المجتمع الماليزي.

وترسخت الخلافات القيمية بين المالاويين والصينيين والهنود من خلال الدور السلبي للاستعمار البريطاني الذي فصل بين النظام التعليمي للمالاي الذي يستخدم اللغة المالاوية والنظامين التعليميين الصيني والهندي اللذين استخدما اللغتين الصينية والهندية، الأمر الذي أدى إلى انفصال اجتماعي وثقافي نظرا لغياب رابطة الولاء القوي للوطن الماليزي الواحد.[2]

وبعد الاستقلال كانت المقترحات الحكومية تصب في إطار تأسيس نظام تعليمي ثنائي مالاوي- انجليزي يحل محل التعليم الصيني والهندي، إلى غاية صدور قانون اللغة القومية الذي أكد على استمرار المدارس الصينية والتاميلية في التعليم مع إجبارية استخدامها للغة المالاوية (البهاسا ملايو)، كما يحق لكل طائفة تعليم الأطفال الدين الخاص بها، فضلا عن العمل بنظام الحصص في التعليم الجامعي 55% للمالاي و45% لغير المالاي.[3]

2- الطائفية في المجال السياسي: رغم التعاون بين الطوائف المختلفة أثناء الاحتلال البريطاني للحصول على الاستقلال إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور بعض المتاعب على العلاقات الطائفية الماليزية، حيث اعترض الصينيون على انفراد الأمنو بقيادة التحالف الوطني الحاكم وتوجيه السياسة الداخلية والخارجية.

إلا أن "مهتير محمد" يفسر هذا التفرد بالأمر المنطقي والطبيعي، حيث أن المالاي هم أصحاب الأرض، وهم الذين كان لهم الدور المحوري في محاربة الاستعمار البريطاني بالرغم من تراوح مستواهم

---

(1) Asrul Zamani, the Malay idéals, Kuala Lumpur : golden books center, p199

(2) Mahatir Mohamed, The Malay Dilemma, op.cit, p144-142

(3) كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، ص 198.

التعليمي بين التعليم الديني والتعليم الإنجليزي، والذي لم يكن حائلا في توحد قواهم خلف تنظيم الأمنو صاحب الدور الأهم في محاربة الاستعمار البريطاني وتكوين الدولة الماليزية الحديثة، في حين كان دور الجماعات الأخرى محدودا جدا ولم يتخطى دور الحليف الأصغر.[1]

وتم تشكيل حكومة الوحدة الوطنية في إطار إستراتيجية تقاسم السلطة، حيث يحصل حزب الأمنو على ثلثي مجلس الوزراء في حين يتقاسم الأحزاب الأخرى المكونة للتحالف الحاكم باقي الوزارات، وذلك باعتبار أن المالاي لن يقبلوا بحكومة يسيطر عليها غير المالاي، وعليه يمكن إدماجهم في تقاسم السلطة في مقابل دعم التحالفات الحزبية بين حزب الأمنو الممثل للمالاي وأحزاب الطائفتين الصينية والهندية، فضلا عن سيطرة المالاي على المؤسسة العسكرية والبيروقراطية.[2]

كما كان للعامل الطائفي الدور المحدد في نشأة الأحزاب الماليزية حيث أن الكثير منها جاء لتمثيل مصالح الطوائف المختلفة المكونة للمجتمع استجابة للطابع التعددي للمجتمع الماليزي، فجاء حزب المنظمة الوطنية لإتحاد المالاي UMNO –الأمنو- للدفاع عن المالاي السكان الأصليين وتمكينهم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، كما ظهر حزب الإتحاد الصيني المالاويMalay Chinese Association للدفاع عن حقوق الطائفة الصينية في المشاركة السياسية والحفاظ على مكتسباتها الاقتصادية، وحزب المؤتمر الهندي الماليزي الذي جاء لحماية مصالح الهنود في ماليزيا وضمان مشاركة الطائفة الهندية في الحياة الاقتصادية والسياسية.[3]

3- **الطائفية في المجال الاقتصادي:** كان السبب في تفجر المواجهات الطائفية بين المالاي والصينيين بعد الاستقلال هو غياب المساواة الاقتصادية، حيث أن أغلبية سكان ماليزيا المالاي كانوا يحوزون على 2.4% من ثروة الدولة نتيجة لتمركزهم في نشاط الزراعة والصيد، في حين الصينيون وهم أقلية كانوا يسيطرون على ثلث ثروة الدولة نتيجة لاشتغالهم في نشاط التجارة والصناعة وهو الأمر الذي رفضه المالاي بشدة.

وتتمثل الإختلالات الاقتصادية بين الطوائف الماليزية في السبعينات في ما يلي:[4]

- انخفاض المستوى المعيشي للمالاي مقارنة بالصينيين.

---

[1] جابر سعيد عوض، محاضير محمد وقضية التعددية العرقية في المجتمع الماليزي، مرجع سابق، ص 178.

[2] Faaland Just, Parkinson Jack, Saniman Rais, op.cit, p 231

[3] جابر سعيد عوض، الأحزاب السياسية في ماليزيا، في: المجتمع المدني في ماليزيا، تحرير: جابر سعيد عوض وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2011، ص39.

[4] جابر سعيد عوض، العولمة والمجتمع الماليزي المتعدد الأعراق، مرجع سابق، ص 170.

- تمركز المالاي في المناطق الريفية الفقيرة مقارنة بالطوائف الأخرى، حيث ينتشر الفقر بنسبة 65% بين أوساط المالاي، ولهذا يرى محمد مهتير ضرورة هجرتهم إلى المدن لاستغلال الفرص الأوفر تعليميا واقتصاديا، مع ضرورة تغييرهم لعاداتهم الرجعية وغير المنتجة. [1]

- عدم اهتمام المالاي بالنشاطات الصناعية والتجارية ذات الإنتاجية وتمركزهم في القطاعات الإنتاجية الضعيفة كالزراعة حيث تشير الإحصائيات إلى سيطرة الصينيين على الخدمات المهنية بنسبة 90% في مجال الطب و84% في مجال الأعمال الهندسية و68% في مجال التعليم، علاوة على سيطرتهم على أعمال المقاولات والتجارة والصناعة.

- ارتفاع ملكية المالاي للأراضي الزراعية في مقابل محدودية ملكيتهم للرأس مال الصناعي والتجاري، ولهذا تشير الإحصائيات إلى أنه في 1970 كانت نسبة ملكية المالاي 2.4 % من ثروات البلاد في حين كانوا يشكلون غالبية المجتمع الماليزي.

وتجدر الإشارة إلى أن الحكومة في 1959 كانت ترى ضرورة سيطرة المالاي على الإدارة دون التفكير في النشاط الاقتصادي الذي هو من اختصاص الصينيين الذين يملكون مهارة العمل.

المطلب الثاني: سياسات التعامل مع التعدد الطائفي في ماليزيا

أولت الحكومات الماليزية المتعاقبة أهمية قصوى للتعاطي مع مسائل التعدد الطائفي في سبيل تحقيق الوحدة الوطنية، وتتجسد هذه السياسات المنتهجة في ثلاثة مجالات أساسية هي:

1- **المحور الثقافي والتعدد الطائفي في ماليزيا:** يرتكز المحور الثقافي على الاعتراف بالتعدد الطائفي – قدر ماليزيا- واعتباره عامل قوة وليس عامل ضعف، وتكريس روح التسامح بين الطوائف وإتاحة الفرص لها، وتقوية العناصر الوظيفية في الثقافة الماليزية كالقانون والعمل والنظام والاهتمام بالتعليم والانتماء الشديد للدولة وإضعاف العناصر غير الوظيفية كالشخصانية والقدرية والتفكير الميتافيزيقي، وتتمثل عناصر السياسة الثقافية القومية 1971 في ما يلي:

- جعل اللغة المالاوية bahasa malaya لغة رسمية وإجبارية في المدارس الصينية والتاميلية والإنجليزية لغة ثانية، وفي هذا الإطار تم إحلال المالاوية محل الإنجليزية في المدارس الابتدائية في 1970 وفي الثانويات في 1982 والجامعات في 1983 مع احتفاظ المدارس الصينية والتاميلية باستقلالها وهي استجابة جزئية لمطالب غير المالاي من طرف الحكومة.

[1] Mahathir Mohamed, op.cit, p p104-105.

وفي هذه المرحلة تصاعدت بعض التوترات حيث فسرت هذا الإجراء كتهديد للغات واللهجات غير المالاوية خاصة مع رفض الحكومة الاستجابة للمطلب الصيني بإقامة جامعة صينية تسمى جامعة الاستقلال، لا سيما وأنه يرى أن تطبيق السياسة الثقافية يحمل صفة الاستيعاب ألقسري forced assimilation وطالب بالتعددية الثقافية القائمة على استغلال العناصر الثقافية الصالحة لكل طائفة وهو ما من شأنه إزالة التميز بين البوميبيترا والمهاجرين. [1]

إلا أنه تم استيعاب هذه التوترات باستجابة جزئية، حيث استمرت المؤسسات الدينية والتعليمية المرتبطة بالطوائف غير المالاوية في العمل، والاتفاق بين الأمنو UMNO والتجمع الصيني الماليزي MCAعلى تقسيم حصص التعليم الجامعي إلى 55% للمالاي و45% لغيرهم وهو ما يجسد التقسيم الطائفي للمجتمع.

- تقوية الشعور بالماليزية (القومية الماليزية وليس القومية المالاوية) لدى جميع الطوائف من أجل الوعي بالعيش المشترك فيما بينهم لتحقيق مجتمع متجانس وموحد ومتسامح وذو مستوى معيشي متقدم رغم اعترافه بحرية ممارستهم لمعتقداتهم وعاداتهم، مع التركيز على القيم الإسلامية والتعايش بين الإسلام والتكنولوجيا، والاسترشاد بمجموعة قيم العمل اليابانية والكورية بعيدا عن القيم الغربية في إطار سياسة أنظر إلى الشرق. [2]

- اعتبار الإسلام الدين الرسمي مع ضمان حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية للآخرين، ويتجلى ذلك من خلال سعي محمد مهتير إلى بناء دولة حديثة تحقق أهداف الإسلام وليس بناء دولة إسلامية، كون ذلك يتعارض مع التعدد الديني، أي أن هذه السياسة تحاول إيجاد توازن بين البعد الإسلامي للدولة وحماية حقوق غير المسلمين، وهذا ما يعني العيش بسلام مع غير المسلمين وعدم النظر إليهم كأعداء، وفي إطار تجسيد ذلك تم تأسيس الجامعة الإسلامية 1983والقانون المصرفي الإسلامي في 1983، وقانون التكافل(التأمين)، وتعديل قانون العقوبات وتكييفه مع مبادئ الإسلام مع إمكانية عدم تطبيقه على غير المسلمين.

- أما فيما يتعلق بالسياسات التعليمية: فعملت على صياغة نظام التعليم الذي يتناسب وأوضاعها وطموحاتها، فبعد الاستقلال تم إصدار بيان رزاق* 1956 الذي وضع القواعد والأسس لنظام تعليمي

---

[1] كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، ص ص199- 200.

[2] هدى متكيس، رؤية محضير محمد للتنمية، في: محمد السيد سليم، الفكر السياسي لمحضير محمد، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، ص 71.

[*]نسبة الى وزير التربية الذي قدمها داتو عبد الرزاق بن حسين.

يستجيب لعناصر الوحدة الوطنية ويتيح الفرص لكل أبناء الوطن بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية ومستوياتهم الاجتماعية، ويقوي الانسجام والتآلف بين الطوائف المختلفة معه وجعل اللغة المالاوية هي اللغة الأولى التي تربط بينهم،[1] وفي 1957 تحولت المدارس المالاوية إلى المدارس الوطنية، والمدارس الابتدائية الإنجليزية والصينية والتاميلية إلى المدارس الوطنية النوعية مع إجبارية تدريسها للغة المالاوية بجانب استخدام اللغة الواسطة لها.[2]

كما ركزت ماليزيا على التعليم الوطني لسد الفجوة بين الطوائف المختلفة بتطبيق نظام المدارس المتكاملة أو المتحدة التي تجمع في مبنى واحد المدارس المالاوية والصينية والتاميلية في منتصف الثمانينات، وزيادة قدرة المدارس الوطنية (الحكومية) على اجتذاب جميع الطوائف بتزويدها بالأجهزة والكفاءات بغض النظر عن انتمائها الطائفي للتنشئة على الوحدة الوطنية، والعمل بنظام الحصص في الجامعات وفقا للتكوين الطائفي 55% للمالاي و45% لغيرهم،[3] وإنشاء مدارس خاصة بالمالاي تقابل المدارس المتكاملة،[4] لسد الفجوات التعليمية الناتجة عن التباين في المستويات المادية والعقلية والعوامل الجغرافية وذلك بمساندة المالاي الأقل حظا حتى يتحقق التوازن.

كما اعتمد مهتير سياسة اللغة الإنجليزية التي بدأ تنفيذها في 2003 التي تقوم على إجبارية تدريس العلوم والتكنولوجيا والرياضيات باللغة الإنجليزية في المدارس، الأمر الذي أثار معارضة الصينيين، وهنا تم إدخال تعديلات على هذه السياسة وذلك بالسماح بتدريس هذه المواد باللغتين الإنجليزية والصينية في المدارس الصينية، كما أثارت حفيظة المالاي واعتبروها تراجعا لسياسات الحكومة السابقة وتهديدا محتملا لتفوق ثقافة المالاي باعتبارها نوعا من الاستجابة لمطالب الصينيين.

2- المحور الاقتصادي والتعدد الطائفي في ماليزيا: اعتمدت ماليزيا في صياغة استراتيجياتها التنموية على وضع هدف إعادة توزيع الثروة لتفادي المصادمات الطائفية، وذلك باتخاذ التدابير التي تكفل المساواة بين مختلف الطوائف، حيث قدم "تون عبد الرزاق" السياسة الاقتصادية الجديدة ثم جاءت سياسة التنمية القومية التي بلورها "مهتير محمد"[5] لتحقيق رؤية ماليزيا دولة متقدمة 2020 مع التركيز على الكيف لا الكم و تتحدد عناصرها في ما يلي:

---

(1) Abdul Rahman Arshad, unity and éducation in Malaysia, Kuala Lumpur: dewan bahasa dan pustaka, 2007, pp158-159.

(2) Asrul Zamani, op.cit, p198

(3) Tan Y.Sua and R.Santhiram, the education of ethnic minorities: the cace of Malaysian Chinese, Selangor: vinlin press, 2010, p140.

(4) Asrul Zamani, op.cit, p198

(5) موسوعة محضير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا، الكتاب الخامس، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2003 ص13.

أولا- التركيز على الدور ألتدخلي للدولة: تم الأخذ بمفهوم ماليزيا المتعاضدة Malaysia Incorporated وهو التعاون بين الدولة ورجال الأعمال* باعتبار أن الخوصصة لا تعني انسحاب الدولة من النشاط الاقتصادي ومن مظاهر ذلك :

- دور الدولة في توفير الفرص للمالاي: وذلك بهدف خلق طبقة رأسمالية مالاوية قوية وزيادة تمثيل المالاي في القطاع المهني ويتحقق ذلك عن طريق تبني حزمة من السياسات التفضيلية تجاه المالاي والسكان الأصليين الآخرين عبر تقديم المساعدات المالية والتسهيلات الائتمانية والتعاقدات والأسعار التفضيلية، وتوفير الفرص التدريبية والتعليمية للمالاي بالرفع من حصة المالاي مقارنة بالطوائف الأخرى سواء في التعليم أو التوظيف أو الفرص الاقتصادية مثلا الأخذ بمعدل 4 للمالاي و1 لغير المالاي في قطاع الخدمة المدنية.[1]

- دور الدولة كمنظم لأنشطة قطاع الأعمال المحلي والأجنبي وذلك بسيطرة حزب الأمنو على أجهزة صنع القرارات الاقتصادية كوزارة المالية والتجارة منذ السبعينات على حساب التجمع الصيني MAC الذي كان مسيطرا قبل أحداث 1969 وفي هذا الإطار وضعت الدولة مجموعة من الآليات التنظيمية لزيادة قدرتها على قطاع الأعمال بما يضمن هيكلة المجتمع ومن أهم هذه الآليات لجنة متابعة أسعار الأسهم المطروحة للمالاي من قبل الشركات الأجنبية والصينية، وقانون التنظيم الصناعي المحدد لكيفية منح وتجديد التراخيص لمزاولة نشاط الشركات المتوسطة حيث اشترط مساهمة البو مبترا بحصة 30% في رأس المال والتوظيف.

- دور الدولة كمستثمر من خلال زيادة ملكية القطاع العام وتوليه عملية شراء الأصول نيابة عن المالاي، ولعل أهم مؤشر على تزايد دور القطاع العام هو ارتفاع عدد الشركات العامة من 22 شركة عام 1960 إلى 109 عام 1970 إلى 1014 سنة 1985،كما زادت معها المؤسسات المالية والائتمانية ذات الحقوق المساهمة نيابة عن البومبيترا مثل بنك البومبيترا والوحدة الوطنية للتدبير الائتماني.

كما سنت قانون جذب الاستثمار الذي يسمح للمستثمر الأجنبي بامتلاك المشروعات بنسبة100% بشرط أن تصدر 50% من المنتوج على الأقل وتوظف 350عامل محلي.[2]

(*) أي المشاركة بين الحكومة والقطاع الخاص فالحكومة مسؤولة أمام الناخبين والسوق مسؤولة على تطوير الكفاءة، وعليه فالمشاركة الذكية تقوم على أن لا يحصل أي طرف على أكثر مما يحصل عليه الطرف الآخر مع إعطاء اعتبار خاص لمصلحة الطرف الضعيف، أي تقوم على مفهوم أنعش جارك بدل مفهوم أفقر جارك، وعليه فهي مباراة تعاونية لا صفرية، انظر: موسوعة محضير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا، ج7، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2003، ص11

[1] كمال المنوفي وآخرون، الأطلس الماليزي، ص210.

[2] المرجع نفسه، ص 172.

ثانيا- العدالة التعويضية: انتهجت الحكومة الماليزية فلسفة تحقيق العدالة الاجتماعية التعويضية (تمييز ايجابي) بتحسين الوضع الاقتصادي للمالاي ومنحهم المزيد من الفرص الاقتصادية، وفتح المجال أمامهم للترقي في الوظائف الحكومية وتمكينهم من اكتساب المهارات المهنية المتميزة دون الإضرار بالطوائف الأخرى، أي أن الحكومة لن تسرق بطرس لتدفع لبولس، وهذه العدالة الطائفية ستؤدي بدورها إلى تحقيق السلام الاجتماعي والتناغم الطائفي كون التمييز لا يؤدي إلى بناء أمة ماليزية.[1]

وساعدت الحكومة المالاي على الدخول في القطاع الصناعي والتجاري من خلال تكوين شركات أعمال عندما تنجح تسلم لهم مع توفير القروض كذلك، كما اشترطت لإقامة أي مشروع أن يشغل 30% على الأقل من المالاي مع تشجيعهم على تولي مناصب إدارية مناسبة، وكذا السماح للمالاي بتملك 30% من أسهم الشركة، كما حرصت الحكومة على زيادة نصيب المالاي في الشركات موضع الخصخصة حيث حصل المالاي على 61.2% من أصول هذه الشركات المخصخصة، ونتيجة لهذه الإجراءات ارتفعت نسبة ملكية المالاي في أسهم الشركات إلى 20% في عام 1990 بعدما كانت 1.5% عام 1969، إلا أن هذه الزيادة لم تكن على حساب الصينيين وإنما جاءت على حساب الاستثمار الخارجي،[2] كما تم تخفيض نسبة الفقر من 49.3%سنة 1970 إلى 16.5%سنة 1990، وزادت نسبة تأهيل المالاي والبومبترا الآخرين في المحاسبة والهندسة والطب والمحاماة من 4.9 % عام 1970 إلى 29 % سنة 1990.

وتجدر الإشارة إلى أن المعاملة التفضيلية التي يحظى بها المالاي لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، ولهذا عليهم استغلال الدعم والاستعداد للدخول إلى معترك الحياة الاقتصادية بعد تخلي الدولة عن دورها التفضيلي في العملية التنموية، كما أنه يمكن تفسير القبول النسبي من غير المالاي لهذه السياسات بارتفاع نسبة النمو الاقتصادي وانعكاسها على كافة فئات المجتمع الماليزي، وأحداث 1969 وما شكلته من تهديد لمصالح المجتمع ككل، والتطورات السياسية التي عززت من سيطرة الائتلاف الحاكم خصوصا مع انضمام أحزاب المعارضة إليه، والسياسة الثقافية واستمرار التعبير عن الهوية لغير المالاي.

3- المحور السياسي والتعدد الطائفي: ويمكن إبراز الترتيبات السياسية المتبعة في ما يلي:

- دور القيادة السياسية: دور القيادة - مهتيير- في شد الأطراف المختلفة إليه عبر سياسة التوازن في التعامل معها أي عدم محاباة طائفة على طائفة آخري وذلك وفقا لشعاره أن التمييز يكون للضرورة

[1] Mahathir Mohamed, op.cit, pp. 150-154.

[2] جابر سعيد عوض، رؤية القيادة لقضايا الإصلاح في ماليزيا، مرجع سابق، ص20.

وليس للمحاباة وكذا إعمالا للعدل في توزيع الموارد، ولهذا فالتمييز الإيجابي للمالاي ضرورة أملتها أوضاع التخلف للمالاي وليس امتياز لهم (تطوير المتخلف). [1]

- التحالف الحزبي العابر للطوائف: فرغم انتشار الأحزاب الطائفية في ماليزيا إلا أن نظامها يتسم بالاستقرار نتيجة للتحالفات الحزبية، فالجبهة القومية (الائتلاف الحاكم) الذي يضم الحزب المالاوي المهيمنUMNO، وأبرز الأحزاب الممثلة للتجمعات الصينية والهندية التي تقدم نفسها كمدافعة عن مصالح الأقليات الهندية والصينية، وتوسع التحالف ليضم 14 حزبا بعضها صيني وبعضا هندي والبعض الآخر من قوميات مختلفة من السكان الأصليين، وتأسس هذا التحالف المستمر الغير مرتبط بالمواعيد الانتخابية على أساس البراجماتية والشراكة في الحكم من خلال المحاصصة الطائفية، وهناك دعوات بتحويل التحالف إلى حزب واحد عبر طائفي بدلا من التأطير الطائفي لكل حزب داخل التحالف.

- طبيعة النظام الانتخابي الماليزي القائم على الأغلبية البسيطة المحفز لظهور الائتلاف الواسع بين الأحزاب ذات القواعد الطائفية المختلفة، وهو ما يخلق التنسيق بينها ومراعاة المصالح المشتركة للطوائف المختلفة، حيث يتقدم التحالف بمرشح واحد عن كل دائرة انتخابية في حين أحزاب المعارضة تتقدم بأسماء عديدة.

- توفير قنوات المشاركة مع الاحتفاظ بالوضع المتميز للمالاي: وهي تدل على قدرة النظام على الاستجابة لمتطلبات تمثيل الطوائف المختلفة، والائتلاف الحاكم يضم أحزابا تمثل مصالح الجماعات الصينية والهندية والمالاوية، علاوة على تمثيل الجماعات في مختلف المستويات بما فيها المستوى الوزاري، وفي 2004 هناك خمسة وزراء صينيين وواحد هندي وأربعة للبومبيترا غير المالاي من أصل 13 وزارة.

إلا أنه يلاحظ الاحتفاظ بالوضع السياسي المتميز للمالاي والبومبيترا الآخرين، من خلال الدور القائد لحزب الأمنو في الائتلاف الحاكم، والدور المؤثر لحكام الولايات في انتخابات الملك من بينهم كل خمس سنوات، ودور النظام الانتخابي الذي يؤخذ بمبدأ ترجيح الأصوات الريفية (المالاوية في أغلبها) أي زيادة القوة التصويتية للريف عن الحضر نتيجة صعوبات الاتصال بالناخبين رغم وجود معارضة في هذا المجال. [2]

- تقليل جاذبية الخيارات المتطرفة: فبالسماح بالمشاركة وغياب الأزمات الاقتصادية تقل مثل هذه الأعمال، علاوة على توظيف قانون الأمن الداخلي الذي صدر في 1960، وهو استمرار لقانون منع

---

[1] جابر سعيد عوض، رؤية القيادة لقضايا الإصلاح في ماليزيا، مرجع سابق، ص 206.

[2] محسن محمد صالح، النهوض الماليزي: قراءة في الخلفيات ومعالم التطور، دراسات إستراتيجية، العدد 136، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2008، ص 32.

الفتن الذي أصدرته الإدارة البريطانية في 1948،[1]واستخدام أدوات الضبط السياسي في مواجهة الحزب الإسلامي(حظر الصحف)، والتدخل على المستوى الفدرالي لمنع تمرير قوانين لتوسيع نطاق تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين في الولايات التي يسيطر عليها الحزب الإسلامي، وتهديد الولايات بحرمانها من العوائد المالية كما حدث في سنة 2000 بعد فوز الحزب الإسلامي بالأغلبية في ولاية ترنغاناو.

تتمثل قواعد التعامل مع التعدد الطائفي من خلال تفعيل المشترك بين الأعراق والديانات السائدة في ماليزيا من خلال إقرار حرية الاعتقاد والمواطنة إلى جانب مراعاة العدالة التعويضية والمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة ضمن سياق القيم الأسيوية ومبادئ الشريعة الإسلامية، وكان نتيجة ذلك أن تتمتع ماليزيا بسلام نسبي نتيجة لارتباط المجتمع بمجموعة من القيم الإيجابية المشتركة.

المطلب الثالث: العوامل المكرسة للفعل الطائفي

إذا كان التعدد الطائفي قدر ماليزيا فإنه من الضروري الوقوف على العوامل المنتجة والمحركة للتوترات الطائفية التي عاشتها ماليزيا للمحافظة على الوحدة الوطنية ويمكن إجمالها في ما يلي:

1- **العامل التاريخي:** مع الاحتلال البريطاني، كانت الخلافات الطائفية بين المالاي والصينيين تتزايد نتيجة لاحتكار الصينيين معظم الثروات(المطاط والقصدير) بمساعدة بريطانيا، هذه الأخيرة كان لها دور في خلق اللامساواة الطائفية في ماليزيا، إلا أن الطريقة الحازمة التي اعتمدتها بريطانيا في التعامل مع هذه الخلافات، وعدم قدرة غير المالاي المطالبة بالمساواة في حقوق المواطنة مع المالاي حالت دون بروز هذه الخلافات، ويعد الاحتلال الياباني لماليزيا إبان الحرب العالمية الثانية هو الذي كرس الأزمة الطائفية حيث قاوم الصينيون اليابان في حين أيد المالاي اليابانيين أو على أقل تقدير كانوا محايدين، الأمر الذي أدى باليابانيين إلى تفضيل المالاي عن غيرهم في منح الفرص الاقتصادية والتعليمية والإدارية، وهو ما ولد أزمة ثقة في المجتمع الماليزي بين المالاي والصينيون، وازداد الأمر خطورة مع محاولة الصينيين القيام بثورة شيوعية في ماليزيا وهو الأمر الذي عارضه المالاي المتمسكين بالدين الإسلامي والمتخوفين من الطموح السياسي للأقلية الصينية خاصة مع تمكنها الاقتصادي.[2]

ورغم هذه الخلافات إلا أنه سادت حالة اللاصراع بين الطوائف أثناء الاحتلال البريطاني نظرا لغياب الاحتكاك الفعلي بين الصينيين المتمركزين في المدن والمالاي المتمركزين في الريف،[3] كما أن

(1) Yong S Koh, Malaysia :45 years Under the ISA, Kuala Lumpur : Vinlin Press Sdn Bhd, 2004 , p22.
(2) Mahathir Mohamed, op.cit, p7.
(3) Ibid. pp.5-6.

المصلحة المشتركة في الاستقلال عن التاج البريطاني هي التي دفعت إلى التعاون السياسي بين الطوائف الثلاث وتقريب فجوة التباين بينها، وهذا ما تجسد في الانتخابات 1952عندما تحالف الملايو مع الصينيين حيث حققوا فوزا كاسحا، وهنا تم تأسيس التحالف الوطني في 1955 بين حزب الأمنو الممثل للمالاي والصينيين والهنود واستمر هذا التحالف حتى بعد الاستقلال.

وعليه، فعامل المصلحة وليس عامل العلاقات الاجتماعية والإنسانية هو العامل المحدد في تحديد شكل العلاقات الطائفية في ماليزيا، حيث أن الخبرة التاريخية تثبت أنه بالإمكان التحول من العنف الطائفي إلى الصداقة بفعل المصلحة المشتركة في غضون أعوام.

2- التعدد الطائفي والتباين السياسي والاقتصادي في ماليزيا: هناك شبه تطابق بين التقسيمتين العرقية والدينية للسكان، إلا أن هناك مفارقة في القوة الاقتصادية والسلطة السياسية، حيث نجد المالاي وهم السكان الأصليون يشكلون أغلبية السكان، يتمتعون بقدر كبير من السلطة السياسية في حين يفتقرون إلى النفوذ الاقتصادي، بخلاف الصينيين الذين يشكلون أقلية عددية إلا أنهم يهيمنون على المقدرات الاقتصادية.

ولهذا يجب فك الارتباط التلازمي بين الانتماء للطائفة والمستوى الاقتصادي والاجتماعي للفرد، حيث أن المشكلة الطائفية تكمن في كون المالاي الذين يشكلون الأغلبية العددية المتفوقة سياسيا والمهيمنة ثقافيا والمتمتعة بحقوق المواطنة ينشدون دولة إسلامية، في حين أن الطوائف الأخرى غير المالاوية تطالب بالمواطنة المتساوية[1]في إطار ماليزيا الماليزية التي يتمتع فيها الجميع بحقوق متساوية في مجال التعليم واللغة المستخدمة وتأسيس الجامعات، بغض النظر عن الانتماء الطائفي ومنه رفض التفوق الثقافي والسياسي للمالاي، وتزامن هذا مع الهيمنة الاقتصادية للطائفة الصينية في مقابل تدني الوضع الاقتصادي للطائفة المالاوية.[2]

وعليه، فتمتع المالاي بقدر كبير من السلطة السياسية لا يقابله قدر مساو من القوة الاقتصادية ولد الشعور بالحرمان والسخط لديهم، كما أن المشاركة السياسية غير المتساوية والاختلال في حقوق المواطنة بالنسبة للطوائف الأخرى ولد الشعور بالغبن لديها، يضاف إلى ذلك سوء تقدير الحكومات الماليزية لطبيعة العلاقات بين الطوائف، وفشلها في إرضاء طرفي المعادلة بين المالاي والصينيين، حيث

---

(1) Goh P.S. Daniel and others, race and multiculturalism in Malaysia and Singapore, Canada: Routledge, 2009, p42.

(2) ناهد عزالدين، تطور مؤسسات المجتمع المدني في ماليزيا في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص134.

كان يعتقد تنكو عبد الرحمن أن ما يرضي الصينيين هو تحقيق أكبر قدر من الربح المادي وان ما يرضي المالاي هو السيطرة على الوظائف الحكومية وهيمنة حزب الأمنو في التحالف، إلا أنه فشل في إدراك مطالب الطائفتين، حيث كان المالاي يطالبون بالتوزيع العادل للثروة، أما الصينيون فيطالبون بالمشاركة في السلطة، علاوة على الخطأ في إدارة التعدد الطائفي باعتماد أسلوب الفصل بين الجماعات في شتى المجلات الاقتصادية والتعليمية. [1]

ولهذا فسياسة إعادة هيكلة المجتمع الماليزي للقضاء على التطابق بين الطائفة والموقع الاقتصادي، ترمي إلى النهوض بالطوائف في كل المجالات وعدم إهمال أي واحدة منها، مع الحرص على أن يكون ذلك ليس على حساب أي طائفة وفق شعار أن الحكومة لن تسرق بولس لتدفع لبطرس، أي لا يمكن الأخذ من ثروة الأغنياء وإعطائها للفقراء وإنما بتوفير الحماية والمساعدة للفقراء عل حساب الأغنياء عن طريق الضريبة التصاعدية. [2]

وفي هذا الإطار، يرى مهتير محمد أن محاولة تحقيق المساواة بين الطوائف تؤدي إلى الصراع، لأنها لا تحقق العدل بل تنتج مزيدا من الفوارق والتباين بين الطوائف المعنية، ولهذا فهي ضارة بالمجتمع ومستحيلة، وهذا ما دفع الحكومة إلى إتباع سياسات غير متساوية بين غير المتساوين قوامها الانحياز إلى الطرف الأفقر لتحسين وضعه، وهذا ما تجسد في تخصيص حصة تعليمية للمالاي في حين لم يحصل الصينيون على الموافقة لإقامة جامعة صينية، وكذا تطبيق قاعدة 4:1 عند تعيين المالاي وغيرهم في الخدمة المدنية ألأمر الذي أدى إلى تراجع الاستثمار الصيني وشعور الصينيين بأنهم لن يحققوا الوجود السياسي الفعلي في ماليزيا. [3]

إلا أنه هنا يجب التمييز بين المساواة في الثروة غير المحققة للعدل والتي يرفضها والمساواة بين الأفراد أمام القانون التي تؤدي إلى العدالة.

3- الإطار القانوني: ويتم تناوله من خلال:

أولا- الدستور: يضمن الدستور الحريات الأساسية للمواطنين من خلال النص على حق الحياة وحرية التعبير والتجمع والتنظيم وعدم الاعتقال العشوائي وتحريم الرق والمساواة وحرية التنقل وحرية الدين وحرية التعليم وحق التملك.

---

[1] Mahathir Mohamed, op.cit, p15.

[2] محمد السيد سليم، النسق السياسي العقيدي لمحضير محمد، في: الفكر السياسي لمحضير محمد، تحرير: محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، ص 35.

[3] نيفين عبد الخالق، تحديات التنمية في ماليزيا: خلفية متعددة الأبعاد، في: كمال المنوفي وجابر سعيد عوض (محرارن)، النموذج الماليزي للتنمية، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2005، 22.

ونص الدستور الماليزي على أن الإسلام الدين الرسمي للإتحاد مع إمكانية ممارسة الأديان الأخرى بسلام وانسجام وعدم تحويل المسلمين عن ديانتهم، وإنشاء المحاكم الشرعية إلى جانب المحاكم المدنية للفصل في قضايا الأحوال الشخصية وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية،[1] مع التأكيد أنه لكل جماعة الحق في إدارة وتولي شؤونها الدينية وإقامة المؤسسات ذات الأغراض الدينية والخيرية، مع عدم التمييز على أساس الدين في ممارسة مهنة أو وظيفة وفي اكتساب الملكية والحفاظ عليها وإدارتها بما يتفق مع القانون.

كما أكد الدستور على ضرورة منح مزايا تفضيلية للمالاي في التجارة والنقل وفي التعليم والتشغيل في الإدارات المدنية وفي القوات المسلحة، كما تركت المادة المجال مفتوحا حول كيفية مساعدة المالاي لتحقيق التوازن الاقتصادي مع غير المالاي، وأشارت إلى مجموعة الحقوق التي يتمتع بها المالاي وواجباتهم ولهذا فهي بمثابة عقد اجتماعي للمحافظة على الوحدة الوطنية.[2]

ثانيا- النظام الانتخابي: اعتمدت ماليزيا على نظام انتخابي هو ميراث للاستعمار البريطاني يقوم على نظام الأكثرية العددية البسيطة للفوز في الدوائر الانتخابية، بحيث يفوز عن كل دائرة مرشح واحد هو الذي يحصل على أعلى الأصوات، وهو ما يخلق صعوبة لمرشحي المعارضة الفوز على مرشحي التحالف، حيث يتقدم هذا الأخير بمرشح واحد عن كل دائرة انتخابية في حين أحزاب المعارضة تتقدم بأسماء عديدة.

وهذا النظام يعمل على تفعيل العلاقة بين الدوائر الانتخابية وممثليها في البرلمان، كما يسهل إدارة العملية الانتخابية، ويوحد المصالح المتضاربة للطوائف المتعددة، حيث أن الأحزاب التي تمثل هذه الجماعات تعمل على توسيع قاعدتها الشعبية خارج حدودها الطائفية، أو تلجأ إلى عقد ائتلافات واسعة بإشراك الأحزاب الصغيرة التي يتم تهميشها في الأنظمة الرئاسية، كما أن هذا النظام ساعد على إيجاد ائتلاف حكومي واسع ولفترة طويلة، مما يشكل دافعا لأحزاب المعارضة للاندماج في ائتلاف موازي لمنافسة الحكومة.

وهذا النظام الانتخابي لا يعكس النسبة الفعلية لشعبية الأحزاب في البرلمان، ومثال ذلك أن الجبهة الوطنية حصلت في 2004 على أكثر من 90% من المقاعد في البرلمان في حين أنها لم تحصل على أكثر من 60% من الأصوات، ونفس الشيء بالنسبة لانتخابات 2008 حيث حصلت على 64% من المقاعد في حين أنها لم تحصل إلا على 51% من الأصوات.[3]

---

(1) Anil Neto, working for democracy, Selangor : women s développement collective, 2007, p100.

(2) Faaland Just, Parkinson Jack, Saniman Rais, op.cit, p 16-17.

(3) هدى متكيس، الإصلاح السياسي في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص59.

كما أنه يعطي ثقلا نسبيا للمناطق الريفية على المناطق الحضرية ويرجح الأصوات الريفية (المالاوية في أغلبها)، على الأصوات الحضرية(الصينية في أغلبها) أي يزيد القوة التصويتية للمالاي نظرا لتواجدهم الكبير في الريف نتيجة صعوبة المواصلات وصعوبة الاتصال بالناخبين رغم وجود معارضة في هذا المجال على خلاف المناطق الحضرية التي يتواجد فيها الصينيين.

إلا أن النظام الانتخابي الماليزي يضمن هيمنة الحزب الحاكم ويفرز نظام حزبي يكرس نظام الحزب المسيطر ويحول دون تداول السلطة بين الحكومة والمعارضة، حيث أن الخبرة الواقعية تدل على هيمنة التحالف في شتى الانتخابات التي عرفتها ماليزيا منذ الاستقلال ولم تصل المعارضة إلى السلطة وتشكل بديل للحكومة.

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن ماليزيا استطاعت تحقيق الاندماج الوطني والاستقرار السياسي والمحافظة على طابعها التعددي من خلال التأكيد على المواطنة لغير المالاي والارتقاء بمستوى المالاي الاقتصادي والاجتماعي، كما استطاعت تخفيض نسبة الفقر والرقي بالمستوى الاقتصادي العام للدولة، وجاء ذلك نتيجة فهم مصدر العنف الطائفي حيث أن عصبية الطوائف تؤدي إلى تناحرها، كما أن الحرمان الاقتصادي والتهميش السياسي لبعض الطوائف لصالح طوائف أخرى يؤدي إلى اشتعال التوتر الذي يتطور إلى مصادمات طائفية.

المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي في ماليزيا

انتهجت ماليزيا في إطار إدارة التعددية المجتمعية جملة من الإستراتيجيات للمحافظة على الوحدة الوطنية، والتعامل مع واقع المجتمع التعددي الذي يتكون من مجموعة من الانقسامات الدينية واللغوية والعرقية الكبيرة، فمنذ الاستقلال تبنت النظام الفدرالي للمحافظة على خصوصيات الطوائف واعتمدت نظام الديمقراطية التوافقية لضمان تمثيلها على المستوى السياسي.

المطلب الأول: تطبيق الفدرالية

جاء اعتماد الفدرالية في ماليزيا انطلاقا من معطيات التفكك الجغرافي بين أقاليم الدولة، حيث تتكون ماليزيا من جزر متباعدة عن بعضها البعض، بالاضافة الى أنها تنشطر إلى قسمين شرقي وغربي، وانضمام كل من صباح وسرواك وسنغافورة في 1963 إلى الاتحاد مع شرط الاحتفاظ باستقلالها في تسيير شؤونها الداخلية، ولهذا تم اعتماد الفدرالية كوسيلة للمحافظة على الوحدة الوطنية الماليزية،[1]

[1]Vejai Balasubramian, federal-state relations in Malaysia: expendit and necessary, economic and political weekly, Vol.33, No. 29/30, jun, 1998, pp. 1912-1913.

فضلا عن عقدة السيادة التي كانت تهيمن على ذهنية السلاطين الذين رفضوا نموذج الدولة الموحدة لان ذلك يهدد امتيازاتهم السلطوية.

1- الأطروحات الفدرالية قبل الاستقلال: طالبت الطبقة الوسطى المالاوية بالحصول على الحكم الذاتي من بريطانيا، وعندما احتلت اليابان جزيرة المالاي اتجهت لمنح المالاي الحكم الذاتي وذلك بتشكيل مجالس استشارية في معظمها من المالاويين تحت توجيه مجلس استشاري أعلى موجود في سنغافورة تحت رئاسة قنصل استشاري ياباني، وفي 1945 تم طرح دستور اتحاد المالاي على أن تظل لبريطانيا السلطات القضائية العليا في الولايات التسع ماعدا سنغافورة، وأن يكون لكل ولاية مجلس محلي يتغير أعضاؤه كل فترة ومجلس استشاري يرأسه سلطان الولاية، كما اعتبر الدستور أن كل من ولد في الولايات يتمتع بالمواطنة الاتحادية لا المواطنة الإقليمية، وهذا ما يعني أن المالاي والهنود والصينيين أصبحوا أمة واحدة.

وتتمثل الأسباب الدافعة لبريطانيا لطرح اتحاد المالاي في ما يلي:

- محاولة إحباط فكرة توحيد المالاي مع اندونيسيا التي تبنتها هذه الأخيرة بإعطاء المالاي هوية سياسية متميزة من خلال تأسيس اتحاد المالاي.

- اقتناع بريطانيا بأهمية الإدارة المركزية للمالاي لحماية مصالحها الاستعمارية خاصة وأن حكام الولايات حاولوا إقامة هذه المركزية لحماية مصالحهم الاقتصادية.

ويلاحظ على مشروع الإتحاد الذي قدمته بريطانيا أنه جاء لمكافأة الصينيين الذين ساعدوها في محاربة الغزو الياباني.

2- مواقف القوى السياسية من إنشاء اتحاد المالاي: احتج سلاطين المالاي على تأسيس الإتحاد بدعوى أنه لم يكرس الديمقراطية، كما عارضه حزب المالاي الوطني إذ أكد على عدم مشروعيته خاصة وأن المشروع استثنى سنغافورة من الانضمام لإتحاد المالاي، كما أن المالاويين كانوا يتطلعون للحكم الذاتي والاستقلال بعد انسحاب اليابان.

وقامت بريطانيا مع حزب الأمنو بطرح مشروع فدرالي ينص على وجود حكومة مركزية لإدارة المالاي والعمل من أجل تحقيق الحكم الذاتي للولايات، وإنشاء قومية عامة لكل الإتحاد، وحماية وضع المالاويين والمصالح الشرعية للجماعات الأخرى.[1]

[1] عطاالله سليمان الحديثي وإسراء كاظم الحسني، تعدد القوميات في ماليزيا ودورها في تطور نظامها السياسي واستقراره، العراق: مجلة كلية التربية، عدد 13، افريل 2013، ص 231.

وقوبل المشروع بمعارضة من حزب المالاي الوطني، الذي اعتبره أنه يقسم الطوائف في ماليزيا، إذ لم يعترف به إلا شريحة من سلاطين المالاي، فضلا عن أن المشروع لم يعترف بلغة المالاي بل اعتمد اللغة الإنجليزية لغة الإتحاد.

كما أن الأقليات الصينية والهندية لم تندمج بسهولة في الكيان الفيدرالي، وعارضت مشروع الإتحاد الفدرالي واعتبرت أن انفصال سنغافورة عن المالاي ضربة لها حيث ستصبح أقلية مع المالاي وتفقد تأثيرها على الحكومة.

وتحفظت التنظيمات السياسية على مشروع الفدرالية كونه لا يستجيب لتطلعاتها،[1] وطرحت بديلا آخر يتمثل في المقترحات الدستورية الشعبية التي مثلت رغبة عامة في التمتع بالحكم الديمقراطي بدلا للمشروع الفدرالي، حيث أكدت على المواطنة لكل الطوائف واعتماد المالاوية لغة رسمية مع المساواة في الحقوق والفرص، واعتماد مجلس تشريعي منتخب وآخر طائفي يحول دون صدور قرارات تثير العنصرية، علاوة على تأكيده بقاء سنغافورة كولاية من الإتحاد.

ويلاحظ أن بريطانيا شجعت تكوين الأحزاب الطائفية ونجحت في خلق تحالفات بين التنظيمات السياسية الممثلة للطوائف المالاوية والصينية والهندية في الانتخابات البلدية في 1952، أي بين UMNO وجمعية الصينيين المالاويين والمجلس الهندي المالاوي وذلك لتهميش الحزب الشيوعي.

وعمل تنكو عبد الرحمان بعد استقلال ماليزيا 1957 على ضم سرواك إلى الإتحاد التي وافقت على الانضمام في 1963 خوفا من التهديد الشيوعي المحدق بها من جهة اندونيسيا وحفاظا على استقرارها الاقتصادي شريطة أن يكون لها وضع خاص في الدستور الفدرالي كاحترام لغتها وديانتها.

أما صباح التي انضمت في 1963 فطالبت بمزيد من الاستقلالية عن الحكومة المركزية، وسط معارضة اندونيسية وفلبينية حيث تطالب كل دولة بأحقيتها بهذا الإقليم، وكان تنكو عبد الرحمن شديد التمسك بضم صباح وسرواك التي لا يشكل فيهما الصينيون الأغلبية فيهما، وذلك مخافة أن يؤدي انضمام سنغافورة في 1963 ذات الأغلبية الصينية للإتحاد إلى تفوق عددي صيني عن المالاي وهذا ما قد يثير حفيظتهم، وبالفعل تزايدت معارضة المالاي لانضمام سنغافورة وتحولت إلى أحداث عنف بين المالاي والصينيين أسفرت عن وفاة 21 شخص وجرح 460 فردا، وهنا أعلن تنكو عبد الرحمن عن استبعاد سنغافورة من الإتحاد في 1965.

[1] Faaland Just, Parkinson Jack, Saniman Rais, op.cit, p.11

3- مؤسسات الإتحاد الفدرالي: نص الدستور الماليزي* على إقامة الإتحاد الفدرالي المتكون من 13 ولاية هي: جوهور، قدح، كلنتان، ملقا، نجري سمبلان، باهنج، بيراك، بيرلس، بلوبنانج، صباح، سرواك، بالإضافة إلى منطقتين فدراليتين هما كوالالمبور ولوبيان.

وقسم السلطات بين الحكومة الفدرالية وحكومات الولايات، حيث منح للحكومة الفدرالية سلطات واسعة في الشؤون المالية والتجارية والصناعية، والدفاع والخارجية، والصحة والتعليم، أما حكومات الولايات فتحظى بالسلطة المطلقة في الشؤون الدينية والاجتماعية والزراعية داخل الولاية.

وتتكون السلطة التشريعية في ماليزيا من المجالس المحلية والمجالس الاتحادية، فعلى مستوى الإتحاد الفدرالي هناك مجلسان فدراليان هما: مجلس النوابDewan Rakyat وينتخب لمدة خمسة سنوات ويتكون من 222 مقعد يختارون بالاقتراع المباشر مع شرط أن يكون المرشحين أعضاء في الأحزاب السياسية، ومجلس الشيوخ Dewan Negara ويعين لمدة ستة سنوات ويتكون من 70 عضوا 44 منهم يختارهم الملك لتمثيل القطاعات كالمهنيين والأقليات والباقي ينتخبون من المجالس التشريعية للولايات والمناطق الفدرالية لمدة ثلاثة سنوات بواقع اثنين عن كل منها، وتستمر دورة المجلس ستة سنوات وهذا بخلاف الولايات حيث يكون لكل ولاية مجلس تشريعي واحد، أما المجالس التشريعية المحلية فهي تنتخب كل خمسة سنوات وفقا لدائرتها الانتخابية وحيدة التمثيل.

أما السلطة القضائية فتتكون من المحكمة العليا الفدرالية التي تتمثل اختصاصاتها في تحديد صلاحية أي قانون يصدر عن البرلمان أو أي سلطة تشريعية، وكذلك الفصل في المنازعات التي تنشأ بين الولايات أو بينها وبين الإتحاد، إلا أنه في 1988 تم تعديل الدستور للحد من تدخل السلطة القضائية في تفسير القوانين،[1] ويلي المحكمة العليا الفدرالية محكمتان علويتان الأولى هي محكمة بورينيو

(*) طرأت على الدستور الماليزي بعض التعديلات، ففي سنة 1963 تم تعديل الدستور حتى يتلاءم مع دخول ولاية صباح وسرواك وسنغافورة، إلا أنه مع خروج سنغافورة من الإتحاد في 1965 تم تعديل الدستور ليتلاءم مع الوضع الجديد، وفي1983 تم نقل سلطة إعلان حالة الطوارئ من الملك إلى رئيس الوزراء وذلك دون اللجوء إلى البرلمان وهو ما كان من شأنه تحجيم السلطة التقليدية للملك لصالح رئيس الوزراء، وفي سنة 1993 تم إلغاء حق السلطان الدستوري في الحصانة القضائية، وفي 1994 تم إلغاء حق الملك في تعديل التشريع، وعليه فبموجب هذا النص فالملك يصدق على مشروع القانون خلال 30 يوما وإذا رفض يتحول مشروع القانون تلقائيا إلى قانون ولا يحول مرة ثانية إلى البرلمان، كما تم تعديله في 2001 بإدخال نص يتعلق بالقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، انظر: هدى متكيس، الإصلاح السياسي في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص55.

[1] محمد السيد سليم ورجاء إبراهيم سليم، الأطلس الأسيوي، القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، جامعة القاهرة، 2003، ص400.

لشرق الدولة والثانية في شبه جزيرة المالاي لغرب الدولة، ثم المحاكم الثانوية التي تنقسم إلى محاكم مدنية ومحاكم شرعية.

أما الإدارة المحلية، فلكل ولاية من الولايات الثلاث عشر دستورها ومجلس تشريعي واحد وحكومتها الخاصة، وعلى رأس كل ولاية من الولايات التسعة سلطان، أما الولايات الأربعة الأخرى فعلى رأس السلطة فيها محافظ يعين من الملك، وللمحافظين نفس سلطات السلاطين وهي محددة حصرا في الدستور الفدرالي ما عدا ولايتي صباح وسرواك.

وتتمثل السلطة التنفيذية في الملك ومجلس الوزراء.

- الملك: يتميز النظام السياسي الماليزي بكونه خليط من الملكية الدستورية، ودمقراطية برلمانية فدرالية، كما أن ملكيتها من طابع خاص فهي الدولة التي يختار فيها الملك عن طريق الانتخاب لمدة خمسة سنوات غير قابلة للتجديد من بين سلاطين الولايات التسعة مع اعتماد دورية تولي المنصب بالنسبة للولايات المختلفة، من طرف مؤتمر الحكام الذي يضم السلاطين التسعة للولايات والمحافظين الأربعة للولايات الأخرى، وهؤلاء المحافظون يختارون الملك لمدة خمسة سنوات، كما أن الملك في ماليزيا بالإضافة إلى أنه يرأس الدولة اسميا كما هو في الأنظمة الملكية، فهو زعيم السلطة الدينية الإسلامية ورئيس مجلس الحكام المكون من السلاطين التسعة والحكام الأربعة، بخلاف ما هو موجود في الأنظمة الملكية أين لا يتمتع بأي صلاحيات تذكر، كما يمثل الملك رأس السلطة التنفيذية وحلقة الوصل بين الحكومة الفدرالية والولايات ويقوم بتعيين رئيس الوزراء.

- مؤتمر الحكام: يتكون من حكام الولايات التسعة والمحافظين الأربعة، وموافقته ضرورية لإدخال أي تعديل دستوري، يعالج الخلافات بين الولايات أعضاء الإتحاد، ويحمي امتيازات الحكام، ويتعامل مع المسائل الدينية التي تهم الأمة كلها، وله سلطة اقتراح تعديل القوانين الخاصة بالشريعة الإسلامية وأي قرار يؤثر في السياسة العامة للدولة.

- مجلس الوزراء: رئيس الوزراء هو الرئيس الفعلي للسلطة التنفيذية، ويعين من الملك، وهو زعيم حزب الأغلبية في البرلمان الذي هو غالبا حزب الأمنو هذا الأخير يختار منه ثلثي الحقائب الوزارية لا سيما الداخلية والمالية والدفاع والخارجية والتعليم، مع مراعاة التحالفات مع الأحزاب الأخرى المكونة للتحالف الحاكم.

وخلاصة القول فإن تبني ماليزيا للنظام الفدرالي تعود جذوره إلى الاحتلال البريطاني، وجاء اعتماده في الدساتير الماليزية اللاحقة من أجل التعاطي بفعالية مع الواقع التعددي الماليزي للمواءمة بين

المحافظة على خصوصيات الطوائف المكونة لها والطابع الوحدوي للدولة، مع ملاحظة أن الفدرالية الماليزية متميزة عن باقي التجارب الفدرالية العالمية حيث تتميز ببروقراطية مركزية كبيرة في المستوى الغربي دون صباح وسرواك، كما أن الملك يعين ولا يورث.

المطلب الثاني: تطبيق الديمقراطية التوافقية

يعد تطبيق الديمقراطية التوافقية في ماليزيا مثالا متميزا بالنظر إلى طوائف المجتمع التعددي الماليزي، فهي أقل عددا لكن اشد تباينا ولا تشكل أي طائفة أغلبية، وبالنظر إلى المؤسسات التوافقية التي بلورتها والتي تختلف عن تلك الموجودة في الحالات الأوروبية.

1- الوسائل التوافقية في ماليزيا: هناك تقاسم للسلطة التوافقي بين نخب المجتمع التعددي، والقضايا الطائفية تطرح وتناقش في المجالس التمثيلية[1] وسوف يتم تناول الوسائل التوافقية في ماليزيا في ما يلي:

أولا- التحالف أي الائتلاف الواسع بين اكبر الأحزاب المالاوية والصينية والهندية، وتكوّن قبل الاستقلال في بداية الخمسينات بين النخبة المالاوية والصينية والهندية، فاز بكل المقاعد البرلمانية دون مقعد واحد في انتخابات 1955، وشكل التحالف حكومة تتكون من الأحزاب الثلاثة حزب الأمنو المالاوي والجمعية الصينية الماليزية وحزب المؤتمر الهندي، واستمر متماسكا خلال دورتين انتخابيتين في 1959 و1964 لينهار مؤقتا في 1969.

إلا انه عقب الاضطرابات الطائفية في 1969عرف هذا التحالف توسعا ليضم 14 حزبا سياسيا سمي بالجبهة الوطنية، واستمر إلى غاية اليوم بالرغم من بعض التراجع الذي عرفه في عدد المقاعد لصالح المعارضة في 2008 و2013 نتيجة لسخط الأحزاب الإسلامية على النظام العلماني وتذمر الطائفة الصينية من سياسات التمييز الايجابي.

ثانيا- الاستقلال الذاتي: تتمتع الطوائف الثلاث في ماليزيا بدرجة عالية من الحرية الذاتية في إدارة شؤونها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، حيث لكل طائفة مؤسساتها الخاصة جنبا إلى جنب مع المؤسسات المشتركة بين الطوائف، مع الإشارة إلى أن هذا الاستقلال الذاتي لا نقصد به التركيبة الفدرالية لماليزيا نظرا لغياب التطابق بين الحدود الطائفية والحدود الجغرافية، فضلا عن أن الفدرالية الماليزية على درجة عالية من المركزية في الجزء الغربي نظرا لهيمنة الائتلاف الحاكم على البرلمان الاتحادي والبرلمانات المحلية، فضلا لشخصية رئيس الوزراء المهيمنة التي سمحت له بالتدخل على مستوى

(1) Anil Netto, op.cit, p100

الولايات، باستثناء صباح وسرواك التي منحتهما صلاحيات أوسع من الولايات الأخرى في مجال الضرائب والرسوم الجمركية والنقل والمواصلات....

ثالثا- قاعدة النسبية: يرى ليبهارت أن النظام الماليزي لم يلتزم بقاعدة النسبية إلا إذا أخذت الدائرتان السياسية والاقتصادية معا بعين الاعتبار، فالاتفاق الضمني للتحالف هو صفقة تبادلية؛ التفوق السياسي والحكومي للمالاويين واستمرار الهيمنة الاقتصادية للصينيين، أي كسب المالاي السيطرة على الحكومة وكيانا مالاويا في رموزه وأسلوبه، وبالمقابل كسب الصينيون الفرص الاقتصادية والتسامح حيال لغتهم وديانتهم.[1]

أما النظام الانتخابي، فلم يكن نسبيا بل كان وفق قاعدة الأغلبية داخل الدائرة وفوز مرشح واحد عن الدائرة الانتخابية مع التفاوض بين الفرقاء الثلاثة حول تحديد المرشحين، وغالبا ما تمنح الأفضلية المفرطة للمالاويين، ولهذا كان حزب الأمنو هو المهيمن على التحالف،[2] كما كانت نسبة التعيينات في الوظائف الحكومية العليا تتم وفق قاعدة أربعة للمالاي وواحد لغير المالاي، كما كان المالاي يمنحون حقوقا خاصة في كثير الحالات والمجالات.[3]

رابعا- الفيتو المتبادل: بالنظر إلى الوضع المسيطر للمالاي في السياسة فإن فيتو الأقلية لم يكن له إلا مجال ضيق وضعيف، كما أنه من الصعوبة القول بأن التفوق الاقتصادي لغير المالاي يوازن موازنة كافية الهيمنة السياسية للمالاي، كما أن الصينيين سيطروا على وزارات اقتصادية كالمالية والتجارة والمالاويين سيطروا على وزارات سياسية كالداخلية والدفاع والخارجية، وهذا ما يشكل نوعا من التوازن الطائفي،[4] إلا أن هناك من يرى أنه إذا اخذ المشهد كله بشقه السياسي والاقتصادي والاجتماعي يستشف بأن هناك نوعا من العدالة التقريبية بين الطوائف المختلفة.

كما أن هناك تنازلات جزئية متبادلة لكل مجموعة لصالح الحفاظ على الوحدة الوطنية والاستقرار السياسي، فمثلا هناك تنازل من المالاويين عن إقامة دولة إسلامية قائمة على الشريعة الإسلامية للحفاظ على خصوصيات الطوائف الأخرى، مقابل إقرار الصينيين والهنود بالتمييز الإيجابي لصالح المالاي في

---

(1) ارنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، تر: حسني زينه، ط1، بغداد: مركز الدراسات الإستراتيجية، 2006 ، ص230.

(2) Vidhu Verma, Malaysia : state and civil society in transition, Selangor : vinlin press, 2004, p142.

(3) Tan Y.Sua and R.Santhiram, the éducation of ethnic minorities: the cace of Malaysian Chinese, Selangor : vinlin press, 2010, p140.

(4) نجم عبد طارش الغزي، النخب السياسية الماليزية وموقفها من الوحدة الوطنية: تنكو عبد الرحمن انموذجا، العراق: مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، المجلد 5، عدد 1، 2015، ص73.

التعليم والاقتصاد، كما تنازل المالاي عن فكرة ماليزيا المالاوية لصالح ماليزيا الماليزية، مقابل إقرار الصينيين بأهمية وأولوية القيم المالاوية في بناء الدولة.[1]

كما لا يجوز تعديل الدستور إلا بموافقة ثلثي أعضاء المجلسين التشريعيين الفيدراليين ومؤتمر حكام الولايات، خاصة في القضايا المتعلقة بمكانة البومبيترا ووضع الإسلام في الإتحاد واللغة المالايوية كلغة رسمية والقضايا التي تمس السلاطين وولاياتهم.

2- عوامل نجاح النموذج التوافقي: يمكن تتبع العناصر المساعدة على نجاح النموذج التوافقي التي حددها ليبهارت على التجربة الماليزية من خلال الآتي:

أولا- توازن القوى المتعدد الأطراف: فليبهارت يفضل عددا محدودا من الطوائف يتراوح بين 3 و4، وتكافؤا نسبيا في حجم هته الطوائف، أو على الأقل أن يكون حجم الطائفة الأكبر قليلا لنجاح النموذج التوافقي، وعليه فالشرط متوفر و يساهم في بناء الديمقراطية التوافقية.

ثانيا-الانقسامات المتقاطعة: في ماليزيا لا يوجد تقاطع بل تطابق بين الانقسام العرقي والديني والطبقي، حيث أن المالاي مسلمون وفقراء، في حين الصينيين بوذيون أغنياء، والهنود هندوس فقراء، الأمر الذي لا يخدم الديمقراطية التوافقية، باستثناء بعض التقاطع الطبقي بعد تبني ماليزيا سياسات التمكين الاقتصادي للمالاي.

ثالثا- الولاءات الجامعة: وتلعب دورا مهما في إحداث التماسك بين طوائف المجتمع، فهناك غياب للعوامل المشتركة كاللغة والدين والعرق، باستثناء الاشتراك في قيم الثقافة الأسيوية والتوجه نحو الشرق، وعليه نلاحظ أن هذا الشرط متوفر نسبيا في ماليزيا.

رابعا- الانعزال الطائفي: وتكمن أهميته في التقليل من احتمالات التصادم المباشر بين الطوائف، وهو متوفر في شقه الاجتماعي نظرا لتدني نسبة الزواج المختلط بسبب العوائق الدينية والسياسية، أما الانعزال في شقه الجغرافي فهو غير متوفر نظرا للاختلاط الطائفي في شتى الأقاليم بالرغم من الانقسام الجغرافي بين جزئي ماليزيا.

خامسا- النظام الحزبي المتعدد: يتطلب نجاح النموذج التوافقي وجود عدد قليل من الأحزاب لا يتجاوز أربعة أحزاب وهو ما لم يتوفر في ماليزيا، فهناك عدد كبير جدا من الأحزاب بشكل عام، وحتى على مستوى التحالف الحاكم الذي توسع إلى 14 حزب في 1971.

[1] نجم عبد طارش الغزي ، مرجع سابق، ص74.

سادسا- التعبير المؤسسي للانقسامات القطاعية: وهذا ما يتجلى في وجود أحزاب طائفية تعبر عن تطلعات ومصالح طوائفها.

سابعا- العلاقة بين النخب والأتباع: وهذا ما يتطلب عدم تفتت الطائفة إلى أكثر من حزب، الأمر الذي ينتفي في ماليزيا حيث تتكون كل طائفة من مجموعة من الأحزاب المتنافسة فيما بينها.

ثامنا- توافر سوابق من التنسيق بين النخب: وهذا الشرط متوفر في ماليزيا إذ هناك تقاليد كبيرة من التعاون بين الطوائف الثلاث، تتمثل في التعاون من اجل الاستقلال والتحالف من أجل أغراض انتخابية والوعي الكبير بالعيش المشترك.

يهتم النظام الماليزي بتحقيق التوافق بين الطوائف المختلفة إلا أن الديمقراطية التوافقية لم تحقق الاستقرار الطويل الأجل حيث انهارت مع أحداث ماي 1969 حيث فقد التحالف أكثريته الشعبية وليس البرلمانية واندلعت أعمال الشغب وعلق البرلمان، غير انه تم استئناف التحالف بعد 1971 ليبدأ النموذج التوافقي الماليزي في التبلور وفق خصوصية أسيوية.

المطلب الثالث: دور الديمقراطية الأسيوية والمجتمع المدني

ركزت ماليزيا على أولوية التنمية الاقتصادية على التنمية السياسية والتحول الديمقراطي، وبلورت مجموعة من القيم تركز على احترام السلطة وأولوية الجماعة على الفرد، وفي مجملها تجسد الخصوصية الأسيوية في التعامل مع قضايا مجتمعاتها بعيدا عن الإسقاطات الغربية.

1-التأكيد على الديمقراطية الأسيوية: مع تزايد عمليات التحرير الاقتصادي تنامت مطالب الانفتاح السياسي، وعمدت الحكومة الماليزية إلى إرساء دعائم نظام ديمقراطي يتوافق مع الواقع التعددي الماليزي، كما أن ماليزيا لم تشهد تحولا ديمقراطيا حقيقيا بل مجرد إجراءات ليبرالية بسيطة تتمثل في الاعتراف ببعض الحقوق الفردية والجماعية، مع الأخذ ببعض الأبعاد المؤسسية للديمقراطية، واعتماد دورية الانتخابات مع أولوية التنمية عن الديمقراطية، على اعتبار أن هذه الأخيرة قد تؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار،[1] ولعل ذلك راجع إلى دور البعد الثقافي في العملية السياسية، حيث ساهمت القيم الأسيوية في فرض احترام القيادة مع وجوب طاعتها.

وتندرج ماليزيا ضمن الديمقراطية الأسيوية التي تعتبر نموذجا يتمايز عن المنظومة القيمية للديمقراطية الغربية انطلاقا من طبيعة الثقافة السياسية الماليزية التي تنطلق من إيديولوجية الركنجارا التي تسعى للجمع بين الجماعات المختلفة وتشغل فيها المكونات التقليدية موقع الصدارة في إطار ما يعرف بالقيم

[1] هدى متكيس، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في ماليزيا، مرجع سابق، ص 236.

الأسيوية، مع تركيز القيادة الماليزية على القبول بقدر أقل من الديمقراطية في سبيل ضمان قدر أكبر من الاستقرار السياسي، واستمرارية الحزب الحاكم في السلطة لمدة طويلة طالما يحقق انجازات للشعب، والقبول الواسع واحترام السلطة و البيروقراطية المركزية والدولة القوية.

أما في ما يتعلق بقيم حقوق الإنسان، فتستند إلى التقاليد الكونفوشيوسية وخصوصية الدولة، حيث طورت مفهوما خاصا يتلاءم والقيم الأسيوية يتمثل في أولوية المجتمع على الفرد، وأولوية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على الحقوق السياسية والمدنية، ورفض عولمة حقوق الإنسان.

كما تركز منظومة القيم الماليزية على النظام والانضباط المتجسدة في احترام السلطة وحكم القانون والمنافسة القائمة على الاعتدال، ومن تجليات هذه القيم الدور الكبير للسلطة في الميدانين السياسي والاقتصادي، ففي المجال الاقتصادي وعلى الرغم من انتهاج الدولة لسياسة التحرير الاقتصادي القائمة على الخصخصة وجلب الاستثمارات الأجنبية إلا أنها احتفظت بالتنظيم والرقابة والتوجيه والإشراف، أما في المجال السياسي تطمح ماليزيا إلى تبني نظام سياسي ناجح منضبط مع بنية المجتمع الماليزي وليس الأخذ بالضرورة بالنظام الديمقراطي اللبرالي، وفي هذا الإطار بلورت مفهوم الديمقراطية الأسيوية للإشارة إلى خصوصية القيم والواقع الماليزي، التي تنطلق من احترام السلطة وتقديم حقوق الجماعة على حقوق الفرد.

ويمكن ملاحظة هذه الخصوصية فيما يلي:

- بخلاف الأنظمة الملكية فالملك في ماليزيا يغير بالانتخاب كل خمس سنوات.

- خصوصية الديمقراطية الماليزية القائمة على إمكانية بقاء الحزب المسيطر في السلطة لفترة زمنية طويلة طالما استمر في تحقيق الفعالية، والقبول بمبدأ احترام السلطة والبيروقراطية والدولة القوية المسيطرة. [1]

- الانتقائية في الأخذ من القيم اللبرالية حيث تعاملت بحذر مع حقوق الأقليات وحق تقرير المصير وحق الانفصال، وترفض مأسسة السلطة في المنظومة الغربية كونها تتعارض مع قيم الولاء والخضوع للحاكم، علاوة على اعتراضها على المنطق العالمي لحقوق الإنسان ليس للحفاظ على خصوصيتها الثقافية والاجتماعية والسياسية فحسب، بل كأسلوب تحاول به الحفاظ على شرعيتها السياسية من الانهيار مركزة بذلك على أولوية الواجبات على الحقوق.

[1] ماجدة علي صالح، الثقافة السياسية لماليزيا ودول جنوب شرق آسيا، في: ماليزيا وجنوب شرق آسيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2009، ص 149.

- الاقتناع الشعبي بدور السلطوية كأداة للحكم في ظل واقع التعدد الطائفي وتحقيق التنمية، وسيادة قيمة الولاء للسلطة واحترام الدستور ونبذ الخروج عن وحدة الصف، ولعل هذا ما يفسر هشاشة المعارضة في ماليزيا، فضلا عن الضغوط التي تمارسها الجبهة الوطنية على أحزاب المعارضة مما قلل فرص فوزها بمقاعد في الانتخابات التشريعية.[1]

وعليه، تندرج الديمقراطية المتبعة في ماليزيا ضمن منظومة القيم الأسيوية التي تفرض نمطا خاصا في التعامل بين الحاكم والمحكوم وتحافظ على خصوصيتها في إطار خدمة هدف الاستقرار والتقدم والوحدة الوطنية.

2- دور المجتمع المدني في ماليزيا: تاريخيا ساهم المجتمع المدني في دفع العديد من النظم للانخراط في مسار الإصلاح السياسي والقضاء على النظم التسلطية، وفي آسيا ساند شرعية الحكومات القائمة، أما في ماليزيا فكان هدفه خلال ولادته في الستينات هو النهوض بمستوى الطوائف المهمشة والدفاع عن حقوق الإنسان.

وفرض واقع المجتمع الماليزي التعددي منظمات المجتمع المدني، حيث عرفت ماليزيا عبر تاريخها الطويل أشكالا عديدة للمجتمع المدني تتأسس حول ضرورة التنظيم الذاتي لجهود الأفراد التطوعية من أجل إشباع حاجاتهم ومواجهة المخاطر المحيطة بهم، ومنطلق هذه الأشكال هو القيم الثقافية الأسيوية التي تتمثل في الاعتماد على الذات، والنظرة الإيجابية للأسرة، والموضوعية والاعتدال، والاستفادة من تجارب الآخرين مع مراعاة خصوصية القيم الماليزية، وسيادة قيم التسامح والتعايش بين الطوائف المكونة للمجتمع الماليزي،[2] كما شهدت نهاية السبعينات وبداية الثمانينات نموا فعليا لمنظمات المجتمع المدني بهدف بناء مجتمع ديمقراطي.

ومثل هذه المنظمات تعد شريكا للحكومة وتتلقى الدعم منها لاسيما وأنه غالبا ما تنشأ بمبادرة منها، ومن بين هذه المنظمات المجلس القومي الماليزي للرفاهية الاجتماعية، المجلس القومي للمرأة، المجلس الماليزي لرفاهية الطفل، منظمة السلام،...

ويلاحظ على الدستور الماليزي أنه لم ينص صراحة على المجتمع المدني، وربما يعود ذلك إلى أن ماليزيا عمدت إلى الابتعاد عن الممارسات الديمقراطية إلى غاية حل الإشكاليات التي كانت تعاني منها

---

[1] هدى متكيس، العلاقة بين الديمقراطية والتنمية في ماليزيا، في: النموذج الماليزي للتنمية، تحرير كمال المنوفي وجابر سعيد عوض، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة،2005، ص231.

[2] أحمد الرشيدي، الإطار القانوني-السياسي لمؤسسات المجتمع المدني في ماليزيا، في: جابر عوض وحسن بصري، المجتمع المدني في ماليزيا، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة،2011 ، ص16.

غداة الاستقلال، والتي تتمثل في الصراع الطائفي الداخلي والتمرد الشيوعي والاحتجاجات العمالية وعدم الرضا عن الخيارات الحكومية،[1] ورغم ذلك نص على قيم المواطنة القائمة على المساواة وعدم التمييز وإقرار حق جميع المواطنين في العمل المشترك مع كفالة حرية العبادة والاعتقاد دون أي تمييز استنادا إلى اعتبارات الجنس أو الدين أو الانتماء العرقي أو السياسي، كما جاء قانون الجمعيات في 1966 الذي عدل في 1983 ليكرس هيمنة الحكومة على المجتمع المدني، حيث صنف هذه المؤسسات إلى مؤسسات صديقة ومؤسسات سياسية، علاوة على فرض المزيد من القيود عليها في إطار سن قانون يؤكد على المحافظة على الأسرار والمعلومات الرسمية. [2]

ويركز المجتمع المدني على فكرة الجماعية حيث أن الفرد لا وجود له بمفرده إلا باعتباره عنصرا مكونا للجماعة، وذلك خلافا للرؤية الغربية التي تركز على الفرد والحرية الفردية كأساس لتطور المجتمع المدني، مع غياب التحالف والتشبيك بين منظمات المجتمع المدني الماليزي وبين المنظمات الخارجية، فضلا عن المأسسة التدريجية حيث كان العمل في البداية من خلال آليات تقليدية في شكل الشبكات العائلية وغير العائلية لتقديم الخدمات للأفراد والحد من سيطرة السلطة السياسية ثم الاتجاه للعمل في إطار مؤسسي فعال.

وتتنوع خريطة مؤسسات المجتمع المدني في ماليزيا نتيجة للتنوع الطائفي الذي تشهده وتنوع الموضوعات التي تهتم بها (حقوق الإنسان، حقوق المرأة والطفل، التنمية، البيئة، حماية المستهلك، التعليم والبحث العلمي...) غير أنه نجدها تهتم بتلبية حاجات الأفراد المهمشين والدفاع عن حقوق الإنسان، وساهمت في معالجة بعض المشاكل الطائفية، حيث وضعت مشروعات لتدريب الخرجين واستيعابهم داخل المشروعات الصغيرة لمحاربة البطالة، خاصة في الأوساط الريفية التي يتواجد فيها المالاي، كما تلعب تشكيلتها العبر طائفية والمشروعات المشتركة التي تقوم بها دورا في التأسيس لمجتمع المواطنة الماليزية بعيدا عن الطائفية.

كما تسعى مؤسسات المجتمع المدني إلى العمل على نشر ثقافة حقوق الإنسان وما تنبني عليه من قيم التسامح والمساواة وعدم التمييز بين أعضاء الطوائف المختلفة، والعمل على نشر ثقافة المجتمع الأهلي التطوعي باعتبارها الأساس الذي تنبني عليه فكرة المجتمع المدني، مع ضرورة التعامل المرن مع مختلف الإشكاليات التي يثيرها المجتمع المدني في علاقته بالدولة، وذلك بخلق صيغ توافقية تقوم على الحوار

[1] أحمد الرشيدي، مرجع سابق، ص14.

[2] هدى متكيس، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في ماليزيا، مرجع سابق، ص ص 339-340.

وتعظيم المصالح المشتركة، وعدم الإستقواء بأي طرف خارجي الذي يهدد الوحدة الوطنية في المجتمع الماليزي المتعدد الأعراق، والتركيز على تفعيل المشترك الإنساني بين الطوائف المختلفة.

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن الحكومات الماليزية المتعاقبة تنظر بعين الريبة للمنظمات التي تشتغل في ميدان حقوق الإنسان، حيث ترى أنها امتداد للأطروحات الغربية التي تهدد وحدتها الوطنية، هذا بخلاف المنظمات التي تهتم بالمرأة والطفل والتنمية المستدامة التي ترى أنها شريك أساسي لها في عملية التنمية. [1]

ويمكن القول في الأخير، بأن ماليزيا تتميز بالتنوع العرقي اللغوي والديني مع تعايش الطوائف المختلفة الممثلة لهذا التنوع في مجتمع واحد واحتفاظ كل منها بهويتها، حيث أنه لكل طائفة دينها وتقاليدها ونمط حياتها ولغتها، وهذا التوافق بين الطوائف الثلاث يشكل الصفقة التاريخية التي مكنت ماليزيا بالعيش بسلام، حيث اعتمدت النظام الفدرالي الذي يتناسب مع المجتمعات التعددية، ويسمح بالمحافظة على الخصوصية الثقافية للطوائف ويزيد من المشاركة السياسية، فضلا عن اعتماد إستراتيجية تقاسم السلطة التي تضمن بالتحالف الكبير مشاركة مختلف الطوائف في العملية السياسية، وأن يتم موازنة الفوائد بين الشركاء حتى وإن كانت المساهمة غير متساوية في تلك المشاركة.

وعليه، تعد ماليزيا مجتمعا تعدديا بامتياز؛ حيث تعرف تعددية عرقية (المالاي، الصينيين، الهنود) وتعددية دينية (الإسلام، البوذية، الهندوسية) وتعددية لغوية (البهاسا ملايو، الصينية والتاملية)، وفي ظل هذا التنوع استطاعت تحقيق الاستقرار السياسي وصيانة الوحدة الوطنية، من خلال التعاطي بايجابية وبراغماتية مع الواقع التعددي الذي هو قدر ماليزيا، ولهذا لم تعرف أزمات طائفية منذ أحداث 1969.

كما استطاعت الحكومات الماليزية خلق ولاء لماليزيا الموحدة من خلال إيجاد روابط يقبل بها كل الماليزيين (المالاويين، الصينيين، الهنود) وتحقيق المصالح المشتركة لجميع المواطنين بجعل التنمية الاقتصادية قاطرة الوحدة، حيث يشترك الجميع في تحسين أوضاعهم الاقتصادية، ونتقاسم كل الطوائف المنافع المادية والمزايا السياسية وهو الأمر الذي قلل من التوترات والأزمات الطائفية.

وتعتبر نموذجا للتعايش بين الطوائف، مع احتفاظ كل منها بخصوصيتها الثقافية، حيث تشكل ملتقى الثقافات بين الإسلامية والصينية والهندية، وتعد أكثر استقرارا من العديد من الدول المتجانسة

[1] هدى متكيس، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في ماليزيا، مرجع سابق، ص 342.

طائفيا إلا أن ذلك لا يمنع من الحذر في التعامل مع القضية الطائفية الماليزية والضمانة الوحيدة لبقاء السلام الاجتماعي هو استمرار العدالة الطائفية.

ولعل دراسة المشكلات الطائفية في ماليزيا وكيفية التصدي لها يساعد العديد من دول العالم على التعلم من تجربتها لبلورة أسلوب لحل معضلاتها الطائفية، حيث اعتمدت ماليزيا على الفدرالية والديمقراطية التوافقية وبلورت إيديولوجية وطنية باتخاذ مجموعة من الإجراءات الثقافية والسياسية والاجتماعية استطاعت من خلالها تحقيق السلام النسبي والرقي بماليزيا إلى مصاف الدول المتقدمة.

الفصل الخامس

آليـات تحقيق الوحـدة الوطنيـة في ظل التعدد الطائفي في الدول الإسلاميـة

تعتبر مسالة التعدد الطائفي في الدول الإسلامية واحدة من اعقد القضايا ومصدرا أساسيا من مصادر الصراع والمشكلات المهددة لوحدة واستقرار العديد من دول العالم الإسلامي.

ولعل تحليل هذه الظاهرة يتطلب المقارنة بين الحالات الثلاث للدراسة، للإحاطة بأبعاد الظاهرة وتتبع مساراتها المختلفة لفهم كيفية تحولها من ظاهرة طبيعية إلى ظاهرة مرضية تزعزع الوحدة الوطنية، ومن اجل استخلاص الدروس اللازمة للتعاطي الايجابي معها، مع محاولة إسقاطها على باقي الدول الإسلامية التعددية للمحافظة على وحدتها الوطنية.

ويتناول هذا الفصل آليات تحقيق الوحدة الوطنية في الدول الإسلامية التعددية، من خلال إجراء مقارنة بين التجارب الثلاث الماليزية واللبنانية والعراقية في إدارة التعدد الطائفي، واستخلاص الدروس منها لمحاولة إسقاطها على الدول الإسلامية الأخرى، وفي الأخير البحث في الآليات الكفيلة بتحقيق التعايش المشترك في المجتمعات التعددية للمحافظة على الوحدة الوطنية.

المبحث الأول: محددات المقارنة بين الحالات الثلاث للدراسة

في هذا المبحث سيتم التطرق إلى المقارنة بين التجارب الثلاث-لبنان، ماليزيا، العراق- من خلال التركيز على العوامل المحركة للصراعات، والاستراتيجيات المعتمدة لإدارة التعدد الطائفي، مع إبراز دور ومكانة العامل الخارجي في إثارة المشكلة في الدول الإسلامية.

المطلب الأول: من حيث عوامل الحراك الطائفي

يرى العديد من الباحثين أن التعدد الطائفي لا يعد مشكلة في حد ذاته ما لم يقترن بعملية تعبئة الاختلافات في المجتمع، مما يساهم في تعزيز الشعور بعدم الرضى والسخط لدى بعض الطوائف، وهو ما يؤدي إلى بروز الصراعات الطائفية، وفي هذا الإطار سيتم التركيز على الأسباب المحركة للنزاعات الطائفية في الدول موضوع الدراسة والتي تتمثل في ما يلي:

1-من حيث مكانة الطبيعة الانقسامية للمجتمعات

نتج عن التعدد الطائفي اختلاف كبير على مستوى اللغة والدين والعادات والتقاليد بين مختلف الطوائف المكونة للمجتمعات محل الدراسة، والتي تتكون عموما من ثلاث مجموعات رئيسية بالإضافة إلى مجموعات صغيرة، فالمجتمع العراقي يتكون من الأكراد والسنة والشيعة، والمجتمع اللبناني ينقسم إلى الموارنة والسنة والشيعة، أما ماليزيا فتتكون من المالاي والصينيين والهنود، ونجم عن ذلك اتساع هوة الانفصال الاجتماعي والثقافي بين الطوائف المختلفة في ظل عجز الأنظمة عن إدارتها.

ويتمحور البعد الطائفي في لبنان أساسا على الطابع الديني وفق ثنائية المسيحيين والمسلمين، والمعادلة الطائفية اللبنانية تتركز على رغبة المسيحيين لا سيما الموارنة في الحفاظ على الوضع الراهن أي الهيمنة السياسية المارونية، مقابل رغبة المسلمين في تغيير الوضع بزيادة موقعهم السياسي بالنظر إلى تزايدهم العددي مقارنة بالمسيحيين الذين هم في تناقص مستمر، وفي ماليزيا يتطابق البعد العرقي والديني وفق التقسيمة التالية؛ المالاي المسلمين والصينيين البوذيين، والهنود الهندوس، والمعادلة الطائفية تتمثل في رغبة المالاي في تحسين مستواهم الاقتصادي، في مقابل رغبة غير المالاي في زيادة ثقلهم السياسي، إلا أن هذا التوصيف الديني غائب عن العلاقات الطائفية في العراق، مع تواجد للبعد القومي في ثنائية العرب والأكراد قبل 2003، وانفجار البعد المذهبي بعد هذا التاريخ بين الشيعة والسنة، من خلال انتشار القتل على الهوية، وتحول أماكن العبادة إلى مراكز تدريب، وظهور تنظيمات عسكرية ذات بعد طائفي.[1]

كما تتميز الحالة الطائفية في الدول الثلاث محل الدراسة في كونها تشترك في الطبيعة السياسية أي أنها ذات علاقة بالسلطة، وذلك مرتبط بسوء إدارة الأنظمة السياسية للتنوع الطائفي، فإذا تعلق الأمر بالعراق فيلاحظ تهميش للطائفتين الشيعية والكردية وارتكاب جرائم إبادة في حقهما قبل 2003 وتهميش الطائفة السنية بعد هذا التاريخ، أما في ماليزيا فيلاحظ أن سوء فهم طرفي المعادلة الطائفية عند تنكو عبد الرحمن أدى إلى اندلاع العنف الطائفي في 1969 عقب الانتخابات البرلمانية قبل أن يتدارك الوضع بعد هذا التاريخ، والشيء نفسه بالنسبة للبنان فبطؤ استجابة النظام السياسي لتطلعات المسلمين كان من عوامل قيام الحرب الأهلية اللبنانية التي أسفرت عن تغيير المعادلة السياسية باتفاق الطائف.

وعلى الرغم من كون الطوائف الدينية ذات الوزن العددي الكبير لها نزعة انفصالية، باعتبار أن السمة الدينية أكثر مقاومة لعبور الثقافات الفرعية باتجاه تكوين ثقافة جامعة، إلا أن العامل الجغرافي يعد عاملا حاسما في نزوع الطائفة إلى الانفصال مقارنة بأثر التميز الديني والتمييز السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي كما يرى "إيريك ويسلكامبر"،[2] حيث أن التمركز السكاني الطائفي في منطقة واحدة وعلى الحدود الدولية، والامتداد الطائفي في الدول المجاورة يزيد من قدرتها على تلقي المساعدة

---

[1] حميد فاضل حسن، إشكالية الطائفية السياسية في العراق بين الاستمرارية والإنكفائية، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 32، 2006، ص 188.

[2] وليد عبد الحي، نموذج قياس النزعة الانفصالية للأقليات في الوطن العربي، في: مجموعة مؤلفين، جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة في الوطن العربي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص99.

الخارجية، ولعل هذا ما يفسر نزوع الأكراد في العراق إلى الانفصال مقارنة بالشيعة والسنة، وانفصال سنغافورة عن ماليزيا، وانفصال البنغلاديش عن الباكستان في 1971، وانفصال جنوب السودان عن السودان، كما يؤدي التطابق بين التقسيم العرقي والتقسيم الديني مع اختلاف المستوى الاقتصادي والسياسي إلى تصاعد حدة التفاعل الصراعي بين هذه الطوائف، وكلما قلت كلما تزايدت فرص الاندماج الوطني.

2- من حيث دور النظم السياسية: يحدث العنف الطائفي نتيجة شعور الطوائف بالحرمان سواء في المشاركة السياسية أو في الحصول على نصيب متوازن من الثروة، من خلال عملية التضييق التي يمارسها النظام السياسي ضد الطوائف حيث تنخرط في عمليات العصيان ضده.

وتلعب المتغيرات الاقتصادية دورا كبير في إثارة النزاعات الطائفية، من خلال ثنائية الطائفة المستفيدة المسيطرة والطوائف المحرومة المهمشة، حيث تلجأ الطوائف المحرومة للحصول على منافع اقتصادية من خلال السعي لتغيير الوضع القائم، في حين تلجأ الطائفة المسيطرة على الثروة إلى استخدام كافة الوسائل للمحافظة على الوضع الراهن ومنه حماية امتيازاتها الاقتصادية وهذا ما يخلق تصادما بين الطرفين.

كما آن تطابق الانقسام الطبقي مع التكوين الطائفي يؤدي إلى اندلاع العنف، حيث تزداد عصبية الطوائف مع شعورها بالحرمان الاقتصادي، وتبدأ بذور التوتر التي تتطور إلى مصادمات طائفية،[1] وفي هذا الإطار يربط "غراهام براون" بين عدالة التوزيع بين الطوائف سواء على المستوى الفردي أو على مستوى المناطق والنزعة الانفصالية، حيث أن التباين في الثروة بين مناطق الأقليات ومناطق الأغلبية، والتمركز الطائفي في القطاعات الإنتاجية، كأن تسيطر طائفة على التجارة والطائفة الأخرى على الزراعة، فضلا عن تواجد مورد اقتصادي مهم في منطقة الأقلية، والتنمية غير المتوازنة، كلها عوامل اقتصادية تساعد على خلق حواجز اجتماعية لتصبح بعض الأقاليم مرتعا خصبا لنمو الاتجاهات الانعزالية بل أحيانا الانفصالية، ويزداد هذا العامل خطورة في ظل الانقسام والتباعد في إقليم الدولة.

وتجدر الإشارة إلى انه على الرغم من أن الحرمان الناتج عن أزمة العدالة التوزيعية يعد عنصرا مولدا للأحقاد والصراعات الطائفية، إلا أنه لا يمكن وضع علاقة طردية بينهما، إذ يتوقف هذا العنف الطائفي على درجة الحرمان الاقتصادي وما يولده من وعي لدى الطوائف.

---

[1] محمد السيد سليم، النسق السياسي العقيدي لمحضير محمد، في: الفكر السياسي لمحضير محمد، محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، ص-ص 30-31.

كما تلعب المتغيرات السياسية دورا في إثارة العنف الطائفي، حيث يشير "جوناثان فوكس" إلى أن غياب الديمقراطية وتنامي الأحزاب الطائفية الجهوية يؤدي إلى زيادة النزعة الانفصالية،[1] كما أن اختلال ميزان القوى بين الطوائف في التمثيل السياسي قياسا بوزنها العددي بالنسبة لعدد سكان المجتمع، سواء في المؤسسة التشريعية، أو في المؤسسة التنفيذية بشقيها السياسي والإداري، أو في المؤسسة العسكرية، يؤدي إلى إثارة العنف الطائفي لأنه عادة ما تكون المناصب حلبة صراع بين الطوائف، وهنا يجب تمثيل الجماعات لضمان المشاركة السياسة.

ويؤدي عجز النظام السياسي عن الاستجابة لمطالب الطوائف بسبب ندرة الموارد أو نتيجة عطب يصيب الوظيفة الاستخراجية للنظام إلى التحيز لطائفة دون أخرى، الأمر الذي يذكي روح العداء بين طوائف المجتمع، وفي هذا الإطار يفترض وجود مؤسسات تكيف وتستجيب لمطالب الأفراد، أي التماثل بين ممارسات السلطة وتوقعات الأفراد بخصوصها حتى تتلافى الاضطرابات التي تضر بالنظام.

كما أن النظام السياسي وفي سبيل المحافظة على الوضع الراهن، يقوم بتعبئة الاختلافات بين الطوائف عن طريق تمكين طائفة من المنافع الاقتصادية والسياسية وحرمان أخرى، من خلال وضع قيود تحول دون تمكين أبناء بعض الطوائف من الحصول على بعض الامتيازات والمناصب السامية.

وتبرز حالات الدراسة، هيمنة عامل التهميش والإقصاء السياسي بالنسبة للبنان والعراق، فمثلا الانتفاضات الشيعية والكردية في العراق كانت نتيجة التهميش السياسي من طرف النظام البعثي الذي كان يخشى من ضياع السلطة، وهو الأمر ذاته تتعرض له الطائفة السنية بعد 2003 إذ أن انهيار النظام الشمولي بعد 2003 فتح المجال لحركة انتفاضة الطوائف المهمشة وادخل العراق في حرب أهلية، كما أن الحرب الأهلية اللبنانية كانت نتيجة تعثر الديمقراطية التمثيلية اللبنانية نظرا لاختلال حجم المشاركة ما بين الطوائف، فالتهميش السياسي للمسلمين خاصة بالنسبة للطائفة الشيعية أدى إلى انهيار الدولة اللبنانية التشاركية في 1975،[2] وبخلاف ذلك يبرز دور التفاوت الاقتصادي والاجتماعي في إثارة العنف الطائفي في ماليزيا، حيث أن شعور الملايو بالغبن الاقتصادي مقارنة بإسهاماتها في العملية الاجتماعية ولد مشاعر الإحباط والعداء ضد الصينيين.

3- من حيث دور العامل الخارجي: يتجلى هذا الدور من خلال البعد التاريخي للاستعمار الذي خلق التمايز بين الطوائف، أو من خلال الدور التدخلي للقوى الخارجية في سياسات الدول الداخلية بعد الاستقلال.

---

[1] وليد عبد الحي، نموذج قياس النزعة الانفصالية للأقليات في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص 99-100.

[2] فاضل الربيعي ووجيه كوثراني، الطائفية والحرب، ط:1، دمشق: دار الفكر، 2011، ص118.

فالاستعمار قام بتوظيف الاختلافات الموجودة أساسا في المجتمع إن لم يكن له دور في إثارتها، من خلال خلق التناقض بين التقسيم الجغرافي للحدود والتوزيع الطائفي للسكان، وكذلك بالتوزيع غير المتساوي للموارد بين الأقاليم والطوائف، وهذا التحيز الطائفي الاستعماري أسس لتميز وانفراد طائفة معينة بمقدرات الدولة عن باقي الطوائف، وبذلك ورثت الدول التعددية قنابل قابلة للانفجار في أي لحظة.

فالسياسة الاستعمارية البريطانية في العراق عملت على تدعيم الانشقاق بين العشائر العراقية، بتقوية العادات العشائرية والاعتراف بها رسميا في شكل قانون يطبق في الريف دون المدن التي تخضع لقانون آخر، مع تشجيع المنافسة الحادة بين العشائر الكبيرة بشأن بسط السلطة والنفوذ،[1] أما في ماليزيا فقد قامت بريطانيا بتغيير التركيبة الديمغرافية وتحويلها إلى مجتمع تعددي بتشجيع الهجرات الصينية الواسعة إليها للاستفادة منها في زيادة إراداتها بدون نفقات حكومية، وانفجرت التوترات الطائفية نتيجة اللامساواة والتمييز الاقتصادي الذي مارسه الاحتلال البريطاني لصالح الصينيين، دون إتاحة الفرصة للمالاي الذين اقتصر دورهم على النشاط الزراعي التقليدي في الريف،[2] وفي لبنان كان للاستعمار الفرنسي دور بارزا في التأسيس للبنان الطائفي، بسلخ مناطق من سوريا ومنحها إلى لبنان، ودعم نفوذ الطائفة المارونية التي ترتبط معها بعلاقات تاريخية منذ الحروب الصليبية.[3]

وبعد الاستقلال، استطاعت الإدارة الماليزية تحييد دور العامل الخارجي في التأثير على معادلتها الطائفية، من خلال قدرتها على معالجة الأزمات الداخلية النابع من فهم دقيق لحاجات طوائف مجتمعها التعددي، أما بالنسبة للعراق ولبنان فنلاحظ استمرار وتنامي تأثير العامل الخارجي؛ فالحالة العراقية تؤكد حرص الولايات المتحدة الأمريكية على استغلال مسالة التعدد الطائفي، وذلك بإثارة قضية الأكراد بعد تعرضهم للإبادة في عهد الرئيس صدام حسين، وبعد 2003 قامت بإعداد حزمة من الترتيبات الطائفية التي قد تؤدي إلى تفكك الدولة، أما الحالة اللبنانية فتجسد مكانة العامل الخارجي في إثارة التوترات الطائفية كالمواجهات التي وقعت في 1958 و1975 والعديد من حالات الانسداد السياسي، حيث تلجا كل طائفة إلى الاستقواء بالقوى الإقليمية والدولية لتحقيق توازن القوة الطائفي.

وعليه فالمحدد الخارجي له دور كبير في وضع الترتيبات وإثارة المواجهات الطائفية، سواء تعلق الأمر بفترة الاستعمار أو بفترة ما بعد الاستقلال، وأضحى العامل المحدد لسياسات الدول الداخلية

---

[1] حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني إلى قيام الجمهورية، الجزء 1، تر: عفيف الرزاز، القاهرة: دار الحياة، 2011، ص43.

[2] Faaland Just, Parkinson Jack, op.cit, p7

[3] عبد السلام محمد السعدي، مرجع سابق، ص228.

وبالشكل الذي يهدد الوحدة الوطنية، خاصة في ظل عجزها في التعاطي بإيجابية مع الواقع التعددي عبر توالي الحكومات، ومن ثم تحجيم تأثير التدخلات الأجنبية في شؤونهما الداخلية.

وخلاصة القول، فان أسباب التفجر الطائفي تعود إلى بروز وتنامي الوعي بالهوية الأصلية، وفشل الدولة في إدارة التعدد الطائفي؛ حيث أن الحرمان النسبي الناجم عن عدم قدرة النظام السياسي على إشباع حاجات الطوائف الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بشكل عادل ينمي الشعور بالإقصاء والإحباط لديها والذي من شانه أن يعمق التباين والانقسام بين الطوائف، لا سيما مع تغلغل العامل الخارجي، وهذا ما يدفعها إلى الانخراط في أعمال عنف من شانها أن تهدد الاستقرار والوحدة الوطنية للدولة.

المطلب الثاني: من حيث استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي

تشمل هذه الاستراتيجيات أدوات النظام السياسي في إدارة التعددية الطائفية، وفي هذا المطلب سيتم المقارنة بين الآليات التي اعتمدتها الدول محل الدراسة في إدارتها للتعدد الطائفي، وإبراز خصوصية كل تجربة والعوامل التي ساهمت في إحداث هذا التمايز في التجارب الثلاث.

1- من حيث اعتماد الفدرالية: فالتجربة الفدرالية في ماليزيا عريقة تعود إلى زمن الاستقلال، وتتكون من 13 ولاية مشكلة الاتحاد الماليزي، أما في العراق فالتجربة حديثة تم تبنيها في الدساتير التي صدرت بعد الاحتلال الأمريكي، هذا الأخير هو من حول الدولة العراقية من بسيطة إلى فدرالية في سنة 2003، وعليه فهي لم تنشا عن طريق تجميع وحدات أو تنازل إرادي عن السلطة بل جاءت في ظروف الاحتلال، والاتحاد الفدرالي العراقي يتكون من إقليم واحد مع إمكانية إنشاء أقاليم جديدة، أما لبنان فلا يمكن اعتبارها دولة فدرالية بالرغم من بعض الاقتراحات التي تصدر من بعض النخب الطائفية.

والدستور العراقي أسس الفدرالية على معيار الجغرافيا والتاريخ وليس على معيار الطائفة، في حين أن الواقع الجغرافي العراقي لا يتوافر على فرز طائفي بل تنتشر الطوائف في مواقع مختلطة، إذ تشكل المناطق المختلطة ابرز تحدي للفدرالية، كما أنه تجاوز حدود النظام الفدرالي إلى النظام الكنفدرالي حينما منح حق التمثيل الدبلوماسي وإنشاء قوى الأمن للأقاليم، ومنح حق الاعتراض على قوانين السلطة الاتحادية للأقاليم في سابقة لدى التجارب الفدرالية والتي كانت من أسباب الحرب الأهلية الأمريكية.

أما الاتحاد الماليزي فقد توقف عند حدود النظام الفدرالي دون أن يشذ عن التجارب الفدرالية المتعارف عليها على المستوى العالمي ويتعداها إلى النظام الكنفدرالي، بالرغم من الانفصال

الجغرافي بين جزئي ماليزيا الشرقي والغربي، وعليه فالفدرالية في ماليزيا آلية فعالة لإدارة التعدد الطائفي وضمان الوحدة الوطنية من خلال تحقيق المشاركة الفعلية والمحافظة على خصوصية الطوائف، بخلاف التجربة الفدرالية الصورية في العراق التي تهدد بتفكك العراق بالنظر إلى وجود إقليم واحد وغياب التعدد الاقاليمي من جهة، وبالنظر إلى الصلاحيات الكبيرة التي خص بها الإقليم الكردي والتي تتجاوز صلاحيات السلطة الاتحادية من جهة أخرى، علاوة على تمركز الثروة النفطية في الشمال الكردي وهو ما يمثل عنصرا داعما للانفصال، هذا بخلاف النظام الفدرالي الماليزي الذي تتمركز السلطات فيه في الحكومة الاتحادية ولا تتمتع حكومات الأقاليم بسلطات كبيرة باستثناء صباح وسرواك اللتين تتمتعان بصلاحيات لا تتمتع بها الأقاليم الأخرى بسبب وجود النفط وانضمامهما الطوعي للاتحاد الماليزي.

2- من حيث اعتماد الديمقراطية التوافقية: في لبنان لها جذور تاريخية طويلة، تعود إلى الكفاح من اجل الاستقلال الذي وحد الطوائف اللبنانية ضد الانتداب الفرنسي، وفي ماليزيا لعب التهديد الخارجي دورا في إيجاد التحالف بين الطوائف سواء تعلق الأمر بالاحتلال البريطاني أو بالنسبة للمواجهة مع اندونيسيا في 1964، أما في العراق فتبنيها كان حديثا مع الاحتلال الأمريكي للعراق في 2003، غير أن الفرق يكمن في كون الخطر الخارجي في لبنان وماليزيا لعب دورا موحدا، حيث دفع الطوائف للتحالف والتوحد من اجل التحرر الوطني ومنه تم إنتاج الديمقراطية التوافقية، لكن في العراق لم يحدث الخطر الخارجي الدور الموحد للطوائف، بل تم فرض آليات الديمقراطية التوافقية كنموذج جاهز وواجب التطبيق ضمن الترتيبات التي قدمتها الولايات المتحدة الأمريكية.

ورغم العزل الطائفي الذي يدل على ندرة التفاعل الاجتماعي بين الطوائف في الحالات الثلاث فان الاتصالات التي تحدث على مستوى القمة من بنية كل طائفة موجودة إلى حد بعيد، فضلا عن توافر الكياسة بدرجة عالية في ماليزيا بالرغم من غياب الولاءات الجامعة بين الطوائف، في حين تقل الكياسة في العراق ولبنان بالرغم من توافر الولاءات الجامعة المتمثلة في اللغة العربية.

أما في ما يخص دور الترتيبات التوافقية في تحقيق الاستقرار، فنجد لبنان قد شهد حربا أهلية في 1975 رغم اعتماده البناء التوافقي وتم على إثرها تعديل الترتيبات التوافقية، كما عاش الكثير من الأزمات والانسدادات السياسية بعد ذلك، أما في ماليزيا فقد شهدت التجربة التوافقية اضطرابا في 1969 لتعرف استقرار فيما بعد، أما في العراق فتطبيقها حديث مقارنة بالتجربتين الماليزية واللبنانية، ورغم ذلك لم تحدث الأثر المرجو منها بدليل استمرار العنف الطائفي على اعتبار أن هناك تهميشا للمكون السني والطوائف الصغيرة مثل الشبك والصابئة المندائيين والأيزديين من الترتيبات التوافقية بسبب صغر حجمها.

أما الائتلاف الواسع فهو موجود بين الطوائف الرئيسية في ماليزيا سواء على المستوى الحزبي أو المستوى الوزاري، وهو تحالف مستمر لا يرتبط بالمواعيد الانتخابية ويكاد يتحول إلى حزب عبر طائفي، لكن في لبنان والعراق فهو موجود على المستوى الحكومي فقط بالرغم من انسحاب بعض الطوائف من الحكومة في البلدين، أما على المستوى الحزبي فهو تحالف مؤقت ومتغير مرتبط بحسابات انتخابية فقط، كما أن الأحزاب في لبنان والعراق تتجه نحو صيغة الميليشيا ومثال ذلك حزب اللّٰه اللبناني والبشمركة في العراق، بخلاف التجربة الحزبية في ماليزيا أين يتولى مسؤولية الأمن الجهاز الفدرالي وليست مسألة متروكة للطوائف.

3- من حيث إمكانية التقسيم والأساليب القسرية: رغم صدور العديد من الدراسات حول تقسيم الشرق الأوسط بحسب الطبيعة الطائفية إلى دول عديدة من بينها لبنان إلى دولة شيعية في جبل عامل ودولة مارونية، والعراق إلى ثلاث دويلات شيعية وسنية وكردية، إلا أن هذا الخيار مستبعد في لبنان على المدى القريب، وهو الأمر ذاته بالنسبة لماليزيا على المدى المتوسط في ظل نجاحها في خلق الولاء الجامع للدولة باستثناء انفصال سنغافورة في 1975، لكنه مطروح بالنسبة للعراق في ظل غياب الضمانات التي تمنع الأقاليم - وهي الأقوى من المركز- من الانفصال مستقبلا عن الحكومة المركزية إذا تعلق الأمر بالإقليم الكردي، خاصة أن الدستور العراقي يعتبر اتحادا فدراليا بخريطة كونفيدرالية.

كما يلاحظ على إدارة التعدد الطائفي في العراق غلبة خيار القوة العسكرية والمعالجات الأمنية على الخيارات السلمية، ومثال ذلك الاضطهاد والإبادة الجماعية التي تعرضت لها الطائفتان الشيعية والكردية أثناء حكم صدام حسين والاضطهاد الذي تتعرض له الطائفة السنية بعد الاحتلال الأمريكي، بخلاف ماليزيا التي تم تطبيق بعض التدابير القسرية لكنها لم تصل إلى حد الإبادة الجماعية والتطهير العرقي، بل اقتصر الأمر على سن قانون الأمن الداخلي 1960 الذي الغي في 2011 وتم تعويضه بقانون التدابير الخاصة الأقل صرامة، مع إتباع سياسة الاستيعاب من خلال تبني سياسة اللغة الوطنية وإنشاء التحالف العبر طائفي بين الأحزاب الماليزية، أما في لبنان فقد تمحورت الأساليب الاستيعابية في التركيز على دور التربية الوطنية في عملية التنشئة الوطنية، من خلال توحيد الكتاب المدرسي وإنشاء الجامعة الوطنية مع التركيز على التعاون بين الجامعات والمعاهد الطائفية، والسعي إلى إلغاء الطائفية بعد اتفاق الطائف إلا أنها بقيت حبرا على ورق، فضلا عن الاحتكام إلى منطق العنف في تسوية المسائل الطائفية كما حدث في الحرب اللبنانية التي دامت أكثر من 15 سنة.

وخلاصة القول، فأن هذه الترتيبات التي اعتمدتها الدول الثلاث في إدارة التعدد الطائفي، تهدف إلى إشراك جميع طوائف المجتمع التعددي في مؤسسات الحكم لتحقيق الاستقرار، واحتواء

القضايا المثيرة للنزاعات الطائفية، وتتراوح بين إتباع الفدرالية وتبني الديمقراطية التوافقية أو انتهاج سياسات استيعابية، إلا أن كل دولة قد تتخذ إستراتيجية دون أخرى أو تجمع بينها، حسب الفترة الزمنية وحسب درجة مطالب الطوائف، فعندما كانت تطالب بالمساواة في الحقوق مع باقي الطوائف تم اعتماد إستراتيجية تقاسم السلطة، وإذا شعرت بتمييز جسيم طالبت بإنشاء فدرالية، أما عندما اشتد التمييز أكثر طالبت بالانفصال عن الدولة الأم، غير أن نجاعة هذه الإستراتجيات يصطدم بواقع استمرار العنف في العراق وتنامي خطر تقسيمه، وواقع الانسدادات السياسية المتواترة في لبنان مقارنة بالنجاح النسبي في ماليزيا.

المطلب الثالث: من حيث العمل العابر للطوائف

يتناول هذا المطلب دور العمل العبر طائفي في تفكيك البني الطائفية التقليدية، من خلال عملية بناء مؤسسات عبر طائفية تعزز الولاء الجماعي للدولة وتكرس مفهوم المواطنة وذلك بالإسقاط على حالات الدراسة.

1- في العراق: تنامي الاتجاه العابر للطوائف بالنظر إلى التقارب بين المذهب الحنفي السني والمذهب الجعفري الشيعي، وكذلك بالنظر إلى التوجه العلماني لرجال الأعمال والبيروقراطيين الذين لا يهمهم التعصب الديني،[1] فضلا عن المصلحة الاقتصادية التي ليس لها ارتباط طائفي في تكوين اتحادات مصلحية عبر طائفية.

فعلى المستوى الحزبي، هناك اتجاه يؤكد على أهمية تشكيل تحالفات عبر طائفية تشارك فيها كل الطوائف، ويتجلى ذلك في انسحاب حزب الفضيلة والتيار الصدري من الائتلاف الشيعي، وكذلك بانسحاب مجلس الحوار الوطني والحزب الإسلامي العراقي ومؤتمر أهل العراق من جبهة التوافق السنية.

وهو الأمر ذاته بالنسبة للعمل الحكومي، حيث هناك رفض لسياسات الإبعاد والإقصاء المنتهجة من الحكومة العراقية بعد الاحتلال الأمريكي، وبروز مطالب بالابتعاد عن المعيار الطائفي في الحكومة، إلا أن هذا المطلب الأخير لا يتناسب والديمقراطية التوافقية في العراق التي تقتضي المحاصصة.

وبخصوص دور المجتمع المدني في التأسيس لهذا المفهوم، فيلاحظ أن هذه المؤسسات هشة مؤسساتيا وفقيرة ماليا وقائمة على أساس طائفي انقسامي، وهو ما يهدد المجتمع بالانقسام والتجزئة، كما أنها تفتقر لثقافة التعدد والتنوع مع سيطرة القيم الطائفية، وهذا ما يسير عكس ما هو مطلوب من المجتمع المدني كإطار عبر طائفي يفكك البنى الطائفية.

---

[1] بيترو غالبريث، مرجع سابق، ص 228.

2- في ماليزيا: رغم انتشار الأحزاب الطائفية في ماليزيا إلا أن نظامها يتسم بالاستقرار نتيجة التحالف الحزبي العابر للطوائف، فالجبهة القومية (الائتلاف الحاكم) المتكونة من الحزب المالاوي UMNO والجمعية الصينية الماليزية والحزب الهندي، ثم توسع التحالف ليضم 14 حزبا من قوميات مختلفة، وتأسس هذا التحالف المستمر غير المرتبط بالمواعيد الانتخابية على أساس البرجماتية والشراكة في الحكم من خلال المحاصصة الطائفية، وهناك دعوات بتحويل التحالف إلى حزب واحد عبر طائفي بدلا من التأطير الطائفي لكل حزب داخل التحالف.

أما بخصوص دور المجتمع المدني في ماليزيا فيلاحظ انه رغم تجذر العمل التطوعي وسيادة قيم التضامن والتعاون بين الأفراد، إلا أن الاتجاه للعمل في إطار مؤسسي مدني فعال لم يكن إلا بعد 1983، اهتم بتلبية حاجات الأفراد المهمشين والدفاع عن حقوق الإنسان، والمساهمة في معالجة المشاكل الطائفية، خاصة في الأوساط الريفية التي يتواجد فيها المالاي، كما تلعب تشكيلته العبر طائفية والمشروعات المشتركة التي يقوم بها دورا في التأسيس لمجتمع المواطنة الماليزية بعيدا عن الطائفية.

كما تسعى مؤسسات المجتمع المدني إلى العمل على نشر ثقافة حقوق الإنسان وقيم التسامح والمساواة وعدم التمييز بين الطوائف المختلفة، مع التركيز على خلق صيغ توافقية تقوم على الحوار وتعظيم المصالح المشتركة، وعدم الإستقواء بأي طرف خارجي، وتفعيل المشترك الإنساني بين الطوائف المختلفة.

3- في لبنان: على المستوى الحزبي عرف لبنان ندرة في التحالف الحزبي العابر للطوائف، حيث نجد تكتل النهج الذي كونته المجموعة النيابية المؤيدة للرئيس "فؤاد شهاب" في الستينات، بسبب شخصيته الكاريزمية وسياسته المتوازنة التي اتبعها والتي لاقت تأييد العديد من الطوائف،[1] كما قام تحالف 8 آذار الذي يشمل الأحزاب ذات العلاقة بسوريا، وتمثل الطوائف الثلاث التالية: الطائفة الشيعية(حزب اللّه وحركة أمل) والطائفة المسيحية(تيار المردة والتيار الوطني الحر لمشال عون) والطائفة الدرزية التي يمثلها الحزب الديمقراطي، وعقبه قيام تحالف 14 آذار الذي يشمل تيار المستقبل بزعامة سعد الحريري وحزبي الكتائب والقوات اللبنانية المسيحيين، وهذا التحالف يعارض الوجود السوري في لبنان ويؤيد نزع سلاح حزب اللّه. [2]

---

[1] فريد الخازن، التحالفات والنزاعات بين الأحزاب السياسية في لبنان، في: الأحزاب والقوى السياسية في لبنان تجدد والتزام، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، 1997، ص134.

[2] اميل خوري، نقاط الخلاف المهمة بين 8اذار و 14 آذار هل يذللها الحوار؟ على الموقع: http //www.newspaper-anahar.com تاريخ الإطلاع27 مارس 2016

غير أن ما يلاحظ على هذه التحالفات أنها ظرفية قائمة على أساس مصالح انتخابية، لا تصل إلى عمل جماعي مشترك يهدف إلى بناء قوة سياسية لها تأثير، ولا تعبر عن مشروع وطني.

أما بخصوص دور المجتمع المدني، وبالرغم من كونه فكرة حيادية وطريقة عيش تتخطى الانتماءات الطائفية ولا تتعارض معها، وباعتناقه سوف يتخلى الناس عن عصبياتهم الدينية والقبلية...، لاسيما أن المجتمع المدني مرادف للعلمانية، وعند نشأته جاء ضد سلطة الكنيسة والملوك الذين حكموا باسم التفويض الإلهي.

ويعمل المجتمع المدني على تحقيق الاندماج الاجتماعي خارج التضامنات الأولية لتنمية المواطنة وتهيئة الظروف لممارسة الديمقراطية، غير أن ما يلاحظ في لبنان أن المجتمع المدني محدود التأثير بسبب ضعف الوعي الجماعي، وسيطرة التضامن الطائفي بعيدا عن التضامن الوطني.

ونخلص إلى القول، بأن هناك استمرارية وتجذر للعمل العبر طائفي في ماليزيا بخلاف لبنان والعراق اللذين ينحصر فيهما العمل العبر طائفي في المناسبات الانتخابية وتحت تأثير الضغوط الخارجية، وفي حين يتجه هذا المجهود نحو المأسسة في شكل حزب واحد بماليزيا مازال يراوح في لبنان والعراق حدود البنى العشائرية التي تخترق العمل الطائفي، مع ملاحظة عمق التمركز الطائفي الذي طبع العلاقات بين الطوائف بالجمود والحذر والتوتر، حيث تراوحت التفاعلات بين النمط التعاوني والنمط الخلافي مع سيادة هذا الأخير.

ونستنتج من دراسة التجارب الثلاث أن التعدد الطائفي معطى طبيعي، ساهمت مجموعة من العوامل في إثارة الحراك الطائفي، فالعامل الخارجي أسس للتعددية أثناء الفترة الاستعمارية واستغلها بعد الاستقلال، أما الأنظمة السياسية فكان لها الدور المهيمن في إثارة العنف الطائفي نتيجة السياسات الخاطئة في إدارتها للتعدد الطائفي، مع الإشارة إلى اختلاف درجة حدية كل عامل في الدول الثلاث، كما تختلف الدول في الآليات المتبعة لإدارة التعددية المجتمعية، فقد تأخذ بشكل واحد أو بمجموعة من الأشكال باختلاف ظروف كل دولة.

المبحث الثاني: الدروس المستفادة من حالات الدراسة وإمكانية الاستفادة منها إسلاميا

إن استقراء واقع الدول الإسلامية التعددية يؤكد بان المشكلة بالغة التعقيد، ويتطلب اتخاذ مجموعة من التدابير لإدارة التعدد الطائفي إدارة ناجعة، مع الإشارة إلى انه لا يمكن تحديد حل جامع لمشكلات الوحدة الوطنية، بل تبقى حلولا نسبية تبعا لخصوصية كل حالة في الدول الإسلامية، كون المعالجات تختلف باختلاف الظروف والمكان والزمان، مع الإشارة إلى ضرورة أن يكون الحل المتخذ لمعالجة المشكلة واقعيا وتدرجيا، نابعا من صميم الحالة ذاتها وبعيد عن الأساليب القسرية.

المطلب الأول: الدروس المستفادة من دراسة حالات التعدد الطائفي في الدول الاسلامية

من خلال دراسة الحالات الثلاث للدراسة يمكن استخلاص مجموعة من العناصر التي تعتبر أساسية لإدارة المجتمعات التعددية لضمان الوحدة الوطنية والتي تتمحور في ما يلي:

1-اعتماد إجراءات التمييز الإيجابي: سنتناول مفهوم التمييز الايجابي ثم نقوم بإسقاطه على التجربة الماليزية، باعتباره المنطلق لتجسيد العدالة التي بإمكانها إزاحة المخاوف الأمنية. [1]

أولا: المفهوم: يدل المفهوم* على مجموعة من الآليات التي تبلورها الدولة عبر قواعد قانونية لتغيير وضعيات اجتماعية غير متوازنة لتحقيق المساواة الفعلية المنصفة وتصحيح نواقص المساواة الصورية في الفرص، حيث لا يتطلب أن تكون الوظائف العامة والمراكز الاجتماعية مفتوحة بالمعنى الصوري، بل

---

[1] ويل كيميلكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، 2011، ص25.

(*) التمييز الايجابي له عدة تسميات، فيسمى في أمريكا العمل الايجابي وفي أوربا يسمى التمييز الايجابي، كما يسمى كذلك المعاملة التفضيلية، والعدالة التعويضية، واستخدم المفهوم في الولايات المتحدة الأمريكية في ستينات القرن الماضي لصالح جماعات مثل السود واللاتين والسكان الأصليين والمرأة وذلك بهدف تعزيز إجراءات عدم التمييز، وطبق في فرنسا ضمن مفهوم المناطق ذات الأولوية التربوية بعد ذلك، كما نصت عليه اتفاقية القضاء على أشكال التمييز العنصري بقولها أن سياسات التمييز الايجابي قد تكون متطلبا على الدول التي وقعت على الاتفاقية من اجل تصحيح التمييز الممنهج، وتستخدم سياسات العمل الايجابي من السلطة السياسية للتخفيف من مظاهر عدم المساواة وضمان تساوي الفرص، وتأخذ عدة أشكال كالقروض والمساعدات والتدريبات والتعيينات، وتكون في شكل تخصيص حصص نسبية لمجموعات الأقلية في الهيئات التشريعية والوظائف الحكومية والمؤسسات التعليمية، فيكون مثلا بإمكان أفراد الطائفة التمتع بامتياز الدخول إلى المدارس والجامعات حتى إذا لم يستوفوا الشروط العامة المطلوبة للأغلبية وهذا ما يشكل تمييزا خطيرا في حقها، إلا انه بهدف إلى إعادة هيكلة التوزيع الوظيفي وبناء عدد من الطوائف للوصول إلى مجتمع عادل.

يجب أن يكون الجميع له فرصة عادلة في الحصول عليها، أي أن تحقيق مصلحة أعضاء المجتمع الذين هم اقل مركزا، باعتبار انه من الظلم معاملة أشخاص مختلفين بطريقة واحدة.[1]

وهو تمييز لفئة من فئات المجتمع من اجل اتخاذ جملة من الإجراءات التفضيلية التي تعطي أفراد هذه الفئة الأولوية في مجالات مختلفة للحياة كالتعليم والتوظيف والتمثيل التشريعي بهدف إلغاء التمييز السلبي الذي مورس ضدها في السابق وتحقيق المساواة الفعلية مع باقي الطوائف.[2]

ويعتبر التمييز الايجابي استثناء لمبدأ عدم التمييز، ويجد مبرراته في أن الأغلبية قد تحيزت تاريخيا ضد الأقلية، ولهذا فعليها تقبل انعكاس الوضع،[3] غير أن هناك من يجادل بأن هذا التمييز لا يعتبر تعويضا على تمييز عنصري سابق مارسته الأغلبية ضد الأقلية، بل أن مساعدة الأقلية بات طريقة مجدية لمعالجة مشكل وطني،[4] أي انه يمثل تحالف العقلاء لتحقيق مجتمع ديمقراطي مستقر، وأداة لرفع المظالم التاريخية عن الفئات المهمشة من اجل الوطن.

ويرى المدافعون عن التمييز الإيجابي بأن المساواة الشكلية لا تحقق مجتمعا عادلا ومنصفا، كونها لا تراعي السياقات السوسيو- اقتصادية، ولهذا جاء هذا المفهوم الجديد لتحقيقها على ارض الواقع، فنظام الحصص بقوة القانون المخصص للجماعات في المؤسسات التمثيلية، وفي الجامعات يصحح انعدام العدالة الناتج عن العوامل الدينية والثقافية والمجتمعية ويحقق تكافؤ الفرص الفعلي،[5] ورغم ذلك فهذا التمييز لا يزال منتقدا على أساس أن الأبناء لن يتحملوا مسؤولية أخطاء الآباء باعتبارهم هم الذين همشوا الأقلية، كما انه عبارة عن تمييز معكوس يعجز عن تسوية الخلافات.

ثانيا: تطبيقات العدالة التعويضية في ماليزيا: انتهجت الحكومة الماليزية فلسفة تحقيق العدالة الاجتماعية التعويضية (تمييز ايجابي) حيث كرس الدستور أولوية مكانة المالاي في عدد من القوانين والسياسات، بتحسين الوضع الاقتصادي للملايو ومنحهم المزيد من الفرص الاقتصادية، وفتح المجال أمامهم للترقي في الوظائف الحكومية، وتمكينهم من اكتساب المهارات المهنية المتميزة دون الإضرار بالطوائف الأخرى،

---

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، تر: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص150.

(2) صبري محند خليل خليل، مفهوم التمييز الايجابي في الفكر السياسي الاجتماعي المقارن، على الموقع:
http//www. Disabrikhalil.worldpress.com

(3) توماس فلاينر، في مواجهة التنوع، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد 167، مارس 2001، ص 56.

(4) مايكل ساندل، اللبرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 228.

(5) الحسن اعبوشي، دور القانون في توطيد المواطنة: قراءة في إجراءات التمييز الإيجابي، في: المواطنة والوحدة الوطنية في الوطن العربي، أشغال الندوة المنظمة من طرف مخبر الدراسات الدستورية والجمعية العربية للعلوم السياسية ، مراكش، مارس 2009، ص103.

أي أن الحكومة لن تسرق بطرس لتدفع لبولس، وهذه العدالة الطائفية ستؤدي بدورها إلى تحقيق السلام الاجتماعي والتناغم الطائفي كون التمييز لا يؤدي إلى بناء أمة ماليزية. [1]

وفي هذا الإطار ساعدت الحكومة المالاي على الدخول في القطاع الصناعي والتجاري من خلال تكوين شركات أعمال عندما تنجح تسلم للمالاي مع توفير القروض لهم، كما اشترطت لإقامة أي مشروع أن يشغل 30% على الأقل من المالاي مع تشجيعهم على تولي مناصب إدارية مناسبة، وكذا السماح للمالاي بتملك 30% من أسهم الشركة، ونتيجة لهذه الإجراءات ارتفعت نسبة ملكية المالاي في أسهم الشركات إلى 20 % في عام 1990 بعدما كانت 1.5% عام 1969، إلا أن هذه الزيادة لم تكن على حساب الصينيين وإنما جاءت على حساب الاستثمار الخارجي.[2]

وتتمثل مبررات المعاملة التفضيلية بكون المالاي هم أصحاب الأرض ومن ثمة فهم أحق بأن يكونوا أصحاب اللغة الرسمية التي يقوم عليها النظام التعليمي وهم الأحق بوضع أسس المواطنة، كما أنهم الأكثر عددا والأشد فقرا والأكثر حاجة للتعليم والوظائف، وهذا لا يعد تفضيلا وإنما إبقاء لثقافة وتراث سكان الوطن الأصليين، وعلى المالاي استغلال الدعم والاستعداد للدخول إلى معترك الحياة الاقتصادية، بعد تخلي الدولة عن دورها التفضيلي في العملية التنموية باعتبار انه لا يمكن أن يستمر إلى الأبد.

2- تامين المصلحة المشتركة: الكل يكسب

في المجتمعات التعددية تتوقف عملية تهدئة الصراعات الاجتماعية والثقافية على توسيع المصالح المشتركة بين الطوائف، بزيادة فرص العمل وتحسين مستويات المعيشة لجميع الطوائف، ولهذا تم التركيز على مقاربة تنمية المصالح المشتركة للطوائف المختلفة لتعزيز عوامل الاتفاق والاندماج في المجتمع الكلي، وتحييد عوامل الاختلاف لمواجهة الصراعات الطائفية، وهو أسلوب رضائي يستقطب النخب عند اقتناعها بأهمية الشراكة في الحصول على نسبة معينة من المنافع، سواء في تقاسم السلطة أو في تقلد المناصب العامة في الدولة أو في الحصول على نصيب عادل من الثروات الاقتصادية.

ودفعت المصلحة المشتركة للطوائف في الاستقلال إلى التعاون السياسي بينها، فماليزيا استقلت عن التاج البريطاني نتيجة التعاون بين الطوائف الثلاث المكونة للمجتمع للعمل من اجل التحرر، وفي

---

[1] Mahathir Mohamed, Op. Cit. pp. 150-154.

[2] جابر سعيد عوض، رؤية القيادة لقضايا الإصلاح في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص20.

العراق توحد الشيعة والسنة والعشائر المختلفة في ثورة 1920 للوقوف ضد المحتل البريطاني[1]، وفي لبنان تضافرت جهود مختلف الطوائف والمناطق من اجل الاستقلال عن فرنسا من خلال بلورة صيغة الميثاق الوطني.[2]

وتدل التجربة الماليزية لإدارة التعدد الطائفي على أهمية اعتماد مدخل التنمية الاقتصادية لاحتواء الصراعات الطائفية بعد الاستقلال، خاصة بعد اندلاع أعمال العنف الطائفي في 1969،[3] التي جاءت نتيجة الخلل في توزيع الثروة بين المالاي والصينيين، ولهذا جاءت السياسات المتبعة جراء ذلك إلى تصحيح الوضع بإعادة توزيع الثروة على طوائف المجتمع الماليزي، وذلك بتمكين المالاي من الاستفادة من الثروة بعدما كان يسيطر عليها الصينيون، وبذلك استطاعت ماليزيا تحقيق الاستقرار من خلال تبني مفهوم – ماليزيا كشراكة أو ماليزيا المتحدة-[4] أي مشاركة مختلف الطوائف المكونة للمجتمع الماليزي في التنمية، وبهذا تم كسب تأييد الصفوة الاقتصادية الصينية من جهة، والأغلبية المالاوية الفقيرة بتقديم امتيازات لها من جهة أخرى، وهنا تكون لديهم شعور بالاستفادة الحقيقية من عملية النمو، الأمر الذي انعكس في تضافر الجهود للخروج من الكبوة، وسمح بالانتقال السلمي للثروة من الأقلية الصينية إلى الأغلبية المالاوية،[5] في مقابل قبول الصينيين بسياسات التمييز الايجابي المنتهجة لصالح المالاي في المجال الاقتصادي والتعليمي، لاقتناعهم أن هذا التمييز يمثل الحل للمعادلة الطائفية وتحقيق السلام في ماليزيا.

أما في العراق فيلاحظ عملية تخصيص نسبة من عائدات النفط للطائفة السنية كخطوة من أجل إقناعها للانخراط في الترتيبات الجديدة للمشاركة في السلطة، نظرا لعدم تطابق موارد النفط مع الانقسامات الطائفية، حيث تتمركز في الشمال الكردي والجنوب الشيعي دون الوسط السني، مع اقتناع الشيعة والأكراد بأن هذا التخصيص هو ثمن لشراء السلام مع السنة،[6] كما أن السنة والشيعة والتركمان يرفضون خيار التقسيم واتفقوا على منع استقلال كردستان متجاوزين في ذلك خلافاتهم الطائفية،

---

[1] توفيق خلف السامرائي، دور المحتل في تفتيت النسيج الاجتماعي العراقي، العراق: مجلة ساموراء، عدد 25، مجلد 7، السنة السابعة، أفريل 2011، ص4.

[2] مسعود ظاهر، استقلال لبنان في حقائقه التاريخية وميثاقه الوطني وصيغته الطائفية، على الموقع:
http//www.newspaper.anahar.com.article/2632

[3] خافير بيريز دي كويلار وآخرون، التنوع الإنساني المبدع، القاهرة: مركز مطبوعات اليونيسكو، 1995، ص61.

[4] عبد الحافظ الصاوي، قراءة في تجربة ماليزيا التنموية، مجلة الوعي الإسلامي، عدد 451، على الموقع:
http:/www.Kantakji.com/ fiqh/Economies/ec-5.doc

[5] منير حسن منير، الفقر في العالم الإسلامي: تجربة ماليزيا نموذج ناجح، مجلة الرابطة ، عدد 483، سبتمبر 2006، ص.24.

[6] إسلام جوهر ومحمد شادي، تقسيم العراق: الصيغ المطروحة وإمكانيات التنفيذ، مرجع سابق، ص32.

ومثال ذلك دعمهم عملية إجبار البيشمركة على الانسحاب من خانقين في 2008، ونشر قوات الجيش العراقي في كركوك.

ونخلص إلى القول، بان الدول التعددية مطالبة بضرورة انتهاج سياسة براغماتية في إدارة التعدد الطائفي بناءا على مصالح الدولة، على اعتبار أن عامل المصلحة وليس عامل العلاقات الاجتماعية والإنسانية هو العامل المحدد في تحديد شكل العلاقات الطائفية، وهذا ما يستشف من الخبرة الماليزية التي تثبت أنه بالإمكان التحول من العنف الطائفي إلى الصداقة والسلام الطائفي بفعل المصلحة المشتركة في غضون أعوام.

3- دور القيادة والخصوصية القيمية

إن الإدارة الجيدة للتعدد الطائفي تستلزم إيجاد حلول نابعة من طبيعة المجتمعات، ولهذا يلاحظ تنوع الآليات تبعا لطبيعة المجتمعات، وفي هذا الإطار يتساءل كيميلكا لماذا لا تكون علاقة الدولة بالأقليات شأنا داخليا تحل وفقا لتراث كل دولة وأولوياتها الوطنية،[1] وسوف نتناول في ما يلي أهمية القيم والقيادة في تحقيق الوحدة الوطنية.

أولا: الخصوصية القيمية: تعد القيم محور التكامل الاجتماعي للمجتمع، فان تضاءلت فان المجتمع في طريقه إلى التفكك، ولهذا لها دور محوري في تكوين الأمم على مر التاريخ، حيث أن انجازات الحضارات تعود إلى امتلاكها منظومة من القيم التي تحظى بقبول واسع لدى الجميع، وركز محمد مهتير على القيم للاسترشاد بها على مستوى الفرد والجماعة والدولة داخليا وخارجيا، مؤكدا على الخصوصية الثقافية الأسيوية، التي هي مزيج من القيم الأسيوية والقيم الإسلامية والقيم المالاوية، تجمع بين قيم التسامح والتعايش بين الطوائف المكونة للمجتمع، بالإضافة إلى قيم الوسطية والاعتدال بعيدا عن التطرف والتعصب، وإشاعة ثقافة العمل التعاوني والصبر والاعتماد على الذات، والقدرة على تقبل الأخر، والاستفادة من تجاربه وتجنب المواجهات معه، فضلا عن طاعة المحكوم للحاكم والصغير للكبير والأبناء للإباء، مع ضرورة محاربة القيم السلبية كالعنف والقعود عن العمل والجهل والخضوع للأخر والجمود والظلم والعقلية الإتكالية، وانتشار ثقافة الغرب الاستهلاكية.

وعموما فالمنظومة القيمية الماليزية تشمل القيم التالية:

- القانون والنظام واحترام السلطة حتى لا تؤثر الحريات على حقوق الآخرين وهو الحق الجماعي للمجتمع، ومن اجل ذلك يجب وضع قواعد ضابطة لحرية الأفراد تتولى هيئة على تنفيذها.

[1] ويل كيميلكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، مرجع سابق، ص47.

- العدل في مواجهة الحرية المطلقة: أي ضرورة التمسك بالعدل كقيمة عليا سواء داخل الدولة بين الأفراد والطوائف، وعلى مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو بين الدول الإسلامية من خلال إقامة علاقات التعاون والاحترام المتبادل، أو بين الدول الإسلامية والدول الأجنبية، حيث يرفض سياسة الكيل بمكيالين ويطالب بنظام عالمي أكثر عدلا وإنتاجية.[1]

- التوجه الجماعي: أي أن العلاقة بين أفراد المجتمع تقوم على أسس مشتركة دينية وثقافية وعرقية، والميل إلى تقديم مصلحة الجماعة على المصلحة الشخصية، الولاء للمجتمع والعائلة، التماسك الاجتماعي، الالتزام بأخلاقيات العمل والقدرة على الانجاز، المرونة والاستعداد لقبول الحلول الوسطى.

- ثقافة العمل: الماليزيون يقدسون العمل الجماعي والاعتماد على النفس وبناء علاقات قوية بين زملاء العمل تقوم على حسن الجوار والمشاركة في الاحتفالات الدينية، وهو ما يحقق التعاون والانسجام بين أفراد المجتمع.[2]

-الرسوخ الحضاري في مواجهة العولمة: أي الإحاطة بمهارات الغرب التكنولوجية مع الاحتفاظ بالقيم المجتمعية الماليزية نظرا انه لا جدوى من التطور التكنولوجي دون قيم أخلاقية تدعمه،[3] مع التركيز على الاحتفاء الحضاري بدل الصراع الحضاري.

ثانيا- دور القيادة

القيادة هي قدرة التأثير في الآخرين وتوجيه جهودهم إلى تحقيق أهداف مشتركة ومحددة، والقيادة السياسية لها دور محوري في تحقيق الاندماج الوطني من خلال توفير متطلبات المشاركة السياسية وتحقيق العدالة التوزيعية، حيث انه في المراحل الأولى من إعادة بناء الدولة تغيب المؤسسات بشكل أو بأخر، وتقع مهمة إعادة البناء على القيادة السياسية، خاصة في الدول النامية، أين يكون تأثيرها واسعا لغياب القيود المؤسساتية.

وتلعب القيادة المدركة لمشكلات مجتمعاتها دورا فعالا في عملية التنمية والإصلاح، وماليزيا حظيت بمجموعة من القيادات التي كان لكل منها رؤيتها الخاصة لكيفية حل المشكلات التي تعاني منها، مع الاستفادة من الأخطاء التي وقعت فيها السياسات السابقة، ويعد مهتير محمد من ابرز القيادات

---

(1) ماجدة علي صالح، محاضير محمد والقيم الاسيوية، في: الفكر السياسي لمحاضير محمد، تحرير: محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006، ص 162.

(2) كمال المنوفي وآخرون، الصورة الذهنية المتبادلة: دراسة ميدانية على عينة من الطلبة المصريين والماليزيين، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010، ص 126.

(3) ماجدة علي صالح، محضير محمد والقيم الأسيوية، مرجع سابق، ص 160.

التي كانت لها رؤية شاملة للمشاكل التي تعاني منها ماليزيا واقتراح الحلول الممكنة لها، حيث ركز على الإنسان باعتباره القيمة الحضارية الأولى، والانفتاح على كل الإيديولوجيات، واختيار المناسب من المعارف والعلوم،[1] ولهذا يعد مؤسس النهضة الماليزية الحديثة، حيث استطاع النهوض بالمشاريع التكنولوجية، وبالمستوى الاقتصادي حتى أصبح النمو يزيد على 7.5% بالإضافة إلى تقليل نسبة الفقر، وإعادة التوازن الاقتصادي إلى طرفي المعادلة الطائفية في ماليزيا بين المالاي والصينيين.

وخلاصة القول، فان القيم الأسيوية لها دور في التقدم والاندماج الاجتماعي الماليزي، فضلا عن دور القيادة المحرضة على الالتزام بهذه القيم في سبيل التقدم والوحدة الوطنية، رغم الانتقادات التي تساق ضدها باعتبار أنها تبرر للنظم السلطوية التي تزعجها المطالب الديمقراطية.

المطلب الثالث : إمكانية التطبيق في الدول الإسلامية الأخرى

هناك مجموعة من الدول الإسلامية التعددية المأزومة، التي يتوجب عليها التعلم من النماذج الرائدة في إدارة التعدد الطائفي خاصة التجربة الماليزية، واستخلاص الدروس التي من شانها المحافظة على وحدتها الوطنية ومن أهمها:

اولا- تامين المشاركة السياسية لجميع أعضاء الجماعة الوطنية: أي إشراك جميع أعضاء الجماعة الوطنية بمختلف انتماءاتهم الطائفية في الحياة السياسية العامة، باعتبار أن المشاركة الايجابية في الشؤون الوطنية تعد أساسا من أساسات تعزيز مسار الوحدة الوطنية، إذ تزيد من فرص الاندماج الوطني، وتكسر النعرات الطائفية، وتفكك العصبيات الفرعية لصالح العصبية الوطنية.

ومن ابرز الاستراتيجيات المعتمدة لضمان المشاركة في الدول الإسلامية التعددية، نجد إستراتيجية الفدرالية التي ترتكز في احد مبادئها على ضمان المشاركة، ولقد طبقتها نيجيريا في 1960، إذ يتكون الاتحاد الفدرالي من ستة وثلاثين ولاية بعدما كان مكون من ثلاث ولايات عند الاستقلال،[2] غير أن الفدرالية النيجيرية تتجه نحو مركزية السلطة، خاصة في فترة الأزمات التي تعرف تدخل المؤسسة العسكرية، كما أن هذا التكاثر في الأقاليم كان بهدف تفكيك المناطق المنتجة للنفط قصد إعاقة أي محاولة للانفصال للمناطق كما حدث مع المنطقة الشمالية حيث تم تفكيكها إلى ثلاث ولايات.

---

[1] ناصر يوسف، ديناميكية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص 272.

[2] إبراهيم نصر الدين، الاندماج الوطني في إفريقيا: نموذج نيجيريا، سلسلة دراسات افريقية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، 1997، ص 37.

واعتمدتها باكستان* التي تتكون من أربع أقاليم أساسية هي البنجاب والسند وخيبر بختنوخو وبلوشستان، وترجع للحكومة الفدرالية في إسلام أباد، وتتمركز كل طائفة في إقليم خاص بها، وهذا ما سهل عملية تطبيق الفدرالية.[1]

كما تم اعتماد الديمقراطية التوافقية التي جاءت في الأساس لضمان تمثيل الطوائف وفقا لنسبها العددية، وتبنتها نيجيريا لإلغاء منطق الإقصاء في اللعبة السياسية، سواء في السلطة التشريعية بالنسبة لمجلس الشيوخ أو في مجلس النواب أو في السلطة التنفيذية، علاوة على اعتمادها في تنزانيا وان كان الأمر بشكل ضمني.

وتم اعتماد النظام الفدرالي من طرف الإمارات العربية المتحدة، وفي تسعينات القرن الماضي طبقه السودان حيث قسم إلى 26 ولاية من اجل ضمان اقتسام السلطة والثروة[2]ونص دستور 1998 على أن شكل الدولة فدرالي يدار بأطر ولائية، أما دستور 2005 فنص على أن الدولة لا مركزية تتكون من عدد من الولايات تكون لكل ولاية استقلالها الذاتي ودستور ولائي بجانب نظام قومي تخضع له كل الولايات، كما طبقتها الصومال لاحتواء الصراع القبلي على السلطة والثروة، على الرغم من وجود عرق واحد ودين واحد،[3] كما تم الأخذ بها في البوسنة على اثر اتفاق دايتون الشهير.

وهناك مسوغات لتطبيق الفدرالية في سوريا عبر تقسيمها إلى أربعة أقاليم هي كردستان سوريا ومنطقة علوية وأخرى سنية وأخرى درزية، وفي اليمن هناك من يطالب بتطبيق الفدرالية نظرا لوجود قضايا طائفية كالقضية الجنوبية وقضية صعده وقضية تهامة، ويمكن تقسيمها إلى 6 أقاليم، وهو ما أكدت عليه مسودة الدستور 2015، وكذلك بالنسبة لتنزانيا وأفغانستان.

2 - تحقيق التنمية المتوازنة: وتعني عملية نقل المجتمع من حالة التخلف إلى حالة من التقدم الاجتماعي والاقتصادي، وتحقيق الرفاهية العامة، مما يؤدي إلى إشباع حاجات الجماهير وإرضاء قناعاتها، ولها دور كبير في تعزيز فرص التلاحم الوطني للمجتمعات التعددية، من خلال شمولية جوانبها إذ لا يمكن أن

(*) تتكون باكستان من خمسة طوائف أساسية هي: البنجاب 56% والسند 22% والباشتون 15.5% والبلوش 5.1%، انظر: محمد سعد أبو عامود، أزمة النظام السياسي في باكستان، على الرابط: http //www.democracy-ahram.org.eg

(1) أبها دكيست، المشاكل القومية والعرقية في باكستان، سلسلة دراسات عالمية، عدد 9، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، د س ط، ص 7

(2) تريثارت جيرارد وآخرون، الحكم في السودان: خيارات الوفاق السياسي في جمهورية السودان، سلسلة الحوكمة وبناء السلام، ورقة رقم 7، النرويج: كونفليكت ديناميك الدولية، 2014، ص 3.

(3) مركز مقديشو للدراسات، جمهورية الصومال الفدرالية: دراسة في التطورات السياسية والأمنية والاقتصادية، مقديشو: مركز مقديشو للدراسات، 2016، ص 22.

تقتصر على الجانب الاقتصادي أو الاجتماعي فقط بل يجب أن تشمل الجوانب السياسية والثقافية، كما انه يجب مراعاة التوازن الإقليمي، إذ لا يمكن أن تهمل احدها وتركز على الأخر، وأي خلل في ذلك يؤثر سلبا على الوحدة الوطنية، ويؤدي إلى ظهور حركات مناهضة للنظام السياسي أو داعية للانفصال عن الدولة، نتيجة الشعور بالحرمان النسبي قياسا ببقية أقاليم الدولة، ومثال ذلك إقليم بيافرا في نيجيريا في الستينات، فضلا عن وجوب توازن عملية التنمية في أعبائها وعوائدها بين الطوائف.

ولعل ما يؤكد ذلك هو أن غياب العدالة التوزيعية في السودان بين الشمال والجنوب، والتهميش الاقتصادي الذي تعرض له الجنوب منذ الاستعمار البريطاني، والذي تعمق في ظل الحكومات السودانية المتعاقبة،[1] أدى إلى بروز مطلب الانفصال لدى الجنوب وتوج بإقامة دولة مستقلة في 2011، وهو النهج نفسه الذي يتبعه إقليم دارفور في ظل عجز الحكومة في الاستجابة لمتطلبات تحقيق تنمية مستدامة ومتوازنة، وفي ظل تزايد التدخل الغربي في المنطقة طمعا في استغلال البحيرات النفطية التي ينام عليها، والتي هي محط منافسة بين النفوذ الصيني والغربي، الهندي والماليزي.[2]

كما أن الفقر الذي تعاني منه منطقة بلوشستان الكردية التي تعد من أفقر المناطق في إيران بالرغم من أنها تمد الاقتصاد الإيراني ب 80% من النفط،[3] يدل على غياب العدالة التوزيعية التي من شأنها أن تهدد الاستقرار في إيران، وهو الأمر ذاته بالنسبة لمناطق الاحساء والقطيف ونجران التي تضم الأقلية الشيعية التي تشكل 10% من سكان المملكة العربية السعودية،[4] ويتمثل جوهر المشكل الشيعي في الخلاف حول توزيع الثروة بين المحتكر لها والمنتج لها في السعودية،[5] ولهذا تحركت النضالية الشيعية المناهضة للنظام منذ 1979 وبرزت مطالب الانفصال التي طرحها نمر النمر،[6] ويتشابه الأمر مع قضية الطوارق التي ثارت نتيجة للفقر ومسألة العدالة الاجتماعية، إذ هناك تهميش

---

[1] حمدي عبد الرحمان، السودان من الضعف العام إلى التقسيم الجغرافي، السياسة الدولية، مجلد 46، عدد184، ابريل 2011، ص 29.

[2] جميلة علاق، فسيفساء الأزمات الداخلية في الساحل الإفريقي، مجلة فكر ومجتمع، عدد 24، افريل 2015، ص 122.

[3] كامران شهسواري، القوميات في إيران والحقوق السياسية، مركز الجزيرة للدراسات، على الموقع:
http//www.aljazeera.net.studies.aljazeera.net

[4] احمد سعد غازي العوفي، الهوية الشيعية في صيرورة تاريخية: تطور مجال القوة وإعادة إنتاج الهوية الشيعية في السعودية، مجلة عمران، عدد 11، شتاء 2015، ص 76.

[5] بدر إبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 236.

[6] المرجع نفسه، ص264.

لمناطق الشمال في مالي مع امتدادهم في النيجر وليبيا وتشاد وبوركينافاسو نتيجة للتضامن الطائفي، وعليه يستوجب الأمر معالجة هذا التمييز الطائفي للمحافظة على الوحدة الوطنية في هذه الدول التعددية.

3- اعتماد ثقافة وطنية شاملة: وتتضمن مجموعة من القيم والاتجاهات التي تدعو للمساواة والحرية والولاء الوطني والتجرد من كل أنواع التعصب الطائفي، مما يرسخ الانتماء والولاء إلى الوطن الواحد على حساب الولاءات الطائفية، وهذا لا يعني إلغاء الثقافات الفرعية، بل المحافظة على خصوصيات الطوائف مع الاندماج في الثقافة الوطنية المشتركة، من خلال كثافة التفاعلات الاجتماعية وتداخل المصالح المشتركة، الأمر الذي يعزز الحاجة للرابطة الوطنية، ويرسخ الثقافة الوطنية على حساب الثقافات الفرعية، خاصة في ظل توافر قنوات التنشئة السياسية والاتصال، وفي هذا الإطار تستخدم الدولة بعض الرموز لجذب أطراف الجماعة الوطنية كالاحتفالات بالأعياد الوطنية، والنشيد والعلم الوطنيين، والعملة الوطنية والطوابع البريدية.

ونجحت اندونيسيا في المحافظة على الوحدة الوطنية، بالرغم من انفصال تيمور الشرقية في 1999، نتيجة تبنيها فلسفة البنكسيلا التي تركز على الوحدة الوطنية، والعدالة والتعامل الإنساني المتحضر، ورفض إقامة دولة إسلامية باعتبار هناك أقليات غير إسلامية فيها، كما فرضت لغة البهاسا الاندونيسية بالرغم من التعدد اللغوي الكبير الذي تعرفه.[1]

كما عمدت إيران إلى بعث القومية الفارسية، من خلال التأكيد على الهوية الإسلامية الشيعية، والتركيز على التنشئة الاجتماعية من خلال سياسة التفريس (فرض اللغة الفارسية) وتجاهلت الخصوصيات القومية والدينية لا سيما منع الأقليات من استخدام لغاتها الخاصة، وذلك بمبرر كون الدولة مهددة من الخارج وهي الذريعة التي استخدمتها لقمع وتهميش الأكراد والعرب والبلوش ومنعهم من المطالبة بالحكم الذاتي.[2]

كما أسست تنزانيا هوية المواطنة والانتماء لمواجهة الصراعات العرقية،[3] واعتمدت تركيا سياسة اللغة الوطنية التركية بالرغم من التعدد الذي تعيشه، ونفس الأمر بالنسبة لكازاخستان التي تعيش وئام طائفي نظرا للاعتراف باللغة الوطنية الرسمية.

---

(1) جابر سعيد عوض، العنف العرقي والديني في اندونيسيا، على الموقع: www.aljazeera.net. Specialfiles //http تاريخ الاطلاع: 1.2. 2017.

(2) كامران شهسواري، القوميات في إيران والحقوق السياسية، مركز الجزيرة للدراسات، على الموقع: http//www.aljazeera.net.studies.aljazeera.net

(3) علي جبريل ألكتبي، تنزانيا في إفريقيا: نموذج للاستقرار السياسي والتعايش الديني، على الموقع: //http www.aljazeera.net. Report/studies تاريخ التصفح 16.2.2017

ونخلص إلى القول، بأن الكثير من الدول الإسلامية تعيش تعددية مجتمعية وتشهد مخاطر التفكك إلى دويلات صغيرة، وهذا بالرغم من الآليات الفدرالية والتوافقية المطروحة للتعامل مع الواقع ألتعددي المتفجر، حيث تعاني نيجيريا من أزمة الاندماج الوطني الذي يظهر تارة في شكل صراع إقليمي وتارة في شكل صراع اثني وتارة أخرى في شكل صراع ديني، وفي اليمن تزايد العنف الطائفي بين الزيود الشيعة والشوافع السنة، ودول الخليج عرفت هي الأخرى عدم الاستقرار في نهاية السبعينات كاحتجاج شيعة الإقليم الشرقي بالسعودية، ومحاولة الانقلاب في البحرين والكويت، كما انقسم السودان إلى دولتين بانفصال جنوبه نتيجة الشعور بالحرمان الاقتصادي والغبن السياسي، وقبلها انفصلت سنغافورة عن ماليزيا، وتيمور الشرقية عن اندونيسيا.

ولهذا تعد طريقة تعاطي الأنظمة السياسية مع التعددية الطائفية من أبرز التهديدات للوحدة الوطنية، حيث قد تدفع الطائفة المتمايزة عن المجتمع والمتمتعة بقوة نسبية والمهمشة سياسيا واقتصاديا إلى الانفصال عن الوطن الأم، وفي هذا الإطار يجب التعلم من الدروس المستخلصة من دراسة التعدد الطائفي في الدول الإسلامية، ومحاولة تكييفها وفق خصوصياتها المجتمعية وبطريقة تدرجية حتى تنأى بنفسها عن مخاطر التفكك.

المبحث الثالث: تفعيل آليات تحقيق العيش المشترك في المجتمعات التعددية

هناك مستلزمات ضرورية لتنمية العيش المشترك بين أفراد المجتمع، والخروج من الوضع المأزوم الذي تعيشه الدول الإسلامية، من أجل ترميم الخوف وبناء الثقة، ويمكن أن نستلهم من التجربة الأوربية التي خرجت من الاحتراب الديني، ببلورة مفاهيم التسامح والتعايش والمواطنة.

المطلب الأول: التسامح

لم يعد التسامح مبدأ أخلاقيا فحسب بل أصبح قاعدة قانونية لإقرار التعايش، وهو ركيزة أساسية لتعايش الأديان والثقافات واللغات في المجتمعات المبرقشة، وضرورة آنية على مستوى النشاط الواعي لتجاوز خطر الانقسامات في مجتمعاتنا.

1- مفهوم التسامح

قبل التطرق إلى شروط التسامح والفرضيات التي يستند إليها، لا بد من التوقف عند تعريف هذا المصطلح من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

أولا: التعريف

يعني التسامح لغويا التساهل، والمسامحة تدل على المساهلة،[1] أما دلالته اللغوية في اللغات الأوربية تحمل القبول بالآخر المختلف دينيا مع الأديان الأخرى أو مذهبيا داخل الدين الواحد واحترام حقوقه. [2]

أما اصطلاحا: فيعرفه "محمد عابد الجابري" بأنه موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر عن الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا، كما عرفته الأمم المتحدة في 1995 بأنه: "القبول والاحترام بتنوع واختلاف الثقافات، وهو ليس مجرد واجب أخلاقي بل ضرورة سياسية وقانونية، وهو فضيلة تجعل السلام ممكنا، وليس مجاملة بل اعتراف بالحقوق العالمية للإنسان".[3]

ولهذا يعرف التسامح* على أنه الاحترام والقبول بالتنوع الثقافي وأشكال التعبير عن هذا التنوع المتمثلة في تباين الممارسات الثقافية، أي اتخاذ موقف ايجابي من حق الآخرين في التمتع بحقوقهم وحياتهم الأساسية.

وترتكز فلسفة التسامح أي القبول أو التقبل على مجموعة من الأسس هي:[4]

- نسبية المعرفة التي تعني احتمال الخطأ والصواب لأحد الطرفين أو كلاهما، وهو ما يؤسس للجدل والحوار لتصحيح الأخطاء بغية الوصول إلى ما هو صحيح.
- عدم العصمة من الخطأ وهذا ما يعد إقرارا مسبقا بإمكانية الوقوع في الخطأ، والاعتراف به وهذا ما يسهل الوصول إلى الحلول الوسطى عبر محطة التسامح.
- قبول التعددية والاختلاف وهذا ما يتطلب حق العيش بسلام.
- ضمان العدل: ويخص التسامح على مستوى الدولة بعدم التمييز في تطبيق القانون، وإتاحة الفرص للجميع، وإقرار مبادئ المساواة في الحقوق بين الأفراد.

---

(1) عبد الحسين شعبان، في الحاجة إلى التسامح: ثقافة القطيعة والتواصل، في: الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 130.

(2) حميد فاضل حسن، مبدأ التسامح: أنساقه الفكرية ودوره في تعزيز العملية السياسية العراقية، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 33، 2006، ص274.

(3) المرجع نفسه، ص275.

(*) لفظة التسامح لاتينية الأصل، كانت متداولة في القرن السادس عشر، واستخدمها قدامى الأدباء الكلاسيكيين، مع محافظتها على معنى القبول والتحمل السلبي الذي يطل علينا من مؤلفات كالفن ومونتاين وسواهما من كبار الأدباء. انظر: جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، تر: جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 23.

(4) عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، 136.

ثانيا: شروط التسامح

يطرح التسامح خلال وجود التعددية، وحينما لا تكون مدعاة لإثارة المذمة والنفرة، وعندما يكون المتسامح قادرا على التأثير في سلوك المتسامح معه،[1] ويمكن إجمال شروط التسامح في ما يلي:[2]

- بيئة سلمية ولا عنفية تضمن الحق في العيش المشترك بسلام ودون خوف من الآخر، وهذا ما يتطلب توافر تشريعات تضمن المساواة والمواطنة والحق في الاختلاف وإقرار التعددية، في ظل قضاء مستقل يطبق القانون ويحمي الحريات والحقوق، مع ضرورة وضع مناهج تربوية تمنع اللاتسامح، وإقامة نظام إعلامي ينشر قيم التسامح لا الكراهية، فضلا عن دور المجتمع المدني في التأسيس للتعايش ومراقبة السلوكيات اللاتسامحية مجتمعيا وحكوميا.
- إقامة فهم مشترك لقيم التسامح بإقصاء الأفكار الساذجة التي تروج بأنه يعني العفو عن انتهاكات حقوق الإنسان، ورفض المنطق الاشتراطي بين التسامح والشعور بالخطأ.[3]
- الاعتراف بحقوق الغير وبمعاناة الفئات المستضعفة بإنصاف الجماعات التي تعرضت حقوقها للانتهاك.

2- تطور مفهوم التسامح

نتناول فيه تتبع مسار نشأة المصطلح والحمولات التي شحنته عبر المراحل التاريخية والتي أكسبته مضامين جديدة.

أولا: التسامح كقاعدة أخلاقية

وجد التسامح قديما إلا أنه اختلفت أشكال التعبير عنه، حيث عرفته الحضارات القديمة، كما عبرت عن ذلك شريعة حمو رابي، ووجد في حلف الفضول الذي تعاهد فيه فضلاء مكة بأن لا يدعوا مظلوما من أهلها أو من دخلها إلا ونصروه، وفي فتح مكة حين خاطب الرسول الأسرى اذهبوا فأنتم الطلقاء، ودستور المدينة، وصلح الحديبية، والعهدة العمرية ووثيقة فتح القسطنطينية، علاوة على القرآن والسنة، وفي هذا الإطار فالإسلام يقيم التسامح على أساس العدل، ومقابلة السيئة بالحسنة ما لم يترتب عنه إعانة على الظلم، كما أنه لا يعني تنازل الإنسان عن معتقداته أو إجبار الآخرين عن التنازل عليها.[4]

---

[1] رضا الحسيني البهشتي، الأسس السياسية في المجتمعات التعددية، تر: عبد الرحمن العلوي، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2006، ص 183.

[2] عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، ص 129.

[3] جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، تر: حسن العمراني، المغرب: دار توبقال للنشر، 2005، ص 14.

[4] صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، المدينة المنورة: المكتب التعاوني للدعوة، 2013، ص 40.

إلا أن ظهوره بالمفهوم المعروف جاء متأخرا، حيث نشأ مفهوم التسامح لحل مشكلة الصراع داخل الكنيسة بسبب الحروب الدينية التي عرفتها أوربا نتيجة لظهور البروتستانتية، وفي هذا الإطار كتب بيير بايل(1647-1706)عن التسامح نتيجة الاضطهاد الذي تعرضت له عائلته في فرنسا، بسبب إلغاء لويس الرابع عشر مرسوم "نانت" الذي كان يسمح للبروتستانت بممارسة شعائرهم وتقلد المناصب العليا في فرنسا، كما أشار إلى أن المسلمين أكثر تسامحا باعتبار أنهم لم يمنعوا المسيحيين من ممارسة شعائرهم.[1]

أما جون لوك ومن خلال رسالته في التسامح، فينفي التسامح مع الملحد لعدم الثقة بقسمه، ومع المسلم والكاثوليكي لولائهم لسلطة أجنبية خارج عن سلطة الدولة التي يعيشون فيها، وليس بسبب انتمائهم إلى دين أخر، ولكن مقابل ذلك أقر بمبدأ فصل الدين عن الدولة، هذه الأخيرة مسؤولة عن تدبير الخيرات الدنيوية ولا يمكن تدبير الدولة بالدين، والدولة لا يمكن أن تفرض دينا واحدا لان ذلك يؤدي إلى الفوضى بل يجب أن تضمن التعدد الديني بالتسامح.

ويرى فولتير أن التسامح قانون طبيعي، وهو ميزة الإنسانية كونها معرضة للخطأ، وعمل على إشاعة المفهوم لدى الرأي العام، حيث أصبح التسامح ذا بعد شعبي بعد ما كان ذا بعد نخبوي فقط. [2]

وتناول الأفغاني قضية التسامح من زاوية مغايرة للغرب، وكان يطالب بالتعصب الذي يعني عنده الوحدة والتكتل لمواجهة التسامح الذي كانت تضغط به الدول الأوربية لتفكيك الدول الإسلامية بدعوى حماية الأقليات المسيحية واليهودية،[3] أما محمد عبده فقد دافع عن حرية الضمير وحرية المعتقد في الإسلام.

وعليه فمفهوم التسامح مر بمرحلتين: في المرحلة الأولى كان قضية دينية أي أن تتسامح الأغلبية مع الأقليات فلا تجبرها على ترك معتقداتها، أما في المرحلة الثانية فقد تحول المفهوم من قضية دينية إلى قضية التعددية الثقافية بما فيها الدين.

ثانيا: التسامح كقاعدة قانونية

بدأ بعد إصدار بعض الحكومات الأوربية في القرن السادس عشر قوانين تدعو إلى التسامح مع الأقليات الدينية لا سيما أنصار مارتن لوثر، مثل مرسوم نانت في فرنسا في 1598، والذي يسمح

---

[1] علي أمليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، في: الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص ص 100-101.

[2] فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنري عبودي، دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2009، ص ص179 180.

[3] علي أمليل، مرجع سابق، ص105.

للأقلية البروتستانتية بحرية المعتقد والمساواة، وفي بريطانيا صدر قانون التسامح في 1689 الذي بموجبه يحق للمخالفين للمذهب البروتستانتي في ممارسة طقوسهم، وكذلك طبق مبدأ التسامح في دستور الولايات المتحدة الأمريكية مع توماس جيفرسون، أما على المستوى العالمي فبدأت تتطور فكرة التسامح عقب مآسي الحرب العالمية الثانية في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلى أن صدر الإعلان العالمي للتسامح وهو إعلان اليونسكو في 1995،[1] الذي يؤكد على ضرورة إدراج مبادئ التسامح في التشريعات الداخلية والتقيد بها أفرادا وجماعات ودولا، كما استند الإعلان إلى 14 إعلان واتفاقية دولية خاصة اتفاقية منع الميز العنصري، واتفاقية القضاء على أوجه التعصب والتمييز القائم على المعتقد، واتفاقية حماية اللاجئين، وإعلان حقوق الأقليات، بالإضافة إلى العديد من الإعلانات خاصة إعلان وبرنامج فينا1993، وإعلان وخطة كوبنهاغن للتنمية في 1995، وإعلان اليونسكو بشأن العنصرية والتمييز العنصري في 2001، وإعلان حقوق الشعوب الأصلية المتوج في 2007.

3- حدود التسامح: يرى كيملكا أن التسامح يجب أن يكون في حدود معينة، وإلا أصبح مصدر تهديد لمبدأ المساواة والحقوق، ومن أجل ذلك حدد أشكال الحقوق الجماعية والعلاقة بينها والحقوق الفردية.

أولا- أشكال الحقوق الجماعية: وميز كيملكا بين ثلاثة أنواع هي:

- حقوق الاستقلال الذاتي وذلك بتمكين الأقلية من ممارسة السلطة السياسية وتشكيل المؤسسات السياسية الخاصة لضمان تطور ثقافتها، في إطار النظام الفدرالي أو أي نظام آخر مثل المحميات الهندية في الولايات المتحدة الأمريكية، لكن هذا الحق قد يتطور إلى المطالبة بالانفصال.
- حقوق التعددية الإثنية التي من شأنها مساعدة الطوائف في التعبير عن خصوصيتها الثقافية، ومثال ذلك التمويل الحكومي للممارسات الثقافية والدينية والتعليمية للطوائف، وهذا ما يساعد الاندماج في الثقافة السائدة.
- حقوق التمثيل السياسي الخاص وذلك بتبني شكل معين من التمثيل النسبي من أجل ضمان تمثيل كل الأقليات في المجتمع.

ثانيا: العلاقة بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية: وميز في هذا الإطار بين الحقوق داخل الجماعة، التي يسميها بالقيود الداخلية التي تهدف إلى منع الانشقاق والحفاظ على النقاء الثقافي وهي التي تشكل تهديد للحقوق الفردية، بخلاف الحقوق مابين الجماعات، التي يسميها الحمايات الخارجية كضمان التمثيل السياسي للأقليات، وزيادة سلطة الأقليات على المستوى المحلي لا تشكل تهديدا لحقوق الأقلية.

[1] عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، ص ص 118 - 120.

ويرى كميلكا أن الحقوق الفردية تبقى منسجمة مع الحقوق الجماعية، طالما استمرت في حماية حرية الفرد داخل الجماعة، واستمرت في تحقيق المساواة لا الهيمنة ما بين الجماعات، ويرى أن الحقوق الثلاثة المذكورة تسعى لحماية الأقلية من سطوة الأغلبية، فحق الاستقلال الذاتي يحمي الأقلية من تدخل الأغلبية في القضايا الثقافية للأقلية، كما أن التمثيل السياسي الخاص يحميها من التهميش السياسي، وحقوق التعددية الإثنية تصب في حماية الممارسات الدينية للأقلية.[1]

ثالثا: كيفية تعامل الدولة اللبرالية مع الأقليات غير اللبرالية: وهنا يناقش كميلكا نوع التسامح الذي يؤمن به اللبراليون، حيث أنه يحمل حق الفرد في الانشقاق عن جماعته، مثلما يحمي حق الجماعة في أن لا تضطهد دينيا من الدولة، هذا رغم أن اللبرالية تفرض الاندماج الثقافي على الجماعات رغم رفض هذه الأخيرة لذلك، وفي هذا الإطار يؤكد كميلكا على الاستيعاب المتعدد للثقافات لمعالجة مشكلة انبعاث الثقافات، وتحقيق الاندماج بين المكونات الثقافية على أن يكون مؤسساتيا لا ثقافيا. وعليه فكميلكا وضع قيودا وحدودا للتسامح، بحيث تتمتع كل أقلية بحقوقها الجماعية ما دامت تنتهج الأسس الفكرية للبرالية في التعامل مع أعضائها، حيث لا تجبرهم بالاحتفاظ بهويتهم إذا تخلوا عنها وفي الوقت نفسه لا تفرض قيمها على الجماعات الأخرى[2].

وفي الأخير فالتسامح يعد من الركائز الأساسية للعيش المشترك، وهذا ما يتطلب نشر ثقافته في المجتمعات الإسلامية والنظر إليه كعامل قوة لا ضعف، للقضاء على الكثير من المظاهر المرضية التي تعيشها كانتشار ظاهرة العنف والإرهاب وكراهية الأخر والتمييز ضد الهويات الفرعية الطائفية.

المطلب الثاني: التعايش

يعتبر تبني مبدأ التعايش آلية لمعالجة مشكلة التنوع ونزع فتيل الصراعات، وخلق الانسجام الاجتماعي، حيث يخلق التعاون والثقة والاحترام، ويهدف إلى إيجاد أرضية مشتركة بين الأطراف ترتكز على منظومة القيم الإنسانية المشتركة.

1- مفهوم التعايش:

التعايش لغة: هو التآلف والوداد بين الناس، والتآلف يعني العيش سوية وعلى أرض واحدة، مع قبول كل واحد منهم بهذا العيش،[3] وفي المفهوم الإسلامي فالتعايش مرادف لكلمة التعارف، أي التعاون من اجل امة إنسانية قائمة على العدل والمحبة.[4]

---

[1] حسام الدين علي المجيد، مرجع سابق، ص 272.

[2] المرجع نفسه، ص7.

[3] محمد جاسم عبده، فقه التعايش بين الطوائف: دراسة تأصيلية، مجلة جامعة تكريت، المجلد 18، عدد7، سبتمبر 2011، ص 141.

[4] خالد عليوي جياد، حقوق الأخر في ضوء وثيقة المدينة المنورة: تأصيل إسلامي لمبدأ التعايش، العراق: مجلة رسالة الحقوق، عدد2، 2012، ص149.

أما اصطلاحا: فيعني القابلية أو القدرة على العيش المشترك بين مجموعتين أو أكثر ذات خصوصيات ثقافية ودينية وعرقية، والقائمة على مجموعة من القيم وينقسم إلى التعايش السلبي والتعايش الإيجابي.

ويعرفه "ابلين بابيت" بأنه إقامة علاقات بين اثنين أو أكثر من الجماعات المختلفة الهوية، التي تعيش بتقارب يشمل أكثر من مجرد العيش بجانب بعضهم البعض، كما يشمل درجة معينة من الاتصال والتفاعل والتعاون، يمكن أن يمهد إلى التعايش لتحقيق المصالحة على أساس السلام والعدالة والتسامح.[1]

ويعرف كذلك على انه نوع من التعاون والتعارف في المشترك الإنساني والحضاري، وتبادل الخبرات التي تعين الإنسان على عمارة الأرض، ونشر قيم الخير التي يتفق الناس على الاعتراف بها.[2]

كما يشكل التعايش نموذجا لاستئناف حياة منتجة آمنة، ونظاما اجتماعيا يمكن للأفراد الذين انخرطوا في أعمال عدائية سابقة أن يعيشوا معا دون أن يدمر احدهم الأخر، ولهذا فهو طريقة إدارة تجنب تجدد العداءات، وفي حالات أخرى يمثل شكلا من الدولة المستقرة نسبيا لكنها غير مندمجة، وفي حالات أخرى يحمل احتمالات تحقيق اندماج اجتماعي واقتصادي أكثر عمقا.[3]

ويعني التعايش التعلم للعيش المشترك، والقبول بالتنوع، بما يضمن وجود علاقة ايجابية مع الأخر، ويهدف إلى:[4]

- إيجاد مجتمعات متكاملة يعيش فيها مختلف الأعراق والأجناس والأديان في انسجام دون أن يقتل أحدهم الأخر.
- منع انزلاق المجتمعات التعددية إلى دوامة العنف والصراع.
- يعتبر وسيلة لإعادة اللحمة والانسجام إلى المجتمعات التي قسمتها النزاعات الطائفية للسير في طرق المصالحة والانسجام الاجتماعي.
- إزالة الشك والريبة والكراهية المتبادلة بين الطوائف.

---

(1) عبير سهام مهدي، مفهوم التعايش السلمي ودوره في تحقيق الوحدة الوطنية: العراق أنموذجا، العراق: مجلة حوليات المنتدى، عدد1، 2011، ص 174.

(2) خالد عليوي جياد، مرجع سابق، ص 148.

(3) انطو نيا تشايز ومارثا ميناو، تخيل التعايش معا: تجديد الإنسانية بعد الصراع الإثني العنيف، تر: فؤاد السروجي، بيروت: دار الأهلية، (د س ن) ص 181.

(4) خالد عليوي جياد، مرجع سابق، ص149.

- هو وسيلة لفتح الحوار والتصالح مع الأخر وبناء مجتمعات مستقرة قائمة على الاحترام والقبول المتبادل والاعتراف بالأخر.

ويقوم التعايش على القواعد التالية:[1]

- أن تكون الإرادة والرغبة المشتركة في التعايش نابعة من الذات، وان لا تكون نتيجة ضغوطات أيا كان مصدرها.
- التفاهم حول الأهداف والغايات حتى يكون التعايش ذا معنى للطرفين، كالحيلولة دون قيام النزاعات والحروب، وردع الظلم والعدوان، ومحاربة العنصرية والتمييز والاضطهاد.
- التعاون على العمل المشترك من أجل تحقيق الأهداف المتفق عليها، ووفقا للخطة المتفق عليها بين الطرفين.
- ضرورة الاحترام والثقة المتبادلة حتى لا يخرف مسار التعايش لمصلحة طرف على مصلحة طرف آخر، والاحتكام إلى القواسم المشتركة من القيم والمبادئ التي لا خلاف حولها.
- إقامة الحوار بدل الصراع لضمان التفاعل الطبيعي بين الطوائف المختلفة، وتفعيله لتكريس حق الآخر في الوجود.
- العثور على صناع السلام وتقوية موقفهم داخل المجتمعات بدعمهم ماديا ومعنويا لإعطائهم الفعالية اللازمة.

2- أسس التعايش: ويمكن تحقيق التعايش عن طريق:

أولا- التعليم المتعدد الثقافات: ويعتبر أساس تثقيف المواطنين للعيش في ظل التنوع، وإطلاق سراح الطفل من الحدود الطائفية، وتوجيه وعيه إلى حقيقة وجود ثقافات ومجتمعات مختلفة، وإخراجه من التحيز والتحامل، والتعليم المتعدد الثقافات هو وسيلة لرسم الهندسة الاجتماعية التي تقوم على تقدير المجتمعات التعددية، لنزع فتيل العقليات النمطية والتحيزات الثقافية، ولهذا يعد أداة للحد من الصراع الطائفي.

ولا يقتصر التعلم على العيش المشترك على المدرسة فقط، بل يمتد إلى المجتمع ككل بمختلف مؤسساته، كالأسرة والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، للعمل من اجل بناء التعايش المجتمعي، من خلال دعم برامج تعلم اللغات الأخرى، وتشجيع الرياضة بين مختلف الطوائف، وتشجيع اللقاءات بين الطوائف لمعرفة تاريخ الآخرين.

[1] عبير سهام مهدي، مرجع سابق، ص175.

ثانيا- الحوار: ويعني في اللغة: الحوار والمحاورة هو مراجعة النطق، وتحاوروا تعني تراجعوا الكلام فيما بينهم، والحوار المجاوبة والتحاور التجاوب، أما اصطلاحا فهو يعني مراجعة في الكلام لكن بطريقة مؤدبة وبألفاظ حسنة فيها نوع من الود والحب.[1]

والحوار مطلب إنساني تتمثل أهميته في استخدام أساليب الحوار البناء لإشباع حاجة الإنسان للاندماج في جماعة والتواصل مع الآخرين، من اجل التوصل إلى الحقيقة، كما يعكس الحوار الواقع الحضاري والثقافي للأمم والشعوب، ويهدف إلى إيجاد حلول وسطى ترضي الأطراف، والتعرف على وجهات النظر الأطراف المختلة للبحث عن الرؤى المتاحة.

ويتحكم في الحوار مجموعة من القواعد حتى يصل إلى الهدف المنشود، وتتمثل هذه الضوابط في ما يلي:

- تحديد المصطلحات قبل الحوار حتى لا يحدث سوء فهم بين الطرفين.
- ضرورة العلم بالقضية المطروحة للنقاش، وتحديدها بدقة حتى لا يتشعب الموضوع وتذهب الجهود سدى.
- الاتفاق على الثوابت والمسلمات، والانطلاق من المتفق حوله إلى المختلف فيه، وذلك لكسب الثقة ونشر روح التفاهم، والبداية الهادئة للحوار حول المتفق فيه يشكل منطلقا لمناقشة المختلف فيه.
- التزام طرق الإقناع الصحيحة بتقديم الأدلة المثبتة، واثبات صحة النقل في الأمور المنقولة والرضا بالنتائج وقبولها.
- **ثالثا- دور الدين:** يتم دعم التعايش بين الطوائف من خلال العدسة الدينية وذلك عن طريق: [2]
- كبح جماح الأضرار والأحقاد التي تنبعث من نصوص وتقاليد الديانات، وذلك باستنكار استخدام الدين في الأعمال الوحشية، وإدراك التناقض بين الحقد الديني والمحبة الدينية، وبين قيم العنف والقيم الاجتماعية ومواجهة مضامينها.
- بناء تحالفات عابرة للأديان قائمة على تفسيرات دينية جديدة ورموز أخرى من أجل دعم التعايش
- الاتفاق على استبعاد كل كلمة تمس عظمةالله أو السخرية من جلالته، والتفاهم حول الأهداف والغايات، والتعاون من أجل تحقيق الأهداف المشتركة ومحاربة الإلحاد والانحلال الخلقي.
- التركيز على الأفعال بدل الأقوال والنقاشات، كون الجماهير تدرك بحكمتها الخاصة أن الدليل للمصالحة والندم والاعتراف موجود في عالم الأفعال وليس في بلاغة الخطابات السياسية المتضاربة.

---

[1] مجموعة مؤلفين، التعددية الدينية وآليات الحوار، بيروت: دار الروافد الثقافية، 2016، ص 255.

[2] انطو نيا تشايز ومارثا ميناو، مرجع سابق، ص ص 339- 343.

- إدارة واستخدام التفاعل بين حقائق الاقتصاد وعلم النفس والعمل العسكري في موازاة الاتجاهات الدينية لخدمة السلام والتنمية والأمن.

وفي الأخير فان التعايش الايجابي بين الطوائف، يعد من أهم التحديات التي تواجه الدول الإسلامية التعددية في القرن الواحد والعشرين، ويتحقق ذلك عن طريق التعليم على العيش المشترك ضمن التنوع والحوار الحضاري.

المطلب الثالث: المواطنة

يثير موضوع المواطنة جدلا كبيرا في الأوساط الفكرية، ويرتبط ذلك بتطور المفهوم وسياقاته العديدة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي هذا المطلب سنتناول مفهوم المواطنة وتطوره التاريخي، فضلا عن تبيان دورها في التأسيس للعيش المشترك، من خلال المواءمة بين التعدد الطائفي والوحدة الوطنية.

1- تعريف وخصائص المواطنة

المواطنة لغة هي مصدر للفعل واطن، وهو فعل يقتضي المشاركة في الموطن والتوافق على العيش المشترك فيه، ولهذا فالمواطنة تتطلب شرطين: الإقامة في مكان جغرافي، والتوافق على العيش المشترك.[1]

أما اصطلاحا فهي تعني انتماء الإنسان إلى الدولة التي ولد فيها أو هاجر إليها، وخضوعه للقوانين الصادرة عنها، وتمتعه بالتساوي في الحقوق مع باقي المواطنين، والتزامه بأداء الواجبات، وهي بذلك تمثل العلاقة بين الفرد والدولة كما يحددها قانون تلك الدولة.[2]

كما تعرف على أنها الانتماء إلى الوطن، حيث يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية، ويحترم كل مواطن المواطن الأخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف.[3]

ومن خلال التعريفات السابقة يتضح أن للمواطنة مجموعة من الخصائص المميزة لها تتمثل في ما يلي:

- المواطنة علاقة تبادلية بين الوطن والمواطن، وهي علاقة خاضعة للتطور أو التدهور نتيجة إلى طبيعة العلاقة بين الإنسان ووطنه.

---

[1] منير مبار كية، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وحالة المواطنة في الجزائر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 70.

[2] المرجع نفسه، ص72.

[3] عبير بسيوني رضوان، أزمة الهوية والثورة على الدولة، القاهرة: دار السلام للنشر، 2013، ص 75.

- المواطنة علاقة طوعية بين المواطن والدولة، فهو يختارها بمفرده ولا يجوز للدولة أن تفرضها عليه، وحتى وان تم ذلك قانونا فلن يتم فعليا من المواطن، حيث ينتفي عنده الاستعداد للتضحية من أجل الوطن.
- الفر دانية: فالمواطنة مجموعة الحقوق الفردية التي تمنح للأفراد، بعيدا عن الجماعة التي ينتمون إليها.
- قابلية المواطنة للاكتساب والفقدان، فالمواطنة ليست فطرية بل تصنع، كما قد تفقد طوعية أو نزعا من الدولة لسبب من الأسباب.
- الحركية والتطور المستمر: فالمواطنة تتأثر بالظروف المحيطة ولهذا قد تتطور وقد تتدهور تبعا لهذه الظروف.

2- التطور التاريخي للمفهوم:

لقد عرفت الحضارات القديمة تطبيقات مختلفة للمواطنة، حيث مكنت المرأة سياسيا مثل ما هو مع بلقيس، كما شكلت شريعة حمو رابي نموذجا للمواطنة، كما شكل العرب حلف الفضول في الجاهلية، وهو بمثابة جمعية تدافع عن حقوق المظلومين وهو ما يأخذ بمبدأ المواطنة.

وتبلور المفهوم عند اليونان حيث يحق للمواطن التملك والمشاركة في الحكم وتقلد الوظائف، إلا أن هذه الصفة اقتصرت على الأسياد لا العبيد وفي أثينا فقط، أما في العهد الروماني فتوسع المفهوم ليشمل الحقوق السياسية والمدنية، كما أنها شملت كل الرعايا الرومان الأحرار في كافة أرجاء الإمبراطورية دون العبيد.

وتراجع مفهوم المواطنة عند الغرب في العصور الوسطى، حيث اقتصر على الإقطاعيين فقط، لكن تطور عند المسلمين حيث وضعوا صحيفة المدينة التي تضمنت المساواة في الحقوق والواجبات، وأقاموا مع أهل الكتاب العهد من منطق لهم ما لنا وعليهم ما علينا.

وأحدثت الثورة الفرنسية ثورة في المفهوم بإدخالها حقوق المواطنة، بعدما كانت تقتصر على الواجب والمشاركة الفاعلة، وأصبحت وسيلة لدرء الفتن الطائفية نتيجة للانقسامات الكبيرة في المجتمعات الأوربية، وأدركوا أن الاختلاف في العقيدة لا يحول دون الانتساب إلى مواطنة مشتركة، فضلا عن أن المواطنة تتعالى على جميع الخصوصيات الطائفية، وتطور المفهوم مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصبحت معه المواطنة حق لكل إنسان دون تمييز، وفي نهاية القرن العشرين عرف العالم العقد الثاني للمواطنة حيث توسع المفهوم إلى العديد من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والثقافية.

3- أهمية المواطنة بالنسبة للدول التعددية

لقد ساهمت أبحاث "جون رولز" حول العدالة، وأبحاث "كميلكا" في موضوع التعددية الثقافية التي اتجهت إلى استيعاب مفهوم المواطنة في إطار التعدد الثقافي، إضافة إلى المناقشات التي تربط المواطنة بالهوية والقيم والمساواة، إلى التقليل من أهمية البعد الإثني والديني دون إلغائه، حيث يترتب عنه إعلاء الرابطة المدنية على الاختلافات الإثنية والدينية.[1]

وتعزز الانتماء الوطني حيث تلعب مؤسسات الدولة دورا في نقل الفرد من الانتماءات الفرعية إلى الانتماء الوطني، فمن حق الفرد أن يحتفظ بالانتماءات الدينية والقبلية لكن من حق المجتمع والدولة أن يكون الانتماء الوطني في قمة هذه الانتماءات، وذلك بتوضيح الآثار السلبية التي تلحق بالتنمية والاستقرار والوحدة الوطنية عند تغليب هذه الانتماءات عن الانتماء الوطني.[2]

وجاءت أهمية تعليم المواطنة كوسيلة لتعزيز قيم المجتمع وحل الصراعات، لأنه لا استقرار ولا تنمية في ظل بيئة لا تقبل التنوع ولا تتسامح مع الاختلافات، وفي هذا الإطار حددت اللجنة العالمية المعنية بالتعليم القرن الواحد والعشرين التعلم من أجل العيش المشترك من بين المبادئ الأربعة للتعليم، حيث يرسخ الوعي بحقوق وواجبات المواطنين أمام القانون، بحيث يكون الانتماء للدولة لا ينازع الولاءات الأولية في المجتمع.

ويساعد تبني مفهوم المواطنة تجاوز العديد من المشاكل الطائفية وإدارة التعدد الطائفي، حيث يمكّن الطوائف من الحفاظ على خصوصياتها الثقافية واللغوية، ويحول دون تصادم الهويات والانتماءات المختلفة، الذي يشكل تهديدا للوحدة الوطنية للدول، كما أن حق المواطنة يقوم على أساس المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات، دون النظر إلى الانتماء العرقي أو المذهبي، ولهذا فالأقلية أو المهاجرون لهم حقوق يمارسونها من منطلق المساواة في الحقوق المحفوظ بمبدأ المواطنة، ولهذا لا يجب النظر إليهم بنظرة دونية،[3] وعليه فالاعتبار الوحيد هو الإنسانية والمواطنة، هذه الأخيرة تتعالى على جميع الانتماءات الهوياتية.[4]

كما تحول المواطنة دون أن تتحكم طائفة أو جماعة بعينها في بقية الطوائف الأخرى، أو تسعى إلى فرض الوصاية عليها مستغلة في ذلك أغلبيتها العددية، أو ثقلها السياسي أو ميزاتها الاقتصادية، ولهذا فهي

---

(1) كمال عبد اللطيف، المواطنة والتربية على قيمها، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 15.

(2) رضوان عمار، التعليم والمواطنة والاندماج الوطني، القاهرة: مركز العقد الاجتماعي، 2014، ص 14.

[3] John Rex, ethnic minorities in the modern nation state, USA : martins press, 1996, p90.

(4) عبير بسيوني رضوان، مرجع سابق، ص 68.

تحمي الخصوصيات الثقافية للطوائف المختلفة،[1] علاوة على أن التربية على المواطنة، والتشبع بقيمها يعزز قيم المساواة والتعاون والتعاضد والتشارك، حيث تساعد في تسهيل عمليات الاندماج الاجتماعي، باعتبار أنها تجسد التكافؤ السياسي والاجتماعي والثقافي، وتشرك الطوائف في تدبير الشأن العام، وتحقيق مطالبها في مجال الاعتراف بلغاتهم وثقافاتهم وطقوسهم الرمزية.

ونخلص إلى القول بأن مفهوم المواطنة له أبعاد متعددة، تختلف تبعا للزاوية التي يتم تناوله منها، والتطورات التي شحنته بمضامين جديدة، يساعد على تأطير العلاقة المباشرة بين الفرد ودولته دون استخدام الواسطة الطائفية، فضلا عن أنه يسمو بالانتماء الوطني للمواطن على الانتماءات الطائفية.

وعليه فان تحقيق ثقافة العيش المشترك التي تحظى بالإجماع من قبل كافة أفراد الجماعة الوطنية، وتؤسس لإيجاد الفرد المواطن الذي يسمو فيه الولاء للجماعة الوطنية على حساب الو لاءات الطائفية، ويتم ذلك عن طريق تعزيز مفاهيم التسامح والتعايش والمواطنة، من اجل الاعتراف بالتنوع الطائفي واحترامه واعتباره مصدر قوة للجماعة الوطنية، لا مصدرا لتهديد وحدتها الوطنية.

[1] احمد محمد الكبسي، المواطنة والوحدة الوطنية: أبعادها ومفاهيمها، في: المواطنة والوحدة الوطنية في الوطن العربي، أشغال الندوة المنظمة من طرف مخبر الدراسات الدستورية والجمعية العربية للعلوم السياسية، مراكش، 2009، ص9.

الخاتمة

الخاتمة

لقد سعت هذه الدراسة إلى معالجة موضوع التعدد الطائفي والوحدة الوطنية في الدول الإسلامية، وذلك لما يحتله من أهمية على مستوى العالم الإسلامي، بالنظر إلى الحراك الذي تعرفه العديد من الدول الإسلامية المتعددة طائفيا، وما تشهده من تنامي العنف الطائفي الذي يهدد بتفككها مما فرض إعادة طرح مفهوم الوحدة الوطنية إلى الواجهة، فضلا عن المساهمة في إثراء النقاشات حول مداخل إدارة التعدد الطائفي واستبصار المحاذير المحيطة بنقاش الوحدة والتعدد في الدول الإسلامية، لتفادي الانزلاقات التي يمكن أن تؤدي إلى تفكك الدول، باعتبار أن بناء الدول لا يقوم على أساس تجميع فيزيائي بسيط للأفراد بل يفترض تشكيل وعي مشترك لدى أعضائه يشد انتماءهم إلى المجموعة.

وقد تم التطرق في مفردات فصول ومباحث الدراسة إلى مفهوم الوحدة الوطنية والتعدد الطائفي وتحديد الاستراتيجيات المتبعة لإدارة التعدد الطائفي، والكشف عن خبرة الأنظمة السياسية في الدول الإسلامية في التعاطي مع الظاهرة، بالتركيز على التجربة الماليزية واللبنانية والعراقية مع محاولة استخلاص الدروس اللازمة من التجارب الثلاث لضمان الوحدة الوطنية.

وخلصت هذه الدراسة إلى العديد من النتائج المهمة وهي:

ففيما يخص القسم النظري، فالدراسة عمدت إلى تحديد مفهوم الوحدة الوطنية، الذي يعني عملية تحقيق الاندماج الاجتماعي بين جميع مكونات الشعب بغض النظر عن الانتماء الطائفي أو ألمناطقي في إقليم سياسي واحد، تسيره سلطة مركزية واحدة وبقوانين تسري على كل أقاليم وأفراد المجتمع بدون تمييز، مما يخلق ثقافة وطنية مشتركة تسمو عن الثقافات الفرعية، وتحفظها في إطار احترام وحدة الدولة وهويتها، وفي إطار الحرية والعدالة وتحقيق التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين الشعب والنظام، كما أوضحت الدراسة نقاط اختلاف مفهوم الوحدة الوطنية مع باقي المفاهيم خاصة مفهوم الوحدة القومية والتكامل الوطني.

وبينت الدراسة مفهوم الطائفة وميزته عن باقي المفاهيم التي تثير مزيدا من الجدل حولها، حيث جاءت الدراسة لتؤكد تجاوز الاتجاه الذي يعرف الطائفة على أساس الاختلاف الديني أو المذهبي ومن ثم تعريف المجتمع التعددي بالمجتمع المتعدد الأديان، ولتعتمد الاتجاه الذي يعرفها ليس فقط من خلال الاختلاف الديني والمذهبي، بل يمتد ليشمل الجماعات الإثنية بمختلف توصيفاتها، فضلا عن ان استخدامها من طرف البعض للإشارة إلى جماعات معينة تتميز كل منها بصفة تختلف عن صفة الجماعة الأخرى، سواء من الناحية السياسية أو الدينية أو الاجتماعية.

وتعددت اجتهادات الباحثين في محاولة التوصل إلى سياسيات فعالة لإدارة التعدد الطائفي، إلا أنه تجدر الإشارة إلى نسبية هذه الاقتراحات، ويمكن القول أن إستراتيجية إدارة التعدد الطائفي يعد البديل الأكثر مصداقية والأكثر ملاءمة للواقع التعددي من سياسة إزالة الخلافات الطائفية التي باءت بالفشل في بناء الدولة- الأمة، حيث تتجدد الصراعات نظرا للتعدد الطائفي الذي تشهده الدول، والذي يجعل من الصعب القضاء على أي من الطوائف، ويبقى لأي دولة أن تنتهج أي إستراتيجية وفقا لظروفها ونمط الحكم السائد فيها وطبيعة المطالب التي تقدمها الطوائف فيها، نظرا لاختلاف النظم في تركيبتها الاجتماعية والتاريخية والسياسية، واختلافها في طرق استجابتها وإدارتها للمطالب الطائفية تبعا لاختلاف قدراتها بالمعنى الشامل ومدى انكشافها للضغوط الخارجية، ولهذا فإن التعرف على آلية الإدارة يتطلب دراسة كل نظام في سياقه وقدراته الخاصة استرشادا بالقواعد العامة للعلاقة بين النظام والجماعات.

كما خلصت الدراسة إلى أن التعددية ظاهرة طبيعية لا تشكل نقيضا عن الوحدة، وهي تعددية منتجة للإبداع لأنها تمتلك عبقرية المختلف، والمجتمعات المتعددة هي أكثر بأسا في الدفاع عن المشترك الإنساني والأكثر تقديرا للمواطنة.

ولعل تفكيك جدلية العلاقة بين التعدد الطائفي والوحدة الوطنية تظهر من خلال أن الانتماء الطائفي لا يتحول إلى عامل تفكك إلا إذا اقترن بالتعصب، كما أن البعد الطائفي يهدد الأمن والإسقرار في حالة ما إذا تم تسييسه، فإذا ما تم توظيف الطائفية لخدمة أهداف معينة لصالح بعض الطوائف على حساب طوائف أخرى يندلع العنف الطائفي الذي قد يتحول إلى حرب أهلية، فضلا عن أن تسييس البعد الطائفي يؤدي إلى تدخل قوى خارجية في الشأن الداخلي نتيجة استنجاد طائفة ما بها على حساب طائفة أخرى.

ولهذا فالتعددية الطائفية ليست هي المسؤولة عن أي نزاع من النزاعات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية، وليست لها أي علاقة مع ما تعرفه من توتر وانقسام، بل استغلال هذا التعدد هو المسؤول عن ذلك، بل تظهر الحروب نتيجة التحفيز السياسي والإثارة الإيديولوجية للمشاعر الطائفية، وطبيعة الآليـات المطروحة للتعامل مع الإشكاليات الناتجة عن التعددية.

كما يطرح الواقع التعددي الذي تعيشه العديد من الدول الإسلامية بعض الأزمات الطائفية نتيجة لافتقارها إلى العدالة سواء في معناها الاقتصادي(توزيع السلع والخدمات) أو السياسي (المشاركة والتمثيل) أو الاجتماعي (تكافؤ الفرص) أو الثقافي(القبول بالاختلاف) ويقع على عاتق الدولة في المجتمعات التعددية إيجاد ترتيبات سياسية تستوعب الخصائص المتميزة للطوائف المختلفة ضمن

إطار الوحدة الوطنية أي إتباع إستراتيجية الوحدة من خلال التنوع، بالإضافة إلى اعتماد جملة من الأدوات كالسياسة الثقافية والتعليمية أو على مستوى المؤسسات السياسية أو على مستوى تحقيق العدالة التوزيعية.

ومن المهم الإشارة إلى أن تحليل ظاهرة التعدد الطائفي في العالم الإسلامي باستخدام أدوات معرفية ومنهجية تطورت في سياق سوسيو-تاريخي مغاير تماما عن تراثنا الحضاري يؤدي إلى نتائج غير محمودة، فمثلا فكرة القومية التي جاءت لتوحد الدول الأوربية فالتمسك بها في العالم الإسلامي يؤدي إلى تفكيك الدول، ونفس الشيء بالنسبة للفدرالية والديمقراطية التوافقية التي جاءت في الأساس لضمان استقرار ووحدة الدول إلا أن تطبيقها في الدول الإسلامية قد يطرح مجموعة من المشاكل نتيجة لعدم تبني الخصوصيات والسياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية.

ولعل دراسة ظاهرة التعدد الطائفي والوحدة الوطنية من منظور مقارن يساعد على الاستفادة من الخبرات المتعددة في الدول الإسلامية محل الدراسة، واستخلاص الدروس من أجل التعاطي الإيجابي مع الظاهرة في باقي الدول الإسلامية للمحافظة على وحدتها الوطنية، رغم الاختلاف بين الدول الثلاثة من حيث حجم المساحة والسكان وخبرة كل نظام حكم في إدارته للتعددية الطائفية، إلا أنها دول تنتمي تقريبا إلى العالم الثالث وخرجت حديثا من الاستعمار، ومطالب الجماعات المختلفة متشابهة تقريبا.

وتدل التجربة اللبنانية في إدارة التعدد الطائفي على أن مشكلة لبنان ليست في الطبيعة التعددية لتكوين مجتمعه، بل صيغة الحكم وخصائص النظام السياسي التي مازالت منذ الاستقلال حتى اليوم تعجز عن إقامة دولة قوية عادلة متطورة تسهر على الصالح الوطني العام دون أن تدخل في لعبة التوازنات الطائفية التقليدية، فضلا عن أن التجربة اللبنانية تثبت أن الدولة لا تزال تعيش وتمارس سلطتها عن طريق الطائفية دون أن تتمكن من إزاحتها أو تحجيمها، فالتمثيل الطائفي لا الوطني لا يزال أبرز ملامح الحياة السياسية في لبنان، سواء في المؤسسات السياسية أو في الدستور، هذا الأخير كرس نظام الأحوال الشخصية المذهبي، والمحاكم الشرعية، والمؤسسات التعليمية المذهبية، والتمثيل العادل في الوظائف العليا، ولهذا فالمؤسسات الطائفية في لبنان تتمتع باستقلالية إدارية الأمر الذي يجعل ولاء المواطنين يتجه نحو طوائفهم لا نحو الدولة.

أما فيما يتعلق بالإدارة العراقية للتعدد الطائفي، فلقد ساهم فشل الحكومات العراقية المتعاقبة في التعاطي بإيجابية مع الواقع التعددي العراقي إلى استفحال التوترات الطائفية الكردية والشيعية منذ الاستقلال والى غاية الاحتلال الأمريكي، وتزايد دور العامل الخارجي في تفكيك العراق بعد 2003 من خلال التمييز الطائفي بتمكين الشيعة وتهميش السنة وهو ما أدخل الدولة في دوامة الحرب الأهلية.

وتعد التجربة الماليزية مثالا يحتدى به في مجال العيش المشترك بين الطوائف المختلفة المكونة للمجتمع الماليزي المتعدد الأعراق، والتأسيس لمفهوم ماليزيا الماليزية لا ماليزيا المالاوية بعيدا عن الولاءات الطائفية الضيقة، وذلك بتبني النظام الماليزي لسياسة متكاملة لمعالجة التوترات الطائفية نابعة من فهم عميق للمعادلة الطائفية مع مراعاتها لخصوصياتها القيمية.

إلا أنه يجب الانتباه في عملية إسقاط التجربة الماليزية على إدارة التعدد الطائفي باعتبارها تجربة رائدة من العالم الإسلامي، حيث أنه لا يمكن استنساخها بل يجب تكييفها مع واقع وخصوصيات كل دولة على اعتبار أن ما ينطبق من هذه العوامل على بلد قد لا ينطبق على آخر.

والطائفية ليست حصرا على لبنان أو العراق أو ماليزيا، بل معضلة تشكوها معظم الدول الإسلامية بدرجات متفاوتة، قد تكون ظاهرة ضمنية مكبوتة أو غير متوترة أو غير نشطة مع الإشارة إلى أن الأزمات هي التي تؤدي إلى بلورتها، مع ملاحظة اختلاف كفاءة كل دولة في التعاطي معها بحسب الروابط التي تربطها بمجتمعاتها.

ولهذا تعتبر مسألة الوحدة الوطنية في الدول الإسلامية ذات المجتمعات التعددية، من أولويات المسائل التي تهتم بها الحكومات وتسعى إلى تحقيقها من خلال السياسات التي تنتهجها، وعليه فدراسة هذا الموضوع يمكن أن يكون له فائدة كبيرة في معرفة كيفية التعامل مع المشاكل الناجمة عن هذا التعدد، وتقليل آثاره السلبية على الوحدة الوطنية من خلال الوقوف على التجارب الناجحة في هذا المجال لا سيما التجربة الماليزية والاستفادة منها في باقي الدول الإسلامية التعددية كالسودان ونيجريا وباكستان...

وتوضح من الدراسة انه من اجل تحقيق الوحدة الوطنية في المجتمعات التعددية يجب:

- الإقرار بالتنوع والاعتراف بوجود التعددية في المجتمع الذي يستلزم الاعتراف بوجود تنوع وتعدد دوائر الانتماء في المجتمع ضمن الهوية الواحدة، الأمر الذي يتطلب احترام وقبول ما يترتب عليه من خلاف أو اختلاف في العقائد واللغات وأنماط الحياة والاهتمامات والأولويات مع إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك بحرية وفي إطار مناسب.
- العمل على تحقيق المشاركة المتساوية لكافة الطوائف وذلك بتبني الديمقراطية التوافقية التي تضمن المشاركة لجميع الجماعات من خلال حكومة ائتلافية، كون أن حكم الأغلبية يصبح غير ديمقراطي ويحمل خطورة على النظام برمته نتيجة لشعور الأقليات بالاضطهاد، علاوة على ضرورة الأخذ بالفدرالية التي تقوم بالأساس على ضمان المشاركة خاصة في المجتمعات التعددية التي يتطابق فيها التقسيم الطائفي مع التقسيم الجغرافي.

- تحقيق العدالة التوزيعية التي لها دور كبير في تعزيز فرص التلاحم الوطني للمجتمعات التعددية، من خلال مراعاة التوازن الإقليمي إذ لا يمكن أن تهمل إقليم وتركز على الأخر، مع وجوب تحقيق التوازن الطائفي خاصة في توزيع أعباء وعوائد التنمية بين الطوائف، فضلا عن تقديم فرص متساوية للتعليم والوظائف لكافة الجماعات وأي خلل في ذلك يؤثر سلبا على الوحدة الوطنية ويؤدي إلى ظهور حركات مناهضة للنظام السياسي أو داعية للانفصال عن الدولة نتيجة الشعور بالحرمان النسبي قياسا ببقية أقاليم الدولة.
- بلورة هوية وطنية عليا تسمو على هوية الطوائف دون القضاء عليها أو طمسها عن طريق التنشئة على قيم التسامح والعيش المشترك والمواطنة في المجتمعات المتعددة طائفيا، الأمر الذي يؤسس لبناء ثقافة عابرة للإنتماءات الطائفية مع الحفاظ على خصوصيات الطوائف.
- كما يتعين على الأنظمة السياسية في الدول الإسلامية التعاطي الايجابي مع واقع التعدد الطائفي وفقا للخصوصيات القيمية لكل دولة، مع التركيز على ضرورة خلق مصالح مشتركة بين الطوائف ومراعاة التدرج في التعامل مع الطائفية وهذا من اجل تحييد العامل الخارجي الذي يغذي النزاعات الطائفية في الدول الإسلامية خدمة لمشروعه في تفكيك للدول.

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر:

- القرآن الكريم

ب- المراجع:

أولا- الكتب:

- أبوالعينين محمود، إدارة الصراعات العرقية في إفريقيا، ط:1، ليبيا: الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.

-الأشعل عبد اللّه، القضايا القانونية والسياسية في العراق المحتل، ط 1، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2010.

- إبراهيم نصر الدين، الاندماج الوطني في إفريقيا: نموذج نيجيريا، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، 1997.

- إبراهيم سعد الدين، تأملات في مسألة الأقليات،الكويت: دار سعاد الصباح، 1992.

- ابريهي احمد علي، اقتصاد العراق في دراسات: استئناف النهوض لتعويض الفرص الضائعة، الأردن: دار الأيام للنشر والتوزيع، 2013.

- الجنابي هيثم، العراق ورهان المستقبل، ط1، بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، 2006.

- الدوري عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

- اسكندر بشير، إصلاحات الخدمة المدنية في لبنان، ط1، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1976.

- ـــــــــــ، الطائفية في لبنان إلى متى: دراسة تحليلية وثائقية لتطور الطائفية السياسية ومستقبل إلغائها، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006.

- الهرماسي عبد الباقي وآخرون، الدين في المجتمع العربي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

- العلي يحي علي، التدخل الدولي في الشؤون اللبنانية منذ اتفاق الطائف عام 1989 وحتى 2006، بيروت: رند للطباعة والنشر، 2010.

- الطماوي محمد سليمان ، الوحدة الوطنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

- ـــــــ، ـــــــ، مبادئ القانون الإداري: دراسة مقارنة، الكتاب الأول، القاهرة: دار الفكر العربي، 1977.

- الطاهري حمدي، سياسة الحكم في لبنان، ط2، القاهرة: المطبعة العالمية، (د س ن).
- الخازن فريد، تفكك أوصال الدولة في لبنان 1968-1976، تر: شكري رحيم، ط 3، بيروت: دار النهار للنشر، 2005.
- الخزرجي تامر كمال، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، ط1، عمان: دار مجدولي للنشر والتوزيع، 2004.
- الرواشدي عبد الرحمن، العرب السنة في العراق: تاريخهم-واقعهم-مستقبلهم، ط1، الرياض: مكتب مجلة البيان، 2012.
- الرشيدي احمد، الإطار القانوني السياسي لمؤسسات المجتمع المدني في ماليزيا، في: جابر عوض وحسن بصري، المجتمع المدني في ماليزيا، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2011.
- السيد محمد سليم ورجاء إبراهيم سليم، الأطلس الأسيوي، القاهرة: مركز الدراسات الأسيوية، جامعة القاهرة، 2003.
- ـــــ، ـــــ، النسق السياسي العقيدي لمحضير محمد، في: الفكر السياسي لمحضير محمد، محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.
- العلوجي عبد الكريم، أزمة القيادة الشيعية السنية بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2010.
- العلواني طه جابر، العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات، بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، 2011.
- النفيس أحمد راسم، الشيعة في العراق: بين الجذور الراسخة والواقع المتغير، ط1، القاهرة: مركز المحروسة، 2005.
- المنوفي كمال، نظريات النظم السياسية ، ط1، الكويت: وكالة المطبوعات، 1985.
- المنوفي كمال وآخرون، الأطلس الماليزي، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006.
- ـــــــــ، الصورة الذهنية المتبادلة: دراسة ميدانية على عينة من الطلبة المصريين والماليزيين، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.
- الموسوي علي، المقاربة التشاركية في التنمية: حل أم درجة، في: إشكالية الدولة والمواطنة والتنمية في لبنان، تحرير: جاك قبانجي، بيروت: دار الفارابي، 2009.
- ناصر يوسف، دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

- الربيعي فاضل ووجيه كوثراني، الطائفية والحرب، ط1، دمشق: دار الفكر، 2011.
- السماك محمد، الاستغلال الديني في الصراع السياسي، ط 1، بيروت: دار النفائس، 2000.
- السبحاني جعفر، المذاهب الإسلامية، بيروت: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.
- السناوي محمود، العراق التائه بين الطائفية والقومية، الجيزة: دار هلا للطباعة والنشر، 2010.
- الكعكي يحي احمد، لبنان والفدرالية، بيروت: دار النهضة العربية، 1989.
- الكبيسي يحي، العراق: الاحتجاجات وأزمة النظام السياسي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- القصير عبد القادر، الطبقية: البناء الطبقي في الريف والحضر، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1997.
- القطري محمد، الأنماط السياسية للعنف بالوطن العربي: العنف السياسي غير الرسمي كتعبير عن أزمة الدولة الثالثية في ظل تحولات النظام الدولي، ط1، الرباط: دار القلم، 2002.
- اللامي علاء، الظاهرة الطائفية في العراق من المتوكل إلى بوش الأمريكي: الجذور-الواقع- الآفاق، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010.
- اللهي مسعود أسد ، الإسلاميون في مجتمع تعددي:حزب اللّه نموذجا، تر: دلال عباس، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004.
- النجار إبراهيم وآخرون، لبنان وآفاق المستقبل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- الصايغ داوود، هيآت الطوائف والقوى السياسية: البحث عن حدود، في: الأحزاب والقوى السياسية في لبنان تجدد والتزام، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، 1997.
- الصادق محمد وبدر إبراهيم، الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر، 2013.
- الربيعي فاضل ووجيه كوثراني، الطائفية والحرب،ط:1، دمشق: دار الفكر، 2011.
- إسماعيل عادل، الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها، بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007.
- المدني محمد، المارونية والموارنة، ط1، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 2014.

- بقطر ليكار حنا وآخرون، واقع شباب الأقليات في العراق، اربيل: منظمة السلام والحرية في كردستان، 2013.

- بروينسن مارتن فان، الأكراد وبناء الأمة، تر: فالح عبد الجبار، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006.

-بلقزيز عبد الإله، حزب الله اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة، المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، 2000.

- بغدادي عبد السلام إبراهيم، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

- بشور منير، تردي النظام التربوي في لبنان، في: الأزمة اللبنانية: الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نضمها منتدى الفكر العربي بعمان.

- بطاطو حنا، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني إلى قيام الجمهورية، ج1، تر: عفيف الرزاز، القاهرة: دار الحياة، 2011.

- بيخو باريخ، إعادة النظر في التعددية الثقافية: التنوع الثقافي والنظرية السياسية، تر: مجاب الإمام، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007.

- بركات حليم، المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

- بن اندوت محمد نوري الأمين، الحركة الإسلامية في ماليزيا: نشأتها، منهجها، تطورها، ط1، بيروت: دار البيارق، 2000.

- باركي ج. هنري، الحؤول دون انفجار النزاع حول كردستان، واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2009.

- باتريك دانليفي وبريندان أوليري، نظريات الدولة: سياسة الديمقراطية الليبرالية، ط1، تر: مركز الخليج للأبحاث، أبو ضبي: مركز الخليج للأبحاث، 2005.

- بيير روندو، الطوائف في الدولة اللبنانية، تر: الياس عبود، بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، 1984.

- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وإدارة الإحصاء المركزي، الفقر والنمو وتوزيع الدخل في لبنان، بيروت: إدارة الإحصاء المركزي، 2010.

- داغر البر، أزمة بناء الدولة في لبنان، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2012.

- دورتي جيمس وروبرت بالستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، تر: وليد عبد الحي، الكويت: المؤسسة الجامعية للترجمة والنشر، 1985.

- دريدا جاك وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، تر: حسن العمراني، المغرب: دار توبقال للنشر، 2005.

- وليد مبارك، مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة: حالة لبنان، سلسلة محاضرات الإمارات، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004.

- رشيد شقير، مفاهيم الدولة والنزاعات: دراسة في إيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

- اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، تسليط الضوء على ديناميات التوترات الطائفية، تحليل لوجهات نظر الشباب اللبناني بناءا على استنتاجات سلسلة من حلقات النقاش، نيويورك: اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، 2009.

- لقمان عمر حسين، مبدأ المشاركة في الدولة الفدرالية: دراسة تحليلية مقارنة، ط1، البقاع: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، 2011.

- لوكلير جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، تر: جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

- ليبهارت ارنت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، تر: حسني زينه، ط1، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006.

- فهيمة شرف الدين وأديب نعمة، إشكاليات الاندماج الاجتماعي في لبنان، نيويورك: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، 1997.

- فرهارد ابراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

- فيبر ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، لبنان: مركز الإنماء القومي، (د س ن).

- فياض ندى حسن، الدولة المدنية تجربة فؤاد شهاب في لبنان، بيروت: منتدى المعارف، 2011.

- فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنريت عبودي، دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2009.

- فريق أبحاث، ديناميات النزاع في العراق: تقييم استراتيجي، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007.

- قسر ريدار، شيعة العراق: جذور الحركة الفدرالية، تر: فاضل جتكر، ط1، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007.

- ساندل ج.مايكل، الليبرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

- سليمان عصام، الفدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1991.

-سيد عبد اللّٰه معتز، الاتجاهات التعصبية، سلسلة عالم المعرفة، عدد 137، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، 1989.

- روكفيل أ نيلسون، مستقبل الفدرالية، تر: مجموعة من الأساتذة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د س ن).

- قرم جورج، لبنان المعاصر تاريخ ومجتمع، تر: حسان قبيسي، بيروت: المكتبة الشرقية، 2004.

- حسن خليل، الصراعات الإقليمية والدولية في لبنان: مقاربة قانونية وسياسية للواقع اللبناني ونظام الحياد في القانون الدولي، ط1، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2008.

- حمدان كمال، علاقة الدولة الطائفية بالتوازن الطائفي، في: مابين دولة الطوائف والدولة الديمقراطية: إشكالات وتوجهات، أعمال الندوة الفكرية التي نظمها مركز مهدي عامل الثقافي، بيروت: دار الفارابي، 2008.

- حمدان عماد، تعثر بناء الدولة في لبنان: تجربتا شهاب والحريري، بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة، 2011.

- حمدان جمال، العالم الإسلامي المعاصر، القاهرة: عالم الكتب، 1981.

- حمزة كريم محمد، النظام التعليمي في العراق: الواقع ومتطلبات التغيير، في: المشروع الإستراتيجي (التعليم في العراق)، إعداد: بيت الحكمة، قسم الدراسات الاجتماعية، بغداد: بيت الحكمة، 2011.

- حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

- حارث حسن، الأزمة الطائفية في العراق: ارث من الإقصاء، بيروت: مركز كارينغي للسلام الدولي، 2014.

- حتي ناصيف يوسف، النظرية في العلاقات الدولية، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.

- تقي الدين سليمان، المسألة الطائفية في لبنان: الجذور والتطور التاريخي، بيروت: دار ابن خلدون، (د س ن).

- ـــــــــــــ، الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية، في: الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

- خليفة عصام كمال، في معترك القضية اللبنانية، ط1، بيروت: (د د ن)، 1985.

- مبارك وليد، مكانة الدولة الضعيفة في منطقة غير مستقرة: حالة لبنان، سلسلة محاضرات الإمارات، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004.

- موسى إبراهيم، تاريخ لبنان الحديث والمعاصر من عهد الإمارة إلى اتفاق الدوحة، ط1، بيروت: دار المنهل اللبناني، 2011.

- مازن سويد، مشروع لبنان الاقتصادي بين دروس الماضي وتحديات المستقبل، بيروت : الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011.

- مطر سليم، جدل الهويات: صراع الانتماءات في العراق والشرق الأوسط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د س ن).

- مسرة أنطوان، التجربة الحزبية اللبنانية في إطارها العربي، في : الأحزاب والقوى السياسية في لبنان تجدد والتزام، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، 1997.

- ـــــ، ـــــ، الحالة البحثية حول النظام الانتخابي في لبنان(1920-2000): محورية البعد الجغرافي، في: الجغرافية الانتخابية في لبنان: شروط التمثيل الديمقراطي، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي، 2002.

- محمد عبد العليم، مفهوم الحكم الذاتي في القانون الدولي: دراسة مقارنة لبعض الأنماط والمشكلات، القاهرة: مركز الأهرام، (د س ن)

- مجموعة باحثين، رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية، فاس: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1994.

- مقلد إسماعيل صبري ، العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات، ط4، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1984.

- مجلس الفكر العربي، العراق بعد الاستفتاء على الدستور: الإشكاليات التداعيات المحتملة، الحلقة النقاشية الثالثة عشرة، القاهرة:مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2006.

- مجلس الفكر العربي، العراق بعد انتخابات 2010: رؤية مستقبلية، سلسلة قضايا عربية، الحلقة النقاشية الواحدة والعشرون، القاهرة: مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2010.

- المجلس الاستشاري العربي، مستقبل العراق بعد عملية نقل السلطة، سلسلة قضايا عربية، الحلقة النقاشية الخامسة، القاهرة: مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2004.

- متكيس هدى، الإصلاح السياسي في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.

- ـــــ، ـــــ، رؤية محضير محمد للتنمية، في: محمد السيد سليم، الفكر السياسي لمحضير محمد، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006.

- ـــــ، ـــــ، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في ماليزيا، في: المجتمع المدني في ماليزيا، تحرير: جابر عوض وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.

- ـــــ، ـــــ، العلاقة بين الدمقراطية والتنمية في ماليزيا، في: النموذج الماليزي للتنمية، تحرير كمال المنوفي وجابر سعيد عوض، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة،2005.

- محمد وليد سالم، مأسسة السلطة وبناء الدولة- الأمة: دراسة حالة العراق، الأردن، عمان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2013.

- مخول موسى، الأكراد: من العشيرة إلى الدولة، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2013.

- المركز الدبلوماسي للدراسات الإستراتيجية، شيعة العراق: آليات التأثير والتأثر، في: سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي، العدد 30، جامعة الكويت: مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، 2004.

- مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، التقرير الإستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1996.

- نقاش اسحاق، شيعة العراق، تر: عبد الإله النعيمي، ط2، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003.

-- شومان عبد الخالق ناصر، الطائفية السياسية في العراق: العهد الجمهوري، لندن: دار الحكمة، 2013.

- شابري اني ولورانت شابري، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى: الأسباب المؤدية للانفجار، تر: ذوقان قرقوط، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008.

- شقير رشيد، مفاهيم الدولة والنزاعات: دراسة في إيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

- كيميلكا ويل، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، تر: امام عبد الفتاح امام، عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، 2011.

- كرايسز جروب، سياسات الشيعة في العراق: دور المجلس الأعلى، تقرير الشرق الوسط، 2006

- كريسز غروب، الحرب العراقية المقبلة: الطائفية والنزاع الأهلي، تقرير رقم 52 حول الشرق الأوسط، 2006

- كوردسمان أنتوني وآخرون، العراق تحت الاحتلال: تدمير الدولة وتكريس الفوضى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

- كردستان سعيد سالم، أثر التعددية الإثنية على الوحدة الوطنية في العراق، السليمانية: كردستان للدراسات الإستراتيجية، 2008.

- كيوان فاديا، الجغرافية الانتخابية في لبنان إزاء التوزيع الطائفي، في: الجغرافيا الانتخابية في لبنان، إشراف: أنطوان مسرة، بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي، 2002.

- كوثراني وجيه، عندما تصبح الطائفة وسيطا بين المجتمع والدولة مع الإشارة إلى حالة لبنان، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

- عوض جابر سعيد، مفهوم التعددية في الأدبيات المعاصرة: مراجعة نقدية، سلسلة بحوث سياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 1993.

- ـــــــ، ـــــــ، مهتير محمد وقضية التعددية العرقية في المجتمع الماليزي، في: الفكر السياسي لمهتيير محمد، تحرير: محمد السيد سليم، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006.

- ـــــــ، ـــــــ، رؤية القيادة لقضايا الإصلاح في ماليزيا، في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.

- ـــــــ، ـــــــ، الأحزاب السياسية في ماليزيا، في: المجتمع المدني في ماليزيا، تحرير: جابر سعيد عوض وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2011.

- ـــــــ، ـــــــ، العولمة والمجتمع الماليزي المتعدد الأعراق، في: ماليزيا والعولمة، تحرير: هدى متكيس، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.

- عبد الجبار فالح، التوافقية والدين والدولة وهوية العراق، في: مأزق الدستور نقد وتحليل، بغداد: معهد الدراسات الإستراتيجية، (د س ن).

- ـــــــ، ـــــــ، الدين والإثنية والتوجهات الإيديولوجية في العراق: من الصراع إلى التكامل، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد 84، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2004.

- عبد السلام محمد السعدي، التطورات السياسية في لبنان 1958-1975، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2010.

- عدنان الأمين، المواطنة والتربية السياسية، في: إشكالية الدولة والمواطنة والتنمية في لبنان، تحرير: جاك قبانجي، بيروت: دار الفارابي، 2009.

- عبد الرزاق صلاح، المرجعية الدينية في العراق والانتخابات البرلمانية وتعزيز الوحدة الوطنية، بيروت: منتدى المعارف، 2010.

- عزالدين ناهد، تطور مؤسسات المجتمع المدني في ماليزيا في: قضايا الإصلاح في ماليزيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2010.

- عبد المنعم مسعد نيفين، تحديات التنمية في ماليزيا: خلفية متعددة الأبعاد، في: كمال المنوفي وجابر سعيد عوض (محررن)، النموذج الماليزي للتنمية، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2005.

- عبد المنعم مسعد نيفين ، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز البحوث الدراسات السياسية، 1988.

- عبد فتوني علي، تاريخ لبنان الطائفي، بيروت : دار الفارابي، 2013.

- عامل مهدي، في الدولة الطائفية، ط3، بيروت: دار الفارابي، 2003.

- ـــــ، ـــــ، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، بيروت: دار الفارابي، 1979.

- عاشور محمد مهدي، التعددية الإثنية في جنوب إفريقيا، ط1، بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2004.

- عمارة محمد، الإسلام والوحدة الوطنية، القاهرة: دار الهلال، 1979.

- غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

- غليون برهان، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (د ب ن)، شركة الفجر للطباعة والنشر.

- غسان فوزي طه، شيعة لبنان: العشيرة، الحزب، الدولة، نموذج بعلبك والهرمل، ط1، بيروت: معهد المعارف الحكيمة، 2006.

- غالبريث بيترو، نهاية العراق، تر: أياد أحمد، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

- صالح علي ماجدة، الثقافة السياسية لماليزيا ودول جنوب شرق آسيا، في: ماليزيا وجنوب شرق آسيا، تحرير: هدى متكيس وحسن بصري، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2009.

- صالح علي ماجدة، محاضير محمد والقيم الاسيوية، في: الفكر السياسي لمحاضير محمد، تحرير: محمد السيد سلين، القاهرة: برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، 2006.

- صالح محسن محمد، النهوض الماليزي: قراءة في الخلفيات ومعالم التطور، دراسات إستراتيجية، العدد 136، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2008.

- يكن فتحي، المسألة اللبنانية من منظور إسلامي، بيروت، (د د ن)، 1970.

- يونس عادل طه، العالم الإسلامي اليوم، القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1989.

- يحي علي يحي، التدخل الدولي في الشؤون اللبنانية منذ اتفاق الطائف عام 1989 وحتى 2006، دمشق: رند للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

الكتب باللغة الأجنبية

- Abd rahim Abd rashid, éducation and nation formation in Malaysia: a structural analysis, Kuala Lumpur: university of Malaya press, 2002.
- Abdullah Asma and Poul Pedersen, understanding multicultural
- Arshad Abdul Rahman, unity and éducation in Malaysia, Kuala Lumpur: dewan bahasa dan pustaka, 2007.
- Baginda Abdul Razak, Malaysia in transition : politics and society, London: Asean acadimic press, 2003.
- Bayrakdarian Kabakian Nora, Liban entre stabilité intérieure et sécurité régionale, Bruxelles: Bruylant, 2008.
- Brass Paul, ethnic group and the state, new jersey: barnes and noble books, 1985.
- Charif Hassan, regional development and integration, in: peace for Lebanon: from war to reconstruction, Deidre Colin(editor), London: Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Chuck O connell, Reader for race and ethnicity, California: Pearson custom publishing, 2003.

- Goh P.S. Daniel and others, race and multiculturalism in Malaysia and Singapore, Canada: Routledge, 2009
- Heurteaux Michel, le Liban au cœur des crises du Proche-Orient, France: éditions milan, 2009.
- Hudson Michael, the problem of authoritative power in Lebanese politics: the centre of Lebanese studies,1988.
- International crisis group, the next Iraq war: sectarianism and civil conflict, Middle East Report, no.52, 27 feb 2006.
- International crisis group, turkey and Iraqi Kurds: conflict or cooperation? Middle east report, no. 81, November 2008.
- -Just Faaland, Parkinson Jack, Saniman Rais, growth and ethnic inequality: Malaysia new economic policy, Kuala Lumpur : sanon printing corporation, 2003
- Koh Yong, Malaysia:45 years Under the ISA, Kuala Lumpur: Vinlin Press Sdn Bhd, 2004
- Lebanese information center, the Lebanese demographic reality, Beirut: PAPEC, 2013.
- Lijfhart Arend, democracy in plural societies: a comparative exploration , New Haven: Yale University press, 1977
- Mahatir Mohamed, The Malay Dilemma, Singapore: times books international, 1970
- Malaysia: delights, puzzles and irritations, Selangor: printice hall, 2006
- Mitsuo Makamura and others, islam and civil society in southeast Asia, Singapore : Institute of Southeast Asian studies, 2008
- Netto Anil, working for democracy, Selangor: womens développement collective, 2007
- Oakley John, nationalism, ethnicity and the state: making and breaking nations, London: sage publications, 2012

- Peretz Don, Israel's historical foreign policy in Lebanon, in: peace for Lebanon: from war to reconstruction, Deidre Colin (editor), London: Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Rechard T. Schaefer, racial and ethnic groups, New Jersey: Pearson printice hall, 2004.
- Rex John, ethnic minorities in the modern nation state, USA: martin s press, 1996.
- Rex John, ethnicité et citoyenneté: la sociologie des sociétés multiculturelles, Paris: L harmattan, 2006.
- Shanahan Rodger, the Shia of Lebanon: clans, parties and clerics, London: I.B.Touris, 2011.
- Tan Y.Sua and R.Santhiram, the éducation of ethnic minorities: the cace of Malaysian Chinese, Selangor : vinlin press, 2010
- Vidhu Verma, Malaysia: state and civil society in transition, Selangor: vinlin press, 2004
- Zamani Asrul, the Malay idéals, Kuala Lumpur: golden books center, 2000 .

ثانيا- الموسوعات والقواميس:

- ابن منظور، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف،ج4، 1982.

- الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة، معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

- بدوي احمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، بيروت: مكتبة لبنان، 1986.

- الكيالي عبد الوهاب ، موسوعة السياسة، ج3، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

- ـــــــ،ـــــــ، موسوعة السياسة، ج 2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

- المعجم الوسيط، الجزء الثاني، القاهرة: مطبعة مصر،1961 .

- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ط1، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986.

- موسوعة محضير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا، ج5، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2003.

- موسوعة محضير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا، ج7، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2003.

- ميتشل دينكن، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1980.

- هلال علي الدين، نيفين عبد المنعم مسعد، معجم المصطلحات السياسية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994.

ثالثا- المجلات:

- إبراهيم سعد الدين، التعددية في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة 9، عدد 96، افريل 1987.

- أحمد صادق سعد، التنمية والهوية الثقافية الوطنية، دراسات عربية، عدد 5 ،1986.

- احمد محمد علي، الجذور الفكرية للهوية الوطنية العراقية وأبعادها المستقبلية بعد الانسحاب الأمريكي، العراق: مجلة دراسات دولية، عدد 53، 2012.

- إدريس محمد السعيد، إيران وبناء الدولة العراقية: المصالح والسياسات، السياسة الدولية، عدد 162، مجلد 40، أكتوبر 2005.

- الأنصاري ندى عبد المجيد، سياسة التعليم لتعزيز الهوية الوطنية في العراق، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 44، 2012.

- البدري مروة حامد، الأكراد والشيعة بين الانفصال والحكم الذاتي، السياسة الدولية، عدد 136، أبريل 1999.

- برقوق سالم و برقوق امحند، الأقليات في القانون الدولي دراسة قانونية واصطلاحية: حالة الأقليات الإسلامية، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية، عدد 2، 2002.

- البكيري ياسين سعد محمد، القبيلة في العراق: ديناميتها ودورها السياسي، المستقبل العربي، عدد 363، ماي 2009.

- البياتي ياس خضير، تفكيك المشهد العراقي: مفخخات الطائفية السياسية والإعلامية، المستقبل العربي، عدد 360، 2008.

- بيضون احمد، مصطلحا طائفة وطائفية، مجلة بدايات، عدد 3، خريف 2012.

- الجدة ميادة احمد، مظاهر الطائفية في العراق: رؤية سوسيولوجية، مجلة لارك للفلسفة والعلوم الاجتماعية، عدد 17، 2015.

- الجميلي سليمان، تحديات المشروع السني في العراق، السياسة الدولية، عدد 162، اكتوبر 2005.

- جوهر إسلام ومحمد شادي، تقسيم العراق: الصيغ المطروحة وإمكانيات التنفيذ، مجلة أوراق الشرق الأوسط، عدد 39، يناير 2008.

-الحديثي عطا الله سليمان وإسراء كاظم الحسني، تعدد القوميات في ماليزيا ودورها في تطور نظامها السياسي واستقراره، العراق: مجلة كلية التربية، عدد 13، افريل 2013.

- حسين عبد الحسين، الإصلاح والتنمية في مواجهة التركيبة اللبنانية المعقدة، مجلة الديمقراطية، عدد 28، أكتوبر 2007.

- الحكيم أكرم، المشروع الشيعي للدولة العراقية، السياسة الدولية، عدد 162، المجلد 40، أكتوبر 2005.

- الحمداني قحطان سليمان، الفدرالية في العراق بين الدستور والتطبيق العملي، المستقبل العربي، عدد 360، فيفري 2009.

- حميد فاضل حسن، إشكالية الطائفية السياسية في العراق بين الاستمرارية والإنكفائية، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 32، 2006.

- حميد فاضل حسن، مبدأ التسامح: أنساقه الفكرية ودوره في تعزيز العملية السياسية العراقية، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 33، 2006.

- الخليل رعد عبد الجليل مصطفى وحسام الدين علي مجيد، نموذج الدولة-الأمة التقليدي في مواجهة أزمتي الاندماج والهوية، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد 33، شتاء 2012.

- الدسوقي أيمن إبراهيم، هل القومية الكردية انفصالية: دراسة حالة كردستان العراق، المستقبل العربي، عدد 357، نوفمبر 2007.

- رجائي فايد، قراءة في تعقيد المأزق العراقي: التداعيات الداخلية والإقليمية، شؤون الشرق الأوسط، عدد 17، يناير 2006.

- ريكويجو فيران، الاتجاهات الفدرالية والجماعات القومية، تر: عبد الفتاح بهجت، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد 167، مارس 2001.

- الزيدي رشيد عمارة ياس، أزمة الهوية العراقية في ظل الاحتلال، المجلة العربية للعلوم السياسية، عدد 14، ربيع 2007.
- سابا الياس، الاقتصاد اللبناني: من أين والى أين؟، المستقبل العربي، عدد 276، فيفري 2002.
- السامرائي توفيق خلف، دور المحتل في تفتيت النسيج الاجتماعي العراقي، العراق: مجلة ساموراء، عدد 25، مجلد 7، أفريل 2011.
- سعد اسكندر شاهر، مسألة الأقليات وسبل تخفيف التوترات الدينية والإثنية في الشرق الأوسط، قضايا إستراتيجية، دمشق، عدد 67، مارس 2009.
- السعدي عباس فاضل، جغرافية الفقر في العراق، العراق: مجلة كلية التربية الأساسية، عدد 12، حزيران 2013.
- سليمان سماء، الطائفية ...المفهوم وإشكالاته ومخاطره، مجلة شؤون خليجية، عدد 47، خريف 2006.
- شكري معتز، مستقبل العلاقات الطائفية، السياسة الدولية، عدد 160، ابريل 2005.
- طالب حسين حافظ، العنف السياسي في العراق، العراق: مجلة دراسات دولية، عدد 41، 2009.
- الطحاوي أميرة، العراق: موقع الأكراد على الخريطة السياسية، مجلة الديمقراطية، السنة الخامسة، العدد 18، أفريل 2005.
- عاطف احمد، مشروع تقسيم العراق الدلالات والتداعيات المحتملة، شؤون خليجية، عدد 52، شتاء 2007.
- العبودي ستار نوري، الشخصية التاريخية للمجتمع العراقي، العراق: مجلة مركز بابل، عدد2، كانون الأول 2011.
- عزيز علي حسين، الفقر والبيئة في العراق، مجلة التنمية والتقدم، عدد 88، السنة 28، ماي 2004.
- عليوي خالد جياد، حقوق الأخر في ضوء وثيقة المدينة المنورة: تأصيل إسلامي لمبدأ التعايش، العراق: مجلة رسالة الحقوق، السنة الرابعة، عدد 2، 2012.
- العوفي احمد سعد غازي، الهوية الشيعية في صيرورة تاريخية: تطور مجال القوة وإعادة إنتاج الهوية الشيعية في السعودية، مجلة عمران، عدد 11، شتاء 2015.

- العيسوي اشرف، العراق الجديد في الرؤية الخليجية، السياسة الدولية، عدد 162، المجلد 40، أكتوبر 2005.

- غالي إبراهيم، الجيش والسياسة في لبنان، السياسة الدولية، مجلد 43،عدد 173، يوليو2008.

- ـــــــ، ـــــــ، الأزمة اللبنانية توافق مرحلي أم فراغ دستوري؟ السياسة الدولية، المجلد42، عدد 169، يوليو2007.

- الغزي نجم عبد طارش، النخب السياسية الماليزية وموقفها من الوحدة الوطنية: تنكو عبد الرحمن أنموذجا، العراق: مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، المجلد 5، عدد 1، 2015.

- قرم جورج، الطائفية ومشكلة الاندماج القومي، دراسات عربية، عدد 1، 1978.

- قسر ريدار، الهوية الطائفية والصراع الإقليمي في العراق: وجهة نظر تاريخية، المستقبل العربي، عدد 347، يناير 2008.

- القصاب عبد الوهاب، العراق: انهيار ترتيبات ما بعد الاحتلال، سياسات عربية، عدد9، جويلية 2014.

- كشك اشرف محمد، رؤية أمريكية لتقسيم العراق، السياسة الدولية، عدد 170، المجلد 42، أكتوبر 2007

- محمد السعيد عبد المؤمن، الشيعة وتجاوز تفتيت العراق، شؤون الأوسطّ ، عدد 14، ابريل 2005.

- محمد منير سعد الدين، نحو عيش مشترك في مجتمع تعددي، مجلة الغدير، العدد 57، ربيع 2012.

- مصطفى عبد العزيز مرسي، الحدث اللبناني وتقويم تداعيات التباينات المذهبية السنية- الشيعية، شؤون عربية، عدد 128، شتاء 2006.

- معروف خلدون ناجي، الأوضاع العامة ليهود العراق قبل الهجرة القانونية، العراق: مجلة العلوم السياسية، عدد 30، 2005.

- معوض جلال عبد اللّه، أزمة عدم الاندماج في الدول النامية، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة 14، عدد4، 1986.

- المفتي عدنان، بناء الدولة العراقية .. رؤية كردية، السياسة الدولية، عدد 162، المجلد 40، أكتوبر 2005.

- ميترا سوبراتا، اللغة والاتجاه الفدرالي: التحدي العرقي المتعدد الجوانب، تر: محمود حسب الله سليمان، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد 167، مارس 2001.

الدوريات باللغة الأجنبية

- Balasubramian Vejai, federal-state relations in Malaysia: expendit and
- Cruor Ralph, religious sectarianism in the Lebanon political system, the journal of politics, Vol. 24, No.3, august 1962.
- Hudson Michal, the Lebanon crisis: the limit of consociational democracy, journal of Palestine studies, Vol.5,No.3/4, spring- summer 1976.
- -Laakso Liisa, Ethnicity in world system perspective: the case of Lebanon, current research institute on peace and violence.vol.12. no.4, 1989.
- Lijfhart Arend, the puzzle of Indian democracy: a consociationl interpretation, American political science review, vol.90, no.2, June 1996.
- Lijfhart Arend, constructivism and consociational theory, APSA-CP: newsletter of the organized section in comparative politics of American political since association, vol. 12, issue1, winter 2001.
- Lijfhart Arend, consocional democracy, world politics, vol.21, no.2, January 1969.
- Nelson Sally, is Lebanon s confessional system sustainable? Le journal of politics and international studies , vol. 9, summer 2013
- O toole Roger, underground traditions in the study of sectarianism: non religious uses of the concept sect, journal of the scientific study of religion, vol.15, no.2, 1976.
- Pappalarado Adriano, the conditions for consociational democracy: a logical and empirical critique, European journal of political research,1981.
- Swatos Jr William, monopolism, pluralism, acceptance, and rejection model for church sect theory, review of religious research, Vo. 16, No.3, Spring, 1975.
- Swatos William, Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 15, No. 2, Jun., 1976
- necessary, economic and political weekly, Vol.33, No. 29/30, jun, 18-31, 1998.

رابعا- الرسائل والاطروحات:

- احمد شادي محمد عبد الوهاب منصور، أثر الطائفية على النظام السياسي: دراسة حالة العراق، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2009.

- السيد محمد زين العبدين، الديمقراطية التوافقية وأثرها على الحياة السياسية: دراسة حالة لبنان، مذكرة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2009.

- بن يزة يوسف، الدولة والطائفة في عصر العولمة: دراسة في بنية الدولة العربية الحديثة لبنان نموذجا، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة، 2013.

- عزو ناجي محمد عبد القادر، الوحدة الوطنية في ظل حكم حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، القاهرة، 2009.

- رانية محمد بديع سربيه، سياسات المصالحة والصراعات الإثنية في لبنان: أزمة التكامل 1989-1999، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2003،

- Jinan Al-habbal, the institutional dynamic of sectarianism education and personal status laws in post war Lebanon, a thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of master of arts in international affairs, school of arts and sciences, Lebanese American university, 2011

المواقع الإلكترونية

- الربيعي فاضل، دور التدخلات الإقليمية في صناعة المسألة الطائفية في العراق، على الموقع: http://www.dohainstitute.org/release/0d43ab60-4387-451d-82ac-aa3f30150b25

تاريخ الإطلاع: 2014/11/6.

- الكبيسي يحيى، التهجير القسري: الحرب الأهلية غير المعلنة في العراق، على الموقع

http//studies,aljazeera, net/reports/20013/11/20131118851HTM

- قيسر ريدار، العرقية، الفدرالية، وفكرة المواطنة الطائفية في العراق: تحليل نقدي، على الموقع: www.historiae.org

- شفيق سقير، التعدد العرقي والديني في بناء عراق المستقبل، على الموقع: http://www.aljazeera.net.

- عبد الخالق حسين، دور الطائفية في الأزمة العراقية، على الموقع:

http//www/hdriraq/com/modules/php/news_article2015 ديسمبر 7 تاريخ الإطلاع

- جابر سعيد عوض، العنف العرقي والديني في اندونيسيا، على الموقع:

http// www.aljazeera.net. Specialfiles. 2017 .1.2 يوم

- الكتي علي جبريل، تنزانيا في إفريقيا: نموذج للاستقرار السياسي والتعايش الديني، على الموقع:

http// www.aljazeera.net. Report/studies 16.2.2017 تاريخ التصفح

- شهسواري كامران، القوميات في إيران والحقوق السياسية، مركز الجزيرة للدراسات، على الموقع:

http//www.aljazeera.net.studies.aljazeera.net

الفهـــرس

مقدمة 01

الفصل الأول: التعدد الطائفي والوحدة الوطنية: مقاربة معرفية

المبحث الأول: الاطار المعرفي للوحدة الوطنية..... 13

المطلب الأول: مفهوم الوحدة الوطنية 13

المطلب الثاني: أبعاد الوحدة الوطنية 19

المطلب الثالث: علاقة الوحدة الوطنية بإشكاليتي الهوية والاندماج..... 22

المبحث الثاني: الإطار المعرفي للتعدد الطائفي..... 26

المطلب الأول:التعددية والمجتمع التعددي 26

المطلب الثاني: الإطار المعرفي للطائفة 33

المطلب الثالث: تصنيف الطوائف 39

المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي..... 42

المطلب الأول:إستراتيجية هيمنة الدولة والتحكم الحكومي..... 42

المطلب الثاني: الفدرالية..... 46

المطلب الثالث: الديمقراطية التوافقية..... 53

الفصل الثاني: التعدد الطائفي في لبنان

المبحث الأول: الخريطة الطائفية اللبنانية..... 61

المطلب الأول: الطوائف اللبنانية 61

المطلب الثاني: التطور التاريخي للطائفية في لبنان..... 66

المطلب الثالث: العلاقات الطائفية..... 69

المبحث الثاني: تفكيك البنية الطائفية في لبنان 77
المطلب الأول:البعد المجالي للطائفية 77
المطلب الثاني: سياسات التعامل مع الطائفية 82
المطلب الثالث: العوامل المحركة لدينامكية الفعل الطائفي 86
المبحث الثالث:استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي في لبنان..... 90
المطلب الأول: اعتماد الديمقراطية التوافقية 90
المطلب الثاني: الأطروحات الفدرالية 97
المطلب الثالث: إلغاء الطائفية 100

الفصل الثالث: التعدد الطائفي في العراق

المبحث الأول: الطوائف في العراق: الوجود والعلاقات 105
المطلب الأول: التركيبة الطائفية في العراق 105
المطلب الثاني: التاريخ الطائفي في العراق 110
المطلب الثالث: العلاقات والتوازنات الطائفية 114
المبحث الثاني: تفكيك البنية الطائفية في العراق..... 120
المطلب الأول: مجالات الطائفية 120
المطلب الثاني: سياسات التعامل مع الطائفية 124
المطلب الثالث: عوامل انبعاث وتفاقم الطائفية 128
المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي..... 134
المطلب الأول: الفدرالية في العراق 134
المطلب الثاني: الكنفدرالية 139
المطلب الثالث: تطبيق الديمقراطية التوافقية 143

الفصل الرابع: التجربة الماليزية في إدارة التعدد الطائفي

المبحث الأول: الطوائف في ماليزيا: النشأة والعلاقات 149

المطلب الأول: الخريطة الطائفية في ماليزيا 149

المطلب الثاني: تاريخ التعددية الطائفية في ماليزيا 153

المطلب الثالث العلاقات الطائفية في ماليزيا 157

المبحث الثاني: البنية الطائفية: المظاهر والأسباب والسياسات 162

المطلب الأول: البعد المجالي للطائفية 162

المطلب الثاني: سياسات التعامل مع التعدد الطائفي في ماليزيا 165

المطلب الثالث: العوامل المكرسة للفعل الطائفي 171

المبحث الثالث: استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي في ماليزيا 175

المطلب الأول: تطبيق الفدرالية 175

المطلب الثاني: تطبيق الديمقراطية التوافقية 180

المطلب الثالث: دور الديمقراطية الأسيوية والمجتمع المدني 183

الفصل الخامس: آليات تحقيق الوحدة الوطنية في ظل التعدد الطائفي في الدول الإسلامية

المبحث الأول: محددات المقارنة بين الحالات الثلاثة للدراسة 190

المطلب الأول: من حيث عوامل الحراك الطائفي 190

المطلب الثاني: من حيث استراتيجيات إدارة التعدد الطائفي 195

المطلب الثالث: من حيث العمل العابر للطوائف 198

المبحث الثاني: الدروس المستفادة من حالات الدراسة وإمكانية الاستفادة منها إسلاميا 201

المطلب الأول: الدروس المستفادة 201

المطلب الثاني: إمكانية التطبيق في الدول الإسلامية الأخرى 207

المبحث الثالث: تفعيل آليات تحقيق العيش المشترك في المجتمعات التعددية 211

المطلب الأول: التسامح 211
المطلب الثاني: التعايش 216
المطلب الثالث: المواطنة 220
الخاتمة 225
قائمة المراجع 231
الفهرس 251