

השיעים בעיראק בצבת הדת והמדינה

מורשת העבר והדת

השיעים בעיראק נחשבים לעדת רוב שהיא בבחינת מיעוט: רוב מבחינה מספרית ומיעוט מבחינה פוליטית. אומנם נכון שאין בידינו נתונים בדוקים ועדכניים ביחס לשיעורם המדויק באוכלוסיה כיום; שכן מאז תום המנדט הבריטי ב-1932 הקפידו ממשלות עיראק השונות – שנשלטו לרוב על-ידי מיעוט ערבי סוני – לשמור על פרט זה מתוך מיפקד האוכלוסין כעל סוד מדינה. גם משטר הבעת' הנוכחי, שערך את מיפקד האוכלוסין האחרון באוקטובר 1977, לא שינה ממנהג זה. מדיניות זו כשלעצמה מלמדת שיש כאן בעיה רגישה שראשי השלטון מבקשים לדחוק מתחת לפני השטח. נראה שפרסום הנתונים בעניין זה נתפש על-ידם כדבר שעלול לפתוח פתח להגברת דרישות השיעים בכיוון של יתר שיתוף בשלטון, ובמקביל גם לערער את הלגיטימיות של השלטון הקיים. יחד עם זאת, עוד ב-1932 הצביע המלך פיצל הראשון, בתזכיר חסוי למקורביו, על כך שהממשלה הסונית שולטת על "רוב שיעי נכער"¹. מיפקד האוכלוסין מאותה שנה אכן הראה ששיעור השיעים (ערבים, תורכים ופרסים) הגיע ל-56% וזה של הסונים ל-36% בלבד.² מאז חלו בעיראק שינויים דמוגרפיים שונים, ובכללם, כנראה, גם נישואי תערובת בין סונים לשיעים. עם זאת נשארה בעינה ההערכה שהשיעים כיום מוסיפים להוות רוב.³ ואולם גם אם נניח, כמו כמה חוקרים, שכבר נוצר איזון בין הסונים לשיעים, הרי התמונה של רוב הנשלט על-ידי מיעוט לא תשתנה, שכן האליטה השלטת איננה מייצגת את כל הסונים (שבתוכם גם הכורדים הסונים), כי אם רק את הערבים הסונים, שהם בוודאי

¹ מחקר זה התאפשר תודות לתמיכת הקרן לעידוד המחקר ע"ש דוד בן-גוריון ביועז הפועל של ההסתדרות. תודה לצירה צירף שסייעה באיסוף החומר.

מיעוט בהשוואה לערבים השיעים.

התופעה הזאת של רוב הנשלט על-ידי מיעוט, עם שהיא נראית בעיני המשקיף הזר בלתי טבעית ומקור לחוסר יציבות פוליטית, היא מן התופעות המתמשכות ביותר בעיראק המודרנית. שורשיה נעוצים בעידן העות'מאני, כאשר השליטים העות'מאנים הסונים נקטו מדיניות מכוונת של הפליית השיעים והרחקתם מעמדות מפתח בממשל, באדמיניסטרציה, בצבא ובמוסדות החינוך. מניעי המדיניות הזו לא היו רק דתיים – העימות המסורתית בין הסונה והשיעה – כי אם גם פוליטיים. היא היתה במידה גדולה פועל יוצא של מאבק האיתנים בין שתי המעצמות דאו – האימפריה העות'מאנית הסונית והאימפריה הפרסית השיעית, שהיתה פטרונם הבלתי מוכתר של השיעים בעיראק ושל המקומות הקדושים שם, והיוותה איום מתמיד על שליטתה של האימפריה העות'מאנית באזור חיוץ זה. לשון אחר, נוסף על היותם חריג מבחינה דתית, נחשדו השיעים בעיראק על-ידי האימפריה העות'מאנית גם בנאמנותם הפוליטית, ומכאן הצורך להצר צעדיהם ולדכא את השפעתם הפוליטית. הצד האחר של המטבע הוא שהשיעים עצמם – שהסתכלו באיבה ובחשדנות על השליטים העות'מאנים – נמנעו מלשתף פעולה או לשלוח אנשיהם למוסדות החינוך, הצבא והאדמיניסטרציה העות'מאניים.

המורשת שהותירה אחריה האימפריה העות'מאנית נותנת הסבר חשוב למעמד הנחות שהיה מנת חלקם של השיעים עם כינונה של עיראק המודרנית ב-1920. אולם אין זה כל ההסבר: גורמים גיאוגרפיים, חברתיים ודתיים מילאו גם הם תפקיד נכבד. השיעים מרוכזים בחלקה הדרומי של עיראק, כמעט ברצף טריטוריאלי מלא למן בגדאד הבירה ועד למפרץ הפרסי. עובדה זו, עם שהגבירה את זיקת הגומלין בינם לבין פרס, הכבידה על מגע שוטף ורצוף עם העולם החיצוני, קרו העולם המערבי, על הרעיונות המודרניים שנשא עמו. על כך יש להוסיף את העובדה שבסוף התקופה העות'מאנית היה חלקם של השיעים באוכלוסיה העירונית מזערי, מה שהיווה מחסום נוסף בפני חדירת ההשפעות המערביות למיגזר זה של האוכלוסיה. כך אירע שבשעה שאוכלוסייתה הערבית הסונית של עיראק, המרוכזת מבגדאד צפונה, עברה תהליך מודרניזציה מואץ מסוף המאה ה-19, נשארה האוכלוסיה השיעית

מניתקת כמעט מהתהליכים האלה, ולא הצמיחה מתוכה תשתית של כוח אדם מיומן ומוכשר למלא תפקידים בשלטון המודרני. היעדר תשתית מעין זו היה במהרה לעילה המרכזית של הסונים בבקשם לחסום את דרכם של השיעים אל עמדות השלטון, עם כינונה של האדמיניסטרציה החדשה במדינה. נקודת הזינוק הנחותה הזו שבה פתחו השיעים, נשמרה כל השנים והיתה למעגל סגור שקשה לפרצו.

הצלע השלישית של המשולש הזה היא הדת, והשפעת אנשי הדת והמקומות הקדושים על מעורבותם או אי מעורבותם של השיעים בפוליטיקה, והכושר שלהם להתאים עצמם לתהליכי המודרניזציה. כפי שנראה להלן, השפעתם של אלה לא נשארה סטאטית במשך 60 ויותר שנות קיומה של עיראק, אולם ניתן להצביע על כמה גורמי יסוד שמוסיפים לעצב את אופיה ודרכה של השיעה עד היום. העובדה שעיראק היא ערש צמיחתו של הזרם השיעי באסלאם גרמה לכך שכתחומה יתפתחו הערים הקדושות ביותר של הזרם הזה, אשר הפכו לאבן שואבת לעולי רגל ולחכמי הדת ברחבי העולם השיעי: וכאן גם נוצר החיכוך הרציני והמתמשך ביותר בין שני הזרמים, הסוני והשיעי, שלבש בכל דור אופי שונה. ארבע הערים הקדושות, נג'ף, כרבלא, כאט'מיה וסאמרא היו הא רק המרכז הדתי של השיעים אלא לעיתים גם מבצרים הפוליטי. בתקופה העות'מאנית ערים אלו העזו לעיתים למרוד בגלוי בשלטונות, שנזקקו לשימוש בכוח צבאי כדי לדכאן.

הערים הקדושות המשיכו להוות מוקד תסיסה פוליטי עד עצם ימינו. הסיבות לכך רבות ומגוונות. מתוכן נזכיר את המעמד הרם שהיה לערים אלה בעיני השיעים והסמכותיות שהן הקרינו: אופי הפולחן שהתפתח סביבן; המינסד הדתי החזק שהתרכז בהן והתמיכה החומרית, הדתית והפוליטית שהעניקה להן פרס ואחר-כך, בצורה יותר מוסווה, איראן – לעיתים במגמה להתסיס את השיעים נגד המשטר. כידוע, מעמדן של ערים אלו הוקנה להן בזכות העובדה שמצויים בהן קברותיהם של גדולי השיעה, שהבולטים בהם הם קברו של עלי בן אבי טאלב בנג'ף וקברו של חוסין בנו בכרבלא. אף שהתקיימה תחרות סמויה בין ארבע הערים, הנה במרבית התקופות למן המאה ה-12 ועד היום נשמר מעמד הבכורה בידי נג'ף, שהיתה לדברי אחד ההיסטוריונים שלה

"למעצמה הדתית הגדולה ביותר במזרח הקרוב".⁴ עיר זו, שהיא הקדושה ביותר לשיעים, היא גם הבעייתית ביותר בעיני השלטונות. היא ממוקמת על צוק סלע שעל גבול הארץ הנושבת והגישה אליה איננה קלה. מה שמקשה יותר את השליטה עליה היא מערכת מסועפת של מרתפים תת־קרקעיים (כראדיב) שנבנו מתחת לבתים לשם הגנה מהחום הכבד, ובדיעבד סיפקו מחסה לאלמנטים חתרניים ואופוזיציוניים למיניהם. כאט'מיה, הנופלת בחשיבותה מנג'ף, בעייתית מבחינה אחרת. קירבתה הפיזית לבגדאד (בעבר הפרויד בינה לבין בגדאד 5 ק"מ, כיום היא חלק מבגדאד רבתי) הגדילה את אזורי החיכוך בין הסונים לשיעים וכינס לבין השלטונות. סמיכות זו לא הגבירה – כלשון המעטה – את תחושות הנוחות של השלטונות, והדבר בולט במיוחד היום, כאשר הבירה הפכה לעיר המאוכלסת בריב שיעי.⁵

לפולחן הדת שנערך בערים הקדושות וסביבן היה תפקיד חשוב בהתססת השיעים גם על רקע פוליטי. ראשית, הערים נג'ף וכרבלא משכו אליהן המוני עולי רגל, שמספרם הגיע בימי השיא לכדי רבע מליון נפש. שנית, בטקסי הדת בולטים היסודות הריגושיים-אקסטאטיים: השתלהבות היצרים: תחושת השיתוף בין המאמינים ורגשות הנקמות כלפי "עושיקיו" של עלי וצאצאיו.⁶ יתר על כן, מעצם מהותם באים טקסים אלה להבליט ולהנציח את האיבה ההיסטורית בין השיעים לסונים. נקל איפוא להבין כיצד אפשר היה לנצל אירועים מעין אלה לפעילות מרי נגד השלטונות. לעיתים היו פעולות אלו סמליות בלבד: בספר זכרונותיו מספר סאטע אל־חצרי כיצד בתהלוכת האבל בכאט'מיה שנערכה ב־1921 בנוכחותו של המלך פיצל הראשון ביוזם השיעים את הדגל העיראקי בהתעקשם להציב את נושא הדגל ליד הפרש המייצג את ריבונותו של חוסין.⁷ לעומת זאת, ההיסטוריה המודרנית של עיראק עשירה במקרים שטקסים אלו הפכו להפגנות אלימות נגד המשטר. מכאן יובן מדוע ביקשו שליטים שונים לצמצם או אף לאסור כליל קיומם של הטקסים. על הפוטנציאל הפוליטי הגלום באירועים אלו אפשר ללמוד, בעקיפין, מהצעה שהעלה חבר המפלגה הקומוניסטית, לנצל את התהלוכות החוסיניות להפצת תעמולה קומוניסטית ולגיוס חברים חדשים למפלגה.⁸

לשכבת אנשי הדת, העיראקי, נודע תפקיד מרכזי בקרב השיעים

הסמכות העליונה בקרב מיגור זה של האוכלוסייה. למערכת הזאת מצטרף הרכבה האתנו-לאומי של שכבת העיראקים: בשל מעמדן של הערים הקדושות והמרכזים התיאולוגיים שלהן, התפתח בהן במשך הדורות ריכוז גדול של חכמי דת ותלמידי דת לא עיראקים, שרובם היו ממוצא פרסי. אין בידניו סטטיסטיקה על ההתפלגות האתנית-לאומית של שכבת העיראקים בעיראק, על כל תקופותיה. אך די אם נזכיר את המצב בנג'ף בסוף שנות ה-50 כדי לקבל מושג על עוצמתו של האלמנט הפרסי במכליל הזה: בעיר זו היו בתקופה הנודונה 24 בתי-ספר לתיאולוגיה שבהם למדו ילימיו 2,000 מורים ותלמידים. מתוכם, רק 326 היו עיראקים, לעומת 896 פרסים (והותר בני לאומים אחרים).¹¹ סטטיסטיקה זו מלמדת כי מתקיים לפנינו גורם זר בקרב שכבת אנשי הדת בעיראק, שאין לו כל זיקה או מחויבות לארץ, למדינה או ללאום העיראקי בלבדו המודרני. אם נוסיף על כך את המשקעים שהותירה מעורבותה של פרס או איראן במקומות הקדושים ואצל אנשי הדת, ניכר להבין איזה תפקיד מוליטנטי היה לגירם זה בערעור על הלגיטימיות של השלטון – כל שלטון – בעיראק. כללו של דבר, כל עוד ראו השיעים באנשי הדת את מקור ההכיונה העליונה שלהם ויבדו את בסיס הנאמנות הבלעדי שלהם, הם לא יכלו להשתלב השתלבות אמיתית בשלטון ובמדינה, גם מבלי שתהיה אפליה מכוונת מלמעלה.

צמיחתן של מסגרות ונאמנויות חדשות

לעומת הגורמים המסורתיים שפעלו לשימור הזהות הנפרדת של השיעים, התחוללו תהליכים פוליטיים, חברתיים, כלכליים ודתיים-אידיאולוגיים שפעלו בכיוון ההפוך והביאו לשינוי בדפוסי הפעולה של השיעים, במעמדם וביחס המשטרים אליהם. למותר לציין שהקמתה של המסגרת המדינית היתה ביסוד כל התהליכים הללו. התהליך הראשון הוא התפתחותם של מוקדי הזדהות או בסיסי התייחסות אחרים משל הדת. לא ניתן לקבוע נקודת זמן שבה חדלה הדת להיות מוקד ההזדהות הבלעדי ובמקומה או לצידה החלו לצמוח מוקדי הזדהות אחרים כמו המדינה, הלאום או אפילו

– תפקיד שחרג בהרבה מהתחום הדתי הצרופ. בשנת ה-20, ובמידה פחותה בשנות ה-30, היתה להם עדיין שליטה כמעט מוחלטת על קהל המאמינים. שליטה זו התאפשרה בזכות המעמד המיוחד של המיניסטריון, שהיו מקור הפסיקה העליון ודוגמא לחיקוי של כלל השיעים; ובזכות ההשפעה שהיתה לאנשי הדת על מערכת החינוך במיגור השיעי; וכן בזכות האוטונומיה הכלכלית שנהנו ממנה עדיין בתקופה הנודונה. השפעתו של המינסד הדתי בתחום החינוך והפוליטיקה היא מרכזית לענייננו. בתחום החינוך היה המינסד הזה מבצר השמרנות שנאבק בחירוף נפש נגד מודרניזציה של מערכת החינוך ונגד החלת תוכניות לימודים שאינן מישתתות על הדת – דבר שהתבצע ביתר קלות במיגור הערבי הסוני. אף כי תחום זה הופקע לאט לאט מסמכותם של אנשי הדת, הרי הפער הבסיסי שנוצר ברמת ההשכלה בין הסונים לשיעים, היה גדול מכדי שאפשר יהיה להתגבר עליו בעשור אחד או שניים, גם אם נניח שהיה רצון מטעם השלטון המרכזי לסגור את הפער ולאפשר קידום של שיעים לעמדות הנהגה ושלטון במדינה. אכן, ההנהגה הדתית השיעית המשיכה להתבצר בשמרנותה עוד שנים רבות: פאדל ג'מאלי, ראש ממשלת עיראק השיעי בתקופה שבין ספטמבר 1953 לאפריל 1954, קובל במאמר מסוף שנות ה-50 על כך שחכמי הדת בנג'ף דוחים כל רעיון להתחדשות ולהכנסת אלמנטים מודרניים בהימודים התיאולוגיים: הוא מצביע על ה"ארכאיות" של רוח ההוראה כנקודת התורפה המרכזית של לימודים אלה.¹²

תחום אחר שבו בלטה השפעתה של שכבת העיראקים, וליתר דיוק האקטיביסטים שבתוכה, היה התחום הפוליטי, כאשר המטרה המרכזית היתה להביא לדה-לגיטימציה של השלטון עליידי הנעתם של השיעים לערער עליו ולמרוד בו. כמה גורמים השפיעו על אנשי הדת שינקטו עמדה זו. הגורם החשוב והעמוק ביותר הוא העקרון הבסיסי בזרם השיעה הדוחה הפרדה בין דת ומדינה ושולל את הלגיטימיות של כל שלטון שאיננו בידו צאצאיו של עלי וממשיכי דרכו מקרב השיעה. גורם נוסף הוא הדחף הטבעי של העיראקים לשמור על מעמדם והאינטרסים שלהם מול השלטון המרכזי, שכן ברור היה להם שהתפתחותו של ממשל חזק שיוכח ללגיטימציה בעיני השיעים תערער את מעמדם שלהם כגוף בעל

בינו לבין תלמידי דת זרים בסאמרא, שגילו איבה כלפי הערבים, הם שהולידו וחזקו אצלו את רגש האומיות הערבית.¹⁰ לכך יש להוסיף קיומן של שתי מגמות בשיעה, של סתגלנות (quiet-ism) ואקטיביזם, ובהתאמה להן התקיימה התפלגות דומה בשכבת העולה. לצד העולה האקטיביסטים היו כאלה שהדירו עצמם כליל מעניינים פוליטיים, או שהפכו לכלי צייתן בידי השלטונות. דוגמא חיה לכך מהווה התנהגותם של אנשי הדת בעיראק בעת המלחמה. בעוד שקיימת קבוצה של עולה הוויכבת באיראן ומשם מנהלת את המאבק נגד המשטר העיראקי, לייצג קבוצה אחרת שפיעלת מבגדאד לטובת המשטר ונגד איראן. על כל אלה יש להוסיף את המגבלות שחלות אפילו על איתם חכמי דת או מוג'תהדין חזקים ואקטיביסטים. מקובל לחשוב שהשיעים מקבלים ללא עוררין את סמכותו של מוג'תהד חי. נראה שבעיראק, לכל הפחות, חייב היה להתקיים תנאי נוסף, והוא הנוכחות הפיזית של המוג'תהד. כדוגמא לכך אפשר לציין את האירועים סביב הבחירות למועצה המכוננת, שהוכרו עליהן באוקטובר 1922. בין המתנגדים הכולטים לבחירות היו אנשי הדת השיעים ובראשם המוג'תהד שיח' מהדי אל'ח'אלצי, שהוציא פתאי בדבר החרמתן. בהשראתם של אנשי דת אלה, תנועת החרמה של הבחירות היתה מקפת ונמשכה עד יוני 1923, עם הגלייתו של מהדי אל'ח'אלצי, שני בניו ואחד מקרוביו. אח"כ דעכה תנועת ההתנגדות לבחירות אט אט, למרות שהפתוא עצמה לא בוטלה. החוקרים תמימי דעים שהגלוי תם של העולה היא היא שסללה את הדרך לעריכת הבחירות באיזור השיעי.¹¹

צמיחתן של מסגרות חדשות שאליהן נשאבו השיעים תרמה גם היא להחלשת המסגרת העדתית-דתית. אחת המסגרות הללו היא המפלגות השינות שהשיעים היו פעילים בהן, וראייה לציון מיוחד המפלגה הקומוניסטית, שניצניה החלו להופיע בשנות ה-30 המוקדמות. העובדה ששיעים השתלבו במפלגה זו – שהאידיאולוגיה שלה היא אנטי-דתית, ושאנשי הדת ניהלו נגדה מלחמת חורמה – מלמדת שלפחות מיגזר אחד מקרב השיעים יצא כליל ממעגלי ההשפעה של הדת. מצד שני היא גם מלמדת שרגשות התסכול והקפוח של השיעים היו עדיין שרירים וקיימים, והמסך גרתי החדשה שימשה אמצעי חדש לתיעול רגשות אלה.

מפלגות פוליטיות בלתי דתיות. גם אי אפשר לימר שהתהליך היה מהיר ורצוף, אי שהקיף את כל שכבות השיעה. ואולם זו המגמה בכלליתה, וניצנים שלה החלו להופיע בצורה חלשה כבר בראשית שנות ה-20. צמיחתם של מוקדי נאמנות המצטלבים עם הדת או מתחרים עמה, שברה את האופי המוניטרי של השיעה: החלישה את השפעת הדת כגורם המניע את פעילותם של השיעים, והקלה על שילובם במדינה – אם כי לא בהכרח בעמדות הנהגה בשלטון, וגם לא באופן המשקף את חלקם באוכלוסייה. השפעתה הנחרצת ביותר של מגמה זו באה לידי ביטוי במלחמת איראן-עיראק שפרצה בספטמבר 1980. אף כי המלחמה טרם הוכרעה, ניתן לכבוע בבירור שעד כה הוכיחה המסה הכבדה של השיעה כי הווקה שלה המדינה יללאום גוברת על הווקה לדת המיוצגת על-ידי המהפכה האסלאמית של ח'ומייני באיראן. התפתחות אחרת שחלה במאה האחרונה, וסיועה גם היא לטשטוש הזהות של השיעים כישות נבדלת, היא תנועת המודרניזציה בשיעה, שהביאה לצמצום הפערים הדתיים בינה לבין הסונה.¹¹

הזכרנו לעיל את התפקיד המיוביל שהיה לאנשי הדת בקרב השיעה בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. כאן עלינו להצביע על כמה נקודות תורפה שהיתה להן השלכה ישירה על לכידותה הפנימית של העדה. ראשית, מעמד זה של אנשי הדת נמצא בתהליך מתמשך של שקיעה וכרסום. תרמה לכך התפתחות מסגרות חדשיות, כמו רשת בתיוספר מודרניים, מפלגות וצבא, לצד פעולות ניומית של המשטרים השונים להחלשת מעמדם של אנשי הדת. שנית, אף כי חכמי הדת היו מעורבים לעיתים בפעילות בעלת גיון פוליטי מובהק, הם לא היו גוף מלוכד העשוי מיקשה אחת, וגם לא התיי תוכנית מוגדרת יארוכת טיוח שהשיעים יכלו לפעול על-ידיה. פעילותם, וכתוך כך גם פעילות השיעים שהונעו על-ידם היתה יותר בבחינת תגובה על אירועים מסוימים מאשר פעולה יזומה ומתוכננת מראש. יתר על כן, העולה הפכו לעיתים המכשיר בידי קבוצות או אישים פוליטיים לקידום האינטרסים שלהם ולא בהכרח של השיעים.

השינוי האתנו-לאומי שאפיין את שכבת העולה לא הגביר את לכידותה, ואילו אף הביא לניכור של מאמינים פוטנציאליים. פוליטיקאי שיעי נודע מספר בזכרונותיו, שהוויכוחים שהתנהלו

המוסד שיתרם יותר מכל השבירות הכוח העצמאי של השיעים – במידה שהיה להם כזה – היא כמובן הצבא. חיק גיוס החובה משנת 1934, לצד הפעולה ההדרגתית של פירוק השבטים מנשקם, העבירו את מוקד הכוח מן השבטים אל הצבא. פרשת המים מבחינה זו היא ההפיכה הצבאית של בכר צדקי באוקטובר 1936. עד לאותו תאריך ניתן היה – וכך גם נעשה – לנצל את הכוח שנצבר בידי השיעים במאבקים נגד גורם זה (תורכים, בריטים) או במאבקי הכוח על השלטון בבגדאד. ואילו מכאן ואילך, הצבא הוא זה שריכז בידיה את המינופיה. אכן, להוציא נסיונות התמרדות חלשים ב-1937, עיראק לא ידעה עוד התמרדות שבטים שיעים בהיקף יבועצמה שיכלו להכריע את גורל המדינה או המשטר. משמעות הדבר היא שהשיעים איבדו את הפוטנציאל שהיה להם לקדם את עניינם בכוח הנשק. למכחול הזה של תהליכים שפעלו לכיוון אינטגרציה של השיעים, או לפחות לטטיש הזהות הנפרדת שלהם, יש להוסיף את השינויים החברתיים, כגון: התפוררות המסגרות השבטיות; ההגירה לעיר; הנגישות למערכת חינוך חילונית; והמעבר לעיסוק במסחר ובמקצועות חופשיים.

השאלה שעולה מאליה היא, מדוע תהליכים אלה פעלו על השיעים בעוד שכוחם לא היה יפה לגבי הכורדים, אשר פתחו מנקודת זינוק דומה אך הפכו לבסוף לתנועה חזקה יחסית, השימרת על זהותה הנפרדת ודוחה בעקשנות נסיונות הטמעה. כמה הסברים לכך, שגם יסייעו לנו להציב את השאלה השיעית במסגרת המתאימה. לכל אחת מהקבוצות – השיעים והכורדים – יש קו משותף אחד וקו מפרד אחד עם המישטרים הערביים הסוניים בבגדאד. השיעים שווים לקבוצה השלטת בלאום הערבי ושונים בזרם הדתי, בעיד שהכורדים (שהם סונים) שווים בזרם הדתי ושונים בלאום. לאיר העובדה שבעידן המודרני יסוד הלאומיות הפך לגורם הדומיננטי בקביעת מסגרות וזיקות פוליטיות, קל היה לשיעים – בתוקף היותם ערבים – לקבל את המסגרת של המדינה המושתתת על רוב ערבי (בלו להסכים בהכרח עם התוכן והצורה של המישטר). לשון אחר, הקונפליקט שהוליד השינוי העדתי בין השיעים לבין השלטון היה פחות חריף ועמוק מזה שהוליד השינוי הלאומי בין הכורדים לשלטון. זאת ועוד, לכורדים היתה מסורת של שלטון אוטונומי עוד בתקופה העות'מאנית, וזו הוסיפה להכ-

תיב את דפוסי הפעילות שלהם גם בעידן המודרני, ובכלל זה הדרישה לזכות ההגדרה העצמית. לעומת זאת השיעים, כפי שראינו, לא זכו מעולם להכרה כישות נפרדת, ואף נחשבו לאזרחים מדרגה שניה. מכאן שגם בתקופה המודרנית השיעים לא העלו מעולם דרישה לאוטונומיה או להקמת מסגרת כלשהי שתיתן גושפנקא ותשמר את הישות שלהם כישות פוליטית נפרדת. יתירה מזאת, בניגוד לכורדים, השיעים לא הקימו מעולם מפלגה שיתקיימו מו בה כל התנאים של מפלגה חזקה ומגובשת שתהיה עצמה כמפלגה שיעית ותפעל בגלוי ובאופן רצוף ובלעדו להישגת מטרות שיעיות מובהקות. גם מפלגת אל-ינהדה שפעלה (לסירוגין) בשנות ה-20, ושנאמר עליה שהיו לה נטיות שיעיות, לא יצאה מכלל זה. בהקשר זה נציין את הגישה העוינת למפלגות שגילה מנהיגים הרוחני של השיעים בשנות ה-30 – מוחמד חוסין אל כאשף אל-ע'טא – שראה בהן שורש כל רע ופנה למאמינים בקריאה: "גורו לכם, הוי האנשים, מפני המפלגות! היו במפלגת אללה, שכן מפלגת אללה היא שתגבר."¹⁴ גישה זו, נוסף על הגורמים שנמנו לעיל, לא סייעה להקמתן של מפלגות שיפעלו על עיקרים דתיים שהורים.

גורם אחר שמסביר את השוני הגדול במידת שימור הזהות העצמית של כל אחת מן הקבוצות הוא הגורם הגיאוגרפי. מיקומם של הכורדים על שרשרת הריזרוחב גבוהים ומבותרים בצפון המדינה, סייע לשימור הזהות הנבדלת שלהם; איפשר גיבוש כוח צבאי, והוליד אצלם תביעות הקשורות לתחום ההתפרשות הטריטוריאלית שלהם. עובדה זו הקשתה הן על חזירת השפעות מן המרכז והן על אכיפת השלטון באיזור. לעומת זאת לא קיים מחסום פיזי המפריד בין הערבים הסונים במרכז לבין השיעים, וזרימת ההשפעות היתה יותר חופשית. ומאותו רגע שהשיעים פורקו מנשקם היתה מלאכת ההשתלטות והשליטה עליהם קלה ללא כל השוואה עם הכורדים.

השוני המהותי הזה בין השיעים לכורדים משתקף גם בגישתה של איראן אל שני אלמנטים אלה. על אף שקיימת זיקה דתית בין שליטי איראן השיעים לבין האוכלוסיה השיעית של עיראק, שיכלה להפוך אותם לבעלי ברית טבעיים נגד השלטון בבגדאד – הרי עד עלות ח'ומיני העדיפה איראן המודרנית להתבסס בעיקר על

לאמת או להפריך טענה זו. באשר לתקופה המלוכנית (1921-1958), אין צורך להזכיר שהשושלת המולכת היתה סוניית. מתוך 58 ממשלות שכיהנו בתקופה ההיא, חמש בלבד הורכבו על-ידי שיעים, וזאת בימי הדמדומים של המלוכה (1947-1954). אולם תופעה זו היתה יותר בבחינת אפיוודה שנבעה מצירוף של נסיבות, ולא התפתחות שהצביעה על שינוי במגמה. באשר לחלוקת התיקנים בממשלה, בזו הראשונה (שקדמה לכינון המלוכה), התנגדו הסונים למנות שיעי כלשהו לשר, ורק התערבות הנציב העליון הבריטי דאז, סר פרסי קוקס, הביאה למינויו של שיעי כשר החינוך.¹⁶ ואומנם בעשור הראשון החזיקו השיעים לרוב בתיק אחד או שניים (בעיקר תיק החינוך), ובכך היוו כ-17.7% מכלל השרים. לקראת סוף התקופה המלוכנית עלה שיעור השיעים בממשלה ל-34.7%, אבל גם כך לא היתה השפעתם של שרים אלו מכרעת. גם בעידן הרפובליקני לא חל שינוי מפליג. בתקופה שבין 1958 ל-1975, חלקם של השיעים בתפקידים הפוליטיים היה 29%, ומתוכם רק 16% בתפקידים הבכירים ביותר.¹⁷ אשר לבעת' שעלה לשלטון ב-1968, ניתן להבחין בצורה גסה בשתי תקופות עיקריות: מ-1968 עד 1977, ומ-1977 ועד היום. התקופה הראשונה התאפיינה במגמה הכללית של דחיקת רגלי השיעים מעמדות מפתח (עד 1977 לא היה אף שיעי במועצת מפקדת המהפכה, שהיא הגוף המחוקק והמבצע העליון במדינה), ואילו בתקופה השנייה מסתמנת מגמה של יתר פתיחות כלפיהם. כך למשל, במועצת מפקדת המהפכה שהורכבה ביוני 1982, 2 מתוך 9 חברים הם כנראה שיעים.¹⁸ גם בהנהגה הארצית של הבעת' ובממשלה יש ייצוג יותר גבוה של השיעים לעומת התקופה הקודמת. עם זאת אין לראות בשינוי זה מהפך לטובת השיעים, שכן בכל עמדות המפתח כיום של נשיא, ראש הממשלה, יו"ר מועצת מפקדת המהפכה, מזכ"ל הבעת', שר ההגנה, הרמטכ"ל, מפקד הצבא העממי וראש שירותי הבטחון, אין דריסת רגל לשיעים.

אשר לפרלמנט, שפעל בתקופה המלוכנית וחדש בשנת 1980 תחת צדאם חוסין – הבחירות אליו מעולם לא שיקפו הליכים דמוקרטיים, והשליטים יכלו להתערב בקביעת המועמדים ובתוצאות. לדוגמא נזכיר את ההתערבות הגסה של השלטון בבחירות לפרלמנט בשנת 1934, כאשר סונים מבגדאד נבחרו ליצג את

הכירדים, כשניסתה לערער את השלטון המרכזי שם. גישה זו נבעה קודם כל מההערכה שלשיעים בעיראק אין הכוח הפיסי לנהל מערכה משמעותית נגד המשטר, ומשתמעת ממנה גם הודאה בחציפה שאין בויקה הדתית כדי לבטל את החץ הטריטוריאלי והלאומי שקיים בין השיעים באיראן ובעיראק.

האופוזיציה השיעית ומגבלותיה

מי שמבקש להגדיר את מטרותיה של האופוזיציה השיעית ייתקל בקושי גדול, משום שלא היתה מעולם מטרה מרכזית אחת שתלכד סביבה את כל חלקי האוכלוסיה השיעית. עם זאת אפשר להצביע על שלוש תביעות בולטות שהועלו בזמנים שונים ועל-ידי קבוצות שונות. אלה נגעו לאופיו של המשטר: לייצוגם של השיעים בשלטון; ולחלוקה פרופורציונלית של המשאבים במדינה. אחד המניעים הבולטים למרד 1920 נגד הבריטים, שאנשי הדת השיעים (וגם הסונים) נטלו בו חלק מרכזי – ושנישא בעיקרו על כתפי האוכלוסיה השיעית – היה הנסיון למנוע כינונו של שלטון בריטי "כופר", ומאידך גיסא להביא להקמתו של שלטון תיאוקרטי הבנוי על עקרונות השיעה.¹⁹ למותר לציין שמטרה זו לא הוגשמה, ואף כי אפשר שחכמי דת שיעים המשיכו להגות בה בחדרי חדרים, היא הלכה ודעכה בתודעה הציבורית של השיעים. היא זכתה לתנופה מחודשת בעקבות המהפכה באיראן וכינונה של הרפובליקה האסלאמית שם באפריל 1979. זו שימשה קטליזטור לצמיחתן או להעלאתן על פני הקרקע של קבוצות מחתרת שיעיות, ששמו להן למטרה להקים משטר אסלאמי בעיראק, אם כי בלי להדגיש בהכרח את אופיו השיעי של משטר כזה.

על מה הסתמכו תביעות אלה? ראשית, על תחושת קיפוח עמוקה המעוגנת לא רק במסורת של השיעה כקבוצה נרדפת, אלא בעיקר במציאות הפוליטית האובייקטיבית שהתפתחה והתמסדה מאז קמה מדינת עיראק. אחת הטענות המקובלות על השיעים היא שלמרות שהם היו אלו שהביאו למהפכת 1920 – ומכאן לעצמאותה של עיראק – ולמרות שהם מהווים רוב באוכלוסיה, חלקם בשלטון ובאדמיניסטרציה נשאר שולי. סקירה קצרה של עמדות הכוח תוכל

קיפוח מורש או מכוון מטעם השלטונות כלפי השיעים, ואולם השאלה היותר רלוואנטית היא, כיצד הגיבו השיעים על קיפוח זה, ובאלו נסיבות הם יצאו בעטיו לפעולות אופוזיציוניות. מן החומר הגלוי והמתועד המצוי ברשותנו ניתן להצביע על מקרים בודדים ביותר שהשיעים נתנו ביטוי פומבי לקיפוח זה ודרשו את תיקונו. אחד המסמכים הללו הוא גילוי דעת משנת 1932 של גוף (מתחרתי) בשם "הוועד הפועל של השיעים בעיראק". בגילוי דעת זה, שהוגש לבריטים, יש התקפה בוטה ביותר על "הקבוצה השלטת הסונית" שנוקטת לדבריו מדיניות מפלה כלפי השיעים בכל התחומים, הפוליטי, הכלכלי, החברתי והדתי – מדיניות שהיא גרועה אפילו מזו של העות'מאנים.²²

אם אפשר לפטור גילוי דעת זה כביטוי קיצוני וחרגי של דרישות השיעים, הנה אי אפשר לנהוג כך לגבי התזכיר הסודי של המלך פיצל, הנותן הד אותנטי לתחושותיהם. עם שהוא מדגיש שטרם התגבש "עם עיראקי", מצביע התזכיר על כך שהשיעים טוענים כי הממשלה נתונה בידי הסונים ומאשימים אותה בדיכוי השיעים: הם דורשים מישרות שאינן מגיעות להם; ואנשי הדת שחשים עצמם מקופחים דוחקים בשיעים להתנער מהממשלה. מעניין לציין שהדרכים שהציע המלך לטיפול בבעיה לא עסקו כלל בשאלה של קידום השיעים בדרגים הפוליטיים, כי אם התרכזו בעיקר בפיוס אנשי הדת וביתר התחשבות ברגשות הדתיים של השיעים.²³

לתפוצה ולהדים רחבים זכה המסמך שכונה "אמנת העם" (מית'אק אל'שיעב), שחובר על-ידי עורכי-דין מבגדאד יחד עם מנהיג הדת שיח' מוחמד חוסין אל כאשף אל'ע'טא. המסמך שחובר במארס 1935, והופץ אחרי כן בקרב השבטים השיעים בעיצומן של המרידות השבטיות, לא הוגש רשמית לשלטונות וגם לא הפך למסמך אופרטיבי מחייב. הנקודות הבולטות שהוא העלה הן: האשמת הממשלה במדיניות של פירוד עדתי, ודרישה לשתף את "הכל" בממשלה, בפרלמנט ובשאר המוסדות; דרישה למנות שופטים שרעיים שיעים עבור העדה הזאת, ולא סונים, כנהוג אז; דרישה לחלק את כספי האזקאף "בצורה הוגנת"; וקובלנה על כך שמוסדות המדינה המופקדים על ענייני החינוך, הבריאות והבינוי לא חילקו את המשאבים בצורה שווה, וקריאה לתקן מצב זה באיזור "הדרומי".²⁴

האזורים השיעים של דיואניה ומנתפק. אכן, גם מוסד זה לא שיקף נאמנה את חלקם של השיעים באוכלוסייה. בבחירות לפרלמנט המחודש ב-1980, נראה כאילו חל מפנה, שכן כ-40% מהנבחרים היו שיעים. ואולם עובדה זו, יותר משהיא מצביעה על שינוי במאזן הכוח (שכן לפרלמנט אין סמכויות תחיקה של ממש ולא סמכויות פיקוח על הזרוע המבצעת), היא מלמדת על רגישותו ופחדו של המשטר מפני האיום השיעי, והצורך הדוחק לתת לו פורקן "לגיטימי".

תתייצוג מובהק של השיעים ניכר גם בקרב הקצונה הגבוהה שהיא, כידוע, הקבוצה שקבעה יותר מכל גוף אחר בעיראק את עלייתם ונפילתם של משטרים. בשנות ה-30 היתה הקצונה הגבוהה כולה סונית. בשנים שלאחר מכן לא נשאר גוף זה סגור הרמטית בפני השיעים, אולם התקדמותם בתוכו היתה איטית ומעולם לא היתה פרופורציונלית לחלקם באוכלוסייה. כך למשל מהדי האשם, שיעי מייסדי המפלגה הקומוניסטית, קבל על כך שבשנת 1946 רק 3 מתוך 80 קצינים היו שיעים.¹⁹ בתקופתו של עבד אל-כרים קאסם (1958-1963), שהיה ממוצא סוני-שיעי מעורב, נעשה כנראה נסיון לקדם שיעים בקצונה הגבוהה, ולראשונה הגיעו שיעים לדרגת אלוף ואף מונו לעמדות מפתח בצבא. אבל נראה שלמגמה זו לא היה המשך בתקופת האחים עארף (1963-1968) והבעת'.²⁰

תחום אחר שבו בלט הקיפוח של השיעים נוגע לחלוקת המשא-ביום בין אנשי הדת. כפי שהודה המלך פיצל הראשון עצמו בתזכיר, חכמי הדת השיעים היו מופלים לרעה לעומת עמיתיהם הסונים ולא נהנו מהאזקאף.²¹ שהיו נחלתם של הסונים. בהכירו בעובדה שהעיראק השיעים הם קבוצת לחץ חשובה ביותר, הוא המליץ על הקצאת אזקאף מיוחדים עבורם, כדי לפייסם ולפייס את קהל הנוהים אחריהם. ואולם בניגוד לתחומים אחרים שבהם הסתמנה מגמה של הליכה לקראת השיעים, הרי בנושא הזה היתה מגמה הפוכה, והיא בולטת במיוחד בתקופת הבעת' הנוכחית. לדוגמא נזכיר את החוק משנת 1978, שהפקיע מידי אנשי הדת את הסמכות האוטונומית שהיתה להם בקבלת וחלוקת ההכנסות מתרומות המאמינים, והעביר סמכות זו לידי השלטונות.

ניתן להמשיך ולמנות עוד כהנה וכהנה תחומים שבהם היה

כעבור כמה שנים התהפך הגלגל, והפעם היו אלה הבריטים שביקשו לנצל את העוינות הבין-עדתית על מנת להכשיל את חוק גיוס החובה שיזם המלך ב־1927.

ניצול השיעים במאבקי הכוח של הפוליטיקאים בבגדאד הגיע לשיא בשנים 1935–1936. המחנות הניצים בבגדאד היו מודעים לכוח הטמון באנשי הדת ובשבטים השיעים וראו בהמרדתם מכשיר יעיל להפלת היריב ולעלייתם שלהם לשלטון. התוצאה הבלתי נמנעת של המרידות הקשות בשנים הללו היתה פיצול השיעים למחנות יריבים הנלחמים זה בזה להשגת מטרות לא להם. למסכת הזו של מעורבות גורם חיצוני בהפעלת השיעים יש להוסיף גם את איראן. אף שאין לנו עדויות ישירות על מעורבותה בכל הזמנים, הנה ניתן להצביע על תקופות שהיתה בהן חפיפה בין מרי שיעי פנימי לבין מתחים בין בגדאד לטהראן. חפיפה כזו התקיימה מראשית השלטון המלוכני ועד שנת 1927 (שבה הכירה איראן בעיראק); בשנים 1935–1937, בעת סכסוך הגבול בין שתי המדינות; וב־1969 בפתחה המחודשת של המאבק על שט אל-ערב. ח'ומיני, לעומת זאת, הפך את התססת השיעים בעיראק לקו גלוי ועקבי, וזאת למען המטרה המרכזית שלו של יצוא המהפכה האסלאמית.

מאפיין אחר של הפעילות האפוזיציונית השיעית הוא תגובה על "יוזמות" או פרובוקציות של השלטון או של העדה הסונית. התסיסה של השיעים בשנת 1927 והמרידות ב־1935–1937, אף שלובו על-ידי גורמים חיצוניים, שיקפו את התנגדותם האמיתית לגיוס חובה, שהם ראו בו פגיעה בעצמאות או בחופש הפעולה שלהם, וליתר דיוק בזה של ראשי השבטים ששלטו בהם. מאידך גיסא, התסיסה הזו שיקפה גם את האנטגוניזם שהיה קיים בין שתי העדות, שהוחרף ביתר שאת על-ידי הגישה המתגרה או המתנשאת של הסונים. כך למשל, בסוף 1926, עוד לפני הנסיון הכושל של גיוס החובה, פרסם מורה ממוצא סורי ספר בשם "השושלת האומיית בסוריה" שהעלה על נס את בית אומיה (אויבי עלי ורוצחי חוסין) ופגע בצורה מרומזת בעלי ובישעים. פרסום הספר גרם לסערה פוליטית שנמשכה עד לקיץ 1927: סונים ושיעים תקפו זה את זה מעל גבי העיתונים; סטודנטים (בעיקר סונים, אבל גם שיעים) יצאו להפגנה נגד פיטורי המורה שפרסם את הספר; ושר

מן האמור לעיל עולה שתחושות הקיפוח אכן היו נפוצות בקרב השיעים, ואולם השאלה היא אם הם תרגמו תחושות אלה לכלל מעשה פוליטי שגם הניב פירות חיוביים. אומנם נכון כי בשנות ה־20 וה־30 היתה פעילות אפוזיציונית בולטת של השיעים נגד המיסד השליט. פעילות זו, שנטלו בה חלק אנשי דת, פוליטיקאים ואנשי השבטים השיעים, באה לידי ביטוי במרד (מהפכת) 1920 נגד הבריטים; במאבק נגד החוזה העיראקי-בריטי והבחירות למועצה המכוננת בשנים 1922–1923; בסיכול הנסיון להטיל גיוס חובה ב־1927, ובמרידות השבטיות של 1935–1937. ואולם כשכור-חנים מקרוב את הפעילות האפוזיציונית השיעית, גם בימים שהיתה בשיאה, נוכחים לדעת שהיא לא היתה בהכרח ביטוי ליוזמה אוטונומית-בלעדית של השיעים כעדה. לעיתים פעילות זו היתה תולדה של מפגש עם גורמים ואינטרסים אחרים, שלא היתה להם כל זיקה לעניין השיעי, ואולי להיפך. לעיתים היתה ההתנגדות השיעית פרי יוזמה של גורמים לא שיעיים, שביקשו לנצל את רגשות הקיפוח של השיעים, את נטייתם למרי ואת השפעת אנשי הדת עליהם, כדי לקדם את המטרות והאינטרסים שלהם עצמם. נדגים זאת בכמה אירועים מן העבר הרחוק והיותר קרוב: מרד 1920 לא היה יחודי או בלעדי לשיעים. למעשה, הוא היה ביטוי ותוצאה של פיוס ראשון מסוגו בין העדה הסונית לשיעית. היתה כאן התלכדות זמנית של מגמות לאומיות עם מגמות דתיות-עדתיות צרות יותר, שהמושותף להן היה המטרה המיידית של המאבק נגד חדירת הגורם הבריטי הזר. בהנהגת המרד עמדו לצד אנשי הדת השיעים, גם קצינים שריפיים ופוליטיקאים סונים שהיו יותר מתוחכמים ומנוסים מאנשי הדת בדרכיה של הפוליטיקה, והם אלו שזכו בשלל הפוליטי על חשבון שותפיהם למאבק. גם המאבק נגד גיוס חובה בשנים 1927 ו־1935 לא היה מיוחד לשיעים אלא הקיף כורדים, כמו גם ערבים סונים.

השימוש שעשו פוליטיקאים סונים בקלף השיעי – לעיתים בצורה צינית ולמטרות מנוגדות – מלמד שחסר היה לאפוזיציה השיעית חוט שדרה מרכזי. ההיסטוריה המודרנית של עיראק רצופה בדוגמאות כאלה. ב־1922 היה זה המלך פיצל שבא במגע עם אנשי דת שיעים ושלח שליחיו לאזורים השיעיים במגמה להפעיל את האוכלוסיה הזאת נגד המנדט והשלטונות הבריטיים.

ההשלכות של המהפכה האסלאמית באיראן

המהפכה האסלאמית באיראן היתה עשויה לשמש ראשיתו של מפנה לשיעים בעיראק ולאופיו ומבנהו של המשטר שם. לכך חתר ח'ומיני, שראה בעיראק היעד הראשון והמרכזי ליצוא המהפכה שלו; לזה קיוו וציפו אנשי הדת והקבוצות המחתרתיות השיעיות, ומזה חרד משטר הבעת' יותר מכל. כיום, שש שנים ויותר אחרי כינון הרפובליקה האסלאמית באיראן, נשארו ציפיות חששות אלו תלויות עדיין. אף שלא נפלה הכרעה, די היה באירוע הזה כדי לעורר בעיראק קונפליקטים לאטנטיים, כמו הקונפליקט בין דת ומדינה; בין אידיאולוגיה פאן-ערבית חילונית, המיוצגת על ידי המהפכה הבעת'ית, לבין אידיאולוגיה דתית פאן-אסלאמית, המיוצגת על-ידי המהפכה של ח'ומיני; קונפליקט בין העדה הסונית לשיעית, כמו גם קונפליקט פנימי בתוך השיעה, בין הנאמנות לדת לבין הנאמנות ללאום ולמדינה.

ננסה עתה לבחון מדוע לא התחולל עד כה מהפך שיעי בעיראק, וכיצד פעל הבעת' כדי להפחית מעוצמתם של הקונפליקטים שהוזכרו לעיל. הסיבה הכללית הבולטת ביותר לאי הצלחתם של השיעים נעוצה בחולשה המיבנית של עדה זו, כפי שהצבענו עליה לעיל, למול משטר צנטרליסטי שריכז בידיו עוצמה פיזית-ארגונית שכמותה לא היה לאף משטר שקדם לו. אמירה כללית זו מחייבת בדיקה מעמיקה ומפורטת יותר של הכוחות הפועלים, דהיינו אנשי הדת, הקבוצות המחתרתיות, הציבור השיעי והמשטר.

אם המהפכה האסלאמית באיראן היא הדגם, הרי אנשי הדת היו צריכים להיות חוד החנית והכוח המניע מאחורי מהפכה דומה בעיראק. אולם התנאי הזה של קבוצת אנשי דת פוליטיים ומיליטנטיים לא התקיים, או לא איפשרו לו להתקיים בעיראק. מן הבחינה הסטאטיסטית הצרופה, אחוז אנשי הדת באוכלוסיה בעיראק נופל בכמה מונים מזה של עמיתיהם באיראן.²⁶ חשובה מזה היתה ירידת עוצמתם הפוליטית וכוח ההשפעה שלהם על השיעים. מאז 1937 ובמשך כ־40 שנה היה קיים חלל שלא התמלא על-ידי אנשי דת שהיו מעורבים בפוליטיקה בעיראק. מנהיג הדת מוחמד חוסיין אל כאשף אל-ע'טא, שמילא תפקיד חשוב במרידות של 1935 ו־1936, נואש כנראה מיכולתו ללכד את שורות השיעים

החינוך השיעי התפטר מהמשלה במחאה על טיפולה ההססני בשאלה. נורי אל-סעיד, שר ההגנה דאז, דיבר בגנות הרוח העדתית ופסק: "החלטנו להכיל אותה [את הרוח העדתית] בכלי זכוכית, לחתמו בשעווה אדומה ולהשליכו לים."²⁵ אולם פרשה דומה חזרה על עצמה ב־1933, כאשר התפרסם ספר של פולמוסן סוני בשם "הערביות על כף המאזנים" ובו הואשמו השיעים בנטיה לפרסים ובאנטי-ערביות. מהומות קשות פרצו בערים השיעיות ונערכו התקפות הדדיות של סונים ושיעים מעל גבי העיתונים.

לעיתים הגיבו השיעים על צעדים של השלטונות שביקשו לפגוע בחופש הפולחן שלהם. לדוגמא, במאוס 1936 אסרה ממשלת עיראק על קיום תהלוכות אבל במקומות ציבוריים. צעד זה גרם להתמרמרות קשה, שהולידה גל מרידות נוסף, שלובה היטב על-ידי פוליטיקאים מתנגדי המשלה. אם נרחיק לכת עד תקופת הבעת', הנה ההפגנות והמהומות שפקדו את האיזור השיעי בקיץ 1969 היו, בין היתר, תגובה על מעשי ההתגרות של השלטונות, כגון מעצר אנשי דת, צנזורה חמורה על פרסומי דת והיתר למכור משקאות חריפים במקומות הקדושים.

מהי משמעות הדברים הללו לגבי אופיה והישגיה של האופוזיציה השיעית? העובדה שקיימת בשיעה התפלגות בין סתגלנות לאקטיביות, גרמה לכך שהפעילות האופוזיציונית לא היתה רצוּפה, ממוקדת ומאורגנת היטב. כך נטו השיעים להגיב על גירויים חיצוניים, בעוד שהיזומה העצמית לקתה בחסר. היעדרם של גורמים יסודיים באופוזיציה זו, כמו לכידות פנימית, מוקד פעולה מרכזי, וארגון או מנהיגות חזקים, גרמו לכך שההישגים שהשיעה עביר השיעים היו מזעריים. בעוד שהתפרצויות של השיעים בזמנים ובמקומות שאירעו היו גורם מערער ממדרגה ראשונה לשלטון המרכזי, הן לא היו חזקות דיין כדי לשנות סדרי עולם לטובת השיעים. אף שמרד 1920 הביא את בריטניה למחשבה מחודשת ביחס למדיניותה בעיראק, הוא לא שינה את מאזן הכוח לטובת השיעים; יתר על כן, הם היו הניזוקים העיקריים ממנו. אותו דבר חל על המרידות של שנות ה־30: הן הביאו לנפילתן של ממשלות בזו אחר זו, אך לא קידמו את השיעים כהוא זה לקראת שיתופם המלא בשלטון.

ולחשיג השפעה פוליטית, ושוב לא ניסה לאחר מכן להתערב בעניינים פוליטיים.

בשנים 1948–1970 עברה המנהיגות הדתית העליונה של השר"ע לידיו של איתאללה מחסן אל-חכים. אך איש דת זה היה בבחינת רפורמיסט ולא מהפכן. נאמר עליו "שהוא הגביל עצמו לפעולות רפורמיסטיות הגנתיות ולא תוקפניות או רדיקליות. מטרתו היתה לשמור על הקיים ולמנוע את נסיונותיו של המשטר העריץ לשבור את המנהיגות הדתית, תוך שהוא מתרחק ממשחקי הכוח של השלטונות."²⁷ גישה זו נבעה לא רק מהמכבש הכבד שהפעילו המשטרים השונים על אנשי הדת, אלא כנראה גם מתחושה של היעדר גיבוי חזק מצד השיעים. דוגמא לכך אפשר למצוא בהפגנות האלימות שפקדו את נג'ף בשנת 1956, בהקשר למלחמת סואץ. אף שאנשי הדת הוציאו פתוא (בהשראת השליט טונות) להפסקתן, המפגינים – שהיו כבר תחת השפעת הקבוצות הקומוניסטיות והלאומניות – לא צייתו לה. מכאן יובן שאנשי הדת היו צריכים לנהל מערכה בשתי חזיתות, נגד המשטר ונגד תנועות ואידיאולוגיות המתחרות לדת.

עם עלות הבעת' לשלטון ביולי 1968, הורע מצבם של אנשי הדת לאין ערוך. שכן הבעת' מייצג אידיאולוגיה חילונית מובהקת, ויעדיו היו להקים מדינה של מפלגה אחת. זהו משטר סמכותי שאינו סובל קיומם של מוקדי כוח מתחרים. ההתנגשות באה פחות משנה אחרי עליית הבעת'. בעקבות האשמת השלטונות את מהדי אל-חכים – בנו של מחסן אל-חכים – בריגול, פרצו באביב-קיץ 1969 מהומות בשלושה מחוזות שיעיים. ואולם אף-על-פי שאנשי הדת הצליחו להטיל את השפעתם על האוכלוסיה השיעית – שפעלה לראשונה מזה שנים ארוכות מתוך מניעים דתיים – הם יצאו כשידם על התחונה ממאבק הכוח הזה. מהדי אל-חכים ואנשי דת אחרים ברחו מן המדינה: חסן אל-שיראזי ומוחמד אל-חוסניני אל-שיראזי ורבים אחרים נעצרו ועונו: שיח' עבד אל-עזיז אל-בדרי עונה למוות, ומנהיג הדת מחסן אל-חכים היה ישיש וחלש מכדי ללכד את אנשי הדת ולהשיב מלחמה שערה. ברור היה שהבעת' נחרץ בדעתו למנוע מאנשי הדת לצבור תנופה וכוח פוליטיים, ולשם כך הוא מוכן להפעיל מנגנון דורסני וחסר פשרות. הוכחה למידת הנחרצות שלו משמש מקרהו של איתאללה מוחמד

באקר אל-צדר, שהיה מגדולי אנשי הדת אחרי מותו של מחסן אל-חכים ב-1970. צדר נמנה עם אנשי הדת הפוליטיים, ואף-על-פי שלא ברור אם היה מעורב בהקמת מפלגת אה'דיעה המתחרתית, היו לו קשרים הדוקים עם ח'ומיני בעת שזה שהה בגלות בעיראק (1964–1978), והוא אף שלח לו מברק ברכה עם עלותו לשלטון. הוא סירב להיכנע לתכתיבי המשטר והיה מעורב במהומות השיעיות ב-1977 ובשנים שלאחר מכן. חששו של המשטר שצדר יהפוך לח'ומיני של עיראק היה כה גדול, עד שנקט פעולה חסרת תקדים בעיראק: הוצאתו להורג של צדר יחד עם אחותו בנת אל-הדא, בשנת 1980.

המלחמה עם איראן, מטבע הדברים, הגבירה את לחץ המשטר על אנשי הדת האופוזיציוניים. ב-1983 נעצרו 90 אנשים ממשפחת מחסן אל-חכים והוצאו להורג 6 אנשי דת מתוכם: שלושה מבניו ושלושה מנכדיו. במרץ 1985 הוצאו להורג עוד 10 אנשים ממשפחת חכים. וטרם הזכרנו את המעצרים, העינויים וההוצאות להורג של אנשי דת מהשורה במשך 15 שנות המשטר, שהאופוזיציה השיעית מונה אותם במאות.

הטרור שהפעיל המשטר על אנשי הדת היה לחרב פיפיות, שכן הוא דחף אותם לארגן, להפעיל ולהתייצב בראש הקבוצות השיעיות המתחרתיות שקמו או החלו לצבור תנופה החל משנת 1980. החשובה מבין תנועות אלה היא מפלגת אה'דיעה. אחרות הן תנועת המוני'אהדון, תנועת אל-עמל אל-אסלאמי ותנועת אה' עולמא אל-מוג'אהדון. יש לציין שבניו של מחסן אל-חכים, מוחמד באקר, מהדי ועבד אל-עזיז ממלאים תפקיד מרכזי בתנועות אלו (ועל רקע זה יובנו "מסעי העונשין" על קרוביהם ב-1983 וב-1985). לא ניכנס כאן לפירוט של תנועות אלה, רק נצביע על נקודות התורפה המרכזיות שלהן בתחום האידיאולוגי, ההסברתי והארגוני: כנראה, מרבית התנועות מורכבות משיעים או מובלות על-ידי אנשי דת שיעים, אולם הן אינן מבליטות היבט זה: להיפך, הן מדגישות את ההיבט האסלאמי הכללי ואת המטרה של הפלת משטר הבעת' "הכופר" ושל כינון שלטון תיאוקרטי תחתיו. הסיבה לכך היא משולשת: החשש מהדבקות תווית עדתית לעצמם; הרצון למשוך לשורותיהם סונים – ערבים וכורדים; והתיישרות עם דרכו של ח'ומיני, שמבליטה את הבשורה האסלאמית האוניברסלית

פעולות מרי ב־1977 (לפני עליית ח'ומיני) וב־1979–1980, אך אלה לא הקיפו את ההמונים של הציבור השיעי, ובוודאי שלא הגיעו לממדים של מהפכה עממית. הן גם מעולם לא יצאו משליטת המשטר. דבר זה נעוץ בתהליכים השונים שהזכרנו לעיל, ובעיקר בשיטות שפיתח משטר הבעת' כדי לעקר את השפעת הדת על המוני השיעה, וכדי למנוע את הפיכתה למקור השראה לפעילות פוליטית. שבירת אנשי הדת וארגוניהם היתה רק חלק מהמכלול הגדול של החנקת פעילות דתית שעלולה להיות מופנית לאפיקים לא רצויים למשטר. העקרונות המרכזיים שהנחו את המשטר היו איפוא מניעה, במידת האפשר, של התכנסויות המוניות של שיעים; שבירת הקשר הבלתי אמצעי והתלות בין המאמינים לאנשי הדת; החלשת מוסדות הדת; ומניעת קשר בין עיראקים לבין גורמים וצינורות השפעה זרים.

הנה כמה מבין הצעדים שנקט המשטר: איסור על קיום תהלוכות חוסיניות, מחשש שינוצלו לליבו יצרים נגד המשטר; פיקוח מנגנוני הבטחון על הח'יבה של יום שישי ושל עאשורא כדי לעקר אותם מהסתות נגד המשטר; הקמת ועדות ל"אינדוקטרינציה דתית" שתפקידן לפקח על אנשי הדת והמקומות הקדושים; חיזוק מעמדם של אנשי דת המוכנים לשתף פעולה עם השלטונות, ומאידיך גיסא הפיכת כל אנשי הדת לפקידים התלויים למחיתם בשלטונות; והחלשת מעמדם "האוטונומי" של המקומות הקדושים, על-ידי מינוי כלי הקודש שם והוצאת האירועים הדתיים מפיקוחם של אנשי הדת. יצויין שנג'ף, הידועה במריה, היתה יעד חשוב במדיניות הזו. כדי להיטיב לפקח עליה הפכה המשטר כבר ב־1976 למרכז של מחוז נפרד. מצד שני הוא פגע במעמדה ההיסטורי כנקודת מוצא של דרך החג' היבשתית למכה, והעביר את הבכורה לכרבלא.

על אף פרסומים בעיתונות העיראקית היומית בדבר הזרמת משאבים לבינוי המקומות הקדושים באיזור השיעי, הרי מסטטיסטיקה גלויה של המשטר עצמו עולה כי האיזור קופח בצורה בולטת בתחום זה. כך למשל בתקופה שבין 1968 ל־1982 נבנו 98 מסגדים במחוז בגדאד ו־109 במחוז נינה (הסוניים), ולעומת זאת לא נבנה אף מסגד במחוזות השיעיים של נג'ף, מיסאן, קאדיסיה ומת'נה. בשלושת המחוזות השיעיים האחרים –

ולאו דווקא השיעית. ואולם על-ידי החלשת המסר השיעי מאבדות תנועות אלה, במידת-מה, את קהל היעד הפוטנציאלי והמוסווה שלהן, הלא הוא האוכלוסיה השיעית. שכן החילוניים שבשיעים, שרואים עצמם מקופחים על רקע פוליטי, חברתי וכלכלי, אינם חשים בנוח כשעליהם להסתופף בצילה של תנועה דתית. ואילו הדתיים שבהם אינם רואים קו שיעי ברור ומוגדר שימשוך אותם וילכדם. חמורה מכך היא החולשה הארגונית, שנובעת הן מהיעדר מסורת של פעילות פוליטית מגובשת והן מהמסע העקבי והנחרץ שנקט המשטר למניעת התגבשות תשתית ארגונית כזו בעיראק. עונש המוות שהטיל המשטר בשנת 1980 על אנשי אלה'יעיה ואף הפעילו על רבים מהם, הוא דוגמא אחת מני רבות למלחמה חסרת-הפשרות נגד ארגונים אלה. הדבר אילצם להעביר את בסיסיהם – בעיקר לאיראן, אך גם לסוריה ולארצות מערביות. עקב כך נוצר מחסום פיזי בינם לבין קהל היעד שלהם בעיראק, וכן נפגעו בסיסי הכוח, העצמאות, חופש הפעולה, האוטנטיות והזהות העיראקית שלהם. התלות האידיאולוגית והפיזית במשטר ח'ומיני גרמה לכך שידבק בהם אבק של סוכנים זרים ו"ארגונים מטעם", שנוצל היטב על-ידי שופרות התעמולה העיראקיים. ריבוי הארגונים, פיצולם ופזיורם בכמה ארצות רופף עוד יותר את הקשר הארגוני ואף הביא לתחרות ולמאבקים פנימיים בין הארגונים לבין עצמם, ובכך פגע בתנועה בכללותה. נקודת תורפה אחרת של קבוצות אלה היא חוסר היכולת שגילו עד כה לשתף פעולה או להתחבר עם קבוצות אופוזיציוניות אחרות בעיראק. הדבר נובע מהמילכוד האידיאולוגי שהם נתונים בו, שמונע מהם אפשרות של שיתוף פעולה עם המפלגה הקומוניסטית הידועה בעינותה לדת. בחזון שלהם על רפובליקה אסלאמית גם אין מקום לתנועה לאומית כורדית הדורשת לעצמה אוטונומיה. השוני האתני בין השיעים הערבים לכורדים, שמעולם לא גושר בעיראק, תרם גם הוא להכשלת נסיונות ההידברות שנערכו פה ושם. בסיכומי של דבר, אף שבמשך חמש השנים האחרונות הצליחו קבוצות אלה לבצע פעולות טרור ופיגוע שונות בעיראק, ובעיקר בבירה, הן לא הפכו לסיכון או לאיום ממשי על השלטון שם.

ח'ומיני וחסידיו בעיראק השליכו יתבם על התפרצות עממית שיעית שתשמש אות הוינוק למהפכה אסלאמית שם. אכן, היו

כרכלא, ד״קאר, ובצרה – נבנו 1–3 מסגדים.²⁸ לטענת חוגים אופוזיציוניים, המשטר אף סגר בתיווך דתיים באיזור השיעי, הלאים את הקולג' התיאולוגי בנג'ף וביטל מוסד לחינוך דתי בכופה.²⁹

בהיותו מודע להשפעה המתסיסה שיש לתורת ח'ומיני וליראנים על השיעים בעיראק, עשה המשטר הכל כדי לחסום צינורות השפעה אלה. לשם כך הוא מנע יציאתם של אנשי דת ותלמידי דת מחוץ לעיראק, ואף הוציא בקיץ 1983 צו המתיר יציאה לחג' למכה רק לאותם עיראקים שטרם קיימו מצווה זו. משמעות הצו הזה ברורה: צמצים עד למינימום של מספר העיראקים העלולים לבוא במגע ישיר עם התעמולה של ח'ומיני, שהעליה למכה היתה במה חשובה עבירה. יש בו גם הצרת צעדים מכוונת, אף אם מוסווית, של אנשי הדת, שכן יש להניח שכאנשי דת הם כבר קיימו מצווה זו. מצד שני, מאז 1980 פתח המשטר במסע של גירוש המוני של איראנים או עיראקים ממוצא איראני לאיראן. אין מספרים בדוקים ביחס למספר המגורשים (ההערכות נעות בין 30,000 ל-100,000 עד 1982). מכל מקום, המשטר שהגדיר את האיראנים כגיס חמישי, העלה על נס צעד זה, אשר כדבריו "הציל את עיראק מסרטן מסוכן שחי בגופה".³⁰ כהשלמה לצעדים אלה אסר המשטר על עליה לרגל של איראנים למקומות הקדושים בעיראק, גירש תלמידי תיאולוגיה זרים, וב-1983 הוציא צו המאפשר אך ורק "לבעל אזרחות עיראקית ששני הוריו הם עיראקים מלידה" לכהן כשומרי הסף במקומות הקדושים.³¹ כללו של דבר, עיקור האלמנטים האופוזיציוניים ושבירת בסיס הכוח שלהם, לצד אמצעי הבטחון החמורים שנקטו באיזור השיעי ושהגיעו עד הכפרים הנידחים ביותר, הותירו את הציבור השיעי ללא הנהגה וללא כיוון דרך ברור, ולא ייפלא שהיא נשאר בחזקת הרוב הדומם.

באומרנו שהשיעים לא הפכו לאיום ממשי על המשטר, אין אנו אומרים שהמשטר לא חש באיום על עצמו. להיפך: הרבה מהדברים שעשה ואמר היו בצילו של האיום הזה. המלחמה שפתח בה נגד איראן בספטמבר 1980, למשל, באה בין היתר לתעל החוצה תסיסה פנימית של השיעים. מאידך גיסא, יש בה גם הודאה בחציפה בחולשת האידיאולוגיה הבעתית החילונית מול ה'אידיאולוגיה הדתית המתפרצת, שאילצה את המשטר להשתמש

בכוח הנשיק כדי לחסום אותה בשערי עיראק. עיקר הסכנה שראה המשטר באידיאולוגיה של ח'ומיני היא ההאחדה בין דת ומדינה, השוללת למעשה את זכות הקיום של שלטון חילוני. מובן גם מדוע היא ראה בשיעים – ולא בסונים – מוקד הסכנה הזאת. בעקבות המהומות בנג'ף ובכרכלא ב-1977 (שאפשר שח'ומיני, ששהה אז בנג'ף, היה מעורב בהן), נדרש המשטר לראשונה לשאלה של דת ומדינה. צדאם חוסין היה אז סגן יו"ר מועצת מפקדת המהפכה, והוא ניסח בנאום פולמוסי את העקרונות הבאים: יש לקיים הפרדה מוחלטת בין דת ומדינה; התערבות המדינה בענייני דת או פוליטיזציה של הדת תגרום למחלוקות בעם בין דתיים ובלתי דתיים ובין הדתיים בני האסכולות השונות (סונים, שיעים); מפלגת הבעת' איננה מפלגה כופרת אך גם לא דתית, על כן על חבריה להתרחק משני קצוות אלה.³²

נראה בעליל, שהיראקציה החילונית הבעתית החלה עוד זמן רב לפני 1977, והפכה לאתגר שיש להתמודד עמו גם במישור הממלכתי וגם במישור המפלגתי הצר. אכן, הפרצות שניבעו במפלגה הן שהדאיגו יותר מכל את המשטר ובראשו צדאם חוסין (שעלה לשלטון ביולי 1979). דו"ח הוועידה הארצית התשיעית של הבעת', שהתקיימה ביוני 1982, מצביע על חלחול רעיונות דתיים למפלגה, ושיבה של חוגים מסוימים בתוכה לחיק הדת. הדו"ח ראה בכך סכנה משולשת: אובדן דרך רעיוני, פירוד בין חברי הבעת' הסונים והשיעים, והחלשת כוח העמידה של המפלגה בפני הזרם האסלאמי הרדיקלי. על כן הוא קרא לעקור מן השורש תופעות אלה ולדבוק בעקרונות המפלגה.³³

אם נגע הדתיות פשה בלב לבה של המפלגה, נקל לשער מה התרחש מחוצה לה, ובעיקר בקרב האוכלוסיה השיעית, שהיא החוליה היותר חלשה בחברה העיראקית ביכולתה לעמוד בלחצים האסלאמיים. מכאן שהמשטר צריך היה לרכז מאמצים ארגוניים, אידיאולוגיים, תעמולתיים ופוליטיים כדי לחזק את נאמנות השייכים למשטר ולמדינה ולהטותם מעל האידיאולוגיה המתחרה. אחת הדרכים לכך היא חיזוק האינדוקטרינציה הבעתית יפרישה מואצת של ארגוני המפלגה בכל חלקי עיראק, ובמיוחד באיזור השיעי. מאז 1977 אף ניכרת מגמה של שילוב שיעים בדרגים היותר גבוהים של המפלגה, ומכאן גם בזרועות השונות של השלטון. עד

סיכום

מאז שהיתה עיראק למדינה פועלים על השיעים שני כוחות קוטביים: הדת שמבקשת לשמר את היחוד ואת המסגרות הישנות של עדה זו, כמו גם את הפער האידיאולוגי בינה לבין השלטון; והמדינה שפועלת בכיוון של הטמעת השיעים, חילונם, הכפפתם למסגרות חדשות והגברת זיקתם לישות הפוליטית המרכזית. מטבע הדברים, המסגרת המדינית שבה מרוכזים המשאבים הפוליטיים, הכלכליים והצבאיים, היתה לגורם היותר דומיננטי מבין השניים. כיומה הרצוף במשך יותר מ-60 שנה, התפתחותן של נאמנויות חדשות בקרב השיעים, והזיקה הלשונית והלאומית שמקשרת בינם לבין הסונים – כל אלה סייעו לטשטוש הזהות השיעית ולהחלשת השפעתה של הדת עליהם. אלא שהתהליך הזה של "היתוך" השיעים בכור העיראקי נתקל בקשיים: במישור הפנימי, נוצר אצל ראשי השלטון בבגדאד ניגוד אינטרסים מובהק בין הצורך לשלב את השיעים בשלטון ובמדינה לבין הצורך להמשיך ולשמור את עמדות הכוח בידיהם. לשון אחר, שילוב השיעים חייב היה להיות מעשה מבוקר ומחושב היטב, שייבטיח מצד אחד את העורף הפוליטי לשלטון ומצד שני לא ירחיק לכת עד כדי שינוי מאזן הכוחות לטובת השיעים. מן העבר השני, ככל שהשתלבו השיעים במסגרות הקיימות, וככל שהתגברה התודעה הפוליטית שלהם, כן גבר החשש שהם ידרשו לחלוק את הזכויות ולא רק את החובות ששיתוף כזה אמור להקנות להם. המהפכה האסלאמית של ח'ומיני חידדה את הדילמות של המשטר והעלתה פיתויים חדשים בפני השיעים. היא שימשה מופת ששיעי עיראק יכלו לחקות בבקשם להקים משטר שיויצגם: היא העניקה עורף פסיכולוגי, ארגוני וחומרי לאנשי הדת שעברו תהליך מואץ של פוליטיזציה וביקשו לסחוף את המוני השיעה עמם; והיא הוכיחה שהדת היא כוח עולה שיכול להתמודד בהצלחה עם מסגרות ותורות מודרניות. אולם בטרם היתה לשיעים שהות לעכל את התופעה הזאת ולהפיק ממנה לקחים אפשריים, הם עברו טלטלה ניספת בדמות המלחמה נגד איראן. כרי, שהצעד המחושב הזה של המשטר העיראקי בא לקטוע באבה את ההתחדשות הדתית של השיעים ולהטות בשנית את כף הנאמנות שלהם לטובת המדינה.

פרוץ המלחמה היתה גם כוונה מופגנת להפנות יותר משאבים לפרובינציות השיעיות (אך קשה לבדוק את מימושה בשטח בגלל היעדר נתונים). גם אם מגמה זו לא הביאה לשינוי מהפכני במעמד השיעים, היה בה כדי להגביר במידת-מה את זיקתם למשטר ואת תחושת ההשתייכות אליו.

במישור האידיאולוגי נעשה מאמץ להפוך את תורת הבעת' ליותר קבילה על השיעים (וגם על הכורדים). כידוע, אחד מעקרונותיה הבסיסיים של הבעת' הוא הפאן-ערביות, שהשיעים מסתייגים או לפחות אינם נלהבים ממנה, בשל החשש להיבלע בתוך גוש סוני גדול. בעת האחרונה מסתמנת המגמה של העברת הדגש מהפאן-ערביות ללאומיות עיראקית. כך נאמר בדו"ח של מפלגת הבעת': "בפעם הראשונה מזה מאות בשנים הפכה הלאומיות העיראקית (ז'מניה עיראקיה) לקשר העיקרי של האנשים ולסמל שלמענו מוכנים העיראקים למות"³⁴. ברור שהדגשת הלאומיות העיראקית באה לחזק את רגש הפטריוטיות של השיעים ולהעלות את המוטיבציה שלהם במלחמה. כנסותו למנוע הזדהות דתית של השיעים עם תורתו של ח'ומיני מדגישה המשטר בתעמולה שלו כי תורה זו זרה לרוח האסלאם המקורי, ואין מקום לחקותה. הוא גם מנסה לעורר את רגש הגאווה הערבית שלהם בהדגישו כי הערבים (ולא הפרסים) הם נושאי האסלאם האמיתי: התעמולה העיראקית גם שמה דגש חזק על "האיבה ההיסטורית" של הפרסים לאומה הערבית, ועל כך שהסכנה הפרסית אינה פחותה מזו של הציונות. מאידך גיסא, לא נשאר המשטר אדיש לחלוטין לרגשות הדתיים של השיעים. הגישה האמביוואלנטית שהוא פיתח בעניין זה מצביעה על התחכמות פנימית וחיפושי דרך. לצד הצעדים שנקטה מפלגת השלטון נגד הדת ואנשי הדת, היא מדגישה כי היא למען הדת וכי שאבה השראתה מן האסלאם. כהוכחה לכך היא מקיימת מזה זמן טקסים פומביים לרגל חגים ואירועים אסלאמיים. על אף שהמפלגה אסרה על חבריה להפגין דתיות, צדאם חוסין עצמו מרבה לבקר במקומות הקדושים של השיעים ולהשתתף בטקסי הדת שם. הנשיא גם עושה שימוש נרחב בסמלים שיעיים בנאומיו. בנסותו לרכוש את אהדתם ותמיכתם הוא הרחיק לכת עד כדי כך שטען שהוא עצמו שיעי, ואף "הוכיח" זאת על-ידי הצגת אילן יוחסין המגיע עד עלי.

המלחמה היא גם תגובה אינסטינקטיבית של ראשי השלטון הסונים בנסיון להגן על ההגמוניה השלטונית שלהם. מוקדם לקבוע עתה מה יהיו דפוסי הפעולה של השיעים בעתיד, שכן הדבר תלוי במידה רבה בשאלה אם המסגרת המדינית תמשיך להתקיים במתכונתה הנוכחית, אם לאו. אם אכן תתקיים, קשה לראות את השיעים מצמיחים מתוכם תנועה שתשבור את המערכת הקיימת, ותשיג בכוחה היא ובצעד חד-פעמי מהפך שיעי. מאידך גיסא, האיום שהם כבר יצרו יאלץ את המשטר, כל משטר, להתחשב ברגשות הקיפוח שלהם ולשלבם, ביוזמתו הוא, במטבע פוליטי כלשהו. שכן מעבר לאמצעי הדיכוי השונים, קניית השקט של השיעים היא כנראה הדרך הטובה ביותר למנוע שידוד מערכות פוליטי בעיראק.

הערות

1. התזכור מופיע בספרי של עבד אלרוזאר אלחסני, תאריך אלזיארית את-עיראק, חלק III (צידוף, 1939), עמ' 189-195.
 2. גבריאיל בר, ערכיו המדעיים (תל-אביב, 1960), עמ' 106.
 3. ההערכה לשנת 1978: 6,550,000 שיעים שהם כו' 52.5 מכלל האוכלוסייה ו-5,050,000 סונים שהם 42.5 ראה: R.D. McLaum, *The Political Role of Minority Groups in the Middle East* (New York, 1979), 27.
 4. ניצח אוזון בין הסונים השיעים ועם ריון השיעים בעיראק מאז 1968. ג'עפר אלשיחי' באחר אלזמחביבה, מאמר אדינוס יאראני, (ג'מ', 1958), חלק I, עמ' 380. ספר זה המודיע כולו הנגה, מספק אינפורמציה חשובה על מדינה ומעמדה של העיר בעיני השיעים, ראה גם: Jacques Berque, "Hier à Najaf et Karbala," *Arabica* (Oct. 1982) 9(3): 325-342.
- בשנת 2011 היה זה מספר הסונים השיעים במגדאד, ראה: Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978), 44.
- בעקבות גלגל ההגירה של השיעים במגדאד והתפתחותה של העיר אלזיורה, שהיא כולה שיעית, במגדאד רבתו הפכו השיעים הרים, על המבנה החברתי של העדה, ראה אברהם חיים, "השיעים בעיראק", המודיע החדש, י"ט (תשכ"ט), עמ' 336-341.
- תיאור פרסטי, אם כי עיון של טקסים אלו אפשר לציא בספר שמהברי היה

- פקיד בריטי ששהה בעיראק בשנות ה-20 המוקדמית: Thomas Lyell, *The Ins and Outs of Mesopotamia* (London, 1923), 59-77.
- לתיאור הטקסים כיום, ראה: Ibrahim Haidari, *Zur Soziologie des schiitischen Chlismus. Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels* (Freiburg, 1975).
7. אבו ח'לדין סאטע אל-חצרי, מוד'כיראתי (בירות, 1967), עמ' 88-89.
 8. בטאטו, עמ' 696-698.
 9. Fadil Jamali, "The Theological Colleges of Najaf," *The Muslim World* (1960) 50(1): 22.
 10. ג'מאלי, עמ' 15.
 11. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, 1982), 163-164.
 12. מוחמד מהדי כבה, מוד'כיראתי (בירות, 1965), עמ' 16.
 13. P. Ireland, *Iraq* (London, 1937), 391-392; M.M. al-Adhami, "The Elections for the Constituent Assembly in Iraq 1922-4," in Abbas Kelidar, ed., *The Integration of Modern Iraq* (New York, 1979), 21; עבד אלרוזאק אלחסני, תאריך אלזיארית את-עיראק, חלק I (צידוף, 1933), עמ' 63-65; כבה, עמ' 28-29.
 14. חסני, תאריך אלזיארית את-עיראק, חלק IV (צידוף, 1940), עמ' 76.
 15. איירלנד, עמ' 174, 272. המחבר מציין שבמהלך המרד הגישו חכמי הדת השיעים שני מסמכים ובהם דרישה להקמת שלטון תיאוקרטי הבנוי על עקרונות השיעה. ראה גם: Elie Kedourie, "The Kingdom of Iraq: A Retrospect," in his *Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies* (London, 1970), 250.
 16. איירלנד, עמ' 247-248.
 17. פירוט על ההתפלגות העדתית של האלוטה הפוליטית בתקופה הרפובליקאית ראה: Phebe A. Marr, "The Political Elite in Iraq," in George Lenczowski, ed., *Political Elites in the Middle East* (Washington, 1975), 137.
 18. חוסר הוודאות נובע מכך שאין המקורות העיראקיים נוהגים לפרסם את ניצאו העדתי או האתני של נושא תפקידים כלשהו. הדרך שהתבססנו עליה הוא מקום הלידה, השם או רמזים עקיפים אחרים, וברור שבשיטה הזאת קיימים שיליים גדולים לטעות.
 19. בטאטו, עמ' 423.
 20. על גישת קאסם לשיעים, ראה: Abbas Kelidar, "Iraq: The Search for Stability," *Conflict Studies* (July 1975) no. 59: 6.

21. רכיש אי לרנות המיועדים למוסדות ילמטרות דת.
22. ע'ה ג'וליו הדעת, ראה כדורו, עמ' 283-285.
23. התזכיר שיפר איר על יחסו המישטר עם השיעים יצל כלה הבעיות של עיראק בתקופה הזוא. ראה חסני, חלק III, עמ' 189-195.
24. חסני, חלק IV, עמ' 71-73.
25. חירי אלעמדי, *הכאיאת סיאסיה* (1969), עמ' 171.
26. Hanna Batatu, "Iraq's Underground Shi'a Movements," *Middle East Journal* (1981) 35(4): 589.
27. אלהיא, 13-6 באוגוסט 1983. (אלהיא) הא עיתון פררשיעי הוצא בלונדון.
28. אלהיא, אלהיא, פי אלהיא (בגדאד, 1983).
29. אלהיא, 30-23 ביולי 1983.
30. אלהיא, 27 בינואר 1983.
31. אלהיא, אלהיא, 9 בינואר 1984.
32. ניסח הנאים מופיע: צדאם חוסיין, *הנה בתאבת אלהיא* (בגדאד, 1979), עמ' 40-28.
33. הו"ח הילא התפרסם בלהיא, 26 בינואר-2 בפברואר 1983. הפרק הדן בדת, שמוא בן המעניינים שבדו"ח זה, הופיע ב-1 בפברואר 1983.
34. אלהיא, 26 בינואר 1983.