الطائفية

في الوطن العربي (١) ••

ملف من إعداد: ياسين الحاج صالح (دمشق) وسماح إدريس (بيروت)

المشاركون
(ألفبائياً)

- برهان غليون
- جاد الكريم الجباعي
- داوود خير الله
- فالح عبد الجبار
- كميل داغر
- يمنى العيد

لا مبالغة في القول إنّ مشكلات الطائفية هي أخطرُ ما تواجه بلدانَ المشرق العربي فهي نخرٌ عميقٌ يجوّف مفهومَي الدولة والوطنية، وهي حاملةٌ دومًا لبذور الحرب الأهلية، وهي ركيزةٌ محتملةٌ للتدخّلات الخارجية، وهي مصدرُ إضعافٍ مقيم للمعارضة السياسية، وهي حكمٌ شبهُ مبرمٍ بتعذّر الديمقراطية ولذلك كلّه نتحدث عن **مشكلات** الطائفية، بالجمع لا بالمفرد

نتحدث كذلك عن مشكلات لا عن مسائل، ذلك لأنه يبدو لنا أنّ التفكير السياسي العربي لمّا يتمكّن من تحويل جملة التحدّيات التي تَطْرحها الطائفيةُ إلى أسئلة واضحة منظّمة تَسْهل الإجابةُ عليها نسبياً. ومَنْ يتمعّن في نتاجنا المتناثر حول الطائفية قلّما يَخْرج بتصورٍ واضحٍ عنها، ولاسيّما ما يَصْلح أساسًا لمعالجةٍ عمليةٍ ناجحةٍ لها. في المقام الأول ثمة ندرةٌ في الدراساتِ المقارنة. فدارسُ الطائفية اللبناني لا يتحدث عن الطائفية في العراق أو سوريا أو مصر أو السودان أو البحرين أو السعودية. دع عنك إيران والهند والباكستان؛ ومثل ذلك يصحّ على الدارسين العراقيين والسوريين، إلخ. ومن جهة أخرى، قد يكون ثمة خللٌ في المرجعية النظرية التي نُطلّ منها على مشكلات الطائفية، وهي مرجعيةٌ غربيةٌ تصادر خطأً على تجانسٍ تامٍّ للمجتمعات الغربية الأساسية، الفرنسية والبريطانية والألمانية. ..، وترى إلى التعدد الديني والمذهبي في بلادنا بوصفه عاهةً وطنيةً يُستحسن إخفاؤها والتكتّمُ عليها. وهذا سبب أساسي لتخلّف التفكير النظري والعملي في مشكلات الطائفية لدينا

طموحُ هذا الملفّ، الموزَّع على عددَيْن من الآداب، لا يتعدّى نقلَ الطائفية من مشكلة واقعية مختلطة إلى مسألة واضحة ومتميّزة. ونَأْمل أن تُسْهم مشاركةُ كتّاب من لبنان وسوريا والعراق ومصر في إخراج التفكير حول الطائفية من مناجاة الذات إلى المقارنة وكشفِ أوجهِ التقارب والاختلاف بين الطائفيات العربية

ي. ح. ص.

في العدد القادم:

الطائفية في الوطن العربي (٢): فوّاز طرابلسي ـ نبيل سليمان ـ زياد حافظ ـ ياسين الحاج صالح ـ أسامة مقدسي ـ موفّق نيربيّة ـ بشير موسى نافع ـ موريس ياسر عايق ـ فضلاً عن ندوة عن العلاقات الإسلامية القبطية في مصر.

نقد مفهوم الطائفية

برهان غليون

في اعتقادي أنّ أحدَ الأسباب الكبرى التي حالت دون فهم الطائفية وتجنُّبِ آثارها هو اختلاطُ مفهوم الطائفية نفسِه، الأمرُ الذي أساء إلى فهمنا لها كظاهرة اجتماعية وسياسية، وإلى بناء تعريفٍ واضحٍ وصحيحٍ لها أيضًا. فقد مال معظمُ الذين أثاروا مسألتَها في الأدبياتِ العربية القومية المعاصرة إلى الخلط بين التعدُّدية الدينية، وبين سيطرةِ إحدى الجماعات الدينية على مقاليد الأمور في السلطة أو على مواقع رئيسية منها في سبيلِ تأمينِ منافعَ استثنائيةٍ وخاصّةٍ لا يَسْمح بها القانونُ. أيْ إنَّهم خَلَطوا بين الطائفية في المجتمع والطائفية في الدولة، وهما من طبيعتيْن مختلفتيْن تمامًا وليست لهما النتائجُ ذاتُها: فالأولى تتعلق بطريقة اشتغال المجتمع؛ في حين أنّ الثانية تتعلّق بطريقة اشتغال الدولة الحديثة، ولا قيمة لها إلا من منظور بناء هذه الدولة

مصدرُ الخلط النظري هذا نابعٌ من أنّ الفكرة القومية، التي انتقلتْ إلى الثقافة العربية من الأدبيات الغربية ذاتِ الصبغة الأحادية، ارتبطت ارتباطًا قويّاً بفكرة التجانس الاجتماعي. ونَظَرَ القوميون العرب، كغيرهم في العالم، إلى التعددية الدينية والإتنية في المجتمع كعقبةٍ أمام نشوءِ وعيٍ قوميٍّ يتجاوز الطوائفَ والانتماءاتِ الدينيةَ الفرعية. بل اعتقدوا أنّ استمرارَ عصبياتٍ أو انتماءاتٍ جماعيةٍ فرعيةٍ لا بدّ أن يغذّي ولاءاتٍ غيرَ وطنية، وبالتالي يُضْعف سيطرةَ الدولة على إقليمها وسكّانها ويُعرِّضها لتدخُّل القوى الأجنبية. لكنْ ليس هناك أيُّ شكّ في أنّ استمرارَ الولاءات الطائفية في المجتمعات الوطنية، ثم نموَّها في مرحلة تالية، يَعْكسان المسارَ الذي اتّخذه تشكّلُ النخبة الوطنية الحديثة والصعوباتِ التي حالت دون تطوُّر النسيج الوطني نفسه. وفي مقدمة تلك الصعوبات ضآلةُ الموارد المادية واللامادية التي توفّرتْ لهذه النخبة، وغيابُ طبقة اجتماعية متماسكة حديثة، واضطرارُها إلى الاعتماد ـ من أجل إعادة إنتاج نفسها وشروطِ وجودها وسيطرتِها الاجتماعية ـ على عوامل خارجية وغالبًا على الدولة نفسِها. وبسبب هذا الضعف البنيوي، الذي نَجَمَ عن تعثُّر عملية التحديث أو غيابِ الشروط المادية والجيوسياسية له، وَجَدَ العديدُ من النخب الاجتماعية الصاعدة والمعزولة فرصًا أكثرَ لتوفير الموارد البشرية والسياسية والإيديولوجية التي تحتاجها من أجل تعزيز موقفها في التنافس على السلطة عبر الالتصاق بالجماعات الفرعية المنتمية إليها ـ وهو ما كانت ستجده من تماهيها مع الجماعة الوطنية العامة التي لم تكن قد تكوَّنتْ بعد، وربما لم تتكوَّنْ حتى الآن، من حيث هي جماعةٌ واعيةٌ لوحدتها السياسية ولإرادتها المشتركة في العمل والانجاز ومستبطِنةٌ لقانون الوطنية، أيْ لمفهوم الدولة من حيث هي دولةُ القانون.

ومن هنا دافعتُ في كتابي، **نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة**، عن أطروحةٍ تقول بأنّ الطائفية تنتمي إلى ميدان السياسة لا إلى مجال الدين والعقيدة، وبأنّها تشكّل سوقًا موازيةً (سوداءَ) للسياسة أكثرَ مما تَعْكس إرادةَ تعميمِ قيمٍ أو مبادئَ أو مذاهبَ دينيةٍ لجماعةٍ خاصة. وتتضمن هذه النظريةُ أربعَ فرضيات رئيسية:

الفرضية الأولى أنّ الطائفية لا علاقة لها بتعدُّد الطوائف أو الديانات فمن الممكن أن يكون المجتمعُ متعدِّدَ الطوائف الدينية أو الإتنية من دون أن يؤدّي ذلك إلى نشوءِ دولةٍ طائفيةٍ أو سيطرةِ الطائفية في الدولة، أيْ من دون استخدام الولاء الطائفي للالتفاف على قانون المساواة وتكافؤ الفرص (الذي يشكّل قاعدةَ الرابطة الوطنية الأولى) ومن ثم لتقديم هذا الولاء على الولاء للدولة والقانون الذي تمثّله

و**الفرضية الثانية** أنّ الطائفية لا توجد في المجتمعات التقليدية ما قبل الحديثة التي تفتقر إلى فكرة السياسة الوطنية والدولة الحديثة، ولا تقوم إلاّ عبر سيطرةِ عصبيةٍ قبليةٍ أو دينيةٍ رئيسيةٍ تشكّل قاعدةَ السلطة المركزية وضمانَ وحدتها واستمرارها. وبالعكس، لا يصبح استخدامُ الولاءات الجزئية داخل الدولة خروجًا عن القاعدة والقانون إلاّ مع نشوء الدولة الحديثة التي تقوم على مبدإ العقد الاجتماعي بين أفرادٍ أحرارٍ ومستقلّين تَجْمعهم مبادئُ مشتركةٌ، ولا يحقّق وحدتَهم السياسيةَ (الوطنيةَ) إلا التزامُهم جميعًا بها ووضعُها فوق انتماءاتهم الخاصة ولأنّ

الطائفيـة تشكّل مـا يُشْبـه اخـتطافًا للسلطة السياسيـة، وتنطوي على مخـاطر تدميـر الدولة والأمة.

السياسة الوطنية سياسةٌ مرتبطةٌ باختيارٍ عامّ، وليست مفروضةً بقوة الاستيلاء والعصبية والشوكة، كما كان عليه الحالُ في الدولة القديمة، فإنّها تدور من حول الرأي العامّ، أي الرأي الذي يشكّل خلاصةَ رأي الأفراد لا الجماعات. ويتبلور هذا الرأي العامّ في ما يُشْبه السوقَ السياسيةَ، أيْ في التنافس بين النخب السياسية على كسب تأييدِ الأفراد ونيلِ ثقتهم ببرامجها السياسية. وكلُّ تكتلٍ داخلَ الفضاء السياسي الوطني، وداخلَ الدولة ومؤسّساتها بشكل خاصّ، قائمٍ على أساس الولاءات الدينية أو الأقوامية، على حساب الولاء الوطني، يُخرِّب آليةَ عمل هذه السوق. ومن هنا يُعتبر استخدامُ التضامن الطائفي أو الإتني داخل الدولة خروجًا عن قانون الوطنية، أيْ عن العقد المفترَض أنّه قائمٌ بين مواطنين أفراد يَسْتخدمون وسائلَ السياسة للتعبير عن مواقفهم. وهو ما يشكّل مصدرًا لفساد السياسة الوطنية أيضًا ذلك أنّ الأغلبية المنبثقة عن انتخاباتٍ تخترقها التكتلاتُ غيرُ السياسية والولاءاتُ الدينيةُ والإتنيةُ لا يُمْكن أن تعبِّر عن أغلبية اجتماعية، ولا يُمْكن أن تَضعَ نفسَها في خدمة الجماعة الوطنية العمومية: فهي لا تحقّق انتصارَها على أساس معايير سياسية ـ أيْ نابعةٍ من نوعية البرامج التي تقترحها على الشعب ككلّ وتَطْلب موافقتَه عليها، والتي ترتبط بتحقيق مصالح مشروعة حتى لو كانت تَخْدم طبقةً معينةً ـ بل على أساس معايير غير سياسية تتنافى وإعادةَ إنتاج الجماعة الوطنية كجماعة موحَّدة وكما هي الحال في السوق التجارية، تَطْرد العملةُ الفاسدةُ، التي هي الولاءاتُ غيرُ السياسية، العملةَ السليمةَ، التي هي الولاءاتُ الوطنيةُ الجامعةُ التي تَقْبل الانقسامَ الأفقيَّ من حول تحديد المصالح الاجتماعية، ولا تَقْبل النزاعَ العموديَّ الذي يعني خرابَ الأمةِ والعودةَ إلى أولوية العصبية الدينية أو الأقوامية وبالعكس، فإنّ قيام السياسة على مبدإ الغلبة، وهو ما كان سائدًا قبل نشوء الدولة الحديثة، وغيابَ مفهوم التنافس على السلطة بطُرُقٍ سلمية، يجعلان صاحبَ القوة هو الأجدرَ والأكثرَ شرعيةً في استلامها بقدْر ما يَضْمنُ استقرارًا أطول ويوفِّرُ على المجتمعات النزاعاتِ الدمويةَ الخطيرةَ التي تُرافِقُ انتقالَ السلطة ولا يمكن توفيرُ القوة الضاربة من دون العصبية، كما لاحظ ابنُ خلدون، منظِّرُ الدولة الأكبرُ في القرون الوسطى العربية والإسلامية. ولذلك فإنّ الحُكْم لا ينفصل هنا عن سيطرة عصبية حاكمة وفرضِ قانونها وسيادتِها على كامل المجتمع، أيْ على العصبيات الأخرى

والفرضية الثالثة أنّ الطائفية لا ترتبط بمشاعر التضامن الطبيعي بين البشر المنتمين إلى عقيدةٍ واحدة أو رابطةِ قرابةٍ

أنا مش طائفي...
بس إذا ما دافعت عن طايفتي بياكلوني البقيّة!

طبيعية: إنّها ليست حتميةً، أيْ أمرًا نابعًا مباشرةً من الاعتقاد والانتماء والقرابة لمجرد وجودها، وإنّما هي استراتيجيةٌ سياسيةٌ. بكلامٍ آخر، إنّها خطةٌ للاستفادة من التضامن الآليّ، الذي تُنشِئُه علاقاتُ القرابة المادية أو المعنوية والعقيدية بين الأفراد، من أجل تحقيق أهدافٍ ليست لها علاقةٌ بأسباب القرابة ولا بغاياتها.

غير أنّ ذلك لا يعني أنّ تحقيقَ الأهداف الجديدة لا يمكن أن يؤثّر في بنية هذه القرابة وحدودِ نفوذ الجماعة النابعة منها ومركزها: فالطائفية هي النموذج الأوضح لاستخدام الدين والعصبية القرابية في السياسة، والنظرِ إلى الجماعة الدينية من حيث هي جماعةُ مصالح خاصة لا أفرادٌ يبحثون عن نشر رسالتهم الدينية. وهي تقود إلى إفساد السياسة التي تختلط بالقرابة وتفقد طابعَها المدنيَّ الشاملَ الذي يجعلها إطارًا مفتوحًا على جميع أصحاب العقائد الدينية، كما هو الحال في الأحزاب السياسية. كما تقود إلى إفساد الدين الذي تحوّل جماعتَه إلى مجموعةٍ محاربةٍ من أجل مصالح دنيوية، وتُضطرّ إلى إعادة تفسير العقيدة نفسِها بما يبرّر العدوانَ والسطوَ على مصالح الجماعات الأخرى.

أما **الفرضية الرابعة**، فهي أنّ الطائفية استراتيجيةٌ مرتبطةٌ بالنخب الاجتماعية المتنافسة في حقل السياسة ومن أجل السيطرة واكتساب المواقع. ولا يُمْكن أيَّ ديناميكيةٍ طائفيةٍ، ومن بابٍ أَوْلى حربٍ طائفيةٍ، أن تَنْشأ من دون تبنّي النخب الاجتماعية، كلِّها أو بعضِها، لاستراتيجيةٍ طائفيةٍ والتعبئةِ على أساسها ومن هنا تختلف الطائفيةُ عن النزاعات الدينية التي تنفجر أحيانًا بين الطبقات الشعبية لأسباب متعددة في أجواء التوتر الاقتصادي والاجتماعي والديني، والتي يمكن أن تُستوعَبَ بسهولة من قِبل الدولة، بل من قِبل القيادات الدينية نفسِها ـ وهو ما يَصْعب تحقيقُه عندما تتحوّل الدولةُ نفسُها إلى مسرحٍ لتنازع العصبيات الدينية والقبلية بدل أن تكون إطارَ تجاوزِها في علاقةٍ جديدةٍ وخاصةٍ، هي العلاقة الوطنية.

ومن هنا نعرِّف الطائفيةَ بأنّها مجموعةُ الظواهر التي تعبِّر عن استخدام العصبيات ما قبل السياسية، الدينيةِ منها والإتنيةِ والزبائنيةِ، في سبيل الالتفاف على قانون السياسة العمومية أو تحييدِه، وتحويلِ الدولةِ من إطارٍ لتوليدِ إرادةٍ عامةٍ ومصلحةٍ كليّةٍ إلى أداةٍ لتحقيق مصالحَ خاصةٍ وجزئية. إنّها تشكّل ما يُشْبِه الاختطافَ للسلطة السياسية، وهي تنطوي لذلك على مخاطر تدميرِ الدولةِ نفسِها بوصفها بنيةً عموميةً ومنتِجةً للعلاقة العمومية، وعلى مخاطر زوال الأمة نفسِها بوصفها جماعةً موحّدةً سياسيّاً أو ذاتَ قانونٍ سياسيٍّ يختلف نوعيّاً عن قانون العصبية الدينية والإتنية ويتجاوزه معًا. فالطائفية لا تنطبق على استخدام الدين وحده، بل على استخدام كلّ أشكال التضامنات الخاصة ما قبل السياسية الناجمة عن تعبئة العصبيات القائمةِ على القرابة المادية (كالعشيرة والعائلة والإتنية) أو المذهبية؛ كما تَنْطبق على آليات شراء الضمائر والرشوة المعمّمة. فهي تلتقي جميعًا في تزوير الإرادة العامة، والتلاعُبِ بالرأي العامّ في سبيل تزييف اختياراته أو حَرْفِها عن خطها الطبيعي المعبِّر عن مصالح الناس واختياراتهم بحرية. ونتيجتُها في جميع الحالات تزييفُ الحياة السياسية الوطنية، وتهديدُ الدولة ومؤسساتها بالتحوُّل إلى أدواتٍ لخدمةِ مصالحَ خاصةٍ بدل أن تكون إطارًا لبلورة المصلحة العامة وتقديمِها على جميع المصالح الأخرى.

لذلك، وبعكس ما شاع في النظرية الوطنية والقومية الشائعة، لا ترتبط الطائفيةُ بوجود مذاهب دينية متعددة في مجتمع من المجتمعات، ولا بوجود مشاعرِ انتماءٍ قويةٍ تشدّ الأفرادَ إلى طوائفهم أو عصبياتهم القبلية، ولا حتى بوجود تضامنٍ دينيّ قويّ بينهم. فالحقّ أنّ هذا هو الوضع السليم والطبيعي في كل المجتمعات. ذلك أنّ المجتمع مكوَّنٌ من جماعاتِ مصالح أو انتماءٍ أو اعتقاد، ومن الطبيعي أن يَشْعر كلُّ فرد بتعاطف أكبر مع الأفراد الذين يشاركونه المصلحةَ أو العقيدةَ أو الثقافةَ أو الموقعَ الاجتماعي الذي يحتله؛ ومن دون التضامن والألفة الخاصة اللذيْن يَجْمعان بين أفراد جماعةٍ واحدة لن يكون هناك

التعدُّدية الدينية ليست المسؤولة عمّا حصل، بل قصورُ الحركة الوطنية وعدمُ اكتمال الدولة وانعدامُ الثقافة السياسية.

أيُّ معنًى ولا مضمون للحياة الاجتماعية أو للتجمعات الأهلية. إنّ تعزيز التكافل والتضامن داخل جماعات الانتماء إلى المذهب أو الدين أو العشيرة أو المؤسسة التجارية أو الاقتصادية، وإلى جميع هياكل ما نسميه «المجتمع المدني» بشكل عام، هو غايةُ هذه الجماعات وهدفُها. إنّ الطائفية تنشأ عندما تَنْقل إحدى هذه الجماعات هذا التضامنَ والتكافلَ إلى مستوى الدولة. والسبب في ذلك أنّ انتقال قانون الجماعة الخاصة من مجال عملِ المجتمع إلى مجال عملِ الدولةِ يُخرِّب الدولةَ نفسَها، بقدْرِ ما يَحْرمها من تحقيق ماهيتها بوصفها إطارَ إنتاج العلاقةَ العمومية (أيْ علاقة الوطنية) بين أفراد ينتمون إلى مذاهب وعصبيات متعدِّدة. ومن هنا ليست الدولةُ حاصلَ جمعِ العصبيات القائمة أو الجماعات الدينية المتواجدة على أرضِ إقليمٍ من الأقاليم، بل تجاوُزٌ لها من خلال تأسيس علاقةٍ جديدةٍ مختلفةٍ تمامًا عنها، في غايتِها وأهدافِها ووسائلِ تحقيق هذه الأهداف: فغايةُ الدولة هي بناءُ الشأن العامّ، فكرةً وقيمًا وممارسةً، والحفاظُ عليه؛ وأهدافُها هي خدمةُ المصلحة العامة والمصالح العليا للجماعة الوطنية ككلّ؛ ووسائلها في ذلك أدواتٌ عموميةٌ تَخْضع في سلوكها وتحديدِ مهامّها إلى الدولة، أيْ إلى البنية العمومية المستقلة تمامًا عن البنى الخاصة.

ومن هنا لم تصبح الطائفيةُ ظاهرةً سلبيةً، إلاّ بعد نشوء الدولة الحديثة، وبقدْرِ ما أصبحنا نعتقد أنّها تشكّل تقويضًا عميقًا لنظام سياسةَ الدولة الوطني، بل ربما حالت دون ولادة هذه الدولة نفسها بوصفها دولةَ الحريات والحقوقِ الأساسيةِ الفردية. لكنّ الذي يفسِّر وجودَ الطائفية واستمرارَها في الدول الحديثة، العربيةِ وغيرِ العربية، هو افتقارُ النخب الجديدة شبهِ الوطنية إلى النضج السياسي، ونقصُ تمثُّلها فكرةَ «الدولة الحديثة» ومفهومَ «السياسة» المرتبطة بها. وعدمُ النضج والاستيعابِ العميق لمفهوم الدولة والسياسة بالمعنى الحديث هو الذي يفسِّر نزوعَ هذه النخبة إلى الخلط بين أمريْن: قانونِ المجتمع القائم على منطق التضامن الجزئي بين الأفراد حسب المصلحة والعقيدة والثقافة والسمات المشتركة العديدة، وهو ما نسمِّيه ميدانَ «المجتمع المدني» بالمصطلحات الشائعة؛ وقانونِ الدولة الحديثة الذي يقوم عليه مفهومُ المصلحة العمومية الذي يتوقف على وجوده نشوءُ رابطةٍ سياسيةٍ تَجْمع بين أفراد الجماعات الأهلية جميعًا، وترتفع بهم وبسلوكهم نحو «المستوى السياسي» الذي يتصوّر فيه كلُّ فرد نفسَه مواطنًا شريكَ المواطن الآخر في جماعةٍ عليا. وأساسُ هذه المواطنية الخضوعُ لقانونٍ واحد، يتساوى في إطاره الجميعُ في الحقوق والواجبات.

لا يلغي نظامُ القانون السياسي نظامَ المجتمع العرفي، وإنّما يتركه يعمل على مستوى الحياة المدنية، لكنه يضيف إليه مستوًى آخرَ يلتقي فيه الأفرادُ من حيث هم أعضاء في جماعة سياسية. وأهميةُ هذا المستوى الجديد من العلاقات هي توسيعُ إطار التواصل بين البشر؛ ذلك أنّ رابطة السياسة تستوعب درجاتٍ من الاختلافِ والتمايزِ الثقافي والديني بين الجماعات أكبرَ بكثيرٍ ممّا تستوعبه جماعاتُ العصبية الطبيعية والدينية، وهي تشكّل ـ من ثمّ ـ الوسيلةَ الوحيدةَ لبناء الفضاءات الحضارية المتنوعة والمنفتحة والمنتِجة. فنظام الدولة السياسي يَجْمع تحت سقف القانون الواحد الأفرادَ أنفسَهم الذين تفرِّق بينهم المصالحُ والاعتقاداتُ والثقافة. ويعني «سقفُ القانون» ضمانَ المعاملة الواحدة والمتساوية التي تَضْمن لجميع الأفراد، بصرف النظر عن أصلهم وعقائدهم وولاءاتهم القبلية، فرصًا متكافئةً في التنافس على مواقع المسؤولية والشغل والإدارة، وبالتالي على اختيار الأُطُر الأصلح لقيادة الشؤون العامة. ولذلك لا يتحقق وجودُ الجماعة الوطنية الواحدة إلا عبر الدولة وبوجودها، من حيث هي إطارٌ للمساواة القانونية والسياسية. ولذلك أيضًا يشكّل الارتقاءُ إلى مستوى الرابطة السياسية، التي هي في أصل نشوء الدول، مرحلةً أعلى وأكثرَ تعقيدًا من مراحل التنظيم الجمعي. ولا يمكن ردُّ تلك الرابطة إلى الرابطة العصبية من دون القضاء على الأولى وتدميرِها: فمتى حلَّ قانونُ المجتمع القائم على التضامنات الجزئية في الدولة ومؤسساتها، فَقَدَتْ هذه المؤسساتُ سمةَ العمومية، وتحولتْ إلى

نقد مفهوم الطائفية

مؤسساتٍ شبيهةٍ بمؤسسات المجتمع؛ أيْ لم يعد بإمكانها بناءُ المواطنية ومفهوم العمومية، ولم يعد بإمكانها الجمعُ بين أفراد ينتمون إلى جماعات ثقافية ودينية مختلفة.

وهاهنا، في هذا الخلط المقصود أو العفوي، بين قانون الدولة السياسي ومنطقِه من جهة، وقانونِ المجتمع الأهلي وتركيبتِه الجزئية من جهةٍ ثانية، تولَدُ الطائفيةُ. وأولُ ما يقود إليه نقلُ منطق المجتمع التضامني الأهلي إلى ميدان الدولة هو إحلالُ العرفِ وعاطفةِ القرابة المادية والروحية محلَّ منظومة الحقِ والقانونِ والتضامنِ الوطني العامّ والعلاقاتِ المؤسساتية. ويُفْضي التكتُّلُ داخلَ المؤسسات وفي السلطة بين أعضاءِ عشيرةٍ أو طائفةٍ واحدةٍ إلى تعطيل قواعد المساواة والحظوظِ المتكافئة، وبالتالي إلى إلغاء المنافسة النزيهة بين الأفراد على تبوُّؤِ مراتب المسؤولية، ويَجْعل الولاءَ بديلاً للانتقاء على أساس الكفاءة والمعايير الموضوعية. وبدلَ أن تكون الدولةُ مركزَ سلطة عمومية وإنسانية تَضْمن وحدةَ المجتمع المقسَّم والمتنافس على صعيد الحياة الطبيعية اليومية، فإنّها تتحوّل إلى إطارٍ لتنظيم الدفاع عن المصالح الخاصة وتعظيمِ المنافع الاستثنائية.

لكنّ مخاطر الطائفية لا تقتصر على تدمير قانون الدولة وتحويلِ أجهزتها إلى أدواتٍ، وقُوّاتِها إلى ميليشياتٍ موضوعةٍ في خدمة الطائفة الحاكمة فحسب، بل تدمِّر المجتمعَ المدنيَّ نفسَه. فبقَدْر ما تنجح قبيلةٌ أو جماعةٌ دينيةٌ في السيطرة على الدولةَ وأجهزتها وتقوم بتحييد قانون السياسة العمومية، فإنّها تتملّك وسائلَ تمكِّنها من إخضاع الجماعات الأخرى وفكِّ تنظيماتها الأهلية وكسرِ أيِّ مقاومةٍ يمكن أن تبديها لهذه السيطرة، سواء أكانت ذاتَ محتوًى عصبوي تقليدي أم ذاتَ محتوًى تحرري حديث. وهكذا تتحوّل الدولةُ نفسُها إلى أداة جبّارة في يد العصبية الحاكمة لحلّ العصبيات الأخرى، واستتباع أفرادها بالقوة، وتسخيرهم لخدمة أهدافها الخاصة. من هنا لا تقضي الطائفيةُ على الرابطة الوطنية فحسب، بل تدمِّر أيضًا قاعدةَ المجتمعات الأهلية، وتحوِّلُ مؤسساتِ المجتمع المدني إلى خرائب لا تفي بأيّ حاجة اجتماعية. وبهذا فهي لا تردّ المجتمعَ ثانيةً إلى مرحلةِ ما قبل الدولة، وإنّما تَحْكم عليه بالخراب والفساد الشامل: ذلك أنّها تجوِّف البنيةَ السياسيةَ المنتِجة للفردية السياسية المكوِّنة للرابطة الوطنية، وتقضي على شروط إنتاج التضامنات الأهلية الضرورية لسيرورة الحياة الجمعية سيرًا طبيعيّاً.

وكما يؤدّي استيعابُ الدولة من قِبل العصبيات الجزئية إلى دمار الرابطة الوطنية وتجفيفِ ينابيع الحياة السياسية، يلغي تطبيقُ قانونِ العمومية داخل المجتمع وتجمُّعاتِ مصالحه الخاصة روحَ المجتمع المدني الإبداعية، ويجعل منه هيئةً بيرقراطيةً ميتة.

من هنا تشكّل دراسةُ الظاهرة الطائفية مدخلاً رئيسيّاً للكشف عن الأمراض التي تعانيها الوطنياتُ التي وُلدتْ من رحم الاستعمار وفي حضن الحركات الوطنية. فالطائفية، من حيث هي تقديمٌ للولاءات الفرعية على الولاء الوطني، تشكّل الخطرَ الأولَ على بقاء الوطنية، بما هي رابطةٌ جامعةٌ تمثّل تجاوزَ الانتماءات الفرعية، الدينية والأقوامية، وتؤسِّس لتضامنٍ أشمل من التضامن الأهلي، يَحْفظ وحدةَ الجماعة الوطنية، أو يجعل منها كتلةً متراصّةً قادرةً على أن تكون فاعلاً مستقلاً في الفضاء الجيوسياسي العامّ وفي أساس هذا البناء تكوينُ مفهوم «المصلحة العامة» بوصفها الإطارَ الذي يَرْسم حدودَ المصالح الخاصة ويَضْمن استمرارها وتفتُّحَها على قاعدة احترام حظوظ متساوية للجميع، أو في الأقل على قاعدة منع بعض المصالح الخاصة من أن تتطور على حساب مصالح خاصة أخرى وهو ما يَضْمن الانسجامَ والتفاهمَ والتعايشَ بين الجميع، ويُنْشئ من فوضى المصالح والتنازع على الموارد والبقاء نظامًا اجتماعيّاً ثابتًا ومستقرّاً، ويُحِلّ التعاونَ والسلامَ محلَّ العنف والاقتتال

والخلاصة هي أنَّ التعددية الدينية، بعكس ما يؤكّد عليه القوميون في أيامنا الحاضرة، ليست هي المسؤولةَ عمّا حصل، لا في البلاد العربية ولا في غيرها من البلدان التي عاشت، ولا

معظم النخب العربية لم تنجح في أن تستوعب أنّها لم تعد زعامات عائلية أو عشائرية أو مدنية أو ريفية أو طائفية.

تزال، الظاهرةَ نفسَها. وإنما المسؤول هو قصورُ الحركة الوطنية والقومية، وعدمُ اكتمال الدولة، أو ضعفُ مفهومها عند النُّخب والرأي العامّ معًا، وانعدامُ الثقافة السياسية. وفي اعتقادي أنّ الخلط النظري الذي نشأ من الربط بين التعددية الدينية والإتنية القائمة على مستوى المجتمع المدني، والتي هي ظاهرة طبيعية وضرورية حتى لو لم تكن مرتبطةً بمفاهيم حديثة أو بممارسات مدنية سليمة، وبين استخدام الولاءات الجزئية من قِبل النُّخب الحاكمة في سبيل ضمان السيطرة غير المشروعة عليها، قد أساء إساءةً كبيرةً إلى إدراك حقيقة الظاهرة ووضْع اليدِ على الآثار الخطيرة المرتبطة بها. فقد استسلم السياسيون والمنظّرون لفكرةٍ اعتبروها بدهيةً، وهي غيرُ ذلك، مفادُها أنّ المجتمع العربي مجتمعٌ متعدِّدُ الطوائف والمذاهب والإتنيات، فسيفسائي، وأنّ هذه التعددية هي المسؤولةُ عن اختراق الدولة بالطائفية، وبالتالي فليس هناك ما يمكن عملُه لمقاومتها سوى الاشتغال على وعي المجتمع وثقافته لإقناعه بخطر التحيُّزات الدينية والأقوامية. وكانت نتيجةُ هذه السياسة سلبيةً على مستويَيْن:

- على مستوى الوعي الجمعي الذي لم يكن ممكنًا أن يقتنع بسوء التضامنات الدينية والأقوامية التي يستند إليها في ضمان الحدّ الأدنى من التعاون والتضامن، خاصةً في إطار دولةٍ تتلاعب بها المصالحُ الخاصةُ الطائفية. وهكذا استمرّ الوعي الجمعي يراهن على علاقات التضامن الدينية والمدنية القديمة، لكنْ مع شعور بالإثم يَدْفع به إلى إخفائها، وإلى إظهارِ التمسّكِ المبالَغ فيهِ (وأحيانًا المَرَضي) بمبادئ «الوطنية» المجردة وشعاراتها.
- وعلى مستوى النخبة الاجتماعية نفسها، الرسمية والأهلية، التي مَنَعها ذلك الخلطُ بين طائفية المجتمع وطائفية الدولة من اكتشاف خصوصية الطائفية السياسية والعملِ على استئصالها داخل الدولة.

قد يأخذ علينا البعضُ هنا التأكيدَ على مسؤولية النخب الاجتماعية، محتجّاً بأنّ هذه النخب وليدةُ المجتمع وهي تمثّل وعيَه لا غير. وهذا ليس صحيحًا: ذلك أنّ ما يجعل من النخبة نخبةً وطنيةً هو قدرتُها على الارتقاء بوعيها فوق الشرط الخاصّ بمصالحها الضيقة، وقدرتُها على تصوُّر المصلحة العامة وتمثُّلها. وما يميّز النخبةَ عن المجتمع العمومي هو أنها تمتلك وسائلَ ثقافةٍ وتعلُّمٍ وشروطَ عملٍ تجعلها أقدرَ على استيعاب التحولات الخارجية، واكتسابِ المعارف والمفاهيم الجديدة، وتطبيقِها بشكل خلّاق أيضًا في مجتمعاتها. باختصار، ما يميّزها ويجعل منها نخبةً هو قدرتُها على القَطْع مع النماذج التقليدية، وبناءِ تجارب جديدةٍ، أو القيام بمبادرات عقلية وعملية. وإذا كان ذلك غيرَ ممكن، استحال أيُّ تحول اجتماعي، عندنا وعند المجتمعات الأخرى. ومعظم النخب العربية التي حملتْ لواءَ الوطنية اتّخذتْ منه شعارًا ولم ترتقِ حقيقةً إلى مستوى النخب الوطنية، أيْ لم تنجح في أن تستوعب أنّها لم تعد زعاماتٍ عائليةً أو عشائريةً أو مدينيةً أو ريفيةً أو طائفية.

باريس

د. برهان غليون

كاتب سوري وباحث جامعي في باريس.

مجتمعات الثقوب السوداء: أطروحات في المسألة الطائفية

جاد الكريم الجباعي

الطائفيـة نسقٌ أو نظامٌ ثابتٌ من الأفكار والقـيم والشـعـائر والممارسات والعادات والتقاليد، كلُّها ذاتُ طابعٍ مقدّس، على اخـتلاف درجات القداسـة ـ وهو اخـتلاف يَسْمَح، في أوقـات وظروف معينة، بتراخٍ ما في المعايير، وذلك في كلِّ ما لا يمسّ جوهرَ العقيدة مسّاً مباشرًا. والقداسة هي عاملُ الثبات الذي يَحُول دون إدراج الأفكار والعـقـائد الدينيـة في تاريخ الفكر؛ الأمرُ الذي يضعنا أمام تاريخٍ خاصٍّ بكل مذهبٍ أو طائفة، هو تاريخ المقـدَّس. وبطانةُ هذا التـاريخ هي التنافسُ على «ذروة المشروعية العليا،» بتعبير محمد أركون، لإضفاءِ طابع «الحقّ الإلهي» على مـصـالـح الفـئـة الغـالبـة أو السـائدة، ونزعِـه عن الآخـرين المخـالفين أو «الأغـيـار.» وهذان، الثـبـاتُ والتنافسُ، يتجلّيان في اللغة والتاريخ، إذ الخـلافاتُ المذهبيةُ والطائفيةُ لا تعدو كونَها قـراءاتٍ مـختلفةً لنصٍّ مـرجعيّ مقـدّس، وتأويلاتٍ مختلفةً لتاريخٍ مرجعيّ مقدّس ومن ثم فإنّ أبرز مظاهر الشقاق والتحاجز بين المذاهب والطوائف والفِرق وغيرِها هو عدمُ وجودِ «لغةٍ» مـشـتركـةٍ وتاريخٍ مشـترك، أيْ عدمُ التوافق على عـلاقة منطقية وتاريخية بين الدالّ والمدلول في اللغة ذاتها. وذلك يعود إلى ثنائيةِ المعنى وكثافةِ الرمز واختلافِ القصد وتفارقِ الظاهر والباطن، في تجلّيات الروح الطائفي، في القولِ والسلوك.

إنّ غياب لغةٍ مشتركة وتاريخٍ مشترك بين المذاهب والمِلَل والنِّحَل والطوائف، ناهيكم عن الإثنيات، قد ألقى بظلاله على التـجـربة التاريخية الحديثة، ولا سيّما تجربة الكفاح «الوطني» من أجل الاستقلال والسيادة فجعل من معطيات هذه التجربة ـ التي كان يُفترض أن تعيدَ تشكيلَ الوعي الاجتـماعي على مـبادئ الوطنيـة الحـديثـة وأن تسـهمَ في بناء رأيٍ عـامّ وإرادةٍ عـامـة ـ رصيـدًا إيجابيّاً و/ أو سلبيّاً للمذاهب والطوائف تَحَوَّل مادةً للتفاخر والتنابز، فتماهت «الوطنيةُ» والمذهبيةُ أو الطائفيةُ. وهو ما يشير إلى أثر الوعي الإيديولوجي الشقيّ في تعثُّر سيرورة الاندماج الوطني، وفي تعثُّر عمليةِ بناءِ دولةٍ وطنية

والطائفـيـة، لغـةً، نسـبـةٌ إلى الطائفـة. إنّهـا، إذن، تحـديدٌ ذاتيٌّ لجماعة دينية معينة، وتعبيرٌ عن انتماءِ أفرادِ هذه الجماعة إليها بالولادة. وهي، من ثم، عصبيـةٌ بالمعنى الخلدوني. فـ «الطائفة» و«الطائفيـة» مـقولتـان واقعيـتـان، ومن التـعسُّف إنكارُ حقِّ أيِّ جماعة في تحديد ذاتها، وحقِّ أيِّ فرد في تحديد ذاته، مـا دام الناسُ لا يتـخلَّوْن عن شـرطهم الديني والطوائف والمذاهب والفِرق متساويةٌ في القيمة الروحية والوجدانية، وكذلك الإثنياتُ والقوميـاتُ والثقافات، بصرف النظر عن عدد أتباعِ كلٍّ منها. ولكنّ المسـألة تتـعدّى هذا الواقع البسـيط والمباشـر حين تغدو الطائفيةُ علاقةً سياسيةً، تصير معـها المصلحةُ العامةُ جمعًا حسـابيّاً لمصـالـح المذاهب والطوائف، وتصـيـر الطائفـيـةُ «هويةً» حصريةً مغلقةً تغذّي عواملَ التنابذ والشقاق في المجتمع المعني، وعـقـبـةً كـأداءَ في طريق تشكُّل هويةٍ وطنيـة أو حـقلٍ وطني أو قومي عامّ ومشترك بين جميع أفراد المجتمع وفئاته وطبقاته

والحقّ أنّ الظاهرة الأبرز في المجتـمعـات الطائفـية هـي تشظّي الحـقل السـيـاسي وصـيـرورتُه نسـخـةً كـربونيـةً عن الحـقل الاجتماعي، تَحْفل بجميع كسوره وانقساماته العمودية، أيْ نسخةً كربونيةً عن الوجود الاجتماعي المباشر، وما يتوفّر عليه من بنًى وعلاقاتٍ ما قبل مدنية وما قبل وطنية في هذه الحال فـقط يتـحوّل المجتـمعُ إلى نوع من مـجـتـمع الثقـوب السـوداء المسـألة، إذًا، هي مسـألةُ غـيـاب الفـروق والحـدود بين الوجـود الاجتمـاعي المباشر وشكلِه السياسي والأخـلاقي، وهذا شكلٌ موسَّط أو غـيـر مـبـاشـر بمعنى آخر، إنها مسـألة العـقل الذي يضـع الحـدودَ والفـروقَ، وينتـقل من البسـيط إلى المركّب ومن المباشر إلى المجرّد ومن الخاصّ إلى العامّ ففي هذه الحيثية بالضـبط تندرج مسـألةُ الدين والسـياسـة بوجـهٍ عامّ، والمسـألةُ الطائفيةُ بوجهٍ خاصّ. ولا مجال هنا لأيّ حديث عن الإلحاد، أو عن إهمال أثر الدين في الحياة الاجتماعية

هذا النسق، العميقُ الغور في شخصية الفرد والجماعة، لا يُخْضع لمنطقه الداخلي العلاقاتِ الاجتماعيةَ والإنسانيةَ فحسب، بل يُخْضع أيضًا عـمليـةَ اكتـسـاب المعـارف والعلوم والقـيم والمناهج الجديدة، ويعيد تنسيقَها وفق قواعده ومبادئه المعرفية أو الذهنية/النفسية. وإلى ذلك يتّسم هذا النسقُ بقوة الجذب،

الصيغة الطائفية، كالصيغة الشمولية، تنفي عن البلد صفةَ الوطن، وتنفي عن سكّانه صفةَ الشعب أو الأمّة.

جذبِ الأفراد إلى مركز المذهب أو الطائفة، وتشكيلِ وعيهم الذاتي على نحوٍ يصير معه أيُّ مظهر من مظاهر الحرية الفردية شذوذًا وخروجًا على المألوف، بل كفرًا يستحقّ صاحبُه شتّى أنواع العقاب، وأشدُّها العزلُ الاجتماعي أو الحرْم والنفي. والحال أنَّ مؤسسة التكفير (والتخوين) القائمة بين ظهرانينا اليوم هي ذاتُها مؤسسةُ المنفى التي شَهِدَتْها العصورُ الغابرة. ومن البدهي أن تشتدّ قوةُ الجذب هذه كلما تعرّضت الطائفةُ إلى مخاطر حقيقية أو وهمية تهدِّد ما تَعدُّه هويتَها وكيانَها، حتى لتغدو كلُّ طائفة أشبهَ بثقبٍ أسود يبتلع كلَّ ما يقع في مجال جاذبيته، ويغدو المجتمعُ المعنيّ نوعًا من تراصُفِ ثقوبٍ سوداء.

المشكلة الأساسية في المجتمعات الطائفية هي، مرةً أخرى، مشكلةُ عقلٍ ووجدانٍ وضمير، ومشكلةُ «صورة المعقول في نفس العاقل» بتعبير أبي حيّان التوحيدي. أيْ إنّنا، في هذه المجتمعات، إزاء عقولٍ مكوَّنةٍ يدّعي كلٌّ منها أنه العقلُ المكوِّن، الأمرُ الذي يَحُول دون تشكُّلِ فضاءٍ ثقافي واجتماعي وسياسي وأخلاقي عامّ ومشترك بين جميع أفراد المجتمع المعني وفئاته و«طبقاته.» إنّنا أيضًا إزاء مذاهب وطوائف يدّعي كلٌّ منها أنه «الملّةُ الناجية،» ملغيًا الروحَ الإنساني الكلّي والكوني الذي يسري في الدين، أيِّ دينٍ. وهذا ما يفسِّر قابليةَ القتل على الهوية: ذلك لأنَّ الإلغاء المذكور هو قتلٌ بالقوة للروح الإنساني الذي لا يتجلّى إلا في الأفراد، ويمكن أن يصير قتلاً بالفعل، وبلا أيّ وازعٍ أخلاقي.

❖ ❖ ❖

الأديان والمذاهب والفِرَق والطوائف والزوايا كلُّها من صنع التاريخ، ولا يُمكن فهمُها وفضُّ أسرارها من خلال نصوصها المقدسة فقط، أو من خلال ما تقوله عن ذاتها أو عن غيرها، بل من خلال وضعها في سياق نشوئها ونموِّها وصيرورتها وعيًا ذاتيّاً، أيْ شكلاً من أشكال الوجود الاجتماعي. فالبشر يُنْتجون ذواتهم في العالم وفي التاريخ، ويعيدون إنتاجَها أشكالاً شتّى، منها الأديانُ والمذاهبُ والفرقُ والطوائفُ والزوايا. وبحسب هيغل فإنّ الشكل، «في مغزاه الأكثر عينيةً، هو العقلُ بوصفه معرفةً نظريةً والمضمونُ، في مغزاه الأكثر عينيةً، هو العقلُ بوصفه الماهيةَ الجوهريةَ للواقع، سواء كان واقعًا طبيعيّاً أو

أنا مش طائفي...
بس المسلمين أحيانًا ما بينطاقوا!

مجتمعات الثقوب السوداء:
أطروحات في المسألة الطائفية

أخلاقيّاً.» ومن ثم فإنّ أشكال الوجود التي يُنتجها مجتمعٌ ما، والعلاقاتِ التي تعيّنها هذه الأشكالُ، تنمّ على المستوى الذي بلغه نموُّ العقل ونموُّ الأخلاق في هذا المجتمع، وعلى مدى اتّساقِ الشكل والمضمون، وعلى القواعد والأسس المادية والروحية التي يقوم عليها. وهي تنمّ، من ثم، على إيقاع سير المجتمع وعلى اتجاهات نموه وتطوره. هذا فضلاً عن كونها تعبيرًا واقعيّاً عن مفهوم الهوية.

❖ ❖ ❖

في التشكيلات أو البنى الدينية والمذهبية والطائفية توتُّرٌ دائمٌ بين الشكل والمضمون. إذ الشكلُ ثابتٌ باطّراد، والمضمونُ متغيرٌ باطّراد والشكل هنا هو معرفةٌ دينيةٌ نظريةٌ توجّه العملَ وتحدِّد أنماطَ السلوك ومنظومةَ القيم، ولكنّها تتحوّل إلى إيديولوجية مغلقة تُنتج التطرُّفَ والعنفَ كلّما ضَمَرَ فيها الروحُ الإنساني وجَفَّ نسغُها العقلاني واختفى أساسُها الواقعي تحت ركام الأوهام. والمضمون هو الواقعُ العياني، المادي والأخلاقي هذا التناقض يجعل الوعيَ الاجتماعي في تلك التشكيلات يتجه دومًا إلى الماضي ليقرأ الحاضرَ بدلالته، أو خوفًا من مخاطرَ وهميةٍ تهدِّد الهويةَ والكيان. وهكذا تجتهد كلُّ فرقة دينية في تحيينِ لحظةِ التدشين الأولى التي انبثق فيها المذهبُ، حتى ليبدو كأنه وليدُ يومنا وساعتنا، وتعمل على تغذيةِ تمايزها عن غيرها، وتأويلِ أقوال الآخرين وأفعالهم على أنها تهدف إلى الكيْدِ لها أو النيل منها إنها، إذن، تعيش حالةً من التوجُّس الدائم وعدم الثقة بالآخرين، يقتضيان استنفارَ جميع قواها ومؤسساتها وأفرادها للدفاع عن ذاتها واستخلاص «حقوقها» (فمفهومُ الحقّ عندها يقوم على الاقتناع الذاتي، لا على فكرة التعاقد والتواثق والاعتماد المتبادل). وتعمل كذلك على تأويل الوقائع والأفكار والقيم الجديدة والكشوفِ العلمية والظاهرات الطبيعية:

ـ فإمّا أن تَقْبلها على أنها أفكارُ الطائفة ذاتها وقيمُها، وتجلِّياتٌ للقدرة الإلهية تؤكّد معتقداتِها وتَفْتح مغاليقَ نصوصِها المقدسة؛

ـ وإمّا أن تَرْفضها على أنها كفرٌ وضلال، فتخال أنّها برفضها تلك الوقائعَ وتأثيمِها وتكفيرِها قد ألغت وجودَها الواقعي وسيطرتْ على جميع تأثيراتها بسحر البيان. فهي، هنا، نسقٌ قائمٌ على الوهم والتوهّم وكلما أَمعنتْ في أوهامها، بالغتْ في إظهار رموزها وشعاراتها وشعائرها لتوكيدِ هويتها.

من هذه الزاوية فإنّه لم يستقرّ في وعي المجتمعات الطائفية بعدُ أنّ الهوية الفعلية الحيّة، القابلةَ للنموّ، هي ما ينتجه المجتمعُ المعنيُّ على الصعيدين المادي والروحي وبقدْر ما يتّجه الوعيُ الاجتماعي إلى الماضي، يسير المجتمع في واقعه الفعلي خبطَ عشواء، وتنقطع علاقاتُ التفاعل والتجادل بين الفكر والواقع وبين الوعي والوجود كما يشتدّ التفارقُ بين الماهية والوجود كلّما ابتعد النسقُ المذهبي أو الطائفي عن إطاره المرجعي الأصلي. فيصير اللّه إلهًا مذهبيّاً أو طائفيّاً خالصًا كإله إسرائيل؛ ويصير الوجودُ الاجتماعي منفلتًا من أيّ حدّ أخلاقي أو عقلي سوى حدود المذهب والطائفة وقيودهما، وسوى رابطة إله المذهب والطائفة الذي أزاح اللهَ المطلقَ اللامتناهي عن عرشه؛ ونصير إزاء تنويعات شتّى على «حجّة الله» و«روح الله» و«حزب الله» و«شعب الله المختار.» وذلكم مؤدّى قول أحد أبطال ديستويفسكي: «إذا كان اللهُ غيرَ موجود فكلُّ شيء مباح.» المجتمعات الطائفية بلا مُطْلَقٍ وبلا عامٍّ وبلا كلّيّ ؛ فالله غيرُ موجود في هذه المجتمعات. ذلك أنّ تقليص الله إلى إلهٍ مذهبيّ أو طائفيّ هو إلغاءٌ للمطلق الذي هو مبدأُ وحدة الكون، وحدٌّ من شَطَطِ كلّ نسبيّ، ومحوٌ لمبدإ الكلّية والعمومية الذي لا تقوم المجتمعاتُ والدولُ ووحدةُ الجماعة الإنسانية إلاّ به. هنا، على وجه الضبط، تتجلّى مصاعبُ الانتقال من الملّة إلى الأمة، ومن الأمة إلى الجماعة المؤنسنة.

❖ ❖ ❖

عملية إنتاج المجتمع لذاته (ومعها إعادة إنتاج العقد الاجتماعي ونموّ الهوية الوطنية) كانت ولاتزال تجري وفق واحد من مبدأيْن إمّا مبدأ الغلبة والقهر؛ وإمّا مبدأ الحرية أو الإرادة العامة، المعادل الذاتي للمصلحة العامة. في الحالة الأولى يكون التعايشُ، أي «العقدُ الاجتماعي،» عقدًا بين جماعات مغلقة، لا بين أفرادٍ أحرار؛ فيكون من ثم عقدَ إذعانٍ يَفْرض بموجبه جزءٌ من المجتمع

الناصرية (السُّنيّة) أيقظت الطائفية النائمة في مصر ولبنان والعراق، والقومية المشرقية عزّزت الطائفية وزادت من توتّرها!

قانونَه الذاتي ومصلحتَه الخاصة على بقية الأجزاء بالقوة العارية، فيظلّ العقدُ هشّاً قابلاً للنقض حينًا بعد حين. وفي الحالة الثانية يكون العقدُ الاجتماعي عقدَ حريةٍ واختيار، لأنّه عقدٌ بين أفراد أحرار ينتمون إلى طبقات اجتماعية ومؤسسات مدنية، ولا تنتفي معه التعارضاتُ الاجتماعية، بل تتغير أساليبُ حلّها بتغيُّرِ مضمونِ القوة، فتتّجه نحو نوع من النقاش والتفاوض أو المساومة، وتعبِّر عن نفسها بالتداول السلمي للسلطة؛ ومن ثم فإنّ العقد يظلّ قائمًا ومقبولاً من الجميع، وقابلاً للنموّ والتطور، وفق النتائج التي تتمخض عنها التعارضاتُ الاجتماعية في كل جولة من جولات الصراع الاجتماعي (الطبقي).

في الحالة الأولى يكون الفاعلون جماعاتٍ دينيةً ومذهبيةً وإثنياتٍ وعشائرَ وطغمًا رعاعيةً مغلقة ومتحاجزة. ويكونون في الحالة الثانية فئاتٍ أو طبقاتٍ اجتماعيةً ومؤسساتٍ وتنظيماتٍ مدنيةً ونقاباتٍ وأحزابًا سياسية الغلبة والقهر يُنْتجان سلطةً مستبدةً ونظامَ حُكْمٍ لا يرقى إلى مستوى الدولة السياسية؛ والإرادةُ العامة تُنتج دولةً سياسيةً، وطنيةً، هي المقدِّمةُ الضروريةُ للدولة الديموقراطية ـ التي هي «وحدةُ الشكلِ والمضمون» بتعبير ماركس.

الوطنية أو القومية، في الحالة الأولى، منظومةٌ إيديولوجيةٌ ذاتيةٌ خالصة، تقوم على النظام المعرفي الذي تقوم عليه الإيديولوجياتُ الدينيةُ والمذهبيةُ والطائفيةُ والعرقية. وهي، في الحالة الثانية، انتماءٌ فعليّ خالصٌ إلى الدولة السياسية، ليس فيه تفاوتٌ وتفاضل، وتصير معه المواطَنَةُ فضيلةً سياسيةً يرتقي بها المواطنُ ـ بصفته شخصًا قانونيّاً وكائنًا سياسيّاً ـ إلى كائن أخلاقي هو من ماهية الدولة السياسية ذاتها بصفتها كائنًا سياسيّاً وحقوقيّاً وأخلاقيّاً.

❖ ❖ ❖

مفهوم «التعايش،» الذي يمتدحه منظِّرو الطوائف، لا يختلف واقعيّاً عن مبدإ «الغلبة والقهر» الذي تعيّنه نسبةُ القوى بين المذاهب والطوائف والعشائر والعرقيات. ونسبةُ القوى هذه هي حصيلةٌ مركّبةٌ من عناصر محلية وإقليمية ودولية، يَنْجم عنها عقدُ غلبةٍ وإذعانٍ هشّ، و«استقرارٌ سياسيٌّ» مؤقَّتٌ وملغَّمٌ، تنفجر ألغامُه عند أول سانحة كما برهنتْ على ذلك، ولا تزال تبرهن، كلٌّ من: أ ـ «الصيغة اللبنانية،» التي قامت على ميثاق ١٩٤٣ المابين طوائفي، ثم على اتفاق الطائف الذي لا يزال حبرًا على ورق؛ ب ـ «الصيغة العراقيةُ» التي تتشكّل اليوم في لهيب الحرب الطائفية؛ ج ـ «الصيغةُ السورية» التي يعبِّر عنها دستورُ ١٩٧٣، الدائمُ دوامَ النظام الشمولي، ودوامَ حزبِ البعث قائدًا للدولة والمجتمع يحتكر جميعَ مصادر السلطة والثروة والقوة.

الصيغةُ الطائفية، ومثلها الصيغةُ الشمولية بما هي حكمُ فئةٍ من الفئات، تنفي عن البلد المعنيّ صفةَ الوطن، وتنفي عن سكّانه صفةَ الشعب أو الأمة. فسكّان لبنان أو العراق أو سورية ليسوا لبنانيين أو عراقيين أو سوريين بعدُ؛ إنهم، بالأحرى، لبنانيون بالقوة وعراقيون بالقوة وسوريون بالقوة، يحتاجون إلى رافعةٍ سياسيةٍ ليصيروا لبنانيين بالفعل وعراقيين بالفعل وسوريين بالفعل. وهذه الرافعة السياسية هي الدولةُ الوطنية. «الوطنية،» هنا، هي فضيلةُ هذه الدولة وماهيتُها، وفضيلةُ مواطنيها وحقيقتُهم السياسية والأخلاقية، وضمانةُ تحوُّلها التدريجي إلى دولة ديموقراطية. وهي، أي الوطنية، كالإنسانية، صفةٌ غيرُ قابلة للتفاوت والتفاضل، ولا تُطْلَقُ على الأفراد إلا من زاوية انتمائهم إلى الدولة الوطنية وعضويتهم فيها بصفتهم مواطنين فحسب.

❖ ❖ ❖

المجتمعات المتأخّرة تعيد إنتاجَ وجودها وتنظيم حياتها على نحو ما فَعَلَ أسلافُها منذ زمن بعيد، مِلالاً ونِحَلاً وطوائفَ وجماعاتٍ مغلقةً ومتحاجزةً؛ ذلك لأنها كانت ولا تزال بنًى مغلقةً تقوم على مبدإ التمامية والكمال الذي يَحْكم كلَّ جزءٍ من أجزائها وكلَّ كسرةٍ من كسورها وأما المجتمعات الحديثة المفتوحة فتقوم على مبدإ النقص والاحتياج؛ فكلُّ جزءٍ من أجزاء المجتمع الحديث نسقٌ مفتوح، يعي أنه لا يقوم بنفسه بل بغيره، ويَشْعر بأنه ناقصٌ ومحتاج، ويسعى إلى الاكتمال بالآخر، ويبادله سائرَ منتجاته المادية والروحية بدافع الحاجة الضرورية إلى الاجتماع المدني

مجتمعات الثقوب السوداء:
أطروحات في المسألة الطائفية

وعليه، فإنّه في حين يَشْعر المجتمعُ الحديثُ المفتوحُ بالحاجة إلى الاكتمال بالمجتمعات الأخرى ويبادلها سائرَ منتجاته المادية والروحية، فإنّ التبادل بين الطوائف في المجتمع الواحد يظلّ تبادلاً مبتورًا يقتصر على الماديات. أيْ إنّ العلاقات الاجتماعية هنا هي مجردُ علاقاتٍ بين أشياء تَعْكس اغترابَ الإنسان عمّن يُفترض أنّه مُواطِنُهُ وتجلّي ماهيته الإنسانية، كالقول: «اشتريتُ هذا الشيء من واحد نصراني،» أو «بعتُ ذلك الشيء لواحد مسلم أو درزي أو متوالي » فصفة النصرانية، مثلاً، تنتقل من الشخص إلى الشيء ففي مجتمعات الطوائف اليوم، أي المجتمعات التي تعاني نقصًا في التطور الرأسمالي، ينجدل الاستلابُ الديني والاستلابُ السِّلَعي، ويغذّي كلٌّ منهما الآخرَ، فَتُنتج صنميةُ السلعة وصنميةُ المذهب أو الطائفة، أيْ يَنْتجُ ضربٌ من الانثناءِ على الذات تعيش معه كلُّ طائفة روحيّاً وثقافيّاً في عالمها الخاصّ، في سجن الطائفية، فتغترب عن المجتمع روحيّاً وثقافيّاً، وتندمج فيه ماديّاً، بل شيئيّاً، ويغترب من ثم كلُّ فردٍ من أفرادها عن بقية مواطنيه وعن غير(ه) من بني الإنسان.

❖ ❖ ❖

الطائفية تعيد إنتاجَ ذاتها باطّراد، وتعيد إنتاجَ طائفيةٍ مضادّةٍ باطّراد؛ أيْ إنها تعيد إنتاجَ ذاتها، في جميع الأوقات، على كلّ صعيد وما ذلك إلا لكون الطائفة بنيةً سوسيولوجيةً وثقافيةً نقيةً ومغلقةً، كاملةً، ومكتفيةً بذاتها، لا تدور إلاّ حول شمسها الخاصة، ولا تتوفّر، بل لم تعد تتوفّر، على أيّ تناقضٍ داخليّ يجعلها تنمو وتتطور. فالواقع المادي، الذي ينمو ويتطور ويتغير، لا قيمةَ له إزاء الإيديولوجية، التي تمتصّ حركتَه وتَدْمجها في مساراتها الدائرية، وتعيد تأويلَ وقائعه وظاهراته وتصبغها بألوانها الخاصة، وتضيف جميعَ أسمائها إلى معجم مفرداتها الميتة إنها، بالأحرى، بنيةٌ ميتة، أو وجودٌ جوهريٌّ أو ماهويٌّ خالصٌ، هو عدمٌ خالص؛ والفاعليةُ التي تُبْديها في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية هي فاعليةُ العدم. عدم الحرية، وعدم المساواة، وعدم تكافؤ الفرص، وعدم الاعتراف بحقوق الآخرَ وحريته، وعدمِ الاعتراف بحقائق العالم وبحقوق العقل إنها فاعليةُ الموت، لا فاعليةُ الحياة. والموت لا يُنتج حياةً، بل يُنتج ذاتَه في الحياة.

❖ ❖ ❖

إذ تعيد الطائفيةُ إنتاجَ ذاتها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، فإنّها تعيد إنتاجَ الأسس الطائفية التي تَحْكم عمليةَ اكتساب المعارف والعلوم والقيم والمناهج الحديثة. بكلام آخر، تقوم الطائفية بـ «إعادة تقلدة» هذه الأخيرة، أو إعادةِ تنسيقِها، وفق المبادئ والأسس المعرفية الشغّالة في منظومتها؛ فيبدو حاملُها علمانيّاً وعصريّاً في المظهر وطائفيّاً في الجوهر، وتقدميّاً بالجملة ورجعيّاً بالمفرد، وثوريّاً في «السياسة» ومحافظًا في الإيديولوجية، من دون أن يعي ذلك. أما القلّة التي تعي ذلك فتمارس نوعًا من ازدواجيةٍ باتت السمةَ الأبرزَ للنخبة «العَلْمانية» العربية. وتتجلّى ازدواجيةُ هذه النخبة في التلفيق، ولاسيّما في لعبة «قومنة الإسلام» و«أسلمة القومية،» أو «تعريب الإسلام» و«أسلمة العروبة،» على نحوٍ أَدْخَلَ القوميةَ أو العروبةَ في دائرة المقدّس، الذي يتجلّى في «اللغة» و«التاريخ»؛ فليس للقومية أو للعروبة من تحقُّقٍ حتى اليوم سوى في مجال التأويل ـ تأويلِ اللغة وتأويل التاريخ . هذا من دون أن نغفل تعثُّرَ الجامعة العربية وعجزَها حتى عن إدارة الخلافات بين «الدول» العربية.

ولمّا كان الإسلامُ إسلاماتٍ منذ الانشقاق الإسلامي الأول، فإنّ «أسلمة العروبة» صارت تعني مَذْهَبتَها أو تطييفَها، وصار «تعريبُ الإسلام» يعني تعريبَ المذهب أو الطائفة. وهكذا تحوّل المذهبُ القوميُّ لدى القوميين، والمذهبُ الاشتراكيُّ لدى الاشتراكيين، إلى دينٍ جديدٍ هو الخمرةُ المذهبيةُ أو الطائفيةُ القديمةُ ذاتُها في أوانٍ جديدة. وبتنا إزاء عروبةٍ سُنّيةٍ وأخرى شيعيةٍ، بعد إخراج المسيحيين العرب فضلاً عن اليهود العرب من حظيرة العروبة، وإزاء بقايا «اشتراكيةٍ قوميةٍ» وفق رؤية كل من هاتين العروبتين. فلا عجب أن تدافعَ جماعاتٌ و«أحزابٌ» مذهبيةٌ وطائفيةٌ عن عروبة لبنان والعراق وفلسطين والسودان وغيرها، أيْ أن يدافع غلاةُ الإسلامويين عن مبدإٍ علمانيٍّ أو يُفترض أنه كذلك. ولا عجب أيضًا أن يلتحق القوميون بغلاة

معظم الذين اقترحوا العلمانية حلاً للمسألة الطائفية انزلقوا إلى عدم تقدير الدين حقّ قدره وعدم تقدير أثره في الوعي الاجتماعي.

الإسلامويين فكريّاً وسياسيّاً وأخلاقيّاً؛ ذلك أنّ عملية «أسلمة العروبة» و«تعريب الإسلام» أخضعت العروبةَ لمبادئ المعرفة المذهبيةِ والطائفية على الصعيد النظري، وللاستراتيجيات الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية و«السياسية» للمذاهب والطوائف الإسلامية على الصعيد العملي، وجعلتْ من الإسلام موضوعًا للتلاعب. وإنّ سديميةَ فكرة «العروبة» أو افتقارَها إلى أيّ تعيُّنٍ ماديّ لدى القوميين، ومذهبيَّتَها لدى المسلمين والإسلاميين معًا، جعلتا مثلَ ذلك الإخضاع وهذا التلاعب ممكنيْن وسهليْن، بحُكْمِ نزعةٍ شعبويةٍ تلبّست النخبةَ «العربيةَ الإسلامية» ولا تزال.

إنّ المذهبية أو الطائفية، من هذه الزاوية، ليست ظاهرةً مقصورةً على البلدان التي تتوفر على تعدد ديني ومذهبي وطائفي وعرقي، بل هي ظاهرةٌ عامةٌ في المجتمعات التي لا تزال تقوم على إلغاء الحدود بين الوجود الاجتماعي المباشر وشكله السياسي، أيْ بين المجتمع المدني والدولة السياسية، ويتحول فيها التنافسُ على ذروة المشروعية الدينية أو غيرها تنافسًا على السلطة. يَفترض كاتبُ هذا البحث أنّ النزعة القومية الناصرية، بما هي نزعةٌ شعبويةٌ ذاتُ مضمون ديني (إسلامي سُنّي) لا لبس فيه، هي التي أيقظتِ الطائفيةَ النائمةَ في مصر، وأيقظتْها في لبنان والعراق، فضلاً عن العرقية النائمة، غداةَ الوحدة الاندماجية بين مصر وسورية عام ١٩٥٨. كما يفترض الكاتب أنّ النزعة القومية المشرقية، كما تجلّت في سورية والعراق خاصةً، في حزب البعث العربي الاشتراكي، هي التي عَزّزت الطائفيةَ وزادت من توتُّرها حتى غدت طائفيةً مقاتلة؛ كما عزّزت النزعاتِ الإثنيةَ وولّدتْ لدى بعضها ميولاً انفصالية.

هذا الافتراض يستفزّ المشاعرَ بالطبع، ولكنه لا يرمي إلى مجرد الاستفزاز، بل هو دعوةٌ إلى إعادة التفكير في المسألة القومية، بجميع منطوياتها، وإلى التفكير في مضمون العروبة الماضوي والمذهبي والعِرقي، ونقدِهِ بلا هوادة. فلا يحقّ لأحد أن يدّعي أنّ تصوُّره للعروبة هو العروبة، فينصِّب نفسَه قيِّمًا عليها. ولا يستقيم أن يكون هنالك بين العرب مَنْ هو عربيٌّ أكثرَ من الآخر، اللهم سوى السيد محمود أحمدي نجاد، رئيسِ الجمهورية الإسلامية في إيران.

إنّ معظم الذين يتحدثون عن الأمة العربية اليوم إنما يتحدثون عن فكرة مجرَّدة، ليس لها أيُّ تعيُّنٍ مادي. فباستثناء قلّةٍ من المفكّرين لا يبلغ عددُهم أصابعَ اليد، لم يُؤْثَرْ عن أحدٍ من القوميين العرب أنه رَبَطَ مفهومَ الأمة بمفهوم المجتمع المدني، ومنظومةِ الحاجات الواقعية، وبمفهوم الدولة الوطنية/القومية بما هي الدولة القائمة **بالفعل** التي ينتمي إليها هؤلاء «العربُ» انتماء خالصًا ويجدون فيها تجسيدًا فعليّاً لهويتهم القومية ولماهيتهم الإنسانية وهذا يفسِّر ضعفَ الروابط الوطنية/القومية في جميع البلدان العربية، والمذهبيةُ والطائفيةُ من أهم أسباب هذا الضعف ومن أبرز مظاهره: فانتماءُ العربي روحيّاً إلى فكرة مجردة هي «الأمة العربية» أو «الأمة الإسلامية،» ولا فرق، وإلى دولة منشودة هي «الدولة القومية» أو «الدولة الإسلامية،» إنما يُضعف انتماءه إلى الدولة **الواقعية**، السوريةِ أو العراقيةِ أو اللبنانيةِ أو المصرية .، التي لا تعدو كونَها دولةً عابرةً في نظره؛ فضلاً عمّا ترسّب في الوعي من ظروف نشأتها.

هنا يتجلّى أثرُ الإيديولوجيات الدينية والمذهبية والطائفية في الوعي الاجتماعي بوجه عامّ، وفي الوعي السياسي بوجه خاصّ فالمضمون الديني (المذهبي والطائفي) للعروبة، ناهيكم عن مضمونها العِرقي، يسهّل عمليةَ إنتاج المذهبية والطائفية وإعادة إنتاجها في الحقل السياسي، فيكفّ هذا الأخيرُ عن كونه حقلاً عامّاً، وتكفّ السياسةُ عن كونها علمَ إدارة الشؤون العامة وتتحول إلى أداة حادة في يد هذه الطائفة أو تلك أو في يد هذا المذهب أو ذاك، وتتحوّل الوطنيةُ أو القوميةُ إلى إرثٍ حصريّ وملْكيةٍ حصريةٍ لهذا المذهب أو ذاك أو لهذه الطائفة أو تلك لذلك يَسْهل عندنا تخوينُ الآخر، المختلفِ أو المعارض، كما يَسْهل تكفيرُه.

ومن ثم فإنّ مشكلة مجتمعاتنا لا تَكْمن في عدم فصل الدين عن السياسة أو عن الدولة فحسب، بل تَكْمن، قبل ذلك وبعده، في عدم تمييز مجال المجتمع المدني من مجال المجتمع السياسي مفهوميّاً وواقعيّاً. فمن جرّاء عدمِ التفريق بين مجال المجتمع

مجتمعات الثقوب السوداء:
أطروحات في المسألة الطائفية

المدني، مجالِ التعدّد والتنوّع والاختلاف والتعارض، وبين مجال المجتمع السياسي، مجالِ الوحدة (وحدةِ الاختلاف والتعدد والتنوع والتعارض)، انزلق معظمُ الذين اقترحوا العَلْمانية حلاً للمسألة الطائفية إلى عدم تقدير الدِّين حقَّ قدره، وعدم تقدير أثره في تشكيل الوعي الاجتماعي وفي التربية الأخلاقية خاصة، وعدم الاعتراف بحقوق الدين وأهمية نموّه بحرية في رحاب المجتمعَ المدني، وعدم اكتشاف أنَّ الدستور الذي يضعه المجتمعُ لنفسه هو ضمانةُ الوحدة وماهيةُ الدولة الوطنية. هكذا بدت العلمانيةُ دعوةً إلى الإلحاد، أو إلى تهميش الدين وعدم الاكتراث به في أحسن الفروض.

إنَّ عدم تمييز مجال المجتمع المدني من مجال الدولة السياسية أو المجتمع السياسي العمومي كان ولا يزال علامةً على وعيٍ سديميٍّ مرتبك وملتبس. وإنّ ذلك التمييز يَحْفظ جميعَ حقوقِ الدين والمذاهب والطوائف والفِرق في رحاب المجتمع المدني، ويَحْفظ حقوقَ العقل والأخلاق وحقوقَ جميع المواطنين في رحاب الدولة السياسية. فحيادُ الدولة حيادًا إيجابياً عن جميع محمولات مواطنيها وتحديداتِهم الذاتيةِ لا يعني تخلّي مواطنيها عن شروطهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية ذلك أنَّ الدولة الوطنية الحديثة، بوصفها كائنًا أخلاقيّاً على صورة الإنسان ومثاله، لا تتعارض مع أيٍّ من انتماءات مواطنيها، ماداموا جميعًا ينتمون إليها بالتساوي؛ فتجرُّدُ الدولة الوطنية من أيّ شرطٍ ديني أو مذهبي أو طائفي هو أساسُ عدم التعارض

ينبغي الاعترافُ من المبدإ والمنطلق بأنَّ جميع المؤسسات الدينية والمذهبية والطائفية هي من مؤسسات المجتمع المدني، يجب أن يحميها القانونُ ويَكْفلَها، أُسوةً بالجمعيات والنوادي والنقابات والأحزاب السياسية وغيرها. وينبغي الاعترافُ أيضًا بأنَّ لجميع الأديان والمذاهب والطوائف حقوقًا متساويةً في نطاق المجتمع المدني، لا في نطاق الدولة السياسية.

ولمّا كانت الدولة كائنًا أخلاقيّاً على صورة الإنسان ومثاله، فإنّها تجلّي الحرية الموضوعية التي يجسِّدها القانونُ، وتجسيدٌ للعقل والحريةُ هي جوهرُ الإنسان وماهيتُه، والعقلُ أعدلُ الأشياء قسمةً بين الناس فمن البديهي، إذن، أنّ مواطني الدولة أحرارٌ في ما يعتقدون من عقائد، وفي ما يدينون به من دياناتٍ ومذاهب، وفي ما يمارسون من طقوس وشعائر: فالدولة لا تَفْرض على مواطنيها شيئًا لا يَفْرضونه على أنفسهم، ولا تُلْزمهم بشيء لا يُلْزمون أنفسَهم به بوساطة ممثّليهم المنتخَبين انتخابًا حرّاً ومباشرًا وسريّاً ونزيهًا ومَنْ يُلْزم نفسَه يظل حرّاً، وكلُّ ما يَفْرضه المواطنون على أنفسهم بوساطةِ ممثّليهم يَدْخل في باب الواجب لا الإكراه. ومن ثم، فإنّ جميع أنظمة الحكم التي كانت تَفْرض على رعاياها عبادةً ما أو شعائرَ معينةً، أو لا تزال تَفْرض عليهم عقيدةً سياسيةً أو دينيةً، لا تَدْخل في مفهوم «الدولة الوطنية.» إنَّ جميعَ أنظمة الاستبداد تنتمي إلى عصورٍ ما قبل الدولة الوطنية الحديثة، وجميع الأنظمة الشمولية وأنظمةِ الاستبداد المحدث ـ كالفاشية والنازية والستالينية والبعثية وأضرابها ـ هي حالاتُ نكوصٍ أو تنكُّسٍ إلى ما قبل الدولة الوطنية

لعلّه من الصعب أن يتخلّى أيُّ **مجتمع** عن شرطه الديني، ولعلّه من باب العسف والإكراه أن يُفْرض عليه ذلك فرضًا باسم مبدإ سام أو حكمةٍ عليا لذلك بات لزامًا على **الدولة** أن تتخلّى عن هذا الشرط، ولاسيّما في البلدان التي تتوفّر على تنوّع ديني ومذهبي وطائفي كما بات لزامًا علينا أن نفرِّق مفهوميّاً وواقعيّاً بين المجتمع المدني وبين الدولة كما شرحنا أعلاه، وأن نعترف بحقوق الدين في مجال المجتمع المدني، وبحقوق العقل وبمطالب الروح الإنساني في مجال المجتمع السياسي فبالانتماء إلى الدولة الوطنية، يَرْبح الفردُ الذي يَتْبع هذا المذهبَ أو ذاك، أو هذه الطائفةَ أو تلك، أكثرَ ممّا يَخْسر: فهو إذ يحتفظ لنفسه بجميع محمولاته وتحديداته الذاتية، يَرْبح حريةَ الرأي والتعبير وسائرَ الحريات الأساسية الأخرى، ويَرْبح المساواةَ مع سائر مواطنيه، ويَرْبح حمايةَ الدولة له... حتى من جَوْرِ الطائفة الذي لا يخلو أن يتعرّض له الأفرادُ.

❖ ❖ ❖

الطائفية التي نحاول مقاربتَها في هذه الأطروحات عَلَمٌ على تاريخ سياسي متخثِّر، تَحْكمه نزاعاتٌ دون سياسية، تنبعث من قيعانِ المجتمعات الراكدة، تنفجر تارةً، وتخبو تارةً أخرى،

الواقع العياني في مجتمعاتنا يُبْدي تداخلاً لافتًا بين الطوائف الدينية والأحزاب السياسية.

لتنفجرَ من جديد حاملةً معها مخزونًا هائلاً من الكراهية والحقد والنزعات الثأرية، فتخضّها خضّاً تبدو معه هذه المجتمعاتُ كأنها على مشارف تحوّلات نوعية، يصفها بعضنا بـ «الثورية،» جرّاء التباس السياسي والطائفي، وتتحوّل معها كلُّ طائفة إلى نوعٍ من ثقب أسود يبتلع كلَّ ما يقع في مجال جاذبيته، بما في ذلك منتجاتُ العمل الاجتماعي، ثم يَلْفظه شظايا.

والطائفية عَلَمٌ على عملية إنتاج التحاجز والتنافر الطائفيَيْن في المجال السياسي. إنها، بكلمة أخرى، عَلَمٌ على تشظّي هذا المجال، وعلى واقع السديمية والاختلاط وامّحاء الحدود، لدى كل طائفة، بين مجالات الحياة الاجتماعية ـ لا بين مجال الدين ومجال السياسة كما سبقت الإشارةُ فحسب، بل أيضًا بين مجال المجتمع المدني ومجال الدولة السياسية، وبين مجالات السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وبين العرف والقانون، وبين العامّ والخاصّ، وبين الفكر والإيديولوجية، وبين الثقافة والإعلام إنّهما سديميةٌ واختلاطٌ يتجلّيان في تشظّي الحقل السياسي الذي يُفْترض أنه حقلٌ وطني عامّ ومشترك بين جميع المواطنين وجميع الفئات الاجتماعية؛ وفي تقاسم السلطة أو احتكارها؛ وفي تقاسم السيادة التي يُفْترض أنها سيادةُ الشعب، لا تتجزّأ ولا تتغير ولا تفوَّض؛ وفي مبدإ الغلبة والقهر واحتكار جميع مصادر السلطة والثروةِ والقوةِ، كما هي الحال في سورية اليوم، أو محاولة احتكارها، كما هي في لبنان والعراق اليوم والأدهى من ذلك احتكارُ الوطنية، واحتكارُ العروبة، واحتكارُ تعريف المصلحة الوطنية، واحتكارُ الدفاع عن الوطن. والاحتكار أصل الاستبداد. الطائفية والاستبداد صنوان، جذرُهما المشترك هو الاحتكارُ ودمجُ جميع مجالات الحياة الاجتماعية في مجال واحد هو مجال السلطة أو الحكم

من البدهي، نظريّاً، أن الطوائف تنتمي إلى مجال العقائد الدينية، وأنّ الأحزاب السياسية تنتمي إلى مجال «النظريات» الوضعية. ومن البدهي أنّ العصبية الطائفية، بالمعنى الخلدوني، نقيضُ العصبية الحزبية، وأنّ ثمة تناسبًا عكسيّاً بين الأحزاب والطوائف: فكلما اتّسع نفوذُ الطوائف في الحقل السياسي خاصةً، تراجَعَ نفوذُ الأحزاب السياسية. بيْد أنّ الواقع العياني في مجتمعاتنا يُبْدي تداخلاً لافتًا بين الطوائف الدينية والأحزاب السياسية، بين ما هو تيولوجي وما يُفْترض أنه عَلْماني. أحدُ أهم أسباب هذا التداخل، في رأي الكاتب، هو البنية الإيديولوجية لجميع الأحزاب التي ملأت الحقلَ السياسي منذ أكثر من نصف قرن حتى يومنا. فهذه البنية جعلتْ من الأحزاب السياسية بنًى موازيةً للبنى ما قبل الوطنية، ولا سيما البنى الطائفية، فغذَّتْ كلٌّ منهما الأخرى. ولا يتّضح أثرُ الطائفية في شيء أكثر ممّا يتضح في الأحزاب الإيديولوجية، لا في القاع المذهبي أو الطائفي القابع تحت الإيديولوجيات الثورية فحسب، بل في البنية الإبيستيمولوجية لهذه الأيديولوجيات ذاتها. ولعلّ دراسةً موضوعيةً لأيّ من هذه الإيديولوجيات تبيّن أثرَ النظام المعرفي المذهبي أو الطائفي في تشكيلها وتحوير مقولاتها.

❖ ❖ ❖

كيف السبيل إلى الخروج من الثقوب السوداء؟

إنّ انقسام المجتمع عموديّاً، عشائرَ ومذاهبَ وطوائفَ وإثنياتٍ، قد حال في الماضي، ولا يزال يَحُول، دون انقسامه أُفقيّاً، طبقاتٍ وفئاتٍ وجماعاتِ مصالح أو جماعاتِ ضغطٍ على الرغم من التقدم الحاصل والحداثة المحقَّقة في عدة ميادين. فلَجَمَ ذلك عمليةَ تحديث المجتمع وتجديد بنيان الأمة. كما حال دون نشوء أحزاب وطنية تعبِّر عن طبقات أو فئات اجتماعية أو جماعات مهنية؛ فكانت البيئةُ المذهبية والطائفية والإثنية مناسبةً لنشوءِ الأحزاب العقائدية الشمولية، ولا سيما تلك التي ماهت بين العِرْق والمذهب، وأنجزتْ عمليةَ تقلدةِ المفاهيم والقيم الحديثة، كحزب البعث والحركة الناصرية. وحال، في النتيجة، دون نشوء رابطة وطنية جامعة؛ إذ لا وحدة بلا انقسام واختلاف وتعارض وذلكم مظهرٌ آخرُ من مظاهر إنتاج الطائفية في المجال السياسي الذي يُفترض أنّه مجالٌ وطنيّ عامّ.

دمشق

جاد الكريم الجباعي
كاتب سوري.

الطائفية
في الوطن العربي (١)

أديانٌ ومذاهبُ وطوائف

فالح عبد الجبّار

تسويغ شخصي

أتحرّج في الكتابة عن الانقسام الطائفي (أو المذهبي، كما يقال) في العراق، أو سواه. أتحرّج لاعتبارات عدة

فأولاً أنا رجل علماني في ثقافة تساوي خطأً بين العلمانية والإلحاد. والحال أنّ العلمنة موقفٌ فكري سياسي من العلاقة بين الدين والدولة، وهي اعترافٌ بالدين وبوجوده، بل وبحقّه في أن ينأى بنفسه عن سطوة الدولة أو سطوة حركاتٍ اجتماعية معيّنةٍ عليه. وأما الإلحاد فرؤيةٌ فلسفية لنشوء الكون والإنسان، أيْ إنكارٌ للدين بما هو تأويلٌ لذلك النشوء

وأتحرّج في الكتابة عن الانقسام المذهبي لاعتبارات وجودية، وإنسانية، وقيمية. فأنا أنحدر من أسرة سُنّية تخالطها عناصرُ شيعيّة وكردية. فجدّي التاجر الجوّال، المتحدِّر من عشيرة شمّر، اقترن بابنة عمه السُّنية مثله. ولما قَضَت اقترَنَ بأخرى من أبناء عمومته الشمّريين القاطنين جنوبًا، وهم شيعة، خلافًا لشمّر الشمال، السُّنةِ الشوافع (وهؤلاء غيرُ سُنّة جبل شمّر، في السعودية، وهم حنابلة). ولما قضى جدي نحبَه، عادت أرملتُه إلى ربوع أهلها ليترعرع عمي (ابنُها) بين ظهرانيهم. وحين زرناه يومًا في البصرة، وجدناه، ببراءة طفولتنا، لا يُشْبه أبي، المرتدي سترةً وسروالاً وربطَة عنق وقميصًا بياقة منشاة أما العم، الأخ غير الشقيق لوالدي، فكان يرتدي رداء العشائر ويعتمر عقالاً وكفيّة صُبغتْ بصباغ أسود، وفهمنا أنّه الحداد في عاشوراء. زوجتي، الكاتبة فاطمة المحسن، من شيعة بغداد، وقد ترعرعتْ في الناصرية وسوق الشيوخ، وتربأ بنفسها عن انقسام المذاهب. أما كنّتنا فكرديةُ الأرومة.

هذه عيّنةٌ من عراق الأمس، تختلط فيه الأديانُ والمذاهبُ والأعراق. وقد اكتشفتُ، متأخِّرًا، أنّ جلّ أقراني، كتّابًا أو مفكّرين، أدباءَ أو معارضين، يتحدّرون من عوائل شيعية ولم أفكّر يومًا في هذا الاختلاف إلاّ تنوُّعًا ثقافيّاً، بشريّاً، عاديّاً.

أسئلة الانقسام البشري

ما الذي حصل، إذن، حتى تكتسي الفوارقُ في المذهب كلَّ هذه القوة التدميرية في الإقصاء، وكلَّ هذه القدرة على توليد الغضبِ والقتلِ على الهوية؟

ليست المشكلة في الاختلاف، بل في طريقة النظر إليه، وفي تأويله، وفي حامله الاجتماعي ـ بقيمه وعقله.

علّمتني الدراساتُ السوسيولوجيةُ عن القوميات أنّ الجماعات تحدِّد نفسَها ومعنى وجوده بسبلٍ شتّى، وأنّ الثقافة هي أداةُ هذا التحديد. ولعلّ من بين أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي هو القبيلة، التي تقوم ثقافتُها على إيديولوجيا النسب الأبوي (أو الأمومي عند الطوارق)، وأنّ «صلةَ الرَّحِم» و«صلةَ الدم» هما من أقدم تعيينات الجماعة المنغلقة المسماة «قبيلة،» وأنّ هذا النسب هو ما **يميِّز** جماعةً عن أخرى، رغم معرفةُ الأنتروبولوجيين، بعد دراسات مستفيضة، أنّ القرابة أما حقيقة أو متخيّلة فغالبًا ما يكون الجوارُ، أو التصاهرُ، وسيلةً لخلقِ جماعةٍ جديدةٍ لا تنحدر من نسبٍ مشترك

ولعلّ الأديان هي الشكلُ اللاحقُ للانتساب، وتعيينِ الهوية. ولا يقتصر الدينُ على تمييز جماعة المؤمنين عن جماعة أخرى تنتمي إلى حقلٍ ديني آخر، بل إنّ الدين الواحد ينقسم بفعل تطوُّره إلى مدارس نسمِّيها في العربية الدارجة «شيعًا ومذاهب.» وليس ثمة دينٌ يخلو من هذه الانقسامات القائمة على تنوُّع التأويل، وتنوُّع الرؤى والمصالح والمشارب.

ولقد تأسّستْ إمبراطورياتُ الماضي على الهوية الدينية العابرة للقبائل والأقوام (تجمُّعات غير قبلية). فالإمبراطورية الرومانية المقدّسة حَملتْ شعلةَ المسيحية وانقسمتْ لاحقًا إلى شطريْن، مثلما انقسمت المسيحيةُ إلى كاثوليكية (عقيدة التثليث) وأورثوذكسية (الطريق القويم)، ثم لاحقًا إلى بروتستانتية (احتجاجية) وكاثوليكية. ولم تتوقف الانشطاراتُ حتى اللحظة.

إنّ تشظّي الهوية العراقية إلى هويات محليّة ما كان ليكون سيِّئًا لو جرى التعبير عنه في إطار أحزاب مدنية وعبر المؤسسات.

العثمانيون والملِل والنِّحَل

نشأتْ إمبراطورياتٌ عدة على أساس الإسلام، كان آخرَها الإمبراطوريةُ العثمانية، السُّنيةُ الشافعية، المتسامحةُ مع المذاهب السُّنية الأخرى (المالكية، الحنفية، الحنبلية). وفي هذه الإمبراطوريات يقوم التنظيمُ الاجتماعي على هرمية (تراتب عمودي) يقف المسلمون السُّنة في قمته، يليهم المسلمون الشيعة، فالمسيحيون، فاليهود، فبقيةُ الأديان. والفيصل الأساسي بين المسلم وغيرِ المسلم هو دفعُ العشور من المسلم، والجزيةِ من الذِّمّي. وقد تحوّل هذا النظامُ، تدريجيّاً، بعد الإصلاحات العثمانية (بين ١٨٤٠ و١٨٧٠)، إلى ما يُعرف بنظام المِلل، حيث تعيش كلُّ جماعة دينية (عدا المسلمين) وفقًا لقانونها، وتختار ممثّليها لدى الباب العالي. واحتفظ الدستورُ العراقي الأول ببعض هذه التنظيمات لجهةِ تمثيلِ المسيحيين (النصارى حسب الدستور) واليهودِ (الموسويون حسب تعبير دستور عهد ذاك). لكنّ الانتقال من عصر الإمبراطورية المقدّسة إلى الدولة القومية الحديثة جاء مربكًا وفجائيّاً: فالدولة الحديثة تقوم على مبدإ المواطنة، أيْ مساواة أيّ فردٍ مع أيّ فردٍ آخر، مسلمًا أو ذِمّيّاً. حسبُنا الإشارةُ إلى أنّ كثرة من الإسلاميين ما يزالون يتمسّكون بمبدإ أهل الذمّة، أي الهرميةِ القديمةِ التي تلغي المساواة

وما يصحّ على العلائق بين الرعايا المسلمين والرعايا من «أهل الذمّة» يصحّ أيضًا على العلائق بين أهل المذاهب، أي المسلمين. فالدولة العثمانية كانت تَستبعد من الإدارة والجيش كلَّ من لا ينحدر منحدرًا سُنيّاً

الدولة الجديدة

ورثت الدولةُ العراقيةُ الوليدةُ هذه المشكلة فلحظةَ تأسيس الدولة العراقية (١٩٢١) في ظلّ الانتداب، كانت البروقراطيةُ والجهازُ العسكري من أهل السُّنة. أما الشيعة ـ والحديث هنا عن المدن ـ فكانوا أهلَ تجارة وأعمال، شأنَ الموسويين. وقد رفض المسلمون فكرةَ المساواة: فشيوخُ العشائر والأشراف، مثلاً، كانوا يرفضونَ المساواةَ مع أتباعهم من الفلاحين، أو أبناء الحرفيين. ومعروفٌ أنّ أول رئيس وزراء عراقي، الشيخ عبد الرحمن النقيب، وهو من عترة الكيلانية (أشراف)، كان يحتقر الضبّاطَ العراقيين من الجيش العثماني لأنّهم كانوا «بلا أصل،» أيْ أبناء فقراء المدن.

وبهذا المعنى فإنّ القيمَ الدينية، والقيمَ الاجتماعية، كانت ميّالةً إلى الانغلاق والمفاضلة والتفريق، لا إلى الانفتاح والمساواة والتوحيد. ومن هنا برزت الحاجةُ إلى إيديولوجيا أو نظامِ قيمٍ

جديد، هو القومية (أو الوطنية)، التي تعلي شأنَ الأمة (القوم)، أو الوطن، الوعاءِ الماديّ للجماعة.

لعبت الإيديولوجياتُ القومية هذا الدورَ في خلق الجماعة القومية، بتقويضِ مبدإ الرعايا، وإرساءِ مبدإ المواطنة. ويشكّل هذا انتقالاً من مجتمع التراتب الهرمي (العمودي) إلى مجتمع التجاور المساواتي (الأفقي). ألم يكن شعار الثورة الفرنسية: «حرية، إخاء، مساواة»؟

وُلدت الوطنيةُ العراقية خلال ثورة العشرين في المدن الكبرى، وبخاصةٍ بغداد، على يد عدد من تجّار المدن، وعلى رأسهم التاجرُ الشيعي جعفر أبو التمن، مؤسّسُ الحزب الوطني. ورغم أنّ المدن كانت ضعيفة (٢٤٪ من سكّان البلاد) فإنّها اضطلعتْ بدور صانع الأفكار، ومحرّكِ التمرُّدات على سلطة الانتداب. وقد نَظّم جعفرَ أبو التمن وأقرانُه أولَ مظاهرات حديثة على شكل مولد نبوي (طقس سُنّي) وموكب حسيني (طقس شيعي) في آن معًا، فكان هذا الطقس الجديد (المولد ـ الموكب) إيذانًا بولادة الوطنية العراقية وسط عرب المدن.

بموازاة ذلك كان الضبّاطُ الشريفيون ـ وهم الضبّاط العراقيون الذين تركوا الجيشَ العثماني والتحقوا بالأمير فيصل ملكِ سوريا، فملكِ العراق ـ ميّالين إلى الفكرة القومية العربية، متطلّعين إلى إنشاء دولة عربية كبرى. وكانوا، في جانب من عملهم ونشاطهم، يعزّزون استقلالَ العراق (النشاط الوطني) ويعملون في جانب آخر على تجاوز ذلك باتجاه كيان عروبي أوسع. هنا تكمن نقطةٌ أخرى من المشاكل المقبلة على العراق الجديد، وهي التقاطع بين الوطني (العراقي) والقومي (العربي). ذلك أنّ العراق، كما رَسَمت حدودَه الإدارةُ الكولونيالية البريطانية، كان يضمّ بين دفّتيْه أقوامًا عدة: كردية، آشورية، تركمانية، إلى جانب القومية الأكبر عددًا: العربية. وهو يضمّ مجموعةَ أديان وطوائف ومذاهب. وكان توحيدُه على الأساس العروبي يعني إقصاءَ ربع سكّانه أما توحيدُه على الأساس الديني ـ المذهبي، فيعني تقسيمَه إلى نصفين.

كان العراق دولةً إقليميةً تبحث عن أمة، لا أمةً (جماعةً قوميةً) تبحث عن دولة. وبوسعي المجازفة بالقول إنّ أزمةَ بحثه عن هوية عامَ ١٩٢١ لا تقل حدّةً عن أزمة بحثه عن هوية حاليّاً.

فيصل وكوكس

لعلّ أبرزَ تعبير عن أزمة الهوية عام ١٩٢١ ما دار بين الأمير فيصل (قبل تتويجه) وبين السير بيرسي كوكس، المندوبِ السامي البريطاني، والحاكمِ الفعلي للعراق. شرح كوكس(Cox)، أو كاوكز كما يسمّيه العراقيون، للملك المقبل فكرةَ التنظيم السياسي الجديد في المنطقة: دولة تركية شمالاً، ودولة كردية مجاورة، ودولة عراقية (لعرب العراق). اعترض فيصل بدبلوماسية قائلاً أنت تعطيني دولةً محاطةً بالأعداء: فثمة الترك (الذين حاربناهم) شمالاً، والسعودية (أو ابن سعود المحارب) جنوبًا. وأوضح فيصل أنّه عربي شافعي (سُني)، وأنّ أغلبية عرب العراق من الشيعة؛ فإنْ ذهب الأكرادُ في دولة، وفقًا لمبدإ القوميات (من الرئيس الأميركي وودرو ويلسون إلى الرئيس الثوري الروسي ڤلاديمير لينين)، فإنّ فيصل سيجلس على عرش مملكةٍ ذات أغلبية شيعية لن تستقيم له. وافق كوكس على ذلك الرأي. وبهذا الترتيب بات العراقُ دولةً متعدِّدةَ القوميات، وذاتَ وزن سُنّي مكافئ تقريبًا للشيعة (٤٥٪ للسُّنّة مقابل ٥٢٪ للشيعة، و٣٪ لبقية المكونات)

ولكنْ كان على الدولة الجديدة أن تحلّ مشكلةَ **الاندماج** الصانع للأمة.

قضايا الاندماج

لا تنمو الأممُ والقوميات في الحقول أو على الأشجار؛ فهي لا تنتمي إلى حقل الطبيعة، بل إلى ميدان التنظيم الثقافي ـ الاجتماعي، وهي تتأسّس بأشكالٍ عدة.

دخل العالمُ عصرَ القوميات منذ الثورة الفرنسية أواخرَ القرن الثامن عشر. ثم تَبِعَ فرنسا كُلٌّ من ألمانيا وإيطاليا وأميركا، فدول أميركا اللاتينية، وآسيا وأفريقيا.

لن تزول الانقساماتُ الطائفية لأنّها اختلافاتٌ ثقافية ذات بعد تاريخي، لكنّ ما يمكن أن يزول هو تسييس الإسلاميين والمتعصّبين لهذه الاختلافات.

تنشأ الأممُ من وجود جهاز سياسي مركزي، ووجود نظام اتصالٍ ثقافي موحّد (اللغة، الجرائد، الكتب، الجامعات) ونظام اتصالٍ مادي (طرق وتجارة وأسواق)، متداخلة، متكاملة، متفاعلة، في إطار رقعة جغرافية محدّدة. العراق مرّ بهذه المرحلة التأسيسية بشكلٍ أولي خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بفضل الإصلاحات العثمانية التي أدخلتْ سككَ الحديد، وخطوطَ التلغراف، والمدارسَ الرشدية، والخدمةَ العسكرية الدائمة، وتوحيدَ جهاز الإدارة في بلاد الرافديْن ومركزتَه في بغداد. إلاّ أنّ فترة الانتداب والعهد الملكي كانت أكثر عنفوانًا في ميدان التوحيد والمَرْكَزة. ولعلّ أهمّ عنصر في عملية الاندماج هو مشاركة السكان، ونعني بذلك: المشاركةَ السياسيةَ (في الوزارات والبرلمان والانتخابات)، والمشاركةَ الإدارية (في الدوائر المدنية والقضائية للدولة)، والمشاركةَ الاقتصادية (في عقود الدولة والريع النفطي)، والمشاركة الثقافية (في التعليم والإعلام والمعلومات)

لا نغالي إذا قلنا إنّ العنصر الكردي العربي السُّني لعب دورًا طاغيًا في المجال العسكري والسياسي والإداري، بينما لعب العربُ الشيعة والموسويون دورًا طاغيًا في المجال التجاري والأعمال الحرة. وبهذا المعنى كانت المشاركة الشيعية في المجال السياسي (الوزارات، رئاسة الوزارة)، وفي الوظائف ضمن الجهاز الإداري، وفي البرلمان (بشقّيْه مجلس النواب ومجلس الأعيان) ضعيفةً ومحدودةً. ولم تأخذ هذه المشاركةُ في التحسُّن إلا في أواخر العهد الملكي.

ولم تَبْرز شكاوى أو اعتراضاتٌ على هذا التمثيل في العهد الجمهوري الأول، أو الجمهورية الأولى لعبد الكريم قاسم، رغم أنّها لم تحظَ بشعبيةٍ تُذْكر في العالم العربي بسبب «قُطْريّتها.» واتُّهم عهدُ الجمهورية الثالثة (عبد السلام عارف) بالانحياز، بل بالتحامل الطائفي. أما الجمهورية الرابعة (عهد البعث) فتُعدُّ جمهوريةَ العائلةِ والعشيرة، جمهوريةَ موزٍ من طرازٍ خاصّ.

ففي هذه الفترة تدنّى التمثيلُ السياسي للشيعة بسبب طغيان العسكر، وبسبب افتقار المؤسسة العسكرية إلى مشاركة شيعية ملحوظة (لعوامل كثيرة قسرية وطوعية)، هذا بالرغم من وجود مؤسسات تمثيلية (مجلس وطني)، بسبب احتكار نخبة قرابية لمقاليد الحكم في هيئاتٍ مثل «مجلس قيادة الثورة» و«القيادة القطرية» أو «مجلس الوزراء» أو «مجلس الأمن القومي.» ولما كانت الدولة العراقية دولةً ريعيةً نفطية، فإنّ توزيعَ الثروة، عبرَ الدولة، كان ينحى المنحى الاحتكاريَّ نفسَه ولا أدري من قال إنّ الفوارق الاقتصادية بين المناطق أخطرُ من هذه الفوارق بين الطبقات، إذ من شأنها أن تهزّ أركانَ النظام السياسي ـ الاجتماعي، وتمزّقَ النسيجَ الوطني.

كيف يرى نشطاءُ الشيعة إلى هذه الحرمانات؟

هناك عدة رؤى. فرجال الأعمال، مثلاً، يَنْسبون هذا الحرمان إلى الطابع «الاشتراكي» أي الدولتي للاقتصاد، وهو اقتصاد أوامري، قسري، لا اقتصادُ سوقٍ حرٌّ مفتوحٌ. وهناك تفسيرات يسارية وليبرالية ترى أنّ المشكلة تَكْمن في الطابع التسلُّطي أو التوتاليتاري للنظام السياسي، نظام الحزب الواحد والإيديولوجيا الواحدية، ويميل حنّا بطاطو، أكبرُ مؤرّخ لتاريخ الطبقات الاجتماعية في العراق، إلى هذا التأويل. وهناك تأويل ثالث ينتشر وسط طبقة رجال الدين، ويتأصّل في الحركات الإسلامية الشيعية، يَنْسب الحرمانات إلى وجودِ طائفيةٍ سياسيةٍ مقصودة، بل وتدميرية

بقيتْ هذه الرؤى، الاقتصاديةُ والسياسيةُ والدينيةُ ـ المذهبية، متجاورةً، يصادفها المرءُ في النقاشات والسِّجالات، سرّاً وعلانيةً. ولعلّ الواقع الفعلي هو مزيجٌ متفاوتٌ من هذه التفسيرات كلّها، يختلف باختلاف المراحل. لكنّ الثابت هو وجودُ تذمُّر شيعي أعلن عن نفسه صراحةً وجهارًا خلال تمرُّدات ١٩٩١ في إطار ما يعرف بـ «الانتفاضة العراقية ضدّ حكم البعث» بعيْد هزيمته في مغامرة الكويت

ما هي منابع التوتُّر الطائفي؟

هناك عدة منابع:

أولاً ـ لعلّ أقدم وأكبر منبع هو قانون الجنسية العراقي للعام ١٩٢٤، الذي أرسى حقوقَ الجنسية على أساس «التابعية العثمانية» التي لم يكن كلُّ السكان يتمتّعون بها. فمثلاً كانت عشائرُ وعوائلُ وبلداتٌ كثيرة تتهرّب من التجنيد الإجباري، فتسجّل تابعيتَها لإيران القاجارية، الغريمِ الأكبرِ للباب العالي في إسطنبول.

وقد طُبّق قانونُ الجنسية الجديد بشكل سياسي ضدّ المجتهدين الشيعة ممن عارضوا الاستفتاءَ أو أفتوْا بوجوب مقاطعة الدولة الجديدة.

وتجدّد تطبيقُ قانون الجنسية بطريقةٍ لاإنسانية في عهد الجمهوريتيْن الثالثة (عارف) والرابعة (صدّام)، وبخاصةٍ خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية، وراح ضحيّتَه نحو ربع مليون إنسان، اقتُلِعوا اقتلاعًا، وجُرّدوا من جنى العمر، وأُهينوا في أعمقِ أعماقِ انتمائهم. ولقد زرتُ مع زميلي الكاتب زهير الجزائري، والمخرج السينمائي العراقي حكمت داود، معسكراتِ المهجَّرين في المنافي، فوجدناهم في غربة ثقافية عن المجتمع الإيراني، بل يهتفون بحياة الرئيس العراقي، الذي طردهم، أمام أنظار المخابرات الإيرانية الإسلامية، طمعًا في عفوٍ وعودةٍ إلى الديار. وكانت تلك أكبرَ حماقاتِ الحكم التوتاليتاري القبلي.

ثانيًا ـ كان الشيعة يَنْعمون بمجال واسع في التجارة والأعمال وقد سجّل الدارسون نسبةً عاليةً منهم في غرف التجارة، واتحاد الصناعيين، والمقاولين. وهذا أمر طبيعي في ضوء اتجاه السُّنة نحو الإدارة والجيش.

وجاءت الميولُ التنمويةُ الدولتية، بصرف النظر عن أرديتها الإيديولوجية، أو نوايا منفِّذي هذه السياسات، لتمدّ سيطرةَ الدولة (تأميمًا أو حرمانًا) إلى المجال الاقتصادي، فأدّى ذلك إلى تقويض نفوذ التجار ورجال الأعمال الشيعة. كما أنّ احتكار الدولة لتوزيع العقود وإجازات الاستيراد والتصدير أدّى إلى احتكارٍ ضيّقٍ للمنافع الاقتصادية اقتصر على شبكات القرابة والشبكات الحزبية الموالية لشخص الرئيس المخلوع.

ثالثًا ـ أدّت الإجراءاتُ العلمانيةُ المتشدِّدة إلى تضييق الخناق على ممارسة الشعائر الدينية، وبخاصةٍ طقوس عاشوراء، من مجالسِ عزاءٍ ومواكبَ وزياراتٍ

وشملت القيودُ أيضًا استضافةَ الطلاّب والمجتهدين في المدارس الدينية (الحوزات العلمية). وأدّى ذلك إلى تدهور المكانة العلمية للنجف، وإلى انهيار اقتصادها الذي يَعْتمد على تدفُّق الزوّار للمراقد وتدفُّقِ أموالِ الخُمْس على الفقهاء.

رابعًا ـ لعلّ الحرمانَ الأكبرَ هو ضعفُ المشاركة في قمة القرار السياسي، بغياب أيّ تمثيل في القمة للمحافظات الشيعية (والكردية أيضًا). وهو ما أدّى إلى قطع كل قنوات تمرير أو إثارة المشكلات والتوتُّرات، التي بقيتْ تتراكم دون تنفيس.

الحلول

أدّت ميولُ الاحتكار السياسي ـ النفطي للنخبة الحاكمة (نظام البعث) إلى تمزُّق النسيج الوطني. وجاء انهيارُ الإيديولوجيات الجامعة، مثل الماركسية أو الوطنية العراقية أو القومية العربية، بعد تآكُل مشروعيّتها «الثورية» (أي المعلنة ذاتيّاً من أصحابها)، إلى تمزُّق الأواصر الجامعة، وإلى نشوء هويات محلية، دينية وإثنية لكأنّ العراق عاد القهقهرى إلى عام ١٩٢١! وكانت هذه اللوحة واضحةً لنا، نحن المشتغلين في مجال العلوم الاجتماعية، وبخاصةٍ السوسيولوجيا والانتروبولوجيا؛ فقد كنا نرى ذلك ونلمسه لمسَ اليد من خلال الأبحاث الميدانية الجارية في الخفاء، بعيدًا عن أنظار العسس. المشكلة أنّ العالم العربي لم يَصْحُ على هذه الحقائق إلاّ بعد الغزو الأميركي للعراق عام ٢٠٠٣.

إنّ تشظّي الهوية العراقية إلى هويّات محلية ما كان ليكون سيِّئًا لو أنّ التعبير عن هذا التشظّي جرى في إطار أحزاب مدنية،

الهويات المحليّة اكتست طابعًا طائفيّاً بسبب صعود الأحزاب الإسلامية على الجانبيْن السنّي والشيعي.

وبأسلوبٍ سلمي، أيْ عبر المؤسسات. المشكلة أنّ صعود الهويّات المحلية، الناتجَ عن تاريخ طويل من سياسات صَهْرٍ واحتكارٍ حمقاء، جرى لحظةَ انهيار الإيديولوجيات العلمانية، ونشوءِ فراغٍ ثقافي مَلأتْهُ الأحزابُ الإسلامية. والحال أنّ الإسلام السياسي، بالتعريف، تقسيميٌّ في أيّ بلدٍ متعدّدِ الأديان أو متعدّدِ المذاهب، إذا كانت إيديولوجيا الحزب المعني أو الأحزاب المعنية دينيةً خالصةً.

وبهذا المعنى اكتست الهوياتُ المحليةُ طابعًا طائفيّاً بسبب صعود الأحزاب الإسلامية على الجانبيْن السُّني والشيعي كما أنّ جانبًا من البعث المهزوم يقاتل تحت راية الطائفية بشكل موارب. ثم إنّ تنظيمات «القاعدة» تعتبر الحربَ الطائفية مقدّسة؛ ومن هنا هجومُها على الرموز الشيعية (طقوس عاشوراء)، ونسفُها للمرقديْن الشريفيْن في سامراء في شباط ٢٠٠٦ ـ وهو نقطة التحوُّل نحو الحرب الأهلية الطائفية، الدائرةِ اليومَ بين الميليشيات الشيعية (مثل جيش المهدي وفيْلق بدر) والميليشيات السّنية/البعثية. أما الضحايا فهم المواطنون العاديون.

إنّ مشكلة العراق رباعيةُ الأبعاد: فهناك الانتقال إلى وضع السيادة، أي الفكاك من الاحتلال؛ وهذا يتطلّب استقرارًا وبناءَ مؤسسات. وهناك مشكلة قبول المهزومين بالمشاركة على قاعدة الديموقراطية (لكل إنسان صوتٌ واحد) مثلما أنّ هناك مشكلة قبول الفائزين بنظامٍ توافقيّ يَفْتح البابَ لمشاركة الجميع. وهناك مشكلةُ الجيران الكارهين لأيّ أفقٍ ديموقراطي محتمل، أو لأيّ تغييرٍ في البنيان السياسي.

المفارقة مثلاً أنّ شيعة لبنان يطالبون بالنظام التوافقي تحت راية «حكومة وحدة وطنية،» أما شيعة العراق فيميلون إلى النظام الأكثري، في حين أنّ السُّنة يميلون إلى توافقية على غرار المثال اللبناني.

هل أَجَّجَ الأميركانُ خطوطَ الانقسام هذه؟ نعم ولا. لا، لأنّ الأميركان يَجْهلون تضاريسَ المجتمع العراقي، ولم يَصْنعوا خطوطَ الانقسام لأنّها كانت قائمةً وتتعمّق منذ أمد بعيد. ونعم، لأنّ حماقاتِ الأميركان في احتلال العراق وإدارته لا تُعدُّ ولا تحصى، وبخاصةٍ حلُّ المؤسسات في بلدٍ تهاوت فيه كلُّ المؤسّسات الاجتماعية وبات يعيش في فراغ مدمِّر

لن تزول الانقساماتُ الطائفية ـ فهي اختلافاتٌ ثقافيةٌ ذاتُ بعد تاريخي مديد. لكنّ ما يُمْكن أن يزول هو تسييسُ الإسلاميين والمتعصّبين لهذه الاختلافات. المَخْرجُ من عنق الزجاجة الطائفي، الذي بَلَغَ حدودَ القتل على الهوية، هو الوسطيةُ السياسيةُ، المزاجُ الأرأسُ وسط الطبقات الوسطى المتعلّمة، والمالكة، العابرة للمذاهب والطوائف والإثنيات: إنّ أصوات هذه الوسطية خافتةٌ الآن بسبب طغيان لغة السلاح، لكنّها ليست خرساء.

بيروت

د. فالح عبد الجبار
باحث عراقي

الطائفية أداةُ شرذمة وعقبةٌ في وجه التطوّر

داوود خير اللّه

تَكْمن أهمُّ مميّزات الانتماء إلى مجتمع حيّ متقدّم، أو إلى مجتمع جامد متخلّف، في موقف هذا المجتمع من مسألة التغيير والتطور. فالمجتمعات الحديثة الناجحة تستطيع أن تقوِّم أو تبدِّل الممارسات والقيم والمعتقدات الأشدّ رسوخًا حين تكتشف أنّها باتت تتناقض مع نتائج الاكتشافات العلمية أو ما يَفْرضه العقلُ، وبخاصةٍ عندما يتعلّق الأمرُ بالنزوع إلى البقاء والتطور. وأما المجتمعات التقليدية فتَخْتزن قدرةً عظيمةً على مقاومة التغيير. وفي لبنان تكاد مقاومةُ تغيير النظام الطائفي تشارف حدودَ الانتحار الجماعي. وليس أدلَّ على صحّة هذا الطرح، في بلدٍ يكاد تاريخُه الحديث يُختصر بالحروب الأهلية بين طوائفه، من الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) وما آلت اليه في «اتفاق الطائف». فقد أصبح النظامُ اللبناني مثالاً يُحتذى ووسيلةً لتهديم المجتمعات الموحَّدة، كما تُظْهر التجربةُ العراقية.

قبل الولوج في تعريفِ ما أعني بـ «الطائفية،» أودّ التوضيح بأنّني لا أدّعي عرضَ تعريفٍ علميّ متّفقٍ عليه لماهية الطائفية، بل مجرّدُ إلقاء الضوء على طبيعةِ ما أعتقده علّةً تعوّق التغييرَ إلى ما فيه خيرُ المجتمع. الطائفية، كما أراها، هي انعكاسٌ اجتماعيّ لشعورٍ بالانتماء إلى طائفة معينة، يَخْلق لدى الفرد المعنيّ ارتباطاتٍ وولاءاتٍ لها أثرُها في النسيج الاجتماعي الذي ينتمي إليه. وعمقُ هذه الارتباطات والولاءات وحالةُ العصبية التي تَلِدُها مرهونان بدرجة تطوّر الإطار الاجتماعي والقيمي الذي يعيش فيه الفردُ. فبقدر ما يكون المجتمعُ بدائيّاً في تنظيمه وقيمه وروابطه، تشتدّ حالةُ العصبية الطائفية وتصبح من معوّقات الانصهار في مجتمع يَغْلب الانتماءُ فيه إلى وطنٍ جامعٍ موحَّد لكافة أبنائه على الانتماء إلى روابط اجتماعية أخرى. ففي المجتمعات التي يَغْلب فيها الانتماءُ القبلي أو الديني، في بُعْده الاجتماعي وأكاد أقول العشائري، يتقدّم الولاءُ للطائفة أو المذهب ذي الخلفية الدينية على الانتماء إلى الوطن بما يضمّ من قوانينَ ومؤسساتٍ تَعْكس قيمًا اجتماعيةً مشتركة.

والطائفية، كثقافة اجتماعية، يُمْكن إضعافُها لمصلحة قيم ومؤسساتٍ وطنيةٍ أرقى. كما يُمْكن ترسيخُها عن طريق اعتمادها أساسًا للقوانين والمؤسسات المكوِّنة للبنيان السياسي والقانوني في المجتمع. ففي لبنان مثلاً، عوضًا عن العمل على تجاوز الثقافة الطائفية التي تعود في أصلها إلى النظام المِلّي العثماني، جرى ترسيخُها، ولو بشكلٍ خجول، في الدستور الأول لدولة الاستقلال عن المستعمر الفرنسي وما لم ينصّ عليه الدستورُ بصورةٍ صريحةٍ جرى تكريسُه في «الميثاق الوطني،» الذي أصبح بمثابة دستورٍ غيرِ مكتوب اكتَسَب قوّته الإلزاميةَ بالممارسة العملية وبانعكاسه على معظم المؤسسات الرئيسية في الدولة وهكذا كان للطائفية الدورُ الأساسُ في البنيان السياسي والقانوني للدولة

أما مكوِّناتُ السلطة التشريعية في لبنان فليست أحزابًا سياسيةً أو تجمّعاتٍ نقابيةً أو أيَّ شكل من أشكال التمثيل الشعبي الذي يتجاوز الطوائفَ المعترفَ بها رسميّاً، بل ممثّلون لطوائف تُشكّل مصادفةُ الولادة أهمَّ مصادر الحقوق والواجبات في ما يتعلّق بالمشاركة في الحكم أو قوانين العائلة والأحوال الشخصية. فبإمكان ممثّلٍ في السلطة التشريعية، مثلاً، أن ينتمي إلى حزبٍ سياسي علماني؛ لكنّ دخولَه السلطةَ التشريعيةَ مرهونٌ بانتمائه الطائفي، وبما حُدِّدَ للطائفة التي ينتمي إليها من مقاعد في مجلس النوّاب. كذلك تلعب مصادفاتُ الولادة دورًا أساسيّاً في حدودِ ما يتمتّع به المواطنُ من حقوق في أن يَشْغل مراكزَ قياديةً في مؤسسات السلطات التنفيذية والقضائية وكافة وظائف الدرجة الأولى في الدولة.

هذا لجهة هيمنة الطائفية على مؤسسات الحُكْم. لكنّ العامل الأهمّ في منع التوحّد الوطني والانصهار الاجتماعي في لبنان إنّما هو **قانونُ الأحوال الشخصية** وما يُفْرزه من ثقافةٍ طائفيةٍ تَضْمن التباعدَ بين أبناء المجتمع الواحد. فالعائلة هي الحلقةُ الأساسُ في البنيان الاجتماعي اللبناني، ولعلّها أهمُّ الخلايا التي تشكّل عناصرَ التوحّد فيه فبقدْر ما تَحُول قوانينُ الأحوال الشخصية ومؤسساتُ تطبيقها في لبنان دون قيام أفرادٍ من طوائف مختلفة بالاستجابة لقوانين الطبيعة في التجاذب والتوحّد من خلال بناء خلايا عائلية، تَمْنع الثقافةُ والمؤسساتُ الطائفية من انصهار أبناء الوطن الواحد. ذلك أنّ قوانين

الثقافة الطائفية سبب مباشر لمعظم العلل اللبنانية، أو عقبة في طريقة حلّها.

الأحوال الشخصية والمؤسسات التي تتولّى تطبيقَها هي، بصورة حصرية، تحت سيطرة السلطات الدينية للطوائف الثماني عشرة المعترفِ بها رسميّاً. وكما سنرى لاحقًا، فإنّ ممارسة الامتيازات الطائفية لجهة تبوُّؤ مراكز المسؤولية في السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ـ معطوفةً على ممارسة الامتيازات التي تمارسها السلطاتُ الطائفيةُ (حصرًا) على قوانين الأحوال الشخصية ومؤسسات تطبيقها ـ تلعب دورًا أساسيّاً في إنتاج وتعميقِ الثقافة الطائفية المانعة للانصهار والتوحّد الاجتماعي ولقيامَ نظامٍ ديموقراطي فعلي

بموجب النظام القائم في لبنان تحدِّد مصادفةُ الولادة الامتيازاتِ والحقوقَ السياسيةَ التي يتمتع بها المواطنُ لجهة المشاركة في الحكم. وكذلك تحدِّد المصادفةُ هذه كافةَ الحقوق والواجبات التي تَرْعى حياةَ المواطن لجهة قوانين الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وبنوّةٍ وميراثٍ إلخ. إنّ حدود جميع هذه الحقوق والامتيازات تتقرَّر، إذن، منذ الولادة، ومعها يتقرّر إطارُ انتماء الفرد، والقالَبُ الذي يكوِّن شخصيّته الاجتماعية. فمن خلال العائلة والمؤسسات التي ينشأ الفردُ في كنفها، يَرِثُ كافةَ المخاوف والانحرافاتِ والعللِ الاجتماعية التي نَمَتْ في جوّه العائلي والطائفي عبر الممارسات والتجارب التاريخية. وهكذا تمتزج طموحاتُ الطوائف السياسية وأهدافُها بطموحات أبنائها وأهدافهم، ويصبح تحقيقُ طموحات الطوائف وأهدافها تلك انعكاسًا لنجاح أبنائها في بلوغها: فإذا فشلتْ طائفةٌ في تحقيق أهداف أو في الحفاظ على امتيازات معينة، فالعلّة تكمن في ممانعة الطوائف الأخرى. والدولة، عوضًا عن أن تكون الجسمَ المعبِّرَ عن إرادةٍ اجتماعيةٍ جامعةٍ موحّدة، تصبح الوعاءَ الهشَّ للصراع بين الطوائف. وعليه، فإنّ الطوائف في إطار النظام السياسي القائم في لبنان هي في الواقع عواملُ تفكُّكٍ اجتماعي، وحواجزُ في طريق الوحدة الوطنية، وأدواتٌ لإضعاف الدولة.

❖ ❖ ❖

لقد اخترقت الثقافة الطائفية التي يُفْرزها النظامُ اللبناني كافّةَ مؤسسات الدولة واستقرَّت فيها. وهي في الواقع إمّا سببٌ مباشرٌ لمعظم العِلل التي يعانيها لبنانُ، وإمّا عقبةٌ في طريق حلّها أو التغلّب عليها. وسوف أقتصر هنا على بعض الأمثلة.

أنا مش طائفي...
بس ليش هنِ بيجيبوا ولاد كتير؟!

الطائفية أداةٌ شرذمة وعقبةٌ في وجه التطوّر

ـ **فالتدخُّل الأجنبي**، مثلاً، هو من أبرز الآفات التي عاناها لبنانُ طوال تاريخه الحديث ولا يزال. فالدور الذي تلعبه القوى والإراداتُ الخارجية في زرع وإدارة الفتن الداخلية ونجاحها في هذا المضمار يَحْصل غالبًا من خلال استغلال المخاوف أو الهواجس الطائفية التي تَكنّها طائفةٌ أو أكثرُ تجاه طوائفَ أخرى وفي معظم الأحيانُ يَدْفع تدخُّل قوّةٍ خارجيةٍ لصالح طائفةٍ ما إلى لجوءِ طوائفَ أخرى إلى الاستنجاد بقوى خارجية أخَرى، فيصبح لبنانُ ساحةً لحروب الآخرين على أرضه. وليس من الضروري الاسترسالُ في إعطاء الأمثلة لمثل هذا التدخّل الأجنبي؛ فالعارف بتاريخ لبنان الحديث يدرك بسهولةٍ علاقةَ الدور الخارجي بالفِتن الداخلية. والواقع أنّ نجاح التدخّل الخارجي هذا ليس هو ما يَدْفع إلى التصدّع الداخلي كما يشيَّع، وإنما حالةُ التصدّع الداخلي ذي الأبعاد الطائفية هي التي تُغْري بالتدخُّل الخارجي وتَضْمن نجاحَه.

ـ والثقافة السياسية التي يولِّدها النظامُ الطائفي مَنعتْ مجرَّدَ الاقتناع **بهوية مشتركة** بين اللبنانيين. فهناك مَنْ يرى لبنان جزءًا من الأمة العربية، ثقافةً وتاريخًا ومصيرًا؛ وهناك مَنْ يقول بهويةٍ فينيقيةٍ أو متوسطيةٍ أو أيّ مزيج من الهويات التي تميِّز لبنانَ ـ لا بل تُبْعده ـ عن محيطه العربي. وللهويّة والشعور بالانتماء دورٌ هامٌّ في اتخاذ المواقف من الأحداث المستجدّة: فعندما تُوجِبُ التطوراتُ الخارجيةُ أو الإقليميةُ موقفًا وطنيّاً موحّدًا، تَلْعب الهواجسُ الطائفية دورَها في منع اتخاذ مثل هذا الموقف. وقد تَمْنع الثقافةُ الطائفية من اتخاذ المواقف والإجراءات الأكثر ضرورةً للحفاظ على الذات الوطنية، كما حصل إبّان الحرب الأهلية: فقد انقسم الجيشُ وقوى الأمن الداخلي، ولم تتمكّن المؤسساتُ الأمنيةُ من تأمين السِّلم الأهلي وإيقاف الحرب بين ميليشيات زعماء الطوائف.

ـ حتّى مسألة عدالة **توزيع الثروة** داخل المجتمع، أو **محاربة الفساد**، أو معالجة مشكلة **بطالة عمّالية**، تأخذ في لبنان بعدًا طائفيّاً. فإذا اقتضى حلُّ مشكلة عمّالية أو صحّية، مثلاً، ضرورةَ القيام بدراسةٍ إحصائيةٍ ميدانيةٍ يُمْكن بنتيجتها اكتشافُ خللٍ في التوازن الطائفي المفترض، فإنّه يُصْرف النظرُ عن تلك الدراسة الميدانية. فكأنّ لبنان يعيش في ظلّ نظامه الطائفي حالةَ عداءٍ للعلوم والرياضيات، مهما بلغت الحاجةُ إليها، إذا كان يمكن أن يكون لها تأثيرٌ سلبي في المتحجِّر من المقدَّسات الطائفية

❖ ❖ ❖

لعلّ أبرز الاستنتاجات الخاطئة بشأن النظام الطائفي في لبنان هو الادّعاءُ بأنّه يَصْلح أساسًا لنظام ديموقراطي، بدليل بعض مظاهر الديمقراطية التي عاشها لبنانُ مقارنةً بجيرانه العرب. خطورةُ هذا الادّعاء أنّه يَحْمل على التصوّر أنّ النظام الطائفي هو المدخل إلى الديموقراطية وأنّه الضمانة للابتعاد عن أنظمة الحكم الاستبدادية السائدة في المحيط العربي لكنّ الواقع هو أنّ النظام الطائفي **يتناقض** مع نظام الحكم الديمقراطي في الركائز الأساسية لهذا النظام.

يُعرَّف الحكمُ الديموقراطيُّ بأنّه حُكْم الشعب، أو الحكمُ الذاتي بسبب الاشتراك الواسع للشعب ـ إمّا مباشرةً أو من خلال ممثّلين ينتخبهم ـ في اختيار القوانين والمؤسّسات التي تَحْكم حياةَ المجتمع وتَعْكس قيمَه وتعبّر عن أهدافه وتطلّعاته وهناك مسلَّماتٌ أساسية لا يستقيم حكمٌ ديموقراطيٌّ بدونها وأهمُّها: آ ـ المساواة السياسية في الحقوق والواجبات بين كافة المواطنين. ب ـ أنّ الانسان الفرد قيمةٌ جوهريةٌ يجب الحفاظُ عليها، وهو الخليّة الأساسية في البنية الاجتماعية، فهو ـ بهذه الصفة ـ موضوعُ كافةِ الحقوق والواجبات في المجتمع. ج ـ أنّ الانسان الفرد عاقلٌ ومستقلٌّ معنويّاً، أيْ إنّه المرجعية الأساسية في اختيار القيم والقوانين والمؤسسات المولجة تطبيقها، ومن ثم فلا وصاية عليه مهما كان مصدرُها. وانطلاقًا من هذه المسلَّمات نشأت الحقوقُ الأساسية و«الحرّيات العامة» لتمكين ذلك الفرد من ممارسة مسؤولياته كجزءٍ فاعلٍ في نظام حكمٍ ديموقراطي.

إنّ المسلَّمات الاساسية للحكم الديموقراطي **غيرُ** متوافرة في نظام الحكم اللبناني فالفرد، لا الطائفة أو القبيلة أو سوى ذلك من التنظيمات الاجتماعية، هو الوحدة الأساسية في المجتمع الديموقراطي، وهو موضوع كافة الحقوق والواجبات أمّا «الديمقراطية اللبنانية،» أقلّه فيما يتعلّق بحق التمثيل والمشاركة في الحكم، فهي ديموقراطيةُ الطوائف لا الأفراد، ولا تَضْمن

اتفاق الطائف رسّخ النظام الطائفي وألبسه حلّةً جديدة، ولذلك زادت الهوةُ بين الطوائف بعد انتهاء الحرب.

المساواةَ لا بين الأفراد ولا بين الطوائف. والحقّ أنّ السبب الأساسي والمعلن للحرب الأهلية الأخيرة في لبنان كان الشعورَ بعدم المساواة السياسية على مستوى الأفراد والطوائف معًا. إلاّ أنّ المساواة أو الشعور بالمساواة في الإطار الطائفي أمرٌ لا يُمْكن تحقيقُه لأنّ الوضع الديمغرافي والسياسي والاقتصادي لهذه الطوائف في حالةِ تغييرٍ دائم. وفي أيّ حال فإنّ مثل هذا التنظيم خارجٌ عن إطار الحكم الديموقراطي في الدولة الحديثة. حتّى المؤسسات السياسية التي تلعب دورًا هامّاً في التعبير عن الارادة الشعبية في المجتمعات الديموقراطية، كالأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات العمّالية، أصبحتْ في لبنان مظهرًا من مظاهر التنظيم الطائفي. ثم إنّ الإطار القانوني الذي يَعْكس ويؤمّن استمرارَ الثقافةِ الطائفية، الضامنةِ لعدم الانصهار الاجتماعي في لبنان، هو خارجُ حدود الممارسة الديموقراطية. فالقوانين التي تطاولُ العائلةَ، الخليةَ الأساسيةَ في البنية الاجتماعية، هي خارج صلاحية السلطة التشريعية التي يُفترض بها التعبيرُ عن الإرادة الشعبية في ما تسنُّه من قوانين؛ ذلك أنّ قوانين الأحوال الشخصية والمحاكم التي تتولّى تطبيقَها هي في حمى منعٍ مقدّس، ولا تَخْضع في سنّها وتطبيقها وتعديلها لتطوراتِ الحياةِ السياسية والإرادة الاجتماعية، وبالتالي لا يمكن أن توصَفَ بأنّها جزءٌ من نظام ديموقراطي

وفي حين أنّ حكم القانون هو توأمُ النظام الديموقراطي، فإنّ الثقافة الطائفية الفاعلة في النظام اللبناني تعطّل حكمَ القانون من وجوه جوهرية، وليس فقط عن طريق تدخُّل الزعامات الطائفية في كيفية تطبيق القانون بحقّ الأفراد أو عدم تطبيقه فلو أخذنا مثلاً اتفاقَ الطائف، الذي أصبح الأساسَ للتعديل الدستوري بعد الحرب الأهلية، فإنّنا نرى أنّه يدعو إلى اعتماد «المحافظة» كدائرة انتخابية للحدّ من تأثير الإقطاع الطائفي في اختيار الممثّلين في السلطة التشريعية. ولكنْ، بسبب التناقض الذي بدا في اتفاق الطائف بين مصلحةٍ وطنيةٍ عامة ومصلحةِ زعماء الإقطاع الطائفي، فإنّ جميع قوانين الانتخاب التي جرى اعتمادُها بعد اتفاقَ الطائف أهملتْ هذا الجانبَ الهامَّ من القانون الأساسي واعتَمدتْ دوائرَ انتخابيةً جرى تفصيلُها بشكلٍ يَضْمن مصالحَ الإقطاع الطائفي لا بل يُمْكن الجزمُ بأنّ اتفاق الطائف، الذي كان يتضمّن محاولةً خجولةً للإصلاح والذي انعكستْ أحكامُه نصوصًا في الدستور اللبناني، لا يطبَّق في كلِّ ما من شأنه أن ينال من الامتيازات الطائفية فلا إلغاءُ الطائفية السياسية، ولا إنشاءُ المجلسيْن التشريعييْن - ولعلّهما أهمُّ ما جاء في اتفاق الطائف لجهة الإصلاح السياسي - وُضِعا موضع التنفيذ بالرغم من كونهما نصّيْن صريحيْن ملزميْن في أهمِّ مستندٍ قانوني في الجمهورية، وهو الدستور اللبناني.

❖ ❖ ❖

أرجو أن لا يتبادرَ إلى ذهن القارئ أنّ اتفاق الطائف كان محاولةً جدّيةً للقضاء على الطائفية وبلوغ إصلاح سياسي حتّمتْه حربٌ أهليةٌ مدمِّرة دامت ما يزيد على الخمس عشرة سنة فمن المؤكّد أنّ مهندسي اتفاق الطائف كانوا تحت وطأة الضغوط الشعبية لإيجاد مخرجٍ من الحرب الأهلية التي كان للطائفية الدورُ الأساسي في معظمِ ما خلّفتْه من مآس، ولذا كان لا بدّ لهم من تصوّر بعض الخطوات الإصلاحية التي تعطي الانطباعَ بأنّ للعلاج المقترح أو بعضِه علاقةً بالعلّة

والواقع أنّه من غير المُقْنع إطلاقًا أنّ صانعي اتفاق الطائف كانوا يَرْغبون في إصلاح جذري للنظام اللبناني وإزالة السبب الأساسي لشلّ الحكم في لبنان، بل والسبب الأساسي لكافة الحروب الأهلية بين طوائفه. فأصحاب القرار من مهندسي الطائف كانوا جميعًا من نتاج النظام الطائفي أو المنتفعين من امتيازاته. لذلك يمكن اختصارُ الإجراءات التي وُضعتْ لتعديل النظام الطائفي بأنها قد أعطت القيّمين عليه وأصحابَ المصلحة في استمراره تفويضًا غيرَ ملزمٍ وغيرَ مرتبطٍ بمدّة زمنية ولا بخطوات واضحةٍ للقضاء عليه! لذلك لم تطبَّق النصوصُ التي من شأنها أن تساعد على إضعاف الثقافة الطائفية وعلى تعزيز وحدة الوطن واستقلاله والعامل الأهمّ الذي أنهى الحربَ الأهلية، ووَضَع حدّاً للمجازر، وساعد على إعادة بناء الجيش وقوى الأمن الداخلي للحفاظ على السلّم الأهلي، هو الدور الذي لعبه الوجودُ السوريُّ المسلّح في لبنان، بالرغم من الكلفة الباهظة لهذا الوجود، خاصةً بالنسبة إلى انتشار الفساد والتعدّي على الحقوق والحرّيات الأساسية للمواطنين

الطائفية أداةٌ شرذمة وعقبةٌ في وجه التطوّر

اتفاق الطائف بمجمله رَسَّخ النظامَ الطائفي، وألبسه حلّةً جديدةً. لذلك فإنّ الهوّة بين الطوائف اللبنانية زادت عمقًا واتّساعًا بعد انتهاء الحرب ووقفِ نزفِ الدمّ ولئن كان الوجودُ السوري في لبنان قد مَوَّه أو غطّى النزاعاتِ ودرجةَ التفكك الداخلي، فإنّ خروج السوريين أَظْهر بوضوح حالةَ التشرذم الداخلي وغياب الوحدة الوطنية والبعد عن الاستقلال والقدرةِ على ممارسة السيادة حتّى إثر حربٍ عدوانيةٍ مدمِّرة شنّتها اسرائيلُ على لبنان. وما زال اللجوءُ إلى قوًى خارجية، واستبدالُ وصاية بأخرى، وتسهيلُ انتشار النفوذ الأجنبي، هوايةً وطنية. فقد بدا واضحًا أنّ صوتَ طائفة معيّنة، مهما علا، لا يُمْكنه استنفارُ المجتمع بكامله. كما بدا واضحًا أنّ مجموعَ المصالح المتناقضة للطوائف كافةً لا تشكّل أساسًا يُرْكَنُ إليه في بناء الوطن والدفاعِ عنه وإبعادِ النفوذ الأجنبي عن تقرير مصيره.

❖ ❖ ❖

لقد بات لبنان مختبرًا للأثر المدمِّر للطائفية وفعلِها في تهديم المجتمع والحؤول دون وحدته وتطوّره سياسيّاً واجتماعيّاً، خاصةً متى أصبحتْ في أساس القوانين والمؤسسات في المجتمع. وقد أصبح النظامُ اللبناني، كما ذكرنا، مثالاً يُحتذى لتدمير مجتمعات عربية قائمة لم يسبقْ أن عانت الانقسامات والحروبَ الطائفية، كما يجري في العراق إثر «الإصلاح» الذي أدخله المحتلُّ الأميركي على المؤسسات السياسية العراقية. بل إنّ الصحف والمجلاّت الأجنبية باتت تتحدّث عن «لبننة العراق».

وكم من سياسيٍّ ومدافعٍ عن النظام الطائفي في لبنان زَعَمَ، إمّا لجهلٍ أو تعمّدًا لتشويهٍ الواقع، أنّ إسرائيل «تخشى» النظامَ اللبناني الذي هو «رمزُ التعايش» بين الأديان والطوائف و«نقيضُ» ما تقوم عليه الدولةُ العبرية. والواقع أنّ إسرائيل تخشى، ويجب أن تخشى، **زوالَ** النظام الطائفي في لبنان. فكيف لإسرائيل أن تخشى نظامًا يَضْمن لها عدوّاً منقسمًا على ذاته، مسلوبَ الإرادة الواحدة الجامعة؟ كيف لها أن تجد بين اللبنانيين مَنْ يتطوّع ليكون لها حواجزَ واقيةً أو أكياسَ رملٍ بشريةً تسهّل لها احتلالَها وتحمي حدودَها الشمالية من هجمات المقاومة اللبنانية؟

وكيف لها أن تجد خارج النظام الطائفي شرائحَ اجتماعيةً تبرِّر لها حربَها العدوانية المدمِّرة للبنان مدّة ثلاثة وثلاثين يومًا، وتحمِّل مسؤوليةَ الحرب والتدمير لفريق آخر من المواطنين؟

وكما أنّ الطائفية أَثبتتْ فعاليتَها في تفكيك المجتمع على الصعيد المحلّي، فإنّ تأجيج المشاعر الطائفية والمذهبية أثبت ويُثْبت فعاليتَه في إشعال الفتن الداخلية على صعيد أقطار عربية عدّة ويمنع ترسيخَ وتطويرَ خطابٍ قومي مستنير موحِّد. فلقد أدركت القوى الخارجيةُ ذاتُ المطامع في العالم العربي أهميةَ الفتن الداخلية في إضعاف العالم العربي، فركّزتْ طاقاتها الإعلاميةَ وكافةَ وسائلها السياسية والاقتصادية على تأجيج المشاعر الطائفية والمذهبية، عن طريق خلق الهواجس، وإيقاظِ مشاعرَ ومعتقداتٍ بدائيةٍ تَذْهب بالقدرة على النظر إلى المصلحة المشتركة كأساس لتوحيد الكلمة والعمل على ما يمكّن العالمَ العربيَّ من تنظيم طاقاته للدفاع عن شعوبه ومصالحه.

لكنْ إذا كانت للقوى الخارجية مصلحةٌ وتأثيرٌ في الوضع العربي المتردّي وانتشار خطاب سياسي واجتماعي بدائي، فإنّ المسؤولية الكبرى تقع على الشعب العربي بعامة، ونخبه المثقّفة على وجه الخصوص. ففي جميع الشعوب الحيّة تلعب النخبُ المثقّفة دورَ الأدوات الرئيسية للتغيير البنّاء بكافة أشكاله. أمّا في العالم العربي فالنخب المثقّفة إمّا مهمَّشةٌ، وإمّا أنها في معظمها تعمل في مؤسسات السلطان وتساهم في تعميق الهوّة بين الحاكم والمحكوم. بل إنّ بعض هذه النخب يَعْمل لتحقيق أهداف القوى الخارجية، ويردِّد مقولاتِ القوى ذات المصلحة في إضعاف العالم العربي والسيطرة على مقدّراته ـ وفي رأسها إضعافُ الخطاب القومي المستنير الذي يتجاوز الهواجسَ والانقساماتِ الطائفيةَ والمذهبية باتجاه قيام مجتمعٍ حيّ يسعى إلى التطوّر من خلال تنظيم كافة طاقاته وتفعيلها.

واشنطن

د. داوود خير الله

أستاذ محاضر في القانون الدولي بجامعة جورج تاون في واشنطن.

الطائفية
في الوطن العربي (١)

الدولة المؤجّلة في غياب تجاوزٍ علماني جذري للطائفية

كميل داغر

منذ ما بعد مقتل الحريري بأشهر قليلة، وما تلا ذلك من انسحاب للجيش السوري بقرار دوليّ لعبتِ الدورَ الحاسمَ في استصداره الإمبرياليتان الأميركيةُ والفرنسيةُ، بالتضافر مع تعبئة شعبية واسعة مناهضة لبقاء ذلك الجيش في لبنان، انتشر كالنار في الهشيم ما يُشْبه كلمةَ السرّ على ألسنةِ قادةِ «حركة ١٤ آذار» وكان هؤلاء قد تمكّنوا، في الانتخابات التي أعقبتِ الانسحابَ المذكورَ، من الحصول على أكثريةٍ في المجلس النيابي أتاحت لهم امتلاكَ زمام السلطة في البلد، وإنْ بصورةٍ قلقةٍ

كلمةُ السرّ هذه كانت ولا تزال «بناءَ الدولة،» الذي يَحُول دون استكماله ـ بحسب خطابهم شبهِ اليومي ـ وجودُ سلاح المقاومة الإسلامية. . علمًا بأنّ بين البنود الأساسية للبيان الوزاري الذي أَخذتِ الثقةَ على أساسه الحكومةُ ذاتُ الغالبيةِ الأربعتعشرية المريحة ما يلي:[١]

«وتَعتبر الحكومةُ أنّ المقاومة اللبنانية هي تعبيرٌ صادقٌ وطبيعيٌّ عن الحقّ الوطني للشعب اللبناني في تحرير أرضه، والدفاعِ عن كرامته في مواجهة الاعتداءات والتهديدات والأطماعَ الإسرائيلية، والعملِ على استكمال تحرير الأرض اللبنانية...»

في كلّ حال، لن يكون هذا المقالُ مناسبةً للخوض في تفنيدِ ما ينطوي عليه تصوّرُ المدافعين المزعومين عن «مشروع بناء الدولة» من نفاق مكشوف. ما سنسعى هنا إلى تبيانه ينصبّ على عاملٍ أساسي هو الذي يعوّق هذا المشروع. إنّه الشكل الطائفي للنظام السياسي القائم في لبنان على أنّنا سنمهّد لذلك بإعطاء لمحة عن مفهوم الدولة في المنظور الماركسي، ومن ثم في المنظور البرجوازي. غير أنّنا سنتناول مسألةَ الإعاقة هذه، وأفكارُنا مشدودةٌ بالأخصّ إلى التصور الثاني للمفهوم المشار إليه، بحيث نبيّن درجةَ الفصام بين الفكر الذي تَسْترشد (أو تدّعي الاسترشادَ) به الشريحةُ السياسيةُ السائدةُ في بلدنا من جهة، وممارستِها الفعلية من جهة أخرى وسنعرّج لاحقًا على تبيان المأزق الدائم الذي يَخْلقه استمرارُ البنية الطائفية للسلطة السياسية القائمة، والذي لن يُمْكن التغلبُ عليه إلاّ عن طريق تجاوزٍ علماني جذري للواقع الراهن للنظام اللبناني

أولاً: الدولة في فهميْها، الماركسي والبرجوازي

١ ـ في الفهم الماركسي. نبدي الاهتمامَ، ولو العابرَ الآن، بإبرازِ هذا الفهم، لسببيْن أساسييْن:

أ ـ أولُهما ذو أصول ظرفية بحتة، ولكنّ نتائجَه خطرة، لا على مستوى الناس «العاديين» وحدهم الذين لا يهتمّون بالضرورة بالنظريات، بل أيضًا على مستوى «النخبة» التي لا تُنتج التحليلاتِ والتفسيراتِ للواقع القائم وحسبَ وإنما تَسْتشرف المستقبلَ كذلك وتعيّن الأهدافَ الكبرى للمجتمعات البشرية. ويعنينا، في صفوف هذه «النخبة» بالدرجة الأولى، مَنْ كانوا أو لا يزالون يَطْرحون الاسترشادَ بالمنهج الماركسي لتفسير العالم بل ولتغييره. وقد صُدم هؤلاء كثيرًا بما أنتجه غيابُ الدولة، أو تراجُعُ وظيفتها الأساسية (أي القمع والردع)، في ظروف مجتمعاتنا الحالية، وبالتحديد في لبنان خلال حربه الأهلية الأخيرة، من بشاعاتٍ وجرائم، بحيث باتوا يعيدون النظرَ في ما تَطْرحه الماركسيةُ من أفقٍ نهائيّ لتقدّم البشرية يتمثّل في اضمحلال الدولة. فكأنّهم بذلك يجمّدون التاريخَ في اللحظة الراهنة، ويجدون حاجةً عميقةً إلى السجود الخانع أمام ظاهرةٍ [الدولة] لم يكن الإنسانُ في حاجة إليها في ظروف محدّدة سابقة، مثلما قد تنشأ في المستقبل ظروفٌ تجعلها أيضًا نافلةً لا بل عائقًا أمام تقدُّم الإنسان وسعادته

ب ـ والثاني يتعلّق بما يَكْشفه الفهمُ الماركسي من دقةٍ في وصفه لظاهرة الدولة، مطبّقًا على نظرةِ حكّام بلدنا «الأكثريين» الحاليين إليها، بحيث لا يبقى شيء من ادّعاءاتهم بأنّها «دولةُ القانون والمؤسّسات،» وتصبح بالضبط ما قاله عنها فريدريك أنجلس من أنّها «رجالٌ مسلّحون» مع «ملاحق مادية» هي «السجونُ ومختلفُ مؤسسات القسر...»

١ ـ كُتِب هذا البحث قبل استقالة الوزراء الستّة وقيام التظاهرات المعارضة (الآداب)

الدولة المؤجّلة
في غياب تجاوز علماني جذري للطائفية

ويُضيف أنجلس في كتابه، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، أنّ «الدولة هي ناتجُ المجتمع عند درجة معينة من تطوره؛ هي إفصاحٌ عن أنّ هذا المجتمع وَقَعَ في تناقضٍ مع ذاته لا يُمْكنه حلُّه، عن واقع أنّ هذا المجتمع انقسم إلى متضادّات مستعصية يَعْجزَ عن الخلاص منها. ولكيْلا تقوم هذه المتضادّات، هذه الطبقاتُ ذاتُ المصالح الاقتصادية المتنافرة، بالتهام بعضِها بعضًا والتهام المجتمع في صراع عقيم، اقتضى الأمرُ قوةً تقف **في الظاهر** فوق المجتَمع، قوةً تلطِّف الاصطدامَ وتبقيه ضمن حدود 'النظام' هذه القوة المنبثقة من المجتمع، والتي تضع نفسَها مع ذلك فوقه، وتنفصل عنه أكثرَ فأكثرَ، هي الدولة.»

ويضيف الرجل، بعد أن يَرْبط قيامَ الدولة بنشوء الطبقات عند درجةٍ معينةٍ من التطور الاقتصادي. «ونحن نقترب الآن بخطواتٍ سريعةٍ من درجةٍ في تطوّر الإنتاج لا يكفّ عندها وجودُ هذه الطبقات عن أن يكون ضرورةً وحسب، بل ويصبح أيضًا **عائقًا** مباشرًا للإنتاج. ستزول الطبقاتُ بالضرورة، كما نشأتْ في الماضي بالضرورة. ومع زوال الطبقات ستزول الدولةُ بالضرورة. والمجتمع، الذي ينظِّم الإنتاجَ تنظيمًا جديدًا على أساس اتّحاد المنتِجين، بحريةٍ وعلى قدم المساواة، سيُرْسل آلةَ الدولة بأكملها إلى حيث ينبغي أن تكون حينذاك، إلى متحف العاديّات، بجانب المِغْزل البدائي والفأس البرونزية.»

هذا التصور، الذي يَعْترف بضرورة الدولة في **ظروف محددة** بعينها ـ ولكنْ من دون تقديم فروض التقديس والتعظيم لها، ومن دون رفعها إلى مصاف الظاهرات الخالدة ـ جاء ردّاً على الصورة المثالية التي كان أعطاها عنها الفيلسوفُ الألماني هيغل، من أنّها «واقعُ الفكرة الأخلاقية،» و«صورةُ العقل وواقعُه» وهو يبقى صالحًا أيضًا للردّ على كل الفهم البرجوازي لها، ومن ضِمْن ذلك فهمُ جماعة الأكثرية في السلطة السائدة الآن في بلدنا، حين يَزْعمون أنّ هاجسَهم الطاغي إنما هو السعيُ إلى بناء تلك الدولة في ظروف لبنان الخاصة الراهنة

٢ ـ في الفهم البرجوازي. لا شكّ في أنّ ما ذكرناه أعلاه بصدد التصور الفلسفي للدولة عند هيغل يندرج في فلسفة الفهم البورجوازي. ولكنّ ما يهمّنا هنا، وما سنحاكِمُ على أساسه مسألةَ بناء الدولة في ظلّ السلطة اللبنانية السائدة، يرتبط في المقام الأول بالجانب الحقوقي للمسألة. وفي خلفية هذا الجانب تأتي رؤيةُ فلاسفة عصر الأنوار الفرنسيين، بوجه أخصّ، للدولة بما هي تجسيدٌ للأمة ولسيادتها ـ وهما مفهومان يشكّلان المصدرَ الأساسي للعناصر الأهمّ التي تقوم عليها الدولةُ الحديثةُ المفترضُ أن تكون دولةً ديموقراطيةً. وهذه العناصر هي، في المقام الأول، وجودُ دستور وقوانينَ تحدِّد طبيعةَ السلطة التي تمارسها الدولةُ، وتقيِّدها في الوقت عينه انطلاقًا من حقوق المواطنين وحرياتهم؛ وهي، في المقام الثاني، وجودُ مؤسسات تتم بواسطتها إدارةُ شؤون الدولة، وتنظيمُ مصالح الشعب على اختلاف فئاته وأفراده، وضمانُ الحقوق والحرياتِ التي يحدِّدها دستورُه، وحمايةُ أمن الوطن والمواطنين عبر أدوات القمع والردع المختلفة. ويَختزل رموزُ سلطة البرجوازية اللبنانية، و«مفكِّروها» فهمَهم للدولة، وبوجه أخصّ لما يسمُّونه «الدولةَ الحديثة،» بأنّها دولةُ القانون والمؤسسات. يقول، على سبيل المثال، القياديُّ الكتائبي كريم بقرادوني: «إنّ الدولة اللبنانية هي مجموعةُ المؤسسات الرسمية والشعبية التي ينصّ عليها الدستورُ والقوانينُ والأنظمة» وهو كلام يكرِّره، انطلاقًا من المضمون عينه، وإنْ مع تغيير في الشكل فقط، ممثِّلون حتى لحزبٍ عمّالي كالحزب الشيوعي اللبناني، من أمثال كريم مروّة، الذي يقول (في الحوارات التي أدارها طانيوس دعيبس بينه وبين الأمين العامّ لحزب الكتائب آنذاك، رئيسِه حاليّاً) «ففي حين نَشْعر بمدى حاجة اللبنانيين لوجود دولة بمعناها الحقيقي، أيْ دولةٍ ديموقراطيةٍ حديثة، دولةِ مؤسساتٍ وقوانينَ تلغي كلَّ تجاوزٍ من أيِّ نوع، ومن أيِّ جهةٍ أتى نرى بالمقابل أنّ الذين يعيدون بناءَ هذه الدولة بعد الحرب، إنما يعملون على بنائها على قياسهم، مرةً جديدةً، فيعيدون بذلك إنتاجَ الدولة المزرعة»[1].. علمًا بأنّه يختلف بالتأكيد مع بقرادوني حين يرى، في الأخير، أنّه لكي تقوم دولةٌ حديثةٌ حقيقيةٌ «هناك شرط أساسي هو فصلُ الدين عن الدولة.»[2]

١ ـ ٢ ـ **الوطن الصعب، الدولة المستحيلة**، حوارات بين كريم بقرادوني وكريم مروّة (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥)، ص ٢٣ و٢٤ و٢٤٥

يستحيل بناء «دولة القانون والمؤسسات» في ظلّ استمرار سيادة الطائفية في لبنان.

ثانياً: الطائفية كعائق أساسي في وجه قيام الدولة

في الحوارات التي أشرنا إليها أعلاه، اعتبر مروّة أنّ الطائفية السياسية هي العائقُ الأساسي في وجه قيام الدولة الحديثة؛ ومن ثم رأى أنّ أحد الشروط الجوهرية لأجل قيامها إنما يَكْمن في فصل الدين عن الدولة.

والواقع أنّ الحركة الوطنية السابقة، التي كان مروّة من رموزها القيادية، طَرَحَتْ منذ بداية الحرب الأهلية، في برنامجها الإصلاحي، مسألةَ إلغاء الطائفية السياسية. وجاء اتفاقُ الطائف عام ١٩٨٩، ومن ثم ما أُدخل على أساسه من تعديلات على الدستور اللبناني عام ١٩٩٠، ليَطْرحا على السلطة السياسية مسألةَ إخراج هذه المهمة إلى النور. ولكنْ على الرغم من مرور أكثر من ستة عشر عامًا على التعديلات الدستورية ـ ومن ضِمنها المقدّمةُ التي أضيفت إلى الدستور وجاء بين بنودها أنّ «إلغاء الطائفية السياسية هدفٌ وطني أساسي يقتضي العملَ على تحقيقه وفق خطة مرحلية...» ـ فإنّه لم يتمّ اتخاذُ أيّ خطوة في هذا الاتجاه، بل لم تتمّ بلورةُ ما تسمّيه المقدّمة «خطةً مرحليةً» لبدء تنفيذ المنظور المشار إليه.

ومن الواضح أنّه إذا كان ثمة من يَنْتظر ذلك من الشريحة السياسية المسيطرة على السلطة القائمة، بوصفها ممثِّلةً لمصالح الطبقة البرجوازية المحلية التابعة، ولا سيما جناحُها المالي الذي تضخَّم دورُه بصورة مخيفة منذ نهاية الحرب الأهلية الأخيرة، وبوجه أخصّ في ظلّ الحكومات «الحريرية» منذ خريف العام ١٩٩٢ (مع استثناء قصير مثّله مجيءُ حكومةُ الحصّ في السنتين الأخيرتين من القرن الماضي)، فإنّ هذا الانتظار سوف يطول، وقد لا ينتهي أبدًا.

ذلك أنّ الطبقة المشار إليها يمكنها أن تتعايش باستمرار مع الشكل الحالي للدولة: وهو شكلٌ خاصٌّ لدولةٍ مريضةٍ وللادولةٍ في آنٍ معًا، يتيح لها أن تستمرّ في استنزافٍ مافيويٍّ حقيقيّ لثروات البلد الطبيعية وخيراته، ولعملِ اليد العاملة فيه، ولنسبةٍ عاليةٍ جدّاً من الأموال التي تَدْخل خزائنَ هذه «الدولة» ـ كما حصل مع الديون الهائلة التي اقترضتْها الحكوماتُ المتعاقبةُ في العقديْن الأخيرين (يقدِّر بعضُ الخبراء أنّها باتت تزيد على الخمسين مليارًا من الدولارات)، والتي يَعْتبر الفضل شلق[1] أنّ

١ ـ وزير أسبق ورئيس سابق لمجلس الإنماء والإعمار

الدولة المؤجّلة
في غياب تجاوزٍ علماني جذري للطائفية

المصارف المحليّة قد وَضَعتْ يدها على ٢٦ مليار دولار من أصلها، وذلك على شكل فوائد لسندات خزينة كانت قد اكتتبتْ بها وهو أمر سهّله التلاعبُ بنِسَبِ الفوائد وتواطأ في تمريره «قانونياً» مسؤولون فاسدون ومرتشون، والرئاساتُ الثلاثُ في الدولة اللبنانية في تاريخ سابق، والرأسُ الأعلى للمصرف المركزي اللبناني.

إنّ هذه الطبقة (بالتكافل والتضامن مع الشريحة السياسية التي تَحْكم باسمها وترعى مصالحَها داخل السلطة القائمة) لا تتورّع عن تعظيم ثرواتها بالاستفادة من الكوارث الكبرى التي تحلّ بالبلد، والاقتطاع اللصوصي لحصةٍ أساسيةٍ لها من المساعدات العينية والمالية الدولية لضحايا تلك الكوارث ـ كما حصل خلال الحرب الإسرائيلية الأخيرة على لبنان وبعدها. ومعبِّرٌ جداً في هذا المجال أن يكون السيد فؤاد السنيورة قد بات يحتكر لنفسه، وبتغطيةٍ من الأكثرية المسيطرة في الحكومة التي يرأسها، سلطةَ تحديدِ وجهةِ توزيع أموالِ المساعدات المشار إليها، وهي تصل إلى مليارات الدولارات! والحبل على الجرّار.

وإنه لمقزِّزٌ جداً أن نلاحظ مدى النفاق السياسي الذي يتّسم به خطابُ الدعاة الحاليين، ضمن الأكثرية الحاكمة، لبناء «دولة القانون والمؤسسات،» في معرض اعتراضهم على سلاح المقاومة، بحجة أنه العائق الوحيد دون قيام الدولة. والواقع أنّهم منسجمون تمامًا مع ما يريدونه بالفعل من «الدولة،» حين يَطْمحون إلى توحيد القوة العسكرية كليّاً تحت سيطرتهم. فتلك بالضبط هي الدولةُ التي يتوقون إليها في واقعها العاري، الذي كان كَشَفَه أنجلس حين وصفها بأنّها «تتألّف من رجالٍ مسلّحين» و«ملاحقَ ماديةٍ» هي «السجونُ ومختلفُ مؤسسات القسر...»

أما خرافةُ «دولة القانون والمؤسسات،» التي تَرِدُ على ألسنة رموزهم والإنتلجنسيا المحلية المرتبطة بهم، فيتكشّف زيفُها حين نتابع ممارساتِهم في السلطة. وقد يكون أحدَ الدلائل القاطعة على ذلك هو الشللُ الذي أوصلوا إليه مؤسسةً أساسيةً كان قد نجح في إقرارها اتفاقُ الطائف، ومن ثم الدستورُ اللبناني، بعد تعديلات عام ١٩٩٠ ـ ونحن نعني «المجلسَ الدستوري،» المكلَّف بأن يكون رقيبًا دائمًا على دستورية القوانين، وبأن تكون له سلطةُ «البتّ في النزاعات والطعون الناشئة عن الانتخابات الرئاسية والنيابية» (وفقًا للمادة ١٩ من الدستور المعدَّل).

إنّ المجلس النيابي الحالي، المنتخب في ربيع عام ٢٠٠٥ على أساس قانونٍ انتخابي بائس يَعترف الجميعُ بأنّه يتناقض مع أبسط مفاهيم الديمقراطية، يمارس مهمّاتِ مجلسٍ نيابي طبيعي، إنْ لجهة سنّ القوانين، أو لجهةِ تغطية حكومةٍ خلافيةٍ جداً، سواء من حيث لاوطنيتُها كما ظهر على صعيد مواقفها خلال الحرب الأخيرة ـ، أو من حيث برنامجُها النيوليبراليُّ الهجين المتعارضُ مع مصالح غالبية شعبها، أو من حيث فسادُ غالبية رموزها. هذا مع العلم أنّ ثمة طعونًا مقدّمةً بخصوص أحد عشر نائبًا لم يتم بتُّها إلى الآن. وكلُّ ذلك في الغياب الفعلي المتمادي للمجلس الدستوري، المسؤولِ عن بتّ تلك الطعون المتعلّقةِ بشرعية المؤسسة الأم بين مؤسسات «دولة القانون والمؤسسات،» كما المسؤول أيضًا عن إقرار السمة الدستورية للقوانين التي تَصْدر عن هذه المؤسسة أو حجبِها عنها!

وبالطبع، فإنّ «دولة القانون والمؤسسات» هذه ـ بوصفها مفهومًا يرتبط أصلاً بوجود دولة برجوازية مكتملة، أو بوجود دولة تمكّنتْ، نتيجةً لسيرورةٍ ثوريةٍ حقيقية اضطلعتْ بقيادتها طبقةٌ عاملةٌ واعيةٌ لدورها التاريخي، من إنجاز المهام المفترض أن تضطلع بها عادةً طبقةٌ برجوازيةٌ غيرُ تابعة ـ مستحيلةُ البناء في ظلّ استمرار سيادةِ الطائفية في لبنان، بما هي الشكلُ السياسيُّ لسيطرة الطبقة البرجوازية المحلية التابعة، أو «الشكلُ التاريخيُّ المحدّد للنظام السياسي الذي تمارس فيه البرجوازيةُ اللبنانيةُ سيطرتَها الطبقية.»[1] وكان مهدي عامل قد بيَّن مدى التلازم بين شكل الدولة اللبنانية الطائفي ووجودِها كدولةٍ برجوازيةٍ تابعة (أو كولونياليةٍ بحسب وصفه الخاص)، بقوله

١ ـ مهدي عامل، **في الدولة الطائفية** (بيروت دار الفارابي، ١٩٨٦)، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦

تستبسل الطبقة البورجوازية اللبنانية في تأبيد البنية الطائفية والوعي الطائفي والعلاقات السياسية القائمة على الانقسام الطائفي.

«إنّ هذا الشكل يَسْمح للبرجوازية بالتحكّم بمجرى الصراع الطبقي، بإبقاء الطبقات الكادحة فيه أسيرةَ علاقةٍ من التبعية الطبقية بها هي، بالتحديد، علاقةُ تمثيلٍ طائفي تَرْبط الطبقاتِ هذه بممثّليها الطائفيين من البرجوازية ربطًا تبعيّاً تَفْقد فيه وجودَها السياسيَّ كقوة مستقلة، لتكتسب فيه وبه وجودًا آخرَ هو بالضبط وجودُها الطائفي، أيْ وجودُها كطوائف. فما دامت الطبقاتُ الكادحةُ موجودةً في مثل هذه العلاقة من التبعية الطبقية التي هي فيها موجودةٌ كطوائف، فإنّها لا تمثّل أيَّ قوة سياسية مستقلة هي قوتُها الطبقيةُ المناهضةُ البرجوازية.»[١]

وبذلك يَسْهل على الطبقة البرجوازية اللبنانية أن تعيد باستمرارٍ إنتاجَ شروط سيطرتها، الأمرُ الذي يشكّل عائقًا أساسيّاً أمام بناءِ دولة ديموقراطية حديثة. وإنّ أيّ تتبُّعٍ دقيقٍ للحياة السياسية في البلاد يتيح للمرء أن يلاحظ مدى استبسالِ هذه الطبقة في تأبيد البنية الطائفية والوعي الطائفي والعلاقاتِ السياسية القائمة على الانقسام الطائفي. وكثيرون يتذكّرون كيف أنّ رفيق الحريري (وكان الممثّلَ الأهمَّ، في السلطة السياسية المحلية، للطبقة البرجوازية اللبنانية، وبوجهٍ أخصّ للبرجوازية المالية) كان شديدَ الحرص على أن يَبْرز كزعيم أوحد للطائفة السُّنية، وأن يشدَّ إليه أبناءَ طائفته بهذه الصفة بالذات، عبر شتّى الطرق والوسائل: سواء مِنْ ضِمن إمكاناته الشخصية المالية، أو من ضِمْن ما يتيحه له وجودُه في موقع أساسي كبير من خدماتٍ وتنفيعاتٍ مختلفة، ناهيكم عن تمكُّنه من استتباع جزءٍ أساسي من أركان المؤسسة الدينية ضمن طائفته ـ وبوجه خاصّ على مستوى دار الإفتاء.

وقد كان معبِّرًا جدّاً الموقفُ الذي اتخذه إلياس الهراوي، في الأشهر الأخيرة من ولايته الرئاسية، للحيلولة دون مرور مشروع الزواج المدني الاختياري. ومن ضمن ذلك استدعاؤه مفتي الجمهورية اللبنانية للعودة إلى بيروت من زيارته إلى السعودية، لأجل لعبِ دورٍ حاسمٍ في إفشال المشروع المذكور. وهو ما فعله هذا الأخيرُ بامتيازٍ منذ وصوله إلى مطار بيروت، حيث كانت تنتظره شتّى وسائل الإعلام؛ ومن هناك اتّصل مباشرةً بالبطريرك الماروني، الذي تجاوب معه تمامًا، في حوار على الهواء، تباريا خلاله في إبداء العداء الشديد للمشروع الذي اعتبراه متعارضًا مع الديانتين المسيحية والإسلامية في الوقت عينه!

وقد كانت الانتخاباتُ النيابية بعيْد اغتيال رفيق الحريري مناسبةً لدى وريثه وخليفته السياسي، السيد سعد الحريري، للاستفادة من أوسع أشكالِ التعبئة الطائفية، من أجل الاستحواذ على الأكثرية في المجلس النيابي، ومن ثم السيطرة على السلطة السياسية. وهي تعبئةٌ شاركتْ فيها شتّى المراجع الدينية داخل الطائفة، الأمرُ الذي دَفَعَ خصمَه الطرابلسي، عمر كرامي، إلى الإدلاء بتصريحات نارية ليس فقط ضد رجال الدين السُّنّة في الشمال ومفتي طرابلس بوجه خاصّ، بل أيضًا ضدّ مفتي الجمهورية اللبنانية بالذات، داعيًا بصراحة إلى عزلهما من موقعيْهما.

والواقع أنّ هذا الكلام لا ينطبق فقط على المذكورين، بل يَشْمل بدقّته شتّى رموز البرجوازية المحلية من مختلف المذاهب والطوائف. فحتى ميشال عون، الذي يَطْرح العلمنة بندًا أساسيّاً في برنامجه، لا يشذّ عن هذه القاعدة. وقد طوَّبَه البطريركُ الماروني بعد الانتخابات النيابية الأخيرة، وإنْ على مضض، زعيمًا للمسيحيين. وهو لم يعترضْ على ذلك، بل يتصرّف على هذا الأساس، ويجعل نفسَه الآن مُدافعًا شرسًا عن حصّة هؤلاء في السلطة السياسية، ويبني تحالفاته انطلاقًا من هذا المنطق البائس. وهذا ما سيُبقي لبنان على كفّ عفريت، ويَحُول بينه وبين تحقيقِ تقدمٍ حقيقي نحو منظور الدولة الحديثة، التي لا يمكن أن تصبح في المتناول من دون إنجاز خطواتٍ جديةٍ نحو فصلِ الدينِ عن الدولة، وعلى طريق العلمنة الشاملة.

ثالثًا: هل يمكن تجاوزُ الطائفية في اتجاه علماني؟

لقد كان لبنان في القرنيْن الأخيريْن عرضةً للعديد من الهزّات والفِتَن والحروب الأهلية التي اتّخذتْ في معظم الأحيان طابعَ

١ ـ المصدر السابق

الدولة المؤجّلة
في غياب تجاوزٍ علماني جذري للطائفية

الاقتتال الطائفي، بسبب التناقضات الناشئة من الدوْر الذي تمكّنتْ من أن تأخذه الطوائفُ والمذاهبُ في الحياة السياسية. والحقّ أنّ هذا الدور تعزّز عمليّاً في ظلّ الانتداب الفرنسي، بموجب أحكام الدستور الذي أُقرّ في العام ١٩٢٦، وجاءت مادّتُه الـ ٩٥ تشرِّع البنيةَ الطائفيةَ للسلطة السياسية في البلد، ومن ثم منذ الاستقلال، بواسطة القوانين المختلفة التي تكرّس ذلك، لا بل تعطي الطوائفَ قدرًا هامّاً من الاستقلال، ولاسيّما في قضايا الأحوال الشخصية. وهو ما جعل العديد من المنظّرين لضرورة تأبيد هذا الواقع يروْن فيه تعبيرًا عن شخصية لبنان «الفريدة» و«خصوصيته» القائمة ـ في نظرهم ـ على التعددية الطائفية. لا بل وصل الأمرُ ببعضهم إلى طرح الفدرالية بين الطوائف كمَخْرج للأزمات الدورية التي يتعرّض لها لبنانُ بفعل هذه «الخصوصيةً» المزعومة

هذا «الفكر» الذي لا يزال يجد ـ على الرغم من المآسي التي تعرّض لها البلدُ مرارًا نتيجةً لإصرار القوى المستفيدة من الشكل الطائفي للنظام السياسي على الإبقاء عليه ـ مَنْ يروِّج له، يستمرّ في أداء وظيفةٍ أساسيةٍ، هي تأجيلُ قيام الدولة الديموقراطية الحديثة، وذلك عبر تأجيل تنفيذ المهمة الأكثر جوهريةً التي نصّ عليها اتفاقُ الطائف، وبالتحديد: إلغاء الطائفية السياسية؛ وهي المهمة التي تشكّل، مع إنهاء الحرب الأهلية، العلامتيْن الفارقتيْن الوحيدتيْن اللتيْن تجعلان من هذا الاتفاق، على الرغم من السلبيات الكثيرة فيه، خطوةً في مسيرة الألف ميل نحو الخروج من دوّامة تلك المآسي.

والواقع أنّ مطلب «إلغاء الطائفية السياسية» هذا يبقى، مع ذلك، خطوةً متواضعة بين خطوات إضافية لا بدّ من أن تتلازم معه، في ما يُمْكن أن يشكّل برنامجًا انتقاليّاً يصبّ في مطلب فصل الدين عن الدولة، وعلمنةِ الدولة والمجتمع. وهذه الخطوات الإضافية هي التالية

ـ إقرارُ قانونٍ مدني اختياري للأحوال الشخصية، يمكن أن يشكّل نجاحُه ـ في مدى زمني معقول ـ نقطةَ انطلاقٍ نحو قانونٍ مدني إلزامي.

ـ إلغاءُ المحاكم الروحية والشرعية، واستبدالُها بالمحاكم المدنية التي تطبّق مؤقّتًا على المتقاضين ـ من غير الذين يريدون أن ينظّموا حياتَهم على أساس القانون المدني الاختياري ـ قوانينَ الأحوال الشخصية الخاصة بالمذاهب المختلفة المعترَفِ بها، تمهيدًا لإلغاء تلك القوانين لصالحِ قانونٍ مدني جامع.

ـ تعديلُ قوانين الإرث نحو مساواة المرأة بالرجل على هذا الصعيد

ـ تقليصُ دور المدارس والجامعات الطائفية، وإخضاعُها لرقابةٍ رسميةٍ مشددة، وتعزيزُ التعليم الرسمي، وتوحيدُ الكتاب المدرسي، واستبدالُ كتاب التعليم الديني بكتاب موحَّد يعرِّف الطلابَ على جميع الأديان ونشأتها، ورفعُ مستوى التعليم في الجامعة اللبنانية بحيث يتساوى (أو حتى يتجاوز) ذلك الموجودَ في أفضل الجامعات الخاصة.

ـ تحقيقُ قَدْرٍ متقدّمٍ من العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين على اختلافهم، ومن دون أيّ تمييز على أساس العِرق أو الجنس أو الطائفة أو الانتماء السياسي أو ما إلى ذلك.

ـ تفعيلُ أقصى لأجهزة الرقابة والتفتيش والمحاسبة، والحرصُ المطلق على استقلال القضاء ونزاهته.

ـ الحرصُ على حماية حقيقية للحريات العامة، ولا سيما حريّتا الرأي والتجمع

يبقى أن نقول إنه على الرغم من الشوائب الكثيرة التي لا تزال تشكّل معوّقاتٍ جديةً على طريق استكمال لبنان تطوُّرَه الديموقراطي، فإنّ بلدنا قد لعب في مجالات عديدة دورًا رياديّاً مضيئًا في المنطقة العربية. وبمقدار ما سوف يتم التمكُّنُ من إطلاق السيرورة التي حدّدنا معالمَها أعلاه حتى نهاياتها المرجوّة، فإنّ ذلك سيشكّل مدخلاً بالغَ الأهمية نحو تحرر الوطن العربي وإخراجِه من التخلّف والاستبداد والتجزئة إلى رحاب الديموقراطية والتقدّم والوحدة.

كميل داغر

محامٍ وكاتب وناشط من لبنان.

الطائفية
في الوطن العربي (١) **

المسألة الطائفية في الرواية اللبنانية

يمنى العيد

هبونيَ عيدًا يجعل العربَ أمّـةً ... وسيروا بجثماني على دينِ جرهم
فقد فرّقتْ هذي المذاهبُ شملَنا ... وقد حطّمتْنا بين نابٍ ومنْسمِ
سلامٌ على كفرٍ يُوَحِّد بيننا ... وأهلاً وسهلاً بعدَه بجهنّم!

ديوان الأعاصير

هذا ما قاله الشاعرُ اللبناني رشيد سليم الخوري، المعروف بـ «الشاعر القرويّ،» منذ ما يزيد على ستة عقودٍ من الزمن. وليس المعنى العميق في قوله هو ما جاء في بعض عباراته تلك، أي السيرُ بجثمانه «على دين جرهم،» القبيلةِ الجاهليّةِ، ولا الكفرُ، ولا الترحيبُ بجهنّم. بل المقصودُ هو مناهضتُه لانقسام اللبنانيين والعرب على حدِّ الهوية، وما جرَّ إليه هذا الانقسامُ من اقتتالٍ قاسى أبناءُ الشعب اللبناني ويلاتِه على مدى تاريخ لبنان الحديث. فكأنَّ الشاعر يودُّ أن يقول إذا كان الدينُ بمذاهبه وطوائفه هو سببَ هذا الاقتتال الأهلي، فأنا مستعدٌّ للتخلّي عن هذه الهوية، والعودةِ إلى ما قبلها، ولو كان الثمنَ جهنّمُ.

والحقّ أنّ الشاعر كان يَعْرف أنَّ ما تعانيه الأمةُ عامةً، واللبنانيون خاصةً، ليس الدين، بل توظيفُ الانتماء المذهبي والطائفي في خدمة السياسة وديمومةِ سلطةِ أصحاب السلطة. وهو توظيف أدّى إلى الاختلاف بين اللبنانيين على مفهوم الأمة ومعنى الهويّة الوطنية: أيْ بين أن تكون الأمةُ أمةً عربيةً، وبين أن تكون أمّةً لبنانية (مسيحية)[١]؛ أو بين أن تكون الهويّة انتماءً إلى القومية العربية، أو إلى الوطن لبنان.

إنّه تاريخٌ طويل، تاريخُ هذه الحروب عندنا، التي تَقاطَعَ فيها السياسيُّ بصفته سلطةً ونظامًا، مع المذهبي والطائفي وهو تقاطعٌ ترسَّخَ وغدا بنيويّاً، يُعيد إنتاجَ نظامه ويأسر أبناءَ الوطن داخله؛ حتى لكأنّه قَدَرٌ إلهيّ، يعادل الخروجُ عليه الخروجَ على الدين.

فمنذ نظام القائمقاميتيْن في الجبل اللبناني، حيث يتواجد الدروزُ المسلمون والموارنةُ المسيحيون، جَرَت إثارةُ العصبية المذهبية بغيةَ توظيفها سياسيّاً، أيْ جرى استغلالُها لتكريس سلطة الأمير على إمارته. إنّها، إذن، عصبيةٌ ظاهرُها دفاعٌ عن الدين، وباطنُها الحرصُ على ديمومة سلطة الأمير. وإنّه نزاعٌ سياسي لا يتورّع أحدُ الأطراف عن قتل الطرف الآخر حين ينازعه على هذه السلطة، أو حين يستولي عليها، حتى وإنْ كان يشاركه الانتماءَ إلى الدين نفسِه أو المذهب نفسِه.

وليس أدلَّ على ذلك من الحكاية الواقعية التي روتْها زينب فوّاز (١٨٤٦ ـ ١٩١٤) في روايتها **حُسْن العواقب** (١٨٩٩). فأحداث هذه الرواية تقع في جنوب لبنان، في جبل عامل. وأبطالُها من أبناء هذا الجبل، ويقيمون فيه، وينتمون إلى الطائفة الشيعية المسلمة نفسها. تروي الروايةُ حكايةَ الأمراء الإقطاعيين والصراعَ على السلطة ضمن العائلة الواحدة، وبين أبناء العمومة. وهو، وإن اتَّخَذَ في الرواية طابعَ الصراع بين الخير والشر، المحيلِ على قيم دينية، فإنّه يبقى خارج الصراع الذي تحرّكه العصبيةُ المذهبيةُ، بل هو اقتتالٌ على السلطة يَدْفع ثمنَه الفلاّحون جميعُهم، إذ يفقدون بسببه الرزقَ والأبناءَ ويزدادون فقرًا ومآسي.[٢]

إذا كان كشفُ الطابع السياسي للصراع في رواية فوّاز يعود إلى جغرافية المكان السكّانية التي تجري فيها الحكاية، فإنّ ذلك لا ينفي تأجيجَ العصبية الطائفية وتوظيفَها في الصراع

---

١ ـ يذهب بعضُ المفكّرين المسيحيين إلى اعتبار الموارنة لا مجردَ طائفةٍ مسيحية، بل «أمّة مارونية.» راجع
Edmond Rabbath, **La Formation historique du Liban politique et constitutionnel**, 2ème éd. (Beirut: Librairie Orientale, 1986), p. 131.
وقد أوردتْه رفيف رضا صيداوي في كتابها. **النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية ١٩٧٥ ـ ١٩٩٥** (بيروت دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٣٣

٢ ـ للتوسع، راجع **موسوعة الكاتبة العربية، ج ١، لبنان وسورية** (القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٣٢ ـ ٣٣

المسألة الطائفية في الرواية اللبنانية

السياسي على السلطة، حيث تتواجد الطوائفُ وتختلف. ففي رواية **قلب الرجل** (١٩٠٤)، تحكي لبيبة هاشم (١٨٨٢ ـ ١٩٥٢)، كما تقول هي نفسُها، عن «الفتنة الأهلية التي جَرَتْ في جبل لبنان عامَ ١٨٦٠، وما وقع في أكثر القرى من المذابح الهائلة وسفكِ الدماء الزكية.»[١]

لا تتعرّض **قلب الرجل** إلى مسألة الإمارة أو السلطة، شأن **حسن العواقب**، بل يتركّز سردُها على عواقب هذه الفتنة. وإنّها لفتنةٌ من منظور الرواية وليست اقتتالاً (ربما لعدم التكافؤ بين الفريقين؟)؛ فالبعض يعتبرها مذبحةً نفّذها الدروزُ، وأدّت إلى هجرة المسيحيين عن الجبل وتشرُّدِهم داخل لبنان وخارجه. وهي، في مطلق الأحوال، مأساةٌ دمويّةٌ جرى حدوثُها على حدِّ الهوية الطائفية. هكذا، بدل أن تكون القسمةُ بين المحكومين والحاكم على قاعدة الحقوق والواجبات، تصبح قسمةً بين الطوائف التي يجرُّها أسيادُها خلفَهم كلّما اهتزّت سيادتُهم ودعت الحاجةُ إلى تثبيت سلطتهم.

أن تكون حوادثُ ١٨٦٠ فتنةً من منظور الرواية، فهذا يوحي بأنّ ما حدث افتعالٌ، لا من طبيعة الدين وأخلاقياته. هكذا تلوذ الروايةُ بالحُبّ، فتَنْسج دلالاتِه التي تواجه بها التعصُّب. وعلى قاعدة هذا الحب الإيماني يلتقي أبطالُ رواية لبيبة هاشم بعد تشتُّتهم وغربتِهم عن وطنهم

إنّها دعوةٌ إلى المصالحة والوفاق بين المسلم والمسيحي، دعوةٌ تجد إشارتها، لدى المؤلّفة، في ابتداء روايتها بالبسملة، وفي إهدائها تلك الروايةَ إلى جمعية السيدات المارونيّات التي «أنا إحدى المنظّمات في عضويتها.»[٢]

❖ ❖ ❖

مهما يكن من أمر هذه البدايات الروائية ودلالاتها، فإنّ المسألة الطائفية شغلتْ عددًا كبيرًا من أدباء لبنان ومثقفيه على امتداد أكثر من قرن. ويمكن القولُ بأنّ الانشغال بالمسألة الطائفية تلازَمَ، بدايةً، وأمريْن.

ـ مهاجمةُ الأدباء لسلطةِ رجالِ الدين، بما تعنيه هذه السلطةُ من تزمُّتٍ وتعصّبٍ يَحْرمان الإنسانَ من حقِّه في ممارسة حريّته وخياراته في هذه الحياة. ولعلّ جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١) كان أبرزَ من وقف هذا الموقف الداعي إلى الحرية[٣] والمناهِض لكلّ سلطة، بما في ذلك سلطةُ رجال الدين التي يُسخِّر أصحابُها العصبيّةَ الطائفيةَ «لحفظ عروشهم،» كما جاء في قوله الشهير. «... لحفظ عروشهم وطمأنينةِ قلوبهم، قد سلّطوا الدرزيَّ لمقاتلة العربيّ، وحَمّسوا الشيعيَّ لمصارعة السُّني، ونشّطوا الكرديَّ لذبح البدوي، وشجّعوا الأحمديَّ لمنازعة المسيحي .»[٤]

على أنّ ما كان يقوله جبران كان يجد معناه العميقَ في دعوته إلى عدالة اجتماعية بين أبناء الوطن الواحد، بغضّ النظر عن هويّتهم الطائفية، كما في نشدانه إيمانًا حقيقيّاً يَنْبذ الاستغلالَ والتزييف فبطلُه خليل كان إنسانًا مؤمنًا، وإن اتّهمتْه الكنيسةُ بالكفر. فقد آمن خليل بحقّ الفلاحين بجنى الأرض التي يزرعونها، فدعاهم إلى الثورة على رجال الإقطاع، وعلى رجال الكنيسة الذين كانوا يساندونهم ويشاركونهم في السلطة والغنائم. هكذا يتكشّف «كفرُ» خليل عن إيمانٍ بالحرية والعدالة، في حين يتكشّف «إيمانُ» رجال الدين أولئك عن الكفر كأنّ جبران في ما دعا إليه من حرية وعدالة كان يدعو، ضمنًا، إلى مجتمعٍ مدني كفيلٍ بإزاحة سلطة الطوائف، وسلطةِ المؤسسة (الكنيسة)، دون أن يكون ذلك ـ بالضرورة ـ ضدّ الإيمان بإلهٍ لا يُغرق أبناءَ هذا المجتمع في التعصُّب ويَحُول دون عيشِهم معًا بسلام

١ ـ ٢ ـ **قلب الرجل**، تدقيق وتقديم يمنى العيد (دمشق دار المدى، ٢٠٠٢)، ص ٢١، ١٩

٣ ـ أنظر **الأرواح المتمرّدة** (١٩٠٨)، **والأجنحة المتكسّرة** (١٩١١)، **والعواصف**، وغيرَ ذلك ممّا هو منشور في **المجموعة العربية الكاملة** (بيروت دار صادر، ١٩٦٤)

٤ ـ **المجموعة العربية الكاملة**، المصادر السابق، ص ١٦٢

شغلت المسألة الطائفية روائيي لبنان الأوائل، وتلازم ذلك مع مهاجمة بعضهم سلطةَ رجال الدين، ودعوةِ آخرين إلى موقفٍ قومي عروبي.

ـ أما الأمر الثاني فقد تمثَّل في موقفٍ قوميّ ـ عروبيّ دعا إلى التحرُّر من سلطة العثمانيين الأتراك، ووجَدَ في اللغة العربية سندًا له يَجْمع بين المسلم والمسيحي ويَجْعل من العثماني التركي عدوّاً مشتركًا.

ولئن كانت من مستلزمات هذا الموقف مناهضةُ التعصُّب الديني الذي يفرِّق ولا يوحِّد، فقد وجد أصحابُه في فكر النهضة، الذي تأسَّسَ بالانفتاح على ثقافة الغرب وحداثته، مرجعًا تجلّى الكثيرُ من معانيه ودلالاته في خطابهم. وقد قاد هذا الخطابُ نحو ثورة إصلاحية كان معظمُ أعلامِها من النهضويين، ومعظمُ نهضوييها من المسيحيين الذين أتاحت لهم الهجرةُ ـ إلى أميركا بشكل خاصّ ـ من العلم والثقافة الحداثية ما لم تُتِحْه إلاّ لقلّةٍ من نظرائهم المسلمين. ولعلّ هذا ما يفسِّر جانبًا من جرأة الأدباء المسيحيين في مناهضتهم للتعصُّب والتركيز على سلطة الكنيسة ورجالها

هكذا، وبالإضافة إلى أديب اسحق ونجيب الحدّاد، برز أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠)، إلى جانب جبران، أديبًا نهضوياً ثائرًا، تميّز أدبُه:

ـ بدعوته إلى ثورة إصلاحية اجتماعية ترتكز إلى أسسٍ علميةٍ متأثّرةٍ بأفكار الثورة الفرنسية.

ـ بدعوته إلى وحدة العرب، خاصةً عرب الجزيرة، وتعزيزِ اللغة العربية وثقافتها بوصفه تعزيزًا للانتماء القومي العربي.

ـ بدعوته إلى التحرُّر من الانتداب الفرنسي، والاستقلال بلبنان عنه

إضافةً إلى ذلك، لم يتورّع الريحاني عن مهاجمة التعصُّب وتوجيه نقده اللاذع إلى رجال الدين. وكان كتابه **المكاري والكاهن** (١٩٠٤) يعلن بدايةَ خصومة رجال الدين والمحافظين له. كما كانت مقالاته، التي جُمعتْ في ما بعد تحت عنوان **القوميات والريحانيات**، سببًا في اتهامه بالكفر.

❖ ❖ ❖

إلاّ أنّ الحال في لبنان لم تكن لتهدأ. فلبنان الذي فُصِل عن سورية، وضُمّتْ إليه بلدانُ الساحل الإسلامية، حَمَلَ البعضَ على إذكاء روح الطائفية. وبدَت العصبيةُ الدينية وسيلةً لأن يعيد هؤلاء صياغةَ مَفهوم الوطن بحسبِ ما تقتضيه مصلحتُهم.

أنا مش طائفي...
بس كولْ عند الدرزي ونامْ عند المسيحي!

المسألة الطائفية في الرواية اللبنانية

ولم تكن القوى الأوروبيةُ القادمةُ إلى الشرق بدايةَ القرن العشرين، بحجّة تخليص العرب من «الرجل المريض» (العثماني التركي)، بريئةً من دم بدأ نزيفُه وقتذاك ولا يزال يَنْزف. ولم تكن السلطنةُ العثمانية لترفض الشراكةَ في تأجيج صراع يساند أميرًا مواليًا لها. وقبل ذاك وبعده، لم تكن السلطاتُ المحليةُ، سواءٌ السلطات المدنية التقليدية أو الدينية المحافظة، لتتورّعَ عن استخدام العصبية الطائفية وسيلةً لتكريس سلطتها. وبكلمة، فقد كان لجميع الطامعين في ديمومة سلطتهم على هذا البلد مصلحةٌ في نظام طوائفيّ، تتشكّل على أساسه مستوياتُ المجتمع ومؤسساتُه، التي لا بدّ وأن يَحْكم انتظامَها علاقاتٌ صراعيةٌ قوامُها الانتماءُ الطائفي، ووظيفتُها إعادةُ إنتاج هذه البنية التي تؤمّن لأصحاب السلطة ديمومةَ هذه السلطة لهم.

هكذا، مثلاً، زاد عددُ الطوائف مع قيام دولة لبنان الكبير. «فقد بتنا نحصي مُذْ ذاك ستّ طوائف رئيسية، ومعها نحو عشر طوائف أخرى لم يكن بعضُها من غير نفوذ. هذا بينما لم يكن يوجد غيرُ طائفتيْن مسموح لهما التذابح في سنة ١٨٦٠. ولم يخلُ هذا الازديادُ من تعقيدٍ دخل على اللعبة السياسية.»[١] كما أنّ الميثاق الوطني، الذي أعلنه لبنانُ عند نيله الاستقلالَ، جعل «الطائفيةَ السياسيةَ عرفًا سياسيّاً إلى جانب الأعراف التقليدية الأخرى التي شكّلتْ، مع الميثاق والدستور، القواعدَ الثلاثَ للحكم في لبنان منذ ١٩٤٣ حتى اليوم »»[٢]

تبدو المسألة الطائفية في لبنان مسألةً شائكةً ومعقّدة.[٣] وقد تجلّت واضحةً في بدايات القرن العشرين، وتعامَلَ معها الأدبُ بوضوحٍ وإنْ بمنظورٍ راوح بين الدعوة إلى المحبّة ونبذِ التعصُّب (كما في **قلب الرجل وحسن العواقب**)، وبين النقد اللاذع والمباشر لسلطة رجال الدين التقليديين، وللعصبية المذهبية والطائفية، ولانعدام العدالة بين الناس على اعتبار انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو الفئوية الاجتماعية (كما عند جبران والريحاني)

ولقد استمرّ هذا النقدُ في الخطاب الأدبي مع استمرار بنية النظام الطائفي، وإن اتّخذ طابعًا آخر، أو شكلاً لامباشرًا، شأنه في رواية **الرغيف** (١٩٣٩)، مثلاً، لتوفيق يوسف عوّاد (١٩١١ ـ ١٩٨٩).

❖ ❖ ❖

تَبرز أهميةُ **الرغيف** في نقلها الصراعَ الطائفي إلى حيث يجب أن يكون: إلى التحرُّر والعدالة فهذه الرواية، الصادرة في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين، أيْ في زمن الانتداب الفرنسي والخلافِ على هوية لبنان، تعود بحكايتها إلى زمن السلطة العثمانية والحرب العالمية الأولى، لتقدّم بطلاً وطنيّاً يدافع عن وطنه حتى الاستشهاد فكأنّها بذلك توجّه دعوةً إلى التخلّي عن التعصُّب الطائفي

١ ـ أحمد بيضون، «هوية اللبنانيين سعي في إجمال الأشكال،» أوردتْه رفيف رضا صيداوي في كتابها **النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية**، مرجع مذكور، ص ٢٢.

٢ ـ George Corm, **Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelle**, 1ère éd (Beirut: Imprimerie Jean d'Arc, 1970), p. 227 - 228.

أوردتْه رفيف رضا صيداوي في كتابها **النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية**، مرجع مذكور، ص ٢٣

٣ ـ يشير مهدي عامل إلى معنى هذا التعقيد حين يعرّف الطائفيةَ بأنّها «نظامُ حُكْم الطوائف ـ والحكمُ هذا مشاركةٌ بينها في توازنٍ دقيقٍ، به تقوم الدولةُ وبه تدوم.» إلاّ أنّ هذا التوازن الطائفي «لا يعني المساواةَ بين الطوائف إنّه، بالعكس، توازنٌ هيمني لا يدوم إلاّ **بهيمنة طائفة** » ولعلّ هذه الهيمنة، والصراعَ عليها، هما في نظرنا السببُ في استمرارِ الصراع وتعقُّدِه الذي لا يَؤُول إلى حلّ. راجع مهدي عامل، **في الدولة الطائفية** (بيروت دار الفارابي، ١٩٨٦، ص ٢٥٤ و٢٦٤)

«طواحين بيروت» هي الرواية اللبنانية الأكثر شمولية وعمقًا في تناولها السردي للمسألة الطائفية في لبنان.

يؤْمن سامي عاصم، بطلُ الرواية المقاوم، بموقفه وهدفه، ويثق بنفسه. «سأقتلهم إذا جاءوا إليّ،»[١] يقول لحبيبته. والذين ينوي قتلَهم أعداءٌ ومستبدّون (لا مسيحيون أو مسلمون)، يتمثّلون في الأتراك العثمانيين، وفي الإقطاع المحلي.

تختار الروايةُ مكانًا لحكايتها هو قرية لبنانية في الجبل (المسيحي ـ الدرزي). لكنّها تختار اسمًا متخيَّلاً لهذه القرية، «ساقية المسك،» لا يشير إلى هويّتها الطائفية. وكذلك تَفْعل مع بطلها، حين تختار له اسمًا لا يحدِّد هويةَ انتمائه الطائفي.

يبدو سامي عاصم نموذجًا للمقاوم القوميّ، الواضح، الذي لا يتردّد في موقفه، وهو يَعْرف أنّ الصراع هو ضدّ حاكم مستبدٍّ غريبٍ، ومتسلِّطٍ محلّي يتواطأ معه (هو إبراهيم بك فاخُر). إنّه العدوّ المشترك الذي يجب أن تُعْلَنَ الثورةُ عليه،[٢] لا على مَنْ نعيش معهم في وطن واحد.

❖ ❖ ❖

ما صدر من روايات بعد **الرغيف**، وفي خمسينات القرن العشرين تحديدًا، مالَ على قلّته عن تناول المسألة الطائفية وحكاياتها الصراعية. فلقد انشغلت الروايةُ التي أنتجها اللبنانيون آنذاك بالبحث عن الذات، ذاتِ الإنسان اللبناني الذي يعيش زمنَ التحرّر بعد نيل لبنان استقلالَه عامَ ١٩٤٣. وكان يدعوه إلى ذلك البحث وفودُ الثقافة الغربية، وانتشارُ التعليم وبرامجِه الحافلة بثقافة الآخر، وصدورُ المجلاتِ والصحفِ المنفتحة على أدب الغرب والمقدِّمة له، والاهتمامُ بترجمة فكر الغرب ـ الفرنسي خاصةً ـ وأدبه.

ففي **الحي اللاتيني** (١٩٥٣) لسهيل إدريس، مثلاً، يبحث البطل/الأنا الراوي عن ذاته المتأرجحة بين نزوعه إلى فرنسا وثقافة حيّها اللاتيني ونسائها . وبين عودته إلى وطنه وأهله، وما تعنيه هذه العودةُ من انحيازٍ إلى ذاته العربية وثقافتها ومن التزامٍ بهوية هذه الثقافة وذلك يعني انتقالَ الصراع إلى داخل الذات، وإلى مستوًى ثقافي حضاري موصولٍ بإرث الذات هذه وهويّتها القومية الوطنية ـ لا الدينية الطائفية ـ بشكل أساسي.

صحيح أنّ بطل سهيل إدريس في روايته التالية، **الخندق الغميق** (١٩٥٨)، يعارض سلطةَ أبيه الدينية عليه، ويَخْلع العمامةَ عن رأسه، ولكنّه لا يَفْعل ذلك على خلفيةِ صراعٍ طائفي، بل بغيةَ تحرُّره **كإنسان** واستقلالِه **كفردٍ** بذاته. وعليه، فإنّ الصراع في **الحي اللاتيني** هو بين شرق وغرب، أو بين ثقافتين؛ أما في **الخندق الغميق** فهو بين جيلَيْن، أو بين ثقافة تقليدية وثقافة حداثية

وهذا ما يَنْطبق أيضًا على رواية **أنا أحيا** (١٩٥٨) لليلى بعلبكي. فهي، بامتياز، روايةُ الثورة على كلِّ ما يَحُول دون إمكانية تحقيق الذات (الأنثوية هنا): فالبطلة لينا فيّاض تمارس، بجرأةٍ لافتة، ثورتَها الفعليةَ واللغويةَ على كلّ السلطات التي تقمعها أو تحدّ من حريّتها الذاتية سلطةِ والدها، وسلطةِ ربّ العمل الذي تعمل في مؤسّسته، وسلطةِ أستاذها في الجامعة، وسلطةِ الحزب المتمثّلة في حبيبها.

غير أنّ ثورة لينا هي ثورةٌ **وطنية** أيضًا، أيْ ثورةٌ على الاستعمار، وعلى الاستغلال الرأسمالي الذي يمثّله أبوها التاجر. وهي، في الآن نفسه، ثورةٌ **ثقافية** تجد مرجعيّتها، كما في **الحي اللاتيني** عند سهيل إدريس، في الفكر الوجودي السارتري، وفي مفاهيم الليبرالية الغربية التي راحت تجد لها استقبالاً واسعًا لدى العديد من مثقفي لبنان، ربما بأمل أن تَجْمع بين اللبنانيين على هدف وطني يَضْمن للبنان استقلالاً يُجنِّبه انتماءً طائفيّاً أو دينيّاً قوميّاً قابلاً باستمرار لإثارة الصراع الطائفي والوقوع في الاقتتال.

وتُمكن في هذا الصدد الإشارةُ أيضًا إلى

ـ **جدار الصمت** (١٩٦٢) لإلياس الديري، التي عَبَّرتْ عن معاناة بطلها من وطأة التقاليد وسلطةِ الأبوّة والآخرِ ـ مذكّرًا إيّانا بـ «آخَرِ» سارتر الذي هو جهنّم.

١ ـ **الرغيف** (بيروت مكتبة لبنان ١٩٨٠)، ط ١٦، ص ٤٨

٢ ـ «هيّا نعلن الثورةَ على الأتراك، أعدائي وأعدائك،» يقول سامي لحبيبته (**الرغيف**، المصدر السابق)، ص ٤٥

المسألة الطائفية في الرواية اللبنانية

ـ رواية **طيور أيلول** (١٩٦٢) لإميلي نصر اللّه، التي عبّرتْ عن معاناة الهجرة من الريف إلى المدينة بسبب التقاليد التي تَحُول دون تحرّر الذات وتطوُّرها

ـ **لن نموت غدًا** (١٩٦٢) لليلى عسيران، التي تعيش بطلتُها عائشة قلقَ السؤال عن ذاتها وانتمائها.

ولعلّه يمكن القولُ بأنّ شاغلَ الرواية في الفترة التي سبقتْ روايةَ **طواحين بيروت**، فترةِ الخمسينيات وبداية الستينيات، كان ذاتَ الأنا الفردية وقد يعود ذلك إلى ما عرفه لبنان بعد الاستقلال من استقرار نسبي في وضعه السياسي، لازَمَه نموٌّ في وضعه الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي والثقافي ـ وهو استقرار لن يدوم طويلاً. وتبدو رواية **طواحين بيروت**، التي أنجزها توفيق يوسف عواد عامَ ١٩٦٩، مقدِّمةً لعودة المسألة الطائفية وتفجيرِ الصراع على أساسها

❖ ❖ ❖

لن أبالغ إذا اعتبرتُ **طواحين بيروت**[1] الروايةَ اللبنانيةَ الأكثرَ شموليةً وعمقًا في تناولها السردي للمسألة الطائفية في لبنان باعتبار تعقُّداتها وتشابكاتها مع غيرِ قضيةٍ مطروحةٍ في لبنان، أو باعتبار تشكُّلِ نسيجه الاجتماعي في الستينات، وما عناه هذا التاريخُ من صعودٍ للفئات البرجوازية، ومن انتظام المنتجين في هيئاتٍ نقابيةٍ تناهض سلطةَ الفساد وتسعى إلى تحسين أوضاعهم المعيشية على قاعدةِ مفهومٍ مدنيٍّ للوطن يَجْمع بين المسيحيين والمسلمين.

تحكي **طواحين بيروت** عن مسعًى إصلاحي ـ تغييري يلتزم به طلاّبُ الجامعات، وعلى رأسهم هاني الراعي (المسيحي) وتميمة نصور (المسلمة الشيعية) كلاهما قادم من الأطراف: هاني من قرية المطلّة في المتن الشمالي (أيْ من الجبل المسيحي)، وتميمة من قرية المهديّة في الجنوب اللبناني (الشيعي في غالبيّته) وكلاهما يعانيان التغييرَ بانتقالهما من القرية إلى المدينة، فيما هما يَعْملان من أجله داخل المدينة. إنّهما مختلفان في الطائفة والعادات والتقاليد، لكنّهما يلتقيان في مشروعٍ يَنْبذ التعصُّبَ ويهيِّئ لما يَجْمع بين اللبنانيين.

ينطلق هذا المشروع من هدف محدّد، هو تطويرُ الجامعة اللبنانية التي كانت تقتصر آنذاك على تعليم العلوم الإنسانية. وهذا التطوير، كما طرحه الطلابُ في الرواية، هو بإنشاء كليّات للعلوم والهندسة تستأثر بها جامعاتٌ خاصةٌ، فتتوزّع الطوائفُ وتنقسم، وتتباين فيها، تبعًا لذلك، البرامجُ، وتتعدّد اللغاتُ. وبذلك تبدو هذه الجامعاتُ، من منظور الرواية، مَعاملَ للتعصُّب والأصبغة العقائدية، وأمكنةً للتوزيع الطائفي الذي يولِّد مشكلاتٍ خطيرة (ص ١٦٢ و١٦٦).

هكذا تُبْرز الروايةُ دورَ المؤسسة التعليمية الوطنية في حلّ المسألة الطائفية، وتُنيط بالطلاّب الوطنيين ـ مسيحيين ومسلمين ـ مشروعَ التغيير

لكنْ ثمة مَنْ يحاول إشعالَ الفتنة، ويَحُول دون نجاح مشروع الطلاّب التغييري فتتعرّض السلطةُ الحاكمةُ لمظاهرة الطلاّب الداعية إلى التغيير، ويُطلق مجهولون الرصاصَ عليهم يضاف، إلى ذلك، فسادٌ، وتقاليدُ بالية، وثقافةٌ مأزومة:

- يسرق جابر نصّور، أخو تميمة، مالَ أمه ويهدر مالَ أبيه المهاجر.
- يعيش حسين القموعي، صديقُ جابر، على حساب عاهرة تؤويه عندها في شارع المتنبي.
- يفضّ الشاعرُ والصحفي رمزي رعد بكارةَ تميمة، غيرَ مبالٍ بقيم أهلها الأخلاقية. وبذلك تصبح تميمة مشروعَ ضحيةٍ يتّفق على تنفيذه أخوها جابر مع صديقه القموعي

وتبدو بيروت في هذه الأجواء مثلَ قدرٍ يغلي، وطواحينَ تجعجع ولا طحين (ص ٩٩ و١١٧)، وتتهيّأ للحرب. هكذا:

- تعتدي «إسرائيلُ على مطار بيروت الدولي، فلا يتعرّض لها أحد» (ص ١٥٩)

١ ـ سوف نعتمد طبعةَ مكتبة لبنان السادسة، الصادرة في بيروت عام ١٩٩١.

معظم الروايات التي كتبها اللبنانيون عن الحرب لم تحكِ عن حرب إسرائيل على لبنان، بل ركّزتْ على الحرب اللبنانية ـ اللبنانية.

• وينهار بنكُ إنترا، ويتزعزع الاقتصادُ اللبناني، «وآلهةٌ يسقطون إلى حضيض التزوير والاحتيال والسرقة... أقنعةٌ تتمزّق، فإذا خلفها وجوهٌ مجرمين» (ص ١٢٢).

• ويشتدّ الانقسامُ الطائفي بين اللبنانيين في موقفهم من الحركة الفلسطينية، ومن المقاومين، ومن إسرائيل ويزداد الصراعُ بين المسلم المنحاز إلى انتماءٍ قومي عربي، وبين المسيحي المنحاز إلى كيانٍ لبناني

لا شيء نفع لتجنيب بيروتَ الحربَ والاقتتال: لا محاولةُ الطلاّب في مشروع يوحِّدهم على قاعدة المواطنية، ولا الألفةُ الموجودةُ بين بعض المسيحيين والمسلمين.[١] ولا تعود ثمة فائدةٌ للأصوات التي تتردّد في الرواية محذِّرةً من الحرب ومن إسرائيل التي «لن توفِّر لبنان» (ص ٩٩).

يَقْتل المسلم جابر نصور، بالتعاون مع صديقه القموعي، المس ماري المسيحيةَ، خطأً (فتميمة كانت هي المقصودة). ومع هذا تتحوّل بيروتُ، إثر الحادث، إلى بحرٍ هائج. تكسير، وإحراق، وبوادرُ حرب أهلية. وفي العتمة، عتمةِ السماء، وعتمةِ الواقع، تَزْحف القواتُ الإسرائيليةُ على الجنوب، وتَضْرب بالمدفعية قرى شبعا وكفرشوبا والفريديس والمهدية (قرية تميمة) (ص ٢٦٦). هنا تبدو إسرائيل، التي تستغلّ انقسامَ اللبنانيين وصراعَهم الطائفي، عاملاً في تكريس هذا الانقسام وإضرامِ النار فيه

هكذا لم يبقَ أمام تميمة بعد محاولة اغتيالها، وفشلِ المشروع الذي عملتْ من أجله مع هاني الراعي، واستحالةِ الحب بينها وهاني المسيحي، واجتياح إسرائيل لقريتها، إلاّ أن تعلن في نهاية الرواية: «سأحارب... فهذا هو طريق مصيري» (ص ٢٦٨ و٢٦٩) وما تعلنه تميمة يبدو أنّه ما تعلنه الروايةُ أيضًا من منظورها لواقع لبنان ومستقبله

تذهب تميمة لتحارب إسرائيل، إذن، ولتعلنَ في الوقت نفسه بأنّها ستحارب «ضدّ كلّ الشرائع والتقاليد التي ارتضاها المجتمع» (ص ٢٦٩). ويبقى هاني في بيروت. وبذلك يختلف سبيلُهما، فتسأل نفسَها: «أهي النهاية حقّاً؟» ولكنّها تجد نفسَها عاجزةً عن تصوُّر ذلك وقبوله، فتقول مخاطبةً هاني «هات يدك...» (ص ٢٦٩) وكأنّها تعبِّر عن خوفها من اختلاف الطريق، وممّا قد يفضي إليه هذا الاختلافُ من انقسامٍ يُنْذر بالاقتتال على حدِّ الانقسام الطائفي وخياراته.

❖ ❖ ❖

بعد ما يقارب السنتين على صدور **طواحين بيروت**،[٢] انفجر الوضعُ في بيروت كأنّ عوّاد، الذي قدّم لنا قراءةً روائيةً مميّزةً للواقع المرجعي المحكوم بالمسألة الطائفية، كان يتنبّأ بالمستقبل أو يستشرفه فأيُّ مستقبلٍ استشرفتْه لنا الرواياتُ العديدةُ التي كتبها اللبنانيون زمنَ الحرب وعن الحرب؟ وكيف قرأتْ هذه الرواياتُ الواقعَ المرجعي الذي دمّرتْه حربٌ أهليةٌ طاحنة واجتياحُ إسرائيلي؟ وما كان منظورُها للمسألة الطائفية؟[٣]

---

١ ـ قدّمت الروايةُ مثاليْن لتلك الألفة رئيس الدير الذي لَقّب «الأبونا الشيخ» بعد أن استضاف المسلِّم الشيعي بين رهبانه (ص ١٣١)؛ والمعلم حسيب المسلم الذي انتشل حنّا، المسيحيَّ، من الغرق، وحين عاد إلى محمود (أخيه) كان قد فات الأوان (ص ١١٣)

٢ ـ يبدو أنّ عوّاد أنجز روايته هذه عام ١٩٦٩، ولكنّه نشرها عام ١٩٧٣ وهذا يعني أنّها استَبَقتْ تفجُّرَ الأحداث الذي نبّهتْ إليه بأكثر من سنتين

٣ ـ سوف نتناول هذه المسائل بإيجاز، إذ سبق أن تناولناها في غير دراسة أو كتاب أنظر، على سبيل المثال، يمنى العيد، **الكتابة تحوّل في التحوّل ـ مقاربة للكتابة الأدبية في زمن الحرب اللبنانية** (بيروت دار الآداب، ١٩٩٣)؛ «الشخصية في رواية الأدباء اللبنانيين عن الحرب (دراسة قُدِّمتْ في ندوة دعت إليها الجامعةُ اللبنانيةُ الأميركية، كليةُ الآداب والعلوم، قسمُ الإنسانيات في بيروت، تحت عنوان «رواية الحرب،» وذلك بتاريخ ٢٠٠٠/٥/٣)؛ «السرد والتاريخ في رواية الحرب اللبنانية» (دراسة قُدِّمتْ في ندوة دعتْ إليها الجامعةُ الأميركية في بيروت، برنامجُ أنيس المقدسي للآداب، تحت عنوان «علم اجتماع الرواية، الرواية والحرب الأهلية اللبنانية،» وذلك بتاريخ ٢٠٠٤/٥/١٦)

المسألة الطائفية في الرواية اللبنانية

تجدر الإشارة بدايةً إلى أنّ معظمَ الروايات التي كتبها اللبنانيون عن الحرب لم تحكِ عن حرب إسرائيل على لبنان، بل ركّزتْ على الحرب الأهلية، اللبنانية ـ اللبنانية.[1] كأنّه كان على هؤلاء اللبنانيين، المثقفين الأدباء، أن يسلّطوا الأضواءَ على حقيقة ما فعله، ويفعله اللبنانيون بأنفسهم، كي يكونوا قادرين على مواجهة عدوّهم الذي استباح أرضَهم وتجرّأ على الوصول إلى عاصمتهم بيروت!

في هذا الصدد يقول إلياس خوري في روايته **الوجوه البيضاء**:[2] «الجريمة تنتشر كأنّها الوباء الطاعون يأكلنا من الداخل» ؛ «كأنّهم يتلذّذون بالقتل، كأنّ القتل شربة كوكا كولا» (ص ٤٥). فلقد انتهت الحربُ في نظر إلياس خوري، بمعنى الثورة، مع خروج الفلسطينيين من بيروت في أيلول عام ١٩٨٢. «الحرب خلصت،» يصرخ غاندي الصغير في رواية أخرى لخوري «الفدائيُّون الفلسطينيون ذهبوا إلى البحر. .»[3] وما بقي هو القتل، والسرقةُ، وتهريبُ الحشيش، والمتاجرةُ بالسلاح، وتحويلُ الحرب إلى شغل لجمع المال «كلُّهم قبضايات،» «يسرقون على عينك يا تاجر، ويدّعون أنّهم يَحْمون الشعبَ والقضية. أيّة قضية »[4]

لم يعد ثمة قضيةٌ في هذه الحرب، حسب الرواية التي كتبها اللبنانيون عن هذه الحرب. وإنْ كان ثمة قضيةٌ فقد غُلِّبتْ، حسب يوسف حبشي الأشقر، على الوطن، «وصارت القضيةُ قضايا، وصار كلٌّ من هنا وهناك يدافع عن قضاياه.»[5] إنّها حرب بلا معنى: القاتل فيها مقتول، والمقتولُ قاتل، والكلُّ ضحايا.

ولئن كانت هذه الحرب المرفوضة بصفتها اقتتالاً بين اللبنانيين قائمةً على حدِّ الانتماء الطائفي والموقف من إسرائيل، فإنَّ ما ركّزتْ عليه روايةُ الحرب هو الجانبُ الأخلاقي والإنساني. أما الجانب السياسي ـ الوطني، فقد اكتفى إلياس خوري، مثلاً، بالقول: «بكرة راح يرجع الأميركاني الطويل ويرجع كلّ شيء مِتل ما كنّا»[6] ـ وهو قولٌ يمكن أن نقرأ، في ضوئه، ما يجري اليومَ في حاضرنا

أما في ما يتعلّق بالمسألة الطائفية التي أثارتها روايةُ عوّاد **طواحين بيروت**، فإنّ يوسف حبشي الأشقر هو الأبرز في تناولها في سياق روايته. **الظلّ والصدى**.

❖ ❖ ❖

شأنَ عوّاد، يشير الأشقر، على لسان خليل، إلى حوادث سنة ١٨٦٠، التي قُتل فيها خالُ خليل، وكان فيها المسيحيون ـ كما يعتقد ـ هم الضحيّة. المسألة، إذن، مسألةُ المسيحيين في هذا الشرق المسلم، إنّهم «مجموعةُ خائفين »

---

١ ـ نوضح بأنّ الكلام على إسرائيل وحربها على لبنان، وإنْ لم تخلُ منه بعضُ الروايات التي كتبها اللبنانيون عن حرب السنوات الخمس عشرة، قد بقي في حدود الإشارة الموظَّفة لنقد الوضع **الداخلي** هذه هي الحال مثلاً في رواية **حجر الضحك** لهدى بركات، حيث تحكي عن التناقض بين الصغير الذي يُفجِّر نفسَه في دورية إسرائيلية بينما أختُه موجودةٌ في أحد مستشفيات إسرائيل تعاني ولادةً متعسِّرة ثم تحكي عن ابن العمّ الأصولي الذي يَقتل هذه الأختَ ووليدَها بعد عودتهما من إسرائيل، بادّعاء «الوطنية،» في حين تُوضح الروايةُ أنّ ذلك القتل كان بدافع الانتقام الشخصي (فالقاتل كان قد تقدَّم، لخطبة المقتولة، ابنةِ عمه، ورفضتْه) أنظر الرواية (بيروت دار الريّس، ١٩٩٠)، ص ١٢١.

٢ ـ صدرتْ عام ١٩٨١ في طبعتها الأولى عن دار ابن رشد، بيروت ولكنّنا سنعتمد طبعةَ مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٦

٣ ـ الياس خوري، **رحلة غاندي الصغير** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩)، ص ٦٤

٤ ـ **الوجوه البيضاء**، مرجع مذكور، ص ١٤١ وللتوسُّع، راجع كتابنا **الكتابة تحوّل في التحول**، الفصل المعنون «خراب المدينة ـ حداثة الكتابة »

٥ ـ يوسف حبشي الأشقر، **الظلّ والصدى** (بيروت دار النهار للنشر، ١٩٨٩)، ص ٤٦٣

٦ ـ **رحلة غاندي الصغير**، مرجع مذكور، ص ١٧

لا بطل ولا مقاوم في الحرب اللبنانية، بحسب منظور كتّاب الرواية في لبنان.

لكنْ إذا كان ذلك واقعًا تاريخيّاً يعود أحدُ أسبابه إلى الوضع الديموغرافي الذي يشكّل فيه المسيحيون أقليّةً، فإنّ الأشقر ـ كما يعبِّر منظورُ روايته ـ يَرْفض أن تتحوّل الضحيّةُ إلى جلاّد. لذا يَرْفض بطلُه إسكندر، ومن خلفِه المؤلِّف، هذه الحرب: «هنا لن أكون كما يشاؤون، وعندكم أيضًا لن أكون كما تشاؤون» (ص ٤٧١).

و«هنا» في الرواية هي منطقةُ رأس بيروت، بأكثريّتها المسلمة، حيث يسكن إسكندر. و«عندكم» هي قرية كفرملات، قريةُ إسكندر المسيحية. «هنا» و«عندكم» يَقتلون، «كلاهما يقتل. كلاهما يَسرق، كلاهما يَكذب، كلاهما يتعصّب» (ص ١٩٠)

يتساوى القاتلُ في هذه الحرب، أمسلمًا كان أمْ مسيحيّاً. هكذا يلتقي الأشقر مع بقية كتّاب الرواية في لبنان حول معنى هذه الحرب والموقف منها لا بطلٌ ولا مقاومُ في هذه الحرب، حسب معظم الروايات الكلُّ قتلة. كلُّ من يقاتل مواطنًا، لا عدوّاً، هو قاتل. أما الضحية الفعلية فهو الإنسان الذي لم يشاركْ في هذه الحرب ووقَفَ ضدّها. إنّه الراوي، راوي الرواية، أو من يُفترض أن يكون بطلَها، لكنّه لم يعد سوى إنسانٍ مأزوم، مفكّكٍ، يبحث عن ذاته. وهو، في ما يعانيه ويبحث عنه، إنسانٌ مختلفٌ عن الجماعة الغارقة في الدم والدمار.

يختلف «بطلُ» رواية الحرب، ويبدو ـ على خلفيّةِ ما ينتظم الجماعةَ ـ إنسانًا لاسويّاً. لكنّه، في الحقيقة، هو السويّ لأنّه يَرفض الحربَ؛ وهو اللاسويّ حين يعاني عجزَه عن إيقافها، ويرفض أن يَغْرق فيها مثلَ الآخرين. هكذا، مثلاً، وتعبيرًا عن لاسويّة الشخصية في هذه الروايات:

ـ يَلْبس هاشم في صيفٍ حارّ ثيابًا شتويةً (في رواية رشيد الضعيف، **فسحة مستهدفة بين النعاس والنوم**، ١٩٦٨).

ـ وتَحْبس زهرة نفسَها في غرفة الحمّام، وتقوم بنكْءِ بذور وجهها وإسالةِ الدم فيها، وتنتهي بمنح نفسها لقنّاصٍ يفجِّر جسدَها (في **حكاية زهرة**، لحنان الشيخ، ١٩٨٠).

ـ وينكبُّ خليل أحمد جابر على محو الصور بعد أن عَزَلَ نفسَه في غرفةٍ في بيته وأغلق بابَها عليه (في **الوجوه البيضاء**، ١٩٨١).

ـ ويعاني خليل خنوثةً ظاهرةً يبدو بها لاسويّاً؛ في حين أنّ خنوثتَه ليست في الحقيقة سوى جينةٍ لأنوثةٍ فيه تدعو إلى السلام (في **حجر الضحك**، لهدى بركات، ١٩٩٠).

إنّه سقوط الشخصية/«البطل» في القلق والهلوسة والعصاب والنسيان. إنّ الشخصية/البطل في هذه الروايات مجرّدُ شاهد على هذه الحرب، وغيرُ فاعلةٍ فيه... باستثناء اسكندر، بطل **الظل والصدى**. فاسكندر، وإن اشترك مع أبطال بقية الروايات في رفض هذه الحرب لكنّه لم يسقطْ في ما سقطوا فيه، ولم يبقَ مجردَ شاهد، بل دعا إلى ثورةٍ في الكيان، هي في معناها الأعمق ارتقاءٌ بالذات البشرية إلى الذات الإلهية في الإنسان؛ وهي بذلك ثورة ترتكز إلى اللوغس المسيحي لتَكْشفَ أنّ المشكلة ليست، كما يظنّ المسيحيون، المحاربون، مشكلةَ المسيحية في لبنان، بل هي مشكلةُ الظلّ والصدى، أيْ مشكلةُ الفهم الخاطئ للمسيحية كدين وكتاريخ في هذا المشرق. هكذا يحكي سردُ الرواية عن تاريخ المسيحيين في لبنان، عن أصولِ الأجداد الوافدين إلى لبنان من حوران، مُبْرزًا الجذرَ المشتركَ الذي يَجْمع بينهم وبين بقية اللبنانيين.(١)

❖ ❖ ❖

نَخْلص إلى القول بأنّ حكاية الحرب الأهلية طَغَتْ في معظم روايات الحرب على حكاية المقاومة والمقاومين لقد أَهْمل الخطابُ الروائي حكايةَ الاجتياح الإسرائيلي، أو حربَ إسرائيل

١ ـ للتوسُّع، راجع: يمنى العيد **الكتابة تحوُّل في التحوُّل**. ، مرجع مذكور، الفصل الثالث

المسألة الطائفية في الرواية اللبنانية

على لبنان ومقاومةَ اللبنانيين لها. وقد يعود ذلك إلى أنّ العلاقة بإسرائيل (وهي علاقةٌ وديّة من قِبل البعض المتمثّل في جيش لبنان الجنوبي أو جيشِ لَحْد)، بدت آنذاك إشكاليةً مطروحةً داخل الوضع القتالي اللبناني، وكانت أحدَ العوامل الأساسية التي أدّت إلى الحرب الأهلية.

أضفْ أنّ فعلَ المقاومة لإسرائيل لم يشكّلْ نسيجًا في الكيان والسلوك يَجْمع بين اللبنانيين، أو يندرج في بنية اجتماعية تتماسك به ويتصلّب بها. لم يكن فعلُ المقاومة هذا صياغةً في الثقافي الذي، كما أشارت روايةُ عوّاد، كان متعدِّدَ اللغات ومتناقضَ الأهواء، الأمرُ الذي حال دون الالتقاء حول مفهوم الوطن والاتفاق على أعدائه. هكذا سَهُلَ انكسارُ فعل المقاومة بالانجرار إلى صدامات داخلية، وتحوّلت الحربُ ضد إسرائيل إلى حربٍ أهليةٍ هي أشبهُ ما تكون بالانتحار الذاتي الذي لا يستفيد منه سوى أعداء لبنان والطامعين بالسيطرة عليه.

وربما لهذا احتلّ رفضُ هذه الحرب الأهلية، ونقدُ معناها، وتوصيفُ مأساتها، مكانةً أولى في هذه الروايات. ولئن كان الهاجسُ الإنساني هاجسَ كلّ إبداع، فإنّ عددًا من روايات الحرب اللبنانية استطاع أن يبدع خطابًا روائيّاً قادرًا على تجاوز الخاصّ إلى العامّ، أو على أن يكون مؤهَّلاً ـ انطلاقًا من ذاكرته الخاصة ـ لأكثر من ذاكرة، أيْ لأكثر من قارئ وقراءة.

وعليه، هل يمكن القولُ بأنّ رغبة اللبنانيين اليوم، في عدم الاقتتال من جهة، وفي تأييدهم لمقاومة حزب اللّه لإسرائيل، هما تعبيرٌ عن وعيٍ جمعيٍّ يَرْفض الحربَ الأهلية أو احتمالاتِها، ويلتقي، برفضه هذا، مع وعي الشخصية في رواية الحرب اللبنانية، كي لا نقول بأنّه أثر منها؟

هل علّمتْنا الحربُ الأهليةُ درسًا؟ وهل غَيَّرَ الأدبُ الروائي شيئًا في وعي اللبنانيين الثقافي؟!

سؤال نترقّب الجوابَ عليه في ما نعيشه اليوم، وفي ما ينتظرنا من حلول لمأساتنا التي مازالت المسألةُ الطائفيةُ تلعب دورًا أساسيّاً فيها.

نترقّب المستقبلَ، مستقبلَ وجودنا، وما سيَؤُول إليه النتاجُ الروائيُّ اللبناني الذي عَرَفَ في زمن الحرب الأهلية، وما بعدها، أهمّ فترات ازدهاره.

بيروت

د. يمنى العيد

ناقدة أدبيّة من لبنان من أبرز كُتُبها **في معرفة النصّ**، **تحوّل في التحوّل** (الصادران عن دار الآداب)