الطائفية
في الوطن العربي (٢)

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

هذا هو الجزء الثاني من ملف الطائفية في الوطن العربي. وقد تعدّدت الأبحاث التي وردتنا، فاضطررنا إلى تخصيص ملف ثالث، معظمُه مكرّسٌ للطائفية في مصر. كما ننشر في الملف الثالث بعضَ الردود التي أتتنا (وقد تأتينا ردودٌ أخرى) على الملفّ الأول أو الذي يليه.

هذا وقد ارتأينا أن نخصّص قريبًا ملفّاً من عدّة أجزاء لموضوع «العلمنة في الوطن العربي» فنأمل من الباحثين من مختلف الاتجاهات، وأيّاً كان موقفهم من العلمنة، أن يراسلونا قبل نهاية آذار (مارس) الحالي.

س. إ.

المشاركون
(ألفبائيّاً)

- باسم حسن
- بشير موسى نافع
- زياد حافظ
- موريس عايق
- موفق نيربية
- نبيل سليمان
- ياسين الحاج صالح

في العدد القادم:

الطائفية في الوطن العربي (٣): أسامة المقدسي ـ سامي عفيش ـ محمود سعيد ـ ندوة الطائفية في مصر (إعداد: أحمد الخميسي، مراسل الآداب في القاهرة).

الطائفية في الوطن العربي (٢)

صناعة الطوائف: الطائفية بوصفها استراتيجيةَ سيطرةٍ سياسية

ياسين الحاج صالح

الطائفية: الصناعة ولوازمُها

يَفترض هذا المقال أنّ الطوائف، لا الطائفيةَ وحدها، نتاجاتٌ صنعية؛ أو أنّ الطائفية لا تُصنع من الطوائف بل هذه تُصنع من تلك؛ وأنّها معًا تُصنع في سياقات محدَّدة بغرض ضمان السيطرة السياسية لنُخبٍ طائفيةٍ وغيرِ طائفية. ويُصنع المركَّبُ الطائفي (الطوائف والطائفية) في حقلٍ سياسي مستقطب، تتشكّل فيه وتتصارع قوًى اجتماعيةٌ على رهاناتٍ متّصلةٍ بحيازةِ أفضلِ المواقع للنفاذ إلى السلطة والثروة والنفوذ. ونعرِّف الطائفية، مبدئيّاً، بأنّها مركَّبُ عملياتٍ صراعيةٍ متعددةِ الجوانب تتكوّن فيها الطوائفُ بوصفها فاعلين سياسيين متنازعين بدرجات متفاوتة.

ليس التسليمُ بانبثاق الطائفية من الطوائف موقفًا منعزلاً عن حقل الصراعات السياسية، ولا غيرَ ذي أثر في رهانات الفاعلين ضمنه. فلو مِلْنا إلى اعتبار الطائفية مصنوعةً من طوائفَ، «طبيعيةٍ» هي ذاتُها، فإنّ من المرجَّح أن نَجْنح إلى أن نَنْسب التطييفَ إلى فعلِ نُخبٍ سياسيةٍ عليا، في السلطة أو في المعارضة، وأن نَعتبر أنّ تغيير النظام (أو المعارضة) هو العلاجُ الأمثلُ للطائفية أو لتحرير الطوائف الأسيرة من الطائفية المعتدية. أما الميْلُ إلى اعتبار الطائفية والطوائف عملياتٍ وعلاقاتٍ صنعيةً، فيَدْفع نحو تصوُّر أنّ قاعدة الصناعة الطائفية أوسعُ أو «أكثرُ ديموقراطيةً،» وأنّها عمليةٌ تفاعليةٌ يشارك فيها الجمهورُ مشاركةً نشطة، وهي تاليًا تقتضي معالجةً أشدَّ تعقيدًا وتنوُّعًا

إنّ إضفاءَ «الطبيعية» على الطوائف، واعتبارَها كياناتٍ معطاةً تَحْمل تماثُلَها الذاتيَّ واختلافَها مع الغير أنّى ذهبتْ وفي كل وقت، هو موقفُ الحسّ السليم الشائع. وهذا الموقف، الذي يُمْكن أن نسمّيه «النظريةَ الجوهرانيةَ في الطائفية،» هو الحرزُ الحريزُ للطائفية ففيه تَظْهر الطوائفُ كياناتٍ أو هوياتٍ، لا علاقاتٍ أو عملياتٍ اجتماعية؛ وتَظْهر الطائفية تعبيرًا عن طوائفَ مكوِّنةٍ للمجتمع، أو عن المجتمع بوصفه طوائفَ متعدِّدة.

لكنّ الطائفية مركَّبُ عملياتِ مُجانسةٍ وتثبيتٍ لما هو ـ في الواقع ـ تكويناتٌ اجتماعيةٌ غيرُ واضحةِ الحدود، لا تحوز إرادةً مشتركة، ومعرَّضة دومًا للانفراط والدخول في تفاعلات متنوعة وحصيلة العمليات تلك هي الطوائف. فالطوائف هي شكلٌ محتملٌ لوجود التكوينات الأهلية، لا الشكلُ الدائمُ والوحيد. فلا يوجد السُّنّة والعلويون والمسيحيون والشيعة، مثلاً، في شكل طوائف إلاّ في شروط محدّدة (سنشير إليها) كذلك لا تُصنع الطوائفُ أولاً **ثم** تُصنع الطائفيةُ، بل إنّ صُنْعَ الطائفية **هو** صُنْعُ الطوائف كفاعلين عامّين أو كأحزاب سياسية. ثم إنّ الطوائف لا تُصنع ثم تتصارع، بل إنّ صَنعها **بالذات** عمليةٌ صراعية، وضمن حقلٍ سياسي صراعي، وبرسم مطالبَ ومخاوفَ ومواقعَ سياسيةٍ متنافسةٍ بعنفٍ متفاوت. ولا توجد الطوائفُ إلا نتاجًا لعملية تطييفٍ تسير على محوريْن

ـ محورٍ أول يتصل بتقليص (وحذفِ) الفوارق والتنافرات المحتملة **ضمن** كل جماعة مذهبية، من أجل إنتاجِ ذاتٍ طائفيةٍ واعيةٍ لذاتها؛

ـ ومحورٍ ثانٍ يتمثّل في محو التماثلات والتشابكات المحتملة بينها **وبين** الجماعات الأخرى، مع رفع الفوارق والتنافرات المحتملة مع تلك الجماعات إلى مرتبةٍ مطلقة، ومع احتمال اختراعِ تاريخٍ عريقٍ أو أصيلٍ لها.

وتتوسّل العمليتان كلتاهما وسائلَ إدراكيةً، كالإشاعة والمبالغة والاختلاق والأسطرة، بهدف صنع جماعةٍ متخيَّلة، كليّةِ التماثل الذاتي، وكليّةِ الاختلاف عن غيرها. والجماعة متخيّلة لأنّ الفوارق داخل كل طائفة لا تزول، ولا يرتفع التماثلُ مع غيرها كليّاً لكنّ الهويةَ الطائفية ووعيَ الهوية الطائفية لا يتحقّقان دون تخيُّل ذلك.

وثمة في الواقع صناعةٌ كاملةٌ للطائفية تتكفّل بتغليب الصور الطائفية لـ «المادة الأهلية الخام» على الصور الأخرى غير الطائفية ويتولّى التغليبَ «صناعيون» يجدون في صنع الطوائف مصدرًا سهلاً نسبيّاً لنفوذهم وسلطتهم هؤلاء الصناعيون هم

نصب الحواجز ضدّ الطائفية لا يكون مثمراً إنْ لم يبدأ بنصبها في وجه الطوائف، أيْ في الحيلولة دون تحوّل روابط أهلية وجماعات مذهبية إلى فاعلين سياسيين.

الطائفيون. لكنْ ينخرط في الصناعة أيضًا عمّالٌ متفاعلون ومشاركون و«جماهير،» لا تُثمر تلك الصناعةُ دون مساهماتهم كما سنرى.

ومن لوازم صناعة الطائفية صنعُ **ذاكرةٍ جمعيةٍ** عن طريق تنشيطِ ذكريات الصراع والاضطهادِ والتمييز، وإهمالِ ذكريات التعاون والوئام أو التقليلِ منها. ومنها أيضًا نسبةُ **وحدةٍ روحيةٍ** إلى الجماعة المطيَّفة يعوِّض فقْدَ التواصل المكاني (أو يكمِّله إنْ كان موجودًا). ولعلّ الممارسة التي تَعْكس أكثرَ من غيرها نجاحَ التطييف هي تراجعُ نسبة الزيجات البيْنية، بوصفها تهديدًا للوحدة الطائفية أو خيانةً تستفيد منها الطوائفُ الأخرى وحدها. فميْلُ النخبة الطائفية إلى فرض التجانس لا يَتْرك مجالاً لاستقلال القلب. الجسد كلُّه، وجسدُ المرأةِ بخاصة، يَخْضع للمطالب العليا للهوية الطائفية؛ والمرأة التي تتزوج من غير طائفتها تُنبذ بل قد تُقتل (فيما ينال رجلٌ تزوَّج امرأةً من طائفةٍ أخرى نصيبًا أقلَّ من اللوم).

ومن العدّة التي تتوسلّها صناعةُ الطائفية **العنفُ الفيزيائيُّ** من أجل رصّ الطائفة وانتزاع قيادتها. ولقد مورس العنفُ في الوسط الماروني إبّان الحرب اللبنانية من أجل توحيدها خلف قيادة كتائب آل الجميل أو فرنجيّة مثلاً. وجرى مثلُ ذلك بين الشيعة في ثمانينات القرن العشرين. وكذلك في الوسطيْن الشيعي والسنّي العراقييْن اليوم. ولطالما سعت منظماتٌ عنفيةٌ إسلامية في غير بلدٍ عربي إلى احتكار تمثيل السُّنّة. وأشدُّ ما يثير سخطَ الزعماء الطائفيين هو فشلُهم في توحيد جمهورهم المفترض خلفهم. بعبارة أخرى، ثمة حربٌ داخل كل جماعة أهلية توازي الحربَ الأهلية العامة وبنتيجتهما معًا تتكون الطوائفُ والطائفية.

وبموازاة العنف الفيزيائي يمارَسُ **عنفٌ خطابيٌّ**، غرضُه بلورةُ نموذج المُدافع الأمين عن الطائفة. من ذلك التكفيرُ الديني، وهو فعلُ إقصاءٍ خطابيّ يستمدّ فعاليتَه الفتّاكةَ من إباحة الدم التي قد تترتّب عليه. وفي عراق اليوم، يسير العنفانُ الخطابي والفيزيائي معًا من أجل إعادةَ صنع طائفة المسلمين السُّنّة في الحقل السياسي العراقي الجديد.

كما يمكن **خطاباتٍ علميةً منحولةً** أن تسخَّر في خدمة الطائفية، مثلما هي حالُ «الإحصاءات» و«النِّسب الديموغرافية» بخاصة. المعرفة هنا مفرطةُ التسييس، والتلاعبُ بالنِّسب هو وجهٌ معرفيٌّ للمعركة السياسية الطائفية

أنا مش طائفيّة...
الأرثوذكس هنّي الوحيدين إللي مش طائفيّة بالبلد!

صناعة الطوائف:
الطائفية بوصفها استراتيجيةَ سيطرةٍ سياسية

الطائفية والطوائف: نقدٌ ذاتي

لا تَنْبع الطائفيةُ، إذن، من **جوهرٍ** طائفي معروضٍ دومًا. بالعكس، إنّ النظامَ الطائفي، نظامَ الصناعة الطائفية، هو الذي يُنْتج الطوائفَ. أما التقاطُ مفهوم الطائفة من الحسّ السليم، واستهلاكُه من دون إعدادٍ وشغلٍ، فهو مجازفةٌ بتسمُّمٍ طائفيّ أكيد. وأُقرّ بأنّ في هذا الكلام عناصرَ نقدٍ ذاتيّ: فلم أكن في السابق أطرح سؤالاً عن «طبيعية» الطوائف، ولا كنتُ أفترض أنّها معطًى «طبيعي» وأنّ الصناعة الطائفية هي عمليةُ إنتاج الطائفية «الخبيثة» من الطوائف «الحميدة.» لكنّني أتبيّن اليومَ أنّ الطوائف ذاتَها أشياء صنعيةٌ، وأنّ صناعةَ الطائفية هي ـ أولاً وأساسًا ـ صناعةُ الطوائفِ ذاتِها كفاعلين سياسيين موحّدين. وبينما كنتُ أتوهّم أنّ الخلطَ بين وجود الطوائف والطائفية هو حجرُ الزاوية في الإيديولوجية الطائفية ، فإنّي أعتقد اليوم أنّ حجر الزاوية هذا هو المفهومُ الجوهراني للطوائف ـ أعني اعتبارَ الطوائف ماهياتٍ موجودةً دومًا، ومتماثلةً مع ذاتها دومًا، ومكتفيةً بذاتها دومًا، ومن ثم لا يمكن أن تكون العلاقةُ بينها إلا علاقةَ تنافٍ وإقصاءٍ قد تصل إلى درجة الذبح على الهوية.

ونقدُ جوهرانية الطوائف أمرٌ مهمٌّ عمليّاً فنَصْبُ الحواجز ضد الطائفية لا يكون مثمرًا إنْ لم يبدأْ بنصبها في وجه الطوائف، أعني في الحيلولة دون تحوُّلِ روابطَ أهليةٍ وجماعاتٍ مذهبيةٍ إلى فاعلين سياسيين. وسنرى أنّ الأساس في ذلك هو نزعُ الشرط الطائفي، الذي هو انغلاقُ المنظومة السياسية.

فصناعةُ الطوائف والتنازعُ الطائفي شيء واحد؛ ذلك أنّ الطوائف تُصنَع لتتصارع. ورفضُ الطائفية متهافتٌ حين نعتبر الطوائفَ معطياتٍ طبيعيةً، دعْ عنك أن نُدْرجَها في تواريخ ذاتية ونَنْسبَ إليها أرواحًا وأخلاقياتٍ وطبائعَ كما يفعل كثيرون. كما أنّ بناء الثقة الوطنية غيرُ ممكن على أرضيةٍ طائفية؛ فالعلاقة «الطبيعية» بين الطوائف هي علاقةُ عدم الثقة! إنّ مفهوم «الوحدة الوطنية» كثقةٍ طائفيةٍ أو كمحضِ غيابٍ للتنازع الطائفي الصريح (وكالتفافٍ حول نظمٍ استبدادية) هو مفهومٌ متناقضٌ داخليّاً، يُخفي وراء الالتفاف القسري واقعَ التنافرِ وانعدامِ الثقة العامّ.

والخلاصة أنّ الطائفية ليست هي التي لا توجد أبدًا في «الطبيعة،» بل إنّ الطوائف ذاتَها لا توجد في الطبيعة لا شيء يوجد في الطبيعة، ولا حتى التكوينات الأهلية.

الطائفية والسلطة المُغْلقة

لكنْ في أيّة شروطٍ تزدهر صناعةُ الطائفية؟ وما الذي تَخْدمه؟

الملاحظة المطَّردة لحالةِ بلدانٍ عربيةٍ مشرقيةٍ عديدةٍ تَدْفع إلى الاعتقاد بأنّ الطائفية هي مِنْ خُطَطِ نُظُم السلطة المغلقة التي تَعْمل على الاستئثار بالسلطة والثروة والنفوذ والامتياز. وهي، في الوقت نفسه، نتاجُ لصنف النُّظُم هذا: فالتجميد المصطنَع لتداولِ السلطة ولدورانِ النخب السياسية من شأنه أن يَدْفع إلى تشقُّقِ المجتمع أو انفرازه وفق خطوط التمايزات الثقافية، وبخاصةٍ إذا ترافَقَ التجميدُ الفوقي مع مصادرةٍ شاملةٍ للحياة السياسية ومَنْع تكوُّنِ انتظاماتٍ وتضامناتٍ اجتماعيةٍ طوعيةٍ ومستقلّة. في مِثل هذه الشروط تَظْهر أشكالُ استحواذٍ على المجال العامّ، «طبيعيةٍ» و«بريئةٍ،» لا تهدِّد سلطةً ولا تطالب بها، كالطوائف والعشائر. ويَخْدم هذان التكوينان «الطبيعيان» كإطاريْن لتأهيلِ نخبٍ فرعيةٍ قابلةٍ للترقية، تشارك في سلطاتٍ جزئيةٍ قابلةٍ للتوسُّع ضمن نظام السلطة الكلّي. ويشكّل احتواءُ النخب الفرعية هذه بعدًا جوهريّاً لـ «الوحدة الوطنية» في سورية.

وبينما يَدْفع احتكارُ السلطة العمومية ومنعُ تداولها إلى التوسُّع في القمع، وإلى استنادِ النخب المستولية إلى أهلِ ثقتها، وإلى توليدِ «أزمةِ الثقة الوطنية،» فإنّ من شأن تقاسم السلطة السياسية أن يكون الحلَّ الأنسبَ لأزمة الثقة والانقسام الوطني ـ الذي يَحْمل على الدوام مخاطرَ تقسيم البلاد ذاتِها، كما أظهر المثالُ اللبناني، ويُظهر اليومَ المثالُ العراقي والشرط الأساسي لإمكان أزمة الثقة الوطنية هو بروزُ الدولة الوطنية (دولةِ الحرية والمساواة بين المواطنين بصرف النظر عن قراباتهم وانتماءاتهم) كمثالٍ لا مُنافِسَ له في التنظيم السياسي، وفشلُ تحقُّقِ هذا

التكوين المغلق لنظام السلطة هو الذي يَدْفع إلى إنتاج الطائفية والطوائف ذاتِها.

المثال واقعيّاً عبر تحطيم المجتمع السياسي. فالطائفية هي البنتُ غيرُ الشرعية للحداثة السياسية في مجتمعاتنا، وبالتحديد للدولة الوطنية (المجهَضَة) كإطارٍ أعلى لتنظيم الجماعات ودمجِها ويُمْكن، تاليًا، أن نتصوَّرَ واحدًا من مَخْرجيْن من الطائفية. إمّا الخروج الكامل والنهائي من الحداثة (وهو أمر مستحيل)؛ أو، بالعكس، استكمالُ مقوّماتِ الدولة الحديثة، بما في ذلك ضمانةُ حقوقِ الأقليات.

ونعطي اهتمامًا خاصّاً للنُّظُم المغلقة التي لا توفّر آليّاتٍ للتغيير وتداوُلِ النُّخب. ذلك لأنّ النُّخَبَ المستولية فيها تميلُ، هي ذاتُها، إلى تكوين ما يُشْبه طائفةً مميَّزةً أو ناديًا حصريّاً، حتى حين تكون النخبةُ هذه متعددةَ الأصول المذهبية والدينية. ولا يَمْنع ذلك، بل يقتضي على الأغلب، حيازةَ متحدِّرين من أصولٍ أهليةٍ بعينها موقعًا امتيازيّاً يَمْنحهم نفاذًا غيرَ متكافئ مع غيرهم إلى السلطة العمومية لكنّ الحيازة هذه تجد تفسيرَها في مقتضيات حماية الطابع المغلق للسلطة، أيْ ضمانِ «أمنها» بالمعنى الواسع للكلمة، بما في ذلك السيطرةُ على شروط إعادة إنتاجها. هكذا تتحوّل هنا رابطةٌ أهليةٌ إلى طائفة أيْ إنّ التكوين المغلق (اقرأ: الطائفي) لنظام السلطة هو الذي يَدْفع إلى إنتاج الطائفية والطوائف ذاتِها هنا تكون الطائفيةُ استراتيجيةً للسيطرة السياسية، كما سنقول لاحقًا. وبدورها تجد الحيازةُ الامتيازيةُ تلك تفسيرَها في حقيقةِ أنّ نادي السلطة الحصري قلّما يكون متجانسًا تمامًا، وأنّ مراتب التقرير والنفوذ تتفاوت فيه، وأنّه يَنْدر أن يَبْرَأَ هو ذاتُه من التجاذبات الطائفية.

على أنّ التمييز الطائفي لن يلبث أن يثير تطييفًا عامّاً، يفيد كذلك في تمويهه وحَجْبِه. إذ لا يُمْكن أيّةَ طائفة أن تنال موقعًا امتيازيّاً دون أن يمتدّ التطييفُ إلى المجتمع كلِّه. وفي التنافس الطائفي من المفهوم أن يحوز بعضُ المتنافسين مواقعَ متقدِّمةً على غيرهم؛ فالمساواة الطائفية، مثل المساواة الطبقية، أمرٌ ممتنع؛ والطوائف المتساوية، شأن الطبقات أيضًا، هي فقط الطوائفُ غيرُ الموجودة.

لكنْ رغم ما يتسبّب به التمييزُ الطائفيُّ من عدوًى طائفية، فإنّ مفتاحَ فهم الطائفية ليس الطوائف بل نظامُ السلطة. أما الاعتقاد المعاكس، الذي قد ينصّ على أنّ مفتاح فهم السلطة يقع في الطائفية، وأنّ مفتاحَ فهم هذه يقع في الطائفة الفلانية أو العلانية، فهو قريب من ذاك الذي يَعتبر الطائفيةَ جوهرًا لصيقًا بطوائف، لا عمليةً اجتماعيةً شاملة. ما تقوله هذه الممارسة تقريبًا هو التالي: «قُلْ لي ما هي طائفةُ الحاكم أو نخبةِ السلطة المغلقة، أَقُلْ لك كيف يُدار الحكمُ ويعمل نظامُ السلطة.» ما نعتقده، بالطبع، هو العكس ليس مهمّاً مَنْ (أو ممّن يتألّف) ذاك الذي يَحْكم؛ المهم هو **كيف** يَحْكم، وكيف يعاد إنتاجُ نظامه بالخصوص. فالطائفية ممكنةٌ مهما تكن طائفةُ الحاكم حين يكون النظامُ السياسيُّ مغلقًا، حتى حين تكون نخبةُ السلطة متعددةَ الطوائف. إنّ الطائفية هي بنتُ انغلاق المنظومة السياسية، وبنتُ الحدِّ الاصطناعي والقسري من تداول النُّخب، لا بنتُ التعدُّدِ الديني والمذهبي.

الطائفية كاستراتيجية سياسية

لا تتوالد الطائفيةُ ويعاد إنتاجُها من ذاتها، بل تحتاج إلى «عمّالٍ» وصناعيين وأجهزةٍ محرّكة. فالطائفية استراتيجيةُ تعبئةٍ تَهْدف إلى تشكيل لاعبين سياسيين في سياق الصراع على السلطة والثروة. وهي تنشّط التكويناتِ الأهليةَ، الخاملةَ سياسيّاً (نسبيّاً)، بهدف تصنيع الطوائف والطائفيةِ السياسيةِ منها. وعليه، فإنّنا لا نتحدّث عن طائفية إلا حيث تَجْنح «الطوائفُ» إلى التشكُّل كفاعلين سياسيين برسم مقتضيات الصراع السياسي والاجتماعي. وتكوُّنُ الفاعلين أو اللاعبين السياسيين هو نتاجُ عمليةِ حشدٍ وتفعيل، تمارسها نخبٌ، وتشارك فيها «جماهيرُ،» وتُثبّتها عقائدُ، ورهانُها هو الامتيازُ والسلطةُ والثروة

وعلى مستوى الدولة يندرج تعميمُ الطائفية ضمن استراتيجيةِ سيطرةٍ سياسيةٍ تستهدف تعطيلَ قدرةِ المجتمع على إنتاج إرادةٍ عامة، وإبقاءَه أسيرَ النظام الطائفي وشرطُ نجاح الاستراتيجية هذه هو إبقاءُ الطوافِ ذاتِها أسيرةَ نظام «الوحدة الوطنية» (أيْ غياب التنازع الطائفي المفتوح، لكنْ أيضًا **صيانة** الانقسام

صناعة الطوائف:
الطائفية بوصفها استراتيجيةَ سيطرة سياسية

الطائفي). فالطوائف أدواتٌ في الصراع أكثرَ مما هي ذواتُه أو فاعلوه ولا يَطْلب القادةُ السياسيون تعبئةَ الطوائف وتحويلَها إلى فاعلين عامّين إلا بقدْر ما تَصْلح مطايا لسلطتهم، وليتنافسوا بها مع فرسان آخَرين لحيواناتٍ أخرى. ولو كان محتمَلاً للتعبئة الطائفية أن تُنْتج أفرادًا أحرارًا، لما بَذَلَ أحدٌ جهدًا من أجلها!

والقول إنّ الطائفية استراتيجيةٌ يعني أنّها أيضًا ابتكارٌ حرٌّ متجدِّد، يقوم به أفرادٌ ونخبٌ، منظَّمون ومحرِّضون ومنتجو عقائد. والوظيفة الجوهرية لهذا الكادر المبدع تحويلُ التناثر الأهلي إلى تماسُكٍ طائفي ـ وهذه عمليةٌ معقّدةٌ أباحت لنا القولَ إنّ الطائفية بنتُ السلطةِ والسياسةِ، لا بنتُ المجتمع والطبيعة. ومن وظائف الكادر الطائفي أيضًا إثارةُ المخاوف من الغير، وتغليفُ ولاءاته الطائفية بقيمٍ «ساميةٍ وطنيةٍ وإنسانيةٍ وعامة.» فكما لا توجد الطائفيةُ في الطبيعة، فإنّها لا توجد عاريةً أبدًا؛ وشريعتُها أن لا تخاطبَنا إلاّ من وراء حجاب، مثلَ امرأة محافظة. ولا أحدَ البتة يقول إنّه طائفي؛ فـ «الطائفي هو الآخر،» أما «أنا» فوطني أو علماني أو ليبرالي أو شيوعي. !

ومن وظائف النخبة تلك أيضًا إضفاءُ الشرعية، أيْ إظهارُ أنّ النُّظُمَ الطائفية تعبيرٌ «طبيعي» عن طائفية مجتمعاتنا. ويُنْتج القائمون على الوظيفة التشريعية «معرفةً» خاصةً، تَنْسب الطائفيةَ إلى خصوصيةٍ جوهريةٍ لمجتمعنا، محفورةٍ في ثقافته أو دينه أو عقله: فـ «المجتمع» طائفي، و«الشعبُ» متعصّب، و«الناس» متعادون من تلقاءِ أنفسهم متأهّبون للانقضاض على أعناق بعضهم. الحلّ، بحسب هذا المنطق، هو الدكتاتورية (مع إغراءٍ دائمٍ بنوعٍ من السياسة الأتاتوركية، أو الثورة الثقافية الصينية). وفي سورية بالذات، نحتاج إلى وضع السياق السياسي العياني نُصْبَ أعيننا لفهم مزيج نصادفه بوفرة، مكوَّنٍ من: ١ ـ هجاءِ الطائفية، ٢ ـ اعتبارِها طبيعةً اجتماعيةً قارّة.

ورغم أنّ النُّخب الثقافية قد تُنتج معرفةً معاكسةً تمامًا (كقولها إنّ الطائفية مؤامرةٌ خارجيةٌ أو لعبةٌ سلطوية)، إلا أنّها تشارك المعرفةَ السابقةَ في عدم صلاحيتها لفهم الطائفية كصناعةٍ وكعلاقةٍ اجتماعية عامةٍ وكاستراتيجيةٍ تفاعلية يُسْهم فيها المجتمعُ ككلّ رغم أنّها لا تَنْبع منه تلقائيّاً، وقد يندرج فيها مثقفون رغم أنهم ليسوا طائفيين، وتلعبها نخبةُ السلطة لكنّها ليست حرةً تمامًا في لعبها. مرةً أخرى نقول إنّ الطائفيةَ والطوائفَ ذاتَها نتاجُ تطييفٍ، نتاجٌ سياسيٌّ، إنّها استراتيجيةُ سيطرةٍ سياسيةٍ لتأبيد الاستئثار بالسلطة داخل الطوائف، أو فوق الطوائف وعلى المستوى الوطني

وباختصار، لا طائفية بلا طائفيين.

على أنّ هذا لا يعني، كما نأمل أن يكون قد صار واضحًا، أنّ الطائفية إنتاجٌ ذاتيّ للطائفيين خارج أيّة أوضاع صراعية قائمة. إنّ الطائفية والطائفيين معًا حصائلُ مرجَّحةٌ لنظامٍ سياسيٍّ مغلقٍ في مجتمعٍ متعدّدٍ أهليّاً

ما يحصل واقعيّاً هو أنّ نخبًا هشّةَ التكوين الاجتماعي في بلدانٍ ضعيفةِ التكوين الوطني (بسبب حداثةِ سنّها، وافتقارها إلى تقاليد سياسيةٍ راسخةٍ، وتواضُعِ مستوى تحضُّرها وتطوُّرها الاقتصادي .) تنساق إلى استخدام الطائفية في سياق الصراع على السلطة والنفوذ. وغرضُها في ذلك هو تقويةُ مواقعها في الصراع الاجتماعي السياسي، أو حسمُ صراعٍ على السلطة، أو ضمانُ رسوخ نظامٍ حكمها، لا تسييدُ طائفتها على غيرها، ولا اضطهادُ مواطنيها المنحدرين من منابتَ أهليةٍ أخرى. لكنّ **نتائجَ** الممارسة الطائفية متعارضةٌ تمامًا مع **النيّات** الذاتية: فتقويةُ مَواقع تقود إلى إضعافِ مواقع، وضمانُ الحفاظ على السلطة يقتضي الاستنادَ إلى الأقارب لا الأباعد. وهذا شيء لا يمكن إخفاؤه لا بعقيدةٍ وطنيةٍ جامعة، ولا بمذهبٍ اشتراكي، ولا بدعوةٍ علمانية.

نَخْلص إلى القول إنّ المرء لا يكون طائفيّاً فيمارس ممارسات طائفيةً، بل يمارس ممارساتٍ طائفيةً فيغدو طائفيّاً وقد نقرِّر، إذن، أنّ من خصائص الطائفية أنّ المرء يبدأ باستخدامها، لكنّه لا يلبث أن ينزلق إلى خدمتها رغم أحسن نيّاته الوطنية

من خصائص الطائفية أنّ المرء يبدأ باستخدامها، لكنّه لا يلبث أن ينزلق إلى خدمتها رغم أحسن نيّاته الوطنية.

النزعة الجمهورية الطائفية

ماذا عن الجمهور العامّ الذي يشكّل «المادةَ» البشريةَ للطوائف، والذي يَخشى الجميعُ عنفَه واستعدادَه للقتل على الهوية؟ هل هو كتلٌ سديميةٌ خاملةٌ يشكّلها ويتلاعب بها زعماءُ طائفيون؟

الواقع أننا لن نقترب من فهم الطائفية إنْ لم نتبيّن العنصرَ «الجمهوري» في عملية صنع الطوائف. ففي هذه العملية يجري تنشيطُ وتوحيدُ جمهورٍ مشتّتٍ عادةً على قاعدةٍ مبدئيةٍ من المساواة، وأكيدةٍ من الأخوّة كما يتمّ اجتذابُه إلى حقل السياسة، وتُقترَح عليه «رسالةٌ» يَخْرج بها من سلبيته وإذا كانت التعبئة الطائفية تَنْجح فلأنّها تستجيب لحاجةِ جمهورٍ غفْلٍ، مهمَلٍ عادةً، إلى تنظيمٍ نفسيه وتنسيقِ طاقاته، وتَمْنحه قضيةً أو مبدأً حيّاً يكافح من أجله إنّ تكوينَ فاعلٍ سياسي، منظَّمٍ نسبيّاً من طيف أهليّ غيرِ واضح الملامح والحدود من الأفراد والأُسر، هو عمليةٌ أشدُّ جذبًا وأرفعُ قيمةً من بقائه مشتّتًا متناثرًا. وستبقى النزعاتُ الجمهوريةُ الطائفيةُ تمارس إغراءً قويّاً، بوصفها ساحةَ أُخوّةٍ وحريةٍ ومساواة، ما لم تُستوعَبْ في هياكلَ جمهوريةٍ أكثرَ حيويةً وتقدُّمًا، تَفْتح آفاقًا أوسع للتحرر والمساواة والأُخوّة. إنّ وطنياتٍ قامعةً ليست أعجزَ من أن تقف عائقًا أمام نداءات التضامن والأُخوّة الطائفية فحسب، بل هي لن تكفّ أيضًا عن التراجع أمامها وربما الانهيار مرةً تلو أخرى.

ليس الجمهور، إذن، سلبيّاً يتلاعب به محرِّضون طائفيون وإنّما هو يبحث عن فُسَحِ حريةٍ ونشاطٍ يجدها في الطوائف التي تغذّي مشاعرَ أُخوّةٍ ومساواةٍ وحريةٍ حقيقية. ولا تنتشر الطائفيةُ في بلداننا لأنّ الجمهور غيرُ عقلاني فيها، بل بالضبط **لأنّه** عقلاني، يجد في الطوائف (في مراحل صعودها بخاصة) ما يُشْبع تطلُّعاتِه الجمهوريةَ المثالية التي لا تجد إشباعًا على أيّ مستوًى آخر ولا يمكن لعقلانية الجمهور أن تكون وطنيةً إلاّ إذا كانت الوطنيةُ عقلانيةً، تخلو من الاستثناءات والتمييز، وتَكْفل المساواةَ في الغنْم والغرْم

بكلام آخر، الطائفية موجودةٌ ومرشّحةٌ للانتشار لأنّها حلٌّ، لا رغم كونها مشكلة. وفي غيابِ حلولٍ أرقى، فإنها لن تبدو مشكلةً لأحد. الوطنية المجرّدة والقمعية، مرةً أخرى، هي مشكلةٌ أكثر ممّا هي حلّ

على أنّ مخاطر «الجمهوريات» الطائفية على جمهورها ذاتِه كبيرةٌ، حتى لو لم نأخذْ في الحسبان أيةَ اعتباراتٍ وطنيةٍ وإنسانية. ذلك أنّ إغراءَ الهوية المتماسكة الذي تستجيب له يَحْرمها القدرةَ على مقاومة الاستبداد **داخل** كلٍّ منها. ثم إنّ الصراعات والتسويات الطائفية غالبًا ما تكون على حساب الجمهور الذي يُستخدم فيها وقودًا ـ وهو ما يناسب أيضًا تغذيةَ الاستبداد في داخلها، ولحساب القيادات الطائفية، كما يُظْهر المثالُ اللبناني إنّ الأفراد في «الجمهوريات» الطائفية محاسيبُ لا مواطنون بعبارة أخرى، لا يمكن للجمهوريات الطائفية أن تكون ديموقراطيةً ودستوريةً، وهي تَخْذل بصورةٍ نسقيةٍ النوازعَ الجمهورانيةَ للجمهور. هذا العطب متأصّل فيها فسقفُ أمانيها هو تحويلُ الجمهورية/الطائفة إلى كيانٍ عضويّ، ولا حريةَ بالطبع في الكيانات العضوية، ولا مساواة، وإن تكن الأُخوّةُ مضمونةً هذه، على أيّ حال، مشكلةُ الوطنياتِ القمعية التي تَقْترح على رعاياها فائضًا من أُخوّةٍ شكليةٍ لا قيمةَ سياسيةً لها، مقابلَ نزع حريتهم وحرمانهم من المساواة

بالنتيجة، الطائفية حلٌّ قصيرُ العمر. وهي لا تَدُوم إلاّ بقدْر ما يكون البديلُ عنها بلا أُخوّةٍ حقيقية، فضلاً عن كونه بلا حرية ولا مساواة.

إلى ذلك كلّه، فإنّ النوازع الجمهورانية الطائفية هي الدافعُ الأقوى وراء المذابح الطائفية وعملياتِ القتل على الهوية. فالأشخاص الذين خَرَجوا من خمول الروابط الأهلية وبلادتِها، وحازوا الشعورَ بأهميتهم ودورهم في الجمهوريات الطائفية، أيْ تحرّروا بفضلها من الهامشية والبؤس، هم ذاتُهم الذين سيَقْتلون ـ من دون أن يرفّ لهم جفن ـ متحدِّين من الطوائف الأخرى التي تبدو قيدًا على التحرر الجمهوري لطائفة «نا» أو تهديدًا لها (وسيَقْتلون أيضًا «خونةً» من طائفة «نا»..)

من هنا الخاصيةُ الأشدُّ شؤمًا للصناعة الطائفية إنّ الطائفي الجيد أو البطل الطائفي هو الطائفيُّ المتطرّف، فيما يبدو

صناعة الطوائف:
الطائفية بوصفها استراتيجيةَ سيطرةٍ سياسية

الطائفيُّ المعتدلُ خائرًا أو حتى خائنًا. ولو فكّرنا في من هم أبطالُ الطوائف في بلداننا اليوم لاستبان لنا بسهولة أنّهم مَنْ يستحقّون أن يوصفوا، من وجهةِ نظرٍ وطنيةٍ أو إنسانية، بالسفّاحين!

وأصلُ الخاصية هذه أنّ صناعة الطائفية في الجوهر عمليةٌ استقطابية، إذ يتمّ إنتاجُ الخصم أو العدوّ الطائفي كشرطٍ لا مناصَ منه لصناعة الصديق ذاته، أيْ من أجل تماسُكِ الطائفة وقيادتِها. ويغدو خلقُ مناخٍ من عدم الثقة والريبة حيال الطوائف الأخرى، وترويجُ الأساطيرِ حولها، وتكفيرُها أو تخوينُها أو تسفيهُها، شرطًا لا غنى عنه من أجل بناء الثقة داخل كل طائفة، ولضمانِ الفوز بقيادتها ويتعيّن النظرُ إلى توحيد الطائفة والانفراد بقيادتها بوصفهما وجهيْن لعمليةٍ واحدة، هي صناعةُ الطائفة ذاتها. فوحدةُ الطائفة لا توجد إلاّ في شكل خضوعها لقيادةٍ واحدة، أو في عملية الصراع من أجل احتكار تمثيلها، ضد الأعداء الداخليين (داخل الطائفة)، وفي سياق الحرب ضد الأعداء في الطوائف الأخرى. ومن المفهوم أن تجد القياداتُ الطائفيةُ في تعزيز الوحدة الطائفية شرطًا وجوديّاً لدوام سلطتها ذلك أنّ تراخي الاستقطاب الطائفي يعني بالضرورة بروزَ قياداتٍ منافسة، واحتمالَ قيام تحالفاتٍ عابرةٍ للطوائف، أو تآكُلَ القاعدة البشرية للسلطة الطائفية.

وهكذا نَلْمس مفارقةَ الطائفية، وهي أنّ تفعيلَ النوازع التحررية والمساواتية يلبّي حاجات «الثوّار الطائفيين» إلى السيطرة في طوائفهم ذاتها، وإلى تحسين فرصهم ومواقعهم من أجل السلطة والسيطرة على السلطة في مجتمعاتٍ متعددةٍ أهليّاً

وفي شروط الاستقطاب والاحتقان الطائفي الحادّ، يَخْسر الطائفيون المعتدلون بسهولةٍ أمام المتطرّفين، الأمرُ الذي يزكّي ـ من وجهة نظر السياسة الوطنية العملية ـ ضرورةَ عدم مجاملة الطائفية، وضرورةَ محاولةِ اجتذاب المعتدلين إلى محاربة الطائفية بدلاً من التهدئة والتسوية معها.

بقي أن نقول إنّ الكلام على صناعةٍ طائفية ونزعاتٍ جمهورية طائفية يضعنا في جو الحداثة ولا نريد من هذه الإشارة إثباتَ ما سبق أنْ أثبته كثيرون من أنّ الطائفية مرتبطةٌ بالحداثة أو هي «تعبيرٌ مركّبٌ ومتعدِّدُ الطبقات عن التحديث» بلغة أسامة المقدسي ما نريد قولَه هو أنّ الطائفية الحديثة، سَرَّنا ذلك أو لم يسرّنا، أكثرُ تقدُّمًا من التناثر الأهلي (ومن نظام المِلَل)، وأنّ التحرُّر من الطائفية يُوجب أُطرًا أعلى للمشاركة والإيجابية للجمهور العامّ الذي لا يجد في حوزته ما يعلو على الجمهوريات الطائفية

خلاصة

تقوم الصناعةُ الطائفيةُ، إذن، على تزويد تكويناتٍ دينيةٍ أو مذهبيةٍ بآليّاتِ تمامٍ فعّالة، تنشّطها وتسيِّسها وتبّث فيها الذاتيةَ والإرادة، أو تقوم على زجّها ضمن ديناميّاتِ تطييفٍ وتذويتٍ (نقل الوعي على غرار الحزب اللينيني، خلق العدوّ، وتعبئة إرادة مشتركة) الهويات الطائفية هي ثمرةُ هذا التماهي أو التطييف، لا العكس. ويقوم بذلك نخبٌ وطلائعُ حديثة، لأنّهم من ذلك يَجْنون سلطةً ومواقعَ قياديةً في طوائفهم وهو ما يمكّنهم من النضال من أجل السلطة على مستوى المجتمع الأوسع. إنّ التطييف عمليةٌ سياسيةٌ في جوهرها، أيْ عمليةٌ صراعيةٌ أيضًا ولذلك فإنّ نزع التطييف هو عمليةٌ سياسيةٌ وصراعيةٌ في جوهرها كذلك

وللجمهور دورٌ فاعلٌ في الصناعة الطائفية فهي تقدِّم له إطارًا تفاعليّاً تتوفر ضمنه مشاعرُ الأخوّة والمساواة (في مرحلة التعبئة العامة الطائفية على الأقل)، فضلاً عن تنشيطِه وتفعيلِه وشحذِ همّته وإرادته، بما يشكّل مبدأَ حرية

في المجمل، الطائفية نتاجُ نضالٍ سياسي تقوده نخبٌ تسعى إلى السيطرة على السلطة والثروة وهي أيضًا حصيلةُ تفاعلٍ بين جمهورٍ أهليّ يتطلع إلى تغيير وضعه، ونُخَبٍ تتطلع إلى السيطرة السياسية وبنتيجة هذا التفاعل، تتكوّن الطوائفُ ذاتُها.

دمشق

ياسين الحاج صالح

كاتب سوري ومراسل الآداب في سورية.

الطائفية
في الوطن العربي (٢)

أساطير الخطاب الطائفي في العراق*

بشير موسى نافع

راج في العراق المحتلّ خطابٌ طائفيٌّ صريح، استهدف، ويَستهدف، قيامَ نظام سيطرةٍ طائفي، أو تقسيمَ البلاد على أسسٍ طائفية وحتى قبلَ احتلال العراق، كان الخطاب الطائفي يَصْنع لغتَه بالتدريج ـ مرةً في أوساط قوًى وشخصياتٍ عراقيةٍ معارضة في الخارج، ومرةً في أوساط أكاديميين وباحثين غربيين. وقد تخلّل هذا الخطابُ كلَّ جوانب الجدل حول العراق ومستقبله، وأسَّسَ لنصوص طويلة وعريضة في الدستور العراقي الجديد، ويُعتبر الآن مرجعًا لمجازر وعملياتِ تهجيرٍ بشعةٍ للعراقيين كما أسَّس هذا الخطاب لصراعات علنية ومكتومة من أجل السيطرة على عراقِ المستقبل، أو إقطاعاتٍ معيّنةٍ منه على الأقل غير أنّ الخطابَ الطائفي في العراق هو في معظمه خطابٌ أسطوريٌّ، يَكْتب تاريخًا متخيَّلاً للعراق، ويَرْسم جغرافيةً وهميةً، ويقدِّم للعراقيين وعودًا كاذبة

❖ ❖ ❖

أولى أساطير الخطاب الطائفي تتعلّق بمسألة الأكثرية والأقلية فمنذ بداية التحضيرات لغزو العراق، والدعايةُ السائدةُ ـ لاسيما في الولايات المتحدة وبريطانيا ـ تؤكّد أنّ السُّنّة يمثّلون أقليةَ العراقيين (والمقصود السُّنّة العرب)، وأنّ الشيعة هم الأكثرية (والمقصود، في هذه الحالة، جميعُ الشيعة، عربًا وغيرَ عرب!). وما إنْ وقع العراقُ تحت الاحتلال حتى بدأ تسويقُ أرقامٍ محددةٍ للسُّنة والشيعة. فمرةً يقال إنّ الشيعة يمثّلون ستينَ في المئة، ومرة خمسةً وسبعين في المئة، على أساس أنّ السُّنة لا يزيدون عن ١٥ ـ ٢٠٪ وشيئًا فشيئًا، تحوّلت الفرضياتُ إلى حقائق مستقرّة، وتمّ تشكيلُ «مجلس الحُكم» والحكوماتِ الانتقالية، وتوزيعُ مقاعد البرلمان وحقائب الحكومة الدائمة على هذا الأساس. ومن ثم أصبحتْ مقولةُ «الأقلية والأكثرية» مؤسسةً سياسيةً طائفية، أقيم على قواعدها النظامُ الجديد

لكنّ الحقيقة، بالطبع، هي شيء آخر. فمنذ بدأت الإحصاءاتُ السكّانيةُ العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يُجْرِ المسؤولون العثمانيون إحصاءً سكانيّاً طائفيّاً واحدًا فبالرغم من إلغاء نظام المِلَلِ في إجراءات التحديث، ظل الوعيُ بالملّة هو المحدِّدَ غيرَ المعلن لرؤية الدولة العثمانية لمواطنيها وتتضمن نتائجُ الإحصاءات العثمانية لولايات العراق (البصرة وبغداد والموصل) تقسيمًا للسكّان على أساس الذكور والإناث، والمسلمين والمسيحيين واليهود، من دون التطرُّق إلى الهوية المذهبيّة للمسلمين. هذا التجاهل للتقسيمات المذهبية كان هو النهجَ الذي اتّبعتْه الدولةُ العراقيةُ الحديثة (المَلَكية والجمهورية، على السواء) في إحصاءاتها السكّانية جميعًا. الإحصاء السكّاني الوحيد الذي أُجري على أساس مذهبي هو ذلك الذي قامت به سلطةُ الاحتلال البريطاني عامَ ١٩١٩، بعد شهور قليلة من السيطرة على العراق. وقد وجد ذلك الإحصاءُ أنّ الفرق بين تعداد السُّنة والشيعة ليس كبيرًا لصالح الشيعة ولكنّ مُعِدّي نتائج الإحصاء لم ينسوا الإشارةَ إلى أنّ الإحصاء لم يَشْمل جزءًا كبيرًا من المناطق الكردية (التي هي سُنّيةٌ في أغلبيتها)، كما لم يتضمّن العربَ الرُّحّل (الذين كانوا جميعُهم من السُّنة) وبالنظر إلى أنّ الإحصاء اعتمدَ تعدادَ البيوت لا الأفراد، وإلى أنّ قطاعًا واسعًا من العرب السُّنة في الجزيرة والأنبار والصحراء العراقية لم يكن قد توطّن بعد، فمن المستحيل القولُ طبقًا للإحصاء البريطاني إنّ أيّاً من الطائفتين يمثّل الأكثرية

المشكلة بالتأكيد ليست في مَنْ هم الأكثريةُ ومَنْ هم الأقلية؛ فقد يكون الشيعةُ بالفعل أكثرَ تعدادًا من السُّنة. المشكلة أنّ الرؤية الطائفية للعراق كانت مقصودةً لذاتها، سواءٌ من جهة الغزاة أو من جهة بعض حلفائهم من القوى السياسية الشيعية. إنّ ما أسَّس للرؤية الطائفية لدى الأميركيين يتعلّق بأنّ غزو العراق كان جزءًا من إعادة رسم المنطقة ككلّ، لا العراق فقط، وأنّ التقسيم

* ـ تستند أجزاء من هذا المقال إلى الأبحاث التي أجراها الكاتبُ لكتابه، **العراق: سياقات الوحدة والانقسام**، الصادر عن دار الشروق بالقاهرة في العام ٢٠٠٦

أساطير الخطاب الطائفي في العراق

الطائفي والإثني كان أحدَ محاور الصورة الجديدة؛ كما أنّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١ وضعت المجال السُّني في مقدمة الأهداف الأميركية. ولا شكّ في أنّ التحطيم المعنوي والثقافي الذي تعرَّض له سُنّةُ العراق في مطلع شهور الاحتلال كان مقدِّمةً لعمليةِ تحطيم ما تعنيه الثقافةُ والميراثُ السُّنيّان ككلّ أما المسألة الأخرى في الرؤية الأميركية الطائفية للعراق فتتعلّق بإيران. فقد آمن معسكرُ المحافظين الجدد في إدارة بوش الأولى بأنّ إقامة عراقٍ شيعي، «ديموقراطي،» مزدهر، وحليف لواشنطن، سيؤدّي إلى تعزيز القوى المعارضة في إيران، ومن ثم إلى إسقاطِ الحكم الأصولي، أو على الأقل إلى إصلاحه باتجاهِ علاقاتٍ أفضل مع الولايات المتحدة.

وقد عملت قوًى وشخصياتٌ شيعيةٌ معارضةٌ للنظام العراقي السابق على تعزيز هذه الصورة أيضًا. والحقّ أنّ أغلب هذه القوى والشخصيات لم يكن يَحْمل برامجَ ومشاريعَ طائفيةً أصلاً، ولكنّ فشلَها في إقامة قواعد شعبية لها داخل العراق، ثم توقُّفَ الحرب العراقية ـ الإيرانية من دون أن تؤدّي إلى إطاحة النظام، جعلاها أكثرَ توكيدًا على هويتها الطائفية؛ أيْ إنّ الخطاب الطائفي أصبح مبرِّرَ وجودها بعد أنْ بدا أنْ لا وسيلةَ أخرى نجحتْ في إيصالها إلى السلطة كما أنّ الطريقةَ التي سلكتْها انتفاضةُ بعض المدن الجنوبية على النظام في أعقاب حرب الخليج الأولى، والعنفَ الذي وظّفه النظامُ لقمع الانتفاضة، عَزّزا من الخطاب الطائفي. خلال التسعينات إذن، تبنّى العدُد الأكبرُ من الشخصيات والقوى السياسية الشيعية الخطابَ الطائفيَّ، وأصبح تصوُّر هؤلاء لعراق المستقبل طائفيّاً بالضرورة. وما إنْ بدأتْ عمليةُ تأسيس «مجلس الحُكْم» في العراق المحتلّ في صيف ٢٠٠٣، حتى اتّضح أنّ هدف تلك القوى والشخصيات لم يَعُدْ إقامةَ «عراق حرّ وديموقراطي،» بل «عراق حر وديموقرطي» تسيطر عليه الطبقةُ السياسيةُ الشيعيةُ الجديدة. وعندما لم يعد تحقيقُ هذا المشروع ممكنًا بفعل اشتعال المقاومة، أصبح هدفُها عراقًا طائفيّاً منقسمًا على ذاته، باسم العراق الفيدرالي.

❖ ❖ ❖

وترتبط فكرةُ الفيدرالية بأسطورةٍ أخرى من أساطير الخطاب الطائفي أسطورة الجنوب والوسط والشمال. وفي هذه الحالة أيضًا التقى الأميركيون بحلفائهم من العراقيين، على الأقلّ في المرحلة الأولى من الاحتلال. فالدوائر المحافظة الجديدة في إدارة بوش، ضمن محاولتها تحقيقَ الرؤية الإسرائيلية لجوارها العربي، أرادت من البداية تقسيمَ العراق إلى ثلاثة أقسام. ومن ثم روَّجتْ مرةً لأطروحة «شمال كردي، وسط عربي سنّي، جنوب شيعي». ومرةً أخرى لعراق عثمانيٍّ منقسم بين شمال ووسط وجنوب ولكنْ وُحِّد بقوة إدارة الانتداب البريطاني ولم يَثْنِ الأميركيين عن الشروع بالتقسيم إلا المعارضةُ البريطانيةُ، من جهة، ومعارضةُ أطرافٍ إقليميةٍ عديدة، من جهة أخرى. فبخلاف المحافظين الجدد، كان الجميعُ يدرك أنّ التقسيم سيفتح أبوابَ جهنّم، وهو ما أدّى في النهاية إلى تبنّي إدارة بوش الرسمي (حتى الآن على الأقل) لسياسةٍ غير تقسيمية

هذا الجانب من الخطاب الطائفي هو أيضًا خطابٌ أسطوري. فمنذ تبلور التسنُّنُ في القرن الثالث الهجري، والتشيُّعُ الإثنا عشريّ في القرنين الرابع والخامس، والشيعةُ يوجَدون في العراق كأقليةٍ حضريةٍ صغيرةٍ موزّعةٍ بين بغداد والكوفة والحلّة. ومنذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي وحتى الحرب العالمية الأولى وتأسيس الدولة العراقية الحديثة، انتشر التشيّعُ بين العشائر العربية الريفية في الجنوب تحت سمع الولاة العثمانيين وبصرهم وتشجيعِهم ولقد كان لانتشار التشيّع بين العشائر أسبابٌ كثيرةٌ لا مجال هنا للتوسُّع فيها؛ ولكنّ المهم أنّ حداثةَ هذه العملية، ووصولَها إلى نهاياتها في مطلع القرن العشرين، جعلاها عمليةً غيرَ مكتملة. وهكذا انقسم الكثيرُ من العشائر بين التشيُّع والتسنن، بحكم موقع أفخاذها الجغرافي، أو ابتعادها عن مراكز التبشير الشيعي أو اقترابها منها ـ وهو ما ينطبق على عشائر بارزة مثل شمّر والدليْم والجنابيين والجبور وربيعة وتميم وطيء وعقيل وغيرها، كما ينطبق على الجغرافيا العراقية بشكلٍ عامّ

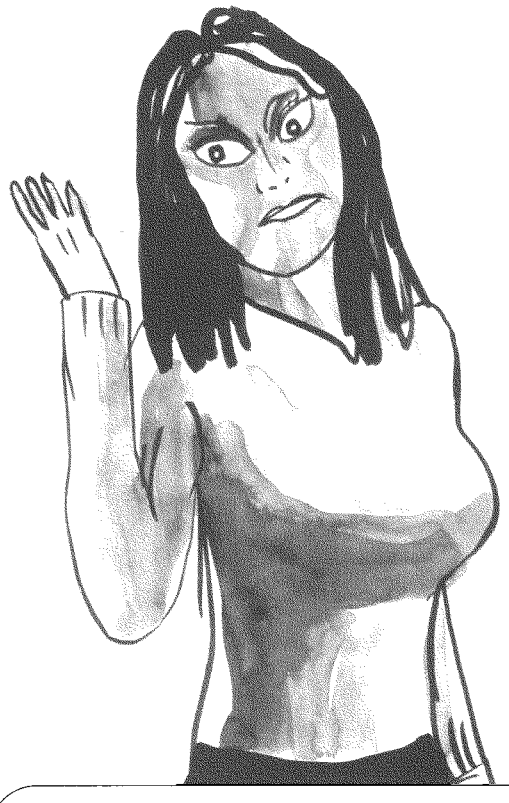
كانت البصرة حتى منتصف الخمسينات من القرن العشرين مدينةً سُنيّةً في أغلبها ولم يتزايدْ فيها تعدادُ السكّان الشيعة

كيف يُمْكن تقسيمُ العراق، والتداخُلْ بين السُّنّة والشيعة يشمل العشيرةَ الواحدة ويتعلّق بملايين من كلا الطائفتيْن؟

إلاّ بسبب الهجرات الكثيفة من الريف المجاور بعد ازدهار المدينة، المصاحِب لاكتشاف النفط وتصديره في منتصف القرن العشرين. تشيَّعَ أغلبُ عشائر المنتفق، ولكنّ شيوخ المنتفق من آل السعدون ظلوا سُنّةً، وكذلك عددٌ من سكّان الناصرية. وبينما تُعتبر الحلّةُ مدينةً شيعية، فإنّ المنطقة بين الحلّة وبغداد هي منطقة مختلطة، يَغْلب السُّنّةُ على كثير من مدنها وقراها. وتكاد عشائرُ عنزة السُّنية تسيطر على معظم الصحراء بين الفرات والسعودية. كما وُجِدَ السُّنة قبل الاحتلال أيضًا، وبأعدادٍ أقلّ، في العمارة وكربلاء والديوانية نفسها. أما في الوسط والشمال، فيَقْطن الشيعةُ مدينةَ بلد، شماليَّ بغداد، ويوجدون في تلعفر وكركوك وقراهما، بل وحتى غرب مدينة بغداد في بعض من قرى الأنبار وتُعتبر مدينةُ بغداد الكبرى مثالاً على التداخل السُّنّي ـ الشيعي، حيث تقع أحياءٌ سُنيّةٌ تاريخيةٌ، مثلُ الأعظمية، في شرق المدينة ذي الأغلبية الشيعية، وأخرى شيعيةٌ تاريخيةٌ، مثلُ الكاظمية، في غرب المدينة ذي الأغلبية السُّنية فكيف إذن يُمْكن تقسيمُ العراق، والتداخُلُ بين الطائفتين يَشْمل العشيرةَ الواحدةَ ويتعلّق بملايين من كلا الطائفتين، ينتشرون في هذا الجنوب أو ذاك وهذا الوسط أو ذاك!

وفي هذا السياق فإنّ الادّعاء بأنّ العراق نتاجُ رؤيةٍ بريطانيةٍ مصطنعة هو أيضًا إنشاءٌ أسطوري. صحيح أنّ الدولة العراقية الحديثة، بحدودها الدولية، وليدةُ الحرب العالمية الأولى واتفاقِ سايكس ـ بيكو (وكذلك حالُ كلِّ دول الشرق العربي ـ الإسلامي). إلاّ أنّ العراق، كوطنٍ وهويةٍ، عُرِفَ منذ مطلع العصر الإسلامي. وقد فَرَّقَ الجغرافيون المسلمون بين عراقين: عراقِ العرب، الممتدِّ بين عبدان وحديثة الموصل، وعراقِ العجم، الواقعِ شرقَ مرتفعاتِ همدان وجبل الكرد. ومنذ أقيمت بغدادُ على يدِ أبي جعفر المنصور، أصبحتْ مركزًا للعراق ولفضاءٍ إسلامي إمبراطوري واسع. الدولة العثمانية، ولأسباب إدارية بحتة، قَسّمت العراقَ إلى ثلاث ولايات، البصرة وبغداد والموصل؛ ولكنّ المؤكّد أنّ ولاية بغداد كانت لها دائمًا اليدُ العليا على الولايتيْن الأُخريَيْن، إلى الحدّ الذي جعل لوالي بغداد سلطةً قاطعةً على مصير واليَي البصرة والموصل وفي مراحل عديدة، ضُمّت البصرة إلى بغداد في ولاية واحدة؛ تمامًا كما أنّ العراق في صورته الحالية كان موحَّدًا إلى حدّ كبير تحت الحكم المملوكي. ثقافيّاً وعلميّاً واقتصاديّاً، كانت بغداد دائمًا محطَّ أنظار العراقيين من شهرزور إلى البصرة، ومركزَ ثقلِ العراق من الخليج إلى الجزيرة.

أما بالنسبة إلى المحافظات الشمالية الصغيرة الثلاث، السليمانية وأربيل ودهوك، فهي بالتأكيد ذاتُ أكثرية كردية



أساطير الخطاب الطائفي في العراق

وبالنظر إلى تاريخ المسألة الكردية، والتكلفةِ الهائلةِ التي دفعها العراقُ ثمنًا للانفجارت الكردية المتتالية، فربما سيكون من الضروري في مرحلة قادمة أن تُخيَّرَ المنطقةُ الكرديةُ بين الالتزام القاطع بوحدة العراق أو الانقسام النهائي والاستقلال، على أن يُمنح العراقيون ذوو الأصول الكردية الذين يَقْطنون مناطقَ العراق الأخرى حقَّ الاحتفاظ بمواطنيتهم العراقية إنْ رغبوا. هذا شيء، وتقسيمُ العراق طائفيّاً شيءٌ آخر. فإقامة حدود طائفية في العراق يعني أنهارًا من الدماء، وملايينَ من المهجَّرين، وانفجارَ المسألة الطائفية في كل أنحاء الجوار العراقي؛ إذ ليس العراق وحده مَنْ يضمّ تنوُّعًا طائفيّاً. وبالنظر إلى الصراعات الدموية الجارية بين القوى السياسية الشيعية للسيطرة على هذه المنطقة أو تلك، وهذه الدائرةِ الرسميةِ أو تلك، فإنّ فرضَ فيدراليةٍ في الجنوب سيولِّد حربًا شيعيةً دمويةً كذلك ـ وهذا ما لن يكون في مصلحة العرب والمسلمين، لا السُّنة منهم ولا الشيعة.

❖ ❖ ❖

الأسطورة الثالثة التي يستند إليها الخطابُ الطائفي في العراق المحتلّ هي أسطورةُ الطائفية المتأصّلة في بنية الدولة العراقية الحديثة. وهذا ما يستدعي النظرَ في مختلف مراحل تاريخ الدولة العراقية منذ نشأتها عامَ ١٩٢١

أولاً ـ لجأ البريطانيون بسبب خسائرهم في ثورة العشرين إلى منح العراق إدارةً ذاتيةً تحت إشرافٍ بريطانيّ ثقيلِ الوطأة، وحكمًا وطنيّاً منقوصَ السيادة. ولأنّ البريطانيين لم يكن لديهم تصوُّرٌ للدولة سوى التصور الحديث لها، فقد أرادوا تسليمَ مقاليد الدولة إلى عراقيين تدرّبوا في مؤسسة الدولة الحديثة وطُرُقِها ووسائلها. ولم يكن هناك من عراقيين من هذا الصنف إلاّ أولئك الذين دَرَسوا في المدارس العثمانية الحديثة، وخَدَموا في بيروقراطية الدولة العثمانية الحديثة وجيشها. وكان هؤلاء في أغلبهم من السُّنة، بعضُهم عربٌ، والبعضُ الآخر من أصول كردية أو تركمانية إذ بالرغم من التقارب السني ـ الشيعي في نهاية العهد العثماني، فقد ظلّ الشيعةُ محجِمين عن الانضواء في جهاز الدولة العثمانية، حتى عندما فَتحت الدولةُ أبوابَ وظائفها للعراقيين وعموم فئات الرعية (ولم تعد مقصورةً على الأتراك) في حقبة التحديث العثماني. وما ساعد رجالَ الدولة العثمانية السابقين على تسلّم مقاليد الدولة العراقية الحديثة أنّ عددًا منهم سبق أن انضمّ إلى الثورة العربية وإلى قوات الأمير فيصل الثائرة على حكم «الاتحاد والترقّي» في اسطمبول. لقد كانت سيطرةُ العناصر السُّنّية على مقاليد الدولة، إذن، نتاجَ ظرفٍ تاريخيٍّ خاصّ، لا مؤامرةً طائفيةً للاستحواذ على الحكم.

ثانيًا ـ بالرغم من التوجُّه القومي العربي للعهد المَلَكي، والسيطرةِ السُّنيةِ على جهاز الدولة الوليدة، وضعفِ التمثيلِ الشيعي في الوزارة والجيش وصفوف كبار موظفي الإدارة، فإنّ من الصعب وصفَ الدولة المَلَكية بأنها كانت قوميةً حصريةً أو طائفيةَ النزعة. فلقد وُجِدَ الأكرادُ بقوةٍ في صفوف ضبّاط الجيش، وعُرِف بكر صدقي (رئيسُ الأركان الذي قاد انقلابَ ١٩٣٦) ليس فقط بأصوله الكردية بل بعواطفه الكردية أيضًا وأصبح الكثيرُ من الأكراد وزراء، كما ترأّس الوزارةَ كرديٌّ واحد على الأقل من آل بابان. وكَثُرَ الوزراءُ ورؤساءُ الوزراء الذين انحدروا من أصول كردية وتركمانية وعُرفوا ـ في الوقت نفسه ـ بتوجُّهاتهم العروبية. كما ارتفع التمثيلُ الشيعي في سلك الوزارة وفي الجيش ودوائر الدولة تدريجيّاً وازداد عددُ المدارس الحديثة في المناطق الشيعية في شكل مطّرد وتدفَّق العراقيون الشيعة على المعاهد العليا وبعثاتِ الدولة الخارجية. ومنذ نهاية الحرب الثانية، أصبح اختيارُ شيعيٍّ لرئاسة الوزراء أمرًا معتادًا تمامًا. كما لعب الشيعةُ دورًا متزايدًا في الحياة الثقافية ـ السياسية في العراق الملكي. فمثلاً، كان فاضل الجمالي ومهدي كبّه من مؤسّسي نادي المثنّى في ١٩٣٣، وهو المنتدى الذي تحوَّلَ إلى حاضنةٍ للفكرة القومية العربية في العراق الحديث. وبينما ساهم ساطع الحُصَري، السنّي من حلب، مساهمةً بارزةً في نموّ الفكرة القومية العربية، كان العروبيّ الشيعي من بعلبك، رستم حيدر (وحتى مقتله في

عنف البعث في العراق في مواجهة خصومه في المناطق الكردية والشيعية ليس دليلاً على طائفيّته.

حادث جنائي)، أحدَ أقرب المقرَّبين من الملك فيصل الأول ومن الأُسرة المالكة والخلاصة أنَّه إذ كان للدولة العنصرية أو الطائفية، مهما بلغتْ من تسامح، سقفٌ لا تخترقه، سقفٌ يحدِّد طائفيتَها أو نزعتَها التمييزية، فإنّ مثل هذا السقف العرقي أو الطائفي لم يوجَدْ في العهد الملكي

ثالثًا ـ ليس ثمة من اتهاماتٍ طائفيةٍ توجَّه عادةً إلى نظام حكم عبد الكريم قاسم، النظام الجمهوريِّ الأول. وُلِد قاسم لأبٍ سُنّي وأمٍّ شيعية، وقد احتَلّ حتى الانقلاب عليه منصبَ رئيس الوزراء أما مجلسُ رئاسة الدولة فقد ضَمَّ عربيّاً سنيّاً، وآخرَ شيعيّاً، وثالثًا كرديّاً. والمدهش أنّ التقييم غيرَ الطائفي لنظام قاسم لا يأخذ في الاعتبار أنّ أغلبَ وزراء حكوماته كانوا من السُّنة، وأنّ عبد السلام عارف ـ رفيقَ قاسم الحميم، واللاعبَ الأهمَّ في الانقلاب على الحكم الملكي ـ كان سُنيّاً. وبالرغم من شعبية قاسم الواسعة في أوساط عموم الشيعة، فقد كان عهدُه خطرًا كبيرًا على التقاليد الإسلامية الشيعية، وتجرّأت الدولةُ آنذاك على التشريعات الإسلامية المتبقِّية في مجال الأحوال الشخصية.

أما عبد السلام عارف فقد عُرف بتوجُّهاته القومية العربية والإسلامية. وقد حافظ على علاقاتٍ حسنةٍ بالمرجعية الشيعية، التي شهدتْ في ظلّ حُكمه وحُكْم شقيقه (عبد الرحمن عارف) أكثرَ فتراتها قوةً وتأثيرًا. وحُكْم العارفَيْن هو الذي فَتَحَ أبوابَ العراق لآية الله الخميني بعد نفيه من إيران، بالرغم من رفضِ عددٍ من علماء النجف استقبالَه. ولم تتوتّرْ علاقةُ عبد السلام عارف بمرجعية النجف إلا عندما كانت تتكشّف لديه الصلاتُ السريةُ بين بعض علماء المرجعية ونظام الشاه في إيران، الذي اعتُبِر في بغداد مصدرَ تهديدٍ للعراق. ولعلّ التباين بين موقفِ الحكم في بغداد وموقفِ مرجعية النجف من استقرار الخميني في العراق يَرْجع إلى تباينِ موقفَي الطرفيْن من نظام الشاه. وليس ثمة من مؤشّر على أنّ الاعتبارات الطائفية كانَ لها أيُّ دورٍ يُذْكر في الصداقة الوثيقة بين عارف وقاسم، وفي اختلافهما بعد ذلك، وفي سجنِ الثاني للأول، أو في مشاركةِ الأول في الانقلاب على الثاني. والمفارقة أنّ التمثيل العربي السُّني والعربي الشيعي في حكومة عارف أصبح متساويًا، بالرغم من أنّ اختيار الوزراء من الجانبيْن لم يتم على أساسٍ طائفي بل عَكَسَ الإقبالَ الشيعي المتزايد على أجهزة الدولة.

رابعًا ـ بدأ العهدُ الجمهوري الأخير، عهدُ أحمد حسن البكر وصدّام حسين، بانقلاب ١٩٦٨، ومن ثم سيطرة حزب البعث على السلطة. كان العدد الأكبر من قيادة النظام الجديد من ضبّاط الجيش، ومن الشبّان البعثيين العرب السُّنة العلمانيين، المنحدرين من أُسرٍ وعشائرَ غيرِ بغدادية. ولكنّ البعث كان دائمًا وثيقَ الصلة بالعرب الشيعة، الذين لم تنتشرْ بينهم في الخمسينات والستينات التياراتُ اليساريةُ فحسب، بل والتياراتُ القوميةُ العربيةُ كذلك إنّ القادة الثلاثة الأُولُ لحزب البعث في العراق كانوا من العرب الشيعة؛ ولم تَظْهر أغلبيةٌ سُنيّةٌ في قيادة الحزب إلاّ بعد استيلاء اللجنة العسكرية على القيادة إثر الفوضى التي تسبَّبَ فيها الحرسُ القومي التابع للقيادة المدنية عامَ ١٩٦٣ ولقد كان أغلبُ أعضاء اللجنة العسكرية من الضبّاط السُّنة، بل ومن أصولٍ عشائريةٍ تكريتية، وهو ما سيُسْهم في صعود التكريتيين إلى السلطة بعد أن أخذتْ دائرةُ الحكم تضيق. ولكنّ تصويرَ نظام البعث على أنّه نظامُ حكم عربيٍّ ـ سُنّي، انتَهَجَ سياسةَ اضطهادٍ منظّمٍ للشيعة وللأكراد باعتبارهم شيعةً وأكرادًا، هو تصويرٌ تَنْقصه الأدلّةُ حتى الآن

إنّ كلّ أنظمة المشرق، حيث الدولةُ الحديثةُ وجماعتُها الوطنية لم تستقرّا بعد، تواجه خصومَها بقدْرٍ كبيرٍ من العنف، لاسيَّما عندما يلجأ خصومُها أنفسُهم إلى استخدام وسائل العنف فالعنف الذي وظَّفه النظامُ ضدّ المناطق الكردية المتمرِّدة على السلطة المركزية، والعنفُ الذي واجَهَ به انتفاضةَ بعض المدن الجنوبية عامَ ١٩٩١، لا يختلفان كثيرًا عن العنف الذي تعاملتْ به الدولةُ التركيةُ أو الإيرانيةُ مع حالات التمرُّد الكردي، أو الذي تعاملتْ به الدولةُ الجزائريةُ أو السوريةُ أو المصريةُ مع تمرد القوى الإسلامية المسلّحة . ولا يختلف بالتاكيد عن العنف الذي تواجهُ به دولةُ ما بعد احتلال ٢٠٠٣ خصومَها المسلّحين. وعنفُ

أساطير الخطاب الطائفي في العراق

نظام البعث في مواجهة خصومه في المناطق الكردية والشيعية ليس دليلاً على طائفيته، ولاسيما أنّ النظام لم يتورَّعْ عن استخدام عنفٍ مُشابهٍ (وإنْ بدرجة أقل) ضد منطقةٍ عربيةٍ سُنّيّةٍ كالرمادي عندما استشعر بوادرَ تمرُّدها في منتصف التسعينات.

❖ ❖ ❖

وأخيرًا

ثمة عدد من الأسئلة لا بدّ أنّ يجاب عليها قبل محاولة حسم الجدل حول طائفية النظام وتمييزه العرقي: إلى أيّ حد، مثلاً، كانت سياساتُ النظام التعليمية والتنموية سياساتٍ تمييزيةً؟ ماذا عن عدد الجامعات وتوزيعها الجغرافي؟ ماذا عن عدد الطلاب الجامعيين وتوزيعهم الطائفي والعرقي؟ ماذا عن سياسات التوظيف الحكومي والارتقاء في مناصب الدولة؟ ماذا عن الأصول الطائفية لكوادر الحزب الحاكم وقياداته؟ وماذا عن دوائر الحكم والمقاعد الوزارية؟

لقد شكّل نظامُ الدولة الحديثة، في العراق وغيره من البلاد العربية والإسلامية، معضلةً كبرى للفكر والوعي الجماعي العربي والإسلامي وفاقَمَ من هذه المعضلة فشلُ هذه الدولة المتفاوتُ في عملية التنمية والحفاظِ على الاستقلال، ولجوؤُها المتكررُ إلى العنف لتعويض أزمة الشرعية. وربما سيحتاج العربُ والمسلمون سنواتٍ طويلةً أخرى لحلّ إشكالية الدولة. وليس من الصعب اتّهامُ الدولة العراقية الحديثة بكثير من الاتهامات؛ ولكنّ وصمَ هذه الدولة بالطائفية يستدعي إعادةَ النظر في المنطق الذي قامت عليه، كما يعرِّفه دارسوها العربُ وغيرُ العرب ومثلُ هذه المقاربة للعراق الحديث لا تؤيِّدها الشواهدُ التاريخيةُ المتاحة.

في النهاية، ينبغي التذكُّر ربما أنّ التشيع الإثنيْ عشري نشأ وسط المحيط السُّني العامّ، فلا هو أقام دولةً منفصلةً كالزيدية ولا لجأ إلى الكهوف الباطنية كالإسماعيلية. ولكنّ التشيُّع الإثنيْ عشري شَهِدَ طوال تاريخه قوتيْن متعارضتين واحدةً تَدْفع باتجاه الانضواء في جسم الأمة الكبير، والأخرى ذات نزوع طائفي انعزالي. وقد كانت الحقبةُ الصفويةُ واحدةً من أكثر الفترات الطائفية، الانعزالية، أثرًا. ولكنّ انتصارَ المدرسة الأصولية على المدرسة الاخبارية في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن الذي يليه، وصعودَ حركة النهضة الإسلامية الإصلاحية في نهايات القرن التاسع عشر، وسياسةَ الجامعة الإسلامية التي قادها السلطان عبد الحميد الثاني، وتعرُّضَ العالم الإسلامي لتحدٍّ إمبريالي كبير طاوَلَ السُّنةَ والشيعةَ على السواء، أدّت جميعًا إلى تعزيز الانتماء إلى أمّةٍ إسلاميةٍ واحدة وقد انعكس هذا الشعورُ بالانتماء في المشاركة الشيعية في التصدّي للحملة البريطانية على العراق العثماني في الحرب الأولى، وفي مجريات ثورة العشرين، التي كانت حاضنةَ الوطنية العراقية الحديثة وشهد القرنُ العشرون التفافًا إسلاميّاً حول فلسطين، ومشاركةً شيعيةً واسعةً في الحركة القومية العربية وأحزابها، وتصاعدًا حثيثًا في وزن الشيعة العراقيين في جسم الدولة العراقية الحديثة.

بَيْد أنّ النزعات الطائفية الانعزالية عادت لتبرزَ من جديد في نهاية القرن الماضي، وهي لم تختفِ تمامًا على أية حال لقد اكتسب الشيعةُ موقعَهم في الجسم الإسلامي، العربي وغيرِ العربي، بفعلِ متغيِّراتِ القرنيْن الماضيْن ودورهم المتزايد في قضايا الأمة وأحداثها، وليس بمنحةٍ من أحد. ولعلّ تجربةَ العراق المريرة خلال السنوات الثلاث الماضية تَدْفع بقوى الوحدة والتضامن الإسلامي لتُلْقي بثقلها من أجل كسر المدّ الطائفي ودعاةِ الانقسام والعزلة

بريطانيا

د. بشير موسى نافع

أكاديمي ومؤرِّخ فلسطيني في بريطانيا

الطائفية في الوطن العربي (٢)

الفئوية واقتصاد الريْع والفساد

زياد حافظ

مقدمة

التقرير العربي للتنمية الإنسانية، الذي صَدَرَ عن مجموعة من الباحثين والمثقفين والمسؤولين العرب ونَشَرَه برنامجُ التنمية التابع للأمم المتحدة عام ٢٠٠٢، شَخَّصَ واقعَ الوطن العربي بشكل سلبي ومقلق جداً فبغضّ النظر عن التوظيف السياسي في الغرب لخلاصات هذا التقرير من أجل تبرير السياسات العدوانية «التحررية» للولايات المتحدة وبريطانيا وأتباعهما، فإنّ تلك الخلاصات تستوقف الانتباهَ أيّاً كانت ملاحظاتُنا على المنهجية المتّبعة، والتي عبرّنا عنها في غير مقال، بل وأثناء وجودنا ضمن فريق القرّاء الذين دعاهم برنامجُ التنمية للأمم المتحدة من أجل إبداء الملاحظات على مسوَّدة التقارير. ذلك أنّ الخلاصات تؤكّد أنّ الاقتصاد العربي بشكل عامّ غيرُ منتج، وأنّ ميزتَه الأساسية هي طابعُه الريعي[١] بمقدارِ ما يتأثّر بتقلّبات أسعار النفط [٢] أما الدول التي لا يشكّل النفطُ المصدرَ الرئيسي للريْع، فهناك مصادرُ أخرى للريع تأتي من موقع تلك الدولة الإستراتيجي، أو من المساعدات الخارجية إليها، أو من السياحة فيها، أو من تحويلات المغتربين إليها، أو من تجارة النفوذ بين السلطة القائمة والمقرَّبين إليها. الريعُ أساسُ الثروة، إذن، والثروةُ والسلطةُ توأمان!

أما القضية المرتبطة عضوياً بالاقتصاد الريْعي في الوطن العربي فهي قضيةُ النظام السياسي المعمولِ به منذ أكثر من خمسة عقود، ألا وهو النظامُ الفئويُّ بكافة أشكاله ـ سواء اتَّخذ ظاهرةَ الطائفية أو ظاهرةَ المذهبية أو المناطقية أو العشائرية أو حتى القطاعية (الجيش مثلاً، أو طفرة المنتفعين من «إرشادات» صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي، أيْ مشروع الليبراليين العرب الجدد). فهناك علاقة عضوية بين النظام الفئوي وشكلِ توزيع الريْع، وما يَنْتج عنه من علاقات تُفْسد السلطةَ والمجتمعَ. وسأحاول في هذا البحث تبيانَ العلاقة بين العناصر الثلاثة وتأثيرِها على المجتمعات العربية.

معالم النظام الطائفي

عندما يتحدّث «المحلّلون» السياسيون والاقتصاديون عن الإصلاح السياسي والاقتصادي، فإنّهم نادرًا ما يتطرّقون إلى جذور المشكلة القائمة. فالإصلاح السياسي بالنسبة إليهم يتناول إرساءَ الديموقراطية وتنشيطَ المجتمع المدني؛ وأما الإصلاح الاقتصادي فهو، في نظرهم، تطبيقُ وَصْفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ـ أيْ: خروجُ الدولة من الدورة الإنتاجية عبر خصخصة المؤسسات الاقتصادية العائدة للقطاع العامّ، وفتْح الأسواق الاقتصادية والتجارية للخارج، وتغييرِ القوانين والتَشريعات التي تنظِّم النشاطَ الاقتصاديَّ وتراقبه والمقصود من هذه «الإصلاحات» تحريرُ الفعّاليات الاقتصادية المحليّة والدولية من القيود التي «تحدّ» من حرية الحركة، وذلك لتفعيل النموّ الاقتصادي ـ الذي هو «الهدفُ المَلِكُ» وفقًا لتلك النظرية

وبغضّ النظر عن صحّة تلك النظرية ونجاعتها، فإنّ ما أريده هو لفتُ نظر القارئ إلى أنّ كافة الإصلاحات المنشودة لن تتحقّق ما لم تعالِج الأسبابَ الرئيسةَ للمشكلة السياسية والاقتصادية في الوطن العربي، وعلى رأسها قضيةُ الفئوية في الوطن العربي. وأَخصُّ بالذات الطائفيةَ، ووليدتَها المذهبيةَ، في النظام السياسي القائم في عدد من الأقطار، بما فيها لبنان ـ البلدُ «النموذجُ» للنظام الطائفي وتعود جذورُ الطائفية في لبنان إلى القرن التاسع عشر وحُكْم القائمقامية في منطقة جبل لبنان حتى أحداث ١٨٦٠، ومن ثَمة نظام المتصرفيّة حتى سقوطِ

١ ـ حازم الببلاوي، «الدولة الريعية في الوطن العربي،» ورقة قُدّمتْ إلى ندوة **الأمة والاندماج في الوطن العربي**، تحرير غسان سلامة وآخرين، جزءان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، معهد الشؤون الدولية (إيطاليا)، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٢٨٢

٢ ـ **برنامج التنمية للأمم المتحدة، تقرير التنمية الإنسانية العربية: ٢٠٠٢** (بالإنكليزية)، (نيويورك: الأمم المتحدة، ٢٠٠٣)، ص ٨٦

الفئوية واقتصاد الريع والفساد

الدولة العثمانية وإحلالِ الانتداب الفرنسي على لبنان وسوريا [١]

ولكنْ لماذا الأولوية لمسألة الطائفية؟

للإجابة على ذلك أسترجع ما قاله عددٌ من الباحثين، وخاصةً الدكتور داوود خير الله الذي شَخَّصَ بفعّاليةٍ تداعياتِ السرطان الطائفي في لبنان يقول خير الله: «إنّ العملية الديموقراطية في لبنان متوقّفة والنتائج الهزيلة التي تمّ تحقيقُها سَبَبُها ثقافةُ الواقع الاجتماعي الاقتصادي، والعواملُ الخارجية، ونخبةٌ ضعيفةٌ وغيرُ منظَّمة.»[٢] ويعرِّف خير الله الطائفيةَ بأنّها «انعكاسٌ اجتماعيٌّ لشعورٍ بالانتماء إلى طائفة معينة يَخْلق لدى الفرد المعني 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. فبقدْر ما يكون المجتمعُ بدائيّاً في تنظيمه وقيمه وروابطه، تشتدّ حالةُ العصبية الطائفية وتصبح من معوّقات الانصهار في مجتمعٍ يَغْلب الانتماءُ والولاءُ فيه إلى وطنٍ جامعٍ موحّدٍ لكافة أبنائه على الانتماء إلى روابط اجتماعية أخرى»[٣] ويتجلّى ذلك الواقعُ في المشهد السياسي الذي تبع اغتيالَ رئيس مجلس الوزراء الأسبق رفيق الحريري. فالمظاهرات التي عَمَّتْ بيروتَ بعد العملية البشعة كادت تعبِّر عن أملٍ في تغييرٍ جذري للواقع السياسي في لبنان، لو لم يتمّ خطفُ تلك الحركة الشعبية العارمة من قِبَلِ تحالفِ أمراء الحرب الطائفيين والقياداتِ الإقطاعيةِ الطائفية وأمراءِ المال والإعلام.[٤] ولولا الضغطُ الخارجي لما جَرَت الانتخاباتُ النيابيةُ على ضوء قانون الانتخاب الحالي، الذي يَرْفضه الجميعُ بمن فيهم مَنْ كان يعارض «الوصايةَ السوريةَ» المسؤولةَ مباشرةً عن صياغة القانون الانتخابي المشؤوم. في مطلق الأحوال، فَرَضَ القانونُ الانتخابيُّ السائدُ «تحالفاتٍ» انتخابيةً أقربَ إلى الصفقة من التفاهم السياسي، وسرعان ما انحلّ عقدُها في المجلس الجديد لأنّها كانت طائفيةً مذهبيةً بامتياز، ورافقتْها ممارساتٌ بشعةٌ من ضغوطٍ وصرفٍ للأموال، بل وإصدارٍ للتكليفات والفتاوى الدينية لدعم تلك التحالفات أو نقضِها.

تَحْمل الطائفيةُ في طيّها مشاكلَ عدةً أصبحتْ مستعصيةَ العلاج. فهي، **أولاً**، مناهضةٌ لمفهوم الديموقراطية والتمثيلِ الديموقراطي للحكم. وهي، **ثانيًا**، مفتّتةٌ للنسيج الاجتماعي عبر مفهوم اللعبة الصِّفْرية، حيث «ربْحُ» البعض «خسارةٌ» للآخر، ومن ثم تقضي على أيّة إمكانيةٍ لِنشوء خطابٍ سياسي وطني وهي، **ثالثًا**، مرتبطةٌ بالفساد: فسادِ الدولة والإدارة، وفسادِ القانون، ناهيك عن الفساد المادي. وهي، **رابعًا**، تَحْمل في مكوّناتها التبعيةَ للقوى الخارجية. إذ إنّها، تاريخيّاً، مرتبطةٌ، بل مدينةٌ بوجودها للتدخُّل الخارجي لمصلحة الطوائف والمذاهب، الأمرُ الذي يستتبع ضعفًا في صنع الإرادة الوطنية والطائفية، **خامسًا**، تتناقض مع إمكانيةِ ترسيخِ اقتصادٍ وطنيّ منتِج بسبب التناحر الطائفي والمذهبي، وبالتالي تحتمي بالقوة الخارجية والريْعِ الناتجِ عن «مساعدات» تلك «الحماية.»

---

١ ـ أحيل القارئَ الذي يريد المزيدَ من التفاصيل على مؤلَّفات الدكتور جورج قرم الذي استفاض في قضية الطائفية، ويُمْكن اعتبارُه من أهمّ المرجعيات الباحثة في ذلك الموضوع أنظر مثلاً **Géopolitique du Conflit Libanais** (Paris: Editions La Découverte. 1986); **Le Liban Contemporain** (Paris: Editions La Découverte, 2005).

٢ ـ د داوود خير الله، «البحث عن الشرعية والديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة مقدَّمة باللغة الإنكليزية في المؤتمر السنوي لجمعية المتخرِّجين العرب من الجامعات الأميركية (واشنطن دي سي، الأول من تشرين الثاني ١٩٩٧)

٣ ـ داوود خير الله، «الطائفية أداةُ شرذمةٍ وعقبةٌ في وجه التطور،» الآداب ١٢/١١/١٠، ٢٠٠٦

٤ ـ كريم أميل بيطار، **أوريان لوجور** ٢٠٠٥/٦/٢٦

لا إصلاح ما لم تعالَج الأسباب الرئيسة للمشكلة السياسية والاقتصادية في الوطن العربي، وعلى رأسها قضية الفئوية، وخاصةً الطائفية، ووليدتها المذهبية.

من نتائج النظام الطائفي عدمُ الاتفاق على هوية الدولة وطبيعتها ودورها ـ وهذا سببٌ أساسي في النزاع القائم الذي يهدِّد الوحدةَ الوطنيةَ في لبنان [١] أضف إلى ذلك أنّ الدولة اللبنانية منذ بداية الاستقلال عام ١٩٤٣ أُنشئتْ ضعيفةً بشكلٍ متعمّد لكي لا تستطيع فرضَ سلطتها على الطوائف والمذاهب. ومُنيتْ كافةُ محاولات تحديث الدولة بالفشل لأنّها اصطدمتْ بتحالف «البيوت السياسية» الطائفية المذهبية: فجاء «الحِلْفُ الثلاثي» في النصف الثاني من الستينات بين «العائلات المسيحية السياسية» الكبرى (كميل شمعون وريمون إدّه وبيار الجميّل) ليقضي على مشروع تحديث الدولة الذي كان قد أطلقه الرئيس فؤاد شهاب في مطلع الستينات بعد توصيات لجنة «ارفد.» وكانت حجّةُ معارضة نهج الرئيس شهاب ما زعمه ذلك التحالفُ من «تجاوزات» المكتب الثاني التابع لاستخبارات الجيش. وما أشبهَ الأمسَ باليوم: فالعائلات السياسية في الحكم تريد تفكيكَ ما تدعوه «النظام الأمني اللبناني السوري المشترك» بحجّة انتهاك سيادة لبنان واستقلاله، وبحجة التدخّل السوري في الشؤون اللبنانية ولا يهمّ في هذا الصدد أنّ أمراء الحرب والإقطاع والمال كانوا هم المستفيدين الأساسيين من تلك «الوصاية،» بل كانوا العرّابين لها، قبل أن تَفْرض المتغيِّرات الدوليةُ والإقليميةُ نفسَها على تلك القيادات التي اعتقدتْ أنّ مصالحها تَكْمن في نقل البندقية من كتفٍ إلى كتف. على كلّ حال تؤكّد تلك الأحداثُ نظريتَنا حول ترابط النظام الطائفي بـ «الوصاية» الخارجية؛ فالأخيرة قد تتغيّر، ولكنّ سلوك قيادات النظام الطائفي لا يتغيّر، بل يتكيّف مع المستجدّات.

ومن تداعيات ضعفِ الدولة المتعمَّدِ غيابُها عن المناطق المختلفة في لبنان، وغيابُ الخدمات الأساسية للمواطن بل إنّ الدولة الضعيفة رَفَعَتْ إلى مستوى العقيدة مقولةَ إنّ «قوة لبنان تَكْمن في ضعفه،» فعجزتْ من ثم عن الدفاع عن الأرض والمواطن،

أنا مش طائفي...
بس كيف بحمي حالي إذا فاتوا على منطقتي؟

١ ـ راجع زياد حافظ، ومشاركون آخرون، **الحرب الإسرائيلية على لبنان: التداعيات اللبنانية والإسرائيلية وتأثيراتها العربية والإقليمية والدولية** (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)

الفئوية واقتصاد الريع والفساد

وتقلّصَ دورُها إلى التنازع على المكتسبات السلطوية. والجدل القائم حول قيام «دولة حديثة» جدلٌ فيه الكثيرُ من الالتباس، خاصةً أنّ خطابه السياسي يَرْفض وجودَ «دولة ضمن دولة» ـ في إشارة واضحةٍ إلى حزب الله وسلاحِه. القضية، في الأساس، إذن، هي الصراعُ على السلطة وتقاسُم مغانمها، لا الصراعُ على مشروع الدولة. فكيف يمكن أن يثق المواطنُ اللبناني بأقوال زعمائه الطائفيين الإقطاعيين وأمراء الحرب والمال الذين تولّوا السلطةَ طيلة سنواتِ «الوصاية» وساهموا في هدر أموال الدولة وفي تراكم الدّيْن العامّ الذي وصل إلى مستويات قياسية؟ أيّاً يكن الأمر، فإنّ تركيبة النظام الطائفي هي المسؤولة عن تغييب دور الدولة والاكتفاءِ بمظاهرها فقط، والتركيزِ على تقاسم السلطة.

النظام الطائفي في لبنان، كأيّ نظام فئوي في الوطن العربي، نظامٌ شموليٌّ بامتياز، فيه تغيب صفةُ المواطَنَة لتحلّ مكانَها صفةُ الرعيّة. فالفرد في النظام الطائفي مغيَّبٌ دورُه لمصلحة الطائفة، ولمصلحة زعيم الطائفة، ولعشيرته. وحقُّه في التعبير مكبوتٌ بحجّة «عقدة الخوف» أو «عقدة الغبن» أو «عقدة الإحباط » فلا يجوز للفرد أن يعبِّر عن رأيه إلاّ بمقدار ما يتلاءم خطابُه مع مصلحة الزعيم. وبالتالي يصبح النظامُ الطائفي معطِّلاً للديموقراطية، إنْ لم نقل إنّه مناهضٌ لها. ومن هنا يمكن وصفُ النظام اللبناني المنبثق عن اتفاقية «الطائف» بأنّه نظامٌ غيرُ ديمقراطي. والبدعة المبتكرة ـ أيّ نظامُ «التوافق الديموقراطي» ـ ليست إلاّ وهمًا لاستمرار عهد وصاية الزعيم الطائفي ونفيِ بناءِ الدولة الحديثة وحتى ضِمْنَ نظام توزيع السلطات والمنافع بين الطوائف والمذاهب، فهناك مشكلةُ «التمييز» بين هذه، الأمرُ الذي يَخْلق تراتبيةً في الأهمية المعطاة لمختلف الطوائف إذ ثمّة، بالفعل، «ابنُ ستّ وابنُ جارية» تحت السقف الواحد. فهل اقتتل اللبنانيون طوال ثلاثين عامًا للوصول إلى تلك النتيجة الهزيلة والمهينة لإنسانية اللبنانيين؟

المؤسف في ذلك الأمر موقفُ بعض المثقفين اللبنانيين في مواجهة مشكلة الطائفية. فهناك مَنْ «يتعجّب» من قدرة النظام الطائفي (resiliency)، على مواجهة دعواتِ إلغائه واستبداله و«يعظّمون» من قدراته على التجديد [1] وهناك مَنْ يتكلّم على «حتمية» (inevitability) النظام الطائفي، كإيلي سالم[2] وسمير خلف وفريد الخازن، ويدعو إلى اللامركزية كنظام لإدارة البلاد تماشيًا مع النظام الطائفي اللامركزي [3] أما البعض الآخر فيَعتبر أنّ الطائفية «معرفةٌ تحديثيةٌ» لكون الناطقين بها من اللبنانيين، خلال الهيمنة الاستعمارية الأوروبية وإصلاحات الدولة العثمانية، اعتَبَروا أنفسَهم «تحديثيين.»[4]

من سمات النظام الطائفي تلازمُه مع الانكشاف تجاه الخارج، وتفشّي ثقافة القناصل. فالنظام الطائفي عاجزٌ عن الاستمرار دون مساعدةٍ غالبًا ما تأتي من الخارج. ذلك أنّ النظام الطائفي في لبنان هو في الأساس صنيعةُ القوى المستعمِرة أو المنتدبة أو القوى الإقليمية المهيمنة وثقافة القناصل تقضي بتوثيق علاقة الزعامات الطائفية والنخبِ التابعةِ لها مع ممثّلي الدول المهيمنة على البلد أو المنطقة لتكريس تلك الزعامات. كما أنّها وسيلة للاستقواء على الخصوم، وفضِّ النزاعات القائمة لمصلحة ذلك الزعيم أو غيره. وبالتالي تستطيع الدولُ المهيمِنة أن تنفِّذ سياساتِها عبر سلب إرادة أبناء الوطن، وبتواطؤ الزعامات المحليّة.

---

١ ـ فوّاز طرابلسي، مقابلة على محطة «اللبنانية للإرسال» عام ٢٠٠٠

٢ ـ أنظر إلى نقد مايكل هادسون لنظرية إيلي سالم في مؤلّفه الشهير، **الجمهورية الهشّة**، باللغة الإنكليزية (The Precarious Republic) عام ١٩٦٨

٣ ـ فريد الخازن، **تعطيل الدولة في لبنان**، باللغة الإنكليزية (The Breakdown of State in Lebanon)، (كامبريدج. هارفارد للطباعة، ٢٠٠٠)

٤ ـ أسامة مقدسي، **ثقافة الطائفية**، باللغة الإنكليزية (The Culture of Sectarianism)، (بركلي جامعة كاليفورنيا للطباعة، ٢٠٠٠) (صدرتْ ترجمتُه إلى العربية عن دار الآداب]

النظام الطائفي مدينٌ بوجوده للنفوذ الأجنبي، ولا يمكنه من ثم أن يحمل مشروعًا وطنيًا بكلّ معنى الكلمة.

في آخر المطاف يمكن القول إنّ النظام الطائفي مَدينٌ بوجوده للنفوذ الأجنبي، وبالتالي لا يُمْكنه أن يَحْمل مشروعًا وطنيّاً بكلّ معنى الكلمة وليست الأحداث الأخيرة إلاّ خيرَ دليلٍ على ذلك.

لقد أوضح جورج قرم في مؤلّفه، **لبنان المعاصر**، أنّ الطائفية هي نتاجُ أحداث ١٨٤٠ و١٨٦٠ وتدخُّل القوى الأجنبية. ولكنّ الأهم من ذلك هو تكريسُ النظام الطائفي خلال فترة الانتداب الفرنسي ومأسستُه عبر قرارَي المندوب السامي ١٩٣٦ و١٩٣٨ بجعل النظام الطائفي نظامًا عامّاً للأحكام.[١] ولقد شَهِدَ لبنانُ عبر تاريخه المعاصر «تبنّي» القوى العظمى السائدة للطوائف في لبنان، وذلك منذ عهد المتصرفية في القرن التاسع عشر. أما اليوم فنرى إعادةَ خلط الأوراق عبر انتقال «الحماية ـ الزبائنية» من طائفةٍ إلى أخرى: ففرنسا كانت تقليديّاً «الحاميةَ» لـ «الزبائنية» المارونية على حساب الطوائف الأخرى، أما اليوم فقد انتقلتْ تلك الحماية إلى الطائفة السُّنيّة عبر العلاقات الشخصية التي نسجها الرئيسُ الفرنسي جاك شيراك مع الرئيس المغدور رفيق الحريري وما رافق ذلك من زرعٍ للفتن المذهبية بين السُّنة والشيعة كما أنّ الطائفة المارونية أصبحتْ دون حماية دولية تُذْكر، ويعود ذلك ربما إلى الحرب الأهلية ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ فالولايات المتحدة كانت تشجّع على هجرة المسيحيين من لبنان بشكل عامّ، والموارنة بشكل خاصّ، إلى الولايات المتحدة أو فرنسا أو كندا أو استراليا، تمهيدًا لعملية توطين الفلسطينيين في لبنان، الأمرُ الذي أثار غضبَ الرئيس سليمان فرنجية الذي لقّب الوزيرَ الأميركي هنري كيسنجر بـ «السيّء الذِّكْر» وأَخرج فرنجية من «الجبهة اللبنانية» آنذاك. واليوم هناك حديثٌ في أروقة واشنطن بين بعض المتطرّفين الموارنة وبعض الجهات المقرّبة من الدوائر الصهيونية حول القبول بتوطين الفلسطينيين، بل والمساعدة على ذلك، مقابلَ تقسيم لبنان إلى دويْلات طائفية صرف وحلمُ «بلقنة» لبنان وسائر المنطقة يَدْخل ضمن المخطّط الصهيوني للمنطقة ولمشروع «الشرق الأوسط الكبير أو الجديد» للمحافظين الجدد في الإدارة الأميركية، الأمرُ الذي يؤكّد العلاقةَ بين الكيان الفئوي ـ سواء كان طائفيّاً أو عرقيّاً ـ والدوائر الخارجية. وهذه العلاقة لا يُمْكنها أن تساهم في إنتاج مشروع وطني مستقلّ لكافة أبناء الوطن. فالكيان الطائفي لا يمكن أن يحافظ على الاستقلال والسيادة، ناهيك عن الحرية. وما زال اللبنانيون متمسكين ببدعة «الديموقراطية التوافقية» ـ أي الاتفاق بين زعماء الطوائف!

اقتصاد الريْع في النظام الطائفي

بعد العرض السريع لمعالم النظام الطائفي في لبنان أنتقلُ إلى معالجة العلاقة بالاقتصاد الريْعي الريْع ظاهرةٌ عامةٌ تَعْرفها جميعُ الاقتصاديات، المتقدّمة والمتخلفة بيْد أنّ الخلاف ينحصر في مدى الأهمية النسبية التي يمثّلها الريعُ في الاقتصاد الوطني الظاهرة الجديدة في الاقتصاد الريعي في الوطن العربي هو نموّ الريع المالي والفرق بين الريع المالي والريع الاقتصادي كبير، إذ إنّ الأخير هو أحدُ مكوّنات الدخل في أيّ وحدة اجتماعية اقتصادية. ويعرِّف الفكرُ الاقتصادي الغربي الريْعَ الاقتصادي (economic rent) بأنّه مردود عامل إنتاج الأرض، وبشكل أعمّ، بأنّه مردود ملكية الموارد الطبيعية وكلّ ما يتعلقّ بجميع الموارد التي ليست من صنع الإنسان ـ كالمناخ، والموقع الجغرافي الذي يأخذ في كثير من الأحيان بعدًا إستراتيجيّاً كما هو واقعُ الحال في معظم دول الوطن العربي.[٢] بمعنًى آخر، إنّه الدخل الناتج من هبات الطبيعة. وإذا أردنا تعريفَ الريْع الاقتصادي بشكل أدّق، لقُلْنا إنّه الفارق بين السعر السُّوقي لسلعةٍ (أو عاملِ إنتاج) وكلفةِ الفرصة البديلة

١ ـ جورج قرم، **لبنان المعاصر**، بالفرنسية، طبعة محدثة (Le Liban Contemporain)، (باريس منشورات لا ديكوفرت، ٢٠٠٥)، ص ٩١

٢ ـ على سبيل المثال تستفيد مصر من الجعالات أو الواردات من قناة السويس (حوالي مليارَيْن ونصف مليار دولار أميركي سنويّاً)، ومن الاحتكارات الحكومية عبر التعريفات الجمركية

(opportunity cost)؛ فالموقع الإستراتيجي الذي يتمتّع به بعضُ مالكي السلع في الأسواق يمكّنهم من فرض سعر البيع الذي يريدونه فوق كلفة الفرصة البديلة لما يقدِّمونه أما الريع المالي فهو المردود الذي يعود إلى صاحب عامل الإنتاج أو السلعة، والذي لا يتناسب بالضرورة مع كلفة الفرصة البديلة أو حتى كلفة الإنتاج والفرق في السعر وكافة أنواع الكلفة هو ريعٌ مالي خاصّ يتحرّك وفقًا لمعايير لا تتلاءم مع الواقع الاقتصادي فأسعار الأسهم في الأسواق المالية لا تتناسب مع أيّ نوع من الكلفة الفعلية بل تعبّر عن توقعات مستقبلية لربح المشروع، قد تحصل وقد لا تحصل. ذلك لأنّ عامل المضاربة هو المحرّك الأساسي ويُنتج ريعًا ماليّاً يفوق بأضعافٍ قيمةَ السلعة أو الخدمة أو عامل الإنتاج وفي الواقع العربي فإنّ مردود النفط، مثلاً، يعود إلى القوة التفاوضية بين الدولة المنتِجة والشركة المنتجة. كما أنّ المضاربة من قِبل المضاربين قد تَرفع أو تخفض أسعارَ النفط دون أيّ مجهود يُذْكر لصاحب النفط فليست هناك قيمةٌ مضافةٌ يأتي بها صاحبُ المردود، وبالتالي يجني أرباحًا لا تتناسب مع استثماره الاقتصادي أو التقني

والريْع لا يمثِّل إلاّ نسبةً ضئيلةً من الإنتاج القومي في الدول المتقدّمة، لكنّ هذا هو عكسُ الحال في الدول النفطية.[١] وقد أضيفت إلى ذلك الدولُ العربيةُ بشكل عامّ. مصادر الريع متعددة، وسِمَتُها الأساسية مصدرُها الخارجي.[٢] ولكنّ هذا لا يعني أنّ العامل الداخلي غيرُ مؤثّرٍ في إنتاج الريْع؛ ذلك أنّ الذهنية الريعية الداخلية تُنتج ريعًا داخليّاً عبر «تجارة النفوذ» بين السلطة والمقرَّبين إليها فإنتاج الثروة في دولة الريْع محصورٌ ضمن مجموعة قليلة لا تساهم بشكل فعّال في عملية الإنتاج الاقتصادي، وتفوق حصةُ توزيع الريْع على تلك الفئة حصّتَها المشروعةَ (fair share) ما أريد بيانَه هنا هو العلاقة العضوية بين طبيعةِ الأنظمة القائمة في الوطن العربي وتوزيع المنافع التي تولِّد الريْعَ. وفي هذا السياق يبيِّن كلٌ من دي مسكيتا وروت في بحث في مجلة **National Interest**، الأميركية الفصلية واليمينية الميول، المنطقَ الاقتصاديَّ للحكم الاستبدادي الذي يستعمل كلَّ ما لديه من إمكانيات لشراء الذمم ـ وهو ما يمكن تطبيقُه إلى حدٍّ كبير على أنظمة الحكم في الوطن العربي ويقول الكاتبان في هذا المضمار: «إنّه من المنطقي للمستبدّين في الدول الفقيرة الإسهام في إثراء الشّلَلِ التي تلتفّ حولهم أو تنتمي إليهم، وإنْ كان ذلك على حساب الشعب الفقير»[٣] والهدف السياسي من الدراسة كان للفت نظر الإدارة الأميركية إلى مطبّ إمداد الدول التي تَحْكمها أنظمةٌ استبداديةٌ بالمساعدات الخارجية، فهذه المساعدات، التي أصبحتْ مصدرًا متكرِّرًا للتدفق المالي في عدد كبير من الدول النامية وخاصةً في الوطن العربي، وبالتالي نوعًا من الريع الخارجي، لم ولن تسهم في تمكين عمليات الإصلاح المطلوبة، ولاسيّما في الساحة السياسية[٤] من جهة أخرى تبيَّنَ من دراساتٍ ومعلوماتٍ استند إليها البحثُ المذكور أنّ القيادات التي تُنتج الفقرَ والمآسي عبر الفساد المنظَّم ـ الذي هو السمةُ الرئيسيةُ للنظام المستبدّ ـ تحتفظ بمناصبها وقتًا أطولَ من القيادات التي تعمل على إثراء بلادها. والنتيجة هو أنّه من المنطق أن يتمّ استبعادُ الشفافية من السياسات الاقتصادية وحكم القانون؛[٥] فهذه الأنظمة وقياداتُها لن تَقْبل بإرساء إمكانية

١ ـ عبد الله الجناحي، «العقلية الريعية وتعارضها مع مقومات الدولة الديموقراطية،» **المستقبل العربي**، عدد ٨٨٢، شباط/فبراير ٢٠٠٣ ، ص ٥٤

٢ ـ Hazem Beblawi, "The Rentier State in the Arab World," in **The Arab State,** Edited by Giacomo Luciani (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 87.

٣ ـ Bruce Bueno de Mesquita and Hilton Root, "The Political Roots of Poverty," in **The National Interest**, No. 68, Summer 2002, p. 28.

٤ ـ ٥ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩، ٣١

الريْع الذي يتدفّق على الدول العربية، سواء من عائدات البترول أو ألغاز أو من المساعدات الخارجية...، يوظّف وفقًا لمشيئة القرار السياسي الصادر عن السلطة الفئوية.

المساءلة والمحاسبة لأنّها قد تُنْهي حكمَها. ويمكن القول إنّ الوصف المذكور ينطبق إلى حدّ كبير على الدول العربية في افتقاد الحكم الصالح أو الرشيد (good governance) وعدم الشفافية والمساهمة في توزيع المنافع على الشّلَل المقرّبة من الحكم، وبالتالي إنتاج الريْع الداخلي الذي يحافظ على ديمومة النظام من قِبل النُّخب الحاكمة وهذا ما يُمْكن استخلاصُه مما جاء به تقريرُ التنمية الإنسانية الأول الذي عَرَض بشكل عامّ تلك المشاكل، والتقريرُ الثالث المخصَّص لقضية الحريات في الدول العربية

أما المصادر الخارجية للريْع في الوطن العربي فهي أولاً عائداتُ النفط. والمصدر الثاني هو التحويلاتُ من الدول النفطية إلى الدول غير النفطية، عبر اليد العاملة الوافدة إلى الدول الأولى. كما أنّ المساعدات التي تمنحها الدولُ النفطية للدول غير النفطية في الوطن العربي، سواء لأغراض سياسية أو لأغراض اقتصادية، مصدرٌ ثالثٌ للريْع. أما المصدر الرابع فهو المساعدات الخارجية التي تَمْنحها بعضُ الدول المتقدّمة في إطار مساعدة فعلية أو في إطار سياسي تحت غطاء اقتصادي. وأخيرًا فإنّ المصدر الخامس هو العائدات الناجمة عن نفقات السياحة الخارجية الوافدة إلى الدول. والحقّ أنّ مصير كافة هذه المصادر هو خارج سيطرة الدول المستفيدة منها، وبالتالي لا «تساهم» في إنتاج دخلٍ أو ثروةٍ. ومن ثم يُمْكن تصنيفها بوصفها ريْعًا.

بعد أن عرضتُ مصادرَ الريْع في الوطن العربي، أتناول الآن قضيةَ توزيع الريْع. ولكنْ قبل ذلك أوّد أن أُشركَ القارئ بملاحظةٍ يمكن تخصيصُ بحثٍ خاصّ بها، وهي تركيزُ مختلف الأدبيات الإسلامية والعربية منذ أيام الفتح على قضية توزيع الثروة بدلاً من علم إنتاج الثروة. فثقافتنا الاقتصادية هي ثقافةُ توزيع الثروة، وفي الحالة الحاضرة توزيع الريْع. وربما السبب الرئيس في تهاوي الدولة العربية والإسلامية هو عدمُ الاهتمام في حلّ معضلة إنتاج الثروة.

إذن، الاهتمام في الدول العربية ينصبّ على توزيع الريْع. والريع يَخْلق ثقافةً خاصةً به، إذ يَكْبح الإبداعَ والإنتاجَ ما دام البديلُ موجودًا، وهو استيراد السلعة أو الخدمة المطلوبة، ولا داعي من ثم للمشقّة المتلازمة مع عملية الإنتاج. ومن نتائج الاقتصاد الريعي تلاشي القدرة المحليّة على إنتاج حاجياتها الزراعية والغذائية، فجميع الدول العربية في حالة عجزٍ زراعيٍّ وتلجأ إلى استيراد حاجاتها، ومن ثم فإنّ أمنَها الغذائي مهدَّد ويمكن ابتزازُ الدول العربية في توفير حاجياتها الغذائية من الدول الغربية إذا ما تناقضت المصالحُ السياسية والاقتصادية العربية مع تلك الدول. والمؤسف أنّ هناك مَنْ ينظِّر لذلك الموقف من منظور «عقلاني،» فيزعم أنّه لا داعي لتوظيف الموارد من أجل إنشاء قاعدة زراعية أو صناعية تغطّي الحاجيات العربية بحجّة أنّ كلفة الفرصة البديلة لتلك النشاطات مرتفعة جدّاً وتقلّل من جدوى المشروع![1] هذه الحجة شائعة بفضل «النصائح» الآتية من الغرب لتفضيل التجارة «الحرّة» على الإنتاج المحلّي وإبقاءِ الاقتصاديات العربية في موقع التبعية كأنّه يراد من الشعوب العربية أن تتحوّل إلى تجمّعات استهلاكية ومستهلِكة (بكسر اللام) فقط لتغذّي عجلةَ الاقتصاد الغربي. وهذا برهان آخر على خضوع النظام الطائفي للقرار الخارجي، عبر التشجيع الضمني لاقتصاد الريع وتوزيع الريْع بغيةَ الاستهلاك فقط لا غير.

والريْع الذي يتدفق على الدول العربية، سواء كان من عائدات البترول أو الغاز أو من المساعدات الخارجية أو من عائدات العاملين في الدول النفطية أو من السياحة أو من تجارة النفوذ، يوظَّف وفقًا لمشيئة القرار السياسي الصادر عن أرباب السلطة الفئوية. وتوزيع الريْع أصبح قاعدةَ النظام العامّ والتراتبية الاجتماعية المرتبطة بالنظام السياسي، ويأخذ أشكالاً مختلفةً في الوطن العربي. فـ «صُدْفة الولادة» ضمن طائفة أو فئة هي

١ ـ هذا هو موقفُ الاقتصادي البريطاني روجير أوين (Roger Owen) من جدوى الصناعات البديلة راجع مؤلفه الشهير **The Middle East and the World Economy: 1800 - 1914** (London: Methuen, 1981).

الفئوية واقتصاد الريع والفساد

التي تَخْلق الامتيازاتِ داخل المجتمع الطائفي. ولقد أشرتُ إلى ذلك في بحث سابق عن دولة الرفاهية في الوطن العربي [١] وكانت إحدى نتائج البحث «أنّ الدول العربية هي دولٌ ريعيةٌ تستند إلى نُظُم حكم فئوية لا تكترث بإيجاد اقتصادِ إنتاجٍ متنوّع يَفْرض المَساءلةَ والمحاسبةَ لترشيد القرار ويقلّل من الهدرِ والإسراف .. لذلك أقدمت الدولُ العربيةُ على توزيع ما يمكن توزيعُه من الريْع للحفاظ على سلطتها، لا لتوفير الرفاهية أو الرعاية لمواطنيها.»[٢] ومن جهة أخرى، فإنّ الترابط بين القوى الخارجية والقوى الطائفية الداخلية بشكل خاصّ يؤمّن للأخيرة حمايةً تأخذ أشكالاً عدة، عسكريةً وسياسيةً واقتصادية وتتمثّل الظاهرةُ الأخيرة في توزيع تمثيل الشركات الأجنبية العاملة في الدولة الطائفية بشكلٍ حصريّ بين أرباب الحكم الطائفي وزبائنه. ويشكّل التمثيلُ التجاري احتكارًا لتوزيع السلع والخدمات، وينتج ريعًا ماليّاً إضافيّاً للمصادر الأخرى. ثم إنّ الاحتكار الاقتصادي يزيد من الفجوة الاقتصادية بين شرائح المجتمع؛ فالتراتبية بين الطوائف تنعكس في تراتبية في الانتفاع الاقتصادي ويزيد من الشعور بالظلم والغبن.

على صعيد آخر يشكّل الاقتصادُ الريعي المرتبط بالنظام الفئوي عاملاً أساسيّاً في منع التقدّم الاقتصادي الناتج عن إنشاء أسواق إقليمية مترابطة ونظام اقتصادي متكامل وقد حال التبعثرُ في مصادر الموارد الداخلية وفي الانتماءات الطائفية والمناطقية دون قيام بنية اقتصادية تقود إلى إقامة مؤسسات كبيرة، رغم بعض المحاولات التي قامت بها أطرافٌ خارجةٌ عن «أهل البيت» لمركزة النشاطات، سرعان ما قام أربابُ «أهل البيت» بإجهاضها. هكذا يجب قراءةُ تجربة يوسف بيدس في بنك «إنترا،» وهكذا يجب فهمُ إجهاض دولة المؤسسات بتحالف البيوت السياسية على إفشال الإصلاحات التي باشر بها الرئيسُ الراحل فؤاد شهاب بعد درسٍ عميق قامت به بعثةُ «ارفد» عاميْ ١٩٥٨ و١٩٥٩ [٣]

الفساد في النظام الطائفي والريْعي

أشرتُ في فقرات سابقة إلى ترابط الفساد بكل من النظام الفئوي والريعي. صحيح أنّ الفساد ظاهرةٌ إنسانيةٌ بامتياز، وقد تكون ظاهرةَ الفِطْرة إذا اعتمدنا الموقفَ المشكّكَ بطبيعة الإنسان، إلا أنّ الإنسان وَضَعَ عبر تاريخه نُظُمًا لكبح موجات الفساد وأشكالها. ويمكن القول إنّ الصراع بين الجموح إلى الفساد وتقييدِه صراعٌ مستمرٌ إلى يوم الدين. أما النظام الفئوي، وخاصة النظام الطائفي تحديدًا، فهو نظام إفساد قرار الفرد، إما عبر تقييده أو إلغائه. كما يستفيض النظام الطائفي، الذي يغذّيه النظامُ الريعي، في أشكالٍ عديدةٍ أخرى من الفساد: فهناك الفساد الرسمي الذي يتمثّل في مخالفة كافة الدساتير والقوانين المكتوبة وغير المكتوبة؛ وهناك الفساد غيرُ الرسمي الذي يتمثّل في الانحراف عن الأخلاق والتقاليد والعرف ونواميس العلاقات المبنية على الفطرة الطبيعية. إذن، بالإضافة إلى تغييب إرادة الفرد وجعلها تابعةً لمصلحة الطائفة وزعيمها، يساهم النظامُ الطائفي في انحراف زعمائه عن التهرّب من المساءلة والمحاسبة، ذلك أنّ أخطاء الزعيم الطائفي، وإنْ كانت مضرّة بالطائفة (وهو الواقع في معظم الأحوال)، لا يتحمّلها الزعيمُ، بل الأتباعُ أو أعضاءُ الطائفة. إنّ الأنانية هي الميزةُ الأساس لزعماء النظام الطائفي، وتتنافى مع مفهوم العمل

١ ـ **دولة الرفاهية الاجتماعية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية** (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٤٠٧ ـ ٤٤٦

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٤٤٦

٣ ـ عبد الكريم الخليل، «من داخل النظام. مشروع لتفعيل العلاقات المميزة بين لبنان وسوريا،» ورقة أُعدّتْ في أيار ٢٠٠١، وجرت مواءمتُها في تموز ٢٠٠٣، ووُضعتْ قيدَ تداولِ عددٍ محدودٍ جداً من الشخصيات التي يُفترض أنّها معنيةٌ بتطوير نظام العلاقات اللبنانية ـ السورية وإصلاحه، ص ٣٥

النظام الطائفي لا ينسجم مع حكم القانون، وهو سبب الاقتتال المزمن والمتكرر بين أبناء الوطن طوال القرنيْن الماضييْن.

الجماعي المفترض في معالجة القضايا العامة التي تخصّ الوطنَ والطائفةَ نفسَها.

النظام الطائفي لا يستطيع أن يستمر في ظل دولة القانون، ولذا حرص على أن تكون الدولةُ المركزيةُ ضعيفةَ الصياغة والتمثيل الشعبي. الدولة كمصدر للسلطة هي الحدّ الأقصى الذي يَقْبل به النظامُ الطائفي، لأنّ السلطة هي أساسُ توزيع المنافع والحصص. والجمهورية الثانية التي أقامها اتفاقُ «الطائف» مبنيةٌ على المحاصصة بين أرباب الطوائف الرئيسية، وتهميش الطوائف الأخرى، ووضع اليد على مقدّرات الوطن. هناك مؤلّفات ومقالات عديدة تتحدث عن الفساد القائم في الجمهورية الثانية، ولكنّ غياب دولة القانون والمؤسسات (أو بالأحرى تجاوز القانون عبر اعتبارات طائفية سياسية) جَعَلَ مرتكبي الفساد والهدر والسرقات فوق طائلة القانون وها إنّ الدولة اللبنانية ترزح تحت دينٍ عامّ وصل إلى أرقام قياسية بسبب الهدر، بل بسبب عملية سطوٍ منظّمة على واردات الدولة عبر التلاعب بأسعار الفائدة التي بلغتْ هي أيضًا مستوياتٍ قياسيةً لا تفسير لها إلاّ سوءُ المضاربة والاغتناءُ غيرُ المشروع عبر تحويل المدَّخرات العامة والخاصة إلى التوظيف في سندات الخزينة وجني الريع المالي غير المبرَّر. ثم جاء «تلزيمُ» مشاريع الخدمات العامة والإعمار إلى شركات تابعة لأصحاب النفوذ السياسي الطائفي على حساب مصلحة الخزينة العامة. وهناك في لبنان مؤلّفان يبحثان في العمق تمادي نظام «الطائف» الطائفي في هدر أموال الدولة لمصلحة الفئة الحاكمة.[1] والغريب في الأمر أنّه لم يُقْدم المتَّهمون بالفساد والهدر على محاكمة المؤلّفيْن اللذيْن فضحا ممارسات أهل الحكم. وحتى لو اعتبرنا أنّ نسبةً ضئيلةً فقط ممّا جاء في الكتابين كان صحيحًا، فهذا يكفي لإدانة المتهمين وسجنهم ولا بدّ هنا من ذكر فضيحة «بنك المدينة» التي تمّتْ لفلفةُ أو طمسُ معظم الملفات المتّصلة بها لأنّها تَكْشف تورُّطَ شخصيات لبنانية وعربية، واحتمالَ علاقة تلك القضايا بشبهة تبيض الأموال وبمقتل الرئيس رفيق الحريري على ما ذكرتْ تقاريرُ لجان التحقيق. والحقّ أنّ فضيحة «بنك المدينة» لم يُكتبْ حتى الآن فصلُها الأخير الذي أصاب صميمَ النظام في لبنان ويؤكّد مرةً أخرى ترابُطَ الفساد ببنية النظام

من دلائل الفساد في النظام الطائفي في لبنان تجاوزُ القانون، وتعطيلُ المؤسسات الدستورية، والقضاءُ على استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية ركيزتيْن للنظام الديموقراطي المزعوم مثلاً، الانتخابات النيابية التي أُجريتْ في مطلع صيف ٢٠٠٥ مشوبةٌ بالتجاوزات وعمليات التزوير ـ على الأقل على حدّ زعم أحد الأطراف المتضررة الذي تقدَّمَ بطلب الطعن وإبطال النتائج في إحدى الدوائر وكان من المفروض أن تجتمع المراجعُ الدستورية المعنية للبتّ بالموضوع، لكنّ الفئة المسيطرة على الحكم حالت دون ذلك عبر تعطيل المؤسسة الدستورية الخاصة التي تعالج تلك القضايا لأنّ نتائج الانتخابات في الدائرة المذكورة تؤمّن لها الأكثرية في البرلمان وبالتالي في الحكومة كما أقدمت الفئةُ الحاكمة على نقض التفاهم الطائفي نفسه الذي يشكّل أساسَ وجود الحكومة. والحال أنّ تجاوز التفاهم الطائفي السائد حتى مؤخَّرًا، ونَقْضَ بعض فقرات الدستور أو نقضَ تفسير تلك الفقرات المعترف بها من الجميع، يؤكّدان أنّ النظام الطائفي لا ينسجم مع دولة القانون ويحمل في طياته بذورَ الدولة المارقة والفاشلة وما يمكن أن ينتج عنها ما تداعيات إقليمية ودولية. ولا داعي أيضًا للتذكير بأنّ النظام الطائفي هو سببُ الاقتتال المزمن والمتكرر بين أبناء الوطن وذلك على مدى القرنيْن الماضييْن.

إنّ ما تمّ وصفُه عن لبنان ينطبق أيضًا على معظم الدول العربية، إنْ لم يكن جميعها فالعلاقة بين الفئوية والفساد واضحة هناك، والمواقع العديدة على الإنترنت تَفْضح يوميّاً الفسادَ المتفشّي في جميع الأنظمة العربية. هذا وقد نَشَرَتْ

١ ـ المقصود هنا هو **الأيادي السود**، للنائب السابق نجاح واكيم، و**قضية الخليوي** لألين حلاّق

الفئوية واقتصاد الريع والفساد

بعضُ الصحف البريطانية[1] أخبارًا عن عمليات فساد ورشوة بين الحكومة البريطانية وأفراد العائلة المالكة في المملكة العربية السعودية، التي هددّتْ، حسب الأخبار، بقطع العلاقات مع بريطانيا إنْ لم تتوقف التحقيقاتُ في ذلك الأمر.[2] وبغضّ النظر عن صحة تلك المعلومات أو عدم صحّتها، فإنّ الثقافة السائدة عند المواطن العربي بشكل عامّ لا تستبعد صحةَ تلك الادعاءات

خلاصة

الحديث عن أيّ تغيير وفقًا للمعايير الغربية لن ينفع. فلا «دمقرطةُ» الدول العربية كما يريد الرئيس بوش وأعوانُه من المحافظين الجدد، ولا «الإصلاحاتُ» الاقتصادية التي يروِّج لها كلٌّ من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ستنجح ما لم تعالج القضايا الأساسية إنّ التغيير الفعلي سيأتي من الداخل دون «مساعدة» الخارج وهذا التغيير لا بد أن يقضي على النُّظُم الفئوية السائدة، وعلى الاقتصاد الريْعي، وعلى الفساد. لكنّ المشاريع التي يَطْرحها الليبراليون العربُ الجدد أو التياراتُ السلفية لن يُكتب لها النجاح لأنّ وصفاتِها تعود إلى زمنٍ ولىّ كما أنّها تتجاهل الواقع: وهو علاقةُ النظام الطائفي بالخارج، وبالاقتصاد الريعي الذي يغذّيه، وبالفساد المتفشّي كأسلوب للحكم فالليبراليون العرب الجدد ينظّرون للعلاقة المستديمة مع الخارج تحت راية «العولمة،» والسلفيون يريدون العودة إلى زمن يتخيّلونه كان سائدًا منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا فكيف يمكن الخروجُ إذًا من المأزق؟

الحلّ يكمن، في رأيي، في تحقيق المشروع العربي النهضوي بأبعاده الستة، ألا وهي: الديمقراطية في مواجهة الاستبداد؛ العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال؛ الوحدة العربية في مواجهة التجزئة؛ الاستقلال في مواجهة الهيمنة الأجنبية والمشروع الصهيوني؛ التنمية المستقلة في مواجهة النموّ المشوّه والتبعية؛ الأصالة الحضارية في مواجهة التغريب والمسخ الحضاريين. هذه هي مضامينُ الخطاب القومي الذي يتجاوز تناقضاتِ الخطاب الفئوي ومآسيَه السياسيةَ والاقتصادية والاجتماعية والأمنية

واشنطن

د. زياد حافظ

كاتب وباحث عربي من لبنان مقيم في الولايات المتحدة

١ ـ صحيفة **الصندي تلغراف** وصحيفة **الغارديان** في ٢٠٠٦/١١/١٩

٢ ـ المصدر نفسه وقد تناولتْ محطةُ «الجزيرة» الفضائية ذلك الموضوع في نشرة «الحصاد اليومي» في ٢٠٠٦/١١/١٩

الطائفية
في الوطن العربي (٢)

عن الطائفية وتعريفِها... وطائفيةِ تعريفِها

موفّق نيربيّة

لـ «الطائفية» وقعٌ مرذول. وقد يعود ذلك إلى أنّ المرء يخشى أن يُفاجَأ برؤيةِ وجهه في مرآتها· أو لأنّ المفهوم ـ من خلال كونه منتجًا للطهرانية الغالية، تقتنع كلُّ فئة من خلاله بأنّها «الناجية» أو «المختارة» من دون الآخرين ـ يَحْمل شحنةً تهدِّد النشاطَ العقلي، للنخبة قبل العامة أحيانًا، وتُنْذر بالوقوع في عالم سفليّ عميقٍ يَحْمل رائحةَ الدم والنار المنقولةَ عبر الزمن.

فالكلمة تحيل في الوعي الشعبي على حقولٍ مكروهة، يتدهور فيها الوطنيُّ والقوميُّ، وتتآكل المواطَنةُ، ويتهدّد الاستقرارُ الاجتماعي أو السِّلْمُ الأهلي، بل الأخوّةُ في الإنسانية. وظلالُها القاسية تَدْفع معارضين إلى الخوف من المستقبل، والتردُّدِ في الانخراط في عملية التغيير الوطني الديموقراطي؛ كما تَدْفع بعضَهم الآخرَ إلى الخوف من الماضي، والتمويهِ على جوهر تلك العملية للتركيز على تصفية الحسابات.

لكيْ لا تعامَلَ الطائفيةُ كقوةٍ عاتيةٍ هوجاء، ومجهولةٍ غير متَّفَقٍ على تحديدها، يُستحسن النظرُ فيها، وتفكيكُها، والانطلاقُ من الأولويات التي يعرفها كثيرون، ولا يتفق عليها كثيرون.

فيما يلي محاولةٌ للقول في باب التعريف، ضروريةٌ ولكنْ يَسْبقها استعراضٌ معيّن، ويُلْحق بها نقدٌ معيّن أيضًا.

❖ ❖ ❖

قبل الدخول في زحام أمثلة جنوب العالم، يجب الإقرارُ بأنّ لجوءنا إلى الاستشهاد بتاريخ الصراعات الطائفية الدامية القديمة في أوروبا سلاحٌ ذو حدّين:

ـ أحدهما يساعدنا في البرهان على أنّ «طوائفنا» لا تَحْمل في ذاتها ما يختلف عن «طوائفهم،» من حيث احتمالُ أن تكون هي نفسُها علّةَ النزاع والصراع فإنْ كانت هذه فتلك، أو لا تكونان معًا؛ وهذا دفعٌ في وجهِ ادّعاءِ مستشرقين، قدامى وجدد، بخصوص «تخلّفنا» الوراثي الخَلقي.

ـ وثانيهما يقدِّم لنا صورةَ التغيير الأوروبية من طريق الديموقراطية والدولة الحديثة، التي تلاشت معها تلك الصراعاتُ وانتهت. فلطالما اضطُهِد البروتستانتُ في البلدان الكاثوليكية واعتُبِروا هراطقةً وهذا ما حدث في فرنسا مع الهوغنوت، حين هُوجموا وطُردوا من المملكة في الثمانينات من القرن السابع عشر إثر إلغاء مرسوم نانت؛ وحدث أيضًا في إسبانيا، التي عملتْ محاكمُ التفتيش فيها على اجتثاث البروتستانت، وعَرّجتْ على المسلمين واليهود الذين كانوا يَكْتمون إيمانَهم.

وكذلك لم يقصِّر البروتستانتُ حيث كانوا الأغلبيةَ أو الدينَ الرسمي، فاعتَبَروا الكاثوليك أتباعًا لقوة أجنبية في الخارج (البابوية) ومشكوكًا ـ من ثمّ ـ في ولائهم و«وطنيتهم،» الأمرُ الذي كان أحيانًا ذريعةً لاضطهادهم والحدِّ من حرياتهم وأكلِ حقوقهم والشيء نفسُه حصل مع الإيرلنديين الكاثوليك، الذين ظلّوا حتى عام ١٨٢٩ ممنوعين من حق الترشيح والانتخاب وشراءِ الأراضي

وحتى الآن، فإنّ أشهرَ صراع طائفي معاصر في أوروبا الحديثة (حتى لو اعترض البعض لكونه صراعًا وطنيّاً وتحريريّاً خالصًا!) هو في إيرلندا الشمالية. هذا الصراع هو محطُّ اهتمام الباحثين الغربيين في مسألة الطائفية، والنبعُ الذي يزوِّدنا بزادٍ معرفيّ يساهم في عملنا وبحثنا، نحن العرب والمسلمين وهو أيضًا ملجأٌ لنا أمام مَنْ يعتبرنا خارج التاريخ· ملجأٌ صغيرٌ في واقع الأمر، ولكنّه يُمْكن أن يقيَنا من الانحدار إلى مشاعرِ أو أفكارٍ أو سلوكاتِ العنصرية وهو ملجأٌ صغير أساسًا لأنّ حجم المسألة في بلادِنا ونصفِنا الجنوبي أكبرُ بكثيرٍ مما نُقِرّ به ودمجُ هذا النصف كلِّه ليس منصفًا كذلك، لأنّ بلدان أميركا اللاتينية تكاد تكون خاليةً من هذه العلّة بالمقارنة مع آسيا وأفريقيا ولكنّ طريقةَ حماسة الجمهور المشجِّع لناديَي السلتيك والرينجرز الرياضيّيْن في سكوتلندا، مثلاً، قد تَدْفع تهمةَ الغلوّ بها عن جمهورِ أندية لدَيْنا تتجاور في المكان وتتنافر قليلاً أو كثيرًا في تركيبها الطائفي وذلك الدفعُ قد يساعد، نفسيّاً على الأقل، من دون أن يُسْعف ويُنجد، ومن دون أن يضيء الحقائقَ أيضًا.

عن الطائفية وتعريفها... وطائفية تعريفها

• نظرة واحدة إلى الحال في نيجيريا، مثلاً، يمكن أن تصيبَ الناظرَ بالإحباط فهناك، لم تستطع الثروةُ النفطيةُ الطائلة، ولا الطرقُ المفتوحةُ على الحداثة، أن تَلْجم تيارَ الفساد المروِّع، والمتوازي مع تيار التوتّر الطائفي ما بين المسلمين والمسيحيين، أتباعِ الديانتيْن الرئيستيْن في البلاد، واللتيْن توصَفان غالبًا بأنهما كتلتان متراصّتان متواجهتان منذ تطبيق الشريعة الإسلامية (أو التوصيةِ بتطبيقها)، والذي كان شرارةَ أعمال العنف في العقد الأخير.

يختلط هذا الانقسامُ الأكبر كذلك مع عداواتٍ أخرى في الوسط المسيحي، ما بين الكاثوليك والأنغليكان والمِلل البروتستانتية الجديدة وينطبق الحديثُ نفسُه على انقسامات المسلمين التي تُستورد من البلاد الأخرى؛ هذا حتى لا يقال إنّ الانقسام الإسلامي ـ المسيحي هو الأساسُ الوحيدُ للعنف هنالك، الأمرُ الذي يَنْفع كذلك في الغوص أعمقَ في جوهرِ الخلاف وبواعثه

• في الهند، تسمّى الطائفيةُ باسمٍ آخر هو «المِلّيّة» وهي تصف الانقسامَ التاريخي ما بين الهندوس والمسلمين، وتنطبق أيضًا على نزاعات الهندوس مع السيخ والمسيحيين.

• وفي حين تُسْعف الدستوريةُ والديموقراطيةُ في لجم الصراعات المذكورة في الهند، لا تستطيع فعلَ الشيء نفسِه ديموقراطيةُ سيريلانكا الأضعف ما بين الجماعات التاميلية والسنهالية والإسلامية، التي تفوح من نزاعاتها رائحةُ الطائفية مع العِرْقية

• وفي باكستان المجاورة، تحرّكَ التوتُّرُ من المساحة ما بين السُّنّة والأحمدية، إلى ما بينهم وبين الشيعة، منذ السبعينات خصوصًا وتبلورت النزاعاتُ في عهد ضياء الحقّ، الذي استند إلى مزيد من الأسلمة في انقلابه وفي ما بعده، وفي مدينة كراتشي الكبرى المزدحمة خصوصًا، التي يغلي فيها سكّانُها ومهاجروها وتاريخُها.

• وفي لبنان تحرّك النزاعُ التاريخي ما بين الموارنة والدروز إلى الطوائف الأخرى، ولم تساعدْ هشاشةُ الدولة ودستورُها وحرياتُها في منعِ الصراع أو وقفِه. كما لم تستطع أيضًا قوى اليمين واليسار في الحقل السياسي، واللبنانيون والسوريون والعروبيون في الحقل الوطني، مقاومةَ الانزياحِ السهلِ نحو الطائفية الأكثرِ عنفًا وشراسةً.

• وكما يمكن أن يؤدّي ضعفُ أو غيابُ الدستورية والديموقراطية إلى انفلاتِ تلك النزاعات وتفاقمها، يمكن أن يكون لسقوط الدكتاتوريةِ المفعولُ ذاتُه، ما لم يتمّ تداركُ الأمر من خلال التسويةِ وحكمِ القانون الحديث منذ المراحل الأولى للتأزّم أو حتى قبلها.

حدث ذلك في يوغوسلافيا السابقة بعد انهيار نظامها الشمولي فالكروات والسلوڤينيون الكاثوليك، والصرب والمقدونيون الأرثوذكس، والبوسنيون والألبانيون المسلمون، انداروا جميعًا إلى معركة إثبات الهوية التاريخية الضائعة أو المهدَّدة بعد التغيير، وانغمسوا فيها تمامًا، بانتظار الدور القادم من الخارج، على أجنحة الطائرات، أو من غُرف الأمم المتحدة فظهرت التنويعاتُ الدينيةُ والطائفيةُ شكلاً معزِّزًا للهوية الإثنية، يُمْكن اللجوءُ إليه حتى في مجتمع انخفضتْ فيه نسبةُ التديُّن عقودًا من السنين سادت فيها حكومةٌ شيوعيةٌ وعلمانية.

وفي العراق، بعد الاجتياح الأميركي، وسقوطِ نظام صدّام حسين في ربيع ٢٠٠٣، والآن في العام الرابع بعد ذلك، يمثّل النزاعُ الطائفيُّ هناك الخطرَ الأكبرَ لا على وحدة العراق وتقدّمه ونسيجه وحسب، بل أيضًا على العراق البلد، وعلى المنطقة والمحيط، بل ربما على السياقات السياسية الدولية فالحال أنّ النزاعَ الأكبرَ مساحةً، والأخطرَ على العالم لا على أهله وحدهم، هو ذلك الكامنُ ما بين المسلمين السُّنّة والشيعة، بتفرّعاته وتوضّعاته المختلفة؛ ولعلّ احتماله الأسوأ، الذي لم يعد مجرَّدَ احتمالٍ، هو في العراق

هذا النزاع يمرّ الآن بلحظة تاريخية حرجة، يتأرجح فيها الشعبُ العراقي على شفا هاوية الحرب الأهلية ويختلف الناس عند تحديد المسؤولية:

ـ بين مَنْ يرى أنّ سياسةَ نظام الاستبداد الراحل، المعتمدةَ على نهج التمييز والإقصاء، هي التي كانت تَحْفر عميقًا لتُجْبرَ

من أسوإ استخدامات الطائفية أن تكون أداةً لتحقيق طموحات زعيمٍ أوحد، أو تكريسِ حالة استبداد.

العراقيين دائمًا على الاختيار ما بين الاستبداد والفوضى ـ وهي بفعلها ذلك كانت تضيف إلى الطائفية أثقالاً تَمْنع انفجارَها، ولكنّها في الوقت نفسه تغذّيها وتنمّيها، وحشًا في قفص؛

ـ وآخر يرى الاستبدادَ نعمةً نستحقّها، واستقرارًا عزيزًا لا بأس بدفع استحقاقاته ما دمنا لا نستطيع فكاكًا من «تأخّرنا» لكون شعوبنا «قاصرةً» عن الحداثة والديموقراطية. كما يشترك في هذا الرأي مع أهل الاستبداد كثيرون عنصريون في الغرب، يشاطرون سادتَنا المباشرين نظرتَهم «الاستشراقيةَ» هذه هنا يرى البعض أنّ الاحتلال وسياسة «فَرِّقْ تَسُدْ» الاستعمارية ـ بالاشتراك مع الصهيونية ـ هي المسؤولةُ عن استفحال الأمر وتطوّره.

من أهمّ خصائص ما يحدث في العراق، وما يمكن أن يحدث بعد، أنّ الشرارات والشظايا وتبادُلَ التأثير مع المحيط الجغرافي والتاريخي تُنْذر بحرائقَ متعددة أو شاملة. فالنزاع كامن في الكثير من البلدان في المنطقة، ومن تلك سورية، التي تَمْتح من نار لبنان من جهة، ومن نار العراق من جهة أخرى، ولكنّ لها سياقها الخاصّ بها كذلك.

❖ ❖ ❖

تُعامَل كلمةُ «الطائفية» على أنّها وسيلةٌ للحطّ من رأي أو رؤية، أو شخصٍ أو جماعة وبالتعريف الأكثر حياديةً، يشير المفهوم إلى التزامٍ صلبٍ وجاسئ، بطائفةٍ معينة أو جماعةٍ أو مذهب وهو قد يصل إلى حدود الانحراف أو العمى في بعض الحالات

وبذلك تكون «الطائفية» تحديدًا للانتماء العاطفي والثقافي، والالتزام بالجماعة والتضامن معها مجتمعةً ومنفردة. كما تكون موقفًا سلبيًاً من «الآخر» خارجها، وهي تتضمّن ـ من ثمّ ـ ميلاً كامنًا أو صريحًا نحو التمييز ضدّه وقد يتحوّل هذا التمييزُ في الفكر أو الممارسة إلى شجبٍ وتشهيرٍ وذمٍّ بالآخر، فلا تخلو عندئذ مناسبةٌ أو حقلٌ من هذا الموقف، الذي يستطيع بذلك مراكمةَ التوتر وكهربةَ الأجواء بطرقٍ متفاوتةٍ قادرةٍ على لغمِ أيّ حالة ـ حتى ولو كانت مجرّدَ حوارٍ فكريّ أو سياسيّ إنّها، بذلك، تكمن في زاوية الغرفة، وتكون العنصرَ الخفيَّ الذي يُنْكر المعنيون وجودَه ومن ذلك التوتّر يمكن أن يتولّد العنفُ، حين تتوفّر شروطُه، علمًا أنّ اجتماع هذه الشروط لا يكون مقصودًا في كثير من الأحيان، ويفاجئ حتى أشدَّ المتسبِّبين في حدوثه تعصّبًا.

أنا مش طائفي...
بس اللي بيدعس على ذَنَب الطايفة بدعس على راسو!

عن الطائفية وتعريفها... وطائفيةِ تعريفها

في معظم الأحيان لا يكون المقصودُ بـ «الطائفية» إلاّ الحقلَ الديني. وقد يتدخّل مفهومُ موازٍ أو متطابقٌ أحيانًا هو «الطائفية السياسية،» الذي يُستخدم في لبنان كثيرًا. وربما يعنون به تقاسُمَ السلطة السياسية ما بين أولياء أمر الطوائف سياسيّاً، أو استخدامَ الطائفية الدينية في الممارسة السياسية عند التنازع على المكاسب أو التسابُقِ على ودّ الناخبين. في حين يعني به آخرون طريقةَ ممارسة العمل السياسي التي تستخدمها عصبةٌ سياسيةٌ شديدةُ اللحمة. من جهة أخرى، يَدفع البعضُ عن جماعتهم تهمةَ الطائفية بأن يتحدّثوا عن وجود طائفية سياسية، معادلةٍ للطائفية الدينية، تَسِمُ عملَ الكثير من الأحزاب والقوى ومواقفَها.

وكلّما استطاع المرءُ أن يَنْظر إلى الطائفية بشكلٍ مجرّد، رأى لها خصائصَ أربع، أو رأى بعضَها على الأقل:

ـ الدوغمائية وانعدام المرونة.

ـ الارتباط البديهي أو العاطفي بفكرة أو عقيدة أو عُرف.

ـ المثالية التي تَهَبُ شعورًا بالاستمراريةِ واليقينِ والتعلّقِ بالهدف.

ـ الطهرانية التي تَحْصر «النقاءَ» في الجماعة وحدها، وفي غيرِها بمقدار القرب أو البعد عنها، كأفراد غالبًا، ونسبيّاً فقط

ومن صعوبة التعريف وتعقيداته، تتولّد مشكلةٌ أخرى تتعلّق بالأسس التي يمكن اعتمادُها من أجل إطلاق صفة «الطائفية» على سلوكٍ أو موقفٍ ما

من ذلك أن يتوقّف شعورُ جماعةٍ، معنيّةٍ بالرضا عن الذات والاطمئنانِ إلى صحة الانتماء على العمل على «هداية» أعضاء من الجماعات الأخرى وتحقيقِ انشقاقاتٍ في صفوفها. وحين يتفاقم هذا الشعور، لا يمكن إشباعُ الرغبة في تعميم الإيمان وتحصينِه إلا بالسعي إلى «تطهير» مناطقَ جغرافيةٍ معينةٍ، وذلك باللجوء إلى التصفية والتهجير ـ مباشرةً أو بشكل غير مباشر

وتتدخّل العناصرُ الاقتصادية والسياسية أحيانًا أخرى، فتهاجم جماعةٌ جماعةً أخرى تعتقد أنّها مسؤولةٌ عن بؤسها. فيكون الموقف ردَّ فعلٍ على استخدام الجماعة الأخرى للانتماء الطائفي وسيلةً لتحقيق المكاسب الاقتصادية أو السياسية من ذلك مثلاً تخصيصُ أفراد من الجماعة بالأعمال أو بالمراكز الإدارية التي يكون من ورائها النفعُ، غيرُ المشروع غالبًا وبذلك يتحقّق نوعٌ من التواقت ما بين السلوك المبني على الخلفية الطائفية، والفسادِ «الكبيرِ» أو «الصغير »

في حالات أخرى يمكن أن تكون الطائفيةُ تعبيرًا عن طموحات وطنية أو ثقافية، وسياسية في نهاية المطاف، كما يَحْدث خصوصًا حين تتطابق التوزُّعاتُ الطائفية مع التوزُّعات العرقية أو القومية

ولعلّ من أسوإ استخدامات الطائفية أن تكون واحدةً من أدوات تحقيق طموحات زعيمٍ أوحدَ ديماغوجيّ، أو تكريسِ حالةِ استبدادٍ تتلبّس بلبوس النظام القومي أو الوطني أو التقدُّمي عندئذ يصبح دفعُ الطائفية صعبًا، والتفريقُ بين «استخدام» الطائفية متداخلاً مع الطائفية نفسها، وتتعرّض الطائفةُ المعنيةُ بمجملها إلى الاتهام ـ حتى ولو كان جليّاً أنّ جسمَها الرئيسَ خارجُ الموضوع أو بريءٌ منه

في جميع الحالات، هنالك تعارضٌ حقيقي ومحسوسٌ ما «بيننا» و«بينهم،» أو ما بين المنتمين والخوارج كما يمكن أن تأخذ الطائفيةُ شكلَ الكراهية والخوف من طائفة أو جماعة أخرى؛ ويلاحَظ عندئذ أنها لا تحتاج إلى إحساس قوي بالإيمان الديني، ولا تكون أكثرَ من انجذابٍ عمليّ نحو الانتماء إلى الجماعة

ويبدو من التجربة والتاريخ الحديث حتى الآن أنّ أيّ نزاع طائفي يعود عادةً إمّا إلى تناقضٍ يَنْزع إلى العنف، كالنزاع ما بين الكاثوليك والبروتستانت في إيرلندا الشمالية أو ما بين جماعات البلقان... أو إلى تعارضٍ فلسفي أو سياسي عامّ ما بين مدارس مختلفة في الفكر، كالتناقض الموجود ما بين المسلمين الشيعة والسُّنّة وهذا كله وجهٌ نقيضٌ للميل التقدمي

ثمة مَنْ يُنْكر الطائفية وينفيها ويرذلها؛ وثمة من لا يرى في الأمة أو الشعب إلاّ وعاءً لطوائف شتّى.

والإنساني الكبير والموضوعي إلى اعتبار الشراكة الحرة والتسامح بين العقائد المختلفة حجرَ الزاوية في أيّ تفاعل إنساني ناجح، أو في البقاء قيد التاريخ.

❖ ❖ ❖

لكنّ مفهوم «الطائفية» يعاني الكثيرَ من المشكلات لدى النخب الثقافية والسياسية. ومن هنا ضرورةُ مواجهته وتفكيكه من دون عُقدٍ أو زيادةٍ في التطهّر والاستعلاء. ولعلّ المشكلة، إذ تبدأ من تعريف الطائفية، تَغْرق بسهولةٍ في طائفية التعريف نفسه لذلك يَصْعب الحوارُ حول الموضوع من دون تأثيرٍ يشابه التأثيراتِ الإيديولوجيةَ، حتى ولو لم يصل إلى مستوى العقيدة الصمّاء. وتَظْهر طائفية التعريف في أشكال ومشكلات عدة:

منها البراءةُ من المفهوم من طريق إنكار وجوده واستنكار طرحه، فكأنّ لفظَ الكلمة يَفْتح على عالمٍ مرصودٍ أو دَنِسٍ أومحرَّم وهذا يَحْدث في بعض الدوائر النخبوية خصوصًا.

وقد تُخفي تلك البراءة وراءها أحيانًا ميلاً عَلْمانوياً يرى في العلمانيين الفئةَ الناجيةَ من دون الآخرين المطبوعين أو المشوَّهين بالواقع والتاريخ؛ أوْ ميلاً ليبراليّاً متطرّفًا في البحث عن نقائه وراحته الخاصة؛ أو خوفًا من المضامين المتفجرة للموضوع وسعيًا إلى إنهاءِ ضغوطه من خلال التعاملِ معه مثلما تعامَلَ جحا مع التفّاحة التي نخرتْها الدودة، إذ أطفأ النورَ وأكَلَها معتبرًا أنّ ما لا يُرى غيرُ موجود. كذلك قد يُنْكرها مَنْ هو في موقع الشبهة فيها، أو الاستفادةِ من شبكتها ودائرتها في البلد المعنيّ والزمن المعنيّ.

ويقابل مَنْ يُنْكر المفردةَ وينفيها أو يَرْذلها، مَنْ يتصدّى ويكاد يتفرّغ لها؛ فلا يرى في المجتمع أو الشعب أو الأمة إلاّ وعاءً لطوائف شتّى، ويبحث من ثمّ عن وسيلة وأسس تتعايش من خلالها تلك الطوائفُ وتلتقي، ما دام مقدَّرًا لها أن تعيش على أرضٍ واحدة وتواجهَ مسائلَ مشتركة. في مثل هذه الحال، يتقدّم قادةُ الطوائف، الذين لا يَنْدر أن يكونوا قادتَها الدينيين أنفسَهم، ليكونوا ممثِّليها مباشرةً في الشأن السياسي. وهنا ينزوي مفهومُ المواطَنة، وتتقلّص مطالبُ «مساواة الأفراد» أمام القانون وفي الشأن السياسي تحت ضغوط مطالب «مساواة الطوائف.» ويبدأ مفهومٌ آخر بالبروز هو «التوافق،» الذي يعني في البدء اشتراطَ موافقةِ كلّ الجماعات على القرار، ثمّ يتراجع إلى اشتراطِ ألاّ ترفضَ إحداها هذا القرارَ أو تضع «الفيتو» عليه. والحال أنّ وضع برنامج يحتوي على هدف تحقيق «الديموقراطية التوافقية» هو تطويعٌ لمفهوم «الديموقراطية» في ظروفِ الحالة الطائفية أو الإثنية التي تستبطن الانفجارَ، أو في أجواءِ مخاوف الأقليات وقلقها من طغيان الأكثرية (بالمعنى الفئوي دائمًا).

الديموقراطيات من هذا النوع تسود بأشكال متنوعة في بلاد غربية مثل سويسرا وبلجيكا وهولندا، حيث لا يمكن للسياسة أن تتحقق وللتشريع أن يُقَرَّ من دون موافقة الأقليّات جميعِها، التي تتمظهر هنا من خلال اللغة أو العِرق أو الدين وغير ذلك. ووسائلُ تحقيق هذا الهدف هي التي تتغير من حالة إلى حالة، وتتعدد: ما بين حكومةٍ ائتلافية، أو توازنِ السلطتين التشريعية والتنفيذية، أو الفيدراليةِ . وغير ذلك.

تُطرح «الديموقراطيةُ التوافقيةُ» من قِبل البعض استباقًا. وبذلك نحمّل الحالَ السورية، إذا كانت مثالاً هنا، أكثرَ مما تقتضيه: فيتم التنازلُ في باب المواطنية من دون حاجةٍ ملحّةٍ أولاً، وتتمّ المخاطرةُ بطرح قسريّ للمسألة الطائفية وإثارتها ثانيًا فالتوافقية شرٌّ لا بدّ منه حيث يجب سلوكُ طريقها، وهي شرٌّ متفاوتٌ حسب حجم المسألة وخطرها الحقيقي: ففي لبنان هي شيء، وفي العراق شيءٌ ثانٍ، أما في سوريا فهي مختلفة من خلال اختلاف الديموغرافيا والتاريخ والاجتماع والظروف الراهنة. ولا يعني هذا إنكارَ المسألة، بل التأنّي في طرحها والتركيز على الحلّ الجوهري القادر على احتوائها في الوقت نفسه.

باختصار، يمكن أن يُستعمل «التوافق» لصياغةِ وإقرارِ دستورٍ قويّ مثلاً، وتحميلِهِ النصوصَ التي تَجْعل تعديلَه صعبًا من دون

عن الطائفية وتعريفها... وطائفيةِ تعريفِها

التوافق (كاشتراط نسبة الثلثيْن مثلاً)، وتحرير ما خلا ذلك من القيود التي تحدّ من المواطنية، وإطلاقِ العملية الديموقراطية وفق المعايير الحديثة المتعارف عليها عندها يمكن للتوافق أن يكون أداةً من أدوات متعددة للإقلاع بالتغيير الديموقراطي، من دون أن يكون قيدًا عليه يبقيه ضعيفًا وقابلاً للتراجع والضرب فيما بعد

من ناحية أخرى، يَظهر الانحرافُ في معالجة مفهوم الطائفية على شكل انحياز إلى ما يُسمى بـ «الأكثروية» ـ وهي برنامجُ عملٍ أو فلسفةٌ سياسيةٌ تؤكّد أنّ الأكثرية مخوّلةٌ بدرجة من الامتياز في المجتمع وصاحبةُ حقٍّ في اتخاذ القرارات العامة وهذا المفهوم يعني غالبًا أكثريةً دينيةً أو لغويةً أو عرقية... مع الإشارة إلى اختلافه عن «حكم الأكثرية» المتعلّق بالانتخابات ونتائجها، وتطابُقِهِ مع «حكم الأكثرية» الذي يشير إلى هيمنةِ شريحةٍ اجتماعيةٍ هي الأغلبية على شريحةٍ أخرى هي الأقلية. وهذا المفهوم يتعارض بالمقدار نفسه مع المواطنية، على الرغم من أنه يمكن تفهُّمُ شكوى «الأكثرية» المريرة، التي تكتسي شكلاً طائفيّاً قد يتحوّل إلى مضمون، ما دام الإحساسُ بالتمييز وبالطغيان الأقلّوي مستمرّاً. فهنا تجد الأكثروية مبرِّرًا قويّاً لها تحت ضغط سلطة سياسية تعتمد «الأقلوية،» القطبَ الآخرَ للمسألة، والأكثرَ خطورةً بالتأكيد ـ وهو العامل الحاسم في بعض بلداننا، ومنها عراقُ صدام، وسوريا حتى الآن.

والمفهوم الأخير هذا [أي الأقلويّة] هو مفردةٌ مستحدثةٌ تصف حالةَ شريحةٍ اجتماعيةٍ تتميّز بالدين أو الطائفة أو اللغة أو غير ذلك، تنتمي إليها أقليةٌ من المواطنين، وتعتقد أنّها مخوّلةٌ ومتميِّزةٌ في البلد المعني، بما يعطيها الحقَّ في صنع القرارات الأساسية. ونلاحظ هنا تعلّقًا بالشكل السياسي للدولة الذي قد يراعي النِّسَبَ الاجتماعية نسبيّاً، مع التركيز على حصر المراكز الخفية التي تشكّل السلطةَ الحقيقيةَ (في بلدٍ متأخر) في أيدي النخبة الموثوقة.

ويلاحَظ هنا أنّ هذا الحق مختلف عن الحق في عرقلة القرارات من خلال نسبةٍ معطِّلة (نَشْهد حديثًا كثيرًا مؤخّرًا عنها في لبنان)، وهي معتمَدةٌ في كثير من البلدان والديموقراطيات المعاصرة.

ترتدي الأقلويةُ لبوسَ العلمانية أحيانًا لا الطائفية وحدها، أو تدّعي الحفاظَ على مصالح الجميع من خلال رعايتهم وحمايتهم من أنفسهم، أو تقول إنّ الاستقرار غيرُ ممكن إلاّ من خلال نخبةٍ قويةٍ تُمْسك بأسباب القوة والقمع والردع وهي قد تصل إلى أن تحرِّم لفظَ «الطائفية» وأسماءَ الطوائف، وتَزْعم التسامي فوقها والانتماءَ إلى الوطن الجامع الكبير وحده.

❖ ❖ ❖

في مقابل هذه الأوضاع والاحتمالات، يبرز مفهومُ وهدفُ «الوحدة الوطنية» في كل مكان أشرنا إليه، وفي سوريا، ويتقدّم إلى موقعٍ قريبٍ ومرتبطٍ بهدف التغيير الوطني الديموقراطي. ولكنّ طرحَ هذا الهدف على جدول أعمال قوى التغيير يجب ألاّ يكون هروبًا من مواجهة الوضع القائم وتفكيكِهِ والاعترافِ به، وتحليقًا من ثمّ في الفراغ الذي يَخْدم الاستبداد.. بل ينبغي أن يكون على الأرض، واضحًا ومكشوفًا وصريحًا، وملحّاً ويوميّاً في الوقت نفسه

فهذا «الوطن» المسكين، بناسه المساكين غالبًا، لا يستطيع أن يتأسّس على الرمال والأوهام أو الأكاذيب، ويحتاج كثيرًا إلى إرادةٍ قويةٍ، فكريةٍ وسياسية، تنبني عليها دولةٌ قويةٌ حديثة، ذاتُ دستورٍ متماسكٍ، يَضْمن حقوقَ الجميع مِنْ غَدْرِ التشتّت والضياع وقبل أيّ شيء آخر، لا بدّ من «التوافق» على أنّ الاستبداد المستدام هو أصلُ البلاء وأصلُ الخطر. فلا يمكن أن تقضي العتمةُ على الخوف؛ ذلك لأنّ الوحش قادرٌ على الرؤية فيها، وأما نحن فلا نَقْدر.

دمشق

موفق نيربيّة

كاتب سوري

الطائفية
في الوطن العربي (٢)

موت لبنان... أمْ قيامة اليسار؟

باسم حسن

في البدء لا بدّ من اعترافيْن أولاً، نعترف بأنّ في العنوان شيئًا من الدراماتيكية، وأنّ الهدف من ذلك جذبُ الانتباه. ثانيًا، هذه المقالة مثلُ المكتوب، تُقْرأ من عنوانها. وعليه، سنَكْسر العادةَ المتّبعةَ في المقالات لنبدأ بالاستنتاجات، ومن ثم نحاول التحليل

الاستنتاج **الأول** هو أنّ لبنان ليس **في** أزمة؛ لبنان **هو** أزمة، أو بالأحرى سلسلةٌ من الأزمات. الاستنتاج **الثاني** هو أنّه لا يوجد شيء اسمُه «ديموقراطية توافقية ـ طائفية»؛ فالطائفية نوعٌ من الفاشية، وبالتالي فهي نقيضٌ مبدئي للديموقراطية. الاستنتاج **الثالث** هو أنّ إلغاء النظام اللبناني القائم ـ ولا نعني هذه الحكومةَ فقط بل النظام كلّه بحكومته ومعارضته ـ هو الحلّ الوحيد الاستنتاج **الرابع** هو أنّ إلغاء النظام الطائفي غيرُ ممكن من دون قيام تيّار يساري تقدُّمي يَطْرح البديلَ الحيوي ويشكّل البنيةَ الأساسيةَ لنظام جديد

هذه، إذن، الرسالةُ الرئيسةُ للمقالة. فمن وافَقَ سلفًا، استطاع أن يتوقّف عن القراءة الآن ومَنْ قرّر سلفًا أنّه لن يوافق، استطاع أن يتوقّف عن القراءة هو أيضًا أمّا من يجد نفسَه معنيّاً بالتغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإنساني في لبنان نحو الأفضل، فهذه أفكار مطروحة للنقاش الحرّ

١ـ في أنّ لبنان سلسلةُ أزمات

يَهْدف أيُّ نظام، أفيزيائيّاً كان أمْ بيولوجيّاً أمْ سياسيّاً، إلى إعادة إنتاج ذاته. هذا قانون طبيعي علمي لا سبيل إلى فهم طبيعة النُّظُم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من دونه. وعليه، فإنّ الهدف الأساسي للنظام الطائفي اللبناني هو إعادةُ إنتاج صيغته الطائفية بشكلٍ جديدٍ يَضْمن لها البقاءَ، على حساب محاولات تغييرها يقوم النظامُ الطائفي في لبنان على توازن دقيق يؤسِّس له الوزنُ الديموغرافي والاقتصادي لكلّ طائفة، والارتباطاتُ الإقليميةُ والدولية لكلّ طائفة. لكنّ هذا التوازن ليس توازنًا ثابتًا، ولا متغيّرًا على وتيرة معينة، بل هو توازنٌ شديدُ التوتر، تمامًا كالقوس المشدودة إلى حدّها الأقصى لهذا فإنّ عملية إعادة إنتاج النظام الطائفي تتطلّب، حُكمًا، المرورَ بأزمة: فكلّما تغيّر ميزانُ القوى بين الطوائف تطلّب الأمرُ صياغةً جديدةً للعلاقة المتوتّرة بين هذه الطوائف لكي يستمرّ النظام. ولمّا كان وزنُ كل طائفة وعلاقاتُها الخارجية تتغيّر حُكمًا (إذ لا ثابتَ في الاجتماع والتاريخ)، فإنّ المرور المستمرّ بالأزمات هو في صلب طبيعة النظام الطائفي، لا حادثٌ عَرَضيٌّ له. بتعبير آخر، يُنتج النظامُ الأزمةَ لكي تعيد الأزمةُ صياغةَ النظام في سلسلةٍ لا تنتهي إنّ التوتّرَ الدائم والأزماتِ المتلاحقةَ، بما فيها العنفُ الطائفي والحروبُ الأهلية، ليست أحداثًا «تنغّص» الحياةَ السياسيةَ اللبنانية، بل هي الحياةُ السياسيةُ اللبنانية **ذاتُها**. والدليل الأقوى على ذلك هو أنّ جميع الصراعات، المسلّحة وغير المسلحة، لم تؤدِّ إلاّ إلى تكريسٍ أعمقَ وأشملَ للمذهبية في الحياة السياسية والاجتماعية، بل والاقتصادية، اللبنانية أيضًا. وإذا كانت كلُّ محاولات الحلول ضمن النطاق الطائفي قد فشلتْ في منع تكرار الأزمات، فإنّه من السذاجة توقُّع أن تكون الأزمةُ الراهنةُ في طريقها إلى حلٍّ جذري إنّ كلّ حلّ توافقي ـ طائفي في لبنان هو مجردُ تمريرٍ للوقت بانتظار الأزمة التالية.

٢ ـ في أنّه لا توجد ديموقراطيةٌ طائفية

يحلو للبنانيين، ولاسيّما سياسيّوهم ومعظمُ مثقفيهم، التغنّي بالديموقراطية في لبنان عمادُ هذا الادّعاء ـ الذي ندّعي بدورنا أنّه ساذج ـ هو أنّ لبنان يتمتّع بخاصّتيْن أساسيتيْن للديموقراطية، هما حريةُ التعبير والتعدديةُ السياسية. هذا كلام صحيح لا غبار، أو على الأقلّ لا غبارَ سميكًا، عليه. لكنّ التمتّع ببعض خصائص الشيء ليس مرادفًا للتمتّع بالشيء عينه! مثلاً، يوجد في لبنان علماءُ، وهناك أيضًا مجلسٌ وطنيٌّ للأبحاث العلمية، لكنّنا لا نستطيع أن ندّعي أنّ في لبنان بحثًا علميّاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، لأنّ لبنان يفتقر إلى ثقافة البحث العلمي وإلى البنية التحتية الضرورية له.

ولكنْ لنعدْ إلى السياسة، ولنحاول استشفافَ التناقض بين الطائفية والديموقراطية لا يختلف اثنان على أنّ النظام اللبناني

موت لبنان... أم قيامة اليسار؟

هو صيغة توافقية بين مجموعاتٍ ديموغرافيةٍ تختار كُلٌّ منها المذهبَ الديني هويةً سياسيةً لها. بمعنًى آخر، أن تكون سُنّيّاً أو كاثوليكيّاً أو درزيّاً مثلاً في لبنان ليس تعبيرًا عن انتماء ديني بالمعنى الثيولوجي للكلمة، بل تعبيرٌ عن انتماءٍ **سياسي**. لكنّ الإشكاليـة تكمن في أنّ المذهب الديني **ليس** إيديولوجيـةً سياسيةً، ولا يعبِّر عن رؤية اجتماعية ـ اقتصادية تَصْلح أساسًا لتنظيم حياة المجتمع المدني بشكلٍ ديناميكي وحيوي.

قد يعترض بعضُ المتديّنين من جميع المذاهب فيدّعون أنّ مذهبهم، بالمعنى الديني للكلمة، يشرِّع العلاقةَ بين البشر، ومن ثمّ فهو مستوفٍ لشروط التيار السياسي بالمعنى الحديث للكلمة. لكنّ هذا الادّعاء ساقطٌ لسببيْن على الأقل، بغضّ النظر عن المذهب المحدَّد

ـ أولاً، ليس هناك مذهبٌ ديني واحد يشتمل على رؤية اقتصادية متكاملة لحياة دولة. هناك طبعًا تشريعاتٌ اجتماعيةٌ ذاتُ طابع اقتصادي، وهناك أيضًا استنباطاتٌ اقتصاديةٌ من التشريعات، لكنّها لا تشكّل بذاتها مشروعًا اقتصاديّاً لدولة ديموقراطية حديثة.

ـ ثانيًا، حتى لو سلَّمْنا جدلاً بأنّ لمذهب معين نظريةً اجتماعيةً ـ اقتصاديةً مستقلّةً وواضحة، فإنّ هذه النظرية ـ تعريفًا ـ لا تَصلح، بل قد تتناقض مع مفاهيم المذاهب الأخرى والأمر كذلك لأنّ أيّ فكرة تستند إلى الدين تكتسب تلقائيّاً صفةَ الإطلاق، أيْ إنّها تنطلق أصلاً من فعلٍ إيمانيّ غيرِ قابلٍ للجدل داخل المذهب ومرفوضٍ من قِبل أتباع المذاهب الأخرى. وهكذا يصبح الانتماءُ المذهبي بالمعنى السياسي انتماءً مطلقاً وكاملاً يحدِّد للمواطن مواقفَه السياسيةَ سلفًا فإذا كنتُ أنا مثلاً مارونيّاً من سكّان بيروت، فإنّ عضوَ البرلمان عن الموارنة في بيروت يتكلّم باسمي... سواءٌ انتخبتُه أمْ لم أنتخبْه. وعلى هذا فقِسْ!

يتقبّل المواطنُ اللبناني هذا التأطيرَ والتعليبَ لهويته السياسية لأنّ خياراته محدودة. صحيح أنّه يستطيع، نظريّاً، أن يُعلن نفسَه علمانيّاً، وأن يَرْفض التعاملَ مع المجتمع والدولة من المنطلق المذهبي، لكنّه في هذه الحالة يَخْسر حقَّه في حصة الطائفة من النظام والدولة، كما يَخْسر من قيمته الاجتماعية نفسها لأنّه محاصَرٌ بكلّ معنى الكلمة بقوانينَ تتعلّق بحياته الخاصة مستنبطةٍ من المذهب الذي وُلد فيه. وبالتالي، فإنّ المواطن لا يستطيع عمليّاً أن يرفض انتماءه المذهبي إلاّ عبر التعويض عنه بانتماءٍ مذهبيّ آخر، فيكون كالمُسْتجيرِ من الرَّمْضاءِ بالنار! هذا هو، إذًا، التناقضُ الجوهري الأول بين الطائفية والديمقراطية حرية الخيار السياسي والاجتماعي، بالمعنى اليومي الفاعل للكلمة.

يقال لنا إنّ لبنان ديموقراطية طوائفية، بمعنى أنّه نظامٌ مبني على توافق المذاهب على حدٍّ أدنى من القوانين التي تَحْكم عيشَ ـ أو تعايشَ كما يحلو للبعض أن يسمّوه ـ أبناءِ هذه المذاهب على أرض واحدة. كلام جميل، ولكنْ ما هي الطوائف؟ وما مدى علاقة أبنائها بقرارها السياسي؟ الطوائف، أو المذاهب، أو سَمِّها ما شئت، مجموعاتٌ اجتماعيةٌ يربطها انتماءٌ سياسي إلى عقيدة دينية. ومن هذا المنطلق فإنّ مواقفها السياسية ليست فقط محدَّدةً سلفًا، بل هي أيضًا خاضعةٌ لعلاقةٍ مريضةٍ بين السياسة والدين. فالمؤسسة الدينية لكلّ طائفة تمارس تأثيرًا كبيرًا في الزعامة السياسية، وبالمقابل تستمدّ الزعامةُ السياسيةُ شرعيتَها من دعم المؤسسة الدينية. بهذا المعنى فإنّ الطائفة ليست مؤسسةً ديموقراطيةً يختار أبناؤها زعاماتِهم على أساس برنامج سياسي. على العكس من ذلك، الطوائفُ فاشيّاتٌ صغيرة تحدِّد مواقفَ أبنائِها مجموعاتٌ أوليغاركيةٌ مهجَّنةٌ بين الدين والسياسة ورُبَّ ناقدٍ يقول إنّ الدعم الشعبي لهذه الزعامات هو الدليلُ على ديموقراطية الخيار داخل الطائفة ـ وهذا غير صحيح: فالدعم الشعبي الهائل في ألمانيا الثلاثينيات للنظام النازي ولهتلر شخصيّاً لا يعني أنّ هذا النظام لم يكن فاشيّاً؛ ولا يعني الدعمُ الشعبي الذي قد تَحْظى به بعضُ الأنظمة العربية أنّ هذه الفاشيات العسكرية والقبلية ليست أنظمةً قمعية ذلك أنّ الديموقراطية ليست دعمَ الناس لحاكمٍ أو زعيمٍ محدَّدٍ لهم سلفًا، بل هي حقُّ الناس في تغيير هذا الزعيم

إذا كانت الطوائف فاشيّات صغيرة تستند إلى مؤسسات دينية وإيديولوجيات إطلاقية، فكيف يمكن أن يكون توافقُها شكلاً من أشكال الديموقراطية؟

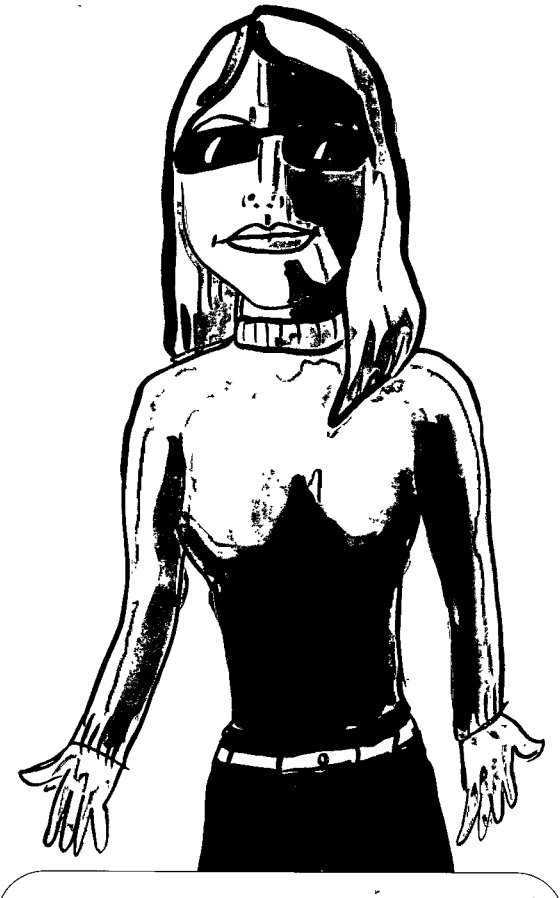
إذا شاءوا. العوامّ، كما قال الكواكبي، هم قوةُ الحاكم وإذا كانت الطوائفُ فاشيّاتٍ صغيرةً تستند إلى مؤسسات دينية وإيديولوجياتٍ إطلاقية، فكيف يمكن أن يكون توافقُها شكلاً من أشكال الديموقراطية؟

الخلاصة هي أنّ التناقض بين الطائفية والديموقراطية جوهري وليس عرضيّاً. وفكرة «الديموقراطية الطوائفية» بدعةٌ تافهةٌ لا تمرّ إلا على شعوبٍ تخاف البديلَ لأنّها تتوهّم أنّ البديل الوحيد الممكن هو الحربُ أو الفوضى. نحن، إذاً، أمام نظام يُنتج الحروبَ من جهة، ويهدِّد الناسَ بأنّها البديلُ الوحيدُ عنه من جهة أخرى!

٣ ـ في أنّ إلغاء النظام الطائفي هو الحلّ الوحيد

إشكالية النظام الطائفي ليست في أنّ الناس يشعرون بانتماءٍ طائفي، بالمعنى الديني للكلمة، بل في أنّ النظام يَفْرض عليهم الهويةَ الطائفيةَ كهوية سياسية يتعامل بها المواطنُ مع الدولة. ولذلك فإنّ مقولة «إنّ إلغاء الطائفية السياسية غيرُ ممكن لأنّ الشعب في لبنان طائفي» مقولةٌ ساقطةٌ منطقيّاً. ليس المطلوب في لبنان إلغاء الشعور المذهبي لدى الناس، أقلّه في المدى القصير، وإنّما المطلوب هو إلغاءُ الانتماء المذهبي كوسيلة لتحديد موقع الفرد وحقوقِه وواجباتِه تجاه الدولة. ولأنّ النظام، كما تقدّم، يَعْمل دومًا على إعادة إنتاج ذاته، فإنّه من السذاجة بمكان أن نتصوّر أنّ الإلغاء التدريجي للطائفية السياسية من داخل النظام ممكن. والدليل على ذلك فشلُ تطبيق البنود المتعلّقة بإلغاء الطائفية السياسية في «اتفاق الطائف» الطائفي بامتياز. والطريف، لكنْ غير المضحك، هو أنّ هذه البنود غيرُ مطروحة، ولا حتى من باب المزايدة، لا من قِبل الحكومة ولا من قِبل المعارضة. فالمعارضة، تمامًا كالحكومة، تحالفٌ مؤقّتٌ لمجموعاتٍ طائفيةٍ تَجْمعها مصالحُ آنيةٌ لا بنيةٌ سياسيةٌ ثابتة.

نعتبر، كما تقدّم، أنّ كلّ طائفة هي كيانٌ هجينٌ بين السياسة والدين، سِمَتُه الأساسيةُ علاقةٌ فاشيةٌ بين الزعيم وأبناء الطائفة. لذلك فإنّ أيّ تكتُّل سياسي قائمٍ على تحالفات الطوائف لا يلغي البنيةَ الطائفيةَ لهوية المواطن وعلاقته بالدولة. والدليل على ذلك أنّ المواطن الشيعي مثلاً محسوبٌ سلفًا على ما يسمّى بـ «المعارضة،» بغضّ النظر عن موقفه الفردي. فحين تتحدّث المعارضة أو الحكومة عن امتلاك «أكثرية شعبية،» فإنّهما تَقْصدان بالضبط تعدادَ الأفراد المنتمين إلى الطوائف المحسوبة



أنا مش طائفيّة...
بس ليش الكل عندو زعيم ونحنا ما عنّا؟

على كل فريق. من هنا فإنه من الضروري جداً التنبيه إلى أنّ المشهد السياسي القائم في لبنان اليوم هو مجردُ أزمةٍ أخرى من الأزمات التي لا تنتهي، والتي يمرّ فيها النظامُ ليعيد صياغةَ نفسه؛ وحتى لو وصلتْ إلى تسويةٍ ما، فإنّها لن تحلّ المأزقَ الأساسي للمواطن اللبناني

الحل الوحيد المتبقي، والذي لم يجرَّبْ قطّ، هو الإلغاءُ الجذري والفوري والكامل للطائفية السياسية في لبنان بهدف تحرير المواطن ـ الإنسان من عبوديته السياسية لنظام التسوية بين الفاشيات الطائفية حتى يصبح الفردُ حرّاً في تجديد خياراته.

٤ ـ قيامة اليسار

السؤال الأساسي هو «كيف يمكن إلغاءُ النظام الطائفي؟»

من الصعب التصوّر أنّ أركان النظام القائم مهتمّون بإلغاء الطائفية، لأنّ ذلك يعني ببساطةٍ إلغاءَ أنفسهم. وحتى لو قام زعيمٌ طائفي بمحاولة إخراج جماعته السياسية من نطاق الطائفية، فإنّ المرجعية الدينية لهذه الطائفة ستحارب هذا الزعيمَ لتُحِلَّ آخرَ مكانَه عبر التأثير الاجتماعي والاقتصادي الذي تمارسه على أفراد الطائفة. نظريّاً، يُمْكننا تصورُ تحالف علماني مؤقّت بين اليمين واليسار، يَضْغط لتغيير النظام الطائفي ولكنّ الواقع غيرُ ذلك، لأنّ اليمين الليبرالي في لبنان، ورغم بضع محاولات قصيرة الأمد وفاشلة (رفيق الحريري في بداية التسعينات مثلاً)، متحالفٌ عضويّاً مع النظام الطائفي. كان ذلك صحيحًا أيامَ هيمنة ما يسمّى بـ «المارونية السياسية،» وهو صحيحٌ اليومَ بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على بداية الحرب الأهلية

الأمل الوحيد لإلغاء الطائفية السياسية في لبنان هو قيامةُ اليسار اللبناني. وحده اليسار يمتلك خاصيتيْن أساسيتيْن ضروريتيْن لإلغاء الطائفية: بنيةً نظريةً خارجةً كليّاً عن المفهوم الطائفي للسياسة، وكونه المتضرر الأساسي من النظام الطائفي يمتلك اليسار، إذًا، المقوّميْن الضروريّيْن لصياغة بنية سياسية متكاملة تغيِّر النظامَ الطائفي بنظامٍ علماني يعيد هيكلةَ العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على أسس الحريةِ الفردية، والتوزيع العادل للثروة (أو الأعباء)، وحمايةِ الحياة الثقافية، والتعدديةِ الفكرية، وإعادةِ بناء الثروة البيئية، والتخطيطِ العلمي للمستقبل.

غير أنّ امتلاكَ اليسار لذيْنك المقوّميْن، وقدرتَه على تحمّل أعباء البدء بالتغيير، أمران مختلفان. وهناك خطران يجب التنبُّهُ إليهما قبل الشروع في التصدّي الحقيقي والنهائي للنظام الطائفي بهدف تدميره كليّاً.

الخطر الأول هو أنّ النظام الطائفي قويّ جداً، وقد خرج بعد الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٩٠) أقوى وأكثرَ وضوحًا بإلزام الغالبية العظمى من اللبنانيين بالخضوع له، بل وبالاقتناع به أيضًا! ولعلّ أحدَ أبلغ الدلائل على أنّ تحولاً جذريّاً، بالاتجاه الطائفي، قد حصل في المجتمع اللبناني في أواخر الحرب الأهليّة، هو التحول الواضح في اللغة السياسية والإعلامية ومفرداتهما. وعلى سبيل المثال، فإنّ معظمنا يَذْكر أنّ السياسيين والإعلاميين في أوائل الحرب وحتى أواسط الثمانينات كانوا يردِّدون عبارتيْن في سياق الحديث عن لبنان والمجتمع اللبناني تقولان « .. لبنان أرضًا وشعبًا ومؤسسات..» و« اللبنانيون نساءً وأطفالاً وشيوخًا.. » ومثلُ هذه العبارات بالغُ الدلالة فهي تقسِّم لبنان إلى مجموعات ديموغرافية، ومؤسساتية، وجيوسياسية لا علاقةَ لها بالدين أو الطائفة. لكنّ هذا الخطابَ بدأ بالتراجع في أواخر الثمانينات مع انحسار التفكير العلماني وصعودِ التفكير المذهبي الإسلامي والمسيحي فحلّت تعابيرُ مثلُ «الجمهورية الإسلامية» و«المارد الشيعي» و«أمن المجتمع المسيحي فوق كل اعتبار» و«احملْ صليبَكَ واتبعْني» محلَّ الخطاب العلماني صار السياسيون والإعلاميون يتوجّهون إلى الشعب بكلامٍ يضع المخاطَبَ في إطارٍ طائفي. وبات تعبير «الشعب اللبناني» يُتبع مباشرةً بـ «... بمسلميه ومسيحييه،» الأمرُ الذي يلغي أيَّ هويّة لبنانية خارج التعريف المذهبي (أنظرْ قَسَمَ جبران التويني

وحده اليسار يمتلك خاصيتين أساسيتيْن لإلغاء الطائفية: بنيةً نظرية خارجة كليّاً عن المفهوم الطائفي للسياسة، وكونه المتضرِّر الأساسي من النظام الطائفي.

في العام ٢٠٠٥). من هذا المنطلق ليس مستغربًا أن تكون الأزمةُ القائمةُ اليوم مشحونةً بالخطاب المذهبي الحاقد؛ فهذا الأخير مجردُ تكملةٍ منطقيةٍ للانزلاق اللبناني نحو التقسيم المذهبي المستمرّ للمجتمع منذ العام ١٩٧٦

الخطر الثاني الذي يجب التنبُّه إليه هو أنّ النظام الطائفي في لبنان أشدُّ ما يكون شراسةً في مواجهةِ أيِّ فكرٍ يقول بإلغائه. وربما يجب النظرُ من هذا المنطلق إلى سلسلة الاغتيالات التي طاولتْ رموزَ الفكر والعمل العلماني اليساري في لبنان، بدءًا بفرج الله الحلو ومرورًا بكمال جنبلاط ومهدي عامل وحسين مروّة. فالمستفيد الحقيقي والدائم من كل هذه الاغتيالات هو الطائفيةُ اللبنانية والديكتاتورياتُ العربية القَبَلية. وليس من قبيل المصادفة أنّ النظام الطائفي اللبناني يرتكز أساسًا على التوارث العائلي ـ القَبَلي لزعامةِ كلِّ مجموعةٍ مذهبية، تمامًا كما تفعل الأنظمةُ القمعيةُ العربية.

كيف يواجه اليسارُ هذيْن الخطريْن؟ بكلمة واحدة. الوحدة! الأولوية الأساسية، اليوم، يجب أن تكون لإعادة إنتاج اليسار التقدمي القائم على أسس التحليل الاشتراكي. وهنا لا بد من ملاحظة حول التعددية اليسارية القائمة اليوم في لبنان و«العالم.» التعددية في الفكر الواحد صحيّة وجيدة لكنّ الفكر، أو بالأحرى أُسُسَه، يجب أن تبقى واحدةً لكي تكون التعدديةُ مَصدرًا للتجديد الفعّال لا للشرذمة والتفكيك لا تكفي القناعة بـ «العلمانية» ليكون الطرحُ يساريّاً اليسار، ولاسيما في بلدٍ طائفي متخلّف، لا بدّ أن يحافظ على ثوابت فكرية. وأهم هذه الثوابت ـ بالإضافة إلى العلمانية ـ تكافؤُ الفرص، والتوزيعُ العادلُ لمصادر الثروة، والدفاعُ عن الثقافة الوطنية والشعبية، والبناءُ العلمي لخدماتٍ واقتصادٍ هدفُها الإنسانُ لا الشركاتُ. واليسار، وبخاصةٍ في بلدٍ مهدَّدٍ بالتدمير والاحتلال من عدوّ مهووسٍ بحقدٍ عنصري من جهة، ومحاطٍ بأنظمة دكتاتورية مستسلمة من جهة ثانية، لا بد أن يكون مقاومًا وممانعًا. والمقاومة التي نعني ليست عسكريةً فحسب، بل تَشْمل المقاومةَ الاقتصاديةَ والثقافيةَ التي تتمثّل في المقاطعة والهجومِ المضادّ على المفاهيم الأساسية للعدوّ

إنّ إعادة إنتاج اليسار يجب أن تقوم عمليّاً على توحيد التيارات والأحزاب اليسارية التقدمية حول مسألتين أولاً، رؤية بنيوية متكاملة للبنان ما بعد الطائفية. ثانيًا، برنامج عمل واقعي وجريء للمرحلة المقبلة، بعيدًا عن الشعارات المبتذلة والمزايدات، وبعيدًا تمامًا عن أيّ تحالف مع أيّ جهةٍ طائفيةٍ ممثّلة في السلطة القائمة أو معارضيها الآنيين. ولا ندّعي أنّ تطوير برنامج العمل هذا أمرٌ سهل، لكنّه واجبٌ ملحّ. في لبنان اليوم شريحةٌ كبيرةٌ من المواطنين، ولاسيّما من الشابات والشبّان، مصابةٌ بالإحباط من القوى السياسية القائمة، وتبحث عن بديلٍ يعيد إليها الأملَ في مجتمعٍ يحترم طاقاتها، وفي نظام يعامل أفرادَها كأناس أحرارٍ ومتساوين. أبناءُ هذه الشريحة وبناتها يستحقون بديلاً فكريّاً علميّاً تقدميّاً يناضلون من أجله لأشخاص كهؤلاء ذَهَبَ غيفارا إلى بوليفيا بهدف تغيير النظام، ولأشخاصٍ كهؤلاء استُشهد بعد أن خانه يساريون باعوا يساريتَهم. صحيح أنّ لبنان ٢٠٠٧ ليس بوليفيا ١٩٦٧، لكنّ نظامَه أينع، بل عفن، وحان قطافُه ورميُه في مزابل التاريخ السياسي. البرنامج السياسي لقطاف النظام وإحلالِ شجرةٍ مثمرةٍ مكانه يُفضّل أن يكون سلميّاً. ولكنْ، إذا تعذّر ذلك اليومَ، فلتكنْ ثورةٌ غدًا.

بروكسل

د. باسم حسن

ولد عام ١٩٦٨ في ألمانيا حائز دكتوراه في الهندسة الجينية من جامعة ولاية أوهايو (الولايات المتحدة) بروفسور في الهندسة الجينية في جامعة لوفن (بلجيكا) منذ العام ٢٠٠١ يهتمّ، بشكلٍ خاص، بأبحاث نموّ الدماغ وأمراضه

الطائفية في الوطن العربي (٢)

في أصول المسألة الطائفية في المشرق

موريس ياسر عايق

سأحاول في هذه المقالة البرهنةَ على فكرتيْن أساسيتيْن. تفيد الأولى أنّ الطائفية في المشرق نتاجٌ لأسباب متناقضة، ولها بدورها نتائجُ متناقضة. وتقول الفكرة الثانية إنّ الطائفية مختلفة عن الرابطة المليّة: فهذه رابطةٌ تقليدية، فيما الطائفية وعيٌ حديثٌ يستند إلى رابطة، ذاتِ جذور تقليدية، نشأتْ في سياق الارتباط بالنظام العالمي.

يمكن البدءُ بتاريخ المسألة الطائفية مع بدايات اندماج السلطنة العثمانية بالسوق العالمية. فالسلطنة العثمانية قامت على مجتمعٍ ملّي، لكلِّ ملّةٍ فيه كاملُ استقلالها في إدارة شؤون حياتها، بينما احتكرت السلطنةُ المهماتِ السياسيةَ (الحرب والضرائب). وهنا لا يوجد معنى للسياسة أو لمجالٍ عامٍّ منفصلٍ عمّا عداه، وبشكلٍ خاصّ عن المجال الديني: فما هو عامٌّ إنّما هو العلاقاتُ بين الأفراد، وتَضْبطها شرائعُ المحاكم الدينية (من زواج ومواريث.) أو المحاكِم العادية (مسائل تجارية.).

المسألة الطائفية ستبدأ مع الاندماج بالسوق، حيث سيشكّل المسيحيون حلقةَ اتصالٍ بين الأوروبيين من جهة، والداخل العثماني (كسوقٍ ومورِدٍ لموادّ أولية) من جهة أخرى. وسيكون المسيحيون عملاءَ تجاريين يشكّلون شبكاتِهم التجارية والصناعية (المنسوجات الحريرية في دمشق) حتى المدن الداخلية. وقد استفاد المسيحيون من تهيئتهم الاجتماعية (عاداتٍ، ومعرفةً بلغاتٍ أجنبية، وحيازتَهم مشتركاتٍ دينيةً مع الأوروبيين) في علاقاتهم بالأوروبيين، الأمرُ الذي أعطاهم دورًا أكبرَ في التراتبية الاجتماعية الجديدة. وستزداد أهميةُ الانتماء الطائفي على حساب الانتماءات الأخرى، كالعشائرية أو الجهوية، كما سيحصل في جبل لبنان.

غير أنّ الثروة المتزايدة التي امتلكها المسيحيون لم تترافقْ مع قوة عسكرية أو سياسية تحميها في مواجهةِ ما سيَنْجم جرّاءَ خلخلةِ توزيع الموارد السابق، الأمرُ الذي سيتسبّب في توتّراتٍ وعنفٍ متفجّر (حوادث دمشق ١٨٦٠ وإحراق أنوال المسيحيين..) على الرغم من تحالف أولئك المسيحيين مع جزء من الطبقة الوسطى الجديدة من المسلمين السُّنّة.[١] وهو ما سيعطي أهميةً للتدخّل الأجنبي، وبشكل أكثرَ فعاليةً في مسألة الحمايات القنصلية والمحاكم المختلطة، والتي ستزيد بدورها من وعي المسألة الطائفية. منذ تلك اللحظة الزمنية يمكن القول إنّ المسألة الطائفية، التي نعانيها اليوم، قد تدشّنتْ.

تركيبُ الطائفة سيبقى تقليديّاً لكنّ تبدُّل أهميتها ووظيفتِها في إعادة إنتاج الحياة الاقتصادية سيَطْرح مسألةَ الاندماج القومي، التي سيثيرها المسيحيون أنفسُهم في وصفهم روّادًا للفكر القومي أو الرابطة المدنية. ذلك هو التناقض المسيحي الذي سيدوم طويلاً، فسيكون هناك قسطنطين زريق وشارل مالك معًا.

مع فشل محاولات إصلاح السلطنة ومن ثم انهيارها، ستَظْهر إلى الوجود الدولُ العربيةُ، التي هي نتاجُ لسياساتٍ ومصالح القوى العظمى وقتها. لكنْ إذا كانت الدولةُ هنا تشكّلُ قاعدةَ للنظام الدولي، فإنّها في المقابل كيانٌ غريبٌ على شعوب المنطقة. فلا معنى هنا لفكرة الفاعل السياسي، ولا انفصالَ للمجال السياسي عن الاجتماعي أو الديني، بل والخاصّ أيضًا. إنّ الدولة التي امتلكتْ تاريخَ بناءٍ طويلاً في الغرب قد كانت، بالنسبة إلينا، مجردَ كيانٍ مستوردٍ إلى حدّ كبير، وذي وظيفةٍ استعمارية.

هذه الدولة لا تَمْلك تاريخًا ذاتيّاً ولا شرعيةً جغرافيةً، بل إنّ مشروعية سلطتها استندتْ دومًا إلى نفي شرعيتها كدولة (سوريا والعراق حالتان قصويان، ولبنان كحالة وسطى). وهذا ما سيَجْعل مسألةَ الانتماء دومًا مسألةً خلافيةً وغيرَ قابلةٍ للحلّ.

تُضاف إلى ذلك مشكلةٌ موروثةٌ من أيام العثمانيين وتقاليدِ الاضطهاد الديني العائدة إلى السلاجقة والأيوبيين، وهي تتعلّق بالطوائف الإسلامية من إسماعيليين ودروز وعلويين تمّ دفعُهم إلى الجبال كملاذٍ آمنٍ من الاضطهاد. مناطقُ هؤلاء ستمتاز دومًا بالفقر والحرمان، ولن تلتفت دولةُ الاستقلال إليهم إلا نادرًا. لكنّ الدولة الاستعمارية الحديثة قامت بدفعهم إلى الخروج من أماكنهم ودمجهم على نحوٍ متزايدٍ في الحياة العامة على قاعدة انتماءٍ (إشكاليّ وغير بديهيّ) إلى الدولة. وهؤلاء، وتحديدًا المنحدرون من البلدات المتوسطة، سيرونْ في الجيش المكانَ الأكثرَ مواءمةً. ففقرُهم لا يَسْمح لهم بتعلمٍ موازٍ للآخرين، والخدماتُ المدنيةُ لا

١ ـ وهذا سيشكّل، بدوره، قاعدةَ الدعوات التحديثية واللامركزية والإصلاحية داخل السلطنة العثمانية

الطائفة بعدٌ حقيقيّ للهوية هيمن لحاجة الدولة إلى ضمان استمرارها، ولتوفير الحماية لأبنائها.

تصلهم إلا بشحّة. وهذا الجيش سيكون أداةً ثوريةً، وسيَحْمل المنتسبون إليه معهم تقاليدَ ريفيةً تقوم على علاقات القرابة والولاء، التي سيتم تعزيزُها وإعطاؤها طابعًا طائفيّاً فيما بعد.[١]

ستحاول الدولة الثورية تحقيقَ المجتمع المتجانس، معتمدةً على قوتها. ولكنّها ستعتمد أيضًا على نجاحها في حشد التأييد لروايتها، المستندةِ إلى هويةٍ نضاليةٍ وتاريخٍ قوميّ كفاحيّ يشكّلان العمودَ الفقريَّ للثقافة الوطنية

من أهداف الدولة الثورية: كسرُ التخلّف عبر تمدين المجتمع وتصنيعِه، وبناءُ هويةٍ متجانسةٍ على أساس القومية العربية التي هي متناقضةٌ مع جغرافية الدولة. سيكون من أهدافها، بمعنًى آخر، إعادةُ خلقِ المجتمع، الأمرُ الذي سيَدْفع الدولةَ إلى مراكمةٍ مستمرةٍ للقوة في مواجهة المجتمع ذاته. لكنّ هذه العملية لن تلبث أن تصل إلى حدودها السياسية والاقتصادية.

فمن الناحية السياسية ستصطدم مع انتماءات أخرى ومفاهيم أخرى للسياسة، وبسبب كون السلطة ذاتها تتشكّل من أغلبية من أبناء الأقليّات. هنا اضطرّت الدولةُ إلى الانتكاس، والى الاعتماد على الهوية الطائفية التي سبق أن رفعتْ لواءَ محاربتها باسم الهوية القومية. وهكذا ستعيد الدولةُ توظيفَ الوعي الطائفي، لكنْ كوعيٍ هيمنةٍ هذه المرة، منتهيةً بذلك إلى إقصاء السياسة من المجتمع. وهذا ما سيُحْيي تعريفاتٍ للذات ليست سياسيةً، ويُضْعف الوعيَ القومي؛ فالوعي، هذا، نتاجُ عصرِ دخولِ الشعب إلى السياسة، عصرِ «السياسة الشعبية.»

ما سَهّلَ على الدولة إعادةَ بعث التقليد الثقافي الطائفي هو بنيتُها الاقتصاديةُ ذاتُها. فبعد أن استولت الدولةُ بشكلٍ شبهِ تامّ على دائرة الإنتاج، وألحقتْ بها قسمًا هائلاً من الموظّفين (وأغلبُهم في حالةٍ من البطالة المقنّعة)، فإنّها لن تَظْهر كـ «مستغِلّ» (تستغلّ طبقةً عبر علاقات الإنتاج) بل كـ «ظالم» يظْهر ظلمه عبر إعادةِ توزيعِ مواردِ الدولة بشكلٍ مستقلٍّ عن عملية الإنتاج.

هذا التوزيع الظالم (والفسادُ شكلُه الأبرز) لا يتيح بلورةَ وعيٍ طبقي، نتيجةً لغياب الاستغلال من خلال الإنتاج، بل تَظْهر الدولةُ بمظهر المحسن/ الجائر. وهذا يساهم في بلورة وعيٍ على مستوى الطائفة أو العشيرة، تبدو الدولةُ من خلاله محابيةً

آنا مش طائفية...
بس شمّيتوا ريحة الخَرَى بساحة رياض الصلح؟

١ ـ الأولوية هنا هي للتقاليد الريفية، التي ستَظْهر في مصر دون موارِبة. أما في سوريا مثلاً، حيث تَكْثر الأقلياتُ المذهبيةُ في فئات الريفيين العسكريين، فستبدو المسألة طائفية

في أصول المسألة الطائفية في المشرق

أو مانعةً لفئاتٍ معينة، اعتمادًا على خصائص لا تتعلّق بموقع هذه الفئات من عملية الإنتاج الاجتماعي

طبعًا هذا لا يعني أنّ تلك الفئات محرومةٌ تمامًا من العطاء، أو منفردةٌ به دون غيرها. إلاّ أنّ ظهور الظلم على مستوى دائرة التوزيع يعني إنتاجَ وعيٍ ذاتيّ لا يبالي كثيرًا بالمسألة الطبقية

وهكذا ستتحول الدولةُ من اختراع تقليدٍ ثقافي قومي إلى توظيفِ تقليدٍ ثقافيٍّ طائفي وإعادة مواءمتهِ.[1] ويترافق ذلك مع فشلها في كسر التخلُّف، وانتقالِ الطبقة الحاكمة إلى برجوازيةٍ بيروقراطية، والتحوُّلِ عن مهمتها الأساسية ـ ألا وهي الحماية الاقتصادية للفرد.

مهمة التصنيع السريع تطلّبتْ تراكمًا هائلاً لرأسمال المال، لم يكن ممكنًا إلاّ عبر التدخّل المكثّف للدولة في المجال الاقتصادي، ليصبح القطاعُ العامُّ هو المستثمرَ شبهَ الوحيد. وهكذا خَلقت الدولةُ طبقةً وسطى كبيرةً تعتاش عليها مباشرةً. إلاّ أنّ هذا النموذج انتهى إلى الفشل: فلا هو كَسَرَ التخلُّفَ، ولا نجح في خلق اقتصادٍ متكوِّرٍ على ذاته أو سوقٍ محليةٍ تَسْمح له بالإقلاع.

في المقابل، وفي حالةٍ لا تعتمد الشرعيةَ الثوريةَ مثل لبنان، فإنّ هذه الدولة لم تحاولْ أصلاً اختراع تقليدٍ قومي، بل بُنيتْ منذ البداية على تقاسم طائفي، أيْ ضد ـ الدولة. ضمن هذه الخصوصية اللبنانية ستكون الطائفةُ أيضًا كيانًا سياسيّاً، وشرطًا أوليّاً للدخول إلى عالم الدولة. حتى الهوية اللبنانية ستصبح هويةً طائفيةً مقنّعةً محتَكَرةً من إحدى الطوائف، مقابل هويةٍ قوميةٍ تحتكرها طائفةٌ أخرى. الهوية الطائفية هنا شرطٌ أوليّ لوجود الدولة (الكيان اللبناني) ذاتها، ونفيٌ لها في الوقت نفسه.

الطائفة ككائن اقتصادي

أخذتْ قدرةُ الدولة على الحماية بالانهيار. فمَنْ سيحمي الفردَ من الفقر والبطالة والعوز؟ إنها الطائفة أو العشيرة.

هكذا راحت الطائفة تستعيد دورَها بسبب فشل الدولة في تحقيق مشروعيتها وينبغي القول إنّ الطائفة ليست مجردَ وعيٍ كاذب، بل هي بعدٌ حقيقيٌّ للهوية هَيْمَنَ بفعل: (١) حاجة الدولة، التي ارتَدَتْ جهازَ سلطة، إلى ضمان استمرارها وضمان تذرير المجتمع؛ (٢) توفير مطالب مادية، وبالتحديد الحماية الاقتصادية، بل والقانونية، لأبنائها. فالطائفة ستعزِّز أنماطًا للسلوك الاقتصادي، مثلَ علاقاتِ البيع والشراء من أشخاص ينتمون إلى الطائفة نفسها، أو أولويةِ تشغيل ربّ العمل لأفراد من طائفته، أو «الواسطة،» وعلاقاتِ الفساد، وبناء نماذج تأهيل اقتصادي تكون أكثرَ ارتباطًا بها من غيرها من الطوائف. وستَعْمل الطائفةُ، في النهاية، على إنتاج نفسها كوحدة اقتصادية فرعية من نوع خاص.

يمكن هنا النظرُ إلى لبنان كنموذج لهذه الظاهرة. فاقتصادُ لبنان هو اقتصادٌ خدمي للاقتصادات الريْعية التي تحيط به، وشكّل قطاعُ الخدمات المصرفية والصحية ـ وما تطلّبه من مستوًى عالٍ من المهارات ـ جوهرَ اقتصاده. وهذا القطاع مكوَّن بمجمله من المسيحيين، استمرارًا للدور التجاري المسيحي الأقدم، وهو ما يدلّ على نوع من استبطان المهارات في نماذج التهيئة الاجتماعية للطائفة المسيحية ضمن نوع من تقسيم عملٍ وظيفيٍّ طائفي وهذا ما سيَدْعم رؤيةَ الصراع السياسي في لبنان دومًا على أنّه صراعٌ طائفي، والنظرَ إلى الوضعية الاجتماعية على أنها حقٌّ طائفي مكتسبٌ أو مغتصبٌ هنا لا تعيد الطائفةُ إنتاجَ ذاتها كمجموعة دينية، بل كوضعية اجتماعية.

هذه الأمور لم تُدرسْ اقتصاديّاً حتى الآن، لكنها مدرَكَةٌ من قبل الجميع. وهي ليست مدرَكة إلاّ لأنها واقعية، حتى لو كان حجمُها الواقعي أقلَّ من حجمها في أوهام مدركيها.

١ ـ يمكن ملاحظةُ هذا التحوُّل في كتابة التاريخ فهذا التاريخ سيكون تاريخًا قوميّاً (مع عبد العزيز الدوري، وعبد الله عبد الدايم)، حيث يُنْظر إلى التاريخ على أنّه تاريخُ تكوُّن الأمة، وستكون الانتماءاتُ الأخرى إمّا تراثًا فلكلوريّاً أو انحطاطًا لوعي الأمة وإمّا حاليّاً فستَشْهد كتابةُ التاريخ تحوُّلاً باتجاه إعطاء اهتمام أكبر للأقليّات وتواريخها الخاصةِ التي استُبعِدتْ سابقًا، أو ستشهد تأريخًا للحقبة ما قبل العربية إنّه انتقال من تاريخٍ يعتمد الغائيةَ القوميةَ إلى تأريخ يُثْبت تعدُّدَ الهويات، ويَفْصلها تمامًا بعضَها عن بعض

الطائفية الجديدة مندمجة في النظام العالمي وتتبنّى قيمَه ومعاييرَه في النجاح.

الطائفية الجديدة

تعود الطائفة كنتاجٍ لنقيضتها الدولة. ولكنها تعود بشكلٍ جديد، وتتضمن أمورًا كثيرةً من نقيضتها.

إنّ السياسة، كنتاج للبشر أنفسهم، فكرةٌ أدخلتْها الدولةُ إلى المجتمع، وهي الفكرة التي ستجد طريقَها إلى الطائفية الجديدة السيادة في هذه الطائفية ليست لرجال الدين، بل للعَلْمانيين، وأحيانًا ضد رجال الدين أنفسهم. أبناء الطائفة يتدخّلون في إدارة شؤون طائفتهم، وتحقيقِ أكبرِ نفعٍ لها، ودَفْعِ رجال الدين إلى الشؤون الروحية وحسب.

هذا التناقض بين العلمانيين ورجال الدين لم يُحْسم بعد، ولكنه سيكون التناقضَ الأهمَّ للمسألة الطائفية في المستقبل فالهوية الطائفيـة ذاتُ بعدٍ دينيّ، ولهذا لا يمكن وضعُ رجال الدين جانبًا. وفي المقابل، فإنّ التسييس المتزايد للطائفة يعزّز بعدَها المدني والحقّ أنّ هذا التناقض تُمْكن ملاحظتُه الآن في جميع الطوائف، وإنْ ليس على المستوى نفسه

كذلك يميِّز الطائفيةَ الجديدةَ القوةُ التي تأخذها من تطور النظام العالمي. فالطائفية الجديدة مندمجةٌ تمامًا في النظام، وتتبنّى قيمَه ومعاييرَه في النجاح. إنّها تقدِّم الحمايةَ، لكنّها تؤكّد على الحرية الشخصية والفردية وإثبات الكفاءة. وفي المقابل، فإنّ مسيرة العولمة تُضْعف الدولةَ، وتقوم بتنميطٍ متزايدٍ للقيم والسلوكيات الاقتصادية وبتعميم ثقافةٍ استهلاكيةٍ شبهِ موحّدة، ولكنها تستدعي مواجهةً للتَنميط ليس على المستوى الاقتصادي أو السياسي المستوعَبَيْن من قِبل النخبة الطائفية، وإنما على المستوى الثقافي. فالهوية الثقافية هي الدرع، وبخاصةٍ لأنها قابلةٌ للاندراج في سياقٍ استهلاكي دون أن تَفْقد وظيفتَها الرمزية.

الهوية الرمزية تعطي لأبنائها إحساسًا بالتضامن والانتماء إلى الجماعة عبر رموزهم (حجاب/صليب). ومع تقدُّم العولمة والانحلالِ المتزايد للدولة ولمعنى السيادة، تغدو الهويةُ الطائفيةُ، بـ «ثقافويتها» وتجاوزها للدولة وحمايتها الاقتصادية، الوجهَ الآخرَ للعولمة وهو ما يلقى الدعمَ من التقدم المعلوماتي الذي يَسْمح لأبناء الطائفة بالتواصل، وتعزيزِ إحساسهم بهويتهم الرمزية والعابرة للمكان في مختلف دول العالم، وإعادةِ اكتشاف المخزون التاريخي وتقديمِه للرعيّة.

خاتمة

يُمْكن إرجاعُ المسألة الطائفية إلى فترة انحلال السلطنة العثمانية وانهيارها، مرورًا بإعادة تشكيل المنطقة، ومحاولةِ الدولة تحقيقَ التجانس للمجتمع.

وهي تستند إلى أرضية واقعية تقوم على الحماية الاقتصادية، واستدماجِها لسلوكياتٍ ومعاييرَ في التربية ستساعد فيما بعد على امتلاك مهارات تؤهِّل أعضاءها لأخذِ أماكنَ شبهِ محدَّدةٍ لهم، وكذلك إدخال سلوكيات غير اقتصادية في الحياة الاقتصادية

الطائفية ليست امتدادًا للمِلَلِ القديمة، بقدْر ما هي خمرةٌ جديدةٌ في جِرارٍ قديمة. كما تمتاز الطائفيةُ حاليّاً عن تلك الأقدم بأنها مَدنيةٌ في جوهرها، ولكنّ مدنيتها ستبقى أحدَ تناقضاتها

لا يعني ذلك أنّها مسألة جيدة أو سيئة وحسب، وإنما هي مسألة ذاتُ طبيعةٍ جدلية في نشوئها ونتائجها. فالطائفية ستُضْعف من إمكانات التحرر الفعلي، ولكنها لن تلغيَه، بل قد تَفْتح البابَ أمام مساراتٍ غيرِ متوقعة: فهي، من جانب، تُضْعف سطوةَ الدولة؛ لكنّ هذا الإضعاف، من جهة ثانية، لا ينتهي إلى الحرية بل إلى نقل التناقض إلى داخل الطائفة، وبينها وبين الهوية الوطنية.

هناك حاليّاً رغبةٌ في تجاوز الطائفية عبر إعادة الاعتبار إلى مؤسسة الدولة ودمقرطتها. لكنّ هذا الخيار، كما يبدو لي، يعاني نقصًا فادحًا لأنّه يُهْمل السياقَ العالمي المتَّسِمَ بالانحلال المتزايد للدولة، وبخاصةٍ على المستوى الاقتصادي الذي يشكّل أرضيةً لانبعاث الهويات الطائفية.

الرهان أمامنا هو العملُ في هذا التناقض، ومحاولةُ استكشاف الطريق.

دمشق

موريس ياسر عايق

كاتب سوري.

التعبير الروائي في سورية عن الطائفية

نبيل سليمان

I ـ مقدمة

من نحلة جبل الكرمل إلى نحلة آروم إلى النحلة الرائيلية، تَرجَّعَ الصخبُ الطائفيُّ من أمريكا إلى اليابان وأوروبا في فجر الألفية الثالثة وفي الحين نفسه تواصَلَ الصخبُ الطائفيُّ في لبنان، وتفجَّر في اليمن والعراق ومصر، ولا يخفى مَورانُه في سورية والبحرين والكويت والسعودية والسودان، وكلُّ ذلك باشتباكٍ مع السياسي

إزاء ذلك يَبْرز السؤالُ عمّا إذا كان عصرُ العولمة يعني «الإفاقةَ الطائفيةَ» من بين علامات التفتيت الأخرى، في الوقت الذي يَصْخب فيه القولُ باندماج العالم وتوحيدِه في قريةٍ صغيرة ومهما يكن لذلك من أسباب، فإنَّ السؤال يمضي في الفضاء العربي إلى عراقة الانشقاق الديني ـ بدرجةٍ أدنى بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وبدرجةٍ أعلى بين المذاهب الإسلامية: الشيعي والعلوي والإسماعيلي والدرزي واليزيدي

عَبْرَ تاريخ هذا التشظّي ظَلَّ الإسلامُ السُّنّي يعني الأصلَ الذي خَرَجَ عليه مَنْ خَرَجَ وعَبْرَ هذا التاريخ تسيّستْ (وتمأسست) الشظيةُ أو المذهبُ أو الطائفة، وصار لها سماتٌ سوسيولوجيةٌ ودينيةٌ ولغويةٌ شتّى (الزواج، العبادة، اللهجة، الأعياد، الغناء .) وقد كان لهذا كلِّه حضورٌ روائيٌّ ما ـ بما يعنيه ذلك من نكهة الزمن الروائي، وتبيئةِ المكان الروائي، وتشكيلِ الشخصية الروائية. ولسوف يسعى هذا البحثُ إلى تقرّي ذلك في الرواية السورية، ولكنْ بالضبط حيث اشتَبَكَ كلُّ ما تقدَّمَ من الطائفية بالسياسي.

II ـ الدروز روائياً

يكاد «الكتاب» أن يكون العلامةَ الكبرى لحضور المذهب الدرزي في روايتيْ ممدوح عزّام، **قصر المطر**[1] و**أرض الكلام**[2] فمنذ بداية الرواية الأولى، تأتي موعظةٌ طويلةٌ من الشيخ شمس الدين إلى كنج الحمدان، هي مقتطفٌ من **كتاب الحكمة** يروي لقاءَ ذي القرنيْن بموحِّدين دروز. ويشتبك مفهومُ «الكتاب» بمفهوم «الرسالة» كما رَشَحا من التراث العربي الإسلامي: وها هو الشيخ شمس الدين يَكتب الرسالةَ الأولى من كتاب **الرسائل الجديدة** الذي ابتدأ بنَسْخه، مبهورًا بعظمةِ المعاني.

تتعزّز قداسةُ الكتاب والرسالة إذ يتأمّل الشيخ شمس الدين الحروفَ السوداءَ تتقلّب وسط الصفحةساميةً بارقةً، تَقْذف على البياض خصبًا شبيهًا بحقلِ ذُرَة. أما الحروف الحمراء فقد جعلتْ تجوب المكانَ بجناحيْ باشق ثمة، إذن، «معانٍ أرضيةٌ، وغطرساتٌ بشريةٌ في الثنايا المقدّسة لهذا الكتاب الباسل، كانت تجعله يتهيَّب نَسْخَه، رغم أنه فعل ذلك مئات المرات.» وقد ظلّ الشيخُ طوال الأسبوع الذي أَطْبق فيه الضبابُ على الفضاء يخشى الدخولَ في مملكة الحكمة وينتظر الصحوَ لكنه لم يكن يظنّ أنّ السطر الأوّل من «رسالة التحذير والتنبيه» سيكون عنوانًا لذلك النهار وما يليه ـ والسطرُ هو: «ستَكْثر فيكم البلايا والامتحاناتُ»: إنها النبوءة التي تليق بالكتاب المقدّس بما سيلي في السويداء والمنارة وأم الجرابيع وسائرِ الفضاء الروائي في جبل العرب (أيْ جبل الدروز أو جبل حوران) بعد الاحتلال الفرنسي واندلاعِ الثورة السورية الكبرى ضده في عشرينيات القرن الماضي

حين جاء الشيخ شمس الدين إلى قرية المنارة ظنّ الناسُ أنه مجردُ ضوءٍ لفرط بياضه وشفافيته. وبينما كان الرجال يتباهَوْن بخيولهم، اكتفى هو بالأتان، واحتفظ بالسيف معلنًا تمسُّكَه بالمعدن الربّاني، ورَفَضَ الزواجَ متعزِّيًا بنَسْخ الكتب «الذي ملأ حياتَه باختراقات الألوان الرمّانية المشرقة، وصفاءِ الخطوط السوداء الكريمة، وخضرةِ الزخرفات والأدعية المنمنمة في كتب الحكمة.»

١ ـ وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٨

٢ ـ دار المدى، دمشق ٢٠٠٥

جرَت «قصرُ المطر» على ممدوح عزّام من الغضب الطائفي ما أهدر دَمَه، وسُحِبتْ من السُّوق.

تنضفر مع هالة الشيخ والكتاب هالةُ الشِّعْر والرسم: الأولى في شخصية الشاعر الجوّال فضل الله، والثانية في شخصية هايل. وقد كانت البدايةُ بقدوم الشاعر إلى قرية أم الجرابيع حاملاً ربابةً وقوسًا وأشعارًا وسِيَرًا وملاحمَ وقصصًا خرافيةً وحكايات وبلقاء الشاعر والفنّان قُدِحت الشرارةُ، فكلّف الشيخُ شمس الدين الفنانَ بزخرفة عنوانات خمسةِ كتبٍ مقدّسة ثم أنجز الفنّانُ في غياب الشاعر زخرفةَ بعض عنواناتِ كتابٍ جديدٍ للشيخ، وعزم على الرحيل لكنّ الشاعر عاد يحمل نسخةً من التغريبة اشتراها من الشام لهايل، وطلب منه أن يرسم، فأمضى هذا سبعةَ أيام يقرأ، ثم ستةَ أشهر يَرْسم أبطالَ التغريبة على الورق الأسمرِ الشهير الذي خُصِّصَ لنَسْخ الكتب المقدسة وغفر الشيخ شمس الدين للفنان ذلك «حين رأى أنّ الألوان العظيمة التي أراد بها مرضاةَ الله قد صَنعت هذا الوجودَ الإنساني الفذّ.»

أصابت حمّى الرسم الفنانَ والشيخَ، فطلَبَ هذا صورًا للخضْر وليونس لقاءَ الورق المقدّس الذي يقدّمه. وبتلك الصور حَمَى جدرانَ بيته من أرجاس الشياطين الذين كانوا يلاحقونه «وطَرَدَ الضدَّ الصاخب، مخرِّبَ الهواء والرغبات.» وهكذا تلازَمَ الشيخُ والفنان في نَسْخ الكتب المقدسة. لكنّ هايل كان يرسم أيضًا «ما ينطمر في باطنه طوالَ لقائه بالآيات العجيبة للحكمة بهذه الطريقة وحدها استطاع تخيّلَ رسومٍ أكثر بهاءً وهوًى للأنبياء والحدود.»

إلى شخصية الشيخ شمس الدين المبنية روائيّاً بامتياز، هوذا أيضًا الشيخ منصور الذي دأب كنج الحمدان على أن يستمع إلى مواعظه الخصيبة في ليالي العزاء، فيملؤها بالقصص المجنّحة الرطيبة للرُّسُل والأنبياء والأولياء الصالحين، دون أن يَغْضب أو يزهد؛ فرائحة الدنيا لم تكن أقلَّ جمالاً لدى الشيخ منصور، وهو ما مال بكنج إليه. فضلاً عن أنّ الشيخ منصور كان يَنْبذ علنًا ترّهاتِ المتديّنين، ويستبدلها بدعوةٍ حارّةٍ إلى الغرق في الزمان والمكان البشريّيْن بدلَ التشهير بتفاهة الحياة وزوالها.

بذهاب كنج إلى دمشق مع خمسة عشر زعيمًا درزيّاً، وبتوقيعهم على وثيقة استقلال الجبل مع الجنرال الفرنسي دي كيه، يبدأ اشتباكُ الديني بالسياسي في الطائفية ولكنج، كما لغيره من

أنا مش طائفي...
بس اليهود بْخَلا.

التعبير الروائي في سورية عن الطائفية

الزعماء، مشيختُه الاجتماعية (العشائرية). وقد استقبلتْه المنارةُ حين عاد من دمشق بحفاوة وكان بناءُ السجن الجديد في المنارة أولَ المراسيم المشيخية التي أمر كنج بها، وهو يتمنّى ألاّ يَدخل الفرنسيون الجبلَ قبل أن يَظْفر بوردة اللجاة وسيدة المنارة. صباح وفي المقابل، هوذا شاهين الخليل يَشْرح لأبناء عمه البنودَ العجيبةَ لاتفاقية الاستقلال، ويَذْكر معركةَ ميسلون (١٩٢٠) ومقاومةَ الفرنسيين، ويبكي. وهوذا أيضًا حَمْوُ شاهين (كامل) لا يَفْهم بنودَ الوثيقة الاستقلالية، ولا يدرك لِمَ يروم كنج الاستقلالَ عن بلادٍ لم يحكمه أحدٌ منها بعد

من المعلوم أنّ الاستعمار الفرنسي ابتدأ عهدُه في سورية بتقسيمها إلى دويْلات، كانت الطائفيةُ علامةَ اثنتيْن منها دولة العلويين ودولة الدروز وقد تابعتْ **قصر المطر** قيامَ الدولة الدرزية والثورةَ ضدَّها بقيادة سلطان باشا الأطرش، الذي تسمِّيه الروايةُ بهاءَ الدين وعُنيت الروايةُ بتعرُّجات هذا المسار في نفوس شخصياتها وفي المجتمع؛ فكنج مثلاً، المناصِرُ للفرنسيين، هو أيضًا مَنْ كَلَّفَ اثنين من رجاله بالمهمة الأكثر سريةً: منع شباب المنارة من التطوّع في الجيش الفرنسي.

لكنّ الشيخ شمس الدين يلعن كنج الحمدان بعد بناء قصر المطر، وبعد زواجه هو من غريبة. وهنا يَحْضر «الكتاب» أيضًا فالشيخ فَلْسَفَ لـ «غريبة» اشتهاءه لها بما استمدّه من كتابٍ وصله مطبوعًا في الريودي جانيرو، هو **كتاب النقط والدوائر**. وقد كلّف شيخ العقل الشيخ شمس الدين بأن يعيد نَسْخَ الكتاب. أما «غريبة» الأميّة فقد أقبلتْ تتأمّل صفحاته الحافلةَ بالدوائر الملوّنة، والشيخ شمس الدين يَشْرح لها النفسَ الناطقةَ وليونةَ الهيولى وقوةَ النور في الدوائر الأكبر، وكذلك دوائر التواضع والجهل والمعصية . وفي حضورٍ آخر للكتاب، يمضي الشيخ شمس الدين وصالح وثنيّة إلى الشيخ إبراهيم لتسمع «ثنيّة» بنفسها ما يقول نجمُها في كتاب **كشف الظنون**. لكنّ الكتاب غدا معلَّقًا بسبب الفساد الذي استشرى. «كل واحد هون صار يسابق الثاني في كسب رضا الكنج، وكل واحد بدّو يخدم الفرنساوية.» وإذا كان الشيخ إبراهيم قد قرأ لثنيّة فصلاً من **كشف الظنون** وصفحاتٍ من كتاب **الجفر**، فقد كان كنج الحمدان يَجْمع وجوهَ المنارة ليُخْبرهم أنّ بهاء الدين يحوم في اللجاة، والكابتن لا يريد أن يرى في المنارة من يتعاون مع ذاك الذي يريد خرابَ الدولة.

أمام ذلك صار الكاتب، القادرُ على اختراق العقول، عاجزًا عن معرفة أحداث الحاضر. وقد كتب أحدُ المشايخ الكبار ـ لا تسمِّيه الرواية ـ رسالةَ تحريمٍ ضد بهاء الدين، لكنّ ثنية تحلم بأنها تَطْرش منزلَها بالكلس محاولةً طردَ لعنة التحريم والشيخ شمس الدين يصاب في غمرة الثورة، ويَحْمل بعد شفائه صفحةً من كتاب **الحكمة** خَطَّ فيها هايل فصلاً من الرسالة الموسومة بـ «كشف الحقائق » وقد فُسِّر شفاءُ الشيخ على أنّه بركةٌ من بركاتِ اتصاله بالحدود ومعرفة أسرار الغيب

نَظَّمَ الفرنسيون فرقةَ البارتيزان لمن تطوّعوا للعمل معهم، وعُرِفَ واحدُهم بالفدائي. لكنّ ما فعله الذيب، الذي غدا أسطورةً في قضّ مضاجع الاستعمار وحلفائه، جَعَلَ أنصارَه يردِّدون أنه أراد أن يبيِّن مَنْ هو الأجدر بأن يحمل صفةَ الفدائي ولئن كانت الرواية قد رسمتْ، من كنج المؤمن بأنّ ما يفعله هو خدمةٌ جليلةٌ لأبناء وطنه، ومن بهاء الدين، لوحةً للتناقضات والتعقيدات الطائفية، فقد تَعَزّز هذا الرسمُ ليغلِّب الانتماءَ الأكبرَ للوطن على الانتماء الأصغر للطائفة، كما في رسالة التهديد التي أرسلها عينُ الزمان إلى كنج، وكما في وقوع حنا البيطار وذوقان في كمين فرنسي، فأُردي الأولُ لأنه مسيحي خائن، وأُردي الثاني لأنه درزي فوضوي سفّاح ومتمرد.

❖ ❖ ❖

أمّا رواية **أرض الكلام** فتتقدّم نحو سنوات الوحدة السورية ـ المصرية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) لتَرْسم، بالفنّ الرفيع الذي كان لرواية **قصر المطر**، صورةً أخرى للطائفية، تتأنّث ـ مثلاً ـ بما تسمِّيه اغتيالَ الشيشكلي عامَ ١٩٥٤ لمئات الأبرياء في جبل الدروز، أو بتحريم الدين (المذهب) لتعدُّد الزواجات، أو بالقضاء المذهبي الذي يَفْصل في الزواج والطلاق لكنّ الصورة تتركّز في

«حمام النسوان» عَرّت الصَّدْع الذي نال الفسيفساء الوطنية منذ قيام إسرائيل، وفات «ثورة المخمل» أنّ اليهود العرب كانوا من عناصر تلك الفسيفساء.

شخصية حليم الزهر والشيخ زرعة، حيث للكتاب حضورُه أيضًا.

ففي كتاب **الجفر** الكبير قسمٌ خاصٌ بتقلُّبات المناخ، والنبوءةِ باستمرار القحط الذي زلزل الجبلَ. وسيلي كثيرٌ من ذلك مع حليم المتديِّن المتعصِّب والمتعاون مع السلطة، والتابع للشيخ زرعة الغريب الذي يمتنع أنصارُه عن تسريب أوصافه البشرية، مكتفين بالكلام على حضوره الروحاني وثقله الرسولي.

والشيخ زرعة خارجٌ عن حدود تعاليم المذهب. ولذلك لاقى غضبَ مشايخ العقل أكثرَ من مرة، وأعلنوا إبعادَه. لكنه تمكّن من استقطاب عشرات الشبّان المتحمّسين، وأَنْذر بقربِ يوم القيامة؛ فلما كذب نذيرُه، أمعن في الغيبة والتخفّي. وقد تبع حليم شيخَه، فلم يفوِّتْ فرصةً لإنذار الناس بالعقاب الأخروي، ولم يزعزعه كذبُ النذير، بل ملأه بالغضب من انحلال الروابط والمعاهدات التي أقامها بعضُ المذعورين مع الله وأنبيائه بعد نهارٍ من إخلاف الشيخ زرعة لميعاده القيامي

لحليم مكتبةٌ تضمّ عشرات المخطوطات التي أوصى عليها النسّاخين. وهو يعتقد أنّ نفوسًا شيطانيةً قد كَتَبَتْ جميعَ الكتب الدنيوية التي يُقْبل عليها شقيقُه ونقيضُه كريم الشيوعي. وحليم لا يوفِّر المشايخَ البسطاءَ الأميّين وأشباهَ الأميّين، فيتّهمهم بالتزوير الديني بسبب كلمة يقرأونها خطأً، أو بسبب الجهل ـ والجهل «صفةٌ يستصعبها رجلُ الدين لأنها تحمل معانيَ شبهَ تكفيرية.»

يخوض حليم صراعًا وحشيّاً مع أبيه وأخيه وزوجته. وحين تَطْلب الأخيرةُ الطلاقَ، يتشكّك حينًا في شيخه الذي ما كان يَسْمح لواحد من أتباعه بأن يَرْضخ لامرأة. لكنّ شَكّ حليم يتبدّد، وتَحْصل زوجتُه على الطلاق. وحين يَشْتم أختَه، يغضب منه سايسُ البلد، فيُمْضي أيامًا في الاعتذار. لكنّ السايس وأركانَ المجلس من كبار رجال الدين قرّروا أن يُبعدوا حليمًا من الدين شهرًا. فتحوَّلَ اضطرابُه جرّاءَ ذلك إلى ذعرٍ حين ظنّ أنه سيموت مبعَدًا، وستكون جنازتُه خاليةً من شهادات الرحمة الأرضية التي سيمتنع رجالُ الدين عن قولها فيه إذا مات وهو مبعَد. لذلك نَذَرَ وقتَه لتقديم البراهين على رغبته في الاعتذار عن فواحش اللسان، وعلى طلب الغفران من المرجع الديني لقريته. فأقام في غرفته يقرأ طوال الوقت في كتابٍ مقدَّس ما، مكتفيًا بالقليل من الشراب والطعام. وفي يوم الجمعةً فَرَشَ طرّاحةً أمام باب المجلس، وتابع القراءةَ، فبدا مثلَ متصوِّفٍ طالت لحيتُه السوداء، وارتدى أسمالَ الفقراء محقِّرًا نفسَه، فكسَبَ تعاطُفَ الناس الذي تحوَّل إلى قوة ضاغطة أَوقعت الانقسامَ في صفّ رجال الدين بين مُعارضٍ للتسامح ومؤيّدٍ للعفو السريع «خوفًا من بعض الألسنة التي بدأتْ تَكْشط لحاءَ الحاضر لتَكْشف نخرَ الماضي الخاصّ بأيّ منهم.» ولم يتّفقوا إلاّ بعد عشرة أيام، كان حليم قد قرأ خلالها ـ أمام التجمّعات الصغيرة التي تزوره ـ جميعَ **رسائل حمزة** وكتاب **مواعظ ذي النون المصري** وقسمًا **من شرح الأمر السيد**، فبدا كأنّ قعودَه التكفيري قد تحوَّل إلى «مذهبٍ استقصائيٍّ للدين.»

لقد جَرَّتْ روايةُ **قصر المطر** على ممدوح عزّام، بعد سنواتٍ من صدورها عن وزارة الثقافة، من الغضب الطائفي ما أَهْدر دَمَه. وعلى الرغم من الوقفة المناصرة له، سواءٌ من المثقفين السوريين أو من شخصيات عديدة في جبل الدروز، فقد سُحبتْ طبعةُ الوزارة من السوق. لكنّ ذلك لم يُضعف الكاتبَ أمام الرقيب الاجتماعي، ولم يُثْنِه عن معاينة الواقع في روايته التالية، **أرض الكلام**. ومن ذلك معاينةُ الطائفية في الفضاء الروائي، وفي الزمن الروائي، وبمكنةٍ فنيةٍ تعزَّزتْ من روايةٍ إلى رواية

III ـ اليهود روائيّاً

ظلّ الحضور السلبي اليهودي دومًا في حدودِ ما كان (ولم يزل) يعتور العلاقاتِ الاجتماعيةَ والروحيةَ بين عناصر الفسيفساء الوطنية غير أنّ قيامَ إسرائيل وما أعقبه من الصراع العربي ـ الإسرائيلي كان لهما وقعُ الصَّدع في تلك الفسيفساء. وهذا ما

التعبير الروائي في سورية عن الطائفية

تَرْسمه روايةُ فيصل خرتش، **حمّام النسوان**،[1] منذ مشاهدة الفتى «زاد الله» لعراك المغنية «سلافة» في الحمّام مع العاهرة «عفاف» التي تعيِّر سلافةَ بأصلها اليهودي.

يعرِّف الساردُ بسلافة منذ جدّها الأندلسي لاوي الذي اندسّ في سفينة مُبْحِرة إلى الشرق إثر المذابح التي طَردت العربَ من الأندلس، فوصل إلى بيروت سنة ٨٩٨ م، والتاث جرّاءَ ما عانى، وساح أعوامًا وهو يرى أمامه دينارًا ذهبيّاً يقوده إلى حلب، حيث يشتري بيتًا، ويزوّجه الديّانُ ممّن لم يجدن مَنْ يتصدّق عليهنّ بزواج. وسوف تفصِّل الروايةُ في الزواج اليهودي، وفي كلِّ ما يتصل بالعيش اليهودي ـ ومن ذلك ما تَحْشده من المتناصّات العبرانية. وتطوي الروايةُ الأزمنةَ والسرّادَ بلا فاصل، فتَبْلع مفصلَ ١٩٤٨ وما تلاه وقد كان اليهودي قبيْل ذلك المفْصل قطبةً في النسيج الوطني (على ما يبيِّن مثلاً عشقُ كرمو لسلافة، وتبادُلُ الديّان والأسدي النكات على اليهود). لكنّ قيام إسرائيل جَعَلَ الشبّانَ العربَ يصبّون غضبَهم على العائلات اليهودية في محلّة القلّة، فاحتمت تلك العائلاتُ بالبيوت العربية الحلبية (آل القصّاص والطحّان وقناعة) الذين جاب شبابُها حاراتِ اليهود ليُبْعدوا الزعرانَ عنها، وقالوا للناس: «يهودُنا غيرُ اليهود الذين هَجَموا على فلسطين، يعيشون معنا ونعيش معهم. لم نرَ منهم شيئًا كلَّ عمرنا هؤلاء يهودٌ طيبون غير أولئك، ولا يريدون الأذى لأحد إنّهم مثلُنا، ونحن وهم أهل » وبذا عاد لليهود دورُهم، وجرى التعويضُ الأهلي عمّنْ نُهبتْ بيوتُهم. وقد رَفَعت الروايةُ الإيديولوجيةَ هنا إلى مستوى أعلى عبر الحوار بين الأسدي وشابٍّ متعلّم يعلِّل هجرةَ اليهود إلى فلسطين بما لاقوْه في أوروبا من الاضطهاد، فيردّ الأسدي بأنّ اليهود عندنا «لم يلاقوا الاضطهادَ،» فيعقِّب الشابُّ المتعلّم: «ولكنهم يعيشون في مجتمعات منعزلة ويسيطرون على الاقتصاد،» فيردّ الأسدي ثانيةً بأنّ أغلب اليهود هنا من الفقراء ولا يعيشون في مناطق منعزلة.

مع حرب ١٩٥٦ يتعمّق الصَّدعُ ويتغذّى ممّا هو شائعٌ من الأمثال والأهازيج الشعبية التي تعبِّر عما سبقت الإشارةُ إليه ممّا يعتور اللحمةَ الاجتماعيةَ بين الريف والمدينة، وبين الطوائف والحِرَفِ والمذاهب والأُسَر. فنقرأ ما كان يردِّده «الأولادُ السفهاء»: «حاخام بومه بومه/أبو لفّه مبرومه/أعطيني شعرة من دقنكْ/لأخيِّط فيّا التاسومة.» أو نقرأ من الأمثال: «جاء أبو طاقية / جاء البرّام / اتركْ البسطة واهرب منه!»

وعلى إيقاع الصَّدْع، بدأ تهريبُ اليهود من حلب إلى فلسطين، وأوّلُه كان تهريبَ زلفي، شقيق سلافة التي لجأتْ إلى عزرا من أجل ذلك. وعزرا، الذي يؤرِّخ كلَّ ما يخصّ اليهودَ في حلب، يفكِّر بالعربية، ويَكْتب بالعبرية، وسيتساءل بصدد اليهود وإسرائيل مع تفاقم الصَّدع بعد حرب ١٩٦٧: «أمةٌ منتشرةٌ في كلّ أنحاء العالم، هل تستطيع هذه الدولةُ أن تحميَها؟ هل تستطيع هذه الدولةُ أن تستمرّ في هذا المستنقع العربي؟»

بين حربيْ ١٩٥٦ و١٩٦٧ كان تهريبُ اليهود قد نشط، على ما ترسم الروايةُ في شبكة حيمود الغريب وفندق الأكتع وكرمو العاشق وعبد الله النمرود الذي يتاجر بالمخدِّرات أيضًا وقد جَدّدتْ حربُ ١٩٦٧ الهياجَ الذي رأيناه مع حرب ١٩٤٨، فنال يسّاف الضرب، وتخفّى عزرا وسلافة وإذا كان الهدوءُ قد عاد سريعًا، فقد بدأ عزرا المشرفُ على الكنيس ينظِّم تهريبَ الشباب اليهود عبر الحدود التركية إلى السفارة الإسرائيلية في أنقرة، التي تتولّى نقلَهم إلى فلسطين وكان عزرا يُحمِّل كلَّ شابّ ورقةً من نسخة التوراة المخطوطة التي يحتفظ بها في غرفة من الكنيس، وعلى الشابّ أن يوصل الورقةَ إلى الحاخام يوسف بن زليخا في شارع بغداد في تل أبيب. وفي هذا السياق يميل كرمو إلى غير سلافة، بينما تتردَّد هي في مغامرة الهروب. وإذ يهمّ بها عزرا، ويصيبه الشللُ، تَعْتبر نفسَها مسؤولةً عن وصول مخطوطة التوراة إلى الحاخام يوسف.

١ ـ دار المسار، بيروت ١٩٩٩.

تواصَلَ التعبيرُ الروائي عن المفصل الحاسم في تاريخ سورية الحديث، والمتمثِّل في صراع السلطة و«الإخوان.»

فيما تلا، سيتولى النمرودُ متابعةَ التهريب، فيقضي على تجارة فندق الأكتع التي راجت بعد أن قتل عزرا، وبعد ما توحي به الروايةُ من استجابة الحكومة لمطلب الطائفة الموسوية بالسفر خارج القُطْر وبذا غدا طريقُ التهريب أكثرَ أمانًا. أما سلافة فقد فَقَدتْ صوتَها عندما تقدّمتْ للغناء في حفل رُصِدَ ريعُه للعمل الفدائي. وبذا خَتَمت الروايةُ تعريتَها للصَّدْع الذي نال الفسيفساءَ الوطنيةَ منذ قيام إسرائيل، مثلما عَرّتْ عالمَ «حمّام النسوان» متوسلةً السخريةَ والبوليسيةَ والغرائبية.

❖ ❖ ❖

بخـــلاف هذه الرواية، تُلاعِبُ روايةُ كـــلاديس مطر، **ثورة المخمل**،[1] استراتيجيةَ اللاتعيين، فتسمّي البلادَ العربيةَ «وادي الرماد» (المسلم) الذي عزَلَ نفسَه بفعل العداء القومي والتعصّب الديني، فـقَـدِمَ الغـزاةُ الذين أدركـوا صلةَ الإسـلام بالإرث المسيحي اليوناني الروماني «وانتشرت المزاراتُ المقدّسةُ التي يكرِّمـها النصـارى والمسلمون على السـواء » بيْد أنّ الوادي انقسم على أساس الملال، وتمكّنتْ سلالةُ صدر الدين باشا من الاستئثار بالسلطة حتى الربع الثالث من القرن العشرين.

يتولّى السارد المسنُّ تقديمَ الشخصيات، وفي رأسها الأب فريد ابنُ جبرائيل (مسيحي) الذي صاغ في شبابه منشوراتٍ ضد السلاطين، وكذلك المستنير عبد الحق السوري بن أحمد بن طانيوس. ثمة، إذن، تزاوجٌ إسلاميّ ـ مسيحيّ. وقد أسند الساردُ لكلِّ شخصيةٍ كبرى فصلَها، وبدا الوادي معقلاً أنموذجيّاً للديكتاتورية بعد أن كان يقاوم الجهالةَ في الماضي. وعبر ذلك كان أمثالُ الأب فريد والشيخ مصطفى وأصدقائهما الصغار من الطائفتين المسيحية والإسلامية مدركين لكون الكنيسة قد تطوّرتْ منذ عهد القديس توما، فصارت فسحةُ الحرية أكبرَ، بخلافِ ما كان للمسلمين، الأمرُ الذي دفع ببعضهم إلى أن رأى في الماركسية خلاصًا وها هنا قَدِمَ «قَتَلةُ الصحراء» الذين سَكنوا المناطقَ المتاخمةَ للوادي، وانتظر وُعّاظُهم ورجالُ دينهم فرصةَ الفتك بالوادي وابتلاعه، إلى أن بدأتْ في منتصف الثلاثينات من القرن الماضي الحربُ التي قاد فيها آرون قَتَلةَ الصحراء، سعيًا إلى تحقيق وعد الكتب بأرض الوادي وبينما حَمَلَ الأب فريد والشيخ مصطفى وأتباعُهما المدينةَ على أكتافهم، ودفعوها باتجاه العالم «لأنهم الوحيدون الذين رغم الخطإ يستفيقون،» انقسم سكّانُ الوادي بحسب الانتماء الديني، «وهكذا أخذوا يتعرّفون على معنى التعصّب، وفَتَحت الطائفيةُ فكَّيْها كذئبٍ على وشك الانقضاض »

«قَتَلةُ الصحراء» هم، إذن، اليهود والوادي، بحسب الرواية، لم يكن فيه سوى الإسلام والمسيحية. وببلوغ الصراع مع شعب آرون حربَه الأخيرة، يتكوّم سكّانُ الوادي في أماكن العبادة، كلٌّ بحسب طائفته، يحاولون طردَ الشياطين ويهتفون: «صدر الدين حامينا/وآرون تحت صرامينا.»

وقد تَوَّجت الروايةُ الصراعَ بالصلح بين الباشا وآرون. وبينما يمضي الصلحُ إلى الوحدة بين الصحراء وسكّان الوادي، ينتشر في الوادي المتطرِّفون باللحية والخمار، وتتفجّر غيرةُ الباشا على طائفته، وينكمش أناسٌ، كلٌّ على ديانته ولم يخرج على ذلك سوى الشيخ مصطفى والأب فريد اللذيْن أسّسا فرقًا للعمل الاجتماعي الطوعي، وجَنّدا شبيبةَ الوادي من الطائفتين المسيحية والإسلامية حتى إذا أَهَلَّت الوحدةُ مع الصحراويين، أعلن الأب فريد أنّ الصحراويين يريدون السيطرةَ برؤوس أموالهم، وهذا ليس سلامًا ولا تعايشًا، وقال. «لقد تعايشنا نحن والمسلمين بسلام طوال العقود الماضية، وأنشأنا معًا دينَنا الجديدَ المشترك: هذا الوادي! أما مع هؤلاء، فإنهم يبحثون لكي يَقْمعونا ويسيطروا علينا بكل الوسائل.» ويَخْتم الراوي الروايةَ متسائلاً: «إذا كنّا نرى في الصحراويين عدوّاً نموذجيّاً لنا، فما بالُنا نتحدث باللغة نفسها عن أفراد الديانات والمعتقدات الأخرى الذين يشكّلون معنا أبناءَ هذا الوادي؟»

١ ـ دار ورد، دمشق ٢٠٠١

التعبير الروائي في سورية عن الطائفية

لقد مالت استراتيجيةُ اللاتعيين بالرواية إلى التجريد الذي مَصَّ نسغَ الرواية وأحالها هيكلاً من معادلات، وخطابًا إيديولوجيّاً فجّاً فاتَه أنّ اليهودَ العربَ كانوا أحدَ عناصر الفسيفساء الوطنية. وفي ذلك من الأذى ما فيه للتاريخ وللمستقبل.

IV ـ العلويون روائيّاً

من النادر أن يكون للعَلَويّ حضورُه الصريح روائيّاً. وعلى القراءة، من ثم، أن تَكْتب الاسمَ من الحروف التي تُرسلها الروايةُ، وبالحبر الذي تُسيله

ففي رواية حيدر حيدر، **شموس الغجر**،[1] تروي «راوية» أنّ والدَها بدر الدين النبهان نشأ في كنف أبيه الإمام الذي يُفْتي بالناس، ومرجعيتُه هي العتباتُ المقدّسةُ وحنينُ كربلاء وندمُ عاشوراء الدامي. وهنا تمضي الإشارةُ إلى الجذر الديني الإسلامي الشيعي، الذي له مع العَلَوية (والصوفية) نسبٌ وهذا الجذر ينعطف ببدر الدين النبهان إثر اعتقاله أربعة شهور، فيطوي ما كانه قبل ذلك ـ كمتمرّدٍ علماني ـ بالتوبةِ والهدايةِ وإقامة الصلاة ومراسيم الأعياد. وهذا ما يعلّله ماجد زهوان، عاشقُ «راوية،» بعودة الطفل إلى ميراث أبيه، وبالحنين إلى الطوطم الكامن في الأعماق، ويشبِّهه باسترجاعٍ دمويٍّ كأنّه جرثومٌ مستوطِنٌ في الخلايا الخفية والمظلمة للنفس.

هكذا بات بدرُ الدين النبهان يتحدث في أوقات خاصة وسرّية عن مسائل طائفية ومذهبية وظهورات خرافية، لا تعيّنها «راوية» بل تكتفي بنعتها باللامعقولية المستقاةِ من عصور ما قبل العقل، حول التجسيد الإلهي على الأرض. وتتحدّث راوية عن محفلٍ سرّي يَجْمع الشيوخَ في المقرّ الديني لبلدة عيون الريم، وتسمّي المحفلَ بمحفل «التكفير والتوبة.» وتصف ما جرى لأبيها في المحفل، كما ستفيض في ممارسات أبيها: من الأعياد السرية إلى الحلقات الخاصة الغامضة وإذ تمضي هذه الإشاراتُ إلى والد بدر الدين النبهان، فلن يكون عسيرًا على القراءة أن تمضي بالإشارة إلى فرقةٍ باطنيةٍ بعينها، هي العَلَوية فذلك الوالد كان يَخْتم موعظةَ صلاة الجمعة بالدعاء لسيد البلاد، حيث تنادي الإشارة الإمام علي بن أبي طالب «اللهم والِ مَنْ والاه وانصرْ مَنْ نصره . وريث مَنْ دحى باب خيْبر وردَّ الشمسَ عن مغيبها.» أما الابن الذي كان يَسْخر من ذلك كلِّه، فقد أخذ يوغل في هذياناتٍ أدعيةٍ وكتبٍ ومراسلاتٍ خاصة، تصله عن طريق الشيوخ والمشرفين على إرشاد الضالِّ الذي اهتدى، فغدا مبحرًا في الوجد الصوفي وأشعار ابن الفارض والمنتجب والمكزون السنجاري ومعارج **نهج البلاغة**.

تحاول «راوية» تمويهَ الإشارة إلى العَلَوية بالإشارة إلى أحد كتب أبيها السرية الذي يترجّع فيه صوتُ كريشنا. لكنّ الاتكاء يتوالى على مفردات «الظهورات» و«المعنى» و«الجوهر» و«التجلّي» و«المهدي المنتظر،» وتشتبك الإشاراتُ الصوفيةُ بالملّية. وفي تفسيرٍ عنصري، تعزو راوية تحوُّلَ أبيها أو نكوصَه إلى جينات الدم الموروثة، وإلى جرثوم مستوطنٍ في الخلايا وفي الاستنساخ. غير أنها في موقعٍ آخر تُلِحّ على الشرط الاقتصادي السياسي الذي اكتنف استشراءَ ظاهرة الاضطراب الروحي والمسوح الدينية والمذهبية في الأجيال الجديدة إنه القمع والفساد اللذان بعثا جمعياتٍ ومحافلَ سريةً تبشّر بقرب القيامة (لنتذكّرْ هنا الشيخَ زرعة في **أرض الكلام**) وظهورِ المهدي.

❖ ❖ ❖

بدرجةٍ أعلى أو أدنى من التوسّل الفني للإشارة في **شموس الغجر**، توالى التعبيرُ الروائي عن المفصل الحاسم في تاريخ سورية الحديث، والمتمثِّل في الصراع المسلح بين السلطة والإخوان المسلمين في نهاية سبعينيات القرن الماضي ومطلع ثمانينياته، وهو الصراع الذي تلبَّس بالطائفية في مقدّماته وفي مجرياته وفي عقابيله، وعَرَفَ من الديماغوجية والشعبوية ما عَرَفَ، وتركّزتِ الإشارةُ فيه إلى العَلَوي والسُّني

١ ـ دار ورد، دمشق ١٩٩٧

«مديح الكراهية» هي ملحمة صراع السلطة / الإخوان، الذي لا يحصّن البلادَ ضدَ عقابيله سوى الديموقراطية.

لأسباب شتّى ظلّ ذلك الصراع مسكوتًا عنه في الرواية وقد تكون التقيّةُ في رأس تلك الأسباب، وقد يكون الارتباكُ في النظر أو التنزُّهُ عن «وسخ» المسألة. وعلى أية حال، فقد سبقت الروائيةُ الروائيَّ إلى الكتابة عن ذلك الصراع، وسبقت الأصواتُ الجديدةُ سلفَها. أما البداية فجاءت محدودةً وحييَّة، تشير إلى تفجير حافلات الركّاب بين دمشق والساحل في رواية محمد كامل الخطيب، **أجمل السنوات**؛[١] أو تشير إلى السجينات الأصوليات (الإسلاميات) وما كان بينهنّ وبين السجينات السياسيات اليساريات، وذلك في رواية حسيبة عبد الرحمن، **الشرنقة**؛[٢] وكذلك هو الأمر في رواية أنيسة عبود، **باب الحيرة**،[٣] حيث الإشارةُ إلى مجزرة مدرسة المدفعية.

مع الرواية الأولى لمنهل السرّاج، **كما ينبغي لنهر**[٤] تأتي التجربةُ الأولى في التعبير الروائي عن صراع السلطة والإسلام السياسي المسلّح، وفي بؤرته الأكثر سخونة: مدينة حماة إلاّ أن منهل السراج راهنتْ على استراتيجية اللاتعيين لتَرْسم بتألّقٍ مدمّى الصراعَ بين أبي شامة ونذير (الإسلامي) على صدر المدينة. وإذا برأسَي الصراع وجهان لعملةٍ واحدة، وإنْ يكن أبو شامة قد انتصر، بينما مضى نذير إلى مواقع المعارضة الإسلامية في العواصم الغربية وبخلاف ذلك، جاء التعيينُ في الرواية الأولى لروزا حسن، **أبنوس**،[٥] وهي الرواية الفائزة بجائزة حنا مينة للإصدار الأول والتي نظّمتْها وزارةُ الثقافة السورية (علمًا أنّ روايةَ السرّاج فازت هي أيضًا بجائزة الإصدار الأول التي تنظّمها وزارةُ الثقافة في الشارقة). الجدير بالذكر أنّ الوزارة السورية حَذفتْ من الرواية اسمَ مدينة اللاذقية في بعض المواضع، وعددًا من المقاطع المتعلّقة بالحرام الجنسي ـ وهذا ما تُثْبته الورقةُ التي أرفقتْها الكاتبةُ مع نُسخها.

باختيار النهج الكلاسيكي، وبالنصاعة التي تحقَّقَ بها ذلك، تبدو مفاجأةُ رواية **أبنوس** بتغريدها خارج ما هو غالبٌ على جيل الكاتبة ومن تجلّيات ذلك ما يتعلّق بالشيخ «أبو إبراهيم» في صلواته الباطنية، وكُتُبه العتيقة، ومريديه الذين يعلّمهم علومَ الدين السرية، وهو الذي زَيَّنَ غرفتَه بصور أجداده وبصورِ سيف الإمام علي بن أبي طالب وأسماءِ الأئمّة الاثنيْ عشرية وقد قَدِمَ الرجلُ من القرية التي تحتفل بعيد القوزلّة وعيدِ الفراش ـ وهما من أعياد الطائفة العلوية ـ ليقيم في حارةٍ أغلبُها من «الطائفة المغايرة» التي لا تسمّيها الرواية ـ وهي الطائفة السُّنية ـ كما لا تسمّي الطائفةَ العلوية

كان الشيخ أبو إبراهيم دؤوبًا على الجهر بأنّ التجمّعات الطائفية، كالمستعمَرات المنبوذة أو كمزارع الحيوانات، لا تولِّد إلا الجهلَ وضيقَ الأفق. ولذلك طفق يردّد أمام مريديه «أُحِبُّ الحرية » وهو لم يَقْطن في تجمّعٍ طائفي أو حارةٍ طائفية، بل اختار حيَّ الشيخ ضاهر السُّنّي في مركز المدينة وعلى الرغم من أنّ أوثق العرى تربطه بشيوخ «الطائفة المغايرة» الذين حاولوا ثنيَه عن الرحيل إلى القرية، فقد رحل بعدما توالت الاغتيالاتُ لشيوخ العلويين في المدينة، في حمأة الصراع بين الإخوان المسلمين والسلطة.

بعد **أبنوس**، جاءت روايةُ خالد خليفة، **مديح الكراهية**،[٦] لـ «تبقّ البحصةَ» وتُوقِفَ جُلَّ قولِها على ذلك الصراع. لكنّ

١ ـ دار ٢١، دمشق ١٩٩٩
٢ ـ دون ناشر، ١٩٩٩
٣ ـ دار كنعان، دمشق ٢٠٠٢
٤ ـ الدائرة الثقافية، الشارقة ٢٠٠٣
٥ ـ وزارة الثقافة، دمشق ٢٠٠٣
٦ ـ دار أميسا، دمشق ٢٠٠٦

التعبير الروائي في سورية عن الطائفية

روايتيْ سمر يزبك، **طفلة السماء**[1] و**صلصال**،[2] كان لهما قبل ذلك قولٌ آخرُ في الطائفية، وكان أقلُّه في الرواية الأولى ـ وهي باكورةُ الكاتبة. وقد تمحورتْ **طفلةُ السماء** حول راويتها «نور» المنحدرة من قرية متاخمةٍ للاّذقية، ومن أمٍّ مسيحية خالَفَ من أجلها الأبُ أباه الإقطاعيَّ، فتزوَّجها وهرب بها إلى أوروبا حينًا، ثم عاد ليَصْعدَ نجمُه، وليخسرَ أحلامَه بعد حين، فيُسجن وتُصادر أملاكُه جرّاء الخلاف مع ضابطٍ كبير. وإذا كانت نور تشير إلى التعاليم السرية لطائفة الأب، فهي تَقْرن بعضَها إلى نظيره في المسيحية، كالنظر إلى الأنوثة على أنها تجسيدٌ أرضيٌّ لأرواحٍ مذكّرةٍ عاقبها اللهُ بمسخها أنثى، فإنْ أذنبتْ فقد تتحول إلى حيوان أو حشرة. وهذه الإشارة إلى التقمّص كواحد من المعتقدات العلوية تتلامح في روايتيْ أنيسة عبود، **باب الحيرة** و**النعنع البري**،[3] شأنها في روايتيْ ممدوح عزام؛ فالتقمص معتقدٌ درزيٌّ وعلوي، لكنه في رواية سمر يزبك **صلصال** سيغدو فعلاً حاسمًا كما سنرى.

تتمحور **صلصال** حول الضابطيْن علي حسن وحيدر إبراهيم، وتبدأ بلحظة موت الثاني وبلوغ الأول أوجَه، ثم تَشْرع باستعادة نشأتهما في قريةٍ من ريف مدينة جبلة وهذه الاستعادة تمضي أبعدَ لتَرْسم ما كان عليه الأمرُ في جبل العلويين وساحله، وفي ما انحصر بينهما من الريف العَلَوي أيضًا، حيث كان الناس يخشَوْن النزولَ إلى المدن، مسكونين بـ «أزمنة نداء الدماء والصور السوداء التي لم تفارقْ مخيلتَهم، قبل مئات السنوات عندما كانوا سعداءَ بوحدتهم وجبالهم التي زرعوها بالأطفال، والجوع، والقسوة؛ الجبال التي كانت المكانَ الوحيدَ الذي يُبْعدهم عن أيدي رجال السلطة العثمانية » غير أنّ التطورات التي رافقتْ مطلعَ القرن العشرين أتاحت لأولئك الناس تغييرَ حياتهم: فقد أقام الفرنسيون الدولةَ العَلَوية، وأعطوا «الزعماءَ بعضَ النفوذ. وهكذا تجاوز الأهالي الخوفَ بعضَ الشيء، وانخرطوا أكثرَ في حياة المدينة.» والأهم هنا هو ما تعجل إليه الروايةُ بلعبة الاستباق؛ فإذا بالنسيان الذي كان «الجميعُ» يحاولونه يتقوّض، ويعود «الجميع» إلى تلك الذكريات في سنواتٍ طويلةٍ قادمة.

في ذلك الماضي كان والد حيدر (إبراهيم بك) يتعاون مع الفرنسيين ضد الثوّار، فأهدوه أراضيَ سيعيدها إلى فقراء الفلاّحين حين يكون عليه أن يطوي صفحةَ ذلك الماضي. وقد بنى إبراهيم بك قصرَه فوق تلّ سيانو، فحلّتْ عليه لعنةُ التلّ الأثري الشهير التي ترمي مَنْ يسكنه بالجنون أو بانقطاع النسل وها هم أبناءُ إبراهيم بك يقضون، فلا ينجو منهم إلاّ حيدر

عندما انتهى إبراهيم بك من بناء قصره في عشرينات القرن الماضي، دعا الأغوات ورجالَ الدين والمشايخَ من اللاذقية وجبلة وطرطوس وبانياس حتى حمص وحماة، ويقال «إنّ ذلك الاجتماع جعلهم، بعد ذلك بسنوات، يطالبون الجنرالَ الفرنسي بإقامة دولتهم الخاصة بهم.»

منذ الطفولة وَحَّدت الصداقةُ بين ابن البك (حيدر) وابن الفلاّح (علي)، إلى أن أفضت بهما السبيلُ إلى الكلّية العسكرية قرابةَ منتصف القرن الماضي، فكانا «من قلّةٍ قليلةٍ من أبناء الساحل السوري الذين أرادوا في ذلك الزمن أن يصبحوا ضبّاطًا » أما أغلبُ طلبة الكليّة، فكانوا من مدينتيْ دمشق وحلب ومن أبناء العائلات البورجوازية التي أرادت الاعتمادَ على هؤلاء الأبناء في تأسيس أرستقراطية عسكرية بعد الاستقلال. وقد يكون مطرحُ هنا للسؤال عن الطائفية في الإضمار الروائي

لم يشعرْ علي حسن بالدونية في الكليّة، وقد جعلتْ منه ممازحاتُه وذكاؤه السريع نجمًا. لكنّ الآخرين لم يَفْهموا شرودَ

١ ـ دار الكنوز الأدبية، بيروت ٢٠٠٢

٢ ـ دار الكنوز الأدبية، بيروت ٢٠٠٥

٣ ـ دار الحوار، اللاذقية ١٩٩٧

الروايات السورية المعنيّة بالحرب اللبنانية اختارت غالبًا أن يكون العاشقان مسيحيًا ومسلمةً أو العكس، وأن ينتصرا على المعوّق الطائفي.

حيدر القادم من المدرسة الداخلية والتربية المسيحية فيها، والمثقف الحالم. ولم يكن لحيدر بمثل هذا التكوين أن يتابع مشوار الضابط. لذلك سيستقيل في ١٩٧١/٣/١٠ (هل من إشارةٍ هنا إلى تاريخ انتخاب الرئيس الراحل حافظ الأسد في المرة الأولى؟)، بينما كان الناس مشغولين عن كل شيء بقيادة الحكم الجديد.

عاد حيدر إذن فارسًا مهزومًا، فكانت عودتُه نهزةَ الرواية لتصوِّر خوفَ الناس من القادم إثر هزيمة ١٩٦٧ وموتِ عبد الناصر والغاراتِ الجوية الإسرائيلية على الحدود «والأمر الذي لم يخطرْ على بالِ واحد منهم هو أن تستمرّ الأمورُ على ما هي عليه لعقود طويلة قادمة، وأن يُثْبت هؤلاء الضبّاطُ ـ الذين انقسموا فيما بينهم أثناء مؤتمرات حزبهم الحاكم التي سبقت اختلافَهم ـ أنّ باستطاعتهم حكمَ البلاد، وإقصاءَ كلِّ مَنْ خالفهم، وإبعادَ شبح الانقلابات. مع ذلك، كانت المصائب والأزمات التي اجتاحت البلاد تمرّ بصمت، كما هي الحال في السنوات الطويلة التي مرّت على الناس، والتي يَذْكرها أهالي القرية تمامًا، حتى وإنْ كانت ذاكرتُهم يشوبها الكثيرُ من القلق والتحريف، بعد أن توهّموا خلاصَهم من عذاباتهم. وما حدث لاحقًا جعلهم يتأكدون أنْ لا أحد سينجو من القادم.» وفي استباقٍ آخر ووقفةٍ تلخيصيةٍ أخرى، تشخّص الروايةُ هذا القادمَ بإثراءِ المقرَّبين من السلطة، وبالعجز عن إيقاف النهب والسلب، «وكان طبيعيًا أن يأتي بعد ذلك ما يَزْرع الخوفَ القديمَ ذاتَه في نفوس الناس. اندلعتْ حرائقُ، وشقاقاتٌ، واغتيالاتٌ جماعية، وتصفياتٌ جسدية، وحملاتُ اعتقال، وحصارُ مدن، وقصفُ أحياءٍ آهلةٍ بالسكان وبدا أنّ النعرات الطائفية والمذهبية والعشائرية تستفيق من سباتها. وتسلّلَ رويدًا إلى مظاهر الفقر والحاجة كمُّ الأفواه، إلى جانب الخشية العميقة من يوم الغد الغامض. وصارت النجاة عند الناس مرهونةً إمّا بالصمت المطلق وغضّ النظر، وإمّا بالدخول في لعبة البقاء وأيُّ خيار كان سيودي بالواحد منهم إلى مكانٍ لا تَعْرفه فيه سوى الشياطين.»

عاش حيدر ما بين عودتِه إلى القرية وموتِه معتزلاً في القصر والصيد والقراءة وكتابة يومياته، ترعاه عاشقتُه القديمةُ الفلاّحة ومن الناس مَنْ فسّر عزلةَ حيدر بأنها إقامةٌ جبرية لأنّ رئيس البلاد غيرُ راضٍ عنه ومنهم مَنْ نفى ذلك لأنّ سيارات المرسيدس التابعة للجيش كانت تصطفّ بين حين وآخر أمام القصر. لكنها سيارات علي حسن الذي ظفر بزوجة حيدر بعدما اعتزل هذا العاصمةَ والسلطة وها هو علي حسن، بعد ما صار ضابطًا كبيرًا، قد بنى له ولأهله قريةً خاصةً داخل قريته الأصلية، وضمّ الأراضي حول بيت أهله القديم، رافضًا هدمَه أو تجديدَه لقد حصل على كل شيء ولاءِ طائفته، ولمعانِ المجد، وسطوةِ الحضور. لكنّ موت حيدر يصدِّع هذا الجبروت، سواء باختفاء جثة الميت أو بحضور ابنته رهام التي عاشت في كنف أمها وفي كنف علي حسن، وحصلتْ على أوراق أبيها، واختفت كالجثة لتقرأ الأوراق قبل أن يقبض عليها رجالُ علي حسن.

لدفن حيدر حَضَرَ الشيخان الجليلان الأبرز بين رجالات الدين في الساحل السوري «وكانا عالمَيْن ومعلّمَيْن للدين، على أيديهما تربّى كبارُ رجالات المنطقة، وتعلّموا أسرارَ الدين وخفاياه.» لكنّ الميت اختفى، والروايةُ انعطفتْ إلى أوراق حيدر التي ستتخلّلها متناصّاتٌ شتى من **كليلة ودمنة** والتوحيدي و**دون كيخوته** والمكزون السنجاري والخصيبي ـ ولتراث الأخيريْن شأوُه العَلَويّ، وبخاصةٍ الخصيبي وقد سَرَدَ حيدر في أوراقٍ من سيرته ما يضيء نشأتَه المتمحورةَ حول التقمّص، ليتركّز ذلك في تحوّلات الرجل وقرينِه من جيلٍ إلى جيل، ومن قميصٍ إلى قميص، ومن مكة إلى الكوفة، ومن الحجّاج إلى علي حسن الذي رَوّض بلادًا بأكملها ووقف يومًا بوجه القدر وصنع مجدَه الوحيد. «إنه الواحد فقط، أبدًا لن يتكرر. ذريته كلُّها لن تَحْمل في صلبها رجلاً مثله، لأنه لن يتكرر.»

❖ ❖ ❖

تتابع رواية **صلصال** نهجَ ما سَلَفَها بالاكتفاء من مفصل الصراع بين السلطة والإخوان المسلمين (ومن تطييفه بخاصة)

التعبير الروائي في سورية عن الطائفية

بالملخّص السردي العامّ. وبينما تخطو روايةُ خليل الرزّ، **سلمون إيرلندي**،[1] خطوةً أكبرَ وأوضحَ في الفضاء الحلبي، فإنّ رواية خالد خليفة، **مديح الكراهية**، ستَهْتك الحُجُبَ عن ذلك الصراع في فضاءٍ يترامى بين حلب وتدمر وحماة والعاصمة والريف العَلَوي. لكنّ **مديح الكراهية** ستظل تسمّي المسمَّيات بغيرِ أسمائها المرجعية، ما عدا الإخوان المسلمين الذين تنتسب إليهم راويةُ الرواية منذ عهدِ المدرسة.

تتشرّب الراويةُ في الحلقة التي انتظمتْ فيها ما تحضّ عليه أميرةُ الحلقة من كراهيةِ الطوائف الأخرى، مقابلَ امتداح «طائفتنا الأقربِ إلى رسول الله » وبينما تغدو الكراهيةُ علامةً روائيةً كاشفةً، وإيقاعًا روائيّاً بامتياز، فإنّها تظلّ تُضْمر الإشارةَ إلى الطائفة الأكثرية، أي السُّنة، وإلى الطائفة العدوّةِ الحاكمةِ والأقلية، أي العَلَوية وفي عهد المدرسة، حين تبدأ الاغتيالات، تكون لزميلة الراوية ندى، التي تَلْبس بذلةَ المغاوير، قصّتُها مع ضابط من ضبّاط «سرايا الموت» (لا تخفى الإشارةُ الروائيةُ هنا إلى «سرايا الدفاع»). وها هو شقيقُ الراوية حسام يغتال جارَه الضابط الطيّار ويتخفّى، بينما كان ضابطٌ آخر قد أعدم سبعةَ عشر طالبًا في الكلية وتخفّى (والإشارة الروائية هنا هي إلى مجزرة مدرسة المدفعية)، فتقول الراوية: «لا يَعرف أحدٌ لماذا مات هؤلاء الذين انحدروا من الجبال بطموحٍ وحيويةٍ لا تُحدّ، إلاّ أنا المحتفية بالكراهية »

تعلن الراويةُ في منظّمتها استعدادَها لحمل السلاح وقتالِ الكفّار، بينما يثير جنودُ «سرايا الموت» الذعرَ في حلب. وفي المشهديات الدامية الكثيرة لتصوير الصراع، هو ذا مشهدُ اغتيال الدكتور عبد الكريم الدالي من الطائفة الأخرى، ومشهدُ تشييعه، بينما يتبرّأُ طرفا الصراع من دمه ـ وهو مَنْ كان يَصِف «سرايا الموت» والإخوان المسلمين معًا بالفصيل الطائفي النازي، ويحثّ طلاّبَه في الجامعة على رفض الطرفيْن، كما يَرْفض حمايةَ المخابرات له على أنّ إبداع المشهديات الدامية يَبْلغ أقصاه مع مجزرة السجن الصحراوي (والإشارة الروائيةَ هنا هي إلى تدمر) التي أَمَر بها قائدُ «سرايا الموت» إثر محاولة اغتيال رئيس الجمهورية، فبدت حلب وحماة في «عيدٍ للبكاء» سيتبعه «كرنفالٌ يذكّر بطقوس مقتل الحسين »

حين تزعّمت الراويةُ حلقتَها باغَتَها شقيقُها حسام بندمه على التورّط في قتل المدنيين والأبرياء وإلى ذلك يختلف شقيقُها الأكبر والقيادي مع «الجماعة» ويفرّ إلى لندن، حيث يَنْشر مقالاتِه في نقد التجربة محمِّلاً المسؤوليةَ لطرفَي الصراع. وقد انتهى الأمرُ بالراوية إلى السجن مع أُخريات، فتذكّر تجربتُها برواية حسيبة عبد الرحمن، **الشرنقة** وبعد سنيّ الاعتقال تدرك الراوية عقمَ الكراهية الطائفية والكراهية بعامةٍ، فتواصلُ دراستَها سافرةً، وتَمْضي إلى لندن بترًا للماضي وبحثًا عن انتماءٍ جديد. وقد تقرّت الراويةُ بحذقٍ هذا التحوُّلَ على إيقاع الصراع في شخصية الراوية، شأنها مع الشخصيات الأخرى، وفي رأسها شخصيةُ «مروة» التي تتقلّب من كَسْرِ العمود الأُسَري المقدَّس إلى عشق الضابط نذير المصمودي الذي قاد حملةَ تفتيش البيت العريق و«نذير،» كأبيه الشيخ المرموق في الطائفة الأخرى (هو علويّ إذن)، ضد الطائفية وحين طلب منه قائدُ «سرايا الموت» المشاركةَ في قيادة مجزرة السجن الصحراوي، رَفَضَ، وتخلّى عن رتبته كما قُيِّدتْ مروة إلى السرير حين فشا عشقُها لنذير، فصبرتْ حتى تكلَّل العشقُ بالزواج لكأنّ الرواية تَرْسم بذلك علامةً على سبيلٍ آخر عاشتْه سوريةُ وستعيشه، سبيلٍ مُفارقٍ للسبيل الطائفي.

لقد بدت الراوية مبهَظَةً بأحمالها في النيابة عن سائر الشخصيات في سائر الأحوال، وفي قول كلِّ شيء. ولئن أَورثَ ذلك الروايةَ أحيانًا العجزَ عن الإقناع، مهما تكن وثائقيةُ المسرود ووقائعيَّتُه ومرارتُه، فقد كانت **مديح الكراهية** ملحمةَ ذلك الصراع الذي لا يُحصّن البلادَ ضد عقابيله سوى الديمقراطية

١ ـ دار الينابيع، دمشق ٢٠٠٤

«أطياف العرش» جَرَتْ مجرى أغلب الروايات المماثلة في اللاتعيين طلبًا لمراحٍ أكبر للتخييل وليس فقط للتقيّة.

V ـ المسيحية روائيّاً

كثيرةٌ هي الإشارات الروائية إلى المسيحية من بين عناصر الطائفية، كما مرّ بنا في روايتيْ **طفلة السماء** و**ثورة المخمل**. ومن اللافت هنا أنّ الروايات السورية التي عُنيتْ بالحرب الأهلية اللبنانية اختارت غالبًا أن يكون العاشقان مسيحيّاً ومسلمةً أو العكس، وأن يتتوَّجَ ذلك بالانتصار على المعوِّق الطائفي ومن أمثلة ذلك روايةُ قمر كيلاني، **بستان الكرز**،[١] وروايةُ ياسين رفاعية، **الممرّ**،[٢] ورواية أحمد يوسف داوود، **فردوس الجنون**.[٣]

بالعودة إلى الفضاء السوري، تبدو روايةُ هيفاء بيطار، **امرأة من طابقين**،[٤] التعبيرَ الأوفى والأبهى وقد انبنت من سيرتيْن سيرة الكاتبة نازك، وسيرة مخطوطتها الروائية.

في السيرة الأولى يوحِّد الحبُّ، روحًا وجسدًا، بين نازك المسيحية وصفوان المسلم. لكنّ الطريق تنقطع بهما، فتلجأ إلى الكاهن متسائلةً: لماذا لا يُمنع التزاوجُ بين الأديان؟ وفيما لا تنتظر جوابًا، تغدو هي والكاهن وجوديْن حرّيْن. لكنّ الكاهن يَجْبههما بالفروق الشخصية العميقة بينها وبين المسلم الذي تحب: البيئة، الثقافة، وبخاصة الجنس الذي هو ـ حسب الكاهن ـ نهمٌ عند المسلمين وقربانٌ عند المسيحيين، حضورٌ إلهي بين الرجل والمرأة المسيحييْن ومجردُ متعةٍ عند المسلمين.

تصارع نازك في علاقتها بصفوان حقيقةَ المؤسسة الدينية، وحقيقةَ المؤسسة الأُسَرية. في وجه الأولى ترمي بالسؤال: «لماذا يريدون سجنَنا أمام الإله؟» ولا ترى نفسها خاطئةً. وفي وجه الثانية تتحدى والديْها، اللذيْن تراهما يَخْنقان بذرةَ المعارضة فيها ويَقْضمان خصوصيَتها.

في فصل «زواج العهر» من مخطوطة نازك، تَفْصم هي العلاقةَ بصفوان، وتتزوج الطبيبَ المسيحي. نازك التي تبدأ، منذ الإكليل، بتعرية المؤسسة الزوجية، تُوالي تعريةَ المؤسستيْن الدينية والأُسرية. فقد ران وجهُ صفوان فوق وجوه القدّيسين لحظةَ الإكليل، وهزجتْ نازك بسخريةٍ جارحة: «الآن يصير الجنسُ مقدَّسًا» لكنّ هذا الجنس المقدّس ليس غيرَ «علاقةِ لحم» كما تمضي سخريةُ نازك من الزواج القائم على التفرقة الدينية وعلى الثراء. فذووها باركوا زواجَ ابنة عمها من شقيقِ وزيرٍ مسلم، لكنّهم تبرّأوا من ابنة العمّ الأخرى التي تزوجتْ مسلمًا عاديّاً. وحين يتقوّض زواجُ نازك في باريس بعد أن ضبطتْه مع صديقته الفرنسية، وتخبر صفوان، سيدوِّم صوتُه: «أنتِ فعلتِ بي كما فعل زوجُك،» وتستعيد هي من طفولتها زمالتَها لسعد المسلم الذي قال إثر تفريق درس التربية الدينية بينهما: «كنت أتمنّى أن يكون لنا إلهٌ واحد»

❖ ❖ ❖

على نحوٍ مماثلٍ تكتب روايةُ محمود سلامة، **البوح المر**،[٥] قصةَ حبٍّ بين الصحفية المسيحية المتزوّجة كاترين، والصحفي والمناضل النقابي المسلم إيّاد وقد بدأتْ قصةُ الحب بحوار العاشقيْن حول لبنان الذي كان «نموذجًا رائعًا للتعايش الطائفي والعلاقات المفتوحة بكمٍّ هائلٍ من الحضارة والمدنية والمساحة الواسعة للرأي الآخر والطائفة الأخرى» وتتفجّر أسئلةُ العاشقيْن عن إقدام إنسانٍ على قتل إنسان آخر لمجرد انتمائه إلى طائفة أخرى، وعن عجز الإيديولوجيا والأفكار القومية عن القضاء على الغول الطائفي الذي يَقْبع في الأعماق. ويواصل العاشقان المباراةَ في القَدْح الطائفي

١ ـ ٢ ـ اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٧٧

٣ ـ اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٦

٤ ـ مكتبة بالميرا، اللاذقية ١٩٩٩

٥ ـ دار الأهالي، دمشق ١٩٩٥

اللبناني، وفي الطائفية المكرَّسة في الدستور. لكنّ العاشقيْن، اللذيْن ستفرِّق بينهما الطائفيةُ في سورية، لا ينالان منها إلاّ في لبنان!

VI ـ خاتمة

ربما عليّ أخيرًا أن أشير إلى انشغال بعض رواياتي بالطائفية، بقدْرٍ أو آخر ففي رباعية **مدارات الشرق** حَضَرَ اليهودُ كواحد من عناصر الفسيفساء الاجتماعية، ابتداءً من عشرينيات القرن الماضي إلى مطلع خمسينياته، عبر شخصيات إستر وتفّاحة وسارة ومرزاحي والعلاقات الإنسانية والاقتصادية، وصولاً إلى تهريب اليهود السوريين من القامشلي إلى فلسطين. وفي رواية **دَرَجُ الليل دَرَج النهار**، حضرت الإيزيدية (اليزيدية) عبر شخصية «ونسة» بخاصة، ومن الحسكة وريفها إلى لالش قرب الموصل وإلى المهجر الإيزيدي في هانوفر، سواء في الأمس البعيد أو في الحاضر الذي شَهِدَ سقوطَ بغداد، وسواء في الحب أو في حرية الاعتقاد وإذا كان الحضورُ الطائفي في هذه الرواية وفي **مدارات الشرق** قد تعيَّن باليهود والدروز والعلويين، فقد جَرَتْ روايةُ **أطياف العرش** مجرى أغلب الروايات المماثلة في اللاتعيين طلبًا لمراحٍ أكبرَ للتخييل، وليس للتقيّة ـ أو على الأقل ليس **فقط** للتقية

لقد حرّضت الحربُ الأهليةُ اللبنانية على بعض الاشتغال الفكري على الطائفية؛ وهذه سانحةٌ لتحيّةِ مهدي عامل كما كانت الحالةُ السورية محرِّضًا هي أيضًا؛ وهذه سانحة لتحيّةِ برهان غليون أما الرواية في سورية، فقد كان أمرُها كما تقدّم، وهو ما جعل هذا البحثَ يرجّح التعريفَ بالمدوّنة، لأنها تعاني ما يعانيه الكتابُ العربي بعامةٍ من محدودية القراءة والانتشار، ولأنّ هذا البحث دعوةٌ إلى الإصغاء العميق لنبض الفن وتمثيلاته للنبض الاجتماعي. ولئن مال البحثُ إلى السوسيولوجي، فلأني عوّلتُ على ما سَبَقَ لي أن قدّمتُ في غير كتاب[1] عن روايات ممدوح عزّام وسمر يزبك ومحمد كامل الخطيب وأنيسة عبّود وهيفاء بيطار وحسيبة عبد الرحمن وياسين رفاعية وقمر كيلاني وحيدر حيدر، فضلاً عمّا قدمتُ في الدوريات عن روايات روزا حسن وفيصل خرتش وخالد خليفة وخلاصةُ ذلك في تلك المَواطن وفي هذا البحث أنّ الانشغال بالفسيفساء الاجتماعية أخذ يتضاعف في السنوات الأخيرة، وبجرأةٍ أكبر، مشتبكًا بالسيري حينًا، وبالسياسي دومًا، إلاّ في الحالة المسيحية، ومؤْثرًا أحيانًا الالتفافَ بالأسماء الروائية على المسمَّيات الاجتماعية، تعاليًا أو تنزُّهًا أو تقيةً، ومن النادر أن بدا ذلك فسحة أكبر للتخييل.

اللاذقية

نبيل سليمان

روائي وناقد وناشر من سورية

١ ـ **الرواية والحرب** (١٩٩٩)، **الكتابة والاستجابة** (٢٠٠٠)، **جماليات وشواغل روائية** (٢٠٠٣)، **السيرة النصية والسيرة المجتمعية** (٢٠٠٤)، **أسرار التخييل الروائي** (٢٠٠٥)