الطائفية
في الوطن العربي (٣)

ملف من إعداد: سماح إدريس (بيروت) وأحمد الخميسي (القاهرة)
وياسين الحاج صالح (دمشق)

المشاركون
(ألفبائياً)

- أحمد الخميسي
- أسامة المقدسي
- سامي عفيش
- كمال زاخر موسى
- منذر خدّام
- نصري الصايغ

تواصل الآداب ملفّاتها الخاصة بالمسألة الطائفية في الوطن العربي. وكنّا ننوي أن يكون هذا هو الملفّ الأخير، إلاّ أنّنا قرّرنا إضافة ملفٍّ رابع لأسباب عدة أهمُّها: الأول أنّ المقالات الواردة إلينا، بتكليف أوْ من دون تكليف، تخطّت المساحةَ التي كنّا قد خصّصناها للملفّ الثالث من الطائفية والثاني، وهو الأهمّ، يعود إلى إحساسنا بالنقص عن استيفاء الموضوع حقَّه بخصوص الطائفية في بلدان لم نتطرّق إليها بعد، كالبحرين والسعودية. وعلى هذا، نأمل أن يتضمّن الملف الرابع ما يسدّ هذا النقص.

س. إ.

بيروت

في العدد القادم:

الطائفية في الوطن العربي (٤): لؤي حسن ـ جان داية ـ كمال مغيث ـ أحمد الخميسي ـ محمود سعيد ـ ....

الطائفية في الوطن العربي (٣)

وحش الطائفية في مصر

أحمد الخميسي

على سبيل التذكير

متى ظهرت الطائفيةُ في مصر؟ وأين تَكْمن جذورُ انفجارها المتكرِّر، ولاسيَّما في العقود الأخيرة؟ أوْ: متى اختفت الطائفيةُ في مصر؟ وأين تكمن جذورُ الوئام القومي بأبعاده الدينية والاجتماعية؟

الملاحَظ أنّ حدّة الظاهرة الطائفية في تاريخ مصر لم تختفِ إلاّ في اللحظات التي شهدتْ فيها مصرُ مشروعًا قوميّاً عامّاً للنهضة: حدث ذلك في عهد محمد علي؛ وفي عهد حفيده الخديوي إسماعيل الذي كان أولَ مَنْ عَيَّن وزيرًا قبطيّاً؛ ثم خلال ثورة ١٩؛ وأخيرًا في مرحلة عبد الناصر.

ـ فلنذكِّرْ بأنّه في سنوات الاحتشاد لثورة ١٩، وتأهُّب الشعور الوطني لها، وَقَفَ الشيخ محمد عبد المطّلب عامَ ١٩١١ يَخْطب في حشدٍ كبيرٍ من المسلمين يحتفلون بعيد رأس السنة القبطية قائلاً لهم: «كلانا على دينٍ به هو مؤْمن . ولكنّ خذلانَ البلادِ هو الكفر!»

ـ ولنذكِّرْ بأنّ سلامة موسى، في كتابه **تربية سلامة موسى**، أورد أنّه كان من القبط كاهنٌ معروفٌ هو القسيس سرجيوس، الذي كان لا يبالي أن يكرِّر أنّه «إذا كان استقلالُ المصريين يحتاج إلى التضحية بمليون قبطي، فلا بأس من هذه التضحية.» وحين قرّر القسّ سرجيوس عام ١٩٤٩ خوضَ المعركة الانتخابية، لم يكن معه مليمٌ واحد، فخرج وراءه الناسُ من كل الطوائف يؤيِّدونه هاتفين في الشوارع: «مِنْ غير فلوسْ. يا سرجيوس!»

ـ ولنذكِّرْ أنّه في سبتمبر عام ١٩٢٣، عند عودة سعد زغلول من منفاه، قال في أول خطابٍ له: «رصاصُ الإنجليز لم يميِّزْ بين قبطي ومسلم من أبناء مصر!»

همُّ التحرُّر الوطني، وإنجاز مشروع عامّ للنهضة، لم يَترك فرصةً للأديان لتُفرِّقَ الناس وقد صحّا هذا الشعورُ زمنَ عبد الناصر حينما كان المواطن يحسّ بأنّه مصري أولاً قبل أن يكون مسلمًا أو مسيحيّاً، وأنّ هويّته الوطنية والقومية تَسْبق هويتَه الدينية. إلاّ أنّ عهود النهضة التي انطوت على مشروع لسحرر والبناء لم تستطع أن تنتزع، وبشكلٍ نهائي، جذورَ الطائفية، بل كانت تخفِّف من حدّتها فحسب. ذلك أنّ المشروع القومي للنهضة والتحرُّر، الذي يَصْهر الناسَ معًا في بوتقةِ أملٍ كبيرٍ بالترقّي، هو عنصرٌ متحوّل، يَظْهر ويختفي، ليؤثِّر سلبًا أو إيجابًا في القضية وخلال ذلك تظلّ عناصرُ أخرى ثابتة، تغذّي الطائفية، وتنتهز أية فرصة للظهور بقوة من تلك العناصر الثابتة: الطابعُ الديني للدولة، والفقرُ، والجهلُ الذي لا تنمو في ظله ثقافةٌ (ناهيك عن ثقافة التسامح)، ثم وضعُ الأقلية وعلاقةُ الأغلبية بها فإذا تلاشى المشروعُ القومي للتقدم والتطور، تقدّمت العناصرُ الأخرى الثابتة ـ على انفرادٍ أو مجتمعةً ـ لتَنْهش وحدةَ الأمة

الدولة والدين

حتى عام ١٨٥٥، كان الأقباط محرومين من دخول الجيش، وكانوا يَدْفعون الجزية ثم صدر دستور١٩٢٣، بعد ثورة ١٩ الوطنية، يتضمّن كفالةَ المساواة للمصريين جميعًا بغضّ النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة. ومع ثورة يوليو، وضع عبد الناصر حجرَ الأساس لكاتدرائية البطرسية بالعبّاسية، تأكيدًا على التقاليد الوطنية العريقة

عام ١٩٧١ قام أنور السادات بالنصّ في المادة الثانية من الدستور على أنّ «الإسلام دينُ الدولة، ومبادئَ الشريعة الإسلامية المصدرُ الرئيسيُّ للتشريع » وكان نصُّ المادة قبل ذلك يخلو من «أل» التعريف التي أضافها السادات وفي واقع الأمر أصبح النصّ (بأل التعريف) تشريعًا دستوريّاً للفتنة الطائفية، أعقبه دعمُ السادات للجماعات الإسلامية، وإطلاقُ يدها لتصفية التيار الوطني وإنجازاتِ ثورة يوليو، تمهيدًا للتسوية السياسية الأميركية

وسرعان ما برزتْ آثارُ ذلك التشريع، عندما قام «مجهولون» عامَ ١٩٧٢ بإحراق كنيسة شُيِّدتْ من دون ترخيص في منطقة الخانكة بمحافظة القليوبية، فخرج الأقباطُ يحتجّون في مظاهرة وسرعان ما أخذتْ تَشْحب إنجازاتُ ثورة ١٩ وثورة يوليو الفكرية، وفي

لا يمكن إنكارُ ما يعانيه الأقباط باعتبارهم أقليةً بين أغلبيـةٍ عمَّ فيـهـا فكرُ الإسـلام السـيـاسي المتطرّف.

مقدِّمتها مبدأُ «الدين لله والوطن للجميع» والتأكيدُ على أنّ «مصر للمصريين» ـ وهي دعوةُ أحمد لطفي السيِّد الذي كتب في ٥ فبراير ١٩٠٨ يقول: «إنّ مِنْ بيننا مَنْ لا ينفكّ يَفْخر بانتسابه للعرب الأولين، كأنما انتسابُه إلى الجنس المصري نقصٌ وعيب. كما أنّ منا مَنْ يفضّل الرابطةَ الدينية على رابطة الجنسية الوطنية فإنْ لم نُذْهبْ عنّا هذا التحلُّلَ، نَمَتْ أسبابُه، وفَشَتْ نتائجه »

وزاد السادات الطينَ بلّةً حين أعلن في أغسطس ١٩٧١ عن عزمه على إصدار قانون الردّة الذي يعاقِب بالإعدام كلَّ مرتدٍّ عن الإسلام! وأدرك الأقباط أنّ ذلك القانون سيعود بهم إلى وضع «أهل الذمة،» وصرّح البابا شنودة بأنّ «مشروع القانون يتنافى مع الدستور» لأنّه يستبعد أيَّ عقيدة أخرى غير الإسلام. وفي ٥ سبتمبر ١٩٧٧ أعلن الأقباط صيامًا امتدّ خمسة أيام احتجاجًا على مشروع القانون، فتراجعت الحكومةُ عن الأخذ به، وكتب مصطفى أمين في **أخبار اليوم** يقول:

«حمدتُ اللّه أنّ القانون الذي وافق عليه مجلسُ الدولة بإعدام المرتدّ عن الإسلام لم يَصْدرْ منذ سبعين عامًا فعندما أصدر قاسم أمين كتابَه **تحرير المرأة**، اتهموه بالارتداد عن الإسلام. وعندما أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابَه **الإسلام وأصول الحكم**، اتهموه بالارتداد عن الإسلام. وعندما أصدر طه حسين كتابه **في الشعر الجاهلي**، اتهموه بالارتداد عن الإسلام »

لكنْ رغم تراجع الدولة، فإنّ مجردَ طرح القانون للنقاش كان بمثابة إشارةٍ إلى الجماعات الإسلامية بالموقف الرسمي المؤيِّد لها، الأمرُ الذي شجّعها على المزيد من النشاط. وتوالت بعد ذلك أحداثُ العنف فوقعتْ حادثةُ «كنيسة الخانكة» عام ١٩٧٢. وتلتها أحداثُ الزاوية الحمراء (منطقة شعبية في مصر) في ١٧ يونيو ١٩٨١، التي قُتل فيها حسب الإفادة الرسمية تسعةُ أقباط، أو نحو ثمانين قبطيّاً حسب تقدير الكثيرين، وأُحرقتْ فيها منازلُ الأقباط ومحلاّتُهم وادّعى أنور السادات أنّ المذبحة جرت بسبب «ماء غسيل وسخ ألقاه قبطيٌّ على عائلة مسلمة،» بينما كان الصراعُ يدور في الحقيقة حول قطعة أرض لبناءِ إمّا كنيسةٍ أو جامع! وفي ١٩٩٤ وقعتْ أحداثُ قرية صنبو بأسيوط، وقُتل فيها ١٣ مواطنًا وفي فبراير ١٩٩٦ وقعتْ حوادثُ مماثلة في كفر دميان بالشرقية وفي فبراير ١٩٩٧ اقتحم اثنان ساحةَ الصلاة في كنيسة مار جرجس بقرية أبو قرقاص بالصعيد، وأطلقا النارَ على الأقباط دون تمييز وشهدتْ مصرُ بعد ذلك أشدَّ ألوان العنف في أحداث قرية الكشح بالصعيد في أول أيام سنة ٢٠٠٠ وأسفرتْ عن مقتل نحو عشرين قبطيّاً

أنا مش طائفي...
وكل صاحباتي قبل الزواج كانوا شيعة!

وحش الطائفية في مصر

طَرحتْ تلك الأحداثُ، وما تلاها، حقيقةَ أنّ ما يُسمّى «النسيج الوطني المشترك» يتعرّض لأزمةٍ شديدة، وأنّ التغنِّي بالحديث عن «وحدة الوطن» أمرٌ لا يكفي للحفاظ على ذلك النسيج، كما أنّ رسائل المواساة والقبلات المتبادلة بين شيخ الأزهر والبابا لم تعد مجدية وقد صَفعتْ أحداثُ الإسكندرية المؤسفة في أكتوبر ٢٠٠٦ بحجم الأزمة التي نَزفتْ بدماء القتلى من الجانبيْن، وبتحطيم الكنائس والهجوم عليها بالجنازير والخناجر. وبيّن ذلك كلُّه، بما لا يدع مجالاً للشكّ، أنّ مصر تواجه منعطفًا خطيرًا، يتعمّق بمعدّلات سريعة، ويمتدّ من الريف والصعيد (المناطق الأكثر فقرًا وتدنِّيًا في نِسَبِ التعليم) إلى المدن المتنوِّرة والمتعلِّمة، وأنّ الحالة القومية تنحدر بمعدلٍ سريعٍ من الوطنية الجامعة إلى كهوف الانتماء الديني والتعصُّب الأعمى.

مطالب الأقباط

لا يُمْكن شخصًا لديه قليلٌ من الإنصاف أن يُنْكر ما يعانيه الأقباطُ باعتبارهم أقليةً بين أغلبية عمَّ فيها فكرُ الإسلام السياسي المتطرف ـ بدءًا من خُطَبِ الأئمة في الجوامع التي تحرِّض على الأقباط وتدعو إلى عدم مصافحتهم، وانتهاءً بالتشريعات الرسمية التي تكرِّس التمييز.

وللأقباط مطالبُ محددة، لا بدّ من الاستجابة لها لنزع فتيل الأزمة، وفي مقدّمتها:

ـ نزعُ خانة الديانة من البطاقات وجوازات السفر؛ ذلك لأنّ المواطنَ يُعرَّف بجنسيته لا بدينه.

ـ مساواة الأقباط بغيرهم في أوقات البثّ الإعلامي والتلفزيوني للطقوس الدينية.

ـ الإلغاءُ النهائي والكامل لكلّ القرارات التي تُلْزم الأقباطَ بالحصول على موافقة رئيس الجمهورية أو غيرِه لإصلاحِ دورةِ مياهٍ داخل كنيسة، أو ترميمِ كنيسة، وغيرِ ذلك.

ـ إعادةُ أراضي الوقف المسيحية إلى الأقباط.

ـ وقفُ كافة أشكال التمييز عند التعيين في الوظائف، وفي الترقية، وفي الوصول إلى المناصب الكبرى كالمحافظ والوزير، والمناصب الكبيرة في الشرطة والجيش والجامعات والمعاهد.

ـ وضعُ القوانين اللازمة التي تجرِّم وتعاقِب على «إثارة الكراهية» من على منابر الجوامع، وفي المدارس، وفي النظام التعليمي، وتطبيقُ ذلك.

ـ وضعُ مادة تاريخ في المدارس تَعتمد على حقيقة أنّ تاريخ مصر هو ضفيرةٌ من الكفاح المشترك لكلّ أبنائها، وأنّ تاريخ مصر إبداعُ المسلمين والأقباط **معًا**. كما ينبغي إدخالُ المراحل المسيحية في موادّ التاريخ، وهي المراحل التي لا تشير إليها مناهجُنا بحرفٍ واحد، بحيث ينشأ لدينا جيلٌ من الأطفال يدركون أنّ «الله الرحمن الرحيم» هو «الله محبة.»

إنّ معاناة الأقباط تعود إلى جوانب كثيرة، منها ضعفُ التمثيل السياسي لهم. ذلك أنّه ليس هناك سوى ٦ نواب أقباط في مجلس الشعب من أصل ٤٥٤ نائبًا، منهم واحدٌ منتخب وخمسةٌ معيَّنون. وليس هناك إلاّ وزيران قبطيان. كما أنّ الأقباط يعانون مناخًا من الكراهية المنحطّة، والتكفير، وانحيازِ الدولة الديني إلى الطرف الآخر. وكلُّ ذلك يشجِّع الكثيرين على التهجّم الإجرامي على الكنائس.

ولا شكّ في أنّ هناك عواملَ غيرَ دينية تكمن وراء الطائفية، وفي مقدمتها الفقرُ، والبطالةُ، وغيابُ المشروع الوطني، والجهل ولكنْ إذا كانت الدولة عاجزةً عن حلّ أيّ من تلك المشكلات، فإنّ بوسعها ـ مع ضغطٍ من المثقفين المستنيرين ـ أن تبدأ بالاستجابة لحقوق الأقباط ومطالبهم المتعلِّقة بالتمييز الديني. وإلاّ، فإنّ الطائفية، التي تتغذّى على الفقر والجهل المتزايديْن، سوف تصبح وحشًا تُطعمه قوًى داخليةٌ وخارجيةٌ، ليصبح قادرًا على ابتلاعِ ما تبقّى من مصر!

القاهرة

د. أحمد الخميسي

ناقد أدبي، وصحافي، ومراسل الآداب في مصر

الطائفية
في الوطن العربي (٣)

فهم الطائفية

أسامة المقدسي

في النموذج البدئي للنظام الطائفي اللبناني، يعرِّفُ الانتماءُ الدينيُّ المشاركةَ والتمثيلَ السياسيَيْن ويحدِّدهما. وهكذا يُنْتظر من الشيعي أن يمثِّل الشيعةَ، ومن الماروني أن يمثِّل الموارنة (أو المسيحيين) ومن السُّنّيّ أن يمثِّل السُّنّة. إنّ النظام المذكور قابلٌ لأن يكون مُنْصِفًا (equitable) ولكنّه ليس مساواتيّاً (equal): أيْ إنّه قابلٌ لأن يكون مُنْصِفًا لأنّ كل اللاعبين الأساسيين وافقوا على أن يكونوا جزءًا منه، ولكنّه ليس مساواتيّاً لأنّ الحصص السياسية للطوائف المختلفة ليست موزّعةً بالتساوي ولا تَعْكس ثقلَ الطوائف النسبيَّ الحقيقيّ من بين سكّان البلاد. كما أنّ العلمانيين مستبعَدون تمامًا من العملية السياسية، الأمرُ الذي يَحُول دون تحقيق مطلبهم بمساواةٍ تتجاوز الطائفيةَ وتقوم على مبدإ «مواطن واحد: صوت واحد.»

لطالما كانت هذه هي الحال في لبنان منذ زمن طويل وستظلّ كذلك أبدًا ما دام الخطابُ الشعبيُّ لا ينفكّ يماهي بين الجماعاتِ الدينية والجماعات السياسية لكنّ الذاكرة قصيرة، والانتهازيةَ السياسيةَ لا تجاري الحقائقَ التاريخية. فالعنفُ الديني والخطابُ السياسيُّ الطائفي في لبنان، كما في الهند وإندونيسيا والفيليبين والبلقان، وكما في العراق طبعًا، هما بالتأكيد نتاجٌ أكيدٌ من نتاجات العالم الحديث، لا نتاجٌ محتومٌ للتاريخ القديم

منذ زمنٍ طويل والتفسيرُ الطاغي للطائفية يقول بأنّ الطائفيةَ والحداثةَ ـ والأخيرةُ تعرَّف على الدوام بأنّها ذاتُ أصولٍ عَلْمانيةٍ وغربية ـ خصيصتان متناقضتان ومتنابذتان (mutually exclusive) ويُصرّ هذا النسقُ الأوروبيُّ التمركز على أنّ المشاعرَ والمعتقدات والثقافات والعواطفَ الدينية ثابتةٌ لا تَحُول ولا تَزُول. وهكذا تعرَّف الطائفيةُ في الغالب بأنّها مشكلةٌ تصيب الدولَ الأقلَّ نموّاً، مناطقَ من أوروبا تقع خارج «المركز،» مثلَ البلقان أو إيرلندا الشمالية. فغالبًا، مثلاً، ما يُفسَّر تدميرُ الهندوس لجامعٍ في الهند أواخرَ القرن العشرين بأنّه «حصيلةٌ محتومةٌ» لتاريخٍ طويلٍ من العداء بين الهندوس والمسلمين في جنوب آسيا. كما يُوضَع صراعُ الموارنة مع الدروز في لبنان في سياقِ ما يوصف بأنّه «صراعٌ حضاريٌّ عريق» في المنطقة الشرقية من حوض المتوسط وتُعتبر الاعتداءاتُ السُّنيّة على الشيعة في العراق مجردَ مثالٍ جديدٍ على «شقاقٍ بدائيّ» داخل الإسلام.

يُمكن تفسيرُ قوة هذا النسق بملاحظةٍ بسيطة. وهي أنّ التعبير عن الخطاب الذي يُرافق العنفَ الطائفيّ ويبرِّره يتمّ، هو نفسُه، بلغةٍ لا تَتْرك إلاّ مجالاً ضيّقًا جدّاً للفُوَيْرقات التاريخية (historical nuances). فغالبًا ما تتضمّن تلك اللغةُ مقولاتٍ من قبيل أنّ المسلمين (سنّةً أو شيعةً) والهندوسَ واليهودَ والمسيحيين في الشرق مختلفون اختلافًا لا يَقْبل التسويات، وأنّهم عنيفون بالفِطْرة، وأنّهم معارضون معارضةً راسخةً للهوية الجمعية المتجاوزة للطوائف، وأنّهم ـ من ثم ـ في حالٍ ثابتةٍ جامدةٍ من العُدوانية والعدائية ويقدِّم مفهومُ «العداوة القديمة،» الذي تعزِّزه أعمالُ العنف الناشئة بين الجماعات الدينية، والذي يتجاهل السياقاتِ التاريخيةَ المحدّدة، تفسيرًا تبسيطيّاً لما هو، في واقعِ الأمر، ذو طبيعةٍ مُرْبِكةٍ لعالمٍ حديثٍ ومركَّب

حالة لبنان النموذجية

حالة الطائفية اللبنانية نموذجيةٌ بالنسبة إلى كثير من المراقبين فلمّا كانت الحربُ الأهلية الأخيرة (التي انتهت، ظاهرًا، في العام ١٩٩٠) قد حاكت أبعادًا كثيرةً من الصراع الذي نشب أوائلَ القرن التاسع عشر بين الدروز والموارنة ودَمّر المنطقةَ عامَ ١٨٦٠ وبلغ ذروتَه في مجازر غير مسبوقةٍ ضدّ المسيحيين في دير القمر وحاصبيّا، فقد كُتِبَ عن لبنان وكأنّ العداواتِ الدينيةَ فيه نَبَعتْ من آلامٍ قديمةٍ سَلَبتْه إلى الأبد فرحةَ أن «يُصْبح» وطنًا حديثًا وبلغ الأمرُ أنْ قيل إنّ البلقان في التسعينيات «تلبْنَنَتْ»؛ واليومَ يُحكى أنّ العراق أصيب هو أيضًا «بالداء الطائفي اللبناني.»

لقد كرّر برنارد لويس، ومستشرقون آخرون كالإسرائيلي موشيه ماعوز، أنّ الطائفية تمثِّل ردَّ فعلٍ مُسْلمًا، بل غيظًا مسلمًا، على سياسات التحديث التي قدّمتْها حركةُ الإصلاح العثمانية وأعلنتْ فيها المساواةَ بين المسلمين وغير المسلمين وبدأتْ تحوّلاً شاملاً على مستوى الإدارة والثقافة والجيش في الإمبراطورية العثمانية. ومؤدّى هذه المقولة السِّجاليّة هو أنّ الأغلبية المسلمة لم

فهم الطائفية

تستطع حقّاً أن تكون عصرية؛ أيْ إنّ المسلمين لم يستطيعوا أن يَقْبلوا اليهودَ والمسيحيينَ على قدم المساواة بهم، وإنّما كان على الأنظمة الاستبدادية أن تُداهنهم وتتزلّفَ إليهم من أجل أن ينخرطوا في حداثةٍ غربيةٍ ـ وغربيةٍ عنهم كما يُزعَم. إلاّ أنّ البرهانَ الوحيد الذي يُقدَّم لدعم تأويل برنارد لويس هو الاستشهادُ بالمصادر الأوروبية المعاصرة، أو الإحالةُ على حقيقة وجود العنف نفسه، وكأنّ اندلاعَ العداوات الدينية عام ١٨٦٠ يكفي في ذاته لإثبات نظرية وجود الطائفية منذ القِدَم.

غير أنّ ثمة مؤرّخين آخرين حاولوا تفسيرَ الطائفية بالتشديد على الضغوط الاجتماعية والاقتصادية والاختلالاتِ التي ترتّبتْ على أثر التصنيع الأوروبي في صناعة النسيج السورية ومن ثم في انحدارها. وهناك آخرون أكّدوا أنّ الخصومات الأوروبية لعبتْ دورًا حاسمًا في إثارة الانقسامات الطائفية. وبكلمة، فإنّ المؤرّخين سَعَوْا إلى تفسير السياق الدنيوي (secular) للطائفية، وقلّةٌ أمسكتْ جدّياً بالطائفية نفسِها إلاّ من أجل أن تُعاملها كظاهرةٍ مدْرَكةٍ بسهولة، وكجوهرٍ ثقافيٍّ لا يَحُولُ ولا يَزُول، وكنزوعٍ قَبَليّ، وكتديُّنٍ بدائيّ معادٍ للحداثة الليبرالية الغربية العلمانيّة المساواتية.

والحقّ أنّ الطائفية في لبنان الحديث، وإلى الحدّ الذي تعبِّر فيه عن نفسها دينيّاً، هي فعلاً مناقضةٌ لعلمانيةٍ مُؤَمْثَلةٍ [متخيَّلة] تَفْصل فصلاً تامّاً بين الدين والسياسة. لكنْ لمّا كانت الطائفيةُ قد نَبَعتْ من تقاطُعِ الإصلاحات العثمانية والتدخُّلِ الغربي في القرن التاسع عشر، فذلك يعني بوضوح أنّه ينبغي ألاّ تصنَّف بأنّها مناقِضة للحداثة. فقبل مجازر العام ١٨٦٠ كانت المكانةُ الاجتماعية، لا الانتماءُ الديني، هي التي تحدِّد السياسةَ في جبل لبنان. وفي حين كان المسلمون في الإمبراطورية العثمانية ككلّ، وفي المُدُن تخصيصًا، يتمتّعون بالأوّلية السياسية والثقافية على غير المسلمين، كان التمايزُ العملي، اجتماعيّاً وسياسيّاً، في جبل لبنان القروي، واقعًا بين النخب العالِمة من جهة وعامةِ الناس «الجُهّال» من جهة أخرى، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية المختلفة. وقد شرّعت السلطاتُ الدينية، المسيحيةُ والدرزيةُ، النظامَ السياسي والاجتماعي التقليدي. وكان الأوروبيون، الذين أصرّوا على تخليص مسيحي الشرق «المُخْضَعين» هم مَنْ حَدّدوا الدينَ في جبل لبنان هدفًا ينبغي إصلاحُه إصلاحًا حديثاً، وباتَ من ثم آيةً على ذلك الإصلاح. وفي منتصف القرن التاسع عشر تدخّلتْ القوى الأوروبيةُ في المنطقة على أسسٍ طائفيةٍ واضحة: فناصَرَ الفرنسيون الموارنةَ، وحمى البريطانيون الدروزَ. كما أصرّت القوى الأوروبيةُ، برغم الاحتجاجات العثمانية، على تقسيم جبل لبنان عام ١٨٤٢ تقسيمًا دينيّاً، وعلى أساس خطوط مسيحية ودرزية منفصلة. وقلّلتْ تلك القوى من حقيقةِ أنّ الدروز والموارنة في مناطقَ عديدةٍ تعايشوا إمّا في القرى نفسها أو في الأقضية ذاتها في محاولةٍ لمقاومة التدخُّل الأوروبي وبناءِ مفهوم «المواطِن» العثماني في أربعينيات القرن التاسع عشر، ضَمِنَ العثمانيون في جبل لبنان مساواةً في التمثيل السياسي وجبايةِ الضرائب بين المسلمين (والدروز) وغيرِ المسلمين (الموارنة). غير أنّ المشكلة التي واجهت القوى الأوروبيةَ والسلطاتِ العثمانيةَ والنخبَ المحليةَ على حدّ سواء كانت كيفيةَ تحويل الجماعات الدينية إلى جماعات سياسية، مع الإبقاء على النظام الاجتماعي التراتبي الذي مَيّز ما بين النخب «العالِمة» والعامة «الجُهّال.» والحال أنّ عجزَ القوى الأجنبية والنُّخب المحلية عن تدبير هذا التحوّل، والشّجاراتِ على معنى «الإصلاح العثماني،» والمعاركَ التي بدأتْ في دير القمر بين أعيان الدروز ورعاياهم المسيحيين السابقين (الذين رَفَضوا حكمَ «الدروز» باعتباره غيرَ منسجم مع الإصلاحات العثمانية)، فَتَحت البابَ أمام مشاركةِ غيرِ النُّخب (non-elites) في السياسة والعنف السياسي. لقد أدّت العلاقاتُ الطائفيةُ، عن غير قَصْدٍ، إلى دَقْرطة السياسة، إذ اندفع أفرادٌ من خارج النخب إلى واجهة التحرُّكات الطائفية التي غالبًا ما انتَهَكتْ، بدورها، التراتبياتِ التقليديةَ. ولم يتحدَّ العامةُ الموارنةُ أعيانَ الدروز فحسب، بل أيضًا أوّلوا الإصلاحاتِ العثمانيةَ لتعْني المساواةَ الاجتماعية والدينية معًا. كما أنّ الكنيسةَ المارونية، بدورها، أوّلت الإصلاحاتِ العثمانيةَ لتعني «استعادةَ» إمارةٍ مسيحيةٍ مارونيةٍ متخيَّلةٍ في جبل لبنان لم تكن، في واقع الأمر، موجودةً قطُّ بصفتها تلك

سمحت الطائفية في لبنان القرن التاسع عشر لغيرِ النُخب بالانخراط في السياسة إلى درجةٍ غير مسبوقة.

في خاتمة المطاف أدّت التأويلاتُ المتصارعةُ لمعنى الإصلاحات العثمانية، بدلاً من العداوات الدينية «القديمة»، إلى العنف الطائفي في جبل لبنان في أربعينيات القرن التاسع عشر. وقد شكّلتْ حربُ ١٨٦٠، والمجازرُ التي ارتكبتْها القواتُ الدرزية بحقّ القرى المسيحية، والتي تلاها سريعًا غزوٌ عسكري لسوريا من قِبل الفرنسيين والعثمانيين، أوجَ تلك المرحلة التأسيسية من الطائفية في لبنان. وأشّرتْ تلك الأحداثُ على بروز ثقافةٍ جديدة للطائفية، لا على انتكاسةٍ إلى حالةٍ بدائية. واستند التقسيمُ الديني لـ «المجلس الإداري» بعد العام ١٨٦٠، والذي أعان والي جبل لبنان، غيرَ اللبناني، على ترتيباتٍ سابقة تعود إلى أربعينيات القرن التاسع عشر ثم قام الانتدابُ الفرنسي في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته بتوسيع ذلك «التوازن» الإداري الطائفي، مع إيثارٍ واضحٍ للموارنة في لبنان. ويُفْترض أنّ ذلك الخلل قد تمّ تصحيحُه بفضل الميثاق الوطني عامَ ١٩٤٣، الذي شَرّعَ السياساتِ الطائفيةَ في قلب لبنان ما بعد الاستقلال. ونتيجةً لذلك، بلغت الطائفيةُ شكلَها الأكثر غلوّاً في الدولة اللبنانية الحديثة التي تُقسِّم السلطةَ على أساس نسبيّ مفترض بين مختلف الجماعات الدينية في لبنان. وفي هذا الإطار، فإنّ اتفاق الطائف عامَ ١٩٨٩ ليس إلاّ الحلقةَ الأخيرةَ في سلسلةِ ترتيباتٍ طائفيةٍ عَرّفتِ الحداثةَ اللبنانية وحَدّدتْها.

على أنّ عنفَ هذه الثقافة الجديدة ينبغي ألاّ يَحْجبَ طبيعتَها الثوريّة: فالتدخُّل «الإنساني» الأوروبي، والإصلاحُ العثماني، والتطلُّعاتُ المحلية، جَعلت «الدينيَّ» مرادِفًا لـ «الجماعوي» (communal)، وجَعلتْ هذا الأخيرَ موازيًا لـ «الفرد» في منتصف القرن التاسع عشر. ففي السياق الاجتماعي لجبل لبنان، سَمَحت الطائفيةُ لغيرِ النُخب بالانخراط في السياسة إلى درجةٍ غيرِ مسبوقة، تحديدًا لأنّ السياسة كانت تُعرَّف على أُسسٍ جماعويةٍ لا أُسسٍ نخبويةٍ بشكلٍ حصريّ وفي سياق الإمبراطورية العثمانية ككلّ، وعلى خلفيّة سنواتٍ مديدةٍ من حكم المسلمين للأقليات المسيحية، مَثّلت الطائفيةُ تغييرًا عميقًا أيضًا: إذ لم تعد الدولةُ ذاتَ أغلبيةٍ واحدةٍ وأقلياتٍ عدة، تُعرَّفُ جميعُها بمصطلحاتٍ دينيةٍ حصْرية، بل باتت سلسلةً من المنجَمعات الدينية المتعامِدة (interdependent) التي مُنِحَ أفرادُها مكانةً اجتماعيةً وسياسيةً متساويةً أمام القانون

أن تَعْمد الكولونياليةُ الفرنسيةُ أثناء الحقبة ما بعد العثمانية إلى تشويه هذه الثورةِ الطائفيةِ تشويهًا جذريّاً، بإيثارها الموارنةَ (الأمرُ الذي أدّى في النهاية إلى حربيْن أهليتيْن لتقويم ذلك الخلل)، فذلك ينبغي ألاّ يَطْمسَ القطيعةَ الحاسمةَ التي أحدثتْها تلك الثورةُ الطائفيةُ مع تاريخ عثمانيٍّ كان قد آثَرَ المسلمين على غيرِ المسلمين، وآثَرَ النخبةَ على العامّة. ولكنْ ينبغي ألاّ يَطْمسَ أيضًا حقيقةَ أنّ الثورة الطائفيةَ، حين كَرّست الجماعةَ الطائفيةَ

أنا مش طائفي...
وشعاري: «لا للطائفية، لا للعلمانية، نعم للإسلام!»

أساسًا للتمثيل السياسي الحديث، قد جَسّدتْ وكَرّستْ فكرةَ «الطائفية» حقيقةً ملموسةً، ومن ثم **أبطلتْ** إمكانيةَ أيّةِ نزعةٍ مُواطنيةٍ عَلْمانيةٍ عُلْيا وجامعة.

مكوِّنات الثقافة الطائفية

الطائفية، إذن، كثقافة، أكثرُ من مجرّدِ عنفٍ دينيٍّ غبيّ. إنّها لحظةٌ مرتبطةٌ بتاريخ، وذلك حين تصبح الاختلافاتُ الدينيةُ **مقبولةً ومتخيَّلةً** بوصفها الأساسَ المكينَ لسياسةٍ حديثةٍ قائمة على التمثيل المتساوي. إنّ تعددية الهوية الدينية، بدلاً من أن تشدّد على المساواة الفردية، أو على مُواطنيةٍ عامةٍ قادرةٍ على/وطامحةٍ إلى/ تجاوز الانتماءات الدينية، تصبح **هي** أساسَ المواطنية العامة وعليه، فإنّ أساس التعايش في لبنان الحديث يعتمد على مفهوم يقول بأنّ على الجماعات الدينية أن تمثَّلَ بوصفها جماعاتٍ **سياسيةً**. التعدّدية، بحسب هذا المفهوم، تجعل لبنانَ ممكنًا؛ ولكنّها تعوّق ـ على الفور وبشكلٍ فعليّ ـ أيّ معنًى لمواطنيةٍ عَلْمانيةٍ لبنانية، كما ذكرْنا

ثقافةُ الطائفية، بكلامٍ آخر، ليست «مؤامرةً» حَبَكَتْها القوى الأجنبيةُ في الماضي والحاضر، بل تَعْكس الخياراتِ المتعمَّدةَ التي اتّخذتْها مجموعاتٌ متعدّدةٌ عند منعطفاتٍ تاريخيةٍ معيّنة. وأحدُ المكوِّنات الأساسية لثقافة الطائفية المهيمنة في لبنان وغيره ـ وهي اليومَ تنشأ في العراق ـ هو التوافرُ الدائمُ للاعبين محليين توّاقين إلى لعب دور زعماء جماعاتهم والمحاورين عنها. وباختصار، فإنّ التاريخ، رغم احتشاده بالخطط والمكائد والتدخُّلات الخارجية والهيمنة الخارجية، ليس قصةَ تلك الخطط أو المكائد أو التدخُّلات بقدْرِ ما هو قصةُ كيفيةِ تجسُّد القوة في سياقات مختلفة وبنتائج مختلفة. إنّها نادرًا ما تكون، بل قد لا تكون أبدًا، مجرّدَ قصةٍ عن كيفية هيمنة الأقوياء، وإنّما هي دائمًا تقريبًا قصةٌ أكبرُ وأكثرُ تركيبًا يَسْمح فيها الضعفاءُ لأنفسهم بأن يُهَيْمَنَ عليهم فثمة قلّةٌ قليلةٌ جدّاً من الناس العاجزين عجزًا مطلقًا في التاريخ!

غير أنّ المنافسة الحادّة بين النُّخب المحلية وغير المحلية على تمثيل الجماعات الدينية المختلفة لا تعني أنّ علينا تجاهُلَ ما هو واضح. وأعني الطبيعةَ التجريبيةَ المتقلقلة لجهودهم، وإخفاقاتِهم الكثيرة. فبرغم كلّ العمل الحازم لصوغ مفهوم وحدويّ للجماعة، فقد بقي ولا يزال دائمًا تقريبًا صراعٌ عميقٌ عبر الخطوط الطبقية والإقليمية من أجل تعريف تلك الجماعة، ومن أجل إسكات الانشقاقات الداخلية، والتظاهرِ بأنّ الصُّدوع الواضحة داخلَها لم تعد تشير (وإنْ أشارت في السابق) إلى اضطراب مفهوم «الطائفة.»

من لبنان إلى العراق

غير أنّي أودّ أن أوضح مقولتي هنا فأنا لا أزعم أنّ الطائفية جيّدة لأنّها حديثة. كما لا أُوحي بأنّ الطائفية هي شكلُ الحداثة الأوحد، خلافًا لما قد يَطْرحه منظِّرو الطائفية. ولا أوحي أيضًا بأنّ الطائفية نظامٌ مثاليٌّ: فمن الواضح أنّها ليست كذلك، بل هي غيرُ مستقرّةٍ بشكلٍ مزمن: ذلك أنّ الصراعات الدائمة بين الجماعات الدينية، ومن داخلها، من أجل تعريف السيطرة السياسية لهذه الجماعة وحدودِ تلك السيطرة، تُربِك كلَّ محاولةٍ لبناءِ برنامجٍ وطنيٍّ شامل. وبهذا المعنى فإنّ ما يجري في العراق اليوم ليس مشابهًا للوضع الحالي في لبنان. ففي العراق صراعٌ دمويٌّ ساخنٌ ومتعدّدُ الأبعاد من أجل السلطة، وَسْطَ الفراغ الذي أحدثه إسقاطُ نظام صدّام حسين القمعي المتلجبِ بالقومية العربية، ووسطَ الاحتلال الأميركي. والعنف الطائفي المذهل هناك دليلٌ على الانهيار الشامل لنظام الأشياء، وقد يكون مآلَه الأخيرَ انحلالُ العراق. وفقط إذا انسحبتْ (وحين تنسحب) قواتُ الاحتلال الأميركية، وفقط إذا استطاع العراقيون إنشاءَ حكومة توزِّعُ فيها المناصبُ توزيعًا متناسبًا بين الانتماءات الدينية والاثنية، فحينها سينضمّ العراقُ إلى [لائحة] الأنظمة الطائفية المزمنة في العالم المعاصر، بما فيها النظامُ الطائفيُّ اللبناني.

وبشكلٍ أكثر تخصيصًا، ثمة خلافٌ عميقٌ في السياق المحدّد بين العراق ولبنان. فثقافةُ الطائفية اللبنانية وُلدتْ أثناء الحقبة

الثورة الطائفية شكّلتْ قطيعةً حاسمةً مع تاريخ عثماني آثر المسلمين على غيرهم، والنخبةَ على العامة، ولكنّها أبطلتْ إمكانية أية نزعةٍ مواطنيةٍ عليا.

العثمانية، **قبل** أن يَخْلق البريطانيون والفرنسيون خارطةَ الشرق الأوسط الجديدةَ، وقبل إنشاءِ إسرائيل وما صاحَبَهُ من تطهيرٍ عرقي بحقّ الفلسطينيين، وقبل بدء الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وصعودِ القومية العربية، والثورةِ الإيرانية، والدعمِ الأميركي للحركات الإسلامية في أفغانستان خلال ثمانينيّات القرن العشرين، وقبل حلول عصر الهيمنة الأميركية وأما الطائفية العراقية فقد جاءت **بعد** أن أعادت كُلُّ تلك الأحداث والقوى تشكيلَ المنطقة تشكيلاً جذريّاً. كما أنّ المأساة التي نَشْهدها اليومَ في العراق أعظمُ تخييبًا للآمال من مأساةِ لبنان؛ ذلك أنّ الفرصةَ التي أتاحها استقلالُ العراق عن البريطانيين، وصعودُ وطنيةٍ عربيةٍ ـ عراقية متماسكة، ووفرةُ الثروة النفطية، قد بدَّدتْها في النهاية حكوماتٌ عراقيةٌ مستقلّةٌ قبل زمنٍ طويل من الغزو الأميركي للعراق. إنّ عقودًا من القمع الوحشي الذي مارستْه الأنظمةُ العراقيةُ المتعاقبةُ بحقّ المعارضة المحلية، وتلاعُبَها بخصومها المحتملين على الصعيديْن القبلي والديني، وبرامجَها في ميدان التطهير العرقي، والاحتلالاتِ التي تمت في حقبة صدّام، قد عَبّدت الطريقَ أمام الغزو الأميركي وما تلاه من تفكيكٍ للبلاد.

ولكنْ ثمة بالتأكيد بعضُ أوجهِ شبهٍ بين الوضعيْن في لبنان والعراق. فالواقع الطائفي في العراق اليوم، تمامًا مثلما كانت عليه الحالُ في لبنان القرن التاسع عشر ولبنان المعاصر، لا يُمْكن فصلُه عن التدخُّل الخارجي (الأميركي في العراق، بدلاً من البريطاني والفرنسي في لبنان)، ولا عن رغبة العراقيين في تنصيب أنفسهم محاورين أصيلين عن جماعاتهم المختلفة. والأمرُ الأكثرُ بعثًا على الشؤْم هو أنّ الإرثَ التقسيمي الذي أحدثه العنفُ في لبنان عامَ ١٨٦٠ وبين العامَيْن ١٩٧٥ و١٩٩٠ قد تواصَلَ على الرغم من النهاية الرسمية المعلنة للقتال عند نهاية الحرب الأهلية (١٩٩٠). ويرجَّح في العراق، في حال بقاء الدولة على قيد الحياة، أن يكون للعنف إرثٌ سلبيٌّ مماثل، مخلخِلٌ للاستقرار، لأنّ المدى الذي بلغه هائلٌ بجميع المقاييس. وأخيرًا، فإنّ صياغةَ مُواطَنَةٍ شاملةٍ، علمانيةٍ، في ثقافة الطائفية، ستتمّ التضحيةُ بها دومًا على مذبح مصالح الجماعات [الطائفية] الأضيق. ولذلكم هو وضعُ لبنان، لأنّ الدولةَ اللبنانية تأسّستْ على هذه المصالح، وتواصلُ هذه المصالحُ هيمنتَها على الدولة فإذا افترضنا بقاءَ دولة العراق على قيد الحياة، فإنّنا نرجِّح أن يكون الوضعُ مماثلاً هناك أيضًا.

إنّ رفضَ الرواية الطائفية للتاريخ، التي لا تستطيع أن تفسِّر الماضي إلاّ على ضوءِ ما تَفْترض أنّه هوياتٌ جماعوية مسلمةٌ أو مسيحيةٌ أو يهوديةٌ طائفيةٌ ثابتة، يجب أن يصاحبَه رفضُ التوهُّم بأنّ الطائفية هي إمّا دافعٌ سلفيٌّ [تقهقريّ] أو بناءٌ كولونيالي. ففي حالة جبل لبنان مَثّلت الطائفيةُ الانتقالَ من تاريخ عثماني ما قبل كولونيالي وما قبل إصلاحي إلى تاريخ ما بعد إصلاحي يهيمن عليه الغربُ. وفي التحليل الأخير، فإنّ ما يَجْعل الطائفيةَ في لبنان اليومَ بمثل ذلك التجذّر هو كونُها عنصرًا متأصّلاً في الأمة الحديثة: إنّها **تعبيرٌ** عن خطابِ المساواة، وإنْ كانت **تقويضًا** لهذا الخطاب في الوقت نفسه. ففي حين أنّها، كثقافةٍ سياسية، تَعِدُ بالوفاق الوطني، فإنّها تَعْمل ضدّ فكرة الهوية الوطنية التي تتجاوز الطوائف. ومن دون إدراك التركيب التاريخي والاجتماعي والسياسي المعقَّد للطائفية، فإنّ النقد العلماني لها لن يعدوَ أن يكون مجرّدَ صخبٍ وغضبٍ ساخطيْن، وسيكون عاجزًا وتائهًا عن الهدف الصحيح، وسيَعْجز عن إدراكِ حدّةِ الولاءات والكراهيات الطائفية الحديثة وتفاقمها

هيوستن

د. أسامة المقدسي

أستاذ مشارك في تاريخ الشرق الأوسط الحديث في جامعة رايس (هيوستن) وأوّل متبوّئ لكرسي الدراسات العربية «للمؤسسة التربوية العربية ـ الأميركية» وهو مؤلّف كتاب **ثقافة الطائفية: الجماعة، التاريخ، العنف في لبنان القرن التاسع عشر** (منشورات جامعة كاليفورنيا، عام ٢٠٠٠ وصدرتْ ترجمته إلى العربية عن دار الآداب عام ٢٠٠٥) كما اشترك مع پول سيلڤرستاين في تحرير كتاب **الذاكرة والعنف في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا** (منشورات جامعة أنديانا، عام ٢٠٠٦) والمقال أعلاه مكتوب خصّيصًا للآداب، ونقله إلى العربية رئيسُ التحرير.

الطائفية
في الوطن العربي (٣)

المسألة القبطية في مصر: الأزمة والدستور

كمال زاخر موسى

تمثّل وضعيةُ الأقباط على الخريطة السياسية والمجتمعية فى مصر إشكاليةً متعددةَ الأبعاد، ويتطلّب البحثُ فيها قدرًا وافرًا من الشفافيةِ، والتجرّدِ، وتنقيةِ أرضية الحوار من ثلاثية «التكفير والتخوين والمؤامرة.» كما يتطلّب البعدَ عن الرؤى الأحادية ـ سواء تلك التى ترى في الأقباط أصحابَ البلد الأصليين وما عداهم غزاةً محتلّين، أو تلك التي ترى الأقباط أهلَ ذمةٍ أو مواطنين يَقْطنون ديارَ الإسلام.

ويدقّ الأمرُ اليومَ بعد أن اجتاحت العالمَ رياحُ الأصولية الدينية شرقًا وغربًا، وبعد صعود التيارات الراديكالية هنا وهناك، حتى ساد التوقعُ بأنّ خريطة الحرب القادمة ستكون مصبوغةً بالدم الديني، سواء بين أتباع الأديان المختلفة «السماوية،» أو بين المذاهب المختلفة داخل الدين الواحد ـ وهو ما نرى إرهاصاتِه اليومَ وبالأمس القريب. ذلك لأنّ الحديث عن «الدولة المدنية» يعني في الثقافة السائدة العداءَ للدين، ويعني عند العامة في مصر بشكلٍ أكثر تحديدًا العداءَ للإسلام ـ وذلك هو أحدُ إفرازات خلطِ الدين بالسياسة وشيوعِ ما يسمّى بـ «الإسلام السياسي.»

وعلى الرغم من ذلك، فلا أحد من كل التيارات السياسية الفاعلة في شارعنا المصري، بما في ذلك تيارُ الإخوان المسلمين، إلا ويُضمّن تصوُّراتِه وأحاديثَه المطالبةَ بتفعيل المجتمع المدني وآليّاته والحقّ أنّ هذا مطلب، رغم وجاهته وضرورته، يبدو نوعًا من مجاراة الموضة العالمية، أو المناورة كما في حالة الإخوان. وأما نحن في حقيقة أمرنا فنرى أنّ الأساس الذي يقوم عليه المجتمعُ المدني هو مبدأ «المواطنة،» «الذي يعني أنّ الحقوق والواجبات تنبع من الانتساب إلى الوطن فقط فوق أية انتماءات أخرى وقبلها، ولا يمكن أن يكون هناك مجتمع مدني بغير أن تكون الدولةُ نفسُها «مدنيةً» شكلاً وموضوعًا لناحية المواثيق الدستورية والقانونية، والثقافةِ السائدة، والقواعدِ المسيطرة على التعامل داخل مؤسسات الدولة وبينها

لعلّ أول مصادمة تأتي من نصّ المادة الثانية من دستورنا القائم، وهي تقول بأنّ «الإسلامَ دينُ الدولة، واللغةَ العربيةَ لغتُها الرسمية، ومبادئَ الشريعة الإسلامية المصدرُ الرئيسيُّ للتشريع » وهذه المادّة استُحدِثتْ ـ قبل إضافة الفقرة الأخيرة في تعديلات لاحقة ـ في دستور ١٩٢٣، وكانت محلَّ جدلٍ فكري وسياسي وقتَها، من دون أن يواجَهَ معارضوها بسلاح التكفير وكان مِنْ بين مَنْ حَذّر من نتائجها على المديَيْن القريب والبعيد عددٌ من رموز الفكر والثقافة، مثل عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين ومحمود عزمي، وكأنّهم كانوا يقرأون في كتابٍ مفتوح في رؤية مستقبلية نافذة، فإذا بأيامنا تُنتج كلَّ ما حَذّروا منه وتنبّهوا إليه لكنّ هذه المادة استقرت فيما بعد، بل وقفزتْ من ترتيبها في دستور ١٩٢٣ (مادة ١٤٩) لتصبح المادة الثانية فى الدستور الدائم بعد أن امتدّت إليها يدُ التعديل والتعميق. وقد جاء ذلك في مغازلةٍ صريحةٍ للتيار الإسلامي، والعزفِ على وتر العاطفة الدينية للأغلبية، وتمريرِ تعديلٍ موازٍ في شأن التجديد عبر الاستفتاء لرئيس الجمهورية «لمددٍ أخرى» بعد أن كانت مدتيْن فقط (مادة ٧٧). وكانت تلك واحدةً من أخطر مناورات الرئيس الراحل السادات، إذ كان يَعْلم جيّدًا أنّه ـ بهذا النص وتعديلاته ـ دَخَلَ بالعلاقات السياسية والمجتمعية إلى منطقة «المقدّس» ليمتنع على التيارات الليبرالية والمدنية الاقترابُ منه خشيةَ الاتّهام بمعادة الإسلام بل والدعوةِ إلى العلمانية «السيِّئةِ السمعة» وفق هدير الإعلام الموازي في الأزقة والزوايا!

الأمر يحتاج إلى مراجعة موضوعية بعد أن نتجاوز الضجيجَ الذى ستولّده مطالبةُ المراجعة هذه مراجعةٍ تقرأ المدَّ الإنساني الذي يجتاح العالمَ باتجاه تأكيد حقوق الإنسان لكونه إنسانًا، برغم النقاط الملتهبة التي تَغْشى بقاعًا عديدةً في العالم، وربما بسببها . وهي نقاط أظنُّها إحدى علامات الصراع بين دعاة قراءة خريطة العالم من منظورٍ دينيّ ضيق يرى أصحابُه أنّهم وحدهم يَمْلكون الحقيقةَ المطلقة من الولايات المتحدة الأميركية، إلى تيّارات ودول التطرف وزعيمهم الخفيّ أسامة بن لادن وأبي مصعب الزرقاوي وأبي إسلام المصري.

نعم، الأمر يحتاج إلى مراجعةٍ تَفْصل بين الإسلام الدين والإسلام السياسة؛ فكلُّ أزماتنا هي وليدةُ الخلط بينهما وبدايةً، فقد استعصى على ذهني تفسيرُ منطوق «دين الدولة» في المادة الثانية، إذ لا يكفي التذرُّعُ بأنّه جاءنا من دساتير

المادة الثانية في الدستور المصري، التي تنصّ على أنّ «الإسلام دين الدولة،» تكرّس وجودَ مواطنين من الدرجة الثانية.

سابقة كما لا يكفي التذرُّعُ بأنّه نابعٌ من إرادة الأغلبية؛ فهذه بدورها غُرِّر بها عبر وسائل التأثير الرسمية والموازيةِ الأحاديةِ التوجّه التي لا تَقْبل الحوارَ بين نظراء. وكيف لها أن تَقْبل ذلك وهي تقرأ العلاقات المجتمعية والسياسية تحت لافتة «المقدَّس،» فيختلط عندها الدينيُّ بالسياسي، والزمنيُّ بالأبدي دعونا، إذن، نَطْرحْ، في حوارٍ متوازنٍ غيرِ مشروطٍ أو محدَّدٍ بسقف، مستقبلَ الوطن، وعلاقةَ الدين بذلك: المدلول، والنتائج، والآثار المترتبة عليه، وبخاصةٍ عندما يحتويه الدستورُ.

- فالدولةُ، في جانب منها، مجموعةُ المؤسسات الفاعلة في نطاقٍ جغرافي محدد تتوزّع بين الحكّام والمحكومين. فهل يمكن صبغُ هذه المؤسسات بدينٍ معين؟ وهل من السائغ أن نقول، مثلاً، «وزارة الخارجية الإسلامية» أو أن نقول مثل ذلك عن المؤسسات التشريعية أو القضائية؟!

- وإذا انصرف التفسيرُ إلى أنّ الدولة، في جانب آخر، هي جموع المواطنين المنتسبين إلى الرقعة الجغرافية ذاتها، فهل يجوز إضفاءُ الصفة الإسلامية على **كل** الوطن بما فيه من ديانات أخرى؟ وإذا صحّ هذا، فإنّ المتدينين بغير الإسلام سيكونون على غير دين الدولة، ومن ثم لا تكون لهم حقوقٌ عليها، ولا يلتزمون بواجباتٍ تجاهها، ويصبحون بهذا جاليةً تستضيفها الدولةُ، أو مواطنين من الدرجة الثانية. ولعلّ الرئيس الراحل أنور السادات لم يكن بعيدًا عن هذا المعنى عندما أعلن في خطاب سبتمبر ١٩٨١ «أنّه رئيسٌ مسلمٌ لدولةٍ مسلمةٍ يَقْطنها أقباط!»

- وإذا كان للدولة دينٌ رسمي، فهل تُعدّ الأديانُ الأخرى أديانًا عرفية؟!

هل أنا بحاجة إلى أن أؤكّد أنّني لا أتناول الإسلامَ كدينٍ له احترامُه وقدسيتُه ويؤْمن به نحو ٨٠ ٪ من المصريين؟ حسبي أنّني أقرأ واقعَنا من زاوية المواطنة التي تتجاوز الانتماءاتِ الدينية، والتي لا تُعْنى بالبحث في مقارنة الأديان، وإنما تسعى إلى وطن أكثر أمنًا، وإلى مواطن يحقّ له أن يمارس حريتَه وكرامتَه ومستقبلَه ولا شكّ في أنّ «المواطنة،» فكرةً وممارسةً، واقعةٌ في مأزقٍ مزدوج: بين الفكر الشعبي والمجتمعي السائد بفعل تأثيرِ مناخٍ أحادي منحازٍ، وبين نصوص دستورية تحتاج إلى مراجعة عقلية بعيدة عن إثارة النوازع العاطفية ونظرية المؤامرة ففي ظنّي أنّ الخروج من المأزق الآني والمستقبلي هو في الإقرار بالمواطنة مصدرًا أساسيًا للتشريع، باعتبارها تكرّس قيمةَ الإنسان الذي خُلق حرًا.

وإذا كنّا نؤْمن بالشفافية سبيلاً، وبالحوار وسيلةً، فلنحدِّدْ بشكلٍ لا لبسَ فيه هويةَ وطننا: هل نحن دولة مدنية أمْ دولة دينية؟ وإذا كنّا دولة مدنية، فهل يستقيم هنا أن يكون للدولة دينٌ دون آخر؟

أنا مش طائفيّة...
بسْ هنّي الشيعة بيكرهونا!

المسألة القبطية في مصر: الأزمة والدستور

إنّ الضغط باتجاه تحقيق إصلاح دستوري يصبّ في تأكيد المواطنة في الدستور. ذلك أنّ الدستور هو قانون القوانين، ومنه تنبثق كلُّ القوانين التي تَحْكم حركةَ المجتمع، ولا تَصْلح معها أيةُ تعديلات قانونية ما بقي الدستورُ على وضعه الحالي. وفي تصوُّري أنّنا أمام إشكالية تتمثّل في المادة الثانية من الدستور التي سبق أن ذكرناها. فهذا النصُّ القاطعُ يَسْتتبع صَبْغَ الدولة والمجتمع بالصبغة الإسلامية. ووفقًا لهذا، لا بدّ أن ينقسم مواطنو هذه الدولة إلى مواطنين على دين الدولة، وآخرين على غير ذلك. وهذا ما سيؤدّي إلى نشوء مراكز وحقوق قانونية لطرف دون آخر. وبذلك كلّه نكون، فعليّاً وواقعيّاً، قد كرَّسنا وجودَ مواطنين من الدرجة الثانية، ونبقى في حاجة إلى فتاوى دينية إسلامية تقول لنا إنّ الإسلام يعطي لغير المسلمين ما للمسلمين من حقوق ويُحمِّلهم من الواجبات ما على المسلمين. وهنا تحديدًا تَكْمن الخطورة: ذلك لأنّ النص **الدستوري** يبقى رهنَ التأويل **الديني**، وبهذا نكون قد أعلنّا عن دولة دينية في حقيقة الأمر. وربما يفسِّر لنا هذا سريانَ تلك القوانين المجحفة التي تنظِّم بناءَ الكنائس، وتبرِّر إقصاءَ الأقباط عن المراكز القيادية ذات الصلة بالولاية العامة. وليس ما يحصل من باب التعصُّب الفردي أو الجماعي، بل هو الناتج **الطبيعي** لإعمال نصوص الشريعة والتي تحتمل اختلافَ التأويلات عبر العديد من المدارس الفقهية.

❖ ❖ ❖

على أنّني أودّ أن أقرِّر أنّ المطالبات بتغيير هذه المادة، وهي تتراوح بين المطالبة بالإلغاء التامّ والتعديل، لا بدّ وأن تَقْرأ الخريطةَ الفكرية الآنية للشارع المصري، فتأخذَ في الاعتبار الحقائقَ التالية:

١ ـ أنّ ثقافة المجتمع المدني متراجعة تراجعًا حادّاً وهذه نتيجة طبيعية لسيطرة ثقافة التطرف عبر أكثر من ثلاثة عقود، والتي أَسّستْ في الذهنية العامة أنّ المطالبة بتنقية مواثيقنا الدستورية والقانونية من النصوص التي تَصْبغ الوطنَ بصبغةٍ طائفية هي ضدُّ الإسلام

٢ ـ أنّ تصدّي الأقباط للمطالبة بتعديل المادة الثانية ونشر ثقافة الدولة المدنية يمثِّل خطرًا مزدوجًا على توجّه الدولة المدنية من ناحية، وعلى الأقباط من ناحية ثانية. فهذا التصدّي يؤدّي إلى تصويرهم وكأنّهم ذراعٌ لهجمة غربية ـ وربما كونية ـ على الإسلام، وهو ما يجيد توظيفَه التيارُ الأصوليُّ الاسلاميُّ المتطرِّف وجماعةُ الإخوان ذاتُ الخبرة الطويلة في استغلال أزمات الشارع وتناقضاته.

٣ ـ أنّ الأزمة ليست وليدةَ اليوم أو الأمس القريب، وأنّ تعديل المادة الثانية وحده ليس كافيًا، ولن يكون بمثابة الحلّ السحري لتفكيك الإرهاب الفكري والمادي. فالحال أنّ الأمر يحتاج إلى عملٍ دؤوبٍ ومثابرٍ باتجاه تغيير الثقافة السائدة كما يحتاج إلى مناضلين يَقْبلون إعادةَ إنتاج فكرٍ وفعلٍ التصدّي لخفافيش الظلام، وتحمُّل تبعات ذلك، ويَمْلكون لغةً يفهمها رجلُ الشارع بعيدًا عن أحاديث النخبة المنعزلة عنه.

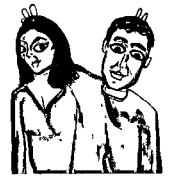
٤ ـ أنّ الضغط باتجاه **تفعيل** «حق المواطنة» (الوارد في مقترح التعديلات) أجدى من رفع سقف مطالب التعديل؛ فهذا الرفع يصطدم بواقعٍ مخترَقٍ طائفيّاً، ومغيَّبٍ سياسيّاً، ومتراجعٍ ثقافيّاً. وأرى، تحديدًا، ضرورةَ أن تتّجه الجهودُ إلى المطالبة بتعديل القوانين المنظِّمة لمنظومة الإعلام ومنظومة التعليم حتى تتوافق مع تعديل المادة الأولى بتأكيد مبدإ المواطنة. فهذا أمر سيَدْفع عمليّاً باتجاه تكريس ثقافة المواطنة في الشارع على المدى المتوسط عبر الإعلام، وعلى المدى البعيد عبر التعليم إضافةً إلى ذلك، ينبغي الضغطُ باتجاه إعادة المؤسستين الدينيتين إلى حجمهما الطبيعي والحقيقي، وكفِّ يد هاتيْن المؤسستيْن عن التدخُّل في الشأن السياسي، وسحبِ صلاحيّاتهما في الرقابة على المنتَج الفكري الإنساني بكل صوره الإبداعية ما دام في إطار القانون.

٥ ـ أنّ الأقباط لا مطالب لهم لكونهم أقباطًا، بل يَطْرحون أزماتهم التي يتعرَّضون لها ـ بدءًا من التمييز إلى الاضطهاد ـ لكونهم أقباطًا. وهم يرون في المواطنة، ثقافةً وقواعدَ قانونيةً حاكمة، ليس فقط حلاً لأزماتهم بل بالأَوْلى حلاً لأزمةِ وطن يسعى إلى تفتيته دعاةُ العنصرية وطيورُ الظلام، والمَعْبَرَ إلى وطن يعيش الحريةَ ويعود إلى مكانه الطبيعي بين الأوطان المتقدِّمة.

القاهرة

كمال زاخر موسى

كاتب وباحث مصري في الشؤون الاجتماعية



الطائفية
في الوطن العربي (٣)

العناصر المؤسِّسة للطائفية: لبنان نموذجاً

سامي عفيش

يختلف عامّةُ اللبنانين، ومعهم دارسو الطائفية من مختلف الجنسيات، على طبيعة الطائفية في لبنان وأسبابها ومدى استمرارها ونتائجها وقد انقسموا، بشكل عامّ، إلى مجموعتين رئيستين، وبخاصةٍ في الفرضيات لكنّ البعض، وإن التزم كلٌّ منهم بفرضيات فريقه، زاوَج بين المقولات الأخرى المطروحة من المجموعتيْن كلتيْهما.

ـ المجموعة الأولى تميل إلى الافتراض بأنّ الطائفية «طبيعية» في لبنان بفعل تكوّنه من طوائف عدة. وهي تَعتبر، من ثم، أنّ قيامَ النظام الطائفي أمرٌ منطقي سياسيّاً لأنّه يَهْدف إلى حفظ التوازن السياسي بين الطوائف عبر تمثيلهم في السلطة، وإنْ بأحجامٍ مختلفة وقد يَقْبل بعضُ أعضاء هذه المجموعة بإعادة توزيع الثقل السياسي بين الطوائف وممثّليها إذا اقتضى الأمر، لكنهم يشتركون مع بقية المجموعة في الموافقة على ديمومة النظام الطائفي ضمانًا للاستقرار في لبنان ويشترك أفرادُ هذه المجموعة عادةً في استخدام الطائفة كوحدةٍ أساسيةٍ للتحليل في طروحاتهم

ـ أما أفراد المجموعة الثانية فيميلون إلى الافتراض أنّ الطائفية ظاهرةٌ «ظرفية» مركّبة، متعددةُ الأسباب، مرتبطةٌ بمصالح طرفٍ اجتماعي أو أكثر. وهم يَعتبرون أنّ الطائفية قد تقوى أو تَضعف أو تندثر بناءً على عوامل متعدِّدة كما يركّزون على أهمية النظام الطائفي في دعم استمرار الطائفية كظاهرة سياسية واقتصادية واجتماعية. ويَستخدمون في طروحاتهم، عادةً، وحداتٍ أساسيةً للتحليل غيرَ الطائفة، كـ «النخب» أو «الطبقات» مثلاً.

أَميلُ إلى القبول بفرضيات ومقولات المجموعة الثانية، وهم قلّة. وغرضي من هذا البحث المقتضب إلقاءُ الضوء على العناصر الأساسية المكوِّنة للطائفية، معالجًا الطائفيةَ كظاهرةٍ سياسيةٍ بالمعنى الواسع، وهي تَشْمل عناصرَ سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية، متّخذًا من لبنان نموذجًا صالحًا للتطبيق.

تأسيس الطائفية ونظامها في لبنان: ١٨٤٣

نشأتْ نواةُ النظام الطائفي في لبنان عام ١٨٤٣، إذ قُسِّم جبلُ لبنان آنذاك الى قائممقاميتيْن: مسيحية في شمالي الجبل، ودرزية في جنوبه واختير قائممقامٌ من الطائفة نفسها ليتولّى شؤونَ كلٍّ من قسمَي الجبل الإداريين، يعاونه مجلسٌ انتُقِي على أساس طائفي «ليمثِّل» الطوائفَ الموجودةَ في كل قائممقامية.[١] وقد قام نظامُ القائممقاميتيْن الطائفي في ظلّ متغيِّراتٍ أساسية شَهِدَها جبلُ لبنان، كما المنطقة، في تلك الفترة. من أهمّ هذه المتغيّرات ازديادُ التدخّل الإمبريالي الأوروبي في المنطقة اقتصاديّاً وسياسيّاً. وقد انعكس هذا التدخّلُ في بدء تشكيل بيروت الحديثة كمرفإ ومركزٍ تجاري أساسي لخدمة هذه المصالح، وفي انتشار الإنتاج الأولي لصناعة الحرير في جبل لبنان لتلبية حاجة المصانع الأوروبية وكانت الدولة العثمانية قد أَطلقتْ منذ عام ١٨٣٩ إصلاحاتٍ سياسيةً واقتصاديةً واجتماعيةً واسعة سمحتْ بتساوٍ أفضل بين السكّان، وهدفتْ إلى تقوية أركان الدولة وضمانِ ديمومتها في مواجهة التحدِّيات الداخلية ـ من مقاومة وانتفاضات ـ بالإضافة إلى التحدّيات الخارجية الآتية من أوروبا.

وفي الوقت نفسه كانت انتفاضاتُ الفلاّحين في جبل لبنان تتوالى ضدّ الإقطاعيين وتدكّ نفوذَهم وقد أدّى الصدامُ، الذي بدأ بين فلاّحين موارنة وإقطاعيين دروز في بلدة ديْر القمر حول الأرض وثرواتها في العام ١٨٤١، إلى صدام طائفي شمل المنطقةَ المحيطة، الأمرُ الذي حَمَلَ العثمانيين على التدّخل؛ ومثّلهم فَعَلَ الأوروبيون الذين ادّعوا الحرصَ على مصالح المسيحيين، وتوصّلوا إلى قسمة الجبل إلى قائممقاميتيْن في عام ١٨٤٣.

تصاعدت الحركاتُ الفلاّحية حتى وصلتْ إلى ثورة عارمة خلال عام ١٨٥٨ في منطقة كسروان المارونية، نجح فيها الفلاّحون الموارنةُ في إخراج الإقطاعيين الموارنة من المنطقة وأقاموا فيها

١ ـ Kamal S. Salibi, **The Modern History of Lebanon** (New York: Caravan Books, 1977), pp 63-72.

العناصر الأساسية المكوِّنة للطائفية في لبنان

جمهورية فلاحية غير أنّ المقولات الطبقية لقائد الانتفاضة طانيوس شاهين تلازمتْ مع طروحه الطائفية، فانتشر العنفُ، لكنْ على أساس طائفي، في مناطق أخرى من جبل لبنان، وامتدّ إلى دمشق بالمنحى نفسه.

متصرفية جبل لبنان: ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠

قامت متصرفية جبل لبنان إثر أحداث ١٨٥٨ ـ ١٨٦٠ برعاية عثمانية ـ أوروبية، وبإدارةِ متصرّفٍ عثماني مسيحي غير لبناني، يعاونه مجلسٌ «ممثِّلٌ» للطوائف وُزِّعَ بشكلٍ غير متساوٍ بين الطوائف، ولمصلحة النُّخب المارونية . ومع استمرار التحديث في فترة المتصرّفية، تراجَعَ النظامُ الإقطاعي، ومعه نفوذُ الإقطاعيين الدروز، لمصلحة النموّ الرأسمالي والنخب المسيحية الصاعدة. إلاّ أنّ التراجع الملحوظ لاستيراد الحرير من أوروبا، ومن فرنسا تحديدًا، فاقَمَ الأزماتِ الاقتصاديةَ في الجبل، وأدّى إلى بدء الهجرة الكثيفة نحو الأميركيتيْن. وكان معظم المهاجرين، حينها، من المسيحيين.

لبنان في ظلّ الانتداب الفرنسي: ١٩٢٠ ـ ١٩٤٣

نشأتْ دولةُ لبنان الكبير عامَ ١٩٢٠ بضمّ جبل لبنان ومناطقِ بيروت والبقاع والشمال والجنوب التي كانت جزءًا من الولايات العثمانية وقامت هذه الدولة برعايةٍ فرنسيةٍ تامة على أساس معاهدة سايكس ـ بيكو، وبالتلازم مع قيام الانتداب الفرنسي على لبنان وإذا كان عددٌ من النخب المسيحية، ومنها المارونيةُ تحديدًا، قد نادى بقيام هذه الدولة بالتعاون مع فرنسا، فإنّ عددًا أكبرَ من النخب والقوى المسيحية وغير المسيحية (ومن بينها نخبٌ مارونية) تحفَّظَ لسبب أو لآخر عن قيام هذه الدولة، ونادى بعضُهم بالوحدة مع سوريا. إذن، كان الخلافُ على هوية لبنان القومية ومستقبله متلازمًا مع قيام هذه الدولة، وكان من نتائج ذلك تداخُلُ تشكّلِ الهوية الطائفية أو الاتجاهِ العَلْماني مع الهوية القومية في دولة لبنان الحديث

لكنّ النظام الطائفي تبلور برعاية الفرنسيين عبر توزيع المواقع السياسية، ومنها المقاعدُ النيابية، على أساسٍ طائفي، ولمصلحة النخب المسيحية بشكلٍ واضح. ورافق ذلك نموٌّ عمراني اقتصادي في بيروت ومناطق جبل لبنان المحيطة بها وذات الكثافة السكانية المسيحية. غير أنّ هذا النموّ لم يشملْ ما أصبح يسمّى لاحقًا بـ «الأطراف،» أيْ مناطق الشمال والجنوب والبقاع، ذاتِ الكثافة السكانية المسلمة، على الرغم من اتّساع أراضيها وغناها الزراعي بالإضافة إلى بعض الصناعة.

لبنان منذ الاستقلال

تلازَمَ استقلالُ لبنان عامَ ١٩٤٣ مع نشوء نظامٍ طائفي أكثر تشعُّبًا من ذي قبل، بُنِيَ على «الميثاق الوطني» المستمدّ من كلمات رئيس الجمهورية بشارة الخوري ورئيس الوزراء رياض الصلح. «مَثَّل» هذان المسؤولان على التوالي المسيحيين، وبشكلٍ خاصّ النخبَ المارونيةَ المرتبطةَ بطبقة الكومبرادور، والمسلمين، وبشكل خاصّ النخَبَ السُّنيةَ المرتبطةَ بطبقة التجّار. وقد شمل هذا النظامُ توزيعَ المناصب الرئيسية الثلاثة في الدولة، والمقاعد النيابية، والحقائب الوزارية، ووظائف الدولة على مستويات عدة، وقيادة الجيش، على أسس طائفية. وكانت النخبُ المسيحية، وتحديدًا المارونية، هي الأكثرَ استفادةً من هذا التوزيع.

ساهمتْ عواملُ عدّة منذ الخمسينات ـ ومنها إعطاءُ الأولوية اقتصاديًا لقطاع الخدمات، وتهميشُ القطاعيْن الزراعي والصناعي من ثم، وتمركزُ الخدمات والنموّ بشكلٍ أساسي في المدن، وتحديدًا في بيروت الكبرى ـ في بدء تراكم الأزمات على لبنان منذ منتصف الستينات، على الرغم من الإصلاح الشهابي. وشملتْ هذه الأزمات الهجرةَ الكثيفةَ من الريف إلى المدن، وإلى بيروت الكبرى تحديدًا، وما نتج من ذلك من الآثار السلبية على المناطق الريفية والحضرية، والإحباط المتزايد الناجم عن ضيق فرص العمل بعد التخرّج المرتبط بانتشار التعليم، ومحدودية التمثيل السياسي لعدّة قوى سياسية علمانية ويسارية ذات وزنٍ شعبي، بالإضافة إلى التضخّم الاقتصادي وازدياد البطالة. ولعب التمييزُ الطائفي دورًا رئيسيًا في تصاعد هذه الأزمات

حمل اتفاقُ الطائف تناقضا رئيسياً: بين الاعتراف بالنظام الطائفي والدعوة إلى إلغاء الطائفية السياسية.

لم تستطع الدولةُ حلَّ أيٍّ من هذه الأزمات، على الرغم من قيام حكومة «الثورة من فوق» برئاسة صائب سلام خلال فترة ١٩٧٠ ـ ١٩٧٣ وقد فاقم الوضعَ الانقسامُ السياسيُّ الحادُّ حول درجة المقاومة ضدّ إسرائيل، المرتبطُ أيضًا بالنشاط السياسي والعسكري الكثيف للقوى الفلسطينية في لبنان. ونتج من ذلك كلّه تزايدُ الإضرابات والاعتصامات في مختلف المناطق والجامعات، وتكرارُ الصدامات المسلّحة بين الجيش وقوى الأمن والقوى السياسية المؤيِّدة للسلطة من جهة وبين المضربين والمعتصمين والقوى المناهضة للسلطة والمنظمات الفلسطينية من جهة أخرى.

واستطاعت القوى ذاتُ القاعدة المسيحية الكثيفة، والمارونية خاصةً، وفي طليعتها حزبُ الكتائب حينذاك، تأطيرَ قواها الشعبية على أساس حماية النظام المؤيِّد لمصالحها من الانهيار والخوفِ من انتصار القوى الخصمة. وانفجرت الحربُ الأهلية عام ١٩٧٥، وخاضتْها قوًى لبنانيةٌ طائفيةٌ «مسيحية» و«مسلمة،» وقوًى علمانية، بالإضافة إلى القوى الفلسطينية لكنّ التمايز الطائفي ـ العلماني الذي ظهر في بداية الحرب سرعان ما تبدّد بالتدريج حتى ضَعُفَ بعد الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢ وانسحابِ القوى الفلسطينية من بيروت في آب ١٩٨٢، وحَلّ مكانَه التقاتلُ الشرسُ بين القوى الطائفية في أنحاء عدّة من لبنان. وتراجَعَ معه، في وقت لاحق، دورُ القوى العلمانية المؤسِّسُ للمقاومة ضدّ الاحتلال الإسرائيلي، لتصبح المقاومةُ في أوائل التسعينات تلزيمًا حصريّاً لحزب الله، نَتَجَ منه الاختلاطُ في أذهان الكثير من اللبنانيين بين «دور» الطائفة الشيعية و«موقعها» من جهة ودورِ المقاومة وسلاحِها وأهدافها من جهة أخرى

قام اتّفاقُ الطائف عامَ ١٩٨٩ برعاية أميركية ـ سعودية ـ سورية ليعلن قربَ انتهاء الحرب الأهلية. لكنّ هذا الاتّفاق حمل في طيّاته تناقضًا رئيسيّاً بالنسبة إلى المسألة الطائفية فهو، من جهة، ثَبَّتَ للمرة الأولى بعضَ أركان النظام الطائفي عبر تعديلات العام ١٩٩٠ الدستورية، كالمادة ٢٤ مثلاً التي نَظّمتْ مبدأ توزيع المقاعد النيابية على أساس طائفي، وعَدَّلَ من صلاحيات المناصب الرئيسية الثلاثة في الدولة لمصلحة النخب المسلمة. ومن جهة أخرى، أعلن في مقدّمة الدستور المعدَّل ما كان قد طرحه أركانُ ميثاق ١٩٤٣ من قبل، وهو أنّ إنهاء الطائفية السياسية هدفٌ وطنيٌّ رئيسي يجب الوصولُ إليه بشكلٍ تدريجي لكنّ تنفيذَ اتّفاق الطائف كان ولا يزال انتقائيّاً، ولم تَظْهرْ حتى الآن أيّةُ إشارة جدّية إلى قرب إلغاء الطائفية السياسية عبر أيّ من الخطواتِ المنصوص عليها في الدستور، ومنها إنشاءُ «الهيئة الوطنية» التي ستُشْرف على عملية الإلغاء. وقد ازدادت حدّةُ

أنا مش طائفي...
بس مع وحـــدة الصف المســـيـــحي!

العناصر الأساسية المكوِّنة للطائفية في لبنان

الطائفية في لبنان بعد انتهاء الحرب الأهلية، ولعب الاستخدامُ المستمرُّ للمحاصصة الطائفية ـ الزبائنية بين أركان الدولة الثلاثة منذ ذلك الحين دورًا رئيسيّاً في تأبيد الطائفية ونظامها

العناصر الرئيسية المكوِّنة للطائفية ونظامها

تضافرتْ عناصرُ رئيسيةٌ عدّة، تأسَّسَ معظمُها في منتصف القرن التاسع عشر وتبلور تدريجيّاً، على إنتاج الطائفية ونظامها

أولُ هذه العناصر هو تشكُّلُ هويةٍ طائفيةٍ على مفترقِ طرقٍ سياسي واقتصادي واجتماعي رئيسي في تكوّن لبنان الحديث. فقد شكَّلَ منتصفُ القرن التاسع عشر نقطةَ تحوّلٍ بين نموّ بذور رأسمالية وطنية في المدن والبلدات الكبيرة، واقتحام رأسماليةٍ كولونيالية أوروبية للأسواق المحلية، واندلاع انتفاضات فلاحية، وانهيارِ نظام إمارة جبل لبنان، وبدءِ التفكك الملحوظ في النظام الإقطاعي، وقيام إصلاحاتٍ تحديثية مهمة في الدولة العثمانية. في هذا الصددَ يشير أسامة المقدسي إلى أنّ تشكّل الهوية الطائفية حينذاك ارتبط إلى حدٍّ كبير بإعادة تعريفٍ واضحةٍ للعلاقة بين الدين والسياسة،[1] وبتأثيرٍ من خُطب الإصلاح العثمانية والأوروبية «التي جعلتْ من الدين مسرحَ المواجهة الكولونيالية بين غرب 'مسيحي' كما يدَّعي وإمبراطوريةٍ عثمانية 'مسلمة' وجَدَ فيها ذلك الغربُ خصمَه الدائم.»[2]

وقد بلور الهويةَ المرتبطةَ بإعادة التعريف هذه تدخُّلُ القوى الأوروبية المتصاعدُ في المنطقة بحجّة «حماية» المسيحيين، و«دعمُ» الإنكليز للدروز، بهدف إعلاء نفوذ الأوروبيين السياسي في المنطقة وإقامةِ علاقاتٍ وطيدةٍ مع نخبٍ محلية يستطيعون الاعتمادَ عليها لخدمة مصالحهم الاقتصادية.

ولا يمكن فهمُ تشكّل الهوية الطائفية من دون النظر إلى الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لتشكلها، وهذا هو العنصر الأساسي **الثاني** للطائفية. فقد ارتبطت الهويةُ الطائفية لدى الفلاّحين الموارنة في جبل لبنان عند منتصف القرن التاسع عشر (وكانوا يشكّلون الأكثريةَ العدديةَ بالمقارنة مع الدروز) برغبتهم في التحرر من الإقطاع المهيمن، وتحسينِ ظروفهم الاقتصادية. كما يبدو أنّ تشكّل الهوية الطائفية لدى الدروز آنذاك ارتبط بمصلحة الإقطاعيين الدروز في حفظ نفوذهم، مع الحرص على إبقاء الفلاّحين الدروز إلى جانبهم باسم الحميّة الدينية

ويرتبط تشكّلُ الهوية الطائفية بأبعادها كافّةً بالتأسيس السياسي للطائفة[3] في منتصف القرن التاسع عشر. وكان نظامُ المِلل والطوائف العثماني قد نَظَّمَ الطوائفَ المسيحيةَ واليهوديةَ من قَبْلُ كوحداتٍ اجتماعية، ودَعَمَ نفوذَ النخب الدينية فيها، كما سَهَّلَ نموَّ النخب المدنية الصاعدة التي تعاونتْ مع النخب الدينية أو نافستْها. إلاّ أنّ نشوءَ بذور النظام الطائفي اللبناني في عام ١٨٤٣، وتشكُّلَ الهوية الطائفية المتلازم معه، تمّا في إطارٍ تحديثي تبلورتْ معه فكرةٌ سياسيةٌ واضحةٌ للطائفة تختلف عن نظام المِلل والطوائف وعن النظام السياسي اللاطائفي لإمارة جبل لبنان قبل عام ١٨٤٣ وتقوم هذه الفكرة على مبدإ أنّ الطوائف هي الوحدات السياسية الاجتماعية الأساسية في لبنان، وهو ما يعني إنشاءَ الطائفة في وصفها كيانًا سياسيّاً وهذا هو العنصر الأساسي **الثالث** للطائفية ونظامها

ارتبطتْ فكرةُ «إنشاء الطائفة في وصفها كيانًا سياسيّاً» بإيجادِ نطاق جغرافي سكّاني يُستخدم فضاءً إيديولوجيّاً متصوَّرًا لتشكُّل الهوية الطائفية ونموّها، ويَرْسم الحدودَ الجغرافيةَ لهيمنة القوى الطائفية في الطائفة عند الضرورة القصوى ـ وهذا هو العنصرُ الأساسي **الرابع** للطائفية ونظامها. وقد تمّ تأمينُ هذا العنصر عند نشوء النظام الطائفي عامَ ١٨٤٣ عبر تقسيم جبل لبنان إلى قسمين على أساس طائفي واعتُبرت

١ ـ ٢ ـ أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية** (بيروت دار الآداب، ٢٠٠٥)، ص ١١١، ٢١

٣ ـ أنظُر طروحات ياسين الحاج صالح حول الطائفية كنتاجٍ صنعي سياسي في مقاله «صناعة الطوائف الطائفية بوصفها استراتيجيةَ سيطرةٍ سياسية،» الآداب، العدد ١/٢، ٢٠٠٧، ص ٣٨ ـ ٤٤

إذا كان التمثيل ينحصر في الطوائف كوحدات سياسية أساسية، فإن النخب الطائفية هي المستفيدة الأولى.

الكثافةُ السكّانية، للموارنة والدروز، والمتمركزةُ في كلّ جزء، أساسًا لإنشاء القائمقاميتيْن المارونية والدرزية، على الرغم من التداخل السكّاني بين الطوائف الذي لا يُمْكن فرزُه بسهولة؛ بالإضافة إلى أنّ أكثرية سكان القائمقامية الدرزية الجنوبية كانوا من المسيحيين، تبعًا للإحصاءات العثمانية.

يرتبط تشكّلُ الطوائف، في وصفها الوحدات السياسيةَ الأساسيةَ في المجتمع، بالحاجة إلى تمثيلها في إطارٍ تحديثي وقد اعتُمِدَ مبدأُ التمثيل الطائفي، وهو العنصرُ الأساسي **الخامس**، منذ ١٨٤٣ ركنًا أساسيّاً لقيام النظام السياسي في لبنان. وقام هذا المبدأ على فرضيتيْن الأولى أنّ التمثيل السياسي ينحصر في الوحدات السياسية الأساسية في المجتمع، وهي الطوائف؛ وأنّ أيّ تمثيل لأيّ مجموعات اجتماعية أخرى، مثل النخبِ والعائلاتِ والعشائرِ والقوى السياسية والطبقات والمجموعات الجندرية، يجب أن يتمّ عبر الطوائف. والثانية أنّ ممثّلي هذه الطوائف يجب أن ينتموا إليها وأن يقدِّموا مصالحَها في تشكيل مطالبهم

وإذا كان التمثيل ينحصر في الطوائف وعَبْرَها بوصفها وحداتٍ سياسية، فإنّ النخب الطائفية هي المستفيدة الأولى من تمثيل كهذا ولقد ساهمتْ هذه النخبُ في نظام ١٨٤٣، وقادت النظامَ الطائفي تاريخيّاً، واستفادت منه بأشكال كثيرة، وضَمنتْ ديمومَته. والحال أنّ دور النُّخب المِفْصلي هو العنصر الأساسي **السادس** في إنتاج/وإعادة إنتاج الطائفية ونظامِها السياسي وقد سَهّلَ استمرارُ نفوذ النخب النظامَ الزبائنيَّ الذي يَسْمح باستمرار سيطرتها، في مقابل فتات الموارد التي تُوزِّعها أو توحي بإمكانية توزيعها

لكنّ النخب، القائمةَ منها والصاعدةَ، والتي توافقتْ على جوهر النظام الطائفي وديمومته بشكل عامّ، اختلفتْ فيما بينها على السيطرة على الموارد وتوزيعها.[1] وقد تمظهر هذا التنافسُ عبر الطوائف، بين نُخَب أكثر من طائفة، أو في داخل كلّ منها كوحدة سياسية. ويشكّل التوافقُ على ديمومة النظام، والتنافسُ على الموارد، عنصرًا رئيسيّاً **سابعًا** في الطائفية ونظامها. بيْد أنّ هذا التنافس، المرتبطَ بطبيعة النظام الطائفي، يناقض مبدأَ التوازن الطائفي الذي قامت عليه فلسفةُ النظام. فأعضاءُ نخب الطوائف سيستمرّون عبر طوائفهم في التنافس على الموارد الاقتصادية والسياسية، الأمرُ الذي يدفع إلى اللاتوازن، ويَضْمن من ثم ديمومةَ اللااستقرار وإمكانيةَ تكرار الحروب الأهلية. بكلام آخر، يَحْمل النظامُ الطائفي في طيّاته تناقضًا منطقيّاً فهناك اتفاقٌ مبدئي بين النُّخب على ديمومة النظام لتأبيد سيطرتها، لكنّ مطالبَها التنافسية غيرُ محدودة بسقفٍ ثابتٍ لا يُمْكن زحزحتُه، الأمرُ الذي يهدِّد تلك الديمومةَ بشكلٍ مستمرّ وهذا ما يعرِّض الدولةَ لحالةٍ مستمرةٍ من اللااستقرار، تحاول معها النخبُ بعد كلّ أزمةٍ رئيسيةٍ إعادةَ ترتيب النظام بحُلّةٍ جديدة

ويَظْهر العاملُ الأساسي **الثامن** في استمرار الطائفية ونظامها في لبنان عبر التدخّل الخارجي الذي ساهم بشكلٍ فعّالٍ في إنشاء نظام ١٨٤٣، ورعى تطوّرَ النظام الطائفي حتى الآن. وعلى الرغم من أنّ التوترات والحروب منذ ١٨٤٣ كانت لبنانية ـ لبنانية في الأساس، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ الأطراف المتنافسة، وبينها تحديدًا النخبُ والقوى الطائفيةُ، لم تلجأْ بشكل مستمرّ إلى التعاون الوثيق مع قوًى خارجية وقد استَخْدمت القوى الخارجيةُ، في المقابل، لبنانَ ساحةً لتحقيق مصالحها المحلية والخارجية

تطوُّرُ هذه العناصر في ظلّ المتصرّفية

أسّس نظامُ ١٨٤٣ لتنظيم الطوائف سياسيّاً، وتمّ ذلك بالتدريج. وكانت متصرفيةُ جبل لبنان، التي أُنشئتْ بعد صدامات ١٨٦٠ الطائفية في ظلّ الرعاية العثمانية ـ الأوروبية، وبعد اندثار نظام القائمقاميتين من قبل، هي الوحدةَ الإداريةَ الأساسية التي ضَمّتْ من جديدٍ «قسمَي» الجبل في ظلّ نظامٍ طائفي مفصّلٍ عَمِلَ لمصلحة النخب المارونية بالتعاون مع الفرنسيين. ويذكر مسعود

١ ـ أنظرْ إلى فرضيات برهان غليون، ولاسيّما فرضية الطائفية كاستراتيجية تَستخدمها النخبُ الاجتماعيةُ من أجل السيطرة، وذلك في مقاله «نقد المفهوم الطائفي،» الآداب، العدد ١٠/١١/١٢، ٢٠٠٦، ص ٨٢ ـ ٨٧

العناصر الأساسية المكوِّنة للطائفية في لبنان

ضاهر في هذا المجال أنّ المشروع الفرنسي للمتصرفية كان يَهْدف، بمباركة الإنكليز آنذاك، إلى إقامة سلطة مسيحية في المتصرفية ووطنٍ قومي ماروني عَبْرها في المنطقة. وإذا كان مجلسُ إدارة المتصرفية قد تضمّن تمثيلاً متساويًا للطوائف الستّ الرئيسية في العام ١٨٦١، فإنّه عُدِّل عام ١٨٦٤ ليَضْمن الأكثريةَ للمسيحيين في ذلك المجلس (٨ من أصل ١٣ عضوًا) وللموارنة تحديدًا (٥ من أصل ٨ مسيحيين، وأكثرُ من ثلث أعضاء المجلس). بالإضافة إلى ذلك، كانت للموارنة عامَ ١٨٦٤ حصّةُ الأسد من عديد القوى العسكرية المنشأة حديثًا (١١٩٧ من أصل ١٨٤٠ عسكرياً، أي ٦٥٪)، والتي كان يُشْرف على تدريبها ضابطٌ فرنسي وقد سَهَّل الدورُ المتنامي للنخب المارونية ـ الكاثوليكية ازديادًا وفيرًا في عدد العاملين من الموارنة والكاثوليك في القطاع العامّ السياسي والإداري والعسكري، وفي القطاع التربوي الخاص المرتبط بالإرساليات الأجنبية، وفي القطاع الاقتصادي المرتبط بالرساميل الأوروبية، الأمرُ الذي سَمَحَ لتلك النخب بالهيمنة على موارد هذه القطاعات كافة.[1]

تطوّر هذه العناصر في ظلّ الانتداب

استمرّ تقدّمُ النخب المسيحية، وازداد عددُ العاملين من الطوائف المسيحية، وتحديدًا المارونية، كما اتّسع نفوذُهم في القطاعين العامّ والخاصّ في ظلّ الانتداب الفرنسي (١٩٢٠ ـ ١٩٤٣). وبدأ تشكيلُ عدّة هويات طائفية وقومية وعلمانية، مترابطة أو منفصلة بعضها عن بعض، بعد قيام دولة لبنان الكبير في العام ١٩٢٠ ونَمَت الهويةُ الطائفيةُ لدى عدد من المسيحيين، وتحديدًا الموارنة، مرتبطةً بنموّ فكرة «القومية اللبنانية،» وبنموّ فكرة دور لبنان الاقتصادي كـ «صلة وصل» بين أوروبا والعالم العربي من دون أية وحدة مع دول المحيط. وبرز نشوءُ حزب الكتائب عام ١٩٣٦ كمنظِّم لهذه القومية. إلاّ أنّ هذا لم يمنعْ من قيام تنافسٍ حادّ بين النخب المسيحية، تأطَّرَ في الصراع الكتلوي ـ الدستوري، وامتدّ إلى الخمسينات من القرن الماضي واشترك عددٌ وفيرٌ من المواطنين من مختلف الطوائف في التطلّع نحو اتّحاد سوري أو عربي يضمّ لبنان، وانقسم هؤلاء بين قوًى طائفية وعلمانية. وكانت النُّخب السُّنية الحَضَرية في طليعة المتحفّظين عن دولة لبنان الكبير، ذلك لأنّ قيام هذه الدولة أضعفَ مصالحَهم الاقتصادية المتصلة بالداخل، وجعلهم في موقع ثانوي بالمقارنة مع النخب المسيحية المدعومة من الانتداب الفرنسي. وكان تحوُّلُ النخب السُّنية نحو القبول بمجريات لبنان الكبير في منتصف الثلاثينات من القرن الماضي إيذانًا بالرغبة في الشراكة السياسية والاقتصادية التي تبلورتْ بشكل واضح في ميثاق ١٩٤٣ ونشأ تنظيمٌ سُنّي في هذا الاتجاه، هو حزبُ النجّادة عام ١٩٣٦.

ومن ناحية أخرى تشكّلتْ هويةٌ علمانيةٌ رافضةٌ للطائفية ونظامها، تعود جذورُها إلى عصر النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، جَمَعَتْ أعدادًا من الطبقتيْن الدنيا والوسطى من مختلف الطوائف والإثنيات، ولاسيّما الطوائف الأرثوذكسية والكاثوليكية والشيعية والدرزية من المناطق الحضرية والريفية وقد تجسّد هذا التيارُ العلماني في الحزب الشيوعي، الذي بدأ بالتكوّن في أوائل العشرينات من القرن الماضي مرتبطًا بنموّ وعي طبقي، والحزبِ السوري القومي الاجتماعي الذي نشأ في عام ١٩٣٢ وفيما عَبّرت النُّخبُ والقوى الطائفيةُ عن الرغبة في الحصول على حصص أفضل من الموارد، وانتهت قبيْل الاستقلال إلى شراكةٍ «طائفية» لبلوغ هذا الهدف، ركّزت القوى العلمانيةُ على مبادئ المواطنية والعدالة والتساوي بين المواطنين وإلغاء النظام الطائفي، وعبّرتْ من ثم عن مصالح جزء أساسي من الطبقات الدنيا والمتوسطة الراغبة في تحسين ظروفها السياسية والاقتصادية

تطوّر هذه العناصر بعد الاستقلال

أُنجز استقلالُ لبنان عامَ ١٩٤٣ بناءً على رغبة اللبنانيين ونضالهم من أجل تحقيق هذا الغرض، لكنّ إتمامَه جرى بدعم بريطاني حثيث في إطار التنافس مع الفرنسيين حينذاك وقد أسّست الشراكةُ بين النخب البرجوازية المارونية والسُّنية، والتي

١ ـ مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية ١٦٩٧ ـ ١٨٦١** (بيروت معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤)، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٤

استُخْدِمَ شعارا «الخوف والغبن» من قِبل النخب المارونية والسُّنية قبل ١٩٧٥، لكنَهما يستخدمان الآن من قِبل النخب السُّنيّة والشيعية.

انضمّت إليها لاحقًا النخبُ الإقطاعيةُ الشيعية، النظامَ الطائفيَّ الواسعَ النطاق في دولة الاستقلال إلاّ أنّ هذه الشراكة حَمَلتْ في طيّاتها تنافسًا حادّاً على السيطرة على الموارد، تمظهَرَ في كرٍّ وفرٍّ مستمرّيْن بين النخب المارونية والسُّنية بين عاميْ ١٩٤٣ و١٩٧٥، وتجلّى في رفع شعارَي «الخوف» و«الغُبْن» تدريجيّاً بين هذه النخب على التوالي.

استُخدم شعارُ «الخوف» من قِبل النخب المارونية ليشير مثلاً إلى أنّ أيّ مَسٍّ بآليّات النظام الطائفي الذي ينمّي مصالحَهم، أو أيَّ اقتراح بإقامة إحصاء سكّاني جديد قد يُظْهر التغيُّراتِ الديموغرافيةَ لصالح المسلمين، أو أيَّ استقواءٍ بالزعامة الناصرية العربية المناهضة للغرب، أو أيَّ تحالفٍ مع المقاومة الفلسطينية في لبنان، هو تأكيدٌ على خوف المسيحيين من محاولة الآخرين إضعافَ نفوذهم وكيانهم، وبالتالي اضطهادهم أو تهجيرهم في أسوإ الأحوال.

وأمّا النخب السُّنية فقد طَرَحتْ مقولةَ «الغُبْن» لتشير مثلاً إلى أنّ النخب المارونية لم تردّ لها الجميلَ بعدما أزالت النخبُ السُّنيةُ تحفُّظَها عن لبنان الكبير في الثلاثينات من القرن الماضي، وقَدّمت الدعمَ الكاملَ لمفهوم الوطن الجديد، ودخلتْ في شراكة إرادَتْها متساويةً مع النخب المارونية، غير أنّ هذه النخب لم تبادلْها التعاونَ المتكافئ بل استأثرتْ بالسلطة والموارد إلى حدّ كبير، الأمرُ الذي أدّى إلى ازدياد شعور المسلمين بالغبن. لكنّ هاتيْن الكتلتيْن من النخب، اللتيْن اختلفتا فيما بينهما وأنشأتا تحالفاتٍ عدّةً عبر الطوائف، اتّفقتا في المبدإ والممارسة على دعم الطائفية ونظامها اللذيْن حفظا سيطرتَهما وأمّنا ديمومتَهما.

وقد احتاجت النخبُ اللبنانيةُ إلى الطائفية والزبائنية لدعم نفوذها وتواصله. فالمواطنون من مختلف الطوائف شكّكوا في أولوية الهوية الطائفية كإطار مناسب لتحقيق مصالحهم، وفي صحة تمثيلهم من قِبل النخب الطائفية، وعبّروا عن ذلك من خلال الانخراط في أحزابٍ قوميةٍ ويساريةٍ علمانية أصبحتْ أكثرَ فعاليةً في العمل المطلبي منذ الستينات ولذلك عملت النخبُ الطائفية، من دون استثناء، على تثبيت الطائفية ونظامها عبر أطر عدّة. ومن هذه الأطر: قانونُ الانتخاب، وقانونُ الأحوال الشخصية، والنظامُ الزبائني.

فقد سُنّ قانونُ الانتخابُ، بكافّة تعديلاته حتى الآن، ليَخْدم مصالحَ الزعامات المحلية ويجذِّرَ الطائفية ورُفضتْ كلُّ اقتراحات التمثيل النسبي التي قد تَسْمح بتمثيل شعبيّ أفضل لقوًى عدّة، ومنها القوى العلمانية، كما قد تشجِّع على قيام أحزابٍ وطنية عابرةٍ للطوائف، وقد تُضْعف الزعامات الطائفية وحُصِرت الأحوالُ الشخصيةُ للمواطنين في إطار القوانين والمحاكم المذهبية لكلّ طائفة. وفي هذا الإطار يقول العالم الدستوري إدمون ربّاط إنّ الفرد في لبنان لا يحيا كمواطن، وإنّ وجودَه قائمٌ فقط على عضويته في واحدةٍ من الطوائف المعترفِ بها والتي تحدِّد له أُطُرَ ولادته وزواجه وموتِه ودفنِه وممارستِه لحقوقه المدنية، وإنّ هذا الوجود جزءٌ من نظام سياسي ذي طبيعة طائفية يولِّد ما يسمى بالطائفية.[1] ولأنّ النخب بحاجة إلى «رعايا» في ظلّ النظام الطائفي، ولأنّ «الرعايا» ليسوا مضمونين مع ضعف الهوية الطائفية، فقد استُخدم النظامُ الزبائني كرديفٍ مناسب. ويقوم هذا النظامُ على فرضيةِ استعداد النخب لتوزيع الموارد على «الرعايا،» في مقابل التزام هؤلاء بالولاء المستمرّ للنخب وتأييدِها بشتّى الوسائل

لكنّ النظام الطائفي والتنافسَ المستمرّ بين «مصالح» الطوائف، كما طرحتْها النخبُ تكرارًا واقتنعتْ بها مجموعاتٌ من طوائف عدّة، أدّيا إلى المزيد من اللاتوازن واللااستقرار في لبنان على عكس فرضيات ذلك النظام وقد ساهم في تنمية حالة اللاستقرار هذه سيطرةُ اقتصاد الخدمات الهشّ، المدعوم باستمرارٍ من النخب المارونية منذ القرن التاسع عشر.[2] وزادَ من حالة اللّااستقرار النتائجُ التمييزيةُ المدمِّرةُ للنظام الطائفي بين

١ ـ إدمون ربّاط، «**المعضلة اللبنانية» في لبنان والبنية الطائفية** (بيروت دار الفنّ والأدب، ١٩٨٥)، ص ١٥ ـ ١٦

٢ ـ أنظرْ في هذا الإطار إلى العلاقة الأوسع الذي يقيمها زياد حافظ بين الطائفية واقتصادِ الريْع في العالم العربي، وذلك في مقاله «الفئوية واقتصاد الريْع والفساد،» الآداب، العدد ١/٢، ٢٠٠٧، ص ٥١ ـ ٦٠

العناصر الأساسية المكوِّنة للطائفية في لبنان

المواطنين، ومحاولةُ القوى المتضرِّرة إلغاءَ هذا التمييز. وكان من بين المؤشِّرات الواضحة لازدياد التوتّر تصاعدُ العنف بشكل مطّرد في السنين العشر الأخيرة قبل حرب ١٩٧٥ الأهلية، والمرتبطِ بالحركات المطلبية الساعية إلى قيام إصلاحٍ فعلي ووقفِ التفاوت المتزايد بين المركز والأطراف وبين الطبقات الدُّنيا والعليا.

في هذه الفترة بالذات ظهرتْ محاولةٌ مثمرة، ولو تدريجيّاً، لتأطير الشيعة ـ وكانت وفرةٌ منهم تنتمي إلى عدد من القوى القومية واليسارية العلمانية ـ في إطار تنظيم طائفي. وكانت الفرضياتُ المتضمَّنة في هذا التحرّك تشير إلى إخفاق النخب الشيعية في إعلاء شأن الطائفة وتحسينِ مستوى أفرادها، وتؤكّد وجوبَ حصرِ ديناميّتهم ورغبتهم في التغيير في أطرٍ تنظيميةٍ وتمثيليةٍ طائفيةٍ.

مع بدء حرب ١٩٧٥ تراجع النظامُ الطائفي إلى حدود هيمنة النخب الطائفية على «مناطقها» في حالات كثيرة. وراجت معها المقولاتُ الإيديولوجية عن وجود «فروق ثقافية أساسية» بين الطوائف، و«اختلافٍ حادٍّ» في الرؤية لا يُمْكن تذليلُه بسهولة، كمثل الدراسات التي صَدرتْ عن الكسليك في فترة ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧. وانتشر الحديثُ في مناطق عدّة من لبنان عن الحاجة الماسّة إلى الأمن الذاتي والإدارة الذاتية، وصولاً إلى الكانتونات والفيدرالية والتقسيم... وهو ما عدنا نَسْمعه مجدّدًا اليوم.

ازداد القبولُ بالهوية الطائفية لدى العديد من اللبنانيين بعد الحرب، وقوي نفوذُ عدد من النخب الطائفية الجديدة، وتجدَّدَ إنتاجُ النظام الطائفي في «الجمهورية الثانية» على الرغم من بعض التبدّل في الأدوار بين نخب الطوائف. فالحديث في أطر «الخوف والغبن» عاد الآن من جديد بشكلٍ ما، ولكنْ في أُطُر النخب السُّنيّة والشيعيّة ومناصريها. فبعض النقاش بين هذه النُّخب، وفي «الشارعيْن،» يَحْمل ضِمْنًا خوفًا سُنّيًا من إمكانية الهيمنة الشيعية المدعومة بالحجم الديموغرافي الكبير للشيعة وباحتمال تزايده المطّرد (كما أشار أحدُ أقطاب النُّخب الشيعية في الآونة الأخيرة). يُضاف إلى ذلك تخوُّفُ «السُّنّة» من دعمِ دولةٍ قوية دينية كإيران للشيعة في لبنان. أما «الشيعة» فيشعرون بالغُبْن نتيجةً لتحكّم النخب السُّنيّة بالقرار السياسي (مدعومةً بدولة سُنيّة قوية كالسعودية) على الرغم من كل التضحيات التي قدّمها «الشيعةُ،» ولاسيّما خلال حرب الصيف الماضي.

تستمرّ النخبُ اللبنانية في استخدام المقولات القائمة على المحاصصة الطائفية، وعلى «افعل التفصيل» الطائفي، لتشير إلى مدى أهمية الطائفة في وصفها مدماكًا سياسيّاً أساسيّاً في بناء الدولة اللبنانية. وقد لفت نظري تصريحٌ للنائب الماروني عن منطقة كسروان ـ جبيل نعمة الله أبي نصر، وهو متحالفٌ مع التيار الوطني الحرّ، حول اللقاء الذي تمّ في ٩ آذار ٢٠٠٧ بين الرئيس نبيه برّي والنائب سعد الحريري بعد انقطاع طويل. فأبي نصر يعترض في تصريحه على كون هذا اللقاء تمّ بين قياديّيْن من السُّنة والشيعة ناقشا فيه أمورًا عامةً تتعلّق بالتفاوض بين قوى السلطة وقوى المعارضة وغُيّب فيه «على وجه الخصوص ممثّلو الطوائف المسيحية، وفي مقدّمها الطائفةُ المارونيةُ وهي المؤسِّسة للبنان الوطن،» ويضيف إليها الدروزَ، وهم مع الموارنة (في نظره) في مقدّمة «الطوائف المؤسِّسة للكيان اللبناني» ويؤكّد النائب أبي نصر أنّه لم يكن ليعترض على لقاء برّي ـ الحريري لو أنّه بحث شؤونًا مذهبيةً شيعيةً ـ سنيّة![1]

نحن الآن في قمّة اللااستقرار بعد الحرب الأهلية السابقة، وعلى شفير حربٍ أهليةٍ جديدة. وقد ساهمت الطائفيةُ ونظامُها ونخبُها بشكل أساسي في التأجيج الطائفي لاختلاف الآراء بين اللبنانيين، ولعبتْ ولا تزال الدورَ الرئيسيَّ الضامنَ لإمكانية حدوث الحرب والمعطِّلَ لإمكانيات الاستقرار السياسي على المديَيْن القصير والبعيد.

بيروت

د. سامي عفيش

أستاذ جامعي وباحث أكاديمي من لبنان

١ ـ **النهار**، ١٢ آذار ٢٠٠٧

سيكولوجية الإنسان الطائفي

نصري الصايغ

I ـ الكوجيتو

«أنا طائفي، إذًا أنا موجود.»

خارج هذا الكوجيتو، اللبنانيُّ، كمواطنٍ، غيرُ موجود. إنّه في مدار العدم السياسي.

هذا الطائفي، الممتلئ بالوجود، يُقْرأ في السياسة والإدارة والأحزاب. ولكنّ قراءته السيكولوجية، لفهم آليّات الفعل عنده، غيرُ متوفّرة، وغيرُ يسيرة. فما هي سيكولوجية الإنسان الطائفي؟ كيف يَهْرب من المنهجية العقلية الصارمة إلى ممارسة الهوى، فيقيم في خيارات الازدواج المفهومي والقيمي؟ بلغة مبسَّطة، كيف يختار الإنسانُ الطائفيُّ مفاهيمَ متناقضةً، وسُلّمَ قيمٍ غيرَ أخلاقي، كمرتكزٍ لأحكامه؟ وكيف يقيم موازينَ القياس والتمييز والكفاءة لإصدار الأحكام؟ أو، بمعنًى يقترب من المفردات العامية، «كيف يستوي عنده البريءُ والمجرم، السارقُ والآدمي، الكاذبُ والصادق، و. . العدوُّ والصديق؟»

لجأتُ إلى علم النفس لدراسة سيكولوجية الإنسان الطائفي، مؤسِّسًا محاولتي على تجربتيْن فذّتيْن خَبِرَهما الدكتور مصطفى حجازي في كتابيْه، **سيكولوجية الإنسان المقهور** و**الإنسان المهدور**، لرسم صورةٍ تقريبيةٍ لسمات السلوك الطائفي وآليّاته ومرجعيّاته وأزماته، وعلاقةِ هذا السلوك الجمعي بصعوبة الانتظام في المؤسسات الديموقراطية الحديثة، وكفاءةِ هذا السلوك في تعطيلِ مفهوم الولاء العامّ وتشليعِه إلى ولاءاتٍ دونيةٍ لاغيةٍ للوطن، وقدرةِ هذا السلوك على منع التغيير والنموّ، وعبقريتِه في إعادة إنتاج المشكلات ذاتها، مرّاتٍ تلوَ مرّات، مع تضخُّم نفاجيّ يصل إلى حدود الهستيريا السلوكية، المعبَّر عنها (إعلاميًّا) بالاصطفافِ الطائفي اللاغي للتمييز والتعقّلِ والنقد.

II ـ نافذة جوهاري

أبدأ بفتح «نافذة جوهاري.» والغرضُ من ذلك تتبُّعُ المسار الذي يَسْلكه الطائفيُّ في معراجه السياسي/الاجتماعي، وتحديدُ سُلّم معاييره الاجتماعية والقيمية

إنّما، قبل التورّط في الكشف، لا بدّ من ملاحظةٍ أساس: فلكي يحافظَ الإنسانُ على توازنه النفسي، وعلى موقعه الاجتماعي، فإنّه يَكْشف عن حسناتٍ لديه، ويُخْفي مثالبَ وأخطاءً وعيوبًا، ذلك لأنّ الكشف عن هذه الأخيرة يخرِّب التوازنَ الداخلي، ويقلِّص من حجم حضوره واحترامه في المجتمع

لنعدْ إلى النافذة. فهي تتألّف من مربّع كبير، ينقسم بدوْره إلى أربعة مربّعات هنا رسمٌ توضيحي، يختصر المناطقَ الأربعةَ التي تقيم فيها شخصيةُ الفرد بأبعادها:

منطقة وضح النهار	بعدٌ معروفٌ من الذات، مجهولٌ من الآخر	بعدٌ غيرُ معروفٍ من الآخر، ومعروفٌ من الذات (بعدٌ مكتومٌ جدًّا) — **المنطقة الخفية**
المنطقة العمياء	بعدٌ معروفٌ من الآخر، وغيرُ معروفٍ من الذات	بعدٌ غيرُ معروفٍ لا من الذات ولا من الآخر — **المنطقة المجهولة**

تشير «منطقةُ وضح النهار» إلى الفرد الذي تَظْهر خصالُه وصفاتُه له وللآخر؛ فهي معروفةٌ للطرفيْن أما المنطقة الخفيّة، فتُبْرز حرصَ الفرد على إخفاء عيوبه، المعروفةِ منه، عن الآخر، من أجل المحافظة على مكانته الاجتماعية. وأما المنطقة العمياء، فتَظْهر فيها عيوبُ الفرد، من دون إدراكه، فيَعْرفها الآخرُ، ويتصرّف من خلالها، إمّا لإرشادِ المعنيّ إلى ضرورة تصحيح عيوبه أو لنقدها. وأما المنطقة المجهولة، فهي من اختصاص علماء النفس لكشفِ ما فيها.

سأختارُ المربّعَ الثاني لشرح آليّة التبعية. هنا الإنسان حريصٌ جدًّا على صورته ليحافظَ على موقعه واحترامه في الوسط الاجتماعي. لذا يلجأ إلى كتمان عدد كبير من أخطائه وارتكاباته («إذا بُلِيتُمْ بالمعاصي فاستَتروا»). إنّه يَرْفض أن يُرى شاذًّا على منظومة القيم، ومعيَّرًا لخروجه عن سُلّم الأخلاق السائد. فهو

سيكولوجية الإنسان الطائفي

يقدِّم صورةً لائقةً ومتقنةً عن ذاته، «لُوكًا» أخلاقيّاً يقترب من المثالية والآدمية والصفات الرفيعة: فهو كريمٌ، مندفعٌ، يغار على الآخرين، خَدومٌ، مُضحٍّ، صادقٌ، صاحبُ مواقف، شجاعٌ، عفيفُ الذَّيْل، نظيفُ الكفّ. . إلى آخره من الفضائل التي تجعل الفردَ قيمةً اجتماعيةً جديرةً بالاحترام.

إذا كانت الشخصيةُ المعنيّةُ بارزةً اجتماعيّاً، فإنّها تَحْرص على إظهار صورة شبه طوباوية، غير معطوبة خلقيّاً ولذلك، فإنّها تغذّي منظومةً دفاعيةً نفسيةً شديدةَ الأمان، لإخفاء (وتمويه) ميولها الغريبة، وأخطائها الفادحة، وسرقاتِها السالفة، وزعبراتِها، وزناها، وحقاراتها... كي تستقيمَ علاقتُها بذاتها وتسيرَ في حقلٍ آمنٍ اجتماعيّاً.

III ـ الترحيب بالفضيحة

لا يجرؤ على كشف المنطقة الخفيّة، ومن دون عواقب، إلاّ من اطمأنّ إلى حسن استقبال المحيطين به لاعترافاته المشينة. فمَنْ أراد أن يتقدّم في سلّم المافيا، أو في إدارة الجريمة، أو في تجارة المخدِّرات، أو في أسواق التهريب، أو في تجارة الرقيق الأبيض، أو في تهريب السلاح. فإنّه يتباهى بارتكاباته، لكون الاعترافِ بها يشكّل شهادةَ ارتقاءٍ داخل بنية الهيئة التي ينتمي إليها.

في التاريخ، قلةٌ أفصحتْ عن خفاياها المشينة. المسرح الشكسبيري يحتضن بعضًا من هذه الاعترافات. أباطرة روما، وبخاصةٍ كاليغولا، هم أفْصحُ مَنْ كَشَفوا المستورَ أمام أعدائهم، ومارسوا افتضاحَهم الذاتي إلى درجة انعدام الحرية. كان لهؤلاء سلطةٌ تخيف، تَفْرض على الناس الإعجابَ المطلقَ بالحرام والرذيلةِ والشهواتِ الجامحة والفسقِ والفجورِ و«الحبّ المدنَّس.»

أحيانًا، يَصْعب تصديقُ اللاعقاب بسبب فداحة الافتضاح. على أنّ الاقتراب من الطائفية اللبنانية يَكْشف مدى جرأة بعض القيادات على كشف ارتكاباتهم على الملإ بلا مواربة، وبلا خوفٍ من المحاذير على المكانة الاجتماعية والموقع السياسي والاحترامِ المفترض

بعضُ زعماء الطوائف في لبنان يتبارى في الانفضاح التلقائي فهو يَفْتح منطقتَه الخفية يعترف بالتزوير، بامتلاك «دفتريْن،» بالتهرّب من الضرائب، وبسرقةِ أموال الدولة، وبالقول «كنتُ مأمورًا لا غير»... البعض يعترف، مع تبريرات واهية، بأفعالٍ حربيةٍ مشينة، بخطفٍ وخطفٍ مضادّ، بتهجيرٍ وتهجيرٍ متبادل. البعض يفاخر بأنّ جدول أعماله، إبّان الحرب، حَفَلَ بقصفِ الأماكن السكنية. يُفْصحون ولا يعتذرون

كيف يتلقّى الطائفيُّ اعترافاتِ قياداته وارتكاباتِهم؟

ـ فئةٌ تجد المبرِّراتِ السياسيةَ كافيةً إنّه «منطق الحرب »

ـ فئةٌ ثانية تضع اللومَ على النظام السياسي الطائفي

ـ فئة ثالثة تبحث عمّن يُشْبه قيادتَها للتخفيف من وقع الارتكاب.

ـ أما الفئة الرابعة، وهي الأكثر انتشارًا، فإنّها تعبِّر عن إعجابها بجرأة القيادة على الكشف، وذكائها في صياغة الافتضاح، وقدراتِها الهائلة في توظيفها ولا توجّه إلى القيادة أيَّ نقدٍ، بل تحوِّل سلسلةَ العيوب إلى مجموعة من الخصال التي تتوِّج الزعماءَ المعصومين. أما إذا عَرفت القاعدةُ، المتمثلةُ في الشريحة الكبرى من أتباع القائد، مثالبَ هذا القائد من دون إفصاحه عنها، لكونه شخصيةً مرموقةً ومسموعةً وقيدَ المراقبة الإعلامية، فإنّها تَسْهر على تنظيفِ الصورةِ وتبييضِها من أيّ شائبة، وتَسْهر على إبقاء المنطقة الخفيّة من ذلك القائد طيَّ الكتمان الشديد.

إذًا، الإنسان الطائفي لا يَمْلك القدرةَ على إصدار حكمٍ قيميّ تأسيسًا على سلّم أخلاقيّ فهو يؤيِّد زعيمه بشكلٍ أعمى يبرِّر أخطاءه، يزيِّنها أحيانًا، يتباهى بها، يضفي عليه مسحةَ العبقرية والشطارة والهضامة، يفاضل بين أفعالِ زعيمه وأفعالِ خصمه.. ولو كان الإثمُ مشتركًا بين الاثنين

يَسْقط الإنسانُ الطائفي من درجة الانتماء الإنساني، وينحدر إلى مجموعة الهمج والبرابرة.

الطائفي يبرّر أخطاءَ زعيمه، يزيّنها، يفاضل بين أفعال زعيمه وأفعال خصمه ولو كان الإثمُ مشتركًا بين الاثنين.

IV ـ الازدواج الفادح

ما الحُكْمُ الذي يُصدْره مواطنٌ لبناني على مَن ارتكب سوءةً خلقيةً؟ سرقةً؟ جريمةً؟ غلطةً؟

الحُكْم لدى الأكثرية التابعة لطوائفها ليس على الفعل المرتكَب وحجمِه وضررِه أولاً، بل على انتماء الفاعل الطائفي

الحكم مخفَّف، أو معزَّز، وفق الانتماء. لذا، فإنّ المجرم بطلٌ لدى أهل طائفته؛ وهو سفّاحٌ بنظر أتباع طائفةٍ أخرى صَدَفَ أنْ كانت في حالِ صدام أو صراع مع الطائفة الأولى ويقاسُ على ذلك في أدقّ تفاصيل النفع الخاصّ فكل موبقَةٍ، إنْ كانت مفيدةً، مرحَّبٌ بها. ذلك أنّ مرجعية الفعل ليست الأخلاقَ، أو القيمَ، أو القوانينَ، بل الانتماءُ الطائفي. ولهذا، فإنّ المجتمع الطائفي يتربّى على الفساد والإفساد، بسبب انهيار سُلّم القيم انهيارًا كاملاً. ومثلُ هذا السلوك يفضي إلى انعدام المساواة، واستحالةِ تطبيق القوانين، وتدنّي الإنتاجية، واستباحةِ المؤسّسات

ملحوظة. تحتاج الديموقراطية إلى مواطنٍ حرّ، قادرٍ على الاختيار، وقادرٍ على الانحياز إلى القيم، ومتمكّنٍ من محاسبة المرتكِب.

V ـ البحث عن العقل

حظي لبنانُ بنظامٍ تعليميّ حديث، يفاخر بعدد مدارسه وجامعاته، ويخرّجُ أعدادًا غفيرةً من الطلاّب في اختصاصاتٍ علمية وإدارية ومهنية وإنسانية وحقوقية وسياسية. يدرّس الطلاّبُ مفاهيمَ العلم، وكيفيةَ بلوغ الحقائق بتدرّج صارم الخرّيجون في لبنان مؤهّلون، بسبب علميتهم، للنجاح. يوظّفون ما تعلّموه في حياتهم العملية والمهنية، وينجحون إنّهم طلابٌ نجباءُ لمناهجَ علميةٍ صارمة

إنما، لماذا، عندما يُصْدرون أحكامًا في السياسة والاجتماع والتربية والفروع الإنسانية، يتخلّفون عن المنهجية العقلية، ويستبيحون النتائجَ عبر اختياراتٍ اعتباريةٍ منطلقةٍ من نوازعهم وانفعالاتهم وأهوائهم؟ ثم لماذا يتشابه حُكمُ الطبيب على مسألة سياسية مع حُكم سائقه، إنْ كانا من طائفة واحدة؟

لماذا يتحوّل إلى آلةِ تسجيل، مثله مثل الأُمّيّ أو المبتدئ في المعارف، يردّد ما يقوله قائدُه الطائفي، ووسائلُ إعلامه، من دون أن يجرّب وسائلَه النقديةَ وآليّاتِه المعرفيةَ التي يستغلّها بشكلٍ متقن في اختصاصاته؟

أنا مش طائفيّة...
بسْ هيدي سَقافتْنا!

سيكولوجية الإنسان الطائفي

مقدّمة. الطائفي إنسانٌ لا عقلَ له وللبرهان على ذلك، نبدأ من حيث انتهى پاڤلوف:

يتعلّم الكلبُ الاستجابةَ بإفراز اللُّعاب، تمهيدًا لالتهام اللَّحْم، مصحوبًا بظهور ضوء، ينتظم في كلّ مرةٍ يقدَّم إليه فيها الطعامُ، أو يَسْبقه بثوانٍ معدودة. وهكذا، مرةً بعد مرة، يتمرّن الكلبُ على فرز لعابه كلّما رأى الضوءَ، حتى ولو كان **غيرَ** مصحوبٍ بالطعام

الطائفي يسير وفق قانون الاقتران الشَّرْطي. المحرِّض الطائفي يَدْفعه إلى الاستجابة التلقائية. العقل الطائفي لا يفكّر، بل يَنْسخ. يَسْمع، فيستجيب فورًا. إنّه لا يختار، بل ينساق بسرعة يُقاد بإرادته. الطائفيون، حتى عندما يتراءى لهم أنّهم يفكّرون كثيرًا، ليسوا سوى «شَعْبٍ» بلا أفكار. أفكارُهم تسجيلٌ دقيقٌ لشَرْطيات الفكر القادم من فوق، من عند القائد أو الزعيم أو المُرْشِد السياسي أو المرشد الديني. يتمّ ترويضُ الناس طائفيّاً عبر إخضاعهم للذّةِ الامتثال، وجاذبيةِ الحماس، وأَلَقِ الظهور بمظهر الولاء.

پاڤلوف قاس الاقترانَ الشَّرْطيَّ عبر اللُّعاب. القياس على الإنسان يمكن أن يُفيد أكثر الطائفي لا يتبرّع بلعابه، بل **بوجوده** كاملاً. فإذا لم يأتِهِ الأمرُ، طالَبَ به؛ وإذا لم يحظَ بتسريحةِ عينٍ أو يدٍ من زعيمه، اعتبَرَ ذلك عقوبةً!

الطائفي يلغي ذاتَه، ويكتفي بامتلاءِ ذاتِ القائد.

VI ـ «العبودية المختارة»

تقوم العلاقةُ بين الطائفي وطائفته ومراتبها، وصولاً إلى قادتها، على قاعدة الولاء والامّحاء. الولاء يتضمّن، أحيانًا، موقفًا عقلانيّاً، يَنْبت من خيار. أما الولاءُ والامّحاء فنتاجُ الهوى. هي، إذًا، علاقةٌ مؤسطَرةٌ، تقوم على التبعية والطاعة وهذا مسلكٌ عرفه العربُ في جاهليّتهم، وفي عصور عودة القبلية عبر الأحزاب في العصر الأموي، حيث التماهي تامٌّ بين أفراد القبيلة وجسدِها المكتملِ في العصبية. لا وجود للفرد إلاّ كشيء.

الطائفي، كالقبلي، يعادي مَنْ تعاديه القبيلةُ. ومَنْ يخرج عن هذه التبعية، أيْ من يختار طريقًا آخر، يصير صعلوكًا، يشترِي حريّتَه بتشرُّده، ويشتري حياتَه الخاصةَ عبر وضعِها عند تخوم الخطر والموت:

فإنْ كنتَ لا تَسْطيعُ دَفْعَ منيّتي/فَدَعْني أُبادِرها بما مَلَكَتْ يدي!

الطائفي إنسانٌ مواظبٌ على الطاعة. يحبّ إطاعةَ الأوامر، حتى ولو كانت أوامرَ متواترةً من بعيد، أو بـ «الْوَما» [الإيماء]. وإذا كان محمد عابد الجابري يؤكّد علاقةَ أخلاق الطاعة بالسلطة والناس، فإنّه يمكن تطبيقُ هذه العلاقة، حتى التطرُّف، بين القائد وأتباعِهِ من طائفته وتُعتبر هذه العلاقة من أشرس الموروثات الصامدة حتى الآن في البنية البطريركية (بحسب هشام شرابي)، حيث يتمّ تضخيمُ مَنْ هو فوق وتضئيلُ مَنْ هو تحت، أيْ «سلطة مطلقة من فوق، وامتثال من جانب الأتباع» (حجازي، **سيكولوجية الإنسان المقهور**، ٢٠٠٥).

ماذا يعني أن يكون المرءُ طائعًا مختارًا ومحبّاً للأوامر؟

في قصةِ رائعةِ المغازي، يَذْكر زكريّا تامر، في **النمور في اليوم العاشر**، كيف يتمّ تدريبُ النمر، المحبِّ للحرية والانطلاق والغابات، والحالم بعالم بلا قيود، على أن يتحوّل إلى حمارٍ يَنْهق، إلى . أن يصل إلى رتبةِ مواطنٍ يطالب مروِّضَه بأن يأمره بالنهيق! لقد وصل النمرُ إلى مرتبة الطاعة بعد عذاب ومرارات وتجويع؛ أما الطائفي، فإنّه ليس بحاجة إلى أن يتدرّب كي تُنزَعَ منه حريّتُه: فهو يسلِّم بالطاعة منذ نعومة وعيه، وليس بحاجة إلى انتزاع حريّته. لقد تربّى على الاتّباع عاطفيّاً، وعلى الامّحاء العقلي. يَفْقد الطائفي، في هذه الوضعية، مرجعيّتَه الذاتية. إنّه كائنٌ ناقصُ الوجود، يلغي وجودَه، يكاد يكون غيرَ موجود إلاّ في ثيابِ غيره، لا يَمْلك القدرةَ على اتّخاذِ قرارٍ ذاتي، لا يتصرّف من عنديّاته أو على ضوء تحليله الخاصّ ونقدِه الموضوعي وآليّاتِهِ المعرفية. لقد اختار الأَسْرَ، وقَبِلَ بهذه الدونية المريحة. ولقد استكان إلى طمأنينةِ الجوابِ الواحد، والقولِ

الطائفي لا يتبرَّع بلُعابه شأن كلب پافلوف، بل بوجوده كاملاً!

المتفرِّد، واليقينِ الإلهامي، والكلامِ الذكي، الذي يتميّز به القائدُ الحكيم (من أين تأتيه الحكمة؟).

الولاء والاتّباع شرطهُما التسليمُ. والتسليمُ بالشيء يكون بالقلب (الهوى)، أو بالعقل. وحدَه العلمُ يَفْرض التسليمَ بالبرهان والحجّة والنقد. فمَنْ قَبِلَ بالتسليم القلبي، فَقَدَ القدرةَ على تشغيل ميكانيزمات الفكر. أما مَنْ يَرْفض الولاءَ والانتماء القبلي/الطائفي/العشائري الموروث، فهو يُقْدم على ذلك الرفض تأسيسًا على موقفٍ عقلاني ونقدي ومتحرّر. وبهذا القرار، لا يسلِّم بأيّةِ مرجعية، معرفيةٍ أو سياسيةٍ أو اجتماعية، غيرِ مرجعيته العقلية.

VII ـ الخوف الشرس

لا يَصْعب على المُتابع لحالة الإنسان الطائفي في لبنان (وفي ما بعد، في العراق وما حوله) تصديقُ مقاربة العالِم أنزيو لمرض الامِّحاء. فاللبناني الطائفي يعتبر الطائفةَ أمَّه، وهو في حنين دائم إليها، بدرجة انجذابٍ وانفعالٍ قويّ إلى رحمها. إنّه، في هذه الوضعية الحمائية، جنينٌ بصورة رجل: إذا شعر أنّه خارج الرَّحم، أحسّ بالعري والعطش، فَيطلب الثديَ بديلاً ليرضَعَ منه عافيتَه المعيشيةَ والاقتصاديةَ والنفسية طمأنينةً مرغوبة، مبعثُها الحضنُ الحميم: فالطائفي يسْكن ويقيم في جغرافيةٍ طائفية، والجغرافية أمُّه بشرط أن يكون بعلُها زعيمَ الطائفة والحاميَ لها. لا وجود للطائفي في حيِّزٍ خارج الأم ـ الجغرافيا ـ المنطقة.

إنّ ذات الطائفي هي من ذات الطائفة، وفي ذاتها، أو قرب ذاتها وإخراجُه من الرحم أو الحضن، أو فطامُه عن الثدي، قسوةٌ باهظةٌ لا يستطيع احتمالَها، لأنّ ذلك يضعه في مدار الانعدام.

كلُّ فردٍ، عادةً، يودّ أن يكون محتَضَنًا؛ ذلك أنّ قسوة العالم الخارجي وعدائيّتَه تَدْفعان به إلى طلبِ حضنٍ يَأْنس إليه. الطائفي عدوُّهُ مقيمٌ في بلده، في طائفةٍ أخرى. خصمُه قريبٌ من أنفاسه، يشاركه المكانَ والزمانَ والعملَ، وهو ملزَمٌ بأن يصوغَ معه حياةً مشتركة. ولكنّه يُقْدم على ذلك بحكم **الضرورة**، لا بحُكْم الحاجة الطبيعية المؤنسنة. هو يفكّر بأنّه ملزَمٌ بأن يكون شريكًا لعدوّه أو لخصمه. لذا يَلْزم أن يتشبّث بعصبية الولاء، كي لا تنقلبَ معادلةُ الشراكة إلى معادلة قويّ / ضعيف. قوي ينتزع من الضعيف حصصًا ومكانةً. سياسةُ الطائفي مبنيةٌ على نقض القريب، والاتصالِ بالبعيد عبر منطق الحماية. ولسانُ حاله غريمي لا يحميني بل يقتلني، أو يَضْطهدني، أو يهجِّرني، أو يسيطر عليّ، عندما يتسنّى له ذلك في ظروفٍ ملائمةٍ داخليّاً أو خارجيّاً أو ديمغرافيّاً الطائفي يخاف بشكلٍ شرس، لذا يتسلّح بالعصبية ومقتضياتها.

إذا لم تكن الإنسانيةُ حضنَنا المشترك، وإذا لم يكن الوطنُ حضنَنا الجامع، وإذا لم تكن الدولةُ حمايتَنا الشاملة وبالقسطاس، فإنّ الطائفة (أو القبيلة أو المذهب أو الزعامة أو المرجع الديني أو الفقهي) هي الحضنُ المثالي. وهي حضن يشترط على الفرد أن يتخلّى عن حقِّه بالطلاق

هذا السياق يفسِّر تأزيلَ السلطة الطائفية وقياداتِها المتوارثةِ قديمًا وحديثًا في عائلاتٍ لا تُمسّ شجرةُ نسلها بشكٍّ أو نقص. وهذا التأزيل يؤهّل الطائفيةَ للدخول في منافسة رابحة مع كل حضنٍ منافس (الوطن، الدولة، المؤسسة المدنية). فولادةُ الإنسان من رحمٍ ما تشكّل مرجعًا ذاتيّاً وطبيعيّاً، يَرِثُه ويُرَوِّض على فضائله ورذائله؛ وأما الحضنُ الآخر فمُكْلف، ويتطلّب ممارسةَ الحرية والاختيار. ومن اعتاد الاتّباعَ والانزلاقَ اللاإرادي يَصْعب عليه تنكُّبُ الحرية وتبعاتِها.

الطائفي، إذًا، يفضّل الرِّضاعةَ على الزِّراعة. قيمتُه في حجمِ طاعته، وسهولةِ ولائه، لا في إنتاجه.

VIII ـ العقل النباتي

الطائفية، لكونها الحضنَ، تحوّل أبناءها إلى أصنافِ آلهة، يفتتنون بذواتهم. نرسيسيون هم، يرونْ في صورتهم اكتمالاً

سيكولوجية الإنسان الطائفي

مؤطّرًا. يغرقون في صورة الزعيم أو القائد. يوظّفون حبّهم من أجله. يَدْخلون إلى العائلة الطائفية ويشكّلون نظامًا مغلقًا. يتعذّر عليهم إقامةُ علاقاتٍ صحيّةٍ مع الآخر المختلف. وتوفّر لهم هذه العائلةُ «الحضانةَ والحمايةَ والعزوةَ والمغانم.» وتنتشر في ثقافة العائلة/الطائفة عصبياتٌ انتفاعيةٌ مصلحية، تنشّط آليّاتِ «التقرّب والتزلُّف والتسابق على الولاء، والارتهان والدسائس » يعيش المقرَّبون من العائلة على الدسائس. ينتفي مبدأُ المحاسبة والإنتاج، ويرتقي مبدأُ الطاعة إلى سموّ الإخلاص.

أين مقامُ العقل في هذه الوضعية؟ كيف يقيم الإنسانُ الطائفي إنسانيّتَه ويرتّب سلّم القيم الذي عليه أن يتسلّقه في سلوكه؟ أسئلةٌ يَصْعب إيجادُ جواب لها. إلاّ أنّ محاولة الدكتور مصطفى حجازي قد تكون مفيدةً في ترسيم بعض المعطيات وتحديد بعض الآليّات:

«فالإنسان، من حيث التعريف، هو الكائن المفكّر المعبِّر.» ويعرِّف حجازي التفكيرَ، وفق وجهة نظر علم النفس، بأنّه «المعالجة الذهنية للتصوُّرات بقصدٍ هادف.» أما فلسفيّاً، فإنّ تعريف الفكر يَشْمل «كلَّ ما يؤثِّر في الوعي، وهو مجموعةُ الآراء والمذاهب المشتركة بين أفراد جماعةٍ ما، يتّخذون منها إطارًا مرجعيّاً يحدِّد الرؤيةَ ومنهجَ المقاربة والتعامل وأسلوبَ الحكم والتقويم ومرشد الممارسة واتخاذ القرارات والمواقف» (حجازي، **الإنسان المهدور**، ٢٠٠٤).

الفكر، بما هو نتاجُ التفكير، يَخْدم غايةً كبرى هي سيطرةُ العقل على العالم وظواهره، ومن ثم سيطرةُ الإنسان على ذاته وواقعه، وصولاً إلى صناعة مصيره. فهل يَصْلح هذا التحديدُ لمحاسبة الفكر الطائفي؟

إنّ الطائفية، كالمخابرات والاستبداد، تَحْجر على العقول، وتَدْفع الإنسانَ إلى الرضوخ، وبالتالي تعطِّل العقلَ. إنّها تَهْدر العقلَ الإنساني، وتحوِّله إلى مستوى من النشاط العصبي النباتي «وإشباعِ حاجاتِ البقاء البيولوجي »

وهكذا يصير الإنسانُ الطائفي أسيرَ «الهيبوتالاموس،» وهو كتلةٌ وسط الدماغ، وزنُها خمسة غرامات، تضبط وظائف الأكل والنوم والجنس والانفعال (حجازي، **الإنسان المهدور**، ٢٠٠٤) الطائفي يعيش، إذن، على مستوى أداء الهيبوتالاموس، بلا نقاشٍ أو حوارٍ أو تواصل. ولقد ثَبَتَ:

«أنّ تشجيع الفكر، من خلال الحوار والنقاش وتعزيزهما، يُطْلق مادّتَي الأندروفين والدوپامين في الدماغ، وهما ينشّطان الفكرَ التحليلي النقدي ويساعدان على زيادة تكوين الشبكات العصبية في الدماغ، من خلال نمو الشُّجَيْرات التي تَرْبط الخلايا العصبية. وكلّما زادت التحدّياتُ الذهنية، ومعها النشاطُ المعرفي (ابن سينا)، نَمَتْ هذه الشجيْراتُ وتوفَّرتْ للدماغ شبكاتٌ عصبيةٌ جديدةٌ تزيد من كفاءته وعلى العكس، فإنّ التزمّتَ والحَجْرَ على الفكر من خلال التحريم والتجريم، وكذلك التلقين وفرض الجواب الصحيح الواحد، تؤدّي إلى تصلُّب الدماغ وتردّي كفاءته» (وفق ما يقوله جنسن ٢٠٠١، نقلاً عن حجازي، **الإنسان المهدور**، ٢٠٠٤).

هذا يعني أنّ الطائفي يتبرّع بخصاءِ فكره، مفضّلاً التبعيةَ الطفيْلية. وإلاّ فكيف نفسِّر انتقالَ طائفةٍ، بأكثريّتها، من موقعٍ تقدُّمي إلى موقعٍ رجعي، من حلفٍ مع عبد الناصر إلى حلفٍ مع أميركا، ومن تحالفٍ مع الفلسطيني إلى تحالفٍ مع حليفٍ إسرائيلي سابق؟ كيف نفسِّر ذلك بغيرِ ما ورد أعلاه، وبخاصةٍ أنّ مثقفي الطوائف هم مِنْ مروِّجي حالات الانتقال من النقيض إلى النقيض؟ إنّهم مثقفون على مستوى أداء الهيبوتالاموس، لا غير

العقل مستغنًى عنه. المفكِّر مكفَّر. الأداء الفكري لا يرتقي عن إيجاد الميل إلى التبرير والتفسير. الطائفي ينطلق من يقينه الطائفي، بمستوى انطلاقة المؤمن بيقينه اللاهوتي.

إنّ أهم ركائز القبول بالاستبداد والتبعية هي هدرُ الفكر والوعي والطاقات والطائفيون، من كل المِلل والنِّحَل، والمتباهون بتفوُّقهم وثقافتهم، هم كائناتٌ مهدورة، متوهّمة، مشوَّشة، العقل عندها موظَّفٌ تلقائي. الكرامة مذيَّلة بقيمة الولاء الطائفي. الحرية هي

الطائفي يفضّل الرِّضاعة على الزراعة: قيمتُه في حجم طاعته وسهولة ولائه، لا في إنتاجه.

في القدرة على الاعتداء الدائم على الخصوم الطائفيين، بكل مفردات اللغة الاتهامية والعنصرية الساقطة.

VIII ـ تلخيص

إذا كان الفكر بخير، فإنّ المجتمع بخير

إذا كانت الحرية بخير، فإنّ الديموقراطية بخير.

إذا كان الانتماءُ على قاعدة الاختيار، فإنّ العقل هو المرجعُ الأخير، والضابطُ للأهواء والانفعالات والرغبات.

وعليه، فإنّ الثقافة الطائفية مبنيةٌ على التقليد والفوقية واليقينية، ولا يمسّها نقد. إنّها تلغي الاعترافَ بالآخر، كإنسانٍ أو كقيمةٍ متميّزة في موقع إنساني، له حقوقُه وعليه واجبات. مع الطائفية تنهار العلاقاتُ الإنسانية، وتَسْقط فكرةُ العدالة، وتنتفي فكرةُ الكفاءة، وتسود الغثاثةُ مع الولاء، وتسيطر علاقاتُ النفوذ على قاعدة أداءِ الواجبات والحقوق.

لا وظيفةَ للمعرفة والفكر في المجتمع الطائفي. ففي هذا المجتمع يتحوّل الذكاءُ، من أساسٍ نظري للإنتاج وتنظيمه وتزخيمه، إلى تحايل. فالذكي هو الثعلبُ . لا غير. هو الذي «يصل» كيفما كان، لا وفقَ قواعد الإنتاج والعطاء والارتقاء

ما قيمةُ برامج التربية الحديثة؟

ما قيمةُ مشاريع التنمية؟

ما جدوى البحث في الإصلاح؟

ما مستوى صدقية بناء دولةٍ ومؤسسات؟

ما صحةُ أنّنا في وطن؟

الطائفية سلاحُ دمارٍ شامل. إنّها أداةٌ لاغية. وأولُ مَنْ تمّ إلغاؤهم هم الذين انضووا تحت أقدامها!

هذا موجَزٌ عن الأداء العقلي والسيكولوجي والبقية تأتي في دراسة تالية.

بيروت

نصري الصايغ

كاتب من لبنان من كتبه **بولينغ في بغداد**، و**حوار الحفاة والعقارب**

الطائفية
في الوطن العربي (٣)

التحليل السياسي بلغة طائفية

منذر خدّام

ما أكثرَ القضايا التي تَشْغل بالَ السوريين هذه الأيام: من فلسطين إلى العراق إلى لبنان، إلى القضايا الداخلية، من لقمة الخبز إلى الحرية . إلخ. غير أنّ القضايا الملتهبة في دول الجوار العربي قد ألْهتهم بعضَ الشيء عن مشاغلهم الداخلية المباشرة، ولسانُ حالهم يقول: «ليستمرّ الاستبدادُ دهرًا، ولا ينزلق بلدُنا إلى الفتنة الداخلية والاقتتال الأهلي!»

لقد استحوذتْ مشاكلُ الأشقّاء على اهتمامات السوريين حتى كادت تسمِّرهم أمام التلفاز ووسائلِ الإعلام المختلفة. وهم، في حقيقة الأمر، يُضْمرون هواجسَ وإحساساتٍ بالخوف تجاه بلدهم الذي تحيط به الأخطارُ من كل صوب. وهكذا أخذتْ تنزاح لغةُ الحياة، لغةُ الحب، لغةُ العمل، لغةُ الاجتماع، لتحلّ محلّها لغةُ الخوف، لغةُ الموت القادم من عند جيراننا، باحثةً لها عن موقع في النفوس الضعيفة، أو المأجورة، أو التي فَقدتْ حسَّ الرؤية السياسية السليم

ولقد أصبح من مألوف الحياة اليومية استخدامُ مفردات المنطق الطائفي في التحليل السياسي للظواهر السياسية، بدعوى «الموضوعية» و«الواقعية»..الخ و لم يعد يقتصر ذلك على الجمهور العادي، بل أخذ يتسلّل إلى عقل النخب السياسية والثقافية. وهنا مكمنُ الخطورة: فعندما يَفْقد العقلُ السياسي والثقافي العارف منطقَه السليم، فتَأْسره اللغةُ اليومية، بما فيها من تسطيح وتعميةٍ وانسياقٍ وراء الهوبرة الإعلامية، تصبح المفرداتُ الطائفية والمذهبية والأقوامية ـ من قبيل «مكوِّنات الشعب السوري» أو «الأقليات السورية» أو «الطوائف والمذاهب السورية» أو «الحكم الطائفي» أو، تخفيفًا، «الحكم الفئوي» أو «الطائفة الحاكمة» أو «المنتفعة» و«الطوائف المقموعة» أو «المظلومة والمستغلة» و«الطائفة الكبيرة» و«الطوائف الصغيرة» و«المحاصصة» و«التوافقية الطائفية» إلخ ـ هي مفرداته في التحليل السياسي. وإذ يسود المنطقُ الطائفي ومفرداتُه في التحليل السياسي، وبالتالي في الممارسة السياسية، تستحيل مقاربةُ الجوهر السياسي للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ليصار، في خطوة لاحقة، إلى وضعه في السياقات السياسية الطبيعية لسيرورته، في إطارها الوطني الجامع في ضوء ذلك تصبح الطوائفُ والمذاهب، بل العشائرُ والعائلات والانتماءات الأقوامية المختلفة، هي التي تَرْسم حدودَ الأوطان ومصالحَ السكان. ومنطق كهذا يَصْنع الخنادق، يولِّد الفرقةَ والاقتتال، يَكْسر الجسورَ، يَخْلق العزلةَ، يسيِّجها بأوهام يستحضرها من التاريخ، أو يستولدها من تقيّات المكبوت وحرّاسه المعمَّمين، فيَخْسر الجميعُ في البداية والنهاية

وبطبيعة الحال ليست هذه الظاهرة بلا أساس واقعي. فما يجري في لبنان والعراق، وكثافةُ الحضور الإيديولوجي الديني في وسائل الإعلام المختلفة، واحتلالُ رجال الدين مساحاتٍ كبيرةً من المشهد الإعلامي والثقافي والسياسي الراهن، وغيابُ الحياة السياسية والنقابية الطبيعية وثقافتِها وأُطُرها المجتمعية المدنية زمنًا طويلاً، وانسدادُ الأفاق أمام حياة سياسية حقيقية؛ كلُّ ذلك يولِّد مثلَ تلك الارتكاسات في العقل السياسي ولا يجوز أن ننسى، بطبيعة الحال، فشلَ المشاريع القومية واليسارية، التي شَغَلت النصفَ الثاني من القرن العشرين، وانزياحَها من المشهد السياسي، وكذلك غيابَ أية فعالية ليبرالية أصيلة ومتأصّلة وجميعُه فَسَحَ الطريقَ سالكةً أمام الإسلام السياسي ليتقدَّم الحركةَ المجتمعية، مع كل المرفَقات المفهومية الضرورية له كعدّةِ شغلٍ سياسية. يضاف إلى ذلك، كعاملِ تأجيجٍ وتوظيفٍ سياسي، الدورُ الأميركي والصهيوني في المنطقة، خصوصًا بعد غزو العراق واحتلاله، والانكشاف، الذي يقارب الفضيحة، للهيمنة الأميركية على الأنظمة العربية المصنَّفة أميركيّاً «معتدلة »

لقد أعاد الغزوُ الأميركي للعراق الصلاحيةَ إلى أسئلة الخمسينات والستينات من القرن الماضي، أسئلةِ حركات التحرر. وأَوْكل مهمةَ الإجابة عنها، وبصورة موضوعية، إلى الحركات السياسية الدينية، باعتبارها القوى الفاعلةَ في المشهد السياسي الراهن. وساهم في ذلك انكفاءُ الحركات السياسية اليسارية والقومية بدعوى «المراجعة،» (بل قُل الهزيمة)، ونسيتْ أو تناستْ أنّ قضايا المرحلة **الوطنية** لم تُنْجَزْ بعد.

وإذ يتصدّى الإسلامُ السياسي لقضايا المرحلة الوطنية، فإنّه يَفْعل ذلك مستنِدًا إلى أطره الطائفية والمذهبية، بغضّ النظر عن التلوينات المختلفة، الليبرالية منها على وجه الخصوص، في خطابه السياسي غير أنّ السياسة المستندة إلى تلك الأطر هي

قد ينجح الإسلام السياسي في مقاومة الهيمنة الخارجية وبناء قاعدة علمية واقتصادية، لكنّه لن يستطيع تأصيل قيم الحرية والاختلاف.

سياسةٌ طائفيةٌ بالضرورة، في المنطلق، وفي المآل النهائي. هذا لا يعني أن نضع الحركاتِ السياسيةَ الإسلامية في سلّةٍ واحدة، وأن نتجاهل الاختلافات العميقة والجدية القائمة بينها. فمن الصعوبة بمكانٍ، مثلاً، وهو غيرُ علمي في مطلق الأحوال، ألاّ نفرّق بين سياسةٍ طالبان وابن لادن والزرقاوي وأشباهِها، وبين سياسة المقاومة الإسلامية في فلسطين وفي لبنان، وبين سياسة الإخوان المسلمين في مصر وسورية وتونس وغيرها من البلدان العربية والإسلامية ومع ذلك، فثمة جامعٌ عامٌّ بينها· وهو أنّها أسيرةُ تموضعاتها الطائفية والمذهبية، وهي لا تستطيع التخلّي عنها هنا يغيب للأسف البعدُ الوطني في عملية الإسناد المجتمعي، وفي عملية التعبئة، وفي الممارسة التنظيمية والسياسية

في مواجهة استحقاقات الراهن، لا بدّ من الاعتراف بأنّ ثمة مشكلة نظرية غير محلولة تواجه الإسلامَ السياسي، هي ذاتُها التي واجهتْ، في حينه، التياراتِ القوميةَ واليساريةَ «العلمانية،» ولم تستطع حلّها وأعني بها مشكلةَ تحقيق مشروع تنموي شامل، تكون إحدى مهامّه المحورية مهمة بناء الدولة الحديثة، والحداثية، التي تَدْخل مجتمعاتِنا في العصر الراهن، عصرِ الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان، عصرِ العلم والمعرفة والسباق الاقتصادي، عصرِ أنماط الحياة المنفتحة والمتسامحة...

وإذا كانت القوى السياسية القومية واليسارية التي تصدّت لحلّ هذه المشكلة، مدعومةً برهانات كبيرة من قِبل القوى المجتمعية الأساسية، وأحيانًا من قِبل الجماهير العريضة والواسعة، وقد نجحتْ بدلاً من بناء الدولة الحديثة وتأصيلِ المفاهيم المرتبطة بها (مثل مفهوم الفرد، والمواطن، والوطن، والنقابة، والحزب السياسي، والديموقراطية، والحرية، والمجتمع المدني، وغيرها كثير) في بناء دولة جهازية استبداديةٍ مغلقة، كلُّ شيء فيها هشٌّ، ويَسْهل الارتدادُ عنه إلى ما قبله، فمن حقّنا أن نشكّ في قدرة الإسلام السياسي على إنجاز مهمة كتلك. فهو في رؤيته إلى الحاضر، وفي تطلّعه نحو المستقبل، يَسْتحضر الماضي، روحًا وثقافةً ونمطَ حياة قد ينجح في التعبئة والحشد لمقاومة الهيمنة الخارجية، والظفرِ باستقلالِ الإرادة السياسية، وفي بناءِ قاعدةٍ علميةٍ واقتصاديةٍ تَخْدم هيبة الدولة (نموذج إيران)، لكنّه لن يستطيع تأصيلَ قيم الحرية والاختلاف والتعددية إلاّ في نطاق الاتجاه الواحد، ولا يستطيع توليدَ ديناميكيات تطورية مجتمعية على المدى البعيد فهذه الديناميكيات لا تكون من دون الحرية والديموقراطية والاختلاف والتعددية، واحترام حقوق الإنسان الفرد وخياراته ومصالحه.

لقد حاول الاتحادُ السوفييتي، والدولُ التي سارت على نهجه، بناءَ نظام اجتماعي جديد بالاستناد إلى نظرية عقائدية وضعية مغلقة، هي في منطقها الداخلي أقربُ إلى العقيدة الدينية فكان أن كافأ

نحنا مش طائفيّة...
نحنا منحبّ بعضنا حتى الموت!

التحليل السياسي بلغة طائفية

التاريخُ تلك المجتمعات بالانكسار، والثأر منها لنفسه. لكنّ الانكسار هنا هو، بمعنًى معيّن، انكسارٌ باتجاه الأمام، أيْ باتجاه الدخولِ في العصر، واستعادةِ قيم الحرية والديمقراطية والتعددية والاختلاف وغيرها من القيم الحديثة، وخلقِ ديناميكياتٍ تطوريةٍ جديدة، مع المحافظة على الكيان السياسي للدولة والمجتمع.

واللافت أنّه في ذروة المدّ الاشتراكي والشيوعي، في الخمسينات والستينات، حاولتْ جميعُ الاتجاهات السياسية والفكرية في منطقتنا، ومنها الاتجاهاتُ الدينية والقومية، التشبُّهَ بالكثير من منطق ذلك المدّ على الصعيد الفكري والسياسي، حتى باتت صفةُ «الاشتراكية» صفةً جامعةً لها. وفي محاولة الإسلام السياسي الاقترابَ من التيارات الاشتراكية والتشبُّهَ بها، إلى حدِّ استخدام الكثير من عُدّتها المفهومية في تحليلاته السياسية (الاستغلال، الصراع الطبقي، العدالة الاجتماعية ..الخ)، كان يكيِّف نفسَه مع معطيات عصرية رائجة. أما ما تقوم به بعضُ التيارات والقوى السياسية اليسارية والقومية والنخب السياسية والثقافية مِنْ تَشَبُّهٍ بالإسلام السياسي، في ذروة مدّه الراهنة، خصوصًا لجهة استعارة عدّته المفهومية في التحليل السياسي، فهو دعوةٌ إلى استقالة العقل، والتضحيةِ بكل المكتسبات الفكرية والفلسفية التنويرية التي ساهمت البشريةُ فيها، والخروج من العصر الراهن إلى الماضي، من المجتمع السياسي إلى مجتمعَ المِلَل والنِّحَل

إنّ التاريخ الحديث للدول العربية لم يَشْهد صراعات طائفية ومذهبية، ولم ينفتح عليها، مثلما هو منفتحٌ عليها في الوقت الراهن، بعد أن جاءنا «العم سام» مهيمنًا على المنطقة، وغازيًا، ليجد أنّ الأنظمة العربية الاستبدادية قد هَيّأتْ له الأرضيةَ، من جرّاء منع الشعوب العربية من أن تعيش حياةً سياسيةً طبيعية، بل ولجأ بعضُها إلى استخدام البنى المجتمعية الطائفية أو المناطقية مصدرًا لتأمين أدواتها الأمنية الذاتية.

لطالما افتَخَرْنا في سورية بوحدتنا الوطنية، وبتعايش سكّان سورية بعضهم مع بعض، ومشاركتِهم في جميع النضالات السياسية، سواء في الداخل أو ضدّ القوى الخارجية، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الطائفية والمذهبية، تحرّكهم روحٌ وطنيةٌ، أو قوميةٌ، أو طبقيةٌ عالية، لا يزال الرهانُ عليها صائبًا لحماية سورية، رغم كل محاولات النيل منها من خلال تعميم مناخات الفساد والنهب والعوز، التي تعمل عليها بعضُ القوى الداخلية، وتستفيد منها القوى الخارجيةُ في حماية مصالحها، عبر الترويج الإعلامي والسياسي الطائفي والمذهبي. لكنّ هذا الرهان في حاجةٍ ماسّةٍ إلى تجديد أساساته وتقويتها، بالسير حثيثًا على طريق الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجدية والعميقة، والانتقال التدريجي الآمن من نمط الدولة الأمنية إلى نمط الدولة الديموقراطية، ومن مناخات الاستبداد إلى فضاءات الحرية والمسؤولية والقانون والمشاركة.

إنّ الصراعات التي تَشْهدها المنطقة، خصوصًا في لبنان والعراق، هي صراعاتٌ سياسيةٌ بامتياز، يراد لها، من قِبل بعض القوى الخارجية ومرتكزاتها المحلية، أن تأخذ شكلَ صراعات طائفية ومذهبية ولهذا الغرض يتمّ نبشُ التاريخ، وإعادةُ إحياء بعض مواته، وتوظيفُه لتحقيق مكاسب سياسية خارجية. أقول «خارجية،» بالتحديد، لأنّ الداخل يَخْسر في مجمل الأحوال في البداية والنهاية. وأحد المداخل المجرَّبة إلى ذلك هو السيطرة على «العقل» السياسي والثقافي العارف، واستبدالُ لغته السياسية في تحليل المشكلات السياسية في المنطقة بلغةٍ طائفيةٍ ومذهبيةٍ وأقوامية.

إنّ مشكلات المنطقة هي في الجوهر مشكلاتٌ سياسية، كما ذكرنا، تتمحور حول الصراع بين المشروعات الأمريكية الصهيونية ومرتكزاتِها المحلية، وبين شعوب المنطقة وقواها الوطنية والديمقراطية في تطلعها نحو الحرية والديمقراطية واستقلال الإرادة السياسية وإنجاز مشاريع تنموية حداثية نهضوية تُخْرجها من دائرة التخلف إلى دائرة التقدُّم. شعوبنا تحتاج إلى اللغة السياسية لمقاربة مشكلاتها، لا إلى اللغة الطائفية.

سورية

د. منذر خدّام

خبير سوري بقضايا المياه، وأستاذ في جامعة تشرين له كتب عديدة في الاقتصاد