الطائفية في الوطن العربي (٤)

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

المشاركون

(ألفبائياً)

- أحمد الخميسي
- جان داية
- سعيد عكاشة
- كمال مغيث
- لؤي حسين
- محمد مظلوم

هذا هو الملف الرابع والأخير من ملفّات الطائفية التي بدأنا بإصدارها منذ خريف العام الماضي (٢٠٠٦). وقد حاولنا أن نستدرك فيه النقصَ الماثلَ في غياب أبحاث من الخليج العربي والسودان عن الملفّات السابقة، فلم نوفّقْ تمامًا لعدم وجود مراسلٍ لنا في دول الخليج إلى هذه اللحظة. ولعلّ للموضوع تتمةً في سنة لاحقة، ما دامت الطائفية كما يبدو قائمةً إلى أبدٍ غيرِ منظور.

هذا، وقد رأينا أن ننهي الملفّات الأربعة ببحث الأستاذ جان داية عن مفكّري النهضة وتصدِّيهم للطائفية، تمهيدًا لملفّات الآداب القادمة المخصّصة للعلمنة في الوطن العربي وسيشارك في الملفّات الجديدة نخبةٌ من المثقفين و/أو الناشطين العرب أمثال: جورج طرابيشي، وعزيز العظمة، وفوّاز طرابلسي، وياسين الحاج صالح، ونصري الصايغ، وآخرين.

س. إ.

بيروت

الطائفية
في الوطن العربي (٤)

الطائفية الجديدة في العراق: سياسة اللاهوت وثقافة الكهنوت

محمد مظلوم

من «المثقف التقليدي» إلى «المثقف الطائفي»

لا شكّ في أنّ تحوُّلَ المعضلة الطائفية من سياقاتها التقليدية المعهودة، واندماجَها بمعضلاتٍ وشؤونٍ تتّصل بمراكز الاستقطاب الإقليمي والدولي، يجعلان من فحص الطبقات القديمة الحاضنة لجذور هذه المعضلة أمرًا ضروريّاً. والهدف من ذلك هو اقتراح توصيفٍ تقريبيٍّ لما يجري، وجعلُه منضبطًا في شرطه الآني، ومن ثم ربطُ ذلك التوصيف بالتحوّلات التاريخية للمعضلة.

فعندما ذهب حنّا بطاطو إلى العراق في خمسينيات القرن الماضي، قاصدًا دراسةَ تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، ومأخوذًا بما يسمّيه «أدبَ الثورات والأصول الاجتماعية للثورات، من البلشفية عودةً إلى الفرنسية والإنكليزية،»[1] خرج ببحثٍ تمهيدي. وهذا البحث لا يبدو أنّه كان مقصودًا بذاته قبل وصوله بلادَ الرافدين، لكنّه سيغدو منذ ذلك الوقت الجذرَ الأساسيَّ، ولعلّه المصدرُ الأهمُّ، لاستقصاء الأصول الاجتماعية القريبة للحركات الثورية في العراق.

وإذا كان بطاطو قد جعل من استكشاف الطبقية الاجتماعية قاعدةً أساسيةً لدراسة الحركات السياسية في العراق، فإنّه تقصّى الجذرَ القَبَلي والمناطقي لتلك الأصول الاجتماعية وقاده ذلك إلى التعرّض للقضية الطائفية، فاتحًا بابَ البحث واسعًا أمام التفسيرات اللاحقة لممارسات تلك الحركات، سواءٌ في وجودها داخل المعارضة، أو في صراعاتها الداخلية، أو في مشاركتها في الحكم، أو في سيطرتها المطلقة على السلطة.

ولذلك، فإنّ ظهورَ جنديّ المارينز الأمريكي ظهيرةَ التاسع من نيسان (أبريل) ٢٠٠٣ وسط بغداد، التي كانت عاصمةَ الخلافة الإسلامية لأكثر من خمسة قرون، قد كان كافيًا لاستنفار تاريخٍ محتشدٍ من الصراعات السياسية والخلافات المذهبية والاجتهادات الفقهية المرتبطة بتلك الفترة، دفعةً واحدةً، وبصيغةِ عودةِ التاريخ إلى ما بعد سقوطِ بغداد على يد المغول عامَ ١٢٥٨م/٦٥٦هـ.

فالحال أنّ الفترة التي أعقبتْ سقوطَ بغداد في يد المغول كانت فترةَ ازدهارٍ حقيقيةً للثقافة الطائفية، ورسوخِ صورةِ «المثقف الطائفي.» فقد راح قادةُ المغول، وبينهم هولاكو وأبناؤه وأحفادُه، يقيمون المناظراتِ المذهبيّة بين علماء الطائفتين، ولذلك انقسم إرثُ العوائل المغولية في العراق بين التسنُّن والتشيّع. ومن الواضح أنّ هذه المناظرات واعتناقات التمذهب بين أمراء المغول ما هي سوى خلائط مغولية في فنّ إدارةِ الأهواء السياسية والإمساكِ بزمام المُلْك.

ومع ظهور جنديّ المارينز في ساحة الفردوس، كان ثمة جحيمٌ أرضي يجري إعدادُه، مقترنًا بظهورِ نموذجٍ مستحدَثٍ من المثقفين، مجسَّدًا بـ «المثقف الطائفي الجديد» وهذا المثقف معبّأٌ من تراثِ شقاقٍ طويلِ الأمد، ترسّخ في وجدانه بصيغٍ متراكمة، وعندما حانت ساعةُ «الحقيقة،» لم يستطع التخلُّصَ من الظلال العميقة لتلك الثقافة المكبوتة وذيولها الملتبسة. ذلك أنّ الانبثاقات الفجائية لممارسات الديموقراطية وأفكارِ التنوير والإصلاح والتعدد، كما تنبثق الأعاجيبُ الخرافيةَ والكراماتُ الدينية التبشيرية، أدّتْ وبشكل طبيعيٍّ إلى اختلاط الضرورات غير المدركة أو الغرائزية بالمفهوم التنويري.

وحين نتحدّث عن ظهوريةٍ تأخذ شكلَ ظاهرةَ «مثقّف طائفي،» فلا بدّ من استعادة نموذج «المثقف العضوي» لدى غرامشي، كنوع من استحضار القرين النقيض إذ حين ربط صاحبُ فكرة «الهيمنة الثقافية» مثقّفَه ذاك بالطبقية الاجتماعية، فإنّه حدّد دورَه بالذهاب نحو تلك الطبقات الاجتماعية، ومعها نحو الأمام. وأما «المثقف التقليدي» فقد وَجَدَ غرامشي أنّه ينفصل عن تلك الطبقات نحو الدولة أو العزلة، أو يَعْمل على شدِّ هذه الطبقات إلى الخلف عبر إنعاش نماذجها الرثّة والسائدة وكفالة ديمومتها بهذا المعنى، فإنّ «المثقف الطائفي» نتاجٌ تراجعيٌّ وإحباطيّ، من صورة المثقف العضوي إلى صورة المثقف التقليدي الذي يَرْهن آليّاتِ تفكيره ويوظّفها في إعادة الترويج

١ ـ راجع حنّا بطاطو، «عودة إلى الطبقات الاجتماعية،» ترجمة فالح عبد الجبّار، مجلة **الثقافة الجديدة**، العدد ٢٩٨

ظهور جندي المارينز في ٢٠٠٣/٤/٩ كان كافيًا لاستنفار تاريخ محتشد من الصراعات السياسية والخلافات المذهبية والاجتهادات الفقهية.

للطبقات الاجتماعية القديمة والكُتَل التاريخية التقليدية، من دون أن يتحررَ منها أو يدفعَها إلى هاويةٍ نهائيةٍ ليمهِّد بذلك الطريقَ نحو الكتل الاجتماعية البديلة.

على أنّ ما يشكّل بنيةَ المجتمع المدني في المفهوم الغربي، من شركات ومؤسسات ونقابات ومدارس وتجمعات ثقافية ووسائل إعلام بلا رقابة، أضحت في واقعٍ مثل الواقع العراقي كنايةً عن مساجد وديوانيات عشائرية وحلقات طقوسية ومنابر للتحريض والتأليب الأهلي. ومن خلال هذه كلِّها، تمارس القياداتُ الكهنوتيةُ «هيمنةً ثقافيةً» تحقّق لها وصايةً تمثيليةً إضافيةً على المجتمع، تصل بها إلى هيمنةٍ مزدوجةٍ تمكّنها من قيادة «الدولة» عبر سلطةٍ ديموقراطيةٍ في ظاهرها، رجعيةٍ في جوهرها. وبدلاً من أن يصبح المجتمعُ فضاءً للديالكتيك، كما أراده صاحبُ **كرّاسات السجن**، تحوّل إلى مختبرٍ لإعادة إنتاج الكتل التاريخية التقليدية على أسس سياسية محدثة.

بيْد أنّ غرامشي كان يَنْظر إلى دور المثقف من خلال انحيازه إلى المجموعات الفلاحية الإيطالية ضدّ طبقات الإقطاع والبرجوازية والإكليروس. وأما الكهنوتية الطوائفية العربية فقد أعادت إنتاجَ المثقف التقليدي بصيغة «المثقف الطائفي،» فيما لم تنجح الثقافةُ العَلْمانيةُ النهضوية طيلةَ قرنٍ من الزمن في فكّ ارتباط الكتل الاجتماعية الضخمة بتلك الطبقات السائدة.(١)

تاريخ ثقافة الطائفية في العراق

تكاد الطبقاتُ التقليديةُ الثلاث، الإقطاعُ والبرجوازيةُ والكهنوتيةُ، تلخِّص إلى حدٍّ كبير بؤرةَ استقطاب المثقف الطائفي في العراق، وهي تقوده في الوقت نفسه من تلك المناطق السجالية القديمة إلى ساحةِ عنفٍ تمثّلها اليومَ خريطةُ العراق بكاملها

وإذا كان غرامشي أولَ مَنْ عالج قضيةَ الهيمنة على الثقافة بوصفها وسيلةً لضمان البقاء في الحكم في مجتمع رأسمالي، فإنّ هيمنة «النخبة الكهنوتية» على البنية المجتمعية لم تكن نتاجًا **طبيعيًا** للتنافس في الفضاء الثقافي. فالحقّ أنّ الطائفية السياسية في العراق الراهن هي نتاجُ لثقافةٍ طائفيةٍ **متدحرجة**، تولّدتْ بدورها من ظاهرة خلافية نشأتْ بفعل ممارساتٍ بعيدةِ الأغوار ومتّسعةِ الظلال في وجدان

أنا مش طائفيّة...
بس أنا مش مثاليّة متلك!

١ ـ انطونيو غرامشي، **كرّاسات السجن**، ترجمة عادل غنيم (القاهرة. دار المستقبل العربي، ١٩٩٤)

الطائفية الجديدة في العراق: سياسة اللاهوت وثقافة الكهنوت

الجماعات المحلية وجاءت النخبُ الماكرة لتهييج هذا الترسُّب وتوظيفِه في ممارسةٍ موجَّهةٍ في سياق تحقيق مصالحها الذاتية

ذلك أنّ الخلاف السياسي بين الجماعات الإسلامية، بطبقاتها الاجتماعية، تجسَّدتْ أوضحُ صوره في صيغ قبائلية مناطقية، ممزوجةٍ بأسبقيةٍ إيمانية ولائية (إشكالية الإمامة بين المفضول والفاضل)، ورَشَحَتْ تفاعلاتُها على السطح بعد غياب صاحب الدعوة، الرسولِ محمد بن عبد الله فنشأ الخلافُ الصحابي بين المهاجرين والأنصار، وسرعان ما تحوّل إلى خلاف متوالد بين المهاجرين أنفسهم، ومن ثم تركّز في خلافٍ قُرَشي داخلي بين البيوت القبلية ابتدأ منذ حادثة السقيفة الشهيرة، التي وقعتْ سنة إحدى عشرة للهجرة. وتُعدّ هذه الحادثة في نظر الشيعة انقلابًا سياسيّاً وردّةً دينيةً مركّبة، في حين تُعَدّ لدى الطرف الآخر «فلتةً وقى اللّهُ شرَّها، فمن عاد لمثلها فاقتلوه.»[1] ومن هنا شكّلت السقيفة مرجعًا تراكميّاً وتفاعليّاً في الآن نفسه لثقافةِ تَحاجُجٍ وتَعارُضٍ ستغدو، بعد حين، نزعةَ تنافُسٍ وإقصاءٍ ومحوٍ تُطْبق على تخوم الإمبراطورية الإسلامية من مشرقها حتى مغربها.

بيْد أنّ التعصُّب «السُنّي» والغلوَّ الشيعيّ بلغا أعلى مستويَيْن لهما خلال عهد الخليفة العبّاسي العاشر، المتوكّل، والإمام العاشر، علي الهادي ويُمْكن توصيفُ تلك المرحلة بأنّها مثّلت المفصلَ الأساسيَّ بينَ عهد التمهذب الفقهي والتعصب الطائفي وتحت هذه الوطأة سنجد الثقافةَ الطائفيةَ تنحو إلى ترسيخ نمط جديد من النزاع يختلف عن السياق المعهود في الصراع السياسي خلال العهد الأموي فبينما كان الأخطل، مثلاً، أمويَّ الهوى، والفرزدقُ علويَّ الرأي، فإنّ كلاً منهما حرص على أن يوظِّف خلافَه مع الآخر في إطار الصراع **السياسي** لا التحريض الطائفي والتنابز المذهبي؛ فالأخطل لم يكن سنيّاً ولا شيعيّاً بل مسيحيّ، والفرزدق كان متهتّكًا مُتساهلاً في الدِّين كما سنَرْصدَ في هذه الحقبة بروزَ نقائض من خطابٍ أدبي جديد لا يمتُّ إلى الخلاف السياسي بصلة، بل يترعرع في دِمَنِ الطائفية ورمادِ فتنتها المنطوي على نار كامنة وتشكّل نماذجُ المطارحات والمماحاكات الشعرية بين عليّ بن الجهْم الذي يعرِّف عن نفسه بأنه «المتوكليُّ هوًى ورأيًا،» ودعبل بن عليٍّ الخزاعي «هجّاءِ الملوك العباسيين ومادح العلويين،» وابن الرومي «شاعرِ العزلة والاعتزال،» نموذجًا مناسبًا لتمثيل تلك الحالة. فقد تحوّلتْ لغةُ الاحتجاج السياسي والاحتجاج المضادّ، التي عرفناها لدى كلٍّ من جرير والفرزدق والأخطل، إلى لغةِ تنابزٍ وتلامزٍ تُنْبِئ عن ثقافة ذلك العصر.

أما في الجانب الثقافي فإنّ التمايز بين التَّسنُّن والتشيُّع نشأ مع التمذهب الفقهي، لكنه اكتسب صيغةً من التباين الاجتماعي والفئوي في الممارسات الدينية الطقوسية من عبادات ومعاملات في الرسائل العملية.

وهنا من المهمِّ الإشارة إلى مقاربة الدكتور علي شريعتي لنموذجيْن من التشيُّع، وذلك في كتابه **التشيُّع العَلوي والتشيع الصفوي** فقد رَصدَ انتقالَ التَّشيُّع من صفائه إلى التباسه، عبر مراحل تحوّله من ثقافة عقائدية وممارسة خلافية تتّصل فيها الرؤيا بالسلوك إلى طقوسيةٍ ومستودع خرافاتٍ يَحْشد الجماعاتِ المحليةَ خلف مطامحَ لا ترتبط بأحلام هذه الجماعات قَدْرَ ارتباطها بطبقةٍ أوليغارشيةٍ ذاتِ مآرب سياسيةٍ محدّدة. وهكذا نجد أنّ التشيُّعَ السياسي الثقافي بصيغته المتقدِّمة المعروفة تحوّل إلى تشيُّعٍ طقوسيٍّ بنكهة صوفية ذاتِ طبيعةٍ إشاريةٍ في المعتقدات المستحدثة وعلى حمَّى هذه الحلولية الطقوسية نشأتْ نزعاتٌ مقابلةٌ تدعو إلى العودة نحو «الإسلام الصافي،» ومحاربةِ الثقافات «القبورية» والتوسُّلات الكهنوتية، وإعلانِ الجهاد عليها ومن هنا أضحت «الطائفيةُ» نوعًا من

١ ـ **كتاب السقيفة** للشيخ محمد رضا المظفر، طبعة قم، ١٤١٥ هجرية وراجع **سيرة ابن هشام**، وفي صياغات أخرى في المعنى ذاته لدى الطبري في **تاريخ الأمم والملوك**، وابن كثير في **البداية والنهاية**

«إعلان شيعة العراق» يتحدّث عن هوية طائفية تستدعي اعترافًا دستوريّاً، ولكن ثمة أقنعة أخرى تتلطّى خلفها نزعات طائفية.

التصادم بين الثقافات الليتورجية،[1] بعد أن كانت اختلافًا إيديولوجيّاً وهذا هو أكثرُ الجوانب تخلُّفًا في الطائفية، لكنّه الأخطرُ انعكاسًا على المجتمع ذلك أنّ الممارسات الطقوسية، ونزعاتِ التأليب المضادةَ لها، ستغدو «هويةً جماهيريةً» لطبيعة المباهلة الاجتماعية اليومية التي هي أكثرُ تماسّاً مع يوميات الإنسان من حزمة الأفكار والاعتقاد المضمَر، وبخاصةٍ أنّها تَخْرج هنا عن الأصل اليوناني العملي الخاصّ بالتواصل الشعبي، وكذلك تنحرف عن المنحى التطهيري والوعظي المسيحي، نحو تكوينِ مفهومٍ مشحونٍ بجرعة خرافية زائدة؛ مفهومٍ سيتحوّل إلى حفلٍ للتعبئة وكرنفالٍ للتحشيد لعملٍ من جنس أخر

ولعلّ الطقوس الحسينية على سبيل المثال هي التمثيلُ الأوضحُ لذلك المشهد الأكزوتيكي، الذي لم يعد مجردَ ليتورجيا شموعٍ وبخورٍ وتراتيلَ، كما هي الحالُ في الليتورجية المسيحية، وإنما نحن في صميم لحظةٍ تاريخيةٍ يوميةٍ مكثّفة من العرض الدامي للممارسات العنفية في الشوارع (مواكب التطبير، ضرب الرؤوس بالسيوف، اللطم، ضرب الصدور بالكفوف، ضرب الزناجيل، جَلْد الظهور بالسلاسل الحديدية .). واستدعى ذلك نشوءَ طبقةٍ من العائلات الليتورجية الراعية لمواكبِ عاشوراء وعموم الطقوسيات الشيعية، ودفع ذلك بدوره إلى بروز الأوليغارشية السياسية متناسلةً من تلك الرعاية الطقوسية الشعبية، وأدّى من ثمّ إلى قوامةٍ عن الشعب.

هذه الأناشيد الحزينة هي في الواقع ترجيعٌ لأراجيز مقدّسة في حروب إيرانية ـ تركية، أو مطامع فارسية ـ عثمانية تحت رايات الصفوية والسلجوقية. أما مواسمها وأمكنتها فصارت عنوانًا مفصليّاً لبداية الصراع الطائفي المسلّح على العراق بين تركيا وإيران.

وشيئًا فشيئًا كان التمايز ينحو منحًى اطّراديّاً نحو التنابز وراحت المراكزُ الثقافية الناشئة، كمدارس التفسير والحديث والفقه والنحو في المدينة والكوفة وبغداد والبصرة، تتحوّل إلى أماكن أخرى ومراكز ومدارس مختلفة تعمل على الاستقطاب والتنافر: فظهرتْ مدارسُ شيراز ومرو مع تنازع السلاجقة والبويهيين، وظهرت الأستانة وأصفهان في حمّى التجاذب العثماني ـ الصفوي.

فمن الأستانة نشأ نظامُ المِلَل العثماني الذي يقوم على تحديث ديوان الجزية «لأهل الذمّة» في الحضارة الإسلامية في بداية نهوضها، ويُعنى بضبط تراتبية الجماعات الدينية المحلية المتعايشة في دار الإسلام أو ضمن حدود الإمبراطورية وكان النظام السلطاني العثماني شغوفًا، على ما يبدو، بخلق تراتبيات متعددة الأصناف: فإضافةً إلى تراتبية الجماعات الدينية، هناك التراتبية الطبقية داخل هذه الجماعات نفسها: الباشا والبيك والأفندي .

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ ثمة تراتبية عثمانية مضمرة كانت تمارَسُ مذهبيّاً وطائفيّاً فالتسنُّن الحنفي الذي يعتنقه السلاطينُ العثمانيون كان المذهبَ الرسمي للدولة والقضاء والأوقاف والمدارس الدينية ودواوين الحكومة. وكان الشيعة يأتون خلف أهل السُّنّة بمذاهبهم الأربعة على وفق تلك التراتبية، التي تَظْهر تجلّياتُها في منظومة الجيش التركي باعتماده على العنصر السُّني في القيادات المحلية في العراق ولقد بقي الشيعة أشبهَ بالكتلة الحائرة بين «نظام المِلل،» الذي يَكْفل رعايةَ الجماعات الدينية المحلية، وبين منظومة التسنُّن الرسميّ في بلادٍ ليستْ سُنّيةً في طبقاتها الاجتماعية.

ومثلما لم يكن العراق بلدًا سُنيّاً في فترة الحكم العثماني، فإنّه لم يكن في كل مراحل تاريخه، منذ دخول الإسلام وتحوُّلِه إلى

١ ـ الليتورجيا مصطلحٌ يونانيٌّ مركّبٌ معناه «عملُ الشعب،» أي الواجبات الملقاة على عاتقه بموجبِ نظامٍ محدد وتحولتْ في المسيحية إلى واجبات طقوسية تؤدّى في الكنيسة للتعبير عن الإيمان، حتى غدت وكأنّها الطريقُ الوحيدُ إلى الإيمان، لا العكس وثمة في بعض الشعائر الحسينية في عاشوراء ما يجعلها تكاد تبدو نوعًا من الطغيان الطقوسي على الإيمان الديني، والفكرِ السياسي كذلك.

الطائفية الجديدة في العراق: سياسة اللاهوت وثقافة الكهنوت

مركز الخلافة، مرورًا بالحقبة العثمانية، بلدًا شيعيّاً خالصًا أو بلدًا سنيّاً تَشَيَّع، وإنما ظلّ طيلة هذه المراحل حاضنةً لمدارس الفقه ومذاهبه، ومختَبَرًا لتجريب ثقافة الاختلاف، ومَصْهرًا لاشتباك الثقافات وتداخلها.

وفيما كانت الكوفة مركزًا للخلافة، فإنّها لم تتحولْ حاضنةً ثقافيةً للتشيُّع إلاّ بعد مئات السنوات ولم تكن بغداد، وهي مركز الإمبراطورية، عاصمةً سنّيةً، ولم تصبح كذلك في أية فاصلة من تاريخها. ولذلك حين قامت الدولةُ العراقية الحديثة على أساس استعادة شيء من روح الخلافة الهاشمية، بدت وكأنّها أعادت إلى العصور الحديثة معضلةً عمرُها أكثرُ من ثلاثة عشر قرنًا. ولم تعد معضلةُ السقيفة ثابتةً في ذلك المكان، بل أصبحتْ تجوب أحياء عدةً من بغداد وعواصم أخرى، وأضحت بيوتاتُ النقيب والهاشمي والجعفري ودارُ المس بيل والمندوب السامي البريطاني سقائفَ جديدةً تنبعث منها أدخنةٌ مختلفةٌ لمطابخَ متعددةِ الثقافات تعمل على إعادة تركيب فتنةٍ ثقافيةٍ قديمة. ومن هنا، مثلاً، أكّدت المس بيل أنّ السلطة النهائية للدولة العراقية يجب أن تكون «في أيدي السنَّة على الرغم من أقليتهم العددية،» بل أوصت بضرورة «الاحتفاظ بالموصل السُّنية ضمن الدولة العراقية من أجل تنظيم التوازن »[1]

الطائفية بعد الاحتلال الأميركي

تشكّلت الدولةُ العراقيَّة طائفيّاً، وانشقّت الأحزابُ القومية والأممية متفرّعةً عن هذه «البنية التحتية» وهي في معمان نضالها العقائدي، وفي صلابة عودها التنظيمي والقيادي. وانشقّت كذلك المؤسساتُ بشكلٍ غيرِ مرئيّ، وفي خفاءٍ مُحْكم. وحين انهار البناءُ المؤسساتي للدولة بعد الاحتلال الأميركي للعراق، لم تتقوّضْ معها البنيةُ التحتيةُ القديمة وهذا ما سَهَّلَ إعادةَ صياغة الأطروحة السياسية بنكهة جديدة تأتلف في العمق مع أطروحات الاستشراق القديم والبحث السياسي في مستهلّ القرن الماضي مع «لورنس والمكتب العربي» وتنقلب عليها داخليّاً. فقدَّم بول بريمر صيغةً منقّحةً للإرث الأنكلوسكسوني الغابر الذي لم يَصمدْ لقرن كامل. فجاءت تركيبةُ «مجلس الحكم» تركيبةً مصنوعةً من قِبل الحاكم المدني للعراق خلال الاحتلال، لم تُفْرزها انتخاباتٌ ولا شورى، ولم تُقِرّها توافقاتٌ ولا استقراءٌ موضوعي لمزاج النخب والجماعات العراقية.

وإذا كان هذا هو إرثَ الكولونيالية، منقّحًا ومستعادًا بطريقة انقلابية، فما هي الأرضيةُ التي أنشأتْها النخبُ العراقية المنفية لتمضي عليه خطوطُ الموازنة الأميركية الجديدة؟

أ ـ لقد كان مؤتمرُ فيينا للمعارضة العراقية، المنعقدُ في العاصمة النمساوية فيينا بين ١٦ و١٩ حزيران (يونيو) ١٩٩٢ من العام الأخير من ولاية بوش الأب، وبتمويل من إدارته، وحضره ممثّلون عن الإدارة الأميركية ووزارة الخارجية البريطانية، هو المؤتمرَ الأولَ للمعارضة الذي يُعقد تحت وطأة نعرةٍ طائفيةٍ تعالى صياحُها بعد سحق النظام العراقي لانتفاضة الشيعة في الجنوب وسقوط آلاف الضحايا، وإثرَ فشلِ مؤتمر بيروت عامَ ١٩٩١ في استثمار تخلخل الأوضاع في العراق في أعقاب حرب «عاصفة الصحراء » وكانت فيينا، التي اشتُهرتْ بالمؤتمر الذي عقده المنتصرون على ناپليون لبحث مصيره وإعادةِ تنظيم التوازن في أوروبا، مناسبةً لاختلاق طبقة الطائفيين العراقيين الجدد من أجل توظيف «المقابر الجماعية» في إعادة تنظيم التوازن الطائفي في العراق ولم يكن «ليبراليو» الطائفة الجدد من أصحاب العمائم، وإنما من ذوي ربطات

١ ـ **رسائل المس بيل**، ترجمة جعفر الخيّاط (الدار العربية للموسوعات)، ص ٢١٢ تُنظر رسالتُها المؤرّخة في ٣ تشرين الأول ١٩٢٠، أيْ بعد ثورة العشرين التي تتّهم المرجعياتِ الدينيةَ في النجف بإثارتها ويبدو أنّ توصيتَها هذه جاءت، وبنصائح داخلية، عقابًا لمن يتمرّد على الإنكليز والمس بيل هي الآنسة غروترود بيل، التي عملتْ سكرتيرةً للمندوب السامي البريطاني للعراق بعد احتلاله عامَ ١٩١٧، ولعبتْ دورًا أساسيّاً في الحياة السياسية، وتوفيتْ ببغداد عام ١٩٢٦ وهي في الثامنة والخمسين

كان رفعُ الحزب الشيوعي العراقي لافتةَ تعزية سوداء في ذكرى الحسين في نيسان ٢٠٠٣ وضعًا للعمل الحزبي في أول الطريق نحو تكريس الطائفية.

العنق وللمرة الأولى اندرجتْ أحزابٌ وحركاتٌ قوميةٌ ويساريةٌ علمانيةٌ في صيغة التوزيع الطائفي، كالحزب الشيوعي العراقي وتنظيم الناصريين المستقلين والحزب الاشتراكي العربي.

وعلى إيقاع هذه المنظومة جاء «إعلانُ شيعة العراق»[1] ليَحْمل إشارةً صريحةً للمرة الأولى إلى الهوية المذهبية داخل الهوية الإسلامية للمجتمع العراقي، ولينتهي إلى مطالبة الدستور بحريات طقوسية وحَوْزَويّة. وجاء الدستور «الجديد» ليتبنّى تلك «الحقوق» بالفعل، ويعتبرها حقّاً شخصيّاً، في حين أنّها في الواقع اختزالٌ للحق الشخصي وربما تغييبُه بقناع الطائفية. فأصبح الفردُ العراقي مجردَ كنايةٍ جماعيةٍ في هويةٍ طائفية، لا مواطنًا في وطن.

ولعلّ أوضحَ صور الفزع من كفالة الهوية «الطائفية» قد تمثّلتْ دستوريّاً في تلك الموادّ التي تجعل من «ممارسة الطقوس والشعائر الدينية» بندًا يثبّت كحقّ جماعيّ في إطار التوجه الطائفي، بدل أن تجعله من سمات ممارسة الحرية الشخصية والحق الفردي

هذا وقد أفرز «إعلانُ شيعة العراق» طبقةً أوليغارشيةً تتمثّل في عدد من الأسماء التي تولّتْ أرفعَ المناصب بعد الاحتلال، ومن بينها: رئيسُ الوزراء السابق إبراهيم الجعفري، ونائبُ رئيس الجمهورية عادل عبد المهدي، ومستشارُ الأمن القومي موفّق الربيعي، إضافةً إلى عدد من أعضاء البرلمان عن «قائمة الائتلاف الموحّد،» وأعضاء في مجلس الحكم، ووزراء في الحكومة المعيّنة من قِبل بريمر، وسفراء ووزراء في الحكومات السابقة والحكومة الحالية

ب ـ إذا كان إعلانُ «شيعة العراق،» الذي صيغ وأُعلن ووُقّع بأغلبيةٍ موقّعيه في لندن، عاصمةِ الكولونيالية القديمة، لا يكتفي بالتحدث عن هوية طائفية تستدعي اعترافًا دستوريّاً ونصّاً واضحًا في سياق تكريس الطائفية، بل يتّخذ أيضًا من عنوانه العريض تعبيرًا صريحًا عن طائفيته، فإنّ ثمة أقنعةً أخرى تتلطّى خلفَها نزعاتٌ طائفيةٌ وتترعرع في مناخ من التمويه، وكأنّ ثمة جماعةً سريةً لا يمكن أن تنشأ إلا عبر الاستعارة المتلبّسة لهويةٍ متّسعةٍ في المبنى البلاغي وضيقةٍ في حدود المبنى التبليغي.

ولأجل تفكيك هوية هذه الاستعارة الملتبّسة، استثنينا الإشارةَ إلى الحركات الطائفية الكلاسيكية المعروفة، كـ «تنظيم القاعدة في بلاد الرافديْن» وملحقاته الحركية التي أعلنتْ صراحةً عن مشروعها لإعادة إحياء نموذج الخلافة في آخر دارٍ للخلافة القرشية، بغداد كما استثنيْنا، على الجانب الآخر، «المجلسَ الأعلى للثورة الإسلامية في العراق،» و«حزبَ الدعوة،» وتفرُّعاتهما التنظيميةَ التي ينطوي مشروعُها على إقامة دولة إسلامية، تكون فيه المرجعيةُ «رشيدةً،» إن لم تكن «ولايةَ فقيهٍ» صريحةً.

ففي مناخ الاستعارة هذه نشأتْ حركاتٌ «إسلامية سنّية معارضة» للمرة الأولى منذ تراجُع حركة الإخوان المسلمين، المحدودةِ أساسًا، في العراق خلال الستّينات فتشكّلتْ «هيئةُ علماء المسلمين» بعد بضعة أيام من سقوط بغداد تحت الاحتلال. والملاحظات البارزة حول هذه الهيئة تتلخّص في كون قياداتيها من منشإ مناطقي واحد (محافظة الأنبار)، ولونٍ طائفي واحد (سُنّة حنفيون) وقد عقدوا اجتماعَهم الأولَ في حضرة الإمام أبو حنيفة النعمان، الرمزِ السنّي الأبرز في بغداد، والذي تقوّض جانبٌ من مئذنته خلال الحرب. كما أنّ أغلبهم ينحدرون من فصيلة نخبوية واحدة (أساتذة كليّة الشريعة الإسلامية في جامعة بغداد وطلاّبها)

وفي ظلّ ظروف الاحتلال أيضًا نشأت «الحملةُ العالميةُ لمقاومة العدوان،» وما هي في الواقع سوى مجموعات إسلامية عُلَمائية «سُنّيّة» تسعى إلى تنظيم نفسها في إطارٍ عامٍّ يدّعي العالميةَ في عناوينه الخارجية، بينما تنطوي في واقعها وممارساتها في قوقعةٍ طائفيةٍ، وتضع الهويةَ الوطنيةَ بين حدَّي هوية الأمة الإسلامية وهويةِ الطائفة المحلية، ولها ممثّلون منخرطون في «العملية السياسية» التي تقودها الولاياتُ المتحدة وفي سياق نشاطات هذه الحملة، عُقد في إسطنبول بين ١٣ و ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦ مؤتمرٌ تضامني مع «الشعب العراقي» تحت عنوان رسمي هو «مؤتمر نصرة الشعب العراقي.» لكنّ تسميةَ المؤتمر سرعان ما تحولتْ إلى «مؤتمر نصرة أهل العراق،» التي أصبحتْ

١ ـ نشرتْ جريدةُ **النهار** نصَّ الإعلان في ٢٢ حزيران ٢٠٠٢ والملاحَظ أنّ الإعلان موقّع في ١٧ كانون الثاني ٢٠٠٢، أيْ قبل خمسة أشهر من تاريخ نشره

الطائفية الجديدة في العراق: سياسة اللاهوت وثقافة الكهنوت

بدورها مجردَ شعار خارجي وتسميةً حركيةً لمنظمة داخلية تعرِّف نفسَها تحت اسم «مؤتمر نصرة **أهل السُّنة** في العراق،» حتى بدا «الشعبُ العراقيُّ» مجردَ اسمٍ حركي وكنايةً مضمرةَ الدوافعِ للنعرات «الأهلية» المحلية والنزعاتِ «الطائفية.»

والحقّ أنّ اختيار استانبول «الأستانة القديمة» مكانًا للمؤتمر ليس مجردَ دلالةٍ تأويليةٍ تتولّد عن قرائن متاحة في السياقات الإقليمية لعقد المؤتمر، بل إنّ وقائع المؤتمر نفسَها تشير إلى مكامن قديمة يجري استنفارُها في «حملة عالمية» لمواجهة العدوان. ولكنْ، أيّ عدوان؟ التوصيف هنا يَخْضع لاختبار الخطاب الثقافي للبحوث والمداخلات التي تضمّنها «مؤتمرُ نصرة الشعب العراقي.» ففي خلاصة أحد البحوث المقدَّمة يجري التحذيرُ «من خطر الهيمنة **الشيعية** على القرار السياسي في العراق»، ذلك أنّ «سيطرةَ الشيعة على العراق ونشوءَ محور شيعي قوي في المنطقة سيغريان العلويين في تركيا بالتحرّك وتصعيدِ مطالبهم بما يهدد الأمنَ الوطني التركي »

والواقع أنّ بحوث المؤتمر الأحد عشر انشغلتْ بمشكلات متفرِّعة عن العدوان أكثرَ من تركيزها على العدوان نفسه. فباستثناء بحثيْن هما «الإستراتيجية الأميركية ومتكآتها الفكرية» و«أبعاد المشروع الأميركي في المنطقة،» انشغلتْ بقيةُ البحوث التسعة في محنة المجموعة السُّنّية والمخاطر المحلية والإقليمية التي تُهدِّدها. فكانت عناوينُ البحوث من قبيل «الوضع الإنساني والإغاثي لأهل السُّنّة في العراق،» و«الإعلام بين محنة أهل السُّنّة ومحنة العراق،» و«المشروع الإيراني الصفوي في العراق،» و«واقع أهل السُّنّة في العراق ومستقبلهم وانعكاس ذلك في المنطقة،» إلى متابعات وشهادات تتعلّق بانتهاكات حقوق الإنسان من جانب الحكومة والجماعات المحلية بميليشياتها وأحزابها التي يشكّل عددٌ من المحاضرين والمشاركين في المؤتمر زعماءَ لبعضها

الدكتور عدنان الدليمي، رئيسُ «جبهة التوافق العراقية» والأمينُ العامّ لـ «مؤتمر أهل العراق،» كان أولَ مَنْ دعا خلال المؤتمر إلى استبدال اسم الشعب العراقي بأهل السنّة، لأنّهم هم مَنْ يتعرّضون للتنكيل يُضاف إلى ذلك التركيزُ على إظهار اللون الإسلامي الطائفي للمقاومة العراقية، عبر بثّ كلماتِ متحدثين باسم فصائل ذاتِ لونٍ طائفي محدّد.

وبالرغم من أنّ المؤتمر جرى التحضيرُ له تحت عنوان «مقاومة العدوان،» وعُقد تحت لافتة «مؤتمر نصرة الشعب العراقي،» إلاّ أنّ التوصيف العامّ لطبيعة المؤتمر يتحدّث في مدخله عن «أهل العراق» ليصل في الخلاصة إلى نتيجة مؤدّاها أنّ المؤتمر في حقيقته شعبي لا رسمي، ويهدف في الأساس إلى «إطلاق رسالةٍ إعلاميةٍ لإبراز وتوثيق مأساة أهل **السُّنّة** في العراق »

ج ـ ذلك شأنُ حركات الإسلام السياسي الغارفة من تراثها التقليدي في البنية الطائفية، والعارفةِ بفنّ إدارة الطوائف. ولكنْ ماذا بشأن أعرق حركة سياسية علمانية في تاريخ العراق الحزب الشيوعي العراقي؟

بعد احتلال العراق نشطتْ قاعدةُ الحزب في مناسبتين خلال أسبوعين فبينما كان موعدُ الاحتفال بعيد الطبقة العاملة التاريخي، المكلَّل بالأحمر، يومَ الأول من أيار/ مايو، فإنّ ثمة مناسبةً «للطائفة» قبل ذلك بالحساب الهجري في العشرين من صفر١٤٢٤ هـ / ٢٢ نيسان ٢٠٠٣م. وهكذا كان ثمة لونٌ أسودُ للافتةٍ شيوعيةٍ يرتفع في شوارع عدة من شوارع بغداد، بينها شارعُ الثقافة «شارع المتنبي» فقد رفع الحزبُ الشيوعي العراقي لافتةً تعزيةٍ سوداءَ في ذكرى أربعينية الإمام الحسين في وقتٍ كانت فيه الملايينُ من الشيعة تحجُّ إلى كربلاء سيرًا على الأقدام في أول مناسبةٍ بهذا الحجم منذ أكثر من ثلاثين عامًا، وكانت مناسبةً لاستعراض الحجم الطائفي البشري بل والسياسي أيضًا لقد رفع الحزبُ الشيوعي العراقي لافتته تلك، وهو الذي جرى تكفيرُ المنتسبين إليه من قِبل المرجعية الشيعية ذاتَ يوم بتوصيفٍ قاسٍ يتلخّص في أنّهم «كفرةٌ وملحدون،»[1] الأمرُ الذي سَهَّلَ هدرَ دمائهم فكأنّ القيادة الشيوعية الجديدة، وهي تتخذ قرارَها برفع تلك اللافتة السوداء

١ ـ فتوى المرجع الشيعي محسن الحكيم (١٨٨٩ - ١٩٧٠)، وقد نُشرتْ خلال حكم عبد الكريم قاسم، وتحديدًا عامَ ١٩٥٩

تحت تأثير رياح التغيير سقطتْ صورة «الرفيق الحزبي» في النظام التوتاليتاري وتحوّلت كبديل للتراتبية الاجتماعية القديمة ومقسومة هذه المرة إلى: سيّد وشيخ وكاكا.

قبل الراية الحمراء، مارستْ نوعًا من الندم على شكلٍ تقيّةٍ سياسيةٍ سوداء، لا لإخفاء أحلام الراية الحمراء فحسب، وإنما أيضًا لحجبِ دماءٍ قانيةٍ سقطتْ في خضمّ الصراع السياسي بعد شباط ١٩٦٣بأدواتها النوعية غير أنّ المكمن الأخطر في تلك اللافتة أنّها كانت تعبيرًا مبكّرًا عن سياق جديد للعمل الحزبي، ووضعهِ في أول الطريق نحو تكريس الطائفية ولذلك حين جاء تعريفُ حميد مجيد موسى البيّاتي، سكرتيرِ الحزب الشيوعي العراقي، في قائمة بول بريمر لمجلس الحكم، بأنّه «شيعي،» وحين تمّ اختيارُ وزيرٍ «شيعي شيوعي» آخر هو مفيد الجزائري لشغلِ منصب وزارة الثقافة ضمن توزيع حصصي طائفي، فذلك كلُّهُ قلّل من إمكانية توهُّم «الخطإ الطباعي» بين «شيعي» وشيوعي» في تعريف كلٍّ من البيّاتي والجزائري فسقوطُ حرف الواو من كلمة شيوعي هو ما عَطَفَ حميد مجيد موسى سكرتيرَ الحزب الشيوعي العراقي في تشكيلة «مجلس الحكم،» ومفيد الجزائري في وزارة الثقافة، وانعطف بهما في الوقت ذاته عن شيوعيتهما وأمميتهما.

د ـ وإذا كان الشيوعيون قد اشتقُّوا الطائفةَ من جناس التسمية، فإنّ الليبراليين جعلوها بيتَ استراحةٍ في طريقٍ ليست شاقّةً نحو البرلمان هكذا جرى الإعلانُ عن قيام «البيت الشيعي» في وقتٍ كان فيه مرقدُ الإمام علي بن أبي طالب يتعرّض للقصف خلال معارك النجف في ربيع العام ٢٠٠٤

ولعلّ من اللافت أنّ هذا «البيت،» الذي أُنشئ حين كانت بيوتُ فقراء الشيعة في مدينة الثورة / الصدر تتقوّض تحت وطأة القصف الأمريكي، غدا أشبهَ بالكنيسة السياسية، بالمفهوم الكاثوليكي، بحيث إنّ التمرُّد عليها يعدُّ تمرُّدًا على «الجماعة الطائفية.» ومن اللافت كذلك أنّ زعيمًا من الثيوقراط الراديكالي هو مقتدى الصدر رَفَضَ في وقتها، وهو تحت الحصار الأمريكي وابتزاز مذكرة الجلب القضائية، الاعترافَ بفكرة «البيت الشيعي،» داعيًا إلى بيتٍ **إسلامي** يجتمع فيه الجميع.

من هذا «البيت» التنظيمي الشيعي كان دخولُ زمرةٍ من الطائفيين الجدد العراقَ إلى العملية السياسية، التي كانت انتخاباتُ كانون الثاني ٢٠٠٥ أولَ «فصولها الديموقراطية.»

خلاصة

في الخلاصة سنجد أنّ صورة «الرفيق الحزبي» في النظام التوتاليتاري قد اهتزّتْ تحت تأثير رياح التغيير الديموقراطية، فسقطتْ مخلّفةً شظايا لصورٍ متناسلةٍ عنها، وتحوّلتْ كبديلٍ للتراتبية الاجتماعية القديمةِ ومقسومة هذه المرة: إلى سيّدٍ وشيخٍ وكاكا [«الأخ» بالكردية ـ الآداب].

ومثلما شقّت الطائفيةُ البنيةَ الاجتماعيةَ لجماعةٍ دينيةٍ واحدة، فإنّها شقّت كذلك أقدمَ حاضنة اجتماعية في البلاد، القبيلة. فمعظمُ قبائل العراق يتوزعُ أبناؤها بين التَّشيُّع والتسنُّن، تبعًا للواقع الديموغرافي المناطقي

وهكذا نجد أنّ الطائفيين الجدد هَيَّجوا مستوى الصراع الطائفي على ضفتين. الأولى في صراعٍ فوقيّ من أجل هوية «الدولة الطائفية،» والثانية في صراعٍ تحتيّ من أجل إعادة تعريف البنية الاجتماعية وحواضنها التقليدية (كالقبيلة والمنطقة) طائفيّاً

على أنّ أخطرَ ما في هذا الجهد المزدوج هو إمكانيةُ تحويله الطائفيةَ إلى بنية تحتية لتزييف الوعي، تتفرّع عنها سائرُ البنى التي تَحْكم المجتمع فعندما تتحوّل الطائفيةُ إلى معيارية اجتماعية، بمعنى تحوُّل المعيار إلى فرزٍ ومسافةٍ وثقافةٍ وتقاليد، وتحوُّلِها كذلك من مجرد توصيفِ جماعةٍ ما إلى حكمٍ «شرعيّ» على جماعة أخرى، فإنّها لا تعود مجردَ مرضٍ اجتماعيٍ يصيب الجماعةَ، وإنما يُمْكن وصفُها هنا «بالهيمنة الثقافية الخطيرة» التي تستند إلى معطيات راسخة تقوم «النخبُ» بتوفيرها في سياق خطةٍ معلومةٍ، خاصةً حين تجد هذه البنيةُ تعضيدًا دائمًا من قِبل مؤسساتٍ كبرى تغذّي الروحَ الطائفيةَ على حساب فكرة الوطن

دمشق

محمد مظلوم

شاعر وباحث عراقي مقيم في دمشق منذ العام ١٩٩١ له ستة دواوين شعرية، من بينها **آندلسٌ لبغداد** و**اسكندر البرابرة** وله أربعة كتب نقدية، منها **عراقُ الكولونيالية الجديدة** و**الفتن البغدادية**

الطائفية في الوطن العربي (٤)

التعليم والتطرُّف الديني في مصر

كمال مغيث

انهيار المدرسة الوطنية

ظلّ التعليم في مصر طوال العصور الوسطى «تعليمًا طوائفيًا.» فقد كان على كلّ طائفة ـ دينية أو عرقية أو مهنية ـ أن تنشئ نظامَ التعليم الخاصَّ بها، واقتصرتْ مهمةُ نظام الحكم على حماية البلاد من الخارج، والحفاظِ على الأمن الداخلي، ثم جمع الضرائب للإنفاق على هاتين المهمتين. ومن هنا فقد تَركتَ الدولةُ للطوائف المختلفة حريةَ إدارة شؤونها الثقافية والتعليمية على مألوف عاداتِ كلِّ طائفة.

ولكنْ مع ظهور الدولة القومية، التي ارتبطتْ بنشأة البرجوازية والتطور الرأسمالي في أوروبا، أصبحتْ هناك حاجةٌ أساسيةٌ لتجاوز نظام الطوائف، وتحطيم الحواجز التي تَفْصل بين تلك الطوائف، وخلقِ انتماءٍ وطني عامّ لدى جميع الأفراد. ومن هنا ظهرت المدرسة الموحَّدة ذاتُ المقرَّرات الدراسية الموحَّدة، والمعلمين المعَدّين إعدادًا قوميًا. واستهدفتْ تلك المدرسة خلقَ لغة مشتركة بين جميع أفراد الوطن الواحد، ودَعْمَ ذلك الانتماء الوطني عبر توافقٍ عامّ حول الأهداف الوطنية الكبرى، وتقديرَ القادة الوطنيين والأحداث والانتصارات الوطنية وغيرها. كما ظهرتْ صيغةُ «مجّانية التعليم وإلزاميته» لإجبار جميع المواطنين على الانضواء تحت لواء تلك المدرسة، وحتى لا يَحُول حائلٌ اقتصاديٌّ دون ذلك

ظهرت المدرسةُ الوطنية في مصر في عصر محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، وراحت تنمو وتتبلور في العصور التي تليه، حتى وصلتْ إلى درجة عالية من النضج في مرحلة ما بين ثورتيْ ١٩١٩ و١٩٥٢، التي شهدتْ محاولاتِ تأسيس ثقافة مصرية حديثة تتفاعل مع حياة سياسية ودستورية واعدة. ولكنْ بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، أصبحتْ فكرةُ الحشد الإيديولوجي القومي خلف النظام السياسي الوحيد والسائد فكرةً محوريةً وجوهريةً للنظام التعليمي كلِّه. وتدهورتْ إلى حدٍّ كبير الديناميكيةُ الثقافيةُ المرتبطةُ بتنوع الرؤى والاتجاهات الفكرية والسياسية.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ ذلك الحشد الإيديولوجي كان أحدَ أهمّ أسباب سيادة التطرف الديني في التعليم. فقد فوجئ الناسُ بانهيار الحلم القومي الذي ارتكز عليه نظامُ ثورة يوليو بعد هزيمة ١٩٦٧ ثم وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠، من دون أن تكون هناك قوًى إيديولوجية أو ثقافية وفكرية مؤهَّلة لملء الفراغ الذي سبَّبه انهيارُ الحلم القومي. وهذا الأمر ساعد أصحابَ الاتجاهات الدينية المتطرفة الذين استفادوا من عوامل كثيرة مَهّدتْ لهم السبيلَ للسيطرة على التعليم وتوجيهِه بما يتّفق وأهدافَهم في تفريخ أجيالٍ من المتطرفين دينيّاً ومن تلك العوامل

ـ رغبةُ أنور السادات في البحث لنفسه عن مشروعية شعبية دينية تختلف عن مشروعية عبد الناصر القومية. ولذلك أفرج عن قيادات الإخوان المعتقلين، وسَمح للجماعة بمزاولة نشاطها وإصدارِ صحفها بل تجاوز ذلك إلى تأسيس الجماعات الإسلاميةَ في الجامعات لمواجهة التيارات اليسارية.

ـ غيابُ مشروع ثقافي ليبرالي تتبنّاه الدولة. فرغم أخذها بصيغة الانفتاح الاقتصادي الرأسمالي، وصيغةِ تعدّد الاحزاب السياسية، فقد ظلّ الاستبدادُ السياسي ورفضُ التعددية السياسية أبرزَ سمات النظام السياسي بعد ثورة يوليو

ـ رحيلُ مئات الآلاف من المهنيين والتكنوقراط والمعلمين إلى السعودية وغيرها من بلاد الخليج، ثم عودتُهم بعد ذلك مسلَّحين بالمال وبثقافةٍ دينيةٍ متزمتة راحوا يبشّرون بها في مختلف مؤسسات الدولة، أو يقيمون مدارسَ خاصةً على أساسٍ من تلك الثقافة.

❖ ❖ ❖

قبل أن نتناول آليّات غرس ثقافة التطرف الديني في المدرسة المصرية، لا بدّ من أن نشير إلى ما ينبغي أن تكون عليه الأهدافُ العامة للتعليم بعيدًا عن هدف الإعداد لممارسةِ مهنةٍ من المهن (وهو هدفٌ محوريٌّ بالطبع).

أولاً: الإعداد للثقافة. إذ ينبغي أن يكون خرّيجُ التعليم مثقفًا، ومؤهَّلاً للتعامل مع الثقافة بمعناها الإنساني الواسع وقضاياها

ليس أدّل على العلاقة الوثيقة بين التعليم الراهن والتطرّف الديني في مصر من أنّ جميع قيادات الجماعات الإسلامية من خرّيجي كليّات القمّة!

المختلفة. وعليه، يَلْزم أن يؤْمن بالديموقراطية، وحكم الدستور والقانون، وحريةِ الرأي السياسي والمعتقد الديني، وأن يحترم التنوعَ الثقافي والاختلاف، ويُعْلي حقوقَ الإنسان، ويقدِّر الجهدَ الإنساني في تطور الحياة البشرية في مختلف المجالات بصرف النظر عن مكان ذلك الجهد الإنساني وزمانِه. وفي هذا الصدد أشيرُ إلى ما كان يقصده ذلك العبقريُّ الراحل طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) إذ أَطلق على كتابه الذي يتناول معظمَ قضايا التعليم: **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨).

ثانيًا. الإيمان بالعلم والمنهج العلمي. إذ ينبغي أن يؤْمن خرِّيجُ التعليم بدوْر العلم في تقدّم مسيرة الإنسان وحلّ مشكلاته الفردية والجماعية، ودوره في حلّ ألغاز الكون تجب الإشارةُ هنا إلى غياب النظرة العلمية في حياتنا وثقافتنا، بشكلٍ عامّ، وإلى سيادةِ الديماغوجيا، والإحساسِ بالعجز عن التعامل العلمي مع مشكلاتنا، وهو ما يؤدّي إلى انتشار الغيبيات والخرافات والخزعبلات والدروشة. بل إنّ بعضَ من يلمِّعهم الإعلامُ لا يتورَّعون عن الزجّ بالإرداة الإلهية في ظواهر طبيعية كالزلازل أو الموجات المحيطية المدمِّرة كالتسونامي، أو في المشكلات الاجتماعية كالفقر والمرض.

ثالثًا: الإعداد للمواطنة بأبعادها الثلاثة: أ) البعد الوجداني، بما يعني الانتماءَ إلى الوطن، والاستعدادَ للبذل والتضحية في سبيله، والاحتفاءَ بتاريخه وتراثه ورموزه، والشعورَ بعمق عاطفة الأخوّة الوطنية. ب) البعد المعرفي، الذي يعني تكوينَ معارف مناسبة عن الوطن، ونظامِه السياسي، وآليّاتِ عمله ومؤسّساته، والدستورِ والقانون الذي يَحْكمها، والأحزابِ السياسية واتجاهاتِها وصحفِها وقادتِها، وحقوقِ المواطنين وواجباتهم. ج) البعد السلوكي، ويعني الاستعدادَ لبذل الجهد والتفاعل الإيجابي مع القضايا الوطنية، كالفقر والأميّة والتلوّث وحاجات المهمَّشين والمشاركة السياسية وغير ذلك.

وأعتقد أنّ كل الشواهد والدراسات تؤكّد تردّي حالة تلك الأهداف، سواء في محتوى التعليم أو في ثقافة خرِّيجيه. كما تؤكّد في الوقت نفسِه العلاقةَ الوثيقةَ بين التعليم الراهن والتطرف الديني وليس أدلّ على تلك العلاقة من أنّ جميع المتطرفين هم حاليّاً من المتعلمين والحاصلين على شهادات

أنا مش طائفي...
بس رئيس لبنان لازم يكون مســـــيـــــحي!

التعليم والتطرّف الديني في مصر

متنوعة متوسطة وجامعية، ويَنْدر أن يكون من بين المتطرفين مَنْ هو أمّي بل إنّ قيادات الجماعات الإسلامية من الإرهابيين كلّها من خرّيجي كليّات القمة فأيمن الظواهري وناجح إبراهيم كلاهما من كلية الطب؛ ومحمد عبد السلام فرج وطلعت فؤاد قاسم من كلية الهندسة؛ ومحمد الإسلامبولي من كلية التجارة. . والأمثلة كثيرة

آليّات التطرّف الديني في التعليم

١ ـ المعلّمون. في ظل رغبة نظام يوليو في الإسراع في تحقيق مجّانية التعليم والتوسّع في بناء المدارس، اضطُرّ إلى التخلّي عن الإعداد الأكاديمي العميق للمعلّم. وهكذا توسَّعَ في افتتاح معاهد المعلّمين المتوسطة، التي كانت تَقْبل طلاّبًا من أصحاب المجاميع المنخفضة في الثانوية العامة ممن ضاقت أمامَهم سُبُلُ الدخول إلى الجامعة، أو من خرّيجي المدارس الثانوية الفنية المتوسطة (زراعة ـ صناعة ـ تجارة). وكان إعداد هؤلاء المعلّمين لا يتجاوز الإعدادَ الفني في مجال طرق التدريس، والمنهج المدرسي، والتقويم، والذكاء، وغيرِ ذلك من موضوعاتٍ ذاتِ طبيعةٍ تقنيةٍ خالصة

المهم أنّ هؤلاء المعلمين، وأغلبُهم من أوساط اجتماعية فقيرة، رَحَلوا بمئات الآلاف في السبيعينيات والثمانينيات من القرن الماضي إلى بلدان الخليج والسعودية ولمّا كان حظُّهم من الثقافة العصرية محدودًا، وأحيانًا معدومًا، فإنّه لم يقدَّرْ لهم أن يَلْعبوا دورًا ثقافيّاً تنويريّاً في البلاد التي رَحَلوا إليها بل الذي حدث أنّ تلك البلاد أعادت تربيتَهم ليتماهَوْا مع الثقافة السائدة هناك، وهي في كل الأحوال ثقافة دينية طقسية متزمّتة كما ذكرنا

وهناك اعتبارٌ آخر، وهو أنّ فترةَ العمل في الخارج، في ظلّ الثقافة السائدة هناك، ارتبطت ارتباطًا شَرْطيّاً برغد العيش والرفاهية، وتكوين الأرصدة المالية في البنوك، وشراءِ السيارة والشقّة وغير ذلك. وقد رجع أولئك المعلّمون من الخليج إلى مصر ليحتلّوا مواقعَهم القيادية في وزارة التربية والتعليم، وليصبحوا هم الموجّهين والمفتّشين ومديري المدارس والمديريات والمستشارين. ولا شكّ في أنّ كلّ محاولات تطوير التعليم كانت تتحطّم على تلك الصخرة التي تشكّلتْ في الخارج فهؤلاء هم الذين يستميتون في فرض الحجاب على الطالبات، والتمييز بين المسيحيين والمسلمين في مقاعد الدراسة، والسماح للمنقّبات بالتدريس خلافًا للقانون، والاستهانةِ بالرموز الوطنية كتحية العَلَم في الصباح، وإشاعةِ مناخٍ دينيٍّ متزمّتٍ عبر العملية التعليمية كلِّها.

٢ ـ نسق التعليم وإداراته. وإذا تناولنا مفردات النسق التعليمي فسنجدها تدور حول الحِفْظ، التذكّر، التسميع، التلقين، الإلقاء، الإملاء، النموذج والنموذجية، الطاعة، الثواب والعقاب... وكلُّها هي مفرداتُ النسق الديني هذا في الوقت الذي يَلْفظ فيه نظامُ التعليم أيةَ قيمٍ فردية، كما يَلْفظ الإبداعَ والتميزَ والاختلافَ والمغايرة . وهي قيم الثقافة الحديثة الديموقراطية

وفي الوقت نفسه أيضًا تُدار المدرسةُ وكأنّها مصلحةٌ حكوميةٌ بيروقراطية تعمل على تنفيذ اللوائح والقرارات التي تأتي من أعلى، من دون إتاحة أيّ قدْرٍ من الحرية أو المبادرة لا للتلاميذ ولا للمعلّمين وهكذا أصبحت المدرسة صندوقًا أسودَ مغلقًا على الطلاّب، بحيث لا يتّصلون بكلّ ما يعتمل في المجتمع خارجه من معارك وتطور وتيارات. كما أنّ ذلك الصندوق يفسح المجالَ أمام المتطرّفين من المعلّمين للهيمنة على مصير الطلاب ووعيهم.

٣ ـ المقرّرات الدراسية. تَزْخر المقرّراتُ المدرسية بالعديد من مظاهر التمييز بين المسيحيين والمسلمين كما تتجاهل الإشارةَ إلى الحقبة القبطية من تاريخ مصر. وهي تعلي أيضًا من شأن التراث الديني الإسلامي، وتحطّ من شأن القيم الثقافية والقانونية الحديثة وكلّ ذلك يؤدّي، في النهاية، إلى غرس التطرف الديني وتأجيجه بشكلٍ أو بآخر.

تَزْخر المقرّرات المدرسية المصرية بالعديد من مظاهر التمييز بين المسيحيين والمسلمين، وتتجاهل الإشارة إلى الحقبة القبطية من تاريخ مصر.

أ ـ الحقبة القبطية والتراث القبطي: ما تزال الحقبةُ القبطية في المقرَّرات الدراسية مثارَ معارك بين وزارة التعليم وبعض المستنيرين فيها من جهة، وبين المتطرّفين من المؤلّفين وواضعي المناهج من جهة ثانية. فقد تمّ، لفترة طويلة من الزمان، إغفالُ تاريخ مصر القديم في الكتب المدرسية، أو حتى الإشارة إلى ستة قرون كاملة تمثّل الفترةَ التي دَخَلَتْ فيها المسيحيةُ إلى مصر على يد الرسول مرقص (منتصفَ القرن الميلادي الأول تقريبًا) حتى دخول المسلمين إلى مصر بقيادة عمرو بن العاص (٦٤٠ م) وعلى سبيل المثال، فإنّ كتاب التربية الوطنية المقرَّر على الصف الأول الثانوي، والذي يتناول شخصيةَ مصر عبر تاريخها منذ العصر الفرعوني حتى العصر الحديث، يكتفي بستة أسطر فقط للإشارة إلى القرون الستة التي بدأتْ من دخول المسيحية إلى مصر حتى دخول الإسلام!

وحتى عندما تتناول بعضُ كتب التاريخ الحقبةَ القبطيةَ بشكل مقبول وفي عددٍ معقولٍ من الصفحات، فسنُلْحظ أنّ هناك اتفاقًا عامّاً ضمنيّاً بين المعلّمين والموجّهين وواضعي أسئلة الامتحانات على **تجاهل** تلك الفترة، وكأنّ الكتب المدرسية لم تتناولْها!

ونَرْصد هنا أيضًا خلوَّ المقرَّرات الدراسية ـ ما عدا كتب التربية الدينية المسيحية بالطبع ـ من أيّةِ إشارة إلى المناسبات والأحداث والأعياد والرموز المسيحية، كأعياد القيامة والفصح والنور والزعف وغيرها، وخلوَّ المقرَّرات من التنويه بالدور المجيد الذي لعبتْه الكنيسةُ المصريةُ القبطيةُ في الحفاظ على الشخصية الوطنية المصرية في مواجهة الكنيسة البيزنطية. وهكذا فإنّ الطلاب المسلمين يُنشَّأون وهم لا يَعْرفون شيئًا ممّا تنبغي معرفتُه عن أشقّائهم في الوطن والمصير، أيْ إخوانهم المسيحيين ويشكّل ذلك الجهلُ بالآخر الأرضيةَ الملائمةَ للعداء، ولقبولِ كلِّ خرافةٍ حول مَنْ لا نعرفهم

ب ـ مقرَّرات اللغة العربية: ينبغي في البداية ملاحظة أنّ تلك المقررات الدراسية عامةٌ للطلاب **جميعًا**، من مسلمين وأقباط

ومع ذلك سنلاحظ مثلاً أنّ القصص المقرَّرة في إطار مادة اللغة العربية تتناول كلُّها شخصياتٍ إسلاميةً فقط مثل كتب. **خديجة بنت خويْلد**، **وشجرة الدرّ**، و**إسلاماه**، **وعمر بن عبد العزيز**، **وعلي مبارك**

ـ أما إذا انتقلنا إلى كتب «موضوعات القراءة» في مادة اللغة العربية، فسنجد أنّ معظم موضوعات تلك المقرَّرات تنطلق مباشرةً من التراث الديني الإسلامي، وتنطلق ثلثُ تلك المقررات مباشرةً من آيات القرآن الكريم وسُوره وأحاديثِ الرسول (عليه الصلاة والسلام) ومنذ سنوات كانت سوَرُ القرآن الكريم وآياتُه تقدَّم بفعل الأمر: «اِحفظ الآياتِ التالية» ـ وأؤكّد هنا أنّ فعلَ الأمر «احفظْ» يُلْزم المسلمين والأقباط **معًا** ولما ظهرتْ بعضُ الأصوات المستنيرة التي تستنكر إجبارَ الأقباط على حفظ آيات القرآن الكريم، اختفى في مقرَّرات العام الأخير فعلُ الأمر «احفظْ» من مقدّمةِ الآيات، لينتقلَ إلى أهداف الدرس: «فمن أهداف الدرس أن يجيد التلميذُ حفظَ وتلاوةَ الآيات الكريمة» وإلى أسئلته: «اكتبْ من قوله تعالى ﴿...﴾ إلى قوله تعالى ﴿ ﴾.»

وتَزْخر كتبُ اللغة العربية بالعديد من المساجلات بين التراث الديني الإسلامي والحياة المعاصرة، بشكلٍ يعلي من شأن الأول. ففي كتاب **القراءة والنصوص** المقرَّر على الصف الثالث الإعدادي (٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥)، يتمّ التأكيدُ على أنّ حقوق الإنسان قد قرّرها الإسلامُ منذ نزول الوحي قبل أربعة عشر قرنًا. ويتضمّن الكتابُ المقرَّرُ بهذا الصدد ما يلي: «إنّ الحقيقة التي ينبغي أن يَعْرفَها كلُّ الناس أنّ الإسلام أعلن حقوقَ الإنسان كاملةً قبل أن تعلنها فرنسا وقبل أن تعلنها الأممُ المتحدة » ثم يصل الكتابُ إلى حدّ السؤال التالي نصّاً: «حقوقُ الإنسان كما أعلنتْها فرنسا، حقوقُ الإنسان في الإسلام، أيُّهما أقدم؟ وعلام يدلّ ذلك؟»

وتتعمّد كتبُ اللغة العربية تجاهُلَ التراث المسيحي ففي درس «يا قدس،» وهو حول قصيدة للشاعر هارون هاشم رشيد

التعليم والتطرُّف الديني في مصر

(المقرّرة على الصف الثالث الإعدادي)، يُذكر النصُّ التالي: «القدس مدينة عريقة مقدّسة مباركة، بارك اللّهُ حولها، وأَسْرى نبيَّه محمد ﷺ إليها. القدس جارةُ المسجد الأقصى، أُولى القِبْلتيْن وثالثُ الحرميْن الشريفيْن الذي تُشَدُّ إليها الرِّحالُ وتهوي إليها الأفئدة.» وهكذا تفوَّت على الطلاب فرصةُ الإشارة إلى مولد السيد المسيح عليه السلام، وكنيسةِ المهد، وكنيسةِ القيامة، وبيت لحم، والناصرة، وغيرِها، وكأنّ كلّ تلك الأحداث وقعتْ في مدينة أخرى غير القدس أو في بلدٍ آخر غير فلسطين

كما تُجبرُ كتبُ اللغة العربية التلاميذَ في الصف السادس الابتدائي ـ أعمارُهم أحد عشر عامًا تقريبًا ـ على مناقشة قضايا اعتقادية لا نجد مبرِّرًا وطنيّاً أو حتى منطقيّاً لها. فنحن نجد مثلاً سؤالاً يقول بالنصّ: «ما الفرق بين المؤمن والكافر؟» ومن المنطقي أن نتخيّل إجابات تلاميذ لا تتجاوز أعمارُهم اثنيْ عشر عامًا على ذلك السؤال. فهل من المنطقي أن يجيب التلاميذ أنّ الكافر هو من لا يؤدّي الصلاة، أو أنّ الكافرة هي غير المحجَّبة، أو أنّه ذلك الذي يستمع إلى الموسيقى؟ أمْ أنّه يرجَّح أنّ عليه أن يجيب بأنّ **المسيحيين** هم الكفّار؟! من هنا، في اعتقادي، تبدأ أشواكُ الطائفية.

ـ أما إذا انتقلنا إلى كتب التربية الدينية الإسلامية، فسنجدها تميل إلى المفاضلة والمقارنة بين الأديان على نحوٍ يُعْلي من شأن الإسلام ورسوله على بقية الأديان الأخرى. ففي درس بعنوان «الرسول في مكة،» تتصدّر الصفحةَ صورُ الكتب المقدسة. القرآن، والإنجيل، والتوراة. غير أنّ القرآن يَظْهر بغلافٍ أخضر جذّاب مزخرف يعلو كلاً من الإنجيل والتوراة، وهو ما يوحي للطالب المسلم بالسموّ والارتقاء على أصحاب الديانات الأخرى أما الدرس فيحدِّد الهدفَ بأنّه تبيانُ «لأفضلية سيدنا محمد ﷺ» (**التربية الدينية الإسلامية** للصف الثاني الابتدائي، ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥) وفي كتاب آخر يُذكر «أنّ محمدًا ﷺ مُقدَّمٌ على الأنبياء جميعًا، مثل نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، عليهم جميعًا الصلاةُ والسلام. وكلُّ نبيٍّ جاء لقومه خاصةً، إلاّ رسولُنا محمد ﷺ؛ فقد جاء للناس كافةً» (**التربية الدينية الإسلامية** للصف السادس الابتدائي، ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥)

بالإضافة إلى ذلك تؤكّد كتبُ التربية الاسلامية أنّ مصر وطنٌ للمسلمين، وأنّ المسجد هو أساسُ الحياة في المجتمع الإسلامي، ومنه ينطلق جنودُ اللّه إلى أداء كلّ عمل عظيم كما أنّ تلك الكتب تدعو الناس كافةً إلى الدخول في الإسلام. ففي كتاب **التربية الدينية الإسلامية**، المقرَّر على الصف الثاني الإعدادي، يأتي الحديثُ عن مجموعة من علماء المسلمين انطلقوا في مهمّة وسكنوا أحدَ الفنادق. فلاحظ صاحبُ الفندق أنّ العلماء المسلمين متعاونون ومتحابّون ومتوادّون، فأُعجب بدينهم وطلب أن يدخله، فردُّوا: «قل: أشهدُ أنْ لا إله إلا اللّه وأنّ محمدًا رسولُ اللّه،» فقال ذلك، فردُّوا: «أهلاً بك أخًا في الإسلام.» أليس من المنطقي أن تثير مثلُ تلك القصص أسئلةً في أذهان الطلاب من نوع: وما هو دينُ الرجل الذي دخل الإسلام؟ وهل ينبغي أن يدخلَ الناسُ كافةً في الإسلام؟ وما وضع الذين **لا** يَدْخلون الإسلام؟!

وإلى كلّ ذلك تَزْخر تلك المقرَّراتُ بروح دينية متعصّبة ضد اليهود، بصرف النظر عن أية أوضاع أو أحوال أو متغيِّرات سياسية. فيهود الأمس، بحسب تلك المقرَّرات، أهلُ غدرٍ وخيانة هكذا كانوا منذ بدء التاريخ، وهكذا ظلّوا إلى يومنا هذا! وبذلك يتلقّى الطلاب وعيًا دينيّاً للصراع العربي ـ الإسرائيلي باعتباره صراعَ ديانات، وهو ما يهيِّئه للقبول بفكرة الصراع الديني بغضّ النظر عن أيّ شيء.

الأكثر من ذلك أنّ بعض الكتب المقرَّرة على الطلاّب المسلمين والمسيحيين تنطلق بالكامل من التراث الإسلامي مثلاً: كتاب **خواطر إسلامية في البيئة والسكان** (الصفّ الأول الثانوي)، و**معجزة القرآن** للشيخ محمد متولّي الشعراوي (الصفّ الأول الثانوي)، و**الأمن في الإسلام** (للصفّ الثاني الثانوي الفني)، و**مختارات من سماحة الإسلام** (للصفّ الثاني الثانوي الفني)، و**هذا هو منهج الإسلام في التربية** (للصفّ الثالث الثانوي الفني)، و**آداب الحوار في الإسلام** (للصفّ الثالث الثانوي العامّ).

كتب التربية في المدارس المصرية تُعلي من شأن الإسلام ورسوله على بقيّة الأديان الأخرى.

فهل يمكن أن يتجاوز التمييزُ حدَّ تجاهل تاريخ الأقباط إلى تلقينهم ما يعتقده المسلمون فحسب؟ وأيُّ ردّ فعلٍ يمكن أن نتوقّعه عندئذ من الطلاّب الأقباط؟ وأيُّ شعور بالأفضلية على غيرهم نَخْلقه خلقًا لدى زملائهم من الطلاب المسلمين؟

- ونجد أيضًا أنّ **كتاب الفلسفة والمنطق**، المقرّر على طلاّب الصف الثالث الثانوي، يشدِّد على أنّ أهم أهداف تدريس الفلسفة هو التأكيد على الإيمان اليقيني المطلق، ورفضِ المذاهب الفلسفية الهدّامة. ولذلك فإنّ الكتاب يحتفي بالغزالي الذي يَرفض الفلسفةَ والمنطق، ويؤكّد «تهافُتَ الفلاسفة،» ولا يرى مبرِّرًا للنظر العقلي في أيّ شأن من الشؤون.

- يبقى بعد ذلك أن نشير إلى التعليم الأزهري الديني الذي يضمّ ما يزيد عن ١٥٪ من مجمل أعداد التلاميذ في مصر، علمًا أنّ عدد التلاميذ في التعليم قبل الجامعي في مصر يبلغ ثمانية عشر مليون تلميذ. الجدير ذكره أنّ هذا التعليم هو الذي سعت حكومةُ ثورة يوليو إلى مدّ الجسور بينه وبين التعليم العامّ، فأصدرتْ قانونَ تطوير الأزهر (القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١) الذي يَسْمح للطلاب بالانتقال بين التعليم الحكومي العامّ والتعليم الأزهري، ويَفْرض على طلاّب التعليم الأزهري دراسةَ المقرَّرات المناظرة التي يَدْرسها أقرانُهم في التعليم الحكومي، وهي العلوم الحديثة في مجال الإنسانيات والرياضيات واللغات

لكنّ موجات المدّ الرجعي المحافظ التي سيطرتْ على الأزهر في سبعينيات القرن الماضي مَكّنتْ إدارةَ الأزهر من إصدار القرارات التي تَمْنع انتقالَ الطلاب بين الأزهر وغيرها من مؤسسات التعليم المناظرة. فأصبح هناك نظامٌ تعليميٌّ مستقل، موازٍ للتعليم العامّ. ومازال الطلاب في ذلك التعليم يدرسون الفقهَ على المذاهب السُّنية الأربعة المعروفة (الشافعي - الحنفي - المالكي - الحنبلي)، ومازالوا يدرسون فيها أحكامَ العتق والرقّ والصيد وأهل الذمّة وغيرِها من قضايا العصور الوسطى.

وهكذا يُصدِّر لنا التعليمُ جيلاً بعد جيل موجاتٍ من المتطرفين الدينين الذين تتلقّفهم الجماعاتُ الإسلاميةُ، فتحوِّلهم إلى إرهابيين يحاربون العصر، ويسعون إلى إجبارنا على الدخول إلى كهوف العصور الوسطى، ويَنْشرون الأزمةَ الطائفية، مهدِّدين بشق الوطن الواحد

القاهرة

د. كمال مغيث

أستاذ وباحث في المركز القومي المصري للبحوث التربوية

الطائفية
في الوطن العربي (٤)

طبيعة الطائفية في السودان ومستقبلها

سعيد عكاشة

عانى السودان منذ استقلاله عامَ ١٩٥٦ العديدَ من الصراعات التي مزّقتْه، وتسببتْ في اندلاع حروب أهلية، وظهور نزعات انفصالية في بعض أجزائه ولم يكن ذلك أمرًا غريبًا في بلَد يتوزّع سكّانُه بين ديانات مختلفة (الإسلام والمسيحية وأديان تقليدية)، ويضم ٥٦ جماعة عرقية و٧٥٠ قبيلةً ففي واقع متنوع عرقيّاً ودينيّاً وثقافيّاً على هذه الشاكلة، وفي ظل قوة الولاءات الأولية (القبليّة على وجه الخصوص)، كان تعثُّر بناء الدولة القومية أمرًا منطقيّاً وقد ساعد على ذلك أنّ القوى السياسية التي حكَمت السودانَ بعد الاستقلال ظلت صدًى للانقسامات الأولية؛ بل إنّها، بدلاً من أن تسعى إلى تجاوز هذه الانقسامات، عملتْ على دعمها على حساب محاولات إنشاء هويةٍ قوميةٍ جامعة.

وإذا كان تعبيرُ «الطائفية» في جذوره اللغوية لا يعني سوى القلّة العددية لكيانات مختلفة متعددة في خصائصها؛ وإذا كان هذا المفهوم قد اكتسب دلالاتٍ عرقيةً أو دينيةً في الوقت الراهن وأصبح يشير بشكلٍ أوضح إلى الفاعلية الخاصة بالأقلية العددية والمنفصلة عن فاعلية المجموع؛ فإنّ الأمر في السودان على خلاف هذا المعنى النظري. فقد لعبت «الطائفية» ـ بمعنى محدَّد ـ دورًا إيجابيّاً في بناء هوية جماعية في مواجهة الانقسامات القبلية، وفي مواجهة التدخّلات الأجنبية قبل ظهور الدولة الحديثة والطائفية في السودان عنت تاريخيّاً شيئًا أشبهَ بالطُّرُق الصوفية، ولكنّها تمتّعتْ بتنظيم أكثر إحكامًا. ومن بين عشرات الطوائف أو الطرق، ظلت طائفتا الأنصار (المهدية) والختمية (المرغنية) هما الأكثرَ تأثيرًا في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والحراك السياسي داخل السودان الحديث.

فالطائفة المهدية اكتسبتْ قوتَها وشرعيتَها من قيادتها للكفاح المسلَّح ضد الاستعمار الإنجليزي في أُخريات القرن التاسع عشر، وكانت بمعنًى محدّدٍ وسيلةً لكسر محاولات الاحتلال الأجنبي اللعبَ على التناقضات القبلية والعرقية بتحويل الولاءات السابقة إلى ولاءٍ أعلى تحت شعارات دينية في إطار طائفةٍ محكمةِ التنظيم. أما طائفة الختمية فقد وقفتْ في المواجهة ضد المهدية، وشاركتْ في الحرب ضدها في أخريات القرن التاسع عشر، ولكنّها لعبتْ دورًا مؤثِّرًا في الحفاظ على الهوَية الإسلامية للمجتمع، بغضّ النظر عن موقفها من قضية الكفاح الوطني في مرحلة ما قبل الاستقلال.

ومن دون الخوض في تفصيلات تاريخية عن دور كلٍّ من الطائفتين في الواقع الاجتماعي والسياسي السوداني قبل الاستقلال عام ١٩٥٦، يمكن القولُ إنّ الطائفتين كلتيْهما قد تمكّنتا من البقاء والهيمنة على التفاعلات السياسيةِ في البلاد بعد الاستقلال، ممثَّلتَيْن في حزبي «الأمة» (حزب طائفة الأنصار) و«الاتحادي» (حزب الختمية). ولم تُسْفر كافةُ التطورات التي جَرَتْ بعد الاستقلال وإلى الآن عن إضعاف قوة الطائفتين أو تأثيرهما في الحياة السياسية إلى الحد الذي يؤدي إلى تلاشيهما بل إنّ معظم الصراعات الناشبة في السودان حاليّاً، رغم كونها صراعاتٍ جهويةً أو مناطقيةً، تدور في جانب منها في إطار التنافس التاريخي بين الطائفتين. فطائفة الأنصار هي الغالبة في شمال السودان أو غربه؛ بينما تجد طائفةُ الختمية قوتَها في مناطق الشرق، ولاسيّما في ولايتَي البحر الأحمر وكسلا، وتقلّ قوتُها نسبيّاً في ولاية القضاريف.

وفي كلّ الصراعات التي شهدها السودانُ، وما يزال يعانيها، سنجد أنّ المنطلق الفكري لكلا الطائفتين كان حاضرًا بقوة. ويبدو ذلك أمرًا منطقيّاً في إطار سعي قادة الطائفتيْن إلى تكريس الوضع القائم عبر دعم هيمنة الطائفة على مؤسسات الحزبين السياسية وعندما تنشب الصراعاتُ داخل أيّ من الحزبين، بين الجناح التقليدي الذي ينتصر للطائفية وبين الأجنحة الحداثية التي تسعى إلى تفعيل آليّات العمل الحزبي والسياسي في إطارٍ ليبرالي، فإنّ الجناح التقليدي يظلّ هو الأقوى والأقدرَ على الخروج من المعركة منتصرًا.

ويعترف الصادقَ المهدي، زعيمُ طائفة الأنصار ورئيسُ حزب الأمة، بصعوبة تجاوز الفكر الطائفي في السودان. ففي حوار أُجري معه ونُشر على موقع حزب الأمة على الإنترنت، ردّ على سؤال فحواه أنّ النظام السياسي الذي ساد في عهده بعد انتفاضة ١٩٨٦ وحتى عام ١٩٨٩ لم يكن نظامًا حزبيّاً

سعيد عكاشة

الطائفيـــــة في الوطن العـــربي (٤)

كانت الطائفية إيجابية في السودان حين كانت القوات الاستعمارية تستخدم الولاءات القبلية لتفكيك المقاومة ضدّها، ولكنّها اليوم عائقٌ أمام التطوّر والوحدة.

ديموقراطيّاً بقدْر ما كان نظامًا أوتوقراطيّاً طائفيّاً، فقال «السودان بلادٌ قليلةُ التعليم، ومتخلّفة اجتماعيّاً واقتصاديّاً، ولذلك فإنّ مؤسساتها العامة ستكون مرآةً لهذا التخلف.»

لا تعبِّر هذه الإجابةُ، كما يَظهر، عن قناعة حقيقية، رغم اعترافها بأنّ نظام الطائفة هو نظام متخلِّف فحزب الأمة لا يبدو أنّه يسعى إلى تفكيك الطائفية، بل على العكس ينحو في اتجاه تقويتها، بدليل حرص قيادة الطائفة الزائد على دعم ما يسمّى «هيئة شؤون الأنصار» على حساب حزب الأمة. وكانت هذه الهيئة قد عقدَتْ مؤتمرَها العامّ الأولَ بحضور ٤ آلاف عضو عامَ ٢٠٠٢ لانتخاب مجلس شورى الطائفة ومجلس الحلّ والعقد وانتخاب الإمام والأمين العامّ. ومن خلال التنظيم الصارم للطائفة وما تتمتع به من نفوذ وإمكانيات مادية، يمكن فهمُ الأسباب التي جعلتْ من الطائفية قوةً حقيقيةً في السودان والتي كانت ـ كما ذَكَرْنا ـ توجُّهًا إيجابيّاً في الماضي حينما كانت القوى الاستعماريةُ تَستخدم الولاءاتِ القبليةَ لتفكيك المقاومة ضدها، فكان ظهورُ الطوائف تجاوزًا لإشكالية تفكيك الهوية أما في الحاضر فقد أصبح بقاءُ هذه الطوائف عائقًا أمام التطور الحضاري الشامل للسودان، بل أصبحت الطائفيةُ بمثابة تهديدٍ لوحدة السودان ذاته، وإنْ بطريقة غير مباشرة كما سيتّضح لاحقًا.

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما دورُ هذه البنية في الأزمات الثلاث التي مازال السودانُ يحاول تفكيكها حتى الآن، ونعني بها: ١ ـ الأزمة والصراع بين الشمال والجنوب. ٢ ـ أزمة دارفور. ٣ ـ مشكلات شرق السودان؟

أولاً: الصراع بين الجنوب والشمال

رغم أنّ طروحات الجماعات المسلّحة التي قادت التمرُّداتِ في جنوب السودان تمحورتْ حول التهميش الذي يعانيه الجنوبُ جرّاء سيطرة نخبة الشمال على السلطة، فإنّ الصراع ارتدى في بعض جوانبه ثوبَ الصراع الديني. ولعبت التطوراتُ التاريخيةُ دورًا مهمّاً في هذا السياق، إذ نَظَرتْ نخبةُ الشمال إلى الجنوب على أنّه «البطنُ الرخو» للدولة السودانية بسبب التدخُّلات الأجنبية فيه على خلفية الصراعات الأفرو ـ عربية والدينية فالجنوب الذي يشكّل ربعَ مساحة السودان ينقسم سكانُه دينيّاً إلى ١٧/ مسلمين، و١٧/ مسيحيين، والباقي أتباع ديانات محلية ومنذ الاستقلال حاولت نخبةُ الشمال التي سيطرتْ على مؤسسات الحكم وقفَ ما أسمته بمحاولات تنصير أهل الجنوب، معتبرة أنّ حركة التنصير

أنا مش طائفي...
بس المسيحية ضمانة الحرية!

طبيعة الطائفية في السودان ومستقبلها

كانت أداةَ الاستعمار البريطاني في الماضي لأجل وقف زحف الإسلام والعروبة إلى قلب القارة الأفريقية وفي إطار محاولات وقف ما يسمّى بالتنصير، قامت الحكومة السودانية في العام ١٩٥٧ بتأميم مدارس الإرساليات المسيحية، كما فَرضتْ تعليمَ اللغة العربية في مدارس الجنوب. وفي العام ١٩٦٢ صدر قانونُ تحديد عمل البعثات التبشيرية، وتمّ حظرُ التبشير في أماكن معينة، وعدمُ الاعتراف بتحويل ديانة مَنْ هم أقلّ من ١٨ عامًا. وفي عام ١٩٦٤ تمّ طردُ هذه البعثات نهائيّاً من الجنوب

محاولات إيقاف التنصير، التي قابلتْها محاولاتٌ لفرض الأسلمة والتعريب على الجنوب، قادت المتمرِّدين على وضع التهميش إلى استغلال المنظور الطائفي ـ الديني والعرقي في بعض الأحيان من أجل جذب التعاطف داخليّاً وخارجيّاً. وبدلاً من أن ينتبه الحزبان الكبيران (الأمة والاتحادي) إلى خطورة تحويل الصراع الاجتماعي بين الشمال والجنوب إلى صراع ديني، عمدتْ حكوماتُ الحزبيْن إلى دفع الأمر إلى حافة الهاوية بمحاولة وضع دستور إسلامي للبلاد في منتصف الستينيات من القرن الماضي ولولا انقلابُ مايو ١٩٦٩ لانجرف الحزبان إلى صراع ديني مؤكد.

انطلاقًا من تلك اللحظة سيضع المتمرِّدون في الجنوب على رأس مطالبهم للبقاء ضمن السودان الموحَّد. التخلّي عن اللعب بالورقة الدينية وكان توقيعُ أول اتفاق لتحقيق السلام بين الشمال والجنوب في أديس أبابا عام ١٩٧٢ قد تم تحت رعاية مجلس الكنائس العالمية ومجلس كنائس أفريقيا، في إشارة واضحة إلى الاستقطاب الديني في قضيةٍ كانت وظلت أبعدَ ما تكون عن خصائص الصراعات الدينية. وفي هذا الاتفاق تمّ الاعترافُ بانفصال الهوية المسيحية الأفريقية للجنوب عن هوية الشمال العروبية الإسلامية

وفي دستور عام ١٩٧٣ نصت المادةُ التاسعة على أنّ العادات والشريعة الإسلامية هي مصادرُ التشريع الرئيسية، وأنّ الأمور الشخصية لغير المسلمين تَخْضع لقوانينهم الشخصية. كما أقرّت المادةُ السادسة عشرة من الدستور نفسه بالدور الإسلامي والمسيحي في الحياة الوطنية لشعب السودان، مع عدم تجاهل الجوانب الطبيعية أيضًا في المعتقدات الروحَية الأخرى (الديانات المحلية).

لم تكن اتفاقيةُ ١٩٧٢ سوى مناورة فرضتْها المواجهاتُ التي جَرَتْ بين نظام النميري الذي جاء عبْر انقلابٍ عسكري عامَ ١٩٦٩، وبين الأحزاب والقوى التقليدية في النظام السياسي السوداني. فقد رأى النميري آنذاك أنّ توقيع اتفاق سلام مع الجنوب، وإنْ كان سيثير ضدّه حفيظةَ القوى التقليدية في الشمال، فإنّه سيَضْمن على الأقل تأييدَ القوى السياسية في الجنوب، جنبًا إلى جنب مع تخفيف حدّة التوتر مع الجيران الإقليميين ومع القوى الدولية المهتمة بالمنطقة ومن ثم عاد النميري نفسُه إلى إجراء مصالحةٍ مع حزب الأمة عام ١٩٧٧ في أعقاب انتفاضة جَرَتْ قبلها بعام، وقاد تلك المصالحةَ الأنصارُ وحزبُ الأمة، في خطوةٍ أقلقت الجنوبَ المدركَ لإيديولوجيا حزب الأمة وقاعدتِه الاجتماعية في طائفة الأنصار وازداد الأمرُ سوءًا بلجوء النميري نفسه إلى تطبيق الشريعة الإسلامية عام ١٩٨٣، الأمرُ الذي أدّى إلى نشوب الحرب مجدّدًا بين الشمال والجنوب ومرةً ثانية، عندما عاد حزبُ الأمة، بمشاركة الحزب الاتحادي، إلى السلطة عقب انتفاضة عام ١٩٨٦، جَرَتْ مناوراتٌ عديدةٌ من أجل استثمار قضية الجنوب لتخفيف الضغوط الإقليمية والدولية على السودان فوافقتْ حكومةُ الصادق المهدي في نوفمبر العام ١٩٨٦، في مباحثات جرت في أديس أبابا مع الجيش الشعبي لتحرير السودان، على وقف العمل بالشريعة الإسلامية، الأمرُ الذي أحرج حزبَ الأمة وشريكَه الحزب الاتحادي أمام قواعدهما في طائفتي الأنصار والختمية باعتبارهما قد تخلَّيا عن أحد أهم مرتكزات الطائفتين، ألا وهو الدفاع عن الإسلام والعمل على نشره وفقًا للأوامر الإلهية الثابتة في القرآن والسنّة. وقد استغلت «الجبهةُ القومية الإسلامية» بقيادة حسن الترابي تراجُعَ مصداقية قادة الطائفتين الكبيرتين أمام أنصارهما لمحاولة وراثة دورهما السياسي والاجتماعي في السودان، وهَدَّد الترابي آنذاك بالانسحاب من الحكومة متَّهمًا إياها بالخيانة. بل إنّ الانشقاقات عَرَفَتْ طريقَها إلى هياكل الأنصار وقواعده على خلفية رفض سياسة حزب الأمة تجاه الجنوب.

يبدو أنّ الإسلاميين المتشدّدين على استعداد لإدخال المجتمع السوداني في معارك لا معنى لها، مثل إثارة مسألة الشيعة في السودان رغم قلّة عددهم.

ورغم أنّ الصراع، كما ذكرنا، قد ارتدى في بعض الأحيان لباسَ الصراع الديني، إلا أنّه كان نوعًا من المناورات، سواء من قادة الشمال أو الجنوب. وبقيت حقائقُ التنوع العرقي والثقافي والديني عائقًا أمام محاولات أيِّ تيار لفرض رؤية تؤدّي إلى «تديين» الصراع بشكل كامل. ومن ثم ظلّ طرحُ جماعة «الجيش الشعبي» التي قادها «قرنق» يدور حول سودان جديد ديموقراطي يعترف بالحقوق المتساوية لكافة المواطنين، بغضّ النظر عن الجنس واللون والدين. وتدريجيّاً نَحَتْ نخبةُ الشمال ـ بما في ذلك أغلبُ التيارات الإسلامية ـ إلى الإقرار بالفيدرالية كحلّ لمشاكل السودان ككلّ، وبخاصةٍ مشكلةُ الشمال في مواجهة الجنوب، أو إلى تقبُّل فكرة انفصال الجنوب عن الشمال. بل إنّ انقلاب عمر البشير عام ١٩٨٩، والذي أتى مدعومًا من «الجبهة القومية الإسلامية» بزعامة حسن الترابي، لم يلبثْ أن تحوّل في اتجاه معالجة المشكلة في إطار التصوريْن السابقيْن. وقد عبّرتْ اتفاقيةُ السلام الموقّعة بين الحكومة السودانية وبين الحركة الشعبية لتحرير السودان في ٩ يناير عام ٢٠٠٥ عن هذين الإطارين معًا بالإقرار بضرورة وجود فترة انتقالية تمتدّ حتى عام ٢٠١١، وخلالها يَحْسم الشمالُ والجنوبُ معًا مصيرَ البقاء في سودانٍ موحّدٍ أو قيام دولتيْن منفصلتيْن إحداهما في الشمال والأخرى في الجنوب ولا يخلو نصُّ بروتوكل ماشاكوس، الموقَّع في ٢٠ يوليو ٢٠٠٢ والذي كان الأساسَ لاتفاق السلام في العام ٢٠٠٥، من دلالة على وجود البعد الديني في الصراع، إذ نصّ هذا البروتوكولُ على حق الجنوب في إقامة نظامه القانوني والاقتصادي الخاص الذي لا يَخْضع لقوانين الشريعة الإسلامية المطبَّقة في الشمال

وعلى أيّة حال، يظلّ المستقبلُ غامضًا ومنذرًا بتفجّر صراعات طائفية دينية، سواءٌ في حالة بقاء السودان موحّدًا في إطار حكومة فيدرالية بين الشمال والجنوب، أو في حالة انفصاله إلى دولتيْن. فالجنوب يعجّ بصراعات قبلية؛ وهناك أقلية عربية ومسلمة داخله؛ كما يوجد امتدادٌ لقبائل جنوبية في الشمال بدياناتها المحلية والمسيحية وبلغاتها المختلفة. وكل ذلك يدعو إلى القلق من التداعيات التى ستتركها عملياتُ التسوية القائمة الآن. وربما تَشْهد السودانُ مستقبلاً اشتدادًا للصراعات الدينية والمذهبية بعد أن تتلاشى الصراعاتُ «المناطقية.»

ثانيًا: الصراع في دارفور

خلافًا للصراع الذي دار بين الشمال والجنوب واحتوى في بعض جوانبه بعدًا طائفيّاً دينيّاً، فإنّ الصراع بين المتمردين في إقليم دارفور، الواقع في غرب السودان والذي يشكّل ما يَقْرب من خُمْس مساحة السودان، وبين الحكومة السودانية، قد دار في أغلبه حول قضية التهميش الذي يعانيه الإقليمُ الموزَّعُ بين ثلاث ولايات. ولما كان الإسلامُ هو السائد في دارفور، فإنّ الصراع مع الحكومة المركزية التي تعتنق الايدولوجيا الإسلامية لم يَدُرْ على الأرضية الدينية، بل دار في جانب منه على أرضية التنازع بين التيارات الإسلامية المختلفة، ورؤيةِ كلٍّ منها لما ينبغي عليه أن يقوم عليه الحكمُ في السودان، وفي الجانب الآخر (وهو الأكثر قوةً وفاعليةً) على أرضية الصراع الاجتماعي بين مركزٍ مهيمن وأطرافٍ مهمّشة. غير أنّ ظهورِ الإسلام السياسي دفع الولاءاتِ العرقية إلى الظهور، وهو ما تُمْكن ملاحظتُه في بروز الصراع بين القبائل الأفريقية والقبائل العربية. وعلى حين يصوِّر المنتمون إلى العنصر الأفريقي الصراعَ على أنّه يدور على خلفية ادّعاءات عربية تستدعي تفسيراتٍ سلفيةً حول الدور الرائد للعرب في الإسلام باعتباره دينًا عربيّاً تَشهد عليه حقيقةُ كون نزول القرآن بالعربية، فإنّ الحكومةَ السودانيةَ ذاتَ التوجُّه الإسلامي ترى أنّ الصراع ليس أكثرَ من صراع حول المرعى بين قبائل مستقرّة وأخرى رُحَّل، وأنّه لا يوجد فرزٌ عربي ـ أفريقي لأنّ بعض جوانب الصراعات في دارفور تَحْمل بعدًا أفريقيّاً خالصًا أو عربيّاً خالصًا فيما بين القبائل وبطونها.

ورغم نجاح الحكومة السودانية في توقيع اتفاق مع أحد الجماعات المتمردة (فصيل من «حركة تحرير السودان») في أبوجا عامَ ٢٠٠٥، إلاّ أنّ بقاء حركات أخرى (منها فصيل من «حركة تحرير السودان» بالإضافة إلى «حركة العدل والمساواة» ذات التوجه الإسلامي) خارجَ هذا الاتفاق أدّى إلى استمرار الصراع الذي ازداد تعقيدًا بتدخّل أطراف دولية وإقليمية فيه.

طبيعة الطائفية في السودان ومستقبلها

وتُصرّ حركاتُ التمرد في دارفور على اتخاذ نموذج السلام بين الشمال والجنوب نبراسًا تهتدي به لحلّ أزمة الإقليم على أساس تقاسم عادلٍ للسلطة والثروة، من دون طرح قضية الانفصال بشكلٍ واضح من قِبل أيّ أطراف التمرُّد، على خلافِ ما يجري بين الجماعات الفاعلة في الجنوب السوداني والتي يميل بعضُها إلى خيار الانفصال.

ثالثًا: الصراع في شرق السودان

يشكّل سكّانُ شرق السودان ١٢٪ من مجموع السكّان في الدولة، وتشكّل الطائفةُ الختمية التيارَ الغالبَ بين السكان، ولاسيّما في ولايتي البحر الأحمر وكسلا. وتقترب مشكلةُ شرق السودان من مشكلة دارفور في الغرب من حيث الشكوى من تهميش المركز للأطراف. وقد تمحورتْ حركةُ التمرّد على المركز حول فصيلَيْن هما فصيل «الأسود الحرة» وما يسمى بـ «مؤتمر البجة.» وقد شكّل الفصيلان معًا «جبهة الشرق» بتأييد من قبائل البجة والرشايدة. واستمدت هاتان الحركتان قوتَهما وفاعليتَهما ليس فقط من الداخل الذي يعاني أزمات اقتصاديةً واجتماعيةً طاحنة جرّاء سياسات الشمال المهيمن، ولكنْ أيضًا بسبب الصراعات الإقليمية، وبخاصةٍ الصراع الذي دام سنواتٍ طويلةً بين السودان وأريتريا، وأيضًا بسبب علاقة التحالف التي قامت في بعض الفترات بين الجيش الشعبي لتحرير السودان والحركات المتمرِّدة في الشرق. وقد تمكنت الحكومةُ السودانية، بوساطة اريتريا، من توقيع اتفاق مع «جبهة الشرق» في ١٩ يونيو عام ٢٠٠٦ وجاء في إعلان المبادئ «أنّ التهميش السياسي والاقتصادي والثقافي يمثّل جوهرَ قضية الشرق.» وبالتالي فإنّ ضمان نصيب عادل من الموارد القومية مع التمييز الإيجابي والتنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المستدامة تمثّل ضروراتٍ لأيّة تسوية عادلة ودائمة.

ومن نافل القول إنّ الطائفة الختمية، بحضورها القوي في النسيج الاجتماعي في شرق السودان، قد لعبتْ دورًا في الوساطة التي جرت مع «جبهة الشرق،» ولكنْ من دون أن يظهر ذلك بجلاء بسبب بروز الدور الأريتري الأكبر في التوصّل إلى التسوية.

خاتمة: السودان... نظرة مستقبلية

لا شك في أنّ عدم الاستقرار السياسي الذي عانته السودانُ منذ استقلالها عام ١٩٥٦، والدورَ السلبيَّ الذي لعبته «الطوائفُ» ولاسيّما طائفتا الأنصار والختمية بعد الاستقلال وأدّى إلى تقويض سلطة الدولة وظهور النزعات الانفصالية والجهوية والعنصرية، قد جعلا مستقَبل السودان محفوفًا بالمخاطر. فعلى الرغم من استمرار فاعلية الطائفتين الكبير في الحياة السياسية اليوم، فإنّ مصداقيتهما قد تعرّضتا للشكّ بسبب تناقض خطابهما المرتكز على أسس دينية مع ممارستهما، سواء أكانا في السلطة أمْ خارجها كما يبدو الإسلامُ السياسيُّ أحدَ العناصر التي قد تؤدّي إلى مزيد من إضعاف فكرة السودان الموحَّد بسبب لجوء بعض القوى في السودان إلى التمسك بالرباط القبلي والعرقي في مواجهة طروحاتٍ إسلاميةٍ متشددة تُعْلي من العروبة على حساب الأعراق الأخرى. بل يبدو أنّ الإسلاميين المتشددين على استعداد لإدخال المجتمع السوداني في معارك لا معنى لها، مثل إثارة مسألة الشيعة في السودان، رغم قلّة عددهم وقد برزتْ هذه القضية على خلفية أحداث احتجاج جَرَتْ في ديسمبر من العام الماضي في معرض الكتاب، حيث قام إسلاميون متشدّدون بمظاهرات احتجاج ضدّ إدخال بعض الكتب الشيعية «التي تسيء إلى أهل السُّنّة.»

وأخيرًا، يمكن القول إنّ استمرار فترة الاختبار للاتفاقات الموقَّعة مع الجنوب وفي دارفور وفي الشرق لا يتيح التنبُّؤَ الحاسمَ بمصير السودان الذي سيظلّ معرَّضًا لأزمات طائفية وعرقية وقبلية ما استمرّ العجزُ عن إقامة فيدرالية تعترف بحقوق كافة الطوائف والأعراق على أساس مبدإ المواطنة.

القاهرة

سعيد عكاشة

رئيس وحدة الدراسات في «المنظمة العربية لمناهضة التمييز،» وباحث في «مركز الدراسات بالأهرام »

الطائفية
في الوطن العربي (٤)

الطائفية في سوريا: السلطة، والنُّخَب، والحلولُ المطروحة

لؤي حسين

إنّ نقطة الارتكاز في أيّ نقاشٍ سوري حول المسألة الطائفية هي النظام السوري، وذلك بسبب تحدّر قادته الأساسيين من أقليةٍ دينيّة معيّنة وهذا الحديثُ وموضوعُه ليسا جديديْن على النقاش والتحادث بين السوريين، عامةً ونُخبًا، لكنّ الجديد الوحيد على هذا الصعيد هو علنيةُ تداول المسألة في وسائل الإعلام. ومع ذلك، يبقى من الصحيح والصائب أن يكون محورَ النقاش هو النظامُ السوري، لا من ناحية إشكالية موقعه بين الطوائف، بل لكونه (كأيّ نظام حُكم آخر) يَمْلك من الوسائل ما يمكّنه، الآن وسابقًا، من الاشتغال بالموضوع الطائفي، تأزيمًا أو حلاً، أكثرَ ممّا تَمْلكه الأطرافُ الأخرى الداخليةُ والخارجية وستكون نقطةُ الارتكاز التي أُقيم عليها رأيي هي ما خَتَمَ به موفّق نيربيّة مقالَه (في عددٍ سابقٍ من الآداب) من «أنّ الاستبداد المستدام هو أصلُ البلاء وأصلُ الخطر،» مضيفًا من ناحيتي أنّ الاستبداد الرسمي استفاد من ثقافتنا الاستبدادية **جميعًا** ليديمَ استبدادَه.

مغالطة

مغالطةٌ معرفيةٌ وسياسية القولُ إنّ النظام السوري نظامٌ طائفي، سواءٌ عنى ذلك أنّه يمثّل طائفةً، أو أنّه قام واستمرّ مستندًا على مشروع سياسي لها؛ وسواءٌ أكان هذا المشروعُ سابقًا له أمْ كان هو (النظام) مَنْ صنَعَه ومن ثم جَعَلَ هذه الطائفةَ تتبنّاه رغمًا عنها أو إغراءً لها فهذا التوصيف للنظام يعني أنّه لولا اعتمادُه على تلك الطائفة، أو لولا دعمُها له، لما بقي واستمرّ وكان على ما هو عليه الآن

وهي مغالطةٌ أيضًا إذا كان المقصودُ بذلك التوصيف ما قام به رجالاتُ النظام من توزيع المواقع السلطوية التي تقع دونهم على أساسٍ طائفي استنسابي. فالحال أنّها مغالطة بغضّ النظر عن اعتبارنا أنّهم قَصَدوا من ذلك قسمةً طائفيةً عُرفية، أو دفعًا عنهم لتهمة الطائفية، أو إذا كان مَن اختاروهم نيابةً عن طوائفهم لم يَحْظَوْا بوكالةٍ منها. فهذا ليس غريبًا عن التركيبة الثقافية السياسية السورية إلاّ في تغيير مواقع المناصب.

يَحْتمل الخوضُ في هذه النقطة لغوًا كثيرًا من دون الوصول إلى نتيجة مفيدة بعيدًا عن الحسابات الطائفية وما أردتُه من تناولها هو القولُ إنّ صور الطائفية التي تنعكس عن ممارسات النظام ليست خافيةً على أحد، وإنّ غايتَه منها هي تأكيدُ تسلُّطه لا نشرُ رسالة طائفته. فالأهم أنّ التهمة الطائفية لن تزيدَ من عيوب هذا النظام؛ وبالمقابل، فإنّ خَلْعها عنه لن يُكْسبه قبولاً شعبيّاً أكبر والأخطر هو أنّ تقييمَ النظام على أنّه طائفي يحيد النظرَ، ولو قليلاً، عن تسلُّطيّته، حتى لو دَمَجنا هاتيْن الخاصيتيْن تحت اسم «استبداد طائفي»: ذلك أنّ هذا من شأنه أن يَدْفع الجمهورَ، بحكم ثقافته الدينية الاستبدادية، إلى الأخذ بمسألة الظلم الطائفي، غيرَ آبهٍ بالظلم الاستبدادي؛ كما أنّ مواجهةَ الجوْر الطائفي قد تتطلّب قادةً طائفيين يتجلببون بجلباب «الديموقراطية،» الأكثرِ رواجًا الآن من «العلمانية» (أو اللادينية بصورةٍ أدقّ) التي تجلبب بها طائفيون سابقون وَصَلوا إلى السلطة أو سقطوا دون ذلك.

فالحال أنّ النظام الاستبدادي لا يقوم على نوايا قادته، بل على ممارسات وأدوات محدّدة ومعروفة فالشمولية والانغلاق والطائفية والبوليسية والعسكرتارية . إلخ هي جميعُها آلياتٌ تمارسها الأنظمةُ لخدمة استبدادها؛ واعتمادُها من قِبل نظامٍ ما هو ما يجعل منه نظامًا استبداديّاً

الطائفية والدين

إنّ السلطة السورية، التي صادرتْ جميعَ مؤسسات الدولة والمجتمع، تتحمّل المسؤوليةَ الكبرى عن جميع مشاكلنا وقضايانا، بما فيها المسألةُ الطائفية، التي أساءت التعاملَ معها، ليس فقط في ما يتعلّق بالتعيينات الاستنسابية الطائفية، بل في ما يتعلّق أيضًا بدعمها للتيارات الدينية ومساهمتها الكبيرة في نشر الثقافة الدينية عبر مختلف وسائل الإعلام وقطاعات التعليم والتربية، الأمرُ الذي شكّل أساسَ تنامي الشعور **الطائفي** بين الناس وبين رجالات السلطة أيضًا. ذلك أنّ الطائفية كشعور وكنزعة (قبل أن تتطوّر وتنتقلَ إلى حقل

الطائفية في سوريا: السلطة، والنُّخب، والحلول المطروحة

الصراع السياسي) تجد أصولَها في التديُّن وفي **التفكير الديني** نفسه

فالرباط الطائفي هو العقيدةُ الدينيةُ المشتركة، المتشكّلة تاريخيّاً، التي تَحملها مجموعةٌ من الأفراد في صيرورتها، وفقًا للشرط التاريخي، كمذهبٍ ديني أو كجماعةٍ أهلية أو كطائفة وبذلك تتماثل الطائفةُ مع أغلب الكيانات والتشكُّلات الاجتماعية الأهلية. والعقيدة الطائفية التي تتشابه مع غيرها من العقائد، ولاسيّما من ناحية حاجتها إلى النزعة الخصومية تجاه الآخر، تشكّل الرابطَ الأساسي، وغالبًا الوحيدَ، لأفراد الطائفة (إذ نادرًا جدّاً ما يكون لعوامل أخرى، كاللون أو العِرْق أو اللغة أو الاقتصاد أو الإرادة المشتركة، دورٌ رئيسٌ في ارتباط الأفراد بالطائفة)... مع التأكيد هنا أنّ العقيدة الطائفية تتمايز عن العقائد الأخرى بأنّها ليست تعبيرًا عن انتماءٍ حرٍّ للأفراد. وهذا ذو أهمية كبيرة في بلداننا، حيث لم يَعْرف الدينُ الإسلامي الغالبُ مرحلةَ الإصلاح الديني بعد.

عن الحلّ «التوافقي»

المسألة الطائفية، إذن، فصلٌ من المسألة الدينية. وهذه المسألة يجانبها الباحثون والسياسيون السوريون في تناولهم للمسألة الطائفية في سوريا وفي المنطقة، إذ غَلّبوا دورَ المخطَّطات الأميركية للمنطقة ودورَ إستراتيجية النظام الطائفية، مهمِلين ما كانوا قد لحظوه في فترات سابقة من ظاهرة المدّ الديني والتنظيمات السياسية الدينية التي لم يُحسن النظامُ السوري التصدّي السليمَ لها أو لم تكن له مصلحةٌ في ذلك وأهمُّ مثال على هذا هو طريقةُ تعامله مع جماعة الإخوان المسلمين وهنا لا بدّ من تسجيل أهمية الدور السلبي الذي لعبته «الجماعةُ» سابقًا، وما زالت تلعبه، على صعيد المسألة الطائفية في سوريا، ولاسيّما من ناحية خلق القلق والتخوّف عند الطائفة العلوية، وانعدام ثقة هذه الأخيرة بما تَطْرحه جماعةُ الإخوان الآن من أنّها لا تريد استئنافَ صراعها الدموي الماضي. وعبارة «أزمة الثقة» تشكّل الآن أحدَ المحمولات الطائفية في الخطاب السياسي السوري المعارض؛ فهي تَحْمل في أحد أوجهها تعبيرًا عن خلل الخاصصة الطائفية في السلطة. وقد اقترح البعضُ حلاً «ديموقراطيّاً» لأزمة الثقة هذه عبر طريق «المصالحة الوطنية،» التي عنى بها إعادةَ التوزيع الطائفي للسلطة بشكلٍ عادل، بعد أن كان ـ بحسب ادّعائه ـ مجحِفًا بحقّ بعض الطوائف. وفي رأيي أنّ ذلك الادّعاء صحيح من وجهة النظر الطائفية، لكنّ **حلّه** ليس صحيحًا فالعدالة الطائفية لا تقلّ طائفيةً عن الجور الطائفي، وليست أكثرَ ديموقراطيةً منه، وكلاهما جائرٌ بحقّ المواطنية والمواطنين

لقد اختفت كلماتٌ وعباراتٌ، كـ «الإصلاح الديني» و«العلمانية» و«التسامح» و«الحداثة،» من أغلب وجهات النظر المطروحة كحلٍّ للمسألة الطائفية في سوريا. وحلّت محلَّها عباراتٌ طلسميةٌ محمَّلةٌ برموزٍ تفيد جميعُها اعتمادَ «الحلّ التوافقي.» والمقصود بهذه التوافقية تقاسُمُ السلطة على أساسٍ طائفي، يعتمد توزيعَ المناصب والسلطات حسب إحصاءٍ سكّاني جديد يختلف عمّا يُزعم أنّه إحصاءٌ «غيرُ علمي وغيرُ نزيه» قامت به السلطة ويراهن المطالبون بـ «الحلّ التوافقي» على مقدرتنا على إنجاح هذا النموذج، مع أنّه فَشِلَ إلى الآن في لبنان، على الأقلّ في تكريس الاستقرار والأمان، ناهيك عن الديموقراطية والمواطنة والسيادة! وربما يأتي ذلك الرهانُ من أنّ التوزّع الطائفي في سوريا ليس متوازنًا كما في الحالة اللبنانية: ففي لبنان يَخْلق التوازنُ المذكورُ نزوعًا لدى أطرافه إلى السيطرة على الآخرين؛ أما في الحالة السورية، فالسُّنة أغلبيةٌ ساحقةٌ. ولو أُعيدت الأمورُ إلى وضعها «الطبيعي» الصحيح، من خلال «المصالحة الوطنية» أو انتخابات حرّة مفتوحة، لساعَدَ ذلك على نزع فتيل النزاع الطائفي ـ كما يتوهّم دعاةُ الحلّ «التوافقي» ـ لأنّه سينعدم حينَها أيُّ نزوعٍ لدى الأقليات الطائفية إلى السيطرة السياسية

إنّ مثل هذا التفكير يعتمد على طرح نظري مفادُه أنّ الجماعة الطائفية الكبيرة لا تتشكّل كطائفة، بالمعنى العَصَبوي المعروف؛

«العدالة الطائفية» لا تقلّ طائفية عن الجور الطائفي بحقّ المواطنية والمواطنين، والأكثرية لا تقلّ عن الأقلية إمكانيةً للجوْر والاستبداد.

وإنّما يقتصر ذلك فقط على **الأقليات** التي تلجأ إلى التعصّب والمغالاة في اللّحْمة نتيجةً لمخاوفها وهواجسها الموروثة من أزمنةِ اضطهادٍ سابقة. ومن ثم يذهب ذلك التفكير إلى أنّ سيطرةَ «الجماعات الكبيرة» على الحُكْم لن تَجْعل منه نظامًا طائفيّاً، أيْ نظامًا جائرًا في حقّ الأقليات الطائفية الأخرى، وذلك بسبب «عدم تخوّف» تلك الجماعات الكبيرة من الأقليات، ولاسيّما إذا تمّت المحاصصةُ على أساسٍ «توافقي عادل »

غير أنّ هذا الكلام، إنْ كان صحيحًا، وليس فيه الكثيرُ من الصحة، هو كلامٌ طائفي جملةً وتفصيلاً، ولا يمتّ إلى الديموقراطية بصلة، ولا يشكّل، كيفما أَدَرْناه، مخرجًا لنا من حالة الاستبداد التي أَنهكت الوطنَ، وكانت أُسَّ بلاوينا، بما فيها الطائفية. فإنْ كان يمكن للأقلية أن تستبدَّ وتَجورَ، فالأكثرية **لا** تقلّ عنها إمكانيةً للجور والاستبداد. وليست شرعيةُ نظام المحاصصة الطائفية سوى شرعية طائفية، حتى لو اكتسبها عبر الطريق التوافقية. كذلك فمن غير المفيد التمييزُ بين طائفةٍ سلطويةٍ «جائرة» لأنّها أقلوية، وطائفةٍ معارضةٍ «عادلة» لأنّها أكثروية. ولا شرعية للمنطق الذي تتبنّاه كلتاهما من أنّ وجودَ واحدتهما جاء من أسبقيةِ وجودِ الأخرى، وأنّه ردُّ فعل مُحقٌّ وطبيعيٌّ على جورها أو طغيانها. وهذا ينطبق تمامًا على حال الأفراد: فإنْ ضُبط أحدُنا متلبّسًا بطائفيته، سارع مبرِّرًا أنّ «الآخر» هو الذي فَرَضَ عليه ردَّ الفعل هذا. وفي مقابل ذلك، وبالتطابق معه، ثمة الادّعاءُ أنّه بعد أنْ «عيينا مع هذا النظام» لم يعد ثمة من حلّ «واقعي» (ومطروح من غيرنا) غير الحلّ الطائفي، الذي يمكّنه أن «ينجّي البلادَ» من أتون الاقتتال الطائفي... وكأنّ المحاصصة الطائفية «العادلة» تَحُول فعلاً دون هذا الاقتتال!

دوْر النخب

لا شكّ في أنّ الفاعل الرئيسي في الساحة السياسية السورية وفي ميدانها الطائفي هو النظامُ السوري. . مع أدوار تقلّ أهميةً للظروف الإقليمية وأطرافها الإقليميين والدوليين. ونحن، معشرَ الكتاب والمثقفين، نَقْبع على هامش هذه الساحات والميادين، أقلّه على المستوى السياسي ولكنّ هذا لا يمنع من تحديد تفضيلاتنا بين الخيارات السياسية المطروحة، مع الاعتراف بأنّنا لا نقوم بذلك اشتغالاً في الحقل المعرفي وقبولاً بنتاجاته المنطقية، وإنّما تموضعًا في الحقل السياسي وخياراته النفعية المبنية على تصوُّرنا لمصالحنا. وهذا لا يعيب أحدًا، وبخاصةٍ إنْ

الطائفية في سوريا: السلطة، والنُّخب، والحلول المطروحة

راعى المصلحةَ العامة، التي من المفترض أن تتضمّن المصالحَ الخاصة. وتبقى المصلحةُ الحزبيةُ من بين المصالح التي لا تنضبط ضمن هذا المقياس، فتبدو أحيانًا متشابهةً مع المصلحة الطائفية في نزعتها الخصومية تجاه الأطراف الأخرى. وعلى الرغم من افتقارنا في سوريا إلى حالة حزبية، فإنّ ثمة انقسامًا تحزبيّاً قائمًا في البلاد: طرفُه الأولُ النظامُ، وطرفُه الثاني مجموعُ الأفراد والمجموعات المعترضة عليه. فالنظام يعادي الكتلةَ الأخرى ويُوقِعُ فيها كلَّ إضرارٍ ممكن، انطلاقًا من أنّ جانبًا من مصلحته يكمن في أذاها. وفي المقابل فإنّ بعض الجماعات والأفراد في الطرف الآخر، ونتيجةً لحجم الأذى الهائل الذي تلقّوْه من النظام على مرّ عشرات السنين، ونتيجةً أيضًا لعجزهم (المُبرَّر من قِبَلهم) عن تحقيق أيّ مكاسب سياسية، يعتقدون أنّ أيّ ضرر يقع على النظام إنّما هو في صالحهم حتى لو جاء عبر المغامرة الطائفية.

هذا الانقسام دَفَعَ بعضَ مناهضي الطائفية والدينية (السياسيتين) التقليديين إلى التخلّي عن موقعهم، عبر تخلّيهم عن طروحات كانوا يعتمدونها لمواجهة هذه الإشكالية المجتمعية، وعبر نقلهم المسألةَ الطائفيةَ بعيدًا جداً عن الحقل الديني (الذي ليس هو حقلَها الوحيد) وحشرِها في الصراع الحقوقي. فبعضُهم تخلّى عن طُروحاته السابقة ليتبرّأ من أيّ تقاطع مع طروحات النظام، الذي يدّعي تبنّيه لها على أساس ديماغوجي. إلاّ أنّ قضايا كالعلمانية والإصلاح الديني وحريّة الاعتقاد كانت، قبل وجود النظام وستبقى مع بقائه وبعد زواله، أفضلَ من الصيغ الدينية والطائفية لتشكيل الدولة. فحرية الاعتقاد، ولاسيّما الديني، التي تَنْجم عن الإصلاح الديني وتتكرّس من خلال علمنة الدستور والقوانين، هي الكفيلةُ بالتأسيس لحلّ المسألة الطائفية وإنهاء خطرها المُهدِّد لأمننا وسلامتنا في المنطقة، حيث تدار مصائرُ شعوبنا من قِبل زعماء الطوائف المحليين والإقليميين: فيتوقف المصيرُ العراقي واللبناني على توافق القادة الإيرانيين والسعوديين لكونهم الزعماءَ الأقوى للطائفتيْن الكبريين في منطقتنا، وسنكون شاكرين لهم «اعتدالَهم» إنْ أوقفوا التدهورَ اللبناني وخَفّفوا من المذابح الطائفية في العراق، بعد أن يكون الزعماءُ الطائفيون في كلا البلديْن قد ثبّتوا سيطرتَهم على قيادة بلديْهم ولو بشكلٍ توافقي.. هذا من دون أن نُغفل الدورَ الأميركي، والغربي عمومًا، في تأزيم الحالة الطائفية في منطقتنا.

لا تنتهي مسؤوليةُ السلطة السورية عند دورها في عدم عملها على حلّ المسألة الطائفية حلاً ديموقراطيّاً. فمازالت هي المسكةَ بالخيوط الرئيسية لكلّ الواقع السوري، وبالتالي ما زالت هي الأقدرَ على معالجة الحالة الطائفية والحيلولة دون تفاقمها المُتوقَّع نتيجةً لقوة الجائحة الطائفية في المنطقة لكنْ ليست هناك أيةُ مؤشّراتٍ تفيدنا بنيّتها القيامَ بهذا الاستحقاق، إما لأنّها تجد في الحال الطائفية القائمة مصلحةً لها أو لبعض أطرافها، أو لأنّها ليست مؤهّلةً لإدراك أبعاد هذا الخطر عليها وعلى مجمل الوطن وهذا يحيل جزءًا كبيرًا من المهمة المطلوبة على عاتق النخب السورية بجميع فئاتها

إلاّ أنّ هذه النخب تعاني قصورًا حادّاً في تولّي مهامها وإنجازها. صحيح أنّ جزءًا كبيرًا من هذا القصور يعود إلى الضغوط والتضييقات التي تمارسها السلطاتُ السوريةُ عليها، غير أنّ جزءًا آخر منه يعود إلى الذهنية المسيطرة على تفكير تلك النخب:

فالذهنية الانقلابية، مثلاً، تَرْبط كلَّ الحلول بالسلطة، فيترتّب على ذلك ضرورةُ انقلاب السلطة حتى نحظى بالحلّ الخلاصي إضافةً إلى ذلك، ثمة فكرةٌ أخذتْ في السيطرة على ذهنية هذه النخب، نَجمتْ عن إحساسها المستديم بالعجز، فراحت تُرجع أسبابَ ذلك إلى إخفاقها في التواصل مع الجمهور، معتقدةً أنّ مردّ ذلك يعود إلى التباين بين ما تَطْرحه وبين ما يطالب به هذا الجمهورُ، فتولّد عن هذا الاعتقاد اتجاهٌ إلى التصالح مع الجمهور بهدف كسب ودّه. لكنّها لم تنجحْ في ذلك، إذ اعتمدت التبرّؤَ من شعارات وطروحات، كالاشتراكية والعلمانية والتقدُّمية، كانت أساسيةً في برامجها، من دون الاستعاضة

حرية الاعتقاد هي الكفيلة بالتأسيس لحلّ المسألة الطائفية وإنهاء خطرها المهدِّد لأمننا وسلامتنا في المنطقة.

عنها بطروحات بديلة، اللهم إلاّ عبارتي «الديموقراطية» و«حقوق الإنسان» اللتيْن خلّصتْهما «نظريّاً» من تشابكهما مع الليبرالية والعلمانية، السيِّئتي الذِّكْر والصيت لدى الجمهور. ويُخشى الآن من اعتماد النّخَب قراءةً خاطئةً لـ «إرادة الجمهور،» والتسليم بأنّه يميل إلى الحلّ الطائفي والديني على صعيد بنية الدولةِ السورية ويُخشى من ثم أن تتبنّى النخبُ هذا الطرحَ تقرُّبًا من الجمهور وكسبًا لموقع في صفوفه، بدلَ أن تكون في طليعتِه.

ومع ذلك، فمازالت النخبُ السورية قادرةً على القيام بدور كبير على صعيد التنوير، الذي هو أحدُ أدوارها الرئيسية، على الرغم من أنّ النتائج التي يمكن تحقيقُها على هذا الصعيد لن تواكِبَ تسارُعَ الجائحة الطائفية، التي تستدعي إجراءاتٍ سياسيةً تَعْجز نخبُنا في حالها الراهنة عن القيام بها. وأيّاً يكن الأمر، فإنّ إجراءاتٍ كهذه لا يمكنها أن تؤدّي إلى أكثر من تهدئة الاحتقان الطائفي، أو كبحِه إنْ تمادى واستفحل، عبر تبويس اللِّحى الطائفية أو التسكيت الطائفي المعهود من قبل السلطة. وعليه، فلن تكون النتائجُ في أحسن الأحوال، واعتمادًا على الاقتراحات المطروحة «ديموقراطيّاً،» أكثرَ من ضمانٍ لحقوق الأقليات الطائفية وتبديدٍ لهواجسها. لكنّ كل هذا، وغيره، سيُبقي الطائفيةَ في حالة الخمول أو المسالمة، من دون أن ينهيَها

الحلّ الجذري: حلّ المسألة الدينية

ويبقى حلُّ المسألة الطائفية بشكلٍ جذري، أيْ إنهاء الحالة الطائفية بغضّ النظر عن بقاء الطوائف كجماعات دينية أو عبادية، مرهونًا بحلّ المسألة **الدينية** المتمثِّلة في حرية الاعتقاد. ووفق هذا الحلّ يُمْكن الفردَ أن ينتمي إلى الجماعة الدينية التي يريد، وأن يمارسَ طقوسَه العبادية كما يريد، إضافةً إلى احتفاظه بحقِّه في عدم الانتماء إلى أيّ جماعة دينية. وفي حصيلة ذلك، يمكن أن يتحرّر الفردُ من أيّ وزر أو محسوبية يترتّبان عليه جرّاءَ احتسابه الإحصائي على هذه الجماعة أو تلك. وبالتضافر مع معطيات وعوامل أخرى لا تقلّ أهميةً عن حرية الاعتقاد، كالمواطنة والديموقراطية مثلاً، يتحوّل الفردُ من عضو في جماعة طائفية إلى **مواطن**. وحينها، حتى لو وُجدتْ بعضُ الحالات الطائفية، فستكون نشازًا عن القاعدة العامة الوطنية المعمولِ بها، ولن يكون حلُّها معقّدًا

أحدُ أسباب اعتراضنا على الدولة الطائفية، العادلةِ والجائرة معًا، هو أنّها، في البداية وفي النهاية، دولةٌ دينية والدولة الدينية، في تصوُّرنا، هي دولةٌ استبدادية، وبالتالي لا تشكِّل مَخْرجًا من حالة الاستبداد التي قلنا إنّه جذرُ كل بلائنا وليس في ما اقترحتُهُ قفزًا فوق التاريخ، إلاّ إذا انتهجْنا أسلوبَ السلطة بإرضاء رجالات الدين في تدخُّلهم في الشأن السياسي، وافتقدنا الجرأةَ على التمسك بدورنا الذي قبلناه كفاعلين في الحقل الثقافي. فحرية الاعتقاد لا تُنجَز من خلال العمل على المستوى السياسي وحده، بل تتأسس أولاً في المستوى الثقافي. ورغم أنّ قسمًا كبيرًا منها سيكون نتاجَ عملية الإصلاح الديني، فإنّ العمل على ذلك ليس منوطًا برجال الدين العقلانيين وحدهم بل بالمثقفين والسياسيين أيضًا

دمشق

لؤي حسين

كاتب سوري

الطائفية
في الوطن العربي (٤)

الأزمة الطائفية في الأدب المصري

أحمد الخميسي

بداية ونهاية

أكثر من مئة عام انقضت ما بين صدور أول رواية تتناول أوضاعَ أقباط مصر، وهي **القصاص حياة** لعبد الحميد خضر عام ١٩٠٥، وأحدثِ الأعمال التي تتناول القضيةَ ذاتَها وهي رواية **شيكاجو**، لعلاء الأسواني الصادرة عام ٢٠٠٧

قرنٌ كامل تعرّض فيه موضوعُ العلاقة بين مسلمي مصر ومسيحيِّيها إلى تغيرات كثيرة، وانعكس ذلك في الأدب المصري بأشكال مختلفة وعبر رؤًى عديدة. وبطبيعة الحال فإننا لسنا بصدد تقديم ثبتٍ بأسماء الروايات والأدباء الذين تناولوا ذلك الموضوع، ولا الرصد التاريخي للتحولات في التناول الأدبي لتلك الظاهرة والموقف منها؛ فتلك مهمة فوق طاقتي لكنّ ما أتمنّاه هنا أن أَعْرض بعضَ تجلّيات العلاقة بين الأقباط والمسلمين في الأدب عند لحظات التحوُّل الفاصلة، بما يكفي لإلقاء الضوء على القضية.

من هذا المنطلق ربما تكون روايةُ **شيكاجو**[١] لعلاء الأسواني أفضلَ ما نبدأ به، لا لتأثير أعمال ذلك الكاتب وانتشارها غير المسبوق فحسب بل لأنّ **شيكاجو** هي أيضًا أحدثُ ما صدر من أعمال أدبية تتناول الطائفية. وقد سبق للأسواني أن تناول الموضوعَ ذاتَه في رواية **عمارة يعقوبيان**،[٢] حيث قدّم شخصيةً قبطيةً هي سناء فانوس التي تداري شعورَها بالذنب من علاقاتها العاطفية بعمل الخير عن طريق الكنيسة. كما أنّه في مجموعته، **نيران صديقة**،[٣] وفي قصته المسماة «عزت أمين اسكندر» تحديدًا، يتّخذ من عزت القبطي بطلاً، ويصف لنا «ابتسامتَه الخافتة الوديعة.. ونظرتَه القبطية » وهو ما يكرِّره الأسواني في **شيكاجو** حين يقدِّم لنا د. كرم دوس، المهاجرَ المصري إلى أميركا، على أنّه «رجل مصري، ملامحُه قبطيةٌ خالصة.» فخلافًا لما هو شائع من أنّ تمييزَ القبطي عن المسلم بالملامح أمرٌ مستحيلٌ، فإنّ الأسواني يكاد يوقن بأنّ لأقباط مصر ملامحَهم الخاصةَ الفارقة. ويطرح الأسواني في روايته **شيكاجو** الأزمةَ الطائفيةَ من زاوية جديدة هي تدويلُ الصراع أو الأزمة عن طريق أقباط المهْجر. وينطلق في عمله من ركيزة أساسية هي أنّ الأقباط في مصر يعانون اضطهادًا واضحًا صريحًا لا يمكن إنكارُه ويكرّ الأسواني خيطَ الأزمة في الرواية بزيارة يقوم به صفوت شاكر، مسؤولُ المخابرات في السفارة المصرية، إلى عميل من الدارسين، ليسأله عن الطلاّب الأقباط في جامعة إيلينويْ وليَطلب منه إعدادَ تقرير عن د كرم دوس، أحدِ زعماء الأقباط في المهجر. ونَعْرف من الرواية أنّ كرم دوس كان يَدْرس الطبَّ في جامعة عين شمس، إلى أنْ عَطَّله عن الالتحاق بقسم الجراحة والنجاح في الماجستير أستاذُه المسلم د. عبد الفتاح بلبع الذي يحتقر الأقباطَ كافةً ولا ينادي أيّاً منهم إلا بكلمة «خواجة» (أيْ أجنبي). ومن ثم يقرِّر كرم دوس الهجرةَ إلى أميركا، لكنْ بعد أن يقول لأستاذه صراحةً: «أنت تظلمني لأنّي قبطي »

في مدينة شيكاجو يلتقي كرم دوس بناجي عبد الصمد الذي جاء للدراسة فيقول له: «الأقباط مضطهَدون في مصر هل سمعتَ بما جرى في قرية الكشح؟ لقد تمّ ذبحُ عشرين قبطيّاً أمام أعين الشرطة ولم يتحرك أحدٌ لإنقاذهم »[٤] وفي المقابل، يَطْرح ناجي رؤيةً أخرى للمسألة حين يقول لكرم دوس: «النظام في مصر مستبدّ وفاسد، يضطهد المصريين جميعًا، مسلمين وأقباطًا. جميعًا يعانون من التمييز ضدّهم، ماداموا ليسوا أعضاء في الحزب الحاكم. أنا مسلم، لكنّهم رفضوا تعييني في جامعة القاهرة بسب نشاطي السياسي.»[٥] ويتبيّن لنا مدى

١ ـ علاء الأسواني، **شيكاجو** (القاهرة دار شروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧)
٢ ـ علاء الأسواني، **عمارة يعقوبيان** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣)
٣ ـ علاء الأسواني، **نيران صديقة** (القاهرة دار ميريت، ٢٠٠٤)
٤ ـ ٥ ـ علاء الأسواني، **شيكاجو**، ص ١٦٥ ـ ١٦٤

مع أنّ التدخل الخارجي في الأزمة الطائفية لم يتوقّف يومًا داخل مصر، فإنّ حدّته تزايدت في العقد الأخير.

وحشية التمييز الديني حين يقدِّم كرم دوس، وهو أحدُ أمهر جرّاحي القلب في مدينة شيكاجو، عرضًا لجامعة عين شمس لإجراء العمليات مجّانًا مرةً في العام للمرضى في مصر، لكنّ الجامعة تتجاهل اقتراحَه! ويضيف الأسواني إلى شخصية كرم دوس بعدًا إنسانيّاً حين يصف لنا كيف قَبِلَ بإجراء عمليةٍ مجّانًا لإنقاذ حياة الدكتور عبد الفتاح، المسلم الذي سبق أن أَغْلق في وجهه فرصَ العلم والنجاح لمجرد أنّه قبطي!

وفي الرواية يقوم ناجي عبد الصمد المسلم المستنير، وكرم دوس القبطي، ود. جون جراهام اليساري الأميركي، بتنظيم مظاهرة في شيكاجو للمطالبة بوقف اضطهاد الأقباط في مصر، إلى جانب مطالب أخرى ومع أنّ التدخل الخارجي في الأزمة الطائفية لم يتوقفْ يومًا داخل مصر، إلاّ أنّ حدّتَه تزايدتْ في العقد الأخير بحيث وَجدت انعكاسَها في رواية **شيكاجو** باعتبارها تدويلَ الأزمة ظاهرةً جديدةً وفي الرواية سنجد نظرتين إلى الأزمة الطائفية تميزتْ بهما تاريخيّاً حركةُ الطليعة المصرية: الأولى التي ترى اضطهادَ الأقباط جزءًا من اضطهاد سياسي عامّ، والثانية تقدِّر أنّ للمشكلة ـ علاوةً على جذور الاضطهاد العامة ـ طابعَها الخاصَّ المعقّد.

أما عن أول رواية في ذلك الشأن، فإنّ الإشارة إليها تأتي في كتاب الدكتور سيد حامد النسّاج، **بانوراما الرواية العربية الحديثة**، حين ينوِّه بكاتبٍ لم يَرِد اسمُه في أيّ من المؤلَّفات، وهو عبد الحميد خضر القرقاصي، مؤلِّف رواية **القصاص حياة** التي صدرتْ عام ١٩٠٥. وجاء في مقدّمة المؤلّف أنّه استند في عمله إلى حادثة حقيقية وقعتْ يومَ الأربعاء ٢٧ أكتوبر ١٩٠٣ في بلدته أبو قرقاص بمديرية المنيا. تروي الرواية أنّ كرلس عبد الملك الترابي، الشابَّ اللاهي، دَبّر حيلةً لقتل ابن عمه غالي، الذي خطب نجلاء التي كان كرلس يحبّها بجنون، فدسّ له السمّ في حلواه، لكنّ صبيّاً عابرًا أكلها ومات بها. ويَعْرض المؤلِّف سجنَ كرلس، وصدورَ الحكم بالإعدام عليه، ثم تفكيرَ كرلس في تغيير ديانته لينجو من الحكم. ويَطْرح الكاتبُ قضيةً أخرى، هي زواجُ البنت عند المسيحيين رغم أنفها، فيرفضه وهكذا نجده يخوض في قضايا شائكة. وبحسب كلمات د. النسّاج، فإنّ تلك الرواية هي أولُ رواية تتناول مشكلةً خاصةً بالبيئة المسيحية في صعيد مصر، وتلك «جرأةٌ لم تتأتَّ إلاّ لكاتب مسيحي هو عيسى عبيد عام ١٩٢٢.» ومع أنّ عبد الحميد خضر لم يَطْرح المسألة من زاوية الصراع الطائفي، إلاّ أنّه قدّم للمرة الأولى موضوعَ التمايز الثقافي والديني بين المسلمين والأقباط وقضيةَ تغيير الديانة التي مازالت تثير المشكلات إلى يومنا.

أنا مش طائفيّة...
بس اليـــهـــود حـــاكـــمين العـــالم!

الأزمة الطائفية في الأدب المصري

بين «عودة الروح» وثورة يوليو

في خضمّ ثورة ١٩، التي وحّدت الشعبَ المصري بأقباطه ومسلميه في مشروع وطني، برزتْ روايةُ **عودة الروح** لتوفيق الحكيم التي كتبها عامَ ١٩٢٧، سنةَ وفاة سعد زغلول زعيم الثورة. وسنلحظ أنّ الرواية تتحدث عن «التحام الكلّ في واحد»؛ وأنّ الحكيم جعل سَنيّة، بطلةَ الرواية، تجسيدًا لوحدة تاريخ مصر ـ الفرعوني القبطي، والإسلامي ـ حين رمز لها بإيزيس: فهي سَنّية المسلمة، وهي في الوقت ذاته إيزيس، وهي في كلّ الأحوال، وعلى حدِّ قول علي الراعي، «جمعتْ أوصالَ البلاد لتعيد الروحَ إليها.»[١] وهذه هي الرؤية الموحّدة عينُها التي ألهمت النحّاتَ العظيم محمود مختار عبقريةَ تمثاله «نهضة مصر» عامَ ١٩٢٨، الذي جسّد فيه مصرَ في هيئة فلاّحة تضع يدَها على رأس أبي الهول في كتلةٍ صخريةٍ واحدة فرعونية قبطية ـ عربية مسلمة.

في مارس من العام ذاته أصبح ويصا باشا واصف أولَ قبطي يُنتخب رئيسًا لمجلس النواب! ولا عجب أن تتردّد أغنياتُ سيد درويش وبديع خيري التي تقول: «لا تقول نصراني ولا مسلم.. اللي أوطانهم تجمعهم. عمرها الأديان ما تفرقهم.» ولكنْ بانحسار المدّ الوطني، تمكّن الطاغية إسماعيل صدقي عامَ ١٩٣٠ من إلغاء دستور ١٩٢٣، الذي كان ثمرةَ الكفاح الوطني المشترك للمصريين على اختلاف أديانهم، ليَفْتح بذلك البابَ للطائفية.

في **السكّرية**، يعترف نجيب محفوظ بوجود أزمة طائفية، ويحدِّد موقفه منها على لسان كمال عبد الجواد متسائلاً «كيف يتأتّى لأقليّة أن تعيش وسط أغلبيّة تضطهدها؟»[٢] وبالرغم من ذلك فإنّ محفوظ يَعْرض لصداقةٍ ومودةٍ لا يفرّقهما اختلافُ الدين بين كمال المسلم والقبطي رياض قلدس، مع أنّهما «لم يكونا شيئًا واحدًا، وإنْ كانا متكاملَيْن فيما يبدو.»[٣] وتنفجر مشكلةُ الطائفية على لسان رياض حين يصارح كمالاً بقوله: «إنّ الأقباط جميعًا وفديون، ذلك أنّ الوفد حزبُ القومية الخالصة التي تجعل من مصر وطنًا حرّاً للمصريين على اختلاف عناصرهم وأديانهم، ولذلك كان الأقباط هدفًا للاضطهاد السافر طوال عهد صدقي.»[٤] ويوجز رياض الأزمةَ التي يعيشها القبطيُّ قائلاً «أشعر في أحايين كثيرة بأنّ المسيحية وطني لا ديني وربما إذا عرضتُ هذا الشعور على عقلي اضطربتُ ولكنْ مهلاً. أليس من الجبن أن أنسى قومي؟ شيء واحد خليق بأن ينسيَني هذا التنازع، ألا وهو الفناءُ في القومية المصرية الخالصة.»[٥]

حين يُعْرب رياض عن شعوره بأنّ المسيحية وطنُه فإنّه في حقيقة الأمر يشير إلى زاويةٍ غايةٍ في الأهمية، هي التمايز الثقافي الذي يرافق المواطنَ منذ نعومة أظافره. ومن الغريب أن يشير كاتبٌ قبطيٌّ آخر، وهو رؤوف مسعد، إلى الظاهرة ذاتها بعد انقضاء نصف قرن، حين يقول: «هناك بديهيات أهمُّها أنّني لا أستطيع التنكُّرَ لجذوري الثقافية الدينية (بالرغم من عدم إيماني) التي تعطيني قدرًا من الخصوصية في كتاباتي الأدبية لا يمتلكه الكاتبُ المسلم.»[٦]

ورغم أنّ مدّاً طائفيّاً ظهر في الأربعينات، وبخاصةٍ مع بروز الإخوان المسلمين، إلاّ أنّ ثورة يوليو عالجتْ بطريقتها الخاصة الأزمةَ الطائفية، بحيث أصبحنا نقرأ لإحسان عبد القدوس قصةً مثل **الله محبة**، وبحيث أصبح عبد الحميد جودة السحار يكتب **المسيح عيسى بن مريم** جنبًا إلى جنب مع **السيرة النبوية** وكأنّه يَنْهل من نبعٍ واحد.

السادات يفجّر الأزمة

إلاّ أنّ أزمة الطائفية تفجّرتْ أعنفَ ما تكون بعد ذلك، وتحديدًا عندما تخلّى أنور السادات عن اسم «جمهورية مصر العربية

---

١ ـ د. علي الراعي، **دراسات في الرواية المصرية** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٤)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ نجيب محفوظ، **السكّرية** (القاهرة: مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٦١)، ص ١٧٤ ـ ١٧٦

٦ ـ رؤوف مسعد، حوار معه في ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٥، **شفاف الشرق**، سامح سامي

تفجّرتْ أزمةُ الطائفية عندما أعلن السادات «الإسلام دين الدولة،» الأمر الذي فرض على الأدب طرحًا أشدّ صراحةً ووضوحًا.

المتحدة» وأعلن في ١١ سبتمبر ١٩٧١ الدستورَ المعمولَ به إلى اليوم والذي نصّ في مادته الثانية على التالي: «الإسلام دينُ الدولة، ومبادئُ الشريعة الإسلامية المصدرُ الرئيسيُّ للتشريع.» وفي الوقت ذاته أَطلق السادات كلَّ القوى الدينية الرجعية من إسارها، ليواجه بها التيارَ القوميَّ واليساري المعارضَ للتحولات التي قام بها. وفي ١٤ مايو ١٩٨٠، وهو ذروةُ الصراع الديني والطائفي، أعلن السادات في خطابٍ له «أنا رئيسٌ مسلمٌ لدولة إسلامية» ـ وهذا ما لم يصرِّح به أيُّ حاكمٍ مصري منذ محمد علي، وهو تجاهلٌ للثنائية الدينية في مصر. ومنذ عام ١٩٧٢ لم تتوقف أشكالُ الصراع الطائفي بين المسلمين والأقباط، المستترةُ طوال الوقت، والعنيفةُ المتفجّرة في ذروة الأزمات وبعد أن كان الوطنُ دينَ المصريين، أصبحتْ أديانُهم أوطانَهم، الأمرُ الذي فَرَضَ على الأدب طرحًا آخر أشدَّ صراحةً وأكثرَ وضوحًا.

هكذا ظهرتْ رواية **وعلى الأرض السلام**، لفاروق خورشيد، عامَ ١٩٨٤ بعد وفاة السادات والواضح أنّها كانت ثمرةَ تأمّل وردّ فعل على عنف الأزمة الطائفية التي بلغتْ ذروتَها في أحداث الزاوية الحمراء في ١٧ يونيو ١٩٨١، والتي أُحرقتْ خلالها منازلُ الأقباط ومحلاتُهم، وقُتل فيها نحو ثمانين قبطيّاً، بحسب تقدير غير حكومي، أو تسعةٌ بحسب الإفادة الرسمية. في هذه الرواية يجدِّد خورشيد مواثيقَ الحركة الوطنية تجاه الأزمة، ودعوةَ توفيق الحكيم إلى وحدة تاريخ مصر وتجميع أوصال البلاد. إلاّ أنّه لا يجعل شخصيتَه الأولى امرأةً، بل رجل قبطي هو فيليب. وإذا كان الحكيم قد دَمَجَ إيزيس في سَنيّة، فإنّ خورشيد يَدْمج فيليب في رمز عربي هو سيف بن ذي يزن، وتَردُ على لسان إحدى الشخصيات عبارةُ «الكلّ في قارب واحد»[1] المرادفة لعبارة «التحام الكل في واحد» التي أشار إليها د الراعي بشأن **عودة الروح**، والمرادفة أيضًا لعبارة نجيب محفوظ «كانا متكاملَيْن فيما يبدو» ـ وكلُّها تنويعاتٌ مستنيرة على شعار القومية المصرية «الدينُ لله، والوطنُ للجميع.»

زيدان وأنطون وغوربال

إجمالاً يمكن القول إنّ ضمير الأدب المصري لم يتخلَّ لحظةً عن شعوره بالتسامح ودعوته إلى التآخي، وإنْ كان لكلِّ قاعدةٍ استثناء، لا على صعيد الأدباء المسلمين وحدهم بل وعلى صعيد الأدباء الأقباط أيضًا فبينما أخذ الإخوان المسلمون يلحّون على الدعوة إلى «أدب إسلامي» وإلى «أسلمة العلوم،» أخذ بعض الأقباط، وكردّ فعل، يتشبّثون بفكرة الأدب القبطي، وإحياءِ الموسيقى الفرعونية، بل واللغةِ القبطيةِ القديمة. وفي هذا الصدد يشير د. عبد المحسن طه بدر في كتابه **تطور الرواية العربية الحديثة (١٨٧٠ـ ١٩٣٨)** إلى النظرة الدينية المسيحية في الرواية المصرية. فيقول إنّ جرجي زيدان، الشامي المتمصِّر، كان كثيرَ التعاطف في رواياته مع الفرس والأرمن والبرامكة وغيرهم، ولم يكن منصفًا للعرب والمسلمين، وعادةً ما تكون الصفاتُ الإيجابيةُ من حظّ أبطاله المسيحيين. وهو ما فعله أيضًا فرح أنطون في روايته **أورشليم الجديدة**، التي تحدّث فيها عن فتح العرب لبيت المقْدس فرغم ميول أنطون الاشتراكية، فقد كان ملحوظًا «تعصُّبُه ضدّ العرب والمسلمين ويَظْهر ذلك أولاً في أنّ جميع أبطال قصته كانوا من غير العرب والمسلمين كما أنّه حقّر النبيّ أرميا في روايته لأنّه أسلم.» وهناك أيضًا روايةُ تبشير مسيحي كتبها مسيو ثيوبلد عامَ ١٩٢٨ باسم **زهرة الغابة**، ونشرتْها مطبعةُ النيل المسيحية، وفيها دعا المسلمين إلى المسيحية وتعصَّبَ تعصُّبًا شديدًا ضدّ الإسلام ويُرجع الدكتور عبد المحسن طه بدر ذلك إلى أنّ غالبية أولئك المؤلفين كانوا من الشوام الذين لم ينصهروا في بوتقة التاريخ المصري[2] وفي هذا الإطار تظهر رواية **اللوح المكسور** لزكي غوربال زكي، لتكشف عن تلك الخصوصية الثقافية التي تمثّل جانبًا من الأزمة، ولتبيِّن أنّ للمسألة الطائفية جانبًا أبعدَ من أن يُحَلّ بمجرد قيام نظام سياسي عادل يُقِرُّ في الدستور بحقوق كافة الأطراف، ويضعها موضعَ الممارسة الفعلية

١ ـ فاروق خورشيد، **وعلى الأرض السلام** (القاهرة الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٤)

٢ ـ د عبد المحسن طه بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ١٨٧٠ ـ ١٩٣٨** (القاهرة دار االمعارف المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٨٣)، ص ١٠٨ ـ ١١٤

الأزمة الطائفية في الأدب المصري

ففي هذه الرواية يفتح الكاتب أمام أعيننا الحياةَ القبطيةَ وطقوسَها الدينية، ويطرح إلى جانب ذلك جوهرَ الأزمة حين يقول باولا الرواي لزوجته ناهد إنّ سبب صدور قرار بنقله من وظيفته في القاهرة إلى بني سويف هو «التفرقة الدينية.» ويرسم الأستاذ غوربال صورةً دقيقةً للنفسية القبطية الحذرة، المترددة، التي تكوّنتْ عبر تاريخ طويل من التمييز. انظرْ مثلاً حين تقول ناهد لزوجها باولا: «إذا توحَّدْنا لن يَقْدر أحدٌ على النيل منّا،» فيجيبها بقوله: «وإذا تكتلنا سينالنا كلُّ الضرر.» فالحقّ أنّ إجابة باولا هذه توضّح أيّما توضيح شعورَ الأقباط من ناحية بضرورة توحُّدهم، وخوفَهم في الوقت ذاته مما قد يَجْلبهم عليهم ذلك التكتُّلُ من صدام ومشكلات. وهذه النفسية الحذرة، التي يَخْلقها الشعورُ الدائمُ بتربّص الآخرين بصاحبها، تَبلغ أعلى درجاتها حين يلتقي باولا بزملائه الجدد في العمل، وكلُّهم من المسلمين ما عدا ماتياس القبطي، ويقوم أحدُهم بتعريف الآخرين إلى باولا قائلاً له: «لدينا كلّ التخصّصات. أنا وسيد فرغلي طاولة، فرغلي متخصّص جلبهار، همام دمينو، الأستاذ متياس شطرنج.» ويفكّر باولا كالتالي: «إنّه يحب الشطرنج، لكنّه لو أعلن ذلك فسيُفْهم ضمنًا تشيُّعُه لمتياس » إلى هذه الدرجة، إذن، يصل الحذرُ من سوء الفهم، ومن مظنّة التشيع! ويقرّر باولا أن يذهب معهم «بما أنّه قرّر تنحيةَ قبطيته جانبًا.. وخشيةَ أن يشعروا بأنّه يرفضهم.» (ثمة، إذن، قبطية تتمّ تنحيتُها لصالح الأغلبية) ويصل الحذرُ بباولا إلى درجة أنّه حين يلعب الطاولة مع محمد أفندي يفكّر كالتالي: «خشي من فوزه على محمد أفندي .. فلَعِبَ كيفما اتفق حتى لا يستثيره ضدَّه.. لكنّ الحظ عانده وكسب» (فوزُ القبطي هنا سوءُ حظٍّ، عليه أن يتفاداه!) ويمضي باولا مفكّرًا بينه وبين نفسه: «أجتهدُ ألاّ أكسبَ في الأدوار التالية،» لكنّه يفوز رغم اجتهاده! ويفكّر: «ماذا يفعل في مواجهة تلك الكارثة؟» ويختار باولا، كمَخْرج من المأزق، أن يغيِّر نوعَ اللعبة ليتمكّن من الخسارة؛ فالمهمّ أن يحتفظ بودّ الآخرين نحوه. إنّ باولا «غريب وعاجز، ينموَ بداخله رفضٌ لحالته، لكنّه لا يملك حلاً »[1]

على أنّ ما يعانيه باولا ليس حالةً تخصّه وحده، بل هي حالةٌ عامة. ويؤكّد ذلك ما يصفه لنا الكاتبُ من بيت متياس القبطي. فهناك «بابٌ حديدي، في كلّ ركن منه صليبٌ مستترٌ في التشكيل الحديدي»؛ وحتى الأقمشة التي تغطّي الأجهزةَ الكهربائية فإنها عبارة عن «كسوة مزركشة، والزركشة تحتوي على صلبان مستترة.» وليس لمدارة النفسِ والعقيدةِ من سببٍ سوى ما أشاعتْه الأغلبيةُ في نفوس الأقلية من خوفٍ وحذر. والحقّ أنّ الصورة النفسية التي قدّمها الأستاذ غوربال لوجدان الأقلية هي تكثيفٌ حقيقيٌّ للأزمة في أعمقِ مستوياتها الروحيةِ غيرِ المرئية.

أعمال العقد الأخير

في العقد الأخير ظهرتْ أعمالٌ أدبيةٌ عديدة تَعْكس عمقَ الأزمة الطائفية. منها: **صخور السماء** لإدوار الخرّاط وتتناول حكايةَ أسرةٍ قبطية، و**الغردقة** لرأفت الميهي، و**صانعة المطر**، و**بيضة النعام** لرؤوف مسعد، و**سانت تريزا** لبهاء عبد الحميد، و**أحزان بلدنا** لمكرم فهيم، و**كف مريم** لسعيد سالم. وقد يوضح هذا الاهتمامُ الكبيرُ من جانب الكتّاب، وذلك الكمُّ الضخمُ نسبيّاً من الروايات، عمقَ الأزمة وحاجتَها إلى حلّ.

تَعْكس روايةُ **كف مريم** لسعيد سالم الأزمةَ الطائفية حين يَعْرض لنا التعصُّبَ الذي تعانيه مريم في عملها. فهي، مثلها مثل د. كرم دوس في **شيكاجو**، تتعرّض لتعطيل ترقيتها، حتى تسأل نفسَها: «أيُّ وطن هذا الذي لا أستطيع الحصولَ فيه على حقي دون أن أريق ماءَ وجهي؟» ويزحف التعصبُ الأسودُ إلى ما هو أكثر من ذلك حين يُقتل دانيال، شقيقُ مريم، داخل صيدليته على أيدي مجرمين ملتحين ارتكبوا جريمتَهم وسَرقوا أموالَه من الخزينة. ويتحدّث سمير زخاري، القبطيُّ المهاجرُ صديقُ مريم،

١ ـ زكي غربال زكي، **اللوح المكسور** (القاهرة الحضارة للنشر يوليو ٢٠٠٠)، ص ١٣ ـ ١٤، وص ١٩ ـ ٢٠، وص ٦٦

معظم ما أبدعه الأدب المصري ينبض بالحرص الشديد على وحدة مصر، ويدعو إلى إنصاف الأقباط ووقف التمييز ضدّهم.

صراحةً عن «الإرهابيين المصريين» الذين قَتَلوا صديقَ الدراسة فرج فُودة، ويواصلون حملاتِ القتل «ضد الأقباط أحيانًا، وضد الأقباط والمسلمين أحيانًا أخرى بلا أدنى تفرقة.» إلاّ أنّ كفّ مريم تمتدّ في نهاية العمل إلى زميلها القديم حليم صادق، المسلم الذي استطاع بالحب أن ينتزع من قلبها الشوكَ الذي غرستْه الفتنةُ والتعصُّبُ والعدوان.[1]

وبشكل عامّ يمكن القول إنّ معظمَ ما أبدعه الأدبُ المصري، حيثما صَوّر الأزمةَ، كان يَنْبض بالحرص الشديد على وحدة مصر، والقلقِ على مستقبلها، والدعوةِ إلى إنصاف الأقباط ووقفِ التمييز ضدهم. وفي هذا المجال تَشْغل روايةُ بهاء طاهر، **خالتي صفية والدير**، مكانةً خاصةً جداً، مستمدّةً من قدرته الأدبية التي لا نظيرَ لها، ومن ضميره المرهَف وقد خرجت الرواية إلى النور عام ١٩٩١، وكانت من زاويةٍ مّا ردٌّ فعل على أحداث العنف التي تلاحقتْ ما بين عامَيْ ١٩٨٠ و١٩٩٠، ولاسيّما في جنوب مصر.[2] وقد سعى الكاتب ونجح في أن يُشعر القارئ بأنّ حياة المصريين واحدةٌ، سواء أكانت في بيت مسيحي أمْ مسلم، وأنّ اختلاف الدِّين لا يجعلنا مختلفين إلى درجة الصراع لأنّ ما يَجْمعنا في الحياة أكثرُ بكثير وأقوى

تدور أحداثُ الرواية في قرية صغيرة في صعيد مصر تقع بالقرب من أحد الأديرة القبطية ويصف لنا الروائي الكبير في الفصل الأول حياةَ القرية والصِّلاتِ الطيبةَ التي تربط ما بين أهلها. ويتذكّر كيف كان ينتظر قدومَ العيد ليَحْمل، وهو صبيٌّ صغير، الكعكَ إلى الدير، وكيف كان يلتقي هناك بـ «المقدّس بشاي» الذي يَتْرك في نفس الصبي أثرًا لا يُمحى بمودّته وطيبته. أما صفية، الشخصية الرئيسية، فإنّها ليست خالة الرواي في الواقع، بل بنت خال أمه، إلا أنّه اعتاد أن يناديها بقوله «خالتي صفية » هكذا يَطْرح بهاء منذ البداية وحدةَ تاريخ مصر، ثم يطرح صفية والدير كحقيقتيْن لا بدّ أن تتعايشا في وئام وحبّ صفية تحبّ حربي، قريبَها، وحربي يعشقها، والقريةُ تعلمُ أنّ صفية لحربي، وحربي لصفية إلا أنّ «البك» صاحبَ القصر يطلب صفية زوجةً له، ولا يمكن ردُّ طلبه هكذا تنصاع صفية وتتزوج البك وتُنْجب له ابنَه حسّان. وتتحرك الوشاية لتلعب دورَها حين يَسْمع البك بأنّ حربي يخطِّط لقتل حسان، انتقامًا من البك. وتتعقّد الأحداث بحيث يجد حربي نفسَه مرغمًا على قتل البك بالفعل، ومن ثم يتمّ سجنه أما صفية التي كانت تعشق حربي، فإنّ الكراهية تشغل قلبَها كلَّه الآن، بل لا شاغل لها سوى ترقّب خروج حربي من السجن لتقتله هي، أو يقتله ابنُها حسان. وعندما يخرج حربي من السجن، لا يجد ملاذًا له سوى في الدير. هنا يصبح الدير قائمًا على خط الاشتباك بين صفية وحربي ويقول أحدُهم لصفية «إنْ خرج من الدير قتلناه ولكننا لا نستطيع أن نقتله فى الدير . حرام » ويكرّر فارس زعيمُ المطاريد المعنى ذاتَه قائلاً لحنين باستنكار: «تريدني يا حنين أن أعتدي على الرهبان الذين أوصى عليهم ربُّنا سبحانه وتعالى في القرآن؟»

لقد سَبَّ أئمةُ المساجد الروايةَ في خطب الجمعة حين تحوّلتْ إلى مسلسل تلفزيوني. إلا أنّ الرواية في واقع الأمر لم تتعرّضْ بشكلٍ مباشر للطائفية إلا من زاوية نفيها لجذور الطائفية بالتأكيد على المحبة التي تَجْمع أهلَ القرية، وبأنّ الدير كان يمثّل حمايةً لحربي المسلم وفي ذلك المجال تحديدًا نجح العملُ في نقل رسالة حب تبدّد أجواءَ الظلام القاتمة. ومن هذا المنظور تحديدًا، أيْ منظور نقل رسالة التآخي تلك، كانت جدّةُ رواية بهاء طاهر وعظمتُها. وبرسالةِ حبِّ مصر التي يبثّها بهاء طاهر، نختتم هذا المقال.

القاهرة

د. أحمد الخميسي

ناقد أدبي، وصحافي، ومراسل الآداب في مصر

١ ـ سعيد سالم، **كف مريم** (القاهرة مطبوعات اتحاد الكتاب المصريين، ٢٠٠١)

٢ ـ بهاء طاهر، **خالتي صفية والدير** (القاهرة روايات الهلال، ١٩٩١، وبيروت دار الآداب، ١٩٩٩)

الطائفية
في الوطن العربي (٤)

داء الطائفية ودواؤها في عصر نهضة بلاد الشام

جان داية

في أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر، وُلد عصرُ النهضة في بلاد الشام بولادة عددٍ من النهضويين، منهم سليم نوفل،[١] وناصيف اليازجي، ومارون النقاش،[٢] وجبّور الخوري،[٣] وميخائيل مشاقة،[٤] وطنّوس الحداد،[٥] والمعلّم بطرس البستاني،[٦] والدكتور أسعد يعقوب الخيّاط.[٧] ولم تقتصر نهضويةُ الروّاد على كتاباتهم وخطبهم، وإنّما شملتْ بواكيرَ الجمعيات والمدارس والمسارح التي أسّسوها: بدءًا من «مجمع التهذيب»[٨] في العام ١٨٤٦ (الذي تعدّل دستورُه وتغيّر اسمُه بعد عامٍ واحدٍ ليصبح «الجمعية السورية»)، و«مسرح مارون النقاش» في العام ١٨٤٨، و«المدرسة الوطنية» في العام ١٨٦٣، و«الجمعية العلمية السورية،» في العام ١٨٦٦.[٩]

بقيتْ مقاربةُ الأشخاص والمؤسّسات لمرض الطائفية حذرةً وخجولةً ومداورةً في البداية، حتى نهاية الفتنة الطائفية التي جَرَتْ في جبل لبنان ودمشق عامَ ١٨٦٠. ويعود ذلك إلى حساسية الموضوع، وإلى سيف المكتوبجي[١٠] ولكنّ المعلّم بطرس البستاني أغلق نافذةَ المنهج المداور ليفتحَ بوّابةَ التصدّي المباشر على مصراعيْها، مغتنمًا فرصةَ الإجازة القسْرية التي فرضتْها النتائجُ الكارثيةُ للفتنة على الرقيب والوالي والسلطان.

في ٢٩ أيلول ١٨٦٠ أصدر المعلّم بطرس العددَ الأول من نشرة **نفير سورية**، التي يُطلِق عليها مؤرِّخو الصحافة خطأً اسمَ «جريدة.» وصدر العددُ الأخيرُ منها في ٢٢ نيسان ١٨٦١. وضَمّن البستاني الأعدادَ الأحدَ عشرَ وصفًا شاملاً لأبرز أمراض سورية أو بلاد الشام، وحلولاً جذريةً تتخطّى المصالحاتِ والتسوياتِ السياسية ولم يَخْلُ عددٌ من الإشارة إلى الاقتتال الطائفي وكيفيةِ الخروج من جحيمه بالإخاء الوطني. والجديرُ ذكرُه أنّ صاحب تلك النشرات قد أَطلق عليها اسمَ «الوطنيات،» وافتتح كلَّ واحدةٍ منها بعبارة «يا أبناءَ الوطن،» وذيّلها بعبارة «مِنْ مُحبٍّ للوطن.» ولكنّ **نفير سورية** أو **الوطنية العاشرة**، الصادرة في بيروت في ٢٢ شباط ١٨٦١، تضمّنتْ في بندها الخامس نصّاً علميّاً صريحًا جزَمَ فيه أنّ تداخُلَ الدين بالسياسة هو السببُ الرئيسي في تجزئة الأمة واقتتالها، وأنّ فَصْلَ الدين عن السياسة بصورةٍ كاملةٍ هو الحلُّ الجذري ولقد أكّد البستاني منذ البداية على جذرية مفهومه لمبدإه العلماني، حين قال بـ

«وجوب وضع حاجزٍ بين الرياسة،[١١] أي السلطةِ الروحيةِ، والسياسة، أي السلطةِ المدنية وذلك لأنّ الرياسة تتعلّق، ذاتًا

---

١ ـ من طرابلس اشترك في تأسيس «الجمعية السورية» (١٨٤٧) أصبح عضوًا في أكاديمية بطرسبرغ

٢ ـ مؤسّس المسرح في لبنان وعموم العالم العربي حوّل منزلَه في «الجمّيزة» ـ الأشرفية إلى مسرح

٣ ـ من الشويفات، وأحد مؤسّسي «الجمعية السورية »

٤ ـ من ديْر القمر أصبح قنصلاً لأميركا في دمشق. أنقذه الأمير عبد القادر من الموت خلال فتنة ١٨٦٠ مؤلِّف كتاب حول الفتنة

٥ ـ من مؤسّسي «مجمع التهذيب» عام ١٨٤٦

٦ ـ من الدبّيّة ـ الشوف من مؤلّفاته **دائرة المعارف**، وهي أولُ أنسيكلوپيديا باللغة العربية

٧ ـ طبيب بيروتي أصبح قنصلاً لبريطانيا في يافا

٨ ـ أول جمعية ثقافية في العالم العربي

٩ ـ أول جمعية ثقافية في بيروت ضمّت أعضاء من كلّ الطوائف والمذاهب

١٠ ـ رقيبُ الصحف والكتب

١١ ـ اقتبس البستاني هذا المصطلحَ من كلمة «ريّس» التي كانت وما زالت تُطْلَقُ على المسؤولِ الأولِ في ديْر الرهبان

دافَعَ بطرس البستاني عن المبدإ العلماني، ورَفَض مبدأ «التعايش» القابل للانفجار إثر كلّ تدخل خارجي وخلاف داخلي.

وطبعًا، بأمورٍ داخليةٍ ثابتة لا تتغيّر بتغيُّر الأزمان والأحوال؛ بخلاف السياسة، فإنّها تتعلّق بأمورٍ خارجية **غير** ثابتة، وقابلة للتغيّر والإصلاح حسب المكان والزمان والأحوال. فتباينا، وتنافيا، ومن ثم كان التوفيقُ بينهما في شخصٍ واحد مستصعَبًا أو ضربًا من المحال. ولذلك كان المزجُ بين هاتيْن السلطتيْن، الممتازتيْن طبعًا، والمتضادّتيْن في متعلّقاتهما وموضوعهما، من شأنه أن يُوقِعَ خللاً بيّنًا وضررًا واضحًا في الأحكام والأديان، حتى لا نبالغ إذا قلنا إنّه يستحيل معه وجودُ التمدن وحياته ونموه.»

وتابع البستاني دفاعَه عن المبدإ العلماني الذي يساهم في وحدة حياة المواطنين على اختلاف طوائفهم وإثنيّاتهم، ورفضَه لمبدإ التعايش السطحي والهشّ والقابل للانفجار إثر كلّ تدخّلٍ خارجي وخلافٍ داخلي

«قد اطّلعتِ البلدانُ المتمدّنةُ على الأضرار الناتجة من هذا المزج، فجَعلتْ فاصلاً بيّنًا بين هاتيْن السلطتيْن، فلم تَدَعْ إحداهما تتعرّض لمصالح الأخرى. وكلّما كان الفاصلُ أمتنَ، تكون الراحةُ والنجاحُ أعظم ولا ريْب أنّ هذا الفصل هو ممّا يجب أن يَسرّ أصحابَ الرياسة أيضًا الذين دَخَلوا وظائفَهم مِنْ الأبواب، لأنّه يَرْفع عنهم أثقالاً زمنيةً كثيرة، ويُريحهم من تقريعات ضمائرهم الناتجة من تغافلهم (وربما كان ذلك جبرًا) عن الواجبات التي أفنوا ذاتَهم ونَذَروا حياتَهم لها وهل يجب أن يكون ذلك الالتفاتُ وهذا الفصلُ وتلك الإجراءاتُ بالتدريج، أو دفعةً واحدة؟ ذلك موقوفٌ على طبيعة المكان والزمان ومزاج الأمور والأحوال، وعلى رأي وإرادةِ مَنْ لهم حقُّ الحُكْم في كَذا موادّ، ومنوطٌ بحكمتهم وهمّتهم ودرايتهم.»

إذا قرأنا النصَّ الآنفَ بكامله، إلى جانب النصوص العشرة التي وردتْ في نشرة **نفير سورية** التي يُصرّ خطأً مؤرِّخو الصحافة، وعلى رأسهم فيليب طرزي، على تصنيفها في لائحة «الدوريات،» لأمكننا القولُ إنّ البستاني كان يمهّد لتأسيس حزبٍ سياسي علْماني بحيث تُقتبس مبادئُه الاجتماعيةُ والقوميةُ من مضمون **الوطنيات** الإحدى عشرة. ولكنّ نظام السلطنة لا يَسْمح بوجود أحزاب سياسية بالمطلق، فكيف إذا كانت «انفصاليةً» وعلى مقاس إحدى الولايات؟ ومن هنا، توجّهَ المعلّم بطرس نحو تأسيس «المدرسة الوطنية» بعد أقلّ من ثلاثة أعوام من تاريخ النشرة، ووضَعَ قانونًا لها يحظّر التداولَ الطائفي

أنا مش طائفي...
بس ليش شيعة العراق هيك؟

داء الطائفية ودواؤها في عصر نهضة بلاد الشام

والمذهبي[١] ويَرْفع شعارَ «حبّ الوطن من الإيمان.» وسرعان ما انتشر مبدأُ الفصل بين الدين والسياسة في أوساط طلاّب المدرسة الوطنية، ومنهم سليمان البستاني[٢] وسليم سركيس[٣] وسليم بطرس البستاني[٤]، كما انتشر خارج هذا الإطار، وفي أوساط بعض النخب الأدبية، من مثل اللغوي الشهير إبراهيم اليازجي. كذلك ازدهر الفكرُ العَلْماني داخل حرم «الكليّة السورية الإنجيلية،» التي تأسستْ في العام ١٨٦٦ وأصبحتْ تُعرف بالجامعة الأميركية في أوائل العشرينيات من القرن الماضي. ومن ألمع الذين بَرَزوا من الطلاّب العَلْمانيين الدكتوران شبلي شميّل[٥] وخليل سعادة.[٦]

ولكنْ، إذا استعرضنا أسماءَ العَلْمانيين البارزين في تلك الحقبة، لتبيّن لنا أنّهم جميعًا مسيحيون. ويعود غيابُ المسلمين إلى عاملَيْن. **الأول** ديني: إذ الرأيُ السائد هو أنّ الإسلامَ دينٌ ودولة. **والثاني** سياسي: فالسلطان العثماني خليفة، والدينُ في نظام السلطنة متداخلٌ في السياسة دستوريّاً وعمليّاً. ولعلّ أكثر الذين يهابون اعتناقَ العلمنة والجهرَ بها هم السُّنّة، باعتبارهم رعايا لمملكة سُنّية إذا صحّ التعبير. وهنا يمكن الاستنتاجُ أنّ بعضَ المتنوِّرين المسلمين كانوا رافضين للطائفية ومؤمنينَ بمبدإ الفصل بين الدين والسياسة، ولكنّهم لم يجرؤوا على امتطاء مَرْكبِه الخشن مخافةَ نبذهم وتخوينهم. والدليل على ذلك هو أنّهم كانوا أصدقاء للعَلْمانيين المسيحيين ومتعاونين معهم في تحرير جرائدهم ومجلاتهم، كـ **حديقة الأخبار**[٧] **ولسان الحال والتقدُّم**[٨] **والزهرة**[٩] **والنحلة**[١٠] **والجنان**[١١] **والجنة**،[١٢] إضافةً إلى الجمعيات الثقافية ذاتِ الخلفية الاجتماعية السياسية كـ «الجمعية العلمية السورية.» ولكنّ الباب لم يبقَ مغلقًا. ومن الغريب المفاجئ أنّ الذي فَتَحَ هذا البابَ أمام المتنوِّرين المسلمين هو الشيخ المعمَّم عبد الرحمن الكواكبي، ربما بتأثيرٍ من سليم البستاني الذي نوّه به في مقدِّمة **طبائع الاستبداد**. والجدير ذكرُه أنّ بكْر المعلِّم بطرس نَشَرَ العديدَ من المقالات العَلْمانية في مجلة والده **الجنان** بدءًا من العام ١٨٧٠. والحال أنّه كان متعذّرًا على الكواكبي الإفصاحُ عن إيمانه بمبدإ الفصل بين الدين والدولة، وهو في مدينة حلب التي كانت مركزَ الولاية الحلبية العثمانية. لذلك، أبدى رأيَه بصورةٍ مداورة، خصوصًا في افتتاحية العدد الأول من جريدته **الشهباء**.[١٣]

١ ـ كان البستاني مبشّرًا بروتستانتيّاً في قدّاس الأحد ولكنّه رفض التدخُّلَ الديني للبعثة الإنجيلية في مدرسته الوطنية، الأمرُ الذي أدّى إلى خلاف كبير معها، وقطع مساعدتها له

٢ ـ معرِّب **الإلياذة**، وواضعُ مقدِّمتها الشهيرة تولّى منصبًا وزاريّاً في السلطنة

٣ ـ صحافي ساخر أصدر في القاهرة جريدة **المشير**، ومجلّة **سركيس**، ومجلةً نسائيةً بعنوان **مرآة الحسناء**

٤ ـ شارك والدَه المعلّم بطرس في تأليف **دائرة المعارف**. مات وهو في العقد الثالث من عمره.

٥ ـ طبيب تخرّج في الجامعة الأميركية في العام ١٨٧١ وهو أول مَنْ نقل إلى العربية «نظرية النشوء والارتقاء» الداروينية، والفكرَ الاشتراكي

٦ ـ طبيب تخرّج في الجامعة الأميركية عام ١٨٨٣. مؤلّف **قاموس سعادة** الإنكليزي ـ العربي أصدر جريدةَ **الجريدة**، ومجلة **المجلة** والد أنطون سعادة

٧ ـ باكورة الصحف العربية في لبنان والمشرق العربي أصدرها خليل الخوري، نجلُ جبّور الخوري

٨ ـ أصدرها يوسف الشلفون، وتولّى أديب اسحاق رئاسةَ تحريرها

٩ ـ أصدرها يوسف الشلفون في العام ١٨٧٠، وكان من محرِّريها فرنسيس المرّاش

١٠ ـ أصدرها الدكتور لويس صابونجي في العام ١٨٧٠.

١١ ـ مجلةٌ أصدرها المعلِّم بطرس البستاني، وتولّى نجلَه سليم رئاسةَ تحريرها

١٢ ـ جريدة أصدرها المعلِّم البستاني في العام ١٨٧٠، وتولّى هو تحريرَها، وليس نجله سليم كما يزعم بعضُ مؤرِّخي صحافتنا

١٣ ـ باكورة الصحف في الجمهورية السورية

الغريب المفاجئ أنّ الذي فتح باب العلمانية أمام المتنوّرين المسلمين هو الشيخ المعمّم عبد الرحمن الكواكبي، ربّما بتأثير من سليم البستاني.

الصادر في ٢٨ نيسان ١٨٧٧. فقد أكّد في مستهلّ الافتتاحية «أنّ الحامل لنا على نشر هذه الصحيفة هو محضُ الغيرة الوطنية والحميّة العربية على إيجاد أثرٍ حميدٍ في وطننا السعيد الذي طالما رأيناه محتاجًا للسان حال يترجم عنه وإليه ويُخْلص له النُّصحَ فيما له وعليه.» وهو توقّع الفشلَ «إذا لم تَعْضدْنا يدُ المساعدة في تنشيطه ورواجه ممن يشترك معنا في الحواسّ من أبناءِ لغتنا عمومًا، وأبناءِ وطننا خصوصًا.» ويتميّز الكواكبي هنا عن محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، اللذيْن يصرّ الدارسون على وضعهما في سلّةٍ واحدةٍ مع الكواكبي رغم أنّهما أصدرا **العروة الوثقى** بدافع ديني في الدرجة الأولى، ناهيك بأنّهما أطلقا اسمًا إسلاميّاً على مجلتهما، في حين سمّى الكواكبي صحيفتَه باسم مَسْقط رأسه ووطنِه الصغير. وعندما لجأ الكواكبي إلى القاهرة في أواخر القرن التاسع عشر، عبّر عن رفضه لداء الطائفية، وسمّى الدواءَ بلغة مباشرة. فهو يقول في فصل «الاستبداد والترقّي»[1] من كتابه **طبائع الاستبداد** إنّ «الدين ما يدين به الفردُ، لا ما يدين به الجمعُ.» ويضيف مخاطبًا أبناءَ حلب وعموم بلاد الشام:

«يا قومُ .. أُعيذكم من الخزي والخذلان بتفرقة الأديان، وأُعيذُكم من الجهل، جهلِ أنّ الدينونةَ لله، وهو سبحانه وليُّ السرائر والضمائر، ولو شاء ربُّك لجعل الناسَ أمةً واحدة... يا قومُ، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد، وما جناه الآباءُ والأجداد؛ فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين. فهذه أممُ أوستريا وأميركا قد هداها العلمُ لطرائقَ شتّى وأصولٍ راسخة للاتحادِ الوطني دون الديني، والوفاقِ الجنسي دون المذهبي، والارتباطِ السياسي دون الإداري فما بالُنا نحن لا نفتكر في أن نتّبع إحدى تلك الطرائق أو شبهَها؟ فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعاجم والأجانب دعونا يا هؤلاء، نحن ندبّر شأنَنا، نتفاهم بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى بالضرّاء، ونتساوى في السرّاء. دعونا ندبّر حياتَنا الدنيا، ونجعل الأديانَ تَحْكم في الآخرة فقط. دعونا نجتمعْ على كلمات سواء، ألا وهي: فَلْتَحْيَ الأُمّة، فلْيَحْيَ الوطنُ، فلْنَحيَ طُلقاءَ أعزّاء.»[2]

وزرع الكواكبي في كتابه الآخر، **أمُّ القرى**، العديدَ من العبارات المماثلة. وعلى سبيل المثال، فهو يقول على لسان الأمير: «إنّ حضرة السلطان المعظّم يَصلُح أن يكون عضدًا عظيمًا في الأمر، أي الدين. أما إذا أراد أن يكون **هو** القائمَ به، فلا يتم قطعيّاً، لأنّ الدين شيءٌ والمُلْك شيء آخر » وعندما قال له الصاحبُ: «ما فهمتُ المرادَ من أنّ الدِّين غيرُ المُلْك وأنّ السلطانَ غيرُ الدولة،» أجابه الأمير: «إنّ احترام الشعائر الدينية في أكثر ملوك آل عثمان ظواهرُ محضة وليس من غرضهم، بل ولا من شأنهم، أن يقدِّموا الاهتمامَ بالدين على مصلحة المُلْك. وعلى فرض إرادتهم تقديمَ الدين على المُلْك، لا يَقْدرون على ذلك، ولا تساعدهم الظروفُ المحيطةُ بهم، حيث دولُهم مؤلَّفةٌ من لفيفِ أهلِ أديانٍ ونِحَلٍ مختلفة »[3] ويستهلّ الكواكبي مقالَته الطويلة المنشورة في **المقطَم** بالقول «هنا بحثٌ لا بدّ لي أن أَطْرقه ولو كان قومٌ يخالفونني فيه، وهو أنّه يجب على الخاصة منّا أن يُعَلِّموا العامةَ التمييزَ بين الدِّين والدولة؛ لأنّ هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذيْن نحن فيهما.» ويضيف:

«إنّ الغرضَ المقصود من الدولة، والغايةَ التي تسعى الدولةُ إليها في زماننا هذا، هي غايةٌ دنيويةٌ محضة، وأعني بها تأمينَ الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، وسنَّ الشرائع العادلة لهم وإنفاذَها فيهم. وأما الدين، فالغاية المقصودة منه واحدةٌ على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاحٌ في هذه الدنيا حتى يَدْخلوا جنّات النعيم في الآخرة.»

ويكرّر هنا ما سبق وضمّنه كتابيْه، **طبائع الاستبداد** وأم **القرى**، فيؤكّد أنّ الدين هو «الصلة بين الأفراد الذين يدينون به

١ ـ ٢ ـ **طبائع الاستبداد**، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

٣ ـ **أم القرى**، ص ٢٢٨ و٢٢٩

داء الطائفية ودواؤها في عصر نهضة بلاد الشام

وبين خالقهم، ولكلّ إنسانٍ دينُه. ولو شاء ربُّكَ لجَعَلَ الناسَ أمةً واحدة.»[١]

طبعًا، لم يكن إيمانُ الكواكبي بفصل الدِّين عن الدولة رحلةً ربيعيةً على ضفاف بحيرةٍ سويسرية، رغم أنّ علمانيّته غيرُ ملحدة كما هي حالُ علمانية شبلي شميّل فقد شنّ عليه الإمام محمد رشيد رضا حملةً تخوينيةً في مجلته **المنار**. صحيح أنّه تصالَحَ معه فيما بعد، وبدأ ينشر، على حلقات، كتابَه **أمّ القرى**، لكنْ حين استشهد الكواكبي مسمومًا من قبل السلطان والخديوي، رثاه رضا بكلماتٍ موضوعيةٍ وإيجابية من دون أن ينسى التنويهَ بـ «المسائل التي خالَفْنا الفقيدَ فيها، وأهمُّها الفصلُ بين السلطتيْن الدينية والسياسية.»[٢]

قَبْلَ الكواكبي، كان مبدأُ فصل الدين عن السياسة حكرًا على المتنوِّرين المسيحيين في بلاد الشام. وبعد الكواكبي، آمن بعضُ المتنوِّرين المسلمين بهذا المبدإ، وجاهروا بإيمانهم هذا، بصورة إفرادية، أو في إطار الأحزاب التي اشتركوا في تأسيسها وتسلّموا مسؤولياتٍ رفيعةً في هيئاتها الإدارية. وعلى سبيل المثال، فقد تأسّس، زمنَ الانتداب الفرنسي، وتحديدًا في أواخر العام ١٩٢٠، حزبٌ سياسي في بيروت باسم «الاتحاد الديموقراطي.» وينصّ المبدأُ الثالث لهذا الحزب على الآتي «إنّ الحزب، مع احترامه لجميع الأديان على السواء، لا يعترف لرجال الدين بأن ينتحلوا لأنفسهم حقّ تمثيل الشعب»[٣] ونقرأ في «غاية الحزب» أنّ الاتحاد الديموقراطي يَعْمل على «بثّ روح الإخاء بين أبناء البلاد، على اختلاف منازعهم ونِحَلِهم، وتوحيدِ كلمتهم، وانتخابِ الأكفاء لتولّي المصالح، بقَطْع النظر عن الدين والمذهب» وقد انتخب المؤسِّسون هيئةً إداريةً ضمّت الماروني والدرزيّ والسُّني والأرثوذكسي والإنجيلي إلخ.. وهم: الدكتور حسن الأسير، داود نحول،[٤] بدر دمشقية،[٥] الدكتور أسعد عفيش، خليل كسيب،[٦] جميل الحسامي، مخايل طراد، جميل بدران، محمد علي بيهم، أسعد خير اللّه، أمين تقي الدين،[٧] جرجي نقولا باز،[٨] إسكندر البستاني، عارف كنفاني، بولس الخولي [٩] واجتمع هؤلاء من جديد وانتخبوا حسن الأسير رئيسًا للحزب والجدير ذكرُه أنّ رئيس الحزب هو النجلُ الأصغر للمربّي الشيخ يوسف الأسير الذي كان يدرِّس اللغةَ العربية في مدرسة المعلّم بطرس البستاني. وهذا يعزِّز الرأيَ القائل بأنّ بعض المسلمين المتنوّرين كانوا مؤمنين بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ولكنّهم لم يَجْرؤوا على الجهر بإيمانهم.

بيروت

جان داية

باحث من لبنان له أكثر من عشرين كتابًا، منها **المعلّم بطرس البستاني، عقيدة جبران، خليل حاوي والشعر الطليق، سعادة وهشام شرابي**

١ ـ **المقطّم**، ٥ آب ١٨٩٩.

٢ ـ **المنار**، أيار وحزيران ١٩٠٢

٣ ـ **البرق**، ٨ تشرين الثاني ١٩٢٠.

٤ ـ من دير القمر، ومن أعضاء «الجمعية السرية» (١٨٧٥) التي سعت إلى استقلال بلاد الشام عن السلطنة، وكان من قادتها الأمير عبد القادر الجزائري

٥ ـ زوج الصحافية جوليا طعمة، والد السفير نديم دمشقية والسيدة سلوى السعيد ترأّس بلديةَ بيروت، وأسّس «جمعية الشجرة»

٦ ـ أسّس مع جبران تويني وسعيد صباغة جريدة **الأحرار** عام ١٩٢٤ انتخب نقيبًا للصحافة اللبنانية

٧ ـ نائب وشاعر عم الأديب سعيد تقي الدين

٨ ـ صاحب مجلة **الحسناء**، ١٩٠٩، ونصيرٌ للمرأة

٩ ـ من الكورة كاتب وخطيب ومدرِّس في الجامعة الأميركية والد رجا خولي، ومن قدامى أعضاء الحزب القومي اشترك مع بهيج المقدسي في رسم شعار الزَّوْبعة [الخاصّ بالحزب المذكور ـ الآداب]