

الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية

عقدت هذه الحلقة النقاشية في مقر مركز دراسات الوحدة العربية، في بيروت، بتاريخ ١٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢. وقَدِّمَ كلُّ من د. فالح عبد الجبار، د. أنطوان مسرّة وأ. سليمان تقي الدين أوراق العمل، وشارك فيها الأخوات والإخوة التالية أسمائهم (حسب الترتيب الألفبائي):

الأب أنطوان ضو	الأمين العام لـ «اللجنة الأسقفية للحوار الإسلامي - المسيحي».
د. أنطوان مسرّة	عضو المجلس الدستوري، وأستاذ في الجامعة اللبنانية (١٩٧٦ - ٢٠١٠)، وجامعة القديس يوسف.
أ. بشارة مرهج	وزير سابق - لبنان.
أ. جميل مطر	مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل.
د. حسن الشريف	مستشار في المنظمة العربية للترجمة - لبنان.
د. خير الدين حسيب	رئيس مجلس الأمناء، ورئيس اللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية.
أ. سركيس أبو زيد	صحافي ومحلل سياسي - لبنان.
أ. سليمان تقي الدين	كاتب ومحامٍ - لبنان.
د. عبد الإله بلقزيز	أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء.
أ. عصام نعمان	كاتب ومحامٍ - لبنان.
د. فالح عبد الجبار	مدير معهد الدراسات العراقية.
د. ناصيف نصار	أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.
د. نيفين مسعد	أستاذة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.
د. يوسف الصواني	المدير العام بالوكالة في مركز دراسات الوحدة العربية، وأستاذ العلوم السياسية في جامعة طرابلس - ليبيا.

قَدِّمَ الحلقة وأدار الحوار: د. يوسف الصواني

افتتاح الحلقة النقاشية

يوسف الصواني

المدير العام بالوكالة في مركز دراسات الوحدة العربية،
وأستاذ العلوم السياسية في جامعة طرابلس - ليبيا.

تدور هذه الحلقة النقاشية حول مسألة، هناك إجماع حول مركزيتها في ما يجري في منطقتنا العربية من ناحية، وحول خطورتها، ليس فقط على السلم الاجتماعي، بل أيضاً في عرقلة الاندماج في كل مستوياته المأمولة والممكنة، وفي تهديد أو انسداد آفاق التنمية، ومن ثم تحقيق الرقي والكرامة.

الطائفية ظاهرة هي في لب الصراع بشكل يتخلل كل التصنيفات والمستويات الاجتماعية؛ هوياتية، طبقية، سياسية أو غير ذلك، وتؤدي الدور السلبي الحاسم الذي يهدم كل محاولات بلورة الذات أو الكيان الذي يحقق أهداف الإنسان في التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يميز بشكل خاص الحياة منذ ولادة نموذج الدولة المعاصرة.

الطائفية لا تتعلق فقط بالرؤى أو العواطف والتصورات، لكنها تشمل كل ما يتصل بالوعي والثقافة في المجتمع، حتى في أبسط مظاهر الحياة اليومية. ولا شك في أن ما يجري اليوم في أقطار الوطن العربي، هو دليل قوي على خطورة المسألة الطائفية حالياً أكثر من أي وقت مضى.

إن لذلك صلة بكون كثير من الخطابات المهيمنة أو الساعية إلى الهيمنة تركز الطائفية وتعطيها وقود الحياة المستمرة، مثلما تولد مستويات وأنواعاً جديدة منها تهدد ما تبقى لهذه الأقطار، فرادى ومجتمعة، من عناصر تؤهل للبناء عليها من أجل مستقبل أفضل.

لقد ساهمت التطورات الحاصلة بعد ثورات الربيع العربي في إمطة اللثام عن ذلك بصورة أكثر حدة وخطورة، وليس هناك أكثر من توضيح لها سوى ما يجري في أقطار عربية كثيرة.

إن مركز دراسات الوحدة العربية، إحساساً منه بأهمية وخطورة المسألة، ووعياً بما يجري، يضع البحث في مسألة الطائفية بين اهتماماته الحالية المباشرة، وهو يطمح، انطلاقاً من هذه الحلقة النقاشية، إلى إبداء اهتمام أكثر بالظاهرة ومآلاتها وأبعادها، ويدعو الباحثين والمفكرين العرب إلى المساهمة في هذا العمل الاستراتيجي.

تُطرح في هذه الحلقة النقاشية ثلاث أوراق عمل يقدمها كل من الباحثين السادة د. فالح عبد الجبار ود. أنطوان مسرة وأ. سليمان تقي الدين، يعقبها مناقشات السادة المشاركين.

(١)

المشكلة الطائفية في الوطن العربي

فالح عبد الجبار

مدير معهد الدراسات العراقية.

مقدمة

تتكاثر الدراسات في الغرب حول تسييس الهويات الدينية الجزئية (الطائفية) في العالم العربي - الإسلامي، منذ عقد أو نحوه، بدرجة لافتة، مقابل ندرة أو انعدام مثل هذه الدراسات في الوطن العربي. هذا التكاثر هو انعكاس لاحتدام وانتشار التسييس الحاد (وأحياناً العسكرية) للهويات الدينية الجزئية (الطائفية) (Sectarian or communal sub-Identities)، وما ينجم عنها من مشكلات سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وأمنية، بالغة التعقيد، ذات طابع وطني وإقليمي عالمي.

١ - المعنى العام للطائفية وحدودها

يتفق العالم الأكاديمي على أن الهويات الدينية الجزئية (الطائفية) تقوم على عدة ركائز: أولاًها تعيين الهوية الدينية أو الهوية المذهبية (في دين منقسم) على أساس الجماعة أو الطائفة (Sect)، وليس على أساس هوية الأمة - الدولة، وثانياتها تسييس هذه الهوية كوحدة للفعل الجمعي كبديل من الهويات الاجتماعية (الطبقات) أو الهويات الأيديولوجية، سواء بإزاء الجماعات الأخرى المغايرة أو بإزاء الدولة، وثالثتها أن الهويات الدينية الجزئية تنشطر بتأثير التنظيمات الاجتماعية (قبائل، وطبقات) أو هي التي تشطر هذه التنظيمات، ورابعها أن الجماعة الجزئية، سواء قامت على انقسام داخل الدين الواحد (المذهب) أو تعدد الأديان، أو تعدد الإثنيات (الجماعات القومية) ذات المذهب أو الدين المختلف، فإنها ليست كياناً صوانياً، ولا بنية ثابتة.

تفسير اشتداد هذه الظاهرة في الوطن العربي (والإسلامي بشكل محدود) في العقدين الأخيرين، منقسم عند الأكاديميين بين تيارين عريضين: التيار الأول يرى أن الظاهرة «قديمة» قدم الأديان والمذاهب، أي ظاهرة متصلة، وجوهرية، وذات طابع تاريخي. أما التيار الثاني فيرى أن الظاهرة «جديدة»، وظرفية.

ونرى هنا أن هذه الظاهرة ترتبط بمشكلات تطور الدولة الحديثة، وبالتحديد بعد بلوغ هذه الأخيرة درجة مفردة من التمرکز والاحتكار المتعدد. ولعلنا نتفق مع هذا التيار في أن معظم القرن السابق لم يشهد مثل هذا التسييس، رغم وجود الهويات بما فيها من قوى اجتماعية ومؤسسات إكليروسية، وطقوس وشعائر. لكننا نضيف أمرين: وجوب التمييز بين البلدان التي استمر طابعها السلالي - التقليدي بدرجات متفاوتة حتى اللحظة، فهي بلدان - سلالات ترتكز على الدين - العرف، وهي بالتالي مولدة للانقسام الطائفي، وبين الدول الحديثة التي تتسم بشرعية دستورية أو شرعية ثورية - ذاتية، فهذه الأخيرة هي المصابة بلوثة الإحياء للهويات الجزئية، وهي ثمرة تآزم تطورها الاحتكاري الاستبدادي، وثمره التحول المرافق لهذا التآزم في الثقافة السياسية والقيم، من الأيديولوجيات الحديثة (القومية، والاشتراكية، والماركسية، والليبرالية) إلى الأيديولوجيا الإسلامية، ونمو حركاتها الجماهيرية، مشفوعة بتغيير إقليمي في إثر الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩.

هذا يدعونا إلى التفريق بين الهوية الجزئية كـ «هوية ثقافية»، وكـ «هوية مسيسة»، أخذين في الاعتبار أن التقسيم العام للبلدان العربية بين دول سلالية، وأخرى حديثة، لا يغطي المشهد العربي، ولدينا على الأقل مثال لبنان، حيث نجد أن الطائفية في العراق أو سورية، مثلاً، هي فضاء ثقافي - تنظيمي، وليست تنظيماً اجتماعياً، فالتنظيم الاجتماعي يقوم على القبائل والأسر الممتدة في الأرياف ووسط المهاجرين القرويين، أو على الطبقات الحديثة في المدن القائمة على مشترك المصالح والقيم وطران العيش، في حين أن الجماعات الطائفية في لبنان تتميز بارتكازها على تنظيم القرية، وارتباط القرى المتماثلة دينياً بزعماء الطائفة السياسيين الذين يتوسطون بين القرية - الطائفة من هنا، والدولة - السوق من هناك.

إن أغلب الدراسات المتاحة تتركز على الانقسام السنّي - الشيعي، وإن قلّة منها تميل إلى إضافة الانقسام الإسلامي - المسيحي (مثال لبنان، وأقباط مصر، ومسيحيي جنوب السودان).

تدور الدراسات المتاحة في أغلبها على المشرق العربي (يشمل ذلك مصر والسودان) والخليج، إضافة إلى إيران وتركيا وأفغانستان وباكستان، في حين أن المغرب العربي لا يندرج عموماً في هذه الدراسات، بسبب سعة التجانس المذهبي من جانب، وتركز الاهتمام السوسيولوجي - الأنثروبولوجي على التشطّي القبلي (ليبيا، والمغرب)، وعلى الهويات الإثنية (الأمازيغية أو البربرية) من جانب آخر^(١).

في هذه الورقة محاولة لوضع مقارنة منهجية لدراسة الظاهرة دراسة مقارنة على امتداد الوطن العربي، لتعيين تخوم الظاهرة الطائفية، وتلمس إمكانات تطوير استراتيجيات عابرة للطوائف، من شأنها أن تتلم حدة الظاهرة، وصولاً إلى احتوائها، وانتهاءً ببناء نسيج وطني - قومي مستقبلي موحد. وننطلق هنا من الاعتبارات التالية:

(١) تنبغي الإشارة إلى أن الدراسات تمتد لتشمل الظاهرة الطائفية في أوروبا الغربية، وأمريكا (وسط المهاجرين العرب والمسلمين)، وأفريقيا، وآسيا، وروسيا، ما يشير إلى أن الظاهرة عالمية وليست عربية حصراً. انظر ملحق المراجع المتاحة بالإنكليزية في آخر الدراسة.

أ - أن تسييس وأدلجة الهويات الجزئية ظاهرة جديدة كل الجدة، رغم قدم هذه الهويات كفضاء ثقافي - اجتماعي.

ب - اعتماد هذا التسييس على منابع الخزين التاريخي للهويات الثقافية الممتد إلى تاريخ طويل، بقيت بناه واضحة في عهود الدولة السلالية السابقة للدولة الحديثة.

ج - أن التسييس نفسه، أي القدرة على تحويل الهوية الثقافية إلى حركة احتجاج وانقسام سياسي - اجتماعي - أيديولوجي، سيرورة مديدة ومتعرجة انحسرت، ولم تشتد إلا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

د - أن عوامل هذا النجاح في تسييس هذه الهويات لا يرجع فقط إلى الطابع المركزي المفرط للدولة الحديثة وسياساتها الاحتكارية، خصوصاً في صيغتها ما بعد الكولونيالية، أي الفترة الممتدة من منتصف القرن العشرين حتى نهايته، بل يتعداه نشاط وأيديولوجية الإسلام السياسي وشرائح من المؤسسة الدينية وطبقة رجال الدين، فضلاً عن المؤثرات الإقليمية والعالمية (انهيار يوتوبيات الاشتراكية، مثلاً، وفقدان المعنى في عالم الكونية الجديدة).

٢ - مقاربات منهجية البحث بشكل أساسي

لما كانت الظاهرة قيد المعاينة تمتد من الدولة السلالية - الدينية القديمة إلى الدولة الحديثة، فإن هذا الازدواج يستوجب تطوير مقاربتين منهجيتين أساسيتين لدراسة موضوعه الطوائف والطائفية في الدولة الحديثة:

أ - **المقاربة التاريخية** للأحوال والأحوال في الدولة السلالية، حيث ينطلق البحث من استقصاء علاقة الدولة أو البنية السياسية بالأديان والمذاهب ونمط العلاقات الاجتماعية - الثقافية بين الأديان والمذاهب في الحقبة ما قبل الحديثة، لتمهد التحليل البنيوي للحقبة الحديثة، حقبة الدولة القومية (أو الدولة المركزية). فالبنية الفكرية للمذاهب، والبنية الاجتماعية للطوائف، في هذه الحقبة تتميزّ بسمات خاصة تختلف عن تلك في الحقبة الحديثة. والخلط بين الاثنين هو أحد أكبر الأخطاء في الدراسات السوسيو - أنثروبولوجية عن الطوائف. فالطوائف في العصور السالفة هي جزء من التنظيم الاجتماعي، وفكرها امتداد نابع من الأيديولوجيا الدينية السائدة، وهي لذلك تعتبر «طبيعية»، بمعنى اتساقها مع البنى السياسية والاجتماعية والثقافية المتشظية، اللامركزية، بتعددها وعزلتها بعضها عن بعض.

ب - **المقاربة البنيوية** التي تدرس عوامل تشكّل ونشاط الهويات الطائفية المسيّسة (الجزئية) في الدولة القومية الحديثة، من حيث تنوعها في المكان (بين دولة وأخرى) وتطورها في الزمان... هنا نجد أن الظاهرة المدروسة هي نتاج عوامل عدة: سياسية (النظام السياسي)، واقتصادية، وثقافية، وأيديولوجية، ومؤسسية... إلخ، أي هي نتاج علاقة الدولة الحديثة بمجتمعها المتعدّد، وتأزم هذه العلاقة، وما نجم عن ذلك من تمييز وعسف وإفراغ

المجتمع، فاتحاً المجال لتسييس الهويات الثقافية للطوائف، بل (أحياناً) عسكرتها (العنف السياسي).

لذلك ينبغي أن تدرس الظاهرة على النحو المذكور سابقاً.

أولاً: المقاربة التاريخية للدولة السلالية والبنى السياسية ما قبل الحديثة

نقطة الابتداء في هذه المقاربة هي دراسة شروط نشوء وتركيبية وشرعية الدولة السلالية، وبالدين، سواء كمصدر شرعية أو كفضاء اجتماعي ومؤسسات، وتنظيم المؤسسة الدينية، في تفاعلها مع الدولة ومع التنظيمات الاجتماعية. التركيز، إذن، هو على الدولة، والمؤسسة الدينية، والتنظيم المجتمعي.

١ - الدولة السلالية

هي دولة دينية بامتياز، وقد تكون دولة بمذهب محدد على الغرار العثماني، فقد تبنت المذهب الحنفي، وسمحت للمذاهب السنية الأخرى بالبقاء (الشافعي والمالكي)، باستثناء المذهب الحنبلي الذي أخذ يشكّل خطراً عليها منذ نشوء الإمارة السعودية الأولى في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وكان منصب المفتي الأعظم جزءاً من البيروقراطية الرسمية بتنظيم هرمي يوازي الإدارة ويندمج في الجيش، معتمداً في ديمومته على سلطة السلطان، وعلى الموارد الرسمية المالية المخصصة له. وكانت هذه الدولة تعتمد في جهازها العسكري الإداري على المسلمين السنة (رغم وجود حالات توظيف غير المسلمين في مسؤوليات إدارية معينة - المالية مثلاً). ولم تكن الدولة السلالية معنية بنشر الدين أو العقيدة الرسمية، وكانت بعيدة عن فرض المجانسة المذهبية - الدينية، أي تميل إلى إبقاء التشطّي القائم: فهي بإزاء مجتمعات (أو جماعات) مبرقشة، ذات تنظيم ذاتي داخلي؛ جماعات تعددية مغلقة، تقتصر علاقتها بالدولة السلالية على دفع الضرائب (الجزية - العشور... إلخ) مقابل حماية الحياة والأموال وحرية العقيدة في حدود الجماعات الجزئية (مثال الدولة العثمانية)، رغم أن الجماعات غير المسلمة كانت تقع في المرتبة الدنيا من الهرم الاجتماعي (مفهوم أهل الذمة).

في المقابل، قد تكون الدولة السلالية دولة دينية مذهبية تدير مجتمعاً تسوده، أو تفرض عليه تجانساً مذهبياً، رغم احتفاظ المجتمع بانشطاره إلى تنظيمات اجتماعية متعددة: القبائل، والأحياء، والطرق الصوفية... إلخ، على غرار السلالة الصفوية - القاجارية. وكانت المؤسسة الدينية في العهد الصفوي مندمجة في جهاز الإدارة السلطانية التي تتولى حماية المؤسسة ومدها بأسباب العيش على شكل الأوقاف التي تدرّ الريوع، وهي في هذا تشبه الحالة العثمانية، إلا أن الغزو الأفغاني وسقوط السلالة الصفوية فكاً الارتباط بين الاثنين، وهو الذي بقي قائماً حتى بعد انحسار الاحتلال وتأسيس السلالة القاجارية. من هنا بدأت المؤسسة بناءها المستقل ومواردها المستقلة عن الإدارة السلطانية. وكانت الجماعات غير المسلمة تقع هي الأخرى في أدنى السلم الاجتماعي.

كان الدين هو الأيديولوجيا السياسية السائدة، وهو مصدر الهوية، والشرعية، وأداة التعبئة، والتمايز الاجتماعي. وكانت العلاقات الإقليمية المحتربة بين الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية (القاجارية)، وهو صراع مصالح سياسية واقتصادية، يدور باسم الدين المتمذهب. وقد دار في معظمه على رقعة المشرق العربي، وكان للعراق ولبنان النصيب الأكبر منه. وكان الطرفان يعتبران حماية الملة (أي الجماعة المذهبية) جزءاً من الاستراتيجية السياسية والعسكرية، في إطار ما يسميه المؤرخون المختصون بالتاريخ العثماني - القاجاري: العلاقات والتدخلات الإقليمية الطائفية. أما حالة مصر فمختلفة: دولة مركزية (الإقطاع المركزي - هيمنة الدولة على الريوع الزراعية، ووحدة دينية وتعايش بين المذاهب السنية، ووضع خاص للأقباط). ولعل الإمارات في المغرب العربي لا تختلف كثيراً عن النموذج العثماني: الإمارة السنوسية في ليبيا، وإمارة أمير المؤمنين في المغرب، أو إمارة الجزائر، فقد وقعت كلها فريسة الاحتلال الفرنسي وتعطل دورها.

إلى جانب الدول السلالية، نشأت إمارات تقوم على العرف العشائري، أو على الدين، أو اعتمدت مزيجاً بين الاثنين (إمارة آل سعود، أو إمارة جبل شمر في الجزيرة، أو إمارة بابلان الكردية في العراق... إلخ). إلا أن هذه الإمارات لم تؤد دوراً كبيراً في عمليات التحول في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أما في القرن العشرين، فإن الوضع تغير بنشوء المملكة العربية السعودية وتدفق الريوع النفطية عليها. وقد واجهت السعودية مشكلة اللاتجانس في المذاهب (شيعية المنطقة الشرقية، وبقايا الأحناف والشافعية في الحجاز - ثمة محاولة لإحياء المذهب السني الشافعي في الحجاز بإزاء المذهب السني الحنبلي في نجد).

وحين واجهت السلالتان العثمانية والقاجارية في وقت متقارب حركة الإصلاح الدستوري بنزعة قومية ليبرالية (في عامي ١٩٠٦ و ١٩٠٨ على التوالي) بدأت البنى الدينية بالتمزق، فحلّت الجماعة القومية والانتماء القومي محل الانتماء المقدس، وحلت الأمة - الدولة، كنقطة ارتكاز ومرجع، محل المقدس - الطائفة كنقطة ارتكاز ومرجع. ولم تمرّ هذه النقطة من دون أن تترك آثاراً عميقة تتجلى في المجتمع والأيديولوجيا. حسبنا الإشارة إلى أن شاه إيران، كما السلطان العثماني، واجهها الفكرة القومية والدستور بفكرة الجامعة الإسلامية والشرعية. وهاتان فكرتان أساسيتان عند الكثير من الأحزاب والتيارات الإسلامية (رفض الدستور الوضعي باعتباره بشرياً بإزاء قدسية الشريعة، ورفض المساواة القانونية والسياسية مع غير المسلمين (أهل الذمة)، ورفض البرلمان باعتباره صنماً أو بدعة... إلخ).

٢ - تنظيم الدين

الدين عقائد ومؤسسات، فهو مؤسسة رسمية (مفتي الديار في الدولة العثمانية، والجامع الأزهر في مصر، أو الزيتونة في تونس... إلخ)، أي أنه جزء من البيروقراطية، أو هو مؤسسة لارسمية (Informal) ذات استقلالية، مثل الحوزات العلمية في النجف أو قم، أو جبل عامل في لبنان (هذا هو الحال في إيران والعراق ولبنان في الحقبة السلالية أو لاحقاً الحقبة الحديثة)، أو قد يكون الدين منظماً في طرق صوفية تتمحور حول قطب الطريقة، وتندمج بالأصناف

الحرفية في المدن، أو تتحول إلى مركز توسط بين القبائل، أو يتحوّل المركز إلى زعامة سياسية أو تاريخية (السنوسية في ليبيا، والقادرية في الجزائر والعراق، والنقشبندية في تركيا وإيران والعراق).

هنا نواجه طبقة كاملة من رجال الدين أو أقطاب الطرق الصوفية، منظّمة في أسر ممتدة، وموحّدة إما بمصاهرات داخلية، أو متماسكة بنسيج عقائدي، مثلما هي متنافسة على المواقع والموارد، وهي تتولى إنتاج وإعادة إنتاج الفكر الديني، من خلال الإنتاج الفقهي (الكتاب)، ونشره (المدارس الدينية، والطقوس، والكرامات، ومرائد الأئمة والأولياء)، وتوليد موارد مالية خاصة أو المال المقدس (الخمس والأوقاف على الجهة الشيعية، والرواتب والتبرعات وموارد الأوقاف على الجهة السنية). هذا يصحّ أيضاً على الطوائف المسيحية، بالطبع، لكننا نتركها خارج الاعتبار).

وهذه الطبقة ترتبط بالدولة ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر لجهة الموارد، وترتبط بها مباشرة لجهة دعم أو نقض الشرعية. وهي أيضاً ترتبط بسائر جماعات المجتمع بألف وشيجة ووشيجة، من الطقوس والشعائر (العبادات، والذكر الصوفي)، إلى عقود الزواج والطلاق والإرث، وإلى حماية نظام القيم وطرز الحياة (الحجاب، وفصل الجنسين)، والشرعية الاقتصادية (تحريم الربا، وإباحة التجارة، وحماية الملكية الخاصة للعقار والرساميل أولاً، ثم للأرض - بعد تأسيس نظام المالكه - أي الملكية الصرف للقيعان... إلخ، وهي ظاهرة حديثة تأسست ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر).

وعليه، فإن منهج دراسة الطائفية الدينية في هذه الحقبة يجب أن ينطلق على صعيد الأفكار من العقيدة، في بعدها السياسي (توليد الشرعية أو نفيها). فعلى الجبهة السنية، ثمة عقيدة اعتبار السلطان شرطاً إلهياً لحفظ الأرواح والممتلكات، أو منع الفتنة، أي الفوضى، في الممارسة العملية، ورفع لواء حصر الإمامة (= الحكم) في قريش. وعلى الجبهة الشيعية، نجد الفكرة نفسها منذ تولي الكركي للاجتهد في ظلّ السلالة الصفوية، حتى ثورة المشروطية في إيران القاجارية (١٩٠٦ - ١٩٠٩)، في الممارسة العملية. أما في المنطوق الفقهي، فإن كل الحكومات تعتبر «غصبية» (لاشرعية) في عصر غيبة الإمام المهدي. وفي كل الأحوال، فإن إنتاج الشرعية، سواء الفقهي أو العملي، مقيد بمفهوم العدل، وهذا معين على أنه تطبيق الشريعة الإسلامية. من هنا، فإن الشرعية العملية، ووجهها الآخر الشرعية العقائدية، يمكن أن يتبادلا الأدوار، وأن يتعايشا، أو بالعكس، يتصادما. من هنا المرونة في التكيف بموازاة التصلب في المواقف. وتحوي كل هذه الأوجه إمكانيات مضمرة على الانبثاق في عقود لاحقة، وتحت ظروف مغايرة، مولدة اعتراضات سياسية عاصفة.

وتؤدي طبقة رجال الدين دورها في هذه الحقبة اعتماداً على تعريف ذاتي بأنها وارثة الأنبياء، أو حلقة وصل بين الأئمة والأنبياء، في حفظ الشريعة، سيان إن كانت هذه الطبقة مستقلة تنظيمياً ومالياً عن الدولة أم لا. وعلى العموم، وقفت هذه الطبقة موقف المعارض للإصلاحات الدستورية المذكورة، فيما اتخذت نخب محدودة ومحددة من هذه الطبقة موقف المحرك والحليف للنزعة الدستورية. الموارد المالية لطبقة رجال الدين ووظائفها الاجتماعية

هي حقول احتكار يجري الذود عنها بحماية بالغة، شأن دفاع التاجر عن رأسماله، أو السيد الإقطاعي عن قيعان أملاكه، وإن تخيل هذه الطبقة بوصفها شريحة اجتماعية ذات مصالح هو أقرب إلى الواقع من تصوّرها جماعة أخلاقية متعفّفة ومنزّهة عن المصالح الدنيوية.

وتستخدم هذه الطبقة الموارد والأوقاف الدينية وشبكة المدارس وزمر المريدين لبناء قاعدتها المالية المستقلة، كما تستخدم الطقوس لتوليد الهوية الثقافية والإمعان في تميّزها، فضلاً عن خلق فضاء ثقافي لشرعية هذه الطبقة عينها كحارس للعقيدة، بأصولها وفروعها.

مثل هذه الدراسات عن طبقة رجال الدين، كطبقة شبه مغلقة (Caste)، وعن العقائد السياسية والطقوس؛ مثل هذه المادة السوسيولوجية – السياسية – الاقتصادية – الثقافية، توفر صورة عن اللحظات السابقة للانتقال إلى الدولة الحديثة، وتحدد مناطق الاشتباك أو التوافق مع الجماعات الجزئية، في سائر الميادين تقريباً، من الشرعية السياسية، إلى مقاومة المركزية، ومن احتكار الدولة إلى تطبيق القوانين (نظام القضاء المركزي محل القضاء العرفي)، وإلى تحديث هذه القوانين عينها، لكن المركز في ذلك كله هو الانتقال من فكرة «الجماعة المقدسة» إلى فكرة «الجماعة القومية»، وحلول الانتماء القومي محل الانتماء المقدس، وحلول الأمة – الدولة كنقطة ارتكاز ومرجع، محل المقدس – الطائفة كنقطة ارتكاز ومرجع.

٣ – التنظيم الاجتماعي

حقبة الدولة السلالية هي زمن التفتت الاجتماعي، وعزلة المدن والأحياء عن بعضها البعض، كما عزلة القرى عن المدن، وانفصال عالم القبائل عن المدينة وعن بعضها البعض. الدولة السلالية كانت عاجزة عن تنظيم العنف الممركز، سواء في حالات الاحتراب الداخلي ضد أمراء أو قبائل متمردة أو ضد عدو خارجي. لقد كان ذلك مستحيلاً من دون كسب القبائل ضد بعضها البعض، أو ضد عدو خارجي، مقابل إباحة السلب والنهب في الحروب، ولكن بدرجة أكبر بإقطاع زعماء الحرب المحليين إقطاعات من الأراضي. الحالة نفسها مع طبقة رجال الدين. ثمة أشكال عدة من الترابط: الدخول في خدمة السلطان، أو التحالف مع أمير (حالة الوهابية)، أو كسب القبائل (حالة النجف مع قبائل جنوب العراق لصد الغارات العسكرية من الإمارة السعودية في القرن التاسع عشر)، أو تزعم هذه القبائل مباشرة (ليبيا السنوسية) ... إلخ.

يرتكز التنظيم الاجتماعي هنا على أربعة شخوص: الأمير، والعالم (أو المجتهد والقطب الصوفي، أو السادة والأشراف)، والتجار ورؤساء الأصناف في المدن، وشيخ القبيلة في البوادي والأرياف. ولما كان بين ٧٥ و ٩٠ بالمئة من السكان خارج المدن (ما تزال مدن أفغانستان حتى اليوم تشكل نحو ١٠ بالمئة من السكان)، فإن الأرياف والبوادي وثقافتها العرفية والدينية هي السائدة، وهي الفضاء الذي تتلاعب به مراكز السلطة في المدن بهذا القدر أو ذاك من النجاح أو الإخفاق.

القبيلة، القرية، بما فيها من عشائر، والمدينة بما فيها من أصناف حرفية، وطرق صوفية، ونقابات تجار، تميّز بنظام قيم وطرز حياة منفصلة عن، أو متداخلة مع، الثقافة الدينية – المذهبية. الأحياء في المدن كانت منظمة بحسب الدين أو المذهب، ويشكّل الوجهاء والأشراف

«القيادة الطبيعية» لها، مثلما يؤلف الشيوخ (أو الأغوات عند الكرد والبيكات عند الترك) القادة الطبيعيين.

نلاحظ أن التنظيمات الاجتماعية تتجاوز العصبية المذهبية وتشطرها: الوحدة القبلية المتجاوزة للانقسام المذهبي، مثلما أن المذهب الطائفي يشطر القبائل ما إن تتجمد القبيلة في المكان (منع الارتحال الحرّ في بعض البلدان شطر العشائر إلى نصف سنّي، ونصف شيوعي)، كما أن بقاء جلّ القبيلة الواحدة في ديرة (رقعة جغرافية ثابتة بكاملها) سمح ببناء الوحدة الدينية والقبلية في آن. وفي كل الأحوال، تبقى القبائل عموماً محتفظة بازواجية الهوية القبلية والدينية، متحركة بين هذين القطبين، ماثلة لهذه مرة، ولتلك مرة أخرى، بحسب الظروف.

أما في المدن، فإن ثبات الهوية الجزئية للدين أو المذهب أكثر صلابة، فقطعان البدو والقبائل الرحل متحركة، أما الأرض والمدن فلا. كما أن ثبات المكان يتيح للمتعضيات الاجتماعية قدراً أكبر من الاستمرار.

وبودّي هنا المغامرة بتصنيف ثلاثة أشكال من علاقة الدين – المذهب بالتنظيم الاجتماعي، إذ يتبين ما يلي: أولوية الجماعة القرابية الكبرى، ممثلة بالعشيرة والأسر الممتدة، كما حال العراق، فالطائفة ليست تنظيمياً اجتماعياً، بل هي فضاء ثقافي مرّن، ولن يجد الدارس قبيلة واحدة متجانسة مذهبياً؛ في حين أن التنظيم الطائفي في لبنان تنظيم اجتماعي، تشكّل لحماية القرى، المتجانسة، وعماده: القرية – الزعيم المحلي – زعيم الطائفة؛ وفي اليمن، ثمة اندغام للهوية الدينية الجزئية بالتنظيم القبلي اندغاماً مكيناً، يؤكد الباحثون السوسيولوجيون اليمنيون المرة تلو الأخرى. ولعل هناك وفرة من الأشكال الأخرى، وهي مسألة ينبغي أن تبقى مفتوحة للبحث الرصين.

وعليه، فإن دراسة الطوائف في حياتها المنغلقة داخلياً، وعلاقتها البرّانية بالدولة السلالية (ما قبل الحديثة) أكانت عثمانية أم صفوية – قاجارية، أم أكانت إمارات محلية، وعلاقتها بالمؤسسة الرسمية أو الحرة للدين، والعلائق المتشابكة بين الدولة والدين والتنظيمات الاجتماعية، توفر رؤية أفضل وأكثر منهجية لفهم التطور التاريخي للهويات الجزئية، خيراً من اعتماد المقاربة الآنية، بلا تاريخ. فهذه العلائق – الحقول هي منابع غير مطمورة للتأزم الراهن.

ثانياً: الطائفية المسيّسة اليوم

في مبتدأ هذه الورقة وصفنا علاقة الدولة المركزية الحديثة في الوطن العربي بالجماعات المذهبية بأنها علاقة اشتباك – توافق، وهذه العلاقة سوية مع عوامل أخرى، إنما تحدّد لنا منابع الكامنة لتسييس الهويات الطائفية، نعني مصادر تحويل هذه الأخيرة من هويات ثقافية صرفة إلى هويات سياسية – أيديولوجية، تحلّ محلّ الأيديولوجيات الحديثة في الفضاء السياسي – الفكري العربي وخارجه أيضاً. لكن تحديد منابع الكامنة للتسييس لا يفسر هذا التسييس بالمرّة، فهذا التسييس ظاهرة حديثة تماماً.

ينبغي أن تتمحور منهجية دراسة الطائفية المسيّسة حول «الدولة كفاعل أساسي لجهة

وظائفها وسياساتها وتوجهاتها» بقدر تعلق هذه الوظائف والسياسات بالعلاقة بين الدولة والجماعات المذهبية (بل حتى الإثنية)، ولكن يجب ألا تقتصر أبداً على ذلك. فهي أولاً دولة مركزية تنزع إلى نقض وتجاوز واحتواء كل القوى الجزئية (Sub-actors)، وإلى تعميم الإدارة والقوانين وأجهزة التعليم الحديثة، فضلاً عن الاقتصاد المتمركز، كما تتميز الدولة الحديثة من الدولة السلالية السابقة بتوفرها على أجهزة اتصال ومواصلات وتقنيات ضبط وسيطرة ذات فاعلية هائلة. حسبنا الإشارة إلى أن سجلات وإدارة إحدى الدول كانت تنتقل على البغال مع قافلة الأمير الحاكم، أما اليوم فإنها تستقر في مباني وزارات ضخمة ومتشعبة. وقبل اليوم، كانت وظائف «الدولة» (من سلطة الإمارة، إلى السلطان أو الشاه، إلى الأمير المحلي) تقتصر على الحماية من الخطر الخارجي، وجباية الضرائب. كما أن الدولة الحديثة تتغلغل في كل مناحي الحياة: الاقتصاد، السياسة، الدفاع، الأمن، الصحة، التعليم، الإعلام، السياسة الدولية، وهلم جرا.

نحن نرى، كما أشرنا، أن الطائفية كحدود ثقافية للجماعات كانت سابقة لنشوء الدولة الحديثة، أما التسييس فهو ظاهرة جديدة بدأت نذرها الأولى في أواسط سبعينيات القرن المنصرم^(٢)، واكتسبت زخماً هائلاً بعد صعود الإسلام السياسي والثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وبلغت مدى هائلاً من التسييس والعسكرة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، فتغلغلت في الإطار الإقليمي، ثم اندفعت في اتساع في بعض بلدان الربيع العربي، لتعزز بدورها الاتساع الإقليمي للظاهرة. وبينما نركز على دور الدولة الحديثة كعامل أساسي، ينبغي من الناحية المنهجية إدراج دور الإسلام السياسي، سواء تجلّى في شكل حركة أو دولة، في تحويل علاقة الاشتباك - التوافق إلى حالة اشتباك مستديمة، وعليه فإن الإشكال يقوم على هذين الفاعلين بالدرجة الرئيسية، من دون استبعاد حزمة عوامل أخرى.

(٢) المشكلة الطائفية أطلت برأسها منذ أواسط السبعينيات تحديداً. لعل أول واقعة تصادم طائفي في القرن العشرين جرت في العراق عام ١٩٧٤، وتعرف باسم «مرد الراس»، حيث اندلعت تظاهرات ضد البعث قادتها جماعات غير مسيَّسة أثناء مراسم زيارة الأربعين. أما الأحداث الكبرى بعدها فترافقت مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وتظاهرات وإعدام محمد باقر الصدر (العراق عام ١٩٨٠)، وانتفاضة المنطقة الشرقية (شيعية السعودية) (ترافقت مع واقعة احتلال الحرم المكي). وبرزت المشكلة الطائفية في سورية في مطلع ثمانينيات القرن العشرين بالتمرد المسلح للإخوان المسلمين (حمص، حماة)، وقمعها بالقوة المسلحة، وتبلور خطاب طائفي حول الصراع السنّي/ العلوي، وأخيراً إنشاء حزب الله في لبنان وجماعات أصولية في البحرين، كمنعطف جديد في هذا التسييس. هذه المظاهر مرت مرور الكرام على البحث العلمي السياسي والسوسيولوجي، وتركز الاهتمام بشكل أحادي على ظاهرة صعود الإسلام السياسي من دون الالتفات إلى أن الإسلام السياسي طائفي بالتعريف، حيثما يكون الحقل السياسي لنشاطه تعدّياً لجهة الأديان والمذاهب، مثلما هو ضد حدثي عموماً. انظر مثلاً: صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، أو إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية عن الإسلام السياسي في الوطن العربي، حيث بقيت المشكلة الطائفية في الظل تماماً.

لا يحتاج الدارس إلى كثير من القرائن الميدانية للبرهان، فمثال الاحتدام الطائفي الراهن في العراق، وسورية، والبحرين، والسعودية، واليمن، ومصر، إلى السودان (في المشرق العربي)، مشفوعاً بمشكلات طائفية موازية، كأمّة أو فاعلة، في تركيا، وباكستان، وأفغانستان (والهند أيضاً)، على سبيل المثال لا الحصر، يكفي على ذلك.

في ما يلي محاولة لتحديد منابع تغذية التسييس الطائفي المتطورة بصيغ مختلفة تبعاً لاختلاف المكان. ونقول «منابع» وليس عوامل، لأن هذه الموارد لا تنطوي بذاتها على حتمية تسييس الظاهرة، بل تنطوي على عناصر قابلة للتسييس، أي عناصر كامنّة، تملك إمكانيّة مضمرة، ليس لها طابع الضرورة. ونحدد هذه الحقول بتسعة حقول أساسية تحتل فيها علاقة الدولة بالجماعات المتباينة دينياً – مذهبياً «مركز ثقل كبيراً»، من دون استبعاد العوامل الأخرى الإقليمية – العالمية. ويمكن تحديد هذه الحقول الفاعلة في تغذية وتحويل الهويات الثقافية للجماعات إلى هويات طائفية مسيّسة، وتجزئية، ومهلكة، على النحو التالي، تبعاً لتطورها المتسلسل في الزمان، مع ملاحظة أنها مشتركة عربية، متفاوتة في الشكل والدرجة. وفي ما يلي خطوط عامة إيضاحية لكل حقل مرتبة بحسب «درجة أهميتها عند الفاعل الاجتماعي»، اعتماداً على مسوحات ميدانية لحالات «الظلم الطائفي» (Grievance) في عدد من البلدان العربية^(٣):

١ - الحقل الثقافي

تقوم الدولة الحديثة على الفكرة القومية التي تعين الجماعة الجديدة، وتؤسس معناها في «الزمان والمكان»، وفي التاريخ وفي الرقعة الجغرافية، وهي نظام ثقافي (مفاهيم وقيم) جديد، ومغاير، في جوانب عدة لثقافة الدولة السلالية القائمة على الدين – المذهب. الدولة الحديثة هي حامل وخالق لنظام المعاني الجديد، وقد دخل هذا في تصادم جزئي أو كلي مع الثقافة السابقة، في المجتمعات المبرقشة (المتعددة) أو المتجانسة دينياً – مذهبياً.

هذا الحقل هو أحد أقدم الموارد المبكرة لتصادم الدولة المركزية مع المؤسسة الدينية بعامّة، ومع التنظيمات الاجتماعية التقليدية (المراجع الدينية، نقباء التجار، الأصناف الحرفية، القبائل، قادة الطرق الصوفية).

فمعنى الجماعة القومية، مثلاً، يتأسس لـ «جهة الزمان» بميلاد اللغة ومدوّنتاتها، وهذا يتعارض مع تاريخ الجماعة المقدسة الذي يبدأ مع ظهور الدعوة الدينية (ميلاد المسيح، الهجرة النبوية، فترة الخلافة الراشدة، واقعة كربلاء). كما أن معنى الامتداد التاريخي

(٣) المقاربة أعلاه هي مقاربة كرونولوجية تتابع تطور الموارد في الزمان. أما في الوقت الحاضر، فإن هذه الموارد تحولت إلى قضايا راهنة تندرج أهميتها عند الحركات السياسية في تسلسل مقلوب أحياناً. واعتماداً على مسح ميداني لآراء القادة والنشطاء الإسلاميين في عدد من البلدان العربية خلال العقد الأخير، يمكن القول إن أهمية هذه القضايا تكتسب التسلسل التالي (المختلف تماماً عن التسلسل التاريخي). من الأهم إلى المهم فالأقل أهمية هناك: (أ) الحقل السياسي: الدولة كحقل مغلق للتمثيل والمشاركة السياسية. (ب) الحقل الاقتصادي: الدولة كمالك احتكاري للأصول الاقتصادية، ومستهلك للخدمات، وناظم منحاز للنشاط الاقتصادي. (ج) الحقل الإداري: الدولة كسوق مغلق للعمل. (د) الحقل الثقافي: الدولة كمحدد منافس لهوية الجماعة. (هـ) الحقل الديني: الدولة كهيئة ذات شرعية مغايرة أو معاكسة (العقائد – المرجعيات الدينية – المدارس الدينية – الأوقاف – العتبات المقدسة – الطقوس والعبادات). (و) حقل التعليم والمعلومات: الدولة كمنظم متحيّز لمناهج التعليم وتداول المعلومات. (ز) الحقل الأيديولوجي: الدولة كجهاز أيديولوجي منافس، بإزاء الأيديولوجيات الأخرى السارية وسط الجماعات. (ح) حقل المواطنة: الدولة كمنظم اعتباري لحقوق المواطنة. (ط) العلاقات (الصراعات) الإقليمية – الدولية ذات الطابع الطائفي.

للحضارة العربية - الإسلامية موضع خلاف عقائدي - فقهي، حيث إن السلالتين الأموية والعباسية اللتين تتدرجان في نسيج هذا التاريخ الحضاري، تؤلفان من الوجهة العقائدية «فترة غصب» (جرى نسف تمثال أبي جعفر المنصور في بغداد لهذا السبب، مثلما أحيط تمثال الشاعر الرصافي بالأزبال لأنه كان علمانياً ويتعاطى الخمر). من الناحية السوسيولوجية، الطبقات الوسطى المتعلمة تميل إلى القبول بمفهوم الحضارة العربية الواسع كمفهوم عقلاني، في حين أن طبقة رجال الدين، والشرائح التقليدية، تعتبره «تاريخاً محرماً». هذا الانقسام بين قبول الجماعة القومية الممتدة في الزمان، أو قبول الجماعة المقدسة الممتدة في زمان مغاير، كان ولا يزال قائماً.

من ناحية أخرى، يتأسس معنى الجماعة، لـ «جهة المكان»، بالرقعة الجغرافية للوطن العربي في صيغته الراهنة، وهو وعاء مكاني يتعارض مع الطابع المحلي للجماعات الدينية، في حالات معينة، أو أن الامتداد المكاني للولاء الديني - المذهبي يتجاوز حدود الوعاء الجغرافي للأوطان. هنا، ومن جديد، انفصام آخر بين تخوم الجماعة القومية المتعينة، وتخوم الجماعة المقدسة، المفتوحة. هذان الشكلان من الانفصام يتفجران لحظات التأزم، فيبرز شعار الوحدة الإسلامية بمعارضة الوحدة الوطنية والقومية، ويبرز رفض القومية والوطنية أسوة بالديمقراطية والاشتراكية، بوصفها «أصنام الجاهلية» (حصل هذا في الوطن العربي، كما خارجه: مثال إيران).

٢ - الحقل الديني

هذا الحقل، شأن سابقه (الثقافي)، من أقدم حقول التصادم بين الدولة الحديثة كحامل للشرعية، وناظم للمجتمع، والدين الذي ينطوي، في مفهومه وواقعه على العقيدة، والمؤسسة الاجتماعية (طبقة المراجع والفقهاء)، والشبكة المادية: الجوامع، والحسينيات، والدين الشعبي (سواء طقوس الذكر الصوفي أو طقوس عاشوراء وسواها)، وأخيراً موقع المدن المقدسة (موئل الحج والزيارات)، يتفاعل بصيغ متنوعة باختلاف الزمان والمكان. عليه، فإن الحقل الديني المتعدد الأبعاد، يرتبط ويحتك بالدولة الحديثة في أكثر من مستوى. وإن تحول هذا الارتباط والاحتكاك إلى اشتباك مأزوم يتوقف، في جانب كبير منه، على سلوك الدولة، ويتوقف، في جانب معين، على طبيعة وردود فعل القوى الاجتماعية الماثلة في فضاء مؤسسات الدين الرسمي، والدين الشعبي، بتداخلهما وتضادهما أيضاً.

في «العقيدة»، نجد على الأقل شكلين أساسيين من نفي شرعية الحاكم الدنيوي (كلّ الحكومات غصبية - أي لاشريعة - في غيبة الإمام - على الجانب الشيعي؛ أو تقييد شرعية الحاكم الدنيوي بصيانة الشريعة، بالتفسيرات الأصولية أو السلفية لهذه الأخيرة - على الجهة السنّية). من هنا إمكانية مضمرة، أو سافرة، لنزع شرعية الدولة الحديثة بمجرد التصادم معها، لأي سبب، ثقافي أو اقتصادي أو سياسي... إلخ. ومن هنا أيضاً ميل حركات الاحتجاج، سواء أكانت عامة (الشرائح والفئات المتضررة بعمامة) أم كانت جزئية (طوائف محددة) لرفع شعار هو تطبيق الشريعة (الإسلام دين ودولة)، أو تكفير الحاكم (الشاه يزيد العصر) بمنطق مذهبي.

وعلى جهة «الفقهاء» (المراجع، ورجال الدين) تتعرض هذه الشريحة الاجتماعية، بحكم الميول المركزية، لفقدان موقعها المركزي في حياة المجتمع: عقود الزواج، والطلاق، والإرث (في حالة تشريع قانون مدني ناظم لهذه العقود - الحقوق)، أو التضييق على مواردها المالية (جمع الخمس وإيداعه في المصارف). ويشكل التضييق على بناء المساجد (في حالات)، أو احتكار الدولة لتنظيم الأوقاف (كمورد مالي مهم) هنا، تصادماً مع هذه الطبقة، وينعكس، في المنظور الفكري، على أنه اعتداء على الدين، ويفجر العلائق مع الدولة، ويكتسي طابعاً دينياً - علمانياً في مجتمع التجانس، أو طائفيًا ممزقاً في المجتمع المبرقش.

أخيراً، يأتي تدخل الدولة في ميدان «ممارسة الطقوس الدينية الشعبية»، والزيارات إلى المراقد المقدسة (هناك تحريم للطقوس الشيعية العلنية في المناطق الشيعية من السعودية، حيث تجري داخل البيوت)، بحيث «يمسّ حرية العبادات، كما يمس المكانة الاجتماعية لمنظمي الطقوس، ويقوّض اقتصاد المدن المقدسة» التي تعتمد على الزيارات.

ولا تتجلى هذه الأفعال في البلدان العلمانية، على أنها سياسة حدثية وعقلنة، بل تتجلى في التصورات الرائجة على أنها تمييز مذهبي، أو اعتداء طائفي. أما في الدولة التقليدية التي تعتمد في شرعيتها على مزيج الدين + العرف (السعودية مثلاً)، فإن التصادم المذهبي مباشر وبلا توسطات. وهذه نقطة مهمة، نظراً إلى أن حالة التوجه الحداثي - العقلاني في الموقف من الطقوس الشعبية يكسب إلى جانبه قطاعات حديثة من داخل الطوائف المعنية في الدولة الحديثة، ونفتقد مثل هذا المكسب في الدولة التقليدية.

٣ - حقل المواطنة

هذا الحقل قديم - جديد، وهو، بحدود المسوحات الميدانية المتاحة يكاد يقتصر على بلدين، هما: العراق والبحرين. فالدولة كناظم ومحدد لحقوق المواطنة، وحق الانتماء إلى وعاء إقليمي محدد، كان، لحظة تأسيس الدولة الحديثة إشكالياً، لوجود نمطين من الانتماء السابق لهما، وهما: التبعية العثمانية، والتبعية الإيرانية، كوثائق تسجيل معتمدة في مرحلة تقاسم النفوذ (في المشرق العربي على وجه التحديد) بين الدولة العثمانية والدولة الإيرانية.

اعتمدت الدولة الحديثة قوانين منح الجنسية لمعاقبة خصومها السياسيين، من فقهاء أو تجار، أو نشطاء سياسيين، وقامت بعمليات إسقاط جنسية، أو تهجير (طرد قسري) + مصادرة الممتلكات)، شكّلت اعتداء على الهوية الوطنية للمهجرين، واكتست في الذاكرة الأيديولوجية، وأحياناً في الذاكرة الشعبية، طابع اعتداء وتمييز طائفيين، واندرجت لذلك، في ثنايا الخطاب الأيديولوجي للقوى الإسلامية المعارضة، مهشمة نسيج التكامل الوطني. وتبرز اليوم ملامح ميول مماثلة في البحرين ستكون لها نتائج كارثية على الغرار العراقي.

٤ - الحقل الاقتصادي

الدولة في الوطن العربي، على وجه العموم (مع وجود استثناءات محدودة) ورثت عن الحقبة

العثمانية طابعها كمالك شامل للقيعان، وتحولت، بعد اكتشاف النفط في معظمها، إلى مالك مباشر للمناجم والموارد. وتوسع دور الدولة كمالك بعد نشوء الاقتصاد الأوامري في عدد من الدول، فتحولت الدولة إلى مالك - منتج. وسواء أكانت الدولة ريعية نفطية أم ريعية - باقتصاد أوامري أو من دونه، فإن احتكارها للموارد الاقتصادية يفضي عند غياب التمثيل الواسع للمناطق إلى اختلال التوازن في توزيع الموارد الاقتصادية بين المناطق، كما بين الجماعات.

هنا يفعل الاحتكار السياسي للنخبة الحاكمة فعله، سواء أكانت أسرة أم قيادة حزب واحد، ويؤدي إلى توسيع انتفاع قطاعات وفئات ضيقة بالموارد واستشراء الحرمان، بفعل اختلال توزيع الموارد والمنافع والعقود الحكومية.

في ظل الخطاب السياسي الحداثي، يتجلى هذا الأمر في الوعي كتفاوت طبقي - اجتماعي، أما في الخطاب الطائفي، فيتجلى كتمييز على أساس الدين أو المذهب أو المنطقة (الجهة)، مغذياً تسييس الهويات الجزئية. لاحظنا في مثال مستقى من العراق وسورية أن الخطط التنموية التي اشتملت على إصلاحات لاستنهاض التصنيع والتطور الاقتصادي، واشتملت على بعض التأميمات للقطاع الخاص والأراضي (١٩٦٤) (حصل التأميم في مصر أيضاً)، اتخذ عدة مظاهر أيديولوجية، منها أن التأميم هو نزعة اشتراكية (عند اليسار، رغم أنه كان تنموياً صرفاً)، وهو اعتداء على رأس المال الخاص الحيوي (عند رجال الأعمال على اختلاف أديانهم ومذاهبهم)، وهو اعتداء على الطائفة (عند رجال الدين والتيار الإسلامي الشيعي أو السنّي)، نظراً إلى أن جل أعضاء غرف التجارة، واتحاد المقاولين والصناعيين، مثلاً، يتحدرون من طائفة مغايرة لانتفاء النخبة الحاكمة. ونلاحظ هنا دور التمثلات، أي مزيج الأوهام والتخيلات والتصورات الأيديولوجية تغذي التمثلات الطائفية وتذكيها، وأن شيوعها يتوقف في حدود كبيرة على مدى انتشار التمثلات العقلانية (خطاب التنمية مثلاً)، إلا أن التدمير المنظم لقوى اليسار أفرغ المجتمع من إمكانية تعدد الخطاب السياسي، وترك المجال لاستقطاب ثنائي: الخطاب الرسمي بإزاء الخطاب الطائفي.

٥ - الحقل الإداري - الأمني

الدولة عموماً هي سوق عمل كبيرة، ومستهلك أكبر للخدمات والسلع، وهي في البلدان العربية أكبر رب عمل منفرد، حيث تتراوح نسب استخدام قوة العمل فيها بين ٢٠ و ٢٥ بالمئة في مناطق شتى. فضلاً عن ذلك، فإنها أكبر مستهلك منفرد في المجتمع، نظراً إلى اتساع وظائفها في تقديم السلعة العامة (الأمن، التعليم، وأحياناً الصحة... إلخ).

وللسياسة المتبعة في ميدان التوظيف، وفي الجهاز الإداري (البيروقراطية)، والأجهزة الأمنية - العسكرية، مؤثرات عميقة في تأجيج الطائفية السياسية وتخفيفها وإخمادها.

أغلب المسوحات الميدانية تشير إلى وجود «سياسة تمييز وإقصاء»، في نظم الحزب الواحد، أو النظم العسكرية، أو النظم التقليدية. وتؤدي شبكات القرابة المتداخلة مع الشبكات الحزبية، الطبقية والجزئية، دورها في عمليات الإقصاء والتمييز.

لعل لبنان هو البلد الوحيد الذي يضمن في حدود، وبطرق تقليدية، حصصاً معينة للجماعات والمناطق في الوصول إلى سوق العمل الحكومي، رغم أن هذه الطرق تعزز سلطة الزعامات الطائفية، لكنها تمنح قدرًا من التوازن في توزيع حصص هذه السوق.

ويبلغ الإقصاء الإداري الأمني حدوداً تتجاوز سياسة التوظيف إلى سياسة تقديم الخدمات العامة، فتجد في بلدان عربية شتى تركّزاً مفرطاً لمثل هذه الخدمات في العاصمة (حيث ربع السكان تقريباً في جلّ البلدان العربية)، مقابل ضعفها أو غيابها في الأطراف، أو حتى ضعفها أو غيابها في مناطق محددة داخل العاصمة.

وما يصحّ على تصور الإقصاء، أو الانغلاق السياسي والاقتصادي، يصحّ هنا أيضاً على الحقل الإداري - الأمني والخدمي. فالتمييز قد يدخل فضاء التصوّرات على أنه احتكار سياسي، أو حزبي، أو على أنه هيمنة طائفية. والتصورات في فضاء النشاط السياسي أهم بما لا يقاس من الحقائق. فالتصورات والتخييلات، أي التمثيلات المباشرة هي المحفز على الفعل والحركة.

٦ - حقل التعليم والمعلومات

تحتكر الدولة العربية (باستثناء لبنان) نظام التعليم الحديث بالكامل، بما في ذلك مناهج تدريس الدين، ومناهج تدريس التاريخ، وهي تعتمد تصورات نخب الدولة، بالطبع، وتنطوي على إهمال للمدارس المذهبية المغايرة، أو في الحالات القصوى، تنطوي على عداوة مباشر (فكرة «الفرقة الناجية»).

فضلاً عن هذا التصادم الفكري، ثمة اتساع نظام التعليم الحديث، الذي يجرد الطبقة المقدسة من احتكار التعليم، ويخلق، فضلاً عن ذلك، شرائح ذات ثقافة جديدة تؤهلها للصعود الاجتماعي عبر الانتماء إلى الطبقات الوسطى المؤهلة، في حين أن خريجي المدارس الدينية الرسمية وغير الرسمية يتحولون بالتدريج إلى فئة اجتماعية أقل فأقل بروزاً، وتصل، أحياناً، إلى درجة التهميش (أسطح مثال على الحالة القصوى هو السعودية، وإيران عشية ثورة ١٩٧٩)، ولكن المعضلة قائمة في ساسة البلدان العربية، بدرجات متفاوتة، وهي تقدم مادة للاحتجاج الاجتماعي - الطائفي، وقوة بشرية منظمة للتعبير عنه.

٧ - الحقل السياسي

تعدّ مشكلة التمثيل السياسي للجماعات الحديثة أو التقليدية، بمعناها الاجتماعي - الطبقي أو بمعناها الديني - المذهبي، من أعقد المشكلات وأكثرها تفجراً. ويعتمد التمثيل السياسي في الدولة التقليدية (ما قبل الحديثة) على شبكات القرابة والمصاهرات (مثال السعودية في القرن العشرين) أو فتح الديوان الأميري (الملكي) للمشايخ والوجهاء والعلماء والتجار، أو اعتماد نظام الملل... إلخ. أما في الدولة الحديثة، فالمؤسسات البرلمانية (مجلسا النواب والأعيان... إلخ)، هي أداة التمثيل الموائمة القائمة على الرضا وحكم الأغلبية السياسية.

هذه المؤسسات كانت إلى حدّ قريب، ولا تزال بحدود معينة، غائبة عن معظم البلدان

العربية. فابتداءً من منتصف القرن العشرين حلَّ نظام الحزب الواحد أو الحكم العسكري محل النظام البرلماني للحقبة الكولونيالية (الجزائر قبل الإصلاح، وسورية والعراق قبل الغزو، والسودان).

ويترجم انغلاق منافذ نظام التمثيل السياسي في اللغة الحديثة بـ «الدكتاتورية»، وباللغة والتمثيلات الطائفية باعتباره تمييزاً وإقصاءً. لكن النظام الحديث القائم على مؤسسات برلمانية لا يكفي بذاته لضمان التمثيل المتوازن، فهو يستدعي جملة شروط أخرى: توازن الدوائر الانتخابية لضمان التمثيل العادل (إنسان واحد = صوت واحد). ويستجّر «اختلال الدوائر» احتجاجاً واعتراضاً عنيفين، مثال البحرين حيث الدوائر الانتخابية مختلفة ديمغرافياً، ما يخلّ بالتمثيل المتوازن، أو مثال لبنان، حيث إن تغيّر الوزن الديمغرافي (السكاني) للطوائف يصطدم بنظام الدوائر الانتخابية شبه المغلق، ما يستدعي تعديل التمثيل، أي تقليص نفوذ وسلطة جماعة على حساب أخرى، ما يفضي إلى التنافس والاحتراق. كما أن النظام البرلماني السليم يستدعي لنجاحه شروطاً أخرى، أولها حرية التنظيم السياسي السلمي (نركز على السلمي)، علاوة على أوسع تمثيل ممكن للجماعات في قمة السلطة، حتى ولو لم تكن ذات أغلبية (حكومات ائتلافية)، لمنع «التركيز المفرط» للسلطة، والأهم منع تحول «الأغليات الديمغرافية» إلى أغليات سياسية قامعة، ومُقصية للجماعات الأخرى، حيث تتحول الديمقراطية إلى إثنوقراطية، أي حكم الأغلبية الدينية القومية الدائم، وليس حكم الكل (= ديمقراطية)، خصوصاً حيث يبلغ تسييس الهويات، في الإطار الديمقراطي، درجة قصوى من الانقسام.

نخلص من ذلك إلى أن النظم المغلقة (بلا تمثيل سليم)، سواء أكانت تقليدية أم حديثة، تؤجج المشكلة. أما النظم الديمقراطية الحديثة فليست كافية بذاتها في حلّ الإشكال، من دون الشروط التكميلية الأخرى المذكورة سابقاً، وبالذات اعتماد الحكومات الائتلافية الموسعة لتجنب حلول «الإثنوقراطية» بدل «الديمقراطية».

٨ - الحقل الأيديولوجي

تميّز الفضاء الأيديولوجي في الوطن العربي بتشكّل وانتشار ثلاثة تيارات أيديولوجية أساسية: القومية، واليسارية (الماركسية)، والإسلامية (نترك خارج الاعتبار التيارات الوطنية المحلية: العراقية - السورية - المصرية... إلخ).

بفضل التحول السوسيولوجي من مجتمعات تقليدية زراعية - حرفية إلى مجتمعات حديثة صناعية - خدمية، اتسعت الطبقات الوسطى، وابتكرت أنماطاً متقدمة من الخطاب الأيديولوجي والتنظيم السياسي المحكم (النمط اللينيني)، واستطاعت، بفضل التعليم الحديث، وموقعها في المواضيع المفصلية من جهاز الدولة الحديثة، أن تقود، بطرق شتى، عملية التحول الاجتماعي (التصنيع، الإصلاح الزراعي، التعليم الحديث، تحرير المرأة... إلخ)، وطلعت على المشهد السياسي منذ خمسينيات القرن الماضي، على الأقل، وانقسم الوطن العربي إلى قطاع دول تقليدية، وقطاع دول حديثة، دخلت في تصادم.

لقد كشفت الأزمات المتتالية منذ النصف الثاني من القرن العشرين عن هشاشة الدولة الحديثة، وطابعها الاحتكاري الذي أدى، بمديات متفاوتة، إلى تدمير المؤسسات والروابط المدنية (النقابات، الجمعيات الأهلية، وأخيراً الأحزاب)، وإحداث فراغ مجتمعي، سرعان ما ملأته القوى الإسلامية الأصولية والسلفية التي ارتكزت سوسيولوجياً على الفئات المهاجرة القروية الجديدة، ممهداً السبيل إلى صعود الإسلام السياسي. وتعزز هذا الميل بقوة أكبر بعد سقوط الأيديولوجيات الكبرى (عالمياً)، وتفاقم أزمة المشروع القومي العربي منذ نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧، وانتهاءً بحربي الخليج، واحتلال العراق. لقد درست عملية التحول هذه باعتبارها «تريفاً للمدن»، ولم تخطِ الدراسات خطوة أبعد لمعاينة تبعات هذا الترييف المقترن بتحطيم القوى اليسارية في عدد من البلدان العربية، ومدى تأثيره في انقلاب الثقافة السياسية، وبدايات صعود التسييس الطائفي.

الخطاب الأيديولوجي الإسلامي (الإخوان، السلفيون، ثم القاعدة) المعارض على الجبهة السنّية، والخمينية، كتيار جديد لفظ السلبية السياسية لفكرة الانتظار، على الجبهة الشيعية، احتل رقعة واسعة في الثقافة السياسية، وغدّى حركات الاحتجاج الطائفية، على نحو مباشر أو غير مباشر.

في الماضي كان التحول الحضري - الطبقي للمجتمع يدفع الفئات الهامشية نحو اليسار، وبخاصة الشرائح القروية المهاجرة التي تجد في المدينة أحزاباً ونقابات تحتضن مطالبها وتظلماتها. أما بعد التدمير أو الاحتكار والاحتواء المنظم من الدولة الحديثة لهذه المؤسسات المجتمعية، فإن احتجاج الشرائح المتضررة توجه إلى الدين والقبيلة، وإلى الجوامع وشيوخ القبائل.

وتحول الخطاب الاحتجاجي من لغة الاقتصاد (التفاوت الطبقي)، والسياسة (غياب الديمقراطية)، إلى خطاب التكفير والطائفية.

ولعل هذا الوضع قابل للتجاوز بفعل عاملين ما يزالان ضعيفين، هما: انتشار اقتصاد السوق، كفضاء مجتمعي عابر للطوائف، وتوسع الطبقات الوسطى الحديثة، بعد تحررها من قيود الدولة الريعية المستعبدة.

الخطاب العابر للطوائف، بأية صورة كانت، ليس غائباً، لكنه لا يزال ضعيفاً.

٩ - حقل العلاقات أو الصراعات الإقليمية - الدولية

يتفق دارسو الأوضاع في عموم المنطقة على احتدام استقطاب إقليمي شيعي - سنّي، قطباه إيران الخمينية، والسعودية الوهابية، هو، في جانب منه، تعبير عن الصراع الطائفي الجاري في العراق والبحرين بشكل أساسي، مضاف إليه الصراع الدائر في لبنان وسورية.

فالأيديولوجيا في كلا هذين البلدين تطل على الأمور من موشور مذهبي، والمصالح الجيوبوليتيكية في تصادم منذ الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. ولهذين العاملين عواقب داخلية،

سواء في المملكة السعودية نفسها، أو في منطقة مجلس التعاون الخليجي. تقوم إيران بدور ثنائي؛ فهي تتخذ موقفاً راديكالياً من سياسة الولايات المتحدة وإسرائيل في المنطقة، وهي بهذا تتجاوب مع المصالح العربية في هذا المجال. وهي من جهة ثانية، تقوم بدور الراعي لشيعية المنطقة، بنزعة تدخلية واضحة، إلا أنها خلافاً لإيران ما قبل الثورة، لا تعتمد إلى دعم الشيعة، بل دعم القطاع الإسلامي منهم تحديداً، وأحد أبرز أهدافها في المنطقة هو تمكين «الإسلاميين» الشيعة، وهي بذلك تشكل أداة لتعميق الطائفية. كما أن رد الفعل المعاكس من قطاع من البلدان العربية هو رد فعل طائفي بالمثل.

لكن ينبغي أن نضيف، خلافاً للدارسين، أن الاستقطاب في المنطقة يدور أيضاً على محور إيران بإزاء محور تركيا، رغم أن الاستقطاب هنا يجري في إطار السياسة الناعمة، بقنوات الحوار الدبلوماسي والتنافس الاقتصادي، والضغط السياسي.

هذا التصارع الإقليمي، الخشن أو الناعم، يعمل على إرجاع المنطقة برمّتها القهقري إلى عهد الصراع العثماني - الصفوي. وتحتاج دول المنطقة إلى بناء ما حققته أوروبا في صلح ويستفاليا (Westphalia Peace) (١٦٤٨) التي أنهت الاحتراب الكاثوليكي - البروتستانتي (استمرت الحرب ٨٠ عاماً) على قاعدة احترام حق كل دولة في إدارة إقليمها كمالك حصري.

وبالطبع، فإن تأسيس هذا الحق لم يتم إلا بعد تعهد الدولة والتزامها الكلي باحترام حرية الضمير والعبادة، ورعاية كل الأديان والمذاهب على قاعدة الحرية الفردية.

ثالثاً: نحو خارطة طريق لتجاوز الوضع الراهن

ثمة مساران للخروج من هذا الوضع المأزوم: الأول هو النشاط الواعي الفاعل للقوى الحديثة الذي يمكن أن يحدّ الظاهرة، والثاني هو اتجاهات وميول التطور الاجتماعي - الاقتصادي السياسي - الثقافي.

١ - في المسار الآني للنشاط الواعي

في تصوّر، يمكن المبادرة على مستوى هذا المسار إلى الآتي:

أ - فلسفة التسامح

ينبغي إيلاء عناية كبرى لمعالجة هذا الانقسام الديني المذهبي (هذه رسالة إلى كلّ المشتغلين بالفكر) لجهة إرساء التعايش بين الأديان أولاً، والتعايش بين المذاهب ثانياً، فهذا التعايش هو ركيزة أولى لبناء نسيج الأمة في المجتمعات المبرقشة. وبوسعنا أن نعرف من تجارب الأمم الأخرى التي سيقنتنا إلى محنة الاحتراب الديني - المذهبي، حين عمد مفكروها إلى بناء فلسفة التسامح (Tolerance)، وهي في الحقيقة فلسفة «القبول أو التقبل» (لاحظ أن بعض أصحاب الديانات والمذاهب في منطقتنا احتجوا على مفهوم التسامح، قائلين: «أي ذنب ارتكبنا حتى نطلب من الغير أن يسامحنا؟».

هذه الفلسفة تقوم على قاعدة أن تحمي الدولة حرية العقيدة للجميع، على اختلافها، وأن تمنع أي تهديد يمس حياة أو ممتلكات أي كائن بسبب معتقده الديني، وتمنع استخدام سلطة الدولة لفرض اعتقادات ضمنية على أصحاب المعتقدات المغايرة.

هذه فجوة كبرى برأى. لكن ثمة فجوات أخرى ينبغي ردمها، مثل الحقوق المدنية، وبخاصة حقوق الإنسان: حرية السفر، حرية الرأي، حرية الضمير، في الجانب الإيجابي، ومنع التعذيب، منع الاعتقال الكيفي، والحق في محاكمة عادلة... إلخ، في الجانب السلبي، وهلم جرا.

وهذه الأفكار بحاجة إلى مؤسسات حامية، وتشريعات كافلة، فضلاً عن وعي مجتمعي منفتح.

(١) في الدين: إحياء مبادرة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر في الجوار والتقارب بين المذاهب، بتأليف لجنة من فقهاء الشريعة والقانون لبناء فضاء حوارى نابذ للتطرف والعداء، بما في ذلك تدريس شتى المدارس الفقهية بصورة متبادلة.

(٢) في الدستور: إطلاق مبادرات دستورية - قانونية لتوسيع الدساتير كي تشمل على بنود قانونية حامية لحرية المعتقد والضمير، ورادعة للتجاوزات، في إطار هيئة تشريعية - رقابية على غرار منظمات حقوق الإنسان.

(٣) في التربية والتعليم: إطلاق مبادرة أخرى تربوية - تعليمية لوضع مناهج دراسية رسمية للتعريف بالأديان والمذاهب تعريفاً متوازناً يتجاوز التحيزات الدينية والمذهبية، على غرار مناهج التعليم الإنكليزية التي تقدم الجميع بصورة حيادية، وتنمي عند أجيال المتعلمين منذ اليافعة فكرة قبول التنوع ورؤية المشتركات الأخلاقية والعرفية بين الأديان والمذاهب.

(٤) في العلاقات الإقليمية: إطلاق مبادرة سياسية - قانونية لإبرام معاهدة على غرار صلح وستفاليا لمنع التدخل السياسي للدول في شؤون الطوائف الدينية في البلدان الأخرى، ويمكن توسيع المبادرة لتشمل إنشاء محكمة عدل إسلامية للنظر في هذه القضايا.

(٥) في الاقتصاد: المبادرة عبر اتحادات رجال الأعمال والمقاولين وغرف التجارة والمصارف إلى تنشيط الاستثمار والتجارة المتبادلين، لخلق مجال اقتصادي عابر للطوائف عبر البلدان العربية، ويمكن للجنة مشتركة من الاقتصاديين ورجال الأعمال أن تتولى إطلاق ورعاية ومواصلة المبادرة.

ب - إنشاء سوق مشتركة

يمكن التفكير في إنشاء سوق مشرقية - تركية، أي المشرق العربي + تركيا، لتتوسع إلى المغرب العربي، أو إذا تحولت إيران إلى الديمقراطية، يمكن تحويلها إلى سوق إقليمية عربية - إسلامية. والسوق هنا مفهوم دقيق يقوم على حرية انتقال السلع، ورؤوس الأموال، والخدمات، والبشر. وهذه «الحرية» في الانتقال تستدعي، أول ما تستدعي، بنى تحتية: خطوط سكك حديد تربط أبعاض الرقعة العربية، بتكلفة عقلانية اقتصادية، وشبكة

طاقة كهربائية موحدة. أما انتقال رؤوس الأموال، والخدمات، فهو بحاجة إلى بيئة تشريعية متجانسة أو متقاربة، ونظام مصرفي منفتح، من شأنه أن يحفز السوق، ويسهم في خلق فرص عمل، كما فرص الربح.

لكن الأهم من ذلك كله، أن السوق ستؤلف حاضنة مادية للتفاعل الاجتماعي والثقافي، الراسي على أرضية تشايك المصالح الاقتصادية، وتخلق بالتالي منطقة اقتصادية ذات وزن عالمي كبير، تترجم، لاحقاً، بوزن سياسي أكبر.

حتى الآن، نحن تقريباً «خارج» التاريخ بالمعنى الاقتصادي - السياسي، وثمة فرصة لا تزال متاحة لأن نكون «داخل» التاريخ مجدداً، وذلك كما يلي:

(١) في السياسة: تكثيف المبادرات لفتح النظام السياسي، إما عبر المشاركة غير المقيّدة، وإرساء نظام انتخابي متوازن (إنسان واحد = صوت واحد)، بنظام انتخاب نسبي، وإما عبر دوائر متوازنة.

(٢) في المجتمع: إحياء العمل العربي المشترك في اتحادات الكتّاب، ومنظمات المجتمع المدني، وبخاصة المعنية بالقضايا المدرجة في النقاط من ١ إلى ٥، لبناء شبكات تعاون وعمل مشترك.

٢ - المسار العام لاتجاهات التطور

المسألة الأولى في التطور المقبل هي إن كانت عملية فكّ النظام السياسي الاحتكاري المنغلق ستكتمل في عموم الوطن العربي وجواره أم لا، فانتقال بضعة بلدان لا يكفي بالمرّة، نظراً إلى التفاعل الشديد في الحاضنة العربية بين الديمقراطية المنفتحة واللامركزية، إذ ستتكرر الانقسامات القديمة بين دول ثورية وأخرى محافظة، وإلى دول دينية ودول مدنية.

المسألة الثانية في التطور هي في أي اتجاه، وإلى أي مدى ستتطور التيارات الإسلامية في بلدان الانتقال إلى فكّ النظام السياسي (لكي لا أقول بناء نظام ديمقراطي)، فهذا الاتجاه على المدى المنظور إسلامي النزعة، وفي المديين المتوسط والطويل يحمل إمكانات التحول نحو دولة مدنية، ومن شأن هذا الأمر إذا ما تحقق أن يفتح الباب إلى وضع ما بعد طائفي.

المسألة الثالثة تتعلق ببلدان الربيع النفطي، وإمكانات فك الارتباط بين الدولة كمجتمع سياسي، والأمة كمجتمع مدني. فالوضع الراهن، بهيمنة الدولة على الاقتصاد، يؤدي إلى نتائج وخيمة لجهة الظاهرة الطائفية:

فهي أولاً تحوّل طبقة رجال الأعمال إلى تابع قرايبي ذي ولاء سياسي - ديني. وهي ثانياً تتحكّم في الطبقات الوسطى، المعتمدة على سلعة المعرفة، وهي أوسع طبقة عددياً، وأهم طبقة اجتماعية ثقافياً وتقنياً، إلا أنها في بلدان النفط مستعبدة لسوق العمل الحكومي، وفي البلدان اللانفطية مٌفقرة إلى درجة البروليتاريا الأوروبية في القرن التاسع عشر.

اقتصاد السوق المتحرّر من هيمنة الدولة كمالك للأصول، واقتصار دورها كناظم ومشرع

وحام لحقوق الملكية والتعاقد، من شأنه أن يخلق فضاءً اقتصادياً عابراً للأديان والطوائف،
فالمال والملكية مقولتان شاملتان، شأن حق الحياة والاغتذاء والتزاوج □

المراجع

هذه قائمة مختصرة عن حجم وتنوع الدراسات عن الطائفية مما صدر خلال العقد
الآخر، ندرجها هنا لإطلاع المعنيين بالظاهرة ومتابعتها:

مراجع عامة

- Alexander Blaikie. *The Philosophy of Sectarianism: Or a Classified View of the Christian Sects* (1854). Boston, MA: Phillips, Sampson and Co., [n. d.]. ●
- Eileen Barker, James A. Beckford, and Karel Dobbelaere (eds.). *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993. ●
- Bryan R. Wilson (ed.) *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*. London: Heinemann, 1967 (Heinemann Books on Sociology) ●
- Fidel Castro. *Fidel Castro Denounces Bureaucracy and Sectarianism*. London: Merit Pub., 1968. ●
- George Washington Burnap. *Sectarianism both Catholic and Protestant: A Lecture*. ●
Baltimore: W.R. Lucas and J.N. Wight, 1835.
- James Simpson. *Anti-national Education, or the Spirit of the Sectarianism Morally Tested by Means of Certain Speeches and Letters from the Member for Kilmarnock*. London: A. and C. Black, 1837. ●
- John Sugden and Alan Bairner. *Sport, Sectarianism and Society*. London: Continuum International Publishing Group, 1999. ●
- Joseph Krauskopf. *Sectarianism in Public Institutions: A Discourse*. London: Press of S.W. Goodman, 1806. ●
- Kåre Fuglseth. *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran*. Leiden: Brill, 2005. ●
- Philip D. Kenneson. *Beyond Sectarianism: Re-imagining Church and World*. ●
Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. (Christian Mission and Modern Culture)
- R. Kenneth Jones (ed.). *Sickness and Sectarianism: Exploratory Studies in Medical and Religious Sectarianism*. Aldershot, Hampshire, England; Brookfield, VT: Gower, 1985. ●
- Roy Wallis (ed.). *Sectarianism: Analyses of Religious and Non-religious Sects*. New York: Wiley, 1975 (Contemporary Issues Series; 10) ●
- S. N. Eisenstadt. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999. ●

- Siobhain Garrigan. *The Real Peace Process: Worship, Politics and the End of Sectarianism*. London; Oakville, CT: Equinox Pub., 2010. (Religion and Violence)
- Ussama Makdisi. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

مراجع الحالات العربية (الدول الإسلامية)

- Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Gabriel Warburg. *Islam, Sectarianism, and Politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: Hurst and Co.; Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2003.
- Hanna Ziadeh. *Sectarianism and Intercommunal Nation-building in Lebanon*. London: Hurst and Co., 2006.
- Kenneth Katzman. *Bahrain: Reform, Security, and U.S. Policy*. Washington, DC: Congressional Research Service, 2012.
- Max David Weiss. *Institutionalizing Sectarianism: Law, Religious Culture, and the Remaking of Shi'i Lebanon, 1920-1947*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.
- Max Weiss. *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Musa Khan Jalalzai. *Sectarianism and Ethnic Violence in Afghanistan*. Lahore: Vanguard, 1996.
- Natalie Michaylova Khazaal. *Sectarianism, Language, and Language Education in Lebanese Theater, Television, and Film*. Los Angeles: University of California, 2007.
- Naveeda Ahmed Khan. *Grounding Sectarianism: Islamic Ideology and Muslim Everyday Life in Lahore, Pakistan, Circa 1920s/1990s*. Ann Arbor, MI: University Microfilms International (UMI), 2003.
- Nikolaos van Dam. *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism, and Tribalism in Politics, 1961-1978*. London: Croom Helm, 1981.

مراجع الحالات الأوروبية

- Alan Ford and John McCafferty (eds.). *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.
- Andrew Buckser. *Communities of Faith: Sectarianism, Identity, and Social Change on a Danish Island*. Providence: Berghahn Books, 1996. (New Directions in Anthropology; v. 5)
- Christine Kinealy and Gerard MacAtasney. *The Hidden Famine: Poverty, Hunger, and Sectarianism in Belfast, 1840-50*. London; Sterling, VA: Pluto Press, 2000.
- Joseph Liechty and Cecelia Clegg. *Moving beyond Sectarianism: Religion, Conflict, and Reconciliation in Northern Ireland*. Blackrock, Co. Dublin: Columba Press, 2001.

- Henry Patterson. *Class Conflict and Sectarianism: The Protestant Working Class and the Belfast labour Movement, 1868-1920*. Belfast: Blackstaff Press, 1980. ●
- Patrick Clancy [et al.] (eds.), *Irish Society: Sociological Perspectives*. Dublin: Institute of Public Administration in association with the Sociological Association of Ireland, 1995. ●
- Steve Bruce [et al.]. *Sectarianism in Scotland*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. ●
- Thomas Martin Devine. *Scotland's Shame?: Bigotry and Sectarianism in Modern Scotland*. Edinburgh: Mainstream, 2000. ●

مراجع دولية

- Bibhuti Baruah. *Buddhist Sects and Sectarianism*. New Delhi: Sarup and Sons, 2000. ●
- A. I. Klibanov. *History of Religious Sectarianism in Russia, 1860s-1917*. Translated by Ethel Dunn; edited by Stephen P. Dunn. Oxford [Oxfordshire]; New York: Pergamon Press, 1982. ●
- James Kahigiriza. *Bridging the Gap: Struggling against Sectarianism and Violence in Ankole and Uganda*. Kampala: Fountain Publishers, 2001. ●
- James Peter Doyle. *Community Value Standards and Religious Sectarianism: An Empirical Typology of Religious Organizations in a New York State Community*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966. ●
- Jan Jakob Maria Groot. *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions*. Shannon, Ire.: Irish University Press; New York, Barnes and Noble Books, 1974. 2 vols. ●
- Musa Khan Jalalzai. *Sectarianism in Pakistan*. Lahore: A.H. Publishers, 1992. ●
- Musa Khan Jalalzai. *Sectarianism and Politico-religious Terrorism in Pakistan*. Rev. ed. Lahore: Tarteel Publishers, 1993. ●
- P. J. Waller. *Democracy and Sectarianism: A Political and Social History of Liverpool, 1868-1939*. Liverpool: Liverpool University Press, 1981. ●
- R. L. Wishlade. *Sectarianism in Southern Nyasaland*. London; New York: Published for the International African Institute by the Oxford University Press, 1965. ●
- Ram Puniyani. *Contemporary India: Overcoming Sectarianism and Terrorism*. Gurgaon: Hope India Publications, 2008. ●
- W. Andrew Terrill. *Nationalism, Sectarianism, and the Future of the U.S. Presence in Post-Saddam Iraq*. [Carlisle Barracks, PA]: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2003. ●

(٢)

ما معنى الطائفية، وكيف ندرسها اليوم؟

أنطوان مسرة

عضو المجلس الدستوري،

وأستاذ في الجامعة اللبنانية (١٩٧٦ - ٢٠١٠)، وجامعة القديس يوسف.

مقدمة

تحولت عبارة «طائفية» في الاستعمال المتداول علمياً وشعبياً منذ العشرينيات إلى سلّة مهملات يرمي فيها الجميع كل ما لا يرضيه. تتضمن هذه السلّة مضامين مبعثرة ومتناقضة ومن دون تصنيف وتنسيق، وتتحول بالتالي العبارة إلى مكبّ أيديولوجيات وسجالات ونزاعات. ليست تالياً عبارة «طائفية» مفهوماً (Notion) بالمعنى العلمي، أي فكرة ومعرفة بديهية.

كتب شارل حلو بسخرية وعمق في افتتاحية في لوجور في ١٨/٨/١٩٤٥: «ألغي الطائفية، تلغي الطائفية، يلغي الطائفية، نلغي الطائفية...»^(١)! فهل يتغيّر التصريف بعد خبرات متراكمة، وفي ضوء أبحاث دستورية مقارنة منذ السبعينيات والعلوم الإنسانية عامة؟

عندما نضيف عبارة طائفية «سياسية»، وعندما نسعى في سبيل التجديد إلى التفريق بين «النصوص والنفوس»، تزداد العبارة ضبابية، ومن دون تحليل، ومن دون معالجة.

يقتضي أولاً الاعتبار أن المواد الدستورية حول «الطائفية» في لبنان، أبرزها المواد ٩، و١٠، و١٩، و٩٥ ليست من الغرائب، ولا من العجائب في النظرية الدستورية العامة، بل هي أطر قانونية (Catégories juridiques) موجودة بأشكال متنوعة في أكثر من أربعين بلداً في العالم، وهي تخضع، ويجب أن تخضع، لمعايير حقوقية.

كثير من الباحثين اللبنانيين، ومن الباحثين على المستوى العالمي، لم يتابعوا الدراسات المقارنة منذ السبعينيات. تفتقر تالياً تحاليل عديدة إلى الجدّة حول إشكالية الموضوع أو تخفي خلفيات أيديولوجية أو رفضاً مسبقاً يسيء إلى موضوعية البحث واستنتاجيته.

في كلية حقوق (غير التي كنت مرتبطاً بها بصفة ثابتة)، حيث مارست تعليم القانون الدستوري مع إدخال قاعدة الكوتا وتنوّع تطبيقاتها، تسرّع منسق الدروس بالقول: «علّمهم

«Je supprime le confessionnalisme, tu supprimes le confessionnalisme, il supprime le (١) confessionnalisme, nous supprimons le confessionnalisme...».

القانون الدستوري!»، وتهرب آخرون من الانكباب على الموضوع باعتباره من اختصاص علم الاجتماع، وليس القانون! أما العلامة إدمون رباط، فكان منذ السبعينيات متابعاً باهتمام ما كتبه في هذا السياق.

الأكثر خطورة أن دراسات لبنانية ومقارنة حول قاعدة الكوتا أو التخصيص وتأليف الحكومات والفدرالية الشخصية... تم غالباً إدخالها لبنانياً في برمجة ذهنية تقليدية مع ما تحمله من رواسب سجالية ومن دون الارتكاز على معايير حقوقية. أمّا التباين التقليدي بين مَنْ هم مع، وَمَنْ هم ضد «الطائفية»، فهو يشكل بذاته عائقاً في التحليل العلمي، ويعيد إنتاج سجلات ومواقف. ليس تالياً التخلص من عقدة مثقفين بشأن أمراض اجتماعية دفاعاً عن «الطائفية»، بل تشخيصاً وتفسيراً في سبيل العلاج. في العلوم الاجتماعية، كما في الطب، لا شفاء من مرض إلا من خلال علاجه أو علاجاته الخاصة به. كل بنية اجتماعية - سياسية، كما كل عضو في الجسم البشري: العين، المعدة، الكبد، العظم... له ظواهره الوظيفية المنتظمة وظواهره المرضية. إن تقييم أية منظومة استناداً إلى أمراضها، مع الفرضية أن البديل لا يتضمّن هو أيضاً أمراضه، هو انحراف عن المنهجية العلمية. كما في الطب يكون التحليل مفيداً عندما ينكبّ على الأوضاع لاستخراج وظائفها المنتظمة ومكامن الخلل في هذه الوظائف، ولاختبار المعالجات واعتمادها استناداً إلى طبيعة هذه الأوضاع مع احتمالية زرع مناسب لا يخشى رفضه من الجسم وتوليده أمراضاً أخرى. الأنظمة الموصوفة بـ «الطائفية» لها أمراضها، كما أن الأنظمة المحض تنافسية لها أيضاً أمراضها! كل نظام من دون استثناء يحتوي على بذور فساده إذا افتقر إلى آليات مستدامة لتأمين ضوابطه.

أولاً: الترتيب في سلة المهملات، أو ثلاثة مكونات في الطائفية

تتضمن عبارة «طائفية» في الاستعمال المتداول ثلاثة عناصر، لكل منها تحليل مختلف ومعالجة مختلفة:

١ - قاعدة الكوتا أو التخصيص

ترتكز قاعدة الكوتا الطائفية على المادة الرقم (٩٥) من الدستور اللبناني. هذه المادة هي تصنيف دستوري (Catégorie) يخضع، ويجب أن تخضع، لمعايير حقوقية وإدارية، وهي تشتمل على أشكال متنوعة. إنها شكلية أو عرفية، مغلقة أو منفتحة، مرنة أو جامدة، محددة أو عامة، مع إمكان تمثيل زائد (Sur-représentation) أو مناصفة... إن حالة لبنان أكثر غنى من سويسرا في سبيل صياغة نظرية الكوتا (Proporz) التي تهدف أساساً إلى الحؤول دون العزل الدائم. وقد تم تشكيل أكثر من عشرين لجنة في الهند خلال ثلاثين سنة لدراسة كيفية تطبيق قاعدة التخصيص^(٢).

(٢) Gerhard Lehmbruch, *Proporzdemokratie: Politisches System und Politische Kultur in der Schweiz und in Österreich* (Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1967); Jürg Steiner, «The Principles of = Majority and Proportionality», *British Journal of Political Science*, vol. 1 (1970), pp. 63-70; Antoine

تُطرح ثلاث قضايا حول أوجه تطبيق قاعدة التخصيص:

أ - على مستوى الإدارات العامة والمراكز العليا: يتداخل هنا مفهومان، الأول هو الكفاءة (لكن مع تجنب دكتاتورية النخبة (Méritocratie))، والثاني هو الفصل بين السلطات. يمكن استخلاص نظرية التوفيق بين مبدأ فصل السلطات والمشاركة في الحكم (من دون ضمان حسن التطبيق بالضرورة) من خلال مداولات وثيقة الوفاق الوطني (اتفاق الطائف)^(٣).

ب - على المستوى الانتخابي: تفتقر البحوث المقارنة إلى دراسات حول سبل التمثيل الانتخابي العادل للأقليات في نظام تنافسي محض^(٤).

تبين دراسة بعض الحالات المأزق، خاصة في حالتي زمبابوي وجزر فيدجي. التنافس الانتخابي في حالة لبنان هو بموجب قاعدة التخصيص داخل الطوائف (Intraconfessionnel)، وليس بين الطوائف (Interconfessionnel)، بمعنى أن منافس المرشح الماروني انتخابياً ليس السنّي أو الشيعي... بل مرشح ماروني آخر أو مرشحون موارنة... كل بحث تطبيقي في التغيير يجب أن يأخذ بالاعتبار طبيعة هذا السياق في التنافس الانتخابي وتحولاته.

ج - على مستوى تأليف الحكومات: يخضع تأليف الحكومات لثلاث قواعد تأمينا لمبدأ فصل السلطات: التضامن الوزاري، مسؤولية الحكومة تجاه المجلس التي قد تنتفي في حال كون الحكومة مجلساً نيابياً مصغراً، وضرورة توفر معارضة خارج الحكم^(٥).

٢ - أنظمة الأحوال الشخصية

ترتكز هذه الأنظمة بدورها على المواد الأرقام (٩) و(١٠) و(١٩) من الدستور. وهذه المواد هي تصنيف دستوري أيضاً، وهي خاضعة، ويجب أن تخضع، لقواعد حقوقية في انسجام مع مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.

Nasri Messarra, *Théorie générale du système politique libanais: Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement* (Paris: Cariscript; Beyrouth: Librairie Orientale, avec le concours du Centre national des Lettres, 1994), notamment Ch. VI: «Partage du pouvoir: dilemme et perspective d'évolution.» pp. 235-274; «Les Discriminations positives.» XIII^{ème} Table ronde internationale des 12-13/9/1997, *Annuaire international de justice constitutionnelle, Economica*, vol. 13 (1997-1998), pp. 49-308, et Christophe Jaffrelot, *Inde, la démocratie par la caste: Histoire d'une mutation socio-politique, 1885-2005* (Paris: Fayard, 2005).

(٣) أنطوان مسرة، *النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني* (بيروت: المكتبة الشريعة، ٢٠٠٥)، ص ٢٣٧ - ٢٤٦.

(٤) *Dictionnaire du vote*, publ. sous la dir. de Pascal Perrineau et Dominique Reynié (Paris: Presses universitaires de France, 2001).

(٥) «الأكثرية الموصوفة وسياق التقرير في النظام الدستوري اللبناني»، *النهار*، ١٤/٦/٢٠٠٩، و٢٢/٧/٢٠٠٩، Antoine Nasri Messarra, «Le Principe majoritaire et ses variantes: Les Cabinets de large coalition dans les systèmes consensuels de gouvernement: Le Cas du Liban.» *Travaux et jours*, no. 78 (automne 2006-printemps 2007), pp. 27-39.

يمكن القول إن النظام «الطائفي» غير مطبّق بكل جوانبه في لبنان! هذا النظام في أساسه وجوهره يؤسس بالفعل لإنشاء نظام أحوال شخصية **منفتح** من خلال طائفة الحق العام التي لم تكن واردة في التنظيمات العثمانية، وذلك بموجب القرار ٦٠ LR تاريخ ١٣/٣/١٩٣٦. الذين لا ينتمون إلى أي طائفة أو لا يريدون أي انتماء إلى طائفة يطبّق بشأنهم **نظام عام** في الأحوال الشخصية. تحدد المادة الرقم (١٤) طائفة الحق العام بالتالي: «إن الطوائف التابعة للقانون العادي تنظم شؤونها وتديرها بحرية ضمن حدود القوانين المدنية».

لم يصدر أي نص تنظيمي لمجموعة الحق العام. وتتطلب الممارسات اللبنانية في أنظمة الأحوال الشخصية عملاً جدياً في سبيل انسجام هذه الأنظمة مع موجبات النظام العام وحرية المعتقد التي هي «مطلقة» بحسب الدستور اللبناني. ويُطرح اعتماد نظام أحوال شخصية مدني إشكاليات تطبيقية تتطلب بحثاً جدياً^(٦).

من جهة أخرى، إن تضعف الفكر اللبناني بين الفدرالية الجغرافية والفدرالية الشخصية هو منبع ضبابية في التحاليل حول التغيير. امتد مفهوم الإدارة الذاتية على أسس شخصية (Autonomie personnelle) (وهي من التراث الدستوري العثماني والعربي والإسلامي) إلى المجال العالمي في السنوات الأخيرة بتأثير من بحوث لبنانية المصدر. ولكن لم تندمج البحوث الأصلية في الثقافة اللبنانية وفي التعليم الجامعي^(٧).

٣ - البُعد الثقافي أو استغلال الدين في السياسة أو التطبيق

تهدف قاعدة التخصيص إلى معالجة إشكالية المشاركة وتجنّب العزل الدائم. أما الإدارة الذاتية في الأحوال الشخصية (المواد الأرقام ٩)، و(١٠)، و(١٩))، فتهدف إلى ضمان الحريات الدينية والثقافية. يختلف كلٌّ من هذين البعدين عن الآخر في هديته وأشكال تطبيقه وتطويره.

يندرج هذا البعد أيضاً في سلّة مهملات عبارة «طائفية». إنه يتعلق بالذهنيات واستغلال الدين في السياسة والسياسة في الدين، وفي التعبئة السياسية عامة. هذا البُعد مختلف، إذ إن إلغاء قاعدة الكوتا أو التعديل فيها، واعتماد نظام عام أو اختياري في الأحوال الشخصية، لا تنعكس بالضرورة على الذهنيات، وعلى **السياسة الطائفية**.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٨، وأنظمة الأحوال الشخصية (بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط،

١٩٩٠).

Antoine Nasri Messarra, *La Gouvernance d'un système consensuel (Le Liban après les (V) amendements constitutionnels en 1990)* (Beyrouth: Librairie Orientale, 2003), notamment chap. 2: «Principe de territorialité et principe de personnalité en fédéralisme comparé», pp. 67-102, et Jean-François Gaudreault-Desbiens et Fabien Gélinas, dirs., *Le Fédéralisme dans tous ses Etat: (Gouvernance, identité et méthodologie)* (Bruxelles, Cowansville: Editions Bruylant and Editions Yvon Blais, 2005).

يتضمن هذا البُعد ثلاثة أمور:

أ - **تنمية ثقافة القاعدة الحقوقية والمجال العام** (Culture de légalité et d'espace public): يتم ذلك من خلال ممارسة معيارية للحكم والحدّ من الزبونية التي تتلطى بقاعدة كوتا من دون ضوابط، وأيضاً من خلال برامج تربوية، وبخاصة خطة النهوض التربوي الواردة في وثيقة الوفاق الوطني التي وضع قواعدها المركز التربوي للبحوث والإنماء في الفترة (١٩٩٧ - ٢٠٠٢)^(٨).

ب - بناء ذاكرة جماعية مشتركة: هذه الذاكرة هي عامل ترسيخ ولاءات فوقية (Supra-allégeance)، وبخاصة من خلال البرامج الجديدة في التاريخ التي نشرت في الجريدة الرسمية^(٩).

ج - سياسة اجتماعية اقتصادية: إن القضايا الحياتية اليومية في بلد صغير كلبنان هي بطبيعتها عابرة للطوائف. يشكّل لبنان وحدة تجارية واقتصادية اجتماعية صلبة لم تستطع المعابر بين المناطق المتحاربة تفكيكها طيلة سنوات الحروب في الفترة ١٩٧٥ - ١٩٩٠. ولم تنعكس هذه الوحدة التجارية المصلحية المشروعة في المجال العام.

ثانياً: المادة (٩٥) من الدستور: دينامية صعبة وغير مفهومة

تهدف المادة الرقم (٩٥) الجديدة من الدستور، التي تنصّ على إنشاء هيئة وطنية لإلغاء الطائفية السياسية، إلى خلق دينامية جديدة، تتضمن أربعة شروط:

أ - هيئة عليا ذات مستوى عالٍ في سبيل إخراج النقاش من الشارع والمحاكاة غير العلمية وغير الاستنتاجية.

ب - مسار مرحلي ومتدرّج.

ج - مسار كثرة وفاق واسع.

د - مسار شامل لا يقتصر على السياسة، وبخاصة أن العبارتين «طائفية سياسية» و«طائفية» واردتان في المادة الرقم (٩٥).



هناك مشكلة كبرى على مستوى التعليم الجامعي، وتعليم العلم الدستوري المقارن في

(٨) **مناهج التعليم العام وأهدافها** (بيروت: وزارة التربية الوطنية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ١٩٩٧)، المرسوم رقم ١٠٢٢٧ تاريخ ٨ أيار/مايو ١٩٩٧.

(٩) «أهداف برامج التاريخ في التعليم ما قبل الجامعي»، المرسوم الرقم ٣١٧٥ تاريخ ٨/٦/٢٠٠٠، **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٧، تاريخ ٢٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٠، ص ٢١١٤ - ٢١٩٥، وتشكيل لجنة لتأليف الكتب، النهار، ١٦/١/٢٠١٠.

إنتاجه الفعلي، وليس تأويلاته المتضاربة. والمشكلة أكبر في البرمجة الذهنية على تصريف «الطائفية» سجالياً من دون جدية وفاعلية.

بشكل أكثر عملائية، وبالرغم من غنى الاختيار اللبناني، إن منهجية العمل لدراسة «الطائفية» هي التي اعتمدتها الهند، ومن خلال لجنة برنار ستازي (Bernard Stasi) حول العلمانية في فرنسا (٢٠٠٣)^(١٠) ولجنة بوشار - تايلور (Bouchard-Taylor) حول «التسوية الرشيدة» في كندا (٢٠٠٧).

هناك حاجة إلى الخروج عن المماحكات والسجلات المبرمجة، بخاصة لدى بعض الإعلاميين، وإعداد الذهنيات لنمط آخر في منهجية عملانية.

بمقاربة أكثر مقارنة، فإن «الطائفية» ليست حصراً مشكلة لبنانية، بل **معضلة عربية عامة**! تشكو كل الأنظمة العربية بدرجات متفاوتة من نقص في المشاركة والمساواة والإقرار بكامل الحقوق في التعددية الدينية، وبوجود دين دولة. قد تعتبر الإجراءات اللبنانية عرجاء أو لاديمقراطية...، لكن لا يستطيع أي نظام آخر في المنطقة أن يعتبر أنه عالج إشكالية التعددية الدينية بشكل **أفضل**. أما إسرائيل، فقد اعتمدت، ولا تزال تنحو إلى «الحل النهائي» من خلال هندسة الشعوب والعزل والربط بين مجال جغرافي وهوية دينية.

لا يبرّر كل ذلك «الطائفية»، بل يجب أن يُحمل اللبنانيون على مقاربة جدية واستنتاجية ولاسجالية لشؤون الطوائف وإشكاليات المعالجة والتطور، لا الجمود أو التقهقر □

(٣)

الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية

سليمان تقي الدين

كاتب ومحام - لبنان.

أولاً: الطائفية والمذهبية ظاهرة اجتماعية أم سياسية؟

أقترح الوصف التالي: الطائفية ظاهرة تاريخية، اجتماعية، ذات نتائج سياسية. كون الطائفية ظاهرة تاريخية يعني أنها نشأت في زمان وفي ظروف وشروط معينة من الوعي والنشاط الإنسانيين، وأنها سارت في التاريخ وليس ضده. لكن الأمر المهم أنها ليست شيئاً جوهرياً، لا يحول ولا يزول، بل ظاهرة تتغير وتتبدل وفق الظروف التاريخية، كما سنوضح. أما أنها ظاهرة اجتماعية، فهي تتكون في شروط اجتماعية من عناصر التفاعل الاجتماعي الاقتصادية والثقافية، وهي محكومة أولاً وأساساً بهذه الشروط.

تظهر الطائفية وكأنها معطى يخترق الزمان والمكان، وتتخذ غالباً شكلاً عاماً، في عدة مجتمعات أو بلدان أو دول، لكنها في الواقع رغم عموميتها ظاهرة مخصوصة ببيئتها؛ فليس هناك طائفية واحدة، بل طائفيات تنبع من واقع مجتمعي محدد.

الطائفية كما العنصرية، كما المذهبية، كما صراع العقائد والأيدولوجيات، عرفتتها معظم المجتمعات في مراحل تاريخية معينة، في الشرق الآسيوي، في أوروبا، في أمريكا. تشترك هذه المجتمعات في عمومية الظاهرة، وتختلف في تحديد عناصرها حتى داخل المجتمعات الواسعة.

لكن ماذا نعني حين نقول أو نستخدم كلمة أو مصطلح «طائفية»؟

في اللغة العربية «طائفة» تعني «جماعة». قد تكون من الأشخاص أو من الأشياء. الطائفي هو المنسوب إلى طائفة. وقد جاء في الحديث الشريف: «لا تزال طائفة من أمتي على حق». لكن الطائفة في المصطلح الاجتماعي السياسي تعني الالتزام أو الانتماء، وتعني في آن التشدد في هذا الانتماء أو التعصب له أو الانحياز عموماً، باعتبار أن روح الجماعة لا تقوم إلا على التعصب، أو لنقل الحماسة في الحد الأدنى.

جرى استخدام الطائفة لوصف فئة اجتماعية، كأن نقول طائفة التجار أو الزراع أو تحديد فئة دينية أو مذهبية، وهناك مئات من هذه الفئات في العالم.

أما ما نحن بصدده، فهو تماماً «الطائفة» بمعنى «الجماعة» ذات الهوية الدينية أو المذهبية. فإذا كانت الطائفة هي فرقة دينية أو مذهبية (دينية)، فهي موجودة بشروط وجود الجماعة الدينية، وهي لا تزول إلا بزوال الدين بما هو جماعة. لكن وجود الجماعة الدينية بحد ذاته ليس موضوعنا، إذ لکنّا عالجنّا المسألة الدينية من أساسها. الطائفية هنا هي جماعة دينية أو مذهبية أو عقائدية يسعى المنتسبون إليها إلى الحفاظ على تماسكها ووظيفتها الاجتماعية، وهم بذلك يمارسون شكلاً من أشكال السلطة، ويطمحون بهذا الحدّ أو ذاك إلى ممارسة سلطة أوسع في المجتمع. تلك السلطة هي الوجه السياسي من الطائفية. لا ترتقي الطائفية إلى المستوى السياسي إلا حين تطلب السلطة. كل جماعة تحتاج إلى سلطة تديرها (العائلة، العشيرة، الشعب... إلخ)، لكن السلطة الأبوية أو الزعامية أو القيادية شيء يختلف عن السلطة السياسية في الدولة الحديثة.

تأخذ الدولة الحديثة بعض عناصر أو ملامح السلطات السابقة (العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو المجتمعات ذات العلاقات الشخصية)، لكنها ترتقي بها إلى مجال التجريد مع تقدم المجتمعات والأطر والمؤسسات النازمة للاجتماع السياسي، وخاصة تلك القائمة على الركيزة القانونية أو الدستورية.

بداية: كيف تتشكل الجماعة الطائفية، وكيف تمارس الطائفة حضورها الاجتماعي، ومن ثم السياسي؟

تتشكّل الطائفة من حول فكرة. تتحول الفكرة إلى مشروع، أي إلى هوية لجماعة. تتشكل الجماعة على اتفاق جملة عناصر تأخذ من المشتركات السابقة، وأهمها عنصر القرابة النسبية، ثم تتوسع بقرابة المصاهرة والمناصرة والولاء، ومن بعد عبر الالتحام الأيديولوجي. تتحول الأفكار إلى قوة مادية حين تكسب ثقة وولاء الجماعة. تقوم علاقة جدلية وفق ظروف خاصة بين المصالح الواقعية المادية لهذه الجماعة ووعيتها وتصوراتها عن تلك المصالح العامة. فكرة الصالح العام هي مفتاح الاجتماع البشري. قد يكون الصالح العام فعلياً أو وهمياً. قد يكون متصلاً بفئة أو بعائلة أو بقبيلة أو بإقليم جغرافي، أو بجماعة ذات هوية دينية أو اجتماعية، أو بشعب أو بعدة شعوب. هذا الصالح العام هو المسوّغ الأساسي لكل سلطة مهما كان شكل السلطة في إدارة العائلة أو القبيلة أو الدولة. كل جماعة تدافع عن هويتها أو مصالحها أو وجودها تمتلك الشرعية والمشروعية من فكرة الصالح العام الذي يشكّل عناصر وحدتها أو وعيها لهذه الوحدة. يعبر الناس عن مصالحهم المادية والمعنوية في شكل اجتماعي مقبول، أي يسعون إلى جعل مصالحهم هذه متفقة مع البيئة الاجتماعية الأوسع. هذا السعي هو عالم السياسة. السياسة هي السلطة والسلطة في المجتمع الحديث تحتاج إلى مؤسسات الدولة. الطائفية هي دينامية الجماعة في سعيها إلى اكتساب السلطة وتوسيعها وتقويتها. كل طائفية تنطوي على بعد سياسي، أي على علاقة بالآخر من خلال منظومة ثقافية قانونية مؤسسية أيديولوجية... إلخ، ومن خلال أطر، مثل الأحزاب أو الجمعيات أو المجالس أو وسائل التنظيم والنشاط الأخرى. أما التحول في المستوى الطائفي إلى الوجه الرئيسي السياسي، أي الطائفية السياسية، فيحتاج إلى شرعية اجتماعية واسعة.

قد تكون الطائفية ضمنية مكبوتة، أي ممنوعة من التعبير السياسي عن نفسها بحرية، وقد تكون مشروعة أو مقننة. وفي الوطن العربي لدينا النموذجان: الضمني والمقنن. أما تقنين الطائفية، فهو في أشكال مختلفة، كالاعتراف بجزء من عناصرها، أو كالاعتراف لها بكيان معنوي (اعتباري) له شخصية قانونية.

لنعد إلى المعطيات الواقعية المباشرة (الوقائع).

ثانياً: الطائفية في الوطن العربي

١ - عرض موجز لظاهرة الطائفية

عرف العالم العربي - الإسلامي تعددية دينية وأقوامية، ومن ثم مذهبية (الفرق الإسلامية)، وعرف قبلها القبلية، ثم الشعور الأقوامي تجاه التحديات الخارجية، وعرف أشكالاً من الانتساب إلى أطر إقليمية بدائية (مناطق جغرافية أو مدن... إلخ).

المسألة الأساسية في هذا التاريخ من زاوية موضوعنا هي الإدارة السياسية لهذا المجتمع التعددي التي عرفت أشكالاً من النزاعات العنيفة أو الباردة. دارت هذه النزاعات على مستويات مختلفة، مرّة كظواهر اجتماعية بمعنى حقوق لفئات أو جماعات (قبائل - عشائر - مناطق جغرافية - عائلات - تحالفات)، ومرّة اتخذت هويات إثنية (عرب، أعاجم (فرس)، ترك، ديلم، زنج)، أو جماعات مذهبية أو حركات فكرية (المذاهب الإسلامية والفرق). ولعل أهم صراع هو الصراع على السلطة، وعلى الخلافة والإمامة، وهو لا يزال يتجدد عبر التطور التاريخي، حيث يخبو ويظهر بحسب مقتضيات الظروف. في مطلق الأحوال، لسنا بصدد قراءة كل هذا التاريخ، إذ انتهت الأمور إلى العصور الحديثة بغلبة وسيادة الإسلام السنّي (الأكثرية) ومفاهيمه وقواعده وعقائده، إلا الدولة الإيرانية (الشيوعية)، مع وجود أقليات شيعية في العديد من البلدان العربية (العراق، البحرين، الكويت، لبنان، سورية، اليمن... إلخ). طبعاً، هناك العديد من الفرق والمذاهب في كل البلدان العربية التي غالباً ما ظلت في إطار الجماعات الثقافية تحت سلطة وسيادة الإسلام السنّي (السياسية والدينية).

تعرّضت الجماعات المذهبية والطائفية للاضطهاد في كثير من الأحيان، ولا سيّما الفترة التعصبية المملوكية، وانتشار أفكار وفقه ابن تيمية وتلامذته، ومنهم ابن قيم الجوزية. وفي عصر الدولة العثمانية ذات الهوية الدينية الإسلامية السنيّة، شهدنا فترات من التوتر وفترات من التسامح.

كنّا في عصر أدت فيه الهويات الدينية دوراً خطيراً، حتى في أوروبا (حروب الثلاثين عاماً)، ومن قبلها الحروب الصليبية (أو حروب الإفرنج على الشرق الإسلامي، وما أثارته من توترات في علاقة الجماعات الدينية).

قامت الدولة العثمانية (الإمبراطورية المكوّنة من عدة قوميات، ومن جغرافيا متنوعة وانتماءات مختلفة لغوية ودينية ومذهبية) على نظام سياسي مركزي ذي طابع عسكري،

وعلى إدارة مقاطعجية (نظام الالتزام) الذي أدى إلى بعض أشكال اللامركزية في الإدارات المحلية التي غالباً ما كانت جغرافياً خاصة بجماعات قومية أو دينية أو مذهبية. ونظم هذا الاجتماع السياسي الواسع في ما عرف بـ «نظام الملل».

اكتسبت الجماعات داخل هذا النظام خصائص اقتصادية واجتماعية وثقافية، ومن ثم سياسية، وقد أدى ذلك إلى تعزيز الهويات القومية.

في أساس هذا النظام، في لحظات تشدده أو تسامحه، أنه اعترف بحقوق وواجبات مختلفة لهذه الجماعات. أولاً من خلال نظام «الذمية» تجاه الأديان غير الإسلامية، وثانياً من خلال قوانين الأحوال الشخصية الخاصة بهذه الجماعات. ونتج من ذلك مرادفات أو مضاعفات اجتماعية غير قليلة في دفع الرسوم والضرائب، وفي ممارسة الوظائف العامة، وفي الاهتمام بفروع معينة من النشاطات الاقتصادية، وهذه أمور معروفة، ولا ضرورة للتوسع في تناولها.

مع الأزمة التاريخية للإمبراطورية العثمانية (الهزائم العسكرية، المديونية، الامتيازات الأجنبية والمعاهدات التي شكّلت نوعاً من التدخل الأجنبي، مع صعود الحركات القومية، ومع التوترات والأزمات الاقتصادية والسياسية) تبلور المجتمع التعددي بصورة فاضحة أو صارخة على أنه مجتمع أقوام (قوميات وإثنيات) من اليونان، ثم بين العرب والأترك، ومجتمع أقاليم جغرافية وجماعات دينية (المسيحيون) ومذهبية وكتل اقتصادية اجتماعية. مع انهيار الدولة العثمانية (عبر صراع دولي ولا شك) نشأت كيانات سياسية، ولا سيما في الأقاليم العربية، على أساس كتل سياسية اقتصادية اجتماعية عبرت عنها النخب الحديثة آنذاك، ولكن تحت سلطة الأجنبي (الاستعمار الأوروبي).

البعض من هذه الكيانات كانت له مقومات سابقة، كما هي حال مصر والجزيرة العربية وبلاد المغرب، والآخر نشأ على تركيب جديد من التفكيك والتركيب (العراق، سورية، لبنان، الأردن، فلسطين)، وباستثناء لبنان، لم تكن الهويات الدينية الطائفية والمذهبية مؤثرة في تكوين الكيانات الجديدة. في العراق كان السنّة الطائفة الأكثر مدينية والأكثر انخراطاً في مؤسسات الدولة (العثمانية، ومن ثم الدولة الجديدة) لأسباب ثقافية وتاريخية فاستحوذوا على معظم السلطة. وفي سورية كذلك حتى أواسط الستينيات. أما في لبنان، فكان نصيب الموارنة بصورة خاصة أن يسيطروا على الدولة الجديدة انطلاقاً من حركة تاريخية ترقى إلى منتصف القرن التاسع عشر.

يكفي هذا العرض التاريخي الموجز (هذه الإشارات السريعة)، لكي نعود إلى الظاهرة الطائفية وتشكلها المعاصر.

٢ - الظاهرة الطائفية في تشكلها المعاصر

الطائفية (والمذهبية) التي نتحدث عنها اليوم ليست طائفية الزمن الماضي، لا من حيث مقوماتها، ولا من حيث عناصرها وأطرافها وأهدافها، لا في لبنان، ولا في كل البلدان العربية.

طائفية اليوم مرتبطة بمعطيات راهنة، ولو كانت تستمد بعض عناصرها من التاريخ. نتج من الطائفية التاريخية ذات الطابع الاجتماعي والثقافي والسياسي، ظاهرة الطائفية السياسية في أكثر تجلياتها. إنها طائفية الدولة الحديثة، وليست طائفية الأنظمة التقليدية (الإقطاعية وما شابه). تحولت الطائفية إلى نظام سياسي معن - الطائفيات (والمذهبيات) التي كانت في إطار الهويات الثقافية والاجتماعية صارت تتبلور كمشاريع سياسية، وبالتالي سلطوية.

في لبنان انفجرت صيغة النظام الطائفي بشروط مختلفة عن أحداث القرن التاسع عشر (الموارنة والدروز)، ودخل المجتمع كله في نزاعات طائفية (المسيحيون والمسلمون وداخل كل من هاتين الطائفتين). الأساس في هذا النزاع اختلال نظام الحقوق الذي تشكّل في لبنان منذ عام ١٩٢٠. وفي العراق تقاطعت سياسة القمع السياسي مع التهميش، ومع تفاوت الحقوق لكي تنتج الانقسام. أما في سورية، كذلك، فهناك أساس اجتماعي عميق لأزمة العلاقات الطائفية على نظام من الامتيازات.

صحيح أن لبنان يقرّ علناً بالنظام الطائفي، أي بالطائفية السياسية، ويوزع السلطة بين المجموعات على نحو يأخذ في الاعتبار الواقع الديمغرافي (توازن السكان) وأدوار النخب الاقتصادية والثقافية؛ فهو بذلك ينظّم الصراع الطائفي على السلطة، ويعيد إنتاج تسويات سياسية بعد كل صراع عنيف.

أما في العراق، وخاصة في سورية، فتحت ستار الأيديولوجيا القومية شبه العلمانية لـ «حزب البعث العربي الاشتراكي» آلت السلطة إلى نخبة عسكرية سياسية اقتصادية ذات ملامح عائلية وطائفية وجهوية. تداخلت إذا الامتيازات والحرمانات الاجتماعية وأنظمة الحقوق بين الطائفي والسياسي، وساهم القمع والكبت والتهميش والأزمات في تحويل الجماعات الطائفية إلى مؤسسات ذات تطلعات سياسية. لكن المستجّد طبعاً في لبنان وسورية والعراق والمنطقة هو البعد الديني للحركات السياسية، وهذا ما يحتاج إلى وقفة خاصة. في لبنان قبل الحرب كان هناك نمو للمجتمع المدني، حقيقي وملحوظ ومعبر عنه بصورة خاصة في انتشار الأحزاب السياسية العلمانية واختراقها لبنية جميع الطوائف. خلال الحرب وإزاء المآزق السياسي، الذي نتج من هزيمة المشروع الوطني اللبناني التحديثي والديمقراطي والقومي، تعمّق الاتجاه الطائفي، ثم الاتجاه المذهبي. كنّا في لبنان أمام ظاهرة واضحة في التفاوت الاجتماعي بين الجماعات، وفي نظام يقنّن الحقوق بصورة صريحة على أساس طائفي. لذا حين صعدت حركة المحرومين الشيعية، كان ذلك بداعي التقاطع بين حركة شعبية ذات مطالب اجتماعية متنوعة مع نخبة ثقافية طائفية أولاً، ودينية ثانياً، تنامي دورها في ظل أزمة المشروع الوطني العلماني. لكن كل هذه المكونات الداخلية ليست معزولة عن العناصر الاستراتيجية السياسية التي تشكّل وعي الجماعات ومصالحها، وتعطيها دفعاً في المدى الإقليمي الأوسع. هذه حال الشيعة مع صعود الثورة الإيرانية والمشروع السياسي للإسلام الشيعي.

انخرط الشيعة عموماً في الحركات العروبية، وكانوا الأكثر حيوية فيها، إلى جانب الأقليات الأخرى، باعتبار الحركات السياسية هي وسيلة الفعالية حين تكون السلطة الرسمية بعيدة المنال لهذا السبب أو ذاك.

ورغم أن العروبة كانت أيديولوجيا عامة مسلماً بها في الوسط السنّي الأكثر، فهي إما قادت هؤلاء السنّة (نخبهم) إلى السلطة في الدولة العثمانية، ومن ثم في الكيانات الحديثة، أو أنها جعلت منهم قوة مدنيّة فاعلة اقتصادياً واجتماعياً، فعوّضت جزءاً من نقص السلطة السياسيّة المباشرة (تجربة سورية).

عموماً، كنّا أمام ظاهرة طائفية ضمنية مكبوتة أو غير متوترة أو غير نشطة وأقل حضوراً في الحياة السياسيّة العربيّة. لكن تراكم الأزمات، وخاصة فقدان الأنظمة السياسيّة لشرعياتها الوطنيّة والقوميّة، وتداعيات المشكلات الاجتماعيّة، وانسداد آفاق المشاركة والحرية، ومشكلة الاستبداد، هو ما أدّى إلى تبلور الطائفية سياسياً.

ليس عبثاً أن التغيير في الوطن العربي، ولا سيّما المشرق، من لبنان إلى العراق، مروراً بسورية (أي المجتمعات التعددية)، يمرّ عبر تفكك الدول المشخصنة (السلطة الفرديّة الدكتاتورية) وذات النواة الصلبة الضيقة (العائلة، الجهة، الطائفة) والإرث السياسي الاستبدادي المستعصي على التحوّل الديمقراطي السلمي. ففي مجتمعات كهذه أُلغيت الحياة السياسيّة، وهُمّشت ثقافة الحرية، وأجبرت الجماعات على إنتاج هويتها في إطار من المؤسسات التقليديّة (الجامع والمؤسسات الدينيّة).

٣ - عاملاً الداخل والخارج

بداية نحتاج إلى تعريف صحيح للداخل والخارج، وإلى فهم جديد لهذين العاملين.

كنّا في الماضي نعتقد أن الخارج هو الاستعمار، ثم الإمبريالية، أو القوى الدوليّة الكبرى، وننظر إلى الخارج كقوة عسكريّة زاحفة من الغرب على الشرق، أو ثنائيّة شرق وغرب، إسلام ومسيحية. قليلاً ما تناولنا مسألة الخارج بعلاقته بقوى الداخل أو الصلة العضوية بين التوازن في العلاقات بين الكيانات الدوليّة، وبين الصلة والعلاقة لقيادات القوى القائدة دولياً ومحلياً ومدى الترابط بينهما. غالباً، في ظل سيادة الفكر القومي الرومانسي، ما كنّا نجعل الخارج والداخل كجبهتين منفصلتين، ثم تطور وعينا، وتطورت ممارستنا، لنجد أن الخارج أكثر تركيباً وتعقيداً من كونه كتلة صمّاء واحدة، وكذلك الداخل، فضلاً عن وعينا لمسألة الطبقات الاجتماعيّة، وانقسام المجتمعات على خطوط أفقية وعموديّة.

أبعد من ذلك، كنّا نعتقد أن الداخل يعني «العرب» على افتراض أنهم موحدون، والخارج كل ما عداهم. لكن على مدى نصف قرن مثلاً كان هناك ما يسمّى «الخارج»، أي النظام الإمبريالي (الدول الإمبرياليّة) والدول الكبرى الفاعلة، وكانت إسرائيل، وبعض دول الجوار ومصالحها، ولم ننتبه إلى تفكك النظام العربي وصراعاته وتناقضاته.

ففي نصف قرن، لم نعالج مشكلة الداخل - الخارج في قضايا الانقسام بين المعسكرات العربيّة، ثم بين الدول وحروب هذه الدول، بشكل عنيف أو بارد. خلال الحرب اللبنانيّة، مثلاً، لم يكن الخارج الغرب وإسرائيل فقط، فالبلدان العربيّة الفاعلة كانت فاعلة، وكانت من ثم إيران؛ فقد قامت سورية تجاه لبنان بدور الخارج الحاسم الذي لا يوازيه أي دور آخر. وفي العراق أدّت إيران

دور الخارج، مثل أمريكا. وفي سورية اليوم يمثل الخارج مجموعة من القوى الفاعلة من كل حذب وصوب. كل الظواهر السياسية العربية المعاصرة كانت نتيجة جملة تفاعلات هائلة من العناصر في عصر العولمة من جهة (تأثيرات المال والاقتصاد والإعلام غير المجسد في قوى مادية في الصراع المسلح)، ومن جهة ثانية الأفكار والحركات السياسية ما فوق القومية أو ما دون الوطنية (صراع الحضارات والأديان والقارات والكتل الاقتصادية الكبرى والحركات الدينية).

بداية، إذاً، كل حديث عن الخارج لا يأخذ بالنظر هذه الاعتبارات يقع في التبسيط وفي الخطأ. ثم إن الخارج عموماً يتموضع ويستوطن ويخترق المشكلات الداخلية، بل إن مشكلات الداخل لا تظهر فعلياً إلا لحظة الضعف، كما هو المثال الإمبراطوري العثماني من قبل، والإمبراطورية السوفياتية في الماضي القريب.

ثالثاً: العرب: من الاستقلال إلى التبعية.. إلى الاستعمار الجديد

لن نذهب بعيداً في التاريخ. لننتذكر أننا أنجزنا استقلالنا السياسي كعرب منذ نصف قرن أو أكثر. خلال نصف قرن كنّا نراكم عناصر التبعية حتى عاد الاستعمار يطرق أبوابنا من جديد، ويقوم باحتلال جزء مهم من أرضنا مباشرة، بواسطة القواعد العسكرية واتفاقيات ومعاهدات التعاون، فضلاً عن سيطرته الاقتصادية والثقافية.

السؤال التاريخي الذي لم يسبق أن أجبنا عنه نظرياً وعملياً هو «قابليتنا للاستعمار». لماذا نحن الهدف من الاستعمار، وربما الهدف السهل للاستعمار. هذا السؤال التاريخي كانت له إجابات مختلفة (قائمة أفكار النهضة والفكر العربي المعاصر)، ولكن لم نجسّد هذه الأفكار في مشروع سياسي يعيد إنتاج الوعي العربي والإنسان العربي والمجتمع العربي. طبعاً من بين الإجابات المهمة الحاجة إلى إصلاح ديني (لم ينجز)، ومعالجة مسألة الأقليات الأقومية والطائفية، وبصورة عامة مسألة تجسيد الحقوق الطبيعية للإنسان العربي، ومنها حقوقه المدنية والسياسية، وبالتالي القضاء على الاستبداد.

عندما بدأت الثورات العربية (٢٠١١) لاحظنا أن الشعوب العربية استجابت للتحدي التاريخي الأساسي الراهن المتمثل بالأنظمة السياسية الاستبدادية.

عملياً، تطرح هذه الثورات في رأس أولوياتها مسألة المواطنة، والعقد الاجتماعي، والديمقراطية. يشتبك الداخل والخارج في إنتاج مشهد سياسي اجتماعي عربي. يتدخل الخارج لضمان أكبر قدر من استتباب مصالحه السياسية والاقتصادية والأمنية، ويسعى إلى إقامة نظام إقليمي مرتبط بأطر من التبعية للنظام الدولي ومراكز القرار فيه. لكن هذه كلها عناصر في المشهد الرئيسي المتمثل بحركة شعوب أعادت الاعتبار إلى الحياة السياسية ومشاركة الجمهور في صنع القرار الوطني، وهذا هو الأمر الجوهرى في المرحلة الراهنة.

لكن هذه الشعوب لا تتحرك بوصفها كتلاً بشرية متجانسة متناسقة صافية موحدة توحيداً «مونولوتياً». هي شعوب، وبالتالي هي طبقات وأقوام وطوائف ومذاهب وتيارات فكرية وسياسية وجماعات منظمة أو عفوية حديثة أو تقليدية.

ما نحتاج إلى رصده بدقة الآن هو هذا التركيب المعقّد التعددي على المستويات كافة، واستخلاص القوى الفاعلة وترتيبها وحركتها في التغيير الذي بدأ، ولم ينته، ولن ينتهي، في زمن سريع.

هنا تحتل ظاهرة الإسلام السياسي موقعاً محورياً ولا شك، وتفرض فهمها وفهم ديناميتها وتداعياتها.

رابعاً: المستويات المختلفة في ظاهرة الإسلام السياسي

١ - المستوى الديني أو ظاهرة التدين الشعبي الواسع وأهمية الشعور الديني في المشهد السياسي.

٢ - المستوى المذهبي أو ظاهرة التطييف أو التمهذّب السياسي، وموقعها من أزمة العلاقات بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع الأهلي والمدني، وبين هذه ومستوى النزاعات الخارجية (مع الغرب مثلاً)، ومع البعد الإقليمي (الإيراني مثلاً).

٣ - المستوى السياسي المباشر، ومعنى إقحام الدين في السياسة وفي تكوين الحركات السياسية، ومشكلة الثقافة السياسية عموماً، وتوازن القوى داخل المجتمع، كل مجتمع على حدة، وبين الديني والمدني.

٤ - المستوى الاجتماعي وتجليات المشكلات الاجتماعية في ظاهرة الاحتجاج الديني، والتطلع إلى الدين كبديل من الفضاءات المقفلة أو الطرق المسدودة في التغيير الاجتماعي.

٥ - المستوى المتعلق بطبيعة الحضارة المعاصرة ومشكلاتها الإنسانية (يقال الروحية ضد المادية)، وهو مستوى القلق العالمي من المشكلات الإنسانية الكبرى (جنون التكنولوجيا والدين العالمي الجديد، المال والربح والثروة والعنف والسموم... إلخ).

٦ - المستوى الطائفي (والمذهبي) داخل الجماعة نفسها كتيارات الإسلام السنّي (الليبرالي - السلفي - الصوفي... إلخ)، وكذلك تجاه المذاهب الإسلامية الأخرى (الشيعي السياسي)، والمذاهب الثقافية غير الوازنة سياسياً.

من السهل، طبعاً، على النخب الثقافية والسياسية ذات الإرث المدني أو العلماني أن تجيب عن هذه الأسئلة بوصفة المواطنة والعقد الاجتماعي والديمقراطية. لكن مضامين هذه المصطلحات ما زالت غير موحدة في نظر النخب نفسها، وأكثر في نظر الجمهور.

ماذا تعني «المواطنة» اليوم في مجتمع تعددي، وماذا تعني في ظل ثقافة الإسلام السياسي الصاعدة والمنتشرة والمتقدمة لاحتلال مواقع مؤثرة في السلطة والدولة؟

ماذا يعني «العقد الاجتماعي» في التفكير العقائدي الذي لا يعترف بمشكلة الصراعات الاجتماعية، ويذهب فوراً إلى عدالة مفترضة في مشروع يقوم على «النظام الإسلامي»؟

وماذا تعني «الديمقراطية»، وهل هي وسيلة من وسائل الفعل السياسي أم أنها منظومة

قيم تبني عليها الدولة، وأي ديمقراطية من بين مروحة واسعة من المفاهيم والشروط، وبأية حدود، وماذا عن مشكلات الأقليات التي كوّنت هويات سياسية طائفية، وبالتالي صارت مؤسسات سياسية لا يقوم المجتمع من دونها؟

وأخيراً، ما العلاقة، وما الصلة، بين هذه الحلول، المواطنة والعقد الاجتماعي والديمقراطية، وبينها وبين الدولة والدين والنظام الإقليمي، وإلى أي مدى يمكن الحديث عن التعددية السياسية، وهل تشمل الاعتراف بضمانات للمجموعات أو بحق مكرّس في النظام أو ما يسمّى «نظام الكوتا» (كما في النموذجين العراقي واللبناني).

ربما يسهل على المثقفين أن يضعوا تصوّرات عقلية على هذه الأسئلة، لكنهم لا يقدرّون على جعلها خيارات فعلية، خاصة إذا لم تكن تلك الإجابات متصلة بفهم الواقع الملموس في كل مجتمع، ومدى تأثير القوى الاجتماعية والسياسية فيه.

وأبرز دليل على ذلك ما حصل في لبنان مع دستور الطائف (الذي لم يطبّق)، وفي العراق الذي لم تستقر سلطته المركزية على التسوية التي تمّ بناؤها، وفي مصر أو تونس في موضوع أي دستور، وبأي نظام للحكم يمكن أن تدار البلاد... إلخ.

انطلاقاً من هذا العرض هناك مسائل مفتاحية، هي:

١ - فهم الظواهر السياسية والاجتماعية بوصفها نتاجاً تاريخياً، أي متحركاً، وليس بوصفها ظواهر جوهرائية، أي معطيات ثابتة. فلا شيء الآن في الوطن العربي يطابق الماضي أو يشبهه شعباً فعلياً.

إذا ما نحن أعدنا قراءة تاريخ المنطقة خلال نصف قرن فقط، سنجد هذه الحقيقة المؤكدة، وهي أن الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية البارزة الآن لم تكن موجودة، أو على الأقل لم تكن على هذا النحو من الوجود والفاعلية.

٢ - فهم هذه الظواهر بوصفها معطيات لبنية اجتماعية، أي ثقافية وسياسية، كانت حبيسة قيود ومسارات مفروضة من الأنظمة السياسية والاقتصادية، ومن التوازنات الداخلية والخارجية.

٣ - فهم الظواهر الاجتماعية على أنها ظواهر مركّبة غير بسيطة وغير صافية. فلا يجوز لنا أن ننكر الظواهر بصورة خالصة (الثورة السياسية والثورة الاجتماعية، البعد الوطني والقومي، الطائفية والدين، الطائفية العصبية والطائفية كمعطيات اجتماعية... إلخ).

٤ - فهم الحلول لما نعتبره مشكلات أولاً عبر الاعتراف بالمشكلات، وبالأقلية كجزء من الأكثرية، وبالمذهبية كجزء من الدين، وبالطائفية كجزء من التشكيلية الاجتماعية... إلخ.

أمّا الحلول، فهي كذلك ليست مجرد إجراءات بسيطة. لا وصفات سحرية، ولا أحادية، ولا إسقاطات من نوع الأجوبة الأيديولوجية. الديمقراطية ليست أيديولوجيا بديلة تحلّ محلّ القومية والاشتراكية أو الإسلام أو أي شيء آخر. شعار «الديمقراطية هي الحل» هو نسخة مقابلة لشعار «الإسلام هو الحل»، أو «الاشتراكية هي الحل»، أو «الحرية هي الحل»، أو «الوحدة هي الحل»، أو «الدولة هي الحل». بهذا المعنى، يحتاج الوطن العربي إلى مشروع.

المشروع هو اتفاق «النخب الاستراتيجية» على صيغة للاجتماع السياسي، نقطة الانطلاق فيها «المواطن العربي»، الفرد الطبيعي وحرية وحقوقه.

كيف تتأمن تلك الحريات والحقوق في مصر، وفي تونس، وفي اليمن، وفي الخليج، وفي سورية... إلخ، تلك هي مسألة العقد الوطني السياسي والاجتماعي. ما العقد الوطني هذا إلا النظام الدستوري، أي القانون الأسمى الأعلى الذي يحدد ويحفظ ويحمي ويصون حقوق الإنسان العربي، فرداً أكان أم جماعة.

فهل نكون الآن بصدد إنتاج «دستور العرب الحديث» من خلال ميثاق يستطيع أن يجسّد طموحات وتطلعات العرب؟ إنها اللحظة التاريخية المناسبة مع أقول زمن الاستبداد □

المراجع

ارتكزت هذه الورقة على المراجع التالية، على سبيل الذكر:

بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

بشارة، عزمي. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

تقي الدين، سليمان. إشكالية الديمقراطية في العالم العربي. بيروت: الإسكوا، ٢٠٠٤.

_____. التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٧.

_____. العرب في مخاض التغيير. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٢.

_____. المسألة الطائفية في لبنان: الجذور والتطور التاريخي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٥.

_____. المشروع اللبناني الصعب. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٩.

سلامة، غسان. المجتمع والدولة في المشرق العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

شرارة، وضّاح. في أصول لبنان الطائفي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

غليون، برهان. الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

قرم، جورج. أنظمة الحكم وتعدد الأديان. بيروت: دار النهار، ١٩٧٩.

كنعان، نجلاء. حماية الأقليات في القانون الدولي العام: نظرة تاريخية وقانونية. بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٩.

النقيب، خلدون حسن. الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

المناقشات

١ - نيفين مسعد

أشكر الباحثين الثلاثة الذين قدموا لنا زوايا متكاملة في التعامل مع الظاهرة الطائفية، ولديّ في هذا الخصوص مجموعة من الملاحظات:

أ - في التعريف، كلمة «طائفة» (Sect) مجردة، وليست سلبية بالضرورة، وهي أيضاً ليست وظيفية بالضرورة، كما في إشارات الأوراق إلى طائفتي التجار والحرفيين، إذ إن «طائفة» تشير إلى «جماعة» ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (سورة الحجرات، الآية ٩).

الأمر مختلف بالنسبة إلى مفهوم «الأقلية» الذي لا يستخدم بشكل مجرد، ولكن يستخدم حال توفر شعور بالحرمان النسبي عند أفراد هذه الجماعة، نتيجة التمييز ضدّهم على أساس الدين أو الطائفة أو العرق أو النوع، وبالتالي فإنه في السياق الذي نناقش فيه الأوراق الثلاث يعدّ مفهوم الأقلية أدق من مفهوم الطائفة، وبالتالي فنحن نحتاج إلى التخلي عن مصطلح الطائفية والبحث عن مصطلح آخر للتعبير عن الظاهرة، خصوصاً في ضوء متغيرين اثنين: المتغير الأول أن هذا المصطلح شديد الالتباس إلى حدّ جعل د. مسرة يصفه بصندوق القمامة، فلا يعقل بعد ذلك أن نلقي في هذا الصندوق بمزيد من النفايات، والمتغير الثاني أن هذا المصطلح غير مفهوم في سياقات عربية عديدة، كسياق الأقطار المغاربية مثلاً، أو الأردن، أو مصر، أو فلسطين، أو سلطنة عُمان، أو قطر... إلخ. والمصطلح الذي أقترحه هو إدارة التنوع المجتمعي أو المواطنة.

ب - في ورقة د. فالح تحليل لمنابع التسييس الطائفي منظوراً إليها من قبل عيّنة مختارة، ومن ذلك ضعف التمثيل السياسي، واحتكار الدولة للاقتصاد، والهيمنة المركزية على ميدان العمل، وقيام الدول الحديثة على أسس قومية... إلخ. وفي واقع الأمر، فإن ما سبق في ما يتعلق بالاستبداد السياسي أو الإداري، ومركزية الاقتصاد، وقيام الدول على أساس القومية، لا يقتزن بالضرورة بالطائفية السياسية ما لم يتوجه إلى جماعة بذاتها، دينية أو فئوية ويستهدفها، أما عدا ذلك فإن الاستبداد يستهدف الكلّ، والتضييق على الاقتصاد يكون بالنسبة إلى الكلّ. وهنا لا محلّ للحديث عن طائفية سياسية. وقبل أن أترك ورقة د. عبد الجبار أسجل إعجابي بلفظ «مبرقشة» في وصفه للجماعات المتعدّدة.

ج - بدا لي من ورقة د. أنطوان مسرّة، وكذلك من عرضه لورقته، أنه يؤيد التمييز الإيجابي كعنوان للمحاصصة الطائفية، وفي رأيي أنه حتى لو التزمت هذه المحاصصة أقصى درجات العدالة، وحتى لو واكبت هذه المحاصصة التغيّرات الديمغرافية المتتالية، فإن التمييز الإيجابي على أساس الدين أو اللغة أو الطائفة يعني بداية أن يبدأ الفرد بتعريف نفسه كعضو في جماعة إثنية محدّدة، لأنه بفضل هذه العضوية يضمن تمثيلاً ما في هيكل السلطة، ونصيباً ما في عوائد التنمية.

د - يشكّك د. مسرّة في الحديث عن تفكيك البلدان العربية، وفي الواقع فإن هذا الحديث بالغ الأهمية، لأن التفكيك بات يتهدّد، ليس فقط البلدان المنقسمة إثنياً، بل حتى البلدان التي توصف بالتجانس الإثني. وكنت أتصوّر أن يقوم مركز دراسات الوحدة العربية، وهو يعدّ لهذه الندوة، بتكليف أحد الباحثين بتحليل الدور الخارجي في عملية تفكيك البلدان العربية، ولا سيما منذ عام ٢٠١٠ أو منذ بداية ما يعرف باسم «ثورات الربيع العربي».

هـ - تطرّق مسرّة إلى العقد الاجتماعي والعقد الوطني، وأرى أن الوضع المثالي هو ذلك الذي يتحول فيه العقد الاجتماعي بين ممثلين للشعب والحاكم إلى عقد وطني بين عموم الشعب والسلطة. وهذا يحدث عندما يكون صندوق الاقتراع معبراً بالفعل عن مجموع الشعب، وليس مختطفاً بواسطة فصيل واحد منه.

و - أخيراً، أتمنى على د. مسرّة أن يضيف عنواناً فرعياً إلى ورقته، وهو الحالة اللبنانية، وأن يشرح بعض النصوص المنقولة عن الدستور اللبناني التي أشارت إليها ورقته، وذلك لأن عنوان الورقة الحالي يعطي الانطباع بالتناول العام للموضوع، بينما قراءتها تكشف عن أنها تنصبّ على الحالة اللبنانية حصراً.

٢ - أنطوان ضو

«الطائفية» كلمة لا إجماع حولها، فكما أنّ الدين والحضارة والثقافة لها مفاهيم متنوعة، ولا إجماع حولها، كذلك «الطائفة» لها عدّة مفاهيم، ولا إجماع حولها. فـ «الطائفة» كمفهوم سياسي ثقافي اجتماعي، أسقط على الكنيسة من خارجها، وهو يتنافى مع المفهوم الديني الكنسي اللاهوتي، لأن الطائفة كيان سياسي مغلق، في حين أن الكنيسة ذات دعوة وشهادة ورسالة في أن تكون منفتحة على جميع الناس ومن دون تمييز. أما النزعة الطائفية المذهبية، فهي موجودة لدى المسلمين والمسيحيين بقوة.

إن مصطلحي «الطائفية» و«المذهبية» مركّبان ومعقّدان، ولكلّ منهما تاريخه وأهدافه ومشاكله وقضاياها وتداعياتها. «الطائفة» في الأساس كانت تعني الأحوال الشخصية لأهل الكتاب وغيرهم من الموجودين على الأرض الإسلامية، وكيفية التعاون معهم، من خلال تسوية بين حقوق المسلمين وأهل الكتاب، وما سمّي «نظام أهل الذمّة» (ذمّة الله ورسوله).

هذا النظام ورثه العثمانيون عن الخلفاء الراشدين ومن خالفهم، فطوّروه. والذمّة هي عهد وميثاق أو اتفاقية ينال بموجبها من يقيم على أرض الإسلام، من نصارى وغيرهم، الحماية

في حقوقهم المدنية والسياسية والقضائية. كما تتناول الذمة قضية الوظائف في الدولة، ودور العبادة، والأوقاف، والملكية الخاصة، والزواج، والطلاق، والإرث، والمحاكم.

وُلد النظام الطائفي من رحم التمييز ضدّ فئات دينية وثقافية وسياسية معيّنة على حساب الأكثرية التي لم تكن تحترم التعددية ومبدأ المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات. لا بد لنا من معرفة الطائفية في كلّ أبعادها وتاريخها وأهدافها، باعتبار أن حلّ المسألة الطائفية ليس بالأمر السهل. انطلاقتنا تبدأ بنقد الفكر الطائفي والمذهبي والنزعة الطائفية، وعدم استغلال الدين في السياسة والسياسة في الدين، لأنّ المسألة ليست في الطائفية أولاً، إنّما في السياسة التي هي الأصل والحلّ إذا اعتبرنا السياسة هي فنّ إدارة الاختلاف.

إنّ معالجة هذا الموضوع تكون بروح الانفتاح والتفهم والإيجابية والعلم، وليس بالروح السلبية والجهل والتبعية والشعارات الفارغة التي تطالب باقتلاع الطائفية من جذورها. كما يطالب خبراء فنّ الإلغاء الذي هو أسهل الطرق للتخلص من تبعة الآخر، كونه عمل الإنسان الكسول الخمول المعقّد الذي يدعي معالجة قضايا الأمة الفقهية والفكرية والسياسية والتاريخية، والذي لا يكتفي بإلغاء الطائفية فحسب، إنّما يطالب بأكثّر من ذلك، كالرفض والاجتثاث والتكفير والتخوين والفتاوى بالقتل باسم الدين، والعودة إلى مفهوم الفرقة الناجية والفرق الهالكة، أو العزل والفصل والتهجير والتصفية الجسدية.

الطائفية مشكلة إسلامية، أولاً، وهي لا تزال قائمة حتى يومنا. كان المسلمون يعتقدون أنّ مبدأ المساواة بالنسبة إلى الشريعة هو أمرٌ غريب، ولا يجوز القبول به لأنّ السلطة الزمنية والديانات الذمّية وأهل الملّة منعت المسلمين من إقامة كيانات سياسية موحدة، متّهمين الكنائس التي كانت تتمتع بحقوقها في ظلّ نظام أهل الذمّة بكونها العائق والجدار الذي يجب إزالته وهدمه، مهما كلف الأمر. كما أنّ تدخّلات الخارج حالت دون الوحدة.

إذا كانت الطائفية هي مشكلة إسلامية أولاً، فالمشكلة المذهبية هي أكبر خطر على وحدة المسلمين، كما أنّ الطائفية التي هي اسم مقنّع للدين والدولة لا يمكنها أن تكون حلاً. إنّ الحلّ هو الدولة التي لا إجماع حولها. فمنهم من يقول إنّ الدولة المدنية الديمقراطية هي الحلّ، وآخرون يقولون إنّ الدولة الإسلامية هي الحلّ، ومنهم من قال وفعل وأقام الدولة اليهودية العنصرية أو إسرائيل دولة لليهود؛ ومنهم من يسعى ويتمنّى إقامة الدولة العثمانية العلمانية الإيجابية الديمقراطية التي تفصل إلى حدٍّ ما بين الدين والدولة من دون الطلاق بينهما، إنّما المساكنة.

إنّ الإنسان وجود وانتماء وحضور. على العقل النقدي المستنير أن يحترم كرامة الإنسان وحرّياته ومعتقداته، ويواجه الطائفية الدينية والمدنية ودكتاتوريات الأكثرية، وما تنتجه من ظلم وفساد واستغلال، من الفكر النهضوي الجديد، ومن دون تناسي وتجاهل إرث التفاعل الحضاري والثقافي والديني والعربي والإسلامي والمسيحي والكوني، رغم اعترافنا ونقدنا لبعض الإخفاقات والعيوب والفسل الحضاري الذي انتاب مسيرتنا التاريخية.

آن الأوان لبحث موضوع الطائفية بعقلانية وعلم وعمق وحكمة وصراحة للارتقاء به إلى لاهوت وفقه وثقافة حوار الحضارات والثقافات والأديان، والعمل على تعزيز هذه الثقافة

وتطويرها والتربية عليها وعيشها في المجتمع والوطن والعالم، مع العلم أنّ الطائفية هي مسألة نفوس، وليست مسألة نصوص.

لقد حولنا ندوات ومؤتمرات ودراسات الطائفية إلى مجالس عزاء يؤمّها الندّابون والبكّاؤون ومستغلّو الطائفية في الدين والسياسة والاجتماع والثقافة، ونسينا إبداعنا في العروبة الحضارية والميثاقية، انطلاقاً من لبنان وطن الميثاق والرسالة، ومن شرق الحضارات والثقافات والأديان والخير والجمال والإبداع، المهّد بميثاقيته على مساحة الوطن العربي. أمّا دورنا الريادي، فليكن في الدفاع عنه من خلال النهضة العربية الجديدة ومقاومة المشروع العنصري الذي يهدّد العروبة والدين والحضارة والديمقراطية والتعددية وثقافة الحرية والميثاقية.

٣ - سرّكيس أبو زيد

الطائفية ليست كتلةً تاريخيةً متماسكةً عبر الزمن. في حالات الحروب والاستنفار الغرائزيّ تتمكّن السلطة الطائفية من تحشيد جمهورها وتعبئة عناصرها وطمس مؤقت للتناقضات الموجودة في داخلها.

لذلك، إن القوى القومية والعلمانية مدعوةٌ إلى دراسة الطائفية في ظرفها الاجتماعي، وفي بنيتها الداخلية، بما يظهر التناقضات الذاتية السياسية والطبقية والعائلية وغيرها. لذلك من أخطر المقولات التي سادت في الحرب الأهلية اللبنانية مقولة المارونية السياسية أو الطائفة الطبقة التي كانت تنظر إلى الطوائف في لبنان وكأنها كلّ متماسكٌ في اتجاه انعزالي أو وطني واحد بحسب موقعها، بينما الغوص في أعماق الطوائف يظهر التباين والتناقض الذي يساعد على إخراج الطائفة من انغلاقها وكنائنها.

لقد نمت الطائفية وترسّخت استناداً إلى بنية تحتية تتجذّر في الواقع، وتستمدّ قوتها من مناطق سكنية مغلقة لها أو تهيمن عليها، ومن خلال مؤسسات اقتصادية وصحية وثقافية واجتماعية وغيرها، تحتكرها في العضوية والأهداف التي تعمل لها، ومن خلال شبكة الخدمات والمنافع والحماية والأمان التي توفرها، إضافةً إلى السلطة المحلية التي تتفرد بها، والسلطة المركزية التي تشارك فيها.

إن امتداد الطوائف في غير دولة وكيان سياسي أدى إلى تداخل المصالح والاستقواء بالخارج. فأصبح للطائفة سياسة خارجية متداخلة مع مصالح الدول الإقليمية والدولية ونفوذها، ما جعل الطائفية قوة سياسية بما لها من نفوذ داخلي وإقليمي ودولي يمكن استغلاله في مواجهة الولاء للدولة.

كما استمدّت الطائفية قوتها من تفكك دورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية داخل الدولة القطرية، على امتداد الوطن العربي، وذلك نتيجة التخلف والاقتصاد المخلّع وغياب السوق الاجتماعية، فتكثفت الرأسمالية والبنى الاقتصادية الريعية مع الواقع الطائفي وكرّسته.

في لبنان، أخفق النظام الرأسمالي في دمج الطوائف في حركة اجتماعية موحّدة، فبرزت مؤسسات اقتصادية طائفية، كالمصارف والشركات، ومؤسسات صحية وخدماتية واجتماعية

وأهلية للطوائف. ويمكن ملاحظة الظاهرة نفسها في مجتمعات عربية أخرى، وذلك نتيجة تعثر خطط التنمية الشاملة في الريف والمدينة، واستمرار التفاوت الطبقي، وتهميش فئات اجتماعية ومهنية وطبقية، ما جعل وحدة المجتمع متعثرة تواجه انقسامات عمودية حادة، غلبت مصالح الطوائف على المصالح القومية، وبذلت أولويات الصراع. فبدلاً من مواجهة المخاطر القومية، وتوحيد الصف لمواجهة أعداء الأمة، أصبحت التناحرات الطائفية والمذهبية هي الأولوية.

٤ - عبد الإله بلقزيز

يمكن استعارة مفهوم «العصبية» الخلدوني لتعريف الطائفة بأنها شكلٌ من أشكال الاعتصاب الاجتماعي. نحن ندرك، طبعاً، أن «العصبية» في التحليل الخلدوني مدارها على النسب، في المقام الأول، وأنها إلى رابطة الدم ترتدّ، حتى وإن كان النسبُ «أمراً وهمياً» في رأي ابن خلدون، والفائدة منه إنما في تحقيق الالتحام وتوفير أسباب النُصرة، وحتى إن كانت رابطة الولاء، ورابطة الحلف، تؤدي من الوظائف ما تؤدي رابطة النسب عيئها؛ إذ ليست العبرة في الاعتصاب بما عليه يقوم من موادّ أو أساسات، وإنما بما يوفره من علاقات تضامنية داخل جماعة اجتماعية ما. والحال، إن الطائفة، وإن هي قامت على رابطة أخرى غير النسب وقربة الدم، تؤدي من الوظائف في الاجتماع الإنساني عيئاً ما تؤديه عصبية القبيل التي كانت العصبية الأساس في الاجتماع الإسلامي التقليدي، وابتنى عليها ابن خلدون تحليله لذلك الاجتماع، ولأدوارها في تطوّر المجتمعات والدول، وتشكيل مؤسساتها.

يمكن تعريف الطائفة تعريفاً تصاعدياً متعدّداً، من حيث هي ظاهرة مركّبة من تكوينات ومستويات متعدّدة؛ بما هي ظاهرة ثقافية - أيديولوجية ابتداءً، وظاهرة اجتماعية - اقتصادية تالياً، ثم بما هي ظاهرة سياسية أخيراً. وليست المستويات الثلاثة هذه منفصلة عن بعضها البعض، ولا هي متعاقبة في الزمان، بل إنّ أشكالاً من التداخل بينها، والتزامن، تفرض نفسها على القارئ فيها، وعلى نحو قد يتعسّر معه - أحياناً - رؤية بُعدٍ واحدٍ منها بمعزل عن غيره من الأبعاد. على أن ما ننطوي عليه من تركيب وتشابك في التكوين لا يقبل التبيين إلا متى أعدنا البنية المتمفصلة العناصر إلى وحداتها التكوينية الأولى.

الطائفة، في مستوى أوّل منها، رابطةٌ ثقافيّةٌ - عقديّةٌ - روحية، تتأسّس على الاعتقاد بانتماء جماعةٍ إلى فكرةٍ دينية، أو مذهبية، واحدة تصوّر أفرادها جميعاً في بنية جمعيّة واحدة، وتميّزهم من غيرهم من الجماعات الملتزمة على فكرةٍ (روحية) مخالفة. على حدود هذا الشعور بالذاتية والتمايّز، ميّز النسطوري نفسه من اليعقوبي، وميّر المعتزلي نفسه من الأشعري والماتريدي أمس، ويميّز السنّي نفسه - اليوم كما أمس - من الشيعي والإباضي والزيدي، مثلما يميّز البروتستانتية نفسه من الكاثوليكي والأرثوذكسي، والمسيحي نفسه - عموماً - من المسلم، وبالعكس. لقد كان هذا النمط من الاعتصاب، القائم على رابطة الملة والنحلة، سمةً مميزةً للجماعات طيلة عهود العصر الوسيط، أو ما قبل - الحديث، وكانت النظم الثقافية والاجتماعية والدولية القديمة توفر له شروط الإمكان وتبرّر وجوده، إذ لم يكن يمكن للانقسامات الاجتماعية أن تعبّر عن نفسها، في تلك الأوضاع المجتمعية، إلا في شكل

تقاطبات عمودية يؤدي الثقافي والأيدولوجي دوراً محدداً (Determinant) فيها.

والطائفة، في مستوى ثانٍ، رابطة اجتماعية تولدها علاقات الجوار والقربة والمصاهرة، والشعور بالتضامن والانتماء المشترك إلى جماعة ذات منظومة قيم خاصة تميزها من غيرها من الجماعات. وللحفاظ على هذه الرابطة الاجتماعية، وإعادة إنتاجها باستمرار، وتعظيم فوائدها المادية والرمزية، تميل الطوائف إلى تأسيس كياناتها الاجتماعية من طريق توليد الأطر الاجتماعية والأهلية: الدينية والتربوية وسواها مما به تتجدد روابطها الداخلية كعصبية اجتماعية. ويساعدها في ذلك أمن معظم المجتمعات والدول - قديماً وحديثاً - تسلم للطوائف بالحق في اتباع نظام خاص بها في الأحوال الشخصية يحفظ لها هويتها الخاصة. وقد تذهب المؤسسة إلى قيام الطوائف بوظائف اقتصادية موازية للوظائف الاقتصادية التي تنهض بها الدولة، نتيجة سيطرتها على الموارد الضريبية الشرعية (الأوقاف السنّية أو زكاة الخمس الشيعية، أو أوقاف الكنائس... إلخ)، وهي وظائف تزيد مع إمكان تأسيس مؤسسات إنتاجية أو خدمية أو بنكية خاصة بالطوائف تلك، بل إن الميل إلى ذلك غالباً ما يكون صارخاً، لأنه يقوم على واقع حاجة موضوعية في الاجتماع الطائفي، هي أن سلطة الطائفة الاجتماعية تتعزز بسلطانها الاقتصادية، أو تضعف بضعف الأخيرة.

ثم إن الطائفة، في مستوى ثالث، رابطة سياسية تتولد من اشتداد عصبيتها الجماعية، ومن رغبتها من تعظيم مكانتها في الدولة والنظام السياسي. وتنعو الطائفة نحو التماسك السياسي إما من طريق قيام زعمائها ووجوهها بأدوار سياسية باسم الجماعة الطائفية التي «يمثلونها»، أو من طريق تشكيل أحزاب سياسية ناطقة باسمها، والمشاركة في الحياة السياسية قصد حيالة مكانة للطائفة في النظام السياسي وتعظيم حصصها في ذلك النظام. ومن النافل القول أن المشكلة الطائفية تبدأ من هذه اللحظة التي تنتقل فيها الطائفة من تضامن يولده شعور جمعي بالاشتراك في دين أو مذهب إلى كيان مغلق يبحث لنفسه عن حصّة من السلطة والدولة لا تتحقق إلا بإعادة تعريف الشعب والدولة على نحو جديد مختلف.

لا تقتصر الطوائف على مجتمعات المشرق العربي، فربما لا يخلو مجتمع في العالم من تكوين طائفي أو مذهبي، لكنها لا تطرح مشكلاتها إلا في مجتمعات عصبوية تعاني نقصاً فادحاً في الاندماج الاجتماعي، ولم تتحقق فيها عملية صهر كافية للجماعات في كيان وطني جامع، على مثال ما هي عليه المجتمعات العربية الراهنة. هكذا تبدو الطائفية، في هذه الحالة، نقيضاً للهوية الوطنية، ونقضاً لها باسم الهوية الوطنية، ونقضاً لها باسم الهوية والخصوصية، مثلما تبدو عائقاً أمام تكون الدولة الوطنية الحديثة بما هي تمثيل مجرد للشعب والأمة، وتجسيد للسيادة الوطنية. غير أن مشكلة الطائفية ليست في وجود طوائف، ومشاعر طائفية لدى جماعات اجتماعية بعينها، في مجتمع ما من المجتمعات، وإنما هي في نظام سياسي مغلق، وغير تمثيلي، يعجز عن تقديم جواب مادي، اجتماعي وسياسي، عن مشكلة التمثيل والمشاركة السياسية، فيميل إلى التصرف بوصفه نظام أقلية في مواجهة جماعات أخرى! وهذه حال النظام السياسي في البلدان العربية المعاصرة.

مشكلة الطائفية ليست مسألة سوسيولوجية، لأنها ليست مسألة تكوين اجتماعي نافر أو

شاذّ، وإنما هي - بالتعريف - مشكلة سياسية، لأنها مشكلة نظام سياسي متأخّر يفتقر إلى أسباب الصيرورة نظاماً شرعية شعبية ووطنية. وهكذا لا دواء لداء الطائفية إلا بتأسيس الدولة والاجتماع السياسي على علاقات المواطنة، وما تستجرّه - إلى جانب الولاء للوطن - من حقوق مدنية وسياسية تعيد تعريف الناس بما هم مواطنون متساوون، لا بما هم جمهور جماعات عصبوية مغلقة تعرّف نفسها بهوياتها الصغرى الفرعية. لا تنتهي الطائفية إلا بتحلل العصبية الأهلية الصغرى، وتكوّن عصبية كبرى جامعة هي «عصبية» الانتماء الوطني العابرة لحدود الدين والجنس، وما في معنى ذلك...

٥ - بشارة مرهج

بداية، لا بد من تقدير الجهود المميزة التي بذلها مقدمو الأوراق البحثية التي استفدنا منها وأغنّت معارفنا. وأرجو أن يتسع المجال لمداخلة بسيطة من ناشط سياسي مقابل باحثين علميين في قضية إشكالية قديمة نلخصها بالطائفية، وهي كلمة لها مدلول أيضاً في لبنان، حيث نحملها أحياناً كلّ مشاكلنا وتناقضاتنا. وأنا أرى أن الطائفية تطلّ برأسها كلما تحول الدين من رسالة إلى مؤسسة اجتماعية اقتصادية سياسية. وغالباً ما يتذرّع بها البعض عندما يريد تحقيق أغراضه أو الحصول على مكاسب لا يتمكن من إحرازها بالطرق العادية، أو عندما يريد التغطية على ممارساته الفاسدة وحماية موقعه السياسي. وكان من المتعارف عليه أن لبنان هو البلد النموذج الذي تتحكّم فيه الظاهرة الطائفية، حتى تبين أن هذه المشكلة موجودة أيضاً في أقطار أخرى، وربما بشكل أعنف، كما ظهر في العراق، وكما يظهر في سورية الآن، حيث لم يعد ينفع الإنكار الذي كان يخاطب السطح، ولا ينفذ إلى باطن الأمور، وحيث المسكوت عنه أخطر كثيراً مما هو متداول.

والمشكلة الطائفية موجودة في الشرق منذ زمن بعيد، وقد كتب الكثير في مسألة الملل والنحل التي نشأت لأسباب سياسية وفقهية، واحتلت مكاناً واسعاً في تاريخ المنطقة، ولا سيما في الأطراف. وإذا كان المغرب العربي قد تخطّى هذه المشكلة منذ زمن بعيد، فليس من الصعب تبين جذورها وآثارها الماثلة التي ما زالت تتفاعل، ولا سيما في بلد كبير مثل مصر، حيث للظاهرة الطائفية حضور بأشكال مختلفة، وحيث تستخدم أحياناً لأغراض سياسية.

وما يبدو من خلال المعاينة هو أن هذه الظاهرة لم تقتصر على بلداننا، وإنما كان لها شأن كبير في بلاد الغرب أيضاً. على سبيل المثال، فقد كان الصراع طاحناً بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأنجليكانية في إنكلترا حتى استتب الأمر للأخيرة في القرن الخامس عشر، وأصبح الملك هو رأس الكنيسة. كما أن فرنسا شهدت صراعاً دمويّاً بين الكاثوليك والهوغونوت (البروتستانت) سقط فيه ضحايا كثيرون قبل أن يحسم لصالح الكاثوليك. والكل يذكر أنه عندما استطاع ليونيل جوسبان البروتستانتي التربع على كرسي رئاسة الحكومة في باريس، اعتبر كثيرون الأمر ظاهرة استثنائية. كما أننا جميعاً نعرف أن جون كنيدي الذي اغتيل في ريعان شبابه، كان الرئيس الكاثوليكي الوحيد في تاريخ الولايات المتحدة. وعندما انقسمت المسيحية على نفسها بين كاثوليك وأرثوذكس، بين روما والقسطنطينية، كان للواقع التاريخي الجغرافي

السياسي شأن كبير في هذا الانشطار، إذ لم يكن سهلاً لأي من العاصمتين أن تسلّم أمرها إلى الآخر، وكل منهما عاصمة لإمبراطورية مترامية الأطراف. وفي تاريخنا الحديث، لا يمكن إغفال التدخلات الخارجية في اصطناع أو إنكاء الخلافات الطائفية في بلدنا، وأبلغ دليل على ذلك تقسيم الطائفة الأرثوذكسية في الشرق بضغط متواصلة من الغرب، وليس من السلطنة العثمانية التي رعت نظاماً كان مناسباً لها، حيث تركت الأحوال الشخصية بعهدة كل طائفة على حدة، وصولاً إلى منح امتيازات وأشكال من الحكم الذاتي عندما كان يتمهى الحضور الوطني مع الحالة الطائفية. وقد كان لغير المسلمين حضور قوي داخل الإمبراطورية العثمانية التي اعترفت به وقوننته تحت عنوان نظام الملة. وقد قام هذا النظام الذي يعتبره البعض جذر المشكلة الطائفية في لبنان على ثلاثة أعمدة: العمود الأول هو الواقع التعددي، إثنياً ودينياً، الذي طرح نفسه داخل السلطنة. والعمود الثاني تمثل بالضغط التي مارسها الغرب على العثمانيين في مسار تطوره الرأسمالي وحاجته إلى اختراق السلطنة والسيطرة على أسواقها الداخلية. أما العمود الثالث فهو الحاجة الذاتية إلى الإصلاح داخل السلطنة واسترضاء مكوثاتها المختلفة للمساعدة على تحقيق الاستقرار وحفظ الأمن.

ما يهمنا القول هنا إن أوساطاً متعددة خارجية وداخلية طالما امتدحت نظام المتصرفية في لبنان الذي كان نسخة خاصة عن نظام الملل المعتمد في السلطنة العثمانية، وقد اكتشفنا بعد خوض تجارب مؤلمة أن هذا النظام لم يؤدّ إلى توحيد المجتمع اللبناني، وإنما أدى إلى خلخلته بعدما تعمّقت الروح الطائفية، وترسّخت المؤسسة الطائفية، وأصبحت الطائفة نفسها تشكلاً سياسياً يطبق على أنفاس المجتمع، حيث لا تستطيع أن تكون موجوداً من الناحية السياسية أو القانونية إلا من خلال الطائفة.

٦ - جميل مطر

دعونا نفكر في أمور كانت إلى عهد قريب من المحرّمات. هناك من دون شك، كما أشارت د. نيفين مسعد، اتجاه عام، وفي الوقت نفسه خوف من اتجاه عام يميل إلى ضرورة الاهتمام بالتخطيط بسرعة لإعادة هيكلة إقليم الشرق الأوسط بعد مرحلة تجري خلالها عمليات للتفكيك والانفراط. بمعنى آخر، يوجد طرح ذائع خلاصته أن الاقليم ربما كان على وشك أن يدخل تجربة سايكس - بيكو جديدة. هناك أيضاً من يعتقد أن الانفراط العربي الحادث الآن أو القادم قريباً يقع بفعل أو مساندة قوى إقليمية، ويحدث من القاع صاعداً إلى القمة.

الأسباب والمحركات الإقليمية أساساً، وليست مدفوعة من قوى دولية عظمى، كما يظن البعض، إن كان لهذه القوى دور أو أدوار، ولكن ليست حيوية أو منشئة. الدوافع هذه المرة في الأساس محلية بدأت على مستوى الشعوب أو قطاعات منها، واستمرت تتصاعد وتضغط على الطبقات الحاكمة، أو تصنع طبقة حاكمة جديدة هدفها تفكيك «الدولة» القائمة، وإقامة كيانات سياسية أصغر وأقل شأنًا تقوم على طوائف أو أعراق أو مناطق جغرافية بعينها تنفصل عن الدولة الأم التي رسمت حدودها قوى الاستعمار التقليدي.

نذكر أن القرن التاسع عشر كان بامتياز قرن انفراط الإمبراطوريات الأوروبية. نتيجة لهذا

الانفراط نشأت دول عديدة في أوروبا. نذكر أيضاً أن القرن العشرين كان بامتياز القرن الذي نشأت فيه عشرات من الدول الجديدة في قارتي أفريقيا وآسيا، ثم جاء القرن الحادي والعشرون يعلي من شأن ظاهرة الانفصال داخل الدولة القائمة.

أظن أن الفكر العربي مطالب في المرحلة الراهنة بالتعمق في فهم أصول ظاهرة الانفكاك. ولكن قبل الاستطرد في هذا البحث أتصور أنه سيكون من الضروري أن يتحرر هذا الفكر من مسلّمات طال التمسك بها حتى صارت من المحرّمات، وقد وقف بعضها عائقاً في وجه تطور الفكر العربي، مما جعل من الصعوبة بمكان، أو حتى ببطء شديد، ملاحقة آثار ثورة الاستهلاك، وبشكل خاص آثار مسيرة العولمة وانفجار قضايا الهوية.

كذلك ظلت مهيمنة فكرة قدسية الدولة. فقد رفض كثير من المفكرين العرب الاهتمام بالدرجة المناسبة بموضوع انفراط دول في شرق أوروبا ووسطها، مثل تشيكولوفاكيا ويوغسلافيا. لم نسأل إن كان أهل تشيكيا وسلوفاكيا سعداء بوضعهم الجديد في دولة خاصة بهم. ولم نهتم بأن نسأل أهل كرواتيا ومقدونيا والصرب وسلوفينيا وكوسوفو إن كانوا أكثر سعادة، أو على الأقل أقل تعاسة، مما كانوا عليه في ظل الحكومات الاتحادية أو الوحدوية التي عاشوا في ظلها عشرات السنين. تتعدد الأصوات التي تحذر من سايكس - بيكو جديد في الوطن العربي، الأول وقع خلال الحرب العالمية الأولى، ويخشى أن يقع الثاني بضغط من القاع، أي من طوائف وجماعات وشعوب استناداً إلى واقعين استجد، هما: «فشل الدولة» في حماية حريات وحقوق مواطنيها، والآخر فشل النظام الإقليمي المنضوي تحت لوائه عدد متزايد من دول فاشلة أو على حافة الفشل.

لدينا أمثلة بارزة؛ دولة عربية بعد أخرى تحدث فيها ثورة، وتعبير آخر وقع فيها ما يثبت بالدليل القاطع أنها فشلت مؤقتاً. المثال الآخر يتعلق بحالة الإقليم، حيث يتعرض النظام الإقليمي لفشل قد تكون بعض أسبابه اقتصادية وسياسية، ولكن أكثرها يمكن اعتباره جزءاً من تيار عالمي يشجع على الانفصال، كما في كاتالونيا واسكتلندا وبلجيكا، بينما تهدد دولة مثل المملكة المتحدة بالانسحاب من الاتحاد الأوروبي.

٧ - عصام نعمان

الإنسان وجود وهوية. الوجود نتاج الطبيعة والاجتماع البشري. الهوية نتاج الانتماء إلى الاجتماع الثقافي والسياسي في مكان وزمان، إذ يولد الإنسان في اجتماع ثقافي وسياسي معين، فيجد نفسه في وسط دوائر انتماء (Circles of Associations) متعددة. ثمة دائرة العائلة، ودائرة العشيرة والقبيلة، ودائرة المنطقة أو الإقليم، ودائرة البلد أو الوطن أو الدولة.

الإنسان مدعو إلى اختيار دائرة أو أكثر من دوائر الانتماء المتاحة، بل هو محمول على الاختيار. العوامل أو الدوافع التي تحمله على الاختيار هي الحاجة، حاجته أو حاجاته الأكثر إلحاحاً في الزمان أو المكان. لعل العوامل أو الدوافع الأكثر تأثيراً وفعالية هي خمسة: العيش، الأمن، الإيمان، الرعاية، والسيادة (بمعنى السيطرة).

ثمة دوائر انتماء تحولت عبر التاريخ إلى كيانات اجتماعية متميزة وراسخة، كالقبيلة والجماعة الدينية (الطائفة والمذهب)، والجماعة السياسية (الحزب)، والاجتماع السياسي المتنوع والشامل (الشعب والأمة)، وأخيراً وليس آخراً، الإطار الحقوقي الذي يضم كل هذه الكيانات والمكونات، وهو ما نتعارف على تسميته بـ «الدولة».

أوافق د. فالح عبد الجبار على أن الطائفية لاحقة لقيام الدولة الحديثة، ذلك أن الصراع على السلطة أدى إلى تسييس دوائر الانتماء، بمعنى استخدامها وسيلة للوصول إلى السلطة، أو للبقاء فيها، أو للانقلاب عليها.

أرى أن الطائفية السياسية مصطلح خاطئ. الأصح استخدام مصطلح «السياسة الطائفية»، ذلك أن الطائفي والطائفية، بمعنى الانتماء إلى طائفة، هو فعل طبيعي ومقبول. غير أن الفعل غير المقبول عموماً هو استخدام الانتماء إلى طائفة على نحو عصبوي وتمييزي ضد أصحاب الانتماءات المغايرة من أجل أغراض سياسية. من هنا أستنتج أن إلغاء الطائفية غير ممكن وغير مقبول، بينما مواجهة السياسة الطائفية أو إضعافها أمر ممكن ومقبول، بل مطلوب.

ليس دقيقاً القول إن الطائفة ككيان متميز، إذ يمكن أن تُمارس سياسة طائفية متطرفة، وأن تُشكّل ضرراً للطوائف الأخرى أو خطراً عليها، ذلك أن لا طائفة في لبنان، منذ النصف الثاني من القرن الماضي، شكّلت كياناتاً متماسكة، وتصرفت في الشأن العام ككتلة متماسكة لها إرادة واحدة وسياسة مشتركة. كل الطوائف في لبنان منقسمة على نفسها قسمين أو أكثر. بعض الطوائف يتصف بصراعات داخلها أكثر من صراعاتها مع طوائف أخرى.

أشارك د. أنطوان مسرّة قوله إن مسألة الطائفية هي، في التحليل الأخير، مسألة إدارة التنوع الثقافي والسياسي. لكن، هل ثمة إدارة للتنوع نموذجية يمكن استنساخها وتطبيقها في كل بيئة سياسية وزمان مغاير؟

من الطبيعي والمنطقي أن يتوقف إصلاح إدارة التنوع على الظروف الموضوعية التي يمرّ بها الاجتماع السياسي في البلد المعني، وهو ما أشار إليه د. مسرّة. مع ذلك، يمكن استخلاص بعض القواعد الممكن اعتمادها، بل الحرص عليها في اجترار الصيغة الأفضل لإدارة التنوع، لعل أهمها ثلاث:

أ - ضرورة احتضان كل دوائر الانتماء المتاحة في إطار أكبر وأشمل يتيح لها تأمين حاجات الإنسان الأساسية المتمثلة بالعيش والأمن والإيمان والرعاية والسيادة. هذا الإطار الأكبر والأشمل هو الدولة، وليس أي كيان دونها حجماً وقدرة وسلطة وفعالية.

ب - توفير الحرية بما هي قيمة مساوية للحياة نفسها. ومع الحرية يجب توفير حقوق الإنسان جميعاً بما هي المحتوى الأغنى للديمقراطية المعاصرة.

ج - مراعاة خصائص العصر في تركيبة الدولة الحديثة من حيث الحرص على جعلها منفتحة على عالم أضحى قرية صغيرة بفضل ثورة المعلوماتية والاتصالات والمواصلات،

وعولمة واسعة ومتوسعة باتت تشمل معظم نواحي الاقتصاد والعمالة (القوة العاملة والمهارات)، ونزوع مختلف الدول ذات المشتركات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإقليمية إلى الاتحاد والتعاون في أطر أوسع، كونفدرالية أو فدرالية أو أسواق قارية، لا يقل تعداد سكان واحدها عن ٣٠٠ مليون نسمة.

٨ - ناصيف نصّار

يبدو لي، تأييداً لفكرة هذه الحلقة النقاشية، أنه من الضروري جداً معاودة التفكير اليوم، بصورة علمية ونقدية، في ظاهرة الطائفية ومشكلاتها، إذ إنها في قلب ما يحدث من انفجارات وانتفاضات وتحولات اجتماعية وثقافية وسياسية على امتداد الوطن العربي. ولكن التفكير المطلوب لن يكون، لمصلحته، سوى تفكير مستأنف، إذ إن الوعي العلمي والنقدي بالطائفية له تاريخ في الفكر الاجتماعي والسياسي الذي أنتجه الحراك الإصلاحي في البلدان العربية منذ القرن التاسع عشر. ماذا أنجز الوعي العلمي والنقدي بالطائفية قبل المرحلة الراهنة؟ وما هي قيمة ما أنجزه؟ وماذا يتوجب علينا اليوم أن نفعله؟ هذه أسئلة أساسية، وإن كانت ذات طابع تمهيدي، لأن التقدم في بحث الطائفية مشروط، من وجهة تاريخية العلم، بالإجابة الدقيقة عنها.

لقد تطورت الظاهرة الطائفية تطوراً تصاعدياً في معظم البلدان العربية، وبحسب أوضاع كل واحد منها طبعاً. وهذا يستدعي أن يتطور الوعي العلمي والنقدي بماهيتها وجذورها وأشكالها وأبعادها ووظائفها وتأثيراتها وعوامل إثارتها وطرق استغلالها، حتى يكون في مستوى التحدي، أي أقوى مما كان عليه في الماضي وأشد تأثيراً. وفي الحقيقة، إذا فهمنا الطائفة من وجهة سوسيولوجية باعتبارها جماعة دينية تاريخية، تتمتع بهوية راسخة على أساس التعدد في الدين الواحد، وتنتج عصبيتها حتى تخوض معارك البقاء والسيطرة في مجرى الصراعات الدينية والسياسية، فإنه يسهل علينا أن نميز بين مستوياتها الثلاثة (الاعتقادي وما يتعلق به من طقوس وشعائر، والاجتماعي وما يجسده في الحياة المدنية والحياة الأهلية، والسياسي وما يقتضيه على صعيد نظام الحكم والإدارة)، وأن نفهم كيف يمكنها أن تتحول، بفعل عوامل داخلية وخارجية، إلى حركة عنيفة وأيديولوجيا ذات طابع شمولي. فالطائفية ظاهرة صراعية، تخترق الطبقات والشرائح الاجتماعية، وتحول دون تأقلم الوعي الاجتماعي حولها، وتمتد من المشاعر والتصورات إلى أبسط مظاهر الحياة اليومية، مروراً بالمؤسسات والتقاليد وأنظمة الحكم. وما يجري اليوم في لبنان والعراق وسورية والكويت والسعودية والبحرين ومصر، وأيضاً في إسرائيل وفلسطين، من صراعات طائفية محتدمة، مكشوفة أو مموّهة، تهدد بتدمير كامل لما هو وطني وتقدمي وديمقراطي، وتعيدنا إلى ما هو أسوأ من العصور الوسطى وعصور الانحطاط.

يقتضي أن يخرج من هذه الحلقة النقاشية مشروع كبير لدراسة الطائفية في البلدان العربية في مجموعة متناسقة من الدراسات والندوات والكتب، بهدف تفكيكها تفكيكاً شاملاً وجذرياً (نظرياً) واستخراج خطط العمل المطابق لتجاوزها (سياسياً وثقافياً) في إطار المشروع النهضوي العربي الناضج لأعمال مركز دراسات الوحدة العربية.

٩ - حسن الشريف

إن «مشكلة الطائفية في الوطن العربي»، وفي العالم، هي مشكلة معقدة ومتعددة الأبعاد، وتتطلب المزيد من البحث والحوار لتحديد تداعياتها من جهة، ولطرح حلول عملية وفعالة في مواجهة ما تطرحه من إشكالات في المنطقة العربية من جهة أخرى. ومن هذا المنطلق أتمنى على الباحثين والمفكرين العرب أن يأخذوا بالاعتبار في أبحاثهم وحواراتهم المقبلة ما يلي:

أ - هنالك ما يشبه الإجماع على فشل «مؤسسة الدولة الحديثة» في معظم البلدان العربية، إن لم نقل في كل هذه البلدان. ومع هذا الفشل سقط العقد الاجتماعي الضمني الذي كان في أساس الدولة الحديثة. لهذا لا بد من عمل جاد وجهد حقيقي لصياغة عقد اجتماعي - مواطني جديد يأخذ في الاعتبار كل دروس وعبر المرحلة الماضية، بما في ذلك بلورة صيغة متميزة للتعامل مع كافة الجماعات المتعايشة في المنطقة العربية، ولفترات تاريخية طويلة. ويجب أن يشكل هذا العقد الاجتماعي - المواطني الجديد الأساس الصلب لخطاب عربي مستقبلي جديد، على الأقل للفئة المتنورة من المفكرين والباحثين العرب في المرحلة المقبلة.

ب - لقد أشار بعض المشاركين إلى أن «مشكلة الطائفية» في الوطن العربي يمكن إدراجها في إطار التطور الحضاري العالمي الذي يشهد، ضمن التوجه العام نحو العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، توجهاً موازياً لإعادة تأكيد الهويات الخاصة للمجموعات العرقية والدينية واللغوية والمجتمعية... إلخ، وأوردوا العديد من الأمثلة على ذلك في العالم أجمع.

إلا أن ما يجب ملاحظته، إلى جانب ذلك، هو ظاهرة أخرى في غاية الأهمية والخطورة، وهي النمو المتسارع للطبقة الوسطى في كافة البلدان، مع تنامي وعي هذه الطبقة وقدرتها على التواصل الاجتماعي، ومع شعور عام متزايد لدى أفرادها بالتهميش، وبعدم القدرة على مشاركة حقيقية في عملية اتخاذ القرار، سواء على المستوى الوطني أو العالمي (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي)، وما يولده ذلك من إحباط يدفع البعض إلى المغالاة في ردود الفعل المتمردة، بما في ذلك ردود الفعل الطائفية والعرقية. لهذا لا بد عند التعمق في دراسة ظاهرة الطائفية من بذل جهد خاص لدراسة الطبقة الوسطى في المنطقة العربية، ودورها في تغذية الهواجس الطائفية أو في إخمادها.

١٠ - خير الدين حسيب

السيد الرئيس، أعتذر لأسباب مرضية، وكانت هناك مواعيد لم يكن من الممكن تأجيلها، ولذلك حرمت من الاستماع إلى المناقشات، فقد فاتني الاستماع إلى بعض الملاحظات والاقتراحات التي وردت، فأرجو الاعتذار.

الملاحظة الأولى هي أنني قد استمتعت كثيراً بقراءة ورقة الأخ فالح، إلا أن مأخذي الأساسي على الورقة أن الطبيب وصف حالة المرض، لكن لم يقترح أي علاج! يعني ما العمل لمواجهة هذه الحالة؟

الملاحظة الثانية هي عدم التفريق بين الأقطار العربية في تعاملها مع الطائفية، ومع المذهبية؛ فالعراق غير سورية وغير مصر. العراق، مثلاً، يختلف اختلافاً أساسياً عن لبنان وعن مصر وغيرهما. لقد كان المقياس لأهمية أية وزارة تشكّل في العراق هو شخص رئيس الوزراء ووزير المالية. في العراق، في الثلاثينيات، كان وزير المالية مسيحياً، وكان وزير مالية آخر يهودياً، ولم تُثر أية ملاحظات أو انتقادات حول هذا الأمر. وفي العراق، أيضاً، لا يوجد تقسيم طائفي حول موقع رئيس الوزراء ووزير الدفاع... إلخ، إذ تولى عدد من السنّة رئاسة الوزارة، وتولى عدد من الشيعة رئاسة الوزارة، كما تولى عدد من الأكراد رئاسة الوزارة. وكان هناك، أيضاً، عدم تفريق في القطر الواحد بين المراحل التاريخية. إن ما يقال من شكوى بأن الشيعة فيه لم يأخذوا حصتهم في الوظائف العامة... إلخ، هو تركة تسلّمها العراق بالتأسيس منذ فترة الحكم العثماني، إذ كان هناك اضطهاد للشيعة من قبل العثمانيين، فلم تتح لهم فرصة للدراسة مثل السنّة. ولكن، بعد ذلك بدأ عدد من المثقفين والمؤهلين الشيعة يحتلون بعض الوظائف الكبرى في العراق. وسابقاً، اشتركت تيارات شيعية وسنّية في ثورة العشرين التي على أساسها قام العراق. وكما ذكرت، كان هناك وزراء أكراد، كما أن حصة الأكراد في الجيش (وخاصة عدد الضباط) تتعدّى نسبتهم إلى عدد السكان، وبالتالي فإن الفترة التي تكلم عليها د. فالح، هي فترة ما بعد الاحتلال عام ٢٠٠٣، حتى إنه في زمن صدام حسين، وزمن عبد الكريم قاسم، لم تكن هناك نعمة طائفية.

سألوا السيستاني بعد الاحتلال: هل كان صدام حسين طائفياً؟ قال لهم: لا... لم يكن طائفياً، بل كان دكتاتوراً. والوقت لا يتسع لذكر أمثلة كثيرة من هذا النوع.

لقد حصل تطور تاريخي في العراق عام ١٩٥٨. ففي ذلك العام قامت الثورة، وجاء العسكر إلى السلطة. وهؤلاء العسكر يتحدرون من خلفيات اجتماعية معينة: أي أن جلّهم أتى من الريف ومن بعض المدن الثانوية، فهم من الفقراء الذين لم يستطيعوا الدراسة في كليات جامعية أو أية كليات أخرى لتلقي العلوم والتربية، فالتحقوا بالكلية العسكرية، باعتبارها الوحيدة التي كانت تقبل بهم رغم انخفاض مستواهم العلمي، وكانت إلى جانب ذلك توفر لهم الإقامة في المعسكرات والتدريب، فمن لم يكن في مقدوره أن يذهب أو ينتسب إلى كليات أخرى كان يلتحق عادة بالكلية العسكرية. ومن المعروف أن الضباط لا يكتسبون ثقافة عامة أثناء مكوثهم في الكلية العسكرية، وبعد التخرّج تكون النتيجة أن الخريج إما أن يتجه إلى الصوم والصلاة، فيقضي وقته على هذا المنوال، وإما يتجه إلى السكر والمقامرة، لأن الممارسة العملية في الكلية لا تتيح له التزوّد بالثقافة عامة. وهذا الأمر ليس تقييماً، لكنه أمر واقع وجانب من الجوانب السلبية. واعتباراً من ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨، انحسر مبدأ الكفاءة أكثر فأكثر في قبول الانتساب إلى الكلية العسكرية إلى حدّ كبير، وأصبح المعيار هو القرابة أو الصداقة... إلخ. كما أن كثيراً من القيم التي كانت سائدة في الدولة المدنية بقيت شكلاً، لكن المقاييس تغيّرت، وأصبح من الممكن أن يصير الضابط العراقي وزيراً للداخلية.. أو وزيراً للخارجية.. أو وزيراً للمواصلات.

تزامنت هذه الفترة (قبل عام ١٩٥٨) كذلك مع هجرة كبيرة من الأرياف والمناطق

المجاورة إلى بغداد وما حولها، وانتشرت على الطرق أنواع شتّى من «الطرايف»، وهي بيوت بسيطة جداً، كانت نواة أحزمة الفقر التي تحيط بالمدن. ومن المعروف أن العالم كله مرّ بهجرات من الأرياف إلى المدن، هذا أمر طبيعي، لكن هناك فرقاً بين هجرة مخطّط لها، وهجرة غير مخطّط لها. وهؤلاء المهاجرون أتوا بقيمهم وعاداتهم التي كانت موجودة في القرى والأرياف، وهو ما ساعد على تريف المدن، وهو ما يسمّى الآن «مدينة الصدر»، التي كان اسمها أساساً «مدينة الثورة». لقد قام عبد الكريم قاسم بعمل مهم، رحمه الله، بإزاحته حزام الفقر هذا، إذ حوّل مجرى مياه دجلة من مكان إلى آخر، وزوّد هذه المناطق بالمياه، وأنشأ مدينة سمّاها «مدينة الثورة». ثم جاء صدام حسين وسمّاها «مدينة صدام». وبعد الاحتلال عام ٢٠٠٣، سمّاها مقتدى الصدر «مدينة الصدر»... وهكذا.

حدث هذا التغيير في مسلك القيم والهجرة وتريف السلطة، فبعد عبد الكريم قاسم جاء البعث وظل في السلطة حتى الاحتلال، ولم تكن الممارسة على أساس طائفي.

إذا أخذت الصناعة العسكرية في العراق، فالأشخاص الرئيسيون في هذا المجال كانوا من الشيعة، إذ إن جعفر ضياء جعفر، مدير التصنيع العسكري، وغيره، كانوا كلهم من الشيعة. كما أن عدداً من رؤساء الوزراء في زمن صدام كانوا من الشيعة، وهو لم يأت بهم لاعتبارات طائفية، بل لأنهم من الحزب ولأن ولائهم له مضمون... الخ.

هل الصعود السياسي للدين والطائفية في العراق، يا أخ فالح، مرتبط باحتلال العراق عام ٢٠٠٣ أم لا؟ وهل كان للإسلام السياسي دور واضح في السياسة قبل ذلك؟!

في حدود الفترة التي عشتها أنا، والتي قرأت عنها، لم يكن للمؤسسة الدينية، لا شيعية ولا سنية، أي دور يذكر في تشكيل الوزراء، سواء كان ذلك قبل عام ١٩٥٨، أي قبل ثورة تموز/يوليو، أو بعد مجيء البعث حتى الاحتلال. كان هناك اعتبارات أخرى، ولكنها لم تكن مبنية على أساس طائفي أبداً، في تقديري أنا.

نأتي إلى نقطة أخرى ذكرها د. فالح، وهذه ليست ملاحظة نقدية خاصة بالدكتور فالح، بل هي تدلنا كيف يُكتب التاريخ، وإلى أي حدّ من الممكن الوثوق بالتاريخ الذي نقرأه عن الأحداث؟

تناول د. فالح في ورقته الحقل الاقتصادي، إذ يقول: «في ظل الخطاب السياسي الحداثي، يتجلى هذا الأمر في الوعي كتفاوت طبقي - اجتماعي. أما في الخطاب الطائفي، فيتجلى كتمييز على أساس الدين أو المذهب أو المنطقة (الجهة)، مغدّيًا تسييس الهويات الجزئية. لاحظنا في مثال مستقى من العراق وسورية أن تأميمات القطاع الخاص حصلت عام ١٩٦٤. حصل التأميم في مصر أيضاً متخذاً عدة مظاهر أيديولوجية، منها أن التأميم هو نزعة اشتراكية عند اليسار، وهو اعتداء على رأس المال الحيوي عند رجال الأعمال على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وهو اعتداء على الطائفة عند رجال الدين والتيار الإسلامي، سواء كان الشيعي أو السني، نظراً إلى أن جلّ أعضاء غرف التجارة واتحاد المقاولين والصناعيين، مثلاً، يتحدرون من طائفة مغايرة لانتماء النخبة الحاكمة. السؤال هو: هل هذا جاء نتيجة السلطة؟».

أولاً يا د. فالح، أرجو أن تكون قرأت القرارات الاشتراكية، فهي ليست قرارات تأميم. من الخطأ أن تسمّى بـ «قرارات تأميم»؛ إنها تتضمن تأميراً، كما أنها تتضمن إعادة توزيع للثروة والدخل، ومشاركة العمال في الإدارة والأرباح. هناك تحديد لعدد من الشركات، من شركات خاصة إلى شركات عامة. كما أن هناك تعديلاً لقوانين ضريبة الدخل وتركزت تؤدي إلى إعادة توزيع الثروة؛ كما تتضمن أموراً كثيرة لا علاقة لها بالتأميم. التأميم هو جزء من القرارات الاشتراكية، أعجبك أن تسميها بـ «قرارات اشتراكية» أو لا؟

أنا من الأشخاص الذين يؤمنون بالاشتراكية الديمقراطية. أنا لست ماركسياً، وأنا لست مع تأميم القطاع الخاص، لكن كان هناك وضع خاص بالنسبة إلى العراق؛ فالتاريخ هو الذي سيكتب في ما بعد، والذي لم يعيش الفترة لا يعرف أسباب هذه الإجراءات التي تمت، ولماذا تمت، وكيف؟

١١ - فالح عبد الجبار (يرد)

ما ذكرته د. نيفين مسعد، أتفق معها في أن المفهوم مطّاط، لكن مفهوم التنوع المجتمعي مطّاط هو الآخر، لأنه يشتمل على كل الأجناس، في حين أننا نتحدث عن جنس محدد هو الانقسام الشيعي - السني، والانقسام الإسلامي - المسيحي. وهذه الظاهرة على أخفها في المغرب العربي حقاً، ولكنها قائمة في مصر، وشديدة التعقيد في السودان، كما في المشرق العربي بعامه.

ملاحظة سركيس أبو زيد حول تغييب التناقضات داخل الطوائف مهمة وأساسية، إذ من الخطأ في المفهوم، كما في الممارسة، اعتبار الطوائف كيانات جلمودية أو صوانية، فهي ليست بلورات صلبة، بل منشطرة بتنظيمات اجتماعية حديثة وما قبل حديثة.

أتفق كلياً مع د. عبد الإله بلقزيز في التناظر الذي يقدمه حول الولاء للنسب الوهمي، والولاء لجماعة متخيلة، أي تضامناً سياسية منتجة بتقنيات التعصب.

في ما يتعلق بموضوع الوطنية العراقية فأرى أنها ولدت في ثورة العشرين صناعة سنية - شيعية، حضرية - قبلية، وأن محاولات تسييس الهويات الطائفية فشلت في العهد الملكي بفضل انفتاح المشاركة السياسية، وتوسيع قاعدة المشاركة الاقتصادية في قيعان الأرض، وأخيراً اقتصاد السوق المنفتح، الضامن لأوسع مشاركة بلا تمييز، وعلى قاعدة حقوقية حامية للملكية الخاصة والاستثمار. وهي الشروط المعيبة نفسها في حقبة البعث التي خبرناها معاً بصيغ متعددة.

أخيراً، بالنسبة إلى ملاحظات د. خير الدين حسيب، فأشاركه الرأي بوجود البحث عن علاجات، وليس الاكتفاء بتشخيص المرض. أما منهجية تمييز الظاهرة قيد البحث في نطاق تغيرات الزمان والمكان، فهذا مطلب منهجي أساسي لرؤية الظاهرة بوضوح.

أخيراً، ذكرت أمثلة على التمثلات حول بعض الإجراءات الاقتصاديةية. أعرف بالضبط أن البرنامج المشار إليه كان مشروعاً تنموياً علمياً، وبالطبع هذه تمثيلات، أي أفكار وتصورات

القائل، كاتب هذه السطور، ولكن الدراسة الميدانية تشير إلى وجود تمثلات أيديولوجية، وأخرى تمثلات اقتصادية، وتمثلات مذهبية، ولربما تمثلات أخرى. إن مفهوم التمثلات لا يعني أن هذه الآراء أو الخطابات هي خطابات صحيحة أو دقيقة، أو باللغة القديمة موضوعية. ففكرة التمثل تسمح بأن يكون الخطاب مزيجاً من استيهامات، ومعلومات مقلوبة، وتطلعات يوتوبية، فضلاً عن المعارف.

١٢ - أنطوان مسرة (يرد)

تثبت الأبحاث المقدمة والمناقشات أن مصطلح «طائفية» ليس مفهوماً (Notion)، وهو غير صالح للاستعمال لا تشخيصاً ولا تحليلاً ولا علاجاً. أما عبارة «طائفة» فهي قابلة للتحديد.

يظهر جلياً من الأبحاث والمناقشات أن الموضوع بالغ الأهمية. ويظهر أيضاً أن مصطلح «طائفية» هو غير استنتاجي، إذ خلطنا كل الأمور ببعضها البعض: العصبية، المشاركة السياسية، المساواة، الاستغلال الديني في التعبئة السياسية، المواطنة، التدخلات الخارجية...! مصطلح «طائفية» يعبر تالياً عن كسل فكري في التحليل، وفي أغلب الحالات هو يعبر عن مواقف أيديولوجية مسبقة لظواهر متشابكة ولا يفهمها باحثون.

مصطلح «طائفية» هو مثل عبارة «صحة» أو «مرض» أو «طقس»... ماذا أقصد بالطقس؟ هل العواصف، أم الشتاء، أم درجة الحرارة، أم الفيضان...؟ مصطلح «طائفية» هو عمومي جداً. أية ظاهرة في الطقس؟ أية ظاهرة في المرض أو الصحة؟ إذا ابتغينا الجدية في هذا الموضوع الذي يشمل أكثر من نصف سكان العالم، فهو موضوع الإدارة الديمقراطية للتنوع الديني والثقافي (Democratic Management of Cultural Pluralism).

تتضمن هذه الإدارة ثلاثة أبعاد:

- ضمان المشاركة السياسية مع تجنب العزل الدائم من خلال قاعدة التخصيص أو التمييز الإيجابي (Affirmative-action/Discrimination Positive) أو أنظمة انتخابية مناسبة...
- ضمان ممارسة الحريات الدينية والثقافية من خلال فدرالية جغرافية أو شخصية حصرية.
- بناء ثقافة عابرة للانتماءات الأولية.

نتهرب من طرح معضلة الإدارة الديمقراطية للتعددية الدينية والثقافية والعرقية... في المجتمعات العربية خلف كلمة وشعار «الطائفية»! إنه مؤشر لكسل فكري، وفي أغلب الحالات مؤشر جهل أو تجاهل لواقع فيه خرق لمبادئ المشاركة والمساواة وممارسة الحريات الدينية.

لا نخلط بين المستويات. لكل مستوى أدواته في التشخيص والتحليل والمعالجة. عندما ندمج كل شيء في كل شيء، فإننا نوفر صك براءة لخبراء العصبية الانتمائية الأولية في التعبئة السياسية.

من المسؤول عن ذلك؟ إنها أبحاث مسمّاة أكاديمية في كبرى جامعات العالم التي عمّمت مقاربة اختزالية لقضايا التنوع تحت تسمية (Confessionnalism/sectarianism)، ومؤلفون يعتبرون أنفسهم لاطائفيين وعلمانيين و«مدنيين»... لا يتقنون البحث إلا بأدوات التمايز الطائفي، وهم مبرمجون على الثنائية الطائفية، لم يبحثوا، ولا يجيدون البحث، في الشؤون العابرة للطوائف (Transcommunitarian)، أي حدث يعطونه طابعاً طائفاً إسلامياً ومسيحياً...

الحاجة بالتالي إلى الخروج من مبرمجة ذهنية وكسل فكري عمّمتها جامعات ومثقفون عملوا بإدراك منهم أو من دون وعي في طمس معضلة المشاركة السياسية الفعلية وضمان الحريات. تعمّمت بالتالي السياسة الطائفية التي يمارسها خبراء في التعبئة النزاعية، وفي استغلال التباينات في التنافس على السلطة من خلال استغلال الولاءات الأولية.

ليس الانتماء إلى طائفة أقلّ مشروعية من أي انتماء آخر إذا كان لا يتناقض مع النظام العام. قد يكون الانتماء إلى حزب أو نقابة أكثر ضرراً من الانتماء إلى طائفة إذا تحول الحزب أو النقابة إلى عصابة أو تكتل مصلحي شخصي أو تنظيم إرهابي...

أساساً لكل مواطن في مجتمع ديمقراطي انتماءات متعددة يُفترض أن تكون متناغمة ويعلوها انتماء فوقّي إلى الوطن الجامع (Supra-allégeance). الأنظمة التوتاليتارية هي التي تقمع الانتماءات باستثناء الانتماء إلى «دولة» القابضين على كل مفاصل السلطة. الدولة الديمقراطية تحتضن الانتماءات في الإطار الأكبر.

هل تفترض المساواة الإقرار بحقوق الأفراد فقط وكأفراد؟ طبعاً، ولكن توجد حقوق فردية وحقوق جماعية. الحاجة في أكثر من نصف بلدان العالم هي إلى العمل على التوفيق بين حريات فردية وحريات جماعية. لذا نجد أنظمة في العالم تعتمد أشكالاً من فدرالية أو تقرر بحقوق دينية وثقافية حصرية في بعض الحالات. النماذج في ذلك: سويسرا وبلجيكا وأفريقيا الجنوبية وأيرلندا الشمالية وجزر فيدجي...

تندرج الديمقراطية في سياق من المشاركة: مشاركة في التعبير والانتماء إلى أحزاب وجمعيات وتنظيمات، والمشاركة في الانتخاب، وفي القرار، وفي الموارد العامة... كل المجتمعات العربية من دون استثناء، بدرجات متفاوتة، تعاني معضلات في المشاركة والمساواة وضمان الحريات الدينية والثقافية... تسعى بعضها ويسعى إلى تحقيق ذلك، ولكن في جو عارم من الاغتراب الثقافي عن معضلة الإدارة الديمقراطية للتعددية في سبيل حماية النسيج التعددي العربي من الصهينة.

ما هي اليهودية الصهيونية؟ إنها ترادف بين مساحة جغرافية وهوية دينية محددة! كان ذلك هدية مسمومة إلى إسرائيل التي تعاني اليوم أصعب معضلات تاريخها، إذ توجد تعددية داخلها.

التراث العربي والإسلامي الذي مورس طوال قرون هو الأكثر غنى في إدارة التنوع الديني والمذهبي والثقافي. إنه تراث عربي وإسلامي، حيث إن الشريعة الإسلامية هي أساساً شخصية، أي لا يفرض على غير المسلمين ما يُطبق على المسلمين، وهي أيضاً شريعة تقبل

بوجود تعددية أنظمة حقوقية في بعض الحالات (Plusieurs ordres juridiques) في المجتمع الواحد.

الدولة الوطنية؟ نعم. لكن كيف تبني الدولة الوطنية في مجتمعات مركبة دينياً أو ثقافياً أو عرقياً...؟ طُمست ثلاثة عهود من الاستعباد عربياً التراث العربي الدستوري في إدارة التنوع. غاب هذا التراث عن الجامعات العربية مع وصفه بإطلاقية بالرجعية. إنه رجعي إذا قاربناه بأدوات اليوم، لكنه قابل للعصرنة في حدود وحالات محددة، وضمن شروط حقوقية، وفي انسجام مع قواعد الديمقراطية وحقوق الإنسان اليوم.

ماذا كانت مفاعيل الاغتراب الثقافي العربي والمسار الأيديولوجي المطلق في خرق مبادئ المشاركة والمساواة وضمن الحريات الدينية والثقافية في المجتمعات العربية؟ لم يؤد كل ذلك إلى مزيد من الاندماج، بل إلى مسار خطير جداً في امتداد عدوى الصهيونية، في حين أن الحاجة تكون في حماية النسيج العربي التعددي من التفكك والفئوية والانعزال والتقسيم والاختراقات الخارجية...

ما يرد هنا له طابع منهجي وعملي محض، وليس دفاعاً عن أي نظام أو تأييداً لأي منظومة. الديمقراطية أساساً ليست نظاماً جاهزاً، بل بالأحرى مجموعة آليات ومنهجيات للمشاركة والمراقبة الدائمة للسلطة التي قد تنجح إلى التسلط. كل منظومة تحتوي على بذور فسادها من دون توفر آليات ضبط ومراقبة. لا شيء تنظيمياً سياسياً هو جيد بالمطلق، ولا شيء سيئ بالمطلق.

نحن بحاجة إلى درجة عالية من الوعي والمسؤولية والمعرفة الاختبارية العملية في دراسة ومعالجة طبيعة النسيج العربي الذي هو نقيض مسار الصهيونية.

المجتمعات العربية مهددة بدرجات متفاوتة بحروب داخلية ممتدة. قال الأخضر الإبراهيمي للعراقيين في ١٤/١٢/٢٠٠٤: «إذا كان هناك من بلد لا يتخيل أحد أن يحدث فيه حرب أهلية فهو لبنان». في الحروب الداخلية ليس نصف المجتمع يحمل السلاح ضد النصف الآخر! بل يمكن أيضاً، بعد تفكك المؤسسات الناعمة، اصطناع حروب داخلية ممتدة في نزاعات داخلية وإقليمية مترابطة □