

وجيه قانصو*

مخاطر الانحراف الطائفي على الثورات العربية

يعالج البحث موضوع الطائفية بوصفها نظامًا علائقيًا خاصًا يقوم بين السلطة والمجتمع من جهة، والمجتمع والفرد من جهة أخرى، وهي انعكاس لخريطة توزيع القوة، وأثر من آثار تعريف الفرد وتحديد موقعه ومكانته في المجتمع، والحدود المسموح له بممارسة فعله السياسي فيها، وهذا ما يجعل من الطائفية الوجه الآخر لغياب المواطنة والمترتبات التي ينتج عنها فشل الدولة في أداء مهامها كدولة. تتعرض الدراسة لتعدد الإشكاليات الطائفية في العالم العربي بتعدد طوائفها الكبرى: بين شيعية أخذت تتضخم خصوصيتها إلى درجة التوقع خارج مجال الدولة، ومسيحية متوجسة من واقعها فأخذت تبحث لنفسها عن أمان داخلي أو خارجي يحميها، وسنية لا تزال فكرة الحكم السلطاني - الذي يغلب ثقافة على أخرى مقابل التسليم بحكم مطلق - تداعب خيلة الإسلاميين.

جاء حدث الثورات العربية الأخيرة من خارج سياق الفكر العربي المعاصر؛ بحكم أنه لم يكن مسوقاً بأي خطاب فكري، أو رؤيوي، يُعبّر عن هذه الثورات، أو يستشر فيها، أو يُشر بها، أو حتى يُمهد لها. وقد عطّلت قوة الدفع الفجائية والسريعة في هذه الثورات تقديرات الباحثين بتلبس الواقع العربي ببنى اجتماع تقليدية تسكن حراكه، وسرمدية سياسية تُصلّب عود الثبات فيه^(١). كما أنها حفّزت الجميع على النظر عميقاً في حقيقة هذا الواقع، والتعرّف إلى محرّكاته الخفية، ودينامياته الاجتماعية التي كانت موجودة فيه على الدوام؛ دون أن تُلحظ، أو بالأحرى أن يُنظر إليها بجديّة أو بتفحص دقيق.

يمكن القول، إنّ مدّ الثورات العربية قد أحدث منطقاً مُغيّراً، ونبضاً خاصاً، ومزاجاً غير مسبوق. وتمثّل جميع ذلك في جيل الشّباب، الذي خرج من رحم الواقع العربي، وكان ضحيته في آنٍ غير أنّه هضم مُتغيّرات العالم ومُكتسباته الأثرية والرقمية، وأنشأ لنفسه إرادةً جامحة للتغيير، وعزيمةً لتجاوز الماضي والحاضر المستحکمين،

* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، بيروت.

1 Judith Yaphe, *The Middle East in 2015: The Impact of Regional Trends* (Washington: National Defense University Press, 2002), pp. 213-230.

والاستقلال عنهما، بل وتصفية الحساب معهما. وكان يحركه التوق إلى طرح مجال سياسيٍ مختلفٍ؛ يسلب السلطة كلَّ أوصاف التقديس والتعالى الغيبي والتبجيل الرمزي، ويُظهر البُعد السياسي للفرد بوصفه كائنًا فاعلاً في الحقل العام، بعد أن كان التمرد على الدولة والخروج على القانون هو مجال تحقيق ذاته الوحيد. وذلك هو ما سيكفل له التحرر من قبضة العصبية الجماعية المتضخمة، التي تصهره في داخلها؛ فيسعى جاداً إلى توفير الشروط المجتمعية والسياسية التي تضمن له حرّيته، وتحترم حيّز وجوده الخاص.

بيد أن القلق على وجهة هذه الثورات ومستقرّها يبقى مشروعا، من جهة قدرة قوى التغيير الجديدة على الذهاب بمجتمعاتها إلى أقصى رهانات الديمقراطية؛ تلك التي لا يقتصر أثرها على تغيير رموز السلطة، أو إعادة إنتاج النظم السياسية. ذلك أن الانتقال الكامل إلى الديمقراطية، يستدعي الانتقال إلى نقطة ارتكاز جديدة، وإلى نقطة توازن واستقرار مختلفة (Equilibrium point and steady state)^(٢)، وإلى أطر تفكير جديدة ذات مرجعيات مختلفة. أي التحول إلى باراديغم جديد؛ يُعطل استنفار قوى النظام المعزول الاجتماعية والسياسية - الظاهرة منها والخفية - في إعادة التوازنات إلى الوضعية السابقة. ويعطي فكرة الدولة والعلاقة بين السلطة والمجتمع منطقاً مختلفاً؛ يحول دون دخول المجتمع في منزلقات تقسيمية وصراعات دينية أخطر من ثقل الاستبداد والفساد السابقين. وهذا غير مرهون بقابلية جيل خاص، بل بقابلية المجتمع نفسه للاستجابة لهذا الجيل، في تعديل منظومات ولأهاته وأطر تضامنه الخاصة والعامة. وذلك حتى يكبح بها جماح العصبية الخاصة؛ التي أصبحت بعد سقوط النظام بلا رقيب ولا رادع، وتنزع بحسب طوبى Utopy ثقافتها، إلى تحويل المجال السياسي العام إلى ساحة صراع وغلبة، وليس إلى ساحة تداول وشراسة.

إن إزاحة المركز السياسي بشكله المعهود؛ قد وضع المجتمع وجهاً لوجه أمام نفسه، وأصبح كمن يبصر في المرأة - ولأول مرة - التشوّهات التي لحقت ببنيتها السياسية، وحالات التكلس التي كادت تُعطل ديناميّة التكيّف والتغيير فيه. وتجلّى ذلك في نتائج انتخابات ما بعد الثورة؛ تلك التي كشفت عن الأرضية المجتمعية الصعبة والمعقدة التي تتحرك فوقها عملية التحول الديمقراطي، وأزاحت الغطاء عن مشهد مجتمعيٍّ يحمل ذاكرةً ديمقراطيةً ضعيفةً. وهو مشهدٌ مُتخَمٌ بالتصورات الدينيّة ذات الصبغة الطائفية، التي تكاد تحصر الموقف السياسي في سيادة الدين - الطائفة ونصرة الدّاعين إليها. بل إنَّ عدم تمثيل نخب الثورة الجديدة في البرلمانات الجديدة؛ قد خلق مخاوف جدية من إمكانية التفاف القوى التقليدية والطائفية على الثورة، ومن قدرتها على إجهاض المسار الديمقراطي في بداياته الأولى بأدوات ديمقراطية شكلية.

إن إزالة رأس السلطة وتغيير النظام؛ لا يعني أن المجتمع قد أصبح قابلاً لأن يتغيّر بأطر تضامنه الداخلية ونظم ولأهاته العميقة، أو مستعداً لاحتضان منطلقات التغيير السياسي والثقافي والمجتمعي التي تحملها هذه الثورات. فمخلفات النظام القديم، هي موروثات بنيوية؛ لا تنحصر في شخص الحاكم وشكل الحكم، بل تطال تكوين المجتمع والأشكال التضامنية المعبرة عنه، ونظام توزيع الموارد فيه. وهي موروثات لا يمكن استبدالها بسهولة، ولديها القدرة على المقاومة العنيدة لأيّ تغيير؛ وذلك نتيجة استحواذها على شبكة مصالح، وإنشائها نظاماً عقائدياً تشريعياً وقيميّاً يحميها من أيّ طارئٍ مستجد. هذا إضافةً إلى قدرتها على تجديد نفسها من دون أن تتغير

2 See: David Truman, *The Governmental Process*, 2nd Edition (New York: Alfred Knopf Inc, 1971), pp. 27-33.

بشكل جذري^(٣). إن هذه الموروثات، وإن كانت نتاجاً تاريخياً لترتيب سياسي وثقافي معيّنين في مراحل مبكرة من التاريخ العربي - الإسلامي؛ قد أصبحت أرضيةً ومحددًا لأيّ تكوين دولتي جديد. ولا بصيرها إزاحة نظام أو حاكم، واستبدال كل منهما بآخر؛ طالما أنّ سقوط الولاء ومبادئ التوزيع ومرجعيات الأمر، محفوظة ومصونة.

لقد تركت إزاحة النظام السياسي ذي الطبيعة السلطانية المجتمع مكشوفاً في العراق. وعرضته للتشتت؛ بحكم خلوه من "سستام" سياسي^(٤)، يحوي كتلاً سياسية وسيطة ذات متحدات عابرة للولاءات الخاصة، وتقوم على أدلوجة وطنية عامّة متحررة من الثقافات الفرعية. وهو ما جعل التضامانات البدائية، أو المجتمعات الأهلية^(٥) تتصدّر واجهة القوى السياسية، وتصير محل استقطاب واصطفاف شعبيين، ومحددًا للخطاب وبرنامج النقاش السياسي القادمين. وهي تضامانات ليست أمراً أضيف إلى المجتمع، أو فرض عليه من خارجه، أو واقفاً إكراهياً يتملص منه الفرد، ويسعى جاهداً إلى التحرر من إملاءاته؛ بقدر ما هي ثمرة انتهاء عصبياتي إلى جماعة ذات معتقد ديني أو مذهبي، لاسيّما أنّ المجتمع لم يملك سوى تلك الجماعة أداة لمواجهة الحكم السلطاني. فكانت لفترة طويلة ملاذ الفرد النهائي، ومجاله السياسي الوحيد؛ بعد أن عطّلت السلطة ساحات النقاش العام، وأحكمت إغلاق قنوات الاتصال بين الحاكم والمجتمع. وذلك ما جعل هذه التضامانات صورة متحدات المجتمع الوحيدة، وثقافته السياسية التي تحدّد بها منطلقات تنظيم المجتمع وإدارة موارده؛ الأمر الذي يجعلها تصير أمراً ثابتاً وراسخاً في المجتمع، بعد أن يشمله التغيير الكلي، وتكتسب مع الزمن ديناميّة خاصة بها للث - أقلم مع أي ترتيب سياسي، بقطع النظر عن أدلوجة الدولة التي يحملها هذا الترتيب.

لا تزال التضامانات البدائية أو الجماعات الأهلية المعبر الوحيد عن ثقافة الجماعات الخاصة والمتنوعة في المجتمع وعن ذاكرتها ونظم مصالحها. وإنّ تصدّرها واجهة النقاش والحراك السياسيين؛ قد نقل الحياة السياسية من تنافس بين رؤى وبرامج ذات طابع عقلاني وقيمي عام في إدارة الشأن العام، إلى مجال صراع الأقليات عوي السلطة، إمّا بغلبة أقلية على أخرى، أو بتقاسم حصصها ومواردها. وهو ما جعل الهوية الوطنية الجامعة، تتحوّل من تكوين مستقل ومتناسك، إلى تعايش انتفاءات خاصة لا تقبل الانصهار أو الاندماج في بوتقة موحدة وموحدة. كلّ ذلك قد مهدّ لترحّل - بل لتصدّع - المجال السياسي العام، الذي يجعل من الفعل السياسي عملاً مستقلاً عن الفعل الاجتماعي أو الشخصي بطبيعته ووظيفته وغايته، ويضمن في الوقت نفسه استمرار الجامعية التي تستمدّ منها الدولة الإجماع على مشروعيتها عملها^(٦).

ولا تتعدّى الطائفة في المجتمع العربي - ببنية انتظامها العصبية وأرثوذكسيتها الثقافية والدينية - كونها هذا

٣ راجع: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢١ - ٢٣.

٤ يُعرف آلين تورين "السستام" السياسي بأنه المجتمع السياسي الذي يقوم بدور الوسيط بين الدولة والمجتمع المدني. راجع: آلين تورين، ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قيسي (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٥٩ - ٦٥.

٥ يستعمل وجيه كوثراني مصطلح "المجتمع الأهلي" لتوصيف العلاقة بين المجتمع المحكوم لعلاقات القرابة والروابط التقليدية والدولة، لغرض تمييزه عن مصطلح المجتمع المدني الحديث، وللإشارة إلى أنّ التضامانات الاجتماعية في العالم العربي لا تزال ذات طابع محلي وخاص، ولم ترتق إلى مستوى التضامانات الطوعية ذات الاهتمامات والتطلعات العاقبة والجامعة. راجع: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٨٥ - ٩٠.

٦ راجع: برتراند بادي، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، ط ١ (المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦). راجع أيضاً: فيليب برو، علم الاجتماع السياسي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٨)، ص ٧٥ - ٨٨.

المتحد التجزيئي والتقسيمي أحياناً للمجتمع، والتضامن الجزئي الذي يستمدّ عصبه وتماشكه من روابط داخلية خاصة به، تميّزه عن الروابط الجزئية الأخرى، وتقويه من ابتلاع المجتمع الأوسع له. فلو أخذنا الطائفة، بمعناها اللغوي التداولي؛ لوجدنا أنها تدلّ على جزء المجتمع، أو على الوحدة الاجتماعية الخاصة داخل المجتمع. ففي تاج العروس ولسان العرب^(٧): بعض الشيء طائفة منه، والطائفة هي القطعة من الشيء، أو هي الواحد إلى الألف، كما عن ابن مجاهد، أو الإثنان فصاعداً، كما عن عطاء في تفسير الآية: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]. وهذه الآية، وإن كانت تُشير إلى كتلة من البشر يجمعها رابط وظيفي مؤقت، يتمثل في وظيفة الشهادة على إقامة الحد؛ فإنّ مفهوم الطائفة واستعمالاتها، أخذ يتطوّر ويستقرّ على تسمية كلّ جماعة من الناس، أو على كلّ وحدة اجتماعية تقوم بين أفرادها روابط ثابتة وصلبة، كما في الحديث النبوي: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق"^(٨).

هذا يعني أنّ الطائفة أقلّ من المجتمع وأكثر من الفرد، ولا بدّ لها من جامع يجمعها يميّزها عن غيرها من الجماعات، ويخلق حيّزها الخاصّ والمستقلّ داخل المجتمع الأوسع. إذ تحمل الطائفة في ثناياها معنى التقسيم والفرز داخل المجتمع؛ لتتميّز في داخله الجماعات ذات الثقافة الخاصة والعصبية الجامعة. وهي تسمية سرعان ما أخذت تُطلق حصراً منذ القرن التاسع عشر، أي إثر عهد التنظيمات ونظام الملل العثمانيين، على الانتماءات الدينية والمعتقدات المذهبية الخاصة داخل كلّ دين، وتخصّص بها^(٩). وهو ما حوّل المعتقد أو الموقف اللاهوتي أو التأويلي، من رؤية تتعلق بخلاص أخروي، أو من Confession، إلى عصبية جامعة وناظمة لشؤون الأفراد المتتمين إليها. وهي عصبية يُصنّف من خلالها الأفراد تصنيفاً سياسياً وإدارياً، وتكون هي سبيل الفرد الوحيد في السياسة والمناصب السياسية. ذلك ما جعل من الطائفة - بعد عصر التنظيمات وقانون الملل العثمانيين^(١٠) - مرجعية لا يمكن تجاوزها، ليس في إدارة شؤون المقدّس فحسب، بل وأيضاً في تدبير أكثر شؤون الفرد المنتمي إليها، وتسيير أكثر مسائل الحياة العامة.

من هنا، تبرز الطائفة بصفقتها وحدة تضامنية تلي بنية الدولة، والشكل المباشر الذي يطفو على السطح، ويستعيد حيويته وفاعليته ودوره المحدّد لأيّ انتظام سياسيّ قادم؛ وذلك عقب تزعزع بنية الدولة أو اهتزاز النظام وغياب الرّمز الحاكم. وهي الصورة المتوقعة في مشهد الثورات العربية الأخيرة، التي لا تمثّل مفاجأة لنا؛ بقدر ما تثير فينا مخاوف من أن تُوقع المجتمع في منزلقات صراعاتها، وتطبع المجال السياسي العامّ بطابعها بعد أن تحوّل من ساحة جامعية وشراكة، إلى ساحة قهر وغلبة للإرادات، وإلى منبر للتنافس والتمايز الثقافي، توظّف فيها كلّ أسلحة الدمار المقدّس.

٧ راجع: ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م. ج ٩، ص ٢٢٥، راجع أيضاً: الزبيدي، تاج العروس (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ١٢، ص ٣٥٩.

٨ حول هذا الحديث، راجع: أحمد بن حنبل، المسند (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج ٣، ص ٣٤٥.

٩ كثر استعمال هذه المفردة في الأدبيات السياسية في بلاد الشام، ابتداءً ببطرس البستاني، وناصيف البازجي وشبلي الشميل في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى ميشال شيحا وفيليب حتّي وكمال الحاج وكمال الصليبي. راجع: كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩).

١٠ كما هي حال نظام الملل في العهد العثماني أواخر القرن التاسع عشر، وحال القائمقاميتين في جبل لبنان، وحال متصرفية جبل لبنان، وحال الكيان اللبناني الحالي ودستوره الذي لا يكتفي بالاعتراف بالطوائف بصفقتها كيانات دينية، بل يتعامل مع مؤسساتها بصفقتها مرجعيات قانونية يوكل إليها حصراً إدارة شؤون الأفراد الشخصية وأحوالهم. راجع: سليمان تقي الدين، المسألة الطائفية في لبنان (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٩٧). وراجع أيضاً: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ٣٤.

لن نكتفي هنا بتوصيف مخاطر الطائفية، بصيغتها المستقرة في عالمنا العربي؛ ونعني الجزء الشرقي منه تحديداً، وبالأساس بلاد لبنان وسورية والعراق. بل إننا نريد أن نبين أن الطائفية ليست استمرارية خالصة لتكوين عصبياتي جاء من التاريخ العربي السحيق فحسب. أي هي ليست ظاهرة أنثربولوجية أو ثقافية فقط؛ بقدر ما هي ثمرة ترتيب سياسي، ولازمة من لوازم نمط حكم سياسي هو الحكم السلطاني الذي ساد طوال التاريخ الإسلامي، ونتيجة العلاقة التي استقرت منذ العصر الإسلامي الأول بين السلطة والمجتمع، واكتسبت وظائف ومكونات إضافية مع دول الاستقلال والنهضة العربيتين.

وإذا كانت الطائفة تسمية لوحدة اجتماعية ذات متحد ديني خاص؛ فإن الطائفة هي توصيف وتسمية لوضع سياسي معين يكون للطائفة فيه وظيفة تتعدى بنيتها الثقافية ومضمونها الديني ونظم القرابة في داخلها. ويرتب على ذلك أن الطائفة هي التمثيل الموضوعي للنظام السياسي المعتمد، والتجلي التاريخي لمنطق خاص في العلاقة بين السلطة والمجتمع. مما يعني أن الطائفة هي مصطلح سياسي أكثر مما هي مصطلح ثقافي، ومفهوم ديني؛ وإن كان البعد الأول في المصطلح، لا يتنكر للبعدين الثانيين، ولا يلغي دلالتها.

وعليه، فإن الطائفة هي توصيف لنظام علائقي خاص، يقوم بين السلطة والمجتمع من جهة، وبين المجتمع والفرد من جهة أخرى. وهي انعكاس لخارطة توزيع القوة، وأثر من آثار تعريف الفرد وتحديد موقعه ومكانته في المجتمع والحدود المباحة له في ممارسة فعله السياسي. إنها الفاصل والحاجب بينه وبين المواطنة، أو هي الوجه الآخر لغياب المواطنة والمترتبات التي ينتج عنها فشل الدولة في أداء مهامها كدولة. فالطائفة تعزف بالسلب أكثر منه بالإيجاب؛ بحكم أنها نتيجة واقع متأزم، ونتيجة طبيعية لإخفاق سياسي، وحالة عديمة يفتقر إليها الواقع السياسي والاجتماعي. إنها مؤشر على اللادولة، قوة وضعفاً، وجوداً وعدماً.

من هنا، فإن بحثنا غير معني بالطائفة بصفاتها كياناً دينياً خاصاً ومتميزاً داخل المجتمع؛ بل هو معني بوظيفة الطوائف، وبالمنطق السياسي الذي يهب لهذه الوحدات الاجتماعية دوراً سياسياً محدداً، وربما فعلاً مفجراً وصاعقاً في الأوضاع المتأزمة والحالات الانتقالية، كما هي الحال في الربيع العربي.

سنعمد هنا إلى النظر في محاور أربعة:

أولها: إظهار مصدر التضامانات وأصلها في المجتمع العربي، اللذين تستمدّ منها التكوينات الطائفية وظائفها الاجتماعية وتفاعلاتها التفسيرية وأدوارها السياسية.

ثانيها: منطق العلاقة المستقرة التي حكمت الدولة والمجتمع العربي - الإسلامي في التاريخ الإسلامي، أو السلطة والفرد؛ والتي جعلت من العصبية الخاصة والتضامانات البدائية أو الجماعات الأهلية ملاذاً آمناً ومجالاً رحباً للتعبير وإثبات الذات.

ثالثها: خصوصية العلاقة بين الدولة المعاصرة والمجتمع في فترة ما بعد الاستقلال، ونتائج إخفاق الدولة العربية في تحقيق رهانات النهضة ومقتضيات الحداثة، وأثر ذلك في تضخم الخصوصيات الدينية وتهديدها بتسطي المجتمع وزوال أصل الدولة.

رابعها: المنزقات الطائفية الراهنة ومخاطرها في معركة الربيع العربي؛ للانتقال بالمجتمع إلى الديمقراطية.

أولاً: الطائفة والقبيلة

لا أبالغ بالقول، إنَّ الطائفة التي يقوم الانتماء فيها على الشعور الديني وعلى صدفة الولادة، التي أصبحت ثمرةً من ثمار روابط النسب والدم؛ قد صارت تمثل في البيئة العربية الشَّكل المتطوَّر والحديث لرابطة القبيلة، من ناحية انتظامها الداخلي والوظيفة الاجتماعية والتَّفسيَّة التي تحملها. فبعد أن كانت القبيلة في دوائرها الصَّغرى أو الكبرى، الأساس الوحيد للتضامات العربية قبل الإسلام؛ صارت شكلاً اجتماعياً مشروغاً في الإسلام، لاسيما بعد أن اعتُرف به كمرجعيةٍ شبه حصريَّة في انتظام الأفراد وفُضِّ النزاعات الداخليَّة. وقد استمرَّ هذا النوع من التضامن طوال فترات التاريخ الإسلامي؛ ليكون المرجعية الوحيدة المعيشة، أو المنافسة لمرجعية الدَّعوة الدينيَّة نفسها^(١١).

ولا يُشترط في قيام القبيلة من الأساس وحدة النسب، بل يمكن لها أن تستند إلى حلفٍ، أو ولاءٍ، أو نظام مصالح، كما هي حال قبيلة قريش^(١٢). إذ تنشأ من خلال تلك الروابط عصبيةٌ تشبه عصبية القبيلة، ويُميَّز فيها بشكل قطعيٍّ بين من هو داخل القبيلة ومن هو خارجها^(١٣). ممَّا يعني أنَّ أساس رابطة القبيلة هو العصبية، التي قد تقوم على النسب، أو تنشأ بين الأفراد بسبب لحمة المصالح و / أو طول المعاشرة. ولهذا فقد رأى ابن خلدون أنَّ العصبية ثمرةٌ للنسب، وليست منحصرةً بالضرورة في القرابة الدمويَّة. فإذا "وُجدت ثمرات النسب فكأنَّه وجد"^(١٤). وهو يوجب صلةً تشبه صلة الأرحام، تتطلَّب "المناصرة والنَّصرة"^(١٥). فانتفاء جماعةٍ إلى جدٍّ مشتركٍ "أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له"؛ إذ ليست هناك دماء صافية تنتقل من الخلف إلى السلف. لهذا فإنَّ النسب عند ابن خلدون "ليس الانتماء إلى جدٍّ مشتركٍ"، بل المقصود به "الانتماء إلى جماعة معيَّنة، عصبية ما، وكلُّ ما كان باعثاً على الألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيها بوجهٍ من وجوه النسب"^(١٦).

وعليه، فإنَّ الرابطة القبليَّة ليست نتاجاً غريزياً يستتبع رابطة الدم وجوداً وعدماً؛ بل هي نتيجةٌ تاريخيَّة بطيئةٌ لقيام مصلحةٍ مشتركةٍ دائمةٍ للجماعة. وهي مصلحةٌ كانت تفرضها الظروف الماديَّة القاسية للعرب، وقد استدعت منهم تضامناً قوياً للكفاح من أجل ظروفٍ معيشيَّةٍ أحسن. فطالما كانت القوى المُحرَّكة للعصبية هي المصلحة المشتركة؛ فإنَّ الجماعة ستكون مُتسانكةً ومُتضامنةً، وعصبيتها قويَّةً صامدةً. أمَّا إذا تحوَّلت المصلحة المشتركة إلى مصالحٍ شخصيَّة؛ فإنَّ التضامن الذي كان قائماً بالأمس، سينقلب إلى فرقةٍ ونزاع، ويطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبية وتفسد العصبية^(١٧).

١١ راجع: أيمن إبراهيم، الإسلام والسلطان والملك (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨)، ص ٧٣-١٠٥. راجع أيضاً: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٧٩-٩٩.

١٢ راجع: حسين الحاج حسن، حضارة العرب في عصر الجاهلية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٦٩-٧٢. وراجع أيضاً: رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٤-٣٠.

١٣ راجع: هشام شرابي، النظام الأبوي ...، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧-٤٨. وراجع أيضاً: جان ميزونوف، دينامية الجماعات (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٤٦-٤٨.

١٤ ابن خلدون، المقدمة، الطبعة الرابعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ص ١٣٠.

١٥ المصدر نفسه.

١٦ المصدر نفسه.

١٧ راجع: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

هذا، فإن القبيلة، من جهة وظائفها العصبية؛ هي إطارٌ تضامنيٌّ، ونمطٌ مُتحدٍّ وهي قابلةٌ لأن تتحقّق بأشكالٍ أوسع وأعمّ. وهذا ما جعل عبد الله العروي يُطلق معنى "العشيرة" (وتؤدّي هنا وظيفيًا معنى القبيلة) "على كلّ جماعةٍ أكانت عائلةً أو قبيلةً أو حرفةً أو حيًّا أو زاويةً"^(١٨)؛ مادامت تمثّل حصنًا منيعًا للفرد، وتدفع عنه أذى الغير أو ضرره مهما كان ذلك الغير. فالأساس في الرابطة هو توقُّر عصبيةٍ قويّةٍ تشدُّ أفراد الجماعة، وترسم حدودًا واضحةً بين الدّاخل والخارج، بين التّحن والهَم، وتؤمّن للفرد حمايةً كاملةً، مقابل انصياعه الكامل لمقرّرات الجماعة وطاعته الفوريّة لها دون نقاش أو مراجعة^(١٩).

ولا نحتاج هنا إلى عناءٍ كبير، لنثبت الشّبه العميق - بل التّطابق - بين الجماعة القبليّة والجماعة الطائفية. إذ يقرّر ناصيف نصار أنّه: "كما توجد نعةٌ قبليّةٌ وعصبيةٌ قبليّةٌ، توجد طائفيّةٌ وعصبيةٌ طائفيةٌ [...] وكما أنّ الانتماء القبلي يكون بالتّوالد والوراثة، كذلك الطائفي يقوم بالدرجة الأولى على التّوالد والوراثة [...]". كما أنّ شدّة الارتباط القبلي؛ تقتضي الالتحام والمناصرة في سبيل تأمين سلامة القبيلة وغايتها. كذلك تقتضي شدّة الارتباط الطائفي الالتحام والمناصرة في سبيل تأمين سلامة الطائفة وازدهارها. أمّا الأساس النّهائي في الرابطة القبليّة؛ فإنّه يشبه الأساس النّهائي في الرابطة الطائفية. من حيث كونه لا عقليًّا، أي وجدانيًّا وعاطفيًّا، ولا يقوم على مُقدّمات برهانية وعقلية^(٢٠).

إنّ قيام الطائفة على أساس الشّعور الدّيني، وقيام القبيلة على أساس الشّعور العائلي ورابطة الدّم؛ قد يخلق بحسب البعض تمايزًا نوعيًّا ووظائفًا بينها. وهو فارقٌ أصبح هامشيًّا بحسب رأيي؛ لاسيّما بعد أن بيّنا أنّ القبيلة لا تُقيمها رابطة الدّم فقط، بل تقوم عصبيةً على تحالفات وولاءات ومصالحٍ مشتركة، تكون مساوية لقوّة عصبية البداوة، أو أشدّ منها. ثمّ أنّ الطائفة التي تقوم على أساس دينيٍّ؛ قد استطاعت هضم الفارق بين "الشّعور الدّيني والشّعور العائلي" واستيعابه. وذلك بعد أن حوّلت المشترك العقدي والإيماني، من تجربة اختبار مع المطلق أو المتعالّي^(٢١)، ومن انضباط أخلاقيٍّ وتقويٍّ بهدف كسب الآخرة، إلى أب رمزيٍّ ينتسب إليه أبناء الطائفة آليًّا برباط الدّم والنسب والولادة. بل إنّ الطائفة قد استطاعت أن تتحصّن من نقد العقل وتحولات التاريخ؛ من خلال تحصنها بمضامينٍ عقائديّة مستمدّة من الوحي وليس العقل أو التاريخ، لاسيّما بعد أن كانت في فترةٍ من التاريخ ثمرةً من ثماره. وهكذا أصبحت الطائفة فوق التاريخ ومُتعاليةً على تقلّباته.

وقد أظهرت أحداث الثّورات العربيّة الأخيرة، أنّ أشدّ العصبية التي يجد فيها الفرد ملاذّه وأمانه ومستقرّ هويّته ومجال حرّيته؛ هي متمثّلة في الكيانات الدينيّة أو المذهبيّة، وخصوصًا داخل المجتمعات ذات التعدّد الدّيني الكثيف، كما في لبنان وسورية والعراق ومصر. وهي كياناتٌ لم تعد تنحصر في الرّابط الذي يجمع جماعة المؤمنين حول معتقديٍّ أو ممارسة شعيرةٍ وطقس، أي حول معتقديٍّ إيمانيٍّ (Confession)؛ بل إنّها تطوّرت لتصبح كيانًا مغلقًا ومستقلًا ذا سيادةٍ خاصّة به، ونظامٍ مصالح يُسيّجه، وأصول التّزامات وولاءات بداخله مصحوبة

١٨ عبد الله العروي، مفهوم الحرّيّة، ط٦ (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٩ - ٢٣.

١٩ شفيق رضوان، علم النفس الاجتماعي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ٧٩ - ١٠٣. راجع أيضًا: الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، مصدر سبق ذكره.

٢٠ راجع: ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد: مقدّمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٣٨ - ١٤٤.

٢١ التعبير لبول تيليتش. راجع: بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي (بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، ص ٧ - ٢٢.

بإجراءات ثواب مُحَفَّزة وإجراءات عقاب صارمة، تطابق العصبية القبلية بالنحو الذي فصلناه سابقاً. معنى ذلك أن الطائفة قد انتقلت من معتقد إيماني (Confession) مولج في إدارة الشأن المعنوي والروحي؛ إلى كيان اجتماعي مغلق، له مهام سياسية تهدف إلى إدارة شؤون الأفراد والجماعات التي تنتمي إليه بكل السبل والوسائل المتاحة، ورعايتها وحمايتها. حتى لو كان ذلك على حساب الدلالات الأخلاقية والتقوية للمذهب، أو على حساب خلفياته النظرية وبناءاته اللاهوتية التي تصبح - في أكثر حالات التنافس على الموارد والتنازع على السيادة - ثانوية وهامشية وقابلة للتأويل والاستثناء^(٢٢).

ثانياً: الطائفة بين العصبية القبلية والدعوة الدينية

إن هذا التطابق بين عصبية الطائفة التي تقوم على الأساس الديني، وعصبية القبيلة التي تقوم على أساس النسب؛ يمكن فهمه من خلال جدلية العلاقة التي قامت بين القبيلة والإسلام في فترته التأسيسية الأولى. فالإسلام أبقى على الاعتراف بالقبيلة أو العشيرة؛ ليس بصفتها جماعة مندمجة في ما بينها فحسب، بل لكونها مرجعية في فض النزاعات، واقتسام الموارد، وتوزيع العطاءات، وتولي المناصب والمهام الإدارية والعسكرية داخل النظام السياسي الجديد الذي تأسس في المدينة المنورة. أي إن الإسلام قد اعترف بها وحدة اجتماعية مستقلة ذات وظيفة سياسية تتوسط بشكل حصري الفرد والسلطة^(٢٣).

وقد تجلّى ذلك الاعتراف بالقبيلة، وذلك التعويل على كسب ولاء القبائل وإدماجها، في سياق الدعوة الإسلامية. وذلك بغرض انتشار الدعوة الجديدة ومنعتها؛ لاسيما وقد انتقلت في مرحلة من مراحلها، من دعوة الأفراد إلى دعوة الجماعات والكتل المتضامنة، المتمثلة في القبائل والعشائر، والمدن أو القرى المجاورة لمكة ذات التكوين القبلي أيضاً. فكان الاختراق السياسي الأول مع ممثلي الأوس والخزرج في يثرب؛ أولئك الذين بايعوا النبي بصفتهم ممثلين للقبيلتين، وليس بصفتهم الشخصية، وناصروا الدعوة الجديدة. ثم كانت "صحيفة المدينة" التي مثلت الإطار السياسي الناظم لحياة أهل المدينة، والسابقة التأسيسية الأولى في تعايش الدعوة الدينية والقبيلة. إذ قامت تلك الوثيقة في كل بنودها على الاحترام الكامل لسيادة البطون والعشائر ووحدتها، والاعتراف بها شخصية معنوية لا بد من إشراكها في أي تحالف ومهادنة خارجيتين، ومراعاة مكانتها ودورها وحتى مرجعيتها في أي تدبير داخلي. لم تكن "الصحيفة" عقداً بين أشخاص؛ وإنما بين وحدات قبلية تحترم سيادتها بموجب العقد احتراماً كاملاً لا مساس به^(٢٤). وقد رُسخت في تلك العقد شرعية العصبية القبلية ومرجعيتها الحصرية في نظم الاختلاف وإدارة العلاقات بين الأفراد؛ وهي الوحدة الاجتماعية الوحيدة المعترف بها إلى جانب عمومية الدعوة الدينية التي توطر المجال العام وتحدد وجهته. وقد ظل خطاب الدعوة حتى اللحظة الأخيرة

٢٢ تجلّى ذلك في الاصطفاف الطائفي في موضوع الثورات العربية، إذ تلقى الشارع العربي ذو الأثرية الشّية الثورة البحرينية أو الحراك المطلي للشّية في السعودية بفتور ولا مبالاة، وتحسّس هذا الشارع لحكم صدام حسين على الرغم من تهوّه ويطشه الشديد، وتداعى بالمقابل أكثر الشّية لدعم النظام السوري على الرغم من قسوته الشّديدة. ما يُظهر تقدّم العصبية وتحكمها في الموقف الشعبي، بقطع النظر عن الإشكال الديني أو الانتهاك الأخلاقي لهذا الموقف.

٢٣ أيمن إبراهيم، الإسلام والسلطان والملك، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩ - ٥٧.

٢٤ كما جاء في "صحيفة المدينة": "كلّ عشيرة تبقى على ربتها يتعاقلون معاقلهم الأولى"، ما يجعل العشيرة هي المسؤولة عن كل عقل أو فداء يطال أحد أفرادها. كما تقرّ "الصحيفة" مبدأ النصرة داخل كلّ وحدة قبلية. راجع: ابن هشام، السيرة النبوية (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٦)، الجزء الثاني، ص ٢٦٦.

خطاباً موجّهاً إلى القبائل. وكان الانتفاء إلى الأمة، ودخول الناس في دين الله أفواجاً، وإعلان القبيلة اعتناقها للدين الجديد؛ يقع من خلال شيوخ القبائل، أو من خلال سادات القبيلة الذين ينوبون عنها في ذلك، وليس من خلال الأفراد^(٢٥).

لقد نقل الإسلام القبيلة من كيان منفلت خارجة، إلى كيان منضبط داخله. وأصبح إطاراً ناظماً له، ووهبه أفقاً كونياً ومدى سياسياً عريضاً. وقبل أن يتعايش معه، ويحفظ خصوصيته وسيادته، ومنحه وظائف سياسية؛ وهو ما جعله محدّداً من محدّدات العقل السياسي، وتجلياً من تجليات التاريخ السياسي للإسلام^(٢٦). فإذا كانت العقيدة الدينية المنطلق الأخلاقي والأفق الكوني للكيان السياسي الجديد؛ فقد ظلّت القبيلة القاعدة الاجتماعية شبه الوحيدة التي لا بدّ للعقيدة من أن تنفذ عبرها إلى المجتمع، وتتلبس لبوسها لتتخذ لنفسها حيزاً مادياً من القوة والمنعة، وتحقّق ملموساً وحسبياً في حركة التاريخ.

إنّ تلازم العصبيّة والدعوة الدينية وضرورة اجتماعهما لقيام الملك؛ هو أمرٌ كشف عنه ابن خلدون، لما عدّ الدين ناقلاً للعصبيّة من إطار ضيق إلى إطار أوسع. إذ يعيش العرب في بواديهم وقفارهم أحراراً لا يخضعون لأيّ سلطة، ولا يحصل لهم الملك "إلا بصيغة دينيّة من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين". كما أنّ الدعوة الدينيّة لا توجد من غير عصبيّة؛ وذلك استناداً إلى قول النبي: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه". فالعلاقة بين العصبيّة والدين، هي علاقة تآزر وتعاوض وتكامل؛ ذلك أنّ العصبيّة لا تتطور إلى عصبيّة جامعة ذات وظيفة سياسيّة، إلا بتدخل عامل آخر هو الدعوة الدينيّة. لذلك يقول ابن خلدون: "الدول عامّة الاستيلاء، عظيمة الملك؛ أصلها الدين إمّا من نبوة أو دعوة حق"^(٢٧).

هذا يعني أنّ بدايات الإسلام السياسي كانت تقوم على الحاجب بين الفرد والسلطة؛ بحكم أنّ القبيلة هي الكائن الشرعي الوحيد المُعرّف به في المجال السياسي، وهي الناطق الرسميّ باسمه، والمُمثل الوحيد له، وهي مجال تعبيره واحتجائه الوحيد. هذا ما فرض أصالة هذا التكوين وشرعيّته وصلاحيّته في تأطير الأفراد، وفرض أيضاً مرجعيّته الأساسيّة في موضوعات السّلطة والسيطرة وتوزيع الموارد.

كان موقع الفرد ودوره في الإسلام السياسي المبكر، محصوراً في دائرة الأخلاق والعقيدة؛ أي في نصرة الدعوة ونشرها وحمايتها. غير أنّ فرديّته كانت تذوب وتختفي في مجال السياسة وموضوع السّلطة؛ إذ كان للقبيلة كلمتها الأولى والنهائيّة. وقد ظهر ذلك بوضوح في الجدل السياسي الأول بعد وفاة النبي، بشأن من يخلفه بعد موته. وما غلب عليه هو جدل القبائل والعشائر والعائلات، وتنازعها جميعاً على السّلطة؛ ليس جدل أفراد وصحابة. لم يقرّر الإسلام أن يقيم منذ البداية أصالة سياسيّة للفرد، بأن يُحرّره عبر العقيدة من عصبيّة القبيلة أو مصادرتها له، ولا اتّخذ من المسألة موقفاً محايداً. بل ظلّت العقيدة تتحرّك من خلال العصبيّة، وظلّت القبيلة المجال الوحيد للتعبير والتّمثيل السياسيّ للفرد؛ بحيث ظلّ المجال السياسيّ العامّ حلبة صراع وتنافس بين عصبيّات قبليّة،

٢٥ راجع: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٥١. راجع أيضاً: مونتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٧٩)، ص ٤٠ - ٤٦.
راجع أيضاً:

W. Montgomery Watt, *Muhammad: The Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 222-226.

٢٦ الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٧٨ - ٩٩، ١٢٩ - ١٦٥.

٢٧ راجع: مقدّمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١.

أو عشائريّة، أو عائليّة محوريّة، أو تنافس بين دعوات دينيّة ومذهبيّة تحالفت مع عصبيّة قبليّة، لتكسب رهان السّجل والسّيادة الدّينية العليا بالخصوص. وهو ما جعل من الدّين مرجعيّة أخلاقيّة للدولة؛ من دون أن يقدّم أدلوجة دولة سياسيّة. في حين ظلّ التّداول السّياسي للسلطة والحكم يقوم على العصبيّة؛ بحسب ما تملّيه ظروف القوّة والغلبة والقهر لطرفٍ على آخر. وهو ما جعله يتخذ سمة الحكم السلطاني، الذي يتعايش في داخله الدين مع حكم مطلق لسلالة عائليّة معيّنة^(٢٨).

ماذا يعني هذا كلّ بالنّسبة إلى بحثنا؟ يعني أولاً أنّ الشّكل التّضامنيّ الوحيد الذي يلي الدّولة، منذ زمن النّبوة وحتىّ زماننا، كان ممثلاً في العصبيّة ذات البنية القبليّة؛ وهي وظيفة تميل كلّ البنى التقليديّة والموروثة إلى أن تمارسها وتتصدّى لها. ومع غياب الشّكل التّاريخي للعشيرة وتحلّله؛ تنشأ داخل المجتمع تضامانات أخرى تراث مكوّنات العشيرة التّفسّيّة ووظائفها السّوسيو لوجيّة ومهامّها السّياسيّة. وفي مقدّمها التّضامانات القائمة على الموقف الدّيني، التي لا يمكن لها أن تستمرّ إلّا حين تجد لنفسها عصبيّة ما تحميها وتبنيها داخل المجتمع، أو حين تُحاكي في بنيتها الداخليّة نمط العصبيّة القبليّة وتمثّلها في علاقة الأفراد المتّمين إليها. أي تنشئ لنفسها عصبيّة جديدة في قوّة عصبيّة القبيلة وحميّة النّسب؛ تتمثّل عبرها الملة، أو المذهب، أو الموقف الدّيني في جماعة متآزرة ومتعاضدة؛ ترسم حدوداً واضحة، وتمايزاً وتفاضلاً جليّين، بين من هم داخل هذه الجماعة، ومن هم خارجها، وتصرف المدلول الدّيني لصالح تلك العصبيّة الناشئة داخل هذا المذهب أو النّحلة. وذلك على نحو يتحوّل فيه فقه مذهب معيّن وأدبيّاته، من فقه المسلم وأدبيّات الإسلام، إلى فقه أهل ذلك المذهب وأدبيّاته. وقد كاد هذا أن يحوّل الإسلام من جامعيّة كونية، تفجّرت في عصر النّبويّ وزمن الخلفاء الراشدين، إلى دين ملّ ونحل ومذاهب مسكونة بعقيدة الملة أو الفرقة النّاجية، ويتصارع جميعها بأسلحة فتكٍ عقليّة ونفليّة. كلّ ذلك من أجل أن تنتزع ملة معيّنة السّيادة الدّينية الغلّيا من الجميع، وتنفرد بها؛ مرسّخة بذلك واقعاً انقسامياً مُتشرّداً، لم تعد السّياسة وحدها تُساهم في إحداثه وخلقه، بل أصبح العقل الفقهي والذهنيّة الكلاميّة شريكين أساسيين في تثبيت هذا الواقع وشرعته^(٢٩).

إنّ ما نشهده من تكوينات طائفيّة مُعاصرة؛ هو استمرارٌ متقدّمٌ لذلك التّعايش بين الدّعوة الدّينية والعصبيّة، أو ذلك التّلازم بينهما في مجال السّياسة والحكم. فالسلطة لا تكون إلّا بمشروعيّة دينيّة، ولا تتحقّق إلّا بعصبيّة معيّنة. والطائفة المُعاصرة التي تقوم على أساس الشّعور، أو الموقف الدّيني الخاصّ؛ تُعبّر عن استمرار ذلك التّحالف والتّرابط الوثيق بين الدّعوة الدّينية والعصبيّة القبليّة، أو الملازمة السّياسيّة بينهما. إذ لا يمكن لأيّ دعوة مذهبيّة، أو موقفٍ كلاميّ، أو تيار ديني خاصّ داخل الفضاء الإسلامي، إلّا الاستعانة بعصبيّة خاصّة؛ لكي يكتسب حيّز وجودٍ سياسيّ، ويُحدث أثراً تاريخيّاً فاعلاً. وتجلّى ذلك في أكثر الدّول التي تعاقبت على مرّ التّاريخ الإسلامي، إن لم يكن كلّها؛ من أمويّة وعباسيّة وعلويّة وفاطميّة وبويهيّة وعثمانيّة وصفويّة وقاجاريّة وغيرها... وهو ما سهّل انتقال دولة الخلافة الأولى إلى دولة إمبراطوريّة، أو دولة حكم سلطاني^(٣٠).

٢٨ راجع: الجابري، العقل السّياسي العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٩، وأيضاً: كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السّياسي في الفكر العربي (أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢).

٢٩ هنالك أبواب في الفقه عن أحكام الزواج من المذاهب الإسلاميّة المُخالفة، ومدى صحّة المعاملات معهم، وفي كتب العقيدة: عن سلامة عقيدة المخالف، وعما إذا كان ينال رحمة الله وخلاصه، ومباحث انقسام الأُمّة إلى بضع وسبعين فرقة، كلّها في النار ما عدا واحدة، وهي الفرقة التي يعتقد صاحب كلّ مذهب أنه ينتمي إليها. ما يجعل الفرقة تتحوّل من موقفٍ ومعتقد دينيّين، إلى انتهاء قوميّ تُغذّيه، يقوم على رابطة النّسب والولادة وتأويلات الاصطفاء الدّينية.

٣٠ مع قيام كلّ حكم سلطاني لعائلة خاصّة، تنبّري الأدبيّات الدّينية في تثبيت مشروعيّة هذه العائلة إمّا بالنصّ عليها من النّبويّ، أو بأنّ النّبويّ تنبأ بظهورها وباركها. راجع: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النّشأة المُستأنفة (بيروت: دار السّاقية، ٢٠١٠).

ويساعدنا ذلك على فهم تفاعل الطوائف المعاصرة في العالم العربي، وتفسير سلوك أبنائها، وتوقعاتهم تجاه حدثٍ سياسيٍّ معيّن؛ بحيث لا يكفي فيه الاعتماد على بناءاتها النظرية ومنطلقاتها الغيبية والأخلاقية، بل ينبغي استحضار ذلك المحدّد الخفيّ الذي يكشف عن وجهه في فترة الأزمات والتوترات فقط، ويتضمّن بنية الجماعات النفسية ونمط انضباطها الداخلي ونظام ولائاتها وميكانيزماتها الدفاعية والهجومية. وهو استحضارٌ يُجَنِّبنا الوقوع في فخّ إرجاع جدل العلاقة بين الطوائف وممثليها لدى الدولة إلى العناوين الخادعة، مثل علاقة الدين بالدولة؛ كما يجنبنا إرجاع الجدل بين الطوائف والمذاهب إلى جدل الفرقة الناجية والضالة، مثلما يحصل بين الشيعة والسنة، أو بين المسيحية والإسلام. هذا في حين أنّ المشهد تحرّكه تفاعلاتٌ عَصَبِيَّاتِيَّةٌ أخرى، تقف وراء التحشيد التاريخي أو الأخلاقي لظلم فرقة أو القول بصوابها وبضلال أخرى؛ بحيث تصبح معها كلّ إرشادات التقوى والورع هامشيّةً وذات تأثير ثانويّ.

ثالثاً: الإمبراطورية الإسلامية ونمو طوبى اللادولة

ورث العرب بعد الفتوحات الكبرى، أجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية. وهي أجهزة متألّفة إلى حدّ كبير من جهة انبائها على الحقّ الإلهي، وسلطة الفرد المطلقة التي تستهدف الشهرة والقهر والرّفاهية. فبحسب العروبي، تساكّن في الدولة الإسلامية الدهريّة العربيّة والروح أو الأخلاقية الإسلامية والتنظيم الهرمي الآسيوي؛ ممّا سهّل التّكوين الإمبراطوري لتلك الدولة^(٣١). وهو تكوين يقوم على معايير سلطنة مطلقة للحاكم، وفاصل نوعي بين الحاكم والمحكوم، حيث لا وسائطٌ سياسية، ولا نقاط اتّصال ومحاور، ويتأسّس على مشروعية تُستمدّ من مصدر علويّ خارج المجتمع، بعيداً عن إقرار الفرد أو تأييده؛ وهو تأييد الفقيه لها من خلال تطبيق الشريعة. وذلك ما أدّى إلى إضعاف دور القبيلة في مجريات الحكم، وإلى تذرية الفرد وتركه مكشوفاً في العراء من دون أيّ حماية.

لقد أحدث التّكوين الإمبراطوري الجديد للدولة الإسلامية، شرخاً بين المجتمع والدولة التي انحصرت في الحاكم ومزاجه الشّخصي؛ وهو ما جعلها طرفاً منفصلاً عن المجتمع، وعبئاً عليه. وذلك ما عزّز طوبى التّغيير والصّلاح؛ فصارت كلّ التطلّعات الفكرية والجماعية والفردية تُبنى خارج الدولة، وعلى حسابها، بعدما تيقّن الجميع أن لا مجال لتحقيقها داخل الدولة.

أدّى هذا على المستوى النظري والأيدولوجي، إلى تحويل الخلافة القائمة في أصلها الأخلاقي والتّقويّ على تغيير الفرد لأجل صلاحه الأخروي، إلى طوبى ينتظر الفقيه المعجزة، أو التدخّل الربّاني لتحقيقها. أي أنّه كان يطمح إلى تحقّقها بوسائل غير سياسية، وعبر قنوات من خارج الدولة؛ تصبح بمقتضاها الدولة شرعيةً، تكتفي بتطبيق الشريعة مقابل انتزاع الحاكم الشرعية من الفقيه في ممارسة الحكم المطلق. وبذلك أخرج الفقيه تطّلات الدين من الدولة، التي جعلها واقعة خارج مجال الدين؛ مع اعترافٍ كامل بشرعيّتها، لحيازتها المنعة والقوة^(٣٢).

٣١ وهو تكوين استُعرِف في ديوانيته ونظامه وآليات ممارسته من الدولة الفارسية القائمة على عهد أردشير. راجع: عبد الله العروبي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي. وذهب كمال عبد اللطيف إلى أنّ فقه الماوردي في أحكامه السلطانية ينسجم بالكامل مع عهد أردشير الذي قام عليه الحكم الفارسي قبل الإسلام. راجع: عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سبق ذكره.

٣٢ العروبي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره.

أمّا الفيلسوف، وجميع أصحاب التّزعّات التّقويّة، مثل الصّوفيّة؛ فقد انسحبوا بالكامل من الدّولة، وأخذوا في بنائها خارج مجال الدّولة، حين تحوّل الخلاص عندهم إلى فعل فرديّ يقع خارج الدّولة^(٣٣). وانسحب الفقيه من مجال السّياسة، كما انسحب الفيلسوف من مجال الدّولة؛ فتعرّزت طوبى اللّادولة، وبقيت البنية الإمبراطورية خارج تطلّعات الفرد ومجال تعبيره وتحقيق ذاته. نتيجة ذلك، تسكنت الحكمة مع الفقه ومع التّصوّف، وولّدت، بحسب العروبي: "فردانيّة فيلسوف تُعبّر عن رفض شامل للحكم السّلطاني المطلق. في حين انتهت طوباويّة الفقهاء بقبول ذلك الحكم كضرورة وقيّة، مع التّطلّع إلى زواله بعون الله وتوفيقه"^(٣٤). وذلك ما جعل جوهر التّجربة السّياسية الإسلاميّة، هو التّخارج من جهة بين الدّولة والقيمة، بين التّاريخ والحريّة، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد، بين الأخلاق والقيمة؛ وبين الواقع والدّولة من جهة أخرى^(٣٥).

رابعاً: فشل التّحديث وانتعاش الطّائفيّة

استمرّ هذا الأمر مع الدّولة العربيّة الحديثة التي قامت عقب الاستقلال، وأخذت على عاتقها تحديث الدّولة والمجتمع. ثمّ سرعان ما تهاوت لديها إرادة التّحديث تلك؛ بحكم عدم تأمينها الشّروط التّاريخيّة والموضوعيّة للتّحديث، وبقائهم ماثلة ومحاكيّة لنمط الحكم السّلطاني في بنيتها ومنطق السّلطة المتوارث. وما لبثت أن تخلّت عن مشروعها الأصلي، بعد أن فقدت صدقيّتها، وانكفأت على مشروع تنمية مصالحها الخاصّة؛ بتكريس استمرار الاحتفاظ بالسّلطة المطلقة، والتحكّم الشّامل في المجتمع^(٣٦).

ولا يعني هذا غياباً كاملاً للإصلاحات؛ غير أنّها إصلاحات أعطت النّخبّة الحاكمة نفوذاً مضاعفاً، من دون أن تغبّر شيئاً من الفجوة الفاصلة بين جهاز الدّولة والمجتمع. فالبيروقراطيّة مثلاً، التي تعكس في أساسها عقلنة الدّولة، وترمّز إلى تحقيق موضوعيّة الدّولة بانفصال عن ذات السّلطان، وموضوعيّة القانون بانفصال عن ذات القاضي^(٣٧)؛ قد ظلّت محتفظةً بالعلاقات الموروثة. إذ ظلّت العلاقات بين الموظّفين علاقات إحسانٍ وولاءٍ، وظلّ سلوك كلّ موظّف مرتبطاً بذاته وبشخصيّة من يُجاور به بشأن خدمة معيّنة. كما أدّى تطوير وتحديث جهاز الدّولة، الذي قصد منه تمكين الدّولة من ممارسة دورها العام؛ إلى تحديث أجهزة القمع والقوّة العسكريّة لديها، من دون أن تُحدث بُنى للإنتاج والخدمات.

وكان عجز الدّولة عن الردّ على حاجات تطوّر الجماعة، وعدم استنادها إلى أدلوجة جامعة وعصبيّة وطنيّة

٣٣ مثلاً: رأى ابن باجة أنّ البحث عن السّعادة واجب على الفرد العاقل، وأنّ واجب الفرد على نفسه مُقدّم على واجبات الدولة والمجتمع عليه. أمّا التّصوّف فيغيب عن الدولة والمجتمع معاً.

٣٤ راجع: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ٣٠٠ - ٣٥٧. راجع أيضاً: العروبي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره.

٣٥ المرجع نفسه.

٣٦ راجع: برهان غليون، المحنة العربيّة، الدولة ضدّ الأثمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٣)، ص ٢٥٧ - ٢٥٠. راجع أيضاً: بشارة، المجتمع المدني، مرجع سبق ذكره.

٣٧ راجع: برتراند بادي، سوسيولوجيا الدولة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦).

موحدة؛ قد جعلها كما لو كانت منظمة جديدة مضافة إلى المنظمات الطائفية والإقليمية الموجودة، وليس مؤسسة جامعة وبديلة من كل المنظمات. وهذا ما يعني أن الدولة لم تصبح دولة المجتمع أو الأمة؛ بل أصبحت الوحش الذي يفترس حرية الأفراد وينهب اقتصاد الأمة^(٣٨).

أصبح أفق المجتمع - نتيجة ذلك - أفق اللادولة؛ بعدما عزز في داخله الانتماءات البدائية والأهلية لتعويض تهميش الدولة له. ولجأ الفرد إلى تضامانات عصبية صغيرة تحميه، وتحقق له حيزاً خاصاً من تطلعاته وآماله، بعدما كان مستعبداً داخل الدولة. فكان أساس ولاء الفرد وانتمائه وإثبات ذاته؛ يتحقق خارج الدولة وضدها في آن واحد. وكان الفرد يجد مجال حريته خارج الدولة وداخل المجتمع وبين أهله وعشيرته وأهل طائفته وملته؛ الأمر الذي يُمكّنه من العيش طوال حياته وراء متاريس تعزله عزلاً تاماً عن الحكم المطلق، بحيث أنه كلما استظل بها ازداد قوة وطمأنينة، وكلما استقل بذاته ضعف واستُعبد^(٣٩).

لقد أنتج الواقع العربي المغلق وذو الأفق المسدود جملةً من الظواهر الخطيرة، التي لا يمكن تجاوزها بسهولة؛ حتى لو أزيح رأس السلطة، أو تغير الحاكم، وأهمها:

تنامي عزلة الفرد عن الدولة: إذ أدى الفصل بين الدولة والفرد، إلى اتساع الفجوة بينهما. فلم يُخضع الحكام سلطتهم للمنافسة السياسية، ولم يسمحوا بالتعبير العام؛ كما أنهم لم يطالبوا المواطنين - في المقابل - بأن يشاطروهم أيديولوجيتهم بشكل حميم، ولم يحرصوا على ولاء الفرد الذي صار منصباً على الأمة والعشيرة والطائفة. وعلى خلاف ذلك، اكتفى الحكام بعدم الاكتراث المعمم بالمواطنين؛ بما أن المطلوب بالنسبة إليهم هو انتماؤهم العام إلى الدولة، دون السعي إلى إعادة صياغة عقلية أولئك المواطنين، أو الوقوف معهم على أرضية مشتركة، أو مجال سياسي جامع، تجري عن طريقه صياغة المطالب وبناء قنوات اتصال بين الطرفين^(٤٠). فلا الدولة انغمست في المجتمع وعكست تطلعاته، ولا تجربة الفرد مع جهاز الدولة تغيرت؛ مادام لا يزال يربط علاقاته الحقيقية بروابط خارج الدولة، تمثل الطائفة أهم مؤسساتها.

أدى هذا الأمر إلى تولّد طوبى الحرية التي ترى في الدولة عالم القهر والاستعباد، وتحملها على مضض؛ مُتَحِنَّةً الفرصة لتقويضها، في انتظار حلول الدولة الفضلى. وهو ما جعل التجربة السياسية مستمرة في "التساكن المشحون بالبغضاء والخوف والاحتقار، بين الدولة والحرية. تجربة لا توفر أرضية مُلائمة للبحث عن سبل موضوعية لتجسيد الحرية في الدولة". وذلك ما قاد إلى الفصل بين القيمة والأخلاق من جهة، وبين الواقع والدولة من جهة أخرى^(٤١)؛ وجعل أيديولوجيات التغيير في العالم العربي المعاصر، كالماركسية والليبرالية، تتأثر بطوباوية الفقيه والفيلسوف والمتصوف في العصر الإسلامي، وتطرح آفاقاً وحلولاً للمجتمع وحرية الفرد، وتحققها داخل الدولة الفضلى التي ينتظرها الجميع، خارج مجال الدولة الواقعية^(٤٢).

تنامي الهويات الدينية: إخفاق الأنظمة العربية في خلق إجماع وطني، أو قومي، يدعم الشعور بالانتماء إلى جماعة

٣٨ راجع: غليون، المحنة العربية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٩ - ٣٠٧

٣٩ العروي، مفهوم الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١١ - ٢٤.

٤٠ العروي، مفهوم الدولة، مرجع سبق ذكره.

٤١ المرجع نفسه.

٤٢ راجع: المرجع نفسه، ص ٢٠٢ - ٢٠٨.

واحدة ضد الانتهاكات الجزئية المتعددة. ونتيجة لذلك، انعدمت الأطر الوطنية المعبرة عن إرادة جميع الأفراد التي تتيح التعبير المتساوي لكل الإرادات داخل الدولة المركزية، وتلاشت أي فرصة لتكوين "سستم" أو مجال سياسي، يكفل تشغيل المجتمع بأكمله، وليس جزءاً منه أو بعضه. وكان ذلك الأمر الذي دفع المجتمع إلى إعادة إنتاج نفسه بعزلة عن الدولة، وإحياء البنى الأكثر تقليدية من طائفية وعشائرية، بواسطة "الأيديولوجيا والأسطورة والثقافة"^(٤٣). نتيجة لذلك، ازدهرت الهويات السنية والشيعية والإسلامية والمسيحية؛ بحكم أنها أجساماً عضوية، تقف حاجزاً بين الفرد والدولة. إذ عاش الأفراد بين الأهل والعشيرة والقرية، ولم يكن للدولة مدخل سائح إلى حياتهم؛ فلا المجتمع كان حينها حاضراً، ولا الدولة كانت حاضرة بنحو كلي^(٤٤).

ولا يعني تشبث المجتمع بأطره التقليدية، أنه حافظ على وحدته؛ فالذي يحفظ المجتمع هو الدولة بصفته نقطة ارتكاز الثقافة الواحدة، والمرجعية السياسية الواحدة. ويتقصر الدور في تدعيم الشعور بالانتماء العام؛ يشظى المجتمع، ويكون تشبته بسلطاته ومرجعياته التقليدية، ترجمة لواقع انقسامي ذي طبيعة عمودية بين شرائح المجتمع. ومن شأن الانتهاكات الدينية، أن تتحول مع ذلك الواقع إلى "عصبويات" تعكس التفتت والانقسام والتشرد الاجتماعي وتكرسه؛ ليتحول المجتمع بذلك من مجتمع منشغل بتطلعات جامعة، إلى هويات متجاورة، وهواجس جزئية متناقضة، ومرجعيات متعددة ذات أصول ثقافية ودينية مغايرة. وهو واقع يتسبب في تنامي العدوانيات بين كيانات المجتمع، وتقوم داخل كل دائرة تضامن تقليدية (وهي الطوائف في زماننا) مرجعية سياسية تنافس مرجعية الدولة الرسمية.

تشتد هذه الحالة، مع صيرورة المناصب العليا حكراً على عصبية اجتماعية خاصة، أو تحتزن بشكل مبطّن غلبة ثقافة، أو ملّة، أو طائفة دينية خاصة داخل المجتمع؛ وهو ما يجعل المجال العام ساحة تنافس وصراع وميدان غلبة وقهر لجهة على أخرى. أي تنتفي جامعية الدولة التي هي أساس مشروعيتها، وتنتعش "العصبية القديمة والمرجعيات الطائفية، لا بصفته معتقدات ومرجعيات تقوية وأخلاقية، بل بصفته أطراً سياسية، وأحزاباً تضامنية غير طوعية، تحمي أفراد كل طائفة لا من الدولة فحسب، بل من الملل والطوائف الأخرى، وتكون المنبر والمجال الوحيد لتحصيل الحقوق والاستفادة من الموارد العامة.

انقباض الطائفة على الدولة والفرد معاً: اكتسبت الطائفة أبعاداً، وتحملت وظائف ليست لها في الأصل، واستحالت تكوينات قادرة على منافسة الدولة في الكثير من مهامها، وعلى زعزعة احتكارها الحصري للإكراه المشروع، وباتت في بعض الأحيان تحتكر بعض ما للدولة^(٤٥).

وقد أنتجت الكيانات الطائفية شعوراً وولاءً طائفيين؛ تضاعفت حيالها سائر أنواع الارتباط الاجتماعي، وأحاطت بالفرد من كل جانب، واستقرت في لاوعيه، إلى درجة أن الكثيرين من الحزبيين العلمانيين، الذين ظنوا أنهم تخلصوا من رواسب الطائفة وتطهروا من إملأاتها، ظلوا أسرى تصوراتها وهواجسها وتطلعاتها

٤٣ بشار، المجتمع المدني، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

٤٤ المرجع نفسه.

٤٥ من قبيل بعض المبادرات ذات الطبيعة الثقافية أو الإثنية الخاصة في ممارسة مهام الدولة وفق مرجعياتها الخاصة، فتشئ لذلك الغرض جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقيم الحدود، وتطبق أحكام الردة، وتنقذ أحكام الشرف، وتحتكر مهمة الدفاع عن الوطن...

الخاصة والضيقة. وقد بلغت الطائفية في الامتداد والعمق حدًا يصعب تجاوزه؛ بحيث أصبحت - كما هو حاصل في لبنان - أيديولوجية الدولة نفسها، والإطار الذي يشعر الفرد من خلاله بوجوده السياسي^(٤٦).

وإنّ وقوع الطائفة حاجرًا لا وسيطًا، بين الفرد والدولة؛ قد عطلّ قدرة الدولة على ممارسة عموميتها وجامعيّتها، وضيق على الفرد حراكه في اجترّاح مجال تضامني أوسع من خصوصيته المذهبية. فالطائفة لم تعد تحمي الفرد؛ بل أصبحت - كما هي الحال في لبنان وسوريا والعراق - تحكّم قبضتها عليه، وتُحصّره من كلّ الجهات، وتُعزّله عن مجتمعه، لتُصبح هي مجتمعه الوحيد. وأخذت تنشئ في داخلها استبدادات وإجراءات تأنيب وعقاب.

من هنا، فإنّ عدم ابتلاء لبنان مثلاً باستبدادٍ مركزيّ حادّ، كما هي الحال في أكثر البلاد العربية؛ لا يعني أنّ الحرية التي تضمن للفرد التعبير عن رأيه وتحميه من إعلان موقفه، هي مُتحقّقة فعليًا. فضعف المركز السياسي، أي الدولة؛ قد أدّى إلى تولّد أشكال استبدادٍ جديدةٍ داخل الطوائف، أخذت تستمدّ مشروعيتها من محاكاتها المخيال الجمعي - الديني، والتّعلي به مثلما يحصل الآن. وصارت تُضيق على الفرد حراكه، وتُقلّص خياراته.

صارت أزمة لبنان الفعلية متجسّدة في طوائفه نفسها؛ بعد أن انتقلت هذه الطوائف من كونها وحدات اجتماعية تحمل كلّ منها منظومة اعتقادية وبنية اجتماعية خاصتين، إلى كيانات سياسية ذات سيادة، لكلّ منها مقومات انتما، وسمات هوية، ونظم ولاء، ومرجعيات مشروعية خاصة بها. وهو تحوّل بنيوي ووظيفي عميق؛ كان من شأنه أن نقل الطائفة من اعتبارها رمزًا لخصوصية ثقافية وتضامنية، تحمي الفرد، وتضيق شمولية الدولة، وتحدّ من تضخّم نفوذها؛ إلى كائن مركزيّ حادّ، يسجن الفرد داخله ويضيق حيّز وجوده وتحقّقه، ويتنزع من الدولة أكثر صلاحيّاتها ومهامّها. وكانت الطائفة بذلك سببًا مباشرًا لإقامة مركزيات وأقطاب سياسية؛ لا تستمدّ وهجها من قوّة التمثيل الشعبي، أو القدرة على تأدية دور الوسيط الشفاف والأمين بين الفرد والجماعات من جهة، وبين الفرد والدولة من جهة أخرى. بل هي تستمدّه من قدرتها على تمثيل خيال كلّ جماعة، والاستناد المكثّف إلى تطلّعاتها وهواجسها الممزوجة بالخوف والعدوانية ضدّ الطوائف الأخرى.

هذا ما جعل الطائفة بوضعيتها السياسية الراهنة، تتقدّم على الدولة، وتكون مرجعيّتها ومصدر مشروعيتها. بل إنّها تكاد تكون الدولة؛ بعد أن قامت في داخلها نظم ولائ مغلقة، وتوفّر موارد خاصة بها، وقواعد ذاتية لتوزيع هذه الموارد. وهذا حاصل في لبنان بشكل مباشر؛ إثر تفتّت مركزية الدولة إلى مركزيات طائفية، وتحوّل الدولة إلى كائن هشّ فاقد لأيّ استقلالية ذاتية. كما أنّه حاصل بشكل غير مباشر في كلّ الدول التي تكون فيها السّلطة تمثيليًا / أو تغليبيًا لثقافة ما، ومصالح خاصة، وملة معينة، وعائلة بعينها في المجتمع. وهذا يمكن تلمّس معالمه - ولو بدرجات ونسب متفاوتة - في النظام السوري الحالي، والنظام العراقي السابق والحالي، ومملكة البحرين...

وقد يصل تضخّم الخصوصيات إلى مرحلة لا يقتصر فيها على تقويض الدولة وسلبها أكثر وظائفها ومهامّها؛ بل يصل الأمر إلى تجاوز الهوية الوطنية وتقويضها، ليس بطريقة تغليب ثقافة خاصة أو هيمنتها على باقي الثقافات، بل بطريقة إنشاء تضامانات عابرة للمجال الوطني، وتشكيل هويات كويّة أو دولية تستقي تطلّعاتها الأيديولوجية وآفاقها السياسية من مرجعيات منفصلة وأجنبية عن مجال الحياة السياسية والثقافية في كلّ بلد.

٤٦ تمثّل ذلك بشكل خاصّ في أطروحات ميشال شبعا وفيليب حتي وكال الحاج وكال الصليبي، منظر طائفية الكيان اللبناني. يقول الحاج: "ليست الطائفية التعصّب، بل هي وجود ظاهر لجوهر باطن هو الدين، وبما أنّ الإنسان كائن ديني أساسًا، ما يجعل الطائفية واجبة الوجود". راجع: تقي الدين، المسألة الطائفية في لبنان، ص ١٧ - ٤٢. راجع أيضًا: نصّار، نحو مجتمع جديد، ص ١٠١ - ١٣١.

ذلك ما يحول الطائفة من كائن اجتماعي خاص إلى كائن فوق - دولتي، ذي طبيعة أسطورية، وملتصق بمحور دولي يرهق المجتمع بالتزامات وأولويات لا تستجيب لحاجاته، وأدلوجة سياسية لا تستقي من البنية ضرورات الحياة العامة وواقعها في البلد الخاص.

خامساً: المنزلاقات الطائفية في الربيع العربي

تلك هي صورة التجربة السياسية في العالم العربي قبل الثورات العربية، وهي تجربة ليست حصيلة مرحلية لمازق الدولة العربية الحديثة أو المعاصرة؛ بل تآزر في تكوينها وترسيخها جدل الدولة - الدين - المجتمع في التاريخ الإسلامي كله، وتركت أثارها في المجتمع، بأن قسمته إلى كيانات مغلقة وصلبة، وحوّلتها إلى انتماءات متجاوزة لا يجمعها مشترك ثقافي عميق، أو عصبية مصالح موحدة يدفعها إلى التنافس في ما بينها على إدارتها أو تنميتها. كما أنها رسّخت نمط وعي بالدولة، بصفتها كائناً معزولاً عن المجتمع ومتعالياً عليه، وثقيلاً على الفرد وغريباً عنه، لا يحتفظ منه في ذاكرته إلا بالشخصنة والملاحقة. وهي آثار تصلّبت وجمدت وطال بها الأمد؛ بحيث لا يغيرها عزل حاكم، أو سقوط نظام. وتشكل تحدياً مباشراً لأفق الربيع العربي، بل إنها تهدد المجتمع بعد أن انفكت قبضة السلطة الحديدية الملتقة حول عنقه. والتهديد يتمثل في انفلات التكوينات الخاصة من عقالها، وتحول المجتمع إلى ساحة صراع بين الخصوصيات؛ وعندها تصبح السياسة ميدان غلبة وقهر لخصوصية على أخرى.

وكما ذكرنا في بداية البحث؛ فإن الطائفية تقوم على السلب وتُعرّف به، بمعنى أنها تحضّر لتعوّض غياب شيء يفقده المجتمع، ويلوذ بها الفرد بعد أن سدت منافذ تحقّقه الموضوعية. وهي باختصار الشيء الذي ينتعش بغياب الدولة، والمؤشر الجلي والحتي على فشل الدولة في ممارسة مهامها^(٤٧). إن التخلي عن الطائفية، لا يكون إلا بالإيجاب والإيجاد، وليس بإزاحة قيادة فاسدة أو قلب نظام حكم فاشل. إنه يتحقّق باستعادة الدولة مهامها الأساسية في تعزيز عنصرَي الإجماع الثقافي: وهما الانتماء إلى عقيدة وطنية واحدة والمشاركة السياسية، أي مساهمة الجميع في تكوين السلطة وحقّهم فيها، وفي فتح الدولة المجال واسعاً لحرية كلّ الأفراد وذاتياتهم وإمكاناتهم الثقافية والسياسية والاقتصادية. ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى نقل تطلّعات الجماعات وآمالهم ومجال تعبيرهم من خارج الدولة إلى داخلها؛ لتصبح الدولة راعية الحريات وحاميتها، وحافظة لمجال الخصوصيات، وللمجال الذي تنوّع منافعه وعواقبه بالتساوي بين الجميع.

لهذا، فإن تحطيم الأطر التقليدية سيظهر في صورة التخلي عن الذات وتشريدها واستلابها وضياها، وفي صورة تحطيم للدّرع الطبيعية التي تحمي كلّ فرد من الأسر والاستعباد؛ إذا كانت نتيجته رمي الفرد وحيداً أعزل ومجرّداً من كلّ وسيلة دفاعية أمام الدولة وأجهزتها الأمنية. فمن مصلحة الفرد التمسك بالدور السياسي لطائفته؛ طالما لا توجد هناك أطر أخرى أكثر فاعلية في تنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة، وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه. فالطائفية تبدو بمنزلة فقدان كلّ ضمان على الحياة، وضياح لآلية التعاون والتضامن العائلي والأسري؛ إذا لم يتبع

٤٧ اعتبر تشارلز تيلي في كتابه الديمقراطية، أنّ من أهمّ مظاهر الإطاحة بالديمقراطية هي: "انعزال شبكات الثقة عن السياسة العامة، وظهور المراكز ذات الاستقلال الذاتي التي لها سلطة الإرغام والإكراه". راجع: الديمقراطية، ترجمة محمد طباطبا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٣٣٣ - ٣٣٥.

ذلك ظهور مؤسسات تضامنٍ جماعيٍّ أعلى في مستواها النقابي والمدني^(٤٨).

هكذا يمكن القول: إنَّ معضلة الطائفية المعاصرة - بصفتها أكثر مُنزلات ما بعد الثورات العربية خطورةً - تتمثَّل، من زاوية نظر عامَّة (General Prospective)، في ثلاثة تكوينات طائفية كبرى. وهذه التكوينات هي الشيعية والمسيحية والسنية. ولكلٍّ منها هواجس ومخاوف وتطلُّعات ووضعيات ومنطلقات ثقافية وسياسية خاصة بها. وذلك ما يجعل من كلِّ هذه التكوينات إشكالية قائمة بذاتها، تمنع من الانخراط الفعلي في مشروع الدولة الحديثة، ومن الاندماج في المجال الجامع الذي يحضن الخصوصيات ويحفظها، ويبقى في الوقت نفسه على مسافة متساوية منها. هي إشكاليات ثلاث، لا يكفي في فهمها توصيفها من خارجها، ولا يكفي في معالجتها إطلاق وصفات عامَّة قبل تفحص خصوصية كلٍّ منها، والتعرُّف إلى انغلافها الثقافية وتأزماتها العصبانية التي انتهت إليها بفعل الانسداد التاريخي الذي وصل إليه الواقع العربي العام والخاص.

وسنعرض هنا باختصار لكلٍّ من هذه الإشكاليات، بما له علاقة بقضية الطائفية ومشروع الدولة الحديثة.

الإشكالية الشيعية

إنَّ المعضلة الشيعية عمومًا، شأنها شأن المذاهب الإسلامية الأخرى كلها؛ هي معضلة التاريخ الإسلامي نفسه، وثمره السياقات السياسية واللاهوتية التي أنتجت هذه المذاهب، وجعلتها تستقرُّ على هيئة أرثوذكسية خاصة بها^(٤٩). فنصبح في منقطعٍ تاريخيٍّ معيَّن، أكثر من موقفٍ لاهوتيٍّ أو منهجيٍّ متميزة في تأويل النص، أو رواية خاصة للحدث النبوي؛ بل إنها تتحوَّل إلى عصبية خاصة، تقيم تمييزًا حادًا بين من هو داخلها ومن هو خارجها، بين "النحن" و"الهم". وهي عصبية أخذت تُطوِّع النصَّ الديني لصالحها، وتنشئ منه أحكامًا دينية تُعزِّز تلك العصبية بمسوغات فقهية ولاهوتية متعدِّدة^(٥٠). وهو ما أضاف إلى المذهب وظائف اجتماعية وخصائص نفسية ومهام سياسية؛ من شأنها أن تعكس التلازمات التي تجذرت في التاريخ الإسلامي، بين العصبية القبلية والدعوة الدينية، في كلِّ حركة سياسية أو تضامن اجتماعي. وهو ما حوَّل كلَّ مذهب - بتأزر البنية الإمبراطورية للدولة الإسلامية - إلى قبيلة أو عشيرة إسلامية جديدة؛ تجعل لاعتقل عصبية الانتماء القبلي ولاوعيا، مُدعِّمين ومسنودين بمبانٍ كلامية وفقهية مؤسَّسة تأسيسًا عقليًا ومنطقيًا. أي عقلٌ يستنفذ طاقته، ويستخدم كلَّ إمكاناته لتظهار ودعم لاعتقل عصباني، ظلَّ مصدر تهديدٍ لوحدة المجتمع وتماسكه.

ومع اعتناق الدولة الصفوية - تلك التي تتطابق في بنيتها مع نمط الحكم السلطاني السائد في آسيا الصغرى - المذهب الشيعي الإمامي، وتحوَّل أكثر المجتمع الإيراني إلى الشيعي؛ وجد المذهب الإمامي مركزًا اجتماعيًا ثابتًا، ومجالًا سياسيًا صلبًا، يضمن من خلالها استمراريته، ويُنمي مقولاته واجتهاداته السياسية، ويختبرها في آنٍ غير

٤٨ برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

٤٩ يُشير محمد أركون إلى الدور النفسي للأرثوذكسية في تدعيم صلابة الجماعات الدوغمانية، بما يعزِّز عصبيتها ويقوِّي حاجز "النحن" و"الهم" مع المعتقدات والجماعات الأخرى. راجع: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦)، ص ٥ - ١٢.

٥٠ من قبيل فكرة الملة الناجية التي استندت إلى رواية عن النبي. وقد أدت هذه الفكرة وظيفة عصبوية بامتياز، إذ رسمت حدًا بين "نحن" و"الغير"، وأغلقت منافذ التفكير العلمي على منظومتها الفكرية، وتفرَّع منها أحكام دينية من زواج وطلاق والصلاة خلف الإمام ومعاملات وإرث، تميَّز بين المنتمين إلى الفرقة الناجية ومخالفهم. ما حوَّل المذهب إلى قومية ذات عصبية شديدة، تتأزر لحمة النسب وتجانس الثقافة، وتأويلات المقدس.

أنّ الصّعود الصّفوي في مواجهة الدّولة العثمانيّة؛ قد عزّز الحساسيّة السّنيّة الشّيعيّة بتدبير متعمّد من الطّرفين، وأخذت تبرز اتّجاهات في تكفير الطّرف الآخر وإخراجه من الملة، من جهة تمثيل كلّ دولة للإسلام القويم ورعايتها له^(٥١).

تركت هذه المسألة أثراً كبيراً في الشّيعيّة العرب؛ الذين عانوا -داخل محيطهم السّنيّ- من معضلة الاعتراف بهم، بوصفهم جماعة ذات خصوصيّة دينيّة أو مذهبيّة، أو مذهباً إسلامياً مشروعاً. ولما كانت السّلطة السّياسيّة بتكوينها السّلطاني، تقوم على غلبة عائليّة خاصّة، تعتمد ثقافةً ومعتقداً خاصّاً بها، تعمل على تعميمه في المجتمع؛ فإنّ باقي الثقافات والمعتقدات مازالت تشكو من وطأة التّهميش والإقصاء، وأحياناً من خوف الإلغاء ورُهاب الإبادة. وهذا ما حصل في فترة الخلافة العثمانيّة، واستمرّ في تكوينات ما بعد الاستقلال، التي مثّلت - علناً أو ضمناً - غلبة ثقافة خاصّة في المجتمع. وهو ما جعل الدّولة تنظيماً أو حزباً خاصّاً يُضاف إلى الأحزاب الخاصّة؛ وليس كياناً مختصّاً حصراً بإدارة الشّأن العام، وبتجذير الثقافة الجامعة العابرة للخصوصيّات.

كان طموح شيعة الخليج عموماً، وما زال، الاعتراف بهم وحدات اجتماعيّة - دينيّة مشروعة. وهو طموح أقلّ بكثير من طموح الاعتراف بهم بصفّتهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات مع غيرهم. وقد عانى شيعة العراق الاستبعاد السّياسي والإداري والتّنموي القاسي في المملكة الهاشميّة الجديدة؛ على الرّغم من أنّهم كانوا يمثّلون أغلبيّة سكّانيّة في العراق منذ بداية القرن العشرين^(٥٢). أمّا في لبنان، فقد عانى الشّيعيّة إهمالاً مريئاً من الدّولة لهم، وأحسّوا بغربة عنها بحكم الخلل في المعيار السّياسي والميزان الحقوقي في الاستفادة من موارد الدّولة.

وقد ولّدت هذه الأمور مجتمعةً لدى الشّيعيّة العرب مشكلة الانتاء إلى محيط لا يكتفي بالتّنكر لحقّهم السّياسي، بل يكاد لا يعترف بهم بصفّتهم كيانات اجتماعيّة ذات خصوصيّة دينيّة معيّنة. وكانت في ذلك مدعّمةً بذكريات شيعيّة متفرّقة في التاريخ - حقيقيّة كانت أو مُضخّمة أو مُختلقة - حول الاضطهاد، أو الإلغاء، أو حتّى الإبادة الجماعيّة التي مورست في حقّهم. وهو ما جعل المعضلة الشّيعيّة مركّبة من معضلتين: معضلة الانتاء إلى المجتمع والاندماج فيه، ومعضلة الهويّة السّياسية التي لا مكان لهم فيها؛ وذلك بحكم إقصائهم وتهميشهم المتعمّدين. وساهم هذا الأمر في تشبّث الشّيعيّة بخصوصيّتهم وتضخيمها، إلى حدّ تولّد عزلة شديدة الكثافة لدى الطائفة الشّيعيّة عن المجتمع المحيط بها، ونشوء ترانبيات وحالات انتظام ومركزيات أمر وسلطة ومرجعيات سياسيّة ودينيّة. وكان من شأنها أن عوّضت على الشّيعيّة غربة الدّولة عنهم، واغترابهم عنها. ووجدت ضرورة ترحيل الدّولة من بنيتهم الثقافيّة، والتّشكيك في مشروعيّة الفعل السّياسي وصيرورتها، طوبى مهدويّة تتحقّق آخر الزّمان بمعجزة وتدخّل إلهيين. وهو ما عزّز أفق اللادولة في الوجود الشّيعي العربي، وصير الشّيعيّة تكتلات مجتمعيّة خاصّة ومغلقة؛ تنهيب الاندماج في المجتمع الأوسع، وتحتفظ على أيّ فعل سياسيّ ذي مرمى سلطويّ، بحكم التّشكيك في مشروعيّة أيّ سلطة أو حكم غير سلطة الإمام المنتظر.

٥١ راجع في هذا المجال كتاب علي شريعتي: التّشيع العلوي والتّشيع الصّفوي، الذي يحكي فيه تلاعبات الدولة الصّفوية بالمذهب الشّيعي، وتنميتها للغلو الشّيعي، قبالة المذاهب الأخرى في سياق معركتها مع الدولة العثمانيّة. راجع: علي شريعتي، التّشيع العلوي والتّشيع الصّفوي (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢). وراجع أيضاً: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٥٧ - ٦٣.

٥٢ راجع: تشارلز تريب، صفحات من تاريخ العراق المعاصر (بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ٢٠٠٦). راجع أيضاً:

Faleh Jabar, *The Shiite Movement in Iraq* (London: Saqi, 2003).

ولم يحل هذا دون تولّد مبادرات سياسيةٍ شيعيةٍ تتصدّى للفعل السياسي، وتضع السلطة ضمن أهدافها وغاياتها. وهو ما حصل في العراق، مع ظهور "حزب الدعوة الإسلامية" في أواخر خمسينيات القرن العشرين، بتأثير من فكر "الإخوان المسلمين"، الذي نظّر لاستلام السلطة السياسية في سياق إقامة الدولة الإسلامية. غير أنّه مشروعٌ لم يقدّم نظريةً للدولة الجامعة؛ بقدر ما عمل على شرعنة الفعل السياسي الذي يُسوِّغ للشّيعَة استلام السلطة، ويغلب ثقافتهم الخاصّة على غيرهم. وهو ما حصل أيضًا في لبنان، في حركة المحرومين التي أطلقها موسى الصدر، بهدف المطالبة بحقوقهم الاجتماعية والحقوقية المهدورة. وهي مبادرةٌ كان غرضها دفع الشّيعَة إلى الاندماج في الكيان اللبناني. غير أنّ منطق الأقلية المثقّلة بهواجس الحرمان والإقصاء، وبعبقريّة الثقافة الخاصّة التي تسعى جاهدة إلى إثبات ذاتها واكتساب الاعتراف بها من غيرها، بل والبحث عن تاريخها الخاص بها. ولم يكن منطق الدّخول في الدولة الجامعة، واعتناق عقيدة المواطنة والثقافة الوطنيّة الجامعة^(٣). وهو ما أوصل هذه المشروعات إلى الطّريق المسدود؛ إذ تحوّلت بعد دخولها السلطة، من حركاتٍ مطالبيّة واحتجاج وتغيير وثورة، إلى كياناتٍ سياسية ذات عمق طائفيّ، تمثّل مصالح طائفتها وترعاها، وتقف حاجزًا منيعًا أمام تكوين عصبيةٍ وطنيّةٍ جامعةٍ، أو متّحداتٍ سياسيّةٍ عابرةٍ للطوائف.

إنّ المتغيّر الكبير الذي أربك الواقع الشّيعي العربي، ووضعهُ أمام ثنائياتٍ متعارضةٍ ومتناقضةٍ في آنٍ هو نجاح الثورة الإسلاميّة في إيران. إذ هي لم تكتف بشرعنة الفعل السياسي؛ بل شرّعت كذلك ممارسة السلطة والحكم بشكل منفصل ومستقل عن الإمام. حدث ذلك بفعل التفويض الكامل والمطلق للإمام "المعصوم" إلى الفقيه المتصدّي والجامع للشروط؛ وذلك وفق نظرية ما أصبح يُعرف بولاية الفقيه. لم يكن تفاعل الشّيعَة العرب مع الثورة الإيرانيّة داخلًا في الباب النظري، ولم يكن من باب الحاجة إلى نظريّةٍ سياسيّةٍ، أو أدلوجة دولةٍ تسوّغ لهم العمل السياسي أو السّلطوي داخل مجاهلهم العربي؛ فولاية الفقيه لا تصلح إلّا داخل مجتمع متجانس ثقافيًا ومذهبيًا، أو تغلب عليه الثقافة الشّيعية. بل إنّ ذلك التفاعل كان من زاوية الحاجة إلى مستندٍ سياسيٍّ خارجيّ، يعوّضهم غربتهم وغترابهم عن محيطهم السياسي والديني معًا، ويخفّف عنهم وطأة الضغوط الداخليّة، ويخلق فيهم شعورًا بالثقة والقوة داخل الواقع العربي المتخّم بالتّنافس والتّنازع الطائفيّين.

كان تفاعل الشّيعَة العرب مع الثورة الإيرانيّة شاملًا؛ غير أنّ هذا التعاطف لم يقدّم لهم أجوبةً، أو برامج عمل، أو حتّى أيديولوجياتٍ سياسيّةٍ تُساعدهم على حلّ معضلتهم الاجتماعية والسياسيّة. بل زاد ذلك التعاطف وتلك المناصرة من سعة الهوة مع واقع الشّيعَة المحلي، ومن اغترابهم عنه. كما ضخّم لديهم خصوصيّة ثقافتهم والدينية. ومنحهم - فضلًا عن ذلك - قوّة (أو شعورًا بها) لم تجد طريقًا لانخراطهم في مشروع الدولة بحكم غياب أيديولوجيّةٍ سياسيّةٍ تضبطها وتوجّهها، ولم تطرح عليهم - على الأقلّ - مشروع دولةٍ جديدًا. بل إنّها تحوّلت إمّا إلى سبيل لمنافسة الثقافات الأخرى أو لغلبتها داخل المجال الاجتماعي؛ أو إلى طريق للاكتفاء الدّاتي، والعزلة المتزايدة عن الدولة والرّغبة في الاستغناء عنها. وولّد ذلك في بعض الحالات الرّغبة في انتزاع وظائفها ومهامّها، بل وحتّى الانقضاض عليها.

يعيش الشّيعَة العرب، صراعًا ذاتيًا بين محليّة تفرض عليهم التزامات اجتماعيّة وسياديّة، وبين انتماءٍ مذهبيّ

٥٣ هذا يعكس مساعي بعض المؤرّخين الشّيعَة إلى تدوين تاريخ مستقلّ وخاصّ بشّيعَة لبنان، أو شّيعَة العراق، أو شّيعَة الخليج. كما في تاريخ جبل عامل لمحمد جابر آل صفا. راجع: تقي الدين، المسألة الطائفية في لبنان، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠ - ٣٦.

تعمل الجمهورية الإسلامية في إيران على تطهيره تأطيراً أيديولوجياً؛ بحيث يتلاءم مع إستراتيجيات ونظم مصالح الدولة الجديدة، ويُمارس ضغطاً معنوياً ودينيّاً مع من هم خارجها. وذلك ما أربك الوعي الشيعي خارج إيران، وأشعر كثيرين أنّهم مُعلّقون في الهواء؛ فلا الواقع هيأ لهم ظروف الاعتراف وشروط الحضور الفاعل، ولا الخطاب الديني ذو التركيب الأيديولوجي يُسهّل لهم مهمّة الاندماج في هذا الواقع والتفاعل معه. وهي معضلة تنبّه إلى خطورتها الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وحذّر بإصرار شديد من تحوّل الخصوصية الشيعية إلى حالة تمايز ثقافي للشيعية داخل محيطهم. كما نبّه إلى المنزقات الأيديولوجية الخاصة التي تعزّهم عن محيطهم الخاص، وتمنعهم من الاندماج فيه. ولعلّ أهم ما ساهم به شمس الدين، هو تأسيس أيديولوجية شرعية للفعل السياسي؛ تقوم على "ولاية الأمة على نفسها"، وتنزع الغطاء عن أي سلطة دينية، وتجعل الفعل السياسي من متفرعات نشاط المجتمع حصراً؛ وذلك دون أن يرتبط بغايات أو طوبى أخلاقية، بل هو تجلّ مباشر للإجماع السياسي العام للأمة^(٥٤).

الإشكالية المسيحية

إنّ ما يسجّل للمسيحيين العرب، هو أنّهم كانوا طليعة الذين قدّموا مشروع الدولة على أساس علماني، أو عقلائيّ وحديث. وهم أوّل من نظّر للانتماء القومي العربي غير الملائق للانتماء الديني؛ ذاك الذي يحضن الثقافات المتعدّدة، ويُسهّل قيام مجال سياسي جامع مستقلّ عن تأثير أي طرف اجتماعي أو ديني ووصايته. وأكثر من ذلك، هم أوّل من روج لتغليب التفكير العلمي على التفكير الديني الجامد أو الأسطوري. وهذا نجده واضحاً في كتابات فرح أنطون وشبلي الشميل، ودعوات البستاني ونجيب عازوري.

كانت غاية هذه الدّعوات إيجاد مجال سياسي مستقلّ عن المرجعية الإسلامية؛ يكون لهم فيه دورٌ مكوّن وشريك متساو مع الشريك المسلم. وهي دعوات جاءت كثمرة احتكاك مباشر مع الغرب، وتشكّلت بفعل الرعاية الغربية لبعض الملل المسيحية، وتنامي الشعور بالهوية السياسية المستقلة التي تعترف بهم كائنات سياسية لا أهل ذمة أو مللاً معزولة عن كلّ شأن عامّ. وكانت القومية العربية المنطلق الرّحب لهذه الدّعوات، التي لم يكتف المسيحيون العرب فيها بطرح هوية سياسية مستقلة لهم؛ بل كانوا أوّل من عمل على بعث الثقافة العربية وآدابها، بهدف إيجاد مسوّغ تاريخي خاصّ لتلك الهوية الجامعة والحاضنة بالتساوي لجميع الملل والتحلّ الأخرى^(٥٥).

بيد أنّ الفصل بين المجال العربي ومرجعية الثقافة الإسلامية؛ قد بدا مستحيلاً. كما أنّ إمكانية تأسيس دولة علمانية على أنقاض خلافة إسلامية؛ كان مناقضاً للوعي العربي العام، الذي ألّف نمطاً خاصاً من الحكم لزمن طويل، وامتلك لاجهوزية ثقافية لتقبّل شكل الحكم الجديد. لاسيّما أنّ منطلقات تلك الدولة وأصولها، قد جاءت من الغرب الذي بدأ المسلمون العرب يتوجّسون من دوافعه ومنطلقاته المادية الجديدة^(٥٦).

٥٤ محمد مهدي شمس الدين، التجديد في الفكر الإسلامي (بيروت: دار المنهل اللبناني، ١٩٩٧)، ص ١١٩-٢٠١.

٥٥ كان أديب إسحاق أوّل مثقف مسيحي يبعث مفهوم ابن خلدون عن العصبية، ويُعرّفه بمعنى الوطنية والقومية. وأوّل من استعمل شعار تحيا الأمة، الذي هو شعار فرنسي الأصل. وقد فكر بطرس البستاني على أساس وجود أمة سورية، وطبّق فكرة القومية على الوطن السوري. مشيراً إلى مفهوم أوسع للأمة على أساس اللغة. كما دفع المسيحيون العرب باتجاه الحق في الاستقلال الإداري الذاتي، ودشّنوا تعريفاً سياسياً وعلمانياً للفكرة القومية. راجع: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١)، ص ٦٤-٧٦.

٥٦ من قبيل نقد الإصلاحيين الإسلاميين، أمثال الطهطاوي وعبدو والأفغاني، لدهرية الغرب ومادّيته وإلحاده وخوائه الروحي وتفكّكه الاجتماعي.

هذا يعني أنّ دعوات المسيحيين العرب إلى مجال سياسي مؤسّس على مبادئ العقلانية الحديثة؛ قد جاءت مُبكرّة، أو خارج السياق الثقافي العربي. ذلك السياق الثقافي الذي لم يكن في تكوينه الاجتماعي وبنية الثقافة، جاهزاً لها بعد، ولعله لا يزال كذلك. ذلك ما تسبّب في شرح واسع بين التطلّعات المسيحية المعاصرة، وردود الأفعال الثقافية والسياسية داخل الفضاء العربي، على تسرّب الحداثة إليه من الباب الواسع. ممّا يعني أنّ عقدة الانتهاء المسيحي إلى هذا المجال، قد أخذت تتفاعل داخل واقع عربيّ عامّ؛ لا يزال منهمكاً في حلّ معضلة الجمع أو التوفيق بين ماضيه الخاصّ به وحاضره ذي المرجعيات الوافدة.

دفعت هذه الحالة النُخب المسيحية إلى بلورة أيديولوجية قومية خاصة، كما في لبنان ومصر؛ أو إلى التنقيب عن أصول ومنطلقات حضارية غير عربية، أو سابقة على الإسلام، كما في فكرة "الهلل الخصب"؛ أو إلى البحث عن خصوصيتهم وتمايزهم الثقافي الذي يجعل منهم أمة أو ملّة متميّزة. وهي كلّها تعبير عن السعي إلى إيجاد حيّز ثقافي مختلف ومتمايز عن تفاعلات الحيز العربي العامّ. وهو ما أعاد فيهم الانكفاء إلى هويّتهم وخصوصيتهم الدينية؛ تلك التي وجدوا فيها ملاذاً آمناً يقيهم من كلّ التقلّبات العربية التي لا يزال فيها الخط السلفي يتّسع ويشقّ طريقه بنجاح في مجال الحياة العامة. وأدّى ذلك إلى واقع عربيّ مهذّب بغلبة ثقافة سنيّة خاصة وهيمنتها. هكذا أخذ الحديث عن خصوصية المسيحي وخوفه وريثته من محيطه السياسي يتفاقم؛ فانسحب "المثقفون المسيحيون تدريجياً من مُعترك الاندماج في الحياة العربية السياسية والفكرية. وسعى لبنان على الصّعيد السياسي إلى بلورة موقف محايد غير مُلتزم. وعلى الصّعيد الثقافي سعى إلى تنمية هويّة منفصلة تستند إلى صوفيّة لبنانية مسيحية"^(٥٧).

وخلق انكفاء المسيحيين على حفظ خصوصيتهم، وسعيهم إلى تأمين ظهر حماية للجماعات المتوجّسة من تفاعلات الواقع العربي السياسي والثقافي، بعد اليأس من إقامة دولة علمانية؛ سلوكاً ووعياً سياسياً ذا طبيعة أقلّوية، لا يمكنه، ولا ينبغي له أن يتخلّى عن خصوصيته وامتيازاته المكتسبة لصالح أيّ كائن سياسي أعلى. وكان ذلك إمّا بدافع الحفاظ على الخصوصية المسيحية والاستماتة في سبيل بقاء مكاسبها؛ أو بدافع تأمين تحالفات داخلية وخارجية لأجل حفظ تلك الخصوصية. وبذلك لم يعد المجال السياسي العامّ إلّا ساحةً للتنازع من أجل البقاء، وليس ساحةً لتكامل الإرادات واندماجها. ولم يعد المجتمع كذلك إلّا ميداناً لتمايز الثقافات وليس لارتقائها داخل كائن ثقافي جامع. هكذا تخلّى المسيحيون العرب عموماً -طوعاً وكرهاً- عن مشروع الدولة، واستحوذ الانتهاء الأقلّوي لديهم على العقل والفعل السياسيّين؛ فلم يعد المجال العامّ بالنسبة إليه سوى ساحة امتياز عن الآخرين، أو حصن حماية منهم.

ظلّ التوجّس الدائم من تقلّبات الواقع العربي قائماً، حتّى بعد سقوط الأنظمة. وهو توجّس مفهوم وله تسويغاته؛ بحكم تصدّر السلفية والخطاب الإسلامي واجهة النتائج الانتخابية. أي أنّ المجتمع العربي لا يزال يميل إلى تغليب ثقافة الأغلبية العددية على باقي الثقافات، واعتمادها مرجعية حاسمة في إدارة السلطة وتسيير الشأن العامّ. وقد أفرز هذا التوجّس خوفاً مُضخّماً؛ إلى درجة أنّه أخذ يطرح فكرة تحالف الأقليات لمواجهة مدّ الأكثرية السنيّة، أو التحالف مع الحاكم المستبدّ لأنه يُقدّم ظهر حماية إلى الأقلّية المسيحية من فوران الأكثرية المنتقمة وعودتها^(٥٨).

٥٧ هشام شرابي، المثقفون العرب، مرجع سبق ذكره، ص ٧٦-٩٥.

٥٨ هي تصريحات صدرت مؤخراً عن البطريك الماروني بشارة الراعي وبعض القادة المسيحيين.

الإشكالية السُّنَّية

مثل السُّنَّة بمذاهبهم الفقهية الأربعة وإطارهم الأشعري، طابع الإمبراطورية الإسلامية التي امتدَّت إلى أكثر من ألف عام؛ إذ ظلَّ ذلك التحالف بين الفقيه السُّنِّي والسلطان ثابتًا ومستقرًّا وهو ما وفَّر مشروعًا دينيًّا للسلطان من جهة؛ ووفَّر قاعدة اجتماعية مُريحة للمذاهب السُّنَّية من جهة أخرى.

أبقى هذا الأمر السُّنَّة ومرجعياتها إطارًا للدولة. ومنح أهل السُّنَّة قدرةً على التكيف مع النظام؛ مهما كانت طبيعة العدالة والجور فيه. ممَّا يعني التعامل معه بواقعية أيًا كانت وضعيته الأخلاقية والقانونية. غير أنَّ هذا لم يكن ليستمِرَّ مع انهيار مؤسسة الخلافة، وتحوُّل الدولة من شكلها الإمبراطوري إلى شكلها البيروقراطي الحديث؛ أي الدولة التي يُفترض أن تُحاكي نمط الدولة الحديثة. ذلك أنَّه لم يعد هناك مجالٌ لأن تُؤطر تأطيرًا دينيًّا خاصًّا؛ فالدولة الحديثة لا تقوم على التجانس الثقافي، أو المرجعية الدينية، أو مرجعية ثقافة الأكثرية، بقدر ما هي راعيةٌ لفضاءٍ ثقافيٍّ تعدُّديٍّ، تتساوى فيه كلُّ الثقافات والخصوصيات بالرعاية والحماية، بغضِّ النظر عن كثرتها العددية.

حوَّل هذا الأمر المذاهب السُّنَّية، بأطرها الأشعرية -الماتريدية الكلامية، من إطار أيديولوجيٍّ وأخلاقيٍّ للدولة، إلى ثقافةٍ خاصةٍ داخل المجتمع؛ أي إلى أقليةٍ من الناحية السياسية، حتَّى لو كانت من ناحية عددها أكثريةً في معظم البلدان العربية. لم تُعد السُّنَّة إطارًا للدولة، أو مرجعيةً لها؛ ممَّا تسبَّب في ارتجاجات ثقافيةٍ وعصبانيةٍ عاليةٍ داخل المجتمع العربي. إذ شعر جمهور السُّنَّة أنَّ الحداثة هي تقويضٌ للبناء الثقافيِّ القائم، وهي سحبٌ للباساط من تحتهم. فكانت الحركات الإسلامية والإصلاحية الإسلامية، شكلاً من أشكال الردود - العاقلة حينًا واللاعاقلة حينًا آخر - لمواجهة التغير القادم أو المتحوِّل الجديد، والعودة إلى الوضعيتين السياسية والثقافية السابقتين. وما مقولة أنَّ الإسلام دينٌ ودولةٌ، سوى عنوان أيديولوجي لا يحكي حقيقة الإسلام؛ بقدر ما يحكي حقيقة الواقع السياسي الذي كان قائمًا زمن السلطنة. إنَّه توصيفٌ للحكم السلطاني القائم على مرجعيات سُنَّية؛ أكثر ممَّا هو تعبيرٌ توصيفٌ للإسلام نفسه^(٥٩).

من هنا، كان سلوك الأكثرية السُّنَّية سلوكًا أقلَّويًّا أيضًا؛ بحكم أنَّها كانت تُريد تغليب ثقافتها على باقي الثقافات، ولا تنازل عن اعتمادها مرجعيةً للجميع، بمن فيهم الشيعة والمسيحيين والأقليات العربية الأخرى. وظلَّت الدولة مكانًا للغلبة والتنافس الثقافيَّين، وليس مجالًا مستقلًّا وراعيًا لباقي الهويات والانتهاآت. فالشراكة مع المسيحية لا تكون داخليةً في باب المواطنة، أو حقًّا مستقلًّا عن أيِّ نصٍّ دينيٍّ؛ بل هي داخلية في باب التسامح الإسلامي مع الأقليات. إنَّها ثقافة أقلَّوية، على الرِّغم من كثرتها العددية. إنَّها هواجس الغلبة أكثر ممَّا هي نقل للديمقراطية، وهي آفاق الحكم السلطاني الذي ما فتئ يقيم ملازمة بين الحكم المطلق وتيار دينيٍّ خاصٍّ في التاريخ الإسلامي.

من هنا تختلف الإشكاليات الطائفية المتعددة في العالم العربي: بين شيعيةٍ أخذت تتضمَّح خصوصيتها إلى درجة التقوقع خارج مجال الدولة؛ ومسيحيةٍ متوجِّسةٍ من واقعها أخذت تبحث لنفسها عن أمانٍ داخليٍّ أو خارجيٍّ

٥٩ يرى العروي أنَّ شعار "الإسلام دين ودولة"، هو تعبير عن التساكن الذي حصل بين سلطة مطلقة وتطبيق الشريعة الإسلامية في شكليتها لا مقاصدها، أي توصيف لواقع الحكم السلطاني في التاريخ الإسلامي، وليس شعارًا يُعبَّر عن خصوصية الإسلام نفسه باعتباره دينًا ومعتقدًا. راجع: العروي، مفهوم الدولة، ص ١٦٤ - ١٧٠.

بجملتها، أي تبحث عن مجال خارج الدولة؛ وسُنَّية ما زالت فكرة الحكم السلطاني الذي يغلب ثقافة على أخرى مقابل التسليم بحكم مطلق، تُداعب مخيلة الإسلاميين. وهي هواجس مختلفة ومتعددة؛ إلا أنها تلتقي وتتوافق - من حيث لا تدري - على تحديدها للدولة بأنها ساحة تنافس، وميدان غلبة بين الثقافات والهويات المتعددة. قد تكون الدولة ميدان تسويات أو تلفيق ثقافي بينها؛ إلا أنها تبقى في نظر الجميع ذلك الكائن غير الأصيل، أو غير الموضوعي، أو غير الواقعي، أو التابع للمجتمع والمتفرع عنه، الذي لا يحمل أي استقلالية خاصة به. فالوحدة التضامنية العليا هي الطائفة، والكائن الذي يعلوها هو كائن وهمي. والطائفة هي السقف الأعلى لكل التضامانات؛ فلا تضامانات فوقها، بل تحالفات بين طوائف. وما الأحزاب إلا تمثيلاً لمصالح هذه الطوائف، وشكل انتظام سياسي لها فقط.

وهنا تطرح إشكالية مثلثة الرؤوس: سُنَّية مُصمَّمة على هيمنة ثقافتها وتعميمها وجعلها إطاراً للدولة والسلطة، بمسميات وشعارات شتى؛ ومسيحية لديها نزعة للانعزال عن محيطها السياسي وقابلية للانفصال عنه؛ وشيعية تملك بداخلها مانعة ثقافية وتوجساً نفسياً من الاندماج في المجال العام، وحالة توثب للسجل السياسي والثقافي، وهي متشعبة بخصوصيتها إلى حد القدرة على التكيف التام مع الغياب عن الساحة السياسية، أو الإلغاء الكامل للدولة. هذا هو الإشكال الطائفي الخطير الذي يواجه الربيع العربي؛ دون أن يحمل إليه أجوبة، أو يُهندس له علاجاً.

خاتمة

هكذا تبين لنا أنّ المنزلق الطائفي في العالم العربي، ليس خطراً محدقاً؛ بل هو خطر قائم وفعال. وهو يتحرك في الخفاء والعلن. ولا يألو جهداً في أن يستثمر غياب المركزي السياسي، وضعف الدولة في المرحلة الانتقالية؛ ليستوعب الدولة وبيتلعها، ويُضعفها لسياساته، التي تحاصر الفرد وتكبّله بعدما فوّض إليها الفرد كل أموره، وضمن لنفسه من خلالها ديناه وآخرته.

إذا كانت الطائفية ثمرة وضعيّة العلاقة مع السلطة، فإن اضطراب هذه السلطة في فترات الفراغ والخرج، مع غياب مجال أو "سستام" سياسي ضابط، يضمن التحكم في المرحلة الانتقالية؛ سيؤدي إلى انفلات الخصوصيات المتضخمة من عقالها. إذ إنّها سترمي بكامل أسلحتها الأيديولوجية والتعبوية في الساحات العامة؛ لتتحول تلك الساحات إلى ميادين صراع بين الثقافات، وإلى مجال تغلب طائفة على أخرى.

إذا كانت الديمقراطية تقوم بحفظ كل من الفرد والجماعة والخصوصية، والتوازن بين تلك المكونات^(٦٠)؛ فإن أكبر ما يهدد هذه الديمقراطية في راهن الربيع العربي، هو الخصوصية الطائفية في وضعيتها المتضخمة التي أخذت تنمو خارج الدولة وعلى حسابها، وتتغذى من ضعفها، وتتعش بموتها. وهو الأمر الذي يهدد بإعادة قيام كيانات سياسية ذات طبيعة تلفيقية؛ تكون الطائفة - بشكل منصوح عليه، أو بشكل ضمني وعرفي -

٦٠ يُعرّف ألين تورين الديمقراطية بأنها: "المزج بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية، أي الجمع بين مبادئ ثلاثة: مبدأ التفرد؛ ومبدأ الخصوصية؛ ومبدأ الجامعة. بذلك فإن الديمقراطية كمواطن حر فقط، بل كفرد ينتمي إلى تجمعات اقتصادية أو ثقافية. ما يعني أنّ الديمقراطية لا تغلب الجامع والشامل على الخصوصيات، عبارة عن مجمل الضمانات المؤسسية التي تتيح الجمع بين وحدة العقل الواسع، وبين تنوع الذكرات. راجع: ألين تورين، ما هي الديمقراطية، مرجع سبق ذكره.

مرجعيتَه الأساسية، بحجة أنّ هذا ما يُريده الشعب في صناديق الاقتراع. وهكذا تضيع فرصة بناء الدولة الحديثة التي تتمثل أهمّ بديهيّاتها في أنّها كائنٌ يؤطّر الثقافات والولاءات الخاصّة، وينظّم العلاقة بينها وليس تابعاً لها، ويقيم جسراً بينها، ويستمدّ منها مادّته ومضمونه دون أن يكون خاضعاً لها^(٦١).

بيد أنّ خطر التّكوينات الطائفية في المرحلة الراهنة؛ يتجلّى في محاصرتها للفرد ومصادرة فرديّته الحرّة التي يستعين بها لممارسة مواظنيته عبر انخراطه الطوعي والحرّ واللاإكراهي في تضامنت طوعيةٍ تمثّل بمجموعها ما يمكن تسميته بـ"المجتمع المدني".

لما لجأ الفرد إلى الطائفة، لتُبْعِد عنه استعباد الدولة له؛ اكتشف أنّه أصبح عبداً لكائن لا يقلّ ضراوةً وشراسةً عن الدولة نفسها. إذ ما فتئت الكيانات الطائفية تنشئ في داخلها نُظُم عقاب وثواب صارمةً، ومركزيات أمر داخلية أكثر طلاقةً وسعةً من سلطة السلطان؛ حتّى كادت تنعدم سُبل تعبير الفرد الخاصّة به، ولم يعد لديه ملاذٌ يحميه من الاستبداد الجديد المستجدّ.

من هنا، نلمس أهميّة بناء المجتمع المدني، الذي يبدأ بالتضامنت الطوعية العابرة للطوائف. ويعني ذلك بشكل من الأشكال إعادة بناء المجتمع لنفسه؛ بصفته رهاناً وتحدّياً قويّين للرّبيع العربي، وسبيلاً وحيداً ليستعيد به الفرد فرديّته بمعزل عن انتماؤه الثقافي الخاصّ، وليوسّع له حيّز تحقّقه ومجال تعبيره. إنه الطّريق الحصريّ الذي يعيد الفرد إلى حضن الدولة؛ بعدما اغترب عنها، وانزوى في بداوة التعصّب وكهف العشيرة. وهو يُلغي كلّ هوامش اللادولة، بعد أن يرسم حدود الدولة ويضبط أداؤها ويضيق هامشها. طبعاً، لا أريد هنا أن أرجّح أسبقية المجتمع المدني على الدولة الحديثة، لجهة أيهما السبب وأيها المسبب عنه، أو أيهما أولى؛ إذ يبدو أنّ تحقّق أحدهما، هو تحقّق مباشرٌ وفوريٌّ للآخر. فالمجتمع المدني لا ينشأ من ضعف الدولة، أو حتّى في غيابها؛ بل هو وليد قوّة الدولة، وثمره موازنة هذه القوّة. إنّهُ ليس نتاج هدم الدولة أو تراجعها أو زعزعتها؛ وإنّما هو نتاج تحديد العلاقة بينها^(٦٢). ذلك ما يجعل كلّاً من الدولة والمجتمع المدني شرطاً لوجود الآخر، ويجعل الطائفية نتيجةً لغيابها معاً. وهو ما يؤدّي بدوره إلى جعل الطائفية حالةً عدميّة، وأفق الرّبيع العربيّ حالة وجودٍ حيّ. وإنّ رهان هذا الرّبيع؛ لا يكمن في محاربة الطائفية، بل في إيجاد ذلك الحيّز الذي كانت الطائفية تتغذّى من غيابه وفقدانه.

٦١ راجع: برتراند بادى، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سبق ذكره.

٦٢ المرجع نفسه.

المراجع

باللغة العربية:

١. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٦)، الجزء الثاني.
٢. ابن منظور. لسان العرب (قم: أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤)، ج ٩.
٣. ابن حنبل، أحمد. المسند (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج ٣.
٤. ابن خلدون. المقدمة، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).
٥. إبراهيم، أيمن. الإسلام والسلطان والملك (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨).
٦. أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦).
٧. بادي، برتراند. سوسيولوجيا الدولة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦).
٨. بادي، برتراند. الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، ط ١ (المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).
٩. برو، فيليب. علم الاجتماع السياسي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٨).
١٠. بشارة، عزمي. المجتمع المدني: دراسة نقدية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).
١١. تورين، ألين. ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبسي (بيروت: دار الساقى، ١٩٩٥).
١٢. تقي الدين، سليمان. المسألة الطائفية في لبنان (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٩٧).
١٣. تيليتش، بول. بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي (بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧).
١٤. تيلي، تشارلز. الديمقراطية، ترجمة محمد طباط (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).
١٥. تريب، تشارلز. صفحات من تاريخ العراق المعاصر (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٦).
١٦. الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١).
١٧. حسن، حسين الحاج. حضارة العرب في عصر الجاهلية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).
١٨. رضوان، شفيق. علم النفس الاجتماعي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٦).
١٩. الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ١٢.
٢٠. السيد، رضوان. مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣).
٢١. شراي، هشام. النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

٢٢. شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢).
٢٣. شمس الدين، محمد مهدي. التجديد في الفكر الإسلامي (بيروت: دار المنهل اللبناني، ١٩٩٧)،
٢٤. طراييشي، جورج. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة (بيروت: دار الساقى، ٢٠١٠).
٢٥. الصليبي، كمال. تاريخ لبنان الحديث (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩).
٢٦. عبد اللطيف، كمال. التفكير في العلمانية (أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢).
٢٧. العروي، عبد الله. مفهوم الحرية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨).
٢٨. العروي، عبد الله. مفهوم الدولة (المركز الثقافي العربي).
٢٩. غليون، برهان. المحنة العربية، الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).
٣٠. غليون، برهان. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).
٣١. قرم، جورج. تعدد الأديان وأنظمة الحكم (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧).
٣٢. كوثراني، وجيه. مشروع النهوض العربي، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).
٣٣. ميزونوف، جان. دينامية الجماعات (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣).
٣٤. نصار، ناصيف. نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).
٣٥. وات، مونتغمري. الفكر السياسي الإسلامي (بيروت: دار الحداثة).

باللغات الأجنبية:

36. Jabar, Faleh. *The Shiite Movement in Iraq* (London: Saqi, 2003).
37. Truman, David. *The Governmental Process*, 2nd Edition (New York: Alfred Knopf Inc, 1971).
38. Watt, W. Montgomery. *Muhammad: The Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1974).
39. Yaphe, Judith. *The Middle East in 2015: The Impact of Regional Trends* (Washington: National Defense University Press, 2002).