

27 يوليو 2016

الدراسات الدينية

سلسلة ملفات بحثية

الطائفية

إشراف: بسام الجمل | تنسيق: أنس الطريقي



يوسف هريمة
الزاهيد مصطفى
رؤوف دمق
حسن حماد

بدر الدين هوشاتي
امبارك حامدي
منتصر حمادة
فوزي بن عمار

عبد المنعم شيحة
حزام عبد الواحد
علي بن مبارك
سامح إسماعيل

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الفهرس

3..... تقديم: أنس الطريقي

دراسات:

7..... «المواطنة الطائفية» عبد المنعم شيحة

25..... البهائية: هل هي فرقة أم طائفة أم عقيدة؟ حذام عبد الواحد

45..... الطائفية ومقومات الخطاب الطائفي: تأملات واستشرافات علي بن مبارك

مقالات:

67..... الشيعة في مصر سامح محمد إسماعيل

75..... انعكاسات الطائفية السياسية على الاستقرار السياسي بدر الدين هوشاتي

85..... الطائفية في اللغة والاصطلاح امبارك حامدي

ترجمات:

93..... الدولة في مواجهة الطوائف ترجمة: منتصر حمادة

97..... السياسة اللبنانية واستبداد الطائفية الدينية ترجمة: فوزي بن عمار

حوارات:

105..... حوار مع الدكتور حسن حماد يوسف هريمة

قراءات في كتب:

117..... قراءة في كتاب «المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة» الزاهيد مصطفى

133..... الطائفية بين السياسة والدين رؤوف دقق

141..... المشتركون في الملف

تقديم:

◆ أنس الطريقي

هل "الطائفية" مفهوم ديني، أم عرقي إثني، أم ثقافي، أم جيوسياسي؟

مهما كانت مدلولاته فإن مفهوم الطائفية كسائر المفاهيم التي صنعتها الثقافة العالمية لتسمية الظواهر الإنسانية، مفهوم تاريخي يسمي ظاهرة توجد في التاريخ. وهو لذلك محمل بكل الدلالات التي يسبغها الإنسان على معنى الحياة، ومختلف تركيبات المعنى التي يصطنعها ليعيش فيها وبها صراعاته المؤسّسة لوجوده السياسي، والاجتماعي، والفردية. ولكنّه في جميع الأحوال دالّ على طبيعة هذا الوجود الإشكالي الذي يسجّ حياة الناس بأنماط من التقسيمات التي يختارها الإنسان، لكنّها سرعان ما تتحوّل إلى أسوار ممأسسة يعسر في الغالب اختراق حدودها الآسرة والمانعة لسيلان المعنى الذي يتوقّف عليه التحرّر الإنساني.

أصبحت الطائفية كما يكشف ذلك اشتقاقها الصّري اصطناعاً إنسانياً هويّاً مغلقاً يحمل في ثناياه كلّ مظاهر الاحتباسات الهوية الآسرة للوجود الإنساني، بما تسبّبه بالضرورة من صراع على الانتماءات الناجزة. ولا يكفي تفكيك منابع الذوات المعاصرة، كما جرت في أفق الفكر الغربي ثمّ العربي الإسلامي، في التصدي للآثار المدمّرة لصور العزل والتقسيم التي تمارس بفعل الموقف الطائفي على الوجود الإنساني. فقد خرجت الطائفية خصوصاً منذ بروز العولمة من الدائرة الضيقة للإرادات الهوية الاجتماعية لتصبح مسارات مفروضة من الأعلى ترعاها متعاليات اجتماعية وسياسية واقتصادية. وبين الدائرتين الضيقة والواسعة توسّعت انعكاسات قضية الطائفية، وتنوّعت واجهاتها لتصبح مشكلة كونية، تعطلّ كلّ الدعوات الطوباوية لإحلال سلام واعتراف عالميين.

بين طبيعتها المحليّة سمة ثابتة لبعض أنظمة التعايش المفروضة على العالم العربيّ كما في لبنان والعراق وسائر الدول القائمة على تنوّع ديني عرقي، ومظهرها الكوني المعاصر الدافع نحو خيار الدولة متعدّدة الثقافات، تبقى الطائفية من أجل إشكالات العالم المعاصر المهتدة للسلم الكوني.

سيجد القارئ في هذا الملفّ عمليّة تفكيك من منظورات مختلفة لهذه القضية.

ففي بحثه: المواطنة الطائفية، العراق من حلم المواطنة إلى المواطنة الطائفية، يهتمّ الأستاذ الباحث عبد المنعم شيحة من تونس بعملية الرّسكلة التي تمارس للتقسيم الطائفي لبعض الشعوب العربية، انطلاقاً من نموذج العراق، ويفسّر الكيفية التي تجري بها عملية التحيين هذه من قبل القوى الإقليمية والمحلية المتحكّمة في عراق ما بعد صدام حسين لهذه الظاهرة، وذلك عبر إلباسها ثوب المواطنة. إنّ هذا الثوب كما يقول الباحث هو الثوب الحديث الذي تقدّم فيه الطائفية وتمأسس وتضبط بواسطة القوانين والتشريعات.

ومن جهتها تثير الأستاذة الباحثة **حذام عبد الواحد** من تونس، في بحثها "البهائية هل هي فرقة أم طائفة أم عقيدة؟" مشكلة الدلالة المفهومية للمصطلح، وذلك اعتماداً على تحليل عينة طائفية هي البهائية الشيعية، فعرفت بها وبتعاليمها الدينية، وكشفت عن التراكب الدلالي المؤسس لهذا المفهوم في هذه الفرقة الذي يجعل منه نسيجاً تتأزر خيوطه على إحكام شبكة التسييج المانعة لكل اختراق في كل تقسيم طائفي شبيه. ولأجل هذا عادت إلى البحث في المستندات المعرفية والدينية لهذا التشكل العقدي ودلالاته المختلفة على معايير التجزئة والتوحيد في الثقافة العربية الإسلامية.

أما الباحث الأستاذ التونسي **علي بن مبارك** فقد حاول في بحثه أن يتفهم ظاهرة الطائفية تاريخياً عبر دراستها من الناحية الجيوسياسية والهوياتية، وذلك بالبحث في علاقاتها المتشعبة على مختلف الأصعدة الهوية والإقليمية والدولية، التي تلبس بعضها بطابع العلمية، لا سيما مع الاستشراق الغربي، ومراكز الفكر الغربية ومشاريعها لتقسيم مستقبلي للعالم العربي الإسلامي.

وانطلاقاً من دراسة عينة من ظاهرة القتل الطائفية اقترفت ضد الشيعة في مصر بعد ثورة 2011، يهتم الباحث المصري **سامح محمد إسماعيل** في مقاله تحت عنوان "الشيعة في مصر محنة الخلاص في تاريخ الآلام"، بظاهرة الطوائف الدينية من منظور اجتماعي، ويبحث في مدى قدرتها على التحول من وضع الاستثناء مقارنة بالهياكل الاجتماعية الدائمة إلى مرحلة الاندماج الذي يحولها إلى مكون من مكونات النسيج الاجتماعي. ولهذا أنجز قراءة تاريخية لتاريخ تكون مفهوم الطائفية بمدلوله الديني الذي عمق التفرقة الإثنية مع الآخر، وبين أنه مرتبط بمفاهيم تقليدية في الوعي الإسلامي من أبرزها مفهوم الأمة. وشرح تعطل عملية اندماج الطائفة الشيعية في المجتمع المصري بوصفها عينة على صعوبات اندماج الطوائف في المجتمعات.

من المنظور نفسه الذي يهتم بتجليات الطائفية في نماذجها المحلية يشرح الباحث التونسي **بدر الدين هوشاقي** وجهاً آخر لإشكالية الطائفية هو وجهها السياسي الذي يمثل أحد التحديات المطروحة على الدولة الوطنية، فهي كما يصف تمثل أحد المخاطر المهددة للعقد الاجتماعي المؤسس لكيانها، ولكنها من جهة أخرى قناة تمثيل ضرورية للتعدد الثقافي يؤمن التوازن السياسي بين مكونات المجتمع المتعدد وحقوق الأقليات المنضوية تحته.

ويسعى الباحث التونسي **امبارك الحامدي** إلى الإجابة عن أبرز الأسئلة المفهومية التي توجه هذا الملف، وهي المتعلقة بالمفهوم اللغوي الاصطلاحي الذي يختزل مختلف ارتباطات المفهوم الثقافية انطلاقاً من اللغة، فيبحث من ذلك المنظور عن عمقها التاريخي واستمرارها.

وفضلاً عن هذه البحوث والمقالات، فقد تولّى الباحثان الأستاذ **منتصر حمادة** من المغرب، و**فوزي بن عمار** من تونس تعريب مقالين من مجلّتين مختصّتين في الموضوع، بينما حاور الأستاذ والباحث المغربي **يوسف هريمة** الأستاذ المصري **حسن حماد** حول موضوع الطائفية ومتعلقاته من مباحث العقل الإسلامي.

وفي قسم قراءات الكتب، قرأ الباحث المغربي مصطفى الزاهيد كتاب كاظم شبيب في الموضوع نفسه تحت عنوان "المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة"، بينما اهتم الأستاذ الباحث التونسي رؤوف دمق بإنجاز قراءة نقدية لكتاب "الطائفية بين الدين والسياسة".

الطائفية

«المواطنة الطائفية»

العراق من حلم المواطنة إلى «المواطنة الطائفية»

◆ عبد المنعم شيحة

ملخص تنفيذي:

يُسائل هذا البحث إشكالاً مصيرياً في بعض المجتمعات العربية الإسلامية المتحوّلة بفعل السياسة والتاريخ منذ بدايات القرن الحادي والعشرين استناداً إلى المتغيّرات الجيوسياسية التي أملت بهذه الأقطار وأثّرت في بناها السياسية والاجتماعية. والإشكال المدروس هو إشكال الطائفية التي نهضت بدور رئيس في هذه المتغيّرات، ومازالت تسعى إلى مأسسة آليات عملها في ظلّ فوضى إقليمية خلّاقة تساعد على تثبيت آليات الطائفية ونشرها.

ويعتبر باحثو العلوم السياسية أنّ مفهوم الطائفية أحد أبرز مؤشرات عدم الاستقرار في الدول، لذلك وجب الاهتمام بدراسة ذلك المفهوم ودلالاته وأثره في استقرار المجتمعات ودراسة المفاهيم المرتبطة به مثل الإثنية والمواطنة، فمما لا شك فيه أنّ التعامل الخاطئ من قبل الدول مع الطائفية يجلب ويلات كثيرة للمجتمع، لا سيما إذا أحسّت طائفة ما بتهميش الدولة لها أو اضطهاد بقيّة الطوائف لها (النموذج اللبناني).

وقد اخترنا أن تكون «المواطنة الطائفية»، أو الثوب المعاصر للطائفية، موضوع بحثنا لما لمسناه من سعي لاعبين كثر في منطقة الشرق الأوسط إلى إلباس الطائفية - التي عانت منها شعوب المنطقة - لباساً جديداً أو تقديمها في هيئة «حديث» هي أقرب في ظاهرها إلى روح القوانين الإنسانية وضوابط الأحوال الشخصية، مُعتمدين في ذلك ربطها بمفهوم المواطن على النحو الذي عُرفت به في التشريعات الغربية.

لذلك يقوم عملنا على البحث في «المواطنة الطائفية» وعن مدى مشروعية الربط بين المواطنة بإرثها الإنساني الديمقراطي والطائفية بما تختزنه من انغلاق وأحادية فاحصين بعض أشكال هذا الربط المبتسر والغايات منه. وقد اخترنا أن يكون بحثنا من خلال نموذج نراه جديراً بالدراسة هو الدولة العراقية، مقصدنا من ذلك تدقيق مفهوم «المواطنة الطائفية» والنظر في بعض تجلياته انطلاقاً من مسألتين متداخلتين وهما: مأسسة الطائفية وضبط القوانين والتشريعات، الذي وطّد أركانها هذا النمط من الممارسة السياسية الميدانية بالعراق من جهة، ومن جهة أخرى نقف على أهمّ المخاطر والصعوبات التي قد تنجرّ عن هذه المواطنة الطائفية مثل خطر انكسار سلطة الدولة وانطفاء جذوة سيطرتها على أقاليمها ومدنها وحدودها، وصولاً إلى خطر الانقسام الذي صار يهدّد العراق مع تعالي الأصوات التي تنادي بتقسيم العراق إلى فيدراليات تتمتع بالحكم الذاتي لتصبح بوادر رياح التقسيم في بلاد الرافدين نذير شؤم، وبداية لرسم خرائط سياسية جديدة في المنطقة.

تخطيط البحث

تمهيد

1. المواطنة وحلم المواطنة في العراق
2. الطائفية في العراق
3. تغول الطائفية في العراق
4. كارثة «المواطنة الطائفية» في العراق

خاتمة

تمهيد:

يناقش هذا البحث قضية مصيرية في بعض المجتمعات العربية الإسلامية المتحوّلة بفعل السياسة والتاريخ منذ بدايات القرن الحادي والعشرين، استناداً إلى المتغيّرات الجيوسياسية التي ألمّت بهذه الأقطار وأثّرت في بنائها السياسية والاجتماعية. والقضية المقصودة بالدرس هي الطائفية التي قامت بدور رئيس في هذه المتغيّرات ومازالت تجتهد في مأسسة آليات عملها في ظلّ فوضى إقليمية خلّاقة يسهل معها نشر أدواتها وتثبيتها. ويحتلّ مفهوم الطائفية مكانة بارزة في مباحث العلوم السياسية عامة وبين محلّلي النظم السياسية المتنوّعة بوجه خاص باعتبارها أحد أبرز مؤشرات عدم الاستقرار في الدول. لذلك وجب الاهتمام بدراسة ذلك المفهوم ودلالاته وأثره في استقرار المجتمعات ودراسة المفاهيم المرتبطة به مثل الإثنية والمواطنة، فمما لا شك فيه أنّ التعامل الخاطئ من قبل الدول مع الطائفية يجلب ويلات كثيرة للمجتمع، لا سيما إذا أحسّت طائفة ما بالتهميش من قبل الدولة¹ أو الظلم من بقية الطوائف.

وقد اخترنا أن تكون «المواطنة الطائفية»، أو الهيئة الجديدة للطائفية موضوع بحثنا لما لمسناه من سعي لاعبين كثير في منطقة الشرق الأوسط إلى إلباس الطائفية - التي عانت منها شعوب المنطقة - لباساً جديداً أو تقديمها وفق هيئة «حديثّة» أقرب في ظاهرها إلى روح القوانين الإنسانية وضوابط الأحوال الشخصية معتمدين في ذلك ربطها بمفهوم المواطنة كما عُرف في التشريعات الغربية².

لذلك نتساءل عن مفهوم «المواطنة الطائفية» وعن مشروعية الربط بين المواطنة بإرثها الإنساني الديمقراطي والطائفية بما تختزنه من انغلاق وأحادية، ونبحث في بعض أشكال هذا الربط المبترس والغايات منه. وقد اخترنا أن يكون بحثنا من خلال نموذج تطبيقيّ، هو الدولة العراقية، نراه قميناً بالدراسة لأسباب عديدة منها أنّ العراق بعد مرور سنوات طويلة على سقوط نظام صدام حسين مازال يعيش في دائرة العنف وعدم الاستقرار، ومازالت الصراعات السنية الشيعية الكردية في أوج استعارها، وكلّما أخدمت نار الفتنة الطائفية في مكان اشتعلت في أماكن أخرى، وهو ما صار يهدّد سلامة الدولة واستمرارها. زد على ذلك فشل النخبة السياسية الحاكمة في تطوير نظام حكم شامل للجميع وعجز حكّام المنطقة الخضراء والبرلمان العراقي عن إيجاد التوليفة السياسية القادرة على الالتقاء والاتفاق، لا سيما بعد تفجّر ثورات ما يعرف بالربيع العربيّ في بلدان الجوار (سوريا - مصر...).

ولا غرابة في ذلك، فعراق ما بعد حزب البعث قام - وما يزال - على تقسيم طائفيّ غير معلن،³ تمّ تشجيعه عند تقاسم السلطة وفي الانتخابات البرلمانية، ولم يحاول القائلون على بناء الدولة الحديثة تجاوز الطائفية وانقساماتها بل جعلوها المستحكمة في ممارساتهم السياسية وأوجدوا لها القوانين التي «تشرّع» قبولها والرضوخ لمعاييرها.

1 - من أشهر الأمثلة التي يمكن ذكرها دليلاً على ضرورة الانتباه إلى التعامل الخاطئ مع الطائفية النموذج اللبناني، فقد دخلت لبنان في أتون الحرب الأهلية بسبب الطائفية والتعامل الخاطئ معها.

2 - لا سيما تلك التشريعات التي بلورتها مجلة الأحوال الشخصية في الأمم المتحدة استناداً إلى ما تمّ إقراره منذ إعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1786، والمبادئ التي أتت بها الثورة الفرنسية في عام 1789 لأنهما كانا نقطة تحول تاريخية في مفهوم المواطنة.

3 - لا ننفي أنّ لهذا التقسيم الطائفي جذوراً ضاربة في القدم طبعاً، وهو يعود إلى تاريخ انتقال عليّ بن أبي طالب من المدينة إلى الكوفة ثمّ دفنه بعد قتله غيلة في

لكلّ هذا تضمن لنا دراسة النموذج العراقيّ تدقيق مفهوم «المواطنة الطائفية» - موضوع الدراسة - وهو المفهوم الذي تُثبت كثير من الدراسات الراهنة⁴ أنّه بصدد تعويض مفهوم المواطنة في العراق، باعتباره المفهوم الذي تقوم عليه الدول عادة ويضمن للفرد في مجتمعه عضويّة كاملة أساسها المساواة أمام القوانين في الحقوق والواجبات وعدم التمييز بين الأفراد من جهة الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي والموقف الفكري أو العرقي أو غير ذلك من السمات والمواقف والاختيارات. فكيف ذلك؟

العراق من حلم المواطنة إلى المواطنة الطائفية:

تأسست الجمهورية العراقية على إثر تحرّك عسكريّ ميدانيّ من حركة تموز 1958، أطاح بالملكة العراقية وأسقط الملك فيصل الثاني آخر ملوك العراق. وقد تمّ إعلان قيام الجمهورية العراقية وانتهاء حقبة العهد الملكي من خلال البيان الأول للحركة الذي أذاعه عبد السلام عارف من دار الإذاعة بعد نجاحه في قلب نظام الحكم عن طريق السيطرة على القيادة العامة للجيش ودار الإذاعة وما يُعرف بمجمع بدّالة الهاتف المركزي. وقد اعتمد في ذلك على قطاعات اللواء العشرين الذي كان تحت إمرته، ومُساندة زملائه أعضاء تنظيم الضباط الوطنيين أو الضباط الأحرار في صباح يوم الإثنين 14 تموز 1958. وبذلك تتبنى جمهورية العراق قانونياً مفهوم المواطنة، وهو من المفاهيم الأصول التي تقوم عليها الجمهوريات، ومن خلاله يقنّن رسمياً علاقة الفرد بوطنه وبالمجموعة التي يعيش معها، وذلك في دستور البلاد وضمن قوانين الدولة المنظّمة للعلاقات بين الأفراد. فالمواطن العراقيّ الذي ينتمي إلى هذا العقد الاجتماعي الجديد سيتخلّى ضرورة عن الولاءات العشائريّة والقبليّة والعصبيات المذهبيّة التي كان يحيا ضمن دائرة حمايتها ليدخل طوعية ضمن دائرة علاقات جديدة تنظّم العلاقة بين المواطنين والدولة ويكفل فيها الدستور حقوق «المواطنة» ومسؤولياتها.⁵

كربلاء ودفن الحسين في النجف وانتقال هذه المناطق إلى مزارات مقدّسة لمن تشبّع لآل البيت.

4 - انظر مثلاً دراسات مركز الدراسات الدولية والإقليمية كآلية الشؤون الدولية بجامعة جورج تاون في قطر ومؤسسة كارنيغي للسلام الدولي الصادرة بعد سنة 2003

5 - انظر الدستور العراقي المؤقت (1958): المادة (3) يقوم الكيان العراقي على أساس من التعاون بين المواطنين كافة باحترام حقوقهم وصيانة حرياتهم، ويعتبر العرب والأكراد شركاء في هذا الوطن، و يقر هذا الدستور حقوقهم القومية ضمن الوحدة العراقية.

المادة (9) المواطنون سواسية أمام القانون في الحقوق والواجبات العامة ولا يجوز التمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

المادة (10) حرية الاعتقاد والتعبير مضمونة وتنظم بقانون.

المادة (11) الحرية الشخصية وحرمة المنازل مصونتان ولا يجوز التجاوز عليهما إلا حسب ما تقتضيه السلامة العامة وينظم ذلك بقانون.

المادة (12) حرية الأديان مصونة وينظم القانون أداء وظيفتها على ألا تكون مخلة بالنظام العام ولا متنافية مع الآداب العامة.

المادة (13) الملكية الخاصة مصونة وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية ولا تنزع إلا للمنفعة العامة، مقابل تعويض عادل وفقاً للقانون.

1 - المواطنة وحلم المواطنة في العراق:

أ. قراءة في المفهوم:

المواطنة في مفهومها العام هي انتماء الإنسان إلى دولة يستقرّ فيها بشكل ثابت ويحمل جنسيتها، ويكون مشاركاً في حكمها بشكل من الأشكال، ويخضع ضرورة إلى القوانين الصادرة عنها، ويتمتع بشكل متساوٍ مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها. ومن هذه الحقوق يمكن أن نذكر:

- الحقوق المدنية: وهي حق المواطن في الحياة وعدم إخضاعه للتعذيب أو المعاملات القاسية أو اللاإنسانية أو إهانته، وعدم استغلاله طبيياً أو علمياً دون رضاه، وكذلك عدم استرقاقه، والاعتراف بحريته طالما لا تخالف القوانين ولا تتعارض مع حرية الآخرين. إضافة إلى حق كل مواطن في الأمان على شخصه وعدم اعتقاله أو توقيفه تعسفياً، وحقه في الملكية الخاصة، وحقه في حرية التنقل وحرية اختيار مكان إقامته داخل حدود دولته ومغادرتها والعودة إليها وقتما يشاء. وحقه في المساواة أمام القانون وحقه في أن يُعترف له بالشخصية القانونية وعدم التدخل في خصوصيته أو في شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته وعدم تعرّضه لأي حملات غير قانونية تمسّ شرفه أو سمعته. وحق كل مواطن في حماية القانون له، وحقه في حرية الفكر والضمير والدين واعتناق الآراء وحرية التعبير عنها وفق ما يكفله له النظام والقانون.

- الحقوق السياسية: وتتمثل هذه الحقوق في حق الانتخابات في السلطة التشريعية والسلطات المحلية والبلديات والترشح لها، وحق كل مواطن في عضوية الأحزاب والنشاط في المجتمع المدني وتنظيم الحركات والجمعيات المدنية ومحاولة التأثير على القرار السياسي وشكل اتخاذها من خلال الحصول على المعلومات.

- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: وتتمثل الحقوق الاقتصادية أساساً في حق كل مواطن في العمل ضمن ظروف منصفة، والحرية النقابية في تكوين النقابات والانضمام إليها، والحق في الإضراب. وتتمثل الحقوق الاجتماعية في حق كل مواطن في حد أدنى من الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية وتوفير الحماية والحق في الرعاية الصحية والحق في الغذاء الكافي والحق في التأمين الاجتماعي والحق في المسكن والحق في المساعدة والحق في التنمية والحق في بيئة نظيفة والحق في الخدمات كافة لكل مواطن، وتتمثل الحقوق الثقافية في حق كل مواطن في التعليم والثقافة.

أما الواجبات فمن مقتضياتها التزام المواطن بجملة من الضوابط منها:

- الولاء للوطن والانتماء إليه.

- تحمّل الواجبات المالية عن طريق دفع الضرائب والرسوم عند الطلب، والخدمة العسكرية ونحوها، واحترام الدستور والنظام العام، والحفاظ على الممتلكات العامة، وعدم خيانة الوطن، والتصدي للشائعات المغرضة، والتكاتف مع أفراد المجتمع لحماية الوطن.

- المشاركة في الحياة العامة وفي الأنشطة السياسية والاجتماعية.
- قبول جميع المواطنين - على أساس المواطنة فقط - مهما كانت عقائدهم ودينهم.
- ومن الواجبات الملقاة على عاتق الدولة يمكن أن نذكر:
- حماية حقوق الوطن والمواطن وحريته وكرامته وإنسانيته وحياته.
- السعي الجاد لتوفير الأمن السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والصحي، والثقافي، والتعليمي، والقانوني، والقضائي.
- المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وتكافؤ الفرص.
- توزيع الثروات توزيعاً عادلاً حسب الدستور والقوانين العادلة والسعي الجاد إلى حمايتها لتحقيق حياة كريمة لكل مواطن.
- إنّ هذه الخصائص التي تؤسّس لمفهوم المواطنة في مجتمع ما يترتب عليها - نظرياً على الأقل - جملة من المقوّمات التي ينبغي أن تکرّسها دولة المواطنة هي:
- تعزيز المواطنة مفهوماً وسلوكاً من أجل بناء مجتمع ديمقراطي، وذلك اعتماداً على مشاركة الشعب في الممارسات السياسية والفعاليات الاجتماعية.
- تنمية الحس الوطني وذلك من خلال وسائل الإعلام الرسمية والمستقلة ومؤسسات المجتمع المدني عن طريق البرامج التثقيفية التي تساهم في رفع الوعي الوطني للمواطن.
- تعزيز الوعي السياسي لأفراد المجتمع بنشر الوعي السياسي الذي يكفل تعلّم صناعة القرار والمشاركة العملية في رسم المستقبل السياسي والاقتصادي للدولة.
- التداول السلمي على السلطة وفصل السلطات الثلاث عن بعضها بعضاً، وضمان ممارسة الأفراد والجماعات لحقوقهم السياسية من خلال المشاركة السياسية في صناعة القرار.
- تكريس ثقافة التسامح وعدم اللجوء إلى العنف من أهمّ القيم التي تسعى الدولة لنشرها.
- ثقافة حقوق الإنسان تعتبر من أهم مقومات بناء مجتمع ديمقراطي متوازن لضمان حق المواطن في وطنه.

- المشاركة السياسية للمرأة وتعزيز دورها في المجتمع، إذ تُعتبر مشاركة المرأة في توجيه الرأي العام وصناعة القرار أسلوباً حضارياً وطريقة مثلى لإحداث تغييرات جذرية وجوهرية على شكل النظام السياسي الجديد الذي اقتصر على مشاركة الرجل في الحياة السياسية دون المرأة.

- كفالة الحريات العامة وحماية الأفراد وهم يمارسون حقوقهم وحرياتهم ويتمتعون بها، فهامش الديمقراطية يتسع في الأنظمة الوطنية التي تؤمن بالمواطنة معياراً لكفالة الحريات لأبناء شعبها.

- الثقافة الانتخابية: الانتخابات لها تأثير مباشر في إرساء مبادئ العدالة والمساواة وتأكيد عامل الانتماء للوطن، ونشر الثقافة الانتخابية بين أفراد المجتمع يساعد في رفع مستوى الوعي السياسي وغرس الشعور بالمسؤولية لكي تتسنى المشاركة في صناعة القرار. ولا شك في أن هذه الثقافة تعزز القيم الوطنية والديمقراطية التي تؤمن بالعدالة والمساواة.

- التوزيع العادل للثروة الوطنية، فكلما تم توزيع الثروة الوطنية بشكل عادل ومنصف بين عموم أبناء الشعب والمناطق من حيث التنمية والخدمات والرفاه الاقتصادي والاجتماعي أصبحت الديمقراطية ممكنة لبناء المجتمع، والتوزيع للثروة يكون على أساس المواطنة دون أي تمييز طائفي أو عرقي.

ب - حلم المواطنة في العراق:

ما من شك في أن قيم المواطنة المذكورة آنفاً تدعم الشعور الوطني للفرد وتزيد من ولائه لوطنه والاستماتة في الذود عنه، لكن ما عاشه المواطن العراقي منذ تأسس الجمهورية العراقية (1958) مروراً بأزمة الصراع على الحكم بين حزب البعث والحزب الشيوعي العراقي في ستينات القرن الماضي وصولاً إلى استلام صدام حسين للسلطة في العراق (1971) لم يؤدّ إلى ترسيخ مفهوم المواطنة، فحزب البعث صار هو حزب الدولة الوحيد وهو المهيمن على مفاصلها ومكان القوة فيها. لذلك صارت «المواطنة الحزبية» هي ملاذ المواطن الوحيد فإذا شاء الفرد أن تكون له حقوق وأن يحقق مكاسب اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية مرّ أولاً بغطاء حزب البعث وانتمى إليه، فلا حق له في وطنه دون إذن الحزب ودون تزكية منه، ويكفي أن نذكر أن المنتسبين لحزب البعث قبل سقوطه في 2003 بلغوا حوالي أحد عشر مليوناً ينقسمون بين عضو مرشح، ونصير متقدم، ونصير، ومؤيد. ولعل المميز في مستوى الممارسة السياسية لحزب البعث أنه تغنى بمبادئ المواطنة في العراق وحارب الطائفية مختلف أشكالها في مستوى الظاهر، ولكنه كان يمارسها في مستوى الباطن ولا يستطيع منها فكاكاً.⁶ فهل كان ممكناً للمواطنة بقيمها ومبادئها أن تزدهر في عراق ما بعد حزب البعث؟

6 - أشار الدكتور جواد هاشم في كتابه (مذكرات وزير في عهد البكر وصدام) إلى الكثير من الممارسات الطائفية في قيادة حزب البعث، فقال إنه كان يعتقد: «أن من أمن بعقيدة حزب البعث، التي من أول مبادئها محاربة العشائرية والطائفية، لا يمكن أن ينجر في دوامة التيارات العرقية والتحزبات المذهبية...، وأنه لا وجود لأية ممارسة طائفية في العراق، سرية كانت أم علنية». ويستنتج قائلاً: «كم كنت مخطئاً. فالحزب الإقليمي كان ولم يزل قائماً، ولم تكن مبادئ الحزب إلا مجرد كلمات مسطرة في مناهجه من دون أن تترجم إلى واقع، ومن دون أن تطبق أو تنفذ من قريب أو بعيد. فالنصرة الطائفية موجودة، متخفية أحياناً وجليّة أحياناً أخرى، تنمو وتترعرع متسترة بمختلف البراقع والأساليب، لتأخذ مجراها في الحياة العملية.»

انظر: عبد الخالق حسين، الموقع الإلكتروني:

2 - الطائفية في العراق:

لكي نفهم إن كان مُمكنًا للمواطنة أن تزدهر في العراق بعد 2003 ينبغي أن ننظر إلى العراق نظرة واقعية تجانب المثاليات، فهذه الدولة قامت على تنوع في الطوائف وتاريخ طويل من الطائفية، واستندت في تكوينها إلى تجميع - قسري أو اختياري - لهذه الطوائف المتنوعة والمتناحرة التي ينأى أغلبها على حقد دفين متبادل، ورغبة في الثأر لا تنطفئ، فكيف يمكن الخوض في ذلك؟

أ. في تعريف الطائفية: يُدرس مفهوم الطائفية ضمن مفاهيم علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع السياسي خاصة. والطائفة (ج. طوائف وطائفات) كما وردت في معاجم اللغة (لسان العرب/ المعجم الوسيط...) هي: الجزء من الشيء وهي الجماعة والفرقة. ويقصد بالطائفة أيضاً الجماعة الدينية التي تنسلخ عن الاتجاه الديني السائد، أو مجموعة من الناس تمتلك فلسفة واحدة وقيادة واحدة.

أما الطائفية فيُقصد بها أساساً التعصب للطائفة الواحدة ومحاباتها على حساب بقية الطوائف، وقد يُحيل مفهوم الطائفية كذلك إلى التنوع في المعتقدات والممارسات الدينية من الأفراد والمجموعات التي قد يتكون منها مجتمع ما.⁷

ويعتبر علماء الاجتماع الغربيون كل جماعة مُختلفة بمنزلة جماعة طائفية سواء أكانت جماعة دينية أم إثنية أم لغوية، أو حتى جماعة تمتاز بنمط عيش مخصوص مثل البدو والغجر. ويضيف بعضهم ضرورة ارتباط أعضاء هذه الجماعات بمشاعر إنسانية تزيد من اللحمة بينهم متجاوزين بذلك التعريف الكلاسيكي لعلم الاجتماع باعتبارها وحدة بنيوية تنظيمية ثقافية واجتماعية.⁸

ولا مناص لنا من الاعتراف بأن الطائفية قد بدأت تستقل بتعريف خاص بها يتجاوز مفهوم الطائفة منذ بدأت مناداة من ينتمون إلى النزعات الطائفية بالانشقاق لصالح مذهب ديني (هو الطائفة) وتغليب اختياراته والانفصال عن التيار الديني الأصلي لاختلافات حول طبيعة المعتقد أو كفاءات ممارسته أو فهمه.

ويعتبر عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برقر (Peter L. Berger) أن ظهور الطوائف يبدأ حال معالجة الدين الأصلي قضايا ومشكلات مُختلفة من وجهة نظره لتعبّر الطوائف عن رفضها لتلك التصورات ومن هنا تنشأ الاختلافات والصراعات. وتتجلى عندها ما يسميه بيتر برقر «الرابطه الدينية الجديدة» باعتبار الطائفة الشكل الذي يظهر نتيجة التأثير المباشر للدين.⁹ وقد وسّع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max weber) من مفهوم الطائفية لتشمل عنده الجوانب الفكرية

7 - انظر لمزيد من التوسع: د. فرهاد إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.

8 - Dorraj, Manochehr,, The political sociology of sect & Sectarianism in Iranian politics (1960-1979), Journal of third world studies, Vol.23. 2006.

9 - Berger, peter L, Sectarianism & religious sociation, The American Journal of Sociology, Vol.64, 1958.

معتبراً الطائفة هي مجموعة من المؤمنين بمبادئ معينة تقوم بينها رابطة عضوية اختيارية أو تعاقدية.¹⁰ أما الفيلسوف الألماني فريدريك أنجلز (Friedrich Engels) فقد فرق بين الطائفية الدينية والطائفية السياسية، معتبراً أن الأولى هي حركة احتجاجية من المحرومين اقتصادياً، أما الثانية فهي الشكل الحديث للطائفية.¹¹

ب. الحالة العراقية: تتميز الحالة العراقية بتعاقد التوتّر الطائفي فيها وتطور منسوب العنف الطائفي الذي يهدّد الدولة في أصل وجودها. ولهذه الأزمة الطائفية أسباب فاقمت منها وجعلتها خطراً حقيقياً يجدر الانتباه إلى مساوئها. فالعراق ينقسم طائفيّاً إلى ثلاث مجموعات كبيرة¹² هي:

- الشيعة: ويوجد أغلبهم في الجنوب العراقي، وهم يشكّلون الغالبية من سكان هذا البلد حيث تقدر نسبتهم ما بين (60 - إلى 65) بالمائة من سكان العراق، أغلبهم من العرب ثمّ التركمان والأكراد، و«شيعة العراق» مجموعة طائفية عانت تاريخياً من الاضطهاد والقمع منذ ظهورهم في النجف وكربلاء وما يُعرف تاريخياً بالعبّات المقدّسة التي دفن فيها أئمة هذا المذهب. أما في العصر الراهن فقد عاشت هذه الطائفة بعد انتفاضتها الشهيرة التي تلت حرب الخليج الأولى (1991) معاناة وتضييقاً من نظام صدام حسين.

- السنة: استفادوا من انتمائهم إلى مذهب الأغلبية في الإمبراطورية الإسلامية وحكموا العراق على امتداد فترات طويلة وواجهوا المتمرّدين والمختلّفين معهم طائفيّاً دون هوادة، ومثّلوا عنصر توازن في هذا المجتمع لأنهم لم يلتزموا يوماً بهويّة طائفية صريحة، ورفضوا الطائفية على امتداد تاريخ حكمهم الطويل.

- الأكراد: ينتمي أغلبهم إلى شمال العراق (كردستان العراق) ويطالبون دائماً بالاستقلال وتحقيق هويّتهم القومية التي يشتركون فيها مع أكراد سوريا وأكراد تركيا في المثلث الكرديّ الشهير.

ولا يعزب عنّا أنّ لتفاقم أزمة العنف الطائفي في العراق بعد 2003 وانتشاره في كلّ المقاطعات العراقية أسباب متعدّدة، نذكر منها تاريخيّة الفكر الطائفي في العراق، إذ يستند هذا الفكر إلى موروث تاريخي دموّي يقوم على أساس صراع مفترض حول أحقية تولي الخلافة بعد وفاة النبي، ويؤججه أصحاب المصالح من المتصارعين لأسباب تتعلق بمصالحهم السياسية والاقتصادية. وقد نتج عن الصراع السنيّ الشيعيّ في العراق على امتداد تاريخه الطويل مخزون عميق من الكراهية والتباعد والحقّد الدفين.

كان لتسارع التغيّرات السياسية دور مهمّ في تأجيج الطائفية، فقد نتجت عن مرحلة الاحتلال الأمريكي للعراق منذ سقوط بغداد سنة 2003 تحولات سياسية تجلّت في تغيّرات طائفية دينية- عرقية ابتدأت بتشكيل ما يُعرف بـ «مجلس

10 - Max weber, Sociologie des religions (choix de textes et traduction par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, 1996.

11 - Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, classique du marxisme, star books, 2013.

12 - وإضافة إلى ذلك يوجد في العراق أقليات طائفية أخرى مثل التركمان والشبك والأشوريين.

الحكم» الذي توزع أعضاؤه على أساس مذهبي بين سنة وشيعة، وعراقي بين عرب وأكراد وتركمان وآشوريين. ثم تواصلت مع تشكيل حكومة مؤقتة تم توزيع المناصب فيها على أساس طائفي كذلك، وتوفرت من خلالها بيئة ملائمة لانتشار الأحزاب والحركات الدينية ذات التوجهات الطائفية الأحادية في ظل ظروف الفوضى التي خلفها الاحتلال الأمريكي وغض عنها الطرف متعمداً. فتمكنت هذه الأحزاب والحركات الدينية والعرقية من كسب تأييد العديد من المواطنين على حساب الحركات والتيارات ذات التوجه الوطني.

وقد ساهم في تأجيج هذا النوع من العنف تدهور المستوى الفكري للكثير من الفئات في المجتمع العراقي. فقد أدت الأوضاع السياسية والاقتصادية المتدهورة التي عاشها المواطن العراقي لعقود طويلة في ظل حروب كثيرة منذ ثمانينات القرن الماضي إلى ترك فئات واسعة من هذا المجتمع منشغلة بهموم الحياة ليسر بعد ذلك وقوعها أسيرة الفكر الطائفي ومشاريع الزعامات الطائفية التي تستخدمها الأحزاب أو الحركات الدينية والعرقية.

وقد ساهم تعرض بعض الفئات في العراق إلى الإقصاء والتهميش وتطبيق قوانين «طائفية» جائرة عليها في تذكية روح الطائفية، فتزايد السخط الشعبي وظهرت الاحتجاجات والمظاهرات في عدد من محافظات وسط العراق وشماله مطالبة بإنهاء التهميش والظلم الواقع عليها. ولعل ما زاد الطين بلة أن هذه المظاهرات قوبلت بالقمع والعنف، وتم إخمادها بقوة السلاح، وهو ما أوجع احتقاناً بين مختلف الطوائف.

ولا يتسنى لنا الإغضاء عن دموية الخلافات السياسية بين مختلف الفرقاء في هذه المرحلة، فقد ارتبط مسار العملية السياسية في العراق بمستوى العنف الطائفي، فكلما زادت الخلافات السياسية بين أهل السياسة والأحزاب والحركات السياسية ارتفعت وتيرة العنف الطائفي، لارتباط العديد من الأحزاب السياسية بالمليشيات الطائفية، إذ يوظف العنف وسيلة لتحقيق المصالح السياسية، والاستمرار في استغلال الخطاب الطائفي لشحن الأتباع وإثارة الكراهية والبغضاء ضد بقية الملل والنحل. إضافة إلى ترهل سلطة الدولة العراقية التي باتت عاجزة بعد عام 2003 عن فرض سيطرتها على الأمور، فهي لم تستطع فرض سيادتها أو استخدام القوة لمواجهة المليشيات والجماعات الطائفية والإرهابية التي تقود أزمة العنف في العراق والقضاء عليها. وتكشف ممارسات الأجهزة الأمنية والقضائية في العراق عن مدى طائفية هذه المؤسسات من خلال ممارسة الاعتقال العشوائي، وانتزاع الاعترافات بالتعذيب والسجن دون تهمة أو أوامر قضائية، وهو حال لطالما كشفته تقارير الأمم المتحدة وبتوثيق دقيق.

وقد كان لتطور الإعلام الطائفي التابع لمختلف الطوائف والجماعات السياسية وانتشار الفتاوى الدينية دورهما في استعار نار الفتنة أيضاً وتحريك الشارع طائفيًا، وغالباً ما يزيد من التوترات التي تصاحبها وتتبعها عمليات عنف متبادلة بين مختلف التيارات والطوائف. أما الفتاوى الدينية ذات الصبغة الطائفية فهي سمة ميّزت مرحلة الاحتلال الأمريكي للعراق وما بعدها. وقد تنوعت هذه الفتاوى بين استباحة دماء أبناء الطوائف الأخرى، واستحلال أموالهم، وتحريم التعامل معهم اجتماعياً واقتصادياً وغير ذلك. وصارت الفتاوى الدينية التي تُطلقها الزعامات والمراجع الدينية قطب الرحي في الأزمة الطائفية العراقية.

هذا إضافة إلى التدخلات الإقليمية المؤثرة في مشهد الصراع، إذ يُعدّ التدخل الإقليمي في الشؤون العراقية عنصراً أساسياً في الاختلافات الطائفية العراقية، فإيران مثلاً هي الداعم الأول للأحزاب والجماعات والمليشيات المسلحة المرتبطة بها أيديولوجياً وهي الفاعل الأبرز في أحداث العنف، فقد اتُهمت إيران بارتكاب مجازر جماعية في العديد من المناطق ذات الاختلاط السكاني، مثلما اتُهمت دول خليجية بدعم الجماعات المسلحة التي تستخدم العنف في الساحة العراقية، الأمر الذي يبرز التدخلات الإقليمية في دعم المتطرفين من الشيعة والسنة، وهو ما ساهم في استمرار تنامي أزمة العنف الطائفي في العراق.

ولا مرية في أنّ هذه الأسباب وغيرها قد أدّت إلى انتشار العنف الطائفي في العراق وتغول الطائفية وتوسّعها، فكيف ذلك؟

3 - تغول الطائفية في العراق:

أ. **العنف الطائفي:** تطوّر العنف الطائفي تطوراً ملحوظاً في العراق بعد انفجار الأزمة الطائفية في عراق ما بعد سقوط حزب البعث. وقد مثلت السنتان 2006 و2007 جذوة هذا العنف وانتشاره عن طريق أشكال مختلفة من التفجيرات الانتحارية وعمليات القتل الجماعي التي استهدفت تجمعات سكانية أو مدنية عامة مثل الأسواق والأحياء السكنية المدنية في مناطق ذات غالبية سنية أو شيعية أو كردية بهدف الانتقام أو التصفية الطائفية بناء على تعصّب أيديولوجي مقيت. وفي ظلّ ضعف السلطة المركزية وفوضى ما بعد احتلال العراق انتشر القتل على الهوية وعمليات التفجير الانتحارية بين السنة والشيعة، وأسهمت الميلشيات المسلحة السنية والشيعة والكردية في استعمار هذه الأزمة ودمويتها. من أهمّ الميلشيات والتنظيمات المتهمة بتأجيج نار الفتنة الطائفية والمشاركة في تغول ظاهرة الطائفية نذكر من الميلشيات الشيعية:

- التيار الصدري وجيش المهدي، ويرأسهما مقتدى الصدر، ويشكل أنصاره أعداداً كبيرة جداً في مدن جنوب ووسط العراق أبرزها مدينة الصدر في بغداد.

- المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، ويتألف من فيلق أنصار بدر الذي تأسس من العراقيين في الداخل غير المنتمين أصلاً إلى فيلق بدر أثناء تواجده في إيران، وهناك أيضاً عدد من المنظمات الشيعية المرتبطة بشكل أو بآخر بالمجلس الأعلى، منها القواعد الإسلامية ومنظمة 15 شعبان وحركة حزب الله والنخب الإسلامية وحركة بقية الله.

- عصائب أهل الحق، وهو تنظيم عسكري ومدني يقوده قيس الخزعلي انشق عن التيار الصدري الذي يرأسه مقتدى الصدر، واتّهمه الصدر بتنفيذ أعمال عنف طائفية وقتل السنة في العراق، وقد بين مقتدى الصدر تورط «العصائب» في أعمال العنف والقتل الجماعي أعقاب تفجير ضريح العسكريين في 2006، وقد عبّر قاداته عن رغبتهم في الدخول في العملية السياسية سنة 2012.

ومن الميلشيات الكردية نذكر:

- قوة البشمركة، وهي القوة المشتركة للحزبين الكرديين شمال البلاد.

ومن الميليشيات السنية المسلحة:

- قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين: بدأت عملها باسم «جماعة التوحيد والجهاد» بزعامة الأردني «أبو مصعب الزرقاوي»، وباشرت عملياتها منذ سقوط نظام صدام حسين، وعندها أعلن الزرقاوي تحالفه مع أسامة بن لادن، لينصبه الأخير زعيماً لتنظيم «القاعدة» في العراق.

- دولة العراق الإسلامية: وقد تشكلت من عدد من الجماعات الأخرى المتحالفة التي تورطت بأعمال عنف وقتل رهينة في مناطق مختلفة من العراق سواء كانت سنية قريبة أو موالية للحكومة العراقية الجديدة والقوات الأمريكية أم شيعية، لاعتقادهم بأنها طائفة خارجة من الإسلام، ومن أتباعها تشكلت الحكومات العراقية الجديدة وقواتها الموالية للقوات الأمريكية، ولما تورطت به هذه الطائفة من استهداف لأبناء السنة ومساجدهم في العراق. وينسب إلى تنظيم دولة العراق العديد من التفجيرات العنيفة والأعمال الانتحارية في بغداد ومحافظات أخرى من أبرزها مجزرة سيّدة النجاة وكارثة جسر الأئمة.

- جيش أنصار السنة، وينشط في شمال البلاد، وكان مسؤولاً عن تفجيرات مطار الاتحاد الوطني الكردستاني، والحزب الديمقراطي الكردستاني في أربيل، وأعلن عن تأسيسه في 20 أيلول (سبتمبر) عام 2003، بقيادة الحسن بن محمود، وهي مجموعات كردية سلفية وهابية كانت تُسمى سابقاً (أنصار الإسلام)، قاتلت من تصفهم بالمنافقين من الأكراد في إشارة إلى الحزبيين والقوميين الأكراد الذين سعوا إلى انفصال الأكراد عن الحكومات المركزية العراقية التي كانت تسعى لإقامة دولة ديمقراطية مستقلة.

ب. الانتقام والموروث التاريخي: لقد أسهم الموروث التاريخي الدموي بين هذه الطوائف في جعل العنف الطائفي الذي جدّ بين 2006-2007 عملية انتقام وتشفّ واستعادة لذكريات الماضي الدموي الذي عانت منه الطوائف في العراق. فمن الأمثلة التاريخية الشهيرة ما يرويّه محمد بن أحمد الذهبي أبو عبد الله شمس الدين في كتابه «تاريخ الإسلام»¹³ عن واقعة استباحة الكرخ (654 هـ) التي أمر بها الخليفة المستعصم العباسي: «والسبب في هذه الواقعة أنّ شاباً من إحدى محلات بغداد السّنية قُتل وأُشيع أنّ قاتله كان شيعياً من أهل الكرخ فذهب جمع من خدم الخليفة إليه وقدموا تقريراً مُبالغاً فيه حول الحادث و(أُظنوا في ذمّ أهل الكرخ). فقد ذُكر أنّ المحيطين بالمستعصم (عرّفوه وعظّموا ذلك ونسبوا إلى أهل الكرخ كلّ فساد، فأمر بردعهم؛ فركب الجند إليهم وتبعهم العوام ونهبوا محلة الكرخ وأحرقوا عدة مواضع وسبوا كثيراً من النساء والعُلويات والخَفَرَات وسفكوا الدماء وعملوا كلّ منكر. وكان الجند والعوام يتغلّبون على مَنْ قد نَهَب شيئاً فيأخذونه منه. وعظمت الحال في ذلك، فخطوب الخليفة في أمرهم، فأمر بالكف عنهم ونودي بالأمان».¹⁴ وتروي

13 - محمد بن أحمد الذهبي أبو عبد الله شمس الدين: تاريخ الإسلام، تحقيق عمر التدمري، دار الكتاب العربي، 1990

14 - المرجع نفسه، مجلد 23، ص 48

كتب التاريخ أن مؤيد الدين بن العلقمي الشيعي وزير الخليفة العباسي المستعصم، رتب مع القائد المغولي هولاكو قتل الخليفة واحتلال بغداد انتقاماً من حادثة استباحة الكرخ.

لذلك لا نعجب أن تتضخم دائرة العنف في العصر الراهن متى وجدت إلى ذلك سبيلاً، وأن توظف كل طائفة أقصى إمكاناتها في الانتقام من الطرف الآخر، وهو ما نلاحظه في استخدام الميليشيات والحركات المسلحة الطائفية وسائل عنف متعددة في مواجهتها للطوائف الأخرى، من أهمها الهجمات المفاجئة التي تقوم بها الفرق المسلحة ضد جماعات أو أفراد أو تجمعات سكانية من طائفة أخرى. وتفجير السيارات المفخخة والعبوات الناسفة في الأماكن السكنية والأسواق التي يغلب على أهلها الطابع الديني أو العرقي الواحد. إضافة إلى عمليات الخطف والاحتجاز والتعذيب والقتل وأخذ الفدية من قبل فرق الموت، وغالباً ما تقتل الضحية بعد أخذ الفدية، واتسمت هذه العمليات بأنها ذات بعد طائفي. ولا تتوانى هذه الفرق عن توظيف عمليات الإعدام الجماعية، وهذه الظاهرة اتهمت بها أجهزة أمنية حكومية، وهي تطول السجناء من السنة وينفذها أشخاص يرتدون الزي الرسمي للأجهزة الأمنية الحكومية. هذا إضافة إلى إجبار العائلات على ترك منازلها تحت ضغط التهديد بالقتل، وترك المناطق ذات الطبيعة المذهبية المختلفة، ويتم تهجير المكوّن الأقل في هذه المنطقة أو تلك.

لقد أسست هذه المظاهر للمواطنة الطائفية، فصار المواطن في العراق لا يستمد قوّته ومكانته الاجتماعية وسلطته إلا من خلال طائفته، بها يُعرف ومن خلالها يفتك حقوقه ويؤسس لهويته في دولة تلتجئ هي الأخرى إلى الطائفية حتى تبقى قائمة، فكيف ذلك؟

4 - كارثة «المواطنة الطائفية» في العراق:

أ. أشكالها ومظاهرها: إن الجمع بين «المواطنة» و«الطائفية» له معانٍ ودلالات مختلفة، فالمواطن في العراق لا يستطيع أن يكون مواطناً فقط في ظلّ دولة غير قادرة على حمايته أو توفير الحد الأدنى من مقومات الأمان والكرامة له، لذلك يلتجئ إلى الطائفة دعامة وأماناً رغبة منه في مزيد من الحماية وتوفير الاطمئنان. وبذلك توفر الطائفة غطاءً إضافياً للمواطن وتكسب مواطنته أهلية وثقة. بيد أن ما تمّ إنجازه في العراق هو الانتقال من الطائفة إلى الطائفية باعتبارها نهجاً في الممارسة السياسية يبرر استغلال الوضع الخاص بالطائفة استغلالاً سياسياً واستثمار حجمها الاجتماعي والاقتصادي من أجل تحقيق أهداف سياسية من أولوياتها الإمساك بالسلطة، وهذا ما نلاحظه في جملة من «الإنجازات» الطائفية التي حدثت بعد 2003.

- **مأسسة الطائفية:** في 2003/7/13 أعلن بول بريمر السفير الأمريكي في العراق عن تأسيس مجلس الحكم الانتقالي الذي يمثل أول مؤسسة تشريعية تنفيذية عراقية بعد سقوط نظام صدام حسين، وهذا المجلس يستمد شرعيته من الفقرة التاسعة من القرار 1483 الصادر عن مجلس الأمن الدولي التي تنصّ على: «قيام شعب العراق، بمساعدة السلطة [سلطة

الاحتلال] والعمل مع الممثل الخاص، بتكوين إدارة مؤقتة عراقية بوصفها إدارة انتقالية يسيرها العراقيون، إلى أن ينشئ شعب العراق حكومة تمثيلية معترف بها دولياً وتتولى مسؤوليات السلطة»¹⁵.

ويبدو أن هذا المجلس الانتقالي هو اللبنة الأولى في مؤسسة الطائفية في العراق واقتسام السلطة بين القوى الطائفية المتصارعة (الشيعة والأكراد والسنة...) برعاية أمريكية ومباركة دولية، إذ تم تقسيمه على أساس طائفي فشكّل عدد الشيعة 14 عضواً (56%) وعدد السنة 5 أعضاء (20%) وعدد الأكراد 5 أعضاء (20%). أما إذا نظرنا إلى تقسيم المجلس من زاوية عرقية فسنجد أن عدد العرب 18 عضواً (72%) والأكراد 5 أعضاء (20%) ولكل من التركمان والآشوريين عضو واحد (4%).

وفي سنة 2005 اتفقت الطوائف السياسية على أن يكون منصب رئيس الجمهورية للأكراد ومنصب النائب يتقاسمه السنة والشيعة، ومنصب رئيس الوزراء للشيعة العرب ومنصب نائبه مناصفة بين السنة والأكراد، ومنصب رئيس البرلمان للعرب السنة ومنصب نائبه يتقاسمه الأكراد والشيعة العرب.

ونتيجة لذلك تأسست الدولة على أسس طائفية صريحة، وإن كانت غير معلنة، ولكن ثمارها بدأت تهلّ منذ أن بدأ اقتسام الغنائم بعد مجلس الحكم الانتقالي من خلال بقية مؤسسات الدولة أي الرئاسات الثلاث (رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء ورئاسة البرلمان). ويبدو أن التوزيع المعتمد في ما سماه السفير الأمريكي بول بريمر الديمقراطية التوافقية اعتمد على الطوائف الموجودة في المجتمع العراقي والأحزاب الطائفية المذهبية أو الإثنية معتبراً إياها أصل الوجود العراقي¹⁶ ومن هنا ترسخت الكارثة الطائفية، فالنائب في البرلمان العراقي لم يعد بهذا المعنى التوافقي نائباً للشعب العراقي بل صار نائباً لطائفته وعشيرته ومذهبه الذي لا يدافع إلا عنه، والقوانين التي تصدر عن البرلمان ستكون قوانين طائفية بالضرورة، والخلافات التي ستحدث تحت قبته سيكون محرّكها المصالح الطائفية لا مصلحة الوطن.

- القوانين والتشريعات الطائفية: وقد حدث هذا الإشكال فعلاً في مجلس النواب العراقي سنة 2008 عندما عطّلت الكتل البرلمانية قوانين مهمة وتشريعات رئيسية بسبب اختلافات بين الكتل السياسية، حيث عطّلت الكتلة الكردية الموازنة، وعطّلت كتلة التحالف الوطني الشيعية قانون العفو العام، وعطّلت جبهة التوافق السنة قانون المحافظات، ولم يتم إقرار هذه القوانين الضرورية إلا بعد عقد صفقات غير معلنة بين هذه الكتل.¹⁷ وكذلك الأمر مع قانون الأحوال التشريعية الشهير بقانون الشخصية الجعفري الذي عدّه النقّاد عودة مقننة للطائفية لا سيما أنه يكرّس المنوال الشيعي في الزواج خارج المحاكم والزواج من القاصرات.¹⁸ وقد اعتبر العديد من المنظمات المدنية الدولية والعراقية أن هذا القانون

15 - انظر نصّ القرار الذي اعتمدته مجلس الأمن لإنهاء العقوبات على العراق:

http://www.diplomatie.gouv.fr/ar/IMG/pdf/Resolution_1483_cle01784e.pdf

16 - ياسين محمد سعد: إشكالية الديمقراطية التوافقية وانعكاساتها على التجربة العراقية، مجلة مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، العراق، 2009، ص ص 59-82

17 - انظر: وليد سالم محمد مؤسسة السلطة وبناء الدولة- الأمة (دراسة حالة العراق)، الأكاديميون للنشر والتوزيع، الأردن، 1015، ص 382

18 - تقضي المادة 16 من مشروع القانون، بأن «البلوغ بمعنى إكمال 9 سنوات هلالية، حسب التقويم الهجري بالنسبة إلى الإناث، وإكمال 15 سنة هلالية

يغذي الطائفية¹⁹ وينصر أعراف طائفة على أخرى، لا سيما أن مضمونه يتعارض مع المادة 14 من الدستور العراقي ومع الاتفاقات الدولية المتعلقة بالمرأة والطفل.²⁰

فمن أمثلة البنود التي تشترع للفتنة الطائفية في هذا القانون أمر تحريم الزواج من غير المسلمة، فقد نصت الجملة الثانية من المادة (63) من المشروع على أنه: (لا يصح نكاح المسلم دائماً من غير المسلمة مطلقاً...). وهذا يعني أن الزوج وفق القانون الجعفري عند تشريع هذا المشروع، يجب عليه أن يطلق زوجته المسيحية أو الصابئية وإلا دخل في دائرة الحرام. وهذا النص مخالف لأحكام المادة السابعة عشرة من قانون الأحوال الشخصية القديم (1959) الذي ينص على أنه: (يصح للمسلم أن يتزوج كتابية). والمفارقة في هذه المادة أنها حرمت الزواج الدائم ولم تحرم الزواج المؤقت (أو زواج المتعة)، هذا فضلاً عن أن هذا النص يخالف أحكام الشرعية الدولية لحقوق الإنسان التي صادق عليها العراق وأصبحت جزءاً من نسيجه التشريعي.

ب. من مخاطر المواطنة الطائفية: قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن تأسيس جهاز الدولة²¹ وجعله في خدمة الطائفة أو المذهب أو صاحب السلطة السياسية وجماعته من شأنه أن يضعف هذا الجهاز ويجعله قاصراً عن أداء وظائفه، ضعيفاً لا سلطة له إلا من خلال الطائفة التي يخدمها. والعكس صحيح كذلك، فانشغال المسؤولين السياسيين والبرلمانيين بتحقيق أهداف الطائفة التي ينتمون إليها وخدمة مصالحها ومبادئها، يجعلهم لا يرون إلا ما ترى الطائفة ولا يسمعون إلا ما تسمع، وهو ما يسهم في إضعاف الدولة وكسرها من خلال تحويل البرامج التي ينبغي أن تكون لصالح الوطن إلى برامج صراع بين المذاهب والطوائف والإثنيات لضمان المصالح الطائفية قبل مصلحة الوطن، بل تعلق أحياناً هذه المصالح على مصلحة الوطن. ومما يسهم في انكسار الوطن جعل العمليات السياسية مجرد صفقات آتية مرحلية لا هم لها إلا مصلحة الطائفة وتحويل المجاميع السياسية إلى قوى متنازعة وغير قابلة للتوحد مادامت ترتدي لباس الطائفية.

إن خطر عدم توحد القوى السياسية على المدى البعيد قد يُنذر بانقسام العراق إلى أقاليم وفيدراليات على أساس طائفي، وهذا ما قد ينهي العراق الموحد إلى الأبد، ويكفي التذكير بأن فكرة الفيدراليات لها دعوات قديمة من الأكراد الذين طالبوا بها حلاً لأزمته إضافة إلى قبول الشيعة العرب بهذه الفكرة واعتبارها حلاً للتعايش السلمي في العراق وتوفير التنمية في الجنوب العراقي الشيعي المهمش في تقديرهم.

عند الذكور، أو تحقق إحدى العلامات البدنية المعتمدة لدى فقهاء المسلمين في إثبات البلوغ عند الذكور».

19 - قال جو ستورك، نائب المدير التنفيذي لقسم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في هيومن رايتس ووتش: «من شأن تبني القانون الجعفري أن يمثل خطوة كارثية وتمييزية فيما يتعلق بسيدات العراق وفتياته، فهذا القانون الخاص بالأحوال الشخصية لن يعمل إلا على تكريس انقسامات العراق بينما تزعم الحكومة تأييد الحقوق المتساوية للجميع».

لمزيد من التوسع انظر تقرير هيومن رايتس ووتش حول قانون الشخصية الجعفري:

<https://www.hrw.org/ar/news/2014/03/11/252967>

20 - من عجيب هذا القانون المادة 154: إذا طلق المرأة من زوجها وجب عليها الاعتداد فترة معينة، ولا يصح لها الزواج من غيره قبل انقضائها، وتستثنى من وجوب الاعتداد المرأة التي لم يدخل بها زوجها، واليانسة التي انقطع دم الحيض عنها والصغيرة التي لم تكمل التاسعة من عمرها وإن دخل بها الزوج، بينما القانون النافذ يعتبر هذا الأمر جريمة لأنها طفلة تعرضت للاغتصاب ويحاسب عليها والدها الذي قبل بذلك.

21 - أو جعله جهازاً طائفيّاً بلغة أدق وأوضح.

حاصل القول إنّ خطر الطائفية بدأ يتجسّد على أرض الواقع من خلال فكرة الأقاليم الفيدرالية، وما كان يطرح في 2003 سرّاً وبين أفكار كثيرة صار اليوم مطلباً إعلامياً عاجلاً وحلاً سحرياً لإنهاء الاقتتال والتناحر وأصبح مطلباً دستورياً مستحقاً. فما كان مستحيلاً في السابق صار ممكناً ومطروحاً في العصر الراهن، لذلك لا عجب أن نستذكر في نهاية هذه القراءة حادثة تتنبأ بهذا المستحيل يرويها الصحفي الأمريكي توماس فريدمان (Thomas Friedman) عن الرئيس اللبناني كميل شمعون، يقول فريدمان: «عندما اجتاحت الجيش الإسرائيلي لبنان، طلبت قيادات لبنانية²² من كميل شمعون إبداء رأيه في فكرة تقسيم لبنان، وذلك لإنشاء دولة مسيحية، فلم ترق لشمعون هذه الفكرة وقال لمحدثيه: «اسمعوا... لبنان لا يتقسم إلا إذا تقسّم العراق، فإذا شاهدتم العراق يتقسم، فهذا يعني بداية مرحلة الدويلات الطائفية والعرقية في المنطقة، وليس في لبنان فقط».²³

إنّ هذا الرأي الذي أبداه شمعون قبل نحو ربع قرن يحيلنا الآن تلقائياً على ما يحدث في العراق، باعتبار أحواله مقياساً - وفق تقديرات شمعون- ووحدته الوطنية معياراً لثبات وبقاء الجغرافية السياسية الراهنة في المنطقة على أوضاعها، وفي المقابل، تصبح بوادر رياح التقسيم في بلاد الرافدين نذير شؤم، وبداية لرسم خرائط سياسية جديدة في المنطقة.

على سبيل الخاتمة

بحثنا في هذا العمل مفهوم المواطنة الطائفية التي صارت قدر العراقيّ بعد أن تطلّع عهوداً إلى المواطنة الحقّ كما عرفتها الديمقراطية العريقة. وقد قادنا البحث في مخاطر الطائفية في العراق بعد 2003 إلى الانتباه لهذا المفهوم الذي كرّسه الواقع المرير وتردّي الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في العراق وتزايد التناحر الطائفي الذي بلغ أوجه في 2006-2007، ويبدو أنّ المحرّك الأساسي لهذا العنف هو الصراعات السياسيّة ومنطق الغنيمة الذي حرّك كلّ القوى السياسيّة منذ 2003 بتخطيط أمريكيّ دقيق. فبعد سقوط بغداد قامت سلطة الائتلاف الموحدة في 12 يوليو/ تموز 2003 بقيادة الحاكم المدني الأمريكي بول بريمر بتأسيس مجلس للحكم مكون من 26 عضواً على أساس طائفي وإثني، 14 عضواً شيعياً، 5 سنة، 5 أكراد، وواحد مسيحي، وواحد تركماني، على أن يحكم كل منهم شهراً كاملاً حسب الترتيب الأبجدي. واستمرّ التوزيع الطائفي والإثني مع الحكومة العراقية المؤقتة التي جاءت في 28 يونيو/ حزيران 2004، حيث اختير لرئاستها الشيعي إياد علاوي والكردي برهم صالح نائباً له. واختير لرئاسة الجمهورية السني غازي عجيل الياور، وكان الشيعي إبراهيم الجعفري والكردي روش نوري شاويس نائبين له، وقد انسحب هذا التوزيع أيضاً على بقية الوزارات.

22 - هذه القيادات من قادة الميليشيا المسيحية التي كانت في نزاع عسكري مع المنظمات الفلسطينية، عندما كانت هذه الميليشيات المسيحية تتمترس في لبنان من أجل إنشاء جبهة مع إسرائيل.

23 - صحيفة العرب اليوم في 2011/12/23، التلويح بوباء التقسيم في المنطقة وأخطاره، توماس فريدمان: <http://alkashif.org/html/10/02/4/147>. pdf

ورغم إقامة الانتخابات لاحقاً ولمرتين بقي التقسيم الطائفي أيضاً سارياً، فالانتخابات الأولى المؤقتة (30 يناير/ كانون الثاني 2005) جاءت بحاجم الحسني السني رئيساً للبرلمان، أما نائباه فكانا الشيعي حسين الشهرستاني والكرد عارف طيفور.

واختير الكردي جلال طالباني رئيساً للعراق مع غازي مشعل عجیل الياور السني، وعادل عبد المهدي الشيعي نائبين له. واختير إبراهيم الجعفري الشيعي رئيساً للحكومة العراقية الانتقالية، والشيعي أحمد الجبلي والكرد روز نوري شاويس والسني عبد مطلق الجبوري نواباً له.

وبعد الانتخابات الثانية (15 ديسمبر/ كانون الأول 2005) ورغم أنها جاءت بعد إقرار الدستور الدائم، فقد بقيت الوضعية على ما كانت عليه أثناء الاحتلال الأمريكي، إذ ترأس الحكومة الشيعي نوري المالكي، وعُيّن له نائبان وهما الكردي برهم صالح والسني سلام الزوبعي، وبقي الطالباني على رئاسة الجمهورية وله نائبان السني طارق الهاشمي والشيعي عادل عبد المهدي. وفي كل انتخابات نظمت بعد ذلك وُزعت المقاعد الوزارية وفق التوافق الإثني والطائفي.

وفي ظلّ هذا المنحى السياسيّ الطائفيّ صار المواطن العراقيّ لا يستطيع أن يكون مواطناً فقط في ظلّ سياسيين يتقاسمون السلطة مذهبياً وإثنيّاً، وفي حمى دولة غير قادرة على حمايته أو توفير الحد الأدنى من مقومات الأمان والكرامة له. لذلك يلتجئ إلى طائفته دعامة وأماناً طمعاً منه في مزيد من الحماية وتوفير الاطمئنان حتّى توفّر الطائفة له غطاء إضافياً وتُكسب مواطنته أهليّة وثقة. ولكنّ ذلك لم ينله غير المهانة والتجويع والانكسار، ولم يحصد من الطائفية غير الصراعات والدماء والتفجيرات الغادرة والقتل على الهوية في وطن فقد الهوية.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، طبعة 3، 2012
- عبد الخالق حسين، الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق، دار ميزوبوتاميا ومكتبة عدنان، ط 1، بغداد، 2011
- فرهاد إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996
- محمد محفوظ، ضد الطائفية، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، 2009
- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012
- محمد بن أحمد الذهبي أبو عبد الله شمس الدين: تاريخ الإسلام، تحقيق عمر التدمري، دار الكتاب العربي، 1990
- وليد سالم محمد، مؤسسة السلطة وبناء الدولة - الأمة (دراسة حالة العراق)، الأكاديميون للنشر والتوزيع، الأردن، 1015
- ياسين محمد سعد: إشكالية الديمقراطية التوافقية وانعكاساتها على التجربة العراقية، مجلة مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، العراق، 2009، ص ص 59-82

المراجع الأجنبية:

- Berger, peter L, Sectarianism & religious sociation, The American Journal of Sociology, Vol.64, 1958.
- Dorraj, Manochehr, , The political sociology of sect & Sectarianism in Iranian politics (1960-1979) , Journal of third world studies, Vol.23.2006.
- Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, classique du marxisme, star books, 2013.
- Max weber, Sociologie des religions (choix de textes et traduction par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, 1996.

البهائية: هل هي فرقة أم طائفة أم عقيدة؟

◆ حذام عبد الواحد

الملخص التنفيذي

ينظر هذا البحث المعنون بـ "البهائية: هل هي فرقة أم طائفة أم عقيدة؟" في إشكالية الانتماء العقدي ونظرية الافتراق عن الجسم العقدي الأم في الرأي والاعتقاد، بحثاً في مفاهيم الفرقة والطائفة والأقلية والعقيدة، نروم تحديد هذه المصطلحات التي تثير مشاغل عديدة كواقع التجزئة والانفصال وشروطه التاريخية والمعرفية وحدود الانتماء إلى المحضن الأصلي، ولاسيما أبعاد التأليف في التشكل العقدي. وقد اخترنا أن نبث في البهائية ومدى انتسابها إلى العقيدة الأم الإسلام، ولاسيما حدود الانسلاخ وتجليات الافتراق.

ولا نظن أننا استوفينا شروط البحث في البهائية في هذه الصفحات القليلة، لأننا نرى أن هذا الجسم العقدي الناشئ حديثاً ما زال يحتاج إلى دراسة متأنية ومعرفة دقيقة بنصوصه.

البحث

لقد قلب القدامى النظر في شأن اعتقادات المسلمين ومناظراتهم وأسهبوا في تحليل مقالاتهم، وحفروا في النص التأسيسي تفسيراً وتأويلاً، واستحضروا سيرة محمد وأقوال الصحابة للإفتاء برأي في شؤون الأمة وأحوالها، واجتهدوا فيما جد على المسلمين من حوادث، وقاسوا اللاحق على السابق للإجابة عن الأسئلة الحادثة وبث الطمأنينة في نفس المتعبد.

ولم يكن للافتراق من بد من أن يطفو ويتشكل في مقالات أهل الفرق التي دافعت عن آرائها وشرعت لكيونونها وكفرت الآخر، شأن الشيعة الإمامية¹ الذين عدوا كافراً من لم يقر بالحنة ويعترف بالإمام، وشأن الحنبلية حين منعوا الصلاة خلف من قال بخلق القرآن، وشأن الخوارج والإباضية الذين حكموا القرآن وطعنوا في خلافة المسلمين، وشأن المرجعية السنية التي سيجت عقيدة «الإسلام الرسمي»، والعبارة لجولد زهير، بسياج يحميها من شوائب الافتراق ويثبت اعتقادها في أصول المعرفة والتوحيد والنبوة مدعية أنها الحافظة للدين وكتابه المقدس، ولذلك كفرت من انحرف عن أصول عقيدتها وأحدثت تأولاً نابياً عن هذا الأصل وطاردت معارضيهما أو من دعتهم بالقلّة المنسلخة عن الكثرة الإسلامية، والشواهد التاريخية في هذا الشأن عديدة².

1 - الإمامية الإثنا عشرية: فرقة شيعية تقرّ بوجود الإمامة لحفظ الشريعة من الضياع ورفع الفساد وإقامة الحدود، وتنفرد بمقالة في التوحيد والنبوة والمعاد، ومن أهم المقالات التي تنسب إلى الإمامية القول بوجود النص على الإمام والقول بالعصمة والقول باللفظ الإلهي والاعتقاد بأن الإمام يوحى إليه كما يوحى إلى النبي. (راجع الكليني، أصول الكافي، ص ص 84-86).

2 - صابر طعيمة، الإباضية عقيدة ومذهباً، الخوارج وتساعد الأزمات السياسية، ص 20

وبالمثل توحدت صفوف المجتمعات الإسلاميّة حديثاً في شأن الاعتقاد الباطنيّ³ والبهائيّ،⁴ وأجمعوا على تكفير البهائيّة وألبوا العامّة ضدّها شأن المجتمع الإيراني، وناهضوا المتعبّدين بها، وطالبوا السّلط السّيّاسية باعتماد سياسة الرّدع والزّجر شأن المجتمع المصريّ، وكأنّ البهائيّة طائفة كانت أو فرقة أو مذهباً تهدّد الإسلام الذي تشكّل قروناً من التّفسير والتّأويل بالتّراجع أو الانحسار، أو هي تسلبه مرجعيّته وشرعيّته وجوده.

ولعلّ هذا المشروع العقدي الذي تشكّل في القرن التاسع عشر قد تمخّض بفعل جدل بين النص القرآني وقراءة إناسيّة بما هي تمثّل للمقدّس في واقع تاريخيّ يشرّعه في رأيها تطوّر مشاغل العمران وشعور الفرد بالأرق والحيرة تجاه نصّ مقدّس تتهمه البهائيّة بأنّه قد ضيّق على الفرد باب الاجتهاد وألزمه بتعاليم وضوابط في رأيها غير قادرة على مواكبة إحداثات العصر وإخصاب حياته الروحانية. ولذلك قدّمت البهائيّة نفسها في الملتقيات والمنابر على أنّها خطاب الحداثة، أو هي عقيدة الإسلام في ثوب جديد قادر على التآليف بين الأديان وتحقيق آمال الفرد وإعادة ثقته في المقدّس.

يثير البحث إذن في مشغل العقيدة البهائية عدّة تساؤلات في طبيعة الجسم العقدي الذي تنتمي إليه البهائية.

هل الأمر يتعلق بفرقة تنتسب إلى الشيعة وتحديداً إلى الإمامية الاثني عشرية؟ أم هي أقلية دينية تنفرد بمقالة في الاعتقاد والإمامة نشأت على هامش المجتمع الإسلامي؟ أم هي عقيدة مستحدثة افرقت عن الجماعات الإسلامية لتؤسس أركاناً للدين بديلة؟ أم أنّ تلك الجماعات فرقة كانت أو طائفة أو أقلية لم تخرج بما أحدثت من مقالة عن صلب الإسلام؟

اختلف الدارسون للعقيدة البهائية في تحديد انتمائها العقدي، فمنهم من عدّها طائفة، وهو الرأى الذي قرّ عليه الباحث محمّد حسين الذهبي في قوله: «البهائية نسبة إلى بهاء الله وهو لقب ميرزا حسين علي الزعيم الثاني للبابية وإليه تنسب هذه الطائفة، باعتباره المؤسس الثاني لها»⁵. وهو، وإن عدّها طائفة، يتعرّض لها في موطن آخر من البحث فينعتها بالفرقة، في قوله: «بالرغم من أنّ هذه الفرقة لم تظهر إلا قريباً»⁶. إنّ هذا التردّد بين وسمها بالفرقة أو الطائفة يدعونا إلى البحث في جذور هذه المفاهيم بالعودة إلى النصّ القرآني.

يقول الباحث رضوان السيّد: «ولم يكن بوسعي أن أجد تحديداً دقيقاً لمفهوم الطائفة الذي يرد مرّات ثلاثاً في المرحلة الملكية، وإن يكن، يمكن القول إنه يعني في المرحلة المدنيّة الفئة القليلة من النّاس ذات المنزاع الواحد، أو التي وجدت

3 - العقيدة البابية: تنسب إلى السيد علي محمد الشيرازي (1235هـ - 1267هـ / 1819م - 1850م) الذي ادّعى أنه الباب إلى الإمام المستتر عن شيعته فلَقَّبَ بالباب، وسمّى أتباعه بالبائبة.

4 - العقيدة البهائية: تنسب إلى البهاء ميرزا حسين علي (1233 هـ - 1309 هـ / 1817 م - 1892 م) اعتنق البابية سنة 1844 م في إيران وأعلن لاحقاً أنه «الظهور الجديد» الذي بشر به الباب وتدرج إلى إعلان عقيدة جديدة تدعى البهائية سنة 1872 م

5 - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 2، ص 255

6 - المرجع ذاته، ج 2، ص 255

نفسها في الموقف الواحد، استناداً للآية: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». التوبة/122.

ينصّ الباحث رضوان السيّد، إذن، على خاصيّة في الطائفة، وهي حدّ الانقسام أو الافتراق عن الجماعة. وبالتالي، تمثّل الطائفة جزءاً من جسم أكبر منها. وهو لا يرى فرقاً في هذا المبدأ بين الفريق والفوج والفرقة والطائفة، فهي تكاد تصل إلى حدّ التماثل والتّرادف. وأمّا الاختلاف بينها فهو لا ريب فرق دلالي رقيق. يقول الباحث: «والملاحظ في هذه المفاهيم (فرقة/ طائفة/ فوج)، أنّه بخلاف القبيلة وقريش والعشيرة، فإنّ الاجتماع أو معناها فيها ناجم عن الانقسام عن جسم أكبر، أو مساو لسبب ديني».⁸

ونعثر أيضاً على هذا التّماثل الدّلالي بين هذه المفاهيم في دائرة المعارف الإسلامية التي تصطلح على مفهوم الفرقة بمفهوم الحزب الذي تطوّر دلاليّاً من الفترة المكيّة إلى الفترة المدنيّة، ليكسب سمات دلالية جديدة.⁹

والحاصل من مفهوم الفرقة أو الطائفة أنّها مجموعة من النّاس، وجدت نفسها في موقف معين¹⁰ يفصلها عن المحضن الأم، ولكنّها تظلّ تشترك مع الجسم الأكبر الذي انسلخت عنه في الرّأي والاعتقاد، فالفرقة أو الطائفة إذن جزء من الجماعة لها المرجع العقدي ذاته ولكنها تنفرد بمقالة تخالف ما تواضع عليه الضمير الجمعي دون القطع مع الجسم الأصلي. ولكن هل يمكن أن تعدّ الطائفة «الأقليّة من النّاس» أقليّة دينيّة؟

ذكر الباحث المنصف بن عبد الجليل في تحديد مفهوم الأقليّة الدّينيّة: «ولا شكّ أنّ مفهوم الأقليّة يحيل، من ناحية أخرى، على وضع آنيّ للجماعة المعنيّة داخل المجتمع، وهذا الوضع الآني محدّد بالنّسب وأصل قياس عدد الأنفار. وليس من البديهيّ أن يكون ضعيفاً هامشيّاً من قلّ عدداً بين النّاس فقد تكون السيّادة والسّلطة للنّفر القليل أحياناً، فقد تكون الأقليّة في المجتمع أخصب أثراً من غيرها لما تملك من قدرات».¹¹

نفهم من هذا التعريف لمفهوم الأقليّة أنّ الفئة القليلة من الأنفار، قد تكون هامشيّة في بداية نشأتها وانسلاخها عن الأغلبية أو الأكثرية في المجتمع المدني، ولكنّها قد تحقّق السيّادة لما تروّجه من أفكار وقيم لها عميق الأثر في سيرة الفرقة، فهي تتشكّل تشكلاً جينيّاً يقطع فيها «الجنين العقدي» جملة من المراحل: أولها مرحلة التشكّل داخل المحضن الأمّ الذي يغذيه ويكسبه سمات دلالية جينية وراثية تجعله في علاقة وطيدة بمحضنه الأصلي، ثم يخرج من رحم الأمّ في مرحلة ثانية حين اكتمل نموّه كائناً حيّاً هشّاً يسعى إلى التّأقلم مع واقع جديد له خصوصيّاته، وما إن يشتدّ عوده حتى

7 - رضوان السيّد، مفاهيم الجماعات الإسلامية، ص 31

8 - رضوان السيّد، مفاهيم الجماعات الإسلامية، ص 31

9 - دائرة المعارف الإسلاميّة، ج2، ط1، ت1971م، ص 301

10 - رضوان السيّد، مفاهيم الجماعات الإسلامية، ص 31

11 - المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، ص 28

يعلن القطيعة في مرحلة ثالثة مع محضنه الأصلي ليرهن عن وجوده الفعلي ويتموقع مقالة وممارسة تعبدية بين سائر المقالات وقد تحوّل من وضع الهامشي المنحسر الضامر إلى وضع السيادي المروّج لعقيدته وأفكاره.

وقد وضح لنا الباحث المنصف بن عبد الجليل مراحل هذا التشكّل العقدي أو ما يدعوه بـ «بناء مفهوم الافتراق» في دراسة لنشأة الجماعات الإسلامية في قوله: «إنّ القاعدة في ظهور ما يُسمّى بالفرقة، هو المبانيّة في الأصول، لا في الفروع. فالجزء من أهل الإسلام لا يسمّى فرقة حتى يقول أتباعه في الاعتقاد ما لم يقل به غيرهم».¹² ثمّ أبان الباحث أربع قواعد اعتقادية تؤسّس لمفهوم الفرقة: أمّا القاعدة الاعتقادية الأولى فهي المرجع الذي اكتسب سمات دلالية مختلفة تاريخية باختلاف وضع الفرقة والمقالة التي تروّجها، أمّا السمة الدلالية الأولى فهي تأويل آيات النص القرآني تأويلاً مغايراً تعدل به عن القراءة الرسمية للعقيدة الأمّ كالاختلاف بين المعتزلة والأشعرية والمرجئة والجبرية التي قدّمت قراءات مختلفة لأي النص المرجعي المقدّس في مسائل العدل الإلهي وصفات الذات الإلهية وخلق القرآن وغيرها من المسائل. أمّا السمة الدلالية الثانية للمرجع فهي المبانيّة في أصول العقيدة بين أهل الاعتقاد بلغ حدّ القول باستمراريّة النبوة في شخص الإمام، بل أضحت الإمامة في رأي الإماميّة ركناً من أركان الإسلام، يقول محمد حسين آل كاشف الغطاء: «ولكنّ الشيعة الإماميّة زادوا ركناً خامساً إلى جانب أركان الإسلام الأربعة الموجبة للعمل وهي الصلاة والصيام والزكاة والحجّ والشهادة بالوحدانيّة وهو الاعتقاد بالإمامة، يعني أن يعتقد أنّ الإمامة منصب إلهي كالنبوة»¹³، إلا أنّ مقالة الاضطرار إلى الحجّة ووجوب الاعتقاد في كلمة الإمام وعلمه لم تبلغ حدّ القطع مع مرجعيّة النص القرآني وأحكامه وتبقى السمة الدلالية الثالثة للمرجع هي الأكثر جرأة حين نأت البهائية عن النص القرآني وتشريعاته لتؤسّس نصوصاً عقديّة بديلة تتعبد بها وتعتبرها منهجاً في الاعتقاد والممارسة.

وتقتضي القاعدة الاعتقادية الثانية في نظريّة الافتراق تشريعاً وفقهاً يضبطان سيرة الفرقة، والمقصود بالتشريع أحكام فرعية هي أحكام فقهية تحدّد سيرة الفرقة ومنحاهما التعبدية، ولعلّ مشغل الكفر والإيمان كان من أشدّ المسائل العقديّة خلافاً وجدلاً بين الفرق. وتحتاج كلّ فرقة أيضاً في أحكامها التشريعية إلى تنظيم، وهو القاعدة الاعتقادية الثالثة في نظريّة بناء الافتراق، والمقصود بالتنظيم هو المنحى الذي تتّخذه الفرقة لترويج عقيدتها، وقد يكون التنظيم سرياً في بداية نشأته، مثلما هو حال البابيّة التي اعتمدت «التقية» في التبشير بعقيدتها، نظراً إلى وهن العقيدة وتسلّط العلماء، وبأس الشّاه. ثمّ يتّخذ هذا التنظيم صبغة علنية، حين يشتدّ أمرها ويتزايد عدد معتنقيها، وكذلك الأمر مع البهائيّة التي نشأت أقلية تنفرد بمقالة في التفسير ثمّ أعلنت في مرحلة متقدّمة حين كثر أتباعها واستقام لها مرجع أنّها صاحبة عقيدة، أمّا الركن الرابع في التشكّل العقدي فهو الاجتماع، ونعني به انفصال أهل الفرقة عن بقيّة الجماعة انفصلاً يمليه الوضع الاجتماعي لتؤسّس عقيدة مستقلة بذاتها في رحلة بحثها عن التموّج بين العقائد والبرهنة عن ذاتها. ذكرت المؤسّسة البهائيّة في نشريّة لها بعنوان «تفتقر الأرض دوماً إلى هداية السّماء»: «قد يظنّ البعض أنّ الدّين البهائيّ لظهوره بين المسلمين يعتبر مذهباً من المذاهب الإسلاميّة، ومردّد هذا الاعتقاد هو ما ذهب إليه علماء الدّين الإسلاميّ بأنّ سيّدنا محمّداً هو خاتم

12 - المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، ص 30

13 - محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 102

الأنبياء والمرسلين والقرآن هو آخر كتاب سماوي نزل كاملاً متكاملًا وملائماً لكل زمان ومكان، والبشر من بعده ليسوا بحاجة إلى كتاب سماوي غيره، والإسلام هو آخر دين إلهي. غير أن من تحرّى الحقيقة وقرأ كتب الأمة البهائية أدرك أن هذا الدين هو دين مستقل بذاته وله مبادئه وتعاليمه وأحكامه وشرائعه، كما أنه لا يمكن اعتبار المسيحية مذهباً من المذاهب اليهودية لطلوعها بين اليهود. هكذا لا يمكن القول إن الدين البهائي متشعب من الدين الإسلامي وبالتالي إنه مذهب من مذاهبه». ونظراً لادعاء حضرة بهاء الله بأنه رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة، بل هو موعود جميع الأديان السماوية وهدف ظهوره وحدة العالم الإنساني واجه أمر رفضه العلماء المسلمين وهم متشبثون ببعض الآيات القرآنية التي اعتبروها دليلاً على انقطاع الوحي وبالتالي انقطاع النبوة والرسالة».¹⁴

ويؤكد البهاء أيضاً في أثره «الإيقان» أنه صاحب عقيدة مستقلة عن الإسلام ليست أقل شأنًا من العقائد السابقة والدليل على شرعية دعوته هو نزول الآيات عليه. يقول: «كم من الاعتراضات قد اعترضوا بها على الآيات المنزلّة من السماوات القدسية البديعة والحال أن عين الإمكان ما رأت مثل هذا الفضل وقوة سمع الأكوان ما سمعت بمثل هذه العناية، إذ أن الآيات كانت جارية ونازلة من غمام الرحمة الرحمانية بمثابة غيث الربيع لأن الأنبياء من أولي العزم الذين عظمة قدرهم ورفعة مقامهم واضحة ولائحة كالشمس يفتخر كل واحد منهم بكتاب مشهود متداول بين الأيدي آيات محصية بينما قد نزلت من هذا الغمام الرحمانية على قدر لم يحصها أحد الآن حيث أن المتداول منها في اليد إلى الآن نحو عشرين مجلداً وكم منها أيضاً قد نهبت وسلبت ووقع بأيدي المشركين ولا يعلم ما فعلوا به».¹⁵

ولعل البهائية، في رأينا، قد تشكّلت أقلية دينية هامشية نشأت في مجتمع كانت فيه السيادة بيد الجماعة الإسلامية الأكثر سيادة في إيران، ونعني بذلك فرقة الإمامية الاثني عشرية من الشيعة، ثم تدرّجت من أقلية دينية إلى عقيدة، يقول أتباعها في الاعتقاد ما لم يقل به غيرهم، فأصبح لها مرجع وتشريع وتنظيم وبالتدرّج اجتماع. وقد تجلّى الافتراق عن جماعة الشيعة في ثلاثة أصول: أصل الإمامة، وأصل التأويل، وأصل التشريع.

ففي باب الإمامة أكدت البابية والبهائية عودة الإمام متجلية في شخصيهما إلى الأرض، ليزيل الجهل عن البرية ويقيم الدين وكأن الأرض لا تخلو من إمام. ورد في صفحة النور نقلاً عن المحفل الروحاني المركزي بشمال غرب إفريقيا ما يلي: «فأهل الشيعة وما ينضوي تحتها من فرق متعدّدة يعتقدون بأنه لا بدّ في آخر الزمان من عودة الإمام الغائب وظهور قائم آل محمّد ورجعة الحسين ولا يزالون في اعتقادهم حتّى يومنا، أمّا أهل السنّة والجماعة مع ما يدخل تحتها من فرق فقد كانوا يعتقدون بصحة الأحاديث الشريفة المروية عن ظهور المهدي واستمروا على هذا الاعتقاد إلى القرن الثامن الهجري، فقد جاء ابن خلدون وذكر في مقدّمته أن الأحاديث المروية عن المهدي ضعيفة تحوّل أهل السنّة والجماعة في العهد الأخير من إجماع بصحة أحاديث ظهور المهدي إلى إجماع بالشك في صحتها وبينما لا يزالون

14 - المحفل الروحاني المركزي، تنقّز الأرض دوماً إلى هداية السماء، ص 9

15 - البهاء، الإيقان، ص 173

في اعتقادهم في نزول عيسى وخروج الدجال فإنهم يشكون في الأحاديث المروية عن المهدي والحال أن نفس الأحاديث المروية عن عيسى هي عينها المروية عن المهدي¹⁶.

وفي باب التأويل، اجتهدت في تأويل النص القرآني، باعتماد مرجعية الإمام، كي تسبغ على المنحى التأويلي قداسة. وقد برهنت هذه الجماعة على فهم مغاير للآية بتنزيلها في سياق مغاير، ودراستها في فضاء معرفي عقديّ مخصوص، قصد إحداث المباشرة والافتراق عن الجماعة من الشيعة وأهل السنة. ورد في صفحة النور في الاستدلال على أن البهاء هو موعود أهل الشيعة باعتماد مرجعية النص القرآني والاحتجاج بنصوص من التوراة والإنجيل ما يلي: «لقد أجمعت كافة كتب الله على أنه تظهر في آخر الأيام طلعة مباركة لتوحد الخلق الجديد ولتعيد تنظيم العالم بنظم جديد حيث تكون الأرض قطعة واحدة والمصالح العامة متشابهة وهذه الطلعة المباركة موسومة في التوراة باسم رب الجنود فقد جاء في ملاخي 4 «ها هو ذا يأتي اليوم المتقد كالتنور وكل المستكبرين فأعلى الشر يكونون قشاً ويحرقهم اليوم الآتي، قال رب الجنود [...] ها أنذا أرسل إليكم إيليا النبي قبل مجيء يوم الرب العظيم المخوف فيرد قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على آبائهم لئلا آتي وأضرب الأرض بلعن» (التوراة، ملاخي، الإصحاح الرابع، ص 1358) وموسومة في الإنجيل باسم الرب يا اورشليم يا اورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين هو ذا بيتكم يترك خراباً حتى نقول مبارك الآتي باسم الرب. (إنجيل متى، الإصحاح الثالث والعشرون، ص 43)، وموسومة في القرآن الكريم باسم الرب «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (سورة الفجر 89/ الآية 22)، «وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ» (الأنعام 6/ الآية 4)، باسم الله «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (البقرة 2/ الآية 210) وباسم الروح «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (النبا 78/ الآية 38) وباسم البينة والرسول «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ» (البينة 98/ الآيات 1، 2، 3) وباسم المنادي «وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ» (ق 50/ الآيات 41، 42) والمنادي هو الذي ينادي للإيمان «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا» (آل عمران 3/ الآية 192) وباسم الداعي «يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ» (الأحقاف 46/ الآية 31) وبالنبي العظيم «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» (النبا 78/ الآيات 1، 2، 3)¹⁷.

حاولت البهائية أن تثبت كونها عقيدة بشرت بها الأديان التوحيدية من قبل بإلحاحها على أن البشارات الواردة في القرآن والأنجيل والتوراة تتعلق بشخص البهاء، وهي إذ تطعن في مرجعيات أهل الفقه في التفسير والتأويل تكسب دعوتها شرعية ذات بعد مرجعي من جهة، ومن جهة أخرى تؤسس مدونة في التفسير بديلة، وكأن القبول بها ديانة على غرار بقية الديانات يتوقف على اعتراف أهل العقائد بها والتصديق بمقالاتها.

16 - المحفل الروحاني المركزي بشمال غرب إفريقيا، صفحة النور، ص 20

17 - المحفل الروحاني المركزي بشمال غرب إفريقيا، صفحة النور، ص 30

لكن البهائية، لم تعلن كونها «مشروع دين» بما أحدثت من تأويل في آيات النص القرآني في تلك الفترة، وهو ما يقره «كتاب الإيقان»، فهي بادعائها عودة الإمام إلى الأرض، تعلن تجذرها في المحضن الشيعي الذي يصل التأويل بمرجع الإمام، وهي بتفسيرها آيات النص القرآني على غير ما هو متداول تحدث مرجعية جديدة في التأويل. ولم تكتف البهائية بتأسيس مرجعية نابية في تأويل الآيات القرآنية المتصلة بالعالميات والأخرويات بل سعت إلى إثبات كونها عقيدة وديانة في مرحلة لاحقة سنة 1873م بما أحدثت من تشريع وأحكام اعتقادية بديلة، وبإقرارها استمرارية نزول الوحي أو «الفيض الإلهي» اللامتناهي، رحمة الله بعباده في دعوتها، وهي بذلك تقطع انتسابها بعقيدة الإسلام، لتؤسس على أنقاضها عقيدة مستحدثة، لها تصوّر في باب العقيدة وأحكام في الصوم والصلاة والميراث والحجّ والزكاة (حقوق الله)، مما يؤهلها لأن تعلن نفسها ديانة أو ديناً. والدين، في كتاب التعريفات للجرجاني، يتوقف على وجود شريعة وذلك في قوله: «إن الشريعة من حيث إنها تصاغ تسمى ديناً، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملّة. وقيل الفرق بين الدين والملّة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد»¹⁸.

والبهائية، إذن، حين تعلن أن نصوصها نصوص إلهية، ملهمة من الذات الإلهية، تقطع مع مقالة الختم، وتعتبر نفسها ديناً، شأنها في ذلك شأن العقائد الأخرى. وقد قدّمت تأويلاً لختم النبوة¹⁹ في الردّ على احتجاجات المسلمين في شأنها تحتجّ به في إثبات شرعية دعوتها. فأما القول بنزول الوحي على الإمام أو البهاء بعد محمد فهو أمر له جذور في التراث الشيعي الإمامي، لأن فلسفة الإمامة تشرّع لاستمرار الوحي الإلهي في شخص الإمام بعد ختم النبوة، لكن الحادث في الدعوة البهائية هو إقرارها بتلقّي البهاء وحيّاً إلهياً مباشرة من الذات الإلهية دون وساطة الإمام، وهو ما يحدث اضطراباً في المرجعية الشيعية والسنية على السواء. ذكرت المؤسسة البهائية في صفحة النور في تفسير مفهومي الرسالة والنبوة تأكيداً منها على مصداقية دعوتها ما يلي: «على أن الآية المباركة «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (الأحزاب 33/ الآية 40) تحمل في إبداعها لأدقّ المعاني وأبلغها فيما نحن بصددده. فهي تحدّد رتبة الرسالة ورتبة النبوة وتجعل الرسول غير النبي، وهذا ما يشرحه الحديث الشريف الشرح الكامل الوافي، فقد ورد في البخاري شرح القسطلاني بالجزء الثاني، ص 158 في باب ما ذكر عن بني إسرائيل قوله عليه الصلاة والسلام: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا: فما تأمروا؟ قال: فوا بيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم». فهذا الحديث الشريف الواضح كلّ الوضوح يعلمنا بأنه في دورة سيّدنا موسى كانت سياسة الأمة وتدير شؤونها موكولاً بأنبياء بني إسرائيل أمثال هارون وداود وسليمان. ولكن عندما ظهر الرسول الكريم كان الناس قد بلغوا من النضج والإدراك ما لم يكونوا معه في حاجة لأنبياء يدبرون شؤون الأمة في ظلّ الشريعة الإسلامية. وبحكم هذا التقدّم صار الخلفاء الذين ليسوا بأنبياء أن يدبروا ويسوسوا شؤون الأمة الإسلامية كما ساس بنو أنبياء إسرائيل شؤون الأمة الإسرائيلية، بل قد بلغ التقدّم الذي حقّفته رسالات الله ما بين سيّدنا موسى وسيّدنا محمد عليهما السلام ما رفع أمة الهدى إلى رتبة أعلى من رتبة النبوة في بني إسرائيل بدليل

18 - الجرجاني، التعريفات، مادة الدين والملّة، ص 142

19 - راجع مقالة البهائية في ختم النبوة واستمرار الرسالة محمد مصطفى، بهاء الله النبا العظيم، وهي مجموعة دروس قّمها صاحبها في ليبيا بين سنتي 1959م- 1960 وموضوعها بشارات القرآن في الظهور الإلهي البهاء. نسخة مرقونة. ص ص 50-51

قوله عليه السّلام: «علماء أمّتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل». ولقد استفاد أئمّة الفقه من هذا الحديث الشريف وأفاضوا في شرح هذه الحقيقة. فقد جاء في الفقه الأكبر للإمام لأبي عبد الله محمّد بن إدريس الشّافعي رضي الله عنه قوله: «ويجب علينا أن نؤمن بجميع الأنبياء والرّسل جملة والفرق بين الأنبياء والرّسل أنّ الرّسل يكون صاحب شريعة والأنبياء بعثوا على شرائع هؤلاء الرّسل وكلّ رسول نبيّ وليس كلّ نبيّ رسولاً»، يتبيّن من هذا أنّ الرّسل غير النّبيّ وأنّ ختم النبوّة لا يفيد ختم الرّسالة»²⁰.

وبذلك تخلص البهائية إلى ختم النبوة لا يعني ضرورة ختم الفيوضات الإلهية، فالرّسول محمّد في نظرها قد ختم باب نبوّات بني إسرائيل ولكنّه لم يختم برسالته كلمة الله لعباده التي لا تنفد رحمة بهم. وبعد أن ضبطت البهائية مفهوم النبوة ومفهوم الرّسالة رأت أن تصنّف الأنبياء إلى قسمين: أمّا القسم الأوّل فيدعوهم عبد البهاء بالأنبياء المستقلّين المتبوعين. والقسم الثاني يدعوه بالأنبياء التّابعين غير المستقلّين والمقصود بالأنبياء المستقلّين: «هم أصحاب الشّريعة ومؤسّسو الأدوار الجديدة الذين بظهورهم يلبس العالم خلعة جديدة ويؤسّس ديناً جديداً وينزل كتاباً جديداً، وهم يقتبسون الفيوضات من الحقيقة الإلهية بدون واسطة [...] والقسم الثاني من الأنبياء هم التّابعون والمروّجون لأنّهم فروع غير مستقلّين يقتبسون الفيض من الأنبياء المستقلّين ويستفيدون نور الهداية من النبوة الكليّة كالقمر الذي لا ضياء ولا سطوع له من ذاته لذاته بل يقتبس الأنوار من الشّمس، فمظاهر النبوة الكليّة المستقلّون في ظهورهم هم حضرة إبراهيم وحضرة موسى وحضرة المسيح وحضرة محمّد وحضرة الأعلى وحضرة بهاء الله، وأمّا القسم الثاني من الأنبياء فهم التّابعون والمروّجون كسليمان وداود وأشعيا وأرميا وحزقيال»²¹.

إلا أنَّ البهائيَّة قد استعاضت في مرحلة متقدِّمة تؤكِّدها نصوصها المرجعيَّة عن مفاهيم النَّبي والرَّسول بجهاز اصطلاحيٍّ بديل ينأى عن الخوض في جدل النَّبوة والرَّسالة، فاستخدمت مفهوم الظُّهور الإلهي والفيض الرِّبَّاني والسَّرِّ الإلهي في الإشارة إلى بداية دورة جديدة وفي الإعلان عن تأسيس ديانة حادثة تقطع مع السَّابق لتبني كياناً مستقلاً بذاته.

كما عدّها أيضاً الباحث بيتر سميث والباحث مومن²² ديانة حين اعتاضت عن النصّ القرآني بنصوص مقدّسة في رأيها، تتضمّن أحكاماً اعتقادية، خالفت بها مجمل المقالات التي أنشأتها الجماعات الإسلامية الأصول في دعائم الدين. ونعني منها باب الألوهية وباب الإمامة وباب النبوة وباب الأخرويات. ولكنّ الإحداث البارز تجلّى في العبادات التي تعتبر ركناً من أركان الإسلام ودعائمه. وسنعرض لجميع التّشريعات البهائية في العبادات والأحوال الشّخصية والميراث، حتى نقف على مواطن النّسخ ومبرّراته، ونفهم إلحاحها على كونها ديانة.

20 - المحفل الروحاني المركزي بشمال غرب إفريقيا، صفحة النور، ص ص 17 - 18

21 - عبد البهاء، المفاوضات، ص ص 109 - 110

22 - Peter Smith, the Babi and Baha'i religions, pp 24 - 55 -2

ففي الصلاة، أسقطت البائية والبهاية صلاة الجماعة، ومنعت الارتقاء على المنابر. يقول البهاء في الأقدس: «قد منعم من الارتقاء على المنابر من أراد أن يتلو عليكم آيات ربّه فليقعد على الكرسيّ الموضوع على السرير ويذكر الله ربّه وربّ العالمين»²³، وأكدت على أهميّة الصلاة الفردية، إلا في صلاة الميّت فصلاة الجماعة واجبة. وقد أسست البهاية شعيرة الصلاة على أصل ثابت في الإسلام، فالصلاة سجود وركوع وقراءة لنصّ ديني ينسب إلى البهاء، ويعبر فيه عن خضوعه للذات الإلهية، والاعتراف بإرادته²⁴.

ولم تقطع الصلاة البهاية، مع أصل جار في الإسلام في طريقة الصلاة وما تستوجبه من الركوع والسجود. وليس للمصليّ حرية انتقاء النصوص الدينية التي سيتلوها في صلاته، وإمّا نصّ الصلاة نصّ ثابت، وللمصليّ حرية اختيار التوقيت المناسب لأدائها طيلة اليوم. والصلاة ثلاثة أنواع في البهاية: صلاة كبرى وصلاة وسطى وصلاة صغرى. أما الصلاة الكبرى فتؤدّى إثر الزوال، وكذلك الحال مع الصلاة الصغرى، وهي عبارة عن نصّ قصير يتلى دون سجود أو ركوع، بل يتلوها المصليّ واقفاً ويتّجه نحو عكا مرقد البهاء. أما الصلاة الوسطى، فتتضمّن سجوداً وركوعاً ونصّاً دينياً، وتتلى ثلاث مرّات في اليوم، (صباحاً وزوالاً ثمّ بعد غروب الشمس)، ويسبق الصلاة وضوء، يكتفي فيه المصليّ بغسل اليدين والوجه. وأثناء الوضوء يتلو ما يلي: «يا إلهي قوّ يدي لتأخذ كتابك باستقامة، لا تمنعها جنود العالم، ثمّ احفظها عن التصرف فيما لم يدخل في ملكها. إنك أنت المقتدر القدير»²⁵. وفي غسل الوجه يذكر: «أي ربّ وجهي إليك، نوره بأنوار وجهك، ثمّ احفظه عن التوجّه إلى غيرك»²⁶. أمّا من لم يجد الماء فيذكر خمس مرّات: «بسم الله الأطهر الأطهر»²⁷ ثمّ يشرع في الصلاة. أمّا من كان على سفر أو في نفسه ضعف من المرض أو الهرم، فيعفى منها، كما تعفى الحائض والنفساء.

وتبدو البهاية في تعريفها للصلاة أو تحديد وضع العبادة أقرب إلى العقيدة المسيحية من بقية العقائد، فهما تلتقيان في مسألة تكريس الصلاة الفردية التي تقوم على الدّعاء المرتجل أو المحفوظ. كما أنّ المسيحية في تصوّرها لوضع العبادة لا تفرض على الفرد طريقة معيّنة أو ركعات محدّدة، فللفرد الحرية في أداء صلاته، فالبعض يركع والبعض الآخر يقف خاشعاً كتعبير عن التّبتّل والخضوع والخشوع، لأنّ المهمّ في العقيدتين هو التّوجّه الروحاني إلى الله بقلب خاشع. وهذا التّماثل بين العقيدتين يتعلّق بالصلاة الصغرى في البهاية التي لا تتطلّب ركوعاً أو خشوعاً لأنها تقوم على الدّعاء، وللفرد حرية اختيار وضع التّعبد الذي يناسبه ولا سيّما حرية التّزمين.

23 - البهاء، الأقدس، الآية 154، ص 91

24 - نورد شرحاً لطريقة الصلاة الواردة في نسايم الرحمن، حتى نقف على فهم أوضح لمعنى الصلاة البهاية. «للمصليّ أن يقوم مقبلاً إلى الله. وإذا قام استنفر في مقامه، ينظر إلى اليمين والشمال، كمن ينتظر رحمة ربه الرحمن الرحيم. ثمّ يقول: يا إله الأسماء وفاطر السمّاء، أسألك بمطالع غيبك العليّ الأبهى، أن تجعل صلاتي ناراً لتحرق حجاباتي التي منعتني من مشاهدة جمالك ونوراً يدلّني إلى بحر وصالك. ثمّ يرفع يديه للفتوت لله - تبارك وتعالى - يا مقصود العالم ومحبوب الأمم، تراني مقبلاً إليك منقطعاً عما سواك متمسكاً بحبلك الذي بحرته تحرّكت الممكنات. أي ربّي، أنا عبدك وابن عبدك، أكون حاضراً قائماً بين أيادي مشيئتك وإرادتك وما أريد إلا رضائك، أسألك ببحر رحمتك وشمس فضلك، بأن تفعل بعبدك ما تحبّ وترضى.» البهاء، نسايم الرحمن، ص 52

25 - البهاء، نسايم الرحمن، ص 52

26 - المرجع ذاته، ص 52

27 - المرجع ذاته، ص 52

أما وضع الصلاة الكبرى ووضع الصلاة الوسطى فهما أقرب إلى طريقة التَّعَبُّد في الإسلام، لأنَّهما يتطلَّبان ركوعاً وسجوداً وقنوتاً ويستهلَّ كلُّ منهما بالتَّكْبِير. على أنَّ البهائية استعاضت عن كلمة «الله أكبر» بـ «الله أبهى» التي تعلن جهرًا ثلاث مرَّات، واحتفظت ببقية أركان الصلاة الإسلامية كالنية وتكبيرة الإحرام والقيام والقراءة والركوع والاعتدال والسَّجود والجلوس وأسقطت منها التَّشَهُّد والصلاة على النَّبِيِّ والتَّسْلِيم، وكأنَّنا بالصلاة البهائية بذلك توليف ما بين الصلاة المسيحية والصلاة الإسلامية وكذلك الصلاة اليهودية. فشكل الصلاة الصَّغرى هو أقرب إلى الصلاة المسيحية، ووضع العبادة في الصلاة الوسطى والصلاة الكبرى أقرب إلى الصلاة الإسلامية، أمَّا تزمين الصلاة الوسطى التي تؤدَّى ثلاث مرَّات في اليوم فهو أقرب إلى الصلاة اليهودية التي كانت تقام أيضًا ثلاث مرَّات كلَّ يوم²⁸. ويمكن أن نرجع الصلاة الوسطى في البهائية إلى طريقة التنظيم المكيَّ لأداء الصلاة في بداية الدَّعوة المحمَّدية. ورد في دائرة المعارف الإسلامية في مادَّة صلاة: يمكننا أن نجد طريقة التنظيم المكيَّ لأداء الصلاة في سورة هود، الآية 114: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ»، ويتفق ذلك مع سورة الإسراء، الآية 78 حيث تذكر صلاة الصَّبح وصلاة الغروب وصلاة الغسق (التَّهَجُّد): «أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا»، وانظر سورة النور، الآية 58، حيث تذكر صلاة الفجر وصلاة العشاء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». ومن ثم فنحن نجد فجأة الصلاة الوسطى تظهر في السُّورَة المدنية وهي البقرة، الآية 238: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»، فلا بدَّ إذن أن تكون هذه الصلاة قد أضيفت في المدينة إلى الصَّلَاتين المعتادتين، ويرجع أن يكون ذلك قد تمَّ محاكاة لليهود الذين كانوا يقيمون أيضًا صلاتهم ثلاث مرَّات كلَّ يوم، وإلى هنا نصل إلى ثلاث صلوات كانت تقام في حياة محمَّد²⁹. ولعلَّ البهائية قد أسست بذلك صلاتها الوسطى على الصلاة الإسلامية فهي لم تقطع مع التَّراث الإسلاميِّ وإنما سعت إلى إعادة جمع الصَّلوات الخمس وإعادة الصلاة الوسطى إلى الوجود في ثوب جديد. ولكنَّ الباحث المنصف بن عبد الجليل يرجع عقيدة البهائية في الصلاة إلى تأثرها بالعقائد الحرائية المتسرَّبة إلى إيران، ويكاد يجزم بوجود تماثل بين تعليل البهائية لمواقيت الصَّلوات وتعليل الكلدانيين لصلاتهم³⁰ وهو رأي وجيه يحتاج إلى بحث في بواطن العقائد وتجليات التأليف بينها.

وفي الحجِّ، نصبت البهائية كعبة الحجِّ المنزل الذي أقام فيه بهاء الله ميرزا حسين أثناء مكوثه في العراق، والدار التي ولد فيها الباب السَّيد علي محمد في شيراز. والحجِّ فرض على المستطيع. ونظنَّ أنَّ الحجَّ شعيرة مهمَّة في هذا الموطن، إذ نلاحظ أنَّ البهائية قد قوَّضت مركزية الحجِّ في المرجعية السَّنية، لتؤسَّس مركزية أخرى بديلة في إلحاحها على التوجُّه إلى منزل الباب، محلَّ الظهور الإلهي في دعوتها، ثم منزل البهاء باعتباره مظهرًا إلهيًا. فهي في الظاهر قد أقرَّت الحجَّ أصلًا في العبادات، ولكنَّها قطعت مع الإسلام بأنَّ حوَّلت مركز الحجِّ من الكعبة إلى مقامين؛ أحدهما في إيران (شيراز) والآخر في

28 - دائرة المعارف الإسلامية، مفهوم صلاة، أمين الخولي، ص 281

29 - المرجع ذاته، ص 282

30 - المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام ص ص 506-507

العراق. وهما مكانان مقدّسان، قد شهدا في ادّعاها نزول الكلمة الإلهية الحادثة. ففي شيراز اعتنق حروف الحيّ دعوة الباب، ومنه سعوا إلى ترويج دعوته، وفي العراق أعلن البهاء سنة 1863م أنّه هو الظهور الإلهي الذي بشر به الباب. وسعى إلى تبليغ دعوته للملوك والسلاطين. يقول البهاء: «فإذا دخلت بغداد فكبر الله حتى تقترب من نهرها فالبس هناك أفخر ثيابك وتوضاً ثمّ توجه لزيارة البيت»³¹.

وفي الصّوم، أقرّت البهائية تشريع الباب، فقد أحدث تقويماً جديداً لا يستند إلى الأشهر القمرية، بل إلى السّنة الشمسية كالّتقويم الغريغوري في غربي أوروبا. فقسم السّنة إلى تسعة عشر شهراً، وكلّ شهر يتضمّن تسعة عشر يوماً، وللشهور أسماء تحمل صفات الذات الإلهية.

ويبدو أنّ تقسيم السّنة في البهائية إلى تسعة عشر شهراً والصّيام إلى تسعة عشر يوماً، يرتبط بـ «حروف الحيّ» الثمانية عشر نضيف إليها الباب، وأساس الاعتقاد أنّ البهائية مدينة في دعوتها إلى هؤلاء الدعاة الذين روجوا كلمة الباب في الآفاق. فهم من الأوائل الذين اعتنقوا دعوة الباب، وقاموا على نصرته، وهبوا لمساعدته، وآمنوا بصدق كلمته. وقد شرح الباحث المنصف بن عبد الجليل دلالة الرّقم تسعة عشر في قوله: «ولا شكّ أنّ لتقسيم السّنة إلى تسعة عشر شهراً والصّيام تسعة عشر يوماً، علاقة بحروف الحيّ الثمانية عشر، فإذا أضيف إليهم الباب الشيرازي، كان المجموع عدد الشهور في السّنة وعدد الأيام في الشهر. وأساس هذا التّصوّر بناء التّوحيد على هذا العدد، لأنّ هؤلاء الدعاة إنّما هم حملة الوحي الجديد، وأهل الجهاد في الآفاق، وهم كلمة الباب، وإليه وحده يعود كلّ منهم في النهاية. فهو الحيّ، ومن ظهر الله به، وهم حروفه: عدد في واحد، وكلّ في مفرد جامع»³².

أمّا الباحث أحمد محمود صبحي الذي درس نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، فقد قدّم دلالة أخرى للرّقم تسعة عشر في قوله: «يأخذ الباب عن الإسماعيلية الاهتمام بتجميعات الحروف، وبيان قيمتها العددية وانظر هذه الأعداد، الرقم تسعة عشر الذي جعل منه نقطة مركزيّة، استند عليها في حساباته، التي شغلت جانباً كبيراً من أفكاره وأبحاثه. ويبدو أنّ اختياره لهذا العدد بالذات يوضح المزيج الاثني عشري والإسماعيلي لأصل معتقدات هذه الطائفة، باعتبار العدد تسعة عشر، حاصل جمع اثني عشر وله دلالته عند الاثني عشرية، وسبعة العدد المقدّس لدى الإسماعيلية. ولا شكّ أنّه يمكن ردّ كثير من معتقدات البابية إلى الأصل الإسماعيلي، غير أنّ الذي لا شكّ فيه أنّ البابية فرقة منشقة عن إحدى الطوائف الشيعية الاثني عشرية. فمن هذا التّشيع تستمدّ جرثومة وجودها والتّربة التي ظهرت فيها»³³. ثمّ يبيّن لاحقاً أنّها أخذت من الشيعة الاثني عشرية رأيها في الأئمة والرّجعة والمهدي المنتظر واللطف الإلهي، ومن الإسماعيلية التفسير الباطني في القرآن.

31 - عبد الرزاق الحسني، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم، ص 78

32 - المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 508

33 - أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامية عند الشيعة الاثني عشرية، ص 135

كما يحتفل أهل البهاء، إضافة إلى عيد النيروز، في مطلع كل شهر بهائي، أي كل تسعة عشر يوماً، حيث يقيمون الضيافة التسع عشرية، وهي عبارة عن احتفال ضيق يتضمّن أركاناً ثلاثة: ركناً روحانياً تتلى فيه الأدعية، وركناً إدارياً يقرؤون فيه أخبار البهائيين في العالم والقرارات الصادرة عن المحفل الروحاني المركزي للبلد، وركناً اجتماعياً يستمعون فيه إلى الأغاني ويؤطّرون فيه العلاقات الاجتماعية. ولهم أعياد يحرمون الاشتغال فيها للاحتفال بهذه المناسبات الدينية، نذكر من بينها عيد الرضوان يوم إعلان البهاء لدعوته سنة 1863م.

كما يحتفلون بعيد ميلاد الباب في 20 أكتوبر 1819م، وعيد ميلاد البهاء في 12 نوفمبر 1817م، ويوم إعلان دعوة الباب في 23 ماي 1844م ويوم صعود البهاء 29 ماي 1892، ويوم استشهاد الباب 9 جويلية 1850م، ويوم وفاة عبد البهاء في 28 نوفمبر 1921م. ونلاحظ أنّ البهائية انزاحت عن الاحتفال بالأعياد الإسلامية التي لم تعد تعترف بها، وأضحت أعيادها تدور حول فلك الظهور الإلهي وتاريخية ميلاده ووفاته وإعلان دعوته حرصاً منها على الاحتفاء بالظهور الإلهي رمز الدعوة وتجذير هيتها في باب الاجتماع.

أمّا الزكاة فقد تحوّلت هذه العبادة في البهائية إلى تكليف بإخراج 19% من الفائض، إذا بلغ المال النصاب وتدفع «حقوق الله» (انزياح عن مفهوم الزكاة) إلى «ولي أمر الله» حفيد البهاء في بداية أمر الدعوة فينفقها في ترويج الدعوة وصيانتها.

ثمّ أوكلت البهائية أمر حقوق الله لاحقاً إلى «بيت العدل الأعظم»، ليتولّى إنفاقها بحسب احتياجات أهل الملة. ولعلّ الإحداث في عبادة الزكاة، عند أهل البهاء، يتمثل في استبدال مفهوم «الزكاة» بمفهوم «حقوق الله»، وفي ذلك تذكير للمؤمن البهائيّ بأنّه مكلف بأداء «حقّ إلهي». وما الهيئات الإدارية (المحافل الروحانية المحلية والمركزية) إلا وسائل تساعد الفرد على أداء تلك الفريضة، وتطهير أمواله، والتّقرب من الذات الإلهية.

أمّا الإحداث الثاني، فيتجلّى في عدولها عن الأشخاص إلى المجموعة. فقد أوكلت هذه المهمة إلى إدارة حديثة، تتولّى صرف الأموال في مشاريع اقتصادية وتعليمية وفلاحية، ليست حكرّاً على المجتمعات البهائية. وتحصر هذه الإدارة، «بيت العدل الأعظم»، على إطلاع البهائيين على المشاريع التي أنجزتها في نشرات تقرأ في المحافل الروحانية «في الضيافة التسع عشرية»، وذلك حرصاً على كسب ثقة المؤمن البهائيّ وتوطيد أواصر المجموعة وتحفيزهم على مزيد من العطاء. ونذكر من بين هذه المشاريع إنشاء مدارس في بعض البلدان الإفريقية الفقيرة وتشغيل اليد العاملة وإنجاز بعض المشاريع الاستثمارية الفلاحية وإنشاء مراكز صحية للعناية بالأطفال. وقد نجحت بفضل تلك النشاطات في اجتذاب عدد هامّ من المجتمعات الإفريقية المهمّشة التي وجدت لدى أهل العقيدة عناية واهتماماً بشأنها.

أمّا بقية التكاليف كأحكام المواريث والزّنى والسّرقه، فتنزّل ضمن باب الاجتماع. وقد كان للبهائية رأي فيها يعدل عن أحكام الإسلام بدعوى مواكبة أحوال العمران.

ورد في كتاب الأقدس شرح لحكم الميراث،³⁴ مفاده أن: المواريث تقسم على سبع طبقات كالاتي:

الذرية (بالتساوي بين الأنثى والذكر) 1080 سهماً من 2520 سهماً.

الأزواج (الزوج أو الزوجة) 390 سهماً من 2520 سهماً.

الآباء 330 سهماً من 2520 سهماً.

الأمهات 270 سهماً من 2520 سهماً.

الإخوة 210 سهماً من 2520 سهماً.

الأخوات 150 سهماً من 2520 سهماً.

المعلمون 90 سهماً من 2520 سهماً.

أما عن سبب اختيار العدد 2520 في تقسيم الأسهم فقد ورد عن البهاء قوله: «قسمت المواريث في كتاب الله إلى ألفين وخمسمائة وعشرين سهماً وهو المضاعف المشترك الأصغر للأعداد من الواحد إلى التسعة وقسمت هذه الأسهم على سبع طبقات من الوراث».³⁵

ولا تطبق أحكام المواريث في البهائية إلا إذا مات الشخص ولم يترك وصية، ولذلك أمر البهاء في كتاب الأقدس (مجموعة الآيات 109) كل مؤمن أن يكتب وصيته، وذكر صراحة في مكان آخر أن لكل فرد الحق الكامل في التصرف في ماله، وله أن يحدد بحرية كيفية توزيع تركته ويعين في وصيته الموصى إليهم سواء كانوا من أهل البهاء أو من غيرهم³⁶، وفي هذا الموطن تشترك البهائية مع الإسلام في حث المؤمن على كتابة الوصية. ورد في القرآن: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»³⁷.

والملاحظ في أحكام المواريث في العقيدة البهائية، أنه من جهة تسوي بين الذكر والأنثى في حصة الإرث، وهي بذلك تؤكد مبدأ المساواة بين المرأة والرجل، ومن جهة أخرى ترفع من شأن الذكر فتمنحه الدار المسكونة وأثاثها وألبسة المتوفى دون الأنثى، ولذلك تظل المساواة بين الجنسين في نظرنا مساواة عرجاء وإن حققت البهائية شوطاً هاماً في الدعوة إلى ذلك.

34 - البهاء، الأقدس، ص 160

35 - البهاء، الأقدس، ص 124

36 - البهاء، الأقدس، ص 191

37 - البقرة: 180/2

كما خُصّت «المعلّم» بحصة من الميراث، وهي بذلك تثمّن دور المعلّم، وتُعترف بأهميّة الدور الذي ينهض به في تربية النّشء وغرس قيم العقيدة. ولعلّها بتلك الإحداثيات تنصّ على استقلالها عن الإسلام.

وفي مسألة المناكح: تحثّ الديانة البهائية على الزّواج وترغب فيه. فقد جاء في كتاب الأقدس: «قد كتب عليكم النّكاح، إياكم أن تجاوزوا على الاثنتين، والذي اقتنع بواحدة من الإماء استراحت نفسه ونفسها. ومن اتّخذ بكرةً لخدمته لا بأس عليه. كذلك كان الأمر من قلم الوحي بالحقّ مرقوماً. تزوّجوا يا قوم ليظهر منكم من يذكرني بين عبادي. هذا من أمري عليكم اتّخذوه لأنفسكم معيناً. يا ملأ الإنشاء لا تتّبِعُوا أنفسكم إنّها لأمارّة بالبغي والفحشاء اتّبِعُوا مالِك الأشياء الذي يأمركم بالبرّ والتّقوى، إنّهُ كان على العالمين غنياً».³⁸

وفي ذيل كتاب الأقدس نجد شرحاً لمسألة النّكاح في خلاصة وترتيب أحكام كتاب الأقدس وأوامره، بين فيها شروط النّكاح البهائي وهي:

أ - أمر الله بالزّواج ولكنّه ليس فرضاً.

ب - تعدّد الزّوجات حرام.³⁹

ج - شرط الزّواج ببلوغ الطّرفين وهو إدراك الخامسة عشرة.

د - يشترط للزّواج رضا الطّرفين ووالدي كلّ منهما سواء كانت الزّوجة بكرةً أو لم تكن.

هـ - يجب على الطّرفين تلاوة آية خاصّة تعرب عن رضاها بما أَرادهُ الله. فتقول العروس: «إنّا كلّ لله راضيات» ويقول العريس: «إنّا كلّ لله راضون».

و - اقتران الابن بزوجة أبيه حرام.

ذ - يرجع كلّ ما يتعلّق بزواج الأقارب إلى بيت العدل.⁴⁰

ح - يجوز الزّواج من غير البهائيين بشرط إجراء عقد بهائيّ إلى جانب العقد غير البهائيّ.⁴¹

والزّواج في عرف العقيدة البهائية يشترط فيه المهر وإلا فسخ عقد الزّواج واعتبر غير شرعيّ. يذكر البهاء في الأقدس: «لا يحقّق الصّهار إلّا بالأُمهار قد قدرّ للمدن تسعة عشر مثقالاً من الذهب الإبريز وللقرى من الفضة ومن أراد الزّيادة

38 - البهاء، الأقدس، ص 220

39 - وضّح هذه المسألة عبد البهاء في ذيل الأقدس، راجع البهاء، الأقدس، ص 220

40 - صرّح البهاء أنّ تحریم الزّواج وتحليله بين الأقارب هما من الأمور التي يشرّعها بيت العدل الأعظم، راجع الأقدس، ص 241

41 - راجع البهاء، الأقدس، ص 219

حَرِّمَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَجَاوَزَ عَنْ خَمْسَةِ وَتَسْعِينَ مِثْقَالاً⁴². وقد حُدِّدَت البهائية المدة الزمانية بين الخطبة وإجراء العقد، فلا يجوز أن تتجاوز خمسة وتسعين يوماً، كما أنه لا يجوز أن تتجاوز المدة بين العقد والزفاف اليوم الواحد.

ورغم أن نص كتاب الأقدس يوحى ظاهراً بإباحة تعدد الزوجات إلا أن البهاء يؤكد في موطن آخر على أن الراحة والقناعة والرضا تتحقق في الزواج بواحدة⁴³.

لم تقطع البهائية إذن في مسألة الزواج، مع مقولة التعدد، والمقصود بها تعدد الزوجات، وإنما سعت إلى تحديد الزواج باثنتين، ورغبت في الزواج بامرأة واحدة.

أما الطلاق، فمكروه عند البهائية، يذكر عبد البهاء في هذا الشأن: «يجب على الأحباء أن يجتنبوا الطلاق إلا إذا حدثت حوادث سببت البرودة بين الزوجين فأجبرتهما على الانفصال»⁴⁴.

وتقتضي التعاليم البهائية في مسائل الطلاق⁴⁵ إضافة إلى ما ذكر ما يلي:

- حق الطلاق كطلب الاقتران ليس قاصراً على الزوج بل هو ثابت للزوجة أيضاً.

- تحسب مدة الاضطراب من ابتداء الافتراق وتثبت بالشهود والعدلين ولا يحق للزوج استرداد المهر.

- إذا انتهت مدة الاضطراب ولم يزل الخلاف بين الزوجين وقع الطلاق، ولا تحتاج الزوجة إلى سنة اضطراب أخرى.

- إذا وقع الطلاق يحق للمطلقين الرجوع عنه بكمال التراضي بينهما، بعد مرور شهر ما لم يقع اقتران أحدهما في زواج آخر.

- إذا طلبت الزوجة الطلاق يحق لها النفقة في مدة الاضطراب.

- إذا تم الطلاق وأراد الزوجان عودة الوصال بينهما يتوجب إجراء العقد ودفع المهر مرة أخرى.

- إذا عاد الوفاق بينهما خلال مدة الاضطراب (سنة) ورجعت الكراهية مرة أخرى وسنة الاضطراب كانت على وشك الانتهاء يجب الاضطراب سنة كاملة من تاريخ الكراهية الثانية.

- بعد انقضاء سنة الاضطراب يحصل الطلاق ولو لم يوافق عليه أحد الطرفين.

42 - المرجع ذاته، ص 39

43 - المرجع ذاته، ص 220

44 - جون أسلمنت، منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، ص ص 194-195

45 - البهاء، الأقدس، ص ص 158 - 159

- إذا كان الأولاد غير بالغين ينظر في شأنهم المحفل الروحاني.

- يجوز للزوج والزوجة التواجد في بلدة واحدة خلال فترة الاصطبار، ولكن لا يجوز تواجدهم في بيت واحد.

- إذا صار بين الزوجين اتصال جسدي بعد انقضاء فترة الاصطبار فإنه يعتبر بمثابة الزنى في أيام التبرص، وهو محرم في البهائية، وإذا ارتكب ذلك يجب أن يستغفر ويدفع تسعة عشر مثقالاً من الذهب جزاء إلى بيت العدل.

وفي حالة وقوع خلاف بين الزوجين، فلكل منهما الحق في طلب الطلاق. وعلى المحفل الروحاني، أن يسجل تاريخ الانفصال لمدة سنة بهائية واحدة، وأن يبذل قصارى جهده لحمل الطرفين على العدول عن ذلك. فإن أخفق في مساعاه هذا، في ختام هذه المدّة، أصبح الطلاق نافذاً. وتُسمّى هذه المدّة بسنة الاصطبار، ولا يجوز للطرفين أن يتزوجا خلالها، كما أن للزوجين أن يرجعا إلى زيجتهما بعد سنة الاصطبار، ولكن بعقد جديد ومراسم جديدة، كما لو كان الزواج يجري لأول مرة.

والملاحظ في أحكام المناكح سعي من البهائية إلى مواكبة شروط الحداثة بدعوة المؤمن إلى الاقتصار على زوجة واحدة، ورغبة في ازدياد معتنقيها بالقبول بالزواج المختلط المرتبط بإجراء عقد بهائي من الطرفين. كما نلاحظ أنها تحت أفرادها على الزواج لترويج دعوتها واهتماماً بتقنين العلاقة الزوجية بين الطرفين والإجابة عن الأسئلة الحادثة التي تعترض الطرفين.

وللبهائية، أحكام أخرى في السرقة والزنى والقتل والأفيون.

1- السرقة: أمّا حكم السارق في الشريعة البهائية، فقد نصّ عليها الأقدس فيما يلي: «قد كتب على السارق النفي والحبس وفي الثالث فاجعلوا في جبينه علامة يعرف بها لئلا تقبله مدن الله ودياركم. وإياكم أن تأخذكم الرأفة في دين الله، فاعملوا ما أمرتم به من لدن مشفق رحيم»⁴⁶.

2- الزنى: أمّا حكم الزاني والزانية، فقد نصّ عليه بما يلي: «قد حكم الله لكل زانٍ وزانية ديةً مسلمة لبيت المال، وهي تسعة مثاقيل من الذهب، ومن عاد مرةً أخرى عودوا بضعف الجزاء، هذا ما حكم به مالك الأسماء في الأولى وفي الأخرى، قدر لهما عذاب مهين»⁴⁷.

3- الحرق والقتل: «من أحرق بيتاً متعمداً فأحرقوه، ومن قتل نفساً عامداً فاقتلوه»⁴⁸. هذا هو حكم الحرق والقتل في شريعة البهائيين. أمّا من قتل نفساً خطأً فله ديةً مسلمة إلى أهلها، وهي مائة مثقال من الذهب. كما حرّمت البهائية

46 - البهاء، الأقدس، الآية 45، ص 29

47 - البهاء، الأقدس، الآية 49، ص 31

48 - البهاء، الأقدس، الآية 62، ص 37

الأفيون، في قول البهاء: «حرّم عليكم الميسر، والأفيون اجتنبوه يا معشر الخلق، ولا تكوننّ من المتجاوزين، إياكم أن تستعملوا ما تكسلوا به عيالكم ويضرّ أبدانكم»⁴⁹.

نلاحظ في هذه الأحكام ما يلي:

أ - تشترك البهائية مع الإسلام في معاقبة الزّاني والقاتل، وكلّ ما يلحق الضرر بأخيه الإنسان، حفظاً للمجتمع وعلاقاته من التفكك والانحلال، وحرصاً على بناء مجتمع متماسك، وتأكيداً على النزعة الأخلاقية في مشروعها الديني. والبهائية بتلك الأحكام تثبت حرصها على تأسيس هيئة اجتماع، لها منظومة تشريعية تقنن العلاقات ما بين الأفراد داخل المجتمع وتضبطها.

ب - تتسم تشريعات البهائية في باب الأحكام بالمرونة، فالسارق لا تقطع يده، وإمّا يسجن وتوضع له علامة في جبينه للإخبار والإعلام. كما أنّ الزّاني أو الزّانية لا يرجمان وإمّا يكتفيان بدفع الدّية. ولعلّ البهائية ترغب بذلك أن تظهر بمظهر حداثي حريصة على تحقيق الملاءمة مع قيم الحداثة وأحوال الاجتماع الإنساني المعاصر.

نخلص في هذا الفصل من البحث إلى جملة من الاستنتاجات:

1- سعت البهائية إلى الظهور بمظهر الديانة، من خلال إعلانها لتشريعات جديدة في العبادات والاجتماع، تنحو بها إلى تأسيس هيئة اجتماع تؤكّد من خلالها انسلاخها عن الإسلام. فالعقيدة البهائية، لم تبق مقالاتها في نطاق ما يسمح به القرآن من غريب التأويل على غرار بقيّة العقائد، كالشيعة الإمامية والخوارج والمعتزلة حين تجاوزوا الحدّ في تأليه عليّ والقول بالتناسخ وإنكار المعاد والبعث، وإمّا خالفت دعائم الدين في العبادات والإمامة والمعاد والقول بغير القرآن كتاب دين.

2- عرّف بعض الدّارسين البهائية بأنّها فرقة نشأت من صلب العقيدة الإسلامية محاورة النصّ القرآني. واللافت للنظر أنّها ما فتئت تؤكّد انتماءها للإسلام. في قول محمد مصطفى: «والإسلام يشمل جميع الأديان السماوية...»⁵⁰ فهي تعتبر نفسها استمراراً للإسلام، وترى أنّ كلمة الله واحدة في ذاتها. وما الظهورات الإلهية المختلفة إلا ترجمات مختلفة لكلمته، تتجلى للبشر في أدوار مختلفة، لتحقيق المعادلة بين غاياته الروحانية وأحوال العمران. وكأننا بالعقيدة البهائية نحرص على الانتماء إلى الإسلام، ولكنّها تعارضه أيضاً بتقديم نفسها على أنّها تجلّ جديد وظهور حديث له وعي بظروف العصر.

3- تبين لنا أنّ البهائية، حين وقفنا على سيرة أهلها وبعض تشريعاتها، قد مرّت بمرحلة التشكّل الجيني. لقد تدرّجت في تشكيل عقيدتها من طور المقالة الاعتقادية المفردة إلى طور إحداث «مشروع دين»، حتّى باتت عقيدة ولم تعد فرقة أو طائفة داخل المقولة الإسلامية. وهي ليست مجرد ردّة فعل على أوضاع معيّنة تروم الاستحواذ على سلطة «أهل

49 - البهاء، الأقدس، الآية 155، ص 91

50 - محمد مصطفى سليمان، النبا العظيم، نسخة مرقونة، ت 1981، ص ص 49-50

الجماعة»، ولم تنزع إلى تكفير بقيّة العقائد وإيثار العزلة والتّكتّم على آرائها، بل هي عقيدة سلبية مشاغل متعددة ووليدة مقالات متنافرة نشأت محاورة أوضاعاً اجتماعيّة وثقافية حادّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر: النصوص البهائية باللسان العربي:

- بهاء الله ميرزا حسين علي، الكتاب الأقدس، حقوق الطبع والنشر محفوظة لبيت العدل الأعظم، مطبعة Jasper Quebec 2000م
- كتاب الإيقان، منشورات دار النشر البهائية في البرازيل ط4، 1997م.
- عبد البهاء عباس أفندي، المفاوضات، منشورات دار النشر البهائية في بلجيكا، 1980م.
- منشورات بيت العدل الأعظم، السلطة الإدارية العليا في العقيدة البهائية:
- تفتقر الأرض دوماً إلى هداية السماء، منشورات دار النشر البهائية في البرازيل، 1980م
- صفحة النور، ط3، المحفل الروحاني المركزي بشمال غرب إفريقيا، أديس أبابا الحبشة، 1977م.
- نسائم الرحمن، المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالعراق، بيروت، 1957م.

قائمة المراجع باللسان العربي:

- ابن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشية في الإسلام، ط1، المركز القومي للبيداغوجي، تونس 1998م.
- اسلمنت جون، بهاء الله والعصر الجديد، مؤسسة دار ربحان، بيروت ط1، 1972م.
- آل كاشف الغطاء محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي، صيدا، 1932م.
- الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، بيروت مكتبة لبنان 1990 م.
- الحسني عبد الرزاق، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم، ط3، مطبعة العرفان، صيدا، لبنان 1969م.
- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج2، ط2، دار الكتب الحديثة، 1976م.
- سلمان محمد مصطفى، النبأ العظيم، نسخة مرقونة 1981م.
- السيد رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ط1، بيروت 1984م.
- طعيمة صابر، الإباضية عقيدة ومذهباً، دار الجبل، بيروت، 1986م
- محمود صبحي أحمد، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت 1991م.

الموسوعات:

- دائرة المعارف الإسلامية، ج2، ط1، الآثار العلوية أبو بكر، مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1988م

المراجع باللسان الأجنبي:

- Smith (Peter), the babi and Bahai religions from messianic shism to world religion, Cambridge university Press ,1987
- Moojan (Momen), islam and The bahai faith, George Ronald, Oxford, 2000

الطائفية

الطائفية ومقومات الخطاب الطائفي: تأملات واستشرافات

◆ علي بن مبارك

الملخص التنفيذي

- تحديد مشكلة البحث: يتناول البحث إشكالا خطيراً يتعلّق بالطائفية والخطاب الطائفي في زمن اشتدت فيه الصراعات الدينية والثقافية والإثنية، وقد حاولنا الإجابة عن سؤال إشكاليّ نصّه: كيف يمكن أن نفهم الطائفية اليوم في ضوء المستجدات الدولية والإقليمية؟

- الأسئلة البحثية الفرعية: يتفرّع عن السؤال الإشكالي عدّة أسئلة بحثية فرعية: كيف فهمت الأدبيات العربية المعاصرة ظاهرة الطائفية؟ وكيف يمكن أن نعرّف الطائفية والخطاب الطائفي تعريفاً وظيفياً يساعدنا على فهم المسألة في سياقها الحضاريّ؟ هل ترتبط مسألة الطائفية بحضارة دون أخرى أم تراها مسألة كونية تخصّ كل الثقافات؟ هل تعكس الطائفية مشاغل الهوية أم تراها تزييفاً لها؟ كيف تعامل المستشرقون القدامى والجدد مع الطائفية الإسلامية؟ وما أبرز مقومات الخطاب الطائفي؟ وما هي سبل مقاومته؟

- الخطوط العامة لمنهجية البحث: سنحاول أن نجيب عن هذه الأسئلة وغيرها ممّا لم نطرح من خلال خطة منهجية تدرجنا فيها من العام إلى الخاص، واعتمدنا منهجاً تحليلياً نقدياً ينزع إلى الاستشراف في بعض الأحيان.

- مخطط المحاور التي سيتضمّن بها البحث: قسّمنا العمل إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: في معنى الطائفية: محاولة فهم

ثانياً: من الجماعة الدينية إلى الجماعة الطائفية

1- الطائفية ظاهرة كونية

2- الخطاب الطائفي والهويّات القاتلة

3- الاستشراق ومراكز الفكر والطائفية

ثالثاً: مقوّمات الخطاب الطائفي وسبل مقاومته

1- مقوّمات الخطاب الطائفي

2- سبل التحرر من الطائفية/ استشرافات

البحث

شغل موضوع الطائفية (confessionnalisme/secterialism) المحدثين والمعاصرين من المفكرين والباحثين والإعلاميين والسياسيين، فتعددت المفاهيم وتباينت الخلفيات والمرجعيات، وتغيّر الخطاب بتغيّر السياق وتبدّل المقام، ارتبط الحديث عن الطائفية - في أغلب الأحيان- بخلافات سياسية ودينية نتج عنها خراب العمران، وتّم التركيز على المستوى العربي على التجربتين اللبنانية زمن الحرب الأهلية والعراقية بعد سقوط النظام وظهور ما يعرف بتنظيم الدولة الإسلامية بالعراق والشام، وعلى هذا الأساس أخذ مصطلح الطائفية بعداً معيارياً يهدف إلى وصف الجماعات المسلّحة ذات الخلفيات الدينية أو المذهبية أو الإثنية أو السياسية، ولقد أسهمت الجماعات الإسلامية المتشدّدة منذ اندلاع ما عرف بثورات الربيع العربي في تعقيد الظاهرة وتوجيهها وجهة جديدة جعلت من الصراع والإبادة أساس العلاقات الطائفية، وأصبحت كلّ طائفة مهددة في كيانها التاريخي، ولنا في تعامل تنظيم داعش الإرهابي مع بقية الطوائف المذهبية والإثنية في العراق خير مثال على ذلك، فقد أرهب المسلمين والمسيحيين واليزيديين والآشوريين والأكراد والشيعة والسنة ورجال الدين والمدنيين والسياسيين...، وحاول هذا التنظيم بدوره أن يجعل من كيانه طائفة تنطبق عليها مقومات البناء الطائفي، ولكنّها طائفة غريبة من حيث مكوّناتها، فهي طائفة بدون تاريخ، وإن ادّعت غير ذلك، كما أنّها جمعت أفراداً من قارات مختلفة وبلدان متباعدة، يتكلّمون لغات متنوعة، ونشؤوا في ثقافات متباينة، وأصبحنا أمام مشهد غريب، طائفة حديثة التأسيس غريبة الأطوار تعلن الحرب على مختلف الطوائف التقليدية المتواجدة تاريخياً في بلاد العراق، فتقتل وتدمّر وتنتهك الحرمات، وهذا الأمر يدفعنا إلى طرح مسألة الطائفية من جديد.

ولا غرابة أن نجد الفكر العربيّ في السنوات الأخيرة التي أعقبت ما عرف بثورات الربيع العربي يثير قضايا الطائفية، وي طرح إشكالياتها العويصة، ويربطها بما حصل من تطوّر سياسي وفكري في مختلف أرجاء العالم العربي، وخاصّة في العراق والشام، وفي هذا السياق تحدّث حسام كصاي حسين التميمي عن «إشكالية الطائفية في الفكر العربي المعاصر: آليات الخروج الآمن للعرب من نفق التطرف»، وأكد في كتابه هذا أنّ الدولة المدنية المعاصرة تتناقض مع الطائفية مهما كان شكلها، كما أنّ الحركات الإسلامية المتشدّدة تتبنّى مشروعاً طائفياً مدمراً ومتناقضاً مع أساسيات التواصل البشري¹، وفي السياق نفسه ركّز قاسم حسين صالح (رئيس الجمعية النفسية العراقية) على التجربة العراقية، فتحدث عن «الشخصية العراقية من السومرية إلى الطائفية»، واجتهد المؤلف في دراسة المسألة الطائفية من منظور علم النفس وعلوم الاجتماع²، وقد أكّد المؤلف أنّ الطائفية ظاهرة معقّدة ومتداخلة الأطراف، ولا يمكن فهمها إلا من خلال مداخل متعدّدة. وتنعكس هذه الاختلافات على مستوى فهم موضوع الطائفية على مفهوم هذا المصطلح وأبعاده. وجدير بالذكر أنّ البحث في مسألة الطائفية ركّز أكثر في السنوات القليلة الماضية على الطائفية في بعدها الديني والمذهبي، وفي هذا الإطار يندرج كتاب «الطائفية الدينية: بواعثها، واقعها، مكافحتها»، وفيه تحدث جلال الدين محمد صالح عن الطائفية الدينية في

1 - حسام كصاي حسين التميمي، إشكالية الطائفية في الفكر العربي المعاصر: آليات الخروج الآمن للعرب من نفق التطرف، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، 2016. وجددير بالذكر أنَّ هذا العمل فاز بجائزة معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)، بجامعة الدول العربية لسنة 2015

2- للتوسع انظر: قاسم حسين صالح، الشخصية العراقية من السومرية إلى الطائفية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، 2016

مرجعياتها اليهودية والمسيحية والإسلامية، وبحث في العلاقات بين الطائفية الدينية والصراعات السياسية، وخصّص قسماً من عمله للحديث عن فتاوى التحريض الطائفي، باحثاً عن الصلة بين الإرهاب وجرائم الطائفية الدينية، واقترح ثلاثة مداخل ثقافية وسياسية وأمنية لمكافحة الطائفية السياسية، وقد عكس هذا الكتاب وعياً عربياً بخطورة الطائفية وانعكاساتها السلبية على المجتمعات العربية المعاصرة.³

أولاً: في معنى الطائفية: محاولة فهم

يشير مصطلح «الطائفية» من حيث الدلالة المعجمية والاصطلاحية عدّة قضايا، فالسياق الدلالي الذي احتضن هذا المصطلح في الثقافة العربية اختلف عن سياقه الغربي الأوروبي، ففي اللغة العربية ليس لمصطلح «طائفة» معنى سلبي، فهي تعني الجماعة من الناس فحسب، ويتقاطع هذا المصطلح مع مصطلحات أخرى من قبيل: نحلة، فرقة، جماعة، عصابة، عشيرة، ملّة، قبيلة (...)، أمّا في الثقافة الغربية فمصطلح secta اللاتيني المشتق من sequi يحيل على معنى التبعية، ومنه اشتق المصطلح الفرنسي (sectarisme) والإنجليزي (sectarianism)، وأخذ المصطلح دلالات سلبية، فكل المصطلحين sectarisme أو sectaire لهما معنى سلبي تحقيري للتبديد بمواقف لا تقبلها الحضارة المعاصرة.

ويغلب اليوم استعمال هذا المصطلح في الأدبيات العربية باعتباره نمطاً سلبياً من أنماط العلاقة بين الجماعات الدينية والإثنية، وعلى هذا الأساس وقع تعريف الخطاب الطائفي بأنه «توسيم نوع معين من الخطاب الديني المتعصب والدوغمائي، الذي يتسم برفضه للرأي المخالف لرأي الطائفة التي يتحدث باسمها، والمعبر عن قناعة بأنه مالك الحقيقة دون غيره، وبالتالي فهو غير قابل لأيّ توافق في الرأي أو الموقف، فالخطاب في هذه الحالة ليس ما يترجم صراعات الطائفة، أو ما تصارع به فحسب، بل يتحول إلى سلطة دينية»⁴.

وجدير بالذكر أنّ مصطلح الطائفية تحوّل من حيث الاستعمال المعجمي من دلالة عامّة إلى أخرى خاصّة ترتبط أكثر بالدين والسياسة، ولقد تنبه المعجم الفلسفي إلى هذا الأمر، فبيّن أنّ «الطائفية هي الجماعة وتطلق على جماعة من الناس يجمعهم مذهب واحد، أو رأي واحد، أو مصلحة مشتركة، أو معتقد واحد، كالطوائف الدينية»⁵، ونذكر من خلال هذا التعريف المبدئي أنّ الطائفية ترتبط بالدين والمعتقد، وتعكس مسيرة الفكر الديني في علاقته بالاتباع والتقليد، ولذلك ارتبطت الطائفية بالتعصب والغلو فيه، و«التعصب هو التزمّت والغلو في الحماس والتمسك الضيق الأفق بعقيدة أو فكرة دينية، ممّا يؤدّي إلى الاستخفاف بآراء ومعتقدات الآخرين، ومحاربتها والصراع ضدها ضدّ الذين يحملونها»⁶، وهذا يعني أنّ التعصب حالة عاطفية انفعالية، وكذلك شأن الطائفية، تستثمر في مجال العاطفة، وتوظّف الذاكرة، وتخطب في

3 - لمزيد من التعمق انظر: جلال الدين محمد صالح، الطائفية الدينية: بواعثها، واقعها، مكافحتها، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، دار جامعة نايف للنشر، الرياض، 2016.

4 - نصر الدين العياضي، الخطاب الطائفي في الفضائيات الدينية: كلفة الخلاف وتدابيراته، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة 2014 ص 8.

5 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 7.

6 - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 768.

الناس انفعالات راکدة كامنة في غياهب الذاكرة، ولكنّ المسألة التي تطرح نفسها في هذا السياق هي: هل يؤدي التعصّب دوماً إلى الطائفية؟ لا يبدو الأمر بهذه التلقائية، فالتعصّب سمة من سمات الخطاب الطائفي، ولكن ليس كلّ متعصب طائفيّاً، فقد يكون التعصّب على مستوى التدين الذاتي باعتباره مسألة شخصية لا ترتبط بالآخرين وانتفاءاتهم، ولكنّ المشكلة تبدأ حينما يعتقد الإنسان أنّ غيره في ضلال، وأنّه مع من يشاركه الفكر أو العقيدة أفضل الخلق، ثمّ يحاول إجبار الآخرين على اتباعه وتغيير معتقداتهم، وهنا نخرج من حيز التدين الشخصي إلى حيز التدين الطائفي الذي يؤدي غالباً إلى الصراع والفتن، وهكذا يتطوّر التعصّب ليصبح غلوّاً، و«من أسباب الغلوّ الديني عدم الاعتراف بالآخر والتعصّب الأعمى للمذهب، ولقول إمام المذهب...، ومن ينظر إلى كتب علم الكلام أو العقيدة يجد ما يندى له الجبين من موجات التكفير والتضليل والحكم على الآخر بالكفر والضلال»⁷، ولا بدّ في هذا السياق أن نبّه إلى الدور الخطير الذي لعبه علم الكلام الإسلامي في تأسيس بؤادر الفكر الطائفي في الإسلام، فقد انحرف علم الكلام عن مساره الذي رسم له والمتمثل أساساً في نصرة الإسلام والدفاع عنه ودحض حجج معارضيّه ومنتقديه، ليصبح أداة لتوظيف الصراع بين أبناء الملة الواحدة، فعلم الكلام الإسلامي كما عرّفه ابن خلدون أصبح يهدف أساساً إلى نصرة المذهب والانتصار لرجاله، فهو «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁸، وهذا يدفعنا إلى الحديث عن ضرورة تجديد علم الكلام وتنقيته ممّا أصابه من شوائب طائفية أضرت بالمسلمين جماعات وأفراداً قروناً من الزمن.

وندرک من خلال ما سبق علاقة التعصّب بالطائفية، فالخطاب الطائفي خطاب تعصّب بامتياز، ولا بدّ أن نميّز في هذا المستوى في التحليل بين التعصّب والغلوّ فيه، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الطائفية لا تعكس في ممارساتها تعصّباً فحسب، بل تعكس أيضاً غلوّاً لا رجعة فيه ولا تردّد، وهذا يعني أنّ الطائفية ليست «مجرد سلوك التعصّب لصالح المجموعة التي ينتمي إليها الشخص تجاه المجموعات الأخرى بإظهار التباين معهم»⁹، ولكنّها تتجاوز ذلك لتعكس رغبة في نفى الآخرين وإقصائهم.

اعتبر عزمي بشاره «الطائفية ظاهرة حديثة أبعد ما تكون عن تحديد مصالح الأمة، بل تسعى إلى ضمان مصالح ضيقة للطائفة وأفرادها، وتؤدي إلى تهميش المصالح الوطنية والقومية»¹⁰، ونفهم من تعريف عزمي بشاره للطائفية أنّها نتاج للعصر الحديث وتداعياته السياسية والفكرية، فالطائفية من هذا المنظور تعني انقسام الأمة إلى جماعات متناحرة، تحركها الأهواء والمصالح الضيقة، فتدافع كلّ جماعة عن مصالحها، وإن تناقضت مع مصالح الأمة، وينطلق هذا المفهوم من حقائق تاريخية وتجارب طائفية في العصر الحديث ظهرت في لبنان ومصر والعراق وسوريا، وارتكزت على خلفيات دينية أو إثنية أو مذهبية أو سياسية...، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول إنّ الطائفية المذهبية، إن صحت تسميتها كذلك، من

7 - سلطان بن محمد بن زهران الحارصي، ثقافة الوحدة والمسؤولية المتبادلة، المؤتمر العشرون، ص 70

8 - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، دت، ص 507

9 - فاروق، 2014، ص 3

10 - عزمي بشاره، الطائفية خطر يحرق ببناء الثورات العربية للديمقراطية، أعمال ندوة: الثورة العربية والديمقراطية جذور النزاعات الطائفية وسبل مكافحتها، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012، ص 7

أخطر أنواع الطائفية، لأنها تقوم على تراكمات تاريخية ارتبطت بالسياسة والقبيلة، واتخذت لها طابعاً قدسياً، فجعلت من صراعها مع بقية الطوائف والجماعات صراعاً عقدياً ومصيرياً في أغلب الأحيان، وعلى هذا الأساس اعتبر سعيد السمرائي الطائفية بمثابة «تنشئة تقوم على الضغينة والنفاق تجاه الطرف الآخر، فهي شعور السني بالضغينة تجاه الشيعي، وشعور الشيعي بالضغينة تجاه السني، وهذا كله بلا سبب واضح، بل نتيجة شحن المشاعر العاطفية وتلفيقات كل طرف ضد الآخر»¹¹، ونلاحظ هيمنة البعد العاطفي الانفعالي على هذا التعريف، فارتباط الطائفية بالنفاق يجعل من الخطاب الطائفي خطاباً مزدوجاً، ظاهره يخالف باطنه، وهذا يدفعه إلى تزييف الحقائق وتحريف التاريخ وابتداع الأكاذيب، ويبدو أن هذا التعريف كان بدوره سجين الطائفية ومقالاتها، ولم يستطع أن يتحرر من قيودها وتأثيراتها، فالسمرائي انخرط بدوره في الخطاب الطائفي، وإن أظهر موقفاً نقدياً منه، فالرجل تشييع بعد طول تسنن، وركز في كتابه «الطائفية في العراق، الواقع والحل» على عقدة أهل السنة بالعراق ومظلومية أهل التشيع، ودافع عن تعاليم التشيع، مستعملاً في ذلك كل وسائل الحجاج والبرهنة، وهذا يعني أن تعريف الطائفية لم يتحرر بدوره من الخلفيات المولدة لهذا الفكر.

ويمكن أيضاً أن نلج إلى تعريف الطائفية من زاوية الحقوق والحريات المدنية، إذ «يتضمن مفهوم الطائفية فكرة الأقلية العددية المتحركة في إطار الكل المشدودة إليه، بغض النظر عن دينها أو عرقها أو لغتها، وقد ظلّ المفهوم يُستخدم للإشارة إلى كيانات متعددة مختلفة في خصائصها، ولم يظهر المفهوم باعتباره أزمة إلا في الآونة الأخيرة، وذلك تحت تأثير عوامل داخلية وخارجية، مما جعل المفهوم يمزج بمفاهيم أخرى، ذات مضمون فكري أو فلسفي أو عرقي أو مذهبي أو ديني، وأصبح بديلاً لها»¹²، وجدير بالذكر أن مراكز فكر وبحث غربية أثارت مسألة الطائفية وحقوق الأقليات في العالم العربي، وصدرت في هذا الموضوع عدة تقارير، تحدثت في مجملها عن انتهاكات لحقوق الأقليات الدينية والمذهبية في العالم العربي، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال تقرير «حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية» الصادر عن الأمم المتحدة سنة 2010، ونفهم من التعريف السابق أن مسألة الطائفية لا يمكن فصلها عن مشاغل المدنية الحديثة، ولا يمكن عزلها عن قضايا المواطنة والحريات والحدثة، وعلى هذا الأساس عرّف بعضهم الطائفية بأنها: اعتماد سياسة التمييز الطائفي بين المواطنين وتشجيع حالات الصراع المذهبي لأغراض سياسية»¹³، وينطلق هذا التعريف الأخير من وعي بخطورة التمييز الطائفي القائم على أسس مذهبية، وهذا النوع من التمييز تفاقم في السنوات الأخيرة، وأصبحت له انعكاسات سلبية على مستوى النسيج الاجتماعي والعلاقات السياسية.

ولئن حاولت التعريفات السابقة بسط مفهوم الطائفية من خلال خلفيات مختلفة، فإن باحثين آخرين ركزوا على الطائفية الدينية باعتبارها أساس كل الطائفيات، وتأثرت أغلب هذه التعريفات بالواقع المحلي أو القطري أو الإقليمي الذي أفرزته هذه التجربة الطائفية أو تلك، ولا نبالغ إذا اعتبرنا التجربة العراقية من أهم التجارب المعاصرة، إذ أثارت في العقد الأخير عدّة أسئلة تتعلق بالطائفية والخطاب الطائفي، ولعلّ من أهمّ التعريفات التي يمكن تناولها بالتحليل والنقد ما ذهب إليه صاحب كتاب: «الطائفية في الوطن العربي»، إذ عرّف الطائفية في بعدها الديني المذهبي بأنها «ميل فردي

11 - سعيد السامرائي، الطائفية في العراق، دار الفجر، لندن، 1993، ص 43

12 - طه العلواني، العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات، مكتبة الشروق، 2004، ص 36

13 - حسين موسى الصفار، الطائفية بين السياسة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص 7

أو اجتماعي نحو تفضيل تفسير محدد أو مدرسة فقهية محددة لدين أو مذهب على غيرها من الأديان والمذاهب...، وقد تتصاعد هذه الميول أحياناً إلى حدٍّ تتخذ فيه أشكالاً عدوانية تجاه الأديان والمذاهب الأخرى، ويكون هناك ميل إلى النبذ والرفض، وحتى العزلة عن الآخرين»¹⁴، ونفهم من خلال هذا المفهوم المنبثق عن فتنة طائفية طال أمدها وأتت على الأخضر واليابس ببلد احتضن منذ آلاف السنين مختلف الطوائف الدينية والمذهبية والإثنية واللغوية، فتعايشت دون حقد وكراهية، إنَّ ما نراه اليوم في العراق من تحاقد طائفيّ يكشف عن خطورة المنعرج الذي سلكه الخطاب الطائفي، إذ استحال خطاباً دينياً تكفيرياً، يوظف الدين دون أن يكشف عن خلفياته السياسية والقبلية، ونفهم من خلال تعريف الحسيني السابق الذكر أنَّ الثقافة الإسلامية شهدت تحولات خطيرة استحال الاختلاف فيها خلافاً، وعوّض الاعتدال بالتعصّب والغلو، فسادت ثقافة الإقصاء والموت، بعد أن شاعت في العصور الإسلامية الأولى ثقافة الاحتضان والحياة.

لقد شغلت المسألة الطائفية العقل العربي المعاصر بكلِّ تياراته الفكرية، فتحدّث الليبراليون والقوميون والإسلاميون عن هذه الظاهرة، وخصّها الماركسيون بعدّة كتب ومشاريع معرفية، ولعلّ مهدي عامل (ت1987) من أهمّ الذين تحدثوا في الطائفية من خلفية ماركسية، وحاول أن يفهم المسألة من خلال خلفية الصراع الاجتماعي الذي يؤطرها، ووجد في التجربة اللبنانية خير مثال على ذلك، واعتبر عامل الطائفية «علاقة سياسية بين الطبقة البرجوازية والطبقات الاجتماعية الشعبية التي يقع عليها أولاً الاستتباع الإيديولوجي، وتعريفه للطائفية باعتبارها أثراً سياسياً تولّد عملية الإخضاع الإيديولوجي، وما يرافقها من تزوير وتضليل لوعي الطبقات الشعبية»¹⁵، ولئن تناول مهدي عامل المسألة الطائفية من زاوية فكرية مخصصة لا يكاد يرحها، فإنّه نبّهنا إلى أمر خطير يتعلّق بالبعد السياسي للطائفية، فالطائفية الدينية ليست سوى وهم لا وجود له، وما الدين إلا شعارات تُرفع، وواجهة تتوارى وراءها السياسة وأهلها، وهذا يجعلنا نعيد النظر في الخطاب الطائفيّ ومرجعياته الحقيقية، وقد لا نتفق مع مهدي عامل في أنَّ الطائفية تسمح «للبرجوازية بالتحكم في مجرى الصراع الطبقي، وبإبقاء الطبقات الكادحة فيه أسيرة علاقة تبعية طبقية بها، هي بالتحديد علاقة تمثيل طائفي ترتبط به الطبقات هذه بممثليها الطائفيين من البرجوازية ربطاً تبعياً، بما يؤمن لها ديمومة السيطرة الطبقيّة»¹⁶، فالمفاهيم المتعلقة بالصراع الطبقي والبرجوازية والطبقات الكادحة تغيرت وتطورت، وأصبحنا ندرك اليوم أنّ دراسة أية ظاهرة من خلال زاوية واحدة عمل اعتباطي لا نفع منه، إذ لا بدّ من تنويع الزوايا والمداخل وتغيير الرؤى والمناهج، ولذلك قلنا منذ البداية إنّ مسألة الطائفية مسألة معقدة تحتاج بحثاً متعدد المستويات ومتنوع المرجعيات.

14 - موسى الحسيني، الطائفية في الوطن العربي: تعريفها وأسباب ظهورها، مجلة المستقبل العربي، السنة 35، العدد 408، فبراير، 2013، ص 198

15 - مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، 1986، ص ص 22 - 23

16 - مهدي عامل، المرجع نفسه، 356

ثانياً: من الجماعة الدينية إلى الجماعة الطائفية

1 - الطائفية ظاهرة كونية

ندرك من خلال علم الأديان المقارن أن تحوّل الجماعات الدينية إلى جماعات طائفية ذات منزع عنصري خاصية كونية لم يسلم منها دين من الأديان، فالطائفية ظاهرة كونية لا تخصّ المسلمين فقط، والطريف أن البعض يعتقد أن الطائفية ارتبطت بالمسلمين وأساساً بالصراع بين السنة والشيعة، ولكن هذا الأمر غير صحيح، فالطائفية ظاهرة كونية تاريخية نجدها في مختلف الحضارات والأديان، فقوانينها كونية، وإن تباينت تجاربها العقدية والسياسية، «فالمتتبع لمسألة الطائفية تظهر له وكأنّها سُنّة دأبت عليها مختلف الحضارات، وواقع ظلّ يلزم تطوّرها»¹⁷، وهذا يعني أن الطائفية مسألة حضارية بدرجة أولى، شغلت بال المنظومات الدينية وخاصة الإبراهيمية منها، فاليهود بعد محنة سقوط الملك والأسر، أدركوا في مفاهيم بابل أن الانغلاق على الذات حماية لها، وألّفوا تلموداً بابلياً يعكس هموم اليهود وخوفهم من الآخر، لم تكن اليهودية ديانة قتل وكراهية وإقصاء، والقارئ لنصوص التوراة يدرك ذلك، ولكن التقليد اليهودي انحرف عن مساره، وأسس فكرةً طائفياً عدوانياً استغلّ الضمير الديني، وأول النصوص تأويلاً طائفيّاً حقوداً جعل من اليهود شعب الله المختار، فهم أفضل الشعوب وأكرمها، وبقية الجماعات الدينية دونه، ولا بدّ أن تكون في خدمته، ودخل اليهود مرحلة طويلة من الشتات والضياع، وكانت تعاليم التلمود أكثر تأثيراً فيهم من التوراة، فكانوا يرون أنفسهم الطائفة المختارة حيثما حلوا وسكنوا، فاستغلّوا الناس، واحتكروا التجارة، ونتج عن ذلك كراهية الناس لهم، فزادهم كلّ ذلك إحساساً بالمظلومية، واستطاعوا بعد الحرب العالمية الثانية توظيف قصص المحارق التي وقع تضخيمها، لتأسيس خطاب طائفي ذي منزع ديني يقوم على التغني بالمظلومية الأزلية ويدعو إلى توحيد الطائفة ومحاربة أعدائها، وعلى هذا الأساس قامت الصهيونية باعتبارها جماعة طائفية حاقدة، رفضها بعض اليهود أنفسهم ممّن يعرفون سرّ الديانة وأسس تعاليمها.

وندرك من خلال قراءة بعض النصوص المعاصرة هذا التحوّل الخطير، إذ استطاع التقليد اليهودي التلمودي أن يؤوّل النصوص التوراتية تأويلاً يخدم فكرة شعب الله المختار ودونية بقية الشعوب¹⁸، وإلى وقت قريب كان الكهنة اليهود يحكمون بقتل كلّ يهودي يخرج عن الملة أو يلتحق بديانة أخرى¹⁹، لقد «كانت هذه التعاليم التلمودية منبع النظرة الطائفية التي بنى عليها اليهود علاقتهم مع من يخالفهم من الشعوب الأخرى»²⁰.

17 - خالد مزابية، الطائفية السياسية وأثرها على الاستقرار السياسي: دراسة حالة لبنان، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)، كلية الحقوق، إشراف شليغم غنية، 2013، ص 13

18 - من النصوص التي تمّ تأويلها في الخطاب الطائفي اليهودي ما جاء في سفر أشعياء: 61-5-6 «ويقف الأجانب ويرعون غنمكم، ويكون بنو الغريب حراثيكم، وكراميتكم»، وجاء في التلمود ما يفسر ذلك، فقال: «اليهود وحدهم بشر، أما الشعوب الأخرى فليست سوى أنواع مختلفة من الحيوانات» (عبد الله بن عبد العزيز اليحيى، القتل والتحريض عليه في المناهج الإسرائيلية، كنوز إشبيليا، الرياض، 2007، ص 23)

19 - إسرائيل شاحاك، تاريخ اليهود وديانتهم، دار كنعان للدراسات والنشر، عمّان، 2008، ترجمة: ناصرة حمدون، ص 53

20 - جلال الدين محمد صالح، الطائفية الدينية، مرجع سابق، ص 58

ولم تكن المسيحية بحال أفضل، فقد انزاحت بدورها عن تعاليمها، واستطاعت الكنيسة أن تؤسس خطاباً طائفيًا عقدياً يقوم على العداوة والصراع والحرب وتكفير الآخرين وحصر الخلاص في كنيسة دون غيرها، تباع صكوك الغفران وتبشر بالخلاص الأزلي، ولنا في الصراع الأرثوذكسي الكاثوليكي ثم الصراع الكاثوليكي البروتستانتي خير مثال على ذلك، إذ لم تكتفِ الكنيسة الكاثوليكية بإقصاء بقية الديانات وعدم الاعتراف بها، بل اعتبرت بقية الطوائف المسيحية ضالة وفاسدة، ويبدو أن عصر الظلمات الذي امتد لقرون من الزمن أثر في خطاب الكنيسة وجعلها تتبنى خطاباً عدائياً، ولعلّ مباركة الكنيسة للاستعمار وجه من وجوه هذا الخطاب العدائي، واعتبرت الحرب التي نشبت بين الكاثوليك والبروتستانت من أعنف الحروب الدينية في التاريخ البشري، إذ قُتل فيه البروتستانت وحرّقوا وذبحوا وأحرقت ديارهم ومزارعهم وسبيت نساؤهم.

سلكت الثقافة الإسلامية المسلك نفسه، فبعد عصور من الاجتهاد والإبداع أغلق باب الاجتهاد، وانغلقت كل جماعة مذهبية على نفسها، وخلقت لنفسها تقليداً دينياً وخطاباً طائفيًا، يرفض الآخرين، ويصفهم بالفسق والتبديع والتكفير، إذ عمّت ثقافة الاتباع والتقليد قروناً من الزمن، وبعد عصور الازدهار وحرية الاجتهاد «جاءت طبقات من المقلّدين والمتعصّبين للمذاهب كلّ همهم عن حمل ما كان يحمل سلفهم من العلم والنظر»²¹، واستحال الاختلاف والتنوع تعصباً وتشدداً، وتحوّل التعدّد الفقهي الذي كان سائداً في العصور الإسلامية الأولى إلى فتنة، وأصبح سبباً من أسباب الصراع بين أبناء الملة الواحدة، و«تعصب كلّ منهم لرأي إمام وزعم أنّه الحقّ، وأنّ ما سواه باطل، وأسرفوا في ذلك إسرافاً بعيداً حتى كان منهم من لا يصلي وراء إمام يخالفه في مذهبه»²²، ووجد المسلمون اليوم أنفسهم أمام خطاب فقهي ينزع إلى الطائفية، وقد أدرك رواد الإصلاح الديني خطورة الانغلاق على الذات وعدم الاعتراف ببقية الجماعات الدينية والمذهبية، إذ «ليس في استطاعتنا أن ننكمش ونغلق بابنا على أنفسنا ونتجاهل ما يدور حولنا»²³، فالانكماش على الذات يجعل من الخطاب الديني خطاباً طائفيًا قاتلاً، يرفض الحياة ويحمّس على الموت والعدم.

لقد أصبح لأقوال الرّجال في حقبة الاتباع والتقليد مكانة سامية تضاهي النصّ وتتقدّمه أحياناً من حيث المرجعية والحجّية، وهذا الأمر ذاته سجلناه في تاريخ التقليديين اليهودي والمسيحي، إذ أصبح القول الفاصل للرجال دون نصّ الوحي، فالمعارف الدينية كانت في الأصل معارف متحرّكة ومتغيّرة تحاور النصّ وتتواصل معه، تحاول فهم الدّين دون أن تدّعي امتلاكها الحقيقة المطلقة أو أنّها الدّين ذاته، وتعمل على تطوير المعارف الدّينية دون أن تقلّل من قيمة بقية المعارف أو تدّعي لنفسها الأفضلية والريادة.

استحال الاختلاف خلافاً بسبب التعصّب والغلو المذهبي، وأصبحت النصوص الحافة بنصّ التأسيس زمن سيادة ثقافة الاتباع والتقليد أكثر أهمية من الوحي ذاته، سكت الوحي لقرون من الزمن فتكلّم الرّجال وقلّدهم المؤمنون، ثمّ تعصّبوا

21 - محمّد علي الطباطبائي، الاجتهاد في الشريعة، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد 8، أكتوبر 1950، جمادى الآخرة 1369، ص 429

22 - محمد محمد مدني، صوت التّقريب، رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد 1، يناير 1949، ربيع الأول 1368، ص 90

23 - محمّد تقي القمي، تقديم كتاب «شرح اللّعة الدمشقية»، رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد 40، ربيع الأول 1378 هـ، أكتوبر 1958، ص 349

لأقوالهم ورفضوا اجتهادات غيرهم، وكفروا من خرج عن منهجهم ولم يقبلوا بتأويلات أصحاب مذهبهم، وتدخلت السياسة فوجهت الفكر الديني وجهة صراع وجدال، فأثارت الفتن والحروب تحت شعارات دينية ومذهبية موهومة، وتراكت الانطباعات والمواقف، وتشكلت ذاكرات دينية مذهبية مغلقة حاقدة تنظر إلى الآخر المخالف في الدين والمذهب وفق صور نمطية سلبية رسمها المخيال واستمتع عامة الناس بتداولها وتناقل أخبارها، وكرسها علماء الدين تقريباً من العامة وإرضاء لأهل السياسة وسدنة الطائفة، ولم يعد الخلاف تبايناً في الرأي أو تقابلاً في المواقف، بل أخذ أبعاداً أخرى عميقة نفسية واجتماعية وسياسية تتكامل فيما بينها، وأبدعت ثقافة التقليد «عقلاً خلافاً طائفيًا» لا يفهم الحقيقة إلا في إطار سجالي حجاجي استدلائي يقوم على الإقصاء والتعصب والكراهية، وهذا يعني أن الخطاب الطائفي خطاب سجلي بامتياز، فهو غير قادر على التعريف بنفسه دون انتقاد الآخرين والرد عليهم.

2 - الخطاب الطائفي والهويات القاتلة

ولنا أن نميز في هذا المستوى من العمل بين التعصب والغلو، فالتعصب يعكس حماس المرء لعقيدة أو فكر، اعتقاداً منه أن جماعته تمثل الحق وتمتلك اليقين، أما الغلو فهو درجة متقدمة من التعصب تختلط بحالة من الكراهية والرغبة في العنف، فالغلو يعني الاعتقاد بأن الآخرين جميعهم في ضلال ويجب إصلاحهم وهدايتهم بالسلم والعنف، فالآخرون كفرة فاسقون منافقون مفسدون في الأرض يجب محاربتهم وتطهير الأرض منهم، فالغلو نظرة للكون لا تكاد تراها، وآية ذلك أنها نظرة مغلقة لا تتجاوز حدود الذات، فحينما تنغلق الثقافة على نفسها لقرون من الزمن وتغلق باب الإبداع والاجتهاد تنتج بالضرورة فكراً مريضاً واهماً، يرى أن الذات المتضخمة لا مثيل لها في الكون، وبناء على ذلك تعتقد كل جماعة دينية أنها الحق كل الحق، وأنها الأكثر معرفة والأفضل قيماً والأنجع شفاعاً وخلصاً، وينطبق هذا الوصف على ثقافتنا الإسلامية، إذ انغلقت على نفسها قروناً من الزمن بعد سيادة التقليد وغلق باب الاجتهاد، انقسمت الملة إلى جماعات عقدية ومذهبية، وانغلقت كل جماعة على نفسها، حتى أصبحت تكاد لا ترى غيرها، ولا تعترف بمن يخالفها، بل تراها عدواً دائماً لا بد من مقاتلته انتصاراً للدين، واستطاعت الثقافة الإسلامية في مختلف وجوها أن تصوغ مقالات غريبة تخالف الدين ذاته، تدعو إلى قتل المؤمنين وتخريب مواطنهم ومساكنهم، ولنا في الصراع العثماني الصفوي طيلة قرون من الزمن خير مثال على ذلك، إذ نشبت بين الفريقين حروب دامية أضرت بالبلاد والعباد، اتخذت لها غطاء دينياً، اتهم من خلاله كل طرف خصمه بالمرورق من الدين والضلal، وساندتهم فقهاء السلطة في هذا التمشي العدائي، فأصدروا فتاوى تبديع وتفسيق وتكفير، ورغم سقوط الإمبراطوريات القديمة وتجاوز تلك المرحلة تاريخياً، فإن الصراع ما زال متواصلاً بأشكال أخرى.

أبدع الصفويون طيلة حكمهم (1501-1736) في تصنيع هوية جديدة معقدة لا علاقة لها بالهوية الأم، لم يكن التشيع الصفوي تواصلاً للتشيع العلوي، بل كان تحريفاً له وانزياحاً عنه، أصبح الفكر الديني الجديد يتقرب إلى العامة، ويشير عاطفتهم، ويستثمر طاقة العنف الكامنة فيهم، فيوظفها لصالح السلطان الصفوي وترسيخ ملكه، اخترق العنف كل أركان الدين الجديد وتعاليمه المستحدثة، فظهرت طقوس تعنيف الذات وجلدها بكاء على الماضي ومصائبه، ثم شمل التعنيف كل من خالف الفكر الجديد ودعائه، ثم تتوسع دائرة العنف لتشمل كل من خالف المنظومة الفكرية التي

اعتنقها الصفويون، ولا ينطبق هذا الأمر على الصفويين دون غيرهم من الجماعات الدينية والمذهبية، بل نجد الأمر ذاته حينما ندرس تاريخ الأديان والثقافات.

ولّد التعصّب غلوًّا، ثمّ نتج عن الغلوّ تطرّف في الآراء والمواقف والسلوك، واستحال التطرّف عنفاً قاتلاً لا يرحم، أصبح المسلمون يعيشون تخلفاً حضارياً منذ أن منعوا التفكير والتدبّر والاجتهاد واكتفوا بالاتباع والتقليد، كانت الثقافة الإسلامية منسجمة ثابتة تتوسّع وتغزو بقية الثقافات، فاستحالت بعد تراجعها ثقافة مثقلة بالتحريفات والتشويهات، واختلّ توازنها، وكثرت تناقضاتها، ارتبطت الهويّات الصاخبة بثقافة القتل والدمار، وأفرزت الهويّات القاتلة خطاباً طائفيّاً عنيفاً يعكس تخلفاً ثقافياً خطيراً، وليس من اليسير الوقوف على ظاهرة التخلف الثقافي، فالأسباب متعددة والانعكاسات متنوعة، ويعني التخلف الثقافي حسب رواد علم الاجتماع الثقافي أن «البناء لم يعد متماسكاً كما كان من قبل، ومن ثمّ تنعكس آثاره على كفاءة تأديته لوظيفته في إشباع حاجيات أفراد المجتمع»، وهذا يعني أنّ العنف الدينيّ ينتج عن خلل في البناء لا ندرك خطورته، وما نحسبه أحياناً وجهاً من وجوه الأصالة والتراث لا يعكس غير أوهام متوارثة وانزياحات متراكمة، فالصرح ما عاد متناسقاً ومنسجماً، والنسيج أصبح هشّاً سهل التمزّق، وأصبح المسلمون نموذجاً في الجهل والتخلف والتقاتل فيما بينهم والتفنّن في ممارسة العنف الدينيّ بكلّ أشكاله، وأصبحت الثقافة الإسلامية ملأى بالتناقضات والمفارقات، تدعو إلى السلم، ويعتمدها المتطرّفون والإرهابيون لتبرير عنفهم وغلوهم، تعترف بالآخر وتؤمن بالاختلاف، ولكنها في الآن ذاته تحتوي بين طياتها قواعد التفسير والتبديد والتكفير، وتعتمدها الحركات الدينية المتشدّدة عنواناً لكلّ ممارساتها العنيفة التي تتنافى مع روح الوحي والقيم الإنسانية الكونية، ويمكن أن نكتشف هذا التناقض من خلال تحليل الخطاب الطائفي في تجاربه المختلفة، وهذا العمل ليس يسيراً ويحتاج إلى اهتمام معرفيٍّ مخصوص.

وينتج عن هذا البناء الثقافي المختلّ ظهور عدّة آفات ومشكلات، و«يصبح المجتمع في حالة «مرضية» يظهر فيها الكثير ممّا يعرف في علم الاجتماع بالمشكلات الاجتماعية»، ولا نبالغ إذا اعتبرنا الطائفية الدينية من أخطر هذه المشكلات، فما نراه اليوم من فتن وصراعات دموية يعتمد وجهة دينية لا يمكن إنكارها، فداء التشدّد الدينيّ أصاب عدداً كبيراً من شباب الأمة، فغيّر مزاجهم وطباعهم، وتحولوا إلى مجرمين لا همّ لهم إلا سفك الدماء وقتل المخالفين وتدمير الحضارة، أغلب هؤلاء الشباب صغار السنّ، بعضهم مثقفون وجامعيون، وبعضهم ولد بأوروبا وترعرع في مجتمعاتها الديمقراطية، فكيف تحوّل هؤلاء الشباب إلى آلات عنف مدمّرة، لا تسمع غير نداءات القتل والخراب؟

لا يمكن أن ننكر العوامل المختلفة التي أسهمت في ظهور الطائفية الدينية وما انبثق عنها من عنف، فالمجتمعات العربية مرّت بحقب مديدة من التجهيل والتفكير والتهميش والاستبداد، لعب الاستعمار الأجنبيّ دوراً أساسياً في ذلك، فسرق ثورات المجتمعات العربية، وكرس الفقر والطبقية، ولم تكن أنظمة الاستقلال أفضل حالاً، فقد ظهرت أنظمة مستبدّة تحكم بعقلية قروسطية بائسة، وخلفية قبلية وطائفية بائدة، ولم تستطع الأنظمة العربية التحديثية تجاوز ثقافة الهيمنة والاستبداد، وأصبح رموز الفكر الحدائي والتقدمي المنتصبون على عروش الحكومات العربية يقمعون الناس، وينتهكون الحريات التي بشّروا بها، وينسفون العدالة التي تحدّثوا عنها، سرقوا الأموال والثروات، وجعلوها حكراً على عائلاتهم ومن والاهم، وزجّوا بكلّ من خالفهم الفكر في السجون والمعتقلات، ونفوا كلّ من عارضهم أو انتقدهم، ولذلك

ستظهر حركة احتجاج عنيفة، وسيبرز خطاب طائفي جديد يحمل شعار الانتقام والبحث عن العدالة المفقودة ورفع المظلومية، إنّه عنف تولّد عن عنف واستبداد خرج من رحم استبداد آخر.

لا ننكر الخلفية السياسية لمسألة الطائفية، ولكننا نوّكد أن اهتزاز بنيان الثقافة كان له دور الريادة في ظهور الطائفية وما نتج عنها من فكر وسلوك، فالثقافة الإسلامية معلولة، مثقلة بتشويهات وانزياحات ومغالطات أرهقتها لقرون من الزمن، فالعنف الديني جزء من ثقافة لا تراجع نفسها، ولم تمحّص مقالاتها، ولم تتطهّر ممّا علق بها من رواسب وأمراض، وهذا يعني أنّ منهجية التعامل مع العنف الديني وأصحابه لم تعد ناجعة، فالأمر لا يتعلّق فحسب بمحاربة الحركات الدينية المتشدّدة وقمعها، إذ «باسم الحفاظ على أمن الجماعة، تتجه القوى السياسية الحاكمة إلى العنف المنظم للقضاء على الجماعة الدينية (الراديكالية) في محاولات لاقتلاع جذورها والقضاء التام عليها، دون الانتباه إلى أنّ هذه الجذور مرتبطة بتراث الجماعة وكامنة في موروثها السابق»، ولا يمكن أن نفهم المسألة الطائفية في بعدها الثقافي إلا في إطار الحديث عن الهوية وتداعياتها، فالخطاب الطائفي يرتكز على خطاب هويّة مضخم ومأزوم وموهوم، تثير هويّات الحركات الدينية المتشدّدة عدّة إشكاليات في زمن تداخلت فيه الانتماءات وتعدّدت، أصبحت بعض الحركات لغزاً مبهماً لا يعرفه أحد، وأصبح الخطاب الطائفي خطاباً متشابك الدلالات ومتداخل القضايا، يحتاج إلى مختلف أدوات تحليل الخطاب لفهمه وتمثّله واستشراف مساراته.

يدفعنا هذا الحديث إلى مراجعة مفهوم الهوية وما تعلّق به من وظائف، فما معنى هويّة؟ وما وظائفها؟ وما علاقة الطائفية بالهويّة؟ وكيف استحالت عنصراً فاعلاً في دعم الخطاب الطائفي وتبريره؟

إذا تناولنا مفهوم الهوية في سياقه الاجتماعي الثقافي، نجدّه يعبر عن خصوصيات جماعة بشرية تميّزها عن غيرها من الجماعات، ولكنّ الهويّات ليست كيانات مغلقة، بل نجدها متداخلة ينفّث بعضها على بعض، فقد يكون المرء مسلماً وعربياً ومثقفاً جامعياً ومتقناً للغة الفرنسية، ويحسن الطبخ الياباني، ويستمتع إلى الموسيقى الصينية، وينشط ضمن حزب سياسي ليبرالي، ويشارك ضمن حلقات لقراءة القرآن وحفظه، ويمارس الرياضة مع أفراد أسرته ضمن نادٍ ثقافي، ومولع بقيادة السيارات الألمانية واستعمال أحدث الهواتف الذكية (إلخ...)، فكلّ هذه الصفات وغيرها ممّا لم نذكر تمثّل مستويات مختلفة من الانتماء، وتشكّل بالضرورة روافد أساسية في بناء الهوية، فالهويّة لا تقتصر على جانب واحد، وآية ذلك أنّ «الإصرار -حتى لو كان ضمنيّاً- على جانب واحد لا خيار فيه للهويّة الإنسانية...، ويجعل العالم مكاناً أكثر التهاماً واضطراباً»، والحديث عن إصرار يعكس حالة من التعنّت والمبالغة والتعسف، إذ من السذاجة أن تهتمّ بوجه مخصوص فتجعله عنوان الهوية وتهتمّش بقية الوجوه، وهذا ما يفعله الخطاب الطائفي، فهو يركّز على حلقة من حلقات الانتماء تتعلّق بالدين أو المذهب أو القبيلة أو الإقليم الجغرافي، فالطائفية الدينية تركز أساساً على العامل الديني، وتعتبر الإسلام القياسي الذي تحدّد معاملته الكتب والخطابات أسس الهوية ومنشودها وسرّ وجودها، ولكن «لا ضرورة لأن تكون ديانة المرء كلّ هويته على وجه العصر»، خاصة إذا تعلّق الأمر بفهم للدين وقراءة له، فما تعرضه هذه الحركات الطائفية من مواقف وسلوك لا يعكس حقيقة الدين ولا يمثّل الوحي.

تسهم الهوية في تحقيق اندماج الأفراد في الجماعة وتحقيق الانسجام الداخلي داخل كل طائفة، ولكنها قد تتحول في إطار ثقافة مأزومة إلى لعنة تصيب الجميع، قد تستحيل الهوية هوية قاتلة لا أمل لها غير خراب العمران ودمار الإنسان، وما الحروب الطائفية والدينية العنيفة في تاريخ البشرية إلا حروب هويات واهية، تقتل الجماعات وتباد الإثنيات وتمحق الديانات بتعلة الدفاع عن الهوية وصدّ الهويات الغازية، نعيش اليوم زمن الهويات القاتلة بامتياز، وهي هويات تقوم أساساً على ثقافة دينية موهومة وانزياحات خطيرة أربكت أسس الثقافة الإسلامية، وحولتها من ثقافة اعتدال وسماحة وعيش مشترك إلى ثقافة غلو وكراهية وتقاتل بين أبناء الملة الواحدة والوطن الواحد والفرقة الواحدة، ويتطلب منا ذلك القيام بمراجعات جذرية تعيد الثقافة إلى أصالتها وتحررها من تورم طال عهده.

3 - الاستشراق ومراكز الفكر والطائفية

تناولنا في المبحث السابق العوامل الداخلية التي أفرزت الفكر الطائفي، ويمكن حصرها في عاملين أساسيين: يتعلّق الأول بالثقافة الإسلامية من حيث تحولاتها وما طرأ عليها من انزياحات، أمّا العامل الثاني فيرتبط بالاستبداد الذي يجثم على صدور الشعوب العربية منذ قرون من الزمن، ونتج عن الاستبداد ضمور العدل، وقد ركّزنا على الأبعاد الثقافية نظراً إلى أهميتها في فهم تاريخ الجماعات، ولكننا لا نقتصر في فهم مسألة الطائفية على هذه العوامل وغيرها ممّا لم نذكر، فالأمر معقد وتتحكم فيه عدّة عوامل، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول إنّ أطرافاً خارجية تسهم بدورها في توجيه الطائفية الوجهة المأزومة التي تحدثنا عنها، ولا نقصد بهذا الكلام الاستنجاذ بنظرية المؤامرة التي شاعت في الأدبيات العربية المعاصرة، لكنّ دراسة الاستشراق القديم والجديد تؤكد اهتمام مؤسسات الاستشراق بمسألة الطائفية في أبعادها المختلفة، من خلال الاشتغال عليها وتوجيهها نحو أهداف تتجاوز أحياناً حدود المعرفة والعلم، فالطائفية قد تساعد على إعادة تقسيم الشرق الأوسط وتدعم الهيمنة الغربية على بلاد المسلمين، وسنركّز على نقطة مهمة اعتنى بها الاستشراق القديم وخصّها الاستشراق الجديد بعناية فائقة، وجعلتها مراكز التفكير مسألة محورية، خصصت لها البحوث والدراسات والندوات والمؤتمرات، وتتمثل هذه المسألة في إثارة النعرة الطائفية والتركيز على المذاهب الإسلامية والممل والنحل وما دار بينها من صراعات واقتتال. لقد اهتمّ الاستشراق منذ ظهوره بالأقليات الدينية والمذهبية والإثنية في العالم الإسلامي وبالجماعات الإسلامية والخلافات بينها، ولا يمكن حصر المخطوطات التي حققها المستشرقون أو الكتب التي ألّفوها المتعلقة بعلاقة الجماعات الإسلامية بعضها ببعض، فهي كثيرة ومتنوعة من حيث اللغات التي كتبت بها والخلفيات التي وجّهتها، وسنكتفي بذكر أمثلة من أدبيات المستشرقين، ففي مجال الأديان تحدّث تومين (Thoumin R) عن «حياة المسيحيين والأكراد في دمشق» (1931)، كما تناول المستشرق الفرنسي «نو» (Nau P.F) المسألة ذاتها فألف كتاباً يتعلّق بـ «المسيحيين العرب في آسيا الصغرى وسوريا من القرن السابع إلى القرن الثامن»، وفي السياق نفسه تحدّث جورج قراف (Graf P.G) (1955) عن «الآداب المسيحية العربية»، وتنزع هذه المؤلفات وغيرها ممّا لم نذكر نحو بيان مظلومية المسيحيين العرب وهم يعيشون بين المسلمين، وهذا الكلام له انعكاسات سلبية على مستوى بناء صورة المسلمين في المجتمعات الغربية من جهة وتبرير استعمار بلاد المسلمين من جهة ثانية.

وقد أثبتت الأحداث السياسية وتداعياتها الاجتماعية في مصر ولبنان وسوريا والعراق وغيرها من البلدان العربية أنَّ إثارة النعرات الطائفية والحساسيات العرقية ينتج عنها صراع قاتل بين أبناء الوطن الواحد، ويتدعم ذلك بإثارة الخلافات الفكرية والمذهبية بين أبناء الملة الواحدة، واستطاع بعض المستشرقين إثارة قضايا خلافية حساسة من خلال تحقيق مخطوطات أو تأليف كتب تتعلق بالجماعات الإسلامية فرقاً وملاً ونحلاً، والتركيز على الخلافات الحادة بين مختلف الطوائف من أجل إثبات الحقيقة، ودحض كل فرقة لمقالات بقية الفرق، وفي هذا السياق تنزل مؤلفات «مارسي» (Marcy George ت 1946) المتعلقة بالفكر الإباضي، ونذكر خاصة كتابه «إله الإباضية» (1936)، كما كتب المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن (Jullius Wellhausen ت 1918) كتابين خطيرين تحت عنوان «الأحزاب المعارضة في الإسلام»، و«الخوارج والشيعة»، كما حقق هيلموت ريتز (Hellmut Ritter ت 1971) كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، وكتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي، وركز مستشرقون آخرون على التصوف وصراعه مع الفقهاء، وفي هذا الإطار يندرج كتاب «متصوفو الإسلام» لنيكولسون (Reynold Alleyne Nicholson ت 1945)، وكتاب «الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام»²⁴ للويس ماسينيون (Louis Massignon ت 1962)، وتواصل هذا الاهتمام الاستشراقي بعده، فكتب أ. ج. أربري (A. J. Arberry) كتابين مهمين: «مقدمة لتاريخ التصوف» الذي صدر سنة 1947، و«التصوف» الذي صدر سنة 1950، وفي السياق نفسه يمكن أن نفهم اهتمام بعض المستشرقين بالجماعات الإسلامية المعاصرة والخلافات بينها، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» لجريب (Hamilton Alexander Ros-keen Gibb ت 1972)، والمؤلفات الاستشراقية في هذا المجال كثيرة ليس من اليسير حصرها.

ندرك ممَّا سبق تركيز الخطاب الاستشراقي على مواضيع حساسة تطرح مسألة الطائفية من زوايا مختلفة، اهتم بعض المستشرقين بالصراع المذهبي والتناحر الطائفي، كما اهتموا بقضايا الأقليات العرقية ولغاتهم، وركزوا على اللهجات المحلية في صراعها مع اللغة العربية، ولئن كان الاستشراق القديم يتناول هذه القضايا بطريقة تكاد تكون فردية، وإن خضعت لرؤية استشراقية موحدة، فإن مراكز الفكر المعاصرة التي تحتضن الاستشراق الجديد تشتغل على إعادة رسم خارطة الشرق الأوسط، والتركيز على طوائف دون أخرى، والتخطيط لإيجاد عدّة أشكال من الصراع الطائفي في العالم العربي والإسلامي، ونجد هذه الأهداف جلية في كتاباتهم وتقاريرهم وتوصياتهم وتصريحاتهم، ولكننا ما زلنا لم نستوعب الدرس، بل نلجأ أحياناً إلى مراكز الفكر ذاتها التي تسهم في صناعة الهويات القاتلة وتصنيع الخطابات الطائفية، لكي تحل مشاكلنا وتنير دربنا، وتحررنا من جحيم الطائفية والتشدد الديني.

ويمكن أن نتبين هذا المنزع الاستشراقي الجديد -على سبيل المثال - في مؤلفات برنارد لويس (Bernard Lewis)، فهذا الرجل عرف بانتقاده اللاذع للإسلام والمسلمين، واستطاع من خلال حضوره الكثيف في وسائل الإعلام الأمريكية أن يرسم صورة غمطية سلبية تتعلق بالإسلام، كما تعكس مؤلفاته²⁵ هذا التوجه، ونلاحظ أن لويس كما هو حال ثلّة من خبراء

24 - الكتاب في الأصل أطروحته في الدكتوراه.

25 - هذا ما نلاحظه في أغلب كتبه، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال: «العرب في التاريخ» (The Arabs in History) «الإسلام: من النبي محمد حتى فتح القسطنطينية» (Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople)، «عالم الإسلام: إيمان وشعوب وثقافة» (The World of Islam: Faith, People, Culture)، «الإسلام في التاريخ: أفكار وشعوب وأحداث في الشرق الأوسط» (Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East).

الشرق الأوسط المؤثرين في سلطة القرار الأمريكية يركز في مؤلفاته وخطاباته على ضرورة تأجيج الخلافات الطائفية، ودعم كل أشكال الصراع بين الطوائف الدينية والمذهبية والإثنية، ولذلك نجد برنارد لويس يركز على فكرة الصراع في الحضارة الإسلامية، باعتبارها حضارة تقوم على الكراهية والعنف والإقصاء، وهذا يعني - حسب رأيه دائماً - أن كل الجماعات الإسلامية التي مارست العنف قديماً وحديثاً تطبق تعاليم الإسلام، ومن هذا المنطلق يندرج كتابه «الحشاشون: فرقة متطرفة في الإسلام»²⁶، ويمكن أن نفهم أيضاً كتابه «ثقافات متناحرة: مسيحيون ومسلمون ويهود في عصر الاكتشاف»²⁷، وكذلك كتابه «الهويات المتعددة للشرق الأوسط»²⁸.

نلاحظ من خلال هذه المؤلفات اهتمام برنارد لويس ومن ورائه «الاستشراق الإعلامي» ببناء صور نمطية جديدة تخص العالم الإسلامي بطوائفه المتعددة، ويرى هذا المستشرق الأمريكي أن الإسلام بطبيعته يدعو إلى التقاتل والتكفير، وأن الخطاب الطائفي المتشدد ليس استثناء بل يعكس حقيقة الدين ذاته، ولقد صدق هذه الصورة عدد كبير من المثقفين والمفكرين الغربيين، ومن العرب المسلمين أيضاً، وأصبحنا نجد من أبناء الأمة من يتبنى هذه الآراء أكثر من مستشركي مراكز الفكر أنفسهم، وفي هذا السياق نستحضر مؤلفات بسام طيبي²⁹ وفؤاد عجمي³⁰، إذ نجد فيها تشويهاً لصورة المسلمين وتحقيراً لهم، وتأييداً لكل ما يمارس ضدهم من استغلال، فهم يرون أن الطائفية قدر المسلمين المحتوم وقضاؤهم الذي لا يرد، وأن الخطاب الطائفي جزء لا يتجزأ من هوية المسلمين وثقافتهم، فالمسلم استحالة كائناً طائفيّاً حاقداً، ونفهم من خلال مؤلفات المستشرقين الجدد وخبراء الشرق الأوسط أن العربي متوحش بطبيعته، وأنه غير قابل ليكون مدنياً أو ديمقراطياً، وعلى هذا الأساس يجوز التدخل وإجباره على التحضر، وهذا المنزع الاستشراقي الجديد يكاد يكون واضحاً وجلياً في كتاب «العقل العربي» (1972 The Arab Mind) لرافائيل بتاي³¹ Raphael Patai (ت - 1996)، وجدير بالذكر أن هذا الكتاب أصبح المرجع الذي يعتمد عليه أصحاب القرار في الولايات المتحدة الأمريكية للتعامل مع القضايا العربية، بل «سرعان ما أصبح أحد الكتب الواجب قراءتها في البنتاغون عشية قيام إدارة بوش الابن بالتحضير

26 - The Assassins: A Radical Sect in Islam 1967

27 - Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery) 1994

28 - The Multiple Identities of the Middle East 1998

29 - أكاديمي ألماني من أصول سورية، ولد بدمشق سنة 1944، ثم سافر إلى ألمانيا حيث واصل دراسته ومنح الجنسية الألمانية، تخصص في العلوم السياسية، عرف بانتقاده اللاذع للإسلام والمسلمين، من كتبه: «Conflict and War in the Middle East» (الصراع والحرب في الشرق الأوسط 1998)، «Kreuzzug und Jihad» (الحروب الصليبية والجهاد) و2001 «Kreuzzug und Jihad, Der Islam und die christliche Welt»

30 - أكاديمي أمريكي من أصول لبنانية، ولد ببلبنان سنة 1945، وواصل تعليمه الجامعي بالولايات المتحدة الأمريكية، تخصص في العلوم السياسية، واضطلع بعدة مناصب سياسية بالولايات المتحدة الأمريكية، وكان من كبار مستشاري بوش، وكان يستشهد بأقواله، توفي سنة 2014، من مؤلفاته:

- The Syrian Rebellion
- The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey
- The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967
- The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon
- The Foreigner's Gift: The Americans, the Arabs, and the Iraqis in Iraq

31 - عالم اجتماع أمريكي من أصل مجري، ينتمي إلى عائلة يهودية، توفي سنة 1996

لحرب العراق»³²، وقد توصل سيمور هيرش³³ (Seymour Myron) الذي كشف عن فضائح «أبو غريب» بعد بحث استقصائي ومحاورات مع كبار الضباط الأمريكيين المسؤولين عن التعذيب في سجن «أبو غريب» توصل إلى استنتاج خطير مفاده أن الضباط الأمريكيين كانوا متأثرين بكتاب «العقل العربي»، إذ تحدث فيه رافائيل بتاي عن المسألة الجنسية وحساسية العربي المفرطة فيما يتعلق بالإذلال الجنسي والمهانة التي تتعلق بالرجولة، ويبدو أن المحافظين الجدد اعتمدوا هذا الكتاب «إنجيلاً لهم» منذ صدوره لأول مرة سنة 1973، ورسموا من خلاله طريقهم إلى الشرق، من خلال التركيز على مدخلين أساسيين: يتعلّق المدخل الأول بضرورة اعتماد القوة في إخضاع العرب، باعتبار أن العربي لا يفهم إلا لغة القهر والقوة، أمّا المدخل الثاني فيتعلّق باستهداف أهم نقطة ضعف لدى العربي المتمثلة في الخوف من العار الجنسي، ويمكن إذلال العربي من خلال هذين المدخلين.

ولئن أخفى الاستشراق القديم أهدافه السياسية وخلفياته التوسعية، فإن مراكز الفكر ومن ورائها الاستشراق الجديد وخبراء الشرق الأوسط تصرّح دون تردد أو مجاملة بأن إعادة تقسيم بلاد المسلمين أصبحت ضرورة سياسية وأمنية، ولا بدّ أن توجّه الدراسات الاستشراقية الجديدة نحو هذه الوجهة، وعلى هذا الأساس وضعت مراكز الفكر عدّة استراتيجيات تقوم أساساً على إثارة النعرات الطائفية والدينية والمذهبية والقبلية والسياسية، قصد إعادة تشكيل الشرق الأوسط والمغرب العربي بما يخدم مصالح الولايات المتحدة الأمريكية وأمن إسرائيل.

عرّضت مشاريع تقسيم العالم العربي والإسلامي على الحكومات الأمريكية المتعاقبة، ولاقت استحسانها، وقامت هذه الفكرة على أساس أن التقسيم الناتج عن معاهدة سايكس بيكو (1916) كان متعجلاً، ولم يأخذ بعين الاعتبار المسألة الأمنية، ولكنّ ظهور الحركات الإسلامية المتشدّدة وقيامها بعمليات إرهابية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا دفع خبراء مراكز الفكر إلى إعادة التفكير في جغرافيا العالم الإسلامي وطوائفه، وقد تجلّى هذا المشروع بوضوح وجلاء مع ظهور خارطة «حدود الدّم» للخبير العسكري الأمريكي «رالف بيتر» (Ralph Peter)، وتنطلق هذه النظرية من مسلمة تقول إنّ الحدود القائمة حالياً لا تقوم على العدالة، وإنّ الطوائف في العالم العربي مهمّشة ومظلومة، والدول العربية والإسلامية القائمة حالياً تشكل في مجملها خطراً على الديمقراطية والأمن الدولي وحقوق الإنسان، وخصّ رالف المملكة العربية السعودية بالذكر في مقاله الشهير «التهديد السعودي» (the saudi threat)، وحملها مسؤولية ما حدث في سبتمبر 2001، كما نبّه إلى وضع الأقليات المذهبية والطوائف المهمّشة في البلاد العربية، ولم يكن هذا الرأي حكراً على رالف بيتر، بل نجده عند أغلب خبراء ومستشاري البيت الأبيض، ولكنهم لا يصرون بذلك إلا نادراً، وهذا ما قام به وليام كريستول (William Kristol) أحد أبرز زعماء المحافظين الجدد، وصاحب «مشروع القرن الأمريكي الجديد» (Project for the New American Century)، إذ صرّح في يونيو 2002 بوجود أجندة أمريكية طويلة المدى تهدف إلى إسقاط الأنظمة السياسية في الخليج العربي وستبدأ بالحرب على العراق، وذلك من أجل دعم الديمقراطية وتمكين الأقليات من حقوقهم الأساسية.

32 - دوجلاس ليتل، الاستشراق الأمريكي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ 1945، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ترجمة: طلعت الشايب، ص

547

33 - سيمور هيرش: صحفي أمريكي، ولد سنة 1937 بشيكاغو، اشتغل بالصحافة واشتهر بملفاته الفاضحة للسياسة الأمريكية.

لقد أوصت مراكز الفكر المهتمة بالشرق الأوسط بضرورة إعادة تقسيم بلاد المسلمين بحسب أجندات طائفية وعرقية وإثنية ومذهبية، ولكن ليس من السهل تغيير الخرائط التاريخية والأنظمة السياسية، ولذلك سيحتاج التغيير إلى دماء وقتل وحروب وفتن وصراعات بين أبناء الملة الواحدة والوطن الواحد، وهذا ما نلاحظه بجلاء في عدّة أماكن من العالم الإسلامي، إنَّها حدود الدّم كما أرادها الخبير العسكري الأمريكي «رالف بيتر»، وكما أقنعت بها مراكز الفكر أصحاب القرار في السياسة الأمريكية ثم السياسات الأوروبية.

يشكو العالم الإسلامي اليوم من الإرهاب، فأغلب العواصم العربية تضررت بسبب هذا الداء العضال، بل نجد الإرهاب يضرب قلب أوروبا وعواصمها التاريخية، ونسمع تنديداً وتوعداً وتهديداً، ولكننا نقف عاجزين حائرين أمام صمت بعض الدوائر الغربية أمام انتشار الحركات الدينية المتشدّدة وتحرك عناصرها بيسر وحرية وحصولها على تمويلات مالية كبرى دون رقابة أو محاسبة، وهذا يعني أنّ صناعة الطائفية الدينية يندرج ضمن مشروع «حدود الدم» وتقسيم المسلمين إلى طوائف متقاتلة، فمراكز الفكر سوّقت لصورة نمطية سلبية تخصّ المسلمين، وقدمتهم للجمهور الأمريكي والأوروبي باعتبارهم متوحشين يعشقون العنف ويقصدون القتل والخراب، وعلى هذا الأساس يجب التدخل لتهذيبهم وحماية الإنسانية من توحشهم وإعادة تقسيم مجالهم الجغرافي بما يخدم الأمن العام.

ولا غرابة أن نجد مجموعة من مراكز الفكر والبحث الناشطة في مجال دعم الحريات في الشرق الأوسط تهتمّ بالحركات الدينية المتشدّدة وبمختلف الطوائف المذهبية، وتتواصل معها، وتقيم مع زعمائها ندوات حوارية، وتدعمها بالمال والأفكار، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال مؤسسة «الوقف القومي للديمقراطية»³⁴ The National Endowment for Democracy (NED)، فهذه المنظمة تلعب دوراً مريباً في أكثر من 100 دولة، وتقدّم تمويلات مالية ضخمة لأفراد وجماعات إثنية وطائفية ومذهبية كثيرة.

ومن خلال استراتيجيات مراكز الفكر سيشهد العالم تقسيمات جديدة، وحسب خبير مركز الفكر: «أمريكا الجديدة» (America New) الباحث باراج خانا (Khanna Parag) سيصل عدد الدول المستقلة في المرحلة القادمة إلى ثلاثمائة دولة، ستقوم أغلبها على أساس طائفي وإثني، بعد حروب وصراعات دموية قاتلة³⁵، وقد أكد باراج خانا هذا المنزع في مقال آخر صدر بعنوان «من الممكن أن يكون الانفصال مفيداً»³⁶ (breaking up is good to do)، إذ أكد منذ بداية المقال أنّ تقسيم السواد لم يكن غير الخطوة الأولى من ظهور دول جديدة لا بدّ لها من أن تظهر.

34 - انظر موقع المؤسسة الرسمي: <http://www.ned.org/apply-for-grant/ar>

35 - لمزيد من التعمق انظر:

Parag-Khanna, frank Jacobs, the new world, in the newyork times , september. 22,2012.

http://www.nytimes.com/interactive/2012/09/23/opinion/sunday/the-new-world.html?_r=0 September 22, 2012 FRANK JACOBS and PARAG KHANNA FRANK JACOBS and PARAG KHANNA

36 - لمزيد من التعمق في هذا المقال انظر:

Parag Khanna, breaking up is good to do , Tamil Guardian, Wednesday February, 02, 2002

<http://www.tamilguardian.com/tg423/p11.pdf>

لا نستطيع أن نرصد في هذا المجال البحثي الضيق كل أعمال مراكز الفكر المتعلقة بالطائفية، فهذا عمل كبير يفترض أن تهتم به المنظمات العربية والإسلامية التي تعنى بالفكر والثقافة، لعلها تنير الدرب أمام المسلمين، وأقصى ما قمنا به أن نعرف ببعض هذه الأعمال، حتى نفهم أن مراكز الفكر الأمريكية ترتبط عضواً بسياسات بلادها وأهدافها التوسعية.

ونخلص في ختام هذا المبحث إلى القول إن الطائفية ليست أمراً اعتباطياً، بل هي مسألة دقيقة ومعقدة يمكن أن ننظر إليها من عدة زوايا، والطريف أن الطائفية تصنع وتسوق، بل لا نبالغ إذا اعتبرناها صناعة مزدهرة، ترتبط باستراتيجيات محلية ودولية ومخططات بعيدة المدى، وحتى نتمثل أكثر تلك التحولات التي انتابت الطائفية وخطابها، لا بد أن نتحدث عن مقومات الخطاب الطائفي وسبل مقاومته.

ثالثاً: مقومات الخطاب الطائفي وسبل مقاومته

1 - مقومات الخطاب الطائفي:

يمكن من خلال اهتمامنا بمسيرة التحول من الخطاب الديني إلى الخطاب الطائفي أن نكتشف بعض مقومات الخطاب الطائفي باعتباره خطاباً فرض نفسه وشد انتباه الباحثين والمهتمين بتحليل الخطاب، وتحليل هذا الصنف من الخطابات يتطلب مجهوداً كبيراً وتعاوناً بين عدة مجالات معرفية، وقصارى جهدنا أن نحسب طبيعة هذا الخطاب، ونقف عند بعض مقوماته، ويمكن حصر هذه المقومات في العناصر التالية:

الخطاب الطائفي لا يعرف بنفسه إلا من خلال انتقاد بقية الجماعات والسخرية منها والتهكم عليها: يبنى الخطاب الطائفي أساساً على فكرة الصراع، فالآخر عدوٌّ مهما كان قربه أو بعده من حيث العقيدة والفكر، ولا يقتصر الخطاب الطائفي على انتقاد بقية الطوائف أو السخرية منها، بل نجده يتلذذ في سبها بأبشع النعوت وأغربها، فالآخر فاسق وضال ومبتدع وزنديق وكافر وعميل، وقائمة النعوت طويلة لا تكاد تنتهي، وهذا يعني أن الخطاب الطائفي غير قادر على التعريف بنفسه دون المرور ببوابة السب والشتم والتهكم، والطريف أن بعض الخطابات السياسية المعاصرة استحالت بدورها خطابات طائفية، فأصبحنا لا نراها تتحدث عن مشاريعها وأطروحاتها، بقدر ما نجدها تسب هذا الطرف أو ذاك.

إدعاء الأفضلية والريادة: رأينا فيما سبق أن الخطاب الطائفي في مرجعيته اليهودية ابتكر فكرة «شعب الله المختار»، واعتبر نفسه أفضل الخلق، وبقية الناس دونهم في المرتبة والمكانة، وهذا التعظيم المبالغ فيه نجده في كل الخطابات الطائفية، وقد انتقد القرآن هذه العقلية الإقصائية القائمة على الانغلاق الفكري وتقديس الانتماء الديني والعقدي، ومرّد ذلك الجهل بالآخر، فكلّ حزب بما لديهم فرحون، وكلّ جماعة لا ترى غيرها، وتعتقد أنها تمتلك الحكمة دون غيرها.

الخلط بين التاريخ والذاكرة وزعم امتلاك الحقيقة والخلاص الأبدي: يعتبر الخطاب الطائفي خطاباً إيديولوجياً بامتياز، وتمتاز الإيديولوجيا بالتضليل والانتقائية والإيهام، وعلى هذا الأساس يخلط الخطاب الطائفي بين الحقيقة والخيال،

ويمثل بين التاريخ والذاكرة، فيعيد تشكيل التاريخ وفق رؤية طائفية ضيقة، فهو ينتقي من الأحداث ما يؤكد أفضليته ودونية غيره، «وهكذا يتجاهل الخطاب الطائفي ما أثبتته العلوم الاجتماعية بأن كل مرحلة تاريخية تملك شروطاً خاصة للحقيقة، تحدد ما هو ممكن ومقبول، وما هو غير مقبول في زمنها»³⁷.

التركيز على فكرة المظلومية: تعتبر فكرة المظلومية أسس الخطاب الطائفي، فالآخرون متآمرون دوماً على تلك الطائفة ويتربصون بها، ويكثرون لها العداء، ويعملون على تدميرها والقضاء عليها، وكلما ازدادت نبرة الشكوى من الآخرين والحديث عن ظلمها ازداد الخطاب الطائفي عنفاً وإقصاء، وهذا ما نلاحظه بجلاء في الخطاب الشيعي الاثني عشري، إذ يركز على مقولة المظلومية وتآمر الجماعات الإسلامية المختلفة على أهل البيت، وهذا المنزع التراجيدي جعل من الخطاب الشيعي خطاباً طائفيّاً في عدّة مناسبات، ويمكن أن نستدلّ بالتجربة العراقية في السنوات الأخيرة، فالخطاب الشيعي التعبوي الداعي إلى محاربة تنظيم داعش الإرهابي هيمن عليه البعد الطائفي، وارتبط في أغلب الأحيان بفكرة المظلومية التاريخية.

كراهية الآخر الأدنى أعمق من كراهية الآخر الأقصى: تشمل نزعة الحقد الكامنة في الخطاب الطائفي كلّ الجماعات مهما بعدت أو قربت، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول إنّ الخطاب الطائفي يتعامل مع القريب بعدائية وكره أكثر من البعيد، فالقريب يشترك معه في الفكر والتاريخ واللسان والدين، لذلك لا بدّ أن يكون معه منتمياً إلى الجماعة أو الطائفة نفسها، وإذا لم يقبل بذلك أصبح عدواً يجوز قتله والتشنيع به، ولذلك لا نستغرب ما نراه من جرائم شنيعة يقوم بها عناصر تنظيم داعش ضد أبناء ملتهم ومذهبهم من أهل السنّة والجماعة، بل يمارسون أبشع أنواع العنف والقتل ضدّ أبناء جماعتهم ممّن تمردوا أو انتقدوا سلوك الجماعة أو أرادوا الانسحاب.

ولا بدّ أن نشير إلى هيمنة البعد السياسي في الخطاب الطائفي، فالطائفية مشروع سياسي قبل كلّ شيء، وهي نتاج طبيعي لكلّ استبداد سياسي، وقد انتقد القرآن الكريم هذه المسألة حينما تحدّث عن فرعون وجبروته، فجاء في محكم تنزيله: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»³⁸، وقد استطاعت هذه الآية القرآنية أن تكشف عن الخلفيات السياسية للطائفية، إذ اعتمد النظام الفرعوني سياسة تقسيم المجتمع إلى فرق وطوائف متناحرة، وهذه سياسة الحكام المستبدّين، فبعد أن نجح النظام الفرعوني في تقسيم المجتمع المصري إلى طوائف، انتهج سياسة التمييز والاستضعاف لفئات اجتماعية مخصصة استناداً على معيارية الانتماء الطائفي، ثمّ يتعصب الحاكم المستبدّ للطائفة التي يصنفها بأنّها عالية وفاضلة ومختارة، ويجعلها له كالحصن، ثمّ يبدأ بممارسة الإرهاب والتنكيل بمن يخالفه، ولا يتمكن النظام السياسي الدكتاتوري من تحقيق مشروعه الطائفي إلا بتعميم ثقافة الطائفية، وتحويلها إلى منطق يتحكم في طبيعة العلاقات بين أبناء الديانات والمذاهب المختلفة، ويمكن أن نفهم من خلال هذا التحليل ما حدث ويحدث في العالم العربي من صراعات وتقلّبات.

37 - نصر الدين العياضي، المرجع نفسه، ص 12

38 - القصص: 4

2 - سبل التحرر من الطائفية/ استشرافات

إنَّ الطائفية في بعدها الاستبدادي لها مخاطر كثيرة، وحتى نتجنب ما يمكن تجنبه نقترح مجموعة من المداخل نراها ضرورية لنقد العقل الطائفي، ولا نبالغ إذا قلنا إنَّ الحرية قوام العدل وأصل العمران، فلا حاجة للغلو والتعصب والعنف في حالة سيادة الحرية واعتمادها سلوكاً ونظام حياة. ترتبط الطائفية بكل أشكالها في الوطن العربي بالاستبداد والقهر، إذ لا يؤلَّد الاستبداد إلا استبداداً مضاداً يحاول أن يجد له مبررات تاريخية وشرعية، وتاريخ الاستبداد تاريخ مديد، بل أصبح جزءاً من ثقافتنا السياسية والاجتماعية منذ العصور الإسلامية الأولى³⁹، أصبح الاستبداد تراكمًا ثقافيًا يؤرِّقنا ويوجِّه ذاكرتنا وجهة انفعالية تأخذ بعداً عدوانياً في أغلب الأحيان، حينما تنعدم الحرية يتضاءل النور، ويهيمن اليأس، ويستقطب الظلام اليائسين والبائسين والراغبين في التغيير، يرفضون السائد، ويخطِّطون لإسقاط أنظمة الجور، ونجد في كل الحضارات حركات سياسية خطَّطت لتغيير أنظمة الحكم بالقوَّة، قلة منها نجحت في ذلك، وتبقى رغبة التغيير حلماً تتوارثه الأجيال، ولكنَّ المشكلة أنَّ أهداف هذه الحركات لم تعد استعادة الحرية وتوفير الحريات الضرورية بل أصبحت تهدف إلى إسقاط الأنظمة وتغيير المجتمع فقط، وفي هذا السياق يندرج العنف الطائفي.

لا نتحدث الخطابات الطائفية اليوم عن الحريات وحق الاختلاف الذي ألغاه الحاكم المستبد طيلة قرون من الزمن، ويكاد حديثها ينحصر في لعن الأنظمة القائمة والطوائف المهيمنة، والدعوة إلى تغيير الواقع بالعنف والتمرد على المجتمع وقوانينه والتبشير بمجتمع بديل. أنتج الاستبداد استبداداً جديداً لا يقلُّ بشاعة عن استبداد الأنظمة، أصبح ضحايا الاستبداد مستبدين، لا يؤمنون بالتنوع، ويرفضون كلَّ من خالفهم الفكر، وإن كان قريباً منهم، يفسِّقون ويكفِّرون ويقطعون الرؤوس ويرغمون الناس على تغيير معتقداتهم وأفكارهم.

يبدو أنَّ الطائفية تسكن فينا وتستقرُّ في ثقافتنا، لذلك لا بدَّ أن نراجع السائد ونطرح بديلاً ثقافياً من رحم الثقافة الإسلامية ذاتها، ولكنَّه إسلام بدون أوصياء، ومتحرِّر من ثقافة الاتباع والتقليد والسماع، ونذكر أهمية المراجعات حينما يتعلَّق الأمر بالأجيال القادمة: الأمل المنشود الذي نراهن عليه، ولنا أن نتساءل ماذا أعددنا للأجيال القادمة على مستوى التربية والتعليم والإعلام والإبداع والخطاب الديني؟ هل يمكن أن نصنع جيلاً جديداً يرفض العنف الديني ويؤمن بالاختلاف والتعدد من خلال ثقافة مأزومة ونظام تعليمي بائس وإعلام متردّد وإبداع منتكس؟

يرتبط الأمن الثقافي في خطوطه العامة بالأمن التربوي والأمن الإعلامي والأمن العقدي والأمن اللغوي والأمن الإبداعي، وتتكامل هذه المجالات وفق خطة مدروسة واستراتيجيات دقيقة، تصيبك البرامج التعليمية في العالمين الإسلامي والعربي بالذعر والهلع، خاصّة فيما يتعلَّق بمواد التربية الإسلامية واللغة العربية والتاريخ والجغرافيا، تعترضك صورة نمطية ومغالطات تاريخية وأفكار هجينة تدعوك بطريقة ضمنية إلى إقصاء الآخرين وتنتج بالضرورة فكراً دينياً متشدداً، ولم يكن الإعلام أحسن حالاً، بل نجد إعلاماً دينياً غير مراقب يبتِّ معارف قديمة ويحرِّض صراحة وتضميناً على استعمال

39 - للتوسع في هذا الموضوع يمكن الاستئناس بالكتاب التالي: علي مبروك، في لاهوت الاستبداد والعنف والفريضة الغائبة في خطاب التجديد الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015

العنف والتمييز الديني والمذهبي والطائفي، وما زال الخطاب الديني مشوباً بتراكمات الماضي وانزياحاته، ولذلك يلعب المسجد دوراً مهماً في تشكيل وعي المسلم وتوجيهه الوجهة الثقافية والسلوكية الصحيحة، وأعتقد أن المسجد يمثل العتبة الأولى في عملية الإصلاح والمراجعة، ولا يمكن أن نحقق أمناً ثقافياً متكاملًا، بينما خطب المساجد ما زالت تلعب في قسم منها دور التفسير والتبديد والتكفير، وتتهم الناس في دينهم، وتصنف المؤمنين إلى طبقات وجماعات، تخص هذا بالشواب والجنة، وترمي الآخر في نار الجحيم.

ينتابنا دائماً سؤال خطير يتعلّق بطبيعة العلاقة بين الطائفية الدينية والبرامج التعليمية المعتمدة في الدول العربية، وتنبثق عن هذا السؤال الإشكال أسئلة فرعية: هل استطاعت البرامج التعليمية العربية أن تحمي المتعلمين من مخاطر الغلو والعنف الديني؟ ألا نجد في هذه البرامج ما يدفع إلى التطرف والتشدد بطريقة ضمنية أو صريحة؟ ألم يحن الوقت بعدُ لكي ندرّب أطفالنا وشبابنا على الحوار والاختلاف والتعدد؟ وأخيراً هل تساعد هذه البرامج التعليمية على التحرر من الطائفية فكرياً وسلوكياً؟

ندرك من خلال تجربتنا في التعليم الثانوي والجامعي أن الأمر يستحق الوقوف والتأمل، فبرامج العلوم الدينية والثقافة الإسلامية والتاريخ الإسلامي واللغة العربية تستحق المراجعة، فنحن ما زلنا ندرس تاريخ الحروب الدينية والمذهبية باعتباره تاريخ صراع من أجل الحقيقة، والحال أن البعد الديني لم يكن إلا غطاء يخفي أبعاداً أخرى سياسية واقتصادية وعسكرية، وما زلنا نعلم أبناءنا أن الفرقة الناجية واحدة وأن بقية الجماعات في الدرك الأسفل من النار مهما أظهروا من التقوى وحسن الأخلاق.

وعلى هذا الأساس نرى ضرورة تجريم العنف الطائفي، لا نقصد بالتجريم التنديد بالعنف فحسب وإصدار البيانات الرافضة له، بل نقصد أساساً اتخاذ إجراءات قانونية وهيكلية ملزمة على مختلف الأصعدة الدولية والإقليمية والمحلية، فالحركات الدينية المتشددة تتحرك اليوم عبر القارات والدول بيسر، وتستغل أموالاً هائلة لا نعرف مصادرها ولا نفهم كيفية تداولها، وتباع لها أحدث التجهيزات والأسلحة دون أن نعرف من المزود وكيفية التوريد، شباب ومراهقون في مقتبل العمر يغرّ بهم، فينقطعون عن دراستهم، ويهجرون آباءهم وأهلهم، ويقع تجنيدهم في ظروف غامضة، ثم يدربون على القتل واستعمال الأسلحة، ويرمى بهم في غياهب الموت تحت عنوان الجهاد في سبيل الله.

ولا يقتصر تجريم العنف الديني على من جند الشباب أو من قتل غيره لأنه خالفه في الفكر أو العقيدة، بل يتجاوز ذلك ليشمل كل من حرّض تصريحاً أو تضيماً على استعمال العنف اللفظي والمعنوي والمادي، وكم هي الخطابات الدينية والسياسية والإعلامية التي لا تردد في تفسيق الناس وتكفيرهم وتصنيفهم بحسب عقائدهم وأفكارهم! فالخطاب الداعي إلى العنف قد يؤثر في بعض المراهقين، فيشوّس أفكارهم ويوجّههم وجهة غير محمودة، تركّز هذه الخطب على تكفير المخالفين وتعنيفهم قصد إصلاح عقائدهم وهدايتهم سواء السبيل، وهذا المنزع العنيف نلاحظه منذ البدايات، إذ يظهر المتشدّدون خشونة في الكلام واتهامات لأطراف المحاورة، وعادة ما يجعل من المحادثة محاكمة، يختبر فيها إيمان الناس وصدقهم.

لا ندّعي في هذا العمل الإمام بكلّ ما تعلّق بالمسألة الطائفية، فهذا شرف لا ندّعيه ولا نقدر عليه، فهذه المسألة معقّدة ومتداخلة الأطراف، وتحتاج بحثاً جماعياً تشرف عليه مؤسسات بحثية، ولكن قصارى ما أردنا تحقيقه في هذا العمل أن نحاور المسألة من جديد، وأن نثير قضاياها الأساسية، وأن نفتح من خلالها مسالك جديدة تتعلّق أساساً بعلاقة الطائفية بالدين، ومدى وجود مقومات تخصّ الخطاب الطائفي وتشتغل من خلاله، كما فتحنا واجهة تتعلّق بالاستشراق القديم والجديد وكيفية تفاعله مع مسألة الطائفية الإسلامية، وخلصنا إلى عدّة استنتاجات مفادها أنّ الطائفية قنبلة موقوتة، لا نعرف كيف ستنفجر، وماذا سيحدث انفجارها، ولكننا نعلم أنّ أطرافاً عدّة تكرّس جهدها من أجل إثارة الصراع الطائفي في العالمين الإسلامي والعربي، فالطائفية أداة ناجعة لتقسيم البلدان وتشتيت الوجدان وتدمير الإنسان، ولكن هل من متدبّر؟

قائمة المراجع:

- إبراهيم (محسن)، في أصول لبنان الطائفي، قضايا سياسية ونظرية بعد الحرب. بيروت المساء، ط 1984
- الحسيني (موسى)، الطائفية في الوطن العربي: تعريفها وأسباب ظهورها، مجلة المستقبل العربي، السنة 35، العدد 408، فبراير، 2013
- شاحاك (إسرائيل)، تاريخ اليهود وديانتهم، دار كنعان للدراسات والنشر، عمان، 2008، ترجمة: ناصرة حمدون.
- شرارة (وضاح)، في أصول لبنان الطائفي، خط اليمين الجماهيري، دار الطليعة، بيروت، 1975
- صالح (جلال الدين محمد)، الطائفية الدينية: بواعثها، واقعها، مكافحتها، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، دار جامعة نايف للنشر، الرياض، 2016
- صالح (قاسم حسين)، الشخصية العراقية من السومرية إلى الطائفية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، 2016
- ضاهر (مسعود)، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، معهد الأنماط العربي، بيروت، 1981
- الطباطبائي (محمد علي)، الاجتهاد في الشريعة، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد 8، أكتوبر 1950، جمادى الآخرة 1369هـ.
- غليون (برهان)، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات سينا للنشر، بيروت، 1988
- القمي (محمد تقي)، تقديم كتاب «شرح اللمعة الدمشقية»، رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد 40، ربيع الأول 1378 هـ، أكتوبر 1958
- كامل (مهدي)، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، 1986
- كصاي (حسام حسين التميمي)، إشكالية الطائفية في الفكر العربي المعاصر: آليات الخروج الآمن للعرب من نفق التطرف، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، 2016
- العياضي (نصر الدين)، الخطاب الطائفي في الفضائيات الدينية: كلفة الخلاف وتداعياته، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2014.
- ليتل (دوجلاس)، الاستشراق الأمريكي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ 1945، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ترجمة: طلعت الشايب.
- مبروك (علي)، في لاهوت الاستبداد والعنف والفريضة الغائبة في خطاب التجديد الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015
- مدني (محمد محمد)، صوت التقريب، رسالة الإسلام، رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، عدد 1، يناير 1949، ربيع الأول 1368هـ.
- مزابية (خالد)، الطائفية السياسية وأثرها على الاستقرار السياسي: دراسة حالة لبنان، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)، كلية الحقوق، إشراف شليغم غنية، 2013
- اليحيى (عبد الله بن عبد العزيز)، القتل والتحريرض عليه في المناهج الإسرائيلية، كنوز إشبيلية، الرياض، 2007

التبعية في مصر محنة الخلاص في طريق الآلام

◆ سامح محمد إسماعيل

«لقد سرتُ على الدرب الطويل للوصول إلى الحرية، وحاولتُ ألا أفقد حماسي، وقد قمتُ ببعض الخطوات الخاطئة على طول الطريق، ولكنني اكتشفت السر أنه بعد تسلق جبل عظيم، يجد المرء أن هناك جبلاً أخرى كثيرة ينبغي تسلقها». نيلسون مانديلا

تُعَدُّ الطائفة الدينية من أعقد الظواهر الاجتماعية وأوسعها انتشاراً في الوقت نفسه، وعلى الرغم من أن الطوائف الدينية ليست مجرد مظاهر موازية لأنماط الدين المألوفة، وإنما هي مؤشرات غير عادية على أوضاع اجتماعية غير عادية أيضاً؛ كونها لا تتمتع بالديمومة والاستقرار الذي يميز الهياكل المكونة للمجتمع، فإنه يلزم التمييز بين الطائفة والبنية الاجتماعية، وهل للطائفة طابع استثنائي عابر؟ وهل نجحت في ترسيخ وجودها وتجاوز هذا الاستثناء¹؟ ومن ثمّ التمهيد في بنية المجتمع، وهو ما يتطلب قراءة تاريخية تحليلية لتاريخ الطائفة ومدى اندماجها وارتباطها بالبنية الاجتماعية.

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح قبل الانطلاق في عملية تأصيل المعطيات والمفاهيم الرئيسة التي أثرت بشكل كبير في تحديد وضع ومكانة الطائفة الدينية في مجتمعاتنا العربية، يدور حول معنى الطائفة الدينية من زاوية الآخر، وكيف تكون هذا المفهوم وترسخ في البنية الذهنية، بحيث باتت المسافة البينية مع الآخر الديني أكثر بعداً من تلك الموجودة مع الآخر الإثني.

ربما يعود ذلك إلى مفهوم الأمة التقليدي في الوعي الإسلامي، الذي يتكوّن من أربعة متغيرات تتحقق الظاهرة من تكاملها وهي: جماعة يسودها الإيمان المطلق بالدين الإسلامي، تملك هذه الجماعة إدراكاً واحداً فيما يتعلق بالعقيدة ومفاهيمها والخضوع التام لمبادئها، وترتبط عناصرها علاقة التضامن المطلقة، ثم يأتي الجهاد ضد الآخر كمحور للوظيفة الحضارية لتلك الجماعة². وعليه يتحقق التكامل الوظيفي والبنائي لمفهوم الأمة الإسلامية كحقيقة معنوية ترسخ في وجدانها ذلك التوجس من الآخر الذي يعيق وظيفتها، ويهدد منظومتها القيمية.

هنا يتشكل مفهوم الهوية حسب التصور الديكارتي الذاهب إلى وجود كيان محوري كأساس وجزء لا يتجزأ من كل، لذاتٍ موحدة تسعى للحفاظ على نفسها، ويمكننا أن ننطلق من هذا التصور لوضع الظاهرة -الأمة- في إطار التنظير

1 - جيمس أبكفورد، تأويل الحركات الدينية، ضمن المؤلف الجماعي: أبعاد الدين الاجتماعية، تعريب صالح البكاري، إشراف عبد الوهاب بوحديبة (بيروت: الدار العربية للكتاب، 1985)، ص 50 - 51

2 - حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج2، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2007، ص 21-22

المعاصر بالتركيز على الطبيعة السياقية والأدائية لمفهوم الذات، ويمكن هنا أن نمسك بطرف الخيط بالنظر إلى الطبيعة المتناقضة والمتشردمة للذات كظاهرة تاريخية تمّ خلقها بفعل متناقضات شتى³؛ فمع هذا الشعور المفعم بالفخر والثقة الذي يولده الإيمان، ومع كلّ مبادئ الرحمة والتسامح والمحبة التي تتصدر الدعوة للعقيدة، يرتكب المؤمن من الفطائع ما لا يمكن استيعابه في سياق الإيمان بالله الواحد رمز الخير المطلق، يتجرد المؤمن في لحظة توحده ومشية السماء من كلّ مشاعر الإنسانية، ليقترف من الجرائم ما لم يخطر له على بال في سياق وعي جمعي مستلب يرفض الآخر رفضاً مطلقاً.

استيقظت مصر في الثالث والعشرين من يونيو عام 2013 على جريمة قتل مروعة وغير مسبقة في تاريخ المشاهدات المذهبية داخل الإطار الإسلامي، حيث قتل أربعة من الشيعة، من بينهم الشيخ حسن شحاتة قبل أن يتمّ سحلهم والتمثيل بجثثهم على يد مجموعة كبيرة من أهالي قرية «أبو مسلم»، الواقعة بمحافظة الجيزة جنوب العاصمة.

ويورد تقرير المبادرة المصرية لحقوق الإنسان حول الأحداث المؤسفة من التفاصيل⁴ ما يصدع العقل الجمعي، ويجعله في حيرة وارتباك، وهو يحاول استيعاب تفاصيل حادث قروسطي الطابع في القرن الحادي والعشرين.

هذا الحراك الجماعي الوحشي والغامض، والتعاقد الضمني دون اتفاق مسبق بين عشرات من البشر، دفعهم إلى مهاجمة منزل مملوك لأحد جيرانهم الشيعة، وذلك أثناء اجتماع ديني بمناسبة ليلة النصف من شعبان، حضره الداعية حسن شحاتة ومجموعة من أتباعه، حيث حاصر الغاضبون المنزل قبل أن ينجحوا في هدم جزء من السقف، وأخرجوا الشيخ وشقيقه وأحد أتباعه، وقاموا بضربهم بالعصي والآلات الحادة وسحلهم في الطريق حتى الموت والتمثيل بجثثهم، في مشهد ربما يختصر كلّ مفاهيم الألم الخلاصي، وقد باتت دروب القرية الصغيرة طريقاً طويلة للآلام لا تبدو لها نهاية.

(1) مطرقة السياسة

تضاربت الإحصائيات بشأن أعداد الشيعة في مصر، حيث تفيد تقارير دولية أنّ عددهم يصل إلى 1% من عدد السكان، بينما يقدر الشيعة أنفسهم ما بين 750 ألفاً ومليونين، إلا أنّ تحديد الرقم كما يقول الزعيم الشيعي أحمد راسم النفيس شديد الصعوبة في ظلّ عدم وجود مؤسسة شيعية رسمية، دينية أو مدنية يمكنها حصر أعدادهم، لكنهم على كلّ الأحوال يشكلون ثاني أكبر أقلية دينية في مصر من حيث العدد بعد الأقباط.

وبالنظر إلى الوجود الشيعي في مصر، فإنّه قديم قدم الانقسام الذي شقّ العالم الإسلامي إبّان الصراع على الخلافة بين الشيعة والأمويين ومن بعدهم العباسيين، حيث واصل الصراع فصوله الدرامية بوصول الفاطميين إلى حكم مصر سنة 969م، بعد قيام دولتهم في شمال إفريقيا، ليبدأ الوجود الشيعي في مصر منذ ذلك التاريخ وحتى قيام الدولة الأيوبية،

3 - برتي السوتاري: النظرية الاجتماعية والواقع الإنساني، ترجمة علي فرغلي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص227

4 - المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، «تقرير عن «مذبحة الشيعة» في زاوية أبو مسلم بالجيزة»، بتاريخ 26/6/2013، على الرابط التالي: <http://eipr.org/pressrelease/2013/06/26/1750>

التي كثفت جهودها للقضاء على المذهب الشيعي، ولم يبقَ غير ذيول هامشية انزوت في تجمعات سرية عزلت نفسها عن المجتمع.

وطوال سنوات الصراع بين الدولة العثمانية السنيّة - كانت مصر ولاية تابعة لها- وبين الدولة الصفوية في إيران، التي تُعدّ الظهير والمرجعية السياسية للشيعة حول العالم، زاد الوجود الشيعي في مصر ضعفاً. ومع بزوغ نجم محمد علي، ووقوفه في وجه الإمبراطورية العثمانية، نشطت العلاقات المصرية الإيرانية، وهو الأمر الذي تطور في عهد خلفاء محمد علي، ليصبح لإيران سفير معتمد في القاهرة في عهد الخديوي إسماعيل، كما نشطت العلاقات التجارية بين البلدين بشكل غير مسبوق.⁵

وقد بلغ تنامي العلاقات السياسية ذروته عام 1939م بزواج الأميرة فوزية شقيقة فاروق الأول ملك مصر من ولي عهد إيران محمد رضا بهلوي، ولكن سرعان ما انتهى هذا الزواج نهاية حزينة، حيث وقع الطلاق بين الزوجين، ويمكن القول بين العرشين أيضاً، ومن ثمّ فترت العلاقات بين البلدين. لكنّ تنامي العلاقات في عهد أسرة محمد علي منح الوجود الشيعي في مصر رئة جديدة للتنفس، خاصة مع تصاعد دعوات التقريب بين المذاهب، التي أثمرت فيما بعد، وبالتحديد في عام 1958م، عن فتوى شيخ الأزهر محمود شلتوت بجواز التعبد على مذهب الشيعة الإمامية، حيث أكد في فتواه: «أنّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الإمامية الاثني عشرية، مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّة، فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير حقّ لمذاهب معينة»⁶. وهو ما أنعش الوجود الشيعي في مصر، الذي بلغ ذروته وانتكاسته أيضاً في عهد الرئيس الراحل محمد أنور السادات، ففي بداية الأمر كان السادات على علاقة وطيدة بشاه إيران محمد رضا بهلوي، ومن ثمّ أمر بإنشاء بعض الجمعيات والهيئات الشيعية في مصر، مثل جمعية آل البيت، إضافة إلى السماح لبعض الطوائف الأخرى بالعمل كالبهرة، ووافق على قيامهم بتجديد وإعادة بناء مسجد الحاكم بأمر الله لإقامة شعائرهم فيه. وظلّ الوضع على هذه الحال حتى قيام الثورة الإيرانية سنة 1979م، والتي اتخذ السادات منها موقفاً معارضاً، وقام بحلّ جمعية آل البيت ومصادرة ممتلكاتها، وفي ردّ فعل ميسس تماماً أصدر شيخ الأزهر عبد الرحمن بيسار فتوى تبطل الفتوى التي سبق وأصدرها شيخ الأزهر السابق محمود شلتوت بجواز التعبد بالمذهب الجعفري⁷.

وعلى مدى العقود التالية تفاقمت مشكلات الأقلية الشيعية في مصر، حيث تعرضوا للملاحقة والاعتقال بتهمة تكدير السلم المجتمعي والإخلال بالأمن العام، مع الربط بينهم وبين إيران، ومن ثمّ كانت تهمة التجسس لصالح طهران اتهاماً رئيساً في معظم القضايا التي أفرد لها مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية تقريراً بعنوان: «الملل والنحل والأعراق عام 2005م، وفيه استعراض لأهمّ قضايا الملاحقة التي جرت من قبل الأجهزة الأمنية تجاه الشيعة، وأهمها قضية عام 1987م، التي تمّ فيها القبض على عدد من الشيعة بتهمة التجسس لصالح إيران، وقضية عام 1988م التي اعتقل على إثرها مجموعة من الطلاب الشيعة العرب، ووصلت الأمور إلى منحى خطير بترحيل القائم بالأعمال في السفارة الإيرانية

5 - لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الوهاب بكر (وآخرون): العلاقات المصرية الإيرانية في التاريخ الحديث والمعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2009

6 - ناصر بن عبد الله الفقاري: مسألة التقريب بين أهل السنّة والشيعة، دار طبية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1413هـ، ص 309

7 - قصة التشيع في مصر من حكم المحروسة إلى هامش المجتمع (تقرير)، مصر العربية، 23 يونيو 2013م. على الرابط التالي: <http://cutt.us/XAnDa>

بتهمة تمويل تنظيمات شيعية في مصر. وتواصلت حملات الاعتقال وكان أبرز ضحاياها محمد الدريني، رئيس المجلس الأعلى لرعاية آل البيت بمصر، الذي اعتُقل عدة مرات، ولجأ الشيعة إلى القضاء مراراً لاستعادة جمعية آل البيت التي صادرتها الدولة دون جدوى⁸.

وهكذا كانت التقلبات السياسية فاعلاً رئيساً في تعدد المحن التي ضربت الوجود الشيعي في مصر منذ سقوط الدولة الفاطمية، وبات الاضطهاد مطرقة يتم استدعاؤها بين الحين والآخر، على امتداد حركة التاريخ، ووصل الأمر إلى حدّ عدم الاعتراف بوجود الشيعة من الأساس؛ فمع قيام ثورة 25 يناير 2011م وانفتاح المجال العام، في ظلّ تراخي قبضة الدولة الأمنية، حاول الشيعة البحث عن موقع تحت الشمس، ويبدو أنّ آمالهم انتعشت في محاولة لانتزاع اعتراف رسمي بوجودهم، وهو ما انعكس على تصريحات الزعيم الشيعي أحمد راسم النفيس الذي أعلن عن نيته تأسيس حزب سياسي هو حزب التحرير، من أجل تحقيق التوازن في التمثيل النسبي للطوائف، مؤكداً رغبة الشيعة في تحقيق العدالة والحرية، على حد قوله، لكنّ محاولة دخول معترك الحياة السياسية وانتزاع اعتراف الدولة أثار جدلاً في المجال العام حول تعارض ذلك ومواد الدستور الرافضة لتأسيس أحزاب على أساس ديني، وسرعان ما أنهت المحكمة الإدارية المصرية العليا في سبتمبر 2012م الأمر بحكمها برفض قيام حزب التحرير الشيعي، تصديقاً على توصية هيئة مفوضي الدولة برفض تأسيس الحزب⁹. وهو أمر لم يطبق على أحزاب دينية عديدة نشأت مثل: الحرية والعدالة والنور والوطن والأصالة وغيرها.

وتجلى الإقصاء المذهبي بشكل بارز مع الانتهاء من صياغة أول دستور لمصر بعد الثورة، فالمادة (219) التي تنصّ على أنّ مذهب أهل السنّة والجماعة هو فقط المعمول به في مصر، جاءت سيفاً مسلطاً على رقاب الشيعة، وصرّح التيار السلفي بأنّ الهدف من هذه المادة بمنتهى الوضوح هو حماية الشعب المصري من الشيعة والخوارج، ولم يترتب على حذف هذه المادة في الدستور الجديد عام 2014 أية حقوق أو مكاسب قانونية تُمكن الشيعة من إنشاء حسيّنات أو حوزات دينية.

هكذا لعبت السياسة دورها في تكريس حالة الإقصاء لأصحاب المذهب الشيعي، وهي حالة غير جديدة على هؤلاء الذين اختبروا جيداً التيه في دروب السياسة ومجاهلها منذ مذبحه كربلاء، لكن ما يطرح العديد من الأسئلة الإشكالية هو هذا الوجود المضطرب في دولة تفترض سيادة القانون ومدنية الحكم في العصر الحديث.

(2) الأزهر في المواجهة

تبدو المفارقة التاريخية شديدة التناقض حد الحيرة، فالأزهر الذي بناه الفاطميون في عام 972م لنشر المذهب الشيعي، تحوّل فيما بعد لرأس حربة في مواجهة الشيعة، قبل أن يحدث هذا التحول المثير في مسار المواجهة نحو منطقة

8 - الملل والنحل والأعراق (تقرير) مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية: التقرير السنوي الثامن، إشراف الدكتور سعد الدين إبراهيم، القاهرة، 2005، ص 41

9 - جريدة الوطن، النفيس لـ«الوطن»: «رفض تأسيس حزب التحرير الشيعي تعنت ضدّ حرية إنشاء الأحزاب»، بتاريخ 22/9/2012، على الرابط التالي: <http://elwatannews.com/news/details/52194>

أخرى للتفاهم والتقارب في العصر الحديث؛ ففي عام 1947م أثمرت جهود المرجع الشيعي محمد تقي الدين القمي عن تأسيس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر، والتي ضمت رموزاً دينية من الأزهر في وزن الشيخ محمود شلتوت والشيخ عبد المجيد سليم، وكلاهما أصبح فيما بعد شيخاً للأزهر، بالإضافة إلى حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وأصدرت الدار مجلة «رسالة الإسلام» التي صارت منبراً للعمل على جمع كلمة المسلمين على اختلاف طوائفهم.

وكان لمجلة «رسالة الإسلام» طابع خاص، حيث كتبت المقالات غالباً بيد علماء أدباء، ولذلك اهتم الشيخ القمي بدقة الترجمة أيما اهتمام، حيث خصّ جلسات يومية للمراجعة، وكان يشترك في هذه الجلسات أستاذ من كلية الإلهيات هو الأستاذ «الآقا»، ومن الشخصيات التي برزت بين جماعة التقريب الشيخ عبد المجيد سليم، حيث ظهر في كتاباته بوضوح ما كان يحمله من محبة وتقدير لآل البيت، وكان يستشعر مدى الظلم الذي تعرضوا له على مدار التاريخ الإسلامي، والذي بلغ ذروته بفاجعة كربلاء، وهذا هو سرّ إصراره على إزالة حواجز العزلة بين السنة والشيعة، واهتمامه بأمر التقريب، وجعله ذلك مرتبطاً بالجماعة ارتباطاً وثيقاً حتى بعد اعتلائه مشيخة الأزهر الشريف، وكان توقيعه يحمل دائماً لقب: شيخ الأزهر ووكيل جماعة التقريب.¹⁰

كانت فتوى الشيخ شلتوت بجواز التعبد على المذهب الجعفري عام 1959م شديدة الإيجابية لجهود دار التقريب، استفاد منها الشيعة بشكل كبير، فلأول مرة تخرج فتوى بهذا القدر من قبول الآخر من أكبر مرجعية سنية في العالم الإسلامي، وهو ما كان يبشر بوضع نهاية لقرون طويلة من الاضطهاد عانى فيها الشيعة وتجرّعوا مرارة الإقصاء.

وعلى الجانب الآخر قاد الشيخ عبد اللطيف السبكي رئيس لجنة الفتوى بالأزهر فريق المعارضة، وشنّ حملات شعواء على دار التقريب، كما فنّد الشيخ محمد عرفة فتوى الشيخ شلتوت، وهاجمها بعنف مستنكراً فكرة التقريب من الأساس، وانضمّ إلى جبهة المعارضة الشيخ محب الدين الخطيب، الذي كتب عدة مقالات في مجلة الأزهر، هاجم فيها فكرة التقريب بين السنة والشيعة، وضمّن أفكاره في كتاب الخطوط العريضة، الذي ناقش فيه أفكار الشيعة ومعتقداتهم بشكل هجومي.¹¹

وسرعان ما انتهت مرحلة الوفاق عام 1979م، على إثر الخلاف السياسي بين مصر وإيران، وما ترتب عليه من صدور فتوى شيخ الأزهر عبد الرحمن بيسار بإلغاء فتوى الشيخ شلتوت، ليصبح الشيعة في مرمى النيران من جديد، في ظلّ تتابع الفتاوى المناوئة لوجودهم، وهو ما تجلّى بوضوح في بيان شيخ الأزهر الراحل جاد الحق علي جاد الحق، الذي شنّ فيه هجوماً صريحاً على الشيعة وعقائدهم¹². واستكمل شيخ الأزهر الراحل محمد سيد طنطاوي تكريس حالة الرفض

10 - دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القسم الثاني، تاريخ ووثائق.

على الرابط التالي: <http://iranarab.com/Default.asp?Page=ViewArticle&ArticleID=317>

11 - مجلة الأزهر: العددان الرابع والخامس من المجلد الحادي والثلاثين الصادر في جمادى الأولى 1379هـ - نوفمبر 1959م ص 496

12 - جاد الحق علي جاد الحق: بيان للناس (18-11/2)، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.

وقد أهدرت جميع فرص التقريب، وضائق مساحات قبول الآخر إلى حد كبير، أو ربما يصبح صوت العقلاء أكثر وضوحاً قبل أن ندفع جميعاً الثمن.

الطائفية

انعكاسات الطائفية السياسية على الاستقرار السياسي

◆ بدر الدين هوشاتي

مقدمة

لما كانت حياة الإنسان مستعصية على أن تكون بهيئة واحدة لا تلون فيها، فقد وُجِدَ الاختلاف مقابلاً للائتلاف، تماماً كما هو الحب مقابل الكره، وكذلك بقية الثنائيات التي تجعل الواقع الإنساني جدلاً لا ينتهي إلا بنهاية الحياة نفسها.

وجد الاختلاف مقترناً بالإنسان، سواء في الجنس أو العرق أو اللغة أو المعتقد، وقد ارتبطت الاختلافات بين البشر في معظم المراحل التاريخية بالصراعات التي تعددت أسبابها، فإما عرقية استتبع تطهيراً عرقياً، وإما دينية أنتجت تطرفاً وتعصباً قاداً أحياناً كثيرة إلى حروب سجل التاريخ آثارها المدمرة حتى يومنا هذا، وإما مذهبية ساهمت في تفتيت كيانات سياسية كانت من قبل مضرب الأمثال في القوة والاتحاد.

لذلك كان الاختلاف غير البناء¹ في ظل مفهوم الدولة الحديثة مصدر تهديد لاستقرارها باعتبار تشكلها من طوائف متعددة يصعب عليها غالباً الوصول إلى توافقات تفضي إلى قرارات سياسية تراعي كافة الحقوق الاجتماعية والسياسية للفرقاء من المواطنين.

من هنا تبرز الطائفية السياسية إشكالية تتعلق بتمثيل جميع الطوائف من ناحية، وتختبر قدرة النظام السياسي على استيعاب التعددية من دون الإضرار بأي حق من حقوق الطوائف من ناحية ثانية.

بحثنا - على اختزاله - يروم الإجابة عن سؤالين اثنين:

- ما الذي يجعل الطائفية السياسية خطراً على الاستقرار السياسي للدولة؟

- أليس للطائفية السياسية مدلولات إيجابية فضلاً عن مدلولاتها السلبية؟

1 - هو نقض الاختلاف البناء الذي يعتبر حضوره داخل المجموعة البشرية الواحدة علامة صحية على قبول الآخر وسيادة مبدأ التعايش.

1- تعريف الطائفية السياسية:

هي انتقال الطائفية، بمفهومها العام، من تواجدتها على مستوى الأفراد داخل المجتمع الواحد إلى التمثيل السياسي للطوائف التي ينتمي إليها هؤلاء الأفراد وتجسيدها في مستوى الدولة الحاضنة للجميع.

هذا الضبط العام لمفهوم الطائفية السياسية فتح الباب للنظر فيه وتدقيقه من اتجاهين مختلفين: الأول سلبي والثاني إيجابي.

الاتجاه السلبي: ينظر إلى الطائفية عموماً على أنها مصطلح سليم في الأصل، لكن بمرور الوقت وتطور الأحداث أُلصق بمفاهيم أخرى حُيِّدَتْ عن معناها الحقيقي.

ورد في الموسوعة السياسية أن «الطائفية نظام سياسي اجتماعي متخلف، يركز على معاملة الفرد جزءاً من فئة دينية تنوب عنه في مواقفه السياسية، ولتشكل مع غيرها من الطوائف الجسم السياسي للدولة...، وهو كيان ضعيف لأنه مكوّن من مجتمع تحكمه الانقسامات العمودية التي تشق وحدته وتماسكه»²، هذا يعني أن الانقسام يبدأ من بنية النظام السياسي لينتهي إلى طبقات المجتمع، في الوقت نفسه الذي يجعل فيه الولاء الطائفي أقوى من الولاء الوطني الذي يفترض توحيده لكافة الأفراد تحت مبدأ المواطنة.

إنّ الخطر الطائفي يكون مضاعفاً إذا تلبّس بالسياسي، وهو ما ذهب إليه برهان غليون عندما اعتبر الطائفية منتمة إلى مجال السياسة لا إلى مجال الدين، باعتبارها تعني «مجموعة الظواهر التي تعبر عن استخدام العصبيات الطبيعية الدينية والإثنية والزبائنية المرتبطة بظاهرة المحسوبية والماфия...، من أجل الالتفاف على قانون السياسة العمومية، وتحويل الدولة من إطار لتوليد مصلحة كئيّة إلى أداة لتحقيق مصالح جزئية خاصة»³. إذن فوجود التعددية المذهبية داخل الدولة أمر طبيعي ما لم يتمّ استغلالها لتغليب طائفة على أخرى، أو استثثار إحدى الطوائف بالسلطة لتأجيج الصراع المذهبي وتقوية النعرات الطائفية التي تعتبر ورقة رابحة يستخدمها النظام السياسي وأصحاب النفوذ وسيلة ضغط يلجؤون إليها وقت الحاجة بدافع حراك اجتماعي أو ثورة شعبية.

الطائفية السياسية بهذه الشحنة السلبية معارضة لفكرة العقد الاجتماعي الذي يفترض أن يسود بين مواطنين أحرار متكافئين ومتساوين، بغض النظر عن هوياتهم الاجتماعية⁴، وبالتالي تغدو نقلاً للطائفية المجتمعية القائمة على انتماء

2- عبد الوهاب الكيالي (وآخرون): موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979، ص 745

3- برهان غليون: «نقد مفهوم الطائفية»، الحوار المتمدن، العدد 1840، الصادر بتاريخ 28 فيفري 2007 الموقع الإلكتروني:

www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=89869

4- حسين درويش العادلي: «الطائفية المجتمعية والطائفية السياسية» ص 2

الموقع الإلكتروني: www.almowatennews.com/pdf.php?id=38098

الأفراد لنحل أو ملل معينة إلى حيز سياسي تحتكر فيه السلطة لمصلحة طائفة دون أخرى، نقلاً يهدف لا محالة الاستقرار المنشود.

الاتجاه الإيجابي: ينظر إلى الطائفية على أنها نظام قانوني يناسب الدول متعددة الإثنيات والطوائف أكثر من أية صيغة أخرى، بغض النظر عن النتائج الواقعية للنظام التي تتسبب فيها عدة عوامل.

فهناك من الباحثين من يرى أن الطائفية السياسية مكون أساسي للنظام السياسي والاجتماعي، إذ هي تؤمّن التوازن السياسي بين مكونات المجتمع المتعدد⁵، بمعنى أن نظام الطائفية السياسية يسمح بتمثيل جميع الطوائف التي تتشكل منها المجتمعات شديدة التعددية، وتكون على مستوى واحد دون تغليب فئة على أخرى، لذلك يعدّ هذا النظام خياراً لا بدّ منه للحكم، دون أن يكون في ذلك أيّ خرق للقانون أو تجاوزه، لأنّ نظام الطائفية السياسية وإن كان منطقياً على نتائج سلبية إلا أنه يُعدّ شكلاً من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، حيث يتمّ تنظيم جهاز الدولة على أساس الإرث التاريخي والديني للمؤسسات وعلى أساس تمثيلية أكبر لمختلف الطوائف في تسيير هذه المؤسسات (مدارس، شركات، جمعيات، محاكم، صحف...)⁶.

من خلال هذين الاتجاهين نخلص إلى الإقرار بأن الطائفية السياسية - نظاماً سياسياً - تُعتبر خياراً توفيقياً ومناسباً لحكم الدول المتعددة المذاهب والإثنيات، ولكننا نجد أنها في إطارها الواقعي (ممارسة السلطة فعلياً) تعتمد كثيراً على سياسة المحاصصة التي تخلف العديد من النتائج السيئة، وتكرّس الانقسام بين الطوائف وتنفي الولاء للوطن.

2- الاستقرار السياسي: تعريفه ومؤشراته

تعريفه: يتمثل الاستقرار السياسي في قدرة النظام السياسي على التعامل بنجاح مع الأزمات التي تواجهه، وقدرته على إدارة الصراعات القائمة داخل المجتمع، بشكل يستطيع من خلاله المحافظة عليها، في دائرة تمكنه من القيام بما يلزمه من تغييرات للاستجابة للحد الأدنى من توقعات المواطنين وحاجاتهم⁷.

إنّ هذا التعريف العام للاستقرار السياسي يبدو فضفاضاً غير واضح المعالم، يدفعنا إلى ضبط مفهوم أكثر تحديداً، نرى بموجبه الحديث عن الاستقرار السياسي مرهوناً بأربعة أبعاد أساسية هي: حكومة مستقرة، نظام سياسي مستقر، دستور، قرار سيادي. ينضاف إلى هذه الأبعاد الأربعة مفهوم رئيس هو مفهوم «الشرعية» الذي يجعل سلطة النظام

5 - عقل عقل: «العدالة الدستورية والمجتمع التعددي»، المجلد الرابع، المجلس الدستوري، لبنان 2010/09، ص 563

6 - Charbel nahas, Le confessionnalisme au Liban, de fonctionnement discursif et idéologique vers une position du probleme, école des hautes études en sciences sociales, 1980 P13.

7 - سعد الدين العثماني: «دور الوسطية في تحقيق الاستقرار السياسي»، صحيفة الوسط البحرينية، العدد 2982، بتاريخ 5 نوفمبر 2010

نابعة من خيار شرعي نزيه غير مشكوك فيه، فعندما يستمدّ النظام سلطته من الشعب يكون هنالك لا محالة استقرار يضمن استمراريته⁸.

إنّ الاستقرار السياسي غاية لا تتحقق إلا بتضافر النظام السياسي وأفراد المجتمع على حد سواء، فعندما يحظى النظام بقبول شعبي، نتيجة سياساته المشجعة التي تضمن نتائج ملموسة، فإنّ المواطن يعتبر هذا النظام ممثلاً له، فيتولد في داخله ولاء له، ويتعمق لديه الحس الوطني الضامن للمحافظة على مؤسسات الدولة والنظام الاجتماعي العام.

مؤشرات: تختلف المقاربات في تحديد هذه المؤشرات باختلاف المنهج والمرجعية، فهناك من ينطلق في تحديدها من المفهوم المخالف، أي الا استقرار السياسي بدعوى كثرة عدم الاستقرار في دول عديدة فقدت سيادتها وتفككت مؤسساتها وتغذت فيها النعرات الطائفية وتعمق داخلها التفاوت الاجتماعي والحيث الاقتصادي (العراق/ ليبيا...)، وفي المقابل هناك من ينظر في الظاهرة بحصرها في إطار بحثي معين من خلال تجارب بعينها في دول معينة.

وأياً كان منهج النظر في المسألة، يمكن أن نلخص مؤشرات الاستقرار السياسي فيما يلي:⁹

- الانتقال القانوني للسلطة داخل الدولة.
- شرعية النظام السياسي.
- السيادة.
- الثبات في مناصب القيادات السياسية.
- الاستقرار البرلماني.
- الديمقراطية وتدعيم المشاركة السياسية.
- غياب العنف واختفاء الحروب الأهلية والحركات الانفصالية ونزعات التمرد.
- وجود مبدأ المواطنة.
- الاقتصاد الناجح.
- قلة الهجرة الداخلية والخارجية.

8 - حسن موسى الصفار: «الاستقرار السياسي والاجتماعي، ضروراته وضمناته»، الدار العربية للعلوم، ط1 بيروت 2005، ص 15

9 - اكتفينا في عرض المؤشرات بالعناوين الكبرى دون تفصيل، للمزيد من الاطلاع، انظر:

- Carolina Curval: «Does Political Participation Affect Political Stability» Department of politics, New York university, P3.

راند نايف حاج سليمان: "الاستقرار السياسي ومؤثراته"، الحوار المتمدن، العدد 2592، بتاريخ 21 مارس 2009، الموقع الإلكتروني: www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=166391

هذه نقاط عشر تشكل ملامح الاستقرار السياسي في أيّ نظام، قد تختل بمؤشرات رسمية موجهة ضد النظام (المظاهرات، أحداث الشغب، الأزمات السياسية) وأخرى غير رسمية موجهة ضد مؤسسات النظام (ارتفاع الأسعار، ارتفاع مستويات البطالة أو الفقر، معارضة التوجهات العامة للمواطنين...) ولكنها في الحالتين تبقى مربوطة بظاهرة معينة في دولة ما بسبب زعزعة الاستقرار فيها، وبالتالي فتعميمها لا يستقيم.

3- الطائفية السياسية والاستقرار السياسي:

ذكرنا آنفاً كيف نظر المهتمون إلى الطائفية السياسية من خلال اتجاهين مختلفين تعريفاً وعلاقة بالنظام السياسي: اتجاه إيجابي وآخر سلبي. وانسجماً مع هذا النظر الذي تبيننا، يحسنُ منهجياً أن ننظر في علاقة الطائفية السياسية بالاستقرار السياسي من الاتجاهين نفسيهما.

أ - الاتجاه الإيجابي: أهمية الطائفية السياسية في الاستقرار السياسي

المقصود به التعرف إلى أهم المزايا التي يحملها نظام الطائفية السياسية بالنسبة إلى المجتمعات التي تتميز بتنوع إثني، أو عرقي، أو ديني، وقدرته على خلق نوع من التعايش بين مختلف الطوائف داخل الدولة الواحدة، من هذه المزايا:

حقوق الأقليات ضمن مبدأ المواطنة: إن مصطلح «الأقليات» يعني مجموعة سكان دولة أو إقليم تخالف الأغلبية في الانتماء العرقي أو اللغوي أو الديني، دون أن يعني ذلك بالضرورة موقفاً سياسياً وطبقياً متميزاً، أي دون اتخاذ موقف عدائي ضد الأغلبية.

والجدير بالملاحظة أن التعامل مع الأقليات يتخذ اتجاهين متباينين حسب قرب الدول ذات الطوائف المتعددة من الممارسة الديمقراطية من عدمه، ففي الدول «المتقدمة» لا يشكل تواجد الأقليات عقبة أمام الوحدة الوطنية، فالكل يساهم في الوحدة الاجتماعية، أما في الدول «المتخلفة» فقد عملت الإمبريالية بتواطؤ مع عملائها في الداخل على إشاعة مبدأ «فَرَقْ تَسُدْ» من خلال تحريض الأقلية ضد الأكثرية بدعوى أنها مضطهدة، وأن الأغلبية تعامل الأقلية وكأنها لا تنتمي إلى الوطن فيضعف بذلك ولاؤها الوطني¹⁰. وعند الحديث عن دور نظام الطائفية السياسية في حماية الأقليات فإن هذا النظام وفق مبدأ التوافق، وفي إطار مبدأ المواطنة يضمن للأقليات العيش ضمن علاقات وتفاعلات اجتماعية تجعلها بحكم الواقع متكافئة وفق عملية الأخذ والعطاء، تحت أسس ديمقراطية من شأنها تحقيق حرية الرأي والمساواة في الحقوق والواجبات، والالتزام بالولاء الوطني إطاراً جامعاً لكافة الأجزاء المتباينة والمتنوعة دون النظر إلى الانتماءات الطائفية أو الدينية أو القبلية الضيقة¹¹.

10 - عبد الوهاب الكيالي (وآخرون): مرجع سابق، ج1، ص ص 244-245

11 - موح عراك عليوي: «الازدواجية الشخصية بين عصبية الانتماء والولاء الوطني» دراسة اجتماعية تحليلية، بحث جامعي، جامعة بابل، 2011، ص 32

وبالتالي فقد أصبح التمثيل الطائفي في نظام الطائفية السياسية معياراً أساسياً لضمان حقوق الأقليات، لأنه في ظل المجتمعات التعددية والتوازنات السياسية لا يوجد تمثيل سياسي على أساس وطني بحت وغير طائفي يستطيع تجسيد كافة الطوائف على الساحة السياسية¹².

لهذا السبب نجد مفكراً مثل برهان غليون يذهب إلى اعتبار التخلي عن نظام الطائفية وتمثيل العشائرية والعصبية كما لو أنه تخلّ عن المواطنة والحقوق السياسية، ولذلك يصبح الأمر حسب زعمه، من قبيل الشر الذي لا بدّ منه، لأنّ التخلي عن الطائفية يقود إلى فقدان كل سلطة وكل مشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص الجماعات الأقلية، ومن ثم يؤدي إلى فقدان القدرة على المساهمة في إنجاب سلطة متحركة في الأفراد، وهو وضع تجد فيه الطائفة الأقل نفسها أمام وضع يحتم على كل فرد منها الاحتماء بطائفته التي تعمل بصفة الحزب السياسي الذي يدافع عن مصالح منظوريه ويحل مشكلة انتمائهم لها في ظل غياب طرق أخرى تلجأ إليها الطائفة، من أجل تأمين حياة أفرادها، وضمان كرامتهم وتوازنهم النفسي والمادي¹³ أو اللجوء إلى بدائل أخرى غير سياسية، عندما لا يلقى صوت هذه الفئات استجابة من السلطة الحاكمة، وغالباً ما تكون هذه البدائل عكسية النتائج لأنّ منطلقها العنف والتمرد.

الديمقراطية التوافقية: نجد لها مسميات أخرى من قبيل: الديمقراطية الطائفية، الديمقراطية الاتفاقية، الديمقراطية التعددية والديمقراطية غير المسيّسة.

وتعرّف الديمقراطية التوافقية اصطلاحاً بأنها منح القوى السياسية التي تعبّر عن مصالح الطوائف المكونة للمجتمع حق «الفيتو» المتبادل، من أجل إيقاف قرارات القوى السياسية الأخرى إذا رأت الكتلة الطائفية - مهما كان وزنها - أنها ضارة بمصالحها، مع افتراض انقسام مجتمعي خطير، لا يمكن احتواؤه إلا عبر صيغة الحكم هذه¹⁴. فهذا النوع من الديمقراطية ينسجم إذن مع دول ذات تعددية اجتماعية، تتمسك كل طائفة فيه بمبادئها وثقافتها ولغتها وأفكارها¹⁵.

وبالنظر إلى جوهر الديمقراطية التوافقية، فإنها تقرّ بتعدد مراكز القوى الطائفية والمذهبية داخل المجتمع، ولطمأنة مصالح هذه القوى يتمّ التشريع لنظام الطائفية السياسية من أجل الحيلولة دون هيمنة أي طرف على الأطراف الأخرى، وذلك بوضع زعماء الطوائف وقادة الأحزاب السياسية على رأس مؤسسات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية¹⁶، المثل على ذلك الحالة اللبنانية، حيث رئيس الجمهورية مسيحي، ورئيس الحكومة مسلم سني، ورئيس المجلس النيابي مسلم شيعي.

12 - عقل عقل: مرجع سابق، ص 563

13 - برهان غليون: «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 79

14 - محمد زين العابدين: «الديمقراطية التوافقية وأثرها في الحياة السياسية: دراسة حالة لبنان» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، سبتمبر 2009، ص 24 (بحث منشور على الانترنت).

15 - رشيد عمار: «الديمقراطية التوافقية: دراسة في السلوك السياسي العراقي» مجلة زانكوي سليمان، السليمانية، العدد 30، أكتوبر 2010، ص 7

16 - جميل هلال: «لبنان والعراق ومناطق السلطة الفلسطينية» مركز كارينغي للشرق الأوسط 2009/4/1، بيروت، ص 4

وليس التعددية الاجتماعية هي المبرر الأساسي لتطبيق الديمقراطية التوافقية، لأن هذه التعددية موجودة حتى في الدول التي تطبق ديمقراطية الأغلبية، وإمّا السبب الرئيس في تطبيقها يعود إلى عدم القدرة على الانسجام الاجتماعي بين الطوائف المختلفة، بسبب حواجز يصعب تخطيها، على خلاف ما هو موجود في الديمقراطيات الليبرالية التي تحتكم إلى عملية الاقتراع التي توصل الأغلبية إلى الحكم.

ب - الاتجاه السلبي: الطائفية السياسية وعدم الاستقرار السياسي

الحديث عن أهمّ الجوانب الإيجابية لنظام الطائفية السياسية في شكله التوافقي يوهّم بأنّ هذا الشكل - في إطاره النظري على الأقل - يسعى إلى تغليب الولاء الوطني على الولاءات والانتماءات الضيقة، سواء أكانت قبلية أو عشائرية أو عرقية، من أجل إحلال ثقافة التعايش المشترك، في ظلّ دولة واحدة تجمع كافة الإثنيات، والمحافظة على وحدة المجتمع وتجنّبه الانقسامات الداخلية.

ولئن كانت هذه الصيغة التوافقية قد عانقت مستوى الكمال نظرياً، إلا أنّ تطبيقها على أرض الواقع قد ينزل بها إلى أدنى درجات السلبية والنقصان. فلاحتمام إلى نظام الطائفية السياسية سيفرق بضرية مستوجبة الخلاص من استقرار المجتمع الطائفي، بل ربما من وجود الكيان السياسي للدولة ذاتها، وليس المثالان العراقي والليبي ببعيد.

إنّ مخاطر هذا النظام تتلخص فيما يلي:

إضعاف سيادة الدولة: إنّ مفهوم السيادة يعني السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وهي الميزة الأساسية الملائمة للدولة، التي تنفرد بها عمّا سواها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنظم، وهو ما يضمن للدولة مهمة الاحتكار الشرعي والوحيد لوسائل القوة (عنف الدولة) وحققها في استخدامها من أجل تطبيق القوانين وإنفاذها¹⁷، وعند الحديث عن المخاطر التي تحوم حول الدولة في ممارسة سلطتها، نجد إشكالية الطائفية، خصوصاً إذا غاب المناخ السياسي المناسب لطرحها بشكل سلمي، في ظلّ نظام توافقي يقرّ بالتعددية، ولكنّه في الوقت نفسه يحترم سلطة الدولة والقانون العام الذي ينبغي أن تحترمه جميع المكونات السياسية الممثلة لمختلف الطوائف المشكلة للمجتمع، لكي لا تتحول الطائفية إلى صراع ومحاصرة وعنف.

ولئن كان نظام الديمقراطية التوافقية الذي تنتهجه الدول متعددة الإثنيات مقرّراً بتعدد مراكز القوى الطائفية في إطاره النظري، فإنّه من جهة أخرى، وبتمثيله لجميع الطوائف على المستوى السياسي، يعفي الدولة من مسؤولياتها في حماية المواطن وإنفاذها حكم القانون، وهي بتشريعاتها للطائفية تفتح الباب أمام مبدأ الغُنى الطائفي والإثني، وتقوّيه بشكل غير مباشر¹⁸. وفي ظلّ تنامي هذا المبدأ الذي يغذيه النظام السياسي الموالي - بالضرورة - لطائفة معينة، فإنّ بقية الطوائف تشعر بأنّها مستضعفة، فتتشكل لديها قناعة بأنّ هذا النظام لا يشكل إطاراً للتوافق، بل يجسد «دكتاتورية

17 - عبد الوهاب الكيالي (وآخرون): مرجع سابق، ص 131

18 - جميل هلال: مرجع سابق، ص 4

طائفية» بكلّ معانيها. وهو ما يقود إلى أن تأخذ المشكلة أبعاداً خطيرة تضرّ بسيادة الدولة، حيث تلجأ الطوائف المضطهدة إلى بدائل أخرى من أجل انتزاع حقوقها، وهي بدائل لا تخرج عن أحد شكلين: التسلح والانتفاض، أو الاستقواء بالطرف الخارجي، وهو ما يؤدي إلى المساس باستقرار الدولة، وربما إسقاطها.

شرعية النظام السياسي: تُعدّ الشرعية من أهم الركائز التي تساهم في الاستقرار السياسي، والضمان المطلق لتحقيق التكامل الوطني، وإنّ وجود مقبولة للنظام السياسي من طرف الشعب يزيد في تعزيز الولاء والشعور بالانتماء الوطنيين ويقضي على الخلافات بين الأفراد. وقد ميّز ماكس فيبر Max Weber (1864/1920) بين ثلاثة أنماط من الشرعية، نعرض لها في إيجاز:

الشرعية التقليدية: تنشأ من موارث التقاليد، ووقعها في نفوس الناس، بحكم العادة والمألوف، وفي بعض الأحيان تعتبر مسلماً بها وتلقى قبولاً واحتراماً وتقديساً، كما هو الحال لسلطة الملك أو سلطة الشيخ.

الشرعية الكاريزمية: تستمدّ قوتها من المهابة والمكانة التي يشغلها الزعيم في صفوف أتباعه، ومن الاعتقاد السائد لديهم بأنّه المخلص لهم من الأزمات والأعداء، وهو ما نجده في سلطان النبي والولي والزعيم الوطني أو الروحي.

الشرعية العقلانية: تنهل من سلطة القانون والشرعية الدستورية والديمقراطية، حيث تعبّر المؤسسات والقوانين عن الإرادة العامة للمواطنين بدلاً عن الإرث التقليدي والزعماء الملهمين.¹⁹

إنّ أزمة الشرعية للنظام السياسي تظهر في ظلّ التعددية المذهبية والطائفية، عندما يتخلّى النظام السياسي عن الصيغة التوافقية، فتغلب عليه إيديولوجيا واحدة على حساب باقي الإيديولوجيات المذهبية، يعمل على تقوية نفوذها من خلالها، عن طريق اعتمادها القاعدة الجماهيرية التي تتبع هذه الإيديولوجيا وتنتمي إليها، ويكسب النظام مكانته السياسية والاجتماعية منها، بالنظر إلى معايير القوة التي تتوفر لدى الطائفة، إمّا بسبب الكثرة العددية أو القوة العسكرية الرادعة أو نحو ذلك. وهذا السلوك يعبّر ضرورة عن المكانة الكبيرة للانتماء والولاء للطائفة أكثر من الولاء للوطن.

خاتمة:

لا شك في أنّ الطائفية السياسية تؤثر بشكل مباشر في كيان الدولة، إمّا بتفتيتها بسبب عدم القدرة على احتواء التعددية وقبولها، وإمّا بمساهمتها في وحدة الدولة من خلال ديمقراطية توافقية تستفيد من تعدد الآراء واختلاف الطوائف. لذلك كان من الضروري الربط بين مفهوم الطائفية السياسية والاستقرار السياسي، الذي يتجسّد في جملة من المؤشرات أهمها الإقرار بمبدأ المواطنة وشرعية النظام السياسي، وسيادة الممارسة الديمقراطية الفعالة القائمة على المشاركة السياسية، والقبول بالتعددية، والتداول السلمي على السلطة، وسيادة الدولة في خياراتها.

19 - عبد الإله بلقزيز: «أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد: 378، أوت 2010 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ص 7-8

مراجع البحث:

- برهان غليون: «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979
- جميل هلال: «لبنان والعراق ومناطق السلطة الفلسطينية»، مركز كارينغي للشرق الأوسط 2009/4/1، بيروت.
- حسن موسى الصفار: «الاستقرار السياسي والاجتماعي، ضروراته وضماناته»، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت 2005
- رشيد عمارة: «الديمقراطية التوافقية: دراسة في السلوك السياسي العراقي»، مجلة زانكوي سليمان، السليمانية، العدد 30، أكتوبر 2010
- سعد الدين العثماني: «دور الوسطية في تحقيق الاستقرار السياسي»، صحيفة الوسط البحرينية، العدد 2982، بتاريخ 5 نوفمبر 2010
- عبد الإله بلقزيز: «أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد 378، أوت 2010 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- عقل عقل: «العدالة الدستورية والمجتمع التعددي»، المجلد الرابع، المجلس الدستوري، لبنان 2010/09
- عبد الوهاب الكيالي (وآخرون): موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979
- محمد زين العابدين: «الديمقراطية التوافقية وأثرها في الحياة السياسية: دراسة حالة لبنان (رسالة ماجستير كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، سبتمبر 2009 (بحث منشور على الانترنت).
- موح عراك عليوي: «الازدواجية الشخصية بين عصبية الانتماء والولاء الوطني»، دراسة اجتماعية تحليلية، بحث جامعي، جامعة بابل، 2011،
- Charbel nahas, Le confessionnalisme au Liban, de fonctionnement discursif et idéologique vers une position du probleme, école des hautes études en sciences sociales ,1980.

المواقع الإلكترونية:

- رائد نايف حاج سليمان: «الاستقرار السياسي ومؤثراته»، الحوار المتمدن، العدد 2592، بتاريخ 21 مارس 2009، الموقع الإلكتروني:
www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=166391
- برهان غليون: «نقد مفهوم الطائفية»، الحوار المتمدن، العدد 1840، الصادر بتاريخ 28 فيفري 2000 الموقع الإلكتروني:
www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=89869
- حسين درويش العادلي: «الطائفية المجتمعية والطائفية السياسية»، الموقع الإلكتروني:
www.almowatennews.com/pdf.php?id=38098

الطائفية

الطائفية في اللغة والاصطلاح: بحث في الجذور والمرتكزات وآفاق التجاوز

◆ امبارك حامدي

مقدمة

تواتر في السنوات الأخيرة مصطلح "الطائفية" في الخطاب الإعلامي والثقافي وفي البحوث الأكاديمية داخل الجامعات وفي مراكز البحث المختصة على حد سواء. وكثيراً ما ورد هذا المصطلح مقترناً بتحليل بعض الصراعات السياسية والأحداث العسكرية والأزمات الاقتصادية في البلاد العربية على وجه التخصيص. وتتجاذب مصطلح الطائفية حقول معرفية متعددة، منها حقل المباحث النفسية، حيث للسلوك الطائفي دوافع دفينية وردود أفعال فردية وجماعية نمطية، وحقل العلوم السياسية بما هو آلية من آليات التنافس السياسي والحزبي للاستئثار بالسلطة، وحقل البحث الديني بوصفه فهماً مخصوصاً للدين، به يتميز أصحابه في عقائدهم وعباداتهم ورموزهم عن غيرهم من المذاهب والنحل... وفي مستوى فلسفي أكثر تجريداً يطرح المصطلح إشكالية الهوية: هوية الفرد والجماعة، وعلاقة الهوية الطائفية بالهويات الأخرى التي يمكن الاندراج فيها. فهل تمثل الطائفية هوية جوهرانية ثابتة لا تحول ولا تزول؟ أم هي من صنع التاريخ، ويعاد تعريفها كلما تغيرت السياقات؟ أيكون التعدد الديني واللغوي والإثني وحده سبباً كافياً لنشوء الطائفية، أم أن التوظيف الواعي والمقصود هو ما يحول ذلك التعدد إلى هوية طائفية؟ وهل الهوية الطائفية في البلاد العربية قديمة أم حديثة؟ وهل هي دينية فحسب أم هي، إلى ذلك، عرقية ولغوية ثقافية؟ وكيف يمكن تجاوزها؟

يقتضي تفكيك الإشكاليات السابقة النظر في المستوى اللساني، وبه نرصد مختلف الدلالات التي اكتسبها المصطلح، وعليه نبني تصوراً تاريخياً لتحولاته، نمضي بعده إلى معالجة مصطلح الطائفية دالاً على هوية ذات خصائص محددة، وإلى النظر في علاقتها بهويات أوسع هي الهوية الوطنية والقومية.

1- الطائفة والطائفية: في أثر الجذر اللغوي والدلالات

يشترك الاستقصاء اللغوي مشروعيتيه من التسليم بكون اللغة لوحة تنعكس عليها وفيها تجربة جماعة ما في مرحلة محددة من مراحل تاريخها، ومن الإيمان بأن الكلمات، مهما عرفت من تحولات دلالية، تظل محتفظة بإحياءاتها الأولى، وإن بدت تلك الإحياءات ضئيلة أو غير مباشرة. ويقف الدارس في هذا السياق على أن المادة المعجمية (ط وف)¹ تكشف

1 - ابن منظور، لسان العرب، تح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ط2، 1997) ج8، مادة (ط وف) ص 222 وما بعدها.

عن استعمال عامّ يتمحور حول ثلاثة معانٍ رئيسة ستصاحب، كما سنرى، الدلالات الاصطلاحية التي سيكتسبها مفهوم الطائفية لاحقاً. وهذه المعاني هي:

أ- الحركة الدائرية. ب- الجماعة من الناس وغيرهم. ت- الجزء من كل شيء.

أ - الحركة الدائرية: يُعَدُّ هذا المعنى، بمختلف تنويعاته، أحد أهمِّ المعاني التي تدلُّ عليها المادَّة اللغويَّة (ط وف). إذ يقال: أطاف فلان بالأمر: إذا أحاط به، وفي التنزيل: (وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا) [الإنسان، آية 15]. وقيل طاف به حام حوله. والطواف بالبيت هو الدوران حوله. والطائف: مدينة بالغور، يقال إنما سميت طائفاً للحائط الذي كانوا بنوا حولها في الجاهليَّة. والطوفان من كلِّ شيء ما كان كثيراً محيطاً مطيافاً بالجماعة كلها كالغرق الذي يشتمل على المدن الكثيرة. وقد ترتبط هذه الحركة الدائرية بزمن معيَّن، فيقال: أطاف به وحوله: طريقه ليلاً. وفي التنزيل: (فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ) [سورة القلم، آية 19]. وقد يضاف إلى الحركة تدقيق موصول بصفة الطائف وحاله، قال أبو الهيثم: الطائف هو الخادم الذي يخدمك برفق وعناية. قال تعالى (...طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ...) [النور آية 58]، وقد يكون تعبيراً عن هيئة حُلِيِّ دائريٍّ: الطُوف القِلْدُ، أو ثمر ملتفٍّ بعضه على بعض: والطائفيُّ: زبيب عناقيده متراصفة الحب...، أو حركة دائرية لحيوان: والطوف والطائف: الثور الذي يدور حوله البقر في الدِّياسة.

إنَّ استحضار مفهوميّ الطائفة والطائفيّة المعاصرَيْن يكشف عن نسب دلاليّ لهما مع مختلف صيغ المادّة اللّغويّة، ولكنّها دلالات تمّ نقلها من المستوى المادّي إلى المستوى المجرّد، فالحركة الدّائريّة الحسيّة في الاستعمال اللّغويّ العامّ يقابلها في المستوى الاصطلاحيّ الدّقيق فعل الالتفاف والتّضامن والتّناسر والالتحام بين أبناء الطائفة الواحدة...، وتحيل تلك الحركة كذلك على معاني الانغلاق اكتفاءً بمن هو داخل الدّائرة، ورفضاً لمن يقع خارجها. إنّها فعل إقصاء وإبعاد في اتّجاه الخارج، والتحام وتجاذب في اتّجاه الدّاخل. ولا بدّ لحركة الجذب تلك من قطب تتمّ عليه حركة الالتفاف والدّوران: قد يكون فكرة دينيّة أو عرقاً...، تقوم بها جماعة تمثّل جزءاً من المجتمع.

ولئن تعلّقت بعض معاني حركة الدّوران بصيغة الفعل، فإنّ عدداً آخر من المعاني المتقاربة قد تعلّقت بالصيغة الاسميّة وحدها في صورتَي الإفراد والجمع: طائفة/ طوائف، وعليها مدار النّقطين الآيتين:

ب - جماعة من الناس أو الحيوان أو الأشياء: تعنى كلمة طائفة جماعة من الناس أو فرقة منهم، قال تعالى: (وإن

طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا) [الحجرات، آية 9]. وفي التنزيل العزيز كذلك قوله تعالى: (....) وَلِيَشْهَدُوا عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. [النور آية 2]، قال مجاهد: الطائفة الرجل الواحد إلى الألف، وقيل الرجل الواحد فما فوقه... وقال عطاء: أقله رجلان. وسئل إسحاق بن راهويه فقال: الطائفة دون الألف. ويقال طائفة من الناس وطائفة من الليل. وفي الحديث: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق...».

ت - القطعة من الشيء والجزء منه: والطائفة القطعة من الشيء، كقولك قطعة من الليل، وقول أبي كبير الهذلي: تقع السيوف على طوائف منهم فيقام منهم ميل من لم يعدل. قيل عنى بالطوائف النواحي، وفي حديث عمران بن حصين وغلماه الآبق: لأقطعن منه طائفاً، أي بعض أطرافه. والطائفة من الشيء: جزء منه.

وهكذا فقد دلّ المعطى اللساني لكلمة «طائفة» على غياب الأحكام المعيارية، إذ الطائفة تدلّ على المؤمن وغير المؤمن، وعلى غياب التحديد، إذ تشير كلمة «طائفة» إلى عالم الناس وعالم الحيوان وعالم الظواهر الطبيعية. واختصت الطائفة من الناس بفضل تدقيق، فتمّ تحديد عددها، وهو عدد تراوح بين الرجلين والألف. ومثلما أحالت كلمة «الطائفة» على عالم الناس أحالت كذلك على الجزء من الليل وعلى أجزاء جسم الإنسان أي أطرافه، فكانت الدلالة بذلك أكثر تعميماً وحياداً وأبعد عن الدلالات المعاصرة لمفهوم الطائفة. ولكنّها، مع ذلك، تشترك معها في طابع الجزئية الذي يقتضي القول بـ «كلّ» من الناس والأشياء. ومنه أيضاً تسمية ملوك الطوائف، لأنّ كل أمير قد استقلّ بجزء من بلاد الأندلس ككلّ. وفعلًا، فإنّ المفهوم المعاصر لكلمة «طائفة» لا يأخذ معناها كاملاً إلا متى اختصّ جزء من الناس بأمر ما دون «الكلّ» دون أن يفصل تمام الانفصال عنه: مذهب داخل ديانة، ثقافة جزئية داخل ثقافة شاملة، عرق داخل شعب أو أمة. ولا معنى، حينئذ، لطائفة عرقية أو دينية أو ثقافية مستقلة بذاتها.²

وأياً ما كان الأمر، فإنّ ترتيب المادة اللسانية وتوزيعها واستقصاء اشتقاقاتها ودلالاتها، قد أوقفنا على غياب المصدر الصناعي (طائفية) أو الاسم المنسوب (طائفي) بالمعنى المعاصر، وهو ما يعني غيابهما من الاستعمال والتداول في المجال الثقافي العربي، ويتربّث عن ذلك كلّ القول بمحدودية التحليل اللغوي في المرور من المعنى إلى المفهوم/المصطلح. ويؤكد ذلك اختلاف المحمول الدلالي القديم للكلمات: طاف وطائف وطائفة...عن المحمول الدلالي المعاصر لتلك الكلمات رغم تواترها الكثيف³. فهل يعني ذلك غياب ما يعبر عن اختلاف المذاهب والأديان والأعراق وتعدّدها، وعن تأثيرها في مجرى الحياة العربية الإسلامية القديمة؟

إنّ غياب المصدر الصناعي والاسم المنسوب (طائفية/ طائفي)، وعدم انطباق مشتقات مادة (ط وف) على المعاني المعاصرة إلا بضرب من الاشتراك في بعض الدلالات العامة، لا يعني غياب ظاهرة التعدّد المذهبي والديني والعرقي ولا غياب المفردات اللغوية الواصفة بل والسلوك الطائفي في التاريخ العربي الإسلامي. وهو ما يستدعي الانتقال «من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي، بحثاً عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى مرادفة...»⁴. وفعلًا، فإنّ البحث يكشف عن توظيف بعض المصطلحات الأخرى للدلالة على تلك الظاهرة ومنها:

2 - انظر مثلاً إشارة الباحثة لورنس لويز إلى التنافس السني الشيعي في العراق. والتنافس لا يكون، كما هو معلوم، إلا على مشترك، تقول لويز: «الهوية السنية لديها القليل من الأساطير المميزة للجماعة وللرموز للتنافس مع التراث الرمزي الغني الذي تتمتع به الهوية العراقية الشيعية». لورنس لويز (باحثة)، الدولة والهويات الطائفية في منطقة الخليج، تقرير موجز لمجموعة العمل (ع7د) (الدوحة: مركز الدراسات الدولية بجامعة جورج تاون في قطر 2015)، ص 8

3 - وردت اللفظة في القرآن (مفردة أو مثناة) عشرين مرّة، وقد استفدنا من مقال أحمد بيضون: مصطلحا «طائفة» و«طائفية»: ترسيم لنسبهما الدلالي على نية المترجمين، مجلة بدايات، العددان 4، 3، خريف 2012، شتاء 2013، ص 2 وما بعدها.

4 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2008)، ص 17

- الشَّعوبِيَّة: مصدر صناعي يشير إلى ظاهرة ظهرت في المجتمع الأموي واستفحل أمرها في العصر العباسي، وتشير في مبدأ أمرها إلى الإيمان بالمساواة بين العرب والأعاجم، ولكنها سرعان ما تطوّرت إلى حركة تستنقص من العرب وتعييبهم، وقد ردّ عليها الجاحظ (ت255هـ/868م) في أغلب كتبه، كما عرّفها وردّ عليها ابن قتيبة (ت276هـ/889م) بقوله: «أعاذنا الله من فتنة العصبيّة وحميّة الجاهليّة وتحامل الشعوبيّة، فإنّها بفرط الحسد ونغل الصّدر تدفع العرب عن كلّ فضيلة وتلحق بها كلّ رذيلة، وتغلو في القول، وتسرف في الذمّ»⁵. والملاحظ أنّ الجاحظ وابن قتيبة وغيرهما ممّن انخرط في الردّ على الشعوبيّة قد عبّروا عن ذمّهم لها، ولكنّ ذلك لم يمنعهم من الانخراط فيها بالمنافحة عن العرب.

- مصطلح الفرقة: يلاحظ أنّ استعماله قد اقتصر غالباً على الدلالة على المذاهب الضّالة، والنّاجية بدرجة أقلّ. ومن الأوّل كتاب: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النّاجية منهم لأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت1037م)، وقد تتبّع فيه صاحبه الفرق الإسلاميّة «الضّالة» ولم يخرج عنها إلا لذكر مذهب سقراط وأفلاطون، ولم يكن هذا الخروج تامّاً، إذ كان مدار تحليله على من تأثّر بهم من الفلاسفة والفرق الإسلاميّة⁶، ومن الثّاني: حديث الفرقة «الناجية»⁷.

- المِلَّة والنّحلة: وهما مصطلحان متواتران، وقد استعملتا بفروقات دقيقة، ولكنها لا تبعد في الغالب عن المعاني التي تدلّ عليها كلمة «فرقة»، وإن كانت أكثر تخصيصاً، ويدلّ على ذلك عنوان كتاب الشهرستاني: الملل والنحل من الفرق والأديان للشهرستاني (ت549هـ)، وكتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي (ت1064م). ويلاحظ أنّ لفظ «نحلة» ذو إيحاءات سلبية، ففي لسان العرب: النّحلة الدعوى، والنّحلة النّسبة بالباطل، ومنه انتحل فلان شعر فلان أو قول فلان إذا ادّعى أنّه قائله. وقد يرادف لفظ «نحلة» لفظ «دين». وفي اللّسان، يقال: ما نحلّتك؟ أي ما دينك؟ أمّا لفظ «مِلّة»، فيبدو أنّه أقرب إلى الحياد، إذ يدلّ على معاني الشرع والدين منسوباً إلى المؤمنين وإلى الكفار على حدّ سواء: قال تعالى: (فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) [آل عمران: 95]، وقال: (وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...) [البقرة: 120].

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ المعاني اللغوية السابقة: الحركة الدائرية، والجزئيّة، والجماعة الصغيرة، تحضر بوصفها سمات مميزة في كلمات: شعوبيّة وفرقة ومِلّة ونحلة، ولكن الجديد فيها هو ظهور الإيحاءات السّلبية التّحقيرية (شعوبية/عصبيّة جاهليّة/ فرق ضالّة/ مِلّة الكفر/ نحلة أي دعوى كاذبة...)، ولكنها قد تدلّ أيضاً على معانٍ إيجابية متى ظهرت في صيغة المفرد منعوتاً أو مضافاً (الفرقة النّاجية/ مِلّة إبراهيم/ النّحلة الدّين...)، وهو ما يعني:

أولاً: اعتبار التعدّد نقيصة لأنّه قرين الابتداع المفضي إلى الاختلاف والفرقة والضلال.

5 - كتب العرب لابن قتيبة، ضمن: رسائل البلغاء محمد كرد علي، (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1913) ص 269

6 - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النّاجية منهم، (بيروت: دار الآفاق الجديدة ط3، 1978)، الفصل الثّاني عشر من الباب الرابع في ذكر أصحاب التّناسخ من أهل الأهواء وبيان خروجهم عن فرق الإسلام، مذهب سقراط وأفلاطون، ص 253 وما بعدها

7 - رواه أبو داود (4597) وغيره وصححه الحاكم (1 / 128)، وحسنه ابن حجر في «تخريج الكشاف» (63)، وصححه ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (3 / 345)، والشّاطبي في «الاعتصام» (1/43)

8 - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج14، مادة (ن ح ل) ص ص 74، 75

ثانياً: دلالة مفردة فرقة خاصة، (ومفردتي ملة ونحلة بدرجة أقل) على ظاهرة الطائفية في خصائصها ودلالاتها المعاصرة.

ثالثاً: أن الطائفية في التاريخ العربي الإسلامي لم تكن مذهبية دينية فحسب، بل عرقية كذلك حين كانت الدولة الإسلامية تضم العرب والفرس خاصة.

رابعاً: ظهور الصراع الطائفي وتجسده في مستوى اللغة، ويمكن تحديد هذا الظهور زمنياً بتاريخ ظهور كتب الفرق والمؤلفات في السجال الشعبي، وهي لحظة تحوّل التعدّد والتنوّع الديني أو المذهبي أو العرقي السابق تاريخياً من معطى ديني مذهبي اجتماعي سالب ومحايّد إلى معطى مؤكّد للاستغلال والتوظيف السياسي والإيديولوجي من أجل الصراع على السلطة والنّفوذ في فضاء مشترك.

2- الطائفة والطائفية: في الدلالات الاصطلاحية المعاصرة

تشير كلمة «طائفة» إلى جماعة أو فرقة أو ملة أو نحلة ذات خصوصية مذهبية أو دينية أو عرقية. ويصح وصفها بناء على تلك الخصوصية بأن لها هوية. وهي هوية تحدّد الـ «أنا» و«الآخر» في الآن ذاته. وليس الآخر هنا سوى جماعة أخرى شريكة في الوطن أو الأمة أو الدين... ولا يمكن الحديث عن الطائفة إلا في إطار هذين البعدين: الدّاخل والخارج. وتتحوّل الطائفة إلى طائفية حين تتحوّل من معطى ديني أو تكوين اجتماعي لا يخلو منه شعب من الشعوب قديماً وحديثاً إلى مرتكز سياسي يتخذ مطية للمصلحة والنّفوذ. حينها تتحوّل الطائفة إلى طائفية، أي من مجرد اختلاف طبيعي إلى اختلاف «مؤدّج»، يتمّ تضخيمه، في مقابل العمل على إقصاء كلّ ما هو مشترك مهما فاقت أهميته وجوه الاختلاف شأن الخلاف السني الشيعي الذي يلحّ فيه بعضهم على الغيرية والاختلاف، ويهمل قصداً وجوه التماثل الكثيرة⁹. والطريف أن دعاة الطائفية ليسوا دائماً من المتمدّنين ولا من المتديّنين، فلا عجب أن ترى قوميّين وشيوعيين وليبراليين... زعماء طوائف دينية أو مذهبية أو إثنية.

ولهذا وغيره، يرفض برهان غليون أن تكون مجرد التركيبة الطائفية للمجتمعات العربية المشرقية مشكلة أو «عاهة بنيوية مرتبطة بتكوين المجتمعات العربية المشرقية ذاتها، ولا يمكن فصلها عنها طالما بقيت هذه المجتمعات ذات بنية تعددية»¹⁰. وإمّا العاهة الحقيقية هي أدلجة الطائفية باستمرار عبر التّشديد عليها والمبالغة في إظهار عمقها في الماضي، والجزم بأبديتها في المستقبل من خلال قياس ضمنيّ على ذكريات التاريخ الحقيقية أو الوهمية التي تجعل من هذا الفكر الانفصالي عاجزاً عن إدراك «التعدّد داخل الواحد، والواحد داخل المتعدّد»¹¹.

9 - أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، تر: هناء صبحي، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2009) يتحدث موران عن آلية الطائفية المتمثلة في التركيز على الغيرية، في مقابل التغاضي عن وجوه التماثل بصورة عامة، والتمسنا لهذه الفكرة مثال السنة والشيعية. ص 82

10 - برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط3، كانون الثاني/يناير 2012، ص 8

11 - أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، مرجع سابق، ص 81

وبناء على ذلك، فإنه ليس من الدقة في شيء ما ذهبت إليه الباحثة فنار حدّاد من تهوين من دور ذكريات الماضي والأسس الدينيّة للطائفية المعاصرة في البلاد العربيّة مقابل التأكيد على معطيات السلطة في الحاضر، إذ تقول: «إنّ المنافسة الطائفية، وعند نشوئها، لديها علاقة ضئيلة مع المعتقدات الدينية والفقه وحتى التاريخ الإسلامي المحفوظ في الذاكرة، ولكنّ لديها ارتباط وثيق مع تكوينات السلطة داخل الدولة القومية والرؤى التنافسية والمطالبات بحيز وطني مشترك»¹².

وأياً ما كان الأمر، فإنَّ معطيات الطائفة وخصائصها تتحوَّل بفعل مدبِّر ومقصود إلى هويَّة توقيفيَّة ولا تاريخيَّة¹³، وأنَّ الطائفيَّة هي إيديولوجيَّة صون تلك الهويَّة وتعهَّد حضورها وتأييدها تذكِيَّةً للـ «إحساس بالانتماء إلى ديانة بدلاً من الانتماء إلى أمة»¹⁴، انتماء يُجسِّد الهويَّة الطائفيَّة، في مستوى السلوك الفردي والجماعي، تعصباً وإقصاءً ودغمائيَّة، تتَّمتَّ ترجمته في الفضاء السياسي الواحد صراعاً مادياً أو رمزياً أو كليهما، بصورة ظاهرة أو خفيَّة. وقد تُسارع الشُّعوب إلى بعض الحلول الوهميَّة التي ترسِّخ الظاهرة بدل استئصالها تدريجيّاً، ومنها تقاسم الفضاء السياسيّ بضرب من التوافق المستند إلى ميزان القوى والوزن الديمغرافي وحجم الإسناد الأجنبيّ...، شأن «نظام لبنان السياسي الذي يوزَّع، وفق الطوائف الدينية (مارونية، سنيَّة، شيعية، درزية، أرثوذكسية...) العضوية في البرلمان والوظائف العامَّة الكبرى»¹⁵. ولعلَّ أخطر «الحلول المؤقَّتة» هي تلك التي تنخرط فيها الدَّولة في المنطق الطائفيّ بدل العمل على تقويضه، إذ هي لا تهرب من مواجهة الحرب الأهليَّة والاكتفاء بتأجيلها فحسب، بل هي تضاعف دواعيها، وممَّد المتربِّصين بها بأسس مكينة من المشروعيَّة. ذاك شأن النِّظام الملكي الخليجيّ «الذي تستند فيه هويَّة الدَّولة إلى قراءة محدَّدة للمعتقدات الدينية السَّنية، وأدَّى ذلك إلى سياسة تمييز طائفي واسعة النطاق مدعومة من قبل الدولة»¹⁶.

إنَّ السَّياسة التَّمييزيَّة الرِّسميَّة التي تنبني على الاختلاف الطائفي هي سياسة تقابل طائفيَّةً مثلها. والسَّلوک الطائفيّ للدولة لا يبرِّره ادَّعاء تمثيل الأغلبية الدِّينيَّة أو المذهبيَّة أو العرقيَّة، إذ «كل ممارسة تمييزية خطيرة حتى عندما تُمارس لصالح جماعات عانت»¹⁷. ولا معنى للقول إنَّ النزعات الطائفيَّة المؤسَّسة على التعددية المذهبيَّة أو القبليَّة أو العرقيَّة الموروثة تهدد اللِّحمة الوطنيَّة أو الادَّعاء بأنَّها هي من يضعف الرُّوح القوميَّة، إذ السَّبب الحقيقي «هو غياب الدولة التي تساوي بين جميع مواطنيها، وتعاملهم كأعضاء رابطة سياسيَّة واحدة ليس لأحد علامة فارقة أو امتياز على آخر، بسبب الدين أو العرق أو المذهب»¹⁸.

12 - فنار حداد، العلاقات الطائفية، ضمن: السياسة الطائفية في منطقة الخليج، مرجع سابق، ص 7

13 - علي الصالح مولى، الهوية توقيفياً: بحث في عوائق الإبداع، مجلة نقد و تنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، (تصدر عن مركز نقد و تنوير) العدد 5، الفصل الثاني، (نيسان/ أيار/ حزيران) 2016، ص ص 277- 312

14 -www.Larousse.fr. Confessionnalisme

15 - المرجع نفسه.

16 - لورنس لويز (باحثة)، الدولة والهويات الطائفية في منطقة الخليج: البحرين والمملكة السعودية والكويت من منظور مقارن، ضمن: السياسة الطائفية في منطقة الخليج، مرجع سابق، ص 9

17 - أمين معلوف، الهويات القاتلة، تر. نبيل محسن (دمشق: ورد للطباعة والنشر، ط1، 1999)، ص 131

18 - برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص 9

فكيف يمكن تفكيك الروح الطائفية؟

3- في آفاق الاعتقاد من الهويات الطائفية

كل هوية طائفية هي هوية جزئية مغلقة وتوقيفية ولا تاريخية كما أسلفنا، ولا سبيل إلى تفكيكها إلا بالسعي إلى إدماجها في هوية أوسع مرنة وإبداعية، لا تلغي الهويات الجزئية «بل تدفع إلى تفهمها، وتقبل الآخر المختلف كما هو. ولا تنفي تعارض المصالح وتناقضها أيضاً، ولكنها تجترح لها حلولاً ومقاربات سلمية قائمة على النقاش والحوار والتفاوض، من موقع الندية والتكافؤ في الجدارة والاستحقاق، وحين تتأسس المواطنة على هذا الأساس تنكشف عورة المذهبية، يختلف صنوفها وألوانها».¹⁹ ولعل الخطوة الأولى في هذه السبيل هي الاعتراف بالاختلاف لا إخفاؤه كما تفعل الأنظمة القومية والوطنية التوحيدية العربية، إذ أن مواجهة الواقع شرط أولي لفهمه وتغييره، لذلك ينبغي، كما يقول أدغار موران، عدم «إخفاء الوحدة عندما تظهر الاختلافات، وتجنب إخفاء الاختلافات عندما تظهر الوحدة»،²⁰ وعلى هذا النحو يتحول الاختلاف الذي كان يشكل عاهة بنيوية في الجسم الاجتماعي، وابتداءً من وجهة نظر الوعي الديني المحافظ إلى عامل إثراء وتخصيب من منطلق حدائي على النحو الذي دعا إليه موران في قوله: «ينبغي أن ندرك وحدة تكفل التنوع وتؤيده، وتنوعاً يسجل داخل وحدة. ألا وهي الوحدة المعقدة، هو ذا الأمر: الوحدة داخل التنوع، والتنوع داخل الوحدة، والوحدة التي تنتج التنوع، والتنوع الذي ينتج الوحدة، إنها وحدة معقدة مولدة».²¹

ولما كان وهم النقاء العرقي والتجانس المذهبي وواحدة الحقيقة.... هو ما يغذي الهياج الهوي الطائفي ويعمق تلك التي وصفها أمين معلوف بالهويات القاتلة، تماماً مثلما يغذيها القهر والظلم والإقصاء، فإنه ينبغي «تشجيع كل منا على الاضطلاع بتنوعه الخاص وإدراك هويته بوصفها حصيلة انتماءاته المختلفة، بدلاً من اختزالها إلى انتماء واحد تنصب علوياً وأداة استبعاد وأداة حرب أحياناً».²² فلا يكون القصد، حينئذ، القضاء على الطائفة ولا تجاهلها بل توسيعها عبر إدماجها في ما هو أوسع منها، وإظهار نسبتها ببيان تاريخيتها، والاعتراف بها مكوناً مختلفاً لا يترتب على الانتماء إليها امتياز ما، وذلك بإقرار المساواة بين جميع المواطنين وسحب الطائفية من سوق المزايدات السياسية. أي بإفراغها من محتواها السلطوي عموماً والسياسي منه على وجه الخصوص، سواء أكانت مشروع سلطة حاكمة أم استراتيجية سلطة مضادة، على أن يتجسد ذلك كله في مؤسسات الدولة وقوانينها وأنظمتها، إذ لا حل لمشكلة الطائفية إلا داخل الدولة: فهي فضاء حلها مثلما هي إطار نشأتها. فحكم القانون يعيد إلى الفرد فرادته وتميزه، والثقة في أن حقوقه مكفولة وواجباته محدّدة، فينتفي عنده، حينئذ، الشعور بالحاجة إلى الاحتماء من الدولة بالطائفة.

19 - جاد الكريم الجباعي، الهوية والذات والسياسات الهوية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 19 مارس 2016، <http://www.mominoun.com> ص 2

20 - أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، تر: هناء صبحي، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط 1، 2009) ص 82

21 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

22 - أمين معلوف، الهويات القاتلة، مرجع سابق، ص 139

أما الديمقراطية فإنها تُتيح، بتحويل مصدر المشروعية من الانتماءات الدينية والمذهبية والقبلية إلى الشعب، فرصاً متساوية وعادلة للجميع بصرف النظر عن انتماءاتهم، فتُقيم بذلك دولة المواطنة وحكم القانون والعيش المشترك، ويتمّ تحييد أسباب الصراع تدريجياً كما هو الشأن في أوروبا التي اختارت العلمانية علاجاً للصراع الطائفي ولتدخل الدين في السياسة (بروتستانتية / كاثوليكية) وخاصة بعد حرب الثلاثين عاماً بين الكاثوليك والبروتستانت (1638م - 1671). ولا مراء في أنّ الحياة الديمقراطية، في مطلق الأحوال، اختيار مناسب لإدارة الاختلافات داخل المجتمع الواحد، غير أنّ الوضع الخاص الذي تمرّ به المجتمعات التي سادت فيها الروح الطائفية طويلاً (كالمجتمعات العربية) تحتاج إجراءات خاصة حتى لا يتحوّل حكم الأغلبية إلى مشروع اضطهاد للأقلية: تحكم فيه طائفة مقنعة باسم الديمقراطية، إذ «عندما تكون أقلية ما مضطهدة، فإن الاقتراع الحر لا يحررها بالضرورة، بل قد يسيء إلى وضعها أكثر، لا بدّ أن يكون المرء ساذجاً جداً، أو على العكس وقحاً جداً، لكي يدافع عن فكرة أن ترك السلطة لفئة أكثرية يقلص من عذابات الأقليات»²³.

خاتمة

يخلص هذا البحث إلى عدد من النتائج، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

- أنّ البحث اللساني في مشتقات المادة (ط وف) قد كشف عن دلالات عامّة، وعن غياب تامّ لكلمة الطائفية بمعناها المعاصر، وهذا لا يعني غيابها في التاريخ العربي الإسلامي، إذ، بالمرور من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي، تبين لنا أنّ ظاهرة الطائفية قد تمّ التعبير عنها بكلمة أخرى هي: الشعوبية والفرقة وبدرجة أقلّ الملة والنحلة. وهو ما يؤكّد قدم الظاهرة وتركز معناها أساساً في التعبير عن الاختلاف المذهبي والعرقي.
- أنّ الطائفية هويّة مغلقة وغير إبداعية تحدّد داخل «كلّ» هو الدولة أو الأمة والدين الواحد. وبها يتمّ تمثّل الأنا والآخر مع التركيز على مظاهر الاختلاف وتعميقها بالاستناد إلى التاريخ الحقيقي أو الوهمي، تعضده سرديات التنافس ورموز مؤسّسة للطائفة.
- أنّ الطائفية إيديولوجيا سلطوية، تستعمل بوصفها آليات لاقتناص السلطة أو للاحتفاظ بها، وأنّ كثيراً من دعائها ليسوا من المتدينين ولا من المتمذهبين أصلاً.
- أنّ تجاوز ظاهرة الطائفة إنّما يتمّ نظرياً بقبول الاختلاف والتنوع، واعتباره معطى إيجابياً لا سلبياً، لأنّه عامل إخصاب، كما يتمّ ذلك التّجاوز بإرساء دولة القانون والمؤسّسات التي لا تميّز بين مواطنيها مهما تنوّعت مشاربهم الدينية والمذهبية والعرقية، وأنّ الديمقراطية هي السبيل الأمثل لإدماج الهويّات الجزئية في الهوية الوطنية أو القومية الشاملة، على أن يتمّ تلافي آثار التاريخ الطائفي بجملة من الإجراءات الخاصة حتى لا يتحوّل حكم الأغلبية إلى «اضطهاد مشروع» للأقليات.

الدولة في مواجهة الطوائف

كريستوف جافرلو

◆ ترجمة: منتصر حمادة

Cultures & Conflits

15-16 (automne-hiver 1994)

État et communautarisme

Christophe Jaffrelot

L'Etat face aux communautés.

يُحيل مفهوم «الطائفية» المتداول في أدبيات العلوم الإنسانية الأنغلوساكسونية على مجموعات ثقافية تتقاسم اللغة نفسها، والديانة نفسها و/ أو الملامح العرقية نفسها. ولكن تعريف الطوائف بهذه الصيغة انطلاقاً من المميزات الثقافية يُسقطنا في قراءة ثقافية للظاهرة، كما هي مُسطرة عند التيار الجوهري (الذي يُفيد أن الهويات الجماعية تحيل مباشرة على معطيات ثقافية).

لا تتكون الطوائف هنا من كيانات عبر - تاريخية تورط أي جيش في العمل السياسي. الطائفية، كما توضح ذلك اللاحقة بالاسم [isme] هي إيديولوجية، أي هي تشكّل معاصر واستراتيجي يبرز بالضرورة من علاقة وتحولات الدولة. وتوضح جميع مقالات هذا الملف بطريقتها هذه الإشكالية، حتى مع تبني مقاربة تاريخية والسفر بعيداً في الزمن من أجل تحليل هذه الخاصية البنائية للطائفية.

ولكن القول إن الطائفية تبقى ظاهرة إيديولوجية معاصرة لا يحسم الأمر في موضوع التعريف النهائي للمفهوم، بقدر ما تتضح أكثر أهمية هذا السؤال المؤرق: كيف نُفرّق بين دلالات تلك اللاحقة مع لواحق من الطينة نفسها، من قبيل القومية والمحلية، لكي نتوقف فقط عند هذين المفهومين؟ وتزداد قلاقل السؤال عندما نأخذ بعين الاعتبار أن هذه المفاهيم يتمّ توظيفها في الرهانات السياسية.

وهكذا نرى بعض الوطنيين الذين يزعمون أنهم كذلك ينتقدون بشدة «الطوائف»، لأنّ أداء هذه الأخيرة ينسف وحدة الدولة، مقابل سعي طوائف للحصول على وضع أمة بصيغة تشرعن تطلعاتها نحو الاستقلال.

طائفية، قومية، محلية

حسب لويس ديمون «تتميز الطائفية عن القومية بالمكانة التي يحظى بها الدين»، والذي لا يتمّ تفريقه هنا عن فضاء عدائي. وتندرج هذه الأطروحة في الآفاق البحثية التي فتحتها مارسيل موس، مفادها أنّ الأمة لا يمكن أن تتطور إلا في سياق فرداني.

هذه المقاربة قابلة للنقاش من وجهة نظر النموذج الذي اقترحه لويس ديمون، والذي يقيم التعارض بين القومية الكونية والنزعة الفردانية، وهو النموذج المُجسّد في فرنسا، مع «القومية العرقية»، التي تناسب أكثر الحالة الألمانية، حيث الإحالة هنا على روابط ثقافية وحتى رابطة الدم أحياناً. والحالة هذه، كيف نُفرق بين «الطائفية» والقومية العرقية؟

أحد مفاتيح الإجابة قائم بلا أدنى شك في آليات إدماج الطائفة في الفضاء الاجتماعي والسياسي الشاسع. مفهوم «الطائفية» ينطبق بصفة تفضيلية على جماعات ثقافية لا تجسّد إلا مكوناً ضمن مكونات جماعات أخرى، في دولة متعددة الثقافة، حيث التعايش أحياناً في حالة اندماج متبادل بشكل يرون أنفسهم على أساس أنّهم تجمعات تابعة للدولة وليست بمثابة دولة.

عملية الإدماج النسبية هذه لا تحول دون أن تتطور الطائفية نحو شكل من القومية العرقية، والإفصاح عن نزعات انفصالية - كما هو الحال مع عدة نماذج تتطرق لها مقالات هذا الملف - بقدر ما يتعلق الأمر بقبول مثال نموذجي بـ «الطائفية»: المجموعة هنا تندرج في سياق إطار وطني حيث المرجعيات تستهدف التعالي على النزعات الثقافية باسم وحدة جامعة، ومن هنا الحديث عن القوميات اللبنانية، الموريسية [نسبة إلى جزر موريس]، الهندية، اليوغوسلافية... وغيرها، بشكل حصودا فيه الإجماع على الوحدة في مواجهة أعداء الخارج، (وخاصة في حقبة النضال ضد الاستعمار)، والطوائف في هذا السياق، مطالبة بإثبات إضافتها الخاصة لهذه التشكلات، والتي تعتبر تركيباً وتجميعاً لهذه التشكلات التي غالباً ما تفصح عن ميولات عالمية. ومن هنا دلالات الحكمة الهندية الشهيرة التي يتمّ تداولها كثيراً في الدول متعددة الإثنية، ومفادها أنّ «الوحدة في الاختلاف».

إنّ الفرق بين «الطائفية» و«المحلية» مردّه تلك الخاصية المرتبطة بالطوائف باعتبارها تشكلات مُدمجة بشكل أو بآخر في فضاءات أوسع. فالمحلية تقوم غالباً على المطالبة بحق الاعتراف بخصوصية من طرف الدولة، بينما تعتبر الطوائف أنّ هذه المرحلة تحققت سلفاً، وأنّ الرهانات تهم تقديم الدولة تنازلات أخرى. وفي بعض الحالات تتمّ تأسيس الطوائف عبر النظام الليبرالي (حالة يوغوسلافيا سابقاً)، أو عبر الآليات التمثيلية في الاستحقاقات الانتخابية (حالة لبنان وجزر موريس). تكشف هذه المحاولة في التصنيف، وهي أيضاً محاولة في التوضيح المفاهيمي في مجال غالباً ما تكون فيه المفاهيم إشكالية، إلى أي حد تمتد الفوارق بين مفاهيم مجاورة. ويثبت هذا التمرين أنّه في جميع الحالات لا يمكن الخوض في هذه الإشكالات دون مواجهة [مفهوم] الدولة.

الاستراتيجيات «العرقية» المضادة للدولة:

تتميز الطائفية أساساً بزعمها إقامة تعارض بين علاقتها بالمواطنة مع ولاء آخر يبقى أكثر أولوية، بما يهدد تشكل الفضاء العام لمجتمع سياسي تتعالى قيمه المُميزة عن الخصوصيات الثقافية. وفي هذه الحالة، إذا كانت بنيات الطوائف في قوى اجتماعية وسياسية يمكن أن تشكل تهديداً موجهاً للدولة، يمكن لهذه الأخيرة أن توظف هذه التهديدات لكي تقوي وتضبط الوضع. وهذا الرأي يكمل ما أشرنا إليه في الحالات السابقة، والسائد على ما يبدو، أي قيام الدولة بشقّ القوميات من أجل الحكم بشكل أفضل. يمكن مثلاً أن توظف تهديدات هوياتية من قبيل التطرف من أجل زعزعة خصم سياسي يُمثل الطائفة نفسها، ولكن بدرجة أكثر اعتدالاً. والمثال الشائع هنا يُحيلنا على حالة الدولة الهندية في علاقتها مع طائفة السيخ في إقليم البنجاب. هذا النموذج من التوظيف يُترجم إجمالاً ما يُشبه «طائفية» الدولة. وهذا التغيير قد يكون نسبياً في حالة الدولة التي توجد فيها طوائف لم تمرّ بعدُ بمرحلة المؤسسة، ونجده أيضاً لدى الدول التي تعلن عن نزعة كونية أو علمانية. وفي جميع الحالات يبقى توظيف استراتيجية «ورقة الطائفية» مقصداً مضاداً لمفهوم الدولة باعتبار الدولة تتعالى على انقسامات المجتمع.

البعد الدولي:

يتطلب تحليل العلاقات بين الدول والطوائف استحضار السياق الدولي. وتهمّ هذه المقاربة تأثير المُحدد الخارجي من منظور فوق وطني ودور الدول المجاورة (أو البعيدة) من المنظور الدولي الكلاسيكي.

فيما يتعلق بالجانب الأول، هناك اقتراحان اثنان يجب تقديمهما واختبارهما: فمن ناحية، التعامل مع الطوائف على أساس أنها تشكل تهديداً كبيراً للدولة، وأنها تحظى بدعم خارجي، ومن ناحية ثانية، يمكن للمُحدد الخارجي، في المقابل، دعم الدولة في جهودها للاستمرار، بما في ذلك الدعم المالي. فيما يتعلق بالجانب الثاني الخاص بالسياق الدولي، يبدو مهماً للغاية أن نأخذ بعين الاعتبار تصرف الدول المجاورة إن كانت تضم رعايا من الطائفة نفسها. ويمكن للدول المجاورة أن تغذي الحركات الانفصالية، سواء كانت تضم عناصر من الطائفة المعنية بالحراك أم لا.

وأخيراً، تأسّس فعالية حركة طائفية واستعراض قوتها، ترتبطان بأفق إعلانها الدولي عن هويتها وأهدافها، وبالتالي، أفق تدويل مشروعها الاحتجاجي.

المرجع الورقي للمقالة:

Cultures & Conflits Introduction n° 15-16 (1994) pp.3-6

المرجع الرقمي للمقالة:

Christophe Jaffrelot, « L'Etat face aux communautés », Cultures & Conflits [En ligne], 15-16 | automne-hiver 1994, mis en ligne le 15 mars 2006, consulté le 19 juin 2016. URL: <http://conflits.revues.org/511>

الطائفية

السياسة اللبنانية واستبداد الطائفية الدينية¹

◆ ترجمة: فوزي بن عمار

Confluences Méditerranée

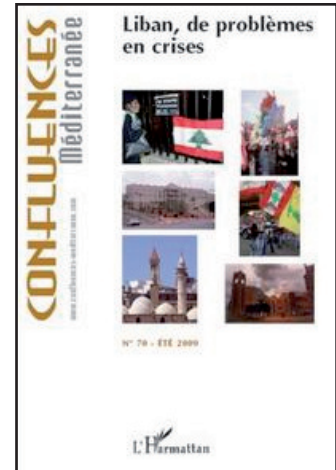
Éditeur: L'Harmattan

20093/ (N°70)

Liban, de problèmes en crises

Lebanese Politics and the Tyranny of Confessionalism

Par Camille Habib



ماضي لبنان المجيد (1943-1975) وحاضره التراجيدي جعل من تاريخه تاريخ صراع ووفاق. وقد بيّنت أزمات 1958-1975 و2005 هشاشة استقراره، وفي الوقت نفسه تواصل أزمة التعامل مع مجتمع تعددي كالمجتمع اللبناني. صحيح أنّ الدولة بين 1943 و1975 أظهرت قدرة متميّزة على أن تتخطّى العقبات، وقد وقع اعتبار هذه القدرة راجعة بالأساس إلى السياسة التوافقية التي اعتمدها اللبنانيون كمقاربة للحكم. لكن عندما فشلت هذه المقاربة تاريخياً في أن تتفاعل مع مختلف التحديات الخارجية والداخلية بكل بساطة انهار النظام اللبناني، وذلك مرتين في 1975 و2005. ولا تشمل هذه التحديات جملة النسيج الاقتصادي والعسكري والديبلوماسي للنظام الإقليمي والدولي فقط بل كذلك المنظومة القيمية السياسية الاجتماعية والإثنية للمشهد الداخلي اللبناني.

البحث عن حل لجزء واحد للمشكل هو أن تتّبع منهجاً اختزالياً للأزمة. ويمثل الصراع الإقليمي والتدخل الأجنبي متغيرات مهمّة يجب قراءة حسابها في الحالة اللبنانية. وإنّه لمن الصعب، إن لم نقل من المستحيل، أن نتخيّل لبناناً مستقراً بدون تسوية القضية الفلسطينية.

في 1815 ساعد أمير النمسا «كليمنتش فار ماترنش» في تشكيل أوروبا الحديثة بعد مؤتمر فيينا. فقبل أن يرسل سفيره إلى القسطنطينية في ذروة فشل القضية الشرقية، وهي فترة من التدخل الأوروبي المتصاعد في الإمبراطورية العثمانية، قال لسفيره: «قل للسلطان إن اندلعت الحرب في لبنان فستندلع في كامل بلاد الشام، وقل للسلطان إن عمّ السلام في لبنان

1 - يمثّل هذا البحث تعريفاً لفصل من مجلّة روافد متوسطة تحت عنوان:

فسيعم في كامل بلاد الشام»، وقد نحا «بول سالم» نحوه قائلاً: «لبنان مستقر وآمن يمكن أن يفضي إلى منطقة مستقرة وآمنة، لكن منطقة متفجرة عاجلاً أم آجلاً ستقضي على لبنان».

لكن الشعب اللبناني يجب ألا ينتظر إلى أن تحل القضية الفلسطينية لكي يبدأ في شدّ أزر دولته. بالنظر إلى ما حدث يجب أن يبدأوا في تشييد بيتهم. لبلوغ هذه الغاية يجب أن يتحلوا بالشجاعة الكافية ليعترفوا بالعوائق التي تحول دون إمكانيات بناء الدولة. والعائق الرئيس هو أن النظام السياسي الطائفي لا يلد إلا الأزمات. من ناحيتها قالت صافية سعدة «إن البنية الطائفية حالت حتى الآن دون تحقيق التعاطف الجماعي وقطعت الطريق أمام أية محاولة لتنشئة مواطن يكون ولاؤه للوطن، بل أنشأت مواطناً أولويته طائفته التي ينتمي إليها والتي تمرّ قبل الوطن. وفي هذا الصدد أكد كمال صليبي أن احتمال استمرار لبنان كدولة من عدمه يتوقف على قدرة الجمهورية اللبنانية على أن تقطع مع ماضيها فتصبح أمة تضمّ مواطنين لا طوائف».

استمرار الأزمة في لبنان يجب أن يتوقف، ورغم ذلك فالدولة لا يمكن أن توفر ما يُسمّى بالحلّ الجذري، وهو الحلّ العلماني لأنّه يهدّد وجود كلّ الأديان. إضافة إلى ذلك فإنّ لبنان يفتقد إلى الأحزاب العلمانية التي يمكن التعويل عليها لتطبيق العلمانية. أما الأحزاب الشيوعية والاشتراكية القومية السورية التي تضمّ أعضاء من كلّ الطوائف الدينية فقد تناثرت تحت وطأة مسلسل الأزمات الطائفية التي عصفت بلبنان خلال تاريخها.

وحتى الديمقراطية على النحو الغربي بقيت بغية بعيدة الاستحقاق. لبنان دولة ذات نظام طائفي لا نظام ديمقراطي، فالديمقراطية لا يمكن أن تزدهر إلّا في نظام علماني. على المستوى السياسي الهيكلي فإنّ ترسخ ديمقراطية في إطار طائفي هو أن تسمح باستبداد الأقلية الدينية، فقد فشل المارونيون في أن يسودوا في وسط السبعينات، وكذلك حال الشيعة في وسط الثمانينات، والسنة في 2008.

لبنان ليس في مأمن من خطر تصاعد الإسلام السياسي. لقد ظهرت الأصولية الإسلامية كتيار مناضل واشتد عودها بعد هجمات القاعدة على الولايات المتحدة الأمريكية في 11 سبتمبر 2001، لكن نظراً للطبيعة التعددية للمجتمع اللبناني فإنّ ترسيخ دولة دينية ثيوقراطية في لبنان هو أمر مستبعد وصعب.

على الرغم من هذا فإنّ الأصولية تمثل تهديداً جسيماً وعائقاً أساسياً لنشوء مجتمع منفتح يكون فيه التسامح الديني جزءاً من موروثنا في لبنان وبلاد الشام. لكن يبقى الخطر قائماً لأنّ تصدع الطبقة الوسطى وتفقر البلاد أدّى إلى فراغ ملأته التيارات الأصولية التي أرادت أن ترسخ الشريعة الإسلامية وبالتالي دولة دينية. وقد استخلصت سعدة قائلة: «أعتقد أنّ عاقبة مثل هذا التيار لن تؤدّي إلى الديمقراطية بل إلى المزيد من سفك الدماء في المنطقة».

لبنان في حاجة ماسة إلى البدء في مسار إسقاط النظام الطائفي كنقطة بداية نحو تحديث الدولة وعقلية المواطن. ويجب على الشعب اللبناني أن يفهم أنّ التوافق هو تدبير مؤقت لأزمة آتية لا محالة.

ففي أحسن حالاته ليس التوافق بقادر على تحقيق وحدة متكاملة، ولا هو قادر على تفكيك تام لمختلف الطوائف، لذلك أعتقد أن الأسوار الطائفية في لبنان جعلت من التسويات التوافقية هشة إلى درجة أنها فاقدة للقدرة على مجابهة الطوارئ الاجتماعية والسياسية. والأسوأ من ذلك أن التوافقات لم تنجح في أن تجنب لبنان تكبد معاناة حربين أهليتين تبعاً في 1958 و1975، كما أنها لم توفر الآليات اللازمة لحل الأزمة الوطنية لسنة 2005 بطرق سليمة. إضافة إلى ذلك فإن تاريخ لبنان قد بين أن هذه التسويات والترتيبات التوافقية دائماً تأتي بعد الأزمات فتتجزأ بطريقة متسعة. وقد اعترفت هذه التسويات أكانت الميثاق الوطني لسنة 1934 أو توافق الطائف لسنة 1989 أو توافق الدوحة 2008 ضمناً أو بطريقة صريحة بتفوق طائفة اعتماداً على مآل ونتائج الاضطرابات العسكرية.

ومرور الوقت تتعالى الاعتراضات على حكم أي طائفة أو تحالف طوائف يحاول تغيير الوضع الراهن وعادة على حساب الآخرين. وفي الحقيقة فالسياسات الطائفية لا يمكن أن تعكس فكر فصح المجال للآخرين، بل على العكس من ذلك هي محاولة لإلغائهم وإقصاء كل المنافسين.

تحدثت سعدة عن مجموعة أخرى من المآخذ على النظام التوافقي يمكن أن تتلخص في ما يلي:

إنه من العسير في نظام توافقي أن نترجم مبدأ المساواة إلى خطوات عملية، فكل طرف يعتقد أنه لم يعامل على قدم المساواة مع الأطراف الأخرى.

التوافق نظام يتعارض مع قواعد الديمقراطية الغربية، فكل المواطنين لا يعاملون على قدم المساواة في بلدهم، إن التوافق هو اتفاق بين الفاعلين الرئيسيين بينما تُهمل الأقليات. علاوة على ذلك فإن التوافق يؤدي إلى التملص من المسؤولية. فمن سنلوم في نظام توافقي بما أن الكل وافق بالإكراه أو بلا قناعة، قسراً أو طواعية؟

إن النظام التوافقي هو شكل تقليدي يتعارض مع روح العصر الحديث القائمة على السعي الفردي والتغيير الاجتماعي. فكل خطوة يجب أن تحظى باتفاق جميع الأحزاب، مما يؤدي إلى تحصين كل مجموعة فيطلب كل فريق المزيد بدون أن يقدم تنازلات.

النظام التوافقي يبدو غير متناسق مع التفكير العلمي والمنطقي نظراً لمناهضته لكل تغيير هيكلي.

لم يقع أبداً أي استفتاء بخصوص التوافقات، لذلك كانت دائماً مشاريع هشة، لأنه لم يقع عليها أي إجماع شعبي.

النظام التوافقي بهذه القواعد وضع عقبات عديدة في طريق بناء دولة لبنانية حديثة. فقد أدى أولاً إلى هجرة المثقفين التي سمحت بتعاقب الزمن للمجموعات المتطرفة والزعماء الدينيين ليلعبوا أدواراً أساسية مهمة، فصار رجال الدين (المسيحيون والمسلمون) يقدمون مواعظ وخطباً سياسية يوم الأحد ويوم الجمعة تبعاً عوضاً عن أن يقوموا بأدوارهم ويبينوا طريق الخلاص للمؤمنين. وأدى ثانياً إلى مبدأ المحاصصة بين الطوائف الذي جعل من الممكن للطوائف القيام بمبادرات للتأقلم مع التغييرات الاجتماعية مخافة أن يختل التوازن بينها. ونتج عنه ثالثاً أن الطائفية تحد بقوة من

حرية الفرد في أن يغير ولاءه السياسي، كما تحرمه من الإحساس بالمشاعر الوطنية. ورابعاً النظام التوافقي منح ازدواجية السلطة القانونية بين الدولة من ناحية ومختلف الزعماء الدينيين من ناحية أخرى مانحة هؤلاء إمكانية التدخل في الشأن العام للمواطنين. وكنتيجة لذلك زادت قوانين الأحوال الشخصية من تقسيم المجتمع إلى مجموعات مختلفة.

إنّ الاندماج الاجتماعي هو الضفة المعاكسة للانقسام. لكنّ الاندماج لا يعني بالضرورة تحويل المجتمع اللبناني إلى طائفة واحدة، على العكس من ذلك فمفهوم الاندماج يتضمن وجود التنوع، ويتضمن أيضاً التفاعل وتشارك كل الأطراف، وهو مطلب رئيس ليعمل المجتمع بطريقة طبيعية.

وعلى المستوى الهيكلي يجب بعث مؤسسات جديدة تقود اللبنانيين إلى المضمار المناسب الذي يمكنهم فيه تقرير مصيرهم.

لتحقيق ذلك على اللبنانيين أن يفكروا في إصلاحات متطورة مبنية على أساس مقارنة تعتمد التعاون وتمنح آليات ديمقراطية تفتح مزيداً من أبواب التجديد السياسي دون اللجوء إلى السلاح. وأخيراً، الشعب اللبناني يستحق نظاماً أساسياً أحسن بكثير، تكون الدولة فيه أولوية في حياة المواطن.

كما بيّن هذا البحث أنّ هناك رأيين في خصوص مستقبل لبنان: الأول يرى أنّ مشاكل لبنان كثيرة وعويصة ومعقدة لنجد لها حلاً شاملاً. لكنّ الرأي الثاني يرى أنّ الحالة اللبنانية ليست بتلك القتامة. هذا التفاؤل نابع من عامل واحد؛ فرغم أنّ اللبنانيين ينقدون بعضهم بعضاً وينقدون بشدة نظامهم السياسي فإنّهم كلهم يرون إلى المحافظة على لبنان. كلهم رفضوا تجزئة لبنان (البلقنة)، أو إدماج دولة لبنان في دولة أخرى. وكلهم يتفقون على اعتبار الطائفية انعكاساً مشوّهاً لمصالحهم وانتصاراتهم وأحلامهم، وبالتالي فإنّ آية صيغة تهدف إلى إعادة الاستقرار يجب أن تتوجه رأساً إلى الأزمة الجوهرية: الانقسامات المذهبية، الصراع العربي الإسرائيلي، ومختلف التحديات الخارجية للسيادة اللبنانية.

لقد عرقلت الطائفية ونظام التوافق إمكانية بناء دولة قوية في لبنان. ولا نقصد هنا دولة قوية بمعنى دولة شمولية مستبدة. إنّ كلّ دولة تتبنى استراتيجية الاقتراع العام لتضمن مساهمة فعالة لمواطنيها في عملية الحكم، وبالتالي تعزز وحدتها الوطنية يمكن أن تنعت بالدولة القوية. تحقيقاً لغاية بناء دولة قوية يجب إلغاء النظام الطائفي، وتجدر الإشارة إلى أنّ الطائفية ليست فقط قضية حياد، بل هي كذلك قضية مصالح مؤسساتية ضيقة الأفق، لذلك يجب أن تكون مقارنة إلغاء الطائفية مقارنة رسمية وغير رسمية.

إنّ كل عملية تطوير تنطوي على تغييرات اجتماعية وسياسية عميقة ويجب على نخبة المثقفين أن تلعب دوراً حاسماً في هذا المجال. أعتقد أنّه على الطبقة المثقفة أن تلعب دورها الصحيح، وأنّ تلعبه كما ينبغي. هذه الطبقة يجب أن تبقى في منأى عن شركاء الطائفية، وأنّ تلتزم بمقاربة تعاونية تتضمن تسوية لنقاط الاختلاف بطريقة تطوعية وغير رسمية، لتُحل ضمن قنوات الحوار السياسي المستمر بين مختلف المجموعات، جهاز إدارة الدولة والأحزاب السياسية.

علاوة على ذلك يجب على الطبقة المثقفة أن تعزز فكرة الشراكة الاجتماعية التي يتقاسمها أصحاب الأعمال والنقابات وتقع ترجمتها في السياسات الوطنية، كما يجب على هذه الطبقة المثقفة أن تدعم المنظمات غير الطائفية بهدف ترسيخ ثقافة المواطنة: مواطن يعي واجباته الوطنية نحو نظرائه المواطنين اللبنانيين بقطع النظر عن انتماءاته الطائفية.

إن حواراً وطنياً مستمراً هو أحسن دليل لأزمة مستمرة. وقد نالت فكرة الحوار الوطني مؤخراً اهتماماً شعبياً كبيراً. فقد دعم حزب الله والتيار الوطني الحر، في مذكرة التفاهم المشترك، الحوار الوطني كطريق وحيدة لإيجاد حل للأزمة التي تكتسح لبنان، ولكنهما يعتقدان أن نجاح الحوار الوطني يتوقف على توفير ثلاثة شروط أساسية.

- جلوس كل الأحزاب التي لها مكانة سياسية شعبية ووطنية حول طاولة مستديرة.

- الشفافية والصراحة وإعلاء المصلحة الوطنية للبنان باعتبارها ذات إرادة مستقلة وقرار حر.

- إدراج كل القضايا ذات الطابع الوطني التي تتطلب الإجماع.

«بو سالم» يدعم هذا المقترح معتبراً الحوار الوطني «حاجة ماسة»، لدرجة أن نجاة لبنان تتوقف على قدرته على دعم الحوار». يجب أن ينبني هذا الحوار بالنسبة إليه على التفاهات التالية:

- يجب أن نعتبر العملية طويلة الأمد، فلا يوجد دولة في حالة مشابهة للبنان يمكن بشكل واقعي أن تبرم حواراً وطنياً في بضعة أشهر.

- يجب ألا تكون العملية مقتصرة على بعض السياسيين، وإمّا يجب أن تضم أعضاء ناشطين من المجتمع المدني كذلك.

- النقاشات يجب ألا تقتصر على المسائل السياسية المعقدة فقط (احتواء سلاح حزب الله)، بل يجب أن تكون أعم لتشمل كل القضايا السياسية حتى البسيطة منها، كتعزيز المساواة بين الرجل والمرأة ودعم الشباب والمحافظة على البيئة.

وعلى المستوى الرسمي يتطلب بناء هذه الدولة الترتيبات التالية:

- إصدار قانون مدني ذي صبغة اجتهادية للأحوال الشخصية، فقد أدت الازدواجية بين القانون المدني ومجال سلطة زعماء مختلف الأديان والطوائف إلى انقسام المجتمع إلى مجموعات مختلفة خاضعة لقوانين مختلفة.

- إنعاش الحياة الوطنية يحتاج إلى تطبيق قانون انتخابي ذي تمثيلية نسبية، ليكون صيغة ناجعة تضمن دقة وعدالة التمثيلية الشعبية، ولتساهم في تفعيل دور الأحزاب اللاتائفية في دعم المجتمع المدني. إضافة إلى ذلك فإنه يجب على

القانون الانتخابي أن ينصّ على أنّ المواطن مطالب بأن ينتخب عدداً من النواب (10 من 128) في دائرة انتخابية واحدة على المستوى الوطني، وذلك خارج الحصة الطائفية.

- إصدار قوانين تقضي على المركزية الإدارية، وذلك لضمان المشاركة المحلية في تنمية كلّ الجهات، ولجعل الدولة أقرب لتلبية حاجيات مواطنيها. وفي هذا المجال يجب تفعيل دور البلديات في العملية التنموية بأكملها لإدارة الشؤون العمومية وتخفيف الضغط الاجتماعي اليومي على المواطن.

- تطوير النجاعة الإدارية على أساس الكفاءة وتطبيق مبدأ المسؤولية والمحاسبة. الإصلاح الإداري يحتاج إلى نظام مرّن لديه القدرة على الإصلاح الذاتي كما قال ذات مرة رئيس الوزراء الأسبق الحريري: «الإصلاح الحقيقي للإدارة العمومية يكون عبر التبسيط التام للقوانين والأنظمة والإجراءات».

- يجب على الدولة أن تلعب دورها لتخفيف أعباء المواطن، فتصبح بذلك أولوية في حياته، فيقلل هذا الأخير من اعتماده على الطائفية لقضاء مصالحه. يجب على الدولة أن تواصل مجهوداتها لدعم التعليم العمومي، كما يجب عليها توسيع نطاق التغطية الاجتماعية والتأمين على المرض وقروض السكن.

- تعزيز الجيش اللبناني ومختلف أسلاك الأمن، مع وضع استراتيجية دفاع وطني لحماية الحدود من الهجمات الإسرائيلية.

- إنشاء قضاء مستقل، واعتباره شرطاً لازماً لإنشاء دولة القانون والحقوق والمؤسسات.

- إصدار القوانين اللازمة لمحاربة الفساد بكل أشكاله مع تقييد الدولة باتفاقيات الأمم المتحدة لمكافحة الفساد.

- لا يمكن للنائب في مجلس النواب أن يكون وزيراً، وذلك لتحقيق الفصل الحقيقي بين السلطة التنفيذية والتشريعية للحكومة.

- التشكيل العاجل لمجلس شيوخ تكون فيه كلّ الطوائف ممثلة.

- الاعتراف بالمهاجرين اللبنانيين كجزء مهم من التركيبة الاستراتيجية اللبنانية، مع إصدار القوانين الضرورية لتمكينهم من ممارسة حقوقهم كلبنانيين مقيمين في الخارج.

- إصدار قوانين تشجع على بعث أحزاب وطنية تقطع من الطائفية.

- مطالبة المجلس الدستوري ببيان السلط الممنوحة للرئيس في الفصل 49 من الدستور. فماذا نعني بأن الرئيس يمثل «رمز الوحدة الوطنية»؟ وما هي الوسائل المتاحة للرئيس لكي يحافظ على الدستور وعلى استقلال وحدة وسلامة أراضي لبنان؟

- تطبيع العلاقات مع سوريا على أساس الاحترام المتبادل لسيادة واستقلال البلدين.

- دولة لبنان عليها أن تبقى على الحياد في الصراعات العربية الغربية.

الهدف البعيد لهذه الإصلاحات هو نشر ثقافة الحوار والديمقراطية والسلام بين المواطنين اللبنانيين، والأسباب وراء التفكير في هذه الإصلاحات هي الآتية:

أولاً: على المستوى السياسي هناك علاقة واضحة بين الممارسات السياسية والخلل في التحولات الهيكلية.

ثانياً: على المستوى الاقتصادي من المأمول أن نتصور أيّ تعديل هيكلي اقتصادي يحسن مردودية الاقتصاد بدون المساس من برامج الاستحقاقات والامتيازات الاجتماعية.

أخيراً: على المستوى الثقافي يجب أن يكون شعار لبنان بناء القدرات عبر التنمية البشرية، وهذا يعني أن المزيد من الاستثمار في مجال الموارد البشرية يمثل حجر أساس الازدهار والتطور الاقتصادي.

لا يمكن إنكار أنه لا يوجد حل يخلو من المتاعب لمشكلة الطائفية في لبنان، فتوفير الاستقرار للبنان يحتاج إلى جملة من الشروط. وفي نهاية المطاف لبنان يحتاج إلى فترة انتقالية تتعهد فيها كلّ الطوائف بأن تبني الثقة وتخفف حدة التوتر.

ليحدث هذا على الشعب أن يقرّ بأنّه هو الوحيد القادر على وضع حد لهذه المعاناة. كما يجب عليه أن يفهم أنّ الاعتدال وضبط النفس والبعد عن العنف هي شروط ولادة لبنان جديد، وبعبارة أخرى إن لم يقع اعتبار هذه الإصلاحات كصيغة خيارية لمشاكل لبنان المتعددة الأبعاد وإن لم تصبح واقعاً ملموساً فإنّ «الجمال الفطيع» للشرق الأوسط سيزداد فظاعة.

الطائفية

حوار مع الدكتور حسن حماد

الطائفية في الوطن العربي ومحنة العقل الإسلامي

♦ يوسف هريمة

بل ويحظر أحياناً لمسّه أو حتى النظر إليه. والنظام التوحي ليس نظاماً اجتماعياً فحسب، بل هو نظام ديني أيضاً، إذ ينظر إلى توتّم القبيلة على أنّه الأب الأصلي للفصيل المعني، ولذلك يصبح هذا التوتّم معبوداً ومقدّساً.

والتوحيّة تمثّل البدايات الحقيقية للفكر الديني، ولأيّ نزعة تعصبية، لأنّ أفراد عشيرة التوتّم هم أخوة وأخوات من خلال صلة الدم القائمة على ذلك الأصل المشترك، وهم ملزمون بمساعدة وحماية بعضهم بعضاً. وفي حالة مقتل أي فرد منهم على يد شخص غريب من عشيرة مغايرة يتضامن جميع أفراد العشيرة من أجل الأخذ بثأره، أو على الأقل المطالبة بالتعويض الملائم عن ذلك الدم المسفوح. وفي المقابل يتكفل كامل أفراد قبيلة القاتل بدفع الدية أو التعويض المطلوب. لقد كانت الروابط التوحيّة من القوة والمتانة، ربما بصورة تفوق الروابط الأسرية بالمعنى المعاصر.

ما أريد قوله: إنّ التوحيّة تقوم على فكرة تقديس الأب بمعناه الرمزي الميثولوجي، ولا يختلف الأمر كثيراً إنّ تجسّد هذا الأب في صورة الأب الإله، أو زعيم القبيلة أو القائد السياسي - العسكري أو الخليفة، أو الفقيه، أو الشيخ: آيات الله والملاي... وغيرهم. وبهذا المعنى نستطيع القول إنّ هناك رواصب توحيّة كامنة في أي فكر تعصبي أو طائفي. فإذا كانت التوحيّة كمرحلة ثقافية وحضارية قد انتهت بقيام المجتمع المدني وميلاد فكرة الدولة، إلا أنّ ضعف وانهيار الدول ورخاوة وهشاشة وتهرؤ المؤسسات يقترن دائماً بصحوّة الطائفية، ويستدعي تلك الرواصب التوحيّة من جذورها السحيقة. ومن خلال هذا الفهم أستطيع أن أحلّل المشهد العربي - الإسلامي في اللحظة الراهنة.

وقبل أن أترك هذه النقطة يجب أن أفرّق وأميز بين الطائفة والطائفية، فالطائفة ظاهرة طبيعية وتاريخية واجتماعية واقتصادية، كأن نتحدث عن طائفة الأطباء، العسكري، المهندسين، الشحاذين، المهمشين. فهذه الطوائف تقوم على أساس اقتصادي - ثقافي، لكنّها لا تتسم بالضرورة بالتعصبية أو العدوانية، بل يمكن لها بسهولة أن تندمج مع الطوائف الأخرى، وتتعاون معها دون أن

« يوسف هريمة: قبل أن نتدارس المسألة الطائفية، لا بدّ أن أقف معكم على امتدادات هذا المفهوم، كيف كانت البدايات؟ وما هي عوامل نشأة فلسفة الطوائف؟ وكيف استقرّت مع الفكر الديني لتلقي بظلالها على هذا المشهد القائم؟

- الدكتور حسن حماد: اسمح لي قبل أن أجيب عن سؤالك أن أطرح عدداً من الأسئلة: ما الذي يجعل الإنسان يتخذق وراء مجموعة من البشر ليعتبر هذه المجموعة بعينها هي عشيرته أو قبيلته أو طائفته؟ وما الذي يجعله أيضاً يناسب مجموعة أخرى من البشر العداوة والبغضاء والحقد وينظر إليها بوصفها عدواً؟ لماذا يوجد التعصب ل...، والتعصب ضد...؟ ما الأسس التي يبنى عليها الموقف الطائفي؟ من هنا أبدأ إجابتي، فأقول إنّ الأساس الذي تقوم عليه الطائفية غالباً ما يكون لا معقولاً أو لا عقلياً مثل: اللون، الدين، العادات والتقاليد، ... إلخ، وكلها معطيات لا تبنى على أساس من حرية الإرادة أو الحرية الواعية، بل هي أمر عرّضي تماماً يقوم على المصادفة البحتة، فأنا حسن حماد لم أختّر أبوي، ولم أختّر موطني، ولم أختّر ديانتي، فكلّ هذه الأمور تتمّ على مستوى عرّضي تماماً، بمعنى أنّه لو لم يحدث هذا اللقاء الجنسي بين رجل معين (أبي) وبين امرأة معينة (أمي) ما كنتُ وما كانت حياتي. هذا يسمّونه في الفلسفة الوجودية «العش» وهذا ما جعل فيلسوفاً وجودياً مؤمناً مثل «كيركيارد» يصرخ معترضاً: لقد جاؤوا بي إلى هذه الحياة مثلما يجيئون بعبد من عند تاجر من تجار الرقيق.

أخلص من هذا إلى أنّ الطائفية سواء كانت عرقية أو دينية تقوم على أساس لا عقلي تماماً. وإذا كنت تسألني عن البدايات: بدايات نشأة الطوائف، فإنني أعتقد أنّ الأساس الأنثروبولوجي للموقف الطائفي بدأ مع الإرهصاصات الأولى للتفكير الديني، والتي يُجمع معظم علماء الأنثروبولوجيا على أنّ هذه الإرهصاصات قد بدأت مع ميلاد العقائد التوحيّة. وهذا ما يؤكّد عليه «سيجموند فرويد» في كتابه «التوتّم والتابو»: مرحلة التوحيّة تمثّل نظاماً لجميع الحضارات، والتوتّم عادة ما يكون حيواناً أو نباتاً يعتقد جميع أفراد العشيرة أو القبيلة أنّهم ينحدرون عنه، ومن ثم فإنهم يتسمّون باسمه وينتسبون إليه. ويتبع ذلك أنّهم لا يصطادون حيوان التوتّم أو يقتلونه أو يأكلونه،

أما عن موقف «ابن خلدون» من فكرة العصبية، فهو موقف محير حقاً، فهو من جانب ينتقد العرب لغلظتهم وجلافتهم وهمجيتهم، وهي صفات تنشأ عن العصبية، وهو في الوقت نفسه يعتبر العصبية الرابط السسيولوجي والسيكولوجي لبناء أي نظام قوي ومتماسك. هذا الطرح يذكرني بما أطلق عليه «جاك دريدا» في كتابه عن «صيدلية أفلاطون» «الفارماكون»، وهو مصطلح يعني الداء والدواء. فالعصبية هي مرض العرب، وهي أيضاً الوسيلة التي لا غنى عنها من أجل قيام دولتهم. وابن خلدون لا يكتفي بأن يجعل العصبية هي محرك التاريخ، بل يتجاوز ذلك إلى القول إن العصبية وحدها لا تكفي، بل لا بد من وجود الدين حتى تستطيع هذه العصبية أن تستمر وتضمد ولا تنهار. فالوازع الديني يقوي العصبية، ويلعب دوراً إيجابياً في تماسك قوة الدولة، وصلة الإسلام بالعصبية لديه تشبه صلة الروح بالمادة. ابن خلدون إذن يضعنا أمام اختيار صعب، فهو يجرد العرب من إمكانية أي استقلال عن الدين، ربما لأن جذورهم البدوية لا تسمح لهم بغير ذلك. فإما أن يقودهم وحي أو فكرة دينية، وإما أن ينقرضوا ويندثروا، ولا تقوم لهم قائمة. العرب في نظر ابن خلدون أكثر بدواة من سائر الشعوب، والدين هو الذي يوحدهم ويجعلهم ينقادون لنبي أو أمير يعالج أمراضهم الأخلاقية والسلوكية والعنصرية ويهذب وجدانهم ويمنحهم الدافع الحضاري لتأسيس دولتهم.

ولكن هل موقف ابن خلدون هنا يقتصر على العرب وحدهم أم أنه ينسحب على الشعوب قاطبة؟ وهل يعبر موقفه هذا عن رؤية واقعية محكومة بحتمية ثقافية وتاريخية محددة؟ أم أنه يعبر عن رؤية أيديولوجية متحيزة تؤمن بأن دولة الخلافة الإسلامية هي الحل؟

الواقع أن موقف ابن خلدون فيه الكثير من الغموض والالتباس، ويوقع أي باحث في نوع من الحيرة والارتباك، فبرغم دعوته لدولة الخلافة الإسلامية إلا أنه يذكر في كتابه «المقدمة» واقعة تعبر عن كراهية المسلمين للثقافة وللإبداع ورغبتهم في الحفاظ على تخلفهم وجمودهم. وفي هذا السياق يقول: «ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتنقلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منها، وإن يكن ضللاً فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النار ... إلخ». إن هذه القصة التي أوردها ابن خلدون بالإضافة إلى اقتناعه بأن العرب أعرق في البدواة وأبعد عن العمران، وبأن حَمَلَة العلم في الإسلام كان أكثرهم من العجم، يجعلني أكثر ميلاً إلى القول إن ابن خلدون كان يتحدث حصرياً عن القبائل العربية، وكانت لديه القناعة بأنه لا أمل في إصلاح حال هؤلاء وترويض

تتخذ موقفاً سلبياً وإقصائياً تجاه الطوائف الأخرى، أما الطائفية بالمعنى الذي نقصده في هذا الحوار، فهي موقف أيديولوجي وثقافي متطرف ومنحاز (مع، وضد). وبهذا المعنى نتحدث عن جماعات أو طوائف عرقية متميزة مثل: السود، الموارنة، الدروز، الأمازيغ، وتزداد مشاعر الوعي بالطائفية لدى هذه الجماعات كلما كانت الأقل عدداً والأكثر ضعفاً في مقابل الطوائف الأخرى التي تمثل الأكثرية أو تمتلك السلطة. وتصل الطائفية إلى قمة تطرفها وإرهابها عندما يكون الأساس فيها هو الدين، ففي هذه الحالة غالباً ما تتخذ الطائفية موقفاً عدوانياً وتكفيرياً وإقصائياً تجاه الآخر. يتجلى هذا الأمر بدرجات متفاوتة في الصراعات الطائفية الدينية: السنة، الشيعة، الكاثوليكية، البروتستانتية، الأرثوذكسية.. إلخ، ولا شك أنه في داخل هذه المذاهب والممل بوسعنا أن نتحدث عن عشرات الطوائف الفرعية الأخرى، ويظهر هذا الأمر بصورة صارخة داخل فصائل الإسلام السياسي المتناحرة في المشهد العربي - الإسلامي المعاصر، والتي تمثل الصورة الأكثر قتامة ورعباً بين مختلف الصراعات الطائفية.

«يوسف هرمة: الكثيرون أشاروا إلى مفهوم العصبية في تاريخ تشكل الدولة في الفكر العربي الإسلامي. ومن إفرازات هذه العصبية انشقاق الفكر والجماعات إلى طوائف تدافع عن مشروعها السياسي أو الفكري، وتكرس الطائفية بوصفها عنصراً لمقاومة التيارات المعادية، في حين أن مفهوم الطائفة يلغي الإنسان. هل توافقون على هذا الطرح؟ وما هي مقاربتكم لموضوع العصبية كفعل مواز لما نحن بصدد مقاربته، خاصة من خلال أعمال ابن خلدون والجابري وغيرهما؟

- الدكتور حسن حماد: تشكل القبيلة الأساس البنوي الذي يقوم عليه المجتمع العربي - الإسلامي. وعادة ما تتأسس الروابط بين أبناء القبيلة على قرابة الدم، ولذلك فإن العصبية هي ما يوحد بين الأبناء، ويجعلهم يشعرون بالولاء والانتماء لقبيلتهم. هذه العصبية تشكل من جانب آخر مصدر وجذر الانقسامات الطائفية، ويعبر «هشام شرابي» عن هذا التلازم بين القبيلة والعصبية والطائفية بقوله:

«تكمين الدينامية البارزة للبنية القبلية في العصبية، وهذا منحى سلبي، إذ تقوم بادئ ذي بدء بالفصل بين الأنا والآخرين ثم، وعلى مستوى أعلى، تقسم العالم إلى نصفين متعارضين: القرابة واللاقربة، والعشيرة والعشيرة المعادية لها، والإسلام واللا إسلام وهكذا... وبالنسبة إلى العصبية فإن التجاذب القائم على روابط الدم يتقدم على أية علاقة أخرى». (هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٤٧).

إلى عقل اجتهادي ونقدي. وبالتأكيد هذا كلام رائع وجميل، ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن لنا القيام بهذا التحول الجذري في مقولات مازالت تحكم العقل العربي المسلم حتى كتابة هذه السطور؟

أعتقد أن دعوة الجابري تظل مجرد دعوة مثالية ورومانتيكية ما لم يتم تفكيك النصوص المؤسسة وإعادة فهمها في ضوء اللحظة التاريخية، فمنذ حادثة الفتنة الكبرى قام التيار الأصولي المهيم سياسياً بعملية اختطاف للنص الديني ومصادرته لحسابه الخاص، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت التيارات السنية والسلفية هي المتحدث الرسمي باسم القرآن والسنة، وتم إقصاء كل التفسير العقلانية والعرفانية التي خلفها لنا تراث المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة ومن سار على هديهم من المحدثين والمعاصرين، ولنا في الباحث الإعلامي «إسلام بحري» أسوة حسنة لكل من أراد الاقتراب من النصوص، وهو لم يمس النص المؤسس القرآن، ولكنه تجاسر فقط على نقد أحاديث البخاري. هناك تحالف وتواطؤ صامت وخفي بين الأنظمة السياسية الاستبدادية الحالية وبين التيارات الأصولية التي نجحت في ظل غياب الإبداع الثقافي وانهايار المؤسسات التعليمية في أدلجة الجماهير وتعبئتها في اتجاه التشدد الديني الإسلامي الأصولي، ولا يحتاج الأمر سوى فتوى يصدرها أحد المتشددین من شیوخ الأزهر أو السلفية، أو دعوى قضائية يتكفل بها محام أصولي مغموّر ضد أي مثقف بائس في بلاده...، والواقع أن الممارسات القمعية ضد المفكرين والمثقفين ليست أمراً طارئاً أو جديداً، فالتاريخ الإسلامي مليء بما هو أبشع مما يمكن للإنسان أن يتصوره، والأمثلة كثيرة ومتعددة: فقد أعدم «غيلان الدمشقي» بسبب آرائه الفلسفية ولقوله بحرية الإرادة في عهد «هشام بن عبد الملك»، وبالتهمة نفسها قام القائد الأموي «خالد القسري» بذبح «الجعد بن درهم» يوم صلاة عيد الأضحى عام ٧٢٤م، فبعد أن خطب في المسلمين في البيت الحرام قال: «أيها الناس ضحوا يقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٌ بالجعد بن درهم»، وهبط من على المنبر ثم قام بذبحه.

وفي عهد الخليفة العباسي «أبو جعفر المنصور» قُتل «عبد الله بن المقفع»، وقُطع إرباً إرباً، ورُمي في تنور مشتعل، وفي عام ٧٨٤م أصدر الخليفة العباسي الثالث «المهدي» حكماً بإعدام الشاعر «بشار بن برد» بتهمة الإلحاد، وكان عمره يقارب السبعين.

وفي عام ٩٢٢م قُتل المتصوّف الكبير «الحلاج»، بعد أن تمّ جلده، وقُطعت أعضاؤه، ثم صُلب، وأُحرق بعد ذلك، ويقال إنّ الحلاج لم يهب الموت، وقال «وإن قتلت أو صلبت أو قُطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي». وفي عام ١١٩١ قُتل «السهروردي» في عهد «صلاح الدين الأيوبي» بعد أن تمّ حبسه ومنع عنه الأكل والشراب حتى مات. وتذكر روايات أخرى أنه مات خنقاً. وفي عام ١١٥٠م أمر الخليفة «المستجد» بإحراق جميع كتب ابن سينا وإخوان

عصبياتهم الضيقة في اتجاه عصبية عامة (هي عصبية الدولة) سوى بالدين. وهو موقف يتسم بقدر عال من الواقعية السياسية، لكنها واقعية سكونية وجمودية، خاصة وأنه لم يستطع أن يتخلص من مقولة العصبية بوصفها العامل المحرك لتاريخ العمران البشري، برغم أن العمران أو المجتمع المدني أو الحضري أمر يتنافى مع القبيلة والعصبة والطائفية. فضلاً عن ذلك فإن ابن خلدون لم يستطع أن يتحرر من المزاج الأصولي العام المهيم على ثقافته، والذي كان يعتبر دولة الخلافة هدفاً أسمى للحياة السياسية. ولم يتجاوز ابن خلدون بأية حال من الأحوال هذا التصور السائد، إذ يقرر في صراحة لا تقبل الشك أو تحتل التأويل: أن الحكومة التي يجب أن تسوس شؤون مجتمع العمران هي الحكومة الإسلامية، وأن الخلافة الإسلامية تحديداً هي التي تصون للناس مصالحهم الدنيوية وحياتهم الأخروية، وهو ينظر إلى الخلافة بوصفها نظاماً دينياً واجتماعياً وسياسياً.

إن موقف ابن خلدون المدعم للدين الإسلامي لا يتسق مع هجومه الحاد والشرس على العرب ونعتهم بأحط الصفات ومنها الهمجية، خاصة إذا تذكرنا أن الوازع الديني لا مبرر له ولا معنى خارج سياق العصبة، وابن خلدون نفسه يعترف بهذا. ولا يمكن لنا أن نفسر موقفه هذا إلا باعتباره نوعاً من المجازاة للأوضاع السائدة في عصره، خاصة أن الرجل قد ذاق مرارة السجن والأسر والتشرد وتعرض للسجن لمدة عامين مما حدا به إلى اليأس من الناس واللجوء إلى العزلة.

من جانب آخر يمكن تفسير موقفه في ضوء ظروف عصره، فقد عاش في القرن الثامن الهجري، وهو قرن كثرت فيه النزاعات السياسية والمذهبية والاجتماعية، وأصبحت أمصار العالم الإسلامي في حالة من التفكك وعدم الاستقرار، مما أغرى الدول الغربية المجاورة لانتزاع أجزاء من تلك الأمصار. ومن الأمور المعروفة أن موجات المدّ الأصولي واللجوء إلى الحلول الدينية تزداد في لحظات الأزمات والانهايارات الحضارية، وأعتقد أن هذا الرأي الأخير هو الأقرب لتفسير موقف ابن خلدون المروج للدولة الدينية.

أما موقف المفكر المغربي «محمد عابد الجابري» فهو يختلف عن موقف أستاذه ابن خلدون. الجابري الذي تعرّف على مناهج الفكر الغربي ومدارسه، وعاش لحظة تاريخية معاصرة كان من الطبيعي أن يتخذ موقفاً نقدياً من مفهوم العصبة، ولذلك فهو يذهب في كتابه: «العقل السياسي العربي» إلى أن القبيلة والغنيمة والعقيدة هي المقولات الحاكمة للعقل الإسلامي العربي، ولكن بعد أن دخلنا إلى عصر الحداثة وما بعد الحداثة يجب تفكيك هذه المفاهيم، فينبغي تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني منظم سياسياً وحضارياً واجتماعياً، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد منتج، وتحويل العقيدة

والشرطة وللأجانب الذين يأتون إلى مصر لزيارة الآثار التي يعتبرها الإرهابيون أصناماً. ونظرية الاستحلال ليست اختراعاً جديداً وإمّا هي مستمدة من الآراء المتشددة للأصولية، وأكثرها هنا بالاستشهاد بهذا النص لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: «وأما الكفار فلم يأذن الله لهم في أكل أي شيء، ولا أحلّ لهم شيئاً ولا عفا لهم عن شيء يأكلونه، بل قال: (يا أيّها الناس كلوا ممّا في الأرض حلالاً طيباً)، فشرط فيما يأكلونه أن يكون حلالاً، وهو المأذون فيه من جهة الله ورسوله، والله لم يأذن في الأكل إلا للمؤمنين به، فلم يأذن لهم في أكل شيء إلا إذا آمنوا، ولهذا لم تكن أموالهم مملوكة لهم ملكاً شرعياً، لأنّ الملك الشرعي هو المقدر على التصرف الذي أباحه الشارع صلى الله عليه وسلم، والشارع لم يبيع لهم تصرفاً في الأموال إلا بشرط الإيمان». (نقلاً عن رائد السمهوري: نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجاً)، طوى للثقافة والنشر الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص ٣٤-٣٥).

وعلى الرغم من أنَّ الآية الكريمة التي يستشهد بها ابن تيمية تتوجه بنداؤها وخطابها إلى الناس جميعاً وليس للمؤمنين، إلا أنَّ شيخ الإسلام يصرُّ على فهمها بهذا المعنى بما يتناسب مع فتواه المملأى بالألغام والإرهاب، ويعاود القول عن استحلال أموال الكافرين، فيقول: «فكانت أموالهم على الإباحة...، والمسلمون إذا استولوا عليها فغنموها ملكوها شرعاً، لأنَّ الله أباح لهم الغنائم ولم يحبها لغيرهم».

وغيبي عن القول إنّ أموال الكفار وأنفسهم وأولادهم ونساءهم وكلّ ما يمتلكون يُعدّ مباحاً بالنسبة إلى المسلم وفقاً لفتوى شيخ الإسلام.

إنَّ العصبية التي هي أساس الطائفية أصولية، بمعنى أنَّها ماضوية وتتسم بالجمودية والقطعية والتطرف والتصلب والعدوانية. وبالمثل فإنَّ كلَّ أصولية هي بدورها عصبية. بمعنى أنَّها لا تعترف إلا بذاتها وتتنكر لكلِّ ما عداها، بل وتحاول إقصاء وحسِّق كلَّ من يخالفها أو يقاوم الامتثال لها، لذلك فإنَّ أخلاق الطاعة أو القطيع هي ما يسود في كلِّ الجماعات الأصولية أو الطوائف التعصبية. وبهذا المعنى فنحن أمام هديرين أو استباحتين: هدر تمارسه الطائفة على أفرادها فتنزِع منهم كلَّ صفات الاستقلال والتفرد والحرية والخيال والتمرد والرفض، وتحيلهم إلى كائنات سلبية مروَّضة متقبلة لكلِّ ما يقرِّره شيخ القبيلة أو أمير الجماعة. والفرد هنا مجرد مسخ بشري يشبه العبد في الثقافات القديمة، فالسيد يستطيع أن يبيع العبد أو يقرضه أو يسجنه، أو يزوجه أو يطلقه أو يسلبه رجولته (يخصيه)... إلخ. وبالمعنى نفسه فإنَّ الفرد داخل الجماعة الدينية يخضع تماماً لإرادة الشيخ أو الأمر أو الولي، والذي يجسِّد في فكره

الصفاء الفلسفية. وفي عام ١١٩٤ أصدر الأمير «أبو يوسف يعقوب المنصور»، وكان وقتئذ في إشبيلية، أمراً بإحراق جميع كتب ابن رشد إلا عدداً قليلاً منها في التاريخ الطبيعي، وحرّم على رعاياه دراسة الفلسفة، وأمرهم بأن يلقوا في النار جميع كتبها أينما وجدت. وقد خضع العامة لتنفيذ هذه الأوامر، وفي ذلك الوقت أيضاً أعدم «ابن حبيب» لدراسته الفلسفة. وفي عصرنا الراهن يسعى الأصوليون والإرهابيون إلى إشاعة مناخ من التخويف والرعب والإرهاب بين جموع المثقفين من خلال رميهم بتهمة التكفير، حدث هذا مع «طه حسين»، و«علي عبد الرازق»، ومع المفكر السوداني «محمد محمود طه»، ومع «صادق جلال العظم» و«نجيب محفوظ» و«نصر حامد أبو زيد»، ومع الموسيقار «محمد عبد الوهاب» عندما غنى أغنية «من غير ليه»، ومع «مارسيل خليفة»، والقائمة تمتدّ ولا تنتهي، ومعركة الإرهاب مع الفكر والفن والإبداع لن تنتهي.

« يوسف هرمة: في كتابه «الإنسان المهذور» يطرح مصطفى حجازي موضوع الدولة وفعل الهدر الإنساني من خلال استراتيجيات العنف المشروع، واستعمال القوة الناعمة، ولعل أهم ما يشير إليه الكتاب هو نظرية العصبيات والهدر الداخلي، وفيها تتجسد الطائفية من خلال ثقافة الولاء بدلاً من ثقافة الإنجاز، والتبعية وأخلاق الطاعة. وهذا ينتج عنه هدر خارجي يتمثل في غياب الوطن نفسه، لماذا تصرّ السلطة سواء المتمثلة في الدولة، أو الجماعة والقبيلة على تقسيم الجماعة إلى طوائف؟ ثم عزلها ثقافياً بعد ذلك ليسهل ابتلاعها؟ هل من مقاربة اجتماعية أو نفسية لموضوع السلطة والتفريق؟

- الدكتور حسن حماد: يطرح مصطفى حجازي في كتابه «الإنسان المهدور» مفهوماً أكثر جذرية من مفهوم الإنسان المقهور الذي قدّمه في الثمانينات. والإنسان المهدور هو الإنسان المستباح، العاري من أية قيمة، المُنتهك، الذي افتقد كلّ حق في الكرامة أو الوجود، وبالتالي أصبح مباحاً وبلا حصانة. وهو معنى يتجاوز مفهوم القمع أو القهر الذي يتضمن قدراً من الاحتفاظ بكرامة الإنسان ولا يلغي تماماً قدرته على الرفض أو التمرد أو الحرية. أمّا الإنسان المهدور فهو إنسان مستأصل من إنسانيته وغير معترف به.

هذا المعنى يذكرني بمقولة شاعت لدى الجماعات الإسلامية الإرهابية في مصر في حقبة السبعينيات، هي مقولة - أو إن شئنا نظرية - «الاستحلال»، وقد طَبَّقَ الإرهابيون هذه النظرية - وما يزالون يطبقونها - على المسيحيين وعلى رجال الشرطة والجيش بوصفهم كفاراً. وطبقاً لهذه النظرية يصبح دم الكافر ونسأؤُه وأطفاله وماله أمراً مستباحاً بالنسبة إلى هذه الجماعات، وقد طَبَّقَت هذه النظرية بصورة بشعة في السطو على محلات الذهب، خاصة التي يمتلكها المسيحيون، وفي القتل العشوائي لرجال الجيش

لقد قلت في السطور السابقة إن الطائفية أو الأصولية تقوم بإلغاء الإنسان وتحيله إلى مسخ، إلى عبد، إلى رأس في قطع من الأغنام. فالجمهور الأصولي بالإضافة إلى عدوانيته الشديدة تجاه كل ما هو أجنبي أو غريب أو مختلف أو غامض فإنه يتسم أيضاً بالسلبية والتصديق، والقابلية للإيحاء، ويميل إلى اللاعقلانية والعاطفية والإيمان المطلق بالغيب، والاعتقاد في السحر وفي الخوارق والمعجزات، والتسليم بالقضاء والقدر، ولديه عداوة شبه فطرية للتفكير المنطقي ولكل ما هو جديد أو مبدع أو حداثي... إلخ.

وإذا تصورنا هذه الصفات بوصفها صفات ملازمة لثقافة سائدة في مجتمع، فإن هذه الثقافة لا بد أن تنتج سلطة سياسية قمعية تتأسس على الحالة المعرفية للتعبص، وتعيد إنتاج هذه الحالة بواسطة أجهزتها الأيديولوجية والإعلامية. والمسافة قصيرة جداً بين التعبص بوصفه حالة معرفية سائدة في ثقافة من الثقافات، وبين التسلط بوصفه علامة من علامات المجتمعات القمعية المتخلفة التي تستأصل الحرية من قلوب شعوبها. فالتعبص الفكري هو الوجه الآخر للاستبداد السياسي. لكن يجب ألا ننسى أمراً مهماً وخطيراً، وهو أن الأنظمة التي تستحوذ على شعوبها بالقمع والتسلط والاستبداد وإلغاء الحرية والعقل معرضة في كل لحظة لخطر الفوضى الشاملة، وهذا ما حدث في البلدان التي تعرضت لموجات الخريف العربي، والتي انهارت أنظمتها القمعية وكأنها هياكل جليدية، لماذا؟ لأن قوة الأنظمة السياسية ليست في جبروتها، ولكن في قوتها المستمدة من شعوب واعية وحررة.

« يوسف هرمة: في قضايا الصراع الدائر حالياً تبرز إشكالية الهوية الثقافية والدينية بوصفها محددات أساسية في تشكيل الطوائف. ما معنى الهوية في عصر ما بعد الهوية إذا صح التعبير؟ وهل المثقف العربي أو النخبة المثقفة ساهمت في تشكيل هذا الوعي بطرحها قضية الهوية محددًا أساسيًا للنهضة العربية المنشودة؟

- الدكتور حسن حماد: سؤال الهوية سؤال إفلاس، سؤال ضياع. فالذي يسأل عن هويته يكون دائماً من الضائعين المفقودين أو ممن افتقدوا القدرة في التعرف على ذواتهم. على أية حال فإن الهوية بمعناها الفردي، أو الجمعي ترتبط عادة في ذهن القائلين بها بمعاني الخصوصية، والأصالة، والتميز، والاستقلال، فالهوية بهذا المعنى تعني ببساطة المقدرة على أن نكون ذواتنا أو أنفسنا، وكأن هناك كيانات متجانساً ومتناسكاً وجاهزاً يُسمى الذات. وهذه رؤية استاتيكية تماماً، وتنطلق من ثوابت المنطق الأرسطي الذي يعول على أهمية أن الشيء هو نفسه، ولا يمكن أن يتحول إلى غيره. وهذا منطق تجاوزه الفكر الجدلي الذي تأسس عند هيرقليطس، وتدعم بفلسفة هيغل وماركس وفلاسفة الفكر المعاصر. إذن

وفي آرائه وفي قراراته إرادة مطلقة، ربما تكون إرادة التوتم (في الحضارات القديمة)، أو إرادة الرب (في الديانات الكتابية).

أما الهدر الثاني فهو يرتبط بالأغيار، بالآخرين، بهؤلاء الذين لا ينتمون لطائفتنا أو ديننا. إن هؤلاء الأغيار تسقط عنهم صفات المواطنة والحقوق الإنسانية والحرمة البشرية. إن كلمة الكفار عند ابن تيمية تشمل ثلاث طوائف: - كل من بلغتهم الرسالة وأنكروها وكذبوها، - وكل غافل عن الرسالة سواء بلغته أو لم تبلغه، - والمتردد أو الشاك...، كل هؤلاء مستباحون بهذا المعنى.

وبالتأكيد كما تقول في سؤالك المركب إن هدر الإنسان واستباحته لا بد أن يرتبط بالهدر الخارجي، هدر الوطن. وهذه ملاحظة في غاية الأهمية، لأن فكرة الوطن بمعناها التقليدي غائبة تماماً عن مفردات قاموس الجماعات الأصولية مادام الانتماء سيكون فقط للعشيرة أو القبيلة أو الطائفة. ولقد كان الرئيس الأسبق لمصر «محمد مرسي» يستخدم في خطبه وفي حواراته مصطلح «أهلي وعشيرتي»، وكأنه بذلك يسقط من حساباته بقية أفراد الشعب ممن لا ينتمون لجماعة الإخوان. والواقع أن الرجل كان متسقاً تماماً مع منهجه الإخواني الذي يهدر فكرة الوطن بالمعنى الجغرافي، وهذا ما يقوله منظر الإخوان الأكبر «سيد قطب» في كتابه «معالم في الطريق»: «... فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله...، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في «الأمة الإسلامية» في «دار الإسلام»، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيحة بينه وبين أهله في الله...». (معالم في الطريق، دار الشروق، مصر، ١٩٨٢، ص ١٥١).

ولا يختلف الأمر كثيراً لدى «حسن البنا» في رسائله، إذ يؤكد المعنى نفسه، أن الوطن هو العقيدة، أما الوطن بالمعنى الجغرافي فلا قيمة له، يقول البنا: «أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وطن عندنا، له حرمة وقداسته وحبّه والإخلاص له والجهد في سبيل خيره. وكل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وإخوتنا نهتم لهم ونشعر بشعورهم ونحس بإحساسهم». (مجموعة الرسائل، طبعة دار الكلمة، مصر ٢٠١٢، ص ١٠٥-١٠٦).

بقي أن أشير إلى الجزء الأخير من سؤالك، وهو ما العلاقة بين الطائفية والاستبداد؟ ولا ريب في أن هناك ارتباطاً وثيقاً فيما بينهما، وهما أننا اتفقنا أن جذر الأصولية هو جذر الطائفية الدينية، لذلك يمكننا أن نتحدث عن العلاقة بين الأصولية والاستبداد السياسي.

الحديث عن الهوية بهذا المعنى هو حديث عن الثبات والجمود،
حديث عما هو ميت.

إذا كان الحديث عن الهوية يتم من خلال منطقي السكون والثبات فهو وهم. فالهوية الحضارية والثقافية بمعناها الجمعي والفردى ليست كهوية هذه الطاولة أو هذا المقعد المستقر فى أحد أركان الغرفة. إن الهوية الثقافية تعكس التناقض، بمعنى أنها تعكس جدل الثابت والمتغير معاً. والثابت لا معنى له إلا من قدرته على المساهمة فى حركة التغيير. أما الثابت المتكلس المحفوظ فى ذاكرة الماضى، وفى أروقة المتاحف، وبين ثنايا الكتب الصفراء، فإنه يمثل التراث الجثة أو التراث الميت.

أما إذا جئنا إلى الحديث عن الهوية المرتبطة بالطائفية، فإننا سنجد أن جميع جماعات وتنظيمات الإسلام السياسي تختزل الهوية في الدين، والهوية بهذا المعنى نسق مغلق يسميه «عبد الصمد الكباس» في كتابه «الجسد والكونية، مبادئ ثورة قادمة» بنظام «الأحقية»، لأن الديانة التوحيدية لا تقدّم نفسها كحقيقة تنضاف إلى مجموعة حقائق قائمة، وإنما تقدم نفسها باعتبارها الأحق الذي لا يقبل الدحض ولا يجوز أن يقبل المناقشة أو التشكيك، لأنه أسمى من كل الحقائق، ومن ثمّ فإنّ ما يحدد نظام الأحقية هو امتلاك الحقيقة المطلقة والوحيدة. والأحقية بهذا المعنى تبني على ضرورة نفي ما يخالفها، لأنه ليس من حقه أن يوجد أو يكون.

وفي خطاب الهوية الأصولي/الطائفي تتحول صفات التماثل والتمائل والإجماع إلى صفات مرادفة للتصديق والإذعان والإخضاع . فالتماثل هو إلغاء للوجود النقيض بما لا ترى معه الذات العارفة سوى نفسها فقط. والتماثل يعني ما تسقط به هذه الذات حضورها أو سلطتها على غيرها، فإذا به يصبح هو إياها. والإجماع هو إلغاء لكل هوية فردية متميزة في سبيل نشدان هوية واحدة تصبح بمثابة الهوية الأصلية أو المركزية، والتي تغدو أشبه بالعلة الأولى التي تتولد عنها كل الأفكار والمعلومات، وتنشأ منها كل الصور والأخيلة والتصورات.

والهويّة بهذا المعنى الأخير هويّة قاتلة، لأنّه ليس أمام الأصولي الطائفي سوى طريق من اثنين: إمّا أن يهزم أصحاب الهويّات الأخرى، أعداء الإيمان الحقيقي ويسحقهم، وإمّا أن يهديهم إلى الطريق الصحيح الذي يؤمن به، ليصبحوا جزءاً من هويته. فالحقيقة بالنسبة إليه واحدة والخطأ متعدد، ولأنّ الحقيقة واحدة، لذلك فهي لا تقبل منافساً على واحديتها وإلا ستكون غير كاملة. وعدم الكمال أو النقص لا تحتمله أيّ حقيقة تدعى الإطلاق.

إنَّ الهويةَ بهذا المعنى نوع من الوهم، وقد أكد معظم الفلاسفة المعاصرين على تهاافت فكرة «الهويّة»، ومنهم «جاك دريدا» الذي يؤكد في العديد من مؤلفاته أنَّ الهويّة لا معنى لها خارج وجود الآخر أو المختلف. فالهويّة لا تتكشف إلا عبر الاختلاف، فكلّ عنصر ينطوي على الآخر في اللحظة التي يتمتع فيها بكونه هو نفسه. فالآخريّة أو الغيرية تحاصرني من كل اتجاه. وبالتالي ليس بوسع أي أحد أن يحدثنا عن جوهر أو حقيقة قبلية أو مطلقة أو سابقة على التجربة البشرية التاريخية استناداً إلى نزعة ميتافيزيقية أو لاهوتية دون الوقوع في شبكة الاختلافات والعلاقات التي تتحدد من خلال طيف أو شبح هذا الآخر.

إنَّ كلَّ تحديدات الهوية - وفقاً لدريدا - تتشقق وتتهاوى بفعل هذا الحضور الطيفي لهذا الآخر الذي يجعل من هوية العنصر أمراً ممكناً، كما يجعل من فرادته المعزولة أمراً مستحيلاً.

« يوسف هرمة: المرض الطائفي في الوطن العربي وما أنتجه من أزمات اليوم يشعرونا بخطر وجودي يتهدد الجميع، حيث تضخم الوعي الطائفي، وبدأت الهويات والخصوصيات تضيق إلى الحد الذي أصبح فيه شعار «تمزيق الممزق» شعاراً لسياسات إقليمية ودولية. ما رأيكم في من يرفع تعبير «العلمانية هي الحل» في مقابل تعبير آخر أكثر راديكالية منه «الإسلام هو الحل»، هل نحن أمام تحول تدريجي نحو حيادية الدولة على غرار ما جرى في أوروبا؟

- الدكتور حسن حماد: لا أستطيع أن أضع شعار «العلمانية هي الحل» في مقابل الشعار الذي يرفعه أنصار الإسلام السياسي: «الإسلام هو الحل»، الشعار الأخير للإسلام السياسي هو في اعتقادي مجرد صيغة سحرية، عودة للتفكير السحري الذي يجعل الكلمة مساوية للشيء ولل فعل، ولذلك فشل الإخوان في السودان، وانتهى الأمر بإفقارها وتقسيمها وترسيخ بنى التخلف فيها. ولم يختلف مصر الإخوان في تونس عنه في السودان، إذ تفاقمت الأزمة الاقتصادية وتراجعت السياحة وازدادت العمليات الإرهابية ولم يقدم حزب النهضة للحياة السياسية في تونس سوى الدمار والتخريب والانقسام، ولولا التراث العلماني لبورقية لانهارت تونس واختفت من الوجود. أمّا في مصر فقد نجح الإخوان في الوصول إلى سدة الحكم بعد انتفاضة ٢٥ يناير، ودانت لهم سيطرة شبه كاملة على مفاصل الدولة، ولكن يبدو أنّ الجماعة التي أدمنت العمل السري كانت تحكم مصر بمنطق الجماعة المحظورة، لذلك سعت إلى أخونة مؤسسات الدولة بدءاً من العمال وحتى الوزراء، وجرّت عمليات تطهير سريعة لكل العناصر التي لا تنتمي إلى جماعة الإخوان، مما خلق حالة من الاستياء العام لدى الجماهير المتطلعة إلى فجر الحرية الحديد، ولذلك سرعان ما احتشد الملايين من المصريين،

مؤسسات التعليم وبين المؤسسة الدينية على المستوى المعرفي، وهي أيضاً محاولة للفصل بين المؤسسات السياسية للدولة وبين الدين على المستوى الأيديولوجي. وبرغم أن الاهتمام ينصب لدى المثقفين على الدعوة إلى علمنة المؤسسات السياسية إلا أنني أعتقد أن علمنة التعليم يجب أن تتزامن مع العلمنة السياسية.

وبعد عزل مرسي سيطرت المؤسسة العسكرية على مقاليد السلطة في مصر، وهي مؤسسة وطنية بلا جدال، ولكن يجب ألا ننسى أمراً هاماً وهو أن المؤسسة العسكرية تلتقي بنيتها مع المؤسسات الدينية في طبيعتها المحافظة ونظامها الصارم ونسقتها الهراري. على الرغم من أنه يفترض في المؤسسة العسكرية أن تكون علمانية تماماً وليس لها ديانة محددة خاصة، وأن جزءاً كبيراً من الشعب المصري يعتنق المسيحية، وبحسب الإحصاءات الرسمية، فإن عدد المسيحيين في مصر ٨ مليون فقط، وبحسب تصريحات البابا ١٥ مليوناً، ولا تعليق.

يفترض إذن أن تكون المؤسسة العسكرية مؤسسة علمانية، بل وبلا أيديولوجية سياسية محددة. ومع ذلك فإن رجال الجيش هم جزء من الشعب يتأثرون سلباً وإيجاباً بالثقافة الدينية والسياسية السائدة، ولذلك ليس مستغرباً أن يتم اغتيال الرئيس محمد أنور السادات في السادس من أكتوبر عام ١٩٨١ على يد عناصر من القوات المسلحة كانت تنتمي لتنظيم الجهاد وهم: خالد الإسلامبولي، وعبود الزمر، وحسين عباس، وعطا طایل، وعبد الحميد عبد السلام. وقد أعدموا جميعاً فيما عدا القيادي الجهادي عبود الزمر الذي تم الإفراج عنه مع أخيه طارق الزمر وآخرين بقرار من المجلس الأعلى للقوات المسلحة في مارس ٢٠١١ عقب قيام انتفاضة ٢٥ يناير ٢٠١١!!! ولا تعليق أيضاً.

نحن إذن أمام عقبة كؤود تُسمى الأصولية الدينية المتغلغلة في وجدان عدد لا يستهان به من أبناء الشعب المصري، المسألة تحتاج إلى كفاح ونضال مريرين، لأن زعزعة وخلخلة صخرة الأصولية الوهابية في العالم العربي ستستغرق وقتاً طويلاً ونحن بحاجة إلى عشرات القيادات السياسية بقوة وجسارة ووزن «كمال أتاتورك» و«الحبيب بورقيبة»، والآخر هو العلماني الوحيد من بين زعماء العرب ممن نجحوا في تأسيس ثقافة علمانية حقيقية ما زالت تونس تحيا على نورها وهداياها، برغم كل ما حاق بها من أحداث ومتغيرات. وبالمثل نحن بحاجة إلى مفكرين لديهم جرأة وقوة «فولتير»، «ودي هولباخ»، و«هلفشيوس»، «وجون لوك» وغيرهم من ممثلي حركة التنوير الأوروبية، ونحن بحاجة أيضاً إلى إحياء أفكار رواد التنوير في العالم العربي «شلي شميل» و«سلامة موسى» و«طله حسين» و«إسماعيل مظهر». الأسماء كثيرة والأفكار أيضاً كثيرة ولكن لا بد من توافر مناخ من الحرية ومن الديمقراطية.

خاصة النساء والشباب، وامتلات الشوارع والميادين بهؤلاء الرافضين لمرسي وجماعته، وكانت انتفاضة ٣٠ يونيو ٢٠١٣ إيذاناً بسقوط الإخوان وجماعات الإسلام السياسي. إذن شعار «الإسلام هو الحل» شعار دماغوجي يخاطب جماهير محرومة سياسياً وذات مزاج ديني أصولي، ومندفعة بآسها إلى البحث عن مخلص وعن منقذ لها يأخذ بيدها إلى شاطئ الحرية وإلى بر الأمان.

أما شعار «العلمانية هي الحل» فلن يكون سهلاً ومقبولاً في واقع ما زال يئن تحت وطأة أنظمة سياسية متخاذلة ما زالت تريد أن تخطب ود الدولة المسؤولة عن الإسلام الوهابي في المنطقة العربية (السعودية)، فضلاً عن رغبتها في إرضاء رجال الدين، وتغاضيتها عن الجماعات السلفية التي ما زالت تمارس دورها بحرية في الشارع العربي، خاصة في المناطق الريفية والمناطق الفقيرة والمهمشة، تلك المناطق التي سقطت من حسابات تلك الأنظمة الرخوة.

دعني أحدثك عن مصر التي أعرفها جيداً: كيف ترفع شعار «العلمانية هي الحل» في مصر وفيها مؤسسة أصولية عاتية هي الأزهر، مؤسسة قوية تحتمي بمظلة ضخمة من الأموال والجامعات والمعاهد الدينية، وينتشر شيوعها في كافة ربوع مصر، مما يجعلها تلعب دوراً هائلاً في تشكيل الرأي العام للجماهير، بل وتمارس سلطة وصاية ومراقبة لكل ما ينشر من أفكار أو يمارس من إبداعات؟ كيف يُرفع شعار العلمانية في دولة تضع خانة للديانة في بطاقات هوية مواطنيها، وتعلن في المادة الثانية من دستورها أن «الإسلام دين الدولة... ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»؟ ترى هل للدولة ديانة؟ وإذا كان الأمر كذلك فلمن ينتمي أصحاب الديانات الأخرى؟

كيف ندعو للعلمانية في بلد يقوم جهاز شرطته بمطاردة المفطرين في شوارع القاهرة في مشهد يذكرنا بجماعة الأمر بالمعروف في المملكة السعودية؟ كيف نرفع هذا الشعار في ظل دولة مازالت ترفض إلغاء قانون ازدراء الأديان، في الوقت الذي تمنح فيه المشروعية لأحزاب دينية كحزب النور السلفي مثلاً؟

نعم العلمانية هي الحل، ولكن في ظل شروط ثقافية وسياسية وتعليمية مناسبة، فالمجتمع المصري ما زال حتى كتابة هذه السطور يتعامل مع العلمانية بوصفها اصطلاحاً مرادفاً للإلحاد. والسبب في هذا يعود إلى جهاز الإعلام الأبله وإلى ارتفاع نسبة الأمية وفساد النظام التعليمي وانفراد الشيوخ بتشكيل عقل ووجدان الجماهير - في ظل غياب المؤسسات الثقافية والسياسية - حتى رجال السياسة في بلادنا يخشون من استخدام كلمة العلمانية ويفضلون عليها الدولة المدنية. إن هؤلاء وغيرهم يجهلون أن العلمانية ليست ديناً بديلاً وليست كفرة أو ضد الدين، إنها ببساطة محاولة للفصل بين

الانقسام بين اللبنانيين، ومن أجل تأمين مصالحهم المختلفة، والطائفية كانت نتيجة لأن تحولها من النطاق الضيق لكل طائفة إلى نطاق الإدارة الموحدة للبلاد لم يكن حتمياً أو ممكناً إلى حد ما لولا اتفاق الدول المستعمرة والفئات المستغلة داخل البلاد.

- إحساس المواطن اللبناني بالمواطنة إحساس ممزق ومتنقص، فهو يشعر بالانتماء لطائفته الصغيرة التي ينتسب إليها، وفي الوقت نفسه لا يحس مباشرة بأنه مواطن يتمتع بكافة حقوق المواطنة وبالواجبات المدنية التي يتمتع بها المواطن الكامل.

إن الدولة اللبنانية ليست دولة علمانية، كما أنها ليست دولة دينية، وفي هذه الازدواجية تكمن أزمتها، فهي ليست دولة دينية لأن دستورها يجعل حرية المعتقد مطلقة، وهي ليست دولة علمانية لأنها تخضع قوانين الأحوال الشخصية للطوائف الدينية وتستخدم المقياس الطائفي في الحكم والإدارة. فهي دولة لم تفلح في الوصول إلى العلمانية بسبب نفوذ القوى الطائفية المتحالفة مع الزعامات التقليدية والقوى الرأسمالية. والحالة اللبنانية في اعتقادي وضع فرضه الأمر الواقع، أو إن شئنا هو حالة من البرجماتية السياسية، لكن هذه البرجماتية لن تستطيع انتزاع أو استئصال المشاعر الطائفية الخاصة التي تغذي ذاكرة أبناء كل طائفة على حدة، مما يجعل الواقع اللبناني مُمهياً في كل لحظة للانفجار وقابلاً للاشتعال وإيقاظ الصراعات الطائفية البغيضة.

« يوسف هريمة: رجوعاً إلى بدايات تشكل الدولة الإسلامية، يبرز لنا حديث الافتراق بوصفه تجلياً من تجليات عقلية آمنت بالأمة المختارة والفرقة الناجية والطائفة المنصورة. وكلها عناصر مبنوثة على شكل روايات تمّت جميعها في ظروف تاريخية وسياسية معينة، تفرقت على إثرها الأمة إلى فرق وطوائف ونحل وممل. ما هي قراءتك لهذه الروايات؟ وما العناصر المتحركة في عملية إنتاجها؟

- الدكتور حسن حماد: العصبية كما سبق وتحدثنا هي جزء من بنية المجتمع العربي بوصفه مجتمعاً قبائلياً، وبالتالي فإن الطائفية هي طابعه الأصيل. أما الطائفية الدينية تحديداً فقد ظهرت منذ أن تمّ توظيف النص الديني لخدمة أغراض دينوية لا علاقة لها بالمقدس الديني. وتبدأ هذه اللحظة مع انفجار الأحداث الدراماتيكية للفتنة الكبرى، والتي تُعدّ اللحظة الأكثر مركزية في تحديد مصائر الطائفية على الصعيدين السياسي والفكري. فحين طلب «معاوية بن أبي سفيان» من جنده الذين استشعروا الهزيمة أن يرفعوا المصاحف على أسنة الرماح فإنه كان بذلك يصوغ نوعاً من العلاقة مع القرآن بوصفه سلطة، وهو المفهوم الذي ساد وترسّخ إلى الآن. وهي العلاقة التي حضر فيها القرآن بما هو سلطة ناطقة بذاتها

والديموقراطية بغير علمانية لا معنى لها، لأنها ستتحول إلى غلبة الأكثرية في مقابل قهر الأقلية. وبعد مجيء الإخوان إلى السلطة تعامل الإسلاميون مع الديموقراطية بوصفها غنيمة من غنائم الغرب الصليبي، وأنها وسيلتهم الناجحة للسيطرة على السلطة، ووضعوا في اعتبارهم أنها ستستخدم لمرة واحدة، - والضرورات تبيح المحظورات - ثم بعد ذلك نلقي بها في الجحيم، ولذلك فمن الأمور المضحكة في هذا المشهد العبثي أن يصف أحد أشهر دعاة السلفية في مصر وهو الشيخ «محمد حسين يعقوب» استفتاء ٢٠١١ على التعديلات الدستورية (الذي وصلت فيه نسبة من قالوا نعم إلى ٧٧.٢٪) إنه: «غزوة الصناديق»، وقال في خطبته متلهلاً: «لقد قالت الصناديق نعم... نعم للدين!».

وأنا لا أملك في ختام إجابتي عن سؤالك سوى أن أقول نعم للعلمانية، ووجود هذه العقبات التي أشرت إليها في السطور السابقة لا يعني مطلقاً الخضوع للأمر الواقع. إن ما نقوم به الآن في هذا الحوار وما نقدمه من إسهامات فكرية في هذا المجال يحدث الكثير من الدوائر في هذه البركة الراكدة، وفي هذه المياه الأسنة. ولا تنس يا صديقي أن ضوء شمعة واحدة قد يبدد الكثير من الظلمات.

« يوسف هريمة: مصطلح لبننة العالم العربي مصطلح رائج في الأدبيات السياسية، ويعكس حالة فريدة في العالم يسود فيها المنطق الطائفي، والتقسيم السياسي المبني عليها. كيف تقوّمون نموذج لبنان خاصة بعد الحرب الأهلية، ودستور الطائف؟ هل نحن سائرون إلى تعميم هذا النموذج خاصة في سوريا وليبيا واليمن والعراق؟

- الدكتور حسن حماد: النموذج اللبناني يصعب تعميمه على بقية الدول التي تعاني الآن من الطائفية، خاصة سوريا وليبيا واليمن والعراق، لأن الطائفية باختصار ليست نظاماً سياسياً، ولبنان ما زالت حالة استثنائية حتى إشعار آخر، وتظل الطائفية إحدى نقاط الضعف في الدولة اللبنانية، وتجعل من لبنان نظاماً آيلاً للسقوط في كل لحظة. والمفكر اللبناني «ناصر» في كتابه «نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي» يضع أيدينا على مكانين الخطر ونقاط الضعف في هذا النظام، والتي يمكن لي أن أجمالها في هذه النقاط:

- النظام السياسي الحالي قام بتسوية ظاهرة أو سطحية، لم تستطع حتى الآن أن تحدث أي تقارب بين المسيحيين والمسلمين.

- الطائفية كانت وسيلة ونتيجة في الوقت ذاته: كانت وسيلة استخدمها الإقطاعيون والعثمانيون والغربيون لإثارة الفتن وتعميق

من يملك هذا الحق، والأشاعة يقولون نحن، وابن حزم هو وأهل الحديث يرون أنهم يعبرون عن أهل السنة. وقد وصل الأمر إلى حد أن هناك تكفيراً متبادلاً بين تلك التوجهات لأهل السنة، حيث كفر الحنابلة الأشاعرة، وكفر ابن حزم الظاهري أعلام المذهب الأشعري، وبالتالي فإن سلاح تكفير الفرق الإسلامية الذي وظفه أهل السنة في مدوناتهم عن الملل والنحل استخدمه أهل السنة ضد بعضهم بعضاً. وذلك يكشف مدى خطورة سلاح التكفير والإقصاء الذي تم توظيفه في كتب العقائد في ترسيخ وتدعيم آفة الطائفية.

لا أريد أن أترك هذه النقطة دون أن أشير إلى أن جميع جماعات الإسلام السياسي بكل ألوانها وأشكالها وأطيافها، بدءاً من الجماعات الدعوية وحتى الجماعات الإرهابية العنيفة مثل داعش وبوكو حرام وأنصار بيت المقدس، تعتبر نفسها المتحدث باسم مذهب أهل السنة والجماعة.

« يوسف هريمة: وصولاً إلى ما نعيشه اليوم من تداعيات «خريف عربي» دمر الأوطان والإنسان، أعيد تشكيل وإنتاج خطاب طائفي سني تارة، وشيعي تارة أخرى مدعوم من قوى دولية وإقليمية. هل نحن أمام مشهد تقسيم للمنطقة بلبوس طائفي يستحضر النعرات والحساسيات الدينية التي غذتها ثقافة سنية وشيعية؟ وكيف نخرج من المأزق الحالي ونوقف شلالات الدم المهدور بعناوين طائفية ومذهبية؟

- تنتعش المشاعر الطائفية وتتأجج من خلال الشرط الخارجي. إنها بمثابة القوة الكامنة التي تنتظر المحرك الخارجي لكي تعبر عن نفسها بصورة انفجارية غالباً ما تكون مدمرة لذاتها ولغيرها. فالطائفية نادراً ما تكون نتيجة لوعي تاريخي متطور، إنها غالباً ما تنشأ كرد فعل للأزمات الاقتصادية - السياسية، وتستيقظ بفعل الشروط الخارجية، خاصة التي تتمثل في التغيرات العنيفة، والهزائم العسكرية، والانقلابات السياسية، وانهيار الأنظمة القائمة، والفراغ السياسي، وسقوط هيبة الدولة، وهشاشة المؤسسات، وعقب الثورات والانفضاضات، مثلما حدث بعد ما يُسمى بانتفاضات الخريف العربي، التي لا أستطيع أن أسميها ثورات، لأنها لم تحدث تغييراً كبيراً في شكل السلطة وفي قيم المجتمع، وإنما قامت فقط بإسقاط أنظمة ديكتاتورية ولم تستطع حتى أن تأتي بالبديل الأفضل أو الأكثر حرية، بل على العكس إن دولاً بأكملها سقطت تحت وطأة الصراعات الطائفية الدينية، وخاصة سوريا والعراق وليبيا، ولم ينقذ تونس من هذه المؤامرة سوى ميراثها العلماني الضارب بجذوره في مؤسسات الدولة. أما مصر التي تحمل حضارة ستة آلاف عام فلم يكن سهلاً أن تستسلم لطغيان جماعة فاشية. لكن في كل الحالات نجد أن حصيلة هذا الخريف العربي كانت لصالح

(على حد تعبير المفكر الراحل «علي مبروك»)، ولا يمكن لجماهير المؤمنين في هذه الحالة سوى الخضوع والإذعان. وفي كلمة واحدة فإن القرآن أصبح منذ تلك الواقعة سلطة إذعان وإخضاع.

وبالطبع فإن الإمام علياً راح يفضح الخديعة مؤكداً أن الأمويين ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، وأنهم يحتالون بذلك سعيًا وراء الاستحواذ على السلطة السياسية، ومضى يؤكد أن القرآن ليس سلطة تمتلك لساناً ينطق به، بل الناس هم الذين ينطقون بلسانهم عنه، ويستخدمونه كسلطة يتخفون وراءها، وهذا ما قاله في مقولته الشهيرة التي يحاول الأصوليون أن يشككوا في صحة نسبها إليه وإلى مصدرها، والتي يقول فيها: «... هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال».

إن حادثة الفتنة الكبرى وغيرها من الصراعات السياسية هي التي فجرت الصراعات الطائفية العقائدية. فمن خلال هذه الصراعات ظهرت الفرق الإسلامية المختلفة مثل أهل السنة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة والمعتزلة... إلخ، وراح كل فريق من هذه الفرق ينظر إلى نفسه بوصفه المستحوذ على الحقيقة المطلقة والمتحدث الرسمي باسم الدين. ويعتبر أهل السنة أهم الفرق التي قامت بتوظيف النص الديني سواء القرآن أو السنة لخدمة أغراضها ومواقفها السياسية ولتدعيم عقيدتها في مواجهة العقائد الأخرى. ولعل أهم الأحاديث التي وظفت أيديولوجياً لخدمة الطائفية وإقصاء الطوائف والفرق الأخرى، هو حديث «الفرقة الناجية». والذي يُعد أساساً نظرياً لأي ممارسة للعنف أو الإرهاب تجاه الآخر، وقد ورد الحديث بعدة صيغ مختلفة لعل أخطرها الصيغة التي تقرر أن أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية، وهذا يعني أن كل الفرق الباقية من الفرق الهالكة الكافرة، ومن أهل البدعة والضلالة.

وقد لعب هذا الحديث (كما يذكر أحمد سالم في كتابه عن إقصاء الآخر) دوراً بارزاً في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة، فكان له دوره البارز في إقصاء الآخر لدى أهل السنة في مواجهتهم للفرق المخالفة أو الهالكة، وهي أربع فرق كبرى وهم: الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة. وتحت هذه الفرق الكبرى هناك تعدد وتشعب، حتى ينطبق عليها حديث الفرقة الناجية، وهي بضع وسبعون فرقة. وقد حملت كتب الفرق بداخلها أحكاماً كثيرة بالتكفير تخص تلك الفرق المغايرة لأهل السنة، وتحاول أن تجعل المذهب السني وحده هو الذي يملك الحقيقة المطلقة والصدق التام. والواقع أن جرثومة التكفير والإقصاء لم يسلم منها أصحاب أهل السنة أنفسهم، ولذلك نجدهم يختلفون فيما بينهم حول من يملك الحديث باسم أهل السنة والجماعة: الحنابلة يعتقدون أنهم

أيضاً كان لسقوط العراق دور خطير في ازدهار النوازع الطائفية، إذ غدا العراق بين ليلة وضحاها بنية خصبة لإعادة إنتاج كل أشكال الطائفية البغيضة والعنفية. ثم جاءت أحداث الحادي عشر من سبتمبر لتوقظ المكبوت الديني من أعماقه السحيقة في اللاوعي الجمعي للجماهير سواء في الشرق أو الغرب. وأظهرت الأحداث المأساوية للحادي عشر من سبتمبر أن تلك المشاعر القديمة لم تندثر، وأنها مازالت كامنة في ركن قصي من الأماكن المعتمة في الوعي التاريخي، وأنها ما برحت تمارس دوراً حيوياً في توجيه الصراعات الطائفية الدموية.

أعود معك مرة أخرى إلى الماضي القريب، وإلى أحداث الربيع العربي الذي أضى خريفاً عصفت رياحه المتربة بكل أحلام وآمال الشباب الثوري الذي كان يحلم بفجر جديد يحمل بشارة الحرية ويتطلع للعيش الكريم. كل شيء تبدد، والأحلام صارت كوابيس، وثورة الأمل أصبحت ثورة مضادة تقودها قوى رجعية وسلفية تحلم باستعادة دولة الخلافة وتستمد عناصر حلمها من ماض بعيد، فصارت الأحزاب مثل العصابات، واحتلت الطوائف الدينية مهمة الأحزاب السياسية، وأصبحنا نتحدث بسهولة عن الدولة الطائفة، والدولة القبلية. حدث هذا بلا مبالغة بعد ٢٥ يناير ٢٠١١ عندما استولت جماعة الإخوان على السلطة وتحول محمد مرسي من رئيس حزب الحرية والعدالة الإخواني إلى رئيس أكبر دولة في العالم العربي، ولم يصدق الرجل نفسه، فراح يتعامل بمنطق شيخ القبيلة وعضو الجماعة الذي يقبل يد المرشد العام لجماعة الإخوان كما تقتضي طقوس الجماعة.

وكان من الطبيعي والأمر كذلك أن تنتاب قوى الإسلام السياسي رغبة محمومة ومسعورة من أجل المشاركة في غنائم السلطة السياسية، فراحت كل جماعة وكل طائفة تسرع لتأسيس حزبها الديني الجديد. وفي خلال عام واحد تأسس ما يزيد عن عشرة أحزاب دينية، لعل في مقدمتها «حزب الوسط الجديد»، وقد أسسه المهندس أبو العلا ماضي، وكان عضواً سابقاً في جماعة الإخوان المسلمين. «وحزب البناء والتنمية» أسسه كل من عبود الزمر وطارق الزمر وصفوت عبد الغني، وهو ائتلاف لقوى دينية من الجهاد والجماعة الإسلامية والسلفيين. وهي كلها قوى تتسم بالراديكالية والعنف، وشاركت في قتل السادات. و«حزب النور»، و«حزب التوحيد»، وهما من الأحزاب التي أسستها جماعات سلفية. و«حزب مصر القوية»، وقد أسسه القيادي السابق بجماعة الإخوان الدكتور «عبد المنعم أبو الفتوح» الذي ترشح لرئاسة الجمهورية، وكان في شبابه عضواً بالجماعة الإسلامية.

وبعد ٢٥ يناير نشطت التنظيمات الإسلامية وتحركت بحرية في الشارع المصري، فتأسست جماعة «حازمون»، وهي جماعة سلفية

الطائفية، ولصالح المصالح الصهيونأمريكية، ولصالح الرأسمالية العالمية التي تمتص دماء الشعوب الفقيرة والمغلوبة على أمرها.

لا شك أن الأحداث العنيفة لانتفاضات الخريف العربي لعبت دوراً إحيائياً للنوازع والنعرات الطائفية، ولكنني أعتقد أن صحوة الطائفيات قد بدأت قبل ذلك بعدة عقود، مع بداية انحسار المد القومي والتحرري الذي عرفه العالم العربي في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وهي الفترة التي شهدت محاولات لبناء الدولة الوطنية المستقلة، والشروع في تنفيذ مخططات تنمية تهدف لبناء اقتصاد وطني مستقل، ومحاولات جادة للتحرر من التبعية الاقتصادية، ولكن جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ لتعصف بتلك الآمال وليبدأ عصر الانكسار وضعف الدولة الوطنية وتدهور إرادتها في مواجهة القوى الإمبريالية، وأصبح المناخ مهيئاً لانبعاث الحركات الإسلامية السياسية التي حاولت بتياراتها وأجنحتها المختلفة أن تقدم رؤيتها الخاصة لما حدث، وتعرض ما يعرف بالحل الإسلامي البديل. وقد بدأت عملية أدلجة الجماهير بخطاب أصولي متطرف منذ أن تولى السادات السلطة في مصر في ١٥ أكتوبر ١٩٧٠، ومنذ ذلك التاريخ سعى السادات إلى إقصاء الجناح اليساري من السلطة، وقام بتفكيك النظام الاقتصادي السياسي الذي أسسه عبد الناصر، وفي الوقت نفسه اتجه لتوظيف الإسلام السياسي كأيدولوجية سياسية مضادة للمشروع الناصري وللإستعانة به كسلاح لضرب وتصفية المثقفين واليساريين وكافة قوى الحرس القديم. وكان من نتيجة ذلك أن تفاقمت مظاهر التعصب الديني وانتشرت مظاهر التدين الزائف، وكثرت الاعتداءات على الكنائس والمسيحيين، واشتدت قوة جماعات الإسلام السياسي إلى الحد الذي فشلت معه كل محاولات النظام من أجل احتوائه أو ترويضه، وكانت النهاية الدامية في ٦ أكتوبر ١٩٨١، إذ مات السادات مقتولاً بأيدي الجماعات الإرهابية نفسها التي أوجدها واحتضنها وربّاه، وقد سار مبارك على نهج سلفه المقتول ولم يجد أدنى مشكلة في تقاسم السلطة مع الإخوان المسلمين والجماعة السلفية، فترك لهم الشارع والجامعات والمدارس والنقابات وتفرغ هو وأولاده وزوجته وحاشيته لنهب مصر وتحقيق حلم التوريث. وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن الأصولية الدينية والأنظمة الاستبدادية وجهان لعملة واحدة هي النظام الفاشستي.

بالتأكيد هناك أسباب أخرى إلى جانب هزيمة ٦٧ لعبت أيضاً دورها في صحوة الطائفية، منها سقوط الاتحاد السوفيتي وانفراد الولايات المتحدة بإدارة شؤون الكرة الأرضية، ولا شك أن سقوط الاتحاد السوفيتي كان معناه سقوط الحلم الماركسي الذي كان يتطلع أصحابه إلى مجتمع يخلو من الفقر والقهر والظلم والقسوة.

الاجتماعي من أية معارضة سياسية، مما يحول دون وجود بدائل سوى هامش من المعارضة الدينية التي تستغل دور العبادة في الترويج لأفكارها، وهي وسيلة سهلة ومريحة وغير مكلفة، فضلاً عن أنها تنفرد وحدها بصياغة أفكار ومعتقدات وتصورات الجماهير في ظل فقر ثقافي وغياب شبه كامل لأي ممارسة سياسية.

الحلول النظرية كثيرة وسهلة: الديمقراطية، العلمانية، ولكن كيف؟ لقد تعرضت فيما سبق لبعض العقبات التي تواجه العلمانية في مصر، وأعتقد أن هذه العقبات موجودة في معظم الدول العربية وبدرجات متفاوتة، وهي تقتضي منا جميعاً ألا نياس، لأن اليأس معناها الموت، ومهما كان الواقع صعباً وقاسياً فيجب ألا نستسلم، وقد كتبت منذ فترة دراسة بعنوان «القمع المقدس»، قلت فيها ما معناها إن أخطر أنواع القمع هو القمع الذي يمارس باسم الدين، لأنك عندما تعارض حاكماً دينياً فأنت بصورة أو بأخرى تعارض الله، وبالتالي ستصبح كافراً، والعياذ بالله. ومازلت أصر على أن القمع المقدس هو أخطر أنواع القمع، لأنه قمع شامل يستهدف السيطرة على عقل الإنسان وجسده وإرادته ومشاعره وأفكاره وخيالاته، وهو قمع يدافع عنه ضحاياه، ويدفعون حياتهم ثمناً للدود عنه.

وهذا ما يدعوني في النهاية إلى التأكيد على أن الخطر الأكبر الذي ينبغي على كل مثقفي العالم العربي أن يتصدوا له هو الخطر الأصولي، فهو جذر كل نزعة تعصبية، وهو أصل الطائفية الدينية، وهو يستهدف دائماً إلغاء حرية التفكير وحرية الإبداع، ويقمع كل رغبة تستهدف تطوير الحياة والارتقاء بالإنسان، لماذا؟ لأن الأصولي حين يزعم أنه قد امتلك النص المقدس وامتلك بالتبعية تفسيره الأوحى، فإنه بذلك يظن أنه امتلك الحقيقة المطلقة، وأصبح ببساطة هو الأقرب إلى الله عز وجل. وحينئذ يكتسب الأصولي أمام ذاته وأمام جمهوره صفة القداسة، ويغدو سلطة مطلقة للتشريع والتنفيذ، وهذا مكنم الخطورة، لأن كل عضو في جماعة تطلق على نفسها إسلامية يعطي لنفسه الحق في أن يتحدث باسم الإسلام وباسم الله. ولذلك فإن أزمة الأصولي الحقيقية لا تكمن فقط في امتلاكه لحقيقة مطلقة، ولكن تكمن في أنه يريد فرض مسلماته على الآخرين بالقوة. وليس أمامه سوى خيار من اثنين: إما أن يخضع الآخر لإرادته ليجعله يؤمن بما يؤمن به، أو يحووه من الوجود ويقتله، لأن المطلق لا يقبل أن يكون اثنين، والحقيقة لا تقبل التعدد أو الاختلاف.

اتسمت بالعنف في ممارساتها، وتقدم مؤسسها «حازم أبو إسماعيل» لانتخابات رئاسة الجمهورية، لكنه رُفض، مما جعل جماعته تلجأ في ١ مايو ٢٠١٢ إلى دعوة الشعب المصري إلى اعتصام مفتوح أطلقوا عليه حينها مليونية «إنقاذ الثورة»، وفي اليوم التالي قامت الجماعة بمحاصرة مدينة الإنتاج الإعلامي، وقد ازداد الاختناق الطائفي في هذه الفترة، وتفاقم الإحساس بالعداء والكراهية تجاه المسيحيين، فأحرق الكثير من كنائسهم وبيوتهم، وأجبر بعضهم على التهجير القسري من بلادهم، فعلى سبيل المثال قام سلفيون في ١١ مارس ٢٠١١ في محافظة قنا بمعاينة أحد الأقباط يدعى «أين أنور ديمتري» بقطع أذنه وإحراق بيته بحجة سوء سلوكه، وكالعادة تم احتواء الأمر والتعقيم عليه من خلال المجالس العرفية. باختصار كانت تلك المرحلة مرحلة فوضى شديدة في الشارع المصري، وتوارت القوى السياسية المدنية تحتل تلك القوى الدينية المشهد بصورة مرعبة. وقد ساعد الغباء السياسي للإخوان والسلفيين في الإسراع بالتغيير والتفاف الجماهير حول الجيش لإنقاذ البلاد من هذا الكابوس المرعب، وكانت أحداث ٣٠ يونيو إيذاناً بالتخلص من حكم الإخوان وعودة الجماعات السلفية والجهادية إلى جحورها القديمة. لكن رغم أن التيار الإسلامي قد اختفى من المشهد إلا أن الخطر لم يزل قائماً، لأن الأزمة الاقتصادية ما زالت تمسك برقاب الجماهير، ومن المعروف أن فاتورة الغلاء وفاتورة الرفاهية التي ينعم بها الأغنياء يدفعها الفقراء والمهمشون، وهؤلاء يمثلون الغالبية الساحقة للجماهير في مصر. هذه الجماهير اليائسة يمكن أن تمثل جيشاً احتياطياً لأي جماعات دينية تمنحها وعداً بالخلاص من الخوف والفقر والمرض، وتقدم لها نوعاً من العزاء والسلوى والأمل، وتهبها عالماً بديلاً يكون عوضاً عن الواقع الأليم المليء بالحرمان والفساد والعجز والتعاسة والانسحاق.

أما عن النقطة الأخيرة في سؤالك فأعتقد أن منطقة الشرق الأوسط، وهي منطقة الأديان الإبراهيمية ستظل بؤرة مشتعلة للصراع، وربما يكون السيناريو القادم هو حرب دينية كبرى بين الكتلة السنية بقيادة السعودية والكتلة الشيعية بقيادة إيران، ولن تكون هذه الحرب قاصرة على هاتين الدولتين، فهناك دول ستجبر حتماً إلى هذا الصراع، ومنها مصر ودول الخليج والأردن واليمن، وأظن أن الدول التي لن تشارك ستصبح ساحة لهذا الصراع ولهذا الحرب المقدسة.

أما عن الحل الذي يمكن أن نقترحه للخروج من النفق المظلم للطائفية فلا أظن أنه سيكون سهلاً، خاصة وأن الشارع العربي يكاد يخلو من القوى السياسية الفاعلة، وما زالت معظم الأنظمة العربية - إن لم تكن كلها - أنظمة استبدادية لا تستمد سلطتها من إرادة شعوبها، وتسعى بكل ما تملك من قوة إلى تجريف الواقع

الطائفية

قراءة في كتاب «المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة»، لكاظم شبيب

◆ الزاهد مصطفى



هذه قراءة في كتاب الباحث كاظم شبيب الموسوم بـ «المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة» الصادر عن دار التنوير ببيروت في طبعته الأولى سنة 2011، هي بشكل أو بآخر حوار غير مباشر مع رجل منهم بالطائفية، ويعتبرها قضية إشكالية تستوجب منا اليوم جميعاً البحث عن مقاربات نسقية لها des approches systématique بحيث يتكاتف كل من الثقافي والسياسي والتربوي والاقتصادي والديني... من أجل إيجاد حل لهذه المعضلة، التي باتت تستثمر اليوم سياسياً في ضرب الوحدة الوطنية وفي إفشال كل بناء ديمقراطي وحدائي في عالمنا العربي والإسلامي، بل إنّ الطائفية تصير ورقة لضرب الاستقلال بالمعنى السياسي وتحقيق الاكتفاء الذاتي داخلياً.

اطلعت على الكتاب الذي شرفني الأستاذ المقتدر أنس الطريقي بقراءته، وعلى مرّ ثلاثة أشهر قرأته مرّتين، وفي القراءة الثالثة وجدت نفسي أمام باحث مقتدر أحاط بإشكالية الطائفية وأبدع في اقتراح الحلول للخروج منها، وأنا أقرأه اكتشفت شيئاً غريباً وطريفاً، فهو لا يتخمد بعرض الأنساق الفلسفية ومتمونها، ولكنك تجد نفسك ضمناً أمام أطروحات في الفكر السياسي والأنثروبولوجي والسوسيولوجي والسيكولوجي والقانوني... بحيث يتعذر على القارئ غير المتخصص أن يستوعب عمق الكتاب ويقبض على روحه، لكنّ هذه الفلسفات التي غابت حرفياً نجدها حاضرة بشكل ضمني في المقاربة، وقد سعيت إلى أن تكون دراستي قراءة حوارية مع النص لا قراءة تلخيصية، وفي هذا الحوار غير المباشر مع كتاب كاظم شبيب يولد النص غير المكتوب من عملية التأويل البيّنذاتية. لذلك أقترح المداخل الآتية للإحاطة بإشكالية الكتاب وبقضايها التي اعتبرها أسساً للبناء الذي قام عليه الكتاب:

- الطائفية، أو في أركيولوجية المفهوم

- طوبوغرافية الطائفية في العالم العربي
- براديجمات من أجل مجاوزة الطائفية
- سياسات الاعتراف: بين وعود التنظير ومأزق التفعيل
- تجذير الديمقراطية وإبداعها
- الوطنية الدستورية والأنسنة مدخل لعلاج المشكل الطائفي
- مطلب الحداثة السياسية في أقصى غايتها

1. الطائفية - في أركيولوجية المفهوم :

يشير كاظم شبيب إلى أن الطائفية من القضايا المسكوت عنها، شأنها في ذلك شأن كل القضايا المصرية في العالم العربي والإسلامي الذي يعاني حسب كاظم شبيب من ندرة في مراكز البحث والاستشراف التي بإمكانها أن تكون قادرة على رصد المتغيرات والتعامل معها، وذلك من أجل تجاوز حالة «الاندهاش والاستغراب» التي تصيب رجال السياسة والفكر والثقافة والمجتمع المدني في كل لحظة تقع فيها بعض الطفرات أو التحولات، وهو ما يجعلنا في حاجة إلى إرادات عاقلة من أجل مواجهة هذه العضلات الجديدة التي نواجهها في المدرسة والدولة والوجدان والحميميات والسياسة.

في هذا السياق يعتبر كاظم شبيب أن المشكل الطائفي ينبثق في كل لحظة تتأزم فيها العلاقات الدولية، وتتعرثر فيها مسارات المفاوضة، فتصير الطائفية أداة للابتزاز والمساومة في استراتيجية الجيوسياسية géopolitique في عالمنا اليوم، وقد أعطى أمثلة على ما وقع وما يقع في كل من فلسطين ولبنان ومصر ودارفور... فالصراعات التي تعم بين الطوائف، والمخارج التي يتم التفكير فيها تؤدي إلى تصدعات داخلية في الطائفة نفسها، لأن اختلاف الرؤى والرهانات السياسية تجعل الطائفة بغض النظر عن مقومات تشكيلها تفقد انسجامها وتماهيها، وهو ما حدث بين أفراد حركة فتح كمثال، وداخل حركة التحرير الفلسطينية بمختلف أجيالها. وقد وظف كاظم شبيب اصطلاحاً استلهمه من العلوم السياسية ومن التحليل الاستراتيجي، وهو مفهوم «عنق الزجاجة» ليشير به إلى «اللا أفق» الذي يؤدي إليه احتدام الصراعات الطائفية، التي توظف كورقة على المستوى الدولي في ابتزاز الدول، أو على المستوى الداخلي في التغطية على الإشكالات الحقيقية للشعوب، وهنا يكون الحشد والتحشيد هو الآلية التي توظف في الدعاية للطائفة وفي تكثير الملتحمين بها والمنافحين عنها، وهذه أخطر مآلات إذكاء الصراع الطائفي والانقسام داخل المجتمع نفسه، إذ بذلك يتم التأسيس للعنف وتعميمه من أجل خلق الشروط المناسبة لإضعاف الدولة وإنهاكها داخلياً وتهشيش (من الهشاشة) روابطها ومكوناتها، وهنا يستحضر كاظم شبيب الصراع السنّي الشيعي الذي لبس لبوساً تاريخياً ومذهبياً في العالم العربي الإسلامي، ويُعاد إحياءه وترويجه اليوم داخل بيئة ثقافية تتميز بهشاشة التفكير في التاريخ، وسرعة الانتصار له والذود عنه وتصديق كل الأساطير المؤسسة له، فيصير هذا ضد الآخر، وذاك يتمنى موت هذا، ويعمل على ذلك بإلغاء اختلافه بالعنف والقانون والسلطة،

وكأن الدولة صارت أداة لتصفية الحساب بين الطوائف، بحيث ترغب كل طائفة في السيطرة عليها من أجل السيطرة على باقي الطوائف وتوظيفها في إقصائها.

بالنسبة إلى كاظم شبيب في هذا الكتاب، فمفهوم الطائفية عوض أن يكون أداة للتحليل ومفهوماً لمقاربة الواقع فقد صار عند البعض، وبصفة خاصة في المجال السياسي، سبّة، فحين أصمك بالطائفي فأنتي أصمك بالمتحيز لطائفة ولو على حساب القانون ومقتضيات الدولة الحديثة، ومن بين الإشكالات التي يواجهها الباحثون في هذه البلدان حسب كاظم شبيب طغيان ترسانة من المفاهيم في مجال السياسة والثقافة والاقتصاد والأنثروبولوجيا... وكلها مفاهيم ذات حمولات غربية التأسيس، مما يجعل توظيفها لا يخدم المشكلات التي نعانها، بل إنه يؤدي إلى إسقاطات تمنعنا أحياناً من الرؤية ومن مقاربة الإشكالات كما نعيشها لا كما يعيشها الآخرون ويتمثلونها، وهذا يؤدي إلى الإخلال بروح الموضوعية التي يجب أن تميز كل عمل أكاديمي أو بحثي صرف، لذلك يقترح كاظم شبيب وجود مجامع لغوية تقف للمصطلحات والمفاهيم وتحدد مضامينها ومعانيها لكي يكون كل حوار حول الطائفية مثمرًا، لأنه في غياب تحديد المفاهيم سيكون كل حوار مستحيلًا، واستحالته تنبع من تحصيل المتحاورين لمعانٍ مختلفة وتأويلات متباينة حول المفهوم، لذلك قام كاظم شبيب ببرهان بالخلف في تحديده لمفهوم الطائفية والطائفة، فقد انطلق من تحديد مفهوم الأقلية بكونها عند المتخصصين «مجموعة من الناس تختلف في بعض سماتها عن المجموعة الرئيسية التي تشكل غالبية المجتمع وتعد اللغة والمظهر والدين ونمط المعيشة والممارسات الثقافية لهذه المجموعة، من أهم مظاهر الاختلاف». وتهيمن الأغلبية في ظل هذه الأوضاع على السلطة السياسية والاقتصادية، مما يمكنها من ممارسة التمييز والاضطهاد ضد الأقليات. ويترب على هذه الأوضاع معاناة الأقلية اقتصادياً وسياسياً، «بكلمة أخرى الأقلية هي مجموعة من سكان قطر أو إقليم أو دولة ما تخالف الأغلبية في الانتماء العرقي واللغوي أو الديني، دون أن يعني ذلك بالضرورة موقفاً سياسياً وطبقياً متميزاً»¹، وبالتالي فتحديد الطائفة من حيث العدد لا يسير ومنطق التاريخ، فالأغلبية قد تتحول إلى أقلية والأقليات قد تتحول إلى أغليات مع عامل الزمن، وعليه فقد بين كاظم شبيب من خلال نماذج دولية متعددة في روسيا وصربيا والصين وتركيا وإسبانيا، كيف أن مطلب الاعتراف اليوم بالأقليات والطوائف صار شائعاً، وهو ما تخافه الدول «الوطنية» في عصر العولمة، وفي عصر ما بعد الدولة-الأمة *Après l'Etat-nation* التي صار فيها كل شيء عابراً للأوطان، وفي هذا الصدد يشير كاظم شبيب إلى مطلب الدستورية التي تكرس المساواة والوطنية الكاملة المؤسسة على الاعتراف بالمواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم وأعراقهم، بل يجب أن تكون الدولة قائمة على مبدأ الحق والواجب في الاعتراف بالجميع دون أي تمييز، وهنا يكون كاظم شبيب قد عاد مرة أخرى إلى المرجعية الكونية لحقوق الإنسان والفلسفات المؤطرة لها منذ عصر الأنوار. وقد يعتبر القارئ لكتاب كاظم شبيب أن هناك نوعاً من التناقض في الرؤية، بل بالعكس هناك انسجام في هذه الرؤية، إذ يعبر الباحث في كتابه عن نقد مزدوج مارسه على الذات، أي على التقبل السلبي والأعمى للمفاهيم واستيرادها، ومارسه أيضاً ضد العولمة وضد كل أشكال الابتلاع والتهجين التي تمارسها على باقي الثقافات. وقد ساهمت وسائل الإعلام حسب شبيب في إحداث تحولات جذرية في مفهوم الطائفة، فبفضل هذه الوسائل أصبحنا أمام تشبيك محلي-عالمي بين مجموعة من الأقليات والطوائف التي تتقاسم الأهداف والقناعات نفسها، وبالتالي وسّع ذلك من هامش حريات هذه الطوائف في

1 - كاظم شبيب، «المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة»، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص 41

البلدان الاستبدادية وأمن لها الحماية، لأنه لم يعد ممكناً أن تقوم بعملية إبادة للأقليات اليوم دون أن يعرف بذلك أحد، بل إن هذه الوسائل صارت آليات ضغط دولي وشعبي تعطي للرأي العام الوطني والعالمي قوة وسلطة بالمعنى السياسي للتأثير في السياسات التي يمكنها أن تؤدي إلى استئصال أو تهيمش أو إقصاء هذه الأقليات، وهو ما حصنته المواثيق الدولية وضمنته على الأقل في ما هو مكتوب من نصوص واتفاقيات، وهذا لا يعني أن البعد الإيديولوجي غير حاضر، بل إن هذا الدعم قد يتحول إلى آلية ضغط من أجل تقديم تنازلات معينة، أو فرض إملاءات خارجية أخرى: «فالسني الهندي يشعر بأقليته أمام أكثرية هندوسية، فيلجأ إلى الاستئصال بالعوامة ليعيش حضوراً معنوياً لطائفته المحلية عبر تواصله وعلاقاته بامتداده في كل الدنيا. هي امتدادات مفتوحة ومتاحة لجميع الطوائف والهويات، لا حدود لها، ولا احتكار ممكناً لمميزاتها، لأن جميع الطوائف أمست معومة. هذه الحالة بقدر ما فيها من إيجابيات، فيها أيضاً وجه آخر من الخطورة، ويتمثل في وجود الفرصة ذاتها لخلق «صراعات طائفية معومة». فباتت أية مشكلة بين طائفتين قابلة للتمدد جغرافياً وعالمياً أيضاً، فلا تبقى ضمن حدود الطائفتين جغرافياً واجتماعياً وسياسياً»².

يوجه كاظم شبيب في هذا الصدد نقداً لازعاً للكتابات التي لم تستطع أن تضع مسافة وتمييزاً واضحاً بين مفهوم الطائفة والطائفية. ويبدو لي أن التمييز بين المفهومين يقوم على أساس أن مفهوم الجماعة الإثنية يتأسس على محددات مشتركة وروابط موحدة، بينما الطائفية نزعة وميل نحو خلق جماعات إثنية على أسس لغوية أو دينية أو عرقية أو ثقافية، ففي الحالة الأولى أي الطائفة، أعتبر من خلال قراءتي للكتاب، وبناء على التراث الأنثروبولوجي في هذا السياق (ليفى ستراوس/ مالفينوفسكي/ ميرتون/ ماوس...) أن وجودها معطى طبيعي، فكل المجتمعات توجد في قلبها وتحترقها جماعات صغرى توحد بينها مجموعة من القواسم المشتركة التي تجعلها مميزة على المستوى الميكروسوسيولوجي عن باقي الجماعات الكبرى المكونة للنسق المجتمعي في مستواها الماكروسوسيولوجي، ولكي نفهم الفكرة العميقة التي يقصدها كاظم شبيب، لنعط مثلاً بالمغرب: هناك مكونات عرقية وإثنية ولغوية ودينية من داخل الجماعة الكبرى، أي الوطن بكامله، لكن داخل هذا الوطن توجد مناطق وأماكن أي إثنيات بالمعنى اللغوي وليس السياسي، لديها خصائصها الثقافية والعرقية واللغوية وطقوسها الثقافية المميزة لها، أما الطائفية فهي نزعة كما قلت وميل إلى تقسيم المجتمع، وتطغى هذه النزعة حينما يكون رجل السياسة غير وطني أو تكون الدولة هشة وفاسدة فيسهل اختراقها وضرب وحدتها وتماسكها الداخلي، وذلك بتقسيمها إلى طوائف تتناحر فيما بينها على السلطة وعلى السيادة والتسلط على باقي الطوائف، وهنا نسمع خطابات تمجد الطائفة وتعتبرها هي الأصل الأول والسابقة في جميع المجالات على باقي الطوائف.

استطاع كاظم شبيب الحفر في مختلف الدلالات اللغوية والمعجمية للفظ الطائفية. وإذا أردنا أن نحدده وفق فهمنا المعاصر يمكن القول إن الطائفة هي جماعة بشرية منغلقة على ذاتها لديها معتقداتها، طقوسها وقيمها وثقافتها وعاداتها وتعاليمها، بعبارة إميل دوركايم لديها رابطها الاجتماعي الخاص الذي يوحدتها ويضفي على عناصرها الانسجام ويضمن لهم الاندماج والانصهار، وفي القرآن نجد الطائفة قد حددت على أسس ومقومات دينية، فالمسلمون في مقابل المسيحيين واليهود، وهكذا دواليك.

2. طوبوغرافية الطائفية في العالم العربي:

استناداً إلى تصور كاظم شبيب الذي حددناه في أركيولوجية المفهوم الذي ميز فيه بين الطائفة والطائفية، فقد عرض لمجموعة من الإحصاءات في العالم العربي والشرق الأوسط تبين أن هناك طوائف، لكن الأهم والأخطر في الوقت نفسه بالنسبة إلى كاظم شبيب هو الرهان السياسي على توظيف هذه الطوائف، وذلك واضح من خلال أسئلته: «ما أسباب وجذور الفتن الطائفية؟ ومتى تظهر الفتن الطائفية؟ ومن يحرك مياهاها الراكدة؟ ولمصلحة من تنفجر وتستمر الحروب الطائفية؟»³ وللإجابة عن هذه الأسئلة سيعتمد الباحث المنهج التاريخي المقارن ليبين أن المسألة الطائفية في دول العالم الثالث لديها خصوصيات تجعلها مختلفة عن الطائفية في دول أخرى، وقد ربط ذلك بعوامل يمكن تحديدها كما يلي:

أ- غياب الوعي التاريخي: رصده كاظم شبيب من خلال عدم القدرة على إبداع إجابات تستجيب لروح العصر، بل إن قضايا جديدة مطروحة على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي والعقدي تحاول الطوائف أن تجيب عنها بمقاربات الماضي السحيق الذي ولى دون استحضار للبعد الزمني والتاريخي والسياق والمتغيرات الجديدة، مع التمرکز على هذه الصراعات التي وقعت في الماضي ومحاولة الإبقاء عليها في الحاضر، بل أكثر من ذلك إذكاؤها وتحويلها إلى ثوابت في الوجود، مما يعيق كل إمكانية للتعايش المشترك، وذلك واضح من خلال تجربة السنة والشيعية، وهي تجربة تاريخية مازالت مستمرة، بل تزداد حدة وانقساماً وتوظيفاً.

ب - غياب ثقافة الاعتراف: وتتمثل في غياب الإيمان بالاختلاف ومحاولة الاستحواذ على الدولة لتصير أداة في يد طائفة تنظر لذاتها باعتبارها متميزة وسامية وتستحق أن تسود على باقي الطوائف، بل في حالات تعتبر باقي الطوائف موجودة لخدمة أجنداتها ونوازعها وتلبية طلباتها.

ت - غياب الغيرية: إذا كانت الغيرية هي إدراك الذات عبر وسيط الغير، بحيث يصير الغير المختلف ضرورياً، بل بوابة نحو فهم الذات وتعزيزها، فإن الغيرية تغيب في الدول التي يتضخم فيها الصراع الطائفي، لأن الطائفي يعتبر الغير عائقاً بل خصماً وعدواً، وبالتالي يجب إقصاؤه وإخضاعه، ومن هنا تتنامى مشاعر الحقد والكراهية ضد المختلف.

ث - غياب الشعور الوطني: إذا كان الشعور بالانتماء إلى وطن أكبر يتعالى على الانتماءات الإثنية والطائفية الضيقة أو ما نسميه في هذه الدراسة بالميكرو وطني من داخل الماكرو وطني، فالطائفي في ارتباطاته السياسية وحفاظاً على مصالحه الضيقة ورهاناته يفضل خطاب التقسيم على خطاب الوحدة الوطنية، ويفضل خطاب المصلحة الطائفية على حساب المصلحة الوطنية، وهو ما يؤدي إلى صراعات وتطاحنات على المستوى السياسي تكون تسوياتها على حساب المصالح العامة للمواطنين، وهنا يمكنني استحضار المفكر الراحل محمد عابد الجابري حينما تحدث عن الغنيمة، فالطائفي لم يخرج من القبيلة نهائياً، بل ما زال يفكر من داخل منطق القبيلة ومنطق السلب والنهب والإغارة والاستحواذ والغنيمة.

ج - تفجير المفهوم الكلاسيكي للدولة الوطنية (الدولة الأمة État-nation): بعد انهيار جدار برلين وانتصار المشروع الواحد والبدل الواحد الليبرالي في العالم الذي حمل في طياته مباشرة بعد الحرب اعترافاً وآمالاً لكل الهويات والطوائف، بل قدّم وعوداً بالدعم لها، فإنّ ذلك سوف يستثمر لاحقاً سياسياً من أجل تقسيم الدول وخدمة النظام العالمي الجديد، ومن أجل تجاوز الاستعمار بالشكل الكلاسيكي فإنّ رفع شعار دعم الأقليات وإلزام الدولة بترسانة قانونية لخدمة هذه الأهداف وذلك بحملها على الاعتراف بهذه الأقليات والطوائف سيكون ورقة لإضعاف الدولة الوطنية من الداخل، ومن هنا لم يعد لرابط العرقية أو الدين من ضرورة سوى أدلجته من أجل تبرير مصالح سياسية، وهو ما لا تدركه الحشود التي تذود عن طائفة معينة بالعنف نظراً للمستوى التعليمي وضعف المجتمع المدني وغياب التأطير والتفكير النقدي.

ح - غياب العدالة وسوء التوزيع: من بين ما يؤدي إلى تضخيم خطاب الطوائف ويؤدي إلى الطائفية ويذكرها غياب العدالة في توزيع خيرات وناتج الدولة على جميع الفئات الاجتماعية الهشة، فغياب العدالة يؤدي إلى الإحساس بالظلم وبتجربة الاحتقار والذل، بما هي تجربة تحرم الفئات الاجتماعية والأفراد من بزوغ ذواتهم، وهو ما يؤدي إلى ظهور أشكال من المقاومة للنسق السياسي غير العادل، وهنا يبيّن كاظم شبيب أنّ خطاب الهوية يقدّم نفسه أمام هذه الفئات باعتباره حلاً لمعضلاتهم ومشاكلهم، ويسهل على هذه الطوائف التكتل حول خطاب الهوية، ممّا يؤدي إلى ظهور كيانات مغلقة ومنغلقة على ذاتها.

خ - غياب القراءة التأويلية للنصوص المقدّسة للطائفة: من بين الإشكالات التي تستثمر في إذكاء الصراع الطائفي وتضخيم النزعة الطائفية السلبية حسب كاظم شبيب نجد القراءات النصية للنصوص المقدّسة لطائفة ما، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية، أو من داخل كلّ الأديان: أرثوذكسية أو بروتستانتية أو كاثوليكية أو شيعية أو سنية، فالإشكال الذي يظلّ مطروحاً هو كون القراءة النصية تقتل التاريخ وتحجّر النص وتقتل الإبداع وتتنافى مع منطق التاريخ المتغير والمتجدد، فيظلّ الناس حبيسي تأويلات ماضوية يؤدي بهم إسقاطها على عصر جديد ومرحلة جديدة إلى قتل الحاضر، والحفاظ على هذه الصراعات والانقسامات التاريخية، وهو ما لا يمكن تجاوزه إلا بتحرير النصوص المقدّسة من القراءة النصية والواحدة، وقد أكّد كاظم شبيب ذلك بقوله: «ومن الأمثلة الساطعة على هذه الحقيقة أنّ المسيحية - وهي دين محبة وعطاء- لم تسلم من وقوع التقاتل بين بنينا في أوروبا. وكم حاول كلّ فريق من فرق الصراع أن يبيد الفريق الآخر، ومع العلم أنّ كلّ مسيحي مؤمن من هذا الفريق أو ذاك، عندما نأخذه كفرد مستقل نجد أنّه يطيع كلّ المبادئ الأخلاقية السامية التي توجب عليه محبة الآخرين، ويجزع من إيذاء بعوضة. والخطر من انحراف التدين مختلف أثره، بين انحراف تدين الأفراد، رغم خطورته، لا يبلغ عشر خطر انحراف تدين رجل الدين، الذي بانحرافه قد ينحرف مجتمع كامل، أو أمة كاملة».

د - غياب الشرط الحدائي: إذا كانت الحداثة وعياً بالزمن، ووعي الإنسان بذاتيته باعتباره فاعلاً في التاريخ، فالطائفية مضادة لقيم الحداثة بشكل مطلق، صحيح قد تستفيد من شروط التحديث التقني لكنّها لا تستفيد من الحداثة، خاصة

على مستوى قيمها التي تؤدي إلى بروز الفرد كفاعل في التاريخ، فالطائفية تعطل الدخول للحدث، فهي تنتصر للقيم الجماعية كما يسميها السوسيولوجي ميشيل مافيزولي (أي قيم الحشد والقبيلة)،⁴ وهي قيم توحد وتذوّب الفرد في وحدة عضوية آلية بالمعنى الدوركامي، وهو ما يجعل الطائفة مهياً للعنف من أجل حماية الذات، ولو كان شرط الحدث والوعي بها متحصلاً لحل القانون محل العنف، لأنّ الحدث تتعارض مع منطق الطائفة، مع العلم أنّها اعتراف بالطائفة، لكن بحقوقها الدستورية والأخلاقية والسياسية وعقلنة لها.

ذ - غياب الوعي الجيوبوليتيكي: نقصد به غياب الوعي لدى الدول النامية ودول العالم العربي بأهمية الورقة الطائفية حسب كاظم شبيب، وأهميتها في إدارة الصراعات الدولية والإقليمية، فمنذ أطروحة صامويل هونتغتون⁵ يمكننا أن نلمس أنّ الورقة الطائفية أضحت وسيلة للضغط على الدول الوطنية، وهو ما يقتضي سياسة للاعتراف، وهو ما دافع عنه الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، فسياسات الاعتراف - سنعيد التفصيل فيها في نقطة لاحقة - برامج شمولية تهدف إلى جعل ثقافة الاعتراف بالآخر وباختلافه جزءاً من إدراكات المواطنين ومن تصوراتهم ومعارفهم اليومية للعالم الذي يقتسمونه بشرط أن يديروا شؤونهم على أساس تعاقدات سياسية حرة ينظمها القانون.

ر - غياب إعلام بديل: يشير اصطلاح الإعلام البديل إلى إعلام يخدم الديمقراطية والعدالة والثقافة ومحاربة كلّ أشكال التمييز على المستوى النظري، وهو إعلام نحتاجه اليوم، لكنّ الإعلام الطائفي هو إعلام تحريضي يقوم على حشد المنتصرين لهذه الطائفة أو تلك، وهو إعلام يقوم بوظيفة حربية بحيث يشتغل بتصوير هذه الطائفة بأنّها أصل كلّ المشاكل التي يعانيها بلد ما، أو بتصوير طائفة أخرى باعتبارها المالكة للحل، وقد أشار الباحث كاظم شبيب لذلك حينما قال: «قد تبدأ الفتن من خبر أو تعليق إعلامي صغير، فيدخل الفضاء الإعلامي في دائرة الاستفزاز والاستفزاز المضاد، مما قد يجعل الأجواء متوترة وقابلة للاستغلال من أيّة أطراف لا تريد الخير للعالمين العربي والإسلامي»⁶.

3. براديجمات من أجل مجاوزة الطائفية:

لسنا هنا من أجل التفصيل في المفاهيم، لكن لا بدّ من التذكير بها، يحيل مفهوم البراديجم على النموذج/ البديل الإرشادي/ النموذج الموجه باختلاف الترجمات، ويعني البراديجم حسب توماس كون نموذجاً نظرياً تكون لديه القدرة على تقديم تفسير علمي بديل يعوض فشل النظريات السائدة في تقديم جواب عن الأزمات العلمية والسياسية والاقتصادية والثقافية المطروحة، وما يميز البراديجم أنّه شمولي وعام، بحيث تكون لديه القدرة الذاتية على تقديم الأسس النظرية

4- نقترح على القارئ العودة في هذه النقطة إلى كتاب ميشيل مافيزولي: تأمل العالم- الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية - ترجمة فريد الزاهي، المشروع القومي للترجمة 2005. في هذا الكتاب يعيد مافيزولي استئناف تحليلاته التي بدأها في كتابه «عودة القبيلة»، وفيه يؤكد من جديد أنّ عصرنا هو عصر يعيد تمجيد القبلية والنزعات الطائفية ويحتفل باليومي والعاور، لذلك يقترح مافيزولي سوسيولوجيا مداعبة وعقلاً حساساً يواكب الظواهر ويتحرك بسرعتها، وهو ما لا يستطيع العقل التأملي أن يقوم به، لأنّه عقل منطقي وبطيء. ولتجاوز ذلك يجب أن تتداخل الاختصاصات في المقاربات المعتمدة.

5 - نقصد كتابه «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي»، وهو كتاب استراتيجي يوجه السياسات الخارجية اليوم للولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن فهم العديد من تدخلاتها في هذا السياق، لذلك هو كتاب جدير بالقراءة، وكذلك كتاب فرانسيس فوكوياما حول نهاية التاريخ.

6 - كاظم شبيب، «المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة»، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص 96

البديلة في جميع مناحي الحياة (العلمية والسياسة ...) كما وقع مع البراديغم الكوبرنيكي حينما عوض البراديغم الأرسطي السائد مثلاً.

بالنسبة إلى كاظم شبيب فالمخرج أو النموذج الإرشادي الذي يمكن أن يخرجنا من مآزق الطائفية هو إعادة بناء الذات، لكن من خلال قراءتي للكتاب أعتقد أننا في حاجة إلى اكتشاف الذات أولاً قبل الشروع في بنائها، لأن مفهوم الذات بالمعنى الفلسفي والسياسي كما تبلور مع فكر الحداثة هو عودة للإنسان واكتشاف له وإيمان بقدراته الفكرية والعقلية وتخليصه من سلطويات السماء والأرض ومركزيته في الكون، لذلك نجد في العالم العربي من بين المشكلات التي تؤدي إلى السقوط في الطائفية غياب الذاتية، ولو قمنا بتحليل سوسيولوجي فسوف نجد الفرد يتخلص من كل مسؤولياته ويهرب ويميل إلى الانغماس في الطائفية بشكل يعززها السياق الاجتماعي، وذلك ما نرصده من خلال قول الفرد الدائم: «أنا وأعوذ بالله من قولة أنا»، أو قوله: «تأخرنا، ظلمنا، كتب علينا...»، فتضخيم خطاب «النحن» في اللاشعور الفردي والحياة اليومية دليل على انسحاق الذات وذوبانها في الجماعة، مما يسهل عليها الانخراط الأعمى في حشود الطائفية دون أدنى تفكير أو نقد، لذلك يطالبنا الباحث الجاد كاظم شبيب بإعادة بناء الذات واكتشافها، أي اكتشاف مقدراتها النقدية والمعرفية والإبداعية وتحريرها من جميع أشكال الوصاية التي قد يمارسها الديني أو السياسي أو الطائفي...، والذات حسب كاظم شبيب لا تبني كما تبني الأسوار بالإسمنت، بل تبني بالأفكار والقيم المنفتحة على الكوني، تلك القيم التي يمكنها أن تدخلنا التاريخ باعتبارنا فاعلين فيه لا مجرد منفعلين، لكن هناك عوائق تواجه هذا البناء سأجملها في سببين:

أ- **الخوف على الذات:** ويتجلى في غموض المستقبل والمصير في العالم العربي والإسلامي، فكل القنوات والتحليلات والتقارير تشير إلى أن الوضع في المنطقة قابل للانفجار في أية لحظة، مما يجعل الفرد هشاً أمام هذه المخاطر التي تديرها وتتحكم فيها جيوبليتيكا دولية واستبداد محلي، والتي تسيد هذه الخطابات من أجل خلق كل الشروط المواتية لحماية مصالحها، فيصير الفرد مخيراً بين خيارين: الإرهاب أو الأمن والاستبداد.

ب - **التدخل الأجنبي:** يلعب التدخل الأجنبي للولايات المتحدة الأمريكية مثلاً في العراق ولبنان، وفي العديد من الدول من طرف دول أجنبية دوراً حاسماً، وخاصة تحالفه مع الأنظمة الاستبدادية في هذه البلدان من أجل منعها من إعادة بناء مقدراتها الاقتصادية والسياسية، ومن أجل خلق استقلال ذاتي تعيد على أساسه الدولة توزيع ثرواتها وإنصاف طوائفها، بل إن التحالف مع الأنظمة المستبدة يكون لطائفة على حساب طوائف أخرى، مما يجعل وضع الدولة هشاً دائماً ووضع الأجنبي مؤثراً، وهنا يكون الخطاب الطائفي ملاذاً لباقي الذوات. وفي هذا السياق يقترح كاظم شبيب حلاً أخلاقياً في ظاهره، سياسياً في عمقه، يمكنني أن أجمله في الآتي:

أ - **المصالحة الوطنية:** أي تغليب المصلحة العامة للوطن على حساب المصالح الطائفية الضيقة، وذلك باستغلال كل المناسبات الثقافية والمشاركة من أجل تعزيز أواصر هذه المصالحة والتقريب بين كل المختلفين داخل الوطن نفسه. فالمناسبات الثقافية حسب كاظم شبيب كلها لحظات يمكن للسياسي -الذي يحمل همّاً عمومياً وجماعياً للوطن- أن يعمل فيها على إبداع آليات التقارب والحد من التجييش الطائفي.

ب - ما أسميه التهجين العرقي: وأقصد به ما اقترحه أنثروبولوجياً كاظم شبيب من حلول للتقريب بين الطوائف المتنافرة مثل المصاهرة... وهي آلية قبلية قديمة لتذويب الاختلاف ووضع حد للعنف وتقوية الذات ضدّ الأجنبي وضدّ الخصوم، وقد كانت آلية ناجحة، ونجد ذلك في دراسات ليفي ستراوس ومارسيل موس وهنري مورغان وإدوارد برنت تايلور.

ت - المقاربة الأخلاقية: يقترح كاظم شبيب المدخل الأخلاقي من أجل معالجة الطائفية، وهنا يستدعي الفلسفة الأخلاقية والعملية، ما يلاحظ على مقاربة كاظم شبيب أنّه لم يتحيز لفلسفة أخلاقية عقلانية أو براغماتية أو دينية لكنه في العمق معاصر النزعة، وما يهمّ في هذا الكتاب وفي مقاربتة هو أن يكون التأسيس الأخلاقي محكوماً بالغائية؛ أي يهدف إلى ضرب الطائفية وتعزيز التعايش بين المختلفين ونبد العنف، وهذه جرأة خاصة لدى كاظم شبيب، حيث نلمسها في تعامله مع النص الديني الذي نظر إليه من زاوية أخلاقية واعتبرها الغاية الأولى والمقصد الأسمى، وهنا يكون كاظم شبيب بشكل مباشر مناقضاً للقراءات النصية والأصولية (الشرع) التي لا تعظم من شأن البعد الأخلاقي الكوني/الإنسي، بل إنّها أحياناً تعظم من شأن الجهاد/ والحدود/ والرقابة، وهو ما يؤدي إلى العنف، أو يساهم في تبريره وتأسيسه والتحريض عليه.

ث - التربية العلائقية/ الفكر المركب: لم يفت كاظم شبيب أن يعرّج على التربية العلائقية، وهي نموذج في التربية نلمس أسسه عند الفيلسوف الفرنسي إدغار موران في كتابيه «الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب» و«تربية المستقبل»، وهي تصورات في التربية ننظر إليها باعتبارها تربية على الوجود العلائقي أي العيش بالمعية VIVRE AVEC مع الآخر المختلف، بمعنى التربية التي تجعلنا بقدر ما نتمركز حول ذاتنا، بقدر ما يكون ويتم هذا التمرکز عبر وسيط الآخر من الطائفة المختلفة، وليست التربية النمطية التي تنمط الطفل وتربط شخصيته بالكراهية للآخر، وتنمي هذا الشعور بالكراهية لديه ليتحول في المستقبل إلى ممارسات تتجلى في الشارع وفي الساحة العمومية وفي الحافلة، وفي المدرسة والجامعة وفي كل مكان، وقد تتحول إلى عنف، وهو ما عبّر عنه كاظم شبيب: «لذا يصبح أمام الفرد والمجتمع خياران، لا سيّما في البلدان المصبوغة بالتنوع الطائفي والمذهبي والديني والإثني والقومي والعرقي، إمّا التنافر أو التآلف؛ التنافر بمعنى فقدان أطياف المجتمع القدرة على التعايش المشترك والاحترام المتبادل، وبالتالي تصبح هذه المجتمعات والبلدان مهتأة دائماً للصراع والتحارب، والتآلف بمعنى القبول المتبادل بين أطياف المجتمع للمساواة الاجتماعية القانونية والمواطنة، وبالتالي حصول الحد الأدنى من عيش مشترك واستقرار مستمر»⁷.

ج - الدولة المدنية: يقترح كاظم شبيب الدولة المدنية كبديل للدولة الطائفية التي تقوم على العصبية بالمعنى الخلدوني، فالدولة المدنية هي دولة مواطنين ودولة قانون، وليست دولة إثنيات وأقليات وأشخاص وأنساب وأحساب، بل هي دولة يسود فيها القانون وتعترف بالأقليات لكن في إطار القانون الذي يتساوى أمامه الجميع، ويضمن كرامة الجميع، ويصون حقوق الجميع، لذلك تستبدل الطائفية بالمجتمع المدني الذي يكون مجالاً للتعبير عن مختلف الآراء بناء على العقل والحجاج والحرية في التعبير، وقد أعطى كاظم شبيب مثلاً بالعراق وبممارسات حزب البعث، التي كانت تنكيلية

بالمعارضين والمخالفين، فمحاولة بعثنة (أي جعلها تابعة لحزب البعث) المجتمع والمنطقة كانت لها أضرار على العراق، ومن بين ما يعيق تجربة انبثاق دولة مدنية حقيقية:

- **الثقافة السياسية السائدة:** كانت على الدوام عائقاً تاريخياً أمام انبثاق الدولة المدنية، لأن شرط الدولة المدنية هو الحرية، بينما شرط الطائفية هو الحتمية والذوبان في الحشد والتاريخ، شرط الدولة المدنية مواطن فاعل، وشرط الطائفية هو كائن حي منفعل وخاضع، شرط الدولة المدنية هو المسؤولية، وشرط الطائفية هو الوصاية، وهو ما ينعكس سلباً على الممارسة السياسية، فمن يطالب بالديمقراطية يلجأ إلى وسائل غير ديمقراطية في التعامل مع خصومه السياسيين.

- **ثنائية الشيخ والمريد/عوض العلاقات التعاقدية:** من بين عوائق انبثاق الدولة المدنية في الدول الطائفية هيمنة ثنائية الشيخ والمريد، وهي خطاطة «أطروحة» في الفكر السياسي وضعها الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي في دراساته لأنساق السلطة السياسية في العالم العربي، وقد استمد هذا التوصيف من النموذج العلائقي السائد داخل الزوايا الصوفية، بحيث يكون هناك شيخ وهناك مريدون يسلمون له بكل ما يقوله بدون أية محاجة أو نقاش، وهو ما يتعارض مع أسس الدولة المدنية. والطائفة في العمق كما بينها سابقاً مع كاظم شبيب هي جماعة منغلقة على ذاتها وتقوم على التشابه والخضوع لزعيم دون مناقشة آرائه، لأن الأفراد يرون فيه ملهماً وبطلاً، وهو ما يذكّرنا بسلطة الأمس الأزلي، أي التقاليد الماضية التي تعتبر إحدى أسس الكاريزما عند ماكس فيبر، وهي قيم تقليدية تتعارض مع شروط قيام دولة مدنية وحداثيّة.

هذه العوائق رغم جميع المراجعات التي قام بها العديد من الأنظمة الطائفية، ومنها حزب الله، بحيث تخلص عن تطبيق الأحكام الإسلامية، وكذلك التخلص من يوتوبيات دولة الخلافة، بل استطاع الاندماج داخل الحياة السياسية اللبنانية والصراع من داخلها انطلاقاً من الآليات التي تتيحها الديمقراطية نفسها كالانتخاب والمعارضة والتعبير عن الرأي، لكن تزايد القدرة العسكرية للحزب ولمناصريه في الداخل والخارج، وخاصة بعد أن استطاع أن يعبر للرأي العام العربي عن آماله بالوقوف في وجه الكيان الصهيوني في حرب تموز وفي مواقف عديدة، فإن السؤال العميق والخطير والمصيري الذي طرحه كاظم شبيب مهم ويجب الانتباه إليه حينما قال: «وكما هناك مفترقات وملتقيات بين تجارب الأحزاب العربية وحزب الله في لبنان، إلا أن السؤال الذي يجب الإجابة عنه من قبل كل اللبنانيين، وبعد وصول الحزب للقوة العسكرية والسياسية التي بات عليها اليوم هو: من سيكون تابعاً للآخر؟ حزب الله للدولة أم الدولة لحزب الله؟ بل هل يمكن للبنانيين أن يتمنوا نجاح الديمقراطية اللبنانية ليكون حزب الله واحداً من مكونات الساحة اللبنانية قد يحكم وقد يحكم، بمعنى التشارك بين الأحزاب اللبنانية في رسم الحياة الديمقراطية المتحضرة؟»⁸.

4. سياسات الاعتراف: بين وعود التنظير ومآزق التفعيل

يلتقي كاظم شبيب في مقارنته مع العديد من الفلاسفة الجدد الذين طوّروا عدة مفاهيمية وتصورات أعادت النظر في الهامشي والمنسي في الحداثة، ومن بينها مسألة التعددية الثقافية والإثنيات أو ما سماه كاظم شبيب الطائفية، فهذه

القضية حينما عالجها الفيلسوف الكندي تشالز تايلور انطلاقاً من براديغم الاعتراف أو ما سماه سياسة الاعتراف The Politics of Recognition وهو براديغم تكون غايته إعادة الاعتبار لذوات الأقليات، وهو اعتراف شامل وعام يتأسس على المساواة والعدل بين جميع المختلفين ويضمن اعترافاً بذواتهم، في هذا السياق تساءل كاظم شبيب: «هل توجد في عالمنا العربي والإسلامي مساع جادة لمعالجة الطائفية السلبية بجميع صورها الاجتماعية والسياسية؟ وهل هناك محاولات حقيقية لاجتثاث الممارسات السلبية للطائفية؟ وهل من سبيل ليتناسى ضحايا السياسات الطائفية آلامهم ومعاناتهم؟ وهل التناسي أمر ضروري لمعالجة المشاكل الطائفية؟»⁹ هنا يتضح أنّ كاظم شبيب على وعي بأنّ إشكالية الطائفية لا يمكن حلها انطلاقاً من المقاومة والالتزام الثقافي من طرف المشتغلين بالجبهة الثقافية أو المجتمع المدني، بل تحتاج إلى إرادة سياسية وإلى سياسات عمومية يوجهها وعي بالإشكالات التي تطرحها الطائفية واستمرارها، وتكون هذه الدول لديها سياسات دقيقة من أجل دمجها وليس صهرها، أي دمجها على أسس قانونية وحقوقية تعترف لكل أقلية أو طائفة من داخل الوحدة الوطنية بحقوقها في الوجود، ولذلك يشير كاظم شبيب إلى أنّ الذين يفكرون في الطائفية غالباً ما يسقطون في: **القراءات الحاملة والإسقاطية** التي تحاول أن تنظر إلى الطائفية انطلاقاً من بنية مفاهيمية وعدة نظرية صيغت في شروط حضارية مختلفة نفسياً واجتماعياً وسياسياً على الظروف والسياقات التي تطورت فيها الطائفية في العالم العربي والإسلامي. ولذلك يجب أن يتمّ إيلاء الأهمية للبعد النفسي، أي للشعور الفردي والجماعي بلغة غوستاف لوبون من أجل تشخيص الرواسب والآثار والصور الذهنية والتمثلات الجماعية التي يحملها المضطهدون داخل مجتمع توظف فيه الدولة من طرف طائفة لقمع باقي الطوائف.

وعليه فإنّ كاظم شبيب يعتبر أنّ المصالحة الوطنية الحقيقية هي المدخل من أجل تضييد الجراح/ جراحات الذاكرة، وذلك حينما يتمّ تعميم الوعي بأهمية المستقبل الذي توفره الوحدة الوطنية على التلاحن الطائفي الذي يهدّد مستقبل جميع الطوائف، ويضمن للأقليات فقط الاسترزاق من هذا الخطاب الطائفي المعلوم والمضخم إعلامياً وسياسياً، لأنّه يخدم في العمق رهانات جيواستراتيجية وسياسية للراغبين في تقسيم المنطقة العربية الإسلامية من أجل خدمة أجندات خاصة، وهنا يحذر كاظم شبيب من استنساخ الحلول والوصفات الجاهزة، بل على كلّ بلد أن يبدع نموذجاً الخاص في تجاوز الانقسام الطائفي وذلك من أجل المستقبل وتقوية الذات.

ومن أجل إعطائنا نموذجاً يعكس عقم هذين النموذجين يعطينا مثلاً بالتجربتين: القبرصية واللبنانية، وهما تجربتان تحضر فيهما الطائفية، لكنهما مختلفتان من حيث مآل الصراع الطائفي بهما، ففي قبرص انتهت بالتقسيم بين الأقلية التركية المسلمة والأقلية اليونانية المسيحية، أمّا التجربة اللبنانية فقد قامت على التوافق والإجماع الهش الذي يظلّ رهيناً ومرتهناً للمصالح الخاصة للطوائف، فلا هو بالاندماج الوطني القائم على أسس دستورية ولا هو بنظام الحكم الذاتي، بل نظام تكون فيه الدولة في خدمة الطوائف وآلة طيعة في الصراع بينهم، وقد يتمّ تغليب المصالح الطائفية على المصالح الوطنية والعامة، وهو ما يسهل على الأجنبي التدخل من أجل تعميق الشرخ بين أبناء الوطن الواحد. وهكذا يكون الواقع المتقدم الذي بلغه الوضع الطائفي، ومستوى التعايش بين الطوائف، نسبياً على الأقل في لبنان، في حاجة إلى دعم وتطوير

لينتقل من مستوى التوازن الذي تفرضه مميزات الدستور والقانون لكل طائفة إلى مستوى القطيعة الطائفية، والقطيعة هنا منهجية وأخلاقية، بحيث يجب أن تقوم على التزام كل طائفة بالتخلي عن الهوس الهوي كما يسميه الباحث فتحي المسكيني، أي أن تظل الطائفة منغلقة على ذاتها بشكل نرجسي ولا تفكر إلا في ذاتها، بل يجب أن تقطع مع الذات النرجسية لتنظر إلى نفسها من خلال الوحدة الوطنية، وهنا يكون النموذج الهندي مغريباً بالنسبة إلى كاظم شبيب، لأنه رغم تعدد الطوائف فيه فقد أتاح ذلك إمكانية قيام نظام دستوري يضمن المساواة للجميع على أساس مبدأ الكفاءة والاستحقاق.

5. تجذير الديمقراطية وإبداعها:

يؤكد كاظم شبيب على أن الديمقراطية هي أرقى أشكال التنظيم التي أبدعها الإنسان تاريخياً من أجل تدبير الاختلاف وتنظيم العيش المشترك بين جميع المختلفين في اللون والاعتقاد والرأي والعرق والدين...، ورغم تعدد الديمقراطيات وتعدد صيغ تنزيلها وأشكالها فهناك روح ثابته في النظام الديمقراطي، هذه الروح هي ما يجب استلهامه من أجل مواجهة الطائفية الشاذة، وما يلفت النظر في مقاربة الباحث كاظم شبيب هو كونه لم ينظر إلى الديمقراطية من الزاوية الكلاسيكية كما تكرر فهمها حرفياً في الفكر الليبرالي الكلاسيكي، بل إنه ينظر إليها على ضوء التحديدات المفاهيمية التي أعادت النظر في المفهوم مع المعاصرين مثل رانسير/ نانسي فريزير/ شانتال موف/ يورغن هابرماس، وهي ديمقراطية تتيح الحق ليس لسيادة رأي الأغلبية والحشد - وهنا تتحول الديمقراطية إلى ديكتاتورية- بل الديمقراطية الحقيقية وهي ديمقراطية النقاش والتداول، فهي ديمقراطية تشاورية *démocratie délibérative* كما سماها يورغن هابرماس في كتابه «الحق والديمقراطية»، ديمقراطية لا يسود ولا يسيّد فيها الحشد آراءه، بل هي ديمقراطية للحكم استناداً إلى الأغلبية، مع الأخذ بعين الاعتبار مساهمات الأقلية، لأن الديمقراطية الحديثة لا تنظر إلى الأغلبية على أنها دائماً صائبة مادام موضوع الحقيقة في الديمقراطية الجديدة موضوعاً للتنازع، فقد يتعرض الحشد للتضليل، وبالتالي فإن للأقلية رأيها ويجب ضمانه وتحسينه دستورياً وثقافياً وأخلاقياً، وهو ما تضمنه الديمقراطية، لكن هذا الاستيراد للديمقراطية يجب أن يصاحبه نفس إبداعي، بحيث يتدخل المجتمع بأطره وكفاءاته ومجتمعه المدني ونخبه في إعطاء طابع خاص للديمقراطية، لكي تكون قادرة على تحقيق النتائج المرجوة، بعبارة أخرى ما يقصده كاظم شبيب هو أن نقل النظام الديمقراطي يحتاج إلى عملية ترميم لكي يكون ناجعاً في البلد الذي تمّ تطبيقه فيه، لأن الديمقراطية إن نجحت في بلد معين فهذا لا يضمن نجاحها في بلد آخر، ما يجب على القارئ فهمه أن هذا القول لا يجعل كاظم شبيب من المنصرين لديمقراطية التقطير (التقطير نظام للسقي يعتمد على السقي بجرعات)، أي الديمقراطية التي تمنح على مهل من طرف المستبد، بل هو مع الديمقراطية الحقيقية -حسب ما طرحه في الكتاب- لكنه يؤكد على أن نقل المفاهيم واستيراد الأنظمة لا يمكن أن يكون ناجعاً ومفيداً إذا لم يتم التدخل من أجل توجيهه وترميمه ليؤدي الأهداف والغايات المنشودة، وهنا ألمس شخصياً في كاظم شبيب قارئاً ومحللاً لا يعيد اجترار المفاهيم، بل يتعامل معها بحس نقدي وحذر إبستمولوجي في التناول، وخاصة وهو يقارب موضوعاً زئبقياً، وهو موضوع الطائفية، وهنا تكون الديمقراطية ناجحة، وذلك ما أكد عليه بقوله: «فمعالجة الطائفية بالديمقراطية وسيلة ناجعة، لأنها تقوم على نظام ديمقراطي هو الصيغة التي تحمي أوسع تنوع ممكن وتعترف به...، ولأن الديمقراطية لا تعترف بالمشاركة ولا بالتوازي العام، بل باحترام الحريات والتنوع...، ولأن الثقافة الديمقراطية تسعى

إلى حماية التنوع، فهذه الديمقراطية هي التي أحدثت الانقلاب الجميل في جنوب أفريقيا في العقد الأخير من القرن العشرين، فهي التي مكنت لوكيرك ومانديلا من النجاح في تجاوز حقبة التمييز العنصري بالاعتراف بالتنوع في تلك البلاد التي يعيش فيها سود وأفارقة ومستفرون بريطانيون وهنود وغيرهم»¹⁰. وهذا واضح في ردّه على ما كتبه الأستاذ محمد جابر الأنصاري حول ترسيخ الديمقراطية في بريطانيا ورفض كاظم شبيب لهذا الانتظار لأنّه سيؤدي إلى تجذير الاستبداد وإلى ضياع المصالح وتعميم الفساد والانقسام.

ومن العوائق التي حالت تاريخياً ومازالت تحول دون القبول بالنظام الديمقراطي ليس على المستوى الرسمي كشعارات، ولكن على المستوى الاجتماعي بحيث تصير الديمقراطية موضوعاً للتمثل وقاعدة موجهة للسلوك الفردي والجماعي والسياسي، نجد كاظم شبيب يؤكد على الربط السببي للديمقراطية بالعلمانية، وخاصة العلمانية الفرنسية التي يكون موقفها راديكالياً من الدين، لذلك دفاعاً عن المعتقد يوظف السياسي والطائفي والمستبد ذلك في تحريض الناس ضد الديمقراطية، مع العلم أنّ الديمقراطية هي المدخل الممكن الآن لتجاوز الاحتراب الطائفي، وفي هذا السياق وضع كاظم شبيب أنّه لا يعني القبول بالديمقراطية قبولاً بالعلمانية! ويضيف شارحاً: فالقبول بالديمقراطية لا يعني رفضاً للأديان واقتلاعاً لها من حياة الناس الخاصة، لذلك أعتبر أنّه في العلمانية ممكنات تسمح بمعالجة الإشكالية الطائفية، وهناك حمولات سلبية عنها وفيها، لذلك شبهها بالعوامة، فليس كلّ ما تأتي به العوامة سلبياً، كما ليس كلّ ما تتضمنه العلمانية سلبياً، وهنا يرفض كاظم شبيب الحديث عن العلمانية بصيغة المفرد، بل هناك علمانيات تطورت في سياقات تاريخية مختلفة، وبالتالي فالعلمانية الفرنسية تختلف عن الإنجليزية وعن الإسكندنافية، وهكذا دواليك، وفي معالجة الإشكالية الطائفية يمكننا الاستنارة بمفهوم العلمانية خاصة في معناه الذي يدل على أنّه لا يمكن إقامة أيّ تنظيم سياسي أو تحقيق أيّ تعايش بين المختلفين على أسس دينية، بل إنّ القاعدة المنظمة تستلهم ممّا هو إنساني، وبالتالي فالمقدّس يجب إخراجه من الحياة العامة أي الحياة السياسية لكي يحافظ على قداسته ونقاؤه وطهرانيّته، وأن يظلّ في مجال الحياة الخاصة للأفراد في العلاقة بمعبودهم، لأنّ إقحام الدين في السياسة، وجعله أداة للتحريض، قد يؤدي إلى إنتاج العنف والقتال، ولدينا في التاريخ العربي الإسلامي منذ ظهور الصراع بين الخلفاء ما يؤكد ذلك، لذا فالعلمانية من منظور كاظم شبيب حينما يقترحها كوسيط لحل إشكالية الطائفية، فهو لا يتبناها بالمعنى المبتذل والمشاع لدى العوام أي «فصل الدين عن المجتمع»، وفي هذا يقول: «والقول بفصل الدين عن الدولة لا يعني فصل الدين عن المجتمع والشعب، ولعل المفهوم الأول ضماناً لممارسة الثاني»،¹¹ وقد أعطى مثلاً دقيقاً بالتجربة الدائمكية لتبرير دعواه.

6. الوطنية الدستورية والأنسنة مدخل لعلاج المشكل الطائفي:

ما هو شكل الدولة التي يمكنها أن تؤدي غايتها ووظائفها في حماية الجميع دون أن تصير أداة في يد طائفة أو فئة لقمع باقي الطوائف؟ لقد سبق لاسبينوزا في رسالته في التسامح، وهي عبارة عن بيان فلسفي وسياسي ضد الصراع الطائفي

10 - المرجع نفسه، ص 309

11 - المرجع نفسه، ص 326

آنذاك وما زالت للرسالة راهنتها، سبق أن بينَ بعمق أن الدولة ليست وظيفتها فقط مختزلة في الأمن والاستقرار، بل وظيفتها الأسمى هي تحرير الموجودات العاقلة من الخوف وحماية حقهم في التفكير وفي الاعتقاد، وهي القضايا نفسها التي يعيد كاظم شبيب طرحها في سياقنا العربي الإسلامي، ولتجاوز هذا المأزق يطرح كاظم شبيب الوطنية الدستورية التي لا تعترف إلا باحترام القانون المتعاقد عليه، فالجميع متساوون أمام القانون، ولكن شرط الوطنية الدستورية هو أن تكون للدولة هيبتها بحيث لا يتجرأ أي حزب أو طائفة على حساب طائفة أخرى، فالوطنية الدستورية تقوم على أساس ربط المسؤولية بالمحاسبة والحق بالواجب، وهنا: «يمسي موقف الدولة التنفيذي والرقابي هو الحياد المنصف والموضوعي لتطبيق هذه القاعدة. فـ «دولة المواطنة الحقيقية هي التي تقوم على حياد الدولة تجاه انتماء المواطنين وهوياتهم الثقافية، الحياد المنصف بمعنى أنه لا أحد فوق القانون، فالفرص متاحة للجميع، والإعلام متاح للجميع، والتعليم والصحة والخدمات والتوظيف متاحة للجميع دون تفرقة بين المواطنين. والحياد الموضوعي بمعنى اتخاذ العدالة مجراها بين المواطنين بموضوعية بشكل يعطي للمظلوم حقه ويرد له اعتباره بلا إفراط أو تفريط، ويعاقب الظالم أو المعتدي أو المجرم بما يستحقه، بلا استبداد أو تعسف. حيادية منصفة وموضوعية لا يستشعر معها أي مواطن بأنه مظلوم أو مغبون أو مسلوب أو مغشوش. حيادية منصفة وموضوعية لا تستشعر فيها أي طائفة أو جماعة بأنها مستبعدة أو مهمشة أو مجروحة في كرامتها ومعتقداتها ورموزها»¹²، فالوطنية الدستورية باعتبارها حلاً لمعضلة الطائفية تقوم على دستور لا يترك مفتوحاً ليقبل التأويلات المتعددة والتأويلات المضادة لها، بل يكون مؤسساً على نصوص واضحة لا تقبل التأويل من طرف طائفة ضد أخرى، ولا من طرف مسؤول ضد مواطن، بل إنها تقوم على الوحدة والانسجام، وإن اقتضى الأمر تأويلاً فيجب أن يكون لصالح الديمقراطية والتعددية والاختلاف والحرية.

7. مطلب الحداثة السياسية في أقصى غايتها:

لم يتوقف كاظم شبيب عند مطلب الديمقراطية، بل ربطها بمشروع للإنسانية L'humanisation تكون غايته جعل الإنسان مركزاً للدولة وغاية لها، فلا شيء يعلو على حقوق الإنسان، بغض النظر عن طائفته أو انتمائه أو عرقه، وهنا تكون دعوة كاظم شبيب دعوة من أجل التنوير ومن أجل العودة إلى خطاب النهضة والتنوير خاصة مع الإنسيين الذين أعلوا من قيمة الإنسان وتمجيد قدراته العقلية، فالناس جميعاً متساوون من هذا المنظور، وهو في العمق مشروع الحداثة السياسية والفلسفية والثقافية، فأقصى ما تصبو الحداثة إلى بنائه أو خدمته هو الإنسان، لذلك يطالب كاظم شبيب بدولة الإنسان، فمادامت الأوطان والأقاليم قائمة على التنوع فيجب ألا يكون الهدف هو تعميق وتجذير هذه الاختلافات ولا إلغاؤها، بل يجب أن يكون الهدف هو الإنسان بغض النظر عن طائفته، «فدولة الإنسان هي دولة تعددية؛ تعددية لا تسمح لطرف من مكونات البلاد سواء كان هذا الطرف طائفة دينية، أو حزباً سياسياً، أو قبيلة وعشيرة، أو أقلية أو أكثرية، لا تسمح التعددية لأحدهم بالهيمنة على البلاد والعباد، لا هيمنة دائمة ولا هيمنة مؤقتة. وقد اقترنت التعددية مع رغبة انتشار النفوذ بشكل واسع بين المنظمات والأديان والاقتصاد والمهنيين والتربويين والثقافة وتقسيم الحكومة إلى وحدات غير مركزية لا يكون المجتمع مهيمناً عليه لا من قبل الحكومة ولا من قبل طبقة معينة.

فاحتضان الدولة للهويات المتعددة من سمات «دولة الإنسان» المطلوبة لمعالجة الطائفية، وهو احتضان حقيقي واستراتيجي ودائم، لا احتضان مؤقت لامتناس واحتواء أحداث وتوترات آنية، كما يحدث في السودان مع أهل دارفور، وفي مصر تجاه الأقباط وفي البحرين تجاه الشيعة.¹³ فدولة الإنسان هي دولة جامعة وموحدة وراعية للاختلاف وضابطة لاستمرار القواعد القانونية، منفتحة فلا يمكن للغير أن يطالبها بالتحريض الوجداني ضد طائفة أو حزب، بل إن كل تغيير عميق في جوهرها يكون أساسه الحوار الوطني، والمشاركة الجماعية لكل المختلفين في صياغة وتغيير القواعد التي سيدبر انطلاقاً منها الشأن العام، الذي يصير شأناً مشتركاً ويهمّ مصير كل مكونات الدولة وطوائفها التي تبدأ في التخلي التدريجي عن العصبية لصالح الدستورية، وعن العرف لصالح القانون، وعن العادة لصالح القاعدة القانونية، وعن الوجدان لصالح العقل، وعن التمرکز الذاتي لصالح الغيرية.

الطائفية

الطائفية بين السياسة والدين

لحسن بن موسى الصفار

◆ رؤوف دقق



المشروع وإطاره:

صدر كتاب «الطائفية بين السياسة والدين»¹ سنة 2009. وهو عبارة عن مجموعة من المقالات الصحفية ألفها الكاتب السعودي المولد العراقي الانتماء حسن بن موسى الصفار بداية القرن الحادي والعشرين، ونشرتها صحف عربية من البحرين ولبنان والكويت والمغرب أساساً.

من المفيد قبل مقارنة أطروحات الكتاب الرئيسة أن نقف عند أهمّ مراحل مسيرة هذا الكاتب الشيعي، ويفيدنا موقعه الإلكتروني الرسمي² أنه من مواليد القطيف بالمنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية عام 1958. فرض عليه انتماءه الشيعي أن يتلقّى مبادئ المذهب من معلمها، فهاجر إلى النجف للدراسة في الحوزة العلمية سنة 1391هـ

1 - اعتمدنا الطبعة الأولى الصادرة عن المركز الثقافي المغربي بالمغرب/ الدار البيضاء، وبيروت/ لبنان. 2009

2 - www.saffar.org

- 1971م وبعد سنتين انتقل إلى الحوزة العلمية في قم بإيران سنة 1393هـ - 1973م ثم التحق بمدرسة الرسول في الكويت سنة 1394هـ لمدة ثلاث سنوات، وواصل دراساته العلمية في طهران من سنة 1400هـ - 1980م إلى سنة 1408هـ - 1988م. قام بتدريس أغلب العلوم الدينية كالفقه وأصوله والقرآن وتفسيره والخطابة والنحو. تدور أغلب مؤلفاته حول التقريب بين المذاهب الإسلامية، فقد صدر له «التعددية والحرية في الإسلام»، و«التسامح وثقافة الاختلاف»، و«التنوع والتعايش»، و«المذهب والوطن» و«السلفيون والشيعة: نحو علاقة أفضل»...، ويمكن أن نستشف من عناوين هذه المؤلفات الخيط الفكري الرابط بينها، إذ تجتمع عند محور الطائفية المعاصرة وتبحث في روافدها وسبل التعامل معها. وهو الموضوع ذاته الذي تطرق له في أغلب مقالاته المنشورة في الصحافة المكتوبة أو في حواراته مع فضائيات عربية ومشاركاته في البرامج الحوارية أو الملتقيات الإقليمية والدولية. وهو عضو في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وفي الجمعية العالمية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، وشارك في مؤتمرات للحوار الوطني في السعودية. أسس حراكاً اجتماعياً يهدف إلى تحقيق مفهوم المواطنة وتجاوز التمييز الطائفي والإقصاء الثقافي والمذهبي، وقام بمبادرات لفتح قنوات الحوار بين السلفيين والشيعة في المملكة العربية السعودية.

بيد أن حوار حسن بن موسى الصفار مع موقع إيلاف³ يكشف أمرين مهمين: أولهما أن نشأة الكاتب في السعودية لم تمنعه من الانخراط في المعارضة العراقية، وثانيهما اعتراف الكاتب لمحاوَره بصدور خطب تعبوية لا تخلو من إساءة إلى بعض الخلفاء، وذلك في ثمانينات القرن العشرين خلال الحرب العراقية الإيرانية. ثم أعلن خارج وطنه عن تحوله الفكري والسياسي، وفي هذه الفترة عاد إلى الوطن بعد حوار مع الحكومة، وألف سنة 1989 كتاب «التعددية والحرية في الإسلام»، وتلته كتبه حول التسامح المذهبي والتعايش. معنى ذلك أن كتاب «الطائفية بين السياسة والدين» قبل أن يكون ردّاً على «الآخر» هو بالأساس مكاشفة للرأي العام العربي عن مراجعة الذات. وهذا ما يجعل القارئ يتساءل إن كانت هذه المراجعة مبدئية أم مرحلية ولم تؤجل ظهورها إلى العلن إلى ما بعد سقوط نظام صدام حسين، ويجعل مقارنة الصفار لموضوع الطوائف محكومة بانتمائه الشيعي بالضرورة: فكيف السبيل إلى مقارنة علمية محايدة وهي صادرة من عمق الاختلاف تنظر إلى الأشياء من الداخل لا من الخارج؟

ويعتبر الصفار مشروعاً استثنافاً لحركات سابقة مثل حركة الصّحوة الإسلامية التي أعادت مبادئ إسلامية غيّبها واقع التخلّف كمبدأ الدعوة إلى وحدة الأمة، بيد أن مفهوم الوحدة عنده يتأسس على الاحترام المتبادل بين المذاهب لا إلغاء «التمذهب»، يقول: «إن الأمة اليوم على مفترق طرق...، فإما الاستمرار في خط المفاصلة والتخندق المذهبي، وإما تدشين عصر جديد من الانفتاح والتّقارب»⁴. لكن أطروحة التقريب فشلت بعد ستين عاماً من بدايتها بعد إنشاء دار التقريب في مصر وفتوى الشيخ شلتوت بجواز التّعبد بالمذهب الجعفري باعتباره مذهباً خامساً. يقتضي هذا الفشل تعمقاً في أسبابه قصد تلافيتها، فهل وعى حسن الصفار المزالق الحافة بمقاربة المسألة الطائفية؟ وهل تجاوزها في كتابه منتجاً خطاباً علمياً جديداً؟

3 - راجع الطائفية بين السياسة والدين. الفصل الثالث. ص ص 145-152. والموقع الإلكتروني <http://www.elaph.com>

4 - حسن بن موسى الصفار. الطائفية بين السياسة والدين. ص 23

الكتاب ومراحله:

لا يتناسب التعميم في عنوان الكتاب مع مضمونه، فالعنوان يوحي أن المعالجة شاملة لمختلف الطوائف الدينية والعرقية والقبلية في المجال العربي الإسلامي، ولكنها مقتصرة على الصراع السني الشيعي في العراق. وقد أريد لهذه المعالجة أن تغطي - في مرحلة أولى - في الروافد الخارجية والعوامل الداخلية السياسية والاجتماعية والثقافية المغذية للطائفية، وأن تبحث - في مرحلة ثانية - في سبل التعامل مع الطائفية، لا من أجل اجتثاثها من أصولها، وإنما من أجل منع تحولها إلى فتنة مقترنة بالعنف والإرهاب وبالإقصاء السياسي والتمييز. ويمكن اعتبار فصول الكتاب الثلاثة ترديداً لهذين المحورين، مع الالتفات إلى واجب العلماء داخل التيارين الشيعي والسني والدور السياسي الذي تلعبه المملكة العربية السعودية.

جاء الفصل الأول بعنوان «روافد الطائفية وسبل الخلاص»، وقد كررت مباحثه أن الطائفية إذ تغذيها أطراف داخلية وخارجية تلهي المجتمعات العربية عن قضاياها المصيرية والحقيقية، لاسيما الهيمنة الأجنبية والتخلف الحضاري. وقد تفتن الكاتب إلى أنه «لا يصح أبداً تعليق مسؤولية خلافاتنا على مشجب العدو الخارجي، وتجاهل الأسباب والعوامل الداخلية»⁵. إنه لا ينفي بذلك «نظرية المؤامرة»، ولكنه لا يركن إليها ولا يقتصر عليها في تفسير الفتن الطائفية التي تتغذى من أربعة محاور داخلية أساسية، وهي:

- الانسداد السياسي: ويقصد به أن الدخول إلى دائرة صنع القرار السياسي محظور في العالم العربي مقصور على الفئات المحظوظة عرقياً أو قبلياً، وهذا ما يلجئ المعارضين للنظام السائد إلى استخدام العنف واستغلال «النعرات» الطائفية في عملية الترويج السياسي.

- سياسات التمييز الطائفي: تعتمد الحكومات العربية القائمة وترفضها الأقليات المحرومة كالشيعة والأكراد، لأنها تتعارض مع مفهوم المواطنة.

- ثقافة التعبئة المذهبية والتحريض على الكراهية والعداء.

- القطيعة الاجتماعية: وهي من تبعات انغلاق كل مذهب على ذاته ورفض التواصل مع الآخر، وتنخر هذه القطيعة المجتمع من الداخل، لذلك من الواجب سد هذه الثغرات بتطبيع العلاقات بين أبناء المجتمعات العربية.

لعل الفكرة المركزية التي أراد الكاتب إيصالها إلى المتلقي العربي من خلال تكرار هذه المنافذ الأربعة التي تدخل منها الطائفية إلى العقل والواقع العربيين، أن الطائفية غطاء لعوامل سياسية واجتماعية وثقافية، يستغلها الفاعلون المركزيون والمعارضون السياسيون لتأطير الجماهير وجرها إلى صفوفهم، لذلك وجدناه يردد: «قد اتضح للجميع أن ما

يحصل في العراق ليس حرباً مذهبية، بل هو صراع سياسي تستخدم فيه الطائفية⁶. تبدو المعالجة بذلك آنية غير ملتفتة إلى الأصول التراثية للصراع المذهبي، تقصر مذكراته الجديدة على بعض وسائل الإعلام ومواقع النت، مع استمرار بعض خطب المساجد في إذكاء روح الفتنة ونشر فتاوى التكفير والتشريع لقتل المخالف. وينقسم العلماء في هذا المستوى إلى مؤججي نار الفتنة وبائي وعي الوحدة. لقد علّق حسن الصفار آمالاً كبيرة على «علماء الأمة» في سبيل «إحياء التضامن الإسلامي»، ونبه إلى خطورة دورهم باعتبارهم زعامات كاريزمية من شأنها التأثير في الوعي الجمعي إيجاباً أو سلباً. وتميّز خطابه بقدر كبير من النقد الذاتي، ولم يعلّق المسؤولية في نشر ثقافة العداء على أهل السنة وحدهم، وإنما اعترف بوجود قيادات شيعية تنادي بالتسامح والتعايش في المؤتمرات العلنية، ثم تنقلب تكفيرية بين جماهيرها. كما فند مزاعم بعض علماء السنة الذين «يصرون على إثارة القول بتحريف القرآن عند الشيعة»⁷، مؤكداً أن ما يُسمّى «مصحف فاطمة» ما هو إلا جمع لإملأاتها في تفسير القرآن.

إنّ الواقع العراقي على درجة كبيرة من التعقيد، إذ يعاني هذا البلد من مخلفات الديكتاتورية ومن مطامع الاحتلال ومن فظاعة الإرهاب. فما هي سبل الخلاص؟

هناك ثلاث مسائل لا بدّ من معالجتها لتتطلق مسيرة الحوار والتّقارب: أولاها التّعرف المباشر على الآخر المذهبي وعدم الاعتماد على النّقول عنه، فالشيعة مثلاً لا يقبلون حسب الكاتب كلّ المرويّات الواردة في مجاميع الأحاديث الشّيعية، ولا يعتبرون هذه المجاميع صحاحاً، وأوثقها عندهم كتاب «الكافي» الذي يحتوي 16199 حديثاً لم يصحّ منها علماء الحديث الشيعة غير 5072 حديثاً، وثانيها الاستعداد لقبول الاختلاف في الرّأي، إذ «يكفي الاتفاق في أصول العقيدة وأركان الإسلام وفرائضه، أمّا التّفاصيل العقديّة والفروع الفقهيّة فميدان الاختلاف فيها واسع عند الأئمة والمجتهدين، لا يُخرج من الملة ولا يستوجب التّكفير ولا يبرّر القطيعة والعدوان»⁸، المسألة الثالثة تتعلّق بمدى الجرأة في إعلان الرّأي واتّخاذ الموقف، فالواجب على العالم «أن يرتقي بمستوى جمهوره لا أن يسفّ معهم، فهو الذي يقود الجمهور لا أن ينقاد إليه»¹⁰.

يشيد الكاتب بدعاة التّقريب من التّيّارين السنيّ والشيوعيّ، ويردّ على «إشكالات المتحفّظين» الذين يشكّون في صدق أولئك الدّعاة وفي نجاح خطابهم، ويعبّرون عن القلق من التّنازلات التي يفرضها فعل التّقريب. لقد بين لهم أنّ هذا القلق لا مبرّر له، لأنّ المقصود بالوحدة كما بين «العلماء الوجوديون» التّعايش السّلمي بين أبناء الأمة والاحترام المتبادل. فما ينبغي التّنازل عنه يتمثّل في الإساءة والعدوان وفتاوى التّكفير وخطاب التّحريض على الكراهية والإساءة للمقدّسات والرّموز، لا في أصول المذهب العقديّة والفقهيّة.

6 - نفسه، ص 75

7 - نفسه، ص 79

8 - نفسه، ص 79

9 - نفسه، ص 81

10 - نفسه، ص 81

يركز الكتاب على جهود العلماء في التقريب، ولكن فاعليتها تبقى معطلة ما لم تتحقق آليات التقارب الأربع؛ وهي تحقيق مفهوم المواطنة وتبني قضية حقوق الإنسان وإقرار التعددية السياسية والفكرية وتجريم التحريض على الكراهية. يتكرر تعداد هذه «الآليات» في الفصل الأول من الكتاب، لكنها ظلت أقرب إلى الشعارات منها إلى أن تكون آليات إجرائية مضبوطة بدقّة ومقيسة بشكل يضمن نجاعتها.

وفي مقابل هذه الحلول التي يتبناها الداعية الشيعي يرفض حلولاً أخرى يراها تعجيزية أو لا تاريخية، وأهمها توحيد المسلمين تحت راية واحدة ومنع تعدد المذاهب، لذلك يرفض معالجة الخلاف السني الشيعي وفق منهج قائم على مناقشة الطرف الآخر في عقائده حتى يتفق الجميع على رأي واحد. يقود هذا المنهج في تقديره إلى المساجلات، فلا بدّ إذن من التعايش بين أتباع المذاهب وبقاء أهل كلّ مذهب على ما اقتنعوا به، «فأهل السنة موجودون والشيعية موجودون والإباضية موجودون، ولم يستطع أيّ طرف أن يلغي الآخر، فلنتعامل مع الواقع القائم ولنركز على الأصول والمصالح المشتركة»¹¹. يبدو هذا الموقف منتظراً من باحث يكتب من داخل أحد المذهبين المتصارعين، فضغط القواعد يوجّه خطابه الذي لا يتطّلع إلى المنشود بقدر ما ينجذب إلى الموجود. ولكنه يظلّ من جهة أخرى خطاباً واقعياً يرفض الحلول «السحرية» كالمناداة بنظام الخلافة أو الإمام الواحد أو الحلم بالتزام الأمة جمعاء بمذهب واحد، إنّه يعتبرها «طروحات تعجيزية لا يمكن تحقيقها حسب معادلات الواقع»¹²، ويلتفت إلى التجربة الأوروبية الحديثة التي حققت شكلاً من التضامن لا ينسف استقلال الأقطار.

لقد جمعنا إلى الآن المحورين الأساسيين اللذين تنتظم في إطارهما مباحث الفصل الأول من الكتاب، وهي مباحث متناثرة في غير نظام يجمعها ولا تخضع لنسق واضح من ترتيب الأفكار، لأنها في الأصل مقالات صحفية جمعت في كتاب، ومن هنا وجدنا الفصلين الثاني والثالث مكرّرين لما جاء في الفصل الأول بمضامينه وأحياناً غير قليلة بعباراته.

ورد الفصل الثاني بعنوان «مقاربات صريحة» لسؤال بدا مركزياً في كامل مشروع الكاتب الذي لا ينفكّ يتساءل: «لماذا يتعايش الناس في العالم المتقدم كأوروبا، مع تنوعهم العرقي والقومي والديني والمذهبي...، بينما تعجز عندنا مجتمعات يجمعها دين واحد عن الاتحاد والاتفاق»¹³؟ ومرة الجواب أساساً عبر التذكير بتوصيات مؤتمر الوحدة الإسلامية بطهران المنعقد في أبريل 2005 والمؤتمر الدولي العشرين للوحدة الإسلامية الملتئم في أبريل 2007، والتنبية إلى ضرورة الانتقال إلى البرامج العملية والخطوات التنفيذية لتفعيل مكاسب مثل هذه المؤتمرات واللقاءات وتطبيق توصياتها. ويقترح الكاتب التوجّه إلى الحكومات الإسلامية والمرجعيات الدينية لتأخذ موقفاً أكثر صراحة وعلنية تجاه قضية الوحدة والتقريب بين المذاهب. ويقترح على المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية إيجاد جهة ما ترأب على الصعيد العالمي مشاكل الإثارات الطائفية المذهبية. يبدو المقترح الأول غريباً، لأنّه ينتظر الحلّ من جهات سبق أن أكّد الكاتب نفسه أنّها المسؤولة عن إشاعة نار الفتنة في المجتمعات العربية، أمّا المقترح الثاني فلا يتوفّر على الطابع الإجرائي الذي ينادي به الكاتب،

11 - نفسه، ص 81

12 - نفسه، ص 114

13 - نفسه، ص 124

فكيف السبيل مثلاً إلى منع المذابح التي يتعرّض لها مسلمو بورما؟ وهل هناك جهة فاعلة قادرة على «مراقبة الإثارات الطائفية»؟ وهل تملك سلطة تنفيذية أم تكتفي بالمراقبة؟

أما الفصل الثالث فهو «حوارات» أجراها الباحث الشيعي مع بعض الصحف والمجلات على غرار جريدة الوسط وموقع إيلاف ومجلة منتدى الحوار. ولعلّ أهمّ ما جاء في أجوبته تشبّثه بضرورة المذاهب، إذ لا مجال لإسلام بلا مذاهب، فهي «مناهج ومدارس لفهم الإسلام»¹⁴. يبدو هذا التقرير المكرّر واقعاً تحت وطأة أنصار المذهب الشيعي الرافضين التخلّي عن هويّتهم العقديّة وخصوصيّتهم المذهبيّة. ولكنّ الكاتب لا يمنع في المقابل ما يمكن تسميته «التحوّل المذهبي» بمعنى تشييع السنيّ وانتماء الشيعي إلى أهل السنّة، يقول في وضوح: «لا أشعر بحساسية كبيرة في موضوع التّمدد المذهب بأيّ مذهب إسلامي يقتنع به الإنسان المسلم، فتحوّل الشيعي إلى مذهب السنّة أو السنيّ إلى مذهب الشيعة ليس جرماً»¹⁵.

غير أنّ ما ظلّ في حاجة إلى توضيح هو تذبذب الكاتب وارتبائه كلّما تعلّق السّؤال بشيعة المملكة العربيّة السّعوديّة وبسياسة هذه الدّولة تجاه غير السنّة. لقد كرّر في فصول كتابه مسؤوليّة رجال السياسة في تأجيج الطائفية، ولكنّه أشاد لمحاوره من جريدة الوسط بجهود ولي العهد الأمير عبد الله بن عبد العزيز لأنّه عقد مؤتمراً للحوار الفكريّ بين التّوجّهات المتنوّعة في المملكة، وذلك سنة 2003، ونوّه بموافقة «خادم الحرمين الشّريفيّن» الملك فهد بن عبد العزيز على تأسيس مركز دائم للحوار الوطنيّ منذ 2005. لكنّ الكاتب نفسه يعترف لموقع إيلاف بحرمان شيعة السّعوديّة من اعتلاء أيّ منصب سياسيّ أو أمنيّ. إنّ قضية العدالة المفقودة بين الطوائف في السّعوديّة جعلت الكاتب يقع في حرج، وجعلت خطابه مهزوزاً فاقداً للانسجام الضّروريّ لإقناع الرّأي العامّ الإسلاميّ بجديّة أطروحاته ونجاحاتها وجرأتها.

الطائفية: الرّؤية والمنهج:

أقام حسن بن موسى الصّفار دراسته على التّمييز بين التّدين والطائفية؛ فالأوّل التزام بقيم الدّين وأحكامه والثّانية انحياز غير موضوعي لطائفة والحيث على حقوق الطوائف الأخرى. فهو إذن يقيم حدّاً فاصلاً بين الانتماء المشروع إلى أحد المذاهب وتبني أصوله وعقائده، والطائفية بما هي انغلاق على المذهب الدّينيّ أو العرقيّ أو القبليّ ورفض الآخر، وربّما الدّخول في صراع معه يتّخذ غالباً أشكالاً عنيفة دمويّة. ويندرج الكتاب إذن - كما بيّن صاحبه منذ المقدّمة - في إطار تحمّل المثقّف واجبه في محاربة الطائفية، ولكن بمنطلقات إسلاميّة خالصة تقصي الآخر غير المسلم. وبذلك يتحوّل الكتاب نفسه إلى خانة «المذكيّات لنار الطائفية» بسكوته عن المسيحيّين واليهود من العرب، وهم مواطنون ضمن المجتمعات التي يتحدّث عنها الكتاب، فلا وجهة لإقصائهم.

14 - نفسه، ص 184

15 - نفسه، ص 180

وإذا ربطنا مضامين الكتاب بعنوانه ألفينا أن المقصود وجود خلل عميق منع تعايش المذاهب في المجال الإسلامي، ويتمثل هذا الخلل في فقدان النظام السياسي العادل والصالح وفي وجود ثقافة التحريض على الكراهية. ومن هنا فإن معالجة مشكلة الطائفية تقتضي أمرين رئيسيين: أولهما الإصلاح السياسي الذي يجعل نظام الحكم ملزماً بالمساواة والعدل بين الجميع، وثانيهما اهتمام المرجعيات الدينية بأولوية قضية الوحدة. على أن مفهوم الوحدة في مشروع الكاتب التعايش لا التماثل أو الاتفاق في التفاصيل العقدية والفروع الفقهية. ولكن هل يحتاج الاختلاف ليكون مشروع مذاهب؟ ألم تكن المذاهب في الإسلام سبباً يوطر الاختلاف ويمنعه؟ يبدو إصرار الكاتب على معالجة قضية الطائفية في صيغتها المعاصرة وقطعها عن جذورها في التاريخ فعلاً غير مبرر، لقد شعر بحرج وهو الشيعي من احتواء كتب التراث الشيعي على سب الصحابة ومن وجود قبر أبي لؤلؤة المجوسي قاتل الخليفة الثاني في إيران... فأراد أن يتناول المسألة معزولة عن سياقها التاريخي والسياسي والقبلي الذي ظهرت فيه وتفاقت، فكانت نظرتة للمسألة سطحية بلا عمق، اكتفت بتريد شعارات الوحدة التي تحلم بها أجيال المسلمين منذ زمن. لقد صيغت أطروحات الكتاب المكررة في غنائية وجدانية مألوفة في إطار الثقافة الشعبية، ولم تصدر عن دراسات سوسيولوجية أو توظف العلوم السياسية ونتائج التحليل النفسي الاجتماعي، ولم تقدم دراسة علمية إحصائية دقيقة. نلفي هذه اللغة الإنشائية في مواضع عديدة من الكتاب، على غرار المبحث الذي جعل له الكاتب عنواناً دالاً على منهجه، وهو «حمى الله العراق»، يقول في مطلعته: «أيها العراقيون الشرفاء: أعانكم الله تعالى على ما تواجهون من أشد أنواع المحن والابتلاءات...»¹⁶، وبذلك يكون الخطاب في هذا الكتاب أقرب إلى أدب الوعظ منه إلى الفكر.

الطائفية

المشتاركون في الملف

عبد المنعم شيحة

باحث وأستاذ جامعي تونسي، متحصّل على شهادة الدكتوراه في الآداب واللغة العربيّة، مهتمّ بقضايا الفكر الإسلاميّ والنصوص المؤسّسة للحضارة الإسلاميّة.

حذام عبد الواحد

باحثة تونسيّة، وأستاذة مساعدة في اختصاص الحضارة القديمة، حاصلة على شهادة الدكتوراه عن بحث بعنوان: أبعاد الصبغة التأليفية في البهائية.

علي بن مبارك

باحث تونسي، وأستاذ بالمعهد العالي للغات التطبيقية والإعلاميّة، جامعة قرطاج، تونس.

سامح إسماعيل

باحث مصري، حاصل على دكتوراه الفلسفة في الآداب تخصّص فلسفة التاريخ. من أعماله المنشورة:

- أيديولوجيا الإسلام السياسي والشيوعية، عن دار الساقى، بيروت 2010

- كتاب الله والإنسان، دراسة في الجبر والاختيار، عن "مؤمنون بلا حدود"، عام 2014

بدر الدين هوشاقي

باحث من تونس، متحصّل على شهادة الماجستير عن بحث بعنوان: أوضاع المسلمين تحت النفوذ الصليبي في مدوّنة الجغرافيين والرحّالين المسلمين.

امبارك حامدي

باحث من تونس، متحصّل على شهادة الدكتوراه عن بحث بعنوان: إشكاليّة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف بعض المفكرين المغاربة المعاصرين من التراث (الجابري، أركون، العروي). من مؤلفاته: إشكاليّة العقل والعقلانيّة في الفكر العربي المعاصر (2015).

منتصر حمادة

باحث مغربي، من مؤلفاته: "في نقد خطاب 11 سبتمبر"، "الإسلاميون المغاربة واللّعبة السياسيّة"، "قراءة في نقد الحركات الإسلاميّة".

- فوزي بن عمار

أستاذ وباحث في الحضارة الإنجليزيّة، ومترجم، مهتمّ بالقضايا الحضاريّة العامّة في الفكر الإنسانيّ.

يوسف هريمة

باحث مغربي، مختص في مقارنة الأديان، مهتم بقضايا نقد الفكر الديني وتجديده وإشكاليات الموروث الثقافي الإسلامي. من مؤلفاته ولادة المسيح وإشكالية الثقاف اليهودي المسيحي.

الزاهيد مصطفى

باحث مغربي، مجاز في علم الاجتماع، متحصل على شهادة الماجستير في فلسفة التواصل.

رؤوف دمق

باحث وأستاذ مساعد للتعليم العالي من تونس، متحصل على شهادة الدكتوراه عن بحث بعنوان: أثر الأصول التكميلية في فقه السنة.

الطائفية

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com