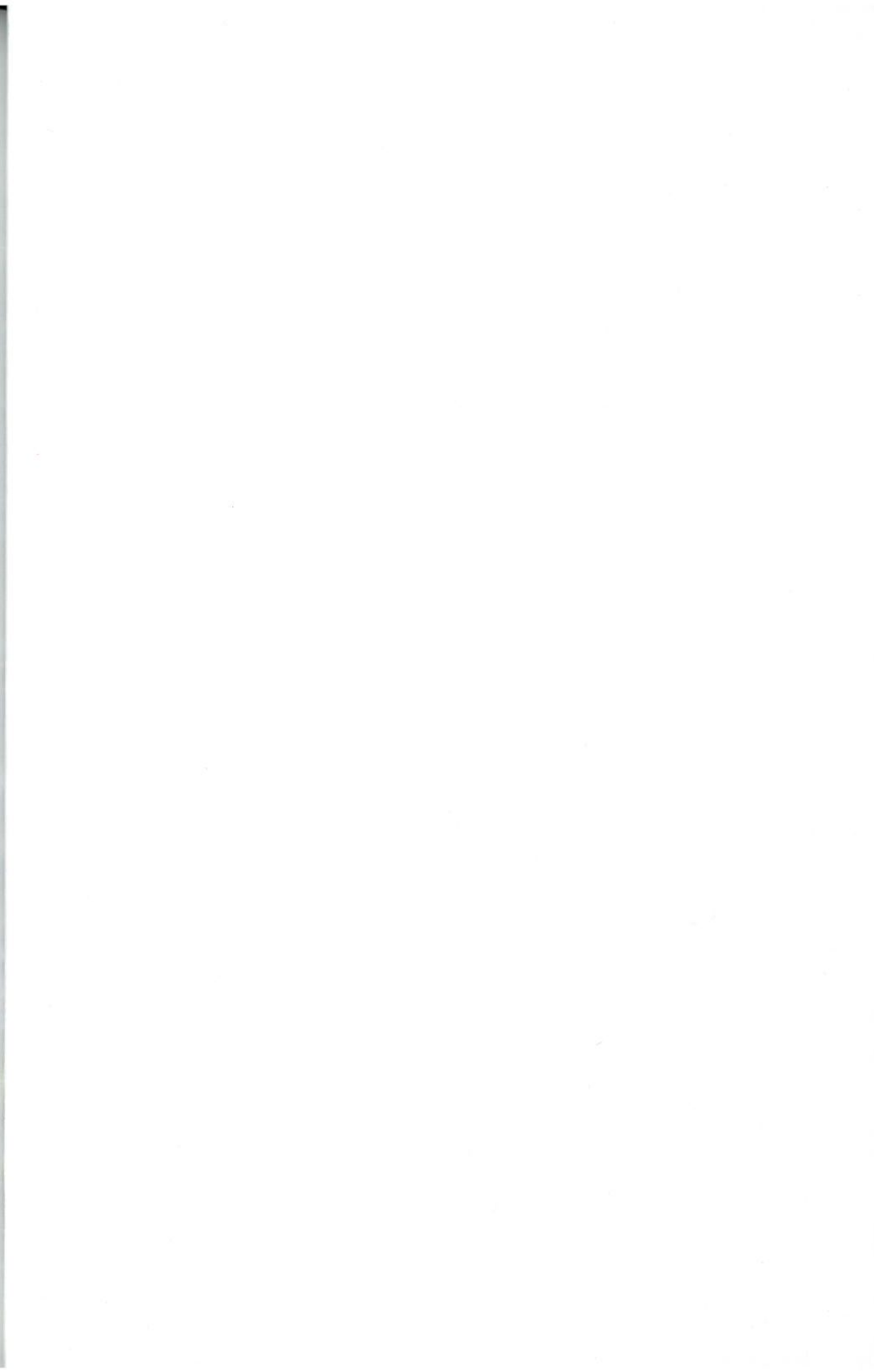


أحمد بيضون عَلَم المعاني والمباني

إشراف
بَسْكَال لَحُود



محتويات الكتاب

٩

تقديم

بِسْكَال لِحود

٢٣

أحمد بيضون: ضرورة ثقافية لليوم وغداً

الأب أنطوان راجح

المكرّم

٣١

سيرة أحمد بيضون الأكاديمية والمهنية

٣٧

مؤلفات أحمد بيضون

دراسات في نتاجه

٤٣

أحمد بيضون: فكرٌ طليعيٌّ وقلمٌ حرّ

جوزيف أبو نهرا

إتحال لبنان أو الإصلاح اليتيم: الدولة أمام عقبة الهوية الوطنية! ٥٥

باسم الراعي

٩٣

كلمن: من ظواهر الكلام إلى شواغل الهوية والتاريخ والجسد

أنطوان أبو زيد

١٠٥

كاتب معاني المباني: النهضويُّ الحداثيُّ بوجوه متعددة

عبد ه وازن

الكتاب : أحمد بيضون. علّم المعاني والمباني

المؤلف : مجموعة من الباحثين

إشراف : بسكال لحد

الغلاف : GAMM - Atelier Graphique Multimédia

تنفيذ : وفاء كيروز

ISBN 978-9953-552-20-0

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١١

منشورات الجامعة الأنطونية

ص.ب. : ٤٠٠١٦، الحدث-بعبدا، لبنان.

هاتف : ٩٦١ ٥ ٩٢٤٠٧٣/٠٧٤/٠٧٦:

فاكس : ٩٦١ ٥ ٩٢٤٠٧٥/٨١٥:

www.upa.edu.lb

contact@upa.edu.lb

٢٣٩

شهادة "شفهية": المؤتمن

جهاد الزين

٢٤٣

Le courage tranquille d'un homme de cœur et d'esprit

ملحم شاوول

٢٤٩

كلمةُ الإسمِ العَلمِ

أدركتُ هذه الأيام

أحمد بيضون

١١٧ Le Phénicisme libanais: un méditerranéisme comme les autres?

هنري لورنس

١٣٥

La Déconfessionnalisation revisitée

فاديا كيوان

١٥٩

L'Histoire retiendra son nom

نادين معوشي

١٦٩

Autour de *La Dégénérescence du Liban*

كانديس ريمون

١٧٧

Language and Loss

Or How to Bark like a Dog and Other Lessons from al-Jahiz

روشيل ديفيس

شهاداتٌ فيه

٢٧٢

أمرُ الحرّيةِ

حازم صاغية

٢١٩

أفعالُ أحمد بيضون كتّبه

رشا الأمير

٢٢٣

ملاحُ أحمد بيضون

دلال البزري

٢٣١

كما أننا نأخذُ من الكتبِ ما يسلي في السهرات

حسن داوود

تقديم

بِسْكَال لِحَوْد^١

أحمد بيضون كثرة في رجل، وأعلام في إسم. كثرت ضاربة في تعدد المدارات التي أعمل فيها فكره وقلمه والتي تتراعى من الشعر إلى علم الاجتماع مروراً بالسرد والتاريخ وفلسفته واللغة والسياسة والسيرة وغيرها... لكن كثرت مشدودة بعضها إلى بعض بلغته، لغة تحقني بالمعاني بأن تكسوها بما يليق بها من المباني، وتحقني بالمباني بئلاً تفرط بها إطناباً أو استسهالاً. فالكثابة عنده "ضنٌ بالكلمات لأنها حجارة ثمينة ترتجل"، كما يقول في مقدّمة كتابه **مداخل ومخارج** (١٩٨٧)، وهي انتصاره على "جزع الظلمات الأولى" التي تتربّص بولادة أي نص له، على حدّ بوحه في "أدركت هذه الأيام"^٢. فلا عجب، والحال هذه، أن تكون كتابة أحمد بيضون قبلة كل الأقلام التي تناولت نتاجه في الكتاب التكريميّ هذا، ولا عجب أن تدرج إبداعاته كلها تحت لقب "علم المعاني والمباني"، ينضم به علمنا

^١ نائبة رئيس الجامعة الأنطونية للشؤون الثقافية، منسقة سلسلة "إسم علم".

^٢ نصّ أوتوبيغرافيّ أعدّه بيضون بمناسبة إعلانه "إسمًا علمًا" في الجامعة الأنطونية-لبنان، في ٢٨ أيار ٢٠١١، وهو مثبت في القسم الأخير من هذا الكتاب.



إلى كبار من مفكرينا كرمّتهم الجامعة الأنطونية في السنوات القليلة الماضية ضمن سلسلة "إسم علم".

تقوم صيغة السلسلة على ثنائية شخص المكرّم ونصّه، فتتوزّع الإسهامات فيها بين دراسات وشهادات. وفي الشكل، لا يشذّ كتاب أحمد بيضون: **علم المعاني والمباني** عن هذه القاعدة. في الشكل أقول لأنّ القارئ لن يتأخّر في تبين محدوديّة هذا التصنيف، فلا الشهادات في أحمد جاءت خالية من الإحالات إلى النصوص، ولا الدراسات قدرت أن تكون لامبالية بكاتب النصوص... النتيجة دراسات-شهادات وشهادات-دراسات يحلّها عمقها وغناها من خطيئة انتهاكها خطوط التماس بين النوعين.

في ما يلي خريطة من خرائط عدّة ممكنة للكتاب أبقت التمييز بين نصوص هي أقرب، في مضمونها أو أسلوبها، إلى الشهادة، وأخرى تتكبّ على نصّ بيضون ككائن مستقلّ عن كاتبه. وتتوزّع هذه الأخيرة على ثلاثة محاور موضوعاتيّة: إشكاليات التاريخ، وقضايا النظام اللبنانيّ، وإشكاليات اللغة والثقافة.

مقالة جوزف أبو نهرا مدخل إلى شخصيّة بيضون الفكرية في علاقتها بالتقليد والسياسة والعائلة، وفي انبنائها، في شقّها الوطنيّ،

حول اتّجاهين أساسيين هما نقد المنظومة الطائفية، وتحليل الخلفيات الأيديولوجية لأعمال المؤرّخين اللبنانيين المعاصرين. ولهذين الإتّجاهين موقع محوريّ في كتابنا هذا، فقد انكبّ كلٌّ من نادين معوشي وهنري لورنس على إشكاليّات التاريخ في نتاج بيضون، في حين استأثّر نقد بيضون للطائفية باهتمام كلٍّ من باسم الراعي وكانديس ريمون وفاديا كيوان.

١. حول التاريخ اللبنانيّ وإشكاليّاته

إنّ التاريخ والتأريخ اللبنانيّين لن ينسيا إسم أحمد بيضون. بهذا الحكم تخرج نادين معوشي من قراءتها التحليلية لكتاب بيضون الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرّخين المعاصرين (١٩٨٤-١٩٨٩). يستنطق الكاتب نصوص المؤرّخين اللبنانيّين والخلفيات الهويةيّة المتحكّمة بخياراتهم في تحقيب الماضي، وترسيم الحدود بين عوالمه، وبين خشبة كلّ منها وكواليسه، ومتمته وهوامشه. يبيّن بيضون أنّ الصراع على التاريخ صورة عن الصراع على لبنان نفسه وعن تفاوت علاقات الجماعات اللبنانية بالدولة اللبنانية وموقعهم فيها. ويخلص إلى أنّ بين لاعبي هذا الصراع على اختلاف توجّهاتهم وأهدافهم مشتركاً أساسياً ذا دلالات هو تفرغهم التاريخ من تاريخيّته أو صيرورته، بتحويله حجاً إلى الأصول لا مكان فيه لهويّات تتبني بالتفاعل

والإكتساب والتبلور التاريخي، بل هو حيّز صراع بين صور نمطيّة أبدية وهويّات مغلقة. كتاب مرجع لا يضير الموضوعيّة العلميّة فيه أن يبدو كاتبه منحازًا للبنان والدولة، على حدّ تعبير معوشي، رامياً من خلال تنقيبه في أعمال المؤرّخين إلى إرساء علاقة بالتاريخ قوامها الحرّيّة، وعلاقة بالآخر قوامها المواطنة.

أمّا دراسة هنري لورنس فتتناول توظيف المؤرّخين اللبنانيين للإطار الفينيقيّ في بحثهم عن مسوّغات تاريخيّة للبنان الكبير تؤصّل انفصاله عن الداخل السوري-العربيّ من جهة، وانتقال مركز النقل الرمزيّ من جبل المتصرفيّة إلى الساحل، وإلى العاصمة بيروت بشكل أخصّ، من جهة ثانية. ينكبّ لورنس على بحث بيضون المعنون «L'Extrême Méditerranée: Le libanisme contemporain à l'épreuve de la mer»^٣ وفيه يميّز ثلاثة أجيال من مؤرّخي الفينة: أوّلها يعود إلى مطلع عشرينات القرن الماضي ويمثّله شارل قرم، وثانيها برز أواخر ثلاثينات القرن نفسه ولا

^٣ نشرت هذه المقالة، بنصّها الفرنسيّ، في

Thierry Fabre et Robert Ilbert (dir.), *Les représentations de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000

أمّا النصّ العربيّ فمُثبّت في كتاب أحمد بيضون، *مغامرات المغامرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيّين*، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٥، تحت عنوان "المتوسّط منطوقاً أو القوميّة اللبنانيّة وركوب البحر".

سَيِّماً مع مجلّة فينيسيا، وثالثها تمثّل بمؤرّخي الندوة اللبنانيّة في مرحلة ما بعد الإستقلال. يحاور لورنس أطروحة بيضون مستعيداً تطوّر صورة الفينيقيّ من رينان، مروراً ببيرار ولونورمان وكوفمان... وصولاً إلى من أسماهم بيضون يوماً "مؤرّخي الحبور والغبطة".^٤

٢. قضايا النظام اللبنانيّ

لا شكّ في أنّ معظم كتابات بيضون حول لبنان تتعقد على مساءلة المنظومة الطائفية. وإذا كان هذا الموقف في خلفيّة دراسته أعمال المؤرّخين اللبنانيين، فإنّه يتبوّأ، بلا منازع، صدارة مؤلّفات أخرى له ولا سيّما منها مؤلّفه انحلال لبنان أو الإصلاح اليتيم (٢٠٠٩). تستعيد كانديس ريمون، في مقالتها، تحليل بيضون لما يسمّيه انحلال لبنان ويعني به نجاح الطائفية في إحكام سيطرتها على مفاصل الدولة، وتوصيفه لطبيعة المأزق التي أوصل إليه نجاحها هذا. يحلّل بيضون المأزق مبرّئاً دستور ١٩٢٦، وميثاق ١٩٤٣، ووثيقة الوفاق الوطنيّ ممّا يُنسب إليها من شرعنة الطائفية، مشخصاً العلّة، بعيداً عن النصوص، في نسيج معقّد من الممارسات والمصالح. ثمّ يعرض السبل الآيلة إلى

^٤ أنظر مقالته "مؤرّخو الحبور والغبطة في الندوة اللبنانيّة أو L'Histoire en palmarès" في كتاب عهد الندوة اللبنانيّة: خمسون سنة من المحاضرة، بيروت، دار النهار، ١٩٩٧.

بناء مجتمع ديمقراطيٍّ قائم على المواطنة، يستعيز عن نظام الحصص بتشريعات تضمن إقصاء جميع أشكال التمييز بين المواطنين. إلا أن قارئ بيضون يبقى على جوعه في مسائل كثيرة، تقول ريمون، لا سيَّما منها تاريخ مطلب إلغاء الطائفية ووظيفته في الحرب الأهلية. من جهة ثانية، يبدو بيضون في قراءته كواحد دستور الطائف الإصلاحية كمن يسلم النص عن خلفيته السياسية. فهو يركن بشيء من الطوباوية إلى "نية" المشترع "يفترضها" دونما كثير مبالاة بإمكان نسبتها جدًّا إلى المشترع الموضوعي الذي أنتجها، وإلى ميزان القوى المحلي والإقليمي الذي أملى صياغتها بالشكل الذي انتهت إليه.

أما باسم الراعي فيتناول الكتاب نفسه مركزًا اهتمامه على بنيته المفهومية، ولا سيَّما مفهوم المواطنة، مستعينًا بنصوص أخرى لبيضون كالصيغة، الميثاق، الدستور (٢٠٠٣) وسواه. والحال، فإن المواطنة كما يراها بيضون هي علاقة بين "فرد مجرد" وأمة متمثلة بالدولة، وإذا كان من حسنات هذا التحديد إسقاط الأجسام الوسيطة - أي الطوائف - التي تتحكم بوصول المواطن إلى السلطة وتمثيله فيها، وبوصول خدمات الدولة إلى المواطن، فإنه يطرح، بحسب الراعي، إشكاليات عديدة ليس أقلها التساؤل عن مدى ملائمة مفهومي الفرد والدولة كما أنتجت

الحدّثة لمقاربة مجتمعات عصر العولمة. عليه، يسائل الراعي نصّ بيضون إنطلاقاً من مؤلّفات يورغن هبرمس وشارلز تايلور، وفي ضوء تعقّد مفهوم الهوية وتحدياتها في المجتمعات المتعدّدة.

لا تنحصر فاديا كيوان في معالجتها مسألة الطائفية في مؤلّف واحد، بل تبحث عند بيضون عن إجابات على الإشكاليات التي تطرحها الطائفية وإلغاؤها على السواء. فإذا كان بيضون يشكو من تراجع مطلب إصلاح النظام في كتابه *إنحلال لبنان*، فإنّ عودة المطلب بصيغة "إسقاط النظام الطائفي"، لا تخلو، هي الأخرى، من إشكاليات، نظراً لعدد من الإلتباسات تشوب الطرح، ولاستخدامه في اللعبة السياسية اللبنانية لا ممراً إلى التخلّص من منطق المحاصصة الطائفية، بل تسميناً لحصّة هذا أو ذاك من المستفيدين وتعزيزاً لمنطق الغلبة الطائفية. دراسة كيوان جولة على المحاور الأسخن في حاليّتنا السياسية لتبيان ضرورة ترشيد مطلب إلغاء الطائفية بربطه بتطوير الحياة السياسية ومحاربة الفساد، وإصلاح النظام الانتخابي، ومنح المرأة اللبنانية حقوقها الكاملة.

٣. في اللغة والثقافة وما بينهما

في مسألة اللغة عند بيضون، مقالة لأنطوان أبو زيد حول كتاب كَلَمُنْ: من مفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة (١٩٩٧). موضوعات الكتاب تتراوح بين قضايا لغويّة في علم الإشتقاق وعلم الدلالة وعلم المجاز الصوتي، وقضايا معجميّة منها اقتراح شبكة معايير لتحليل نصّ معجميّ عربيّ، وصولاً إلى قضية مصطلحات العلوم الإنسانيّة في اللغة العربيّة، وشواغل ثقافيّة وسياسيّة... يقارب بيضون تعقيداتها المترامية بدقّة اللغويّ وعالم الاجتماع، ويعبر مدوّاتها بمخيّلة هي "الأعظم دربة بين البحاثّة والمتّفقّين والمتفكّرين"، على حدّ تعبير أبو زيد.

أمّا كتاب معاني المباني: في أحوال اللغة وأعمال المتّفقّين (٢٠٠٦) المقيم، كما كَلَمُنْ، بين حدّي اللغة والثقافة، فيغدو، عند عبده وازن، مناسبة للاحتفاء بلغة بيضون وبمفهوم الكتابة عنده. يجمع بيضون في تعاطيه مع اللغة بين سمات النهضة والحداثة. فهو الحريص على نقاوة اللغة، متحرّر مع ذلك، بل ربّما لذلك، من الاستلاب الأعمى للتقليد. فصاحته هي إعراض عن الفصاحة، عن البداهة، وعن استسهال الطرق المعهودة بين المعاني والمباني. بذّا، تبقى الكتابة عنده لعباً نرجسيّاً هو قمّة الخفة وقمّة الجدّ في آن.

في كتابه بنت جبيل-ميشيغان (١٩٨٩) حيث يروي بيضون زيارته أبناء مدينته المهاجرين إلى ميشيغان، تدخل مسألتا اللغة والثقافة في نسيج روائي خاصّ تجتمع فيه سمات أدب الرحلة والرواية والأنثروبولوجيا الثقافية والأوتوبيوغرافيا... بيضون بنت جبيل-ميشيغان، تقول روشيل ديفيس، هو مزيج من ابن بطوطة وابن خلدون، ونصّه مسكون بالتوتر الذي يمزق هويّة المهاجرين بين لغة هويّتهم الأولى التي يتهدّدها فقدان، وبين عيشهم قلق فقدان الباحث لنفسه عن لغة تساعده... لغة لا يجدونها في ذاكرة الهناك ولا في غربة الهنا.

٤. بيضون الإنسان: "قبضاي" لعوب بطيء يحبُّ

القسم الثاني من الكتاب، كما أسلفت، مجموعة شهادات في بيضون بأقلام أصدقاء وزملاء له.

يشارك حازم صاغية ودلال البزري في اعتماد التناقض والمفارقة مفاتيح لفهم شخصية بيضون. فاسترخاؤه الظاهريُّ يخفي، بحسب صاغية، توترًا ذهنيًا هو نقيض حركته البطيئة، وحديثه المتزن غير الانفعاليّ يخفي تطرّفًا في الاعتدال. ويتعاش في بيضون أحمدان: واحدهما مواطن مدينيّ يقيم في الحمرا وتقيم فيه، والثاني وجيه جنوبيّ له مشية "القبضاي" وحركاته...

تناقضاته هذه هي عنوان حرّيته، إذ به "أنف أن يسكن" في أيّ من دوائر انتمائه وأيّ من المناهج والمذاهب والأنواع الأدبيّة التي يتناولها... لذا لا يخضع سوى إلّا لأمر واحد، أمر الحرّيّة. أمّا دلال البزري فشهادتها نوع من الفراسة النفسيّة تقرأ فيها "تناقضات" بيضون، ولا سيّما منها تجاوز الخجل عنده مع ثالث التسليّة والسخرية والبهجة؛ وابتغاؤه الكمال في كلّ ما يصنع ووعيه حدود هذا الإبتغاء؛ وجمعه بين الشغف والاعتدال الورع، وبين وعي الفرديّة والتمسك بالجماعة... أمّا بطؤه فهو، برأي البزري، "نوع من الكرم مع النفس، بإعطائها (...). الوقت الذي تحتاجه لتستمتع بالوقت".

تبتعد رشا الأمير في شهادتها عن وصف سلوك بيضون وطباعه، فعندها إنّ كتب أحمد هي أجمل أفعاله وأدلّها على شخصيّته. وما كتبه تيك سوى محاولاته غرس روح الشعر خارج تربته، أي في تربة البحث والتاريخ والسياسة والثقافة وسواها... ومعجزته أنّه حيثما زرع شعريّته، أورفت. هذا المطلّ علينا بوجاهتين: وجاهة النسب ووجاهة الجهد، تنظر إليه رشا الأمير من الغد فتوقن أنّ لبنان الذي في بالنا، متى وجد طريقه إلى التحقّق، سيرى في أحمد، ولا شكّ، أحد آباءه المؤسّسين.

حسن داوود يستنطق، من جهته، صوراً لأحمد تكوّنت لديه من خلال ما يقوله عنه أصدقاء مشتركون. ولكنّ السمات الأبقى في ذهنه عن بيضون تبقى تمهّله في كلّ شيء، وصبره وتفانيه الإستثنائيين في العمل، وذاكرته الأسطورية التي تحوي، تماماً كما نصوصه، ما يدهش ويمتّع ويفيد و"يسلّي في السهرات".

أمّا شهادة جهاد الزين فتتناول سمتين أساسيتين في شخصيّة بيضون: الأولى شخصيّة جدّاً، لكنّها أكاديميّة وسياسيّة بالدرجة عينها، وهي أنّه شخص ومفكّر نزيه، والثانية أنّه مفكّر عربيّ ملّم بتفاصيل الحراك السياسيّ والثقافيّ في العالم العربيّ، ولا سيّما في مصر، إلّامّا قلّ نظيره.

ويروي ملحم شاوول حادثة اختطافه مع أحمد بيضون، أو بالأحرى حادثة اختطافه هو، وقرار بيضون يومها أن يشاركه مصيره. كان مقدّراً لذاك اليوم الربيعيّ من عام ١٩٨٥ أن ينغرس في ذاكرة كليهما وشماً محرّقاً، فإذا هو لشاوول فرصة ليكتشف فروسيّة صديقه النادرة، وللصدّاقة فرصة لتسجيل انتصار صغير على دناءة الحرب.

٥. كلمة الإسم العَلَم

أما الكلمة الأخيرة فهي لبيضون، عنونها "أدركت هذه الأيام"، وروى فيها شذرات من تكوُّن وعيه السياسي والتاريخي والشعري، ومجموعة اختبارات برت زوايا ثوريته وقادته إلى أن يكون لبنانيًا "بتواضع"، ويأئسا "قدر المستطاع" وثائراً من غير إفراط في الطموح... وحده عشقه اللغة بقي متطرفاً، وبقي جديراً بأن يُطفر دمة-ضحكة من عينيه "حين يوفّق إلى الألفه القصيّة ما بين فكرة ألمعيّة وعبرة". وحده اللقاء بين المعاني والمباني التي تليق بها بقي يُعزّف على مقام الغلوّ وابتغاء الكمال، فيما انصاع كلُّ ما عداه - الثورة والإنتماء والأمل كما اليأس... - لحمية الزهد اجتناباً للخيبة.

إذ يدعوكم بيضون للتلصّص على أناه، يشفُّ أناه... فتجد نفسك ناظرًا لا إلى تلك الفرديّة التي أوغل في حمايتها من سطوة العائلة والطائفة والحزب وكلِّ أشكال عصبية النحن، بل ناظرًا عبرها إلى قوس قزح من الإحتمالات تحويها اللحظة التاريخيّة الواحدة، وقوس قزح من المركّبات تحتضنها المفردة الواحدة، وقوس قزح من الفراتات لا يضيرها أن تلتَمَّ في الإنسانيّة الواحدة. فتستعقل، دفعة، كثرته هو، ووحدتنا، نحن وهو، في مصائبنا وهواجسنا

وآمالنا وخيبتنا... وفي استعصائها على مغامرات المغامرة
المطلقة.

تيك هي أبرز محطات كتاب أحمد بيضون: عَلم المعاني
والمباني الذي تقدّمه لطلاب الجامعة الأنطونية ولقراء "إسم عَلم"،
لكنّها محطات تبقى للمسافر حرّية الإبحار بينها كما يحلو لفضوله،
وإمكان أن يرسم بإبحاره الخرائط الأخرى لهذا الكتاب.

أحمد بيضون: ضرورة ثقافية لليوم وغداً

الأب أنطوان راجح

رئيس الجامعة الأنطونية

هي ذي "إسم علّم" في إصدارها الخامس تكرّم مثقفاً لبنانياً إضافياً، وإن كان الإحصاء والترتيب يجوزان في الإصدارات فهما لا يجوزان في الأسماء الأعلام، إذ كلُّ منهم أوّل وفريد ورائد. وما تكريمنا للأوائل الفريدين الرواد إلا لنسهم في ألا يغدو الأوّل وحيداً، والفريد استثناءً يتيماً، والرائد صوتاً صارخاً في برية صماء. تكريمنا أعلامنا هو دعوة للغيرة والحسد والإقتداء، فنحن إذ نحیی أحمد بيضون لا ندّعي إضافة نوعيّة إلى سجله الحافل بالإنجازات الأكاديميّة والإبداعيّة بل نستعمل عبقریته كمن يضع يافطة باتّجاه النجاح تمرُّ بالجهد والموهبة والنزاهة والمثابرة. تكريمنا أحمدًا رسالة إلى طلابنا وإلى المجتمع مفادها أن ليس كلُّ شيء سيّان، وليس المثقّف الحقُّ كَمَا قول الثقافة، وليس المفكّر الحقُّ كَبَبْغَاء المنابر والشاشات، وأنّ في العالم الأكاديميّ نجومیّة ليست نرجسیّة الظهور، ولا ميغالومانيا المناعة ضدّ النقد، ولا غزارة حبریّة تستر شخّ الفكر... في العالم الأكاديميّ نجومیّة

أقلُّ ثرثرة وأكثر خفراً من تيك كلّها لكنّها متى تكلمت أحوّلت تيك
كلّها إلى الحياء.

والحال فإنَّ أحمد بيضون عبقريةً متنوّعة توزّعت على التاريخ
وعلم الاجتماع والسياسة واللغة والشعر والسينما وسواها.
فهو صاحب حفريّات عميقة في الوعي التاريخيّ أنتجت كتاباً
مرجعاً هو الصراع على تاريخ لبنان (١٩٨٩) استنطق فيه كوامن
لاوعي اللبنانيين ومواقفهم المعلنة والمضمرة من عروبتهم
وفينيقيّتهم ولبنانيّتهم كما تجلّت في أعمال مؤرّخيهم المعاصرين.
وهو صاحب "حفريّات فوق السطوح"¹ في قضايا اللغة والثقافة
كرسّته أحد أبرز علماء اجتماع المعرفة والمشتغلين بالشأن اللغويّ
في العالم الناطق بالضاد. إلى حفريّات في أصول العوارض التي
تنتاب نظامنا الضاربة جذورها في علاقات غير سويّة بين الميثاق
والدستور والصيغة. فمن سمات بيضون أنّه، في أيّ موضوع
كتب، يعرض عن الظواهر ويغوص باتجاه أركيولوجياها، لذا
جاءت كلّ أعماله تنقيبات تتلمّس الحقيقة والمعنى ما وراء البدهة
الزائفة والأفكار النمطيّة وموضوعيّة السذاجة. يبدو أحمد بيضون
ضرورة ثقافيّة اليوم أكثر من أيّ يوم مضى. ففي حين تتخذ

¹ عنوان الفصل الثالث من كتاب أحمد بيضون كلّم: من مفردات اللغة إلى مركّبات
الثقافة، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٧.

المطالبة بإصلاح النظام الطائفي في لبنان منحي التحرك الشعبي ومستوى الكفر بالنظام الطائفي رمة، نحتاج من يحلّ ركائز المخاوف الطائفية ومن يلجم في الثورية بعض ثورتها ويثمر بعضها الآخر، لئلا يضيع لبنان. كتب بيضون يقول: "إذا كانت ضرورة الإصلاح واضحة بحكم الأزمة البنيوية للمنظومة الطائفية، يبقى أن نعرف كيف وتحت أيّ شروط يمكن لإصلاح حقيقي أن يتحقّق"^٢، وقد دعا إلى التفكير عميقاً في سبل الخروج التدريجي من الطائفية لأنّ إلغائها الإرتجالي "لن يزيد وطيسها إلّا استعاراً" و"قد يطيح، فضلاً عن ذلك، ما استجدّ من سلام البلاد وما بقي من استقلالها"^٣.

وكم نحتاج أحمد بيضون ليدعو إلى صياغة جماعية للتاريخ اللبناني تتخطى تلك التواريخ التي أنتجها "غرور الجماعات"، صياغة لا تخضع لمنطق الوفاق والتسوية بل لمنطق انبناء الحقيقة الجماعي بالنقد والتمحيص أي بالعداوة الصديقة التي تصون النزاهة العلمية من دون إقصاء وجهات النظر المتنوعة. ف"قيمة الرواية الجديدة (التي يسعى إليها) ستبقى مجسّدة أصلاً في

^٢ Ahmad Beydoun, *La Dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 172.

^٣ أحمد بيضون، تسع عشرة فرقة ناجية: اللبنانيون في معركة الزواج المدني، بيروت، دار النهار، "سجلات"، ١٩٩٩، ص ١٤.

المواجهة بين واضعيها وهي مواجهة ينبغي لها أن تصرّ ما أمكن الإصرار على اجتناب منطق الصفقة الرخيصة ولزوم منطق الوفاق الصعب".^٤ حفريّاته في التاريخ أرادت "أن تقرّبنا من حال طالما أسفنا لبعد معظم مواطنينا عنها، هذه الحال هي تلك التي نقيم العلاقة مع التاريخ على الحرّية"، وكم نحن محتاجون أن نتحرّر من الماضي ونحرّره منّا، فنقلع عن البحث لعيشنا معاً عن جذور نخترعها في التاريخ عوض أن نبنيها في الحاضر، جذور نريدها جزءاً - ولو متوهّماً - من حتميّة تاريخيّة وجغرافيّة عوض أن نعفي التاريخ من إسقاطاتنا فلا نكلّفه إلّا وسعه، ونبني بالإرادة حيّزاً يتّسع لجميعنا من الآن فصاعداً.

وكم نحتاج أحمد بيضون في طرحنا ومعالجتنا لقضيّة الفساد وهو، برأيه، "كلفة من كلف نظام العصبّيّات الذي يرسم البنية العامّة الاجتماعيّة عموماً والسياسيّة خصوصاً للدولة اللبنانيّة ويملي أهمّ القواعد المتحكّمة في سلوكها والضابطة للتصرّفات

^٤ أحمد بيضون، "تجديد النظر في تاريخ لبنان: حدود الأصول وأصول المؤرّخين"، في كلّمن: من مفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة، ص ٤٤١.

^٥ الصراع على تاريخ لبنان أو الزمن والهويّة في أعمال مؤرّخين المعاصرين، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٩، ص ٢٢.

فيها^٦، ونخرج في مقاربتنا لهذه المسألة من منطق الكيد إلى منطق البناء.

أحمد بيضون ضرورة لبنانية اليوم وغداً لترشيد النقاش في أكثر من موضوع وفي فتح النقاش لإشكاليات أبعد من تلك التي ما فتئنا ندور في عقمها يومياً، ولم يزدنا تواضعها إلا تقزماً، إشكاليات ليس أقلها موضوع يثير اهتمام باحثنا بشكل خاص: أي مستقبل للبحث في لبنان؟

فتحية إلى المؤرخ وتحية إلى عالم الاجتماع وتحية إلى اللغوي والمتقف الملتزم مجموعة كلها في تحيتنا إلى أحمد بيضون. تحية لا تستقيم ما لم تكن أيضاً احتفاء بجمالية لغته، استشهد عليها بكلمات الشاعر عباس بيضون: "أول مرة التقيت بأحمد بيضون كان لقاء باللغة. سمعت الجاهلية والشعر البدوي والسياب وعبد الصبور والشعر الحديث وسارتر وبودلير، وكان ذلك كله قطعة واحدة. لقد سمعت اللغة تتكلم عبر عصور ولهجات ولكن بضرب واحد وإيقاع واحد. لقد سمعت اللغة موصولة مترامية وسمعتها عن فم ليست السيولة صفة فيه، ولكنه بيت للغة قديمها وحديثها

^٦ أحمد بيضون، "الفساد اللبناني: كلفة على السياسة أم رأس مال للسياسيين؟"، في مغامرات المغامرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٥.

يتساكنان وينشقان من نبعة واحدة وإيقاع واحد. سمعت أحمد بيضون، فرأيت امرأ القيس والسياب وعبد الصبور قد بلغوا القرار الأول ووجدوا معاً نبعهم اللغوي^٧.

أحمد بيضون إسم علم نريد له أن يبقى علماً، وأن يتلمذ على فرادته وتواضعه "جنس" كامل من البحاث والمثقفين والأكاديميين يجمعون فرادة الإبداع إلى التواضع العلمي والنزاهة الأخلاقية... علّ البحث في لبنان لا يعود "يحلف بغربته"^٨ بل يحلف به ويُستشهد.

^٧ عباس بيضون، "أنا وأحمد والعائلة"، جريدة السفير، العدد ١١٦٩١ (٢٠١٠/٩/١٤).

^٨ "أن يحلف البحث بغربته" عنوان مداخلة بيضون في ندوة دولية عقدت في بيروت عام ١٩٩٤ وكان موضوعها: "البحث العلمي في لبنان: آفاق وأولويات"، نشرت ترجمته العربية في كتاب مغامرات المغامرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين، ص ٢٠٩.

المكرّم



سيرة أحمد بيضون الأكاديمية والمهنية

وُلد أحمد عبد اللطيف بيضون في بنت جبيل، لبنان الجنوبيّ، في ٣ كانون الثاني ١٩٤٣. متزوِّج من عزّة شرارة ولهما ابنتان: هند ومي. في ما يلي أبرز محطات مسيرته الأكاديمية والمهنية:

١. المسار الدراسي:

أ- الدراسة ما قبل الجامعية:

- مدرسة بنت جبيل الرسمية (١٩٤٨-١٩٥٦)
- معهد سيّدة مشموشة (١٩٥٦-١٩٥٨)
- كليّة المقاصد الإسلاميّة في صيدا (١٩٥٨-١٩٦٠).

ب- الدراسة الجامعية:

- إجازة تعليميّة في الفلسفة والعلوم الإنسانيّة (١٩٦٠-١٩٦٣) من كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الجامعة اللبنانية.
- إقامة دراسيّة في باريس بمنحة من الجامعة اللبنانية للتخصّص في الخارج (١٩٦٣-١٩٦٥) قُطعت دون إكمال أطروحة الدكتوراه وكان موضوعها الفكر الأخلاقيّ

عند كارل ماركس وعنوانها: "نحو فلسفة أخلاقيّة للعمل التاريخي".

- إعداد دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة باريس-السوربون (١٩٧٧-١٩٨٢) وكان عنوان الأطروحة: "الهويّة الطائفية والزمن الاجتماعي في أعمال مؤرّخي لبنان المعاصرين". وقد نوقشت في شباط ١٩٨٢ وحصلت على درجة مشرف جداً بالإجماع.

٢. الخبرة المهنية:

أ- تدريس:

- ١٩٦٦-١٩٧٧: مدرّس للفلسفة العامّة والتاريخ والترجمة في التعليم الثانوي الرسمي (ثانويات زحلة وبيروت).
- ١٩٦٩-١٩٧٥: متعاقد لتدريس اللغة الفرنسيّة والترجمة في جامعة بيروت العربيّة.
- ١٩٨٢-٢٠٠٧: أستاذ مساعد ثمّ أستاذ (منذ ١٩٨٨) لموادّ علم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع المعرفة في معهد العلوم الاجتماعيّة، الجامعة اللبنانيّة. مشرف على أبحاث دبلوم الدراسات العليا والدكتوراه اللبنانيّة. تقاعد من التدريس سنة ٢٠٠٧.

- ربيع ٢٠٠١ و ربيع ٢٠٠٥: أستاذ زائر في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، باريس.
- خريف ٢٠٠٢ و ربيع ٢٠٠٣: أستاذ زائر في معهد العلوم السياسية، باريس.
- خريف ٢٠٠٤: أستاذ زائر في جامعة نانت، فرنسا.
- ربيع ٢٠٠٨: أستاذ زائر في معهد فرنسا (الكوليج دوفرانس)، باريس.

ب- صحافة:

- ١٩٦٩-١٩٧١ و ١٩٧٢-١٩٧٣: عضو هيئة تحرير مجلة الحرية الأسبوعية وكاتب للافتتاحية فيها (بلا توقيع).
- ١٩٧٥-١٩٧٦: محرر القسم الدولي في مجلة البلاغ الأسبوعية (بتوقيع مستعار).

ج- بحث وهيئات علمية وأعمال استشارية:

- ١٩٧٦-١٩٨١: مدير لفريق دراسة الأزمة اللبنانية في معهد الإنماء العربي، بيروت.

- ١٩٨١-١٩٨٩: باحث لغويّ في مركز الأبحاث اللغويّة والتربويّة، بيروت، ومنسّق فريق تأليف معجم الدليل (فرنسيّ عربيّ، غير منشور).
- ١٩٩٠: عضو الهيئة الثقافيّة الاستشاريّة في معهد العالم العربيّ، باريس.
- ١٩٩٧-١٩٩٩: مدير "مرقب العيش المشترك" ورئيس تحرير مجلّة /مرقب في مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلند.
- ٢٠٠٠-٢٠٠١: رئيس اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة لليونسكو.
- ٢٠٠٠-٢٠٠١: منسّق اللجنة المكلفة وضع مشروع الوثيقة المركزيّة حول "حوار الثقافات" للقمّة الفرنكوفونيّة التاسعة.
- ٢٠٠٠-٢٠٠٦: عضو اللجنة المكلفة وضع مشروع قانون لإعادة تنظيم الجامعة اللبنانيّة.
- ٢٠٠٤: عضو لجنة التحكيم لمنح جائزة سلطان العويس (فرع الدراسات الإنسانيّة والمستقبليّة)، دبي.
- ٢٠٠٦-٢٠٠٨: عضو المجلس الاستشاريّ وهيئة التحرير للتقرير الوطنيّ للتنمية البشريّة في لبنان، برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ، بيروت.

- ٢٠٠٢-٢٠٠٧: عضو المجلس العلميّ للمركز الدوليّ لعلوم الإنسان، اليونيسكو، جبيل-لبنان.
- ٢٠٠٢-...: عضو هيئة المتابعة العلميّة للمعهد الفرنسيّ للشرق الأدنى، بيروت-دمشق-عمّان.
- ٢٠١٠-...: نائب رئيس مجلس أمناء "المجلس العربيّ للعلوم الاجتماعيّة" (في قيد الإنشاء).
- ٢٠١٠-...: عضو هيئة تحرير مجلة كَلَمُن الثقافيّة الفصليّة.

٣. جوائز ورتب تكريميّة:

- أ- وسام السعفات الأكاديميّة من رتبة فارس (فرنسا)، ١٩٩٣.
- ب- جائزة المنتدى الثقافيّ اللبنانيّ في فرنسا (لكتابه كَلَمُن...) ١٩٩٨.
- ج- ندوة تكريميّة في إطار برنامج أعلام الثقافة، الحركة الثقافيّة-أنطلياس، ٢٠٠٧.

٤. مؤتمرات، ندوات، محاضرات:

عشرات المؤتمرات والندوات والمحاضرات في لبنان وفي نحو ٢٠ بلداً آخر.



مؤلفات أحمد بيضون

١. بالعربيّة:

- ديوان الأخطا والأمزجة، شعر، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
- بيروت اللقاء، سيناريو، بيروت، دار الباحث، ١٩٨٤.
- مداخل ومخارج: مشاركات نقدية، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٥.
- الصراع على تاريخ لبنان، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٩.
- بنت جبيل-ميشيغان، بيروت، دار العربيّة، ١٩٨٩.
- ما علمتم وذقتم: مسالك في الحرب اللبنانيّة، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٠.
- كَلَمُن: من مفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٧.
- تسع عشرة فرقة ناجية: اللبنانيّون في معركة الزواج المدنيّ، بيروت، دار النهار، ١٩٩٩.

- الجمهورية المتقطعة: مصائر الصيغة اللبنانية بعد اتفاق الطائف، بيروت، دار النهار، ١٩٩٩.
- (إشراف أ. ب.): اتجاهات البحث في العلوم الاجتماعية وحاجات المجتمع اللبناني، بيروت، اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، ٢٠٠٠.
- الصيغة، الميثاق، الدستور، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٣ (بالعربية والفرنسية).
- مغامرات المغامرة: اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٥.
- معاني المباني: في أحوال اللغة وأعمال المثقفين، بيروت، دار النهار واللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، ٢٠٠٦.
- (تحرير أ. ب.): هذه الحرب: محنة لبنان المتמادية في بيّانين، بيروت، دار الساقى، ٢٠٠٧.
- أشياء السنّة وأسنان الشيعة: كيف حلّ لبنان هذا البلاء؟، بيروت، المركز اللبناني للدراسات، ٢٠٠٧.
- رياض الصلح في زمانه، بيروت، دار النهار، ٢٠١١.

٢. بالفرنسيّة:

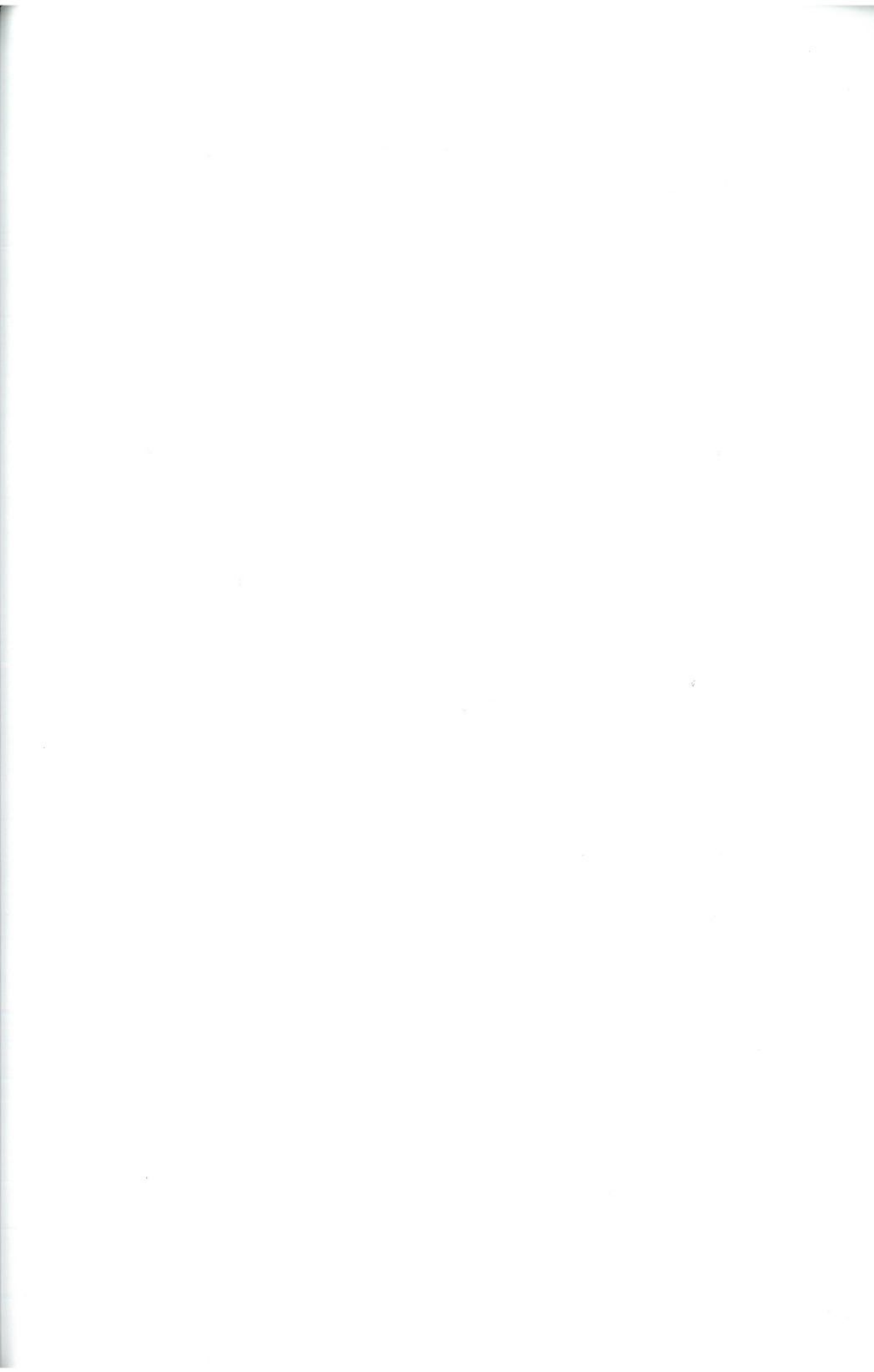
- *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1984.
- *Le Liban: Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris, Karthala-Cermoc, 1993.
- *La Dégénérescence du Liban ou la Réforme orphaneline*, Arles, Actes-Sud, 2009.

٣. بالعربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة:

مشاركات كثيرة في مؤلّفات جماعيّة ومقالات منشورة في مجلات عربيّة وأوروبيّة وأميريكيّة.

٤. ترجمة:

- ميشال شيحا، لبنان اليوم، بيروت، دار النهار ومؤسّسة ميشال شيحا، ١٩٩٤.
- ميشال شيحا، في السياسة الداخليّة، بيروت، دار النهار ومؤسّسة ميشال شيحا، ٢٠٠٥.
- المنظّمة الفرنكوفونيّة الدوليّة، المساواة بين الجنسين والتنمية، (معدّ للنشر).



دراساتٌ في نتاجه

أحمد بيضون: فكرٌ طليعيٌّ وقلمٌ حرٌّ

جوزيف أبو نهرا^١

أحمد بيضون مفكرٌ لبنانيٌّ مبدعٌ متنوِّع المواهب والمشاغل، جال مبرِّراً في علم الاجتماع والتاريخ والفكر السياسي واللغة والأدب والشعر. إنَّه خير رسول للفكر الطليعيِّ الداعي إلى ترقِّي المجتمع وإرساء قواعد النظام السياسيِّ اللبنانيِّ على أسس عقلانيَّة تتخطَّى الإصطفافات الطائفيَّة في انفتاحها الوطنيِّ والإنسانيِّ. كسر طوق التقليد واستساع في ابتداع الحلول كلَّ جديد مفيد.

١. فكر حرٌّ يرفض الإصطفاف والتقولب

يتميّز في كتاباته بحسٍّ نقديٍّ مرهفٍ يُخضع للتحليل والتقييم الأفكار المألوفة والقناعات السائدة على ضوء العقل وتجارب التاريخ. لا يركن دون قناعة منه إلى المسلّمات، ولا يتراجع في فكره النقديٍّ أمام ما يعتبره غيره محرّمات. في اختلاف الرأي مع أصحاب النفوذ، لا يخشى المواجهة ولا تنقصه الحجّة في

^١ دكتور دولة في التاريخ من جامعة ستراسبورغ، عميد كليّة التربية في الجامعة اللبنانيّة (١٩٩٤-٢٠٠٠)، رئيس جامعة الكفاءات (٢٠٠٨-٢٠١٠). له مؤلّفات وأبحاث عدّة في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر منشورة في لبنان والخارج.

المناقشات؛ فالسلطان عنده هو للعقل بعيداً عن التقليد الأعمى،
وللفكر العلمي القول الفصل.

راهن أحمد بيضون على التغيير وعمل له بكل إمكانياته
ومواهبه، لكنّه اصطدم بمرارة الواقع الناتجة عن ترسيخ البنى
التقليديّة الإجتماعيّة والسياسيّة وتهميش القوى التجديديّة التي تدعو
إلى التغيير وتعمل من أجله. لذلك نراه لا يتردّد في القول بأنّه
عاش "وهم التغيير" الذي حاول صناعته مع أمثاله منذ ستينات
القرن الماضي.

برزت ملامح الثورة فيه منذ مطلع شبابه. لم ترق له السياسة
التقليديّة التي كانت سائدة في محيطه العائليّ وهو الذي نشأ في
الجنوب في بيت سياسيّ عريق. رفض النظام الانتخابيّ القائم على
التوزيع الطائفيّ، كما رفض الإصطفاف العائليّ الذي يولّد التبعية
الحتميّة، فلم يصوّت لوالده عبد اللطيف بيضون سنة ١٩٦٤،
عندما ترشّح للنيابة وفاز بها. وما أدراك ما كان يتطلّب هذا
الموقف المعاند والمغاير من حرّيّة رأي وجرأة فكر في بدايات
الستينات وفي إطار المجتمع التقليديّ الذي كان سائداً في بنت
جبيل آنذاك!

في المجتمع الريفي حيث نشأ، انطبعت شخصيته بتأثيرات متنوعة راوحت بين الإيجاب والسلب وبين القبول والرفض. من الإيجابيات التي تأثر بها، الإنفتاح على المعرفة مع تنوع مصادرها وتداخل تقنياتها. ويقول في هذا المجال: "لا يمكن أن تبقى هاويًا في ما تعمل... المجتمع الريفي لا يجمد ولا يحصر، يعلمك تقنيات عديدة تتداخل ببعضها (كدرجي، جنيناتي، زراعة الدخان). يشجع الناشئ على حبّ التعلم والتجربة... في المجال الفكري لا حدود لديّ في التعلم، كل شيء يثير فضولي"^٢. ومن الشخصيات التي تركت بصماتها الإيجابية على تكوينه الفكريّ خاله موسى الزين شرارة الذي كان يستطيب مجالسته ويستمتع بالقدوة معه"^٣ ليستزيد من حكمته ومن ثقافته الأدبية الواسعة.

من الخصائص السلبية التي ثار عليها أحمد بيضون باكراً، شبكة التقاليد الموروثة التي تضيق بها دائرة الحرية الشخصية للفرد فيرى نفسه أمام حتمية الخيار بين القبول الخانع أو التمرد الرفض، فثار باكراً على قواعد السلوك المألوفة ولم يلتزم بها،

^٢ أحمد بيضون في حوار مع الصحافي سعد كيوان، جريدة السفير (٢٠٠٤/٣/١٨)، وفي كلمة ألقاها في الندوة التي انعقدت لتكريمه في الحركة الثقافية-أنطلياس في ٢٠٠٧/٣/٦.

^٣ أحمد بيضون في حوار مع الصحافي سعد كيوان، المرجع المذكور.

ويقول عن ذلك: "شبكة العلاقات كانت خانقة، كثير من الشكليات والتقاليد والمبالغة في طقوس الإحترام... كل ذلك أثار عندي رفضاً وعدم التزام بقواعد السلوك"^٤.

إنَّ رفض التقولب في إطار فكريٍّ جامد هو صفة لازمت أحمد بيضون في مسيرته الفكرية ودفعت به منذ عمر المراهقة إلى تطوير آرائه وانتماؤه السياسيّة. في أواخر الخمسينات، أعجب بالفكر الناصريّ وبالثورة الجزائرية فتحمّس لحركة القوميّين العرب. وعند انفراط الوحدة بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١ أصيب بصدمة فكرية نتيجة الخلل في الحركة القوميّة العربيّة، فتوجّه نحو الماركسيّة وانخرط مع زملاء له في حركة لبنان الاشتراكيّ التي أدّت إلى الاندماج مع حركات أخرى لتتشكّل منظمّة العمل الشيوعيّ، سنة ١٩٧٠. لكن هيهات للفكر الحرّ أن يستكين للشوائب أو أن يناقض المواقف المبدئية. بعد ثلاث سنوات، انفصل أحمد بيضون لأسباب أيديولوجيّة واستراتيجيّة ومنها رفضه السكوت عن تمادي المنظّمات الفلسطينيّة في استعمال الحركات اليساريّة للتأثير على القرار اللبناني الحرّ. عن تجربته في حركة اليسار الشيوعيّ يقول بيضون إنّها "كانت

^٤ المرجع نفسه.

فاشلة... التجربة الشيوعية لم تنتج فكرًا لحركة تعبّر عن تطّاعات اجتماعيّة ذات أفق... قلبنا كان سوفياتيًا... كنا بعيدين عمّا يجري... أصول وقوانين وقواعد العقيدة لم تكن موافقة لحرّيّة الفكر والجرأة على النقد^٥. ولا يمكن لمفكرٍ بقامة أحمد ببيضون أن ينسجم مع أيّ عقيدة أو تنظيم لا يحترمان حرّيّة الفكر والنقد؛ فهو يتنفّس الحرّيّة، ويعيشها، ويكتبها.

٢. آفة الطائفية: العوارض والعلاج

هاله أن تستنزف آفة الطائفية قدرات المجتمع اللبناني وطاقاته، ففتّش عن جذورها التاريخية ورصد آثارها الاجتماعية والسياسية. درس أحمد ببيضون المجتمع اللبناني بمنهجية المؤرّخ وعالم الاجتماع فحلّل أسباب الطائفية ومظاهرها، شارحًا عوارض المرض ومنبّهًا إلى عدم جدوى المسكّنات وإلى ضرورة العلاج الشافي القائم على مبدأي المواطنة والعلمانية. في المواطنة الكاملة، ينتمي المواطن إلى الشعب الواحد ككلّ وليس إلى جماعة طائفية جزئية. وفي إلغاء النظام الطائفي واعتماد العلمانية، يتساوى المواطنون أمام قانون واحد موحدٍ يرعى شؤونهم المدنية والسياسية فلا يعود هناك مجال لسلطات "دويلات" خاصة

^٥ المرجع نفسه.

بالتوائف أقوى أحياناً من سلطات الدولة الرسمية وقادرة على تعطيل دورها.

في كتابه إنحلال لبنان أو الإصلاح اليتيم، الصادر بالفرنسية عام ٢٠٠٩، يرى أحمد بيضون "الميثاق الوطني" الذي ظهر بعيد الاستقلال من مسؤولية دفع اللبنانيين إلى التوقع داخل طوائفهم نتيجة اعتماد الطائفية السياسية لتقاسم السلطة، فيقول إنَّ هذا التقاسم الطائفيّ سابق للميثاق ويعود في جذوره التاريخية إلى ما يُعرف بـ "الصيغة" التي كانت معتمدة قبل وضع الدستور اللبنانيّ سنة ١٩٢٦، وقد شلّت هذه الصيغة الطائفية الدستور ومعه حقوق المواطنين، وذلك بالرغم من أنَّ الدستور والميثاق الوطنيّ من بعده إعتبرا أنَّ التقاسم الطائفيّ للسلطة هو بصورة مؤقتة بانتظار إلغاء النظام الطائفيّ، لكنَّ المستفيدين من النظام عملوا على ترسيخ الطائفية بدل إلغائها. يميّز بيضون بين الأطر والأسباب فيحدّد الأطر بما يخلفه لنا الماضي من مواريث إجتماعية وعقلية، فيما يحيل الأسباب إلى جملة الأفعال والتفاعلات الحية التي توجّه موروثات الماضي في اتجاه معيّن^٦.

^٦ أنطوان جوكي، "أحمد بيضون يقرأ في تاريخ لبنان المعاصر: مرض الطائفية المزمن ومحاصرة أسبابه"، جريدة الحياة (٢٠٠٩/٣/٩). وأحمد بيضون في حوار مع صباح زوين حول كتابه كلّمن...، موقع شبكة صوت العربية في ٢٠٠٨ / ٧ / ٥.

يحذر بيضون من مساوئ الطائفية فيقول إنه في المجتمع المبني على أساس طائفي تتواجد هويات متقابلة ومتنازعة. ويكمن مصدر النزاع في المبدأ الطائفي الناظم سياسيًا للمجتمع والدولة، والمعتمد في التمثيل وفي تأمين المصالح. لا يمكن في نظره للقاعدة الطائفية أن تحل مشكلة من مشكلات البلاد الكبرى والاستراتيجية، كمشكلة الخلل المتزايد في الميزان السكاني، ومشكلة التحوّل في ميزان القوى الاقتصادية والمالية. إنّ واقع الأوضاع الأساسية للبلاد هو في تغير مستمرّ فيما النظام الطائفي يفترض أنّ هذه الأوضاع ثابتة ديموغرافيًا واقتصاديًا وتعليميًا. القاعدة الطائفية تعطل وتشلّ عمل المؤسسات الرسمية وتجعلها عاجزة عن مواجهة المشكلات الطارئة والمتفاقمة، وهذا من شأنه أن يدفع بالبعض إلى اعتماد أساليب العنف من أجل النفاذ إلى حلّ.

في كلامه النقديّ عن النظام الطائفي، لا يبقى في العموميّات فينبّه إلى الصّراع الطائفيّ بين السنة والشيعة، كما ينتقد الاستئثار بالقرار داخل طائفته الشيعية، والصراع الخافت على النفوذ بين حزب الله وحركة أمل. يشير أنّه بعد حرب التحرير ترسّخت أقسام حزب الله في وسطه الطائفيّ على حساب تنظيم أمل. ويقول إنّ النظام الطائفيّ أدّى إلى "تويع من الغلبة داخل الطوائف... لأنّ

الهدف الرئيسي الذي حملته أطراف الحرب الأهلية في لبنان، بصفتها الطائفية، لم يكن تحقيق غلبة على الطرف المقابل وحسب، بل أيضاً في الوسط الذي ينتمي إليه الطرف المقابل^٧. ويضيف أن هذه الظاهرة لم تقتصر على الطائفة الشيعية بل تتعداها إلى الطوائف الأخرى وبخاصة المارونية والسنية. المشكلة في الطائفية السياسية هي حصر تمثيل كل طائفة بشخصية واحدة أو شخصيتين، وهذا ما أدى إلى توارى التنوع السياسي داخلها وإيصال النظام الطائفي إلى أزمة مصيرية.

يرصد أحمد بيضون الأحداث السياسية بعين ثاقبة وفكر ناقد فيحلل ويعلل: "إن النظام الطائفي اللبناني قد وصل إلى مرحلة إشباع، إلى ذروة سلبية ربما تكون الإيدان بنهايته"^٨. ولكنه في الوقت نفسه يحذر من أن ذلك سيؤدي إلى نهاية فعالية النظام الطائفي وليس نهاية الطائفية، ولذلك يدعو إلى اعتماد حل جذري. وهو يدق ناقوس الخطر من تعطيل الحياة الديمقراطية وتداول السلطة بين أكثرية تحكم وأقلية تعارض، وذلك لأن النظام الطائفي وصل إلى نقطة ما عاد البلد معها ليحكم إلا بالإجماع.

^٧ رشا الأطرش، "كيف يستعد اللبنانيون لموسم الانتخابات في ظل النظام الطائفي"، جريدة السفير (٢٠٠٨/١٠/١٨).

^٨ المرجع نفسه.

بمعنى أنَّ هذا النظام لم يعد قادرًا على قبول المعارضة. وبالنظر إلى تباعد الخيارات في الخارج والداخل فالحكم بالإجماع مستحيل"، ومن أسباب هذه الإستحالة التفتُّت والإنقسامات العميقة بين زعماء الطوائف وداخل كلِّ طائفة. كما أنَّ الأحزاب الطائفية من شأنها مفاقمة هذا الوضع لأنَّ الحزب الطائفيَّ في نظر بيضون يلعب دور "الخادم الأوَّل" ليكون "المستخدم الأوَّل" لأبناء طائفته.

يدعو أحمد بيضون إلى أخذ العبر من الحروب الطائفية والصراعات العقيمة التي لا تولِّد إلَّا الخراب والتخلف. لم لا تكون الحروب السابقة مصدر عظة وتوبة فتتعرَّز بها الرغبة في التوصل إلى مخارج سليمة للأزمات السياسية والاجتماعية؟ كما يدعو إلى إلغاء النظام الطائفيَّ برمَّته وليس فقط إلى إلغاء الطائفية السياسية والإبقاء على الطائفية المدنية. الحلُّ هو باعتماد قانون علمانيٍّ يساوي بين الجميع ويضمن حقوقهم وحرِّيَّاتهم. إنَّ التكوين الضعيف للسلطة في النظام الطائفيَّ يجعل ممارسة الحرِّيَّات في لبنان تتأثَّر بغياب القانون والمحاسبة أكثر من تأثُّرها بالقوانين.

٣. كتابة تاريخ لبنان بين الإيديولوجيا والموضوعية العلمية
أحمد بيضون مفكّر حرّ ضاقت به آفاق القيد الطائفيّ فخرج
من دائرة طائفته نحو المواطنة والأنسنة. أدرك باكراً أنّ وحدة
اللبنانيّين، لا وحدة الطائفة، هي شرط لقيام الدولة فظهرت هذه
القناعة في كتاباته العديدة والمتنوّعة وفي مواقفه الجريئة
والواضحة. لو عدت إلى مؤلّفاته لأدركت أنّه يعيش قلقاً دائماً
لاستمرار سوسة الطائفية في نخر المجتمع اللبنانيّ، في التكرّر
لحقوق المواطن وفي تهديد مصير الإنسان والكيان. في تشخيصه
لأسباب هذه الآفة وعوارضها عاد إلى الجذور التاريخية، إلى
كتابات المؤرّخين اللبنانيّين المعاصرين فوجد أنّ أكثرهم انطلق
من مواقف إيديولوجية طائفية أو قومية فكتب التاريخ خدمة لهذه
الإيديولوجيا وليس في سبيل إبراز الحقيقة التاريخية.

في كتابه الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في
أعمال مؤرّخينا المعاصرين الصادر عن منشورات الجامعة
اللبنانية سنة ١٩٨٩، يحلّل أحمد بيضون كتابات المؤرّخين
اللبنانيّين ومواقفهم من الكيان اللبنانيّ وبخاصّة منذ إنشاء لبنان
الكبير سنة ١٩٢٠، ويظهر التباينات التي برزت بينهم كما في
صفوف اللبنانيّين عموماً. يقول في المقدّمة: "بقيت الجماعات
المتناوئة داخل لبنان الكبير يضع كلّ منها لفراة تاريخه دائرة

جغرافيّة وبعداً في الزمن خاصّين به... ومذ كان الحدّ الفاصل ما بين نظم التعريف التاريخيّة، مطابقاً إلى مدى بعيد، خطّ الإنقسام الطائفيّ، مال تاريخ لبنان إلى الظهور في حلل يغلب بين ألوانها اللون الطائفيّ أيضاً".

يتميّز مؤلّف الدكتور بيضون بمنهجية أكاديميّة صارمة من حيث تحليل النصوص المختارة ودراستها دراسة نقدية موضوعيّة على ضوء المصادر والمراجع العربيّة والأجنبيّة. ولا يخلو الكتاب من وجهات نظر فلسفيّة تعطي الموضوع بعداً وطنياً وإنسانياً يرتفع به من مستوى المهارات الضيقة والمنطلقات الفئويّة التي تتحكّم بنصوص بعض المؤرّخين. في تحليله للنصوص، لا يتوقّف الكاتب عند الظاهر والمعلن بل يذهب إلى خلف النصّ لينفذ إلى ما هو كامن ومستتر فيستقريّ التاريخ على ضوء المعطيات السوسولوجيّة والسياسيّة.

يتمتّع أحمد بيضون بثقافة رحبة الآفاق تساعد على الإنطلاق من شموليّة في الرؤيا وعمق في التحليل، فيضع الحدث الداخليّ في إطار إقليميّ ودوليّ من دون أن يخرج من دائرته الخاصّة في الزمان والمكان. يضع الروايات التاريخيّة كلّها على مستوى واحد فيبقى متعالياً عنها علمياً وسياسياً ولا ينحاز إلى أيّ منها.

يعتبر أحمد بيضون أنَّ كلَّ الطوائف ساهمت في تاريخ لبنان، وعلى الأرجح في تزويره^٩. الموضوعية العلمية هي من الصفات البارزة التي يتمتع بها، فهو يشخص المشكلات بعيداً عن الإنحيازات الطائفية والمواقف التعبوية. يؤمن بقوة الحق لا بحق القوة، ويعتبر أنَّ الحقيقة التاريخية لن تخرج من خلف المتاريس.

يشير الكاتب إلى "التاريخ المنفصل" لطوائف لبنان ويبرز في أبحاثه المتنوعة مظاهر تسخير التاريخ في خدمة الإيديولوجيا من أجل التعبئة الطائفية أو السياسية. كما يفضح أساليب القادة المتحكمين بالأوضاع في سعيهم إلى قولبة الذاكرة الجماعية لخدمة مصالحهم، فيعيدون اختراعها على هواهم للاستيلاء على منابع المشروعية والمحافظة عليها، من منطلق طائفي طغى على المجتمع اللبناني. واجه بيضون هذا الواقع إلى جانب أمثاله من المفكرين الأحرار، ونبه من مخاطره ومن أساليبه الملتوية: "نشأنا في مواجهة مراجعنا الطائفية لا في حضنها ولا على ركبها... أنا واحد من مجموعة أفراد يشعرون بأنَّ وجهة النظر الطائفية والتصنيف الطائفي هما تهديد لهم، وهو أمر مضطرون لمواجهته

^٩ أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٩-٢٠.

بصور متعدّدة...^{١٠}. وفي إشارته إلى تعدّد أساليب المواجهة، لا يقصد قوّة السلاح وأساليب العنف، بل سلطان الفكر وقوّة الحجّة ورهافة الكلمة.

خاتمة

تقرأ لأحمد بيضون فتستضيء بنور أمل واعد وتتنشي بشعور تأييد وتقدير. إنّه علّم من أعلام الفكر الأحرار الذين لم يسخروا قلمهم لإرضاء أصحاب العمام أو أهل النفوذ والمال. لا يخشى المواجهة ولا يهاب النزال، فهو كاتب طليعيّ مقدام يزهو به القلم ويفخر به لبنان.

^{١٠} أحمد بيضون، أشباع السنّة وأسنان الشيعة: كيف حلّ بلبنان هذا البلاء؟، بيروت، المركز اللبناني للدراسات، ٢٠٠٧.



إنحلال لبنان أو الإصلاح اليتيم: الدولة أمام عقبة الهوية الوطنية!

باسم الراعي^١

في عنوان هذه المحاولة جسارة لأنه يشير إلى قضية الهوية التي لا نجد لها صراحة في نصّ كتاب أحمد بيضون **إنحلال لبنان أو الإصلاح اليتيم**^٢ الذي هو موضع اهتمامنا، وإن رشح شيء في هذا الخصوص في بعض من الكتاب. لكنّ الكتاب في جملة محاولة لإخراج هذه المسألة إلى الضوء بعيداً عن أيّ مسعى أيديولوجي في بناء الهوية، خصوصاً أنّ الكاتب مهّد لبحثه هذا في محاولة باتت كلاسيكية في نقد أيديولوجية الهوية التاريخية للبنان عندما وضع كتابه: **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**^٣ والذي انتهى إلى النتيجة التالية:

^١ كاهن ماروني، مسؤول قسم الأبحاث في المركز الماروني للتوثيق والأبحاث، وأستاذ في جامعة الروح القدس-الكسليك وجامعة القديس يوسف، له عدد من المقالات والمؤلفات أبرزها **ميثاق ١٩٤٣: تجذّر الهوية الوطنية اللبنانية (٢٠٠٩)**.

^٢ Ahmad Beydoun, *La dégénérescence du Liban ou La réforme orpheline*, Arles, Actes Sud, 2009.

(سوف نشير إلى هذا الكتاب بأرقام الصفحات ضمن النص).

^٣ أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩.

"إنّ الدولة هي أفقنا التاريخي". ولا مجال هنا للتوسّع في هذه النتيجة، إنّما الإشارة إليها كافية لتبيّن الطريق إلى الهوية الوطنية التي يتصوّر ها كاتبنا هويّة لا تستوي إلّا هويّة حقوقيّة.

لذلك يمكننا القول إنّ مقارنة بيضون في هذا الكتاب تقع في خانة "أعمال التأسيس"، لا التاريخي بل الحقوقي، للهويّة. في الواقع، إنّ قراءة الكتاب في ضوء هذا العنوان تجعل القارئ لا يتبيّن مباشرة هذا المسعى. لكن التمعّن في عنوان الكتاب يشير إلى هذه القضية. وهنا يظهر مسعى التأسيس الذي يصيب ناحية أساسيّة في قيام الدولة الحديثة وهي الهوية الوطنية التي من دونها لا قيام لدولة. فلبنان في عنوان الكتاب ليس الكيان بالمعنى الأسطوريّ الرومنطقيّ، بل هو الدولة الديمقراطية على أساس المواطنة. لذلك دولة لا هويّة لها على أساس حقوقي هي دولة محكوم عليها بالانحلال والعجز عن تحقيق أيّ إصلاح. والهويّة الوطنية هي في نظر بيضون المنطلق الصريح لإخراج لبنان من خطر الانحلال ويتم الإصلاح. وهذا الأمر يدفع بيضون إلى التأكيد أنّ لبنان (الدولة) يقف دائماً أمام عقبة الهوية الوطنية غير المكتملة حقوقيّاً التي تمنعه من العبور إلى الدولة الحديثة، خصوصاً أنّ لبنان لا يقوم على تناغم اجتماعي وثقافي. والدول التي هي على هذه الشاكلة مكتوب عليها أن تتمخّض باستمرار

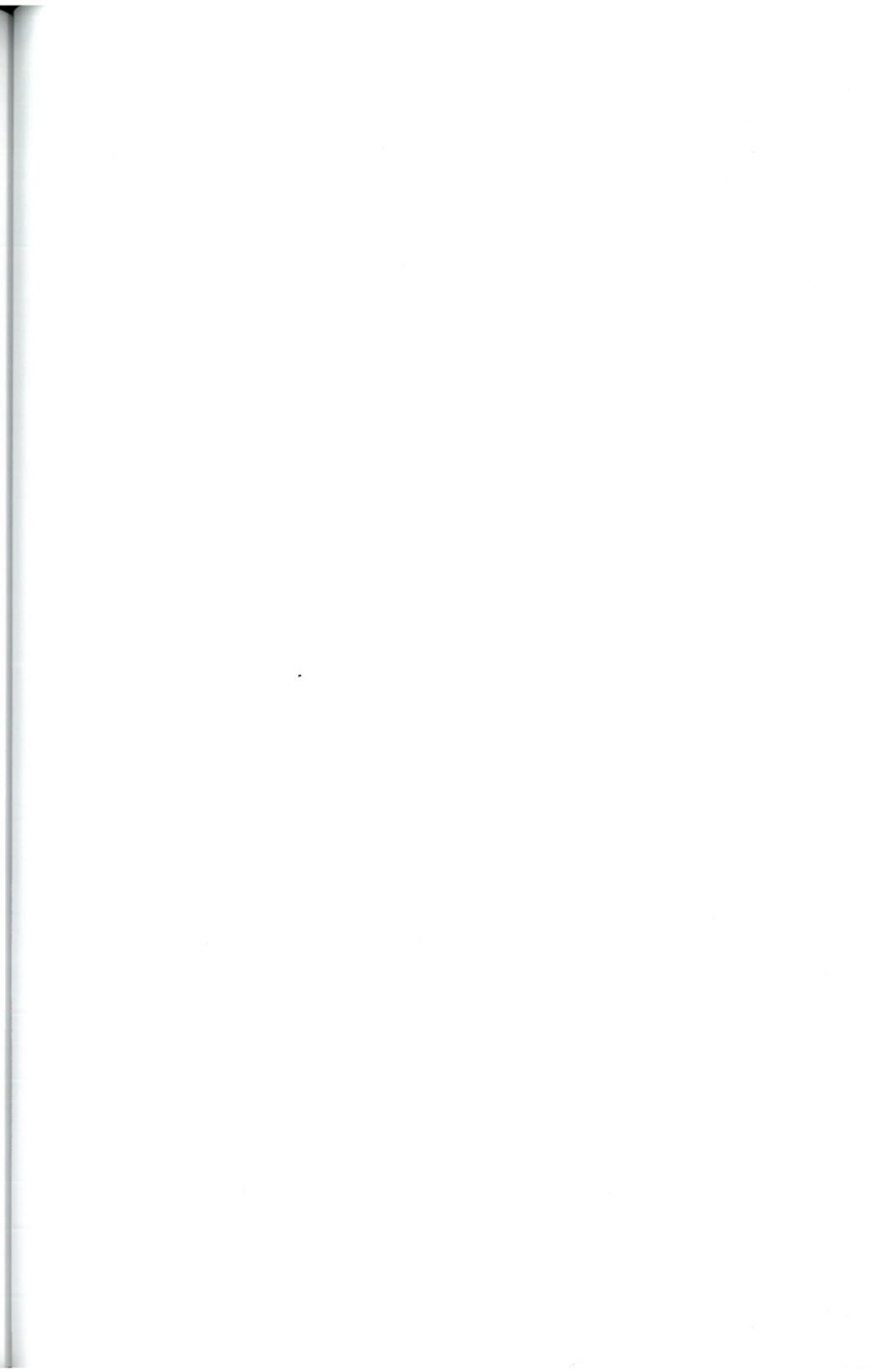
لأنَّ هويَّتها تبقى في حال تشكُّل دائم، ويعود ذلك إلى أنَّ الهويَّات المتعدِّدة التي تتكوَّن منها الدولة تحتاج إلى أزمنة من البحث عن سبل قرن هويَّاتها الخاصَّة بهويَّة جامعة يكوِّنها العقد الذي قامت عليه وحدة مجتمع الدولة. إذاً هذا النوع من المجتمعات يحتاج دائماً إلى تقديم المبرِّرات لوحده السياسية، لأنَّه عصيٌّ على وحدة تفرض عليه من الخارج أو تأتية من فوق.

١. الصيغة وتكوُّن العقبة

يعرف بيضون أنَّ الطريق المؤدِّيَّة إلى الهويَّة الوطنيَّة اللبنانيَّة الجامعة شاقَّة. وهذه المشقَّة مصدرها تراكم تاريخيٌّ بلور نوعاً من أمر واقع أعاق قيام هويَّة وطنيَّة جامعة وتحولَّ عقبة بات من الصعب اجتيازها من دون تهديد كامل للبنية الوطنيَّة. وهو يرسم في الكتاب الطبقات المكوِّنة لهذا العائق الذي تحولَّ كتلة ممانعة في وجه الإصلاح السياسيِّ في لبنان. لذلك هو يرى أنَّ هذه العقبة لها جذور ضاربة في التكوين التاريخيِّ للبنان الذي بدأ "كياناً" وُضعت أساساته على صيغة سياسيَّة تضمن "الجماعة معيَّنة أو لكلِّ جماعيٍّ" حقوقاً، وإن نال هذا الكيان حظوة مشروطة من القسم الآخر الذي رفضه بداية. فلبنان بدأ بنوع من مونوليتيَّة جماعة، أو جماعاتيَّة، قوِّضت قدرة العبور إلى هويَّة جامعة تكون عبارة للخصوصيَّات الجماعيَّة (ص ٤٩-٥٠).

المشكلة الأولى تتمحور إذاً حول تحكُّم إرادة جماعيَّة منفردة بتكريس هويَّة الكيان الذي ضُمَّت إليه في ما بعد الملحقات من دون مشاركة لها في نقاش الهويَّة التي انتمت إليها. وما صورَّ أنه تحوُّل أو تحوُّلات في الشعور لدى هذه الملحقات تجاه الهويَّة الوطنيَّة وما قيل إنَّه فرضيَّة تكوُّن عفويٍّ لهويَّة جامعة "لدى شعب لبنان القديم قبل ١٩٢٠" ولدى شعوب "المناطق والمدن التي ألحقت [بالكيان] ليس سوى استحالة" في نظر بيضون (ص ٦١).

لكنَّ الواقع فرض تعاملًا واقعيًّا بين الطرفين، فالملحقات قبلت بحكم قوَّة الأشياء، والذين في لبنان الصغير، بحكم وجودهم في الكيان أصلاً، قبلوا بأن يحسِّنوا شروط انخراطهم في الكيان (بتوسُّعه الجديد) ومشاركتهم في لعبة المؤسَّسات (ص ٦١). ويضيف بيضون أنَّ هذا التحرُّك رسَّخ في ما بعد، بدءاً من ١٩٢٠ بعد ميلسولن (ص ٥٠) و١٩٣٦، "وضعيَّات" ثابتة تجاه الدولة في لبنان. فانعكس ذلك جليًّا خلال الأزمات السياسيَّة، إذ حتَّى الذين تبنَّوا موقفاً رافضاً "للكيان" أو "للنظام"، وبغضِّ النظر عن الطريقة التي عبَّروا فيها عن هذا الرفض، أبوا أن "يلغوا الكيان واستيعابه في كيان آخر". لكنَّ بيضون يستدرك أنَّ هذا الموقف كان هدفه في الغالب تحسين موقع هؤلاء الأطراف في



النظام السياسيّ أو الكيان (ص ٦١). فالعلاقة بالكيان هي إذاً علاقة مبنية على "تحسين أوضاع" لا على علاقة انتماء مبنية على هويّة وطنية.

وأدى تطوير "طرق تحسين أوضاع الأطراف" إلى توريط لبنان في شكل قوِّض قيام هويّة وطنية صلبة من خلال اعتماد السياسة الواقعيّة التي أدت إلى سيطرة الجماعات على الدولة. ورتّب هذا التورط مجموعة نتائج رسّخت العقبة في قيام هويّة وطنية جامعة:

أولاً، هيمنة "الاستقطابات الطائفية" و"بلورة الجماعات"، اللتان أعاقتا تطوّر الهويّة الوطنيّة بسبب المنحى الجماعيّ الذي ألغى فكرة المواطنة وأثّر في سلوك الأفراد بعضهم تجاه بعض وتجاه الدولة (ص ٣٣). فأصبحت الجماعات أشخاصاً أصليّة في موضوع الحقوق التي صار الأفراد يستفيدون منها بواسطة الجماعات لا بشكل مباشر في علاقتهم مع الحكم (ص ٧٧). فارتفعت بذلك الجماعاتيّة إلى مستوى "مبدأ منظّم ومسير للنظام السياسيّ" (ص ١٤٨). فكانت النتيجة، عبر المسار السياسيّ للبنان، أن تحوّلت اللعبة السياسيّة صراعاً على الحقوق، أدّى إلى فشل الهويّة الوطنيّة في "تخطّي خصوصيّات الجماعات" وتحقيق

نظام سياسي قائم على المواطنة يكون قادراً على مواجهة التحديات التي تطرأ، داخلية كانت أم خارجية (ص ٦٢-٦٣).

ثانياً، بسبب هذا التاريخ من السيطرة الجماعية على الدولة، لم تحصل ترجمة حقوقية لهوية وطنية فعالة. ويعود السبب في نظر بيضون إلى أن إرادة الجماعات لم تنجح في وضع عقد جماعي واضح يكون بمثابة مؤسس لهوية وطنية جامعة. كان الأمل معقوداً على الميثاق الوطني الذي، بحسب بيضون، كان توجهه الأساسي، وإن لم يكتب، "تجاوز الصيغة الطائفية [ولذلك لا] يمكن اعتباره تأسيساً ولا تركية لها في مرحلة ما بعد الاستقلال".^٤ فالميثاق يظل في نظره "مرجعاً"^٥ لتحقيق هذه الخطوة. لكن المعضلة التي اقترنت بهذا الواقع مع غياب عقد على قاعدة الفردية، كانت الصيغة التي قرنت نفسها بالميثاق مشكلة حلاً مستقلة عن الدستور، مما غلب الظن أن الميثاق وضع في مقابل الدستور (ص ٢٩) ، لأن الصيغة أقدم من الاثنين لتلازمها مع قيام الكيان (ص ١٧) واتصالها بالعادات السياسية المعمول بها (ص ٣٢). وكان أخطر من ذلك ربط الميثاق بصيغة السلب "لا ولا"، مما أغفل المعنى الإيجابي لهذا السلب في رغبة التعاون مع

^٤ أحمد بيضون، رياض الصلح في زمانه، بيروت، دار النهار، ٢٠١١، ص ١٨٨.

^٥ المرجع نفسه، ص ١٨٩.

العالم العربيّ والانفتاح على ما هو مفيد في حضارة الغرب، على ما جاء في بيان الحكومة الأولى (ص ٣٠). فكان أن اختُصر الميثاق بالصيغة ولو اعتُبر أنه "ميثاق عيش مشترك بين الجماعات". فأنت النتيجة تعطيلاً للدستور الذي يضمن حقوق المواطنين على قاعدة أنهم ينتمون بعقد إلى الوطن قبل انتمائهم إلى أيّ شيء آخر (ص ٣٤).

ثالثاً، تُرجم البّون الذي كرّسته الصيغة بين الدستور وروح الميثاق وحقّ المواطنة، بإعلاء شأن الجماعات على الدولة واعتماد "التسوية" حلاً للقضايا السياسيّة وتحصيل الحقوق. وكانت أداة التسوية قد بلورت في ما بات يعرف "بالتوافقية" وهي نظرية نبيلة في الأصل تهدف إلى "إدارة ديمقراطية للتعدّد" (ص ٧٤)، لكنّ اعتمادها في لبنان أدّى، باستيعاب الصيغة لها، إلى إفراغها من مضمونها الديمقراطيّ لصالح الهيمنة الجماعانيّة. فصارت التوافقية أقرب إلى معنى "الإجماع" في الفقه الإسلاميّ من معناها الديمقراطيّ (ص ٤٣). فصارت تشكّل انتقاصاً من مبدأ الديمقراطية وممارستها تحت القبة البرلمانيّة وفي الجماعة السياسيّة (ص ٤٥) وإلغاءً لمبدأ حقّ المشاركة العامّة في صناعة الرأى السياسيّ في دولة ديمقراطيّة.

فأتى ذلك على فعالية الدولة وشلَّ دورها بإضعاف قدرتها وتقوية الشرخ في داخلها (ص ٤٦). ويعتقد بيضون، إلى ذلك، بأنَّ التوافقية المعمول بها في لبنان والديمقراطية لا تتصلحان ما دامت الجماعية في موقع الحاضنة، لأنَّ التوافقية، باعتبارها إجماعاً، تلغي المواطنة وتبقي الحلول على مستوى "تقاسم السلطة" (ص ٧١ و ٨٢). وذلك يختلف عما هو معمول به في الديمقراطيات التوافقية التي تسعى إلى الحفاظ على التماسك على مستوى عالٍ في السلطة يمثل وحدة الدولة (ص ٨٧). في النتيجة، إنَّ التوافقية تعقّد النظام السياسي وتكون حافزاً في تكريس "شرخ عمودي" (ص ٧٥) تنتج عنه استباحة فاضحة لحق المواطنة.

رابعاً، يسهّل هذا التفكك البنيوي في الدولة تدخّل الخارج في الشؤون اللبنانية، إلى درجة أنَّ هذا التدخّل ارتفع إلى مستوى جدلية ثابتة في تاريخ لبنان هي "جدلية الخارج والداخل" التي بات اللبنانيون بسببها يشكّون في ذاتهم وفعاليتهم إذا ما عدلوا عنها في تفسير تاريخهم. وتحكّم هذه الجدلية بهذا الشكل بمصير لبنان يعيده بيضون إلى "غياب قوّة احتكام وطني"، هي انعكاس لإرادة عامّة في الصراعات، يترك المجال مفتوحاً للتدخّل الخارجي" (ص ٣٥).

من كلِّ ما تقدّم، بات واضحاً أنّ غياب هويّة وطنيّة تعكس إرادة عامّة هو السبب في عدم قيام دولة قويّة وقادرة على مواجهة التفكّك الذي يصيب البنية الوطنيّة. ومن الواضح أيضاً أنّ الهويّة الوطنيّة يريدّها بيضون أن تكون منسلخة عن أيّ تاريخ جماعيّ أو جماعة، لتبني على قاعدة الفردانيّة التي تحتاج، في نظره، إلى تقوية وجدان حقوقيّ لدى الأفراد حتّى تقوم منطقة حرّة يجد فيها الأفراد أنفسهم قادرين على التحرّر من ربة الإنتماء الطائفيّ. لكنّه في الوقت عينه، وإن نعى المسيرة التاريخيّة للبنان السياسيّ، لم ينف في شكل قاطع وجود عناصر تساعد في بلوغ مرحلة الهويّة المرتجاة. فقد اعترف للتاريخ اللبنانيّ بأنّه استطاع تجاوز ذاته إلى مرحلة الدولة، بغضّ النظر عمّا هي هذه الدولة، بفعل التاريخ وفعل الميثاق الوطنيّ الذي اعتبره لحظة تأسيسيّة ولحظة حياديّة تبشّر بنيّة واضعيه تكوين دولة تتجاوز مكوّناتها إلى حيّز المواطنة (ص ٣١-٣٢). وحتّى على صعيد الممارسة السياسيّة، لم يلبّ دور التوافقية بمعناها الأصيل (ص ٧٣).

خلاصة القول إنّ بيضون لا يقطع الأمل بقيام دولة المواطنة على أساس هويّة وطنيّة جامعة، لكنّ الأمر يحتاج إلى بلورة صورة حقوقيّة تساعد في اجتياز العقبة. فלבنا يحتاج إلى التحرّر تاريخياً بعدما تحرّر دستورياً، وإلى مصالحة تاريخيّة مع دستوره

حتى تقوم هويّة وطنيّة جامعة، باعتبار أنّ الهويّة السياسيّة في المفهوم الحديث هي هويّة حقوقيّة لا قوميّة، يتبلور فيها مفهوم المواطن الفرد. وهو يعتبر أنّ آليّة المصالحة موجودة في طيّات الدستور اللبنانيّ وتعديلاته.

٢. الدستور واجتياز العقبة

يعوّل بيضون في هذا الشأن على "إرادة التخطّي" التي يعبر عنها الدستور اللبنانيّ بنقل لبنان من حيّز الهيمنة الجماعيّة إلى المواطنة على أساس الفرديّة، بتعطيل مفاعيل الجماعيّة دستوريّاً. وهذا أمر بالغ الوضوح دستوريّاً، في نظر بيضون، ما دام الدستور مع تعديلاته يشتمل على مجموعة من المبادئ والآليات التي تسهم في تحقيق هذا الهدف. وأبرز ما في الدستور على هذا الصعيد بروز تمييز مفهوميّ، غير معبر عنه صراحة في النصّ، يؤصّل "إرادة التخطّي"، مزيلاً في الوقت عينه الوهم القائل أنّ الدستور يريد إلغاء الطوائف. والتمييز يقوم على نقل الجماعيّة من "جماعيّة طائفية" إلى "جماعيّة مدنيّة" تعيد الطوائف إلى مجالاتها الطبيعيّة في إطار المدينة.

ويرى بيضون في ضوء هذا التمييز أنّ أحكام الدستور في هذا الخصوص تظهر أنّ ما هو مخصّص للطوائف يقع في خانة

"الاستثنائي" و"المؤقت" و"العابر" بالنظر إلى "روح الدستور العام" (ص ١٦). وذلك جلياً في مقدّمة الدستور الفقرة (هـ) وفي المادّة ٩٥ التي تنصّ، بحسب دستور ١٩٢٦، على إبقاء الطائفيّة في شكل مؤقت من أجل هدف سامٍ وهو العدالة، وفي تعديلات ١٩٩٠ وردت عبارة "بشكل عابر" أيضاً. وكان الهدف ممّا هو "إستثنائي" و"مؤقت" و"عابر" منذ البيان الحكوميّ لأوّل حكومة بعد الاستقلال، الذي يتمسّك ببيضون بمضمونه، تجاوز حال غير مرغوب فيها هي الحال الطائفيّة^٦. فما يعتبر ضمانات دستوريّة للطوائف لا يمكن تأويله بأيّ وجه من الوجوه على أنّه يمنح الطوائف سلطة في القضايا المحفوظة لها (ص ١٧).

فروح الدستور، كما يقول ببيضون، هو أن "يكفل [من جهة] حقوق الفرد والمواطن (...) ويقول بفصل السلطات"^٧. وخلاف ذلك يأتي من الصيغة التي "تصادر (...) الفرد المواطن نفسه فتضمّه، طوعاً أو قسراً، إلى الطائفة التي هي منبته. تصادّره في المهد وفي اللحد وفي الكامخ بينهما (...) وهي تأذن، فوق ذلك، لدواعي المحيط الطائفيّ بالحدّ من حرّيته في توجيه حياته

^٦ راجع البيان الوزاريّ لحكومة رياض الصلح في أحمد ببيضون، رياض الصلح في زمانه، ص ٥٣١.

^٧ أحمد ببيضون، الصيغة، الميثاق، الدستور، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٣، ص ١٧ و ١٨.

الخاصة"^٨؛ وأن يفرض، من جهة أخرى، "على الصيغة أن تتجاوز نفسها" حتى وإن نجحت في تثبيت ذاتها بعد الأزمات الكبرى التي أدت إلى تعديل الدستور.^٩

في المقابل، إنَّ الدستور، على رغم انطوائه على روح المواطنة بامتياز، كان حريصاً على ألاَّ تستبدَّ فئة من فئات المجتمع بفئة أخرى ولو بالوسائل السياسيَّة أو باستغلال المواطنة من خلال آليات الديمقراطية. ذلك ما يفسِّر كيف أنَّ التعديلات التي أُدخلت بعد الطائف على الدستور كرَّست "مجلس الشيوخ"، وهو الوحيد المنشأ على أساس طائفيٍّ، لضمان رفع الغبن والهيمنة والاضطهاد من جماعة تجاه أخرى في خيارات تأخذها الدولة وتحمل على هذا الأمر (ص ١٩).

في النتيجة، إنَّ الغاية الأساسيَّة من هذا التدبُّر الدستوريِّ كان نقل الجماعاتيَّة من حال مناقضة للمواطنة إلى حال الجماعاتيَّة المدنيَّة. ويهدف هذا الانتقال إلى إعادة ترتيب نقاط الاتصال والاستقلال بين الدولة ومكوّناتها، فلا هي دولة تنفي هذه العلاقة ولا هي دولة تنماهى معها إلى حدود تبادل غير عقلانيٍّ كالذي

^٨ المرجع نفسه، ص ١٧.

^٩ المرجع نفسه، ص ٢١.

يكفله الدستور. هذا التلاصق بخفر بين الإثنين يبدو في الدستور مثلاً عندما يعطي المرجعيّات الطائفية الحقّ في قضايا الأحوال الشخصية والتعليم في المادّتين ٩ و ١٠، ويقيّد هذا الحقّ بمبدأين عامّين هما "حرّيّة الاعتقاد"^{١٠} و"التعليم الخاضع للمبادئ العامة"^{١١}. هذا التدبّر وصفه بيضون بأنّه يكوّن: "سلسلتين متوازيتين" (ص ٢٢). ولهذا الوصف معنى غائيّ في نظره، فالقوّة هنا هي للدستور لا للجماعات التي يضع الدستور قوّتها في خانة صيرورة استيعاب دستوريّ. فالدستور، وإن أعطى ما فسّره البعض "حقّ الفيتو" للطوائف، لا يعني أنّ الطوائف لها القدرة على فرض ما تراه مناسباً أو غير مناسب على مجريات القرار في الدولة. يقول بيضون في هذا المجال: "حتّى وإن أعطي للطوائف حقّ الاعتراض أمام المجلس الدستوريّ، يبقى هذا الحقّ غير ملزم للمجلس الذي يعود له وحده الحقّ في أخذ قرار تفسير الدستور.

^{١٠} تنصّ المادة ٩ من الدستور اللبنانيّ على ما يلي: "حرّيّة الاعتقاد مطلقة والدولة، بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى، تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرّيّة إقامة الشعائر الدينيّة تحت حمايتها على أن لا يكون في ذلك إخلال في النظام العامّ وهي تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينيّة".

^{١١} تنصّ المادة ١٠ من الدستور اللبنانيّ على ما يلي: "التعليم حرّ ما لم يخلّ بالنظام العامّ أو يناهض الآداب أو يتعرّض لكرامة أحد الأديان أو المذاهب، ولا يمكن أن تمسّ حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصّة، على أن تسير في ذلك وفقاً للأنظمة العامة التي تصدرها الدولة في شأن المعارف العموميّة".

وبذلك حدٌ غير مباشر للمجال الذي يعتبره رؤساء الطوائف سلطة امتياز لهم بالمقارنة مع عامّة المواطنين" (ص ٢٣-٢٤). والأمر واضح أيضاً على مستوى التمثيل السياسيّ تحت قبة البرلمان الذي لم يشترط له الدستور الانتماء الطائفيّ وإن كان اتفق، بصفة عابرة ولمرة واحدة، في الطائف، على مجلس نيابيّ على قاعدة التوزيع الطائفيّ. فهذا دليل إضافيّ على أنّ الدستور، على مستوى الأحكام العامّة وعلى مستوى إدارة الحياة السياسيّة في البلد، يتّجه توجّهاً واضحاً إلى تجاوز الحال الجماعيّة، من دون أن يلغيها، إلى مجال المواطنة على قاعدة الفرديّة.

في المحصّلة، إنّ صيرورة التجاوز الكامنة في الدستور توصل إلى الدولة والمواطنة. وبلوغ هذه المرحلة يشير إلى ترسّخ هويّة وطنيّة حقوقيّة تجعل من الدولة "سلطة توحيدية وقوّة تحكيم في النزاعات" (ص ٣٥). وهذا التطوّر مفاده أنّ الدولة حقّقت أبعاد سيادتها في المجال الداخليّ لعملها، فلا تعود الوحدة الوطنيّة وحدة أسطوريّة بل وحدة حقوقيّة مبنية على مشروعية الدولة التي لا يمكنها أن تكون توحيدية لولا ارتفاعها إلى مستوى مبدأ منظم وحاجة وجودية لمكوّناتها (ص ٤٢). وذلك ينطبق أيضاً على فعالية الدولة في التدخّل للتحكيم والحسم في مجمل القضايا التي تمتّ بصلّة إلى حياة الدولة والمجتمع لأنّها صارت فكرة-حدّاً لا

يمكن تجاوزها. ومتى بلغت الدولة هذين المستويين "تكون مستقلة [أي قوّة (ص ١٤٢)]، من ضمن حدود القوانين، تجاه القوى الداخليّة" (ص ٣٦)، لا سلطة استبداد، وقادرة على وضع السياسات المناسبة على كلّ الصعد (ص ٤٢).

والدولة المستقلّة من ضمن حدود القوانين تكون بالفعل وفي الواقع دولة المواطنة، لأنّ الدولة لا تصل إلى هذا القدر من الدور ما لم تصبح حاجة لدى مواطنيها. ومتى بلغت الدولة مستوى الحاجة المعقّلة، ظهرت سيادتها تعبيراً عن إرادة عامّة. وظهور الإرادة العامّة يعني تحقيق المساواة. فالإرادة العامّة هي إرادة الجميع من أجل خير الجميع. والمعلوم أنّ الإرادة العامّة تكون المجال العامّ الذي هو وليد هذه الإرادة في التشارك في حكم المدينة. فيكون ذلك حجر الزاوية في ولادة المواطن شريكاً في إدارة الحياة المشتركة ومستفيداً من فرص الخير العامّ (ص ١٦ و ٣٦). هذه النتيجة تشير أيضاً إلى أنّ الدولة، خصوصاً اللبنانيّة، قد تتجاوز حال المخاض التاريخي لهويّتها عندما تتجاوز الهويّات الفرعيّة لتصبح مؤهّلة لتصير دولة قانون (ص ٣٦ و ١٤٢).

٣. الهوية الوطنية والدولة من منظور مقارن

ما خلص إليه أيضاً أحمد بيضون عندما قرن الهوية في بعدها الحقوقي بسيادة الدستور وبالمواطنة، مسلّمة لا نقاش فيها في المفهوم الحديث للدولة. وقد لخص هذه المعادلة عندما قال في متن الكتاب: "المواطنة لا تختصر بالجنسيّة. وهي ليست انتماءً جوهرياً (معطى سلفاً، بالنتيجة) بل هي علاقة بين فرد مجرد (المواطن) وأمة ممثلة بالدولة" (ص ٤٠).

هذه النتيجة تفتح نقاشاً واسعاً. فهي من حيث المبدأ لا خلاف على أهدافها، لكنّ التطوّر الراهن في مفهوم الدولة يحتاج إلى مقارنة أخرى للعلاقة بين الفرد والجماعة (أو الجماعات) والدولة، خصوصاً في وضع لبنان الذي لا يحتمل القفز بهذه السرعة من الجماعاتيّة إلى المواطنة بعملية إلغاء منهجيّة. فالواقع التاريخي للبنان لا يسمح بالقيام بقفزات في المجهول التاريخي، لأنّ التجربة التاريخيّة لا تطوّر فقط بل تحافظ على الشيء ليصبح قادراً على تطوير ذاته نحو الأفضل. فإذا كان المبدأ في علم الفيزياء يقول إنّ لا فراغ في الطبيعة، فالصحيح أيضاً أنّ لا فراغ في التاريخ، إلّا في زمن محدّد هو زمن الثورات. ولا أرى أنّ تاريخ لبنان عرف الثورة إلّا من داخل مسار تاريخي كان ينتج الجسور الضروريّة للعبور من مرحلة إلى أخرى، وإن بدا هذا العبور مصطنعاً من

خلال التسويات المتكررة. فتاريخ لبنان لا يشبه تاريخ فرنسا مثلاً. ربّما تاريخه أقرب إلى تاريخ ألمانيا التي لم تعرف الثورة قوّة تغيير، بل كان للإستمراريّة والتواصل التاريخيّ قوّة تغيير وعبور من صيغة سياسيّة إلى صيغة سياسيّة أخرى هي في الحقيقة بلورة لمسار تاريخيّ. ليس هنا المجال للتوسّع في هذه المسألة، لكنّ الأساسيّ في هذا الأمر أنّ الثورات لا تصحّ في كلّ مكان، وهذا أمر تفرضه الخلفيّة الثقافيّة والتاريخيّة لأيّ بلد.

ما نقوله يدخلنا في صلب النقاش مع أطروحة بيضون، خصوصاً أنّ تراجع وهج الدولة-الأمة فتح النقاش مجدّداً في موضوع الرابطة الماقبليّة لقيام الدولة التي تجسّد إطار العلاقة بين الفرد والدولة. فالعلاقة التي يتوسّمها بيضون في كتابه هي علاقة يحكمها "العقل الطبيعيّ" المجسّد في قوانين الدولة التي هي قوانين حياديّة أصلاً. وهذا أمر لا نقاش فيه، لكنّ المشكلة اليوم هي أنّ "الفرد المجرّد" في زمن العولمة صار أسطورة، لأنّ فرد زمن الأنوار الذي برز من ضمن ثقافة أوروبّيّة محدّدة كانت الإطار الطبيعيّ لقيام دولة محايدة، ليس هو فرد العولمة الذي هو في الحقيقة أفراد تعتمل في داخلهم هويّات مختلفة، نتيجة العولمة وعامل الهجرة التي تحمل أفراداً إلى دولة لا يتشاركون معها الهويّة الثقافيّة الواحدة ولا الأصول التاريخيّة المشتركة، وأفراداً

هم مواطنو الدولة الذين قبلوا تاريخهم وثقافتهم التي قامت عليهما هويّتهم الوطنيّة من دون تفكّر، وهم اليوم في حال تلاقح ثقافيّ. هناك اختلاط هويّات.

هذا الواقع ينقل الدولة من حيّز الأفراد المجرّدين إلى الأفراد الواقعيّين. فعقل الدولة الذي يقبّل هذا الواقع يقبل إليه بإيجاد مقدّمات جديدة لحياديّته تقوم على آليّات مختلفة للوصول إلى الأطر المناسبة قانوناً للتعامل مع هذا التداخل، وفي بعض الأوقات التصارع، بين الهويّات. وهذا يعني أنّ الحديث عن هويّة وطنيّة مجردة هو اليوم من مجال الأسطورة. الهويّة الوطنيّة هي هويّة حقوقيّة تأتي حصيلة انضمام هويّات مختلفة ومتعدّدة إلى تكوين وحدة من أجل الخير المشترك عن طريق اعتماد "آليّات العقل التواصليّ". فالواقع المستجدّ، يضع الدولة في شكل دائم أمام تحدّ كبير في موضوع الهويّة الوطنيّة، فالدولة التي تأخذ مشروعيتها من الحفاظ على حرّيّة مواطنيها وتنظيم التجانس المجتمعيّ، لا تستطيع أن تبني وحدتها على القوى المنظّمة فيها فقط، وهي قوى نابعة من ذاتها، ولا على القوانين ووسائل الإكراه القانونيّ والأحكام السلطويّة، وإلاّ فقدت الحرّيّة فيها وتحوّلت دولة توتاليّتاريّة. كما لا يمكنها، بحكم طبيعتها، أن تتبنّى نظاماً فكريّاً شاملاً وإلاّ فقدت حياديّتها. هذا الواقع يضع الدولة أمام مشكلتين

رئيسيين اختصرهما بوكنفورده على الشكل التالي: "إن الدولة المدنية الليبرالية تعيش على شروط لا يمكن لها أن تضمنها"^{١٢}.

فالمشكلة الأولى تنحصر في حفاظ الدولة على الرافعة الخلقية وعلى المقياس الجامع أو الرابطة التي تسبق اللحظة القانونية، وهما حقيقتان لا غنى عنهما في حياة مشتركة ونظام حرّ. ومن الواضح أن لا مجال لقيام دولة على أساس القوة الحصرية أو على قوة الإكراه (Zwangsgewalt) فقط. فالدولة في حاجة إلى مشروعية وتوجهات محدّدة وإلى تصوّرات الناس، التي تنشأ منها سياقات الخضوع الحرّ. وبالتالي من المستحيل، لا بل من الخيالي، أن يعيش نظام حكم على الحفاظ على الحرية الفردية العائدة إلى ذاتها فقط، في غياب شعور جماعي (Wir-Gefühl) تنشأ منه رابطة، تفترض الحرية الفردية. ومن المؤكّد أنّ الرابطة تستقى من مصادر متعدّدة منها اجتماعية واقتصادية ومنها بيولوجية وثقافية-عقلية. وهذه الأخيرة تحتلّ صلب الإشكالية التي تعانيها الدولة، وهي إعطاء معنى للعوامل الفاعلة في داخلها.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme*, München, 2006, p.1. ^{١٢}

وكان موضوع الرابطة قد طرح في عصر الأنوار بأشكال مختلفة نتيجة لتطور نظرية العقد الاجتماعي الذي يشكل لحظة تأسيسية للهوية الوطنية على أساس الإرادة الحرة. فروسو مثلاً حاول إيجاد حل لقضية الرابطة من خلال طرح الدين المدني (religion civile)^{١٣}. لكن هذا النوع من الرابطة فيه شيء من عدم التسامح، لأنه يفرض الاعتراف بالشعور العام، وإلا اعتبر المرء منحرفاً. وهو يهدد الحرية، إذ تصبح مشروطة بالأسس والحدود التي يضعها هذا الدين. وهو الشيء الذي أراده روسو، عندما اعتبر أن من لا يحول قواعد الدين المدني الأساسية شيئاً من ذاته ويرفض التزامها، يضع ذاته خارج وحدة الدولة ويكون بالتالي إنساناً "لا اجتماعياً" (insociable). لكن الدين المدني الذي فرض ذاته عاملاً أساسياً في خلق وحدة اجتماعية بلغت حدّها الأقصى مع القومية، يتعرض اليوم لتحذّر كبير تحت عنوان الإشكالية الثقافية في الدولة. ومن المعروف أنّ الثقافة تختزن رافعة خلقية وفيها قوى روحية فاعلة، ومعطيات عقلية وتقاليد، وهي تتفاعل في شكل موحد، وتكون تصورات وخلقية موحدة. هذا الأمر ينطبق على الدول المتناغمة ثقافياً. والدولة الحديثة ينطبق عليها هذا الأمر، فهي دولة نشأت في إطار جغرافي وتاريخي محدّد

^{١٣} Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), France, Folio-essais, 2002, p. 290.

وفي مجتمعات متجانسة ثقافيًا وإن اختلفت بتعدُّدها الإثنيّ أو الطائفيّ. لكنَّ مشكلة الرابطة بدأت تُطرح اليوم مع ظاهرة الهجرة وانتقال اليد العاملة^{١٤}. فالدولة اليوم، خصوصًا في أوروبا، تجد نفسها أمام مشكلة أكبر بكثير من المشكلة التي واجهتها زمن قيامها. فهي نجحت في أن تصل إلى حياديّة تجاه مكوناتها من دون أن تضطرَّ إلى التخلّي عن الخلفيّة الثقافيّة، وأهمُّ عامل في هذه الخلفيّة كان الدين. فإذ بها اليوم تجد ذاتها مضطّرةً إلى القيام بفعل حياديّ جديد تجاه خلفيّتها الثقافيّة.

هذا الوضع ينقلنا إلى المشكلة الثانية التي تواجهها الدولة، وهي بدورها مازق أيضًا، لأنَّ الدولة وإن كانت دولة حياديّة بنتيجة تطوُّرها التاريخي، هي وليدة ثقافة وخلقيّة آتية، في جزء كبير منها، من جذور دينيّة محدّدة. فما حال هذه الدولة مع تعدُّد الهويّات الدينيّة والثقافيّة؟ هل في إمكانها أن تبقي هذا التعدُّد على مستوى حياديّة الدولة في حرّيّة الاعتقاد والحرّيّة الدينيّة والمساواة بين الجميع، من دون أن تتأثّر من ناحية الأساس الثقافيّ الذي تقوم عليه؟

^{١٤} Jürgen Habermas, "Dialektik der Säkularisierung", in *Blätter für deutsche und internationale Politik* (4/2008), p. 37.

من الواضح أنَّ الموضوع ليس بهذه السهولة، إذ إنَّ التفاعل والتحوُّل المجتمعيَّين يظهران بوضوح أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش على مستوى ما هو خاصٌّ فحسب، بل هو في حاجة إلى الاتِّصال بجذوره الثقافيَّة التي لا يستطيع أن ينقطع عنها بسهولة. فالجذور الثقافيَّة تمثِّل الإنسان بعناصر مؤثِّرة في تكوين هويَّته. والدليل الآخر على بروز هذه العودة إلى الأصول هو أنَّ الانصهار المجتمعيَّ (assimilation) لم يعد نظريَّة متداولة في شكل لافت وحاسم، بل الحديث اليوم هو عن الاندماج (intégration) الذي يشترط التشارك والعيش مع الآخرين من دون الانقطاع عن الجذور الخاصَّة. فالدولة، بحكم حيادها وأمام التحدِّي الموجَّه إلى الرابطة الثقافيَّة فيها، أصبحت مجبرة على أن تحافظ على حيادها المنفتح بإعطاء التعدُّد مكاناً في المساحة العامَّة، من دون أن يُضحَّى بالطابع الأساسيِّ للنظام الخاصِّ فيها. وهذا ليس بالأمر السهل، إذ إنَّ الدول ليست مؤسسات حكم وحسب، بل هي أيضاً خاضعة للواقع التاريخيِّ والمجتمعيِّ باعتبارها على اتِّصال بالإنسان وتراكم أعماله الثقافيَّة^{١٥}. ذلك ما يلزم الدولة بإعادة البحث في هويَّتها الوطنيَّة.

^{١٥} راجع، أنطوان-حميد موراني وباسم الراعي، "كيف تشيخ المؤسسات؟"، النهار

(٢٠٠٩/١١/٤)، إضافة إلى Nicolas Sarkozy, « Respecter ceux qui arrivent, respecter ceux qui accueillent », in *Le Monde* (09/12/09).

على صعيد التبدّل الحاصل في مسألة الهوية الوطنيّة يبرز اليوم تياران يشاركان في هذا النقاش، واحد جماعاتيّ يمثّله شارلز تايلور، وآخر يقع من ضمن النظريّتين الجمهوريّة والليبراليّة، يمثّله يورغن هبرمس.

ينطلق شارلز تايلور من مسلّمة وهي أنّ الهوية الوطنيّة في الدولة الحديثة تقع في مقام الروح من الجسد وهي شرط أساسيّ للديمقراطيّة. فهو يقول: "إنّ الدولة الحديثة، حتّى يكون في مقدورها الاستمرار، عليها، إلى جانب اللغة والثقافة المتناغمتين، تمّتين هويّة وانتماء متناغمين".^{١٦} معنى ذلك أنّ الدولة الحديثة عليها أن ترعى وتنتشر، أو بالأحرى تحدّد، لغة وثقافة متناغمتين، لأنّ المجتمعات بالمعنى الحديث لا تقوم على مفاهيم القوميّة بمعنى الشعور أو السعي نحو التناغم المفروض، بل على لغة رسميّة أو بالأحرى ثقافة تكون مبدأ للواجب العمليّ فيها.^{١٧} والنتيجة المباشرة لهذا التصرّف هي ترسيخ جماعة سياسيّة يكون مبدأ العلاقة فيها قائماً على تواصل مباشر بين أعضائها وبينهم وبين

Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt am Main, « StW » (1569), 2002, p.151.

^{١٧} المرجع نفسه، ص ١٤٢.

الدولة من دون أيّ وساطة. إذاً العلاقة تكون أفقيّة لا إراريّة^{١٨}. يضاف إلى ذلك أنّ المجتمعات بالمفهوم الحديث لا تلتصق بمساحة محدّدة وحسب، بل تعمل على أشياء محدّدة تخصّ حياتها في هذا الزمن^{١٩}. وهذا النوع من العلاقة ركنه الأساسيّ مبدأ التساوي والفرديّة (individualité) في ارتباط محكم. فأشكال الوساطات التقليديّة تسقط وتخسر معناها حقوقيّاً. ويفسّر ذلك على الصعيد الخلقيّ بضرورة النظر إلى الفرديّة بالمعنى الحديث للكلمة، من دون عزل المرء عن انتماءاته، وإلاّ كان ذلك باباً لسقوطه. ما يوثّق عرى التواصل بين الفرد والأطر العامّة: الدولة، الرابطة، الإنسانيّة، الخ. هكذا ينتقل الفرد ممّا يسمّيه تايلور "شبكات فاعلة" إلى "الهويّة المقولاتيّة"^{٢٠}. فالمجتمعات التي تعيش العلاقة الأفقيّة بانتماء مباشر هي مجتمعات تتكوّن سياسياً، في نظر تايلور، نتيجة فعل المواطنين، وتستطيع بالتالي أن تكون الخلفيّة الصلبة لمشروعيّة الدولة باسم الشعب^{٢١}.

^{١٨} المرجع نفسه، ص ١٤٥.

^{١٩} المرجع نفسه، ص ١٤٧.

^{٢٠} المرجع نفسه.

^{٢١} المرجع نفسه، ص ١٤٨.

إنَّ هذا التحديد يؤهِّل مجتمع الدولة لحياة ديمقراطيَّة صحيحة يكون محرِّكها التزام مواطنيه القويُّ من أجل الخير العامِّ. فالدول الديمقراطية الحديثة تحتاج إلى حجم كبير من الوطنيَّة، أي توحُّد صلب مع الحياة المشتركة والاستعداد للبذل من أجلها. ذلك يفترض وجود هويَّة مشتركة قويَّة تعني كلَّ فرد وجماعة - تايلور لا يلغي دور الانتماء الجماعيَّ عند الأفراد، فهو جماعاتيٌّ في نظريَّته السياسيَّة - وإلاَّ أدَّى غياب الهويَّة الوطنيَّة إلى إهمال أكثرية لوجود مجموعات، فتشعر هذه الأخيرة بأنَّها من درجة ثانية ومكرهة على الانصهار، فينتج من ذلك تشنُّج على صعيد الحياة المشتركة^{٢٢}.

إذاً "النحن-هويَّة" بحسب تفكير تايلور لم تعد هويَّة لها شكل غيبيٌّ شموليٌّ يقفز فوق الإرادات الجزئيَّة ليكونَّ إرادة عامَّة تكون عبارة عن شعور انتماء إلى كلٍّ أو مصدر قوَّة تركز إليها الدولة. "النحن-هويَّة" هي عبارة عن اجتماع الإرادات من أجل الحياة المشتركة. ذلك يعني أنَّ الوطنيَّة ليست مشاعر انتماء وحسب، بل مشروع انتماء مشترك يتغذَّى من تضافر القوى التي تعمل على صون الوحدة في مجتمع ما بالحفاظ على الخير العامِّ.

^{٢٢} المرجع نفسه، ص ١٥٣.

موقف تايلور من الهوية يساعد في فهم نظرته إلى الديمقراطية التي يرى فيها عامل احتواء (inclusif) بما أنّها حكم كل الشعب. وعامل الاحتواء هنا يفسّر وجود هويّة مشتركة، تكون سيادة الشعب إذ تخوّله الإطلال على الخارج على أنّه سيّد أمره، وتجعله في الوقت عينه يتبنّى شخصيّة خاصّة به تكون قدرة القرار لديه. بكلام آخر: حتّى يتمكّن الشعب من الحكم، يجب أن يكون أعضاءه جسمًا مؤهلاً لأخذ القرارات وحملها بشكل مشترك. والقرارات يجب أن تستند إلى التوافق حتّى تكون لها فعاليّة وتحريك. والتوافق لا يعني جمع حصيلة الآراء المبثوثة في النقاش المجتمعيّ، بل أن تتوافر الفرصة لكلّ واحد في تكوين رأيه في تبادل مع آخرين من ضمن سياق "آليّة نقاش"، تفترض سلفاً وجود مستوى معقول من التماسك الاجتماعيّ. ويشتّرط لنجاح هذا الأمر أن يعرف أعضاء المجتمع بعضهم بعضاً في شكل جيّد، وأن يصغوا إلى بعضهم بعضاً ويفهموا بعضهم بعضاً ويتقوا بعضهم ببعض.

في المحصّلة، تشترط السيادة الشعبيّة العيش تحت سقف قوانين تستخلص من آليّة النقاش التي ترتفع إلى مستوى معيار رئيسيّ في التعبير عن الهوية الوطنيّة لشعب ما، لأنّها هي التي تظهر في شكل حاسم وواضح امتلاك الشعب بأفراده شخصيّة محدّدة قادرة

على أن تعبّر عن ذاتها من خلال القوانين التي تضعها لحسن سير المجتمع وخيره. ومعنى ذلك أيضاً أنّ آليّة النقاش يجب أن تفضي دائماً إلى أن يلتزم طرفا النقاش بآليّة هذا الأخير وأن يلزما نفسيهما وبعضهما بعضاً بنتائج النقاش التي تصدر في قوانين ترعى مساحة عيشهما المشترك. هكذا يستخلص تايلور أنّ الأمة تضمن مشروعيتها عندما يلزم أعضاؤها بعضهم بعضاً بشعور الخضوع للجماعة السياسيّة. وهذا الشعور المشترك على هذا المستوى من التحسّس بالشاركة يوضح أبعاد الديمقراطية الحديثة التي تحتاج إلى شعب لديه هويّة جماعيّة قويّة تُحصّن بالتضامن والالتزام بالمقاصد السياسيّة المشتركة. وبالتالي إنّ الشعوب التي تفتقد هذه الهويّة هي شعوب متعثّرة في مسيرتها السياسيّة وتبقى عاجزة عن المضيّ قدماً في جعل ذاتها دولة حديثة. فالمجتمعات الديمقراطية الحديثة، حتّى تبني دولة حديثة، عليها، في نظر تايلور، أن تتجح في اجتياز المهمّة الصعبة وهي تحديد هويّتها الجماعيّة^{٢٣}.

بات واضحاً من موقف تايلور أنّ الذي يثبّت الدولة ويضمن استقرارها وتطوّرها لا آليّات الحكم وحدها، بل هويّة وطنيّة قائمة

^{٢٣} المرجع السابق، ص ٣٠-٦٣.

على حسٍّ مشترك مبنيٍّ على واقع الحياة المشتركة وعلى مقارنة موضوعيّة للأشياء بحسب معايير محدّدة. وهذا الأمر لا يحتاج إلى مواطنين هم أفراد مجردون بل إلى أفرادٍ واقعيّين منخرطين في نقاش مستمرٍّ من دون أن يضطروا إلى ترك انتماءاتهم الخاصّة حتّى يحسنوا العيش معاً في إطار دولة القانون.

ما يقدّمه تايلور لا يختلف في العمق عمّا يذهب إليه يورغن هبرمس في نظريّته عن التواصل المبنيٍّ على أسس الليبراليّة وعلى مبدأ الاستعمال العامّ للعقل الذي تبنّاه المفهوم الجمهوريُّ للدولة في عصر الأنوار. وتأتي محاولة هبرمس على أساس توصيف للزمن الراهن الذي نعيش بأننا نعبر من مرحلة الدهرنة (la sécularisation) إلى مرحلة ما بعد الدهرنة التي يعتبرها مرحلة "تحوّل في الوجدان". ومن الأمثلة البارزة على الصعید السياسيّ في هذا المجال، يلاحظ هبرمس خطاباً مستجداً يظهر على الساحة السياسيّة، خصوصاً كلام مطران كانتربوري الذي طالب بإدخال بعض التشريعات الإسلاميّة في القوانين. كذلك ما يحصل في فرنسا وألمانيا ودول أخرى في موضوع الاندماج الثقافيّ بسبب حضور عناصر ثقافيّة مختلفة وغريبة تؤثر على الصعید السياسيّ والثقافيّ في إعادة النظر في هويّة هذه المجتمعات.

أمام هذا الواقع، يضع هبرمس قاعدة أساسية لبلوغ مرحلة التعاطي مع هذا التطور هي التفاعل الذي يؤدي إلى الاعتراف المتبادل. فالدولة الدهرانية التي تقوم على العقل الطبيعي الحيادي إذا أرادت أن تكون أمينة لحاياتها، فعليها أن تتفاعل هي أيضاً مع عناصر هذا التغيير الحاصل من خلال "عملية اكتساب مكملة". وهو يعرض مثلاً على ذلك في مسألة الدين، إذ يقول إنَّ على المواطنين غير المتدينين والمواطنين المتدينين أن يأخذوا "على محمل الجدّ وفي شكل متبادل مساهماتهم في القضايا المثيرة للجدل في المجال العامّ، ومن ثمّ أيضاً تلك الآتية من الأسس المعرفية"^{٢٤}. وهو يتوقّع من الأشخاص غير المتدينين ألاّ ينفوا عن التعبيرات الدينية في المجال السياسي العامّ "محتوى معرفياً محتملاً"، لأنّه يعتقد بأنّ من "صالح المواطنين الدهرانيين وجود عقلية كهذه"^{٢٥}.

والحافز الأساسي لخوض "عملية الاكتساب المكملة" هو وجود الطرفين في مجتمع واحد وعلى أرض واحدة، بحيث لا يمكن لأحد منهما أن يلغي الآخر أو يتنكر لوجوده. ولا يتمّ ذلك حقاً إلاّ

Jürgen Habermas, « Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? », in ^{٢٤}
Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (2ème éd), Freiburg 2005, p. 33.

Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, ^{٢٥}
2005, p. 145.

بتوسيع مفهوم الحرية الدينية في الدولة الليبرالية خارج حدود التسامح. فإذا كانت الدولة الليبرالية تقوم على تكريس التعدد والاعتراف به وصونه من خلال نظام ديمقراطي مبني على ديمقراطية "المداولة ذات الطابع الشامل"، فلا مجال في نظام كهذا لرفض مشاركة أي كان في عملية النقاش المجتمعي وأخذ القرارات. فالتسامح ليس مسألة قانونية وحسب، بل هو أيضاً ممارسة في حياة المدينة، أي أن يقبل في مجال موضوعنا المتدينون من ديانة واحدة أو من ديانات مختلفة وغير المتدينين الاقتناعات والممارسات وطرق الحياة المختلفة، وإن كانوا لا يستسيغونها^{٢٦}. ولا ينجح ذلك إلا متى امتنع العقل الطبيعي في الدولة عن اعتبار نفسه مطلقاً. فهو يحتاج إلى "قطعية معرفية تأتي من يقين نقدي ذاتي يقرُّ بحدود العقل الدهراني"^{٢٧}.

نحن إذاً أمام تبدل يعترى بنية الدولة والحياة السياسية فيها وطرق العمل السياسي. فالدولة في زمن ما بعد الدهرنة مجبرة على التعامل مع التعددية لا بالتسامح وتأمين الحماية وتوفير مناخ التعايش وحسب، إنما أيضاً بإقرار وجود فاعل للتعددية باعتبارها

٢٦ Jürgen Habermas, "Dialektik der Säkularisierung", in *Blätter für deutsche und internationale Politik* (4/2008), pp. 39-40.

٢٧ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus*, op. cit, p. 146.

واحدة من العناصر المكوّنة للنسيج المجتمعي ومصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية^{٢٨}. أمّا السبيل^{٢٩} العملي لتحقيق هذا التفاعل، فيتمّ في نظر هبرمس من داخل الدولة الحديثة التي بنيت على أساس المبدأ الجمهوري الجماعاتي والمبدأ الليبرالي الفردي، دولة دستورية ديمقراطية استندت إلى العقل الطبيعي مصدراً للقوانين. فصارت أداة دمج مجتمعي باعتبارها الإنسان مواطناً ينتمي إليها قبل أيّ شيء آخر. وهذه العملية تتمّ على الشكل التالي:

أولاً، لا يمكن للدولة أن تستند حصراً إلى اتفاق مسبق يؤمّن وحدة ثقافية مهيمنة على المجتمع والدولة. فآليات الديمقراطية الحديثة، خصوصاً ديمقراطية المداولة، تحول دون هذا النوع من الهيمنة، لأنّ الوحدة الثقافية في زمن العولمة باتت وحدة مرهونة بنتيجة التفاعل المجتمعي بين المكوّنات المختلفة للمجتمع.

Jürgen Habermas, «Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus», in *Blätter für deutsche und internationale Politik* (12/2007), p. 1441-1446.

^{٢٩} نعود في هذا القسم حتّى نهاية المقال إلى:

Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, p.106-118.

Delf Horster und Jürgen Habermas, *Zur Einführung*, Hamburg, 2001.

Isabelle Aubert et Oliver Flügel, «Procéduralisme et politique délibérative. La philosophie politique de Jürgen Habermas», in *Philosorbonne* (2/2007-2008), p. 31-45.

ثانياً، لم تعد الدولة محايدة بالمعنى التقليدي للكلمة، بل حيادها عبارة عن إعمال العقل للتوصل إلى قواسم مشتركة في ضوء العقل التواصلي الذي يستند إلى تفاعل العقول التي يتكوّن منها المجتمع.

ثالثاً، ما جاء في الفقرة الأولى والثانية يشير إلى ضرورة تبذل في آليات العمل السياسي في الدولة بغية خلق التضامن المجتمعي على أساس مشاركة المواطنين ومؤسسات المجتمع في القضايا المشتركة التي تعني الجميع. يضع هبرمس هذا الأمر في إطار حق أساسي قامت عليه المجتمعات الحديثة وكرّسته فلسفة الأنوار، وهو "الاستعمال العام للعقل" (كانط، رولز).

أما الآلية المؤاتية لتطبيق هذا المبدأ فهي ديمقراطية المداولة على أساس "نظرية النقاش"، وهما تبرزان قدرة المجتمع على العمل على ذاته وحكم ذاته. فينشأ عن الديمقراطية نوع من اندماج وظائفها يسهّل التضامن المجتمعي بين متطلّبات الجماعة وحقوق الفرد. وهذه نتيجة طبيعية، إذ إنّ المواطن والجماعات في الدولة لا ينظرون إلى ذاتهم متلقين للقانون وحسب، بل واضعين له أيضاً.

إنّ دولة ما بعد الدهرنة هي دولة مجبرة على أن تزواج في وضع قوانينها وآليات التعاطي المجتمعيّ بين العقل المعرفيّ (الطبيعيّ) والحوافز الفاعلة في المجتمع، التي لها عقلها الخاص، باعتبار أنّ الحوافز هي من العناصر المكوّنة "للبيئة الحاضنة" (Lebenswelt, le monde vécu) والإطار الطبيعيّ الجامع لتتوّع المجتمع من ناحية تركيبه وناحية الحوافز المحرّكة للوجدانات. ذلك لا يعتبر تراجعاً في النظريّة المعرفيّة التي بني عليها حياد الدولة، بل هو تحفيز للدولة لمزيد من الحياد الإيجابي من خلال لعب دورها الجامع الحقيقيّ.

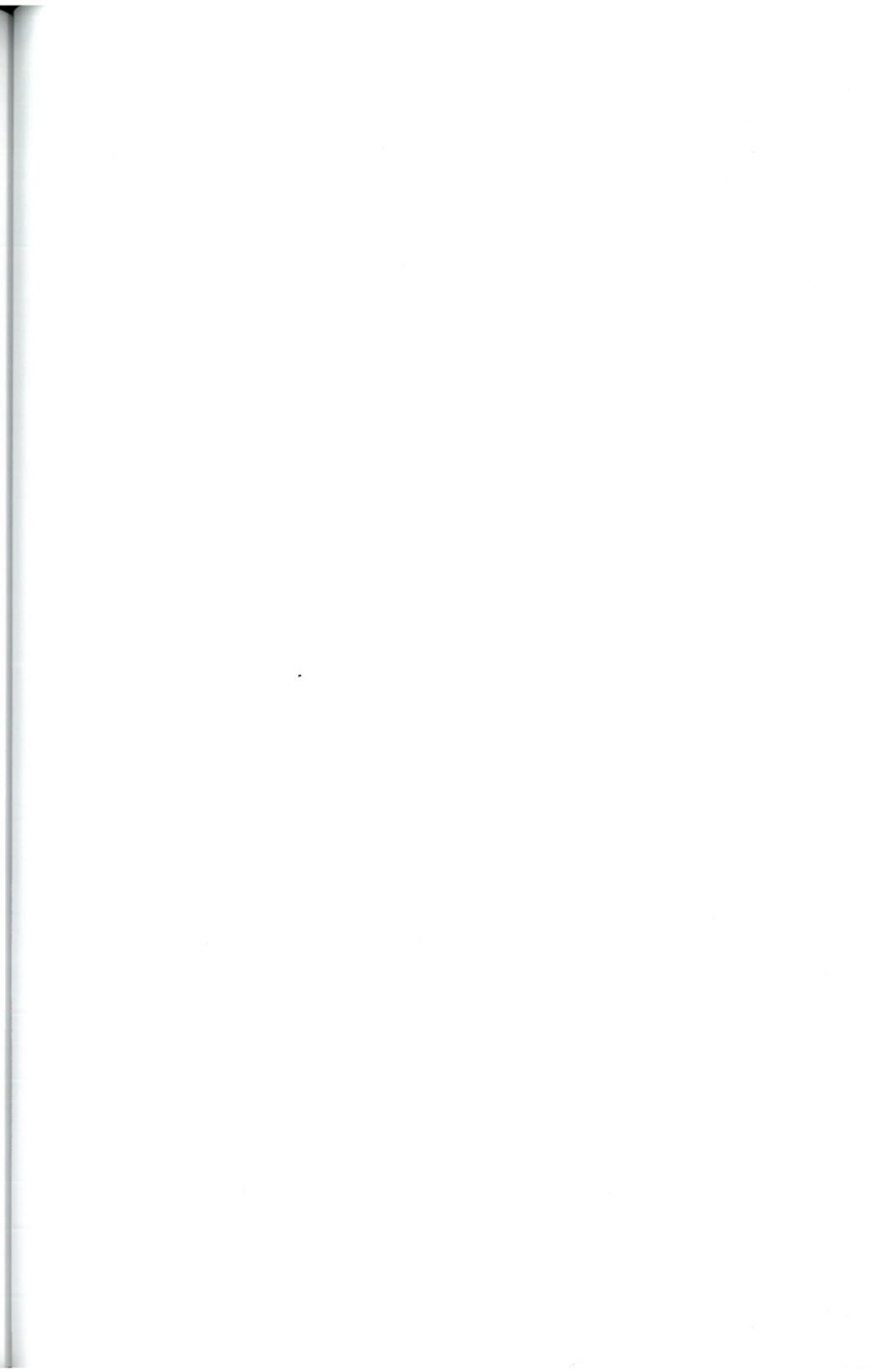
من كلّ ما تقدّم، يبدو واضحاً أنّ مفهوم الهويّة الوطنيّة هو مزيج من التفاعل بين الفرديّة الليبراليّة والنظريّة الجمهوريّة في بعدها الجماعاتيّ، من خلال التلاحم المجتمعيّ وبوجود هويّة جامعة. والأساس في هذه الهويّة أنّها هويّة تواصلية مبنية على التفاعل الحواريّ بين الذاتيّات (intersubjectivité) الذي يقوم على آليّة تفاهم تتحقّق من خلال آليات الديمقراطية أو من خلال أطر التواصل المجتمعيّ في المجال العامّ السياسيّ. ذلك يتطابق، في نظر هبرمس، مع هويّة الدولة في زمن التعدّدية باعتبارها هويّة قيد الإنجاز في شكل مستمرّ، بما أنّ الدولة تجد ذاتها دائماً بين سندان الوقائع ومطرقة القانونيّة، كما عبّر هبرمس عن ذلك في

كتاب يحمل هذا العنوان: الواقع والقانونية (Faktizität und Geltung).

ما عرضناه على صعيد مفهوم الهوية الوطنية في الزمن الراهن يزيل كل منحي لتصور فرد مجرد أمام حكم الدستور في الدولة التي تعيش في الزمن الراهن في حراك دائم وتبدل دائم أمام الكم الهائل من المستجدات والمتغيرات. فهي لا تتعاطى مع مسلّمات مجردة بل مع وقائع ومع أفراد محدّدين يتصلون بخلفيات ثقافية ولديهم حوافز لا تستطيع الدولة أن تواجهها بروية كلية للأشياء أو تهمسها بطريقة إعتباطية. إنّها تبحث في الزمن الراهن بشكل مستمر عن مبررات وجودها. وما رأيناه عند تايلور وهبرمس يُستخلص منه أن دولة العقد الاجتماعي انتهت من جهة تشكّل إرادة عامّة مطلقة تتجاوز الإرادات المكوّنة للدولة ليحلّ محلّها تعاقد يتجدّد باستمرار على مستوى تسويات عملية معيارية تجعل الدولة قويّة وقادرة في مجال الحياة المشتركة.

في الختام، وعلى رغم اختلاف النظرة إلى الطريق المؤدية إلى دولة قويّة وقادرة، رافق قراءتي لكتاب أحمد بيضون رجاء كبير في أن نخرج إلى هذا الفضاء الذي يقدّمه في شرح الهوية الوطنية حتّى نتحقّق لنا دولة متناغمة لا هي تعيش في حسرة فقدان

سلطتها ولا يظلُّ مجتمعا في اشتياق مشروط إلى وحدتها. فما
قدّمه بيضون في كتابه من توجّه نحو حياديّة يريدّها في التطلّع
إلى الدولة لا يجعلنا نغلق الباب نهائياً بوجه هذا الرجاء.



كَلَمُنْ: من ظواهر الكلام إلى شواغل الهوية والتأريخ والجسد^١

أنطوان أبو زيد^٢

لم يتسنّ للكثير من المشتغلين في النقد ما تسنّى لأحمد بيضون، من اتّساع آفاق النظر، وارتفاع الهمة، ونفاذ البصيرة إلى ألباب القضايا. فكانت الدراسات (والأصحّ الأبحاث والمقالات) التي ضُمّت في دَفْتِي كتاب كَلَمُنْ^٣ حصيلة اشتغاله حيّزاً من الزمن، يمتدّ من العام ١٩٧٨ حتّى العام ١٩٩٤، في مشاغل لغويّة محضّة، من مثل الوضع المعجميّ، إلى مسألة الكتابة التاريخيّة وما يلحق بها من مسائل خطيرة، كالهويّة التي كاد اللبنانيون يتفانون في سبيلها إبّان حربهم الضروس، وغيرها من المسائل التي نزمع تفصيلها لاحقاً.

^١ نُشرت هذه المقالة للمرّة الأولى في الملحق الثقافي (١٩٩٧/٢/٢١).

^٢ كاتب، شاعر ومترجم، أستاذ تعليميّة اللغة العربيّة في كلّية التربية في الجامعة اللبنانيّة. له أعمال شعريّة ونثريّة ولغويّة عدّة إضافةً إلى أبحاث في النقد الأدبيّ العربيّ.

^٣ أحمد بيضون، كَلَمُنْ: من مفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٧.

وكان أحمد بيضون، على حدّ علم الأكثرين، غاص إلى بواطن الجراح التي أَلَمّت بكيانه من جرّاء الحرب، فجعلها مطالاً على جراح اللبنانيين كافّة، في كتابه ما علمتم وذقتم^٤. على أنّ كتابه كَلَمَن، في أجزاء منه عزيزة، استتباع لكلّ الهموم التي كانت أخذت من المؤلّف مأخذاً في ما مضى، فحملها على محمل التفكير البعيد الغور أنّى أجال النظر، حتّى وجدته على يقين ظاهر، في تقديم كتابه الأنف، أنّ ثمة "حدوداً جماعيّة في الدلالة" (ص ١٤) تكمن في "كلّ مناظرة أدبيّة أو فكريّة" أو "تتمخّض عن رواية أو صورة تاريخيّة" (ص ١٤)، وأنّ للثقافة دوائر متعدّدة هي بمثابة التشعّبات الطبيعيّة التي تتنامى على نحو يشمل مكونات "الشخصيّة المتحصّلة لمفكّر أو ناقد" (ص ١٣) في صورها المتعدّدة.

١. مخيّلّة الحروف

في الفصل الأوّل من الكتاب، أفرد المؤلّف أحمد بيضون حيّزاً كبيراً (ص ٢٣-٧٤) لبحث قيم وشيّق حول المفردة في اللغة العربيّة، أسماه "مخيّلّة الحروف". فأتى، بدءاً، على جملة التوهّمات التي أحاطت بالكلمة المفردة، من حيث تحليل اشتقاقها، وإدراك معانيها المتوفّرة لدى كلّ أنظمة اشتقاق، على حدّ تعبير المؤلّف:

^٤ أحمد بيضون، ما علمتم وذقتم: مسالك في الحرب اللبنانيّة، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

فكان إذا ما تناول الكلمة الواقعة في الترتيب الهجائي "ك، ل، م، ن" وأمعن النظر في أصولها وجد أنها، أي الكلمة الهجائية، كانت لا تزال مائلة في الترتيب الهجائي لدى كلٍّ من الفينيقيين والسريان واليونان والعرب على حدٍّ سواء (ص ٢٣). على أن مقصد الباحث لم يكن الكلمة الآنفة، وإنما رمى منها إلى المباشرة في وضع نظريات الأقدمين والمحدثين، من فقهاء اللغة وأعلام اللسانيين المعاصرين، موضع التجريب والقياس، والانتهاه بعدها إلى خلاصات في علم الاشتقاق وعلم الدلالة وعلم المجاز الصوتي.

وأول مسار المؤلف كان عرضاً للمنهجيات التي توالى منذ ابن جني إلى ابن سيده، ومروراً بالشدياق، وانتهاءً إلى دوسوسور، جعلت كلٍّ منها تتناول المفردة من وجهة ظاهرة النقصان: ومثاله أن ابن جني في كتابه **الخصائص**، حين نظر إلى مسألة الاشتقاق، وعاد بجذور الكلام إلى غابر الأزمنة فأقرّ بالمواضعة القائمة على المحاكاة أصلاً للغة: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحیح الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الطبي ونحو ذلك. ثم وُلدت اللغات عن ذلك في ما بعد.

وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبَّل^٥. وجدته لا يلتزم القاعدة التي أقام عليها اعتباره، من أن لكل حرف دلالة أو "معنى"، على حد ما نحت المؤلف. إذ رأيتُه غفل عن تطبيق نظريته الآنفه لاستخلاص "المعنى المشترك" من نظم الحروف كلمة بعينها، لدى أحد تقلبيات الاشتقاق.

أما الشدياق (أي أحمد فارس) فأعان مؤلفنا على السير قدماً في السبيل النظريّ-التطبيقيّ الأوّل، فكانت لعبة الإبدال المستندة إلى الثنائيّ (وهو الثلاثيّ المضاعف) خير دليل على إمكان العالم اللغويّ الكشف عن المعاني المشتركة الكامنة في أشقاء الكلمة الواحدة المقلّبة ثمانية وعشرين تقلباً. وبعد إطلاق أحمد بيضون الإبدال والقلب على عدد غير يسير من الكلمات، خلص إلى أصول ثلاثة في القلب لبلوغ أعمّ الصيغ (أي الكلمات ومدلولاتها) وأكثرها تداولاً في المعجم العربيّ، وهي: ١- تقلب الثلاثيّ السالم، ٢- وإبدال لام الثنائيّ (الثلاثيّ المضاعف)، ٣- وتقلب الثنائيّ المشار إليه. حتّى إذا واصل أحمد بيضون سعيه، تقلباً وإبدالاً واستخلاصاً للدلالات الكامنة في المفردة العربيّة، انتهى إلى يقينات خطيرة الشأن، أهمّها: "أن لكل حرف معنى..." (ص

^٥ ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ٤٦-٤٧.

(٣٨)، و"أن نسق توالي الأحرف في الأصول يرسم نسق توالي الاعتبارات التعبيرية التي تبني، حرفاً فحرفاً، معنى الأصل..."، و"أن ثمة قوانين صوتية دقيقة في العربية" (ص ٤٥) تحكم بنیان الأصول المعجمية التي تحمل في ذاتها معادلاتها المعنوية المضبوطة.

والمهم في هذا الاستغراق الفقهي اللغوي أن أحمد بيضون جاز بخلصاته الاشتقاقية إلى مخالفة دوسوسور، وهو مؤسس الرموزية (Sémiologie) التي دعاها بيضون "علامية"، في مبدأين محوريين في نظريته اللسانية الشهيرة وعنيت بهما: ١- تحكمية العلامة (Arbitraire) وخطية الدال (Linéarité)؛ فلما كان من طبيعة اللغة العربية الأصواتية-المعنوية (الدلالية)، بحسب ما آل إليه بحث بيضون، أن لكل حرف معنى، ولكل جذر معجمي معنى مشتركاً بالضرورة، فقد أخطأ دوسوسور في اعتقاده، نظير خطئه في "الخطية" التي وجد المؤلف أنها باطلة بوجود شرط "التقليب" في المفردة العربية للحصول على المدلول الملائم والأكيد.

٢. المجاز الصوتي

ومضى المؤلف، في هذا الصعيد، إلى ختامه الوضعي، إذ اقترح أن يقوم، في العربية، علم يُعنى بالمجاز الصوتي ويكون

رديفًا ضروريًا لعلم الاشتقاق والتصنيف الدلاليّ اللذين ينهض بهما صرح المعاجم، المصوغة لتسيير التعبير، لدى العربيّ، عن كلّ مكنونات نفسه وحدود مداركه وحواسّه أبعد تعبير.

والحقُّ يُقال إنّه لطموح لا يقوى على إنفاذه إلاّ جمهرات من فقهاء اللغة وعلمائها ومن الفلاسفة والمترجمين وجهابذة النقد الأدبيّ وغيرهم. وقد تلحّ على ذهن القارئ مثليّ بعض الأسئلة ممّا قد يُطرح على المؤلّف معًا: وأولّها، هل تراه علم المجاز الصوتيّ قادرًا على وضع المعايير الصوتيّة-الدلاليّة المضبوطة التي ينطوي عليها خزين اللغة العربيّة؟ وهل يستلزم قيام البحث الفقهيّ التاريخيّ المعمّق، في اشتراك الجذور المعجميّة ما بين العربيّة وغيرها من اللغات الساميّة، بغية استخلاص معينيّات الحروف ومعاني المفردات التي ظلّت من التصنيف الدلاليّ (أو المعنويّ) الذي أراه معادلًا بأهمّيّته للتصنيف الصوتيّ-العنويّ، وذلك لخطورة مشمولاته في التداول الحيّ؟ وهل يكون تأويل الأصوات والصوتيّات، من دون المفردات التامّة المعنى، مستندًا إلى محض الانطباع والتخمين، في ما عدا أنواع المحاكاة المعروفة؟

ومهما يكن من أمر الأسئلة والإجابات عنها، فقد رأيت المؤلف مواصلاً بحثه في الشأن المعجمي؛ إذ وضع نوعاً من شبكة (قاعدة) لتحليل نصٍّ معجم عربيٍّ (ص ١٢٩-١٣٩) قوامها عشرة معايير واصفة، أهمُّها: ١- التعريف بالصيغة، ٢- التعريف بالتضمُّن، ٣- التعريف بالخلاف، ٤- تعريف الشيء بأجزائه...".

ولا يترك أحمد بيضون هذا الميدان إلا وقد نفذ إلى ذلك اللبِّ الآخر في عمليَّة التصنيف الدلاليِّ التي يحتاجها واضع المعجم أيّما حاجة، وعنيت به الاهتمام بالمصطلح، سواء في العلوم الإنسانيَّة أو في العلوم الاجتماعيَّة، وما يلحق بهذا الاهتمام من إحاطة وتبويب وتعريف وترجمة وافية.

٣. فقه الجسد

وفي الجزء الثاني من كتابه الذي ثبته بعنوان "حفريات فوق السطوح"، تجد المؤلف أحمد بيضون عارضاً لفقه الجسد في كتاب النهاية للطوسيٍّ، ومسائلاً في ما آلت إليه الحداثة، من خلال تتبُّعه جلَّ الدراسات حول طه حسين، منذ نشر كتابه في الشعر الجاهليِّ، إلى حين إعداده لمقالتيه-البحثين.

ما يلفت في المقال الأوّل محض لإماطة اللثام عن جانب من ميراث رمزيّ-إنسانيّ في الإسلام، وعنيت به القواعد المسلكيّة التي ينبغي للجسد أن ينضبط بها إبان الصلاة، وإبان تأدية المؤمن (ة) لفروضه، باعتبار أنّ مبتغى الشعائر (الإحرام) التي يلزم الدين بها المؤمن إنّما هو "ترويض النفس" (ص ٢٤٣). وذلك بتكريسه جسده كاملاً طاهراً، واجتنبه إسقاط شعرة واحدة من رأسه المكرّسة لباريها، وغير ذلك من قواعد تتعلّق بالحدود الشرعيّة التي تقنّ الحياة الجنسيّة، وتحكم العذابات التي قد تنال المسلم من جرّاء ارتكابه المعاصي، على أنواعها وفداحتها. حتّى يخلص المؤلّف إلى أنّ الشعائر في المجتمعات الإسلاميّة المتديّنة، إذ تنظّم دقائق حياة المؤمن وموته وثنائه وعقابه، فإنّها تيسّر السبيل للإمام في أن يضبط حياة المؤمنين في شأنهم العامّ أيضاً. وعليه، فإنّ "ضبط الأجساد بالشعائر" ينتهي "تضامناً آلياً من حيث الأساس" وقد يؤدّي، في حال شموله إلى "خطر تعزيز السلطان المطلق وخطر الفتنة العامّة؟" (ص ٢٥٢).

وفي المبحث الثاني، "حياة طه حسين الثانية" (٢٥٥-٢٩٣)، وجدت الكاتب متصدّياً لـ "ظاهرة طه حسين" التي اعتبرها متّصلة، شديد الصلة، بتيّاري الحداثة والتقليد؛ فالرجل لم يعدم النصير عشية صدور كتابه في الشعر الجاهليّ، الذي كان لبروزه

دويّ توالت أصدائه إلى يومنا هذا. وعلة ذلك أنّ كتاب طه حسين كان شكّل مجالاً للنقاش ثرياً في ما يتعلّق بأصول الشعر. وقد خلص فيه إلى أنّ أغلب الشعب الجاهليّ مطعون بصحّته، بل مردود برمّته.

ولا يزال المؤلّف يعرض للمصادر التي استقى منها طه حسين معارفه ومنهجه القائم على الشكّ المنهجيّ، ويبسط أهمّ الردود على حججه ذاكرة أكثر المراجع رجحاناً في هذا الشأن، ويمدّ بصره إلى المناخ السياسيّ والفكريّ القائم آنئذٍ وذلك السائد في يومنا، حتّى يخرج بحصيلة بيّنة الوضوح: وهي أنّ طه حسين إنّما كان أديباً وناقداً داعية للحدّات، ممثّلة بكيان الدولة المصريّة الموروثة من الفرنسيّين والإنكليز. وكان الجدل حول اختلاف الشعر الجاهليّ مناسبة لاعتلان الصراع ما بين دعاة الحدّات في مصر، ودعاة التقليد والسلفيّة والأصوليّة فيها. إلّا أنّ المؤلّف يختتم بحثه المستفيض بعبرة، شأنه في ختام كلّ أبحاثه، وهي أنّ الدولة، ثمرة الحدّات التي جعلها طه حسين نبراس جهده وحياته، وإن بانّت على رثائتها، فهي تظلّ خيراً من البدائل التي تطرحها الأصوليّة في مصر وتكمن في "تفجير الشعب المصريّ..." (ص ٢٩٣).

٤. من الثقافة إلى السياسة

ولا بدّ، وهنا، للقارئ الفطن، من أن يدرك أهميّة النقلة التي حقّقها المؤلّف، أحمد بيضون، من الثقافة إلى السياسة، ومن الاشتغال النقديّ الممعن في جدّيّته ونفاذه في مسألة الشعر الجاهليّ التي خوّض فيها طه حسين إلى خواتيمها، بلوغاً إلى صورة الدولة - منهل العقلانيّة والحرّيّة الفرديّة وضمانتها - التي باتت مهتزّة لدى الأصوليّين، من المنكرين على طه حسين عمله ودأبه الملحدّين، والقائلين بضرورة إحلال دولة الشرع، وإن على أنقاض المجتمع المصريّ المتعدّد.

وفي الجزء الأخير من الكتاب ("لبنان وخلافه"، ص ٣٤٣-٤٧٥)، راح بيضون يسائل ثقافة ما بعد الحرب، فوجد أنّها أدعى إلى الحيرة منها إلى اليقين. فلمّا كانت الثقافة، على حدّ وصف المؤلّف، رهينة للمناخ العامّ، حيث تنسج القضايا وتموت، ومشروطة بالهموم ورياح السموم التي تهبّ على الناس من محيطهم القريب، على ما أدركه ميشال شيحا، فقد اتّصفت الحياة الثقافيّة اللبنانيّة بصفة التشاؤم، حيال القضايا الميّنة لتوّها والشعارات المتهالوية أمام الأبصار، ومن هذه الشعارات المنهارة، الوحدة العربيّة، وتحرير فلسطين، والثورة الاشتراكيّة، والتحرّر

الوطني، وغيرها... حتّى بات التغيير، في نظر المؤلّف، شأنًا محالًا، لغياب كلّ مرتكزاته الواقعيّة.

ومن هذه المنطلقات، رأيت أحمد بيضون ينتقد بعض المظاهر الثقافيّة الفاشيّة ومنها افتتاح العاميّة ساح الفصحى في أغلب الميادين، وسقوط المصطلحات التي كانت إلى أمد قريب مستمّدة من عقائد آفلة، وتنقل المتّقين اللبنانيين بين مواقع وطوائف غالبية، حيناً بعد حين، وصدور المبدعين من ذوي النتاج المستغلق والمنحرف عن ضمور عامّ في الخطاب السياسيّ الإيجابي. وهذه الخلاصة عينها، قد تكون سديدة، وقد تخالف الواقع الثقافيّ البالغ التعقيد، على ما نظنّ.

وفي موضع آخر من الجزء عينه، يتصدّى المؤلّف للكتابة التاريخيّة، في ما خصّ لبنان بكلّ مراحلها، فيسجّل وجود "مشكلة جدّ عاديّة وهي النقص في الوثائق..." (ص ٤٠١). إذ يعتبر أنّ ثمة مرحلة بطولها من التاريخ اللبناني، في الأعصر العباسيّة، تكاد تكون خلواً من الوثائق، برغم الإفاضة التي وسمت الإحاطة التاريخيّة ببلدان عربيّة محيطيّة (العراق، سوريا...) من دون لبنان. على أنّ مرحلة تاريخيّة بامتدادها (من القرن الثالث عشر حتّى القرن التاسع عشر) خفيت على المؤرّخين اللبنانيين وثنائقيها،

فمضى كلُّ فريق منهم يستنطق شتاتها بما يناسب منطلقات فريقه،
الطائفية والمذهبية على الغالب. وفي مقابل هذا الواقع، يقترح
بيضون أن ينهل المؤرّخون اللبنانيون، من ذوي الأمانة
للموضوعية، وهم قلة، من الوثائق العثمانية حول سوريا ولبنان
وفلسطين، وقد بلغت المئة مليون!

يتجلّى أحمد بيضون، إذًا، في كتابه **كَلَمُنْ** أسطع تجلٍّ، في كلِّ
ما ناقش وقارن وعلّق وانطبع وتطلّع. فكان تأمّله في الثقافة، وفي
شواغلها الدنيا والصغرى، وفي مسالكها ما بين هذين النوعين،
أدبًا عزّ نظيره، حتّى لكان نقوشه الأدبية سائرة وحدها إلى برج
المعنى، وجمال العبارة، حيث مآلها الأخير. ولا نحسب أحمد
بيضون أجاب عن أسئلة ثقافية خطيرة، وإنّا ألفيته أطلق الأسئلة
فيما يبحث، ورمى الشكوك أينما وقع بصره، وحلّت بصيرته،
وقارب التخريف أحيانًا، في مواضع تقتضي الإحصاء والتدقيق،
لكونه نصير المخيلة الأعظم دربة بين البحاث والمثقفين
والمفكرين. فعسى تكون "ك، ل، م، ن" أول مجرّة الكلام
المستفيض عن الجراح والحقائق والهوية. ولا خوف من الأبرع.

كاتبُ معاني المباني: النهضويُّ الحداثيُّ بوجوهٍ متعدّدة^١

عبدّه وازن^٢

نادرًا ما تلتئم مواصفات النهضة والحداثة، لغة وفكرًا، في شخص كاتب مثلما التّأمت في شخص أحمد بيضون، الكاتب اللبنانيّ المتعدّد الشواغل والميادين أو "المدارات" كما يحلو له أن يقول. كاتب نهضويّ في ما تعني النزعة النهضويّة من انحياز إلى الإصلاح الذي يوائم بين السياسيّ والاجتماعيّ واللغويّ ولكن من غير أن يدّعي أنّه صاحب "رسالة" همّها "تقويم اعوجاج أو درء مصيبة" كما يقول في مقدّمته البديعة التي ضمّها كتابه النقديّ الأوّل **مداخل ومخارج الصادر عام ١٩٨٥**. وهذه المقدّمة، على ما أعتقد، هي من المصادر التي تفترض العودة إليها لتبيان نظرة أحمد بيضون إلى الكتابة، على رغم تقادمها.

^١ نُشرت هذه المقالة للمرّة الأولى في جريدة الحياة (٢٠٠٧/٣/٣٠).

^٢ شاعر وناقد أدبيّ، رئيس القسم الثقافيّ في جريدة الحياة. له عدد من المؤلّفات آخرها: شعراء من العالم: الكرامون يوقدون أسرجتهم، وقلب مفتوح (الدار العربيّة للعلوم، ٢٠١٠).

كاتب نهضويٌّ إذا يبدو كأنه سليل تلك الأقلام التي عملت في حقل اللغة والفكر، موقظة إياهما من سبات عصر ما بعد الانحطاط. لكنه كاتب حديث وحديث جداً، لا في معنى المعاصرة فقط، وإنما في معنى الثورة على القديم البائد وعلى الموروث الذي أضحي رهن التقليد. وحداثته لا تقتصر على حقل الفكر بعدما اختبر التيارات الفلسفية الحداثيّة قراءة وعيشاً من خلال الماركسيّة والوجوديّة والبنويّة وسواها، بل هي تشمل الأدب ولا سيّما الشعر واللغة والتأليف والكتابة.

ويذكر الذين قرأوا ديوانه اليتيم ديوان الأخطا والأمزجة (١٩٨٤) كيف تحاذت القصيدة العموديّة والقصيدة الحرّة (التفعليّة) وقصيدة النثر في مناخ شعريٍّ واحد تتداخل فيه الطرافة والرصانة بعضهما في بعض، عطفاً على "اللعب" الذي يُعدُّ أصلاً أحد حوافز الكتابة لدى بيضون. واللعب الذي يرد - كمفردة - مرّات في نصوص بيضون يجب أن يُفهم في معناه الوجوديِّ لئلاً أقول الفلسفي، وليس في معناه المباشر والعابر. وهو لم يتوان عن استعادة هذه المفردة في إهداء كتابه معاني المباني: في أحوال اللغة وأعمال المثقّفين (٢٠٠٧) قائلاً: "إلى أمّي: ها أنذا أخرج لألعب". وفي المقدّمة يساوي بين الكتابة واللعب وكأنّهما يكمل بعضهما بعضاً فيقول: "أن نلعب ما جاز لنا اللعب، بمدارات

الكلام الجاري...". اللعب هنا يتبدى كأنه جوهر الكتابة، اللعب الخطر الذي جعل شكسبير يقول على لسان بطله لير: "كنت ملكاً فأصبحت مجنوناً". لكنّه أيضاً اللعب الذي دفع الشاعر شيللر إلى القول: "لا يكون الإنسان هو نفسه إلاّ عندما يلعب". ترى ألم يعلمنا أفلاطون أنّ الإنسان لعبة بارئه؟

يستيق أحمد بيضون قارئه في مقدّمة كتابه فلا يدع له فرصة ليسأل عن تعدّد "مدارات" الكتاب، وعن وحدته المفترضة والخيوط الذي يجمع المقالات-النصوص واحداً إلى الآخر. يقول بيضون في ما يشبه الإيضاح إنّ "الجولة تبدأ من اللغة وتتّسع إلى أنواع مختلفة من منتجات الثقافة". وهاتان المقولتان، اللغة والثقافة، كان ركّز عليهما أيضاً في مقدّمة كتابه *كلّمن* (١٩٩٧) الذي يُعدّ معاني المباني تكملة له. ولئن اعترف الكاتب بأنّ "النظر يوشك أن يبدو متنفّلاً على غير هدى"، والنظر هنا هو نظر القارئ، فإنّه يفترض أنّ هذا القارئ "إذا تفضّل على هذه المقالات بما يقتضيه إِبصار الخيط الذي يلمّ شعنها من محبّة وصبر" سيرى أنّ موضوعات هذه المقالات "لا تعدو أن تكون أمثلة". ثمّ لا يني يصف مجموع المقالات بـ"النثار" وكأنّه واعٍ كلّ الوعي هذا الضرب من الكتابة أو هذا النوع من التأليف. وقد تكمن وحدة الكتاب فعلاً في تنوّعه وفي تعدّد آفاقه وكأنّه مجموع كتب قيّض لها أن تبقى وفقاً على ما

منحها الكاتب من صفحات. ويتحدّث عن ضربين من النصوص: "محاولات التناول العامّ ومحاولات التأمل في حالات مفردة". وقد يبدأ القارئ في النقاط الخيط الداخليّ انطلاقاً من هذا الاعتبار، وهو لن يلبث أن يمسك به جيّداً كلّما تقدّم في القراءة التي تكفل دمج هذا "الشعث" في ما يُسمّى "لذة النصّ" بحسب عبارة رولان بارت. واللافت أنّ بيضون لا يكتب مقالات أو أبحاثاً صرفاً بل يكتب نصوصاً، ولو كانت في أحيان، قراءة في كتب. إنّها مقالات - نصوص وأبحاث - نصوص. حتّى أبحاثه المعجميّة "الجافّة" هي ضرب من النصوص. فالكتابة لديه لا تخلو لحظة من المتعة أو اللذة أو الرغبة التي تتشارك في صنعها اللغة والأسلوب والطريقة في مقارنة الموضوعات على اختلاف مشاربها.

هكذا تتعدّد موضوعات الكتابة في ما يمكن وصفه بـ"مجمع الأمثلة"، بعدما أصبحت "مسائل اللغة مجرد أمثلة قابلة للعطف على غيرها ممّا يفترض اللغة، ولكن لينشئ المعاني بموادّ غير كلاميّة: بموادّ عمارة أو بقيم أو بصور أو بحوافز وروادع نفسيّة أو مادّيّة" كما يقول بيضون. ولا غرابة أن يستهلّ بيضون كتابه بتناول قضيّة اللغة الفصحى ومحيطها اللغويّ ثمّ يتناول تجلّيات "ضمير المتكلّم" لينتهي إلى "ملاجئ الأنا" و"الزيارات" التي هي قراءات في حقول مختلفة وظواهر مختلفة.

يكتب عن المعاجم التي له فيها مراس طويل مثلما يكتب عن موسيقى الشعر وأزمة اللغة العربيّة المعاصرة، فعن العولمة وآثار ١١ أيلول (سبتمبر) والفرنكوفونيّة والعمارة وسمير قصير... إلّا أنّ القارئ لا يشعر لحظة بأيّ دوار عندما ينتقل من موضوعة إلى أخرى ومن قضية إلى أخرى. بل إنّ متعة القراءة تتنامى كلّما غاص في هذه المقالات مرتكزاً على "الصبر والمحبة" بحسب وصيّة الكاتب.

في تعقيب على ورقة قدّمها جورج طرابيشي بعنوان "العولمة وانعكاساتها على الثقافة العربيّة" في ندوة عُقدت في تونس، يكتب أحمد بيضون نصّاً على نصّ كما يُقال، متخطّياً حدود النصّ الذي يعقّب عليه، معتمداً مراجع مهمّة. ويستخلص في هذا التعقيب - النصّ مقولات خاصّة به تحفر في مفهوم العولمة، كأن يقول مثلاً: "لا مرأى أوّلاً في أنّ بيرق اللامساواة والهيمنة مرفوع على سارية العولمة الثقافيّة شأنه على سواي غيرها من العولمات. لا مرأى في أنّ ثقافة بعينها ولغة بعينها تتقدّمان في صورة المدّ الطاعي على شاشات العولمة، الحاسوبية منها والتلفزيونيّة. لكنّ القول إنّ نفوسنا تتعى إلينا، إذ نراقب اقتراب هذا المدّ، فيه كثير من الغلط فضلاً عمّا فيه من ضرر". ثمّ يتناول العولمة في مقاربة أخرى عنوانها "عولمات متقابلة".

في مراجعته النقدية لكتاب أخيلة المتوسط الصادر بالفرنسية، وهو كتاب من تأليف جماعي، يتعمق أحمد بيضون في معالجة قضية المتوسط انطلاقاً من مقاربات الكتاب العشرين الذين شاركوا في وضع الكتاب، وصولاً إلى رؤيته الخاصة، التاريخية والثقافية التي جعلها معياراً لقراءة الأبحاث المتعددة. وفي بحثه "معالم للثقافة المعولمة بعد ١١ أيلول أو الشيخ أسامة يعيث فساداً في هوليوود" يتطرق إلى "صدمة" العصر الثقافية منطلقاً من إشكالية الثقافة نفسها. ويقول في هذا الصدد: "من حسن الحظ أن الجبار الأميركي لا يقود كل شيء، لا في العالم ولا في أميركا نفسها. لجمت صدمة ١١ أيلول مخيلة الخراب السينمائي، على الأرجح، إذ أتخمت الأبصار خراباً، وكبحت، في مساق الفعل نفسه، وظيفة التفسير أو الفهم العقلي...". ويكتب بيضون ما يشبه السيرة الذاتية أو جزءاً منها بعنوان "من العربية إلى الفرنسية وبالعكس: ذو اللغتين مسعوداً ومنحوساً". وهذا نصٌ غاية في الفرادة والجمال وقد يستحقُّ مقالة على حدة لأن الكاتب يرسم عبره مساره في اللغة الفرنسية تأدبياً وأدبياً والكتابة بها والترجمة منها. ويسرد بطرافة تامة كيف انتقل من القصة الفرنسية "الهرُّ ذو الجزمة" التي يعرفها التلامذة في لبنان جيّداً إلى "الفرسان الثلاثة" للكاتب الفرنسي ألكسندر دوما فألى كتاب الكون والعدم الذي اختصر جان-بول سارتر فيه فلسفته الوجودية، وكتاب الإنسان

المتمرّد للكاتب ألبير كامو الذي صادره منه أستاذة بحجة أنه لم يبلغ السنّ التي تؤهّله قراءته. وهذه الكتب تمثّل مراحل يجتازها عادة التلامذة في اللغة الفرنسيّة وأدبها ليلبغوا الدروس العليا. ولا يخفي الكاتب أنه تعلّم من سارتر "أنّ الإنسان هو لا طائل تحته وأنّ العدم يتغلغل في كيان الإنسان وأننا محكوم علينا بالحرّيّة".

لكنّ الصدمة التي هزّته حصلت عندما وصفه المؤرّخ الفرنسي بيار شونو خلال مناقشته أطروحة الدكتوراه التي تقدّم بها بيضون في جامعة السوربون عام ١٩٨٢ بـ"الكاتب الكبير باللغة الفرنسيّة". ويعلّق بيضون على هذه الصفة التي لم يكن الطموح إليها قد أبعد الكرى عن أجفانه كما يعبر، قائلاً: "لم أشعر بميل إلى الغوص في قارّة الآداب الفرنسيّة، وهي الأرض المزروعة بأعلام كبار...". لكنّ كاتبنا لن يلبث أن يكتب بالفرنسيّة مصرّاً كلّ مرّة على إعادة كتابة النصوص نفسها بالعربيّة، وكأنّ العربيّة هي شاغله وكأنّ عينه هي دوماً على القارئ العربيّ. لكن هذا لا يعني أنّ نصوصه بالفرنسيّة لم تبلغ شأوها لغويّاً وجماليّاً، وإن بدت مختلفة في مظهرها أو لغتها عن النصوص العربيّة المتفرّدة بنسيجها اللغويّ. وعلى رغم قلة كتابته بالفرنسيّة فأحمد بيضون هو كاتب مزدوج اللغة (بيلنغ) مثلما هو متعدّد الشواغل والاهتمامات. وفرنكوفونيّة تنفرد بقيامها بين "منزليّين"، فهو يبدو

في آنٍ واحدٍ وارث المدرسة الفرنكوفونيّة اللبنانيّة "الكلاسيكيّة" وسليل المدرسة الحديثة المتمرّدة على الأولى لغويّاً وسياسيّاً. في هذا القبيل، لم يضرّ أحمد بيضون أن يعرّب بعض كتب ميشال شيحا وأن يكتب عن ميشال فوكو بعدما أُشبع بالتقافة الفرنسيّة الثوريّة الحديثة.

يصعب فعلاً اختصار "مدارات" أحمد بيضون في هذا الكتاب مثلما صعب اختصارها سابقاً في كتاب كَلَمَن. كلُّ نصٍّ يحتاج إلى قراءة منفردة. واختلاف منابت النصوص، بعضها عن بعض، يزيد من هذه الصعوبة ويفترض الكثير من الصبر والجهد، وهذا ما اعترف به بيضون أصلاً. حتّى في كتابته عن الفنّ التشكيليّ، يؤلّف بيضون نصّاً لغويّاً إزاء نصٍّ بصريٍّ أو فنيٍّ (راجع نصّه "الأوّل، الباطل، الآخر" عن معرض للرسمّة تان باك أقيم في بيروت عام ٢٠٠١). أمّا نصّه عن الصحافيّ الراحل عبد الأمير عبدالله (١٩٩٧) وعنوانه "رغبات الرجل الحزين" فهو من أجمل ما يمكن أن يكتب في سياق "الصور الشخصية" أو "البورتريّة". هذا نصٌّ بذاته، نصٌّ مكثف بذاته ويمكن اعتباره مثلاً لفنّ الكتابة لدى بيضون. ولعلّ الذين عرفوا الصحافيّ الراحل يشعرون إزاء نصٍّ بيضون بأنّهم يكتشفون هذا الرجل، شخصاً وروحاً. يكتب بيضون: "كان وجهه يبدو وكأنّه عصيّ على الترتيب المحكم

والتخطيط الدقيق وبقيت فيه حنوات فاتها إتقان التشكيل فلا يعرف إن كانت تخلفت من سورات حزن قديم أم استقرت مراتع لأسى دائم".

مثل هذه اللغة باتت نادرة في أدبنا العربي الراهن. لغة تكسر الفصاحة بفصاحة أخرى، عصرية، شديدة المرونة، شديدة الطلاوة. لغة هي ابنة التمرس في اللغة والتمرّد عليها. فصاحة تأخذ بنصيحة النفريّ الذي قال بالتحاشي عنها، فصاحة اللغة الحيّة، المنفضة من ربة الصنعة والكلفة والحريصة "على اجتناب المحنّط من الكلام" كما يعبر بيضون. وكان هو "المشبع بالقرآن وبأنواع الإيقاع الشعريّ العربيّ وبالسجع وبالغريب" أدرك أصلاً معنى الفصاحة الجديدة، ويقول في هذا الصدد في مقدّمة كتابه **مداخل ومخارج**: "أمّا الفصاحة فهي نقيض الاطمئنان إلى المعرفة بما سيقال، وهي اقتصاد للجملة، يضمن بالكلمات لأنها حجارة ثمينة ترتجل، ولكنّ الضنّ ينتهي، لا إلى إخفائها، بل إلى رصّها صفحات للذات يُراد لها أن تومض هنا وهناك..."

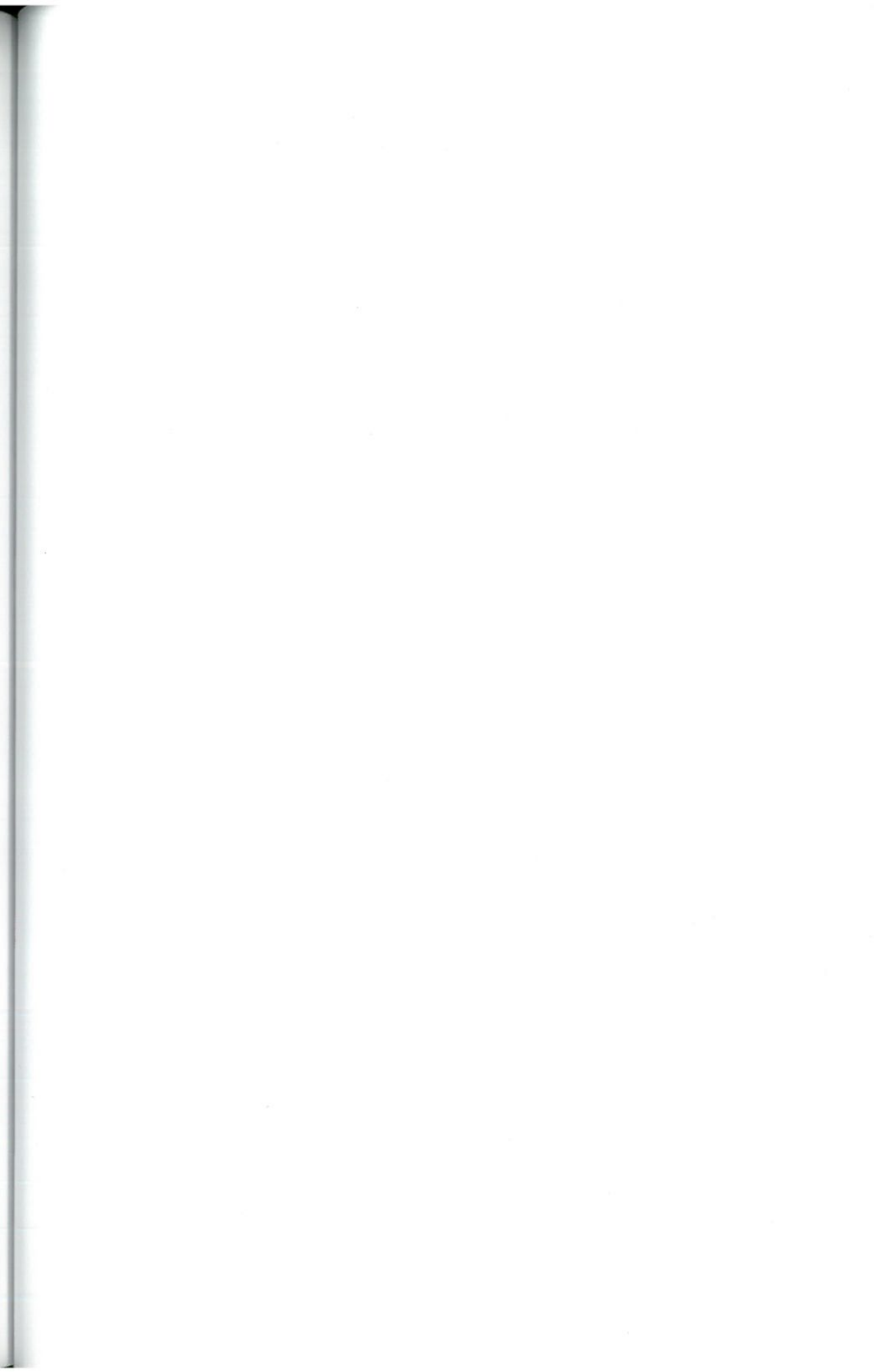
ولا يخفي بيضون نزعته النرجسيّة، فالكتابة عنده "عمل نرجسيّ"، عمل نرجسيّ شبه خالص". ولعلّ ما يسم لغته تلك المتانة المشوبة بالسلاسة وتلك القوّة المشبعة بالرقّة وتلك الأناقة

الممتعة. أحمد بيضون واحد من القلة القليلة التي ما برحت تلم بأسرار اللغة العربيّة وخفاياها وجماليّاتها. إنّه بحقّ وارث المدرسة اللبنانيّة النهضويّة مثلما هو وارث عيون التراث، لكنّه الوارث المنفتح كلّ الانفتاح على العصر لغة وأدباً وفكراً.

يظلّ أحمد بيضون في كلّ ما أصدر ويصدر كاتباً مبدعاً. وصفة الكتابة الإبداعية لديه تشمل كلّ الميادين التي عمل فيها: التاريخ، علم الاجتماع، البحث اللغويّ، العمل المعجميّ... عطفاً على كونه شاعراً ولو على تقطّع، وكاتب سيناريو ولو كان يتيمّاً وهو لفيلم بيروت اللقاء الذي أخرجه برهان علويّة. وهذا فيلم أشبه بالحدث في تاريخ السينما اللبنانيّة في إخراجِه ونصّه وحواراته. وقد يسأل سائل: كيف يستطيع أحمد بيضون أن يوفّق بين هذه الشواغل والمدارس والميادين؟ بل كيف يستطيع أن يكون كاتباً وأكثر من كاتب واحد في آنٍ واحد؟ وليس من المبالغة القول إنّ بيضون نجح في إلغاء التّخوم بين هذه الميادين، وفي منح كلّ حقل ما يستحقّ من جهد ودراية وصرامة. كتاباته التاريخيّة تتدّ عن مؤرّخ متخصصّ في علم التاريخ. ولعلّ كتابه الصراع على تاريخ لبنان هو بمثابة مقاربة تاريخيّة فريدة في منهجها وفي معالجتها لصراع الهويّات اللبنانيّة وتفكيكها بنى هذه الهويّات. أمّا كتابه الآخر ما علمتم وذقتم: مسالك في الحرب اللبنانيّة فهو تاريخ

سياسي وثقافي واجتماعي لظاهرة الحرب. وفي مثل هذه الكتب يبدو بيضون كاتباً بقدر ما يبدو مؤرخاً وعالم اجتماع وناقداً. فهاجسه الأول والأخير أن يكتب مرتقياً بهذه العلوم والفنون إلى مرتبة نصّية عالية. هكذا تغدو كلُّ نصوصه مغرقة في متعتها اللغوية بل مغربة في لذة الكتابة. واللغة هنا، لغة أحمد بيضون، يمكن وصفها بحسب رولان بارت بـ "اللغة الأدبية المتحوّلة عبر وجهتها الاجتماعية، والشكل المأسور في قصده الإنساني والمرتبط بالأزمات الكبرى للتاريخ".

لعلّ القارئ الذي يواكب أعمال أحمد بيضون يدرك أنّ الكاتب هو نفسه في كلّ ما أبدع من كتابات، وأنّ كتاباته المتعدّدة المشارب والموضوعات والأساليب هي نصوص إبداعية، عبر لغتها الساحرة وغوصها على أعماق المعاني والمباني.



Le Phénicisme libanais: un méditerranéisme comme les autres ?

Henry LAURENS¹

Parmi les très nombreux joyaux de l'œuvre d'Ahmad Beydoun, j'ai une certaine prédilection pour sa concise et brillante synthèse « Extrême Méditerranée, Le libanisme contemporain à l'épreuve de la mer », publiée dans *Les représentations de la Méditerranée* chez Maisonneuve et Larose sous la direction de Thierry Fabre et Robert Ilbert en 2000 dans le volume consacré à *La Méditerranée libanaise*.

Dans sa quête sur les représentations identitaires libanaises, Ahmad Beydoun marque combien le référent phénicien est tardif. Tout au long du XIX^e siècle, les auteurs libanais ont une représentation spatiale centrée sur la Montagne. Du fait même de la *Mutassarriyya* (province autonome du Mont Liban), le littoral (*Sahil*) était considéré comme exogène. « Syrie » et « Phénicie » sont des termes qui reviennent dans la langue arabe savante par l'intermédiaire des langues européennes d'où leur instabilité orthographique durant cette période.

¹ Henry Laurens est historien spécialiste des questions du Moyen-Orient, professeur au Collège de France, auteur de plusieurs ouvrages dont *La question de la Palestine* (3 tomes), Paris, Fayard, 1999, 2002, 2007, et récemment *Terrorismes: Histoire et droits* (en collaboration avec Mireille Delmas-Marty), Paris, CNRS, 2010.

J'ajouterai que l'on oublie combien la Syrie vue des Européens est d'abord ce littoral. Les consulats de Beyrouth sont alors des consulats généraux « en Syrie » tandis que ceux de Damas leur sont subordonnés. La création du *Syrian Protestant College* à Beyrouth est une démonstration supplémentaire de l'identification entre Beyrouth et la Syrie.

Dans son essai, Beydoun reprend l'opposition entre la Montagne avec ses clivages et ses violences confessionnelles et le littoral, lieu du commerce et de la civilisation urbaine, opposition qu'Albert Hourani avait particulièrement utilisée pour expliquer les origines de la guerre civile libanaise : tandis que la ville littorale (Beyrouth) prenait le contrôle du territoire, la Montagne lui imposait sa culture factionnelle. Celui qui parle au nom de la Méditerranée parle au nom de Beyrouth.

Le mythe phénicien est une extraordinaire entreprise de redéfinition de l'identité libanaise mettant au premier plan le littoral tout en le retirant de l'ensemble syrien. C'est en un sens l'histoire de Beyrouth à partir des tout premiers moments du Mandat français.

Beydoun identifie trois générations d'auteurs travaillant dans ce but. La première est représentée par Charles Corm et la *Revue phénicienne* en 1919. C'est une époque où le courant dominant des responsables français est encore syrianiste, mais d'une Syrie pensée dans la continuité du Levant d'avant 1914 et contraire à l'arabisme défini comme « bédouin » et identifié aux Britanniques. L'anti-bédouinisme de la revue se combine avec la vision d'une Syrie

fédérative sous protection française. On oppose alors « Syriens » et « Arabes ». On comprend alors pourquoi l'émir Faysal s'adresse à Damas à la « nation arabe syrienne ». Les arbitrages de 1920 vont dans le sens de la création d'un Grand Liban méditerranéen opposé à une Syrie définie de plus en plus comme étant l'intérieur des terres. De même que le Liban se sépare de la Syrie, la Phénicie devient une entité distincte.

La seconde génération est celle de la revue *Phénicia* qui paraît en 1938-39. Maintenant le Liban est étroitement identifié avec l'antique Phénicie et est défini comme méditerranéen et quasiment comme latin c'est-à-dire, en pratique, comme français.

La troisième génération est représentée par le Cénacle du Liban indépendant d'après-guerre. La thématique phénicienne y demeure florissante. Il s'agit de construire une unité territoriale et étatique libanaise qui est la continuité ou la résurgence de la Phénicie : le plurilinguisme, l'émigration, le libéralisme économique y trouvent leur justification. On tente d'intégrer l'apport de la Montagne et on se méfie de l'Islam tout en tentant de composer avec l'arabité. Ce projet méta-communautaire se mue néanmoins progressivement en particularisme chrétien et francophone. Dans la mesure où le référent arabe tend à devenir un facteur de contrainte politique inscrit dans les textes politiques, dans les années qui précèdent et accompagnent la guerre civile, le référent phénicien est utilisé comme arme de combat contre des arabistes, issus pour une bonne part des villes littorales, alors que les Phénicistes tirent leurs origines familiales de la Montagne.

Aujourd'hui cette querelle tend à s'apaiser avec des définitions moins strictes et exclusives de l'identité libanaise. Les historiens et les anthropologues ont moins tendance à opposer la Montagne au littoral, au moins en ce qui concerne le recours à la violence.

1. Les connaissances sur la Phénicie

Ces pages lumineuses de Beydoun contrastent avec les ouvrages plus érudits comme celui d'Asher Kaufman². Il ne s'agit pas ici de reprendre ici leurs analyses, mais de revenir en arrière pour voir d'abord comment se construit le référent phénicien dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Évidemment une certaine connaissance de la Phénicie est véhiculée par la Bible et sera reprise par la franc-maçonnerie avec les mythes d'origine du Temple de Jérusalem. D'autre part, les auteurs gréco-latins ont transmis un certain nombre de connaissances en particulier en ce qui concerne Carthage. Les Phéniciens restent très mal connus et peu enviés, avec une réputation religieuse déplorable due à l'érotisme supposé de leur culte et les sacrifices d'enfants au dieu Baal. De ce fait, l'Église maronite, comme les autres Églises chrétiennes, est peu tentée d'y rechercher des références.

L'archéologie proche et moyen-orientale du XIX^e siècle comme par ailleurs la philologie historique sont parmi les plus puissantes révolutions du siècle démiurgique. À partir du

² Asher Kaufman, *Reviving Phoenicia, The Search for Identity in Lebanon*, Londres, I. B Tauris, 2004.

déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion (1822), il ne se passe pas de décennie sans découverte archéologique et linguistique majeure de l'Orient ancien. Ces découvertes fournissent les matériaux historiques indispensables à la mise en place des nouveaux récits généalogiques de la civilisation européenne et occidentale. Comme en témoigne une iconographie multiple, la Grèce et l'Orient antiques se dévoilent aux yeux de l'archéologue ébloui et à son public non moins ébloui.

Le grand initiateur du dévoilement de la Phénicie n'est autre qu'Ernest Renan. On sait que son système opposant l'aryanisme (la philosophie et la science) et le sémitisme (le monothéisme) comme clef de l'histoire universelle est déjà constitué dans les années 1850. Mais les Phéniciens posent un problème. Dans son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Renan doit admettre que le phénicien est une langue sémitique proche de l'hébreu mais que la civilisation phénicienne est complètement opposée à l'esprit sémitique. On y trouve de l'industrie, des révolutions politiques, un commerce actif dans toute la Méditerranée, une mythologie grossière, des dieux bas et ignobles, la volupté érigée en acte religieux. Comme pour la Babylonie et l'Assyrie, on a une civilisation qui ne s'explique pas mieux par le caractère sémitique que par le caractère arien. Il faut supposer que les Phéniciens, tout en restant fidèles à leur langue, sont entrés dans la voie profane sous l'influence de peuples étrangers. Ils sont le produit d'un mélange de peuples et de races.

En utilisant ses relations, Renan persuade Napoléon III de lui accorder les crédits nécessaires pour organiser une mission en

Phénicie qui coïncide avec l'intervention française au Liban de 1860-61. Il en profite pour se lancer dans les travaux préparatoires à sa *Vie de Jésus*. La question biblique est omniprésente dans ses travaux et la monumentale *Mission de Phénicie* publiée de 1864 à 1874 est le socle de toutes les connaissances ultérieures de la Phénicie. Il faudra attendre le Mandat français pour avoir une reprise systématique des travaux archéologiques.

Comme souvent chez Renan, le travail archéologique et philologique ne fait que corroborer les hypothèses de départ. Les Phéniciens sont à l'opposé de tout ce que représente le sémitisme. En faisant un jeu de mot, on dirait aujourd'hui qu'ils sont les anti-sémites par excellence. Leur civilisation est celle du mélange. Pendant des siècles, leur art a été imprégné de celui de l'Égypte, ils ont ensuite fait de même avec les Gréco-Romains. C'est un art d'ornement semblable aux productions industrielles de la Grande-Bretagne et des États-Unis d'aujourd'hui. Si leur culture est composite, leurs cités-États ont combattu le despotisme oriental. En quelque sorte, pris entre le miracle juif et le miracle grec, les Phéniciens sont des marginaux de l'histoire universelle car ils ne portent en rien l'avenir de l'humanité. Dans un autre sens, ils sont trop « modernes » avec leur vulgarité pour avoir place dans la noble généalogie du contemporain.

En bon voyageur européen pratiquant une anthropologie sauvage, Renan n'hésite pas à voir, en particulier chez les femmes, des résurgences dans la population actuelle de types phéniciens, des Athalie, des Jézabel... En dehors de la constitution du corpus des inscriptions sémitiques, Renan se désintéresse ensuite des

Phéniciens puisque que son système ne prend en considération que les pures essences que sont le sémitisme et l'aryanisme. Si la nation est chez lui une anti-race, production de différents mélanges dans l'histoire, il ne la prend en considération qu'en Europe.

2. Lenormant et Bérard

François Lenormant, son contemporain (1837-1883) n'a, en tant qu'archéologue, fouillé que l'Italie du sud. Mais en philologue, il a fait la synthèse des connaissances de son temps sur les peuples de l'Orient ancien. Sa monumentale *Histoire ancienne de l'Orient ancien jusqu'aux guerres médiques*, publiée de 1881 à 1888, donne un état complet des connaissances disponibles. Le tome VI et dernier (publié de façon posthume en 1888 et continué par Ernest Babelon) porte sur les *Perses, Israélites et Chananéens, Arabes, Phéniciens et Carthaginois*. On y trouve maintenant une chronologie complète de l'histoire de la Phénicie ainsi qu'un tableau complet de sa civilisation.

Les Phéniciens appartiennent aux groupes des Chananéens. Ils ont été acculés au littoral par leurs rivaux et se sont ainsi trouvés forcés de se lancer dans des activités maritimes³ :

« Tels furent les estuaires principaux d'où s'élancèrent, pendant tant de siècles, sur les flots de la Méditerranée et même de l'Atlantique, les plus hardis navigateurs de l'Antiquité, pareils aux torrents de leurs pays, qui, gonflés par la fonte des neiges, se précipitent d'un seul bond des sommets du Liban dans la mer. [...] ils firent de la Méditerranée un lac phénicien. »

³ p. 479.

Les Phéniciens ont toujours vécu sous la menace des grands empires voisins qui leur concèdent une forme d'autonomie⁴ :

« Un peuple que son sol ne nourrit pas, qui ne peut être ni agriculteur ni militaire, ni même complètement indépendant, et qui pourtant sent en lui-même cette énergie et cette sève qui fait les grandes entreprises, n'a qu'une ressource : le commerce et la navigation. Ce fut la condition des Phéniciens, et comme ils n'avaient ni prédécesseurs ni rivaux dans la voie où la force des choses les jeta impérieusement, ils purent s'y constituer pour de longs siècles un monopole exclusif. »

Le commerce a été la principale activité des Phéniciens. Ils ont été les intermédiaires entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique. Ils ont propagé la civilisation matérielle dans toute la Méditerranée :

« À l'aurore des sociétés européennes, dans le bassin de la Méditerranée, les Phéniciens, ayant été pendant plusieurs siècles les marchands et les navigateurs par excellence, ont, par cela même, contribué plus que tout autre peuple, à répandre au milieu des populations encore sauvages qui bordaient cette mer, les secrets fondamentaux des arts utiles et les premiers germes de culture que connaissaient depuis longtemps les grands empires asiatiques. »

Les Phéniciens ont été aussi de grands artisans avec le pourpre, le verre et la céramique. Ils ont été des maîtres de la métallurgie. Leurs campagnes étaient peuplées et bien cultivées. Ils ont été surtout les inventeurs et les diffuseurs de l'alphabet. Rien n'a été

⁴ p.481.

conservé de leur littérature. Leur religion était une apo théose des forces de la nature⁵ :

« Autour de ce système religieux se groupait, dans le culte extérieur et public, le cortège de monstrueuses débauches, d'orgies, de prostitutions sacrées que nous avons déjà signalé à Babylone et qui accompagna tous les cultes naturalistes de l'Antiquité. »

La cruauté la plus effrayante est constituée par les sacrifices humains, en particulier ceux d'enfants au Dieu Moloch.

Il en résulte un portrait moral peu flatteur⁶ :

« On nous les peint à la fois durs et serviles, tristes et cruels, corrompus et sanguinaires, égoïstes et cupides, inexorables et sans foi ; il semble que l'esprit de leur culte ait conspiré, avec leur existence toute commerciale et industrielle, à fermer leurs cœurs aux émotions généreuses, aux besoins d'un ordre élevé, d'un idéal supérieur aux choses d'ici-bas. Quelque habiles et savants qu'ils se montrassent dans les œuvres matérielles, ils étaient bien, dans l'ordre moral, les descendants du fils particulièrement maudit dans la malédiction générale des fils de Cham. »

Néanmoins ces commis-voyageurs que sont les Phéniciens peuvent être considérés comme les précepteurs des Grecs dans les arts. Ils ont joué le même rôle pour les Étrusques⁷ :

« C'est ainsi que nous apparaissent plus clairement, à chaque pas que fait la science, la puissance et l'étendue de la civilisation

⁵ p. 576.

⁶ p. 578.

⁷ p. 593.

orientale, mère de celle de l'Europe. C'est ainsi que l'éducation des sociétés humaines se montre de plus en plus à nous comme l'œuvre de la tradition agrandie et développée par le temps. »

Les Phéniciens de Lenormant sont avant tout de grands vulgarisateurs. Leur portrait quasi-définitif est ainsi constitué dès les années 1880. Leur réhabilitation va faire un pas supplémentaire avec l'œuvre de Victor Bérard (1864-1931). Cet esprit original a eu une double carrière : d'un côté l'helléniste grand maître des études homériques, de l'autre le publiciste analysant la politique internationale, en particulier les divers aspects de la question d'Orient qui devient sénateur du Jura de 1920 à 1931 et président de la Commission des affaires étrangères du Sénat. Sa vie savante a été consacrée à l'*Odyssée* qu'il a traduite en prose rythmée. Son postulat est que la navigation d'Ulysse représente une navigation réelle dont on peut identifier les lieux. Son œuvre scientifique et politique démontre une connaissance charnelle d'une Méditerranée prise tout aussi dans la totalité de sa géographie que dans celle de son histoire.

Dans la représentation des Phéniciens, *Les Phéniciens et l'Odyssée* publié en deux volumes en 1902-1903, constitue un moment décisif. Victor Bérard tente de reconstituer l'itinéraire d'Ulysse en se rendant sur place avec son propre bateau et en pratiquant un comparatisme systématique des différentes époques de la Méditerranée et des thalassocraties qui l'ont dominée. Toute la navigation de la mer intérieure depuis les époques les plus anciennes jusqu'au XIX^e siècle se trouve représentée. Partout Bérard rencontre la trace des Phéniciens et va jusqu'à supposer

l'existence d'un texte phénicien, un périple, qui a servi de matrice au texte d'Homère. Souvent il compare la domination phénicienne à l'anglaise de son temps.

La grande thèse de Bérard est qu'Ulysse était phénicien. Le texte comprend des parages que les Grecs n'avaient pas fréquentés. La langue comporte beaucoup d'idiotismes sémitiques. En conclusion⁸ :

« L'œuvre propre du poète homérique fut ce portrait définitif du héros : le genre littéraire existait avant lui ; mais grâce à lui, ayant porté son fruit parfait, son chef-d'œuvre, ce genre n'eut plus ensuite qu'à disparaître.

« Ce chef-d'œuvre apparut au « recoupement », si je puis dire, de la tradition grecque et de l'influence sémitique : ainsi, dans presque tous les pays et presque tous les temps, les grandes œuvres d'art sont le double produit d'une tradition nationale et d'une influence étrangère.

« Les Hellènes avaient leurs *nostoi* [récits des retours de la guerre de Troie] ; les Sémites avaient leurs périple et, peut-être, leurs contes, romans ou poèmes de navigation : l'Odyssée homérique est le résultat d'un habile mélange ou croisement. Je la définirais volontiers « l'intégration dans un *nostos* grec d'un périple ou d'un poème sémitique ». »

L'œuvre de Bérard est la prise en compte, par une méthode régressive, des siècles antérieurs à la Grèce classique que les découvertes archéologiques en cours (Troie, Mycènes, la Crète

⁸ II, p. 577.

minoenne) sont en train de révéler. Les Phéniciens ne sont plus ceux du littoral, ils sont la Méditerranée dans son entier. Le véritable personnage de Victor Bérard n'est pas Ulysse, qu'il soit Grec ou Phénicien, mais la Méditerranée, mais il faudra encore plus de 40 ans pour que Fernand Braudel en fasse un personnage historique.

On voit ainsi, comme le rappelle Ahmad Beydoun, que le référent phénicien est avant tout un référent méditerranéen. Il faut ajouter que les méditerranéistes français, en postulant une unité culturelle méditerranéenne, rejettent implicitement ou explicitement l'hypothèse aryenne définie comme germanique. En faisant des Phéniciens les précepteurs de l'Europe barbare et d'Ulysse un Phénicien, ils renvoient dans la barbarie originelle les Indo-Européens civilisés par les Orientaux. Inversement les Phénicistes libanais s'unissent à l'Europe, souvent identifiée à la France, par le biais de la Méditerranée tout en rejetant l'intérieur des terres comme barbare (bédouin).

Tout en utilisant la grille Occident/Orient, l'idée méditerranéenne est la négation de leur opposition. Elle conçoit plutôt des pulsations civilisatrices partant alternativement des deux rives mais destinées à les recouvrir par la combinaison du commerce et des armes. Ainsi en ce sens, l'idée latine justifie l'expansion coloniale de la France et plus tardivement de l'Italie mais elle se veut par nature civilisatrice mélangeant les cultures et les peuples. Elle rejette l'irréductibilité des cultures et se projette dans un projet d'universalité. Selon l'expression de Valéry, la

Méditerranée est un dispositif, une machine à faire de la civilisation.

3. La résonance phénicienne

Bien évidemment, les origines du phénicisme ne peuvent être résumées à des emprunts à des auteurs français. On doit plutôt envisager un phénomène de résonnance.

On n'a pas suffisamment pris en compte l'impact du complexe archéologico-philologique européen sur la recomposition des identités proche-orientales à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. D'un seul coup, plusieurs millénaires d'histoire inconnus ou négligés s'imposent à la conscience de milieux intellectuels en pleine effervescence. Alors que la culture persane avait intégré l'Iran pré-islamique dans son identité, et ceci en réaction à la domination arabe, les sociétés arabes avaient en quelque sorte fait de l'Antiquité tardive leur point de départ. Ce qui était antérieur était, en un certain sens, étranger.

Le grand défi de la période 1850-1950 est la réappropriation dans les idéologies nationales en formation de ces millénaires perdus : le pharaonisme, le syrianisme et le phénicisme, à qui il faut ajouter le sémitisme pour qui tous les Sémites sont Arabes, se nourrissent des discours occidentaux en fonction des besoins compensatoires d'affirmation d'une origine orientale et arabe de la civilisation européenne et des causes politiques et territoriales à défendre. La gloire civilisatrice du passé est le garant d'une renaissance et d'un futur brillant. L'arabisme suit aussi ce schéma. Il faut ajouter qu'avant 1914 le référent syrien prestigieux est opposé

à « l'incurie ottomane » présente. On le voit bien dans le fait que le phénicisme est d'abord une composante du syrianisme avant de se construire ensuite en opposition à ce référent. Il est malléable en fonction des besoins, il n'emprisonne pas. Plus tard, il peut être tout aussi bien méta-communautaire qu'arme de combat dans la confrontation confessionnelle.

L'autre perspective à envisager est que le phénicisme est un moyen de comprendre l'immense transformation géographique en cours dans la seconde moitié du XIX^e siècle. La montagne libanaise n'est qu'un segment du système montagneux méditerranéen dans lequel se sont réfugiées les populations méditerranéennes durant le petit âge glaciaire (1550-1850). La croissance de Beyrouth est un élément de la reconquête généralisée des littoraux méditerranéens à partir du milieu du XIX^e siècle. Le moment levantin (1880-1914) avec son cosmopolitisme s'alimente des populations montagnardes tout en créant un nouveau monde urbain. Les migrations prennent alors des dimensions transcontinentales et les montagnards arrivés en Amérique du Nord sont les premiers à devoir se définir juridiquement⁹.

À Ellis Island, on ne pouvait pas se dire asiatique, catégorie réservée aux Chinois et Japonais et prohibée d'entrée. Jusqu'en 1899, on était « Turcs d'Asie ». Après cette date, on peut utiliser le référent syrien. Pour les autorités d'immigration, les Syriens sont les descendants arabophones des Phéniciens. Dans le creuset

⁹ Asher Kaufman, *op. cit.*, p. 70 et suivantes.

américain, une origine phénicienne peut être un atout, ne serait-ce qu'en fonction des références bibliques. Beaucoup d'institutions communautaires des immigrants font référence aux Phéniciens, thématique qui revient ensuite dans le pays natal. Le grand historien Philip Hitti fait des Phéniciens les ancêtres des Syriens et va jusqu'à prétendre que, déjà dans l'Antiquité, les marins phéniciens sont allés jusqu'en Amérique. De façon générale, les premiers syrianistes se revendiquent des Phéniciens.

La séparation de la Phénicie et de la Syrie est comprise dans la proclamation de l'État du Grand Liban par Gouraud, le 1^{er} septembre 1920¹⁰ :

« Au pied de ces montagnes majestueuses qui ont fait la force de votre pays, en demeurant le rempart inexpugnable de sa foi et de sa liberté;

« Au bord de la mer légendaire qui vit les trirèmes de la Phénicie, de la Grèce et de Rome, qui porta par le monde vos pères à l'esprit subtil, habiles au négoce et à l'éloquence, et qui, par un heureux retour, vous apporte la consécration d'une grande et vieille amitié, et le bienfait de la paix française;

« Par devant tous ces témoins de vos espoirs, de vos luttes et de votre victoire, c'est en partageant votre joie et votre fierté que je proclame solennellement le Grand Liban, et qu'au nom du Gouvernement de la République Française, je le salue dans sa grandeur et dans sa force, du Nahr el Kebir aux portes de la Palestine et aux crêtes de l'Anti-Liban!

¹⁰ *Correspondance d'Orient*, 1920, II, pp 312-315.

« C'est le Liban avec sa montagne où bat le cœur chaud de ce pays.

« Avec la fertile Bekaa, dont l'inoubliable journée de Zahlé a consacré l'union réparatrice.

« Avec Beyrouth, port principal du nouvel État, siège de son Gouvernement, jouissant d'une large autonomie municipale, possédant son statut budgétaire et une municipalité à pouvoirs étendus, relevant directement de la plus haute autorité de l'État.

« Avec Tripoli, pourvue elle aussi d'une large autonomie administrative et budgétaire, s'étendant à sa banlieue musulmane.

« Avec Sidon et Tyr, au passé fameux, qui de cette union à une grande patrie tireront une jeunesse nouvelle.

« Voilà la Patrie que vous venez d'acclamer. »

Si la Montagne est bien la marque distinctive de l'identité historique du Liban, les transformations démiurgiques du XIX^e siècle ont fait réapparaître le littoral tandis qu'une bonne part des Libanais deviennent ultramarins. Cette histoire est celle de l'ensemble de la Méditerranée qui, en quelque sorte, est « inventée » dans les moments successifs du XIX^e siècle. Dans les années 1830, elle est conçue pour la première fois comme un espace géopolitique dans le cadre de la « question d'Orient ». Puis les géographes se mettent à définir une unité climatique et écologique méditerranéenne tandis que la reconquête des littoraux entraîne une redécouverte d'une mer qui a cessé d'être hostile et dangereuse. Il se met bien en place une civilisation du littoral qu'écrivains et poètes célèbrent.

En conclusion de son essai, Ahmad Beydoun rappelle combien les Libanais ne sont pas marins tout en étant des voyageurs. Pour aller dans son sens, je dirai que ce sont des montagnards qui ont traversé les mers. Mais l'identité méditerranéenne des géographes comme des historiens n'est pas réduite à une masse d'eau et à une plaine littorale, elle comprend les montagnes qui encadrent la grande étendue bleue. Depuis le XIX^e siècle, les montagnards méditerranéens sont à la fois enfermés dans leur particularisme local et ouverts à tous les courants du grand large par le fait des migrations. La Méditerranée libanaise en est une démonstration parmi d'autres, elle s'étend d'ailleurs à des espaces bien plus lointains, les Amériques, l'Afrique, l'Australie...

Si le référent phénicien s'est nourri d'une production scientifique et archéologique consistante, en particulier à partir du Mandat, il est bien clair qu'en général les phénicistes n'utilisent qu'un nombre relativement réduit d'éléments, le plus souvent de l'ordre du cliché. Mais le phénicisme a été utilisé aussi bien pour définir des projets politiques que pour donner sens aux intenses transformations de la réalité humaine libanaise à partir du milieu du XIX^e siècle et fournir des éléments compensatoires à l'omniprésente domination de l'extérieur. Il permet de parler en termes d'égalité avec les forces dominantes du moment.

Il en a été de même pour toutes les idéologies méditerranéistes des deux rives. Le phénicisme n'échappe pas à cette règle générale. Il est un méditerranéisme parmi les autres, à la fois glorification d'un passé redécouvert, qui est aussi compensation ou pour le moins distinction d'un intérieur plus lointain, prise en compte des

bouleversements en cours qui modifient toutes les perceptions de l'espace et du territoire et instrument malléable pour des projets politiques divers voire contradictoires, s'adaptant aux nouvelles conjonctures.

Ahmad Beydoun est bien un Méditerranéen, un homme de sa Montagne ouvert au grand large des idées et des hommes.

La déconfessionnalisation revisitée

Fadia KIWAN¹

La « citoyenneté » me semble avoir toujours été au cœur des préoccupations de Ahmad Beydoun qui illustre très bien par ailleurs cette double motivation de beaucoup de chercheurs et d'écrivains libanais, partagés, voire tiraillés, entre la vocation de chercheur et celle de l'homme d'action, et, en empruntant au célèbre sociologue allemand Max Weber son analyse du *Savant* et du *Politique*, nous pourrions dire que les intellectuels libanais sont souvent partagés entre l'éthique de la vérité et l'éthique de l'efficacité.

Le thème de la citoyenneté ouvre directement le débat sur la question de l'individuation des rapports sociaux d'une part, et, d'autre part, sur celle de l'émergence ou non des rapports civils, liant les individus entre eux et à la collectivité par-delà les solidarités primaires. C'est la fameuse distinction de Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*.

Mais au Liban, ces deux processus d'individuation et de formation d'une société civile articulée autour de l'Etat national semblent enlisés dans un cercle vicieux puisque le système confessionnel a réussi à ce jour, à torpiller toutes les formes

¹ Fadia Kiwan est professeur de sciences politiques, directrice de l'Institut des Sciences Politiques à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

d'individuation et toute manifestation durable d'une société civile. On peut constater aussi que les règles du jeu confessionnelles, appelées précieusement mécanismes de démocratie consociative, ont réussi jusqu'ici à imposer des stratégies d'acteurs articulées autour de considérations confessionnelles. Les développements des trois dernières décennies ont enfoncé le pays dans une impasse qui se reflète dans plusieurs domaines, dont le plus visible nous semble être la paralysie des institutions, de plus en plus prononcée depuis 2005 et jusqu'à maintenant (2011). De même, nous pourrions mentionner un domaine très cher à Ahmad Beydoun qui est celui de l'Histoire du Liban, conjugué avec la question de l'identité des libanais. Faut-il rappeler que 21 ans après la disposition de l'Accord de Taëf de la nécessité d'unifier le livre d'histoire du Liban afin de mieux unifier les libanais, le livre d'histoire n'a pas encore été convenu. Les réunions se répètent, les séminaires scientifiques se démultiplient mais on ne voit pas le progrès réalisé à ce jour dans l'élaboration du livre unifié sur l'Histoire du Liban. Toutefois, les articulations des différents débats sont déjà plus claires.

Nous allons essayer, dans les passages suivants, d'examiner les facteurs qui ont mené à cette impasse dans laquelle se trouvent coincées toutes les bonnes volontés de changement. Nous constaterons souvent que ces facteurs ont déjà été identifiés par Ahmad Beydoun, dans l'un ou l'autre de ses articles et ouvrages. Nous nous appliquerons après à identifier des issues de sortie du confessionnalisme.

1. Les élections : le nivellement progressif de l'opposition au confessionnalisme

Les années du Mandat français sur le Liban ont témoigné d'une concurrence effrénée entre deux personnalités maronites, Emile Eddé et Béchara el Khoury, pourtant tous les deux très proches des autorités françaises dans cette période². Cette concurrence a vite dévoilé deux visions de l'avenir du Liban et les événements de la période de l'Indépendance elle-même ont attesté de cette divergence. Au lendemain de l'Indépendance, deux courants politiques partageaient le Liban, *les destouriens* et les *nationalistes*. Dans chacun des deux courants, se rassemblaient des personnalités politiques appartenant aux différentes communautés qui composent le Liban. La division était donc politique et la communauté maronite, qui se considérait fondatrice du Liban, était déjà profondément divisée. Par la suite, et malgré la concentration des pouvoirs exécutifs entre les mains du Président maronite et malgré la prépondérance de cette communauté, liée à des privilèges qu'elle s'était octroyés, le Liban politique est resté divisé politiquement, avec un rassemblement de personnalités de différentes communautés dans chaque camp. Les années soixante ont même témoigné d'un paroxysme de la confrontation parmi les maronites, illustré par l'opposition farouche du *Helf* au *Nahj* et plus particulièrement au Président Chehab.

² Emile Eddé n'était pas pour autant assez souvent proche des autorités du Mandat lui-même, c'est-à-dire du Haut-Commissaire français au Liban : أصحاب الفخامة : أنظر : وليد عوض، رؤساء لبنان، بيروت، الأهلّة للنشر والتوزيع، (١٩٧٧)

Toutefois, les élections successives, menées depuis 1960 sur la base des cazas, avaient eu pour effet de niveler progressivement les forces d'opposition au confessionnalisme, parce que les élections se déroulaient dans des fiefs communautaires et sur la base du scrutin majoritaire simple. A chaque fois, les élites les plus attachées au système confessionnel réussissaient à faucher presque tous les sièges de chaque caza. Les élections qui se sont succédé depuis 1992 ont accentué le phénomène de nivellement des opposants, surtout quand elles ont été menées dans des circonscriptions élargies, sur la base du scrutin majoritaire simple.

Les forces de la réforme démocratique ont toujours réclamé avec insistance la réforme de la loi électorale et l'application de la proportionnelle. Les élites dirigeantes ont, pour leur part, toujours très bien compris que la proportionnelle donnerait droit de cité à leurs adversaires et elles se sont toujours acharnées à repousser toute véritable réforme électorale. Cette réforme aurait pu assurer aux opposants un minimum de représentation et les aurait encouragés à se maintenir dans la course, encourageant aussi les nouvelles générations et les différents insatisfaits à se rallier à l'opposition.

En réalité, c'est le contraire qui est arrivé. Les élites dirigeantes communautaires ont accaparé les ressources publiques et les ont allouées et redistribuées suivant des considérations clientélistes au sein même de chaque communauté. Au-delà du communautarisme, on pouvait déceler progressivement un clientélisme infra-confessionnel et une alliance objective supra-confessionnelle entre les dirigeants dans les différentes

communautés. Nous parlerons de cette alliance objective dans un autre passage de ce texte.

2. La guerre du Liban

Quand les réformistes et les partisans du changement démocratique se lancent dans leurs discours, ils semblent oublier que le Liban après 1990 est très différent du Liban des années 70 et de l'avant-guerre. La guerre elle-même a laissé des séquelles psychologiques et sociales importantes, à côté des destructions matérielles. Elle avait pris, malgré toutes les tentatives de bonne volonté³, une allure confessionnelle. Les populations déplacées de leurs villages ont été encouragées à y retourner – Damour a vu le retour de quelque 15 % à ce jour et on a souvent récompensé les agresseurs, mais les résidents qui habitaient autrefois dans des régions mixtes se sont déplacés vers des régions plus homogènes confessionnellement. Ahmad Beydoun constate que « le rétrécissement des zones de résidence mixte, la répartition en ghettos de beaucoup d'établissements et de services publics, la décentralisation du marché et la multiplication des agences de toutes sortes, rendent de plus en plus rares les possibilités de contact entre des libanais de diverses appartenances communautaires (...) »⁴. L'Accord de Taëf a beau appeler à la vie en commun plutôt qu'à la coexistence, les libanais se côtoient mais

³ Cette alliance est dite objective parce qu'elle pourrait se dissimuler derrière le discours confessionnel des uns et des autres, alors que les élites dirigeantes, une fois les quotas distribués, ont les mêmes intérêts à protéger.

⁴ Cf. Ahmad Beydoun, « Le confessionnalisme revisité : fonctionnement et dysfonctionnement du système politique libanais », in *Citoyenneté et déconstruction de l'Etat*, Actes de séminaire 2002, Beyrouth, Publications de l'Institut des sciences politiques, Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2002.

vivent moins ensemble. Le destin de l'Université libanaise, éclatée depuis la guerre en plus de 50 branches et qui a été encouragée à consolider ces branches plutôt que leur réaménagement mixte, reflète l'absence d'une politique publique réellement engagée dans l'incitation et l'encouragement de la mixité. Même le discours appelant à l'unification de l'Université libanaise était imprégné de connotation confessionnelle lorsqu'il se déployait sur le mode de « nos branches sont les branches mères et leurs branches devraient être fermées parce que représentant la partition ... », accompagné bien entendu d'un mode de raisonnement idéologique exclusif et binaire, articulé autour de « notre patriotisme » et « leur trahison » ...

La reconstruction du Centre de Beyrouth, le *Down Town*, a été, pour sa part, dénuée de toute vision relative à une mission d'unification par le centre, par le cœur de la capitale blessée, démolie et meurtrie. La perspective de la reconstruction était imprégnée d'un rationalisme mercantile. Le centre ainsi reconstruit est un corps sans âme parce que la dimension humaine et sociale, symbolique de l'unité des libanais, était absente⁵.

La guerre a laissé des traumatismes chez beaucoup de libanais, à côté des tués, des blessés et d'un nombre important d'handicapés,

⁵ Les souks de Beyrouth ré-ouverts en 2010 ont surpris beaucoup de libanais et de connaisseurs du Liban d'antan. Contrairement à la réhabilitation des immeubles anciens de certaines rues autour de la municipalité de Beyrouth, les souks sont un mall moderne, affichant banalement à sa porte, les noms des anciennes rues tout à fait effacées de la géographie.

d'un million de déplacés, de quelque deux millions d'émigrés⁶. Elle a laissé des plaies ouvertes, des mémoires désesparées, des familles angoissées et hantées par la disparition de leurs enfants. Aucune politique publique délibérée n'a été adoptée afin de traiter ces situations, de régler le problème des disparus, de faire le deuil collectif sur les morts, les milliers de martyrs civils inconnus, de faire le *Mea Culpa* collectif pour exorciser ces traumatismes, et dans un effort collectif guidé par un état de droit, entraîner les libanais sur le chemin du pardon et de la réconciliation nationale.

Bref, la guerre du Liban a laissé des libanais sceptiques, plus méfiants. De surcroît, elle a apporté une leçon brutale aux réformistes qui se voulaient leviers de la déconfessionnalisation puisqu'elle a consolidé les positions des forces politiques au discours le plus fanatique et elle a distribué le pouvoir en quotas aux forces de la guerre, à chacune suivant l'importance de sa force de frappe ou de son arsenal militaire.

3. Les réseaux de corruption transcommunautaires

Beaucoup de personnes associent spontanément corruption et communautarisme mais elles n'ont pas tout à fait tort. Ahmad Beydoun parle à ce sujet d'appétit structurel de corruption, aiguïé par le clientélisme généralisé⁷. En effet, la corruption est mieux protégée par le système confessionnel. Au départ, la corruption n'a pas besoin du système confessionnel pour être générée. Dans tous

⁶ Boutros Labaki & Khalil Abou Rjeily, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Paris L'Harmattan, 1993, tableau N° 3, p. 25 et tableau N° 24, p. 94.

⁷ Ahmad Beydoun, in « Citoyenneté et déconstruction de l'Etat », op.cit, p.32.

les pays, dans toutes les régions du monde, à toutes les époques, il y a de la corruption. Toutefois, la corruption bénéficie, dans un système confessionnel, d'un climat propice à son développement. D'une part, elle est protégée par les réflexes identitaires des libanais. Face à une épuration, à un procès, à une interpellation, un haut fonctionnaire, ou même un homme politique, invoque la solidarité de sa communauté et se réfère à un complot contre la communauté elle-même, à travers sa personne.

Corrupteurs et corrompus n'ont aucune hésitation à collaborer avec des personnes de leur genre, appartenant à d'autres communautés, puisqu'ils tiennent le même langage et cherchent à préserver les mêmes intérêts. Mais paradoxalement, ils sont toujours prêts à lever leurs boucliers confessionnels s'ils sont mis en question ou interpellés. Inutile de démontrer aussi que la corruption se nourrit dans les réseaux de clientèle. En effet, la personne qui se définit comme cliente est en réalité prise en otage par celui qui a enfreint les lois, qui a dérogé au principe d'égalité des citoyens et au principe du mérite, pour offrir une chance, un emploi, une faveur, une allocation, à son client. Le patron « tient » le client et lui demandera certainement des faveurs à son tour.

Les 21 dernières années, baptisées « années de reconstruction de l'Etat de droit au Liban », ont témoigné de la consolidation des réseaux de clientèle, combinés avec des réseaux infra et supra confessionnels de corruption. On tend la main à des personnes qui nous ressemblent dans les autres communautés, à travers notre propre communauté, pour défendre nos acquis. Le Liban s'est enfoncé dans la corruption et le clientélisme.

4. Le discours de la réforme

La guerre s'est arrêtée - on ne dit pas s'est terminée - dans un climat d'exacerbation aiguë des sentiments communautaires. Triomphalisme chez les uns, défaitisme et ressentiment chez les autres, tout cela s'est cristallisé dans la controverse autour de l'Accord de Taëf.

La réforme politique annoncée en 1990 est portée par des leviers confessionnels. Elle est associée à une intervention extérieure dont la pratique au quotidien démentait les intentions d'aide à la reconstruction de l'unité nationale et de l'état de droit. La reconstruction du pays drainait beaucoup de fonds et les pratiques patrimoniales provoquaient à la fois du gaspillage et de l'enrichissement illicite. Elle a occasionné des alliances transcommunautaires, système consociatif oblige. Cet environnement va dissocier la réforme démocratique de ladite réforme politique entendue comme révision du partage du pouvoir entre les communautés. L'Accord de Taëf venait de rendre justice aux demandes de participation plus équitable au pouvoir mais la réforme ne pouvait pas être lancée. La logique même du système consociatif n'appelle pas à la réforme et à l'alternance mais à une simple correction des parts des uns et des autres pour une meilleure collaboration.

Au risque de soulever une polémique, nous croyons que le réaménagement des pouvoirs et le nouveau partage, plus équilibré des quotas, ont avorté la réforme démocratique et la bonne gouvernance. Ainsi, il ne faut pas s'étonner que les élites dirigeantes se soient trouvées réanimées et qu'elles aient reçu une impulsion

ou même une nouvelle énergie. Cela n'est pas étonnant puisque chaque système d'idées est porté par une élite. Celle-ci le défend et lui, la protège. Il n'y a pas eu de changement du système d'idées et des règles du jeu pour voir émerger une nouvelle élite dirigeante. Mais l'émergence d'une vraie contre-élite aurait pu et pourrait à l'avenir, aider à opérer un changement dans le système d'idées et dans les règles du jeu conséquentes.

Faut-il rendre justice aux communautés et permettre une participation plus équitable au pouvoir ? Cela est fait mais la réforme politique qui aurait rendu justice aux citoyens n'a pas été entamée. Les libanais s'étonnent que la réforme de l'administration publique n'ait pas réussi. Ils s'étonnent que les propositions de réforme du système électoral aient été rejetées. Nous sommes étonnés de leur étonnement.

Aujourd'hui encore, le discours de la réforme est ambigu, voire biaisé. D'une part, il est accompagné d'allusions - parfois bien fondées sur des pratiques communautaires et corrompues. D'autre part, il confond la réforme en tant qu'exigence de transparence, de lutte contre la corruption, de pratiques méritocratiques dans le recrutement, la promotion, les mutations et affectations, les épurations et la redistribution de la part de l'Etat, avec des revendications confessionnelles de réaménagement du pouvoir. Aujourd'hui, la demande forte de déconfessionnalisation traduit en réalité les multiples agendas qui ont émergé dans les dernières années :

- un agenda de déconfessionnalisation en vue d'un plus grand confessionnalisme, clientélisme et corruption.
- un agenda de chute des symboles du système confessionnel, portant à croire que de nouvelles élites non confessionnelles devraient prendre la relève, illustrant le principe qu'à chaque système d'idées sa propre élite.
- un agenda très pragmatique de priorités sociales et économiques critiques et tout à fait dissociées du combat politique proprement dit.

5. La vie associative

La période d'après-guerre a témoigné d'une nouvelle impulsion donnée à la vie associative. Il est vrai que les années de guerre avaient fait état de beaucoup d'initiatives de la société civile, allant de l'humanitaire, au social, au civique⁸. Mais l'après-guerre a amplifié le mouvement des organisations de la société civile. Toutefois, ces ONG appartenaient et appartiennent encore à deux mondes différents : les unes sont tout à fait inscrites dans des registres communautaires, et les autres reflètent l'avènement et le développement de logiques nouvelles articulées sur la collectivité nationale et développant des systèmes de valeurs nouveaux. Les unes et les autres n'ont pas les mêmes moyens, ni les mêmes ressources. Manifestement, ce sont les ONG communautaires qui semblent bénéficier de beaucoup d'appui, en particulier à travers des réseaux transnationaux d'aide humanitaire et sociale appuyés sur des référents religieux. Fût-il propre ou non, l'argent des ONG

⁸ Ghassan Slaybé, « Les formes de résistance civile à la guerre », in F. Kiwan (dir.), *Le Liban aujourd'hui*, Paris, CERMOC/CNRS, 1994.

affiliées aux réseaux religieux sert à consolider des solidarités confessionnelles, de même que les réseaux d'allégeance politique correspondants.

Les ONG qui se refusent à emprunter des registres communautaires ou paroissiaux se trouvent contraintes de s'appuyer sur des bailleurs de fonds internationaux qui ont généralement leurs propres agendas et leurs propres priorités.

Encore une fois et dans un champ considéré comme une réserve du potentiel de la réforme et du changement démocratique, à savoir celui des corps intermédiaires, les actions et les allégeances demeurent prioritairement confessionnelles.

6. La campagne de suppression de la mention de la communauté sur l'extrait d'acte de naissance

La carte d'identité libanaise ne mentionne pas la communauté d'appartenance. Mais dans un geste symbolique de contestation du confessionnalisme, des libanais de bonne volonté ont décidé de rayer la mention de leur communauté de leur extrait d'acte de naissance. A part que leur nombre demeure insignifiant, ces libanais se sont mis en porte-à-faux avec le système de promotion dans les emplois publics et le système de représentation politique. Ils ne peuvent plus candidater parce que les places sont réservées aux membres des communautés.

Ajoutons que la campagne en faveur du Code Civil facultatif du mariage, et qui avait comptabilisé quelque 50.000 signatures sur la pétition de 1998, ne réglait pas du tout le problème des libanais

adeptes de la vie en commun. La succession héréditaire au Liban continue d'obéir au principe de réciprocité. En d'autres termes, ces initiatives qui reflètent le malaise, le mécontentement, voire le refus de la discrimination et l'attachement à l'égalité de dignité et à l'égalité en droits et obligations de tous les libanais n'ont pas réussi à créer une brèche dans le système confessionnel mais ont marginalisé les adeptes de la déconfessionnalisation.

7. Les alliances objectives

La polémique récurrente sur les droits des communautés, sur les quotas, sur les prérogatives des uns et des autres, crée une impression de rupture entre les élites dirigeantes communautaires. Mais en réalité, elles sont mobilisées : soit pour préserver chacune sa part, soit pour chercher à l'augmenter. Cependant, dans tous les cas, elles ont les mêmes intérêts, malgré leurs querelles. Elles sont farouchement attachées au système confessionnel. Elles se coaliseront pour le défendre envers et contre tous. Leurs coalitions pourraient être partielles ou totales. Elles sont partielles quand les élites dirigeantes de quelques communautés se regroupent pour empêcher l'élite d'une communauté ou la coalition entre d'autres élites communautaires de gagner en puissance. L'exemple qui correspond à ce cas, est celui de l'alliance quadripartite de 2005 (courant du *Futur*, *Hezbollah*, *Amal* et *Parti Socialiste Progressiste*) contre le *Courant Patriotique Libre* (le Général Aoun). La coalition est totale quand les élites communautaires sont toutes sur une même position. L'exemple qui illustre très bien ce type de coalition est celui de l'opposition générale aux réformes du système de représentation politique, voire le refus d'entériner les propositions de réforme de la loi électorale (décembre 2008).

Par ailleurs, les élites dirigeantes communautaires instrumentalisent les cas de corruption, d'abus de pouvoir, de trafic d'influence, ou de conflit d'intérêts de leurs adversaires pour se permettre de faire la même chose. C'est ainsi que les campagnes de réforme et d'épuration de l'administration publique se soldent par un jeu à somme nulle.

Cette constatation ne devrait pas dissuader les réformateurs mais elle devrait permettre de mieux mesurer les moyens de défense du système confessionnel. De plus, elle permet de prendre conscience qu'une contre-élite qui prend un caractère confessionnel ne pourrait pas réformer. Automatiquement, les élites menacées invoquent le danger d'exclusion et en appellent au réflexe identitaire. Le plus dangereux serait qu'une élite communautaire (même se prévalant d'être une contre-élite d'opposition) accuse une communauté entière à travers sa campagne contre la corruption. Il est difficile d'imaginer, même par des esprits simples, des communautés composées de purs et d'honnêtes et d'autres composées uniquement de malfaiteurs. Cela revient à dire qu'il faut des opposants au confessionnalisme dans toutes les communautés et qu'il faut qu'ils trouvent place au soleil, c'est-à-dire une place sur l'échiquier de la représentation politique. Aujourd'hui, le paysage politique offre le spectacle de communautés qui identifient le changement et la réforme à leur propre parcours et d'autres qui sont sur la défensive. C'est le meilleur scénario pour que rien ne change. Au pire des cas, les différentes élites communautaires se partagent le gâteau. Il n'est pas étonnant que dans une telle situation, les élites dirigeantes soient systématiquement portées à pratiquer le népotisme et à réduire le

cercle de la succession politique à leurs parents. Toute contestation au sein de la communauté est considérée comme profitant aux adversaires, c'est-à-dire aux autres communautés.

8. Les droits des femmes au Liban

C'est un sujet qui dérange beaucoup les hommes politiques que de leur opposer les droits des femmes, non seulement les droits à la participation politique mais les droits humains d'une femme, en d'autres termes, l'égalité des droits entre les hommes et les femmes dans le code de la famille, dans le code de la maternité, dans le code pénal, le code du commerce, le code du travail, etc. Or, le confessionnalisme s'enracine dans le tissu social au Liban du fait de la co-souveraineté entre l'Etat et les communautés religieuses. En effet, le Libanais n'est pas soumis seulement à l'Etat – encore faut-il être sûr qu'il est soumis à l'Etat – mais également aux autorités spirituelles de sa communauté. Il appartient à deux mondes : un monde qui se réfère à la Charte des Droits de l'Homme et un monde qui établit une différence dans les droits et obligations entre l'homme et la femme, à partir des différences biologiques entre eux.

Le discours sur l'abolition du confessionnalisme reproche, à juste titre, au système confessionnel, de pratiquer la discrimination parmi les libanais, suivant leur appartenance confessionnelle. Depuis que les chrétiens sont devenus moins nombreux que les musulmans, la parité adoptée à la lumière de l'Accord de Taëf est critiquée comme accordant aux chrétiens une part plus grande que leur taux réel dans la démographie libanaise. Ahmad Beydoun raille cette situation en disant qu'elle équivaut à dire que chaque chrétien

a autant de droits que deux musulmans⁹. Ce raisonnement est vrai et les quotas sont des freins à la libre compétition entre les libanais. Mais faut-il supprimer les quotas politiques et laisser la pratique « du droit successoral du mâle qui équivaut à celui de deux femmes »¹⁰? ou encore, la discrimination en faveur du mâle dans l'octroi de la nationalité à son conjoint étranger et à ses enfants¹¹. Ahmad Beydoun rappelle rapidement dans son article sur « Le confessionnalisme revisité », que déjà des musulmanes et des musulmans osent se rebeller au nom de l'égalité contre la loi coranique qui octroie au mâle « la part de deux femelles » en matière de succession.¹²

A la limite, les femmes libanaises ne sont pas concernées par le débat sur le confessionnalisme, ni en faveur de sa préservation, puisqu'il préserve des textes législatifs et réglementaires qui discriminent contre les femmes, ni en faveur de son abolition, s'il s'agit uniquement d'une levée des barrières entre les hommes seulement. L'appel à la déconfessionnalisation ne devrait intéresser et mobiliser les femmes libanaises que s'il présente un agenda exhaustif, incluant le droit de la femme à l'égalité dans tous les domaines et son droit à la participation politique. Un tel agenda devrait intéresser toutes les femmes libanaises. Elles devraient même se constituer comme noyau dur d'un tel mouvement. Dans

⁹ أنظر: أحمد بيضون، "الطائفية: ملامح لإصلاح معلن"، في *خيارات للبنان*، (محرر نواف سلام)، بيروت، دار النهار للنشر، ٢٠٠٤.

¹⁰ Nous faisons référence au principe (النساء ١١) "للذكر مثل حظ الأنثيين"

¹¹ Nous faisons référence au code libanais de la nationalité.

¹² Ahmad Beydoun, in *Citoyenneté et déconstruction de l'Etat*, op.cit, p.38.

un tel cas, les femmes libanaises deviendraient une composante fondamentale du mouvement de changement et en même temps de l'unité des libanais.

Toutefois, aujourd'hui, on voit plutôt les femmes libanaises largement partagées entre un groupe qui défend farouchement le confessionnalisme, et un autre groupe qui s'acharne à vouloir abolir le confessionnalisme. D'une part, elles sont donc divisées et d'autre part, elles servent des causes qui ne sont pas la leur propre.

9. Le contexte régional

Le Liban n'est pas une île mais bien plutôt un pays immergé dans un environnement. Il est naturellement en interaction avec cet environnement. Si, au point de départ, le Liban se démarquait de son entourage par la nature très mixte de son tissu social, cette particularité lui avait permis de se singulariser aussi par son extrême libéralisme. Mais le libéralisme n'est pas la démocratie. Le Liban a été à la fois libéral et conservateur, ce qui lui avait permis de gagner la confiance des régimes arabes tout en ayant de l'attrait pour leurs populations et surtout pour leurs intellectuels. La formule de coexistence entre des communautés différentes présentait même une belle originalité, une valeur ajoutée du Liban. Les arabes se vantaient que l'Islam coexiste avec le Christianisme dans une convivialité libanaise et les chrétiens du Liban croyaient avoir le mérite de témoigner de leur foi dans un espace dominé par l'Islam. Cela devait s'arrêter là.

L'Accord de Taëf a avancé une nouvelle formule « la vie en commun » et qui est différente de la « coexistence ». La vie en

commun suppose une large mixité dans le cadre des mêmes lois. Ces lois ne pourraient être que civiles. Le Liban approchait donc du seuil des interdits.

Peut-on sortir du communautarisme ? Peut-on se prévaloir de la *Umma* Libanaise et obéir tous à une même loi civile ? Peut-on militer ensemble, chrétiens et musulmans, dans les formations politiques ? Pourrons-nous défendre les mêmes causes, avoir un même agenda, un même système de valeurs ? Peut-on encore convaincre les partisans de la sécularisation de reformuler leur agenda pour l'articuler autour des droits humains plutôt qu'en terme de laïcité ? Peut-on rayer du discours des réformistes les références aux garanties à assurer à des minorités ?

En effet, cette dernière idée trahit le raisonnement qui plaide en faveur de la déconfessionnalisation politique alors qu'il reste imprégné de la *assabiya* communautaire et de la loi arithmétique du nombre. Déconfessionnaliser en faveur d'individus citoyens et non parce que telle communauté est devenue plus nombreuse qu'une autre : tel est le défi posé aux partisans de la réforme démocratique et que je préfère toujours appeler : « la réforme en vue d'établir un état de droit au Liban ».

L'expérience des libanais les entraîne à aller de l'avant, à innover, à être pionniers, à donner l'exemple qu'on peut croire en Dieu à travers le message du Christ Jésus ou celui du Prophète Mohammad, mais construire tous ensemble une société nationale régie par un état de droit. Cette vision du Liban embarrasse les autres pays arabes et même l'Etat d'Israël qui s'enfonce de plus en

plus dans le projet d'un Etat juif en Palestine. Il était permis au Liban d'être un espace d'oxygène pour les pays arabes mais pas un espace rebelle à leurs repères.

10. La montée de l'islamisme

Depuis l'arrivée au pouvoir de l'Imam Khomeiny en Iran en 1979, le Moyen-Orient a vu monter au créneau, à un rythme assez accéléré, des mouvements politiques arabes se réclamant de l'islamisme. Ces mouvements sont multiples, allant du plus modéré ou libéral¹³ au plus radical¹⁴. Mais dans tous les cas, l'islam est devenu un repère de l'action politique et de la mobilisation. Le Liban a lui-même beaucoup changé.

Les élites communautaires traditionnelles ne faisaient jamais référence à la religion dans leurs discours¹⁵. Leurs demandes de participation ou d'une meilleure redistribution prenaient une allure communautaire, surtout avec l'élaboration du concept de maronitisme politique et l'articulation des combats des différentes composantes de l'opposition autour de la lutte contre l'élite dirigeante maronite. Mais tout cela se faisait sans référent religieux. Aujourd'hui, il y a des formations qui se réclament de l'Islam comme religion et comme référent pour la construction de l'Etat, d'autres qui s'appuient sur une *assabya* religieuse, certains appellent à construire une *Imara* et à investir un *Amir* (Principauté fondée

¹³ Nous pensons au mouvement islamiste tunisien de Rached El Ghannushi.

¹⁴ Nous pensons au mouvement *takfiri* initié par Sayed Qotb.

¹⁵ Hala Itani, « Le discours politique des élites musulmanes traditionnelles 1943-1975 », in *Proche Orient, Etudes Juridiques*, Beyrouth, Publications de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, 1992.

sur la religion et pilotée par un Prince/Commandeur des croyants) ... De multiples signes religieux ostentatoires sont visibles dans la vie de tous les jours, indiquant non seulement un retour de l'Islam mais aussi une tendance importante chez les croyants à chercher refuge dans la religion. Les formations politiques ont vu se renforcer leur composition communautaire. Les guerres successives ont pour leur part développé les réflexes identitaires et la polarisation des forces communautaires.

Comment dans un tel paysage, peut-on réussir à trouver des bases d'entente avec des groupes et des individus appartenant à d'autres religions ou croyances ? Comment construire ensemble un Etat unitaire centralisé ? Comment trouver un même système de valeurs comme fondement de la société ? Comment construire un état civil quand la société, déjà incivile, est de surcroît majoritairement communautaire ? La société politique ne devrait-elle pas être convertie aux référents civils pour que l'Etat civil ait un support cohérent ? Sinon, de nouvelles élites civiles ne devraient-elles pas gagner le terrain du politique ?

Conclusion : A la recherche de voies de sortie du confessionnalisme

Les dix aspects que nous avons examinés et qui paraissent retarder le mouvement de la réforme ne nous dissuadent pas pour autant de perséverer à chercher des voies de sortie du confessionnalisme. Ce système confessionnel, appelé scientifiquement système consociatif, était très certainement le seul moyen de construire le Liban moderne, voire l'Etat du Grand Liban. Même lorsque les chrétiens étaient de loin les plus

nombreux, il avait été opté pour le régime des quotas. Mais le système consociatif n'est pas éternel. D'une part, il devrait, comme tout habit, s'adapter progressivement au corps qui le porte. Il semble d'autre part, destiné à assurer une transition soit vers plus d'unité, soit vers l'éclatement de l'Etat.

Par ailleurs, nul ne pourrait occulter le fait que ce système est en crise au Liban et que les institutions constitutionnelles sont bloquées ou paralysées.

Certaines mesures nous semblent constituer des préalables indispensables à tout changement politique, de quelque nature qu'il soit. La première est celle de la rotation dans les mutations, affectations et recrutements/nominations de fonctionnaires. Cette mesure est indispensable pour dissocier les emplois publics des identités communautaires. Sans trop rêver, on pourrait espérer atténuer le clientélisme et peut-être la corruption.

La deuxième mesure serait de changer radicalement le système électoral, c'est-à-dire de passer du mode de scrutin majoritaire à celui proportionnel. L'idéal serait de déconstruire les blocs communautaires en procédant à un premier tour de scrutin à l'échelle uninominale. Le Liban serait divisé en 128 sièges pour ce premier tour. Un deuxième tour serait effectué sur la base du scrutin proportionnel dans des mohafazats de taille moyenne. Ce système de la proportionnelle pourrait s'appliquer d'abord avec quotas, ensuite sans quotas. Ahmad Beydoun s'est penché sur la question des élections dans différents articles et a prôné une

« nouvelle loi électorale de laquelle la distribution confessionnelle des sièges sera absente »¹⁶.

La troisième mesure devrait être l'élaboration d'un Code Civil facultatif du statut personnel. Nous rejoignons ici Ahmad Beydoun dans sa proposition récurrente de la « remise sur rails, après l'avoir révisé et complété, du projet de loi civile facultative sur le statut personnel »¹⁷.

La quatrième mesure pourrait être le vote d'une loi sur les partis politiques, incitant à l'institutionnalisation de la vie politique et à la pratique de la démocratie à l'échelle du parti. Nous devrions signaler aussi la mise en place d'une nouvelle organisation administrative du Liban qui doublerait le nombre de districts d'après Ahmad Beydoun¹⁸. Cette idée d'une plus grande division des districts pourrait, de notre point de vue, déconstruire les *assabiya* communautaires.

Le rêve d'un Liban démocratique, fondé sur le droit, inséré dans un mouvement de rationalisation de la vie publique dans le monde arabe, continue de nous séduire. Malgré tous les obstacles et les résistances, ce rêve continue de nous mobiliser. Toutefois, l'expérience nous apprend chaque jour combien il faut être réaliste, patient et persévérant. Le changement démocratique et la

¹⁶ Ahmad Beydoun, in *Citoyenneté et déconstruction de l'Etat*, op.cit. p.35.

¹⁷ *Ibid.*, p.35.

¹⁸ Ahmad Beydoun, « Confessionalism: outline of an announced reform » in N. Salam (edit), *Options for Lebanon*, London, CLS & TB Tauris, 2004, p.91.

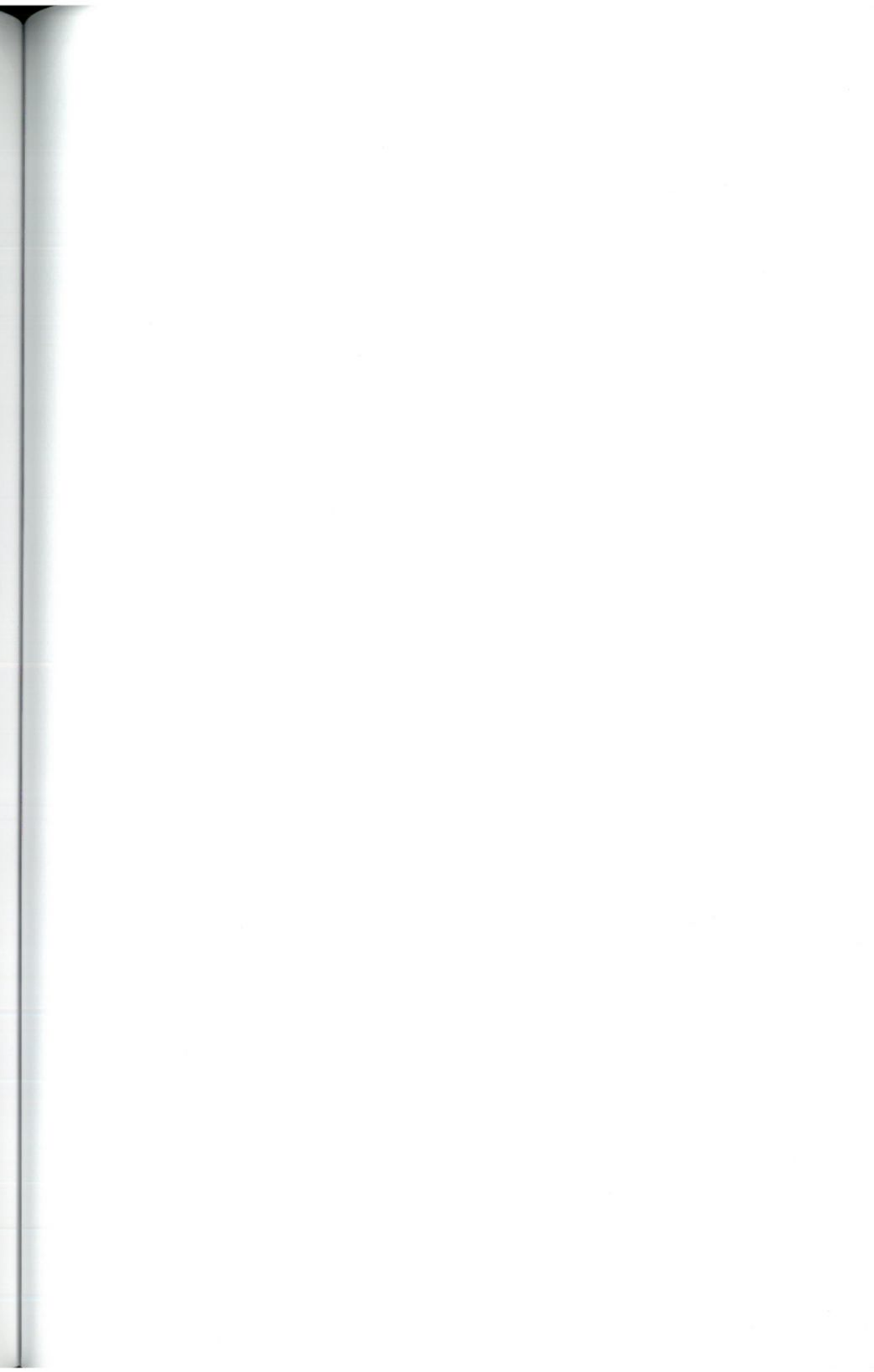
construction de l'Etat de droit – je préfère ce dernier terme parce qu'il est plus inclusif – sont un combat de longue haleine. Appliquons-nous à quelques premières revendications pour créer une brèche dans ce mur que constitue le système confessionnel. Mettons les premiers jalons et laissons se construire les expériences et s'accumuler peut-être les progrès.

Ahmad Beydoun a martelé le confessionnalisme dans différents ouvrages et articles mais il n'a jamais perdu sa sagesse de penseur/homme d'Etat. Ainsi il n'a pas manqué de préciser « qu'à défaut de certaines garanties et mesures de précaution, la déconfessionnalisation peut, en effet, tourner très aisément à la catastrophe nationale »¹⁹. Et nous ajouterions à cette réflexion, qu'une telle déconfessionnalisation pourrait faire voler le Liban en éclats.

Au-delà de ses écrits, Ahmad Beydoun a témoigné pour ce rêve aussi bien dans sa vie au quotidien que dans sa profession et dans ses multiples activités. Il a joint l'attitude à la pensée et, par sa ténacité, son courage, son honnêteté, il a encouragé beaucoup de personnes à faire de même.

En insistant sur une note positive dans ce débat sur la réforme, par quoi faut-il commencer ?

¹⁹ Ahmad Beydoun, in *Citoyenneté et déconstruction de l'Etat*, op.cit p.35.



L'Histoire retiendra son nom¹

Nadine MEOUCHY²

L'Histoire retiendra le nom d'Ahmad Beydoun. Cet auteur que nous connaissions déjà comme philosophe, sociologue et comme poète arabe, crée un événement intellectuel majeur avec la publication de sa monumentale fresque de l'historiographie libanaise contemporaine (de 1900 à nos jours)³. Fresque tracée par une plume remarquable, non dépourvue d'humour, où la maîtrise de l'écriture renvoie à la maîtrise de la pensée. La stature de l'étude, dominée par une réflexion puissante et originale où s'exerce en finesse une grande liberté d'esprit, provient également de ce que l'objet même de la recherche a conduit l'auteur à placer sa problématique au centre des grands débats et des enjeux intellectuels, politiques et humains, non seulement du Liban mais du monde arabe d'une façon générale.

¹ Ce compte rendu de *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains* (1984), est paru initialement dans la *Revue française de science politique*, 1986, Vol. 36, N° 2, p. 282-286.

² Nadine Méouchy est docteur en histoire de l'Université de Paris-Sorbonne, a travaillé plus de quatorze ans dans les instituts français de Beyrouth, Damas, et Amman. Elle est actuellement responsable des Presses de l'Ifpo (Institut français du Proche-Orient) et poursuit des travaux sur les guérillas anti-coloniales.

³ Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1984.

Née de l'interrogation inquiète d'un homme sur l'avenir de son pays dont chaque convulsion terrible semble présager l'agonie redoutée, cette étude affirme d'emblée un double parti-pris – celui du Liban et celui de l'État – et plonge au cœur des histoires libanaises pour tenter de percevoir, au miroir de leurs convergences et de leurs divergences, l'être du Liban, son essence, et finalement sa réalité. En questionnant les récits historiques libanais et en mettant en scène les schémas identitaires concurrents qu'ils véhiculent, Ahmad Beydoun laisse apparaître les lignes de fissure internes de la société libanaise. Le rapport de cette société à l'histoire, conçu en des termes traditionnels, met en évidence la position inégale et ambiguë des différents groupes sociaux (ici des communautés) par rapport à l'État, à la fois « objet de désir » unanime et objet de méfiance parce que « hétérogène » à la société.

Le fil d'Ariane de l'ouvrage se déroule en suivant le Liban comme territoire, comme nation, comme société et comme État (p. 15) à travers les récits historiques contemporains de quatre périodes ou événements retenus pour leur fonction de référent dans le discours et l'imaginaire des communautés (la prise et la « dévastation du Kisrawan » en 1305 par les Mamelouks, la résistance mardaïte, les *Harakat* de 1840-1860 et l'émirat de Fakhr al-Dîn II Maan). En effet, dès lors que le Liban était créé, le 1^{er} septembre 1920, fruit d'une volonté conjointe des Maronites et du pouvoir mandataire français, par l'annexion au « Petit-Liban » ottoman de territoires à majorité musulmane, les différentes communautés cherchèrent dans l'histoire la légitimation de leur position par rapport à ce nouveau pouvoir politique, c'est-à-dire

par rapport à l'État et à l'identité nationale incarnée par lui. En ce qui concerne les historiens musulmans (notamment les Sunnites) de cette époque, il serait plus juste de parler de distance par rapport à l'État libanais puisque le modèle d'État était encore à leurs yeux l'État ottoman. La communauté maronite, dont la création du Liban consacrait l'accession à la domination, s'attachait, grâce aux travaux de son école historiographique (J. Sawda, J. Boulos, N. Dahdah, etc.), à mener un « double combat » visant, d'une part, à faire coïncider autant que possible histoire du Liban et histoire des Maronites et, d'autre part, à démontrer que les Maronites, et eux seuls, avaient continuellement pris en charge la défense du territoire-Liban (pp. 114-117).

L'intégration progressive, marquée par leur désir croissant de l'État, des communautés musulmanes dans le Liban – au prix de leur transformation en communautés politiques – se traduit, en suivant la conjoncture et les générations d'historiens, par une évolution des positions des historiens: accentuation du désir chiite de libanité, modération de la volonté sunnite d'« annexer » cette libanité à l'arabité, et, en face, persistance de la volonté maronite de « singularité » brièvement poussée jusqu'au repli communautaire en 1975-1976 (avec Boutros Daw).

C'est pourquoi Ahmad Beydoun consacre les deux premières parties de son ouvrage à analyser les identités libanaises, élaborées selon lui autour de deux thèmes centraux:

- L'image du territoire et son évolution dans l'imaginaire des différentes communautés; et, corrélativement, la concurrence qu'elles se livrent « pour s'assurer des « droits historiques »

sur certaines de ses régions » (p. 15), celles du « noyau »-fondateur, c'est-à-dire du Mont-Liban; d'où les polémiques entre historiens concernant l'identité confessionnelle des morts du Kisrawan: ainsi, par exemple, un historien chiite de la nouvelle génération comme Makki s'efforce, en apportant une preuve de l'identité chiite de ces morts (grâce à un témoignage d'Ibn Taymiyya publié en 1938 au Caire), de faire effectuer à sa communauté une percée dans l'histoire du Kisrawan et donc de lui assurer un droit imprescriptible et sacré à la libanité d'aujourd'hui.

- Le retour à l'origine, mythique ou mythifiée, pour justifier les choix idéologiques et politiques présents des parties protagonistes du Liban: par exemple, l'origine phénicienne dégagée de l'Islam et antérieure à toutes les confessions dans le discours historique maronite, et, pour l'Islam libanais, le recours à la théorie islamique du pouvoir « dans sa première incarnation historique », et donc à la *Dhimma*.

Sa longue démonstration relative aux fondements de l'identité conduit l'auteur à mettre en évidence la commune structure des récits historiques chrétiens et musulmans qui, par le privilège sacralisant accordé à l'origine, abordée souvent sous l'angle du « patrimoine », évacuent la durée et donc l'histoire de leurs représentations. Ainsi, par exemple, le repli communautaire maronite survenu au début de la guerre civile justifie chez Boutros Daw de délaisser l'origine phénicienne – assise du Liban multi-confessionnel à direction chrétienne – pour rechercher l'origine dans la résistance victorieuse à l'Autre confessionnel (Byzance, Islam): « l'instant de l'origine », remarque Ahmad Beydoun, « qui

condense, dans l'ouvrage de Daw, l'éternité n'est ni celui de Saint Maron, ni même celui du Christ, mais celui des Mardaïtes » (p. 266).

Le génie d'Ahmad Beydoun est en effet d'avoir compris la valeur du temps implicite aux récits historiques libanais contemporains et d'avoir le premier montré en quoi elle se situe aux points de rupture de la conscience collective. Il existe une contradiction essentielle entre la temporalité implicite à la « pensée identitaire » – un temps anhistorique qui est celui des solidarités traditionnelles – et la temporalité implicite à la « modernité imposée par la nouvelle hégémonie culturelle de l'Occident. Cette dernière introduit l'efficacité du temps social que la pensée identitaire tend à nier » (p. 16). En effet, la temporalité libanaise, selon la formule de l'auteur, c'est-à-dire celle qui apparaît dans le « mode d'affirmation de l'identité », implique une vision de l'histoire qui, reniant la durée, oppose face à face des images constantes (le Libanais et l'Arabo-Musulman) et ne laisse aucune place à l'innovation puisque, précisément, « la mission du temps est de retrouver l'origine » (p. 281). Cette vision de l'histoire et les concepts politiques qui en découlent (« intégration », « démocratie », dans le discours musulman, « pluralisme culturel » dans le discours chrétien) dissimulent mal sur le terrain un cloisonnement hermétique des identités, une incapacité des deux bords à reconnaître l'Autre.

Affinant encore son analyse, l'auteur estime que le temps libanais est en contraste total avec la conception chrétienne du temps (linéaire, telle que définie par H.-Ch. Puech) et, par son

aspect « spiroidal », s'apparente à la temporalité des Arabes ou de l'Islam. En effet, d'après Louis Gardet, qu'il cite, dans la vision musulmane de l'histoire, « la notion d'un progrès constant et nécessaire, tellement en honneur dans l'Occident moderne, s'efface devant un rythme brisé et sans cesse renaissant de triomphes, de déclins, de renouveaux. Et chaque « temps » ne prend sa signification plénière que par un retour immobile sur soi-même où se rejoignent l'instant premier des Origines et l'Heure dernière » (pp. 341-342). Ainsi, constate Ahmad Beydoun, la fidélité têtue à l'immuable origine et le culte d'une histoire « fixée » de tout temps sont autant d'obstacles au désir de faire l'histoire, autrement dit de construire son devenir.

Soumise aux pressions opposées traduisant, d'une part, « le désir de préserver l'intégrité symbolique du groupe » et, d'autre part, « l'impératif de modernité », la société libanaise se voit confrontée à deux interrogations fondamentales et indissociables:

- au regard de l'État: l'allégeance des groupes sociaux doit-elle se porter vers l'État ou vers les communautés?
- au regard de la société civile: les rapports sociaux sont-ils caractérisés par la lutte des classes ou par le conflit communautaire?

C'est à cette problématique que l'auteur consacre sa troisième partie, en s'appuyant sur les récits consacrés à l'émir Fakhr al-Din II, traditionnellement considéré comme le fondateur de l'État libanais, et aux *Harakat* (troubles civils) de 1840 à 1860, pour le moins révélateurs des tendances centrifuges de la société. S'il est indifférent à l'histoire dont on veut doter l'État que la formation

sociale soit traversée par la lutte des classes, tout conflit intercommunautaire, par contre, remet en cause cet État dont « l'instant de la fondation » fut précisément celui de « la pudeur des communautés », comme l'exprime avec finesse Ahmad Beydoun; cela autorisa ces communautés, tout en « récupérant » leur droit de partager l'État », à voir cet instant originel comme aconfessionnel (pp. 334, 353, 361).

Les récits contemporains des *Harakat* du XIX^e siècle nous livrent, sous la conduite d'Ahmad Beydoun, « le spectacle d'une société dont les groupes, tout en s'accrochant à leur solidarité communautaire, la récuse comme loi d'organisation et de désorganisation de leur formation sociale historique (et *a fortiori* de la présente) et s'efforcent d'en récupérer les effets négatifs en prétendant leur trouver une forme positive (conforme aux normes de la modernité) que les ingérences de l'étranger auraient pervertie » (p. 16). En effet, les familiers des livres d'histoire du Liban savent que, pour les historiens, les *Harakat* déclenchées comme révolte sociale auraient été détournées en conflit intercommunautaire par les actions ottomanes et anglaises. Ainsi, poursuit l'auteur, « écrasée sous l'impact du modèle projeté et obsédée, dans le même temps, par les soucis relatifs à la défense du groupe traditionnel concurrencé, la pensée identitaire demeure incapable de reconnaître, dans sa positivité historique, le mode d'organisation traditionnel aussi bien que de prendre, à partir de cette reconnaissance, une distance critique véritable vis-à-vis de la société dite moderne. Ecartelée entre deux normes opposées et inégalement adéquates, l'image de la société (celle du passé aussi bien que celle du présent) reste impensée » (p. 16).

C'est pourquoi les principaux récits de *Harakat* laissent et l'auteur et le lecteur dans l'ambivalence: comment caractériser les rapports sociaux lorsque la collectivité est incapable de prendre en charge sa propre histoire (p. 505), habitée qu'elle est par le « fétichisme de l'identité »? Expression percutante destinée, dans l'esprit de son auteur, à traduire « l'hégémonie » de l'histoire de l'identité au Liban. L'originalité de l'analyse d'Ahmad Beydoun est d'en dévoiler tous les niveaux, y compris les moins apparents, en montrant, d'une part, que les quelques auteurs chrétiens (Jouplain, Yazbik), poussés par le « désir d'État » à faire de l'histoire sociale, l'ont fait à partir d'une position communautaire et toujours en faisant le silence sur le conflit intercommunautaire, et en montrant, d'autre part, de quelle façon la logique de l'identité s'exerce chez des historiens en principe non communautaires tels que les auteurs marxistes ou nationalistes comme Kawtharani.

En effet, l'auteur montre comment les historiens marxistes libanais (Hulw, Qazan), à force d'approche « dépouillante » de la société, destinée à mettre à nu un schéma de lutte des classes en tant que contenu essentiel de tout processus historique, finissent par perdre précisément cette réalité historique et par définir une « nature » de classe (et non pas une situation de classe), abstraite et atemporelle: « le clergé est le clergé, la féodalité la féodalité et les paysans sont les paysans » (p. 475). C'est l'identité de classe.

Quant à un auteur tel que Kawtharani, auquel Ahmad Beydoun consacre de longues pages, il développe une vision de l'histoire fort répandue aujourd'hui au Liban et dans le monde arabe, vision dans laquelle Islam et Occident paraissent définir, nous dit l'auteur, la

seule alternative de l'identité (p. 499, note 310). En effet, uniquement préoccupé de « noyer » l'histoire (et la singularité) de la Montagne libanaise dans celle de l'Empire ottoman, cet historien musulman se place de fait en dehors du temps historique: depuis l'origine, il existe deux entités antagonistes, l'Islam et l'Occident, « deux entités inégalement immuables puisque la deuxième n'existe véritablement que depuis qu'elle dérange le repos de la première » (p. 490). C'est pourquoi « l'Empire ottoman (l'État de l'Islam) occupe dans le discours de Kawtharani une place précise: celle de l'image de soi » (p. 487). À partir de là, cet historien construit son récit sur une contradiction principale avec l'Occident colonialiste, dont le Liban ne serait qu'un produit, et une contradiction secondaire avec la domination ottomane, ce qui lui permet de minimiser les oppositions arabo-islamiques à cette autorité. À aucun moment Kawtharani ne juge l'ascension maronite et la création du Liban autrement que d'un point de vue ottoman: « son texte suggère imperturbablement que l'Occident a attiré les maronites, mais jamais, en l'occurrence, que le système ottoman les repoussait vers l'Occident ». Incapable de se distancier par rapport à son objet d'étude, Kawtharani, conclut l'auteur, « se tient à l'intérieur du système ottoman, et il ne le voit pas » (p. 501).

Ainsi, la concurrence des identités libanaises ouvre sur le conflit intercommunautaire. Le tableau dressé par Ahmad Beydoun de la société libanaise, déchirée – dans le plein sens du terme depuis dix ans – entre les appartenances et les solidarités traditionnelles et l'appel de l'État moderne, peut permettre, il est vrai, à d'aucuns d'y trouver une raison de pessimisme pour l'avenir. Pourtant, il nous semble au contraire que rarement une œuvre académique aura été

en soi porteuse d'autant de raisons d'espérer: par son égale reconnaissance de toutes les communautés, par sa rigueur, sa clairvoyance, ainsi que par son souci des hommes, elle contient les bases d'« une » histoire du Liban et le cadre théorique d'une véritable coexistence libanaise.

Rassemblées en 1920 pour le meilleur et pour le pire dans une union forcée, sous la pression de données historiques et politiques précises, les communautés libanaises peuvent encore choisir de faire de leur destin commun une union pour le meilleur, au prix de leur reconnaissance mutuelle, en construisant ensemble leur « destin profane »: l'État.

Choisir le « parti pris » du Liban et de son « devenir réfléchi » comme le fait Ahmad Beydoun semble moins relever, pour les non-Libanais qui s'y sont perdus depuis longtemps, d'une démonstration rationnelle que de la raison du cœur. Pourtant, primant tous les autres facteurs, c'est du vouloir-vivre en commun des individus et des communautés que dépendra l'avenir de ce pays, petit par sa taille mais grand par la qualité de certains de ses hommes, au nombre desquels Ahmad Beydoun.

Autour de *La Dégénérescence du Liban*¹

Candice RAYMOND²

Que l'on ne se fie à la brièveté de l'essai³, car il s'agit là d'un livre dense qui « contient les aboutissements d'une très longue réflexion ». Tiré d'une série de conférences au Collège de France reprenant la substance d'une contribution au Rapport du PNUD sur le développement humain au Liban, cet ouvrage d'Ahmad Beydoun marque en effet le temps de la synthèse pour le sociologue libanais. Mais il constitue, tout autant que la synthèse des réflexions d'un des plus brillants universitaires de sa génération, la contribution politique d'un intellectuel dont le parcours est marqué par un sens aigu de la responsabilité du penseur dans la Cité. Or cette contribution intervient dans un contexte de crise profonde du système politique libanais. Au-delà des aspects les plus conjoncturels et les plus médiatisés de la situation de crise politique, institutionnelle et sécuritaire qui secoue le Liban depuis

¹ Ce compte rendu est initialement paru dans *Le Mouvement Social*, N° 231 (avril-juillet 2010).

² Historienne et politologue, Candice Raymond est chercheuse associée à l'Institut français du Proche-Orient (Beyrouth) et prépare une thèse de doctorat à l'EHESS (Paris). Ses thèmes de recherche concernent principalement l'historiographie libanaise contemporaine et le champ universitaire libanais.

³ Ahmad Beydoun, *La Dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*. Arles, Actes Sud, 2009.

l'assassinat, en 2005, de l'ancien Premier ministre Rafic Hariri, Beydoun cherche à rendre de la profondeur historique à un phénomène, le communautarisme politique, qui constitue pour lui le véritable moteur de cette dynamique du pire donnant son titre à l'opuscule : « la dégénérescence du Liban ». Le constat de crise innervant l'ensemble de la réflexion prend ainsi l'allure d'un cri d'alarme et d'une salubre piqure de rappel, tant la déconfessionnalisation du régime politique, serpent de mer de l'histoire contemporaine du Liban, semble avoir disparu des revendications politiques au cours des dernières années. S'insurgeant contre une certaine forme de fatalisme, et encore davantage contre les discours faisant de nécessité vertu, Ahmad Beydoun propose, d'une part, une analyse sans concession du triomphe du communautarisme libanais et de l'impasse mortifère dans laquelle ce succès historique a mené le pays. Il en tire, d'autre part, une série de recommandations devant conduire à la mise en place d'un régime véritablement démocratique fondé sur le principe de citoyenneté.

Le premier temps de la démonstration consiste en une réfutation des accusations de consécration du communautarisme faites à l'encontre du Document d'Entente Nationale (adopté en 1989 dans le cadre des accords de Taëf ayant permis de mettre fin à la guerre, il a été intégré *in extenso* dans le préambule de la Constitution libanaise en 1990). Il s'agit pour Beydoun de montrer, au contraire, que le principe de citoyenneté est au cœur du Document comme il le fût déjà dans celui de la première Constitution du Liban contemporain, en 1926. Les dispositions constitutionnelles et juridiques qui contredisent cet « esprit » de la

Constitution ont trait au système politique (communautarisme politique) et à la gestion du statut personnel et de l'enseignement (communautarisme civil). Ces dispositions ont en commun d'être présentées comme non-exclusives d'un système de droit commun, pour ce qui est du civil, et comme des pis-aller temporaires, pour ce qui est du politique. Concernant ces dernières, l'accord de Taëf va jusqu'à programmer leur démantèlement, dont il prévoit les étapes et instruments. Ce n'est donc pas, selon l'auteur, à la Constitution, ni même au Pacte national de 1943, mais plutôt à une « conduite démissionnaire de l'État » et à une « insoutenable légèreté dans le traitement de la Constitution » qu'il faut attribuer la pérennisation de ces dispositions et l'approfondissement de l'emprise communautaire sur le système politique comme sur les citoyens. Car dans le même temps, l'institutionnalisation progressive des communautés, qui dominent globalement les appareils politiques, leur a permis de s'offrir comme alternative au processus de construction nationale métacommunautaire. Ces communautés, tendant à l'autarcie, limitent « leur besoin de l'État à l'exploitation politique de celui-ci » et l'empêchent de jouer un rôle d'arbitrage des conflits internes, ouvrant ainsi la porte aux ingérences des parties extérieures. Le double blocage de la construction nationale et de la mise en place d'un État souverain ne provient pourtant pas de la diversité communautaire en soi, comme le montrent de nombreux exemples de nations pluriculturelles dans le monde, mais plutôt de la cristallisation des communautés en groupements multifonctionnels exerçant un contrôle de plus en plus exhaustif sur leurs membres.

S'il est absurde de croire en une génération spontanée de l'identité nationale, la «récapitulation hâtive du parcours contemporain» du Liban que propose Beydoun dans un second temps permet pourtant de mettre en lumière le chemin parcouru depuis la création contestée de l'État libanais en 1920 : les « annexés » n'ont cessé de renforcer leur attachement à « l'entité » libanaise et de chercher à améliorer leur position en son sein. Les bases d'une construction nationale étaient donc présentes, mais ce sont les « polarisations communautaires dues aux quêtes de modification des équilibres socio-politiques » qui en empêchèrent l'actualisation. Si « d'être disputé, l'objet qu'on réduisait en lambeaux était paradoxalement confirmé dans son unité », l'aboutissement des cristallisations communautaires est une impasse : le succès du communautarisme l'a mené dans une crise fatale, dont le symptôme principal réside dans son échec à assurer une gestion cohérente et efficace du pays et à prévenir la résurgence périodique de conflits ouverts. Discutant les arguments de ceux qui, prenant acte de la segmentarité de la société, plaident en faveur d'un système consociationniste comme mode de gestion politique de la diversité communautaire, Beydoun défend au contraire « l'option d'États, présents en force dans le camp des démocraties, qui, en charge de sociétés aux nombreux clivages verticaux, assurent la protection des minorités (et, dans un sens, de la majorité aussi) non pas en faisant épouser à la représentation politique les contours primordiaux de la société mais en pénalisant toute discrimination portant atteinte au principe de l'égalité des citoyens. » Cette option lui semble d'autant plus impérative que, dans le cas libanais, le mode de partage du pouvoir entre communautés tendit à dépouiller de certaines de ses prérogatives

un pouvoir central que les régimes consociationnistes prennent théoriquement soin de préserver. Beydoun avance ici la notion de « syndrome des communautés spécialisées » pour rendre compte de l'appropriation par certaines communautés, réelle ou perçue comme telle, de missions normalement dévolues à l'État central : la libération du Sud-Liban et la résistance à Israël devint ainsi l'affaire exclusive de la communauté chiïte, la reconstruction et l'assainissement des finances publiques celle des sunnites, et la récupération de la souveraineté nationale face à la tutelle syrienne celle des maronites. Mais loin d'être cumulatifs, ces acquis de la période d'après-guerre, du fait de leur cachet communautaire, ont davantage contribué à l'approfondissement des divisions intercommunautaires qu'à la formation du consensus tant vanté par les tenants d'une consociation à la libanaise.

Les pages que Beydoun consacre ensuite à la notion de société civile, notion qui a gagné en visibilité dans la littérature sociopolitique sur le Liban dans la mesure où elle permet de désigner toutes les forces citoyennes susceptibles d'échapper à la société politique communautaire, ne permettent guère d'égayer le sombre tableau dressé jusque-là par l'auteur. De la politisation de l'action syndicale à la mise en dépendance des milieux patronaux vis-à-vis des leaderships communautaires, en passant par le repli d'un « mouvement civil » dont la plupart des campagnes de revendication se sont soldées par des échecs, les espoirs fondés sur la société civile s'effacent devant le constat de subordination de la sphère socio-économique au jeu communautaire. Ultime élément de diagnostic, l'analyse que Beydoun propose des modes d'articulation entre ce même jeu communautaire et les logiques

d'influence des parties extérieures met en lumière plusieurs paradoxes, notamment entre le patriotisme réel qui anime la plupart des acteurs libanais et leur aptitude à se soumettre aux logiques d'inféodation à l'extérieur venant miner la souveraineté de l'État. L'issue de toute l'analyse est sans appel : la réforme du système libanais représente « une question de vie ou de mort ». Mais il existe un acquis à partir duquel construire cette impérative réforme : le Document d'Entente Nationale, sur la base duquel Beydoun décline une série de propositions susceptibles de donner corps au projet de déconfessionnalisation en favorisant le « passage d'un système basé sur les quotes-parts à un autre fondé sur une logique de garanties antidiscrimination des citoyens » : élaboration d'une nouvelle loi sur la nationalité, remise sur rails du projet de loi civile facultative sur le statut personnel, nouvelle division administrative du pays, nouvelle loi électorale, déconfessionnalisation des trois présidences, des postes ministériels et de la fonction publique, etc. Mais encore faut-il, pour enclencher cette réforme, que les Libanais prennent conscience de l'urgence de la situation et convergent autour d'un consensus minimal sur le rejet du communautarisme. Or, « (...) ce refus d'une commune identification du mal est précisément ce qui, jusque-là, rendait ce mal incurable. Le véritable mal, ce n'est autre que ce refus ». Quid d'une réforme sans réformistes ?

Cette dernière interrogation de l'auteur nous inspire deux remarques relatives à la genèse du projet réformiste libanais et à ses promoteurs. Si, comme le souligne Beydoun, « le communautarisme a une histoire », le projet de déconfessionnalisation en a aussi une. Et l'on peut à cet égard

regretter la rapidité avec laquelle Beydoun traite de la guerre de 1975-1990, dont la dynamique initiale s'est pourtant nourrie d'une tentative de « réforme par les armes » (pour reprendre ici l'expression de Fawaz Traboulsi) menée en partie par des mouvements d'inspiration laïque sur l'échec desquels on aurait apprécié que Beydoun se penche davantage. En outre, si la réforme est orpheline, comme le stipule le sous-titre de l'ouvrage, peut-on faire dès lors l'impasse sur une lecture de la « paternité » du Document d'Entente Nationale? Beydoun ne mentionne à aucun moment ni les multiples propositions et tentatives de règlement qui ont précédé l'accord de Taëf et en informèrent la genèse, ni qui en furent les rédacteurs (à savoir ce qu'il restait en 1989 du Parlement libanais élu en 1972), sans pour autant hésiter à se référer à « l'intention du législateur ». Le plaidoyer de l'auteur cherchant à disculper du péché communautariste les textes constitutionnels du Liban contemporain ne semble pas complètement convaincant. On peut regretter ici que Beydoun ait abandonné certaines de ses analyses antérieures (son concept de « pudeur des communautés » par exemple) pour expliquer le fait que chaque étape constitutionnelle allant dans le sens d'une reproduction du communautarisme politique soit, dès le départ, allée de pair avec l'affirmation de son caractère provisoire et de la nécessité de son dépassement. Peut-être doit-on voir dans cette évolution la conséquence de ce que nous soulignons en introduction, à savoir que l'ouvrage ici recensé s'avère finalement être la contribution d'un intellectuel engagé, dont le désir d'une plus grande efficacité de l'argumentaire paraît parfois affaiblir la portée heuristique de l'analyse. Pourtant, une plus grande historicisation du Document d'Entente Nationale, tout en

permettant de mieux saisir les ressorts de l'échec de la réforme annoncée, n'en diminue pas nécessairement le potentiel réformateur, toujours actualisable. Point n'est besoin d'en appeler à « l'esprit de la Constitution » pour justifier l'appel fait aux citoyens à se saisir des opportunités fournies par l'accord de Taëf, aussi conjoncturels que puissent apparaître certains de ses déterminants. Le débat permanent sur les implications de Taëf qui a marqué la scène intellectuelle d'après-guerre et les multiples lectures du Document qui en résultèrent, témoignent bien du fait qu'il ne saurait y en avoir une interprétation exclusive et transcendante, ce qui est une bonne nouvelle : cette ambivalence est précisément ce qui en détermine la plasticité, elle autorise une marge d'interprétation et sa réappropriation par les citoyens. Taëf sera aussi ce que les Libanais décideront d'en faire.

Language and Loss

Or How to Bark like a Dog and Other Lessons from al-Jahiz¹

Rochelle DAVIS²

At the new Detroit airport they were nearly sixty people; most of them had come from the nearby suburb of Dearborn and others from more distant places. And those whom I didn't call 'cousin', I called 'neighbor', but in most cases, it was 'brother'. I seemed that the need to make the symbolic relation closer was indirectly proportional to the distance of our blood relations.

Ahmad Beydoun, *Bint Jibayl, Michigan* (p. 7)

Ahmad Beydoun thus opens his travelogue/memoir *Bint Jibayl, Michigan* by describing the airport welcome he receives on his first visit to the United States.³ The large gathering reveals the strength of the personal ties that connect Beydoun, a Lebanese professor of history from Bint Jibayl in southern Lebanon, to his many relatives and friends who have collected to meet him in Michigan. After hugging, kissing, and shaking hands with them all, he proceeds with his sister and her husband into the parking garage to a 'black car, of the greatest luxury' where he 'witnesses the first crushing battle between the car and its driver' (p. 8). The car that they have driven to the airport for the occasion is keyless – the kind that

¹ This essay was originally published in *Critique: Critical Middle Eastern Studies* (Spring 2004).

² Rochelle Davis is an Assistant Professor of Anthropology at Georgetown University, USA.

³ Ahmad Beydoun, *Bint Jibayl, Michigan* [Bint Jibayl, Michigan] (Beirut: n.p., 1989).

opens only when a series of numbers is punched into the keypad above the door handle. Try as they might, the sister and her husband cannot get the car to open to the secret code. Seeing their predicament, a cousin offers to take them home. This unfortunate man, however, cannot remember where he has parked his car. Beydoun wryly comments, 'I said to myself, "Abu 'Ali, here we are in the land of strangers. It is not befitting that a rebellious car and another one that has disappeared get the best of your brother-in-law and your cousin. It must be you and your brother-in-law against the rebel, and you and your cousin against the fugitive"' (p. 9). As a gentle rain falls outside, Beydoun and his family find themselves standing in the parking garage of the Detroit airport held hostage by a car with which they cannot communicate and by another they cannot locate. The irony of such difficulties with cars occurring in the motor city marks the beginning of Beydoun's journey in America and ominously foreshadows the larger issues of his story: the loss of language and sense of place that Beydoun encounters among his relatives and compatriots in Michigan.

Recounting the story of this journey, Beydoun's book typifies the best of the Arabic tradition of travel [*rahala* or *rihla*] literature. Medieval Arab adventures such as Ibn Jubayr and Ibn Battuta⁴ and

⁴ Ibn Jubayr (1145-1217), born in Valencia, Spain, wrote of his journey to Arabia, the mediterranean, Egypt and Iraq, and his text served as the model for other accounts; the most recent English translation is R. J. C. Broadhurst, *The Travels of Ibn Jubayr* (1952). Ibn Battuta (1304-77) was born in Tangier, Morocco, and traveled through North Africa, Egypt, Syria, Iraq, Iran, Arabia, Yemen, East Africa, and Asia Minor, among other places. His accounts of his voyages have been edited and published in Arabic as *Rihlat Ibn Battuta* (Dar Sadir: Beirut, 1960). And English translation by H. A. R. Gibb of Ibn Battuta's travelogue appears as *The Travels of Ibn Battuta* (Cambridge, 1958-62).

more recent travelers in the twentieth century such as Muhammad Thabit, Taha Hussein, and Sayyid Qutub⁵ described the new things their journeys revealed to them and how they related to their known experience. Beydoun follows in the pedantic vein of these works, adding to their didactic methods of commentary his own eye for social mores and characteristics similar to another inveterate Arab Traveler and writer, Ibn Khaldun.⁶ Unlike some of his more serious-minded fellow travel authors, Beydoun infuses his text with humor and biting critiques, a result of his incredulous reaction to this Lebanese community in Michigan. Such satire makes his work reminiscent of the semi-fictional nineteenth century text, *Al-saq 'ala al-saq fi ma huwa al-firiyaq* [Thigh over thigh on the question of who am I] by Ahmad Faris al-Shidyaq, whose

⁵ Muhammad Thabit was an Egyptian school teacher who logged a total of 200,000 kilometers on his summer holidays, traveling to Iceland, Japan, South Africa, Afghanistan, the Americas, Australia, and Hawaii and places in between. He published at least eight books on his travels; see Jacob Landau, 'Muhammad Thabit, A Modern Arab Traveller,' in *The Journal of Arabic literature*, 1 (1970): 70-74. Taha Hussein (1889-1973) was also an Egyptian. He earned his Ph.D. in France in the early twentieth century, and the third volume of his autobiography deals with his experiences in that country. It has been translated as *A Passage to France: The Third volume of the Autobiography of Taha Husain* (Leiden: E.J. Brill, 1976). Sayyid Qutub (1903-66) wrote about his visit to the United States during the 1950s in *Amrika min al-dakhil bi minzar Sayyid Qutb* [America from the inside through the eyes of Sayyid Qutb] (al-Mansura: Dar al-Wafa', 1986). A translation of a section of his work appears in *America in an Arab mirror: Images of America in Arabic travel Literature: An Anthology*, Kamal Abdel-Malek, ed. (New York: St. Martin's Press, 2000).

⁶ Ibn Khaldun (b. 1332 in Tunis, d. 1406 in Cairo) wrote, among other things, *al-Muqaddima*, the prolegomena to his history of the dynasties of the Maghrib in the fourteenth century, and it remains an often referenced commentary on social organization, culture, and political development.

main character amusingly comments on life in the countries he visits.⁷

Beydoun's rhetorical playfulness and anecdotal narrative style also recalls the writings of an older literary ancestor, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Kinani al-Fuqaimi al-Basri, otherwise known as al-Jahiz, the prolific non-fiction writer of the eighth century. In the Detroit airport's parking garage, Beydoun proposes an oft-quoted Arab solution to the incommunicado and lost cars, conjuring up the fraternal Arab allegiance embodied in the saying, 'me and my brother against my cousin, me, my brother and my cousin against the enemy.' But he fails to employ a more useful Arab trick offered by that venerable satirist al-Jahiz, who could have explained what a bedouin does when lost. Not only could al-Jahiz help Beydoun out of his predicament in the parking garage, but al-Jahiz also provides a worthy companion for Beydoun's whole trip in America.

1. Life in Exile: Losing Language and Articulating Loss

In today's world of global migration and immigration, exile defines the lives of many humans. The people of Bint Jibayl came to the United States to escape the Lebanese civil war, the harsh conditions of the Israeli invasions of Lebanon in 1978 and 1982, and the even harsher policies under the Israeli occupation of southern Lebanon that followed. Not all exiles are the product of political, ethnic, or religious violence, however; some states of exile stem from a temporary absence from home for study or work or a

⁷ In English, literally 'Leg over leg about who is Firiyaq' and more poetically translated as 'Thigh over thigh on the question of who am I' in *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Dwight Reynolds, ed. (Berkeley: University of California Press, 2001).

self-imposed displacement springing from economic or personal reasons. Whatever the reasons or causes, the state of exile forces a person into a new state of being, one that frequently requires learning a new language and always necessitates dealing with the memories of life in the old home. 'Most people', writes Edward Said, 'are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that – to borrow a phrase from music – is contrapuntal.'⁸

The duality engendered by exile shows that one never can abandon fully one's life and live another; the relics of past lives will remain always, mixing with the present and clouding the future. The heartbeats of the 'here' and the 'there' pounding in the exile's ears can complicate the journeys back and forth along treacherous paths lined with family obligations, potential violence, personal goals and desires, governmental bureaucracy, and economic realities. In such murky terrain, knowing which path to follow and what to say, when to say it, and in what language, make the life of an exile a constant struggle for orientation. Exiles often find themselves powerless in their new society and culture because their intricate web of knowledge, relationships, and skills are mostly relevant to their lives in their old home. Immigrants and exiles find themselves neither totally at home in the new culture and place nor able to return comfortably to their old lives, which no longer as they remember or lived them. Hassan Khader, a

⁸ Edward Said, 'Reflections on Exile,' in *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press), p. 186.

Palestinian living in exile in Tunis and who returned to Palestine following the Oslo Agreement in 1993, wrote upon his return:

Eternity lasted only a moment. I did not find the homeland in the homeland. Because I had changed. And the homeland had changed. Exile requires an idealized homeland, one that becomes unbearably perfect. There is no homeland without exile, and the longer we are away from our homeland, the more memory plays its never-ending game of selection and deletion, purification and withdrawal. What existed is confused with that we imagined to exist while in exile, or what convenience seduces us into believing.⁹

The original home and culture and the new home and culture mix inside them, creating a confusing jumble of associations spanning the past and the present and the known and the unknown. For the exile, making sense of what existed then and what exists now makes establishing themselves, their values, and their languages particularly challenging.

Perhaps because exiles lose many things and gain others, they always seem to be in a perpetual conflict to know what is most important – the things they gave up or the things they gained. Beydoun writes,

In the airport, when I arrived, my 'Americanized' sister videotaped us. And in the airport, when I left, they videotaped me with each person (even with the guy who consistently beat me in class throughout the summer of 1976), and in pairs and in groups of ten. And the Islamic Center, the organizers delayed me from ascending the minbar so that they could set up the video camera. And after the lecture we were videotaped again. And at the wedding, they

⁹ Hasan Khader, 'Hal kuntu huna?', [Was I Here?], in *al-Karmal*, no. 51 (Spring 1997a): 118. See also a reference to an English translation of this article by Khader (1997b).

videotaped everything. And when we went to our old neighbors' house one evening, we found them watching a wedding video of people who were no relation to them. Copies of these videos are sold and exchanged among the attendees. I thought perhaps they are watching this video because someone in the house was going to get married, and thus they were studying the complicated wedding customs here. We had Thanksgiving at the house of my 'Amercanized' sister in Kalamazoo, also attended by someone living in Texas, and someone from California, and someone from another part of Michigan. We talked about the person who couldn't come from Georgia, we ate a whole farm of turkeys, and we videotaped the event. It goes without saying that certain parties wanted me to watch these videos before I left - just part of the careful attention paid to every part of my visit (p. 15).

The act by these immigrants/exiles of physically recording significant moments in their lives strikes Beydoun as a marker that characterizes the exile. In doing so, exiles are trying to create a tangible record of their lives, in the face of unreliable memories and the possibility of loss:

The lives of those in exile need to celebrate something that becomes for them a hallowed memory. They memorialize their encounters and gather together the dispersion of their days in moments of unnatural character, or ones that tend toward such. Photographic records affirm the exceptional character of these moments and turn them into ceremonial events. It is as if through pictures they can connect their lives here with their previous lives in the old home. Or as if their memories are a string of pictures that was one day suddenly purged of revered moments. So now they gather images in exile, carefully packing away their lives here into suitcases, which they will take with them some day ... that some day when they return home (p. 15).

Such photographs are what Salman Rushdie calls, 'the shards of memory' which, when trying to recall his childhood in Bombay,

'acquired greater status, greater resonance, because they were *remains*; fragmentation made trivial things seem like symbols, and the mundane acquired numinous qualities.'¹⁰ Unlike Rushdie's search for his childhood through exploration of the precious fragments that remained, the Bint Jibaylis actively create the past they will recall by recording specific scenes from their present lives. Their past, as Beydoun sees it, is not an individual memory but a collective one, memorialized in weddings, parties, dinners, arrivals, and departures. The collective past provides the individual with a framework on which to hang his or her individual memories. But despite this charting of the past, individuals can get lost, separated from their folk and culture.

2. Language and Loss: The Mimic, the Exile, the Arab-American

What lessons do al-Jahiz and his lost bedouin have to offer Beydoun and his understanding of the lives of exiles? It all lies in the solution to the question of how a lost bedouin traveling in the desert at night would find his way. Simple, really – he would bark like a dog (*istanbah*). This imitation would save his life because any nearby dogs – who generally live around tribal tents and whose sense of hearing is keener than humans – would hear the imitation barks, and start to bark in reply, and thus the lost bedouin would find the way to human habitation.¹¹ The preeminent North

¹⁰ Salman Rushdie, 'Imaginary Homelands,' in *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (New York: Penguin, 1991), p. 12.

¹¹ Abdelfattah Kilito, 'Dog Words,' in Anjelika Bammer, ed., *Displacements* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), p. xxii. Four versions of this essay appear in print. The first was in his book in French, *l'Auteur et ses doubles*, published in 1985. The second was an

African scholar Abdelfattah Kilito explains this transforming process, elaborating on the Pandora's box of troubles that comes with barking like a dog. Kilito implicitly compares the situation of the lost traveler to that of the bilingual writer, as he himself is both an Arab and a Francophone author. In question are language and identity and 'how the act of speaking a different language threatens to strip the speaker of his or her self.'¹²

Barking like a dog, a seemingly simple way of finding home is fraught with difficulties, as Kilito understands it. The imitation barks, while they might save the bedouin, are ultimately a failed enterprise. At length, the act of mimicry reveals what the person is not, the person's *inauthenticity*. How does mimicry serve exiles in their new place and culture? Kilito writes,

Mimicry is not free of difference: the mimic wants to assimilate, to be like them, and yet in the end, he only marks his separation because by definition he repeats what he is not – and 'like (or almost)' is not an identity. Mimicry is

Arabic translation which also appeared in 1985 as the final chapter in his *Al-kitaba wa al-tanassukh*. The third version entitled 'Dog Words' appeared in English in 1994, also translated from the French, as the introduction to a volume entitled *Displacements*, edited by A. Bammer, and had been presented as a conference paper. Slight differences between them in both language and content exist, and the end to each is unique. The fourth version appears in the excellent translation into English of the French text by Micheal Cooperson, which was published as *The Author and His Doubles: Essays on Classical Arabic Culture* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), and which shares the same ending as the Arabic translation. Given this plethora of possibilities, I have chosen from the version that suits the context here (as noted). Using my own translations of the Arabic but with reference to the two English versions [1994 and 2001].

¹² Ziad Elmarsafy, Translator's Introduction to the essay 'Dog Words,' in, *Displacements*, A. Bammer, ed., p. xxi.

based on an internal presence and an external appearance. Whatever the completeness of the mimicry, it can never erase the difference.¹³

It mimicry reveals our inauthenticity, then the lack of mimicry reveals the exile or the stranger for just that – their strangeness. By refusing to imitate, the stranger remains a total outsider. 'The discourse of mimicry,' according to Homi Bhabha, 'is constructed around ambivalence.'¹⁴ For Beydoun on his journey to America, this ambivalence exists not only in what people do and say, but also in how they present themselves. While greeting the group that came to receive him at the Detroit airport,

... Some of the people asked me if I knew them, and to some I answered yes and to others no. I wasn't sure to whom I said what in some instances. A few others, I never had seen before in my life, because they were born here or were in Beirut when I was in Bint Jibayl. And a couple more I had seen just a month before in Beirut but now their appearance had changed somewhat since that time – it was as if they had acquired the characteristics of a recent exile (p. 8).

The problem of mimicry lies not only in attempting to blend into the new society. The problem of belonging reappears even upon returning to one's 'origins' after learning how to blend into the new place. At the airport, Beydoun faced the pack of relatives who stood divided into two groups, men on one side, women on the other. 'We still are just like we were,' he comments (p. 7). And as Beydoun greets each person, his sister tries to sing one of the old

¹³ Abdelfattah kilito, *Al-kitaba wa al-tanasukh* [writing and reincarnation] (Casablanca: al-Markaz al-thaqafi al-a'rabi, 1985), p. 122.

¹⁴ Homi Bhabha, 'Of Mimicry and Man,' in Fred Cooper and Ann Stoler, eds., *Tensions of Empire* (Berkeley: University of California, 1997), p. 153.

welcome songs, but she forgets most of the words. 'Well,' he remarks caustically, 'I guess we aren't *exactly* like we were' (p. 7). Beydoun's description of his trip reveals how this community of Bint Jibaylis living in Michigan is made up of unpredictable fragments of the home left behind, recombined in a new context.

In receiving him, the residents of Bint Jibayl, Michigan, follow customs they knew from the homeland, and also what they regard as 'tradition' – the divisions between men and women and the welcome song. However, when they aren't able to remember the 'tradition' completely, the loss becomes obvious to all. At the airport, no one notices that the group is divided by gender; however, everyone notices his sister's failure to remember the words to the song. His sister's forgetting occurs in a place far from Bint Jibayl, Lebanon, in a society that causes her to forget the old customs of 'home.' No one could imagine the sister forgetting the words to the song if she were in Lebanon, because she would still be in her land and the culture of her origin. And even if she did forget, it might go unnoticed. But here in Dearborn, her forgetting is part of a general feeling of removal, of loss. 'Because exile,' comments Edward Said, 'unlike nationalism is fundamentally a discontinuous state of being. Exiles are cut off from their roots, their land, their past.'¹⁵ The sister's inability to remember the song in America makes everyone recognize from what they have been cut off. What have become 'traditions of life' for her now, once simply was 'life' as she lived it in Lebanon. The reality is that in America the sister has lost this knowledge – something that

¹⁵ Said, 'Reflections on Exile,' p. 177.

becomes obvious only when she (or anyone else for the case of argument) must recall this bit of the past and successfully bring it into the present. Ways of life become 'traditions', when their active employment must become conscious. Without rehearsal, ways of life fade from memory, resulting in, as Kilito contends, when 'opening one's mouth amounts to self-betrayal, the revelation of one's difference and one's lack.'¹⁶

The loss of tradition may be only a symptom of a larger loss faced by an exile. The lost bedouin faces some of the same obstacles. 'As he hears the dogs bark, the wanderer says to himself, "I will either find strangers or my own people. Dogs are monolingual; the ones that I know bark in the same way as those that I don't know."¹⁷ In Kilito's scenario, the bedouin follows the barked replies and they take him toward a tent, a campfire, and safety. But what if he finds another tribe, a different people who perhaps speak another language?¹⁸

Beydoun's visit to Bint jibayl, Michigan, evokes the same puzzlement as the lost bedouin expecting to find his own but finding others instead. In Dearborn, Beydoun goes to the Arab Center for the Economic and Social Services (ACCESS), which

¹⁶ Kilito, 1994, p. xxix.

¹⁷ Kilito, 1994, p. xxv; 1985, p. 118; and 2001, p. 105.

¹⁸ Kilito, 1985 [Arabic], p. 118, 'the lost traveler is impelled to believe that he has found his goal of persistent search: the dogs have barked and at a bend he sees the glowing fires ...' Or in Kilito, 1994 [English]. P. xxv, 'The wanderer quickens his step [...] under the mistaken impression that he has found what he was looking for: the dogs have barked, and just around the corner campfires have added to the evidence.'

provides translation services, helps people with government paperwork, distributes food to those in need, provides health care services, and has after-school programs for kids. Amidst all of this, Beydoun sees an exhibition of traditional Arab handicrafts: bedouin and peasant clothing and coffee making equipment. 'I thought the exhibit a little lacking. But H.J. explained to me that the center is working gradually to increase exhibit pieces' (p. 36). Another wall displayed pictures of some of the founders of the Arab community in Detroit, and the pictures and life stories of some famous Arab-Americans. These photos and stories signify more to Beydoun than the coffee pot and the dresses.

What I was looking at was the creation of an American memory for the community. Here, you cannot turn only to 'the homeland' to find their collective memory. The pictures and the stories of Arab Americans are built around a people who live here, and some of whom died here, and this is what deserves mention about their lives and what deserves to be harmonized with the character of the community. The homeland no longer absorbs everything. At the same time, however, the homeland remains a part of all this, evidenced by, for example, the exhibit of clothing and coffee-making items – except that here they exist out of time and place and are frozen in 'folklore.' It is as if the exhibit, with its relative meagerness, is only an indicator of a distant identity; as for real life, it is what appears in the pictures and stories (p. 36).

Beydoun does not find the Lebanese people when he goes to visit 'Bint Jibayl,' Michigan. Instead, he finds Lebanese-Americans who are in the process of creating their own history and customs, and ultimately their own identity.

The process of creating an identity carries with it the painful accretions of 'here' and the divestiture of 'there.' The symbolic

meaning invested in the fragmented 'shards of memory,' as Rushdie calls them, makes life as a hyphenated Arab-American fraught with multiple languages and unknown losses. Sam Hamod's poem about his father illustrates such an existence:

These men died with the wrong names,
Na'aim Jazeeny, from the beautiful valley
of Jezzine, died as Nephew Sam,
Sine Hussin died without relatives and
because they cut away his last name
at Ellis Island, there was no way to trace
him back even to Lebanon, and Im'a Brahimi
had no other name than mother of Brahimi,
even my own father lost his, went from
Hussein Hamode Subh' to Sam Hamod.
There is something lost in the blood,
something lost down to the bone
in these small changes. A man in a
dark blue suit at Ellis Island says, with
tiredness and authority, 'You only need two
names in America' and suddenly – as cleanly
as the air, you've lost
your name. At first, it's hardly
even noticeable – and it's easier, you move
about as an American – but looking back
the loss of your name
cuts away some other part,
something unspeakable is lost.

[...]

My father, a man I came to know
as so secretive, yet so generous, a man alone; now I know
this was part of that other reality, where his name, that
language, Hussein, Sine Hussin, Im'a Brahimi, *Asalamu Aleikum*,
all of these sounds were part of his name, this was that other

edge of Lebanon he carried with him, that home, that same good food of the rich smells, it had to be in these moments, these things were not lost, but were alive and living in this room, in this house, in these people, in this moment.¹⁹

Can one really live one's life in counterpoint, maintaining two homes or two homelands, not designating one as the present and the other as a memory? Al-Jahiz sheds some light on this predicament of translating the self between two places and two languages in his views on past civilizations. According to al-Jahiz, the Persians' history is evidenced in their buildings while the Arab past is contained in poetry. While buildings can be demolished, poetry cannot. Poetry, however, 'has the drawback of being untranslatable.'²⁰ Which is perhaps why al-Jahiz, living in 'Abbasid 'Iraq amidst that fertile mix of Persian and Arab worlds, excelled in neither poetry nor architecture, but became a virtuoso in the relatively uncelebrated genre of Arabic prose writing. He did not dally in poetry, the untranslatable, because 'the translator needs to possess as much literary ability as he does knowledge; he must be familiar with the original language and the language of translation, and have perfect command of them both. *But when we find someone able to speak two languages we can be sure that he corrupts them, for they are bound to influence each other, borrow from each other and distort each other. Besides, how is it possible to have the same mastery of two*

¹⁹ H. S. (Sam) Hamod, 'Dying with the wrong Name: Three parts of an unfinished poem,' in Gregory Orfelea and Sharif Elmusa, eds., *Grape Leaves: A Century of Arab American Poetry* (New York: Interlink Press, 1999), pp. 169-72.

²⁰ *The Life and Works of Al-Jahiz*, translated and edited by Charles Pellat (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 132.

languages as of one?'²¹ The conflict of bilingualism, and thus the mere act of talking, plague the migrant, immigrant, exile, dual heritage hyphenated human. The bedouin barks and corrupts his own tongue, while tricking the dogs that would be confused to know that it was human barks to which they responded. The Bint Jibaylis learn English, forever after peppering their Arabic with 'please' and 'thank you' in addition to *barrik al-siyara* ['park the car'].²² Languages constantly mix, and for the bilingual speaker to keep them apart, 'every time he opens his mouth, he must exert a significant effort, an effort that set him apart from others who speak comfortably, like people playing themselves, who speak as they breathe, and whose breathing is calm and regular.'²³

Kilito further attests that

When two languages meet, one of them is necessarily linked to animality ... There is no way that we can speak of conflict in this case: for a conflict to arise the two opponents must be on equal, or at least comparable, footing. Bilingualism does not evoke the image of two adversaries approaching each other armed with nets and tridents; rather it suggests that one of the combatants already is sprawled on the ground awaiting the death blow.²⁴

²¹ Ibid., p. 133.

²² While bedouin actually *barrik* a camel (meaning to get it crouch for loading, unloading, mounting or dismounting), a number of Dearbornites have suggested that the noble desert has nothing to do with their use of the word. Since Arabic has no letter 'p', it is not uncommon for new learners of English who are native-Arabic speakers to use 'b' in the place of 'p'.

²³ Kilito, 1994, p. xxvii; 1985, p. 121; and 2001, p. 108.

²⁴ Kilito, 1994, p. xxvii; 1985, p. 121; and 2001, p. 108.

Hiding the secret language, as Sam Hamod's father did, and concealing the secret self, provides one solution to the problem of bilingualism and exile. Another Arab-American poet offers a similar reaction.

Last Sunday was a fine day
for me to be a good *Americani*
I painted the kitchen table
and talked to my next door neighbor
while he washed his car.

[...]

Before it got dark
I hopped in the car
and bought sliced salami,
toilet paper
and a six pack of beer at 7-Eleven.

[...]

I had my life
figured out cold for me.
Only from time to time
I wake up in the middle of the night,
or maybe somewhere when the night
is just fading into day,
when the moment
is neither here nor there,
which is a safe time to think
about Palestine and olive trees,
and I pity myself
and the place I came from.²⁵

²⁵ Fawaz Turki, 'Being a Good *Americani*,' in Orfelea and Elmusa, *Grape Leaves*, pp. 198-99.

Perhaps it is poetry – the venue which al-Jahiz maintains is the Arab preserve of the past – where Beydoun's Arab compatriots living in exile can best express their ties to their own past, history, and origin. This medium may be safe for the immigrant, because as one Arab American poet says, '... poetry does not have a place in American society...' ²⁶ And while poetry is the preserve of the Arabs, these Arab-American poets write in English, which necessarily restricts their audience. Poetry of this immigrant community, then, becomes a language of its own, because, as al-Jahiz maintains, it cannot be translated. This dual heritage poetry, which belongs neither to Arabs nor to Americans, can cradle the shards of memory in lines of rhyme and words of fear, in an exile's understanding of language and loss.

This battle of languages ultimately proves to be the denouement of Beydoun's journey to Bint Jibayl, Michigan, and climaxes when he unwittingly sets English and Arabic at each other in the arena of a lecture he gives at the Islamic Center in Dearborn. He delivers the lecture in Arabic to an audience of Arabs and Arab Americans to whom Arabic is the mother-tongue, the language of childhood and the old home, but who bring with them their years and lives of English, the official and functional language of the United States. The Dearborn Bint Jibaylis have more or less kept the disputatious languages apart, leashing Arabic firmly to family, food, and religion, and allowing English to roam the fields of work and study. Beydoun makes the understandable mistake of

²⁶ Etel Adnan in Orfelea and Elmusa, *Grape Leaves*, p. 86.

releasing Arabic into the learned realm with his lecture on the current situation in Lebanon.

Beydoun's Arabic lecture proves a gallant combatant, but he is unaware that he has lost before he ever started. English dominates Bint Jibayl, Michigan, as the language of power and the language of success. Arabic has suffered in the United States as the weaker of the two and has paid a dear price – the desire of people to be present at his lecture, does not necessarily mean that they understand Arabic. So when Beydoun clothes Arabic in the grab of intellectual knowledge and professional status, he loses his audience.

After the lecture, the host opened the floor for discussions, and called up to the minbar a bewhiskered young man in his late twenties who had raised his hand immediately. [...] After beginning with '*bismillah al-rahman al-rahim*' [In the name of God, the Compassionate, the Merciful], he thanked God and praised Him [...] and ordered us to pray for the Prophet of God, and we obeyed him. I imagined that he would say splendid things after that because prayers for the Prophet ring out in our houses in all that is beautiful, as the saying goes, 'That's as beautiful as the prayers for the Prophet.' Except that the young man had hardly finished this preamble when he started to stammer and make grammar mistakes and begin sentences that he never ended. I understood from him with difficulty, three things. First, that he did not agree with my assessment of the Lebanese problem; second, that he was asking me what my assessment was exactly; and third, that all homeowners should clean the area in front of their homes. I realized that his last comment was somehow in reference to a point I had made in the conclusion of my lecture ... (pp. 41-42).

While Beydoun is sufficiently flustered by this situation, his audience gives him no room to maneuver.

I did not have more than a few seconds to decide whether I would answer him myself or let the people in the audience who had raised their hands [while the young man was talking] answer him. These few seconds did not even pass before one person, and then three more from the front row came up to shake hands and congratulate me and then gave their apologies for leaving. So I had to get up and shake hands with them. And in these moments, more than half of the audience came up to me one by one, amidst the chaos of moving chairs, and following the example of the first bunch, as if they were voting with their feet for the end of the discussion. And after I was done shaking hands with that rather large group – an unprecedented act in any lecture format – the young man was still standing next to the minbar and looking at me and at those who remained in the hall, most of whom were standing now, looking at us, while others were walking out to drink coffee...

It seemed that I should understand that I had just done the equivalent of knocking the audience over and flattening them under a steamroller. But I took it to mean something else. That the audience found in my lecture – to put it simply – a sublime celebration of language. They listened to the language of their roots neither haltingly delivered nor spoken ungrammatically, and they were enraptured, even though they did not understand everything. However, it seemed that they all understood from the lecture, without a doubt, the desire for a comprehensive Lebanese peace, which was also their own most basic desire [...] My friend Abu 'Ali advised me that they saw me as bringing an extraordinary purity to their language of origin. It occurred to me that the situation was something similar to that of a Catholic Mass. And I thought then that the Vatican was wrong when they made its Christian followers change the language of the mass from Latin – or most of it anyway – into modern spoken languages.

When Abu 'Ali offered his interpretation, I felt clearer about what had happened. And I admired the tolerance of the audience for not showing their anger with me over their difficulty in understanding the subject. Perhaps they understood the most important value I expressed in the lecture and more – that we should not jump to blame the other persons just because we don't understand them (pp. 42-44).

The exile's conundrum – the constant likelihood of misunderstanding stemming from language, coupled with the sense of loss toward the homeland – most clearly presents itself to Beydoun at his lecture. The audience attends the lecture out of interest in and concern for the homeland and out of a sense of community, but they are living in the United States, not in Bint Jibayl. Beydoun's journey charts his denial of this fact, assuming instead that he is dealing with the same Lebanese he left behind in Beirut when he boarded the plane for Detroit. Although he crossed an ocean in geographical time and space, he never bridged the vast distance that separates them in social, psychological, or linguistic terms, and he confronts a construction of Lebanese-ness he has never seen before. It is only when someone from the community makes the gap between them evident that he understands his power over the immigrant community as a representative of both the homeland and language that they have left.

The experiences of Detroit's Lebanese immigrants represent Kilito's ultimate dilemma for his lost bedouin. Living in America or wandering lost in the desert both require transformations of the self. Suppose the lost bedouin has grown accustomed to barking, and Kilito proposes, 'decides to stop the game, but is unpleasantly surprised to find that he cannot utter the words that he could once pronounce ... he cannot speak; the sounds that leave his mouth are barks, irrevocably.'²⁷ No longer can he speak his original language nor is he a dog. Perhaps our lost bedouin secretly

²⁷ Kilito, 1994, p. xxiii; 1985, p. 116; and 2001, p. 102.

admired Ibn Marzuban who wrote *Fadl al-kilab 'ala kathir miman labisa al-thiyab* [The superiority of dogs over many who wear clothes].²⁸ But transformations are events against which many have been cautioned, not least of all Jalal al-Din who in his immense *Mathnavi* tells a story in which '... the crow sees a partridge walk by and is amazed at the measured elegance of the partridge's gait. After long and painstaking practice the crow forgets how to walk like a crow but never learns how to walk like a partridge.'²⁹ Is it possible that Bint Jibayl exiles have become neither Lebanese, nor American? In truth, our medieval companions aside, comparisons to the animal kingdom limit the creative powers of the human intellect. Because it is not, as Beydoun discovered, that exiles are neither Lebanese nor American. It is that they are both. Lawrence Joseph, a poet and lawyer born to a Lebanese family in Detroit, knows what it means to be both Arab and American.

In the house in Detroit
in a room of shadow
when grandma reads her Arabic newspaper
it is difficult for me to follow her
word by word from right to left
[...]

Lebanon is everywhere
in the house: in the kitchen

²⁸ *The Book of the Superiority of Dogs Over Many of Those Who Wear Clothes: Ten Stories and Poems on the Dog*, translated by G. Rex Smith and M. A. Abdel Haleem (Aris & Phillips Ltd, 1977). Ibn Marzuban may have written this book in reply to al-Jahiz's argument in *Kitab al-hayawan* [Book of Animals] that man's ability to reason makes him superior to animals; see Robert Irwin, ed., *Night and Horses and the Desert: An Anthology of classical Arabic Literature* (Woodstock, NY: Overlook Press, 1999), pp. 203-06.

²⁹ Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (New York: Pantheon, 1985), p. 299.

of steaming pots, plates of kousa,
hushwee rolled in cabbage,
dishes of olives, tomatoes, onions,
roasted chicken and sweets;
at the card table in the sunroom
where grandpa teaches me
to wish the dice across the backgammon board
to the number I want;

[...]

Outside the house my practice
is not to respond to remarks
about my nose or the color of my skin.
'Sand nigger, 'I'm called,
and the name fits: I am
the light-skinned nigger
with black eyes and the look
difficult to figure – a look
of indifference, a look to kill –
a Levantine nigger
in the city on the strait
between the great lakes Erie and St. Clair
which has a reputation
for violence, an enthusiastically
bad-tempered sand nigger
who waves his hands, nice enough
to pass, Lebanese enough
to be against his brother, with his brother against his cousin,
with cousin and brother
against the stranger.³⁰

³⁰ Lawrence Joseph, 'Sand Nigger,' in Orfelea and Elmusa, *Grape Leaves*, pp. 243-45.

Conclusion: Becoming Hoarse

Being both Arab and American, like the lost and barking bedouin, creates an ambivalence through imitation and through pretensions to both identities, always making us question the authentic. Ambivalence is a transforming experience both for the barker and the one who hears the barks. From now on, you too, like me, will turn and ask when you are out in the desert at night, was that a barking dog or a lost bedouin that I just heard? Kilito concludes his essay knowing that the night will not last forever.

With the rays of the dawn, all the dogs in the world become silent. Our lost traveler finds a spring, and when he bends to drink, he sees his reflection in the surface of the cold water. But what face does he see? Is it a dog? No. That would be too easy. Because then we would have to describe the type of dog that was reflected, and that is impossible. So it is most befitting that we say that our *mustanbih* [human dog-barker] sees his own face, the one he is used to seeing. He has regained himself and sighs deeply – his fears of the night did not occur and the depth of the darkness did not touch him.

But he is wrong, and I know it. And he will not fail to realize it also, because the water will bubble out of the spring creating small waves which gently rock his picture until suddenly it dissipates and is taken far away by the stream, always far away. The traveler looks fearfully into the water under his feet, and does not find himself. The reflection has been erased and is gone.³¹

Are the immigrant and exile destined never truly to see themselves, but instead to be reassured temporarily by appearances, only to watch their reflection carried somewhere else? Or is it that the lost traveler never can see a true reflection? Is

³¹ Kilito, 1985, p. 123. The conclusion to the English version of this essay [1994] that was delivered at the conference is completely different, but the 2001 translation of the essay is the same as the 1985 Arabic version.

it that something is always absent, because the medium is inadequate to express both barks and words? Perhaps it is better to think that the person may not find his face as he has known it, but he at least will find a reflection of some part of his experience.

After two weeks in the United States, Beydoun gets on the plane in Detroit, to return to Lebanon accompanied by another gathering of relatives and friends.

I remembered Bint Jibayl Lebanon, not Michigan. And it occurred to me that it was possible, if Bint Jibayl were not under occupation, for us all to go there together from this airport ... across the Atlantic. Among us here now there are strong men, any one of whom is able to carry the banner as well as I was as a child in our homeland. This is what the song says, anyway. Most of them are prepared to return, as temporary as it may be, in overestimation of what draws them back to their origin. But they cannot succeed in achieving the sense of order that their kind crave. Because when the old system of meaning is weakened, it is impossible to regain this same sense of order. Exiles, therefore, carry themselves from place to place, struggling to recover that sense of order or to find some new way to preserve it. All of this is, of course, unbelievably difficult. And that Atlantic that we must cross is a deep ocean in which many things can be lost.

I also remembered my fright when I first read – not long ago – that many villages had been erased completely from the map of Lebanon during the First World War because of famine and immigration. It wasn't that the inhabitants of the villages had gone from a thousand down to one hundred – rather, the village disappeared entirely. During this current war and occupation, villages, towns, and even neighborhoods of cities have been wiped out. But the hope remains that their inhabitants will resurrect them out of their destruction, and this lessens the sharpness of my fear. For the villages that were wiped out by famine and immigration more than three-quarters of a century ago, their people no longer identify themselves or are identifiable as 'their' people. This is the course of my fear. I was reminded of this fear because Bint Jibayl, Lebanon

is quickly disappearing today, and growing larger, also quickly, is Bint Jibayl, Michigan (pp. 58-59).

Since Beydoun wrote *Bint Jibayl, Michigan*, the occupation has ended, and Israel has withdrawn from south Lebanon under the cover of darkness in the matter of a few days. Perhaps then, becoming an Americani and barking like a dog are a solution to the dilemma of the trials of one long night. With the dawn, both Bint Jibayls, Lebanon and Michigan, will see themselves reflected in the water and will seek to maintain a connection to each other, watching their pictures carried from their small springs back and forth safely across the deep waters of the Atlantic.

Beydoun's book, like al-Jahiz's finest writing, presents the reader with the delightful quandary of trying to understand where the author stands on the subject he is addressing. It is possible, certainly, to read Beydoun's work as a critical treatise on this group of Lebanese immigrants living in Dearborn, Michigan (basically, his family and friends). Such an interpretation allows him the freedom to ridicule their adaptations and deride their new values. But Beydoun's satirical pen, like the master's own, loops back onto itself, and becomes critical of the critical eye. His own weakness is revealed, for example, when the Michigan Bint Jibaylis ask him if he carries a picture of his wife and daughter with him. His astonishment at the idea contains a questioning of both their values and his own – that something that is so important to them never has occurred to him to do. *Bint Jibayl, Michigan* should be read, then, to take pleasure in the novelty of the subject and Beydoun's splendid narrative style, and to revel in the humor,

contradictions, and compassion inherent in this community's version of Lebanese-ness in America. Beydoun's opening dedication overrides everything else and sets the tone for the reader: 'This book is a celebration of Bint Jibayl, Michigan.'

References

- Beydoun, Ahmad. (1989) *Bint jibayl, Michigan* [Bint Jibayl, Michigan] (Beirut: n.p.).
- Bhabha, Homi. (1997) 'Of Mimicry and Man,' in Fred Cooper and Ann Stoler, eds., *Tensions of Empire* (Berkeley: University of California).
- Elmarsafy, Ziad. (1994) Translator's Introduction to the essay 'Dog Words,' in A. Bammer, ed., *Displacements* (Bloomington: Indiana University Press).
- Irwin, Robert, ed. (1999) *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature* (Woodstock, NY: Overlook Press).
- Khader, Hassan. (1997a) 'Hal kuntu huna?,' [Was I here?], in *al-Karmel*, no. 51, Spring, pp. 115-24.
- Khader, Hassan. (1997b) 'Confessions of a Palestinian Returnee,' in *Journal of Palestine Studies*, 27, no. 1 (Autumn), pp. 85-95.
- Kilito, 'Abdelfattah. (1985) *al-Kitaba wa al-tanasukh* [Writing and reincarnation] (Casablanca: al-Markaz al-thaqafi al-a'rabi)
- Kilito, Abdelfattah. (1994) 'Dog words,' in Anjelika Bammer, ed., *Displacements* (Bloomington: Indiana University Press).

Kilito, Abdelfattah. (2001) *The Author and His Doubles: Essays on Classical Arabic Culture* (Syracuse: Syracuse University Press).

Landau, Jacob. (1970) 'Muhammad 'Thabit, A Modern Arab Traveler,' in *Journal of Arabic Literature*, 1, pp. 70-74.

Mottahedeh, Roy. (1985) *The Mantle of the Prophet* (New York: Patheon).

Orfelea, Gregory and Sharif Elmusa, eds., (1999) *Grape Leaves: A Century of Arab American Poetry* (New York: Interlink Press).

Pellat, Charles, trans. (1969) *The Life and Works of Al-Jahiz* (London: Routledge and Kegan Paul).

Qutb, Sayyid. (2000) 'The America I Have seen,' in Kamal Abdel-Malek, ed., *America in an Arab Mirror* (New York: St. Martin's Press).

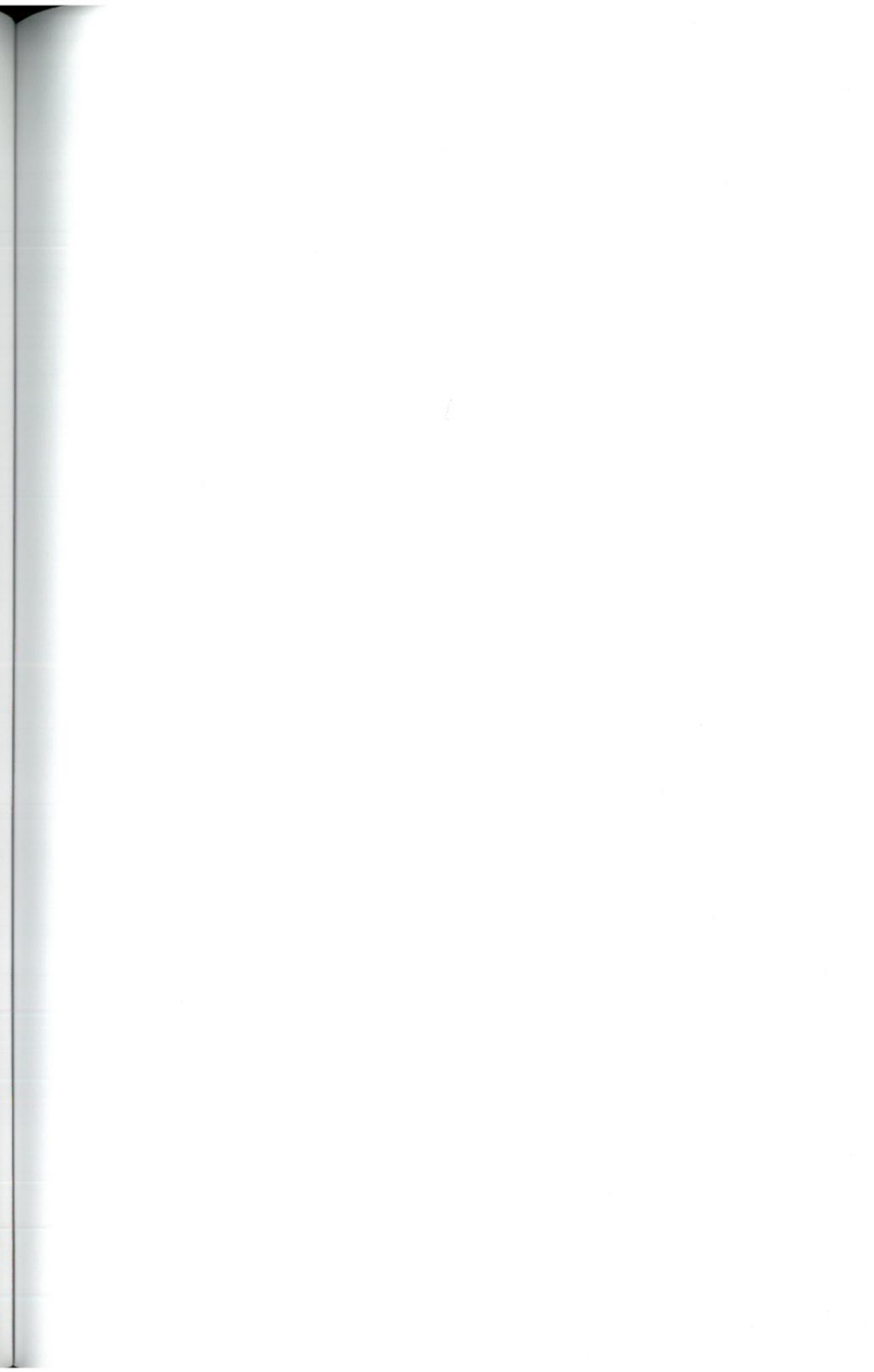
Reynolds, Dwight, ed. (2001) *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press).

Rushdie, Salman. (1991) 'Imaginary Homelands,' in *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (New York: Penguin).

Said, Edward. (2000) 'Reflections on Exile,' in *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press).



شهادات^{۱۶} فيه



أمر الحرية

حازم صاغية^١

في إحدى عوداتي من لندن إلى بيروت، وكان كلُّ من ألتقيهم من اللبنانيين يقولون إنهم ينوون الهجرة أو يتمنّونها، سألتُ أحمد بيضون: أو لا تفكر في السفر يا أحمد؟

وضع بيروت آنذاك كان يُغني عن تبرير السؤال، لكنه ردَّ بـ"لا" قاطعة كأنَّ جوابه يعلِّل ذاته بذاته، فلا يعوزُّه التعليل. ذاك أنَّ الـ"لا" تلك زفرها إشهاراً لرغبة عميقة في قمع سؤال لم يحلَّ إزعاجه دون إقدام آخرين على طرحه. مع هذا، ولاستغرابي جوابه التلقائي، سألتُه عن سبب هذا العزوف الواصل فقال: "لا أتمنّى أن يدفّسني أحد". فأحمد يخشى الإيقاع السريع لمُدن الغرب الكبرى، وهو يمشي ببطء، ويحرص على قيلولة بعد الظهر، وأظنُّ أنه لا يتصوّر العمل إلاّ منطويّاً على متعة وموانسة. وحين

^١ عمل حازم صاغية في جريدة السفير بين العامين ١٩٧٤ و ١٩٨٨. ومنذ العام ١٩٨٨، عمل في جريدة الحياة كمعلّق صحافيٍّ ومحرّر في الملحق السياسي الأسبوعيّ "نِيارات". أصدر خلال هذه الفترة ١٢ كتاباً تناول فيها المسائل السياسيّة والثقافيّة في الشرق الأوسط.

تراه يسير في الحمراء، يُخَيَّلُ إِلَيْكَ أَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْ غُرْفَةٍ فِي بَيْتِهِ إِلَى غُرْفَةٍ أُخْرَى. وَهُوَ هَكَذَا يَرِيدُ أَنْ يَبْقَى، لَا تَتَحَكَّمُ إِلَّا نَفْسُهُ بِنَهَارِهِ وَلَيْلِهِ، وَبَسِيرِهِ وَوُقُوفِهِ، وَبَعْمَلِهِ وَرَاحَتِهِ، يَمْكُثُ وَفِيًّا لـ"الْحَبِيبِ الْأَوَّلِ" الَّذِي تَمَرَّسَ فِي حُبِّهِ فَلَا يَبَادِرُهُ بِالْهَجْرَةِ وَالتَّخَلِّي. وَفِي هَذَا مَا يَشْبَهُ الْإِسْكَانَةَ الَّتِي تَسْتَبْعِدُ الْقَلْقَ وَتَطْرُدُ التَّوْتُرَ، تَنْهَضُ فَوْقَ اطمئنَّانٍ بَعِيدٍ إِلَى الْعَالَمِ الْمُحِيطِ وَإِلْفَةٍ عَمِيقَةٍ مَعَ أَشْيَاءِهِ وَمَعْهُودِهِ. فليُصَافِرْ إِذَا الَّذِينَ يَصَافِرُونَ، وَلِيَرْجِعْ الَّذِينَ يَرْجِعُونَ، فَأُحْمَدُ هُنَا بَاقٍ، كَمَثَلٍ مَنْ يَقُولُ الشَّعْرُ إِنَّ الْأَبْطَالَ تَمَرُّ بِهِ كَلِمَى هَزِيمَةً، أَوْ مَنْ تَصَفُّهُ الْأَغْنِيَةُ بِجَبَلٍ لَا تَهْزُهُ رِيحٌ. لَكِنَّ مَفَارِقَةَ أَحْمَدَ بَيضُونَ، بَلْ رُبَّمَا أَقْوَى مَفَارِقَاتِهِ، أَنَّهُ، عَلَى عَكْسِ مَا يُوحِي، لَيْسَ مَطْمَئِنًّا كَثِيرًا إِلَى الْعَالَمِ هَذَا، وَلَا هُوَ مُسْتَرَخٍ حَيَالِهِ الْإِسْتِرْخَاءَ الَّذِي تَشِي بِهِ حَرَكَاتِهِ وَسُكُنَاتِهِ. فَهُوَ، فِي مَا يَكْتُبُ، وَأَحْيَانًا فِي مَا يَقُولُ، يَنْمُ عَنْ غَرَبَةٍ لَا تَتَفَاهَمُ مَعَ السَّائِدِ وَالشَّائِعِ، كَمَا يَسْتَنْفِرُ طَاقَةَ شَابَّةٍ وَدَائِمَةِ الْحَيَوِيَّةِ فِي التَّحْذِيرِ مِنْهُ وَفِي الْحُضِّ عَلَى تَغْيِيرِهِ. فَكَيْفَ لِمَنْ صَرَفَ عَلَى نَقْدِ الطَّائِفِيَّةِ مَا صَرَفَهُ أَحْمَدُ أَنْ يَكُونَ مَطْمَئِنًّا إِلَى "لَبْنَانِ الطَّائِفِيِّ"، أَوْ أَنْ يَكُونَ آمِنًا مُسْتَرَخِيًا حَيَالِ طَوَائِفِهِ؟

وَأُظَنُّنِي لَا أَكُونُ مُبَالِغًا إِذَا قُلْتُ إِنَّ كِتَابَهُ الْمَرْجِعِيَّ الصَّرَاحَ عَلَى تَارِيخِ لَبْنَانٍ وَثِيقَةً دَامِغَةً عَنِ الْخَبْثِ وَالتَّرْوِيرِ الْمُتَاصِّلَيْنِ اللَّذَيْنِ يَقِيمَانِ فِي الطَّوَائِفِ، أَيْ بَيْنَ بَيُوتِنَا وَتَحْتَ أَلْسِنَتِنَا، دَافِعَيْنِ

بها، المرّة تلو المرّة، إلى قتل معمم "علمناه وذقناه"، وأنفقنا الأعمار نحاول أن نسيطر على شروره بتحليل تلك الشرور، في انتظار أن تنزلنا إلى الملاجئ أو تهجّرنا إلى مناطق أخرى وأحياناً إلى زوايا الأرض البعيدة.

واقع الحال أن أحمد، حين أجبني بأنه يكره "التدفيش"، كان يقصد أنه يحب أن "يدفّش" نفسه بنفسه. وهذا ما لا يلبث أن ينبّهنا إلى أنه يغشّنا باسترخاء ظاهريّ يخفي توتراً ذهنياً أو "تدفيشاً" ذاتياً إذا صحّ القول.

وهو، في الحقيقة، يغشّنا في أمور كثيرة أخرى. ذاك أن عقلانيّته الهادئة والباردة، أو "اعتداله" وفقاً لتعبير شائع لا يقول الكثير، يكتُم تطرّفًا في العقلانيّة وفي "الاعتدال". صحيح أن أحمد لا يقارب التعصّب في رأي أو في موقف، غير أنني ممّا قرأته له أو سمعته منه، لم أره مرّة يتنازل في ما هو مبدئيّ أو يساوم فيه أو عليه.

لكنّ نصّه، أيضاً، لا يخلو من غشّ. ففيما تستنطق أفكاره ولغته، النقيّة بل الأصوليّة، الجدّيّ والحارق في حياتنا، مستدرجةً قارئها كي يستتفر ملكاته في التأمل والتركيز والمتابعة، إذا بذاك

النصّ يفاجئنا بسخرية تعبث بما يتناول، أو بما يكتب، أو به هو شخصياً. هكذا ينقلب وجه قارئه، في غضون لحظات، من متجهّم تولّى النصّ تكثير همومه حتّى أعياء البحث عن مخارج، إلى مقهقه قد ترتفع قهقهته قبل أن تعيده فقرة أخرى إلى الصراط المستقيم. وهذا، في ما أظنّ، ينمّ عن سمة من سمات أحمد بيضون، مفادها أنّ الحياة، على كلّ ما يسكنها من ألم، ينبغي ألاّ يُترك حبل جدّها على غاربه بحيث يغدو حبل مشنقة على الأعناق. ذاك أنّ الحياة تبقى جميلة، على ما جاء في فيلم الإيطاليّ روبيرتو بينيني الذي استدعى الفرحة من تحت غرف الغاز ومن بينها.

ويمدّ أحمد مداورته الساخرة لما هو "ثقيل" وجديّ إلى ما يتعدّى نصوصه الكلاسيكيّة إذا صحّ الوصف. فـ

"تحنا زلامك ماركس بيك

ما منهاب المنّيّه

الصحة منيحه اسم الله عليك

واللحيه أشبهيه"

وأنّ يُجعل كارل ماركس بيكاً لبنانيّاً، فهذا قرينة على مزاج لا يُبرأ منه المنشأ والتحدّر. فقد تربّى صاحبنا في بيت سياسيّ خاض

الانتخابات النيابية مراراً وانتزع مقعداً له في البرلمان، هو والده عبد اللطيف بيضون، فيما خاله الشاعر موسى الزين شرارة، أحد مجددي ما عُرف بـ "الأدب العاملي"، كانت له أدوار في ما سمي "انتفاضة" بنت جبيل في ١٩٣٦، وفي مقارعة الإنتداب الفرنسي ثم تزوير الدولة الإستقلالية انتخابات ١٩٤٧، فضلاً عن صلة ما بـ "جيش الإنقاذ" في حرب فلسطين بعد عام واحد، وبـ "حزب النداء القومي". وقد تخللت هذه السيرة سجون وهجرة اضطرارية يوم كانت العلاقة بين "العروبة" و"الوطنية" و"الأدب" علاقة الأوجه العديدة للشيء الواحد. فإذا كان الأب يدرّب على العلاقات الأهلية بحلوها ومُرّها، وعلى الصلة بـ "الشعب" في سيولتها كما في تعقيدها، ناهيك عن إدارة الخصومات والأحلاف، وفهم العائلات وتفهم "الأهل"، فالثاني قد يقرب من تنقيف الصلة بالعالم المحيط، وربما أسس لرؤية التعقيد خلف البساطة، والانتظام في ما يلوح مشتتاً بلا نظام.

وأغامر بالقول إنّ السمة هذه التي تحصّلت لأحمد واستقرت فيه تعكس نفسها على شكل نفاذ من عالم وعلاقة إلى عالم وعلاقة آخرين لا يبدو بالضرورة رابط معرفي أو مفهومي بينهما. بيد أنّ الصفة تلك تحير أحياناً في أمر التداخل بين الأعمار والوظائف، فتبتّ الحفيد في الجدّ والأب في الإبن وتخلطهم على نحو "يكبر

العقل "حيال" صروف الدهر" ويطيل صبر الصابر على "النوازل". وتعدُّ المستويات هذا وتعايشها يتجاوزان أحمد المثقف إلى أحمد الإنسان المازح واللاعب الذي لا تتجو لغته الجسمانية من آثار التداخل هذا. فهو كثيراً ما يمشي، أو يحكي، كأنه وجيه يشوبه "قبضاي"، يتلفَّ يمنة ويسرة فيما عيناه تبحثان عن كائن وضع يستحقُّ الضرب، مختبئ في ركن منزوٍ. والوضع، هنا، يعاقبه الشهم الذي يمثل الجماعة وينطق بلسانها ولسان ما اختزنه من قيم وما عبَّرت عنه من مصالح مشروعة. وأحمد، كما يترأى لي، عملاً بصورة الوجيه "القبضاي"، من اختار صفة الشهامة على سائر الصفات المنسوبة إلى "القبضة". لكن الصورة إيَّاه لا يلبث أن يتبدَّى فيها شيء من المسخرة الأحمديَّة على "القبضاي" أو شيء من الباروديا. فكأنِّي بصاحبها يقول: ضربناه مرَّة في ذاك الماضي السحيق، ثمَّ يضحك بصوت مرتفع، تاركاً إيَّانا نستفهم عن تلك الحادثة الغامضة التي لم يبقَ منها إلا ما يدخل الضحك إلى الجلسة فيُحييها. ومزج العوالم وامتزاج الشخصيات ينطويان على "خفة" بالمعنى الذي قصده ميلان كونديرا، تثميناً من الأديب التشيكي للحياة وتوسيعاً لها من التقبُّل والتسامح.

وتلك صفة يجلوها احتفاله الملون بألوان العالم الأهلي وقد أحاط بـ"صبي" بنت جبيل. ففي ذاك النص، نترك حيال حنين

وسخرية من سويّة سينمائيّة، تقيم تحتها هويّة صغرى هي موضع افتخار.

ومن يشاهد أحمد في بيته الذي بناه قبل سنوات قليلة في بلدته، أو يلقاه في البلدة نفسها التي كتب عنها مراراً ومدّ فضاءها إلى ديترويت الأميركيّة، لا يفوته ذاك الافتخار بالبيت وبالبلدة حارة حارة. بيد أن ساكن شارع الحمراء، المواطن المدعوّ أحمد بيضون، لا يقلُّ، هنا، افتخاراً بفرديّة ومدينيّة التي تساويه بكثيرين ليسوا من وجهاء بلداتهم. والشعور ذاته ينتاب من يستمع إلى أحمد، أو من يقرأه، في ما خصّ ثقافته العربيّة، أو ثقافته الشيعيّة، أو ثقافته الإسلاميّة، أو الثقافة بمعناها الكونيّ (اليونيفيرساليّ) المشبع بقيم التنوير. أمّا لبنان كوطن مُعذّب ومُعذّب معاً، فالافتخار به لا يضاهيه إلاّ ذاك الانغماس العميق في مآسيه.

والحال أن أحمد لبنانيّ جدّاً. فهو من مواليد الاستقلال، ومن ذاك الجيل الذي شبّ على الدنيا مع المشروع الشهابيّ لبناء دولة لم يتسنّ لها أن تُقلع. ولئن تقاطعت شيعيّته مع مسيحيّة عرفها في المدارس، ومع سنّة ساقته إليها أهواء العروبة، جاءت اليساريّة مسكونة بهاجس إصلاح لبنان وتحديثه. ولربّما كان الجيل الذي انتمى إليه أحمد بيضون أوّل أجيال الشيعة الذين جمعوا بين

الثقافتين العربيّة-الإسلاميّة والغربيّة جمعهم بين تعليم حديث وبين برمّ معلّن بالعالم القديم. وفي تجربة كهذه ما يحمل على الظنّ أنّ اليساريّة كانت التعبير المموّه، أو المداور، عن تشكيل الوطن اللبنانيّ بقيادة تتجاوز القيادة المسيحيّة التأسيسيّة والرومنطيقيّة التي أصابها الهرم.

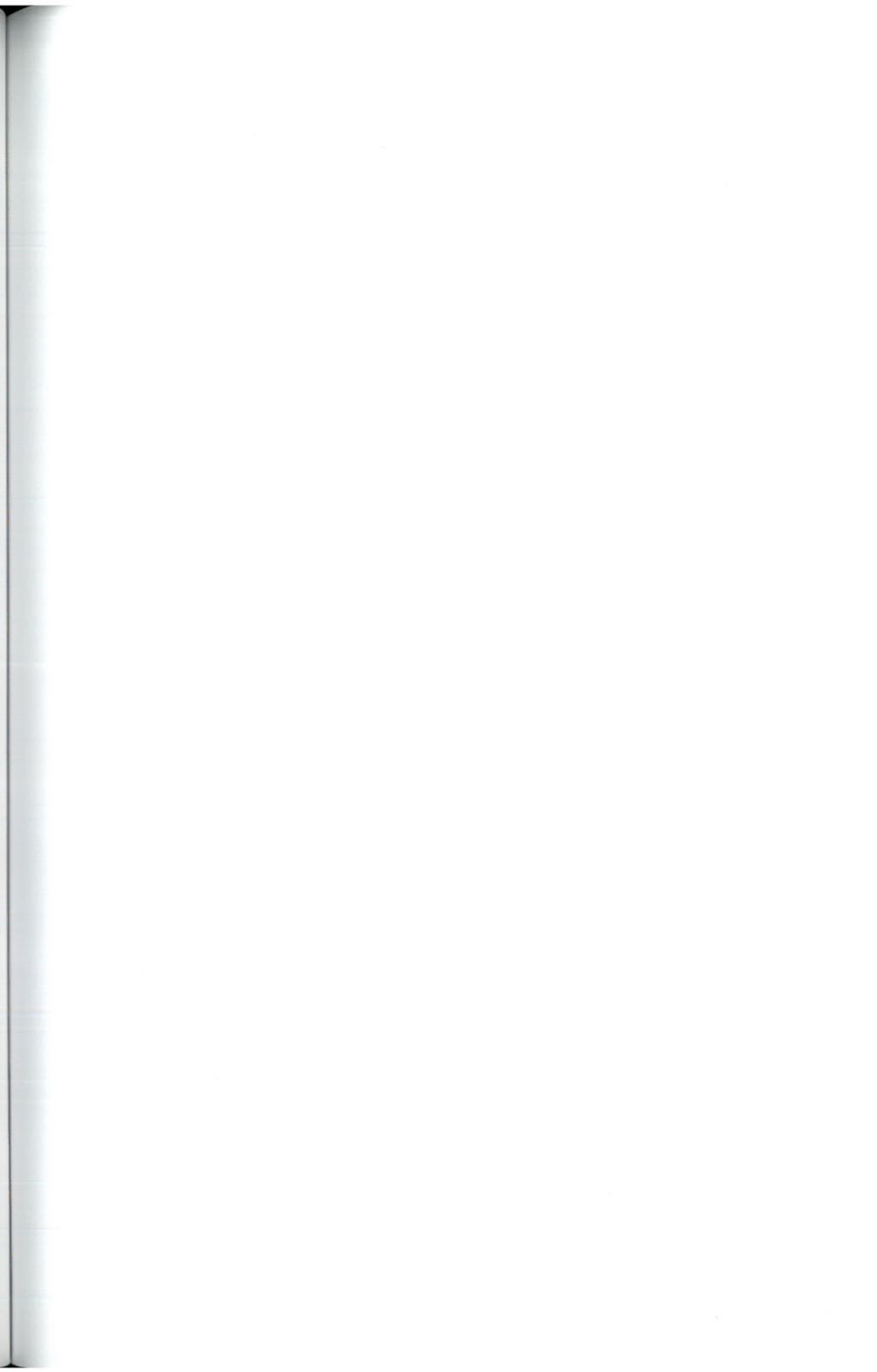
هكذا بدا الطموح لاستئناف النشأة اللبنانيّة على شيء من الاحتقان الذي أملاه وضع المنطقة وبطء استجابة القرار وصناعه. فأحمد كان، في هذا السياق، واحدًا من قلة جمعها بالمسيحيّين الهوى اللبنانيّ من دون مبالغته الرومنطيقيّة وما يصاحبها من "تعدّدية الاحتقار"، مثلما جمعها بالسنة المدى الثقافيّ العابر للحدود من دون مبالغته القوميّة التي تشرّع الوطن على الفناء. فليس من دون دلالة، بالتالي، أنّ أفرادًا من هذه القلّة هم أسّسوا لغة نقد الحرب في طور لاحق، وأنّ الذين مشّوا منهم في تظاهرة ١٤ آذار الشهيرة كانوا الوحيدين الذين يمشون "ضدّ" طائفتهم. أمّا وقوع الأخيرة في قبضة حزبيّة ومسلّحة فكان، في واحد من وجوهه، تعطيلاً لدور أولئك الأفراد في تجديد لبنان.

وعلى نحو كهذا تتكامل مستويات الولاء وهويّاته، من البيت والبلدة إلى لبنان والعالم، بدل أن تتصارع، فيما يثري واحدها

الأخر. وأغلب الظن أن علاقة أحمد بالثقافة تشي، هي الأخرى، بهذا التعايش المثري بين المستويات تلك. فهو المؤرخ والمعجمي والناقد والكاتب السياسي والشاعر بالفصحى والعامية. وأحياناً كثيرة، بل في غالب الأحيان، تتجاوز في نص واحد من نصوصه المستويات، فيما تبقى اللغة وقوامها قاسماً مشتركاً يتوسط علاقتنا بالنصوص جميعاً.

ولأن من شيم التعدد رفض الانضباط في منهج أو طريقة ملزمين، يبدو في النص البيضوني "أنف أن يسكن" المنهج والطريقة، أو، وفقاً لما يقول هو نفسه في مقدمة كتابه كَلَمُن: "وأولى مفاعيل الحرية بالذكر أن القارئ لا يقع هنا على أصنام. لا على أصنام شخصية (فلا ماركس هنا، مثلاً، ولا فوكو)، ولا على أصنام مدرسية (...). ولا على أصنام لفظية (...). وليس المراد تأويل الاستغناء عن الأصنام بأن صاحب هذه المقالات قد فتح في موضوعاتها فتوحاً مبينة، ولا بأنه غير مدين بشيء لما جاءت به الكتب. فإنما هو، على الحقيقة، مدين للسابقين وللأقران أيضاً بكل شيء تقريباً. غير أنه حين ينظر في موضوع ما، ينظر بعينه".

إن أمر أحمد بيضون هو الحرية.



أفعالُ أحمد بيضون كُتِبَهِ

رشا الأمير^١

يمخض أحمد بيضون، صاحب الرأي الأعلى والطغرة الاستثنائية، كتبه ثم يشاركنا إيّاها فتشقُ طريقها أمامه في سمائنا؛ سماء يعرفها غيبًا وتهجئة مذ صارت لنا بلدًا^٢، وإن لم تفلح الإرادات والصروف بعد في تصييرها دولة مستقلة حرة تليق بكل ما حَبَّرَه، على نَيْتِها ونَيْتِنا، ابنها المولود عام استقلالها المبدئي، والطامح لها بلا أدنى ريب بمآلات من الرغد والسؤدد.

ترك من تليق به كوكبة من الألقاب العنان لصفحاته الأربعة آلاف، بنوافلها وبما سيضاف إليها في الآتي من الأيّام، فرسمت

^١ روائيةٌ وناشرة، لها: يوم الدين، وفي قبر في مكان مزدحم، مع لقمان سليم حول تجربتهما في مضمار النشر العربي، والبلد الصغير. تدين لها دار الجديد بإصدار أعمال الشيخ عبد الله العليّلي ومحمد خاتمي وأنسي الحاج وغيرهم.

^٢ سعيد عقل: "وقال نعرفها غيبًا وتهجئة / هذي السماء التي صارت لنا بلدًا" بيت من قصيدة أمير أعلامنا، كتبت على نيّة فؤاد أفرام البستاني. القصيدة من ديوان نحت في الضوء، منشورات جامعة سيّدة اللوزية، لبنان، ٢٠٠٠.

لنا كلماته، واحدة تلو الأخرى، وتلماً جوار تلّم، جداريّة تتّسع
لآلامنا - لبنانيّة أو عربيّة أو إنسانيّة كانت - وأسئلتنا المترامية.

"كن عابراً". بهاتين الكلمتين المنسوبتين للمسيح، والواردتين
في إنجيل عرفانيّ اكتُشف في صعيد مصر، يصدرّ أحمد بيضون،
وهو يشاكس المعاني، سفره المرجع الصراع على تاريخ لبنان أو
الهويّة والزمن في أعمال مؤرّخين المعاصرين (١٩٨٩). فالعابر
على هواه بين لغاته وتشعّب مواضيعه ومادّيّة تاريخيّة رأى أن
ينأى عنها، العائد بنا عوداً على بدء إلى مهوى طفولته بنت جبيل،
عابر لا كما الخلب؛ عابر يغمز من أُنّية قاموسيّة عربيّة قد تحمّل
الكلمات نقائصها. فلو كان كذلك، ماراً بين الماريّن، لما بقيت لنا
رؤاه وآراؤه خمائر عليها المعوّل لافتهام تعقيدات ماضينا وواقعنا.

بشجاعة ودقّة، وبحدس ظهيره البصر والبصيرة، قدّم أكثر
اللبنانيّين اطلاعاً على دقائق تكوين لبنان بحثاً ما هو إلّا: "وثيقة
اتّهام للهويّات العقيمة" تلك التي "تستحوذ على القيم وتستبعد الغير
عن نطاقها" وتفشل، كرّة تلو أخرى، قيام الدولة، تلك التي لم يتّخذ
اللبنانيّون بعد قراراً بإنشائها، إذ لم ينحازوا برأيه إلى
"صيروتهم" مفضّلين تكرار "نزاعاتهم التي لا تتي تتجدّد..."

برأي - قائداه العزم والصبر - بعيد كل البعد عن عصبية الجماعة التي وُلد في أكنافها والتي سرعان ما اعتذر عن إجماعها المفترض، أخضع أحمد بيضون، ذاكرتنا المكتوبة، الصادرة بلا أدنى ريب عن طوائف وإيديولوجيات وأهواء، لفحوص مخبرية بالغة الدقة: "هل لبنان موجود؟ هل تاريخ لبنان موجود؟ كيف اقتسمت الطوائف الدولة؟ ولم لا يسترد لبنان نفسه إلى حضن دولة تقيم العلاقة بالتاريخ على الحرية؟" هذا غيض من فيض ما يمور به الكتاب من أسئلة واستنتاجات ولقى استفاد وسيستفيد منها كل من كتبت لهم وعليهم هذه القسمة الروحية والجغرافية واللغوية المحيرة: لبنان. قسمة، حسبنا أننا لها ندين بأحمد بيضون وكوكبة من قرنائهم من كتاب وأدباء وفنانين يخطون لاجتماعنا المأزوم ملامحه الحسنى، ويردّون إلينا موطناً لا نعرف غيره، وإليه نتوق.

بكل ما أتاحت هذه السماء من علم وحرّيات وإرث، يفكر أحمد بيضون ويكتب؛ وهو بلا منازع بارٌّ من بين البررة المرشحين أن يصيروا يوماً آباء مؤسسين، لهم قد ندين بوطن طال نشدانه وانتظاره.

حين أزمع الأستاذ الجامعي أن يطلّ للمرّة الأولى على الناس كتابًا، في العام الرابع والثمانين وتسع مئة وألف، بعد سنوات لا يستهان بها من التتقيب والتفقه، أصدر ديوان الأخطا والأمزجة (١٩٨٤)، مثبتًا كلمة ديوان في العنوان، شاهرًا، وكأنّ سيفًا خشبيًا أو تميمة، لقبه الطفوليّ الأحبّ: لقب الشاعر. من بوابات الشعر المفعّل والمزجّل، من تحت أقواسه، التي عليها بنى، وعلى مرأى منّا جميعًا، عبر من سيصير لقرائه مرجعًا علميًا لا شاعرًا من مدار إلى آخر. لم يهجر أحمد بيضون الشعر ولن، بل قرّر استبطانه والتحصن بصفاته الأمضى، القدرة على التأليف ما بين المعاني والمباني بدقّة وصرامة مفحمتين. أخذ أحمد بيضون من روح الشعر شيمه، غرسها خارج تربتها فأورفت وصارت للسائلين عن منعرجات مصائرنا التاريخيّة والاجتماعيّة واللغويّة واحات من أجلها يذلّ الراغبون بظللها ومائها ما قد يعترضهم من صعاب. من شاهق الكلام وأدقّه، من منابره الأعلى تفكيرًا ومنطقًا، لا كلامًا وحسب، يطلّ علينا أحمد بيضون بوجاهتيه العارمتين: الأولى موروثه عن الوالد عبد اللطيف بك بيضون النائب والزعيم الذي أتاح لنجله علمًا معاصرًا منفتحًا على إتقان الفرنسيّة والإنكليزيّة، دون إهمال المرجعيّة العربيّة المدموغة بنكهة علمانيّة، والثانية، وهي الأهم والأبقى، تلك المؤسّسة على الموهبة والجدّ. مدهشة وجاهة أحمد بيضون الثانية ومرهبة.

فالواصلون عفواً وبلا استعداد فكريٍّ ولغويٍّ إلى صفحاته الشيقة والشاقة في آن قد يعودون أدراجهم. فنصوصه، وبعضها معلقات ومذهبات، تملي على الراغبين بها لا عنها شروطها من صرامة وجدّ تشوبهما على سبيل المكافأة ومضات عمودها الدعابة والسخرية.

يستخفُّ الطرب والمزاح أحمد بيضون بعد "أرباع" أو "مفازات" من الجدّ والتركيز، فيقرّر صاحب الألقاب المهيبة التخفُّف، مقدار برهة أو برهتين، ممّا ينوء به من علم موسوعيٍّ، ويهاجر من البحث، وهو نوع نخبويٍّ، إلى نوع من السرد الشعبيٍّ، فيكتب بعاميّته هو، أي بفصاحة، سيناريو بيروت اللقاء (١٩٨٤)، ثمّ يعيد الكرة عبر تدوين مقالات ما هي إلاّ يوميات رحلة من رحلاته إلى الولايات المتّحدة فينشر بنت جبيل ميشيغان (١٩٨٩)، وأخيراً يمتّعنا، قاصّاً يحاول الدنوّ بخفّره العملاق إلى مشارف الحميم، فيبوح لنا، فصلاً منجّماً تلو الآخر، بمقتطفات من سيرة ذاتيّة هي التماس لكلام متعذّر عاصٍ لا بدّ من مهادثته وترويضه وسبكه في ذلك الكمّ المؤرّق.

كلّمن. كلمة أثيرة في معجم أحمد بيضون المترامي، بها مفتتح كلُّ بدء، وهي عنوان كتاب ضمّ مقالات "عزيزة على صاحبها"

وعلى السائلين مثله عن حلول موضعيّة لآزمنا. وقد فاض كَلْمُن (١٩٩٧) على توأمه معاني المباني، في أحوال اللغة وأعمال المثقّفين (٢٠٠٦)، كما جاء مغامرات المغيرة (٢٠٠٥) مكحلاً ومتمّماً للعمل الأكاديميّ الأساس: الصراع على تاريخ لبنان.

كثير هو أحمد بيضون. كثير ومتشعب ورؤيويّ. يُستفتى في السياسة واللغة والاجتماع ولا يخيب آمال سائله القاصدين كما تُقصد العرّافات المجترحات النصائح والخطط؛ فالمشخص والمحلل والعارف بكلّ ما يحيط بنا من ركام غالباً ما يُسأل عن حلول كي تصير كلماته قواميس، وعبره بلاداً، فيحيل العارف العرّافة الحكيم أهل الهمم، إلى أجمل أفعاله، إلى كتبه.

فمن يقرأ ما تيسر له من فكر أحمد بيضون وأدبه وعلمه، قد تتقشع أمامه بعض الحلول وتلتمع في ذهنه الأفكار، إذ يعرف الندماء والنديمات المتحلّقون حول مكنوناته أنّ المنقّبين في كتبه فائزون أبين فوز ومتمتّعون أشدّ المتع وأبقاها.

ملاحمُ أحمد بيضون

دلال البزري^١

أحمد بيضون يحبُّ اللعب والتسلية. لا يأسف على مشاريع مضنية لم تثمر. "لكنِّي تعلّمت"، يقول عن فترة انكبابه غير المجدي عليها. والتعلّم عنده بمثابة تسلية، وكذلك الكتابة: يلعب بالكلمات، يبذلها، يدلّلها، يخترع بعضها، يترحلّ في أعماقها، فتحضر في نصّه راضية مرضية. والغرض من كلّ هذا الترفيه، "تلحين للأنفاس"، بدل "إجهاد الحنجرة"، كما يقول. "تلحين الأنفاس" أي اختراع موسيقى تشفي من حنين لا تعرف لمن.

لعبة أخرى، السخرية. يقول عنها إنّها تحميه من "الجمود". أي أنّها تحميه، وبصورة خاصّة، من الضجر، وليند الجمود؛ وتحميه من الشراسة العاتية التي يولّدها هذا الضجر. بهذه الطريقة، المسليّة، يلعب أحمد بيضون بالنصّ وبالكلمات. لو لم تكن تعرفه،

^١ باحثة متخصصة في الحركات الإسلاميّة المعاصرة، أستاذة سابقة في علم الاجتماع السياسيّ، الجامعة اللبنانيّة، من مؤلّقاتها: غرامشي في الديوانيّة (دار الجديد، ١٩٩٥)، أخوات الظلّ واليقين (دار النهار، ١٩٩٥)، ومصر التي في خاطري (دار الساقى، ٢٠١١).

لتخيّلته رجلاً جهوراً منتفخ الرئة، ينتظر منك نظرة لينقضّ عليك بسخريته. وحين تعرفه، تُفاجأ بخجله وأدبه. يلعب، ولكنه خجول: ليس من نوع الخجل/الذريعة، أو الخجل/المدخل إلى... بل إنه الخجل المتأصل، الضارب في الطبائع. وما أدلّ على هذا خجل غير الرقص: يحضر إلى الرقص متعثراً الخطوات. عندما يصف ارتبাকে وعدم اعتياده على ولوج زوايا الفضاءات، يقول: "قد أقع... قد أفقد توازني...". يقاوم خجله وهو ذاهب إلى الرقص، تحمرُّ وجنتاه، تشرق عيناه، يعانده خجله، لكنه لا يسلم به، فهو هنا مدعوٌّ لبهجة. والبهجة عنده أمُّ الفضائل. هذا أوّل تناقض عند أحمد بيضون: التسلية والسخرية والبهجة، بما يفسح لها الخجل من مجال.

شيء من الإثتين، التسلية أو الخجل، ينسحب على حبّ أحمد بيضون لصِفات الكمال. ليس ذاك الكمال الذي نتداوله، ويملي على حامله الشمول أو الشموليّة، والمفضي إلى الفشل، بل الكمال المأخوذ على عاتقه؛ كمال اللحن في الكلمات، كمال الوثوق من الأصول، كمال التمنطق بالأفكار، كمال الودّ والضمير. هذا النوع من الكمال، يجعله أحمد بيضون ممكناً، يحرك فضوله ويحثّه على طرق أبواب أخرى من الجمال والمعرفة. فتراه يبحر بعيداً في مسعاه إلى المعرفة؛ من دون أن يشعر بنفسه "مسؤولاً عن التغيير

في العالم"، من دون أن يحمل "كل شيء". تلك هي حدود نزوعه نحو الكمال. هذا هو التناقض الثاني: ابتغاء الكمال ووضع حدود لهذا الابتغاء.

خلف كل هذا، شغف تحدسه. الخجل يحجبه: شغف ينبض بالمعرفة وبالكلمات، بالناس والإحساس، وبالجمال طبعاً. شغف باللحن، بالدرّة التي سوف تضحكنا أو تهزّنا أو تعيننا على فهم شيء ممّا تتضح به تعقيداتنا وتعثراتنا. لكن حذار: أحمد بيضون شغوف، لكن ليس كما هي صورة الشغوفين: ناريين، متطرفين، صخابين. لا شيء من كل هذا عند أحمد بيضون. أحمد بيضون ترابيّ المعدن، رجلاه على الأرض؛ ما لا يسمح لمعدنه الثاني، الهواء، بالجموح. شغفه مشدود بوتد اعتداله: تلك الحدود التي يضعها على نفسه منعاً للأذى، أو لجمّاً لشراسة يدرك أنّها طاقة تترقّب فرص الانفجار: دروس الحرب الأهليّة؟ أم طبائع متأصّلة؟ لا نستطيع التخمين؛ ولكنّا بصدد التناقض الثالث في شخصيّة أحمد بيضون: الجمع بين الشغف والاعتدال الورع؛ أو قلّ هو نوع خاص من الشغف الداخليّ.

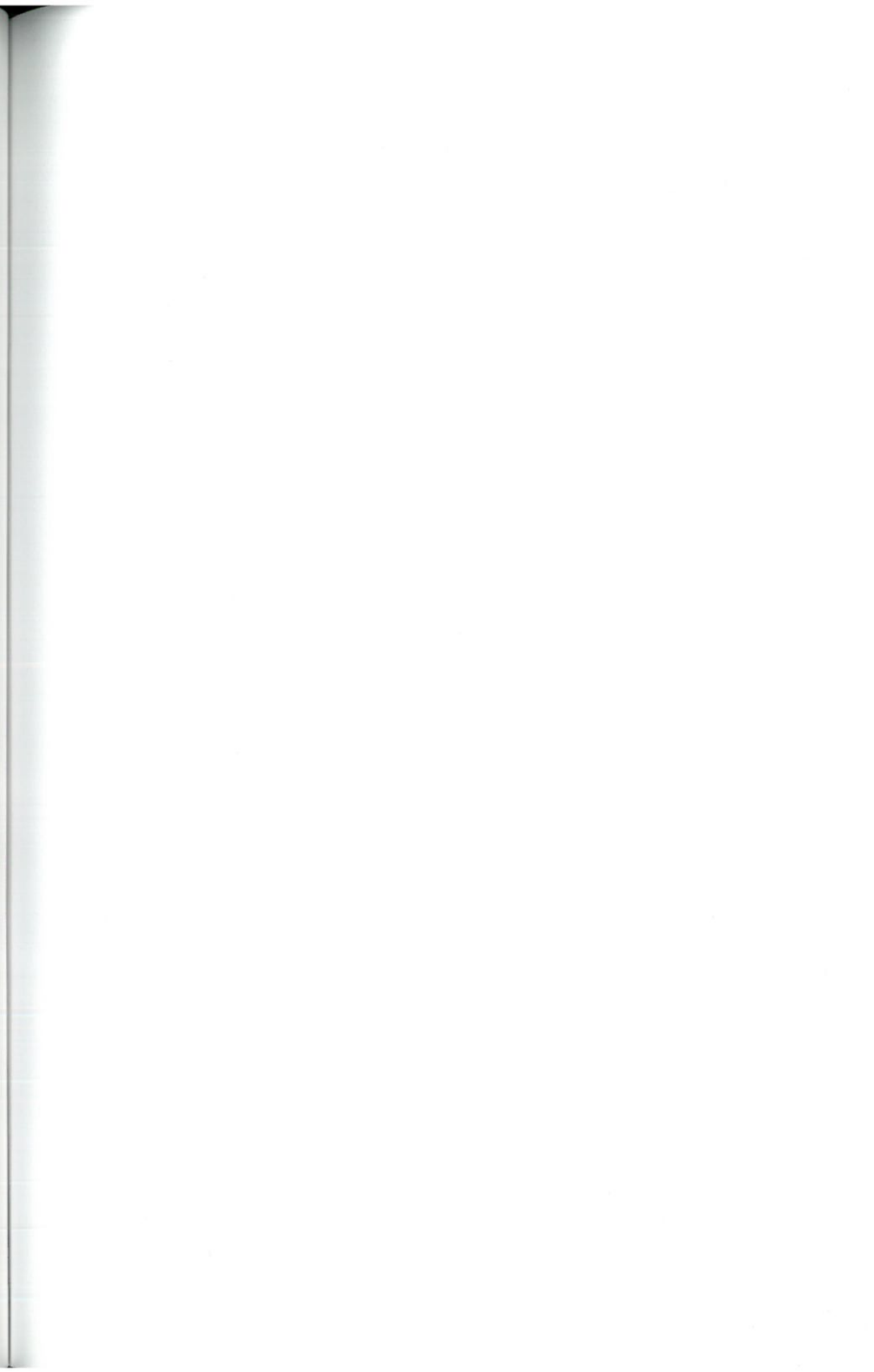
التناقض الأخير هذا يعزّز بدوره تناقضاً آخر: الوعي بالفرديّة والتمسك بالجماعة في آن. يقول "أنا"، يستقلّ برسم دوره، لا يقبل

بالزعامة الموروثة، "ضعيف الميل إلى إصدار الأوامر وتلقيها". يقول إنه لا يجد في الزعامة، في الواجهة، بغيته ومزاجه. يستقل بموقفه، برؤيته، يبني المسافة مع إرث شبابه من الأيديولوجيا. ينجز، يراكم، يشهد. إنه رجل حر، حرّيته من فرديته. ولكنه هو أيضاً رجل الأهل؛ الجنوب، أبناء الطائفة. يطمح إلى ودهم. ينتمي إليهم. ولا يفسد وده ووقوفهم، أو وقوف غاليّتهم، ضدّ ما خلصت إليه تجربته وفكره من معانٍ للبنان.

البطء. يقول أحمد في أحد نصوصه: "كنت بطيئاً في كل شيء. في القراءة وفي الحفظ... وفي الكتابة أيضاً، بطبيعة الحال... ولم أكن بارعاً في استثمار الوقت".

ومع ذلك، أنا أتساءل: ما سرُّ هذا البطء؟ هل هو الورع؟ التأنّي؟ الضمير؟ أو نوع من الكرم مع النفس، بإعطائها، هي قبل أيّ شخص، الوقت الذي تحتاجه لتستمتع بالوقت، لتتمعّن في الأشياء، لتأملها؟ ليصفى ضميره معها؟ أو إنه نوع من الصراع، الهادئ، المسالم، مع الوقت؟ هل يعرف أحمد بيضون أنّ بطأه نعمة، وأنّه، بخلاف ما يعتقد، "براعة" في استثمار الوقت؟ وأنّه ربح هذا الوقت بأن جعله أنيساً لكلّ ما فعل، لكلّ ما لحّن، لكلّ ما قرأ وكتب في الماضي؟ وأنّه الآن أنيس لذاكرته؟ هل يعرف أحمد

بيضون أنّ بطأه هو البوتقة التي تحوّل تناقضاته الظاهرية إلى
تناغم يشبه موسيقى كلماته؟ أرجو أن يعرف، فهكذا معرفة إكسير
للحياة، حياة جديدة مكتوبة.



كما أننا نأخذ من الكتب ما يسلي في السهرات

حسن داود^١

معرفتي بأحمد سبقتها أوصاف له، أو عنه، سمعتها من أصدقاء كانوا قرييين إليه. عباس قال، بعد عودته من بنت جبيل إثر تشجيع عبد اللطيف بيضون، إنَّ أحمد تصرف بين المعزَّين بمعرفة ورفعة، وكان يعرف كيف يصافح اليد التي تمتدُّ إليه وكيف يمشي في مقدِّمة المشيِّعين وكيف، في أثناء ذلك، يكلم أولئك المتطوِّعين لتنظيم الحشد المتوافد. وقد بقيتُ متمثلاً صورته هذه فيما كنت أقرأ كتيَّبه عن زيارته ديترويت، حيث بدا، في تنقلاته هناك، كأنَّه الأخ الأكبر أو الإبن الأكبر، أو، ربَّما، الضيف الأكبر.

أما حازم فكان يقول إنَّ في مشية أحمد شيئاً من مشية القبضايات. وقد رأيت هذا صحيحاً آنذاك، معتمداً أيضاً على جاكيت الجلد التي كان يرتديها وعلى بطئه في التقدُّم، وثاقاً ثابت المشية وملوياً ذراعيه قليلاً على جنبيه، إلى حيث كنا نجلس

^١ روائيٌّ لبنانيٌّ، ما زال يعمل في الصحافة الثقافية منذ النصف الثاني من السبعينات. إلى جانب رواياته التي صدرت أولاً (بناية ماتيلد) سنة ١٩٨٣، وآخرها (مئة وثمانون غروباً) سنة ٢٠٠٩، أصدر ثلاث مجموعات قصص. تُرجمت أعماله إلى لغات عدَّة.

في "الغندول". آخر قال عن أحمد إنه، قبل أن يذهب إلى فرنسا لتحضير شهادة الدكتوراه، اجتهد في تعلّم الفرنسيّة، هو الذي كان ضعيفاً فيها، وهنا تظهر صورة لأحمد يكون فيها أصغر عمراً وفيه شيء من هيئات تلاميذ ثانويّة رمل الطريف.

وهناك صور أخرى له من بينها مثلاً تلك المتحصّلة ممّا كان يُحكى عن دوره في ما كان يُسمّى آنذاك "العمل السياسي". وهذه كانت أخباراً قليلة على أيّ حال لم أخرج منها إلّا بتخيّله جالساً وراء مكتب في مجلّة الحرّيّة. وهذه الصورة الأخيرة هي أبقي صورته لمن عرفوه بعد تلك التواريخ. ذاك أني، حين أتلّف له، وأروح أتخيّله كيف هو الآن في الجهة الأخرى من المكالمّة، لا يتبدّى لي إلّا جالساً في غرفة مكتبه المنزليّ. هناك يكون على الأرجح حين يُعطى التلفون. "هل الأصحّ أن نقول كذا أو أن نقول كذا يا أحمد؟". وهو الذي عمل سنوات في تأليف القواميس وكان سبق له أن أجرى ذلك الحوار مع كبير عارفي العربيّة عبد الله العلايلي ذاهباً فيه ليس فقط إلى أوردة اللغة وشرائنها بل إلى معنى تلك الشعيرات الدقيقة التي توصل الدم إلى أصغر الأعضاء، يمهل نفسه وقتاً قبل أن يردّ. عشر ثوان ربّما يكون فيها مفكراً بماذا يجيب. وأنا المنتظر على الخطّ أكون أتساءل إن كان قد نسي الإعراب بعد تركه له سنوات. أو ربّما إنه يفكّر في احتمالات

يعرفها من لم يتعلّم القواعد من كتاب المدرسة وحده، ذاك الذي يحرص على أن يعطي جوابًا واحدًا على القاعدة الواحدة حائلًا بذلك دون بلبلّة التلاميذ (وقد سبق لي مثلاً أن تفاجأت حين قال لي أحدهم إنّ الكوفيّين لا يقولون عن كان وأخواتها إنّها أفعال ناقصة، بل أفعال تامّة، مثلها مثل سواها).

وفي أحيان، إذ يتأخّر جوابه، أقول في نفسي إنّهُ بطيء، هكذا، متذكّرًا تحبيذه القعود على الوقوف وقلة الإنفعال على الإنفعال. ذاك أنّي، في السهرات الكثيرة التي قضيناها معًا، وبصحبة آخرين غالبًا، لم يحدث لي أن رأيته محتدًا من شيء سمعه. في فترة ما، وكانت بيروت مهدّدة بإحدى جولات حروبها، أوكلنا إليه، نحن الذين تداعينا للقاء، كتابة ما افترضناه في البداية بيانًا على جاري عادة ما يفعل المتقّفون ليعلّنوا عن رفضهم أو تضامنهم. وقد تكرّرت لقاءاتنا لمناقشة ما كان كتبه أحمد. ذاك أنّ ما كان يفترض به أن يكون بيانًا تحوّل، على يديه، إلى ما احتاج جلسة حوار كاملة لتقرير ماهيّته: هل إسمه بيان، أم نداء، أو وثيقة، إذ أتى في ما يزيد عن عشرين صفحة من القطع الكبير. وبلا تدمرّ منه أو حتّى تردّد، أذكر أنّه أعاد كتابة تلك الوثيقة مرّة بعد مرّة، وفاء لكون الوثيقة معبرة عن آراء كثيرة، وهي آراء أضافت التطلّب إلى الاختلاف. مرّة واحدة، وكان ذلك في نهاية

المطاف، قال للحاضرين، الذين باتوا أقلَّ عددًا، إنه لا يحسن بكلِّ منهم أن يرى في الوثيقة كلامه وحده، كما أنه، كما قال، لن يعيد الكتابة مرّةً أخرى، معيّنًا الجهد الذي بذله لها، بالساعات، عشرين ساعة أو ثلاثين، وهي ساعات قليلة في ما رحّت أحسب حيث كان على نصّ الورقة أن يجمع الحقيقة إلى الاختلاف أو أن يؤالف بينهما. أمّا أنا، الذي كنت بدأت تراجعني التدريجيّ عن "التداخل" منذ جلسة أو جلسيتين، فرحت أفكّر من أين يأتي أحمد بهذا الجلد لكتابة شيء لن يحمل اسمه في نهاية مطافه معه؟ ثمّ ما شُغلت به بعد ذلك هو حاله في وقت ما يكون يكتب، أو ساعته الكتابيّة إن أمكن استعارة ذلك التعبير المسمّى الساعة البيولوجيّة. في ما خصّني أرى وقت الكتابة هو وقت القلق، إذ أكون فيه كما لو أنني أكتب وأنا في حالة بين القعود والقيام، أي أنني أنتظر استعصاءً واحدًا في الكتابة حتى أنهض جسمي إلى الأعلى وأستقيم به قائلاً في نفسي إنني سأستأنف وجع الرأس هذا غدا.

غير أنني لن أجروّ على أن أقول إنَّ الشخص هو ما أعرفه عنه، إذ لا بدّ أن لأحمد مطارح وأمكنة ينفسّ فيها عن حنقه. أمّا عن بطئه، فربّما أرّده إلى أننا لم نلتق مرّةً على البحر، سابحين أو متمشيين، ولم نحضر معًا مباراة رياضيّة، كرة القدم مثلاً، ممّا قد يستثير حماسة أو انفعالا. دائماً في البيوت، عنده أو عندنا، أو في

بيوت الأصدقاء حيث لا يرى أحداً الآخر واقفاً إلا في اللحظات التي تلي وصوله، ليسلم أولاً، ثم ليملك قاعدًا حتى نهاية السهرة.

الأحاديث التي تدور في السهرات كانت تبقي تلك الحماسة في موضعها حيث الماضي، الذي ينبغي أن يُسمّى هنا "التاريخ"، كان أكبر الحاضرين. أقصد تاريخ الأدب وتاريخ اللغة وتاريخ الشعر والسينما وتاريخ السياسة والسير السياسيّة وصولاً إلى تاريخ التاريخ ذاته، وهو، هذا الأخير أقصد، ما كان أحمد قد تناوله بكتابه التأسيسيّ لنظرة اللبنانيين إلى تاريخهم. إن بدأت السهرة بالكلام على أحداث البلد الجارية، فهذه ليست إلا البداية الضروريّة التي تعقب السلامة المستأنفة لدى وصول "كوبل" منتظر من المدعوّين. لم نكن قد فارقنا الشباب بعد لكننا، رغم ذلك، كنّا كما لو أننا مفارقين الماضي "فراق سليب" على ما يقول المتنبيّ، حيث كان على الكلام الذي نتداوله أن يستعيد ممثّلات من هوليوود لم يعد زمننا هذا يتسع لما سلف من فتنتهنّ. أو أن نذهب في الماضي إلى أبعد فنروح نتذكر قصائد يخرجها أحمد من ذاكرته العميقة المتّسعة فأقول إنه اهتدى إلى التاريخ في فترة متأخرة من حياته، وإلاّ كيف أمكن له أن يحظى بهذه المعرفة بالأدب. وفي مجال الماضي يجري تذكّر أشياء لا يسهل تعيينها بردها إلى صنف من أصناف الاختصاص، إذ لا تعدو كونها شذرات من حداثات

حصلت في الخمسينات أو الستينات من مثل شخصية "التكميل" الذي أعدم في الخمسينات أو حادث الإعتداء الجنسي الذي حصل في المطار عند بداية سنوات السبعين.

وهنا، في السهرات، لا يؤخذ من المعرفة إلا ما يأتي بمسرة عابرة. كأن يحرك فينا بيتا الشعر، مثلاً، تلك الإلفة الطالعة من الحنين المحزن، أويضحكنا شيء رواه فلان عن فلان عن فلان (معنعن، كما يقول أحمد في قصيدة عامية له نحب دائماً أن نسمعها: "معنعن عن ابن عباس..."). أقصد أننا نتذكر ونروي ما نتذكره لننهض مشاعر سريعة لا نلبث أن نبدلها، كما في قصيدة أحمد تلك، المتقلبة بين المسلي والمؤلم، وبين جد الكتابة ومزاحها.

ولا تحفظ ذاكرة أحمد فقط ما يسلي ويؤنس. لطالما تساءلت كيف تسنى له، في إحدى السهرات مثلاً، أن يسمي أولئك الرجال الثلاثة، بأسمائهم الكاملة، الذين كانوا حاضرين مع رياض الصلح في إحدى المناسبات التي ورد ذكرها في السهرة. بل إنه أضاف إلى الأسماء الصفة الرسمية التي كانت لكل منهم، وما هي الكلمات التي قالها كل منهم، بالحرف تقريباً، يوم اجتمعوا آنذاك في سنة ١٩٤٦. وأنا، الذي لا يبقى في رأسي إلا مشهد أو مشهدين من رواية قرأتها، رحت أفكر إن كان أحمد، الذي كان

منشغلاً بتأليف الكتاب عن رياض الصلح، يحفظ جميع الوقائع والأسماء التي مرّت في حياة ذلك الرجل، حفظاً عن غيب.

كان ذاك ممّا يطفو على سطح ما يقرأه كلّ منّا، مثل فقاعات صغيرة، أو ممّا نستخلصه منها فنقول، حين نكون نقرأ، فلنحتفظ بهذه، إنّها تصلح للسهرات. ذاك أنّ المسليّ العابر حصّة الكلام الشفهيّ. أمّا التفصيليّ، الملحّ والذاهب متشعباً وعميقاً، فنقرأه في كتب لأحمد منها مثلاً بحثه في النجاسة المنشور في كتابه **كلمن**.

أنا الذي أبحث في ما أقرأ عمّا هو مدهش أوّلاً، لا عمّا هو مصيب أو حقيقيّ، أراني مهتدياً إلى الشينين معاً في قراءتي لما يكتب أحمد. يلزم لجالب المتعة أن يكون صاحب أهواء، قرآنيّة أو كتابيّة، كثيرة. أفصد أنّه، في بداية اكتشافه لنفسه كاتباً، لا يعرف إلى أين ستأخذه الكتابة وأيّ سبيل من سبلها سيسلك. وأن يظلّ هكذا بعد أن يصير كاتباً: أن لا تكفيه متعة التنقيب وحدها، بل أن يحتفي بما اكتشفه وتوصل إليه، رافعاً إيّاه إلى ما يشبه الحقائق التي تنبثق من الشعر.

ربّما أخذني إلى ما كتبت أعلاه تصوّرات عن الكاتب والكتابة ما زالت باقية في رأسي من قديم. كأن أقول إنّ على الروائيّ أو

الشاعر أو المؤرّخ أن يزدوا معرفتهم اتّساعاً بأن يعرف كلُّ منهم ما يختصُّ به سواه. بل لا بأس من أن تكون المعرفة أو العلوم بلا حدود بينها، ذلك الذي نسميه اليوم "الإختصاص". أتذكّر مثلاً ابن سينا بألقابه الكثيرة التي بينها الطبيب، الرئيس، الفقيه، الحكيم، الكاتب، إلخ. هنا لا أقصد النصّ، بل الرجل.

أظنُّني بدأت أخرج عن الموضوع.

شهادة "شفهية": المؤتمن

جهاد الزين^١

لا شهادة شخصية تستطيع أن تكون غير انتقائية أي أن تكون "عادلة". لكني، وأنا مطالب بشهادة مكتوبة عن أحمد بيضون، أجد نفسي، فيما أبحث عن حلٍّ لمعضلة كيف أتكلّم عن هذا المنتج (الغزير) المجتهد (الكبير)، أجد نفسي عائداً إلى استخدام كيف أتكلّم عنه شفهيّاً.

لسنوات طويلة أكرّر فكرتين-مديحين عن أحمد بيضون حين يأتي ذكره، بغيايه، في سهرة مع أصدقاء أو جلسة مكتبية مع أصدقاء و"أعداء". فكرتان عن أحمد بيضون تشكّلان عمق قناعاتي بقيمة هذا المتقف.

الأولى شخصية جدّاً ولكنها، كما عند عديدين، أكاديمية جدّاً وسياسيّة جدّاً. هي أن أحمد بيضون شخص نزيه، تستطيع أن

^١ صحافي، كاتب مشارك مع آخرين في عدد من الإصدارات السياسيّة حول لبنان والعالم العربيّ والشرق الأوسط. له ديوانان: قصيدة اسطنبول (دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، ٢٠٠٢) والذكريات ضفادع (دار الجديد، ٢٠٠٦).

تأتمنه بكل معاني الكلمة: تأتمنه على ما يكتب، وعلى ما يفكر،
وعلى علاقاته بالناس، أحبهم أم لم يحبهم، امتدحهم أم انتقدهم.
نزيه أولاً وعاشيراً بمعنى أنه يؤمن بما يقول ويكتب، ويحاول ألا
يخدع أحداً.

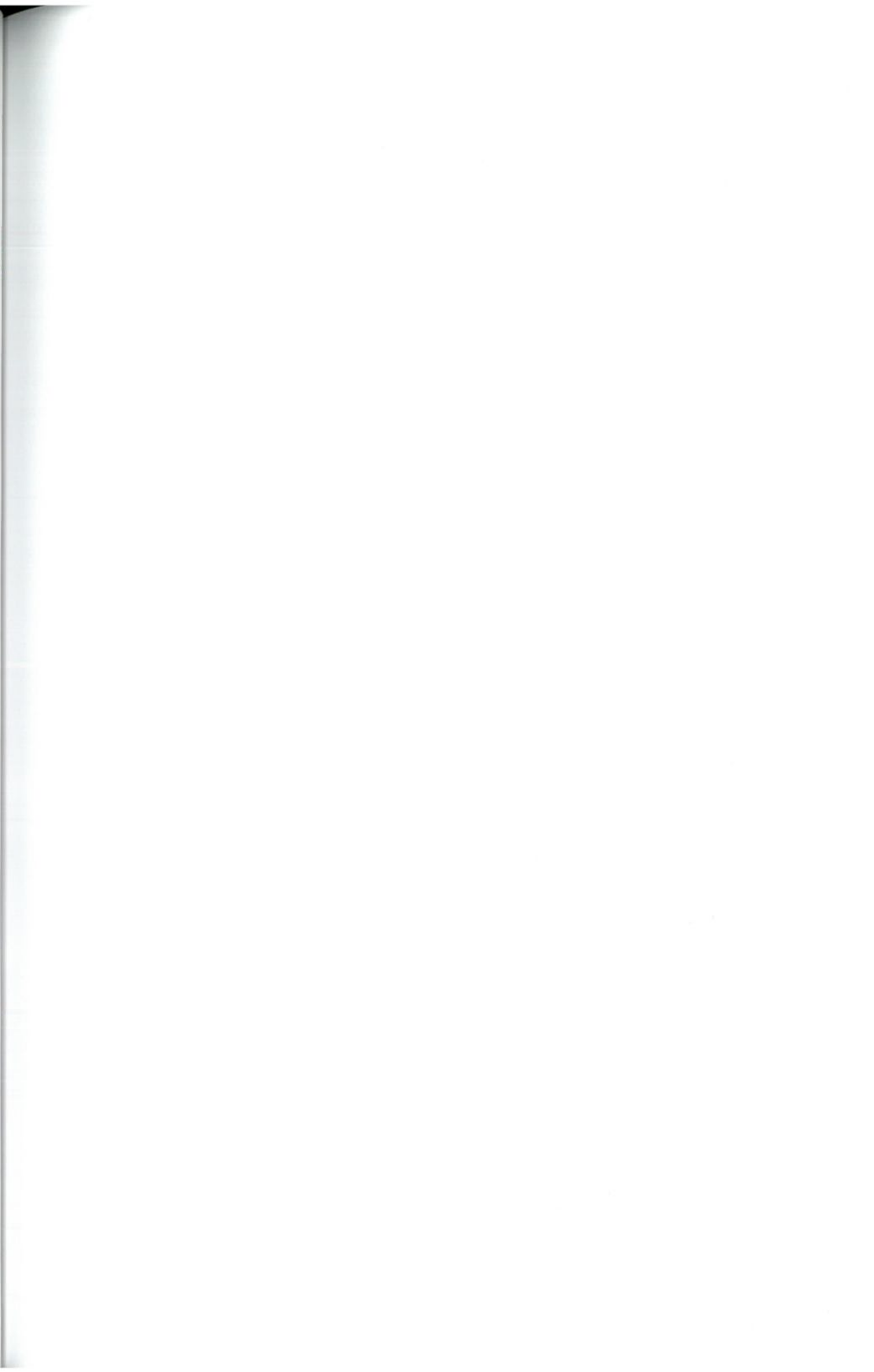
فكيف "تأتمن" كاتباً؟ الجواب ببساطة: عندما تكون جازماً بأنه
لا يمكن أن يكتب ما ليس مقتنعاً به، اتفقت أو اختلفت معه. هذا لا
يعني أن النزاهة هي الشرط الضروري لوجود مثقفين لامعين.
هناك أنذاً بين كتاب لامعين مع الأسف. لكنهم لامعون. أحمد
بيضون هو من فئة أخرى، حيث الذكاء والنزاهة متلازمان. يؤدي
هذا التصنيف - للتكرار - الى الثقة بأنه يؤمن بما يقول ويكتب.
بينما "النذل"، حتى لو نجح، هو الذي لا تستطيع أن تأتمنه على
فكرة أو موقف أو سلوك.

الثانية هي أنه مفكر عربي لا لبناني فقط. أقصد أن نتاجه كعالم
اجتماع وككاتب سياسي، أو في العلوم السياسية، وكناقد تاريخي
(الهمزة على الألف أي كناقد للمؤرخين) ومؤخراً كمؤرخ (كتابه
عن رياض الصلح والذي قرأت مخطوطته قبل صدوره) جعل له،
لبنانياً وفي الأوساط الأكاديمية العربية والغربية وخصوصاً
الفرنسية، سمعة المفكر المتميز في الشؤون اللبنانية. بهذا المعنى،

وعلى الصّحة الأكيدة لهذه السمعة، فهي سمعة ظالمة، لأنّها تهمل قيمته كمفكرّ في القضايا العربيّة... تظهر هذه القيمة جليّة في كتابه كَلَمُن الذي لا يعكس فقط معرفته اللغويّة العميقة بالعربيّة (ناهيك بإتقانه الفرنسيّة المكتسبة... ومعرفته الجادّة بالإنكليزيّة) بل أيضاً بما يُسمّى "الثقافة العربيّة" وتحديداً المصريّة.

باختصار، كنت أرّد دائماً هاتين الفكرتين عنه: النزاهة الشخصية وكونه مفكراً عربياً إلى حدّ المفاجأة الدائمة. أقول ذلك عن صديقي أحمد بيضون، صديقي الأستاذ أحمد الذي سننّبته أنّه - ربّما دون أن يدري! - كتب الكتاب الوحيد حتّى الآن لتاريخ لبنان الموحدّ عبر عمله المهمّ الهويّة الطائفية والزمن الاجتماعيّ في أعمال مؤرّخي لبنان المعاصرين... في بلد ما زال الجميع فيه يبحثون - وأحيانا ببغائياً - عن "كتاب موحدّ للتاريخ". لست، ولم أعد، شخصياً من هذا الرأي الداعي إلى "رواية واحدة" للتاريخ إلّا إذا كان "الكتاب الموحدّ" هو كتاب نقد التّاريخ الجاري، كما فعل أحمد بيضون قبل أكثر من ربع قرن.

تحيّاتي أخي أحمد صديقاً برتبة أستاذ وأستاذاً برتبة صديق. بعد هذا، لا أهميّة شخصيّة لأيّ اختلاف معك. وهي طبعاً اختلافات عديدة.



Le courage tranquille d'un homme de cœur et d'esprit

Melhem CHAOUL¹

C'était une journée normale de guerre. Les fronts affichaient ce calme lourd et incertain, plus angoissant, plus déstabilisant qu'une franche et rageuse canonnade, le long de la ligne de fracture de Beyrouth, dite pudiquement « ligne de démarcation ».

J'avais rendez-vous avec Ahmad Beydoun vers neuf heures du matin, quelque part entre la place du Musée et le siège du Tribunal militaire, le long du boulevard Saeb Salam où se situe, au niveau du pont de Barbir, la frontière (imaginaire, réelle, fuyante), bricolée par les milices de Beyrouth-Ouest. Il faisait beau ce mercredi 20 mars 1985, un soleil printanier signifiait aux Libanais qu'il restait tout de même un élément non entamé par la guerre, le Temps, cet inaltérable cycle des saisons toujours recommencé.

Depuis quatre mois, je n'habitais plus Beyrouth. Mon quartier de Manara où j'avais vécu dix-huit ans avec ma famille et, à partir de 1982, avec ma femme, Nada, s'était progressivement mué, au cours des années de guerre, en un lieu étrange et inquiétant. Des flux de déplacés, des éléments armés, des tensions masquaient à

¹ Melhem Chaoul est professeur à l'Institut des Sciences Sociales de l'Université libanaise, consultant auprès d'instituts de recherches en politologie.

peine des désirs refoulés de vengeance et de règlement de compte et une volonté de transformer les pertes et les malheurs individuels en drames et pénalités collectives. Nous avons décidé d'abandonner cet espace, naguère symbole de métissage, de multiplicité et de convivialité et de nous établir à Naccache, au nord de Beyrouth.

A l'heure où je rédige ces lignes, j'ai oublié les raisons de ce rendez-vous. Mais je sais qu'en quittant Beyrouth, je m'étais éloigné de mon cercle d'amis les plus proches, de ces liens remontant au début des années soixante-dix et que je comptais les maintenir à tout prix.

J'allais donc à cette rencontre avec Ahmad où une voiture envoyée par notre ami commun Nawaf Salam nous attendait pour nous transporter chez lui. Tout se passait comme prévu. La voiture démarre, on commence à bavarder. Chukri, notre conducteur, s'étonne, « *c'est bizarre, le « check point » est vide ce matin !* ». Soudain, une voiture cabossée nous barre la route. Des miliciens se précipitent, « *vos pièces d'identité !* ». Chukri obéit, « *c'est bon* », Ahmad présente sa carte d'identité, on la lui rend. Je présente la mienne, « *toi, descends de la voiture !* ». Ahmad proteste. Le ton de celui qui semble être leur chef monte. S'adressant à Ahmad et à Chukri, il tonne, « *vous deux, fichez le camp d'ici* » !

Ils m'embarquent sur le siège arrière de la voiture, me forcent à garder la tête baissée entre mes genoux et démarrent en trombe. Entre coups de freins intempestifs, crissements de pneus, négociation serrée de virages et zigzags en sens interdit, la voiture

ne roule pas, elle s'éjecte. Projeté de droite à gauche, je suis sans cesse secoué et je perds l'équilibre dans tous les sens du mot. Moi qui me croyais rodé à gérer de telles situations, je suis totalement désemparé et la terreur m'envahit. Cette fois, je le sens, je suis fichu.

Lorsque je tente de lever la tête, le milicien me hurle de la baisser. Mais j'ai le temps d'apercevoir quelqu'un à mes côtés. Je crois rêver. C'est Ahmad, Ahmad Beydoun ! Qu'est ce qu'il fait ici ? Ils lui ont bien dit de s'en aller, non ? Ahmad a refusé de s'en aller, il a décidé de ne pas m'abandonner, il s'est porté volontaire à devenir otage avec moi. Comment a-t-il pu prendre en une fraction de seconde une décision aussi cruciale, aussi dangereuse, lui à qui les aléas du kidnapping d'alors avaient offert la liberté ? Ahmad l'homme si calme, si pondéré, celui qui personnifie la tranquillité de l'allure et la prudence de l'action, prendre une décision si audacieuse et risquer sa vie pour son ami ! Longtemps, je me suis interrogé sur les raisons d'être de ce comportement somme toute extraordinaire. J'ai fini par comprendre que son geste relevait d'un fonds, d'une étoffe archaïque au sens noble du terme, devenue introuvable dans le monde moderne, l'esprit chevaleresque : cet intellectuel cachait un preux chevalier, courageux par son esprit et par son cœur.

Pour le moment, je suis à la fois réconforté et angoissé par sa présence. La voiture s'arrête dans un terrain vague au bout duquel se trouve une cabane en béton. Les miliciens nous hurlent de descendre. Lorsqu'ils remarquent Ahmad, sa présence les déstabilise. Ils savent qui il est, un Beydoun, de Bint-Jbeil, fils de député. Ils ne peuvent pas le garder, ils hésitent, puis d'une seule

voix, lui intiment l'ordre de s'en aller. Il se précipite alors chez Nawaf Salam où le conducteur Chucri a déjà donné l'alerte. C'est grâce aux précisions données par Ahmad qui a pu repérer les lieux que les différentes forces sécuritaires *de facto* et *de jure* et le président Hussein El Husseini surtout ont pu entrer en contact avec les ravisseurs et négocier ma libération.

La dernière scène se déroule comme dans un roman d'espionnage : dans la cabane servant de geôle, un grand blond surgit. Il s'adresse à moi poliment, se voulant rassurant, « vous allez être libéré » ! Puis, dans le local sécuritaire de Bir Hassan où je suis transféré, je les entends dire que « la marchandise sera livrée Boulevard de la Cité sportive » et que « la voiture du Sayyed l'attend là-bas ». On longe le boulevard, il est treize heures, une limousine noire attend sur le bord de la route, une porte s'ouvre, Ahmad Beydoun, Nawaf Salam et Talal Husseini sont là.

Pour le chevalier Beydoun, la mission « sauvetage de son ami » est accomplie. La noblesse naturelle du cœur et de l'esprit existe. Ahmad Beydoun en est le symbole vivant.

كلمة الإسم العَلَم



أدركتُ هذه الأيام

أحمد بيضون

كلّما قلت لشخص ألتقيه، في هذه الأيام، إنني مزهوٌ لامتداد العمر بي حتّى عاينت وقائع الثورتين التونسيّة والمصريّة وأدركت انتصارهما، بادر إلى إجابتي بأنّه يشعر الشعور نفسه. حين يكون محاورى شابّاً، أشعر أنّه يسطو على جانب من زهو أكاد أرجو محاورى أن يدعه لي وحدي. أقول إنّ من كان في الثلاثين مثلاً، يبقى أمامه متّسع من الوقت ليشهد أحداثاً سعيدة أخرى قد يتمخض عنها تاريخ العقود المقبلة. ليس الثلاثينيّون في الحال التي أنا فيها: لا يسرح نظرهم بعيداً إلّا إذا نظروا إلى الخلف، وهم إذا نظروا إلى الخلف لم يبصروا في نصف قرن مضى من التاريخ، أو في أزيد من ذلك، أي في ما يكاد أن يكون حياتهم كلّها، غير المصائب التاريخيّة. أقول للثلاثينيّين إذن وللعشرينيّين: دعوا لنا هذه، نحن آباءكم، فقد لا يكون بقي في أعمارنا متّسع لغيرها. أقول هذا مع علمي أنّ العشرينيّين والثلاثينيّين أولى بالفرحة كلّها لأنّها صنع أيديهم أصلاً فيما نحن لم نقدّم إليهم، من يوم أن غادرنا شبابنا، غير قدوة السعي المحبّط وتثبيط الهمم. فمن ذا يسطو على فرحة من؟

قد يكون شأن الآمال أن تخيب دائماً. قد تكون سنة الأفراح أن
 تتقلب أتراحاً. مع ذلك يبقى الواحد منا ويبقى جيله موقنين أنهم،
 من بين كل الأحاد ومن بين سائر الأجيال، وحدهما من يُمنى بهذه
 الرزايا كلها فلا تنجو لهما فرحة من نكسة. لا ريب أن هذا
 النزوع إلى تنصيب النفس استثناء في كثرة المصائب لا يعدو أن
 يكون عارضاً نفسياً ولا شأن له بأية قراءة نزيهة لتاريخ جيل من
 الأجيال تقارن وقائع بوقائع سابقة أو لاحقة. ثم ما هو الجيل
 أصلاً؟ إذا صحَّ أن ننسب مواليد ١٩٤٠ ومواليد ١٩٥٠ إلى جيل
 واحد لم تبقَ لنا مندوحة من إدراج مواليد ١٩٤٠ ومواليد ١٩٣٠
 في جيل واحد أيضاً، طالما أن المسافة، في الحالين، واحدة. فهل
 يكون لنا، والحالة هذه، أن ندرج مواليد ١٩٣٠ ومواليد ١٩٥٠
 في الجيل نفسه أيضاً؟ لا مناص من ذلك إن نحن أخذنا بالمسلمة
 القائلة إنَّ كميتين تساوي كلُّ منهما ثلاثة هما متساويتان فيما بينهما
 أيضاً. ولكننا، في ما يتخطى هذه القاعدة، نأخذ في الشعور أنَّ
 مسلمات المنطق الرياضي أضعف ما يحاكم به وعي التاريخ، وأنَّ
 مثال الأجيال برمتها، إمّا أنه أعقد بكثير ممّا نظنُّ أول وهلة، وإمّا
 أنه زلق ورجراج جدًّا فلا يعول عليه في فهم ما هي أو ما كانته
 حياة كلِّ منا.

أنا من مواليد عشايا الاستقلال في جبل عامل. حين بلغت سنَّ الإدراك، كان كلُّ من حولي ينعى الاستقلال، من جهة، ويودُّ لو أنَّ الاستقلال لم يكن أصلاً من الجهة الأخرى. كان مسوِّغ النعي أنَّ حكام البلاد غادروا منطق الاستقلال إلى مدار الأحلاف والمعاهدات التي أفرخت واستشرت في مناخ الحرب الباردة. وكان مسوِّغ التخلّي ما بدا في أفق الحركات الانقلابيّة من مشاريع التوحيد القوميّ المتراحمة وهو ما كان يوافق هوانا وكان لا يزال يوافق هوى البعض من آبائنا أيضاً. كنت في العاشرة حين نظمت أول أشعاري. وبدت تلك القصيدة الأولى، وعنوانها لبنان، وكأنّها خارجة تواء من كتاب القراءة:

واديك ألهمنا والسفح ألهمنا وفي السما الطائرُ الغريدُ غنّنا
هل جنّة أنت يا لبنان أم وطن فيه الصفاء تجلّى في نوايانا

كنت صبيّاً صافي النية. ولم يكن أحد من أهل الحلّ والعقد قد وجد متسعاً في وقته ليفضي إليّ بنواياه. ولكنّ نواياي، أنا نفسي، حيال لبنان لم تلبث أن اعتكرت، وكان ذلك من مفاعيل الهواء الذي كنت أتنتّسه. حين بلغت الثانية عشرة، لم يكن بقي أثر من السفح والوادي وعصافير السماء. كانت نزوات القتال قد استولت على مزاجي وأخذت، وأنا في أقصى الجنوب، أنظر إلى المزيد من الجنوب مستطلعاً فيه مهمازاً للتوسّع إلى جهات أخرى:

فلسطينُ ما أنتِ في أرضنا
سوى كبدٍ غرست بالآبر
وسلسالٌ وحدتنا يا جليلُ إليك لإتمامه يفتقر

أو هذه أيضاً:
لم تكن حطّينُ يا شعبي ابتداء الحملات
لا ولا ودّعنا التاريخ في حرب القناة

حتّى اليوم، بقيت معرفتي بموقع حطّين معرفةً تقريبيّةً: لا رأي
العين رأيَتها ولا بحثت عن اسمها يوماً على خريطة. والكرام
واللثام يعبرون قناة السويس من قرن ونصف قرن وأنا لم أعبرها
قطّ. مع ذلك أبعدت من أشعاري عصافير بنت جبيل وواديها
وسفح جبل مارون المتّصل بها لأحلّ محلّها سهل حطّين وقناة
السويس. وحين زرت مغارة قاديشا، في رحلة طالبيّة، بعد حرب
السويس بنحو من أربع سنوات، لم أجد صفة أطلقها عليها غير
الحمق:

مغارتي الحمقاء، يا رفيقة!

مياهاك العميقة

رعناء مسعورة...

كنت قد خرجت من الطبيعة خروجًا شبه كليٍّ مع خروجي من لبنان المشدَّب المهذَّب: لبنان الذي لا أدري إن كنت وقعت عليه أولاً في جنوبه الذي نشأت فيه أم في كتب القراءة وفي الأغاني وفي قصائد من وصلنتني قصائدهم أولاً من شعرائه المعاصرين. منفذ واحد بقي للطبيعة اللبنانية إلى شعوري هو الصور التذكارية. وهذا مع أنَّ الطبيعة اللبنانية كانت حالها قبل خمسين سنة غير حالها اليوم، وكان باقياً منها ما هو أكثر بكثير من بقايا اليوم التي هي محميَّات أو بمثابة المحميَّات، وهي أشبه بحضارة بادت وبقي منها متحف وخرائب. في الرحلات التي كانت توكيداً للصحبة أكثر منها تعرفاً لمواقع، كنّا نأخذ صوراً تتضح انفعالاً بالمدى وبالشجر، بالبحر وبروعة انحدار الجبل الذي يبدو موشكاً أن يدرج سطوحه إليه. هذا كله كنت أكتبه: أحجبه دون ما أكتب من أشعار. حتّى في الغزل، رحت أحول ما بين الحبيبة وأيّة وردة أو نسمة. كان شأنني مع الأرض اللبنانية أشبه شيء بشأنني مع أهلي: أحجبههم أيضاً أو أحجب تعلُّقي بهم ليتيسَّر لي أن أصبح فرداً تامَّ الخلقة.

في محلّ السهل والوادي والجبل والبحر، أحللت إذن كلمات أخرى راحت تطلق أخيلة لحروب طاحنة. فمن أين جاءني هوى القتال ذاك؟ مواليد "ساكس-بيكو" هم آباؤنا. وأمّا نحن فمواليد

١٩٤٨. لم نستوعب النكبة فوراً. استغرق ذلك ردحاً من
أعمارنا... بل إنه قد يصحّ القول إننا لا نزال ماضين في عمل
الهضم الطويل هذا حتّى الساعة. على أعتاب الأربعين، كان لا
يزال في وسعي أو لأقل: كان قد أصبح في وسعي أن أقول:

لو فيه مرايه للعمر
ونشوف فيها وجوهنا إللي محاهها العمر
تا شوف وجهي ابن خمس سنين
وجه التمانا وأربعين
حافي عبرّ الليل
بين هالزيتون
وتحوم: شو حامت الطيارة!
وبيي واين عمّي واين عمّي
بواريدهن بكتافهن
لوين؟ هربانين!
وتحوم: شو حامت الطيارة!
وبيي!
سبع البلد بيّي!
بارودتو بكتفو وهربانين!
تطليعتو كانت تقصّ الظهر
وما كانت توقّع الطيارة!

على الرغم من قسوة السير حافياً في برّ الليل هذا من زيتون
عين إبل إلى بيت مختار الطيري، ومرافقي نعيم يحملني تارة
وينزلني تارات... على الرغم أيضاً من سيرى وحيداً في اليوم
التالي، على طريق حديثة التعبيد، مفروشة بالحصى الصغيرة
المسنّنة، وأنا لا أزال حافياً: من مفترق الغازية الذي رمتني عنده
البوسطة إلى البيت الذي كان أهلي قد نزلوا فيه هناك، لم يكن
لطراوة قدميّ وسنواتي الخمس أن تسعفني على تمثّل ما حصل.
عدنا إلى بلدتنا بعد شهور. ووجدنا معنا فيها من أصبحوا يدعون
"اللاجئين" وكانوا لأشهر خلت سكّان قرى مجاورة لا تردّهم
الحدود الدوليّة عن ارتياد سوقنا الأسبوعيّة. وقد بدأ، في أوّل
الأمر، أنّ نكبتهم ضمنّت لنا تفوّقاً على أطفالهم بما نحن أصحاب
المكان. رحنا نتجرّأ على أولاد أبي رياض بالشتّم والضرب
ونتعرّض لجارتنا الصغيرة نعيمة بألفاظ لم يكن وارداً أن نبادر
بمثلها بنتاً من بنات البلدة، كائنة من كانت. والحقّ أنّ حبل سفالتنا
الطفوليّة هذا لم يطل. فقد كان أهلنا بالمرصاد، من جهة، وكان
أولاد أبي رياض يحسنون الدفاع عن أنفسهم إحساناً باغتتا، من
الجهة الأخرى.

ما هي إلا سنوات إذن حتّى أصبح المَعْلَم الأول لهويّتنا هو هذا العداء للدولة الشرسة التي كُنّا نرى من أيّ مكان في بلدتنا تقريباً بعضاً من تلالها الجليّة المنتصبة خلف الحدود. كان العداء مقروناً بغربة مطلقة عن مستوطني تلك الديار جعلتهم يبدون، فيما هم على مقربة، وكأنّهم سكّان كوكب آخر. وقد حصل أنّ من كان يرسب عندنا في امتحان الشهادة الابتدائيّة أو يغاضب أهله مغاضبة لا يرى منها شفاء، كان يجتاز الحدود، فتقول البلدة بصوت واحد: هرب إلى إسرائيل. هذا خبر كان الأقرب إلى خبر الانتحار وكان يبدو أنّه البديل الأنسب من الانتحار لمن لا يجرؤ على قتل نفسه. هذه الآخريّة القطعيّة كانت خاصّةً بجيلنا الذي لم يكن زار فلسطين قطّ قبل سنة ١٩٤٨. وأمّا آبائنا فكانوا قد خالطوا يهوداً كثيراً أو قلائل أو شاهدوهم وعرفوا شيئاً من أحوالهم في الأقلّ، وهم يروحون ويجيئون إلى فلسطين. وهذا أيضاً كان شأن البيارتة والصيدانة وغيرهم إذ كان يعيش بين ظهرانيتهم يهود وتوجد حارة لليهود. نحن المولودين في جبل عامل عشية ١٩٤٨ كان يفصلنا عن اليهود مزيج مهول من الجهل والخوف والاستعظام والبغض فيتشكّل من ذلك ما يشبه البرزخ الذي يقال إنّهُ يفصل ما بين الدنيا والآخرة.

والذي تبلغ شدّة النبذ منه هذا المبلغ يصبح صعباً أن يتقدّم هذا النبذ شيء في وعيه لنفسه. ولقد احتجت بضع عشرات من السنين فعلاً حتّى بدأت أعقل الحدث الفلسطينيّ، أي حتّى أصبحت له في فكري تفاصيل وعناصر تأتلف وتختلف وتتفاوت قيمها وتحتمل التدرّج في الخير والشرّ وتقارن بغيرها وتتكشّف عن وجوه شبه وعن وجوه اختلاف ما بين الحدث وأحداثٍ غيره. في بدء عمل التعقّل أو الاستعقال هذا، كان عليّ أن أنزل باريس، ابتداءً من خريف العام ١٩٦٣، لألتقي اليهود الأوائل الذين التقيتهم في حياتي. كانوا عشرينيّين في سنّي، مناضلين تروتسكيّين في العصبية الشيوعيّة وكانت الصلة التي انعقدت بيننا، في مقهى الأسكوليه، صلة تصايح لا يكلّ: بصدد إسرائيل التي كانوا قد زاروها وبصدد الفلسطينيّين الذين كنت أعرف حالهم حقّ المعرفة. فضلاً عن تحسينه قدرتي على الغضب باللغة الفرنسيّة، ارتقى هذا التصايح بعلاقتي بالمسألة الفلسطينيّة فأدخل إليها ألواناً وموازين لم تكن فيها من قبل ورفع، في آخر المطاف، من قدرتي على الدفاع عن حقّ الفلسطينيّين إذ أسعفني في استعقال اليهود ومسألّتهم أو في مباشرة الاستعقال المذكور، على الأقلّ.

وعلى مدى السنين والعقود، لم تكن الحكومات المتعاقبة في إسرائيل لتساعدني أو تساعد أمثالي في عمل التعقّل ذاك. لا

بمسلكها العامّ في هذا المدى الذي أنتمي إليه من العالم ولا بما
خصّنتني به شخصياً من أدية: من ضرب لبّيت أهلي سنة ٧٧ إلى
حجب لي عن بلدتي لعقدين أمضتهما البلدة تحت الاحتلال... ومن
إسقاط طيرانها بنايات عدّة قريبة من مسكني في اجتياح سنة
١٩٨٢ إلى اعتقالي أيّاماً حين حاولت اللجوء، مع عائلتي، من
قصف بيروت إلى بنت جبيل، إلخ. وهذا قبل أن تعود في حرب
٢٠٠٦، أي أمس، إلى تدمير بنت جبيل تدميراً لم يوصف حقّ
الوصف، على كثرة الواصفين. مع ذلك، لم تبقَ فلسطين وحدها
في ذاكرة البلايا التي حفل بها ما مضى من أعمارنا. فقد اعتدت
النظر إليها، مع غيري من أترابي، على أنّها النكبة القائدة لقافلة
من المصائب. والواقع أنّ أولى التظاهرات التي مشيت فيها
وأطلق فوق رؤوسنا رصاص الدرك لم تكن لفلسطين ولا للبنان.
كانت لنصرة مراكش وكان هذا هو الاسم الذي عرفنا به المملكة
المغربيّة قبل رحيل الاستعمار الفرنسيّ عنها:

مراكش عربيّة فليسقط الاستعمار!

وما أزال إلى اليوم لا أعلم ما الذي أغضب درك بنت جبيل (وهم
لم يكونوا من البربر، على حدّ علمي) في هذا الهتاف!

ثمّ كرّرت حبّات عدّة من السبحة في أوائل ذاك النصف الثاني
من القرن العشرين: ثورة الجزائر، حرب السويس، الوحدة

المصريّة السوريّة، نزاع ١٩٥٨ في لبنان، إطاحة الملكيّة في العراق... كانت تلك أيّام أمل راحت تشبه، لهذه الجهة، أيّامنا هذه، مع ما بين المرحلتين من التفارق البين في المثل والمطامح. ولقد مشيت، في تلك الأيام، في تظاهرات كثيرة: في بنت جبيل وفي صيدا، وحتى في دمشق. وكان ذلك كلّه قبل أن أحطّ رحلي في بيروت. في صيدا، بدأت أصبح مرجعاً في نظم الهتافات أي، بالتالي، في تعيين الشعارات للمتظاهرين. وهذا امتياز بقيت ممتّعاً به بعد ذلك لنحو من عقد ونصف عقد. من قول عالي الجرس:

الشعبُ أقسمَ لا يضام وعلى المذلة لن ينام!

إلى قول قليل الدسم:

والبيو بيحكي فرنجي هيدا أحوالو برنجي!

كانت الخمسينات لي ولأترابي أعواماً لوعود العروبة الجديدة. لتلك الوعود التي أخذت تخيب كلّها ابتداءً من مطلع الستينات. ولعلّ ما شهده العراق من غرق للجمهوريّة الوليدة في الدماء وفي طفرات الاستبعاد البالغة العنف، وما عرفه اليمن من حرب استهلكت وهج جمهوريّته أيضاً وكثيراً من وهج مصر الناصريّة... لعلّ حركات النهوض والسقوط تلك وجدت تجسيدها الأقصى أو ما يشبه أن يكون تمثالاً لها جميعاً في نشوء الوحدة المصريّة السوريّة بحمولتها الهائلة من الأخيلة ومن الأحلام في

شباط من سنة ١٩٥٨، ثمّ في انهيارها في أيلول من سنة ١٩٦١. انهارت الوحدة لتتكشّف عن صور مشؤومة لما كانت عليه الأمور في تلك السنوات، في سوريا خصوصاً. ولقد عرضت لي مناسبات، بعد ذلك بزمان طويل، لأقول إنّ انفصام الوحدة ذاك كان له على جيلي أثر بالغ استبق أثر الهزيمة الكبرى في حرب حزيران ١٩٦٧ فحملنا على أن نباشر تغييراً شاملاً لزاوية نظرنا إلى العالم.

من وقت أن اکتوينا بهذا "الانفصال" إلى مطلع السنة التي نحن فيها، انقضى نصف قرن هو عمري السياسيّ كلّهُ تقريباً. في نصف القرن هذا لم تحصل لجيلي فرحة يعتدُّ بها. حتّى انتصار ثورة الجزائر جاء مشوباً جدّاً ولم يلبث أن طمسته شوائبه. وحتّى الولاء للثورة الفلسطينية، وقد اصطنعناه ملجأً لنا بعد الهزيمة ودراة لأنفسنا من اليأس، كان مقيّداً من أوّل يوم بتحفّظات كبرى. فلم يعمر صدورنا، في أيّ يوم، شعور نظمئنُ إليه بأنّ هذه الثورة مفضية فعلاً إلى حيث كنّا نرجو أن تفضي. فإنّما هو نصف قرن تقلّبنا فيه من نكبة إلى نكبة وتعبنا من كلّ أمل. حتّى أنّي كثيراً ما أشعر بالعجب من أوقات سعيدة أتاحتها لي الحبُّ أو أتاحتها الصداقة أو جاء بها عشاء طيّب. وهذا ناهيكم بالدمعة التي قد

تطفر من العين (وهي ضحكة في حقيقتها) حين نوفق إلى الألفه القصية ما بين فكرة ألمعية وعبارة.

بنينا، قبل أن ينهار العالم السوفياتي بزمن، صورة للعالم راضخة لبلاياه الأصلية بفداحتها كلها. تقبلنا أن أقصى الممكن أن يدار هذا العالم بضروب من الاحتيال الكثير الوجوه حكماً، الجم التواضع دائماً... الاحتيال على ما في العالم من مظالم رهيبة: من تباين متزايد في الحظوظ ومن قمع وعسف ومن فساد وعنف. تقبلنا ذلك جملة وحصرنا اعتراضنا في التفاصيل. وأخذ يستقر في فكرنا شيئاً فشيئاً أن السياسة، بالمعنى الذي يفترضه لها عصرنا، أمست مستغرقة في "سياسات" لا تفرق عن الإدارة وأن هذه، فوق ذلك، إدارة محظور عليها الإيغال في الطموح كثيراً...

وما دام أن انفصام الوحدة المصرية السورية كان نوعاً من الافتتاح لسبل كثيرة متعرجة أفضت بنا، من داخل بلادنا ومن خارجها، إلى هذا الاستسلام، فلأعد إلى ما كان له من مفاعيل مباشرة أو قريبة في صورة العالم التي كانت نكبة فلسطين قد استوت بؤرة لها ثم راحت تلونها آمال الخمسينات... الآمال التي رأيناها متسمة منكبي عبد الناصر العريضين أو مطلّة من ابتسامته المشعة. أخذنا ندرك شيئاً فشيئاً كم يسع المجتمع - أي

مجتمع - أن يكون معقد التركيب. وراح يتبدى أن ما ننسبه إلى الشعب من إرادة واحدة بسيطة نجمها في شعار من قبيل "الوحدة" القومية، مثلاً، يسعه أن يكون طمساً خبيثاً لتعدّد السبل التي تسلكها القوى الاجتماعية المتغايرة للاقتراب من هذا الشعار أو للابتعاد عنه. كانت الصدمة بما أطلق عليه اسم "الانفصال" دعوة شعرنا بالحاحها علينا إلى أكثر من أمر واحد. إلى خرق حجاب الهوية الذي كنا متسرّبين به وبما يستحضره من تراث لنبصر حقائق المجتمعات. إلى إدراج ما كان يبدو لنا، قبل ذلك، أمنية جامعة بل مطلقة من قبيل الوحدة أو التحرّر القومي في شبكة من الأسئلة تتناول كميّات حصوله وقواه الاجتماعية وقيادته وبرنامجه، إلخ. وهو ما جعلنا نتقبّل، لأيّ هدف من هذا القبيل، صيغاً نسبيّة توافق ما في المجتمع من تناقض وتعدّد، أو نتقبّل إرجاءه إلى ظرف تاريخيٍّ ملائم، أو نتقبّل، إذا لزم الأمر، صرف النظر عنه إلى أجل غير مسمّى.

هذا التظهير للمجتمعات في وجه الهويّات لم يكن بأيّ حال إبطالاً للهويّة ولا طمساً لها. كان تكثيراً لها، ولا ريب: بقينا عرباً ولكن أصبحنا لبنانيّين أيضاً وانحزنا في لبنان نفسه إلى من كنا نعدّهم المستضعفين في الأرض وأصبحنا، أخيراً لا آخراً، مناضلين ندرج أنفسنا في أفق أمميٍّ، ونرى مصيرنا مشدود

الوثاق إلى مصير الإنسانية. وذلك أنّ تظهير المجتمعات زَيْنَ لنا استطلاع ما قد تعيننا به الماركسيّة من وسائل لفهم هذه النكبات التي راحت تتوالى في المحيط. كانت الماركسيّة، بتغليبها الصيرورة والتناقض، تسعف في أداء مراسم الوداع النظريّ لكتل مصمّمة من قبيل "الأمة" التي كانت موارثنا ذات الأصل الدينيّ، على الأرجح، تجلوها لنا على أنّها وحدة لا تحتاج إلّا إلى التحقّق... وحدة لا يحول بينها وبين تحقّقها إلّا أعداء الخارج ومن استمسك بهم واستمسكوا به من شراذم ضئيلة، بالضرورة، منتفعة بمزايا السلطة والثروة في الداخل. بخلاف هذا، كان المدخل الاجتماعيّ باباً إلى تعرّف الفوارق في الوحدات: أي مثلاً إلى اعتبار القطاعات موضوعات ذوات شخصيّات في نطاق الوحدة... وإلى إيلاء التمييز بين المراحل أيضاً عناية يترأى خلفها احترام صحّيّ للزمن. هذا الاحترام لم يكن موروثنا الهويّ قد أعدّنا له، والحق يُقال.

إنّ كان هذا تغييراً في آلة النظر. ولكنّه كان تغييراً في شيء آخر أيضاً أشرت إليه للتوّ. كنّا نغيّر مجال نظرنا برمته أو نعيد هندسته، فننّخذ من لبنان، بما هو وطن ومجتمع، بؤرة غالبية لسعيننا إلى الفهم ولسعينا إلى الفعل. هذا بعد سنوات أولى كنت فيها، من جهتي (وكانت هذه حال الأكثرين من أترابي معي)

أعيش في لبنان من غير أن أراه، بمعنى ما: من غير أن أراه إذا كان المقصود بالرؤية أن تكون أوّل التأمل السياسي أو التاريخي وأوّل الرسم لميدان الفعل التاريخي أيضاً.

كان الولوج إلى لبنان من المدخل الاجتماعي ولوجاً نقدياً، بالضرورة. فإنّ لبنان الحيّ، مع أنّه لا يعوزه من يجتلي فيه مثلاً يتعبّد لها (من قبيل "الحرية" و"العقريّة" المنتشرة إلى أطراف العالم و"مبادرة الفرد"، إلخ.)، تتعدّر الإشاعة عن مصابه بما هو ساحة تتعاقب عليها أطراف العالم الراغبة في التنازع، ويتعدّر صرف النظر عن أهله أيضاً بما ينطوون عليه من قابليّة للتحوّل المتكرّر إلى مصاب بعضهم لبعض عند اللزوم، أو بما هم مصاب بلادهم الأصليّ، على الأرجح. وفي كلّ حال، أصبحت الإشاعة أو صرف النظر أمراً متعدّراً علينا ونحن نعاين، ابتداءً من هزيمة ١٩٦٧، تقلّل بلادنا الذي راحت تتكاثر نذره نحو خراب متجدّد، عميم وطويل المدّة، هذه المرّة، ومجهول المآل. المدخل الاجتماعيّ إلى لبنان غداً بعد حين، في حالتي، مدخلاً نقدياً إلى تاريخ لبنان وكانت أعمال المؤرّخين اللبنانيين من معاصرنا، مدخلاً إلى هذا المدخل. بقيت شعريّاً على مبعده من الطبيعة اللبنانيّة، إذ كنت أبصر معها دأب اللبنانيين في تدميرها. وبقيت تاريخياً على مبعده من حديث الأمجاد إذ كنت أستشفّ خلفه

الرغبة في إنشاء خرافات مسكينة تؤيد الغلبة المتخابثة، في الحاضر، وتؤيد التغالب في صور له منظورها مفتوح على الدمار.

كان لا يزال في مشاعري متسع للسكر بأبيات سعيد عقل:
رنينُ حَلِيّكَ من لهُوَ صِيدُونِ بالمجدِ في ليلةٍ لا تُملّ
أباريقها خُودُ العائدينَ من الفتحِ والسكَبُ من ذاتِ دَلّ
وندمانُها السافطون الألى يهيبون بالعزم أن يُرتجل
يقولون يا بحرُ، يا بحرنا لحدّك قلنا انتقلِ فانقلِ

ولكنّ هذا السكر لبث مؤالفاً لأقصى الصحو حيال صيدا
الحسيّة التي أمضيت فيها عامين من فتوّتي، وسرقت من بساتينها
موزاً وإكّي دنيا، وشممت رائحة ماء الغسيل وهو يندلق زوماً
زوماً في أزقتها العتيقة، وسمعت قائلها الأوّل يقول: "صيدا كلّاً
لمعروف!" فيجيبه قائلها الآخر: "صيدا كلّاً لنزيه!"

بقي في مشاعري متسع (تاريخي، لا ريب، ولغوي أيضاً)
للسكر بشعر سعيد عقل، ولكن أصبحت أعلم أنّ المدخل إلى لبنانه
مولّ ظهره، على نحو ما، للمدخل إلى لبناني وأنّ هذا اللبّان
يوشك أن يكون مقلوب ذاك. عليه أمكن، في التسعينات، أي بعد

أن توقفت الحرب، وانصرفنا إلى إجراء الجردة، أن أقول ردًا على سؤال من صحافي: "إنَّ لبنانيَّتي لبنانيَّة التواضع".

ما أزال اليوم عند هذا الرأي. وعندي أنَّ التواضع أمسى حاجة شديدة الإلحاح علينا في هذه الأعوام القريبة، وأننا لا نني نبتعد عنه وأنه، على التعميم، أسلم عاقبة لهذه البلاد ولأهلها. وأما تفصيل ذلك فهو في مقالات لي وفي كتب.

يحصل هذا التكريم لما كتبت وأنا في شكٍّ مقيم من وجهة ما كتبت وما أكتب. لأزِيد من عقود ثلاثة مضت، صرَّحت بأنَّ اليأس المطلق محال وبـ"أنني، شخصيًا، يائس بقدر الإمكان". كان هذا فعل انتساب إلى الجوقة العالميَّة التي أخذت توصي الناس بالخوف من آمالهم. اليوم لا تحملني الثورتان المصريَّة والتونسيَّة على أيِّ إفراط في الطموح. أهل الثورتين أصبحوا خائفين عليهما، أصلًا. وأنا أبصر ما هو جارٍ في ليبيا وأتوجَّس ممَّا قد يجري في اليمن وفي سوريا، وقد عاينت ما جرى ويجري في العراق، إلخ.، ولا تسلوني عمَّا جرى، قبل ذلك كلِّه، في لبنان! فهل أكتب: "إنني، شخصيًا، أخرج من اليأس بقدر الإمكان"؟

بصدد لبنان، بقيت أكتب، إلى حدود سنة ٢٠٠٠، ما معناه أنني شخص لا نسب طائفيًا له، بالمعنى الاعتقادي، وأنني إذا نسبت إلى طائفة بعينها بالمعنى الاجتماعي، فلا أقبل أن أختصر في هذا النسب أو أن أقتصر عليه: لا في السياسة ولا في ما يعدوها... وأنّ على الطائفيين أن يدعوا لي فسحة أسكنها في هذه البلاد وأتنفّس فيها... وأنني، لقاء هذه المكرمة من جانبهم، أسلم لهم بحكم البلاد وفق مرامهم الطائفي، ما داموا هم الأكثرية الساحقة (والمستحقة، بالتالي) من أهلها. بعد سنة ٢٠٠٠، أخذ يستولي عليّ الشعور بأنّ هذا الكلام فيه غلط ما... إذ أدركت أنّ النظام الطائفي قد دخل في حال عطل استراتيجي وبدأ يمثّل خطرًا جسيمًا جدًّا على البلاد وأهلها، بمن فيهم أهله هو. وهذا من غير أن ينقص عدد المتشبّثين بأذياله أو يتراخي تشبّثهم. وقد كنت تتبّأت بهذا العطل، بما هو حصيلة رئيسة من حصائل الحرب الأهلية، في مقالة من سنة ١٩٨٧. ولكنّ دور الوصاية الذي تولّاه الحكم السوري، بعد اتفاق الطائف، حجب العطل أعوامًا... اليوم لا أظهار داعيًا إلى إسقاط النظام الطائفي. زوجتي تظهار، أنا لا أظهار. لا لأنني غير راغب في إسقاط النظام الطائفي ولكن لأنني شددت دائمًا على ما ينبغي أن يحاط به الخروج من الطائفية من ضمانات. تكرارًا، كتبت أنّ هذا الخروج هو الأمل الوحيد

المتبقي لهذه البلاد ولكن يسعه، إن لم تحسن سياسته، أن يكون مقتل لبنان: ذاك اللبّان الذي يسع أهله أن يقبلوه، ناهيكم بأن يحبّوه. لست على بيّنة البتّة من محصّلة التظاهر الجاري في مضمار الضمانات الواجبة تلك. وهذا مع أنّي أرى في حركة الشباب مسرباً بين مسارب قد ينفذ منها التوتر المستشري بين معسكري البلاد إلى شيء غير الاحتمالين اللذين نبّهت إليهما قبل سنوات: "الانفجار أو الانهيار". على أنّ الشكّ يغلبني، ولذا لا أظاهر.

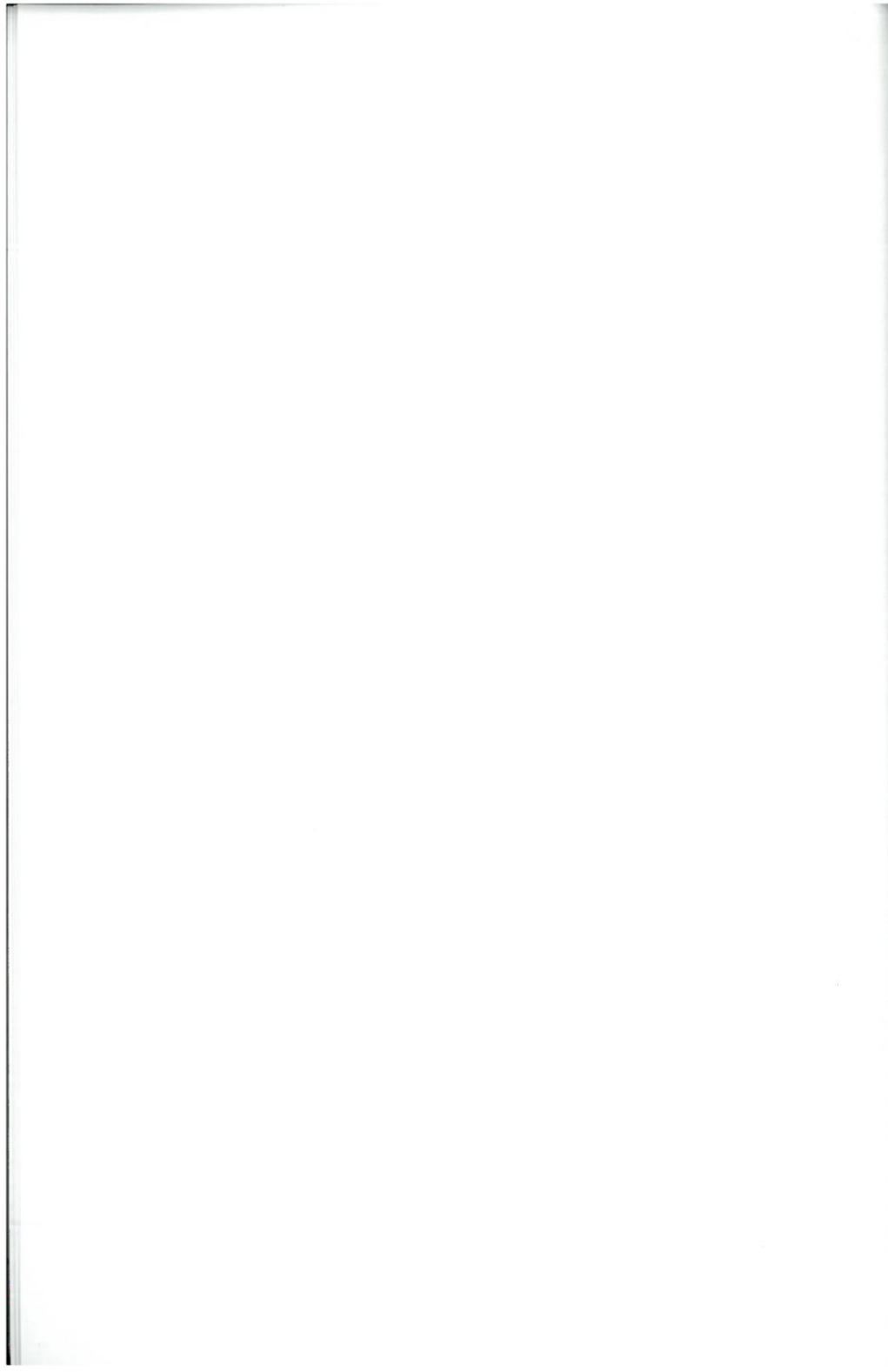
أعاني إذن شكاً مقيماً في ما كتبت. وفي ما أكتب. والحال أنّي لم أفعل شيئاً يعتدّ به في ما يصحّ أن أسميه "حياتي العامة" غير الكتابة. ألتقي تلامذة قداماء يقولون لي إنهم يحفظون لتلمذتهم عليّ ذكرى طيّبة. ولكنني بعد أعوام أربعين تقريباً أمضيتها في التعليم، خرجت منه دون شعور بأنني غادرت شيئاً ما. مردّ هذا الشعور (الذي أعلم أنّه قد يستنكر مني)، أو بعض مردّه بالأحرى، أنّي حُشرت في الدراسات العليا حصراً لسنين كثيرة وحتى خروجي إلى التقاعد. وهذا موضع لنوع من الصلة لا أزال أقيمه مع طلاب أو باحثين متمرّسين، وإن يكن قد فقد انتظامه وشيئاً من كثافته بعد التقاعد. الدروس القليلة التي كنت ألقاها أيضاً ما تزال تعوّضها الندوات... بل الندوات خير منها لأننا نجد وقتاً أوسع لإعداد

أنفسنا لها وآتي إليها، في معظم الحالات، وفي يدي نصٌّ مكتوب هو، في كلِّ مرّة، نصر أحرزه على كسلي وعلى جزعي من الظلمات الأولى إذ أقبل على الكتابة.

لم يبقَ شيء إذن وقد لا يكون حصل شيء من قبل يستأهل أن أسميه "حياتي العامّة" غير الكتابة. وأنا أسعد الناس إذ أراني اليوم غير مطالب بشيء غيرها. تأسيس الأحزاب من الآن فصاعدًا أمر متروك للشباب ولا أحد يريدني أن أدير مؤسّسة. وفي كلِّ مرّة وُجد من رشّحني فيها أو رشّحت نفسي لشأن من هذا القبيل كنت مطمئنًا جدًّا إلى الخسارة. قبلت الترشيح مرتّين أو ثلاثًا رفعًا لتحذُّ أو نزولًا عند إلحاح من أعزّاء. ولكن كنت عالمًا أنني في وضع المصلّي المغلوب على أمره إذ قال للمسجد المقفل: ذنبك لا ذنبي! مع ذلك لا أكلُّ من الدفاع عن المؤسّسات وعن دولتها. فتأمّلوا!

لم أكن وطينت أرض هذه الجامعة قطُّ حين أبلغت أنها انتوت تكريمي ولا كنت أعرف أحدًا من أهلها. حين تعرض تكريمك جامعة لها مقام الجامعة الأنطونيّة وتجد نفسك مرشّحًا للحلول بين النّثّة الذين نالوا قبلك هذا التكريم لا تعوزك الأسباب للقبول

وللشكر. وأمّا أنّ من يعرض عليك التّكريم لم تكن قابليته ولا هو قابلك، فتلك مدعاة غبطة واعتزاز يزيد منهما أنّا في بلاد منطقتها غير هذا المنطق. فالشكر كلّ الشكر للجامعة الأنطونية ولأهلها، رئيساً وإدارة، هيئة تعليميّة وطلاباً، على إيلائي شرف هذا اليوم. والشكر لبسكال لحُود التي قادت خطاي إلى هذا اليوم بدأب ولطف فوق الوصف. والشكر أيضاً لكلّ من أسهم في الكتاب الذي أعدّته بسكال لحُود لهذه المناسبة وفي سائر وجوه الإعداد لها ولمن أكرمني بالحضور أو بالتهنئة. وإذا لم أكن حصّلت من الأشهر التي انتهت بي إلى هذا الموضع غير أنفعالي بهذه المودّة كلّها فهو يجزييني.





إِسْم عِلْم

"إِسْم عِلْم" سلسلة تكريميّة تُصدرها منشورات الجامعة الأنطونيّة تحت إشراف بَسْكَال لَحُود، وهي مخصّصة للإضاءة على كبار المفكرين اللبنانيين في ميادين الفلسفة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من خلال التعريف بنتاجهم.

إنطلقت "إِسْم عِلْم" عام ٢٠٠٨، وقد صدر منها حتى الآن:

١. ناصيف نصّار. عِلْم الإستقلال الفلسفيّ (٢٠٠٨)

٢. جورج قرم. عِلْم الأصالة المُفتحة (٢٠٠٩)

٣. بولس الخوري. فيلسوفُ اللاكَمال (٢٠١٠)

٤. أنطوان-حميد موراني. عِلْم كنيسة الرّجاء (٢٠١١)

٥. أحمد بيضون. عِلْم المعاني والمباني (٢٠١١)