# التّاريخ وكِتَابة التّاريخ في لبنان

## خلال القرنين التّاسع عشر والعشرين

تصميم الغلاف:
Taline Yozgatian

صورة الغلاف:
من اليمين: من مجموعة كارت بوستال للمؤلف،
(لبنان في القرن التاسع عشر، مجموعة A. Kondalakian)
من اليسار: بيروت أثناء الحرب الأهلية – آب ١٩٨٣
(تصوير المؤلف)

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
٢٠١١

طُبع على نفقة وزارة الثقافة والأبحاث العلمية
التابعة لجمهورية ألمانيا الاتّحادية
بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت
في مطبعة كومبيوبرنت، بيروت ــ لبنان

# التّاريخ وكِتابة التّاريخ في لبنان

## خلال القرنين التّاسع عشر والعشرين

### الفهم الذّاتي للتّاريخ: أشكاله ووظائفه

أكسيل هافمان

ترجمة

جورج كتورة

بيروت ٢٠١١

يُطلب من دار النشر «إرغون فرلاغ» ڤورتسبورغ

# نُصوصٌ وَدِراسات بَيروتيَّة

## سِلْسِلة يُصْدِرُها

## المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت

## ١٠٤

# التّاريخ وكِتَابة التّاريخ في لبنان

## خلال القرنين التّاسع عشر والعشرين

تصميم الغلاف:
Taline Yozgatian

صورة الغلاف:
من اليمين: من مجموعة كارت بوستال للمؤلف،
(لبنان في القرن التاسع عشر، مجموعة A. Kondalakian)
من اليسار: بيروت أثناء الحرب الأهلية – آب ١٩٨٣
(تصوير المؤلف)

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
٢٠١١

طُبع على نفقة وزارة الثقافة والأبحاث العلمية
التابعة لجمهورية ألمانيا الاتّحادية
بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت
في مطبعة كومبيوبرنت، بيروت ــ لبنان

# التّاريخ وكِتابة التّاريخ في لبنان

## خلال القرنين التّاسع عشر والعشرين

### الفهم الذّاتي للتّاريخ: أشكاله ووظائفه

أكسيل هافمان

ترجمة

جورج كتورة

بيروت ٢٠١١

يُطلب من دار النشر «إرغون فرلاغ» ڤورتسبورغ

# نُصوصٌ وَدِراسات بَيروتيَّة

## سِلْسِلة يُصْدِرُها

## المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت

## ١٠٤

# At-tārīḫ wa-kitābat at-tārīḫ fī Lubnān

## ḫilāl al-qarnain at-tāsiʿ ʿašar wa-l-ʿišrīn

# Al-fahm aḍ-ḍātī li-t-tārīḫ: Aškāluhu wa-waẓāʾifuhu

Axel Havemann

Translation

George Kattura

BEIRUT 2011
ERGON VERLAG WURZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Bilder auf dem Umschlag: Links - Beirut im Bürgerkrieg, August 1983 (Aufnahme des Verfassers), rechts - aus der privaten Postkartensammlung des Verfassers (Nineteenth Century Lebanon; Col. A. Kondalakian)

**Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbiografie;
detaillierte biografische Daten sind im Internet
über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication
in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet
at http://dnb.d-nb.de.

ISBN 978-3-89913-733-0

©2011 Orient-Institut Beirut

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag, Dr. H.J. Dietrich
Keesburgstr. 11. D-97074 Würzburg

Druck: Compuprint
Printed in Lebanon

# BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

**BAND 104**

At-tārīḫ wa-kitābat at-tārīḫ fī Lubnān

ḫilāl al-qarnain at-tāsiʿ ʿašar wa-l-ʿišrīn

Al-fahm aḍ-ḍātī li-t-tārīḫ: Aškāluhu wa-waẓāʾifuhu

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

ORIENT-INSTITUT
BEIRUT

## BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: Intifāḍāt Ǧabal ad-durūz-Ḥaurān min al-ʿahd al-ʿUṯmānī ilā daulat al-istiqlāl, 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KĀẒIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAŠTĪ: Risālat as-sulūk fī l-aḫlāq wa-l-aʿmāl. Hrsg. von Waḥīd Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḫāl wa-Maǧallatuhu „Šiʿr". In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!" Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) - zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style, Beirut 2008, 398 S., 158 Farbtaf.
99. OLAF FARSCHID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Beirut 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historiocritical text of the Qur'ān, Beirut 2007, 198 S. engl., franz. Text.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell's "Contemporary Arab Writers", 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. MAURICE CERASI et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.
103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.
104. AXEL HAVEMANN: At-tārīḫ wa-kitābat at-tārīḫ fī Lubnān ḫilāl al-qarnain at-tāsiʿ ʿašar wa-l-ʿišrīn Al-fahm aḍḍātī li-t-tārīḫ: Aškāluhu wa-waẓā ifuhu (BTS 90). Arab. Übersetzung. Beirut 2011, 380 S.

105. MALEK SHARIF: Imperial Norms and Local Realities. The Ottoman Municipal Laws and the Municipality of Beirut (1860-1908). In Vorbereitung.

106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction - al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbaside, Beirut 2006, 362 S.

107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.

108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue s.j., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.

109. RICHARD BLACKBURN: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.

110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, eds.: Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, Beirut 2008, 204 S., Abb.

111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Beirut 2006, 335 S., 43 Abb.

112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose, Beirut 2009, 217 S.

113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., Abb., Karten.

114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.

115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times. Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne, Beirut 2010, 180 S. engl., franz. Text.

116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West, Beirut 2009, 375 S., Abb., Karte.

117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.

118. MAHMOUD HADDAD et alii, eds.: Towards a Cultural History of the Mamluk Era, Beirut 2010, 316 S. engl., franz., arab. Text, 32 Abb.

119. TARIF KHALIDI et alii, eds.: Al-Jāḥiẓ: A Muslim Humanist for our Time, Beirut 2009, IX, 295 S.

120. FĀRŪQ ḤUBLUṢ: Abḥāṯ fī tārīḫ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-'Uṯmānī, Beirut 2007, 252 S.

121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen religiösen Stiftungen (*auqāf*) in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches an der Wende zum 19. Jahrhundert, Beirut 2009, 350 S., 8 Abb., 3 Karten.

122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.

123. JOHN DONOHUE: Robert Campbell's A'lām al-adab al-'arabī (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

125. RALF ELGER: Glaube, Skepsis, Poesie. Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert, Beirut 2011, 196 S.

126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S. dt., engl. Text.

127. KIRILL DMITRIEV, ANDREAS PFLITSCH, transl.: Ana A. Dolinina: Ignaz Kratschkowskij. Ein russischer Arabist in seiner Zeit. In Vorbereitung.

128. KRISTIAAN AERCKE, VAHID BEHMARDI, RAY MOUAWAD, eds.: Discrimination and Tolerance in the Middle East. In Vorbereitung.

129. ANDREAS GOERKE, KONRAD HIRSCHLER, eds.: Manuscript Notes as Documentary Sources. Im Druck.

130. MIKHAIL RODIONOV, HANNE SCHÖNIG: The Hadramawt Documents, 1904-51. Family Life and Social Customs Under the Last Sultans. In Vorbereitung.

131. SARA BINAY, STEFAN LEDER, eds.: Linguistic and Cultural Aspects of Arabic Bible Translation (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

132. STEFAN LEDER, SYRINX VON HEES, eds.: Educational Systems in the Eastern Mediterranean: From Mamluk to Ottoman Rule (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

133. MAFALDA ADE WINTER: Picknick mit den Paschas. Aleppo und die levantinische Handelsfirma Fratelli Poche (1853-80) (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

134. VIVIANE COMERRO: Les traditions sur la constitution du mushaf de 'Uthmân (Arbeitstitel). In Vorbereitung.

Die Unterreihe „Türkische Welten" ist in die unabhängige Publikationsreihe „Istanbuler Texte und Studien" des Orient-Instituts Istanbul übergegangen.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
Tel.: +961 (0)1 359 423-427, Fax: +961 (0)1 359 176
http://www.orient-institut.org

Vertrieb in Deutschland:
Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11
D-97074 Würzburg
Tel: +49 (0) 931 280084
Fax: +49 (0) 931 282872
http://www.ergon-verlag.de

Vertrieb im Libanon:
al-Furat
Hamra Street
Rasamny Building
P.O.Box: 113-6435 Beirut
Tel: +961 (0)1 750054, Fax: +961 (0)1 750053
e-mail: info@alfurat.com

Stand: Juli 2011

إلى

عبد الرؤوف سنو

## تمهيد للطبعة العربية

هذا الكتاب هو الترجمة العربية لدراستي باللغة الألمانية عن «التاريخ وكتابة التاريخ في لبنان خلال القرنين التاسع عشر والعشرين» (بيروت 2002). ويتعلق الموضوع بنسخة معدّلة ومضافاً إليها بشكل بسيط لأطروحة الأستاذية التي قدمتها لدى قسم «العلوم التاريخيّة والثقافيّة» في جامعة برلين الحرة.

إن قرار البحث في أوضاع التاريخ والتأريخ (كتابة التاريخ) في لبنان، والسؤال عن أشكال ووظائف فهم الذات التاريخيّة لهما مقدمات تاريخية طويلة مرتبطة بعوامل عدة مختلفة. لكن القرار الحاسم في تناولي لهذا الموضوع يعود إلى حوارات عديدة أجريتها في بيروت مع البروفسور كمال الصليبي (الجامعة الأميركية في بيروت) صيف عام 1983، فكان بالنسبة إليّ الحافز على درس هذه الإشكاليّة، مقدماً نصائحه في هذا المضمار قولاً وعملاً، وبشكل مكثف لا يقدّر بثمن. وشكلت محادثاتي باستمرار مع كمال الصليبي، ومعرفته الواسعة ونقده للتاريخ اللبناني جزءاً أساسياً لفهمي ومعرفتي عن لبنان.

بالإضافة إلى ذلك قمت باتصالات علميّة أخرى مختلفة وبشكل شخصي مع أصدقاء ومعارف شجعوا عملي إلى حدٍ كبير. ولا يمكن ذكرهم جميعاً هنا. لكن يبقى شكري الخاص إلى الذين أبدوا استعداداً لتوضيح أعمالهم التاريخيّة وآرائهم في مقابلات، فضلاً عن وضع مواد تاريخيّة غير منشورة بتصرفي. وليس هناك مَن أسهم في هذا العمل أكثر من البروفسور عبد الرؤوف سنّو (الجامعة اللبنانيّة)؛ فقد أمّن معظم اتصالاتي بالأساتذة اللبنانيين، ومن دون مساعدته العلميّة وصداقته الشخصيّة ما كان بالإمكان وضع هذا الكتاب بحلته الراهنة. ومن البديهي أنني

وحدي أتحمّل مسؤوليّة ما يقع من أخطاء وتقصير في الكتاب.

إن المواد والمعلومات الواردة في هذا الكتاب تتوقف عند العام 1999، ولا علاقة لها بالمؤلفات والمنشورات ولا بالتطورات في لبنان بعد هذا التاريخ.

وهنا لا بدّ لي من شكر البروفسور جورج كتورة (الجامعة اللبنانيّة) على صبره وجهوده الناجحة في التعاطي مع نص صعب لغة وأسلوباً. كما أشكر البروفسور شتيفان ليدر، مدير المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت ومساعديه على دعمهم لترجمة الكتاب إلى العربية ونشره ضمن سلسلة «نصوص ودراسات بيروتيّة».

**برلين 2010** **أكسيل هافمان**

## ملاحظات تقنيّة

يصار عادةً إلى ذكر اسم المؤلّف وسنة الإصدار وأحياناً رقم (أو أرقام) الصفحات في الحواشي، أمَّا المعطيات الكاملة فنجدها في ثبت المصادر. يستثنى من ذلك المقالات ذات الطابع المعجمي أو المراجعات، التي يشار إليها بشكل كامل في الحواشي.

## محتويات الكتاب


ـ تمهيد للطبعة العربية .....

ـ مقدمة ..... 1

I ـ **الأسس النظرية لكتابة التاريخ** ..... 13

I.1 ـ أبعاد التاريخ: الماضي، الحاضر والمستقبل ..... 17

I.2 ـ الموضوعية والانحياز ..... 21

I.3 ـ أشكال كتابة التاريخ ووظائفها ..... 24

I.3.1 ـ الأشكال ..... 25

I.3.2 ـ الوظائف ..... 29

II ـ **الشروط المحيطة بكتابة التاريخ في لبنان** ..... 37

II.1 ـ أسس التطور التاريخي ..... 37

II.2 ـ التيارات الأيدولوجية السياسية بين الطائفية والقومية والعلمانية .. 66

II.3 ـ جوهر التربية والعلم والتعليم ..... 98

a ـ التطورات في العصر العثماني المتأخِّر ..... 99

b ـ فترة الانتداب ..... 118

c ـ التوجُّهات منذ الاستقلال ..... 127

III ـ **تاريخ لبنان بمنظار مؤرخيه** ..... 145

III.1 ـ المؤرخون غير المحترفين في أواخر العصر العثماني ..... 149

a ـ الوحدة التاريخية والثقافية السورية ..... 149

b ـ لبنان كوحدة خاصّة ..... 176

c ـ «الأمة العربيّة المستقلّة الكبرى» أو التمسك بالسلطنة العثمانيّة .. 193

III.2 ـ بداية الكتابة الاحترافيّة للتاريخ في عصر الانتداب ..... 202
a ـ المؤلفات التاريخيّة المؤيدة للبنان مقابل المؤلفات المؤيدة لسورية 203
b ـ الكتابة العلميّة للتاريخ ..... 217
c ـ فاعلون جُدد في كتابة التاريخ ..... 222
III.3 ـ كتابة التاريخ منذ الاستقلال حتى الحرب الأهليّة ..... 233
a ـ تنوّع المضمون والمنهج في «صلب» الطائفية السياسية ..... 233
b ـ السعي لأجل كتابة تاريخ وطني: تفكيك الأساطير التاريخيّة ... 246
III.4 ـ المؤرخون اللبنانيّون تحت تأثير الحرب الأهليّة ..... 269
a ـ الطائفيّة كدافع محرّض على الكتابة التاريخيّة ..... 270
b ـ ازدهار التأريخ الإقليمي والمحلّي «البلدي» ..... 292
c ـ نماذج إيضاحيّة إيدولوجيّة لا طائفيّة ..... 301
III.5 ـ اتجاهات إعادة الهيكلة. إمكانيات التأريخ بعد الحرب الأهليّة وحظوظه ..... 308
a ـ اتفاق الطائف: نداء لبداية جديدة؟ ..... 309
b ـ طرق بديلة من أجل علم تاريخ جديد ..... 316
IV ـ **استنتاج وتقييم: الكتابة اللبنانية للتاريخ بين الادعاء والحقيقة** ..... 329
المراجع باللغة العربية ..... 333
المراجع باللغات الأجنبية ..... 342
المقابلات الشخصية ..... 370
فهرس الأعلام العربية ..... 372
فهرس الأعلام الأجنبية ..... 381
Summary ..... 388

Appeals to the past are among the commonest of strategies in interpretations of the present. What animates such appeals is not only disagreement about what happened in the past and what the past was, but uncertainty about whether the past really is past, over and concluded, or whether it continues, albeit in different forms, perhaps. This problem animates all sorts of discussions-about influence, about blame and judgment, about present actualities and future priorities.

Edward W. Said, *Culture and Imperialism*

A Beyrouth chaque idée habite une maison.
A Beyrouth chaque mot est une ostentation.
A Beyrouth l'on décharge pensées et caravanes,
flibustiers de l'esprit, prêtresses ou bien sultanes...
Qu'elle soit religieuse, ou qu'elle soit sorcière,
ou qu'elle soit les deux...
Qu'elle soit innocente, ou qu'elle soit meurtrière,
en étant phénicienne, arabe, ou roturière,
en étant levantine aux multiples vertiges,
comme ces fleurs étranges fragiles sur leur tiges,
Beyrouth est en orient le dernier sanctuaire,
où l'home peut toujours s'habiller de lumière.

Nadia Tuéni, *Beyrouth*

## مقدمـــة

في كتابة تاريخ بلد ما يُصار للتعبير عن التطورات الفكرية للناس فيه، وعن التوقعات والأهداف السياسيّة والثقافيّة المختلفة. هذا إلى جانب الأهداف والجدل الدائر حولها بشكل واضح وعميق. ما يعني أنَّه لا يمكن فصل أيّة كتابة للتاريخ عن الشروط التاريخيّة ـ السياسيّة والاقتصاديّة الاجتماعيّة، الثقافيّة والأيديولوجيّة التي تتم كتابة التاريخ في ظلّها[1]. حتى إذا راعينا لاحقاً «التاريخيّة» منها، بمعنى الارتباط بالزمان والمكان[2] لدى كل مؤرّخ، لوجدنا أنَّ ذلك سيوصل إلى تاريخيّة نتائج عمله[3]. لكن ممَّا لا شكّ فيه أَنَّ للتأثّر بالمحيط وقعاً مختلفاً، وهذا ينسحب على استخدام المعارف التاريخيّة بشكل أدوات ـ إن بهدف تنفيذ أيديولوجيا محدّدة، أو بهدف بناء أساطير تاريخيّة[4].

يبقى التأكيد على أَنَّ التأثير المتبادل بين الأيديولوجيا وكتابة التاريخ (أو علم التأريخ) ـ بغضّ النظر عن درجة شدَّته ـ يمثّل ظاهرة يجدر النظر إليها بشكل عام، في مجتمعات أوروبا وشمال أميركا، كما في مجتمعات «العالم

---

(1) Kocka (1977) 470-471.

(2) Koselleck (1977).

(3) Mommsen (1977) خاصة الصفحات 447، 449؛ Le Goff (1992) 138-139.

(4) Kocka (1977) 472-474; Faber (1977); Grunebaum (1969) 261-262، حول الأساطير التاريخية ووظائفها راجع: Lewis (1975); McNeill (1986); Salibi (1988a); Salibi (1988b); Reinhard (تحرير، 1995) 39ـ41 ومقالات أخرى من هذا الكتاب.

الثالث»[1]. الأمر نفسه يسري على تحديد الهوية الذاتية بالعودة إلى التاريخ. بتعبير آخر: في كل مكان تحوّل التاريخ وما زال يتحول إلى عاملٍ محدّدٍ للهوية. وكتابة التاريخ، في كافة تلويناتها الأيديولوجيّة، ليست سوى تعبير عن البحث عن الهوية أو عن هوية تمَّ تحديدها.

بالإمكان توضيح تاريخ لبنان، بارتباطه بشبكة من علاقات شديدة التنوّع عبر دراسة كتابة تاريخه. وكما هو الحال في بلدان أخرى كثيرة، لها خبرات طويلة مع سلطات عليا غريبة، فإن على «التاريخ» في لبنان أيضاً، التاريخ بمعنى التعامل مع الأحداث التاريخيّة، ومع «الحدث الماضي»[2]، أن يجهد في تأدية وظيفة مهمّة تخلّصه من التبعيات الثقافيّة والسياسيّة، بحثاً عن توجهات ذاتية جديدة. هذا ما يمكن القيام به بشكل خاص من خلال إنتاج أعمال تاريخيّة[3].

وعلى حدّ علمي لا يوجد حتى الآن، ومن منظور علم التاريخ، دراسة متماسكة حول كتابة التاريخ اللبناني الحديث. فحتى الآن لم يتمّ التطرّق إلّا لمجالات جزئية وعند بعض المؤرخين[4]. إلى جانب ذلك، نجد دراسة شاملة وضعها الفيلسوف وعالم الاجتماع اللبناني أحمد بيضون، بما رافق طرحه النظري، وما ترتّب عليه من نتائج وإشكاليات. إذ إنَّ بيضون قد حدّد كتابة

---

(1) حول مشكلة إمكانية المقارنة بين مختلف كتابات التاريخ، انظر: Gordon (1971a); Strohmeier (1984) 9-10; Shamir (1983) 219.

(2) لا يُفترض أن يكون الانشغال بذلك علمياً بالضرورة، حول المعاني المتعددة لمفهوم التاريخ راجع أدناه I.

(3) راجع لاحقاً I.3.2.

(4) Hourani (1962); Salibi (1959a) 161؛ وما يليها؛ Salibi (1962a); Salibi (1962b); Philipp (1973a); Philipp (1973b); Philipp (1979) 57؛ وما يليها، 223 وما يليها؛ Philipp (1984); Havemann (1987-88); Havemann (1988); Choueiri (1989) 34 وما يليها، 115 وما يليها؛ كتابة تاريخ لبنان (1994)؛ المؤرخ (1995).

التاريخ اللبناني بشكل حصري انطلاقاً من «الهويات الطائفية» التي تبدو متناقضات عدائية غير قابلة للتغير. أمَّا المعايير الأخرى في تقييم المؤرخين (الأصل، الدراسة، المحيط الاجتماعي وغير ذلك) فهي معايير لم تؤخذ بالاعتبار، أو قد تمّ تصنيفها تبعاً لهويتها الطائفية[1]. من جهة أخرى تقدّم هذه الدراسة إضافة إلى الاعتبارات الفلسفية التاريخيّة المؤثرة، وفرةً من المعلومات التفصيلية، ما يوفر الأساس لأبحاث أخرى.

يهدف عملنا هذا، لدراسة التطوّر التاريخي للتأريخ اللبناني (تاريخ كتابة التاريخ)، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى العصر الحاضر. يمكن تبرير نقطة الانطلاق الزمنية من خلال الظروف والمعطيات التاريخيّة: فحوالي العام 1850م تشكَّلت في لبنان ـ وبدقّة أكبر في منطقة «جبل لبنان» وفي بيروت التي كانت تابعة لسوريّة الجغرافيّة («سوريّة الكبرى»، «البلاد السوريّة»: بلاد الشام)[2] ـ أوَّل بوادر وعي ذاتي عربي متيقّظ، استناداً إلى طبيعة ثقافيّة في أوَّل الأمر، ومن ثم إلى طبيعة سياسيّة متنامية. أدّى استناد المثقفين إلى المراحل المجيدة من التاريخ العربي واللُّغة العربيّة والآداب. ونظراً للاحتلال العثماني والامبريالية الأوروبية الزاحفة، إلى التأكيد على الهوية وعلى الماضي الثقافي الذاتي.

رغم العلاقات المتنوّعة مع المناطق الأخرى من سوريّة الكبرى، فإنَّ ثمة

---

(1) Beydoun (1984)؛ للمزيد راجع أدناه III؛ راجع أيضاً المراجعة النقدية من جانب Georges Corm في: Maghreb-Machrek 107 (1985) 109-114، وElizabeth Picard في Middle East Journal 40 (1986) 729-730، كذلك Choueiri (1989) 205 حاشية 21. ولد أحمد بيضون عام 1943 في بنت جبيل (جنوب لبنان) وهو ينتمي إلى عائلة شيعية. بعد دراسته في بيروت وباريس (الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخ) فهو منذ العام 1982 أستاذ في الجامعة اللبنانية. يقوم كتابه على أطروحته لدكتوراه الدولة في السوربون 1982 (بإشراف Dominique Chevallier)؛ عام 1989 أصدر ترجمة عربية للكتاب بعنوان: الصراع على تاريخ لبنان.

(2) حول المصطلحات Havemann (1983) 288 حاشية 2؛ 292 حاشية 1.

أسباباً جيّدة تجعلنا نقتصر في دراستنا على المنطقة اللبنانيّة. هناك أوّلاً اللاتجانس الطائفي الكبير جدّاً الذي يتميّز به السكّان هناك. ما أدّى منذ بداية الاحتلال العثماني في القرن السادس عشر ـ بل قبل ذلك حسب بعض الآراء الأخرى ـ إلى تطورات خاصة ثقافيّة إجتماعيّة وسياسيّة. بالإمكان التعرّف في مجالات محدّدة من السياسة والإدارة والاقتصاد إلى بُنَى ذاتية نوعية[1]. كذلك يمكن التعرّف على أشياء مشابهة إذا ما نظرنا إلى نظام التربية والمدارس[2]. بعد توسع جبل لبنان إلى منطقة انتداب «لبنان الكبير» (1920)، أصبح الوضع أكثر تعقيداً بشكل عام. إذ أصبح طيف التصورات الأيديولوجيّة قبل أي شيء آخر أكثر توسّعاً. وانعكس هذا التعقيد بعد الاستقلال (1943) بشكل تعددية كبيرة نسبياً في أوّل الأمر (مقارنة مع بلاد عربيّة أخرى)، ما أثّر أيضاً على كتابة التاريخ[3].

وهناك سبب عملي آخر يجعلنا نقصِر موضوعنا على لبنان، يتجلّى في ما أشرنا إليه من ثغرات على مستوى البحث. بخلاف ذلك يوجد لدينا ومنذ عدّة سنوات دراسة تفصيلية تتناول كتابة التاريخ في سوريّة (أي في المنطقة التي تشكّل دولة سوريّة اليوم)[4]. إضافة لذلك نجد عدداً لا يستهان به من الدراسات حول كتابة التاريخ العربي الحديث عامة، وحول المتغيّرات المحلّية والإقليمية. وهي دراسات متنوّعة تناولت مسائل منهجية، أو ما يتعلّق بتحليل موضوعات محدّدة، أو مؤلّفاً محدّداً. فضلاً عن ذلك، فقد تنوَّعت الاهتمامات والأسئلة التي تناولها البحث إن من الجانب العربي أو غير العربي، حول بعض البلدان والفترات

---

(1) Havemann (1983) الصفحة الأولى تابع، 43 وما يليها؛ Akarli (1993) 13 وما يليها بشكل متفرق.

(2) Hanf (1969) 62-74؛ راجع أدناه II.3.

(3) Hourani (1962) 239-240; Havemann (1998) 226-228.

(4) Freitag (1991).

الزمنية الشديدة الاتّساع والاختلاف[1]. بل إنَّ المسح البيبلوغرافي الكامل لما يتوفّر من مراجع لم يستطع أن يشتت النظر عن أنَّ البحث في بعض الاتجاهات ما زال في بداياته، لا سيما ما يتعلَّق بالمنطلقات والمواقف النظرية في علم التاريخ العربي، أو بفهم التاريخ المعاصر والوعي التاريخي في المجتمعات العربيّة. إضافة إلى ذلك فإنَّ الكثير من هذه المسائل ما تزال غير واضحةٍ بشكل كافٍ في مناطق أخرى من العالم. وأخيراً وليس آخراً داخل أوروبا.

إنَّ دراسة كتابة التاريخ اللبناني تتعامل مع حالتين أو مع مقدّمتين اثنتين: في الحالة الأولى، مع مستوى البحث الحالي حول كتابة أو كتابات التاريخ العربي حيث تؤخذ الظروف في لبنان بعين الاعتبار بشكل قليل نسبياً. وفي الحالة الثانية مع الترابطات المزدوجة، التي يمكن إدراكها في كل مكان، بين الأيديولوجيا وكتابة التاريخ، كما بين الهوية والتاريخ. بالنسبة للبحث الجاري تطرح الأسئلة التالية: كيف يبدو الفهم الذاتي لدى المؤرّخ اللبناني؟ ما هي التغيّرات التي يخضع لها، وما الذي يجعلها واضحة؟ ما هي التصوّرات والمقاصد التي توجّه المؤرخين في عملهم، وكيف تتفاعل هذه التصوّرات والمقاصد مع المحيط الاجتماعي والثقافي؟ ما هي أشكال ووظائف ومضامين كتابة التاريخ اللبناني؟ أين يمكن ملاحظة التغيّرات وحالات الاستمرارية؟ وكيف تعبّر عن نفسها؟.

من أجل معالجة هذه المسائل، يصار للاستفادة من «نظريات التاريخ» التي طوّرها مؤرخون أوروبيون أو من أميركا الشمالية. من أجل كتابة تاريخهم، يستخدم المؤرخون اللبنانيون هذه النظريات بوصفها أداة مساعدة في تأويل

---

(1) لمحات موجزة في Ende (1977) 7-9; Freitag (1991) 19-21؛ وبشكل منهجي جيد عند Hourani (1976a, 1981a, 1991a); Ammann (1997) 67 قابل مؤخراً وما يليها، مع تعليق مفصل حول مستوى البحث.

وتحليل الأعمال التاريخيّة اللبنانيّة. هنا لا بدّ من تفحّص مدى استخدام مثل هذه المقولات النظرية الغربية، أي غير العربيّة للتاريخ في لبنان، وبالتالي تفحّص مدى الاستفادة منها في إجراء التقييم المناسب. وأنا أعي دون أي شك إشكالية مثل هذه الطريقة في التصرّف. ومع ذلك يبدو رغم ما يتوجّب من حذر ومن حيث الإفادة، وكأنَّه لا يوجد فيما خصّ لبنان، نقاشات مستقلة حول أشكال ووظائف ومضامين كتابة التاريخ[1]. وبقدر ما نجد آراء حول ذلك، فإنَّ ارتباطها بالنماذج الأجنبية أو تأثرها بها بسيط نسبياً؛ ومن المؤكّد أنَّ ذلك يعود في جزء منها إلى تكوين المؤرخين اللبنانيين، وإلى اتصالاتهم المباشرة بالزملاء في الخارج.

ومن جهة أخرى فإنَّ العودة إلى كتابة التاريخ العربيّة الذاتية أو التمسّك بها، والتي لها تقليد طويل وناجح[2]، وهذا ما يمكن ملاحظته حتى الوقت الحاضر في العديد من أعمال المؤرّخين اللبنانيين، لذلك يتمّ الانتباه عند التعامل معها بشكلٍ خاصٍ، إلى علاقة التوتر بين منهج العمل التاريخي الذاتي واستخدام أو قبول نظريات غريبة في التاريخ. وبالطبع لا يمكن إجراء ذلك إلّا في الأعمال التي تتضمَّن بوادر منهج عمل حديث ذي أبعاد تنظيرية. إنَّ شكوى المؤرّخين العرب المعاصرين ما تزال محقّة جزئيّاً، إذ إنَّ العديد من الزملاء ما زالوا يتمسَّكون بكتابة التاريخ[3] ما قبل الحديثة، لكن الواضح أيضاً أنَّ أشكال عرض كتابة التاريخ العربيّة ووظائفه قد تبدَّلت واتَّسعت لأسباب ليس آخرها فهم الذات التاريخي داخل المجتمع، أو على الأقل لدى الجمهور المعني. قد يختلف مدى

---

(1) مباحث نظرية لكن ليس حول لبنان بالضرورة، عند رستم (1939)؛و(1954) Faris؛ وChejne (1960); Chejne (1967)؛ وبشكل متميز وشامل عند زريق (1959) وحداد (1958)؛ وحولهما راجع: Freitag (1991) 213-219.

(2) نظرة عامة جديدة وممتازة في Encyclopaedia of Islam، X 271 تابع (مادة تأريخ).

(3) مثالاً على ذلك، السوري شاكر مصطفى واللبناني أنور شاينى؛ Freitag (1991) 68.

هذه التغيّرات وأهميَّتها قليلاً أو كثيراً من بلد لآخر. إلَّا أنَّ تغير كتابة التاريخ يقدّم نموذجاً للتحوّل التاريخي، وهو إلى حدٍّ ما مادة هذا التحوّل[1].

تعتبر «أعمالاً تاريخيّة» ـ وإليها تنتمي من حيث المبدأ، تلك الكتابات التي تزعم التعامل بشكل أولى مع الماضي: دراسات علمية، كتابات شعبية، قصص تاريخي، نصّ سياسي حزبي أو خاص بالدولة، المواد التدريسية (كتب التعليم، السير الذاتية، إلخ)، ـ نعتبر إذاً أعمالاً تاريخيّة في بحثنا هذا فقط تلك الأعمال التي هي إمَّا إصدارات أكاديمية واضحة تعالج ارتباطات تاريخيّة أو فترات زمنية طويلة، أو التي تدور حول مسائل فردية خاصّة (التاريخ الكُلِّي أو الجزئي)[2]، أو إصدارات تحمل ملامح شعبية علمية قويّة. هنا يلعب التقييم الذاتي لبعض المؤلفين دوراً هاماً، ما إذا كان يحق لهم المطالبة بالعلمية وإلى أي مدى.

تشكّل الكتابات «ذات الطابع الطائفي»، ذات الأسلوب التبريري واللَّهجة الهجوميّة أحياناً معضلةً خاصّة. فما لا شكّ فيه أنَّ الطائفية في لبنان تحديداً تشكّل المعلَمَ الأساسي في القرار والفصل. وبالتالي فإنَّ كتابة التاريخ قد انطبعت بذلك بقوّة. مع ذلك لا يجوز استخدام الانتماء الطائفي لمؤلّف ما وتصريحاته المصبوغة وفقاً لهذا الانتماء معياراً وحيداً للتقييم ـ كما هو الحال إلى حدٍّ بعيد في دراسة أحمد بيضون المشار إليها سابقاً. ثمة عوامل أخرى مثل الأصل، الدراسة والمحيط الاجتماعي تنتمي أيضاً إلى تاريخيّة مؤلف ما، ولا يجوز إغفالها بهدف الوصول إلى حكم تقييمي مناسب. بغير ذلك نكون قد عرَّضنا للظلم المؤرخين اللبنانيين الذين يسعون للوصول إلى دراسة لا طائفية لتاريخ بلدهم.

---

(1) Koselleck (1982) 9.

(2) راجع حول ذلك Acham/ Schulze (تحرير، 1990)، خاصة 18 وما يليها، والمقالات في القسم الثاني.

إلى جانب الأعمال المنشورة، من كتب ومقالات في الدوريات المتخصصة، ومقالات في الصحف، ـ سوف يُصار إلى تقييم المخطوطات غير المنشورة، أو التي لم تصدر بعد لمؤلفين معاصرين، وأحرص هنا على شكرهم لتخلّيهم عنها، ينطبق الشيء نفسه على العديد من المؤرّخين الذين أظهروا استعداداً للحديث عن حياتهم وعن عملهم. فمن خلال مثل هذه «المصادر الشفهية» بالتحديد يمكننا الحصول على استنتاجات إضافية حول تاريخيّة مؤرِّخٍ ما، وهي التي ظلت خفية عن دراسة نصوصه فقط.

أمَّا الكتابات السياسيّة الحزبية أو الحكومية، فقد درست بشكل غير مباشر، وذلك بقدر ما تفيد في تحديد تصورات المؤرخين، وبقدر ما توضح العلاقة المتوترة عندهم بين العلم والأيديولوجيا. إنَّ التحليل الدقيق لهذا النوع من الكتابات يقع خارج الإطار الذي نقصد إليه هنا، وهو ما تمَّت معالجته أيضاً وإن جزئياً في دراسات أخرى مختلفة[1].

أمَّا الإصدارات التي توضع لغاية التدريس فقط. وباستثناء بعض الأعمال، ومنها «كتب النصوص»[2]، فلم تكن موضع دراسة في عملنا هذا. ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ دراسة هذا النمط من الأعمال التاريخيّة سيكون موضوعة هامة وواعدة. ولنحقق ذلك تنقصنا المعلومات الكافية، أو هي غير متاحة على الأقل. بغض النظر عن ذلك يستحق تحليل الكتب الدراسية معالجة خاصة تراعَى فيها معايير علم التربية.

---

(1) نذكر على سبيل المثال: Suleiman (1967); Yamak (1966); Entelis (1974); Kuderna (1983); Norton (1987); Shehadi (1987); el-Khazen (1991); Maila (1992); Schenk (1994); Rosiny (1996).

(2) فروخ/ النقاش (1935)؛ البستاني/ رستم (1940)؛ قابل Gordon (1971b); Lazarus-Yafeh (1972).

من جهة أخرى يجب التفكير بدور الدولة الضعيف في لبنان بوصفها مؤسسة، وما يرتبط بها إلى الآن من تأثير كبير لقطاع التعليم الخاص[1]. خلافاً لكتابات التاريخ العربيّة الأخرى كما هو الحال في سوريّة المجاورة، فإنَّ كتابة التاريخ اللبناني كانت وما تزال مُسَيَّسةً إلى حدٍّ بعيد، حتى بدون وجود تأثير للدولة، الأمر الذي يمكن تفسيره انطلاقاً من التطور التاريخي الخاص. ولذلك فإنِّي أعتبر التركيز على الكتابات التاريخيّة بالمعنى المشار إليه أعلاه مبرراً تماماً، وذلك بهدف توضيح الترابط الداخلي بين كتابة التاريخ والأيديولوجيا، أو بين التاريخ والسياسة، وجعله مفهوماً.

**تقسّم الدراسة إلى أربعة أقسام:**

1 ـ الأُسس النظرية لكتابة التاريخ.

2 ـ الشروط المحيطة بكتابة التاريخ في لبنان.

3 ـ تاريخ لبنان في مرآة مؤرخيه.

4 ـ كتابة التاريخ اللبناني بين الواقع والادِّعاء.

1 ـ يدور النقاش حول الأُسس النظرية لكتابة التاريخ، التي تستند إلى تصورات غير عربيّة، حول ثلاث مجموعات من المسائل:

ـ الوعي التاريخي كرابط بين الماضي والحاضر والمستقبل.

ـ الموضوعية والانحياز كعناصر ترتبط ببعضها في كتابة التاريخ.

ـ أشكال كتابة التاريخ ووظائفها.

---

(1) الدور المقابل لدولة قوية في سورية، هذا ما دفع Freitag (1991) لتخصيص جزء واسع من دراستها للتعليم المدرسي الموجّه من جانب الدولة في سورية، لا سيما في الكتاب المدرسي لمادة التاريخ والمشاريع الدراسية والكتب المدرسية اللازمة لذلك.

أمَّا المعالجة الشاملة والتفصيلية لهذه المجموعات، والتي تدور حولها آراء كثيرة مختلفة ومتناقضة في جزء منها، فهي ليست مطلوبة في هذا الإطار، ولا مقصودة. ويتعلَّق الأمر برسم بعض الخطوط الأساسية لدراسة نظرية، بمساعدتها ينبغي استنباط المعالم الخاصة في كتابة التاريخ اللبناني.

2 ـ أمَّا القسم الثاني وبالمقارنة، فهو يهدف إلى تصنيف كتابة تاريخ لبنان ضمن سياق أوسع، وتقييمها جراء ذلك بوصفها جزءاً ونتاجاً لعملية تحوُّل شاملة. كما سنقدِّم لمحة عن أهم عوامل التطوّر التاريخي، سيما ما جرى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وتالياً سنتطرّق إلى الصراعات بين التيارات الثقافيّة الاجتماعيّة والسياسيّة ـ الأيديولوجيا (الطائفيّة، القوميّة، العلمانيّة). هذا إلى جانب دور العلم والتربية.

3 ـ النقطة المركزية في هذا البحث تعالج شتى مناحي رؤية وعرض تاريخ لبنان عبر مؤرخيه. كيف انعكس التطوّر التاريخي للبلد ـ تجارب الماضي، النظرة إلى الحاضر، وتوقّعات المستقبل ـ في أعمالهم وعبر أيّة وسائل؟

يتبع بناء هذا القسم الثالث من عملنا وبشكل أساسي مخططاً زمنياً تراتبياً: استنادا إلى المراحل السياسيّة من تاريخ لبنان الأكثر حداثة ـ زمن المتصرفيّة، «الاستقلال الذاتي» النسبي للبنان 1861 ـ 1918، فترة الانتداب 1920 ـ 1943، الجمهورية اللبنانيّة منذ الاستقلال عام 1943 حتى اندلاع الحرب الأهلية 1975، فترة الحرب الأهلية 1975 ـ 1990، فترة ما بعد الحرب الأهلية. استناداً إلى ذلك سوف يُصار إلى التعريف بأهم المؤرّخين الذين يمثّلون كل فترة من هذه الفترات، مع عرض لأهم أعمالهم.

بوجود الوفرة الكبيرة من الكتابات، لا بدّ ضرورة من إجراء الاختيار، فالأمر لا يتعلَّق بالكمال قدر الإمكان، بل بإيضاح التغيّرات والاستمراريات والتوجهات في كتابة التاريخ اللبناني على امتداد فترة زمنية طويلة. لذلك أرى من الفائدة بمكان تقييد العدد الواجب دراسته من مؤرّخين ومن أعمالهم منذ البداية

بشكل معقول. أمَّا عدم القدرة على تجنّب الدوافع الشخصية بشكل كامل، فيعود إلى طبيعة الأمور. يضاف إلى ذلك الظرف الموضوعي، إذ لم تكن جميع الأعمال النظريّة المحتملة معروفة أو يمكن الوصول إليها.

ولأن العديد من المؤرّخين ينشرون (أو نشروا) أعمالهم خلال فترات زمنية متعدّدة، فإنَّ تصنيفهم بحسب المراحل لا يمكن أن يكون مطلقاً أبداً. إضافة إلى ذلك، فإنَّه يتمّ خرق نموذج الترتيب التسلسلي زمنيّاً من جانب المعايير المرتبطة بالمواضيع. إذ ثمة مسائل جوهريّة محدّدة أو مواضيع محلّ نزاع عنيف في التاريخ اللبناني ـ مثلاً، أهمية الجماعات الدينية وعلاقاتها المتبادلة، «لبنان» كوحدة تاريخيّة خاصة، فترة الصراعات الطائفية 1840ـ1860، خيارات من أجل العلاقة مع سوريّة، الميثاق الوطني عام 1943، القوميّة العلمانيّة مقابل الطائفية ـ هي ممَّا يتمّ التطرّق إليه ومعالجته من جديد، وإن كان ذلك من وجهة نظر جديدة. إلَّا أنَّه بالإمكان الربط بين طريقة العمل الواقعية ـ المرتبطة بالموضوع، وطريقة التسلسل الزمني. كون المسألة تقع في «الزمنية المتطابقة مع اللامتطابق زمنيّاً» على حدِّ وصف المؤرّخ الفرنسي فرناند بروديل[1]. يعالج مؤرّخون من فترات مختلفة المواضيع ذاتها، كما يعالج مؤرِّخو نفس الفترة مواضيع مختلفة. ثم إنَّ ثمة مواضيع محدّدة ليست مرتبطة بفترات محدّدة وبمؤرّخين محدّدين.

4 ـ تربط الخاتمة ما تمّ تفصيله حول المقالات النظريّة في كتابة التاريخ بأشكال الأعمال التاريخيّة التي جرى تحليلها وبمضامينها، أي أنَّه يصار لاختبار النظريّات العامة من حيث أهميتها من أجل كتابة التاريخ اللبناني. هنا يثار طرح المشكلة. إلى أي مدى وبأيّة طريقة تتمّ تلبية المتطلّبات التي يضعها

(1) Braudel (1958)؛ حول بروديل ومدرسة الحوليات (Annales) التي تمثلها، Burke (1991) 37 تابع، 43 تابع؛ وبشكل أوضح راجع أدناه I.1، ص21 حاشية 1.

المؤرّخون أنفسهم بشأن «كتابة التاريخ» (de Certeau)، أو ما هي إمكانية تلبيتها، حيث تفتح آفاق جديدة، وحيث تقام الحدود. يتعلَّق الأمر بإيجاد أجوبة على أسئلة تطال أشكال الفهم التاريخي ووظائفه، وعلى الاستمرارية والتحوّل في كتابة التاريخ، وأخيراً وليس آخراً، على وجود وعي تاريخي «عام» ورؤية للتاريخ في لبنان.

## I . الأُسس النظريّة لكتابة التاريخ

لقد أدَّى النقاش حول مسألة أُسس كتابة التاريخ بوصفها تطبيقاً لغويّاً واستكمالاً للبحث التاريخي[1] منذ بضعة عقود، إلى ظهور كتابات يعجز الفرد الواحد عن الإحاطة بها، بغضِّ النظر عن أنَّه لا يمكن إيراد محتوياتها وما فيها من آراء متباينة إلَّا بشكل تقريبي مقبول. يقتصر العرض التالي على استعراض بعض المجالات الإشكالية المنتقاة في «نظريات التاريخ»، التي تبدو ذات أهمية خاصة لتوجيه بحثنا حول كتابة التاريخ اللبناني الحديث. إلَّا أنَّه يمكن القول بشكل عام، أنَّ كافة مواضيع التأمّل النظريّة[2] تنطلق من السؤال: «ما هو التاريخ»، أو تقود إليه. إنَّ الإجابات المتعدّدة على هذا السؤال تظهر أنَّ كلمة «تاريخ» تدل على العديد من الحيثيات التي قد تكون متقاربة، إلَّا أنَّها ليست متطابقة كليّاً. إنَّ الجوهر الفعلي للمشكلة يكمن في إزدواجية أو تعدّد معاني التاريخ[3].

يتضمَّن المفهوم الذي يعود إلى التصوّر اليوناني القديم «أَنظرُ **وبذلك**

---

(1) Rüsen (1986) 148-151.

(2) الموضوعية والانحياز في علم التاريخ، السيرورات التاريخية، النظرية والرواية في التاريخ، أشكال الكتابة التاريخية، المنهج التاريخي، الجزء والكل حول العلاقة بين التحليل الفردي والشامل في العلوم الاجتماعية والتاريخية ـ هذه هي العناوين التي ينطوي عليها العمل الشامل المكون من ستة أجزاء حول "نظرية التاريخ" (1977–1990).

(3) حول ما يلي، راجع Le Goff (1992) 137 تابع؛ Faber (1982) 23 تابع؛ قابل أيضاً مع Carr (1963); Hindness/ Hurst (1975) 309-313; Duby/ Lardreau (1982); Bloch (1985); Rothermund (1994); Koselleck (2000) 27-31.

أعرف»، أولاً حدثاً ماضياً، أفعالاً منجزة (باللاتينية: res gestae)، وثانياً التعامل أو الانشغال (العلمي) مع هذا الحدث أو هذه الأفعال (historia rerum gestarum)، والتي غالباً ما تسمى تاريخ (historie). «فالتاريخ» يشير إذاً إلى «موضوع العرض، كما يشير أيضاً إلى عرض الموضوع»[1]. ثالثاً، يفهم «التاريخ» أحياناً بوصفه نتاج الاهتمام بالحدث أو بالأفعال، ككتابة التاريخ على سبيل المثال، حيث يعتبر التوسط اللّغوي للحدث أو للأفعال الأمر الحاسم ـ علماً أنَّ الانشغال العلمي بذلك، ومجمل التفكير والمعرفة التاريخيّة مرتبطة بتوسط اللُّغة[2]. أمَّا الدلالة الثالثة فهي تنضوي تحت المعنى الثاني: كتابة التاريخ بوصفها نتيجة أو اكتمال للتأمّل في التاريخ وبحثه.

ثمة دلالة أخرى، رابعة «للتاريخ» وهي «الرواية»، سواء كانت هذه الرواية واقعية أو وهمية، وخبراً تاريخياً أو «قصة»، أحدوثة أو أُسطورة أو خرافة[3]. تميز اللّغة الانكليزية هنا بين «التاريخ» (history) والرواية (story)، فقط في ظل شروط معينة تتحوّل الرواية أو الروايات المتعددة (stories) إلى تاريخ (history)، سواء كان ذلك بالمعنى العامي اليومي أو بالمعنى العلمي الخاص[4]. إضافة إلى ذلك يصعب التمييز بين النصوص بشكل مطلق بحسب معايير الواقع والوهم: فالخبر (التاريخي) قد يكون صحيحاً، أو غير صحيح أو عن قصد غير صحيح

---

(1) Rothfels (Fischer-Lexikon Geschichte 7)، نقلاً عن Faber (1982) 23، حاشية 5.

(2) بحسب Rüsen (1986) 148-151، يجب فهم كل من كتابة التاريخ والبحث التاريخي كمكونين بنفس الأهمية ومرتبطين بعلم التاريخ، راجع أدناه I.3.1.

(3) McNeill (1986); Salibi (1988b) 27، مع تعريف بالتاريخ والأسطورة والأحدوثة والوهم ـ الأدبيات حول هذه المصطلحات واسعة جداً وآخذة بالازدياد. حول العلاقة بين الواقع والوهم، راجع مؤخراً المقالات في Leder (تحرير، 1998) خاصة 472-487 (A. Noth) و488-528 (L.I. Conrad).

(4) Rüsen (1982b); Rüsen (1989) 39-56; Koselleck/ Lutz/ Rüsen (تحرير، 1982b)؛ راجع أدناه I.3.1.

ـ إلَّا أنَّه يبقى خبراً عندما يصار للحفاظ على المطالبة بالصحّة. أمّا الرواية فقد تتضمّن عناصر من الواقع ـ دون أن تفقد مع ذلك صفتها الوهمية[1].

إنَّ اضطراب دلالات الـ«تاريخ» ينعكس في المذاهب التاريخيّة على مرّ العصور. إنَّ التاريخانية التي نشأت في ألمانيا مطلع القرن التاسع عشر والتي تطوّرت باتجاهات مختلفة (مع Leopold von Ranke, Theodor Mommsen, Friedrich Meinecke) وسواهم) والتي تمّ تلقيها بشكل انتقائي فيما بعد في البلدان المجاورة، قد جعلت من التاريخ مذهباً علمياً وقضية حصرية عند أهل الاختصاص والمحترفين. وقد حلَّ هذا التصور بدل المفهوم القائم منذ النهضة حتى عصر التنوير، وهو تصوّر تاريخ مع ادّعاءٍ تعليمي وتربوي ـ ما يعني عدم وجود انقطاع جذري مع أفكار التنوير ـ ما أعطى التاريخ وصفاً خاصاً مميزاً في مجال العلم، إذ لا يجوز النظر إلى «الأحداث التاريخيّة بوصفها تصويراً للأخلاق والسياسة، بل باعتبارها ظاهرة تاريخيّة... فما جرى يجب أن يوضع في سياق زمني، ولذلك علمه الخاص... إنَّه علم التاريخ»[2]. لقد تمَّ إعلان هذه البيّنات عقيدة، والتاريخانيّة، وإن بدرجات متباينة ـ أصبحت ميزة كافة المدارس الفكرية في القرن التاسع عشر، وإلى حدّ ما مدارس القرن العشرين أيضاً.

مع التاريخانيّة ظهرت أيضاً «مقولة الواقع»، إنَّها التأريخية. وكلا المفهومين أو التصورات التي تدور حولهما قد خضعت في النقاش النظري التأريخي المتأخّر لنقد عنيف[3]. في مسار هذا النقد أخذت التأريخية أشكالاً مفهومية جديدة باتت تحدد اليوم علم التأريخ بشكل جوهري. تعني التأريخية أوّلاً الارتباط بالمكان

---

(1) حول علم التاريخ راجع: Nipperdey/ Kocka (تحرير، 1979).

(2) Nadel (1964) نقلاً عن 207 Le Goff (1992) حول الممثلين الألمان للتاريخية:
208-212 Le Goff (1992)؛ وبشكل مفصل Iggers (1971) و 155-98, 73-75 Simon (1996).

(3) قابل مثلاً مع Mommsen (1977) خاصة 447، 449؛ Koselleck/ Mommsen/ Rüsen (تحرير، 1977) بشكل متفرق.

والارتباط بالزمان بالنسبة للشخص الذي يؤلف تاريخياً[1]. ومن ثم فهي تفرض النظر إلى التاريخ من منظور تأريخي، وفهم تأويلات العمليات التاريخيّة بوصفها جزءاً من هذه العمليات. أخيراً تسمح التأريخية باستيعاب مواضيع جديدة «غير مليئة بالأحداث» من التاريخ في علم التاريخ (تاريخ المناطق، الذهنيّات، البنى، المهمشين، وتاريخ التخيّلات). يقود ذلك إلى أنَّ التأريخية تعيق مثلنة التاريخ وشخصنته. وبالمحصلة فإنَّ كل شيء تاريخي، أمَّا «التاريخ فليس موجوداً»[2].

من جهة أخرى يمكن تحديد التاريخ بطرق متنوّعة: تبعاً للأشخاص والأزمان أو الأمكنة والموضوعات، ومن حيث نمط المصادر وطريقة استخدامها، ومن حيث الوظائف والمقاصد إلخ. انطلاقاً من ذلك تمَّ تصنيف التاريخ تبعاً لأنواع ثلاثة «التاريخ المتذكَّر»، الذي يعتبر وصفه «ذاكرة جماعية» لجماعة أو أُمّة أو لوحدة أخرى. ثم «التاريخ المستعاد (الذي أعيد تكوينه)، من قبل العلم عادة، و«التاريخ المختلق» لغاية محدّدة، وغالباً ما تكون أيديولوجيّة»[3].

إنَّ تعدّد معاني التاريخ يمنحه مباشرة مسحات متناقضة، إذ يمكن أن يكون وفي وقت واحد تاريخ أحداث وتاريخ بُنَى. يريد التاريخ أن يكون موضوعياً، لكنه لا يستطيع ذلك. يريد أن يحيا مجدداً إلَّا أنَّه لا يستطيع إلَّا إعادة بناء. يريد أن يجعل الأشياء (الماضية) حاضرة، إلَّا أنَّه يجب عليه في الوقت نفسه أن يستعيد مسافة وحجم الابتعاد التاريخي[4]. هنا يكمن إلى حدّ ما «مأزق» التأريخ،

---

(1) Koselleck (1977).

(2) Le Goff (1992)138-139.

(3) Assmann (1992); Assmann (2000); Le Goff: حول الذكرى أو الذاكرة؛ Lewis (1975) 11-13 (1992) وما يلي؛193 (1988) Lowenthal وما يلي، 212 ـ 214؛ 281-282 (1991) Ferro؛ وحول إعادة الاكتساب: 238 (1988) Lowenthal وما يلي؛ وحول الاختلاق: (1988) Lowenthal 263 وما يلي، خاصة 331 ـ 348؛ Hobsbawn/ Ranger (تحرير، 1993) خاصة 1 ـ 14.

(4) Le Goff (1992) 141; بشكل متفرق Bloch (1985).

لكن ذلك يجعل في الوقت نفسه من هذا التأريخ علماً حقيقياً وخاصاً.

لقد عبَّر الممثل البارز لمدرسة الحوليات المؤرّخ الفرنسي جاك لوغوف[1]، في مرافعة له عن «تاريخ جديد» (Nouvelle Histoire) داعياً لإعادة النظر بعلم التأريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعيّة وما ينتج عنها من منظورات ووظائف، وتحديدها من جديد. لا يجوز لعلم التأريخ أن يعزل نفسه بنفسه، بل عليه أن يواجه «الحركات التراجعية» داخل اختصاصه: تراجع الحدث، السيرة، الكتابة الروائية للتاريخ، كتابة التاريخ السياسي[2].

هذه الحركات التراجعية هي التي تعكس تناقضات التاريخ وازدواجية معانيه، لا بدَّ من دراسة هذه المعالم من خلال ثلاثة موضوعات مفصّلة: التأريخ بوصفه «علم بما مضى»، أو التأريخ أو وعي التاريخ بين الماضي والحاضر والمستقبل، الموضوعية والانحياز في كتابة التاريخ، أشكال التاريخ ووظائفها.

### I.1 أبعاد التاريخ: الماضي، الحاضر، المستقبل

يطرح فهم التاريخ بوصفه حدثاً، والانشغال بهذا الحدث السؤال فيما إذا كان التأريخ موجهاً حصرياً، أو على الأقل بشكل رئيسي إلى الماضي، أو إذا كان يشمل «التاريخ المعاصر»، أي إذا ما كان له علاقة محدّدة بالحاضر[3]. لقد

---

(1) Burke (1991) يعطي نظرة عامة حول مصدر وتطور وأهم ممثلي مدرسة الحوليات (مع بيبليوغرافيا شاملة حول أتباع هذه المدرسة ونقادها)؛ راجع أيضاً: Sammler/ Middell (تحرير، 1994).

(2) Le Goff (1994) 9, 11-16؛ قابل: Burke (1991) 88 وما يلي.

(3) "التاريخ المعاصر" لا يعني هنا الاختصاص "بتاريخ الحاضر" (أو "تاريخ الزمن") ـ راجع Becher (1985)، بل إن التعبير يتعلق بالجملة الشهيرة التي تنسب إلى Benedetto Croce (1866-1952)، "كل تاريخ هو تاريخ معاصر" أي إن التاريخ هو العلم "بالحاضر الأبدي". وهذا التصور المتطرف ينفي في نهاية الأمر التاريخ، إذ هو يلغي عنصر الماضي كلياً، هكذا Le Goff =

أدى الاحتراف والاختصاص في علم التأريخ بمجموعة من المؤرخين لتبنّي توجه يقول بوجوب توجيه اهتمام حصري بالماضي، و«من أجل الماضي». مَن يمارس التأريخ بشكل علمي عليه أن يدرس الماضي وأن يبحث فيه حَصْراً. وهذا ما يميّز المؤرّخ عن الأشخاص «العمليين» الذين يستخدمون الماضي لفهم الحاضر أو لإصلاحه[1]. هذا التمييز ليس واقعياً: ذلك أنَّ المؤرّخ المحترف أيضاً له توجهه نحو الحاضر، فهو يرتبط بزمانه ومكانه، وباختصار بتاريخيته[2].

هكذا يقوم مؤرِّخو التاريخ هؤلاء، الذين يعتبرون التاريخ حاضراً، والحاضر تاريخياً[3] بالإقناع: أنَّ التاريخ ليس ساكناً أبداً، غير متقلّب وبلا فرضيات، فالتاريخ يتداخل باستمرار في الحاضر، الذي هو محكوم بدوره بالتحوّل وبالاستناد إلى الماضي. إنَّ التفاعل الداخلي بين الماضي والحاضر هو ما تمَّ الاصطلاح على تسميته «بوظيفة الماضي الاجتماعيّة» (أو «التاريخ»)[4]. يسمح التاريخ بفهم الحاضر عبر الماضي وبفهم الماضي عبر الحاضر[5]. صحيح أنَّ

---

.14 (1992) أوضح 246 Koselleck (2000) وما يلي، المسائل المحايثة لمفهوم التاريخ المعاصر.

(1) Elton, : ومن ممثلي هذا التصور الآخرين Oakeshott (1981); Oakeshott (1983) 35-39، 43؛ Geyl, Butterfield.

(2) Koselleck (1977).

(3) Vierhaus (1978)؛ ومن ممثلي هذا التصور الآخرين: Collingwood, Carr, Hobsbawm, Faber, Koselleck، إلى جانب مؤرخي مدرسة الحوليات (Annales) الفرنسيين، مثلاً Bloch وFebvre.

(4) Hobsbawm (1972)، Febvre (1953)، ـ قابل مع Lowenthal (1988)، الذي يعالج بالتفصيل التقبُّل العلني للماضي والإرث (كما يلاحظ على سبيل المثال في ترميم المباني القديمة والأماكن أو في الحفاظ على العادات والتقاليد والاحتفالات الطقوسية) خاصة الصفحة 324 وما يليها (لماذا نبدل الماضي)، 369 وما يلي (الماضي المفقود)، 407 وما يلي (الماضي المكتسب)، وبالمقابل يمتدح Plumb (1969)، خاصة 145، "موت الماضي" (راجع حول ذلك نقد Lowenthal 364-365; وحول ذلك بشكل مفصل أيضاً Ranger/ Hobsbawm (تحرير، 1993).

(5) Bloch (1985) 35-41.

الحدث الماضي ثابت بشكل نهائي، إلَّا أنَّ الماضي بوصفه كذلك ليس شيئاً منتهياً. إذ إنَّ أحداثه الجديدة تنمو كل لحظة. ولأنَّه ليس منتهياً، فإنَّ كلّ كتابة تأريخ غير منتهية ومؤقتة.

لا يستطيع المؤرّخ أن يستدل على الحدث الماضي إلَّا عبر الحاضر وبشكل غير مباشر، وعبر اللّجوء إلى خبرة الحياة الشخصيّة. إلى التصرّف والتفكُّر الذاتيين، وإلَّا عبر الآثار العينية مثل المصادر الموجودة في الحاضر وتحكم عن الماضي و(المعرفة من جانبه والتي يتاح له معرفتها). إلَّا أنَّ المصادر تروي الماضي بشكل متقطّع[1]، ولذلك لا يمكن لكتابة التأريخ أن تعطي دائماً عن الماضي سوى صورة مليئة بالثغرات[2]. لذا «تبدو كتابة التأريخ كتعاقب قراءات جديدة للماضي مليئة بالنواقص والمصادر الخفيّة، مليئة بالثّغرات في الذكريات ومليئة بالمراجعات»[3].

بما أنَّ التأريخ لا يستطيع إذاً الدخول إلى الوعي بوصفه صورة الحقيقة الماضية، بل بوصفه إعادة بناء لها، فإنَّ وعي التاريخ هو «الطريقة التي يستحضر بها الماضي بالتصوّر وبالمعرفة»[4]. «وعي التاريخ يعني الحضور الدائم لمعرفة أنَّ الإنسان وكل ما أقامه من منشآت، وأشكال حياته المشتركة موجودة في الزمن، أي أنَّ لها أصلاً ومستقبلاً..»[5].

---

(1) راجع أدناه I.2.

(2) Faber (1982) 38-42; Bloch (1985) 49-50; de Certeau (1991) 52; وما يلي، 71 وما يلي، 93 وما يلي.

(3) Le Goff (1992) 148.

(4) Jeismann (1985) 40.

(5) Jeismann (1985) 40، نقلاً عن Bloch (1985) 26, Th. Schieder: التاريخ هو العلم بالناس في الزمن.

لقد دافع المؤرّخون تكراراً عن وعي تاريخي عيني، يكون في الوقت نفسه شرطاً لوعي يتعاطف مع الحاضر[1]. إنَّ «الإحساس المرهف» بالوعي التاريخي الذي يضمّ الماضي والحاضر، ينطلق من تجربة الحاضر. وبذلك يصار في الوقت نفسه أيضاً إلى ملامسة أُفق المستقبل. فوعي التاريخ يشمل إذاً الارتباط بين تأويل الماضي وفهم الحاضر ومنظورات المستقبل[2]. تبعاً لذلك لا يكون التأريخ مجرد «حوار لا نهاية له بين الحاضر والماضي». إذ يتوجَّب على المؤرّخ في الوقت نفسه أن يسأل «إلى أين» يتَّجه مستقبل التاريخ بوصفه تقدّماً[3]؟ بتعبير آخر: إنَّ التأريخ بوصفه علماً هو السعي لبحث الماضي والإحاطة به، من أجل فهم الحاضر، ولإيجاد توجه من أجل المستقبل.

التأريخ هو عملية دائمة من تفكُّر جديد ومن كتابة جديدة وتأويل جديد. كل عصر يكتب تاريخه الخاص، بل ثمة ما هو أكثر: على كل عنصر أن يكشف مجدداً عن ماضيه وأن يعيد بناءه، ذلك أنَّ كل عصر معني بالحكم على الأُمور الهامة في ماضيه بطريقة أخرى، أي بطريقة خاصة به. ينزع كل عصر أن ينظر إلى الماضي على ضوء المشاكل الخاصة الحاضرة، وعلى ضوء الآمال المستقبلية. فالتجارب ينظر إليها بناء للتوقعات[4]، يتولّى وعي التاريخ عمل أداة التعامل مع التاريخ. فهو «الرباط» بين أبعاد التاريخ الزمنيّة المختلفة: الماضي

---

(1) Vierhaus (1978) 29؛ وبشكل عام راجع: Rothermund (1994) 32 وما يلي.

(2) Vierhaus (1978) 6 وما يلي؛ Jeismann (1985) 40.

(3) Carr (1963) 106 وما يلي؛ de Certeau (1991) 111; Erdmann (1964); Schulin (1973).

(4) راجع: Hexter (1961) تتغير اهتمامات المؤرخ من الزمن وبسبب المسافة بين الحاضر والحدث الماضي؛ Koselleck (2000) 41 وما يليها (تدوين ومتابعة كتابة وتحوير التاريخ). – Anderson (1983) يناقش هذه المسألة في سياق القومية والهوية الوطنية والأيديولوجيا؛ حول تأثيراتها على كتابة التاريخ. راجع أدناه: I.3.2 وكذلك Hobsbawm/ Ranger; Hobsbawm 1991; (تحرير، 1993)؛ Lewis (1975); Lowenthal (1988).

والحاضر والمستقبل[1].

انطلاقاً من هذه التأملات يمكن لتحليل كتابة التاريخ صياغة الأسئلة التالية:

1 ـ إلى أي مدى يحدّد توقّع المستقبل النظرة إلى الماضي؟

2 ـ إلى أي مدى تحدّد تجربة الماضي النظر في الحاضر بوصفه سيرورة تغير تاريخيته؟

3 ـ إلى أي مدى تحدّد تجربة الحاضر النظرة إلى الماضي والمستقبل[2].

### I.2 الموضوعية والانحياز

حيثما يطرح موضوع دراسة المصادر والمراجع الثانوية حول موضوع تاريخي معيّن، يطرح السؤال حول تعامل التقارير التاريخيّة مع معالجة عمل المؤرّخ لها، أي حول تأويلها من جانب المؤرّخين. إنَّ تحديد هذه العلاقة هو

---

(1) Koselleck (1989) بشكل متفرق (انظر الفهرس: "ماضي"، "حاضر"، "مستقبل"، "زمن" وغيرها)؛ Koselleck (2000) 12-13، 19 وما يلي، 331 وما يلي؛ Rüsen (1983) 76 وما يلي، 98، 108، 116؛ Rüsen (1986) 146-147; Pandel (1985) 14-15. تجدر الإشارة هنا إلى مفهوم الزمن الذي قال به Fernand Braudel (1902-1985)، إذ يميز بين "الزمن الطويل" (تاريخ الإنسان الذي يكاد لا يتحرك في علاقته مع الوسط المحيط به "المعطيات الجغرافية")، و"الزمن المتوسط" (التاريخ المتغير تدريجياً في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، و"الزمن القصير" (تاريخ الأحداث التي تمضي بسرعة) وهو يعالج أيضاً مفهوم تزامن اللامتزامن"؛ Braudel (1958). حول هذا المؤرخ وحول المراجعة النقدية لأعماله، انظر: Burke (1991) 37 وما يلي، 43 وما يلي؛ Vovelle (1994); Lutz (1982)؛ خاصة 120 وما يليها؛ Rancière (1994) 21 وما يلي، 113 وما يلي; Romano (1980); Koselleck (2000)، تابع تطوير أفكار Braudel بالشكل الأكثر وضوحاً.

(2) حول "الخبرة" (مجال الخبرة) و"التوقع" (مجال التوقع) راجع Koselleck (1989) 349-375; Rüsen (1986) 117 وما يلي؛ Rüsen (1982b) 514 وما يلي، يعالج هذه المقولات بالعلاقة مع "الرواية التاريخية" (خاصة 604)؛ انظر أدناه: I.3.1.

مطلب مركزي بُغْية فهم النفس التاريخي عند مختلف الكتّاب، أو من أجل تحليل نمط محدّد من الكتابة التأريخية، وإمكانية تصنيف ذلك كله في إطار سياق أكبر.

إنَّ المفهومين الأساسيين اللّذين تدور حولهما مشكلة المصادر والتأويل هما «الموضوعية» و«الانحياز». دار حول ذلك سجال طويل وشديد الاختلاف، وحادّ جدّاً في جزء منه. كما صدر العديد من المؤلفات[1]. تتشارك الموضوعية والانحياز في التناقض، إلّا أنَّ ذلك ليس إلّا ظاهرياً في علم التأريخ. إذ يتعامل الموضوعان مع بعضهما البعض مثل الوقائع الماضية (ما يتم التعرّف عليه في المصادر كأجزاء متقطّعة) والأحكام الحالية (التي يعبّر عنها في التأويل التأريخي)[2] أي مثل الماضي والحاضر بوصفهما آفاقاً أو أبعاداً زمنية مختلفة للتاريخ عينه. إنَّ الموضوعية والانحياز مرتبطان ببعضهما بعضاً، وهما متشابكان ببعضهما بعضاً دون أيّة قابلية للانفصال.

لا وجود لمصدر موضوعي كامل و«نظيف»، بل «لبقية باقية، لا نستطيع تحويلها إلى مصدر إلّا عبر أسئلتنا»، ولأثرٍ أو نصٍّ يؤشر إلى «تاريخ»، والتأريخ لا يمكن أن يتماثل إطلاقاً مع المصدر الذي يدل على هذا التاريخ،[3]. لا تنقل المصادر أبداً» «واقعة تاريخيّة» بكامل حقيقتها، بل جانباً منها، يكون متاحاً للمؤرّخ كشيء منجز، منشأ، أي هو بذاته ذاتي مسبقاً و«منحاز»[4].

---

(1) راجع على سبيل المثال المقالات في Koselleck/ Mommsen/ Rüsen (تحرير، 1977) مع بيبليوغرافيا مفصلة؛ Le Goff (1992) 148 وما يلي؛ Bloch (1985) لاسيما 107 وما يليها؛ Rüsen (1983) 116 وما يليها.

(2) Koselleck (1977) 43.

(3) Koselleck (1977) 44. ولا فرق هنا بين أنماط المصادر المختلفة: الأدبية ـ السردية، وثائق محفوظات وغيرها؛ راجع أدناه: III.2.b (رستم)، III.3.a (إسماعيل) III.5.b (سنو).

(4) Le Goff (1992) 150-151; Le Goff (1994) 20-21; Faber (1982) 63-65. حول هذه الإشكالية راجع الجملة الشهيرة المنسوبة إلى Leopold von Ranke (1795-1886): كما كان الأمر فعلاً"، والمفهوم الذي ترتب على ذلك وهو الموضوعية: Vierhaus (1977).

من جانب آخر لا وجود لتأويل تأريخي جدّي منحاز دائماً، بل لا يجوز أن يكون كذلك. على المؤرّخ أن يسعى قدر الإمكان أن يكون محايداً، الأمر الذي لا يعني الموضوعية[1]، باعتبار أنَّه لا يجوز أن يكون محامياً أو متحزّباً أو خادماً لقوّة سياسيّة أو لأيديولوجيا محدّدة (أو أن يجعل نفسه كذلك). فعلمه مثل أي علم آخر يخضع لمعيار الحقيقة، إذ عليه أن يقدّم أقوالاً حقيقية. وفي الوقت نفسه على هذا العلم أن يقرّ بالنسبيّة والذاتيّة والانحياز في أقواله، وأن يراعيها («مأزق» التاريخ). وعلى المؤرخ بوصفه الممثل لهذا العلم أن يجد أو يكتشف الحقيقة ـ أو ما يعتبره الحقيقة ـ وأن يعرضها. إلَّا أنَّه، وبسبب دفق التوضيحات والتقييمات، لن يستطيع أن يكون موضوعيّاً[2]. فالمؤرّخ لا يستطيع أن يجنّب نفسه تأثير المحيط الاجتماعي على أفكاره ومنهاجه[3]. فهو خاضع للارتباط بالمكان والزمان[4]. إلَّا أنَّ نتيجة عمله يجب أن تكون مفهومة وقابلة للاختبار، في حال تمّت تلبية هذه المتطلبات، يصار إلى تجاوز أوَّل عائق على الطريق نحو الموضوعية التاريخيّة[5]. فالموضوعية في علم التأريخ لا تبنى إلَّا خطوة خطوة ـ دون أن تبلغ منتهاها ـ من خلال المراجعات والتصحيحات وتراكم الحقائق الجزئية. الأمر الذي يؤدي على المدى الطويل، إلى جانب التغيُّر الكمّي في

---

(1) Le Goff (1992) 149 «الحياد نتيجة تفكير، والموضوعية نتيجة لا وعي».

(2) Bloch (1985) 107 وما يلي.

(3) العوامل الاجتماعية: "الفهم الذاتي لكل المجموعات الاجتماعية، التي يتحدث المؤرخ باسمها، أو التي ينسب إليها أو يحسب عليها، مفهوم محدد عن التحول الاجتماعي...، منظورات محددة تطورات مستقبلية" [مترجم عن الألمانية]؛ Mommsen (1975) 212، نقلاً عن Le Goff (1992) 149.

(4) Koselleck (1977).

(5) حول معايير التأكد (درجة مراعاة المعلومات المهمة وقوة الحجة المنطقية في العرض والتحليل على سبيل المثال) راجع: Mommsen (1975) 222، نقلاً عن Le Goff (1992) 150.

المعارف التاريخيّة، إلى تحوّل نوعي في النظرة إلى التاريخ[1].

إنَّ التفاعل والترابط الداخليين بين الموضوعية والانحياز يصبحان واضحين فقط حين يشكّل التوتر بين نظرية التاريخ ونتيجة المصدر تحدّياً فعليّاً بالنسبة للمؤرّخ، وبما أنَّ الأمر في المعرفة التاريخيّة يتعلّق باستمرار بأكثر من ما نجده في المصادر، فإنَّ «نظرية التاريخ الممكن» هي اللازمة أوّلاً (طرح السؤال، القرار المسبق حول اختيار المصادر. وطريقة التقرّب من الموضوع المنشود، تشكيل الفرضيات). هذه النظريّة التي يجب اختبارها عبر نقد المصادر. إنَّ نقد المصادر هو الأسلوب الذي يحول دون الأخطاء والبيانات الباطلة. لكن المصادر لا تحوِّل قصة (أو عدّة قصص) إلى «تاريخ». إذ يحتاج الأمر هنا إلى نظرية وإلى معالجة تأويلية للمصادر. ففي التوتر بين تكون النظرية وتفسير المصادر يتداخل الانحياز والموضوعية. وكلاهما معاً فقط يشكِّلان كتابة التاريخ والبحث المليئين بالمعاني والأفكار[2]. هذا ما يهيئ «الفرصة للعقل في التفكُّر التاريخي» أو «لعلم التاريخ»[3].

### I.3 أشكال كتابة التاريخ ووظائفها

تتجلّى كتابة التاريخ في أشكال متعدّدة ولها وظائف مختلفة[4]. عبر تطوّر الأعمال التاريخيّة كانت الأشكال والوظائف عرضة للتغير الدائم، ومع ذلك فثمة أمران كانا وما يزالان مترابطين معاً بشكلٍ متين: فطريقة عرض التاريخ (من حيث الشكل) ترتبط مباشرة بالتوضيحات (الوظيفة والدور) للجمهور المعني. ماذا وكيف ولمن يصار النقل؟ أمَّا البحث وطريقة العرض والجمهور، فهي أسئلة نجدها في

---

(1) Le Goff (1992) 152-153.

(2) Koselleck (1977) 44-46.

(3) Rüsen (1983)، خاصة 128 وما يليها.

(4) لمحة موجزة في Harth (1985).

كل كتابة تاريخيّة[1]. وأمَّا تحديد وتصنيف أشكال كتابة التاريخ، فهي تتحدّد بحسب وظائفها، والبحث في وظائفها يؤشّر إلى الأشكال التي يتمّ بها نقل المعرفة التاريخيّة[2].

### I.3.1 الأشكـال

لقد أصبحت كتابة التاريخ مشكلة نظرية في علم التاريخ[3]. إنَّها جوهر النقل اللّغوي للمعرفة التاريخيّة، حيث لا وجود لخطوة معرفية واحدة يمكن أن تتحقّق دون لغة (طرح المشكلة، إنشاء الفرضية، التعامل مع المصادر، ومستوى البحث وتثبيت النتيجة). إنَّ كتابة التاريخ هي تحقيق المعرفة التاريخيّة أو إتمام البحث التاريخي.

من جانب آخر فإنَّ كتابة التاريخ مشكلة عملية أيضاً في علم التاريخ. هذا ما يتجلَّى في جانبها الأدبي ـ الجمالي، إذ يفرض النقل اللّغوي للمعرفة التاريخيّة على المؤرّخ مَلَكَةَ تأليفٍ محدّدة، وموهبةً أدبية أكيدة، كما عليه أيضاً أن يعمل بإطلاق العنان لخياله ـ لخيال علمي دون شكّ، غرضه المعرفة التاريخيّة دون سواها، حتى لا يتحوّل المؤرّخ شاعراً. فوسائل تعبيره اللّغوية تؤدّي المعرفة التاريخيّة ولا تنتجها. من هذه الناحية تتشكّل مشكلة لممارسة الكتابة التاريخيّة[4].

إنَّ كتابة التاريخ «كنشاط أدبي» صِرْف تبعاً لقواعد فن البلاغة أو كاختصاص ما، هو البحث التاريخي النقدي الذي تتقبّله، أو تتابع تطوّره أو

---

(1) لا تأثير لذلك كان يشكل البحث وطريقة العرض والجمهور مجالات ثلاثة منفصلة، ولكل منها "تاريخه" الخاص، راجع: Koselleck (1982) 10.

(2) Rüsen (1982b) 517.

(3) قابل حول ذلك Rüsen (1982a) 14 وما يليها.

(4) Le Goff (1992) 157, 159؛ Faber (1982) 147 وما يلي.

تعرضه بشكل موضوعي رزين؟ خلال القرن التاسع عشر أصبح التفكير التاريخي علميّاً، والبحث التاريخي أكثر تخصصاً وتقنية، وجرى إقصاء كتابة التاريخ عن مجال البلاغة، كما أنَّ التصورات حول «المنهج التاريخي» قد تغيّرت[1]. ومع ذلك بقيت كتابة التاريخ وستبقى دائماً نشاطاً أدبياً، ذلك لأنَّها مشكلة النظرية والممارسة. هذه الازدواجية ـ لا التناقض كما أُشيعَ كثيراً ـ تظهر بشكل واضح، خاصة في السجال حول العلاقة بين «النظريّة والرواية»[2].

تشير النظريّة بشكل أساسي إلى الإنجاز المعرفي للمؤرّخ، في حين تشير الرواية كشكل محدّد للعرض بين أشكال أخرى ـ إلى إنجازه الأدبي ـ الجمالي. فالعلاقة بين النظريّة والرواية تعكس إذاً العلاقة بين النظريّة والممارسة في كتابة التاريخ. يجب أن يصبح كل من العمل النقدي مع النظريات من جهة، والتعبير الكتابي عنها من جهة أخرى، فاعلين بشكل مشترك. فالرواية والنظريّة لا يجوز أن تكونا خيارين يستبعد أحدهما الآخر، هذا إذا أردنا «كتابة التاريخ بشكل عقلاني»[3]. بينما يتمّ الاعتراف بسردية الأخبار التاريخيّة، أي ببنيتها الروائية أو على الأقل بالعناصر الروائية بوصفها بشكل عام المعيار الحاسم في كتابة التاريخ، يدور النزاع حول نسبة تأثير كلٍّ من المكونين «الرواية» و«النظريّة»[4].

يبدو أنَّ مفهوم «الرواية التاريخيّة» قد أوجد صيغةَ حَلٍّ وسط[5]. بموجب

---

(1) Rüsen (1982a) 15 ـ 17؛ Rüsen (1986) 87 وما يلي؛ قابل Rüsen/ Meier (تحرير، 1988).

(2) راجع: Nipperdey/ Kocka (تحرير، 1979).

(3) Rüsen (1979) 300 وما يلي، 333: "الاستخدام السردي للنظرية هو الطريقة التي يمكن بها كتابة التاريخ بشكل عقلاني". راجع: Ankersmit (1981) 19 وما يلي، 261 وما يلي.

(4) (R. Chartier خاتمة) 295، Stone (1979); Hobsbawm (1980); Megill (1989); de Certeau (1991) 121 Faber (1982) 158-159؛ قابل النقاش بين Hans-Ulrich Wehler و Golo Mann، في Kocka/Nipperdey (تحرير، 1979) 17 وما يلي؛ Ankersmit (1994) 33-43.

(5) Rüsen (1982b) 514 وما يلي؛ Rüsen (1989) 19 وما يلي.

ذلك تشكل الرواية جوهر أو أساس المعرفة التاريخيّة، فالرواية هي الشكل الحاسم في شرح الحيثيات التاريخيّة، إنَّها الشكل التاريخي الخاص للمعرفة الإنسانية، إنَّها العمل اللّغوي الحاسم الذي يشكّل أساس كل تفكير تاريخي[1]. تشكل الرواية التاريخيّة الوعي التاريخي، إذ تمنح التجارب الزمنية الإنسانية معناها (انظر الفقرة I.1). وكي تكون الرواية تاريخيّة بشكل نوعي، لا بدّ من وجود التذكّر والاستمرارية والهوية كعناصر مكوّنة للمعنى. من خلال الرواية التاريخيّة تصبح كتابة التاريخ عملية «بناء سردي للمعنى».

انطلاقاً من هذه التأمّلات تطوّرت أربعة أنواع من الرواية التاريخيّة، صحيح أنَّها لا تظهر إطلاقاً بشكل جليّ، لكنَّها تشكّل في السياق الذي نحن بصدده ـ كتابة التاريخ ـ مكوّنات جوهرية في الظواهر المختلفة للوعي التاريخي في الأعمال اللّغوية السرديّة وهي:

1 ـ الرواية التاريخيّة التقليدية.

2 ـ الرواية التاريخيّة المثالية.

3 ـ الرواية التاريخيّة النقديّة.

---

(1) المعلم الأخير قام بتوسيع النظرية لتتجاوز بنى رواية المعرفة التاريخية إلى "شاعرية الكتابة التاريخية"، هكذا وصف المؤرخ الأميركي Hayden White أهم الأعمال التاريخية الأوروبية في القرن التاسع عشر بوصفها أعمالاً بلاغية خالصة، وأعمالاً نثرية وإنتاجات فكرية، هي في آن واحد فن وأدب وعلم وفلسفة: White (1986) 64 وما يلي، 128 وما يلي؛ راجع أيضاً Simon (1996) 278 وما يلي. ـ حول نقد هذا التصور راجع: Rüsen (1982a) 30 ـ 32؛ Rüsen (1982b) 515 ـ 517; de Certeau (1991) 296; Le Goff (1992) 155-156; (خاتمة R. Chartier.) (بالتلازم مع نظريات White يظهر Rancière (1994) استناداً إلى نصوص المؤرخين البارزين في القرن العشرين، لاسيما من مدرسة الحوليات (Annales)، كيف ولماذا لم يعد ينطبق التناقض بين "الرواية" و"العلم" على الكتابة التاريخية الجديدة. وهو يرى لذلك سبباً وجيهاً يقتسبه من أجواء السياسة (17 ـ 19، 66).

4 ـ الرواية التاريخيّة الوراثية[1].

تتداخل طرق الرواية الأربعة هذه نسقيّاً فيما بينها، بل هي تتضمّن بعضها بعضاً. وعن طريق هذا التوصيف يمكن استنتاج معالم عينية من الرواية التاريخيّة في كتابة التاريخ وتقييمها[2].

كما أشرنا سابقاً، تترابط طريقة العرض ونوعه، والبحث المقدم والوسط المستهدف بهذاالبحث بشكل متين. والعوامل الثلاثة هذه ترتبط بالطبع بالمؤلّف، الذي يجب أخذ «تاريخه الاجتماعي» (الارتباط بالمكان والزمان) بعين الاعتبار. ينتج عن ذلك، وبهدف دراسة أشكال العرض سلسلة من الأسئلة والأوجه، التي تدفع بالمؤلّف إلى الواجهة:

1 ـ ما هي المعايير التي يضعها، وما هي المقولات التي يستخدمها؟

2 ـ بغضّ النظر عن أخبار المؤلف الخاصة ومطالبه. يمكن للعرض أن ينحرفَ كليّاً، الأمر الذي قد لا يعيه المؤلّف. وقد تأخذ طريقة الكتابة تحت تأثيرات سياسيّة أو سواها اتّجاهاً هابطاً، ما يؤدّي إلى أخبار أخرى تختلف

---

(1) بشكل مفصل راجع Rüsen (1982b) 536 ـ 561؛ Rüsen (1989) 56 مخطط طرق الرواية الأربعة.
(1) الرواية التقليدية: التذكير بالأصول، الاستمرارية كديمومة ، الهوية عبر التأكيد.
(2) الرواية المثالية: التذكير بالحالات، الاستمرارية سرياناً على قواعد الهوية عبر التعميم.
(3) الرواية النقدية: التذكير بالانحرافات، الاستمرارية كتغيير، الهوية عبر النفي.
(4) الرواية الوراثية: التذكير بالتحولات، الاستمرارية كتطور، الهوية من خلال التوسط.
أمثلة حول (1): أساطير الأصل، قصص النشوء. وحول (2) القصص التي تنادي بالاقتداء أو التي تنطوي على أخلاقية معينة، وحول (3) القصص التي تشكك بالشرعية أو بتصورات راسخة (كليشيهات)، وحول (4) قصص تدعو للتقدم.
في الحالات الأربعة يتعلق الأمر بمعنى الزمن. في الحالة الأولى يتم تخليد الزمن، وتجسيده في الثانية، وتقييمه في الثالثة وتزمينه في الرابعة.

(2) حول ذلك بالتفصيل Rüsen (1982b) 561 ـ 592.

عن تصريحات المؤلّف المعيارية.

3 ـ إنَّ المعايير المستخدمة صراحة أو ضمناً، وكذلك القواعد وأشكال التعبير تهدف إلى نوع محدّد من التاريخ الذي يكتب بهذا الشكل، لا بأي شكلٍ آخر. يستند المؤلّف دائماً إلى تجربة محدّدة من الحقيقة التاريخيّة، (وإلى توقّعٍ محدّدٍ أيضاً) تندرج في التاريخ الذي يقوم بعرضه. يمكن لتحليل أشكال الكتابة التاريخيّة أن تساعد في الاهتداء للتاريخ الذي قصده المؤلّف. باختصار: ما هو نوع الحقيقة التاريخيّة التي يتمّ التعبير عنها بواسطة أي عرض؟[1].

### I.3.2 الوظائف

تتعلَّق فاعلية وظائف كتابة التاريخ بشكل أساسي بنوع الشكل أو طريقة العرض. ترجع وظائف كتابة التاريخ إلى وظائف «النظريات التاريخيّة»[2]، التي تشكّل هيكل الرواية التاريخيّة ومخططات شكل العرض. يمكن تقسيم وظائف كتابة التاريخ إلى نوعين:

1 ـ تلك الوظائف التي تفصح بشكلٍ ما عن وضع اختصاص العلوم التاريخيّة بذاته، وعن فرضياته ومناهجه، وعن اهتمامات كل مؤرّخ أو كاتب رسمي للتاريخ.

2 ـ تلك الوظائف الموجهة إلى جمهور محدّد، قد يكون على سبيل المثال دائرة واسعة من القرّاء ذوي الاهتمامات العامّة، أو إلى عالم الاختصاص التاريخي.

في الحالة الثانية تهدف كتابة التاريخ ـ بغضّ النظر عن المجموعة

---

(1) Koselleck (1982) 11، قابل أيضاً مع White (1990) 11 وما يلي، 40 وما يلي.

(2) Rüsen (1986) 65 وما يلي.

المستهدفة ـ لنقل صورة معينة أو فهم محدّد عن التاريخ، أو لتوضيح تطوّر تاريخي محدّد. كلا النوعين مرتبطان معاً بشكل وثيق، ذلك أنَّ نوع نقل التاريخ وتوضيحه غالباً ما يكشف مستوى البحث التاريخي وممثليه.

يمكن لكتابة التاريخ أن تتولّى مهمّة صورة منعكسة للظروف السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة وتحوّلاتها، كما يمكنها أن تعكس التطورات الفكرية والمقاصد السياسيّة والثقافيّة وما يدور حولها من نقاشات، إضافة إلى أنَّها تشكّل في الوقت نفسه أداةً تسهم في جعل هذه المعطيات مفهومة[1]. لقد تمّ التوسّع في تأويل دور الكتابة التاريخيّة، حيث اعتبرت المعْلَم الحاسم لتحديد طبيعة مجتمع ما[2]. مع أنَّ هذا الرأي قد لا ينطبق على كافة المجتمعات[3]، فإنَّ من الواضح أنَّ كل مؤرّخ يرتبط بمكان خاص، وكذلك بزمنه وبمحيطه الاجتماعي، وهذا ما ينعكس مجدّداً في طريقة كتابته للتاريخ. كل كتابة تاريخيّة كما كل علم تاريخ، تقع في «حقل التوتّر بين الانحياز والموضوعية... أَيّاً كان مكان ممارستها، أو مَن يقوم بذلك»[4].

بوصفها صورة منعكسة عن المجتمع، تعتبر كتابة التاريخ أيضاً مقياساً للوعي السياسي أولموقف سياسي ـ أيديولوجي محدّد، كالوطنية (حب الوطن) أو القوميّة على سبيل المثال[5]. لكنّها غالباً ما تكون أكثر من ذلك: ففي كثير

---

(1) Butterfield (1960) 8: "the man who studies the history of history must see, for example, how historical study corresponds to the form of a country's constitution, to the state of public opinion, to the availability of evidence, and to the activity of universities, learned societies and periodicals."

(2) Carr (1963) 43.

(3) قابل: Le Goff (1992) 87 وما يلي: وحول الذاكرة الجمعية (الإتنية) في المجتمعات التي لم تعرف الكتابة؛ Vansina (1985); Tonkin (1992).

(4) Koselleck/ Mommsen/ Rüsen (تحرير، 1977) 12 (مقدمة، Koselleck).

(5) Lewis (1975)، خاصة 64 ـ 65؛ وبالتفصيل لاحقاً II.2 .

من البلدان استخدمت كتابة التاريخ وتستخدم لنشر هذا النوع من الأيديولوجيات، ويساء استخدامها، فتكون مجرّد أداة لتبرير سياسة خاصة ونشرها، ولا تهتم بالمعارف الأكيدة علمياً إلّا بالمقدار الذي تنضوي فيه هذه المعارف ضمن التصورات التوتاليتارية «للحقيقة التاريخيّة»[1]. فلا يوجد مكان تؤثر فيه الأيديولوجيا في كتابة التاريخ بهذه القوّة، كما هو الحال مع الخطط السياسيّة والإجراءات المتَّخذة لتنفيذها. بغضّ النظر عن التأثير المتبادل والقائم دائماً بين الأيديولوجيا وكتابة التاريخ، وبغضّ النظر عن انحياز المؤرّخ الكلي، تفقد كتابة التاريخ بوصفها وسيلة مخاطبة ومؤيّدة لأيديولوجيا أو لسياسة ما لا تتَّبع أهدافاً علمية، صفتها العلمية. والخطر هذا كامن في كل «كتابة تاريخ وطنية أو قومية». وإن بدرجات متفاوتة.

إنَّ الكتابة القوميّة (أو الوطنيّة) للتاريخ إنَّما هي نتاج التطورات التاريخيّة في أوروبا في القرن التاسع عشر أو في أميركا الشمالية منذ إعلان استقلال الولايات المتحدة. في هذه الأثناء امتدّت إلى الجزء الأكبر من العالم وترسّخت هناك. إنَّها تستند إلى فكرة «الأُمّة» بوصفها وحدة أساسية أو مرجعية للهوية على اختلاف صيغها (السياسيّة، الإتنية، اللّغوية والثقافيّة) وهي ترتبط بمؤسسة الدولة القوميّة التي سبق أن وجدت، أو التي يجب إنشاؤها[2]. رغم تعدّد أشكال القوميّة والتطوّر الوطني في بعض البلدان، فقد وضعت كتابة التاريخ في كل مكان بخدمة تشريع السلوك السياسي، وبخدمة تدعيم تماسك كل مجموعة «قوميّة». لقد تحوّلت كتابة التاريخ للتعبير عن البحث عن الهوية، أو عن هوية تمّ إيجادها ـ والتي تمَّ تأسيسها أو خلقها تبعاً لنظرة معيّنة للتاريخ الخاص. بذلك تتطابق كتابة التاريخ غالباً مع التجلّي الرومانسي وتجميد الماضي ـ «لعصر ذهبي» متخيل

(1) Grunebaum (1969) 261-262; Faber (1977) 270 وما يلي.

(2) بالتفصيل حول ذلك Hobsbawm (1991).

يراد استرجاعه ـ. إذ يصار «لاختراع» ماضٍ وتقاليد تاريخيّة، كما يصار «لتصور (تخيل)» أُمم بوصفها جماعات سياسيّة[1].

يمكننا اليوم ملاحظة القوميّة ومثلنة الماضي الخاص وتمجيده بوضوح في كتابة تاريخ ما يعرف «بالعالم الثالث»، الذي يختلف إقليميّاً بالطبع ـ وبشكل أقوى من البلدان التي شهدت انطلاقة الكتابة القومية للتاريخ. يمكننا أن نجد لذلك تفسيراً في الوضع التاريخي الذي وجدت فيه تلك الدول الجديدة نفسها بعد التحرّر من القوى الاستعمارية. تسير كتابة التاريخ مع القوميّة يداً بيد، سعياً للحفاظ على الذات سياسيّاً وثقافيّاً[2]. كما تمثّل الكتابة التاريخية القومية الجديدة شكل ردّة فعل تجاه الماضي الاستعماري.

إلى من تتوجَّه كتابة التاريخ؟ أين يكمن مبرر وجودها، ماذا تريدُ، ماذا يجب أن تحقق؟ تتوجَّه كل كتابة للتاريخ وبقصد معين إلى جمهور هو دائرة المؤرّخين المحترفين، والرأي العام الواسع، أو القرّاء، وفي الحالة المثالية إلى كليهما معاً. دون جمهور تكون كتابة التاريخ عملاً لا طائل تحته، فالنقل هَمٌّ أساسي فيها، إذ يجب أن تقرأ، وتريد أن تقرأ. ولعالم الاختصاص التاريخي. وللعامّة اهتمامات مختلفة بالتاريخ، وهم لا ينتظرون الشيء نفسه من كتابة التاريخ. بالنسبة لعالم الاختصاص يتعلَّق الأمر بتحصيل المعرفة التاريخيّة وتوسيعها ونقلها. أمّا العامة فتبحث في التاريخ وفي الأعمال التاريخيّة عن إجابات على الأسئلة الوجودية التي تحرّكها: حيث يجب أن تكتسب تجارب الزمن الإنسانية معنىً معيناً. قد يكون التاريخ علاجاً، وقد يساعد في حفظ

---

(1) Anderson (1983) 14 وما يلي، .Hobsbawm (1993) 12-13 وهو يكشف أن كافة المؤرخين يشاركون في عملية الاختراع والفك وإعادة التركيب لصور الماضي. وحول الموضوع بكامله، راجع: Lowenthal (1988) 263 وما يلي.

(2) Grunebaum (1969) ؛ Gordon (1971a).

الذات، إنْ في المجال السياسي أو الثقافي[1]. وغالباً ما يُعزَى الاهتمام التاريخي العام، وإن كان بدافع الفضول العفوي، للإعجاب بتاريخ جيّد ممتع. في كافّة الأحوال، فإنَّ التاريخ بالنسبة للعامّة شيء حيّ وعملي، وليس علماً مجرّداً وجافّاً.

وبقدر ما يتعلَّق التاريخ بالجميع، وبقدر ما هو متاح لكلِّ فرد، فإنَّ كتابة التاريخ يجب أن تكون مفيدة للمجتمع بكل مكوّناته. ولا يمكن تحقيق هذه الغاية إلَّا حين يلعب المؤرّخ المحترف دور «الوسيط» بين اختصاصه والرأي العام، وحين يمارس تعليم التاريخ عبر وجهات نظر تعليمية وتربوية. مثلاً من خلال نوع من الكتابة التاريخيّة تتوافق من جهة أُولى مع معاييره وتصوّراته العلميّة، وتكون من جهة أخرى مفهومة، مهمة ومفيدة بالنسبة للجمهور غير المتخصص[2].

على المؤرّخ أن يراعي توقّعات ومصالح وقدرات الجمهور الفكرية بشكل عام، دون أن يتناول ما تلوكه الألسن بشكل مبسط ولا نقدي، بل عليه أن يبذل جهده كي لا يكتب التاريخ بشكل جاف، ومجرّد ونظري مليء بالوقائع، بل عليه أن يخلق توازناً بين «الحقيقة التاريخيّة» التي يوجدها، وبين ما يريد الجمهور أن يسمع أو يقرأ أو ما يستطيع أن يتقبّل: التاريخ أو القصص التي تبدو له ـ للعالم ـ غير«صحيحة» بل «أساطير» (بمعنى التقاليد المحبّبة المتناقلة عبر الأجيال أو الجديرة بالتناقل). النتيجة.

„Mythistory... a useful instrument for piloting human groups in their encounters with one another and with the natural environment. To be a truth-seeking mythographer is... a high and serious calling...“[3].

عندما يريد المؤرّخ أن يكون له جمهوره العريض والحفاظ عليه، لا أن

---

(1) Ferro (1991) 12-13.

(2) Bouwsma (1990).

(3) McNeill (1986) 22.

يخاطب زملاء له متخصصين فقط، فعليه إلى درجة معيّنة أن يقول وأن يكتب ما يريد جمهوره سماعه وقراءته. وإذا أراد أن يكون معلماً مفيداً للجمهور، فإنَّ عليه أيضاً وإلى درجة معيّنة أن يقول وأن يكتب أشياء لا تقبل إلَّا كرهاً وعلى مضض[1]. بهذا الأسلوب يقيم التاريخ المكتوب (mythography) جسراً بين التخصص المهني والرأي العام المهتم بالتاريخ، أو الملامس له، فهو تاريخ يتوجّه لكليهما. هنا يأخذ التاريخ شكل «الرواية التاريخيّة» (انظر أعلاه: I.3.1).

يشهد علم التاريخ والكتابة التاريخيّة منذ قرابة نصف قرن ازدهاراً جديداً، لا سيما فيما يتعلَّق بتقنياته ومناهجه وآفاقه ومجالاته. وفي الوقت نفسه أدَّت المأسسة المهنية المفرطة والتخصص والتجزيء إلى جعل العمل التاريخي «بيروقراطيّاً» ما أوصل إلى عزله، هذا ما نشهده عبر عدم التسامح الذي يبلغ غالباً حدّ الازدراء عند المؤرّخ المحترف، تجاه كتبة التاريخ غير المحترفين، سواء كانوا أدباء من أصحاب المستوى الرفيع، أو من المؤرّخين الهواة الساعين للتعميم. كما نشهد ذلك في تَغرُّب جمهور القرّاء غير المختص، وفي الانزعاج من تأليف كتب تاريخ (تعليمية) أو «كتب نصوص» لجمهور واسع[2].

تشكّل مثل هذه الظواهر جزءاً من أزمة في عالم المؤرّخين المختصصين، وللأزمة هذه أسبابها الأكثر عمقاً، فهي تنبع من حدود وقلق التاريخ الحديث، ومن إزالة الوهم بالنظر إلى التاريخ المُعاش والمجرّب. على عكس هذه الأزمة في علم التاريخ، فإنَّ التأريخ يشهد اليوم حضوراً بشكل أقوى وأكثر وعياً من أي وقت مضى في مختلف المجتمعات وفي الرأي العام، فهو يحصد النجاح لأنَّه

---

(1) McNeill (1986) 22: "Formal written histories... even the most abstract and academic... ideas do trickle down to the level of the commonplace, if they fit both what a people want to hear and what a people need to know well enough to be useful."

حول مسألة الأسطورة وعلم الأساطير، وكتابة التاريخ Simon (1996) 284 وما يلي.

(2) Hamerow (1989); Bouwsma (1990) 428-429.

يمدّ الحاجات القائمة هنا بالغذاء للبحث عن الهوية هناك. بناء على عدم التناسب هذا أو على قلب الأُمور بين علم التأريخ والتاريخ المعاش يومياً من قبل الرأي العام، قام المؤرّخون في السنوات الأخيرة بالتأكيد على الارتباط الوثيق بين كليهما: يجب إعادة جمع التأريخ العلمي مع التاريخ المُعاش من جانب الرأي العام. لكن قبل كل شيء على المؤرّخ المحترف أن يجهد حتى يكون التاريخ بمعنييه تاريخاً آخر وجديداً[1].

المؤرّخ بوصفه وسيطاً بين التأريخ التخصصي والتأريخ للعامة، الممارسة بوصفها عاملاً محدّداً للعلم: إنَّ ذلك يقود إلى مشكلة نقل صورة تأريخية أو صور تأريخية. وهذه تصوّرات فردية، مختلفة وذاتيّة لمعنى التأريخ وجوهره ومساره وهدفه، وللقوى والأحداث والأشكال التي تحدّده[2]. فهي تصوّرات تنشأ باستمرار وبشكل متجدّد وتصبح فاعلة سياسياً. وفيها يكمن بشكل خاص خطر التدليس الأيديولوجي على التأريخ وكتابة التاريخ. وهذا ما نجد إثباتاً كافياً له في مختلف الصور التاريخيّة في الماضي وفي الحاضر[3].

لقد انتقد علم التأريخ الحديث المطالبة بصورة تاريخيّة ملزمة، كما عمل من أجل القبول بعدة صور تكون إلى جانب بعضها بعضاً. وقد اصطدم جرّاء ذلك بتأييد وموافقة مختلفين، تبعاً للعلاقات السياسيّة السائدة. أمَّا جهودهم لجعل صور التأريخ المختلفة مقبولة، فأساسها الأهداف التعليميّة: وعي المشكلة،

---

(1) Le Goff (1992) 261-263; Bouwsma (1990); Hamerow (1989); McNeill (1986); Rancière (1994) 150: "على التاريخ أن يتصالح مع اسمه".

(2) Schneider/ Wilharm (1985) 261.

(3) رغم كل الفروقات في تشكلها وتوسطها وتغييرها فإن المساهمة الخطيرة في القوى المؤسساتية (الدولة، الكنائس، الأحزاب وما شابه)، مما لا يمكن تجاهله، وهذا يظهر جلياً في دروس التاريخ في المدرسة وفي الكتب المدرسية والتعليمية المناسبة.

والقدرة على النقد، وتشكيل تعدّدية المنظورات[1].

على التعلم والتعليم التاريخيين بدءاً من المدرسة والاستمرار عامة في المجتمع أن يشجّعا نمو التجربة والتفسير والتوجه، أي نمو وعي تاريخي حول الارتباط بين الماضي والحاضر والمستقبل (راجع أعلاه I.1). فالمطلوب هو ثقافة تاريخيّة توصل قوتها المعرفية إلى عقل سياسي، والتصرّف أو السلوك المناسب له[2]. بذلك تكون مهمة علم التأريخ. لا النظر إلى السلوك الإنساني، مع مراعاة الشروط التاريخيّة وتوضيحها وحسب، بل تحويلها إلى ممارسة أيضاً. هنا تشكل كتابة التاريخ أداة حاسمة.

(1) Schneider/ Wilharm (1985) 263.

(2) Rüsen (1989) 76 وما يلي.

## II ـ الشروط المحيطة بكتابة التاريخ في لبنان

تفترض دراسة كتابة التاريخ المعرفة الدقيقة والشاملة قدر الإمكان للشروط المحيطة التي تنشأ هذه الكتابة في إطارها وتتطوّر وتتوسّع أو تتغيّر. ينطبق ذلك على دراسة تصورات وكتابات التاريخ اللبناني، بالقدر نفسه الذي ينطبق على كلِّ الدراسات التاريخيّة الأخرى. هذه الشروط يمكن أن تصنف وعلى أصعدة مختلفة إلى محليّة، إقليمية ودولية، ولها أبعاد متعدّدة منها التاريخي ـ البنيوي، والسياسي الأيديولوجي والثقافي العلمي.

إنَّ المعضلات المختلفة المرتبطة بهذا الشأن لا يمكن أن تعالج إلَّا بشكل إجمالي. أمَّا بالنسبة للعديد من الأسئلة الفردية، فنجد عدداً كبيراً من الأعمال التي تتفاوت في كيفيّتها وفي لونها. ومن جهة ثانية نجد ثغرات في المعلومات التي تتناول العديد من النقاط، أو نواقص في مستوى البحث، لا سيما بسبب نقص المعلومات وتقييمها أو لأنَّها ما زالت غير معروفة، أو بسبب المشاحنات السياسيّة حول بعض حقائق معيّنة تتعلَّق بتاريخ لبنان.

من هنا تشكّل النتائج المستخلصة محاولة (موزونة إلى حدّ ما) لتلخيص الإجابة على الأسئلة المطروحة، لاسيما البحث التاريخي الذي يثير في الآن نفسه موضوعات وإشكاليات مشابهة. يتناول الإطار الزمني ما يزيد على خمسة قرون، لكنه يتركَّز على السنوات المئة والخمسين الأخيرة، أي الحقبة التي تبلور فيها «الصراع والإجماع» في لبنان.

### II.1 أُسس التطوُّر التاريخي

في الأوَّل من أيلول عام 1920 أعلنت سلطة الانتداب الفرنسي «دولة لبنان الكبير»، ضمن حدوده الحالية، وفي العام 1926 حصل لبنان الكبير على

الدستور، وتحوّلت تسميته إلى «الجمهورية اللبنانيّة». إلّا أنَّه ظل مع ذلك وحتى استقلاله عام 1943 تحت الانتداب الفرنسي. قبل عام 1920 كانت جميع أراضي الجمهورية اللبنانيّة الحديثة ولزهاء 400 سنة (1516 ـ 1918) خاضعة لسيطرة السلطنة العثمانيّة. هذا دون أن تشكل إطلاقاً وحدة إدارية، بل كانت جزءاً من الولايات العثمانيّة المتعدّدة، التي كانت تمتدّ فوق أراضي «سوريا الكبرى» المعروفة (ببلاد الشام)[1]. إلا أنه ومنذ العام 1861 وجد إقليم منفصل يتمتّع بحكم ذاتي حمل اسم «جبل لبنان»، اقتصر على المنطقة الجبلية الوسطى بين طرابلس شمالاً وصيدا جنوباً وزحلة شرقاً، باستثناء المدن الساحلية الثلاث، بيروت وصيدا وطرابلس. منذ ذلك الوقت فقط اكتسب مصطلح «لبنان» معناه الرسمي والنهائي، وقبل ذلك لم يكن لأيّة وحدة سياسيّة تحمل التسمية الشكلية «لبنان» أو «جبل لبنان» من وجود[2].

بسبب طبيعة الموقع الجغرافي كجبال، وبشكل جزئي بسبب السياسة التي خضعت منذ القرن السابع للإسلام السنّي، كان جبل لبنان موئلاً لأقلّيات مختلفة دينية (مسيحيّة أو إسلاميّة)، إتنية وسياسيّة، وقد استوطنت هناك حيث تركّزت في إطار حكم ذاتي وسياسي محدود. فإذا استطعنا لهذا السبب دون سواه، أن نطلق على هذه المنطقة اسم «الملجأ» بمعنى أنَّها كانت مكاناً يلجأ إليه الهاربون، فإنَّ ذلك إشكالي بحدِّ ذاته. وقد بات في الآونة الأخيرة موضع تساؤل[3]. إذ على الرّغم من ذلك فقد وجد في لبنان، وإن في ظلِّ ظروفٍ مختلفة وحتى هذه القرون، فارون لهم ملجأ في لبنان. نشير أوَّل الأمر إلى الأرمن الذين نجوا من

---

(1) حول المصطلح: Havemann (1983) 288، حاشية رقم 2.

(2) Havemann (1983) 292 حاشية رقم 1. وراء هذه المفاهيم نجد تصورات أيديولوجية وسياسية وتاريخية نوعية، وقد تم التطرق إليها في القسم الثالث من وجهة نظر المؤرخين اللبنانيين.

(3) Salibi (1988a) 130 وما يلي؛ بالنسبة للطائفة الدرزية تمت مناقشة فرضية الملاذ أو اللجوء من جانب Scheffler (1997).

المجازر التركية (1915). تكرَّر ذلك بعد الحرب العالمية الثانية مع الأكراد والعلويين من سوريّة، ومع الفلسطينيين بدرجة أولى.

اكتسب تطور المناطق الجبلية اللبنانيّة دلالته التاريخيّة الأوسع، وكذلك المناطق المحيطة بها في الغرب والجنوب والشرق، بسبب استيطان المسيحيين الموارنة في الشمال، والدروز في الجزء الجنوبي (بعد إخراج المسلمين الشيعة). بغضِّ النظر عن زمن دخولهم إلى الإقليم (الموارنة منذ نهاية القرن السابع، والدروز منذ بداية القرن الحادي عشر)، ربَّما ما زالت معظم المسائل حول تطوّر كل من المجموعتين وحول الفاعلية السياسيّة لكل منهما، موضع جدل حاد في الأدبيات التاريخيّة. ينطبق هذا أيضاً وإن بمقاييس أصغر على علاقة الموارنة والدروز مع الآخرين، لا سيما مع الجماعات الدينية التي تقيم خارج جبل لبنان، وفي مقدّمتهم السنَّة الذين كانوا وحدهم في عهد السلطنة العثمانيّة وحتى قبل ذلك يمثِّلون الدولة. ثم الشيعة والروم الأورثوذكس والروم الكاثوليك[1]. إنَّ العنصر السائد في التطور التاريخي خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان بالتأكيد مشكلة التعايش بين الموارنة والدروز، أو على الأرجح الحرب بين هاتين الطائفتين من أجل السيطرة السياسيّة والاقتصاديّة. فما زال تفسير هذه الأحداث وما زالت أهمّيتها الراهنة موضع جدل سياسي حتى يومنا الحاضر. فهي ليست موضوع بحث تاريخي وحسب، بل هي مرتبطة بشكل وثيق بالصراعات السياسيّة أيضاً.

منذ بداية القرن السابع عشر بدأت العائلات المتآلفة أو العشائر المارونية والدرزية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً باقتسام منطقة جبل لبنان فيما بينها، بهدف وضعها تحت سيطرتها واستغلالها اقتصاديّاً واجتماعيّاً. تعكس هذه العملية التي

(1) حول الطوائف كل بمفردها نجد مدونات وافرة، ويقدم كتاب de Bar الصادر عام 1983 نظرة وافية؛ وثمة ملخص تاريخي في Havemann (1983) 13-32; Akarli (1993) 9-13.

توسَّعت كليّاً في القرن الثامن عشر وتواصلت في ظل ظروف متغيِّرة ومؤثِّرة على امتداد القرن التاسع عشر، موازين القوى المتبادلة بين العشائر العائلية، وبين ممثلي السلطة العثمانيّة المركزية. وكان أحد زعماء العشائر يمثّل بوصفه «الأمير الحاكم» ما يشبه وضعية الحكم الذاتي للموارنة والدروز ضمن وحدة السلطنة العثمانيّة[1]. حتى العام 1697 كان ينصّب «الأمير» من عائلة معن، وبعد ذلك وحتى العام 1842 من عائلة شهاب. إنَّ نظام السلطة المعروفة «بالإمارة» الذي يميّز به الإقليم والذي يعتبر تدبيراً تواطأت عليه العائلات الكبرى «والأمير»، قد سيطر ولفترة ناهزت 250 سنة على السياسة المحليّة والسياسة الإقليميّة أو ما يتجاوزه، وكذلك على الاقتصاد والحياة الاجتماعيّة، وذلك إلى جانب الإدارة العثمانيّة للإقليم وضدّها في أغلب الأحيان.

لقد تميَّزت الهيكلية الداخلية للإمارة بتراتبية صارمة، تميَّزت بها العائلات الكبرى وسائر فئات الشعب، لا سيما الفلاحون[2]، ومن الناحية الاقتصاديّة والإدارية تميَّزت هذه الهيكلية بنظام «المقاطعة»: ما يعتبر شكلاً خاصاً بجبل لبنان في تنظيم الإنتاج الريفي (أحد الأشكال اللبنانيّة للنظام الإقطاعي). فتولَّى أفراد العائلات الكبيرة (المقاطعجية) الوظائف المرتبطة بنظام المقاطعة[3]. أمَّا الإمارة فلم تكن محدّدة باستمرار بحدود طائفية أساسية. نتيجة لذلك لم تلعب الفوارق الدينية وما نتج عنها من نزاعات أي دور يذكر حتى مطلع القرن التاسع عشر. ومع ذلك نادراً ما تجاوزت الصلات بين الطوائف المقدار الضروري للتعاون السياسي والعسكري والاقتصادي[4].

---

(1) Harik (1968) 37 وما يليها؛ Touma (1971-72) 89 وما يلي؛ Salibi (1965) 3 وما يليها.

(2) Havemann (1983) 33 وما يلي.

(3) Schölch (1986); Chevallier (1971) 80؛ وما يلي ;Havemann (1983) 48 وما يلي.

(4) Harik (1968) 42; 47، Salibi (1965) XIV, XXV. متى بدأت الصراعات الطائفية، هذا موضع جدل بين المؤرخين اللبنانيين، راجع القسم الثالث أدناه.

مع بداية القرن السابع عشر، بدأت حقبة السيطرة الدرزية على جبل لبنان. حيث استطاع فخر الدين المعني الثاني (حكم بين 1593 و1635)[1] وهو في موقع يتيح له السيطرة، أن يفرض حكمه انطلاقاً من جبال الشوف (جنوب شرق بيروت) على البقعة التي تشكِّل لبنان حالياً، وأن يمدّ سيطرته وإن لوقت قصير على المناطق المتاخمة في الشمال وفي الجنوب. وهو يدين لاستمراره في الحكم وللنجاح الاقتصادي الذي حققه (كان إنتاج الحرير أساس التجارة العالمية المزدهرة) إلى الأمن الذي استتب في أرجاء البلاد، وإلى نجاح نظام الإمارة وإلى «التسامح الديني»، وقبل أي شيء آخر أيضاً إلى التحالف مع الموارنة، الذين تمَّ تسهيل هجرتهم إلى الجنوب من جبل لبنان وإقامتهم بين السكان الدروز ـ الأمر الذي اعتبر منذ ذلك الوقت عملية متواصلة ذات آثار بعيدة المدى بالنسبة للطائفتين. وبينما كان فخر الدين يجهد لتقوية نفسه ضد السيطرة العثمانيّة، حتى استطاع في نهاية الأمر أن ينصِّب نفسه حاكماً مستقلاً (عبر تحالفه المتين على سبيل المثال، من جانب واحد مع أُسرة مديتشي في فلورنسه)، أُطيح به وتمَّ إعدامه في اسطنبول. إلَّا أنَّ العثمانيين تركوا وظيفة كبير جباة الضرائب[2] لأفراد عائلته: ما يعني عدم المساس بالبنية الداخلية لجبل لبنان.

بل إنَّ العوامل الجديدة التي انطلقت من هناك خلال القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر أوجدت علاقات جديدة تماماً. فالخصومات المتواصلة والنزاعات الدموية بين العشائر الدرزية التي غالباً ما أقامت تحالفات متبادلة مع جماعات غير درزية قد زعزعت أُسس الإمارة وأدَّت إلى إضعاف السيطرة الدرزية

---

(1) Abu-Husayn (1985) 67 وما يلي. حول أمثلة فخر الدين، هذا موضع جدل سياسي في كتابة التاريخ اللبناني، راجع أدناه: III.3 وIII.4.

(2) إن التنفيذ الصحيح لهذه المهمة كان على عاتق العثمانيين، وبموجب ولاء "الحاكم المحلي"؛ Abu-Husayn (1985) في أكثر من موضع.

(اليزبكية ضد الجنبلاطية)[1]. بالتوازي مع التدهور البنيوي للدروز بشكل عام، حدثت في هذه الأثناء عملية مركَّزة طالت هذه الجماعة، وهي عملية يعود الفضل فيها لصعود أُسرة جنبلاط[2]. فبفضل براعتهم في سياسة التحالف أوّلاً، وبفضل احتكارهم القيادة السياسيّة لاحقاً، ضمنت هذه الأسرة بقاء الطائفة متماسكة ومترابطة. فلم يكن الانعزال عن العالم الخارجي بل الانفتاح عليه، وإذكاء الخصومات القائمة فيما بينهم، علامة تميَّزت بها استراتيجية بقاء الدروز في جبل لبنان[3].

تعزز التراجع العام للنفوذ الدرزي بالتوازي مع التوسّع السكاني والاقتصادي للموارنة. إذ انتشر الموارنة منذ نهاية القرن السادس عشر تقريباً، وانطلاقاً من أماكن إقامتهم الشمالية ببطء وعلى دفعات باتجاه الجنوب، خاصة منذ فترة حكم فخر الدين[4]. وبتأثير من صعود النفوذ الماروني، اعتنق المسيحيّة أعضاء من أُسرة شهاب السنيّة التي حظيت منذ عام 1697 بمنصب «أمير حاكم». وفي عام 1770 أصبح يوسف شهاب أوَّل حاكم مسيحي. ومنذ ذلك الوقت، تواصل زحف الموارنة.

فتح الموارنة المناطق التي استوطنوا فيها للتأثيرات الثقافيّة والاقتصاديّة الأوروبيّة. ومنذ الحروب الصليبية (حوالي العام 1180) قاموا بتوحيد عقيدتهم المذهبية مع روما[5]. وكان لهم منذ العام 1584 كلية مارونية فيها. وقد أسس

---

(1) Schenk (1994) 15-16, 37-38.

(2) Schenk (1994) 27 وما يلي.

(3) Scheffler (1989, 1997).

(4) Havemann (1983) 16-17؛ لم يتم البحث بعد بالأسباب ومواقيت التنقلات بشكل دقيق.

(5) من وجهة نظر المدافعين عنها، إعادة التوحيد، راجع: Moosa (1986) 39 وما يلي، 195 وما يلي، 217 وما يلي.

خريجوها عدداً كبيراً من المدارس في جبل لبنان. يضاف إلى ذلك النشاطات الفاعلة للمبشرين الفرنسيسكان واليسوعيين في تنظيم الكنيسة المارونيّة[1]. وعلى هذا الأساس توثقت العلاقات مع فرنسا منذ القرن السادس عشر، وبلغت أوجها مع إعلان حماية الموارنة الذي أصدره الملك لودفيغ الرابع عشر (1649)[2]. ومنذ ذلك الوقت توجَّهت أنظار الموارنة سياسياً واقتصادياً نحو فرنسا، إضافة إلى التوجّه الديني نحو روما. وبشكل مشابه سارت التطوّرات لاحقاً بالنسبة لجماعات كاثوليكية أخرى متحالفة مع روما.

حصد الموارنة ازدهاراً يُعْزى إلى علاقاتهم التجارية الإقليمية المتنامية مع أوروبا. وتدريجياً تحوّل «اقتصاد المعيشة» اللبناني إلى اقتصاد سوق عالمي برأس مال قوي، مع ازدياد التبعيّة والاختراق من قبل أوروبا،[3]. ومن علامات ذلك بروز البلدتين الجبليتين دير القمر وزحلة، وكذلك بيروت في القرن التاسع عشر[4]. إلَّا أنَّ الموارنة لم يكونوا المجموعة الوحيدة المسؤولة عن النتائج التي نجمت عن هذا الوضع.

ثمة سبب آخر أدَّى إلى زيادة قوّة الموارنة، وهو يكمن في سياسة الأمير بشير شهاب الثاني الذي تولّى الحكم من عام 1788 إلى عام 1840[5]. وبعد أن قضى بوحشية على زعماء الأُسر الدرزية الأساسيين، وكان آخرهم خصمه القوي بشير جنبلاط عام 1825، اعتمد سياسياً وبشكل متزايد على الإكليروس

---

(1) Harik (1968) 75 وما يلي، 160 وما يلي؛ Moosa (1986) 233 وما يلي، 245 وما يلي.

(2) النص موجود في Hurewitz (تحرير، 1975) I 28، كان هذا نتيجة ما يعرف بالامتيازات بين فرنسا والدولة العثمانية، (راجع: Encyclopaedia of Islam. III 1179 وما يلي).

(3) Owen (1981) 76; Saba (1976) وما يلي ;Smilianskaja (1975).

(4) Havemann (1983) 65-74; Fawaz (1983) Ozveren (1990).

(5) إلى جانب أسطورة فخر الدين، فإن بشير الشهابي كان الشخصية الكبيرة الثانية التي كانت موضع جدل المؤرخين اللبنانيين. راجع أدناه القسم الثالث.

الماروني، واستطاع باعتماده قيادة مركزيّة للإمارة أن يجعل من نفسه حاكماً مطلق الصلاحيات على جبل لبنان بكامله، وبذلك انتهت سيطرة الدروز. إلَّا أنَّ سلوكه الفظّ، لا سيما سياسته القمعية في جمع الضرائب، قد أدّت إلى تزايد الشعور بعدم الرضا، ومن ثم إلى الاحتجاج العسكري من جانب أتباعه الموارنة تحديداً.

كانت ثورات الفلاحين عام 1821 نموذجاً لذلك، وأوَّل حلقة في سلسلة من الحركات الريفية في العقود التي تلت، وقد عرفت باسم «العاميات»[1]. خلال فترة الاحتلال المصري (1831 ـ 1840) أصبح بشير شخصاً غير محبوب من جانب شعبه، ولا سيما الدروز منهم، وذلك بسبب تحالفه مع المحتلين. كان وقوف الموارنة ضد الدروز المتمرِّدين شرارة انطلاق حركة طائفية متنامية شملت الوضع العام والعلاقات المتبادلة بين الطائفتين. قبل ذلك كانت النزاعات ذات دوافع سياسيّة، اقتصاديّة واجتماعيّة[2]. وفي عام 1840 أدَّى عصيان مشترك شارك فيه الشعب اللبناني رغم أكثرية الفلاحين الموارنة فيه ـ وهو ما عرف بالعامية الجديدة، إلى الإطاحة بالأمير بشير، وإلى طرد المصريين (بفضل التدخّل العسكري الكثيف للقوى الأوروبية العظمى إلى جانب العثمانيين، الذين استطاعوا بذلك إعادة فرض سيطرتهم)[3]. وعلى الرّغم من ذلك وخلال العشرين سنة التالية وقعت بين الموارنة والدروز عدّة نزاعات طائفيّة، شبيهة بالحروب الأهلية، وهو ما يعرف باسم «الحركات»[4].

---

(1) Havemann (1983) 95-123.

(2) الأكثر تفصيلاً (من طرف غير لبناني): Polk (1963).

(3) Havemann (1983) 133-181؛ حول دور القوى الأوروبية والعثمانية بعد العام 1840، راجع بالتفصيل أطروحة Farah (1957)، وقد نشرت مؤخراً بشكل موسع (2000).

(4) Schenk (1994) 34 وما يلي؛ Scheffler (1991)؛ ومن وجهة نظر حالية لدرزي إسرائيلي: Firro (1992) 79 وما يلي، 103 وما يلي؛ حول النقاش الموسع بشأن الحركات من جانب المؤرخين اللبنانيين راجع أدناه: III.1b, III.2, III.3 و III.4.

إلَّا أَنَّ التقسيم الذي تمَّ نتيجة الضغط الأُوروبي لجبل لبنان عام 1843، إلى منطقة شمالية وعلى رأسها حاكم ماروني وأخرى جنوبية يرأسها حاكم درزي، لم يضع نهاية للعداوات، ولا أوجد حلّاً للمشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة، وكذلك لم يساعد على قيام مجالس من طوائف مختلطة على أُسس متساوية (1845). بل على العكس من ذلك، فإنَّ مأسسة الطائفية الإدارية التي ما زالت قائمة حتى اليوم، قد خلق مادة جديدة ملتهبة، وأدّى إلى تصلّب الجبهات القائمة. ففي عام 1858 حصل في كسروان من المنطقة الشمالية تمرّد قام به الفلاحون الموارنة، وعام 1860 اندلعت حرب أهلية في الجبال الوسطى والجنوبية تخلَّلتها مجازر ارتكبها الدروز بحق الموارنة[1]، وقد امتدَّت دوَّامة العنف إلى دمشق حيث لاقى آلاف المسيحيين حتفهم على أيدي المسلمين في نفس العام[2].

بعد التمركز القصير للقوات الفرنسية في بيروت لإنقاذ المسيحيين الناجين[3]، توافقت القوى الأوروبية مع اسطنبول عام 1861 على نظام سياسي جديد، فتم إنشاء منطقة عثمانية مستقلّة ذاتيّاً، وهو ما عُرف «بمتصرفية جبل لبنان». إنَّها لبنان الصغير عدا المدن الساحلية طرابلس وبيروت وصيدا[4]. وقد راعى النظام الجديد مبدأ الطائفية الإدارية الذي وضع بموجب لائحة تنظيمية عام 1861، وبموجب التعديلات اللاحقة عام 1864، ومنها: وجوب أن يكون

---

(1) لا علاقة سببية بين الحادثتين، حول ثورة الفلاحين: Havemann (1983) 182-261، وبشكل وافٍ حول الحرب الأهلية: Fawaz (1994)؛ أما بشأن تأويل جديد للترابط بين العنف الديني والسياسة الحديثة (الطائفية ـ القومية) راجع: Makdisi (2000).

(2) Fawaz (1994) 78-100; Schatkowski Schilcher (1985) 87-106; Huhn (1989) 174؛ وما يلي.

(3) Fawaz (1996); Schlicht (1981) 214-220.

(4) بالنسبة لما يلي راجع: Akarli (1993) الذي استند أساساً إلى الأرشيف العثماني، و Spagnolo (1977) الذي استند إلى الأرشيف الأوروبي.

الحاكم العثماني (المتصرف) مسيحياً كاثوليكياً وغير لبناني شرط موافقة الدول الأوروبية. وإلى جانبه كان يوجد مجلس إدارة تتمثل فيه كل الطوائف «بشكل متناسب»: وهو يتكوّن بمجموعه من سبعة مسيحيين وخمسة من غير المسيحيين ثلاثة منهم من الدروز. كان ذلك أمراً جديداً لا يقوم على التمثيل المتساوي، بل يعتمد القوّة العددية (التناسب الطائفي أساساً)[1].

رغم حالة عدم الرضا التي غالباً ما جرى التعبير عنها من جانب الدروز أوَّلاً، ومن جانب قسم من الموارنة أيضاً (ممثلي الإكليروس ويوسف كرم)[2]، فقد ظلَّ هذا النّظام يعمل بشكل جيّد نسبياً. ويرجع الفضل في ذلك إلى عدّة أُمور ليس آخرها كفاءة الحكام. فحتى بداية الحرب العالمية الأولى، كان لبنان الصغير يعتبر أحد أفضل أقاليم السلطنة العثمانيّة إدارة. وبشكل أقوى من ذي قبل، انفتحت البلاد على التأثيرات الثقافيّة الغربية. الأمر الذي مهَّد الطريق لانبعاث فكري ونهضة ثقافيّة شاملة[3]. وفي نفس الوقت تشكَّلت تيارات سياسيّة مختلفة، حملت تصورات ليبرالية وعلمانية تجاه الدولة العثمانيّة «التيوقراطية» المتعددة الشعوب، رغم ما أعلنته من إصلاحات (تنظيمات)[4].

حدث التطوّر الاقتصادي والاجتماعي بشكل مزدوج. أدّى ازدياد النمو السكاني الكبير إلى انخفاض المساحة المزروعة، وكان المطلوب باستمرار زيادة الإنتاج المخصص للتصدير، وكان الحرير الطبيعي المادة التجارية الأكثر أهمية.

---

(1) نص الاتفاقية في: Hurewitz (تحرير، 1975) I 346-349؛ بالإضافة إلى مستندات أخرى في Akarli (1993) 214 حاشية 63.

(2) Schenk (1994) 39 وما يلي؛ Spagnolo (1977) 53 وما يلي؛ وحول يوسف كرم راجع لاحقاً II.2.

(3) راجع أدناه II.3.

(4) بالنسبة لسياسة الإصلاح العثمانية بشكل أساسي انظر: Davison (1963)، وحول التيارات السياسية الجديدة راجع أدناه II.2.

ومع انهيار أسعار الحرير في السوق العالمية، بدأت فترة كساد طويلة. نتيجة لذلك تضاعفت حركة الهجرة (حوالي ثلث السكان بين عام 1861 وعام 1904)، لتشمل الفلاحين الفقراء إضافة إلى القوى المختصّة والمثقفين أيضاً، وخاصة باتجاه مصر وأوروبا وأميركا[1].

من ناحية أخرى حدثت تطورات اقتصاديّة متقدّمة لا يستهان بها، مثل تحسين البنية التحتية (شقّ طريق وبناء خط حديدي بين بيروت ودمشق)، ما أمّن النمو الوثيق والمترابط لجبل لبنان وبيروت. نتيجة لهذا النمو المتصاعد منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، تحوَّلت بيروت إلى مركز للتجارة العالمية في الشرق[2]. لكن مع كل النتائج الإيجابية، فإنَّ استقرار «المتصرفية» ورخاءها قد استند إلى مبدأ التمثيل الطائفي، وهو أحد أهم أسباب المشاكل التي ما زال يعاني منها هذا البلد حتى اليوم.

إبَّان الحرب العالمية الأولى، فقد جبل لبنان وضعية الحكم الذاتي، ووضع تحت الإدارة العسكرية العثمانيّة المباشرة، فغلب على هذه السنوات الفقر الاقتصادي والقمع السياسي (إعدام العديد من منتقدي النظام)[3]. بعد الاحتلال من جانب القوات الفرنسية والبريطانية عام 1918، نتيجةً لانهيار السلطنة العثمانيّة، بدأ صراع دبلوماسي مرير من أجل صيغة المستقبل، بين الخيارات المختلفة (التي جرى نقاش حولها قبل الحرب) مثل الوحدة العربيّة، سوريّة

---

(1) بالنسبة للتطور الاجتماعي الاقتصادي: Labaki (1984); Owen (1981) 154 وما يلي، 249 وما يلي؛ Saba (1976)؛ وحول الهجرة Hourani/ Shehadi (تحرير، 1992)، القسم الأول؛ Younes (1976).

(2) Fawaz (1983), Ozveren (1990), Haddad (1998).

(3) Schatkowski Schilcher (1992); Tauber (1993a) 39 ـ 56. لعب هذا الموضوع دوراً هاماً في المؤتمر الدولي "الحرب العالمية الأولى كما يصار لتذكُّرها في بلدان شرق المتوسط"، 1 /5/ 2001 ـ 4/ 27، بيروت: المعهد الألماني للابحاث الشرقية.

الكبرى، ولبنان المستقبل: إمَّا «لبنان الصغير» (ولكن مع بيروت) أو «لبنان الكبير»[1]. في نهاية الأمر فرض الخيار الأخير نفسه، لا سيما بفضل سعي البطريرك الماروني، حيث قبلت به فرنسا فيما بعد، بتكليف من عصبة الأُمم بالانتداب على سوريا ولبنان (ضمن الحدود الحالية تقريباً لهذين البلدين)، وأعلن الفرنسيون عام 1920 «دولة لبنان الكبير»، تحت سيادتهم ولكن مع الوعد بالاستقلال التام[2].

بالنظر إلى هذا الوضع، قبل مؤيدو الدولة الجديدة، وبشكل خاص الموارنة عن طيب خاطر مساعدة سلطة الانتداب في عملية البناء، لكن ليس دون الإصرار على الاحتفاظ بالحقوق المتعارف عليها لكل طائفة. هكذا ومع تحديد طريقة انتخاب المجلس التمثيلي (البرلمان فيما بعد) تمَّ تحديد نسبة التمثيل الطائفي بصيغةٍ مكتوبة (1922). كذلك تضمن دستور 1926 مواداً تتناسب وهذا التمثيل، وخاصة فيما يخص تولّي المناصب الرسمية، وتشكيلة مجلس الوزراء (مادة 95)، أو فيما يتعلّق بحرية المعتقد وحرية التعبير، وكذلك بحقّ كل طائفة في إدارة شؤونها الذاتية (تشريع خاص بالأحوال الشخصية، وتمثيل الزعماء الروحيين لكلّ طائفة (المادة 9)، أو فيما يتعلّق باعتماد أنظمة تربويةٍ خاصة (المادة 10)[3].

---

(1) Zamir (1985) 22-37; Tauber (1993a) 189 ؛ وما يلي؛ Tauber (1993b) 70 وما يلي، 135 وما يلي؛ وراجع أدناه II.2.

(2) بالتفصيل Zamir (1985) 38-96 وRabbath (1973) 330-359؛ حول مشروع الانتداب العام، راجع: Wright (1930)؛ نص الانتداب الفرنسي على لبنان (وسورية) في: Miller Davis (1953) 283-290؛ والتفسيرات الوافية من Chevallier (1988).

(3) نص دستور عام 1926 (مع التغيرات اللاحقة) في: Miller Davis (1953) 291-305؛ (El-Gemayel (تحرير، 1985) I 23-37؛ وبتعليق وافٍ من Rabbath (1982)، المواد 9 و10 و95، والمرجع نفسه 96 وما يلي، 114 وما يلي، 517 وما يلي؛ حول مقدمات وضع الدستور قارن Rabbath (1973) 359 وما يلي؛ Zamir (1985) 199 وما يلي.

وعلى العموم فقد بذل واضعو الدستور ـ وعلى رأسهم ميشال شيحا[1]، أحد مهندسي الدستور، جهدهم لمراعاة مصالح جميع الطوائف. (وفي هذا السياق جاء الاعتراف بالشيعة طائفة مستقلّة)[2]. إلَّا أنَّ ضمان العيش المشترك كان لا بدّ في الوقت نفسه أن يتأمّن ضمن الدولة الواحدة على أساس التعددية والقومية الليبرالية.

إنَّ هذا النموذج المثالي الذي أراد الجمع بين نقيضين «تجاوز الطائفية» و«الطائفية التعددية»، كان في نهاية الأمر أكثر جاذبية بالنسبة للمسيحيين مما كان عليه بالنسبة للمسلمين الذين كان لا بد من كسبهم في البداية. ولم يحصل أي تقارب، وبالتالي أي تعاون بين الجانبين قبل بداية الثلاثينات. فقبل ذلك أبدى المسلمون، والسُّنّة منهم بشكل خاص، إلى جانب قسم من الروم الأرثوذوكس المسيحيين امتعاضهم بسبب فصلهم القسري عن سوريّة، وإلحاقهم بلبنان الموسع حيث السيطرة فيه للموارنة والفرنسيين.

في لبنان هذا لم يعد السنّة المجموعة الوحيدة التي تشكّل قوام الدولة (كما هو الحال في السلطنة العثمانيّة)، بل صاروا أقلية، علماً أنَّ الموارنة أيضاً لم يعودوا يشكّلون الأكثرية، بل الأقلية الأكبر، ما أدى إلى تراجع القبول بسيطرتهم. إضافة إلى ذلك لم يتم إنصاف المناطق الملحقة اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً (باستثناء بيروت). لقد ظلَّت هذه المناطق مهمّشة. كذلك فإنَّ الدعوة للمساواة أو للتمثيل «المناسب» لكل الطوائف وفاقاً للدستور. لم تبدِّد مخاوف السنّة الذين اتَّسمت ردّة فعلهم بالمقاومة أو بالسلبية (مقاطعة الانتخابات وعقد

---

(1) Zamir (1997) 36-40؛ راجع أدناه II.2.

(2) Rabbath (1982) 105-106. مع ذلك بقيت استقلالية الطائفة الشيعية محدودة لوقت طويل، فقط عام 1967 حصلت الطائفة وبموجب قانون على "مجلس إسلامي شيعي أعلى" بوصفه هيئة تمثل كافة مصالح الطائفة. للمزيد من التفاصيل راجع: Ajami (1986) 113 وما يلي.

مؤتمرات للاتحاد مع سوريّة والتعاون مع القوميّين هناك)[1].

إلّا أنَّ الاستقرار المتزايد للمؤسسات الحكومية، وتغير موقف القوميّين العرب في سوريّة[2] دفعا بالمزيد من المسلمين وخاصة من الطبقة الرفيعة للاقتناع بضرورة الموافقة على الدولة اللبنانيّة والتعاون مع القوى المسيحيّة فيها. ولقد كان للسياسي الماروني بشارة الخوري النصيب الأكبر في المساهمة بذلك، حيث أراد عبر تحالف مسيحي ـ إسلامي الحصول على الاستقلال بأسرع وقت ممكن. إلّا أن خصمه إميل إدّه، وهو ماروني أيضاً، قد عرقل تحقيق هذا الهدف وأخَّره حتى الحرب العالمية الثانية، مستعملاً كل الوسائل، بما فيها الدّعم القوي من فرنسا. وبسبب رأيه الرافض لكل الحلول الوسط، إذ اعتبر لبنان وطناً للمسيحيين بالدرجة الأولى[3]. في نهاية الأمر كان النصر حليف التوجّه العملي والسياسي الواقعي الذي تبنّاه بشارة الخوري وأتباعه. وبوساطة بعض السياسيين ورجال الأعمال من أصحاب النفوذ مثل هنري فرعون وميشال شيحا[4]، تمّ التوصل إلى «حلّ وسط تاريخي» بين بشارة الخوري ورياض الصلح[5] صاحب النفوذ الشعبي، والمتحدِّث باسم السنَّة. فكان «الميثاق الوطني»[6] لعام 1943، وهو العام الذي

---

(1) Kiwan (1988); Solh (1988); Zamir (1985) 97؛ وما يلي.

(2) Zamir (1997) 183 وما يلي، وخاصة 189 ـ 192.

(3) حول سيرة الرجلين ومواقفهما السياسية راجع: Zamir (1997) 33-36, 70-73; Goria (1985) 20-22. لا يمكن الدخول هنا بتفاصيل مجريات الأمور، وإنما نشدد فقط على وقوف كتل سياسية وراء كل من إدة والخوري، يصعب التوحيد بينها وهي تقلب في تحالفاتها. لا يتعلّق الأمر هنا بالدرجة الأولى بصراع بين خصمين، بل بين اتجاهين سياسيين.

(4) حول عائلة فرعون: Steppat (1971) 1-5؛ وحول شيحا: Zamir (1997) 36-40.

(5) حول رياض الصلح: Zamir (1997) 110-112; Goria (1985) 22-24.

(6) el-Khazen (1991); Charaf (1981) 232-251; Naᶜmani (1990)؛ الجسر (1978) حيث نجد وصفاً مفصّلاً لمرحلة ما قبل الميثاق ولمضمونه وتطبيقه حتى العام 1975، يقدم الحاج مرافعة غير =

حصل فيه لبنان على استقلاله الشكلي (الذي سبق وأعلنه الجنرال ديغول في العام 1941 باسم «الفرنسيين الأحرار»)[1].

كان هذا الميثاق عبارة عن «اتّفاق أدبي» غير مكتوب بين الخوري والصلح، وأوَّل رئيس جمهورية وأوَّل رئيس وزراء للبنان المستقل. أكَّد الحلّ الوسط فيما خصّ السياستين الخارجية والداخلية على الطابع العربي للبنان، كما أكَّد على ارتباطاته بالغرب، ولكن من ضمن الاستقلال والسيادة الكاملين. كما كرَّس التمسّك بالدستور، والتقاسم الطائفي الذي عُرِّف بأنَّه «مؤقّت»!. وعلى هذا الأساس تمَّ توزيع جميع وظائف الدولة والإدارة؟ وبذلك تمّت صياغة الممارسة العملية (الموجودة سلفا وإن جزئياً). إذ تمَّ إسناد مناصب رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء ورئاسة مجلس النوّاب على التوالي إلى الطوائف الثلاث الكبرى ـ الموارنة فالسنّة فالشيعة. استند هذا التوزيع إلى الإحصاء السكاني لعام 1932 (الأخير حتى اليوم)، الذي أعطت نتيجته المسيحيين أغلبية طفيفة[2]. إلَّا أنَّ ازدياد التشبّث بتطبيق المحاصصة أو التوازن الطائفي (إصرار الطوائف على الاحتفاظ بمناصب معيّنة) قد ضيَّقَ بشكل كبير المجال أمام الحلول السياسيّة الوسط، ما أفرز باستمرار صراعات جديدة تتعلَّق بتقاسم السلطة ـ ما يناقض أيضاً الأفكار الأساسية في الميثاق الوطني: وهي التعايش والتعاون[3].

---

= مقيدة بشروط (1961) 12، 40، 196 وغير ذلك.

(1) حول الاستقلال والسياسة البريطانية والفرنسية والأحداث المتعلقة به (من وجهات نظر مختلفة) ثم وصفها بمذكرات وبأعمال تاريخية على أساس الوثائق الأرشيفية وسواها، راجع العرض الشخصي الذي قدمه Rodinson (1988)، والدراسة الأرشيفية عند Gaunson (1987).

(2) كل المعطيات المتأخرة حول التطور السكاني عامة، وحول حجم الطوائف كل على حدة ليست إلا تقديرات، وهي متباينة في جزء منها تبعاً لمن يقدمها؛ وحول مسألة تعداد السكان والإحصاءات السكانية راجع: Hanf (1990) 116 وما يلي.

(3) حول العلاقة الإشكالية بين الميثاق والنسبية راجع: Hanf (1990) 101-102.

في فترة الخمسينات حدثت أوَّل تجربة انقسام كبيرة. إذ أدَّت السياسة الخارجية التي انتهجها الرئيس الثاني بعد الاستقلال كميل شمعون والمؤيدة بوضوح للغرب، رغم حرب السويس وموجة الناصرية والمدّ العروبي والاشتراكية العربيّة، وإلى جانب محاولاته تقليص سلطة القادة التقليديين (الأعيان ـ الزعماء)[1] ـ بهدف تسهيل إعادة انتخابه عبر تعديل الدستور، أدَّى ذلك كلّه عام 1958 إلى وقوع حرب أهلية ـ لا إلى مواجهة مسيحيّة ـ إسلاميّة واضحة[2]. وبضغطٍ من وجود قوات أميريكية استدعاها شمعون لتقديم المساعدة له، تمَّ إيجاد مخرج سياسي للأزمة قضى بانتخاب رئيس جديد للجمهورية هو قائد الجيش فؤاد شهاب الذي تصرَّف بشكل حيادي أثناء تلك الأزمة. ومن ثم تمّت «العودة إلى الميثاق الوطني» (أي لا عضوية للبنان في أي تحالف غربي، ولا في أي اتّحاد فدرالي بين الدول العربيّة).

لم يشكك شهاب في روابط لبنان الخاصة مع الدول العربيّة، لكنَّه أصرّ على استقلاله ووحدة أراضيه. إلَّا أنَّه استبدل قبل كل شيء المنهج الاقتصادي الليبرالي لسلفه بمحاولة تطوير المناطق المحرومة، والقيام بإصلاح اجتماعي سياسي، معتمداً على تخطيط الدولة ومبادرتها. باختصار، لقد تعمّد إجراء «ثورة تكنوقراطية من الأعلى» عبر دولة قوية. كان شهاب أوّل رئيس يدرك أنَّه لا يمكن الحفاظ على توزيع السلطة في الميثاق الوطني إلَّا باستكماله بنوع من الميثاق الاقتصادي والاجتماعي[3].

---

(1) Hottinger (1966); Hourani (1976b); Johnson (1986)؛ وخاصة 123 وما يليها؛ وحول دور الأعيان الطاغي ومقابلة بالأهمية الأدنى للأحزاب السياسية، وبشكل ملخص راجع: Hanf (1990). 103-116

(2) Goria (1985) 35 وما يلي؛ Johnson (1986) 127 وما يلي؛ وبشكل جديد ومفصل: Gendzier (1997).

(3) Goria (1985) 58 وما يلي؛ Johnson (1986) 137 وما يلي؛ Hudson (1985) 297 وما يلي.

أمَّا في عهد خليفة شهاب، فسرعان ما ذهبت بوادر هذه السياسة أدراج الرياح: من جهة أولى بسبب الشخصية المختلفة تماماً للرئيس شارل الحلو، وقبل ذلك كلّه بسبب تغيّر موازين القوى والمصالح السياسيّة الداخلية، إلى جانب الدلالة المتنامية للوجود الفلسطيني في لبنان[1]. ومنذ عام 1970 في عهد الرئيس سليمان فرنجية، اشتدَّت حِدَّة المشاكل الكامنة بسرعة لا يمكن كبحُها: هشاشة الميثاق الوطني، الفروقات والصراعات الناشبة بين الطوائف الدينية (بين أبناء المدن الأثرياء وسكان الريف الأشد فقراً)، هذا إلى جانب غياب الإجماع حول موقف الدولة من اللاجئين الفلسطينيين في البلاد، ومن رجال الميليشيات الفلسطينيين بشكل خاص. وقد تحوَّلت هذه النقطة الأخيرة محَكّاً للتعاطف الوطني الذاتي للبنان بوصفه دولة عربيّة. علاوة على ذلك نادى المسلمون بحزمٍ متزايد للمشاركة بشكل أقوى في السلطة في الدوائر السياسيّة. وكان هذا المطلبُ بالنسبة لكثيرين منهم يعني إلغاء النسبية الطائفية؛ وقد تشبّث الزعيم الدرزي كمال جنبلاط بشكل خاص بإلغاء الطائفية السياسيّة، وبالأخص بعلمنة النظام السياسي[2]. وقد أوصلت المصالح والمطالب المتضاربة التي تجلَّت أيضاً في التّوترات الطائفية في نيسان 1975 إلى اندلاع الحرب الأهلية التي استمرَّت خمسة عشر عاماً، والتي تمَّ التنازع خلالها من أجل أهداف مختلفة وعلى مستويات صراع مختلفة[3].

قدَّمت حرب لبنان نموذجاً كلاسيكياً لتداخل النّزاعات الداخلية والخارجية

---

(1) Hanf (1990) 210 وما يلي؛ Goria (1985) 88 وما يلي؛ Salibi (1976a) 22-43.

(2) Schenk (1994) 81 وما يلي، 101 وما يلي، 168 وما يلي؛ Hanf (1990) 179 وما يلي.

(3) Hanf (1988) يحصي حتى العام 1987 أربعة عشر نزاعاً مختلفاً أو مرحلة كانت بمثابة عوامل مساعدة في سيناريو الحرب، حول أسس وأسباب الحرب نجد تحليلات متباينة بشدة فيما بينها: Hanf (1990) 685-703 (مع تفسير خاص)؛ ثم دراسة جديدة ممتازة وضعها el-Khazen (2000).

التي يكاد يستحيل حلّها، حيث أنَّ عناصر الحرب الأهلية قد تداخلت مع عناصر الحرب بالوكالة بمقاييس متبادلة. على الأرض اللبنانيّة تصارعت بقوة فيما بينها المصالح المتناقضة لمختلف أطراف الصراع. فعلى الصعيد المحلي شكَّل اللبنانيون أطراف الصراع سياسياً وأيديولوجياً و/أو طائفياً من جهة أُولى، ومن جهة أُخرى الفلسطينيون (غير المتجانسين أيضاً). وعلى الصعيد الإقليمي أوَّلاً إسرائيل وسوريّة، وفي وقت لاحق إيران، وعلى الصعيد الدولي الولايات المتَّحدة الأميركية بدرجة أُولى.

هنا لا يمكن ولا يجب عرض تاريخ أحداث هذه «الحرب ذات الوجوه المتعددة» مرّة أُخرى[1]. إلَّا أنَّه لا بدَّ من الإشارة إلى بعض التَّواريخ والأحداث الهامة، وذلك بهدف فهم التطورات الأكثر حداثة، أي فهم فترة ما بعد الحرب. في بداية الحرب وقفت كتلتان كبيرتان في مواجهة بعضهما البعض وهما: **الحركة الوطنية اللبنانيّة**، وهي تحالف بأغلبية مسلمة ودرزية من تقدميّين «يساريّين»، وقوى تقليدية متحالفة مع فصائل منظمة التحرير الفلسطينية من جهة، **والجبهة اللبنانيّة**، وهي تحالف مسيحي ـ ماروني كانت القوات اللبنانيّة التي انشقَّت عن حزب الكتائب عام 1978 أقوى مجموعاتها[2]. أرادت الحركة الوطنية اللبنانيّة تغيير النظام السياسي قبل أي شيء آخر، أي إنهاء السيطرة المسيحيّة المارونية، وإلغاء الطائفية السياسيّة أو تعديلها على الأقل. أمَّا الجبهة اللبنانيّة فأرادت تنحية

---

(1) حول ذلك ثمة عدد من الكتب من أصناف ونوعيات مختلفة لم يتسنَ الاطلاع عليها، وهي لمؤرخين وسياسيين وصحافيين ومهتمين بالعلوم السياسية وسواهم. ومن الجانب الألماني يعتبر Hanf (1990) الأكثر تفصيلاً لاسيما الصفحات 235 ـ 413، وهو متوفر بترجمة عربية وإنكليزية أيضاً، ومن الزاوية اللبنانية راجع: el-Khazen (2000) 283-352.

(2) حول التطور التاريخي للكتائب: Entelis (1974)، وثمة نظرة جيدة حول جميع الأحزاب والميليشيات والتحالفات، راجع: Tachau (تحرير، 1994) 297 ـ 368 (Lebanon: As$^{c}$ad Abu Khalil).

النشاطات الفلسطينية، أو السيطرة عليها بكل الأحوال. وعلى منظمة التحرير الفلسطينية التي كانت تشكّل «دولة ضمن الدولة». وفي الوقت الذي كان فيه قسم من المعسكر المسيحي مستعدّاً للقبول بإصلاحات محدودة في تركيبة النظام السياسي لصالح المسلمين، فإنَّ الجناح الراديكالي كان مع خيار تقسيم لبنان في حال خسارة السيطرة المارونية. شهد العام الأوَّل للحرب موجة شديدة من التهجير، تبعتها موجات أخرى لاحقاً. كما شهد بداية تحوّل البلد إلى كانتونات.

عام 1976 تدخَّلت القوات السوريّة علناً لصالح الموارنة، منعاً لانتصار الحركة الوطنية اللبنانيّة الذي كان يلوح في الأُفق. ومع ذلك ومنذ العام 1978 أو قبل ذلك، طالبت القوات اللبنانيّة، التي كانت عملياً قد فرضت سيطرتها على بيروت الشرقية و«الجيب المسيحي» (الجزء الأوسط من جبل لبنان والشريط الساحلي الممتدّ أمامه) بانسحاب السوريين. وكانت أظهرت استعداداً للتحالف مع إسرائيل التي باشرت عام 1978 اجتياحاً للبنان، أعقبه اجتياح أوسع عام 1982، بهدف تعيين رئيس لبناني على رأس السلطة السياسيّة موالٍ لإسرائيل، بالإضافة إلى ذلك أن يكون قادراً على ضمان نفوذ إسرائيل في الجنوب بأقل تقدير.

على الصعيد السياسي، كان الاجتياح فاشلاً بشكل واضح: حيث ألغت الحكومة اللبنانيّة عام 1984، وبضغط سوري اتفاقاً تمَّ عقده بين إسرائيل ولبنان عام 1983، ما أتاح لسوريّة استعادة موقعها المركزي في لبنان. وفي الجنوب أدّت سياسة الاحتلال الإسرائيلية إلى قيام حركة مقاومة شيعية، تولَّتها في البداية ميليشيا «حركة أمل» ثم «حزب اللَّه» فيما بعد، الذي ما زال حتى اليوم العدو الفعّال لإسرائيل[1]. وقد تحوَّلت المقاومة الشيعية إلى مشكلة أكثر جديّة وإرباكاً

(1) حول تاريخ هذه الحركات وأيديولوجياتها: Deeb (1986); Norton (1987); Rieck (1989); Rosiny (1996); Jaber (1997).

لإسرائيل من العمليات التي كان يقوم بها الفلسطينيون الذين كانوا قد عادوا تدريجياً إلى لبنان بعد تهجيرهم منه عام 1982، إلَّا أنَّهم قد خضعوا ومن العام 1983 للقوات السوريّة في شمال لبنان، كما أُصيبوا بالضعف والوهن الشديدين نتيجة حروب المخيّمات المتعددة منذ العام 1984 مع «حركة أمل»، ونتيجة معاركهم الداخلية أيضاً.

منذ بداية الانسحاب الاسرائيلي أو بالأحرى تراجع الجيش الإسرائيلي إلى الجنوب، تحوّلت الجبهات اللبنانيّة مجدداً إلى سلسلة من الحروب الدموية الصغيرة. ففي عام 1983 انتصر «الحزب التقدمي الاشتراكي»[1] الدرزي في ما عُرف بـ«حرب الشوف» على مجموعات القوات اللبنانيّة التي دخلت إلى المنطقة. وفي عام 1984 طردت حركة أمل والحزب التقدمي الاشتراكي الجيش اللبناني من بيروت الغربية، وأقاموا هناك نظاماً ميليشيوياً فوضوياً. بعد الاشتباكات المستمرّة والمتنقّلة بين حركة أمل والحزب التقدمي الاشتراكي أو أمل وحزب اللَّه في بيروت، وفي الضواحي الجنوبية، دخلت القوات السوريّة عامي 1987 و1988 هذه المناطق لتحقيق حدّ أدنى من الهدوء والنظام، ولحماية حركة أمل من الهزيمة. كذلك شهد الجانب المسيحي معارك داخلية عامي 1985 و1986 في الصراع على قيادة القوات اللبنانيّة، وكذلك الاشتباكات في الشمال بين ميليشيات مسيحيّة متعددة موالية لسوريّة من حيث المبدأ.

منذ العام 1985 لم تعد الجبهات الكبرى بين «الشرق» و«الغرب» (بيروت الشرقية والجيب المسيحي وبيروت الغربية بمناطقها المسلمة والمختلطة طائفياً) قابلة لأي تغيير، فالحرب الأهلية انكفأت مواقعها إلى داخل المعسكرات التي انطلقت منها بشكل أساسي. إذ حاولت سوريّة عام 1985 عبر اتفاق بين أمل

(1) حول الحزب التقدمي الاشتراكي ومؤسسه كمال جنبلاط: Schenk (1994)؛ قابل: Richani (1998).

والحزب التقدمي الاشتراكي والقوات اللبنانيّة فرض إصلاح النظام وإقامة نوع من «السلم السوري»[1]، لكن هذه المحاولة فشلت بسبب مقاومة الرئيس اللبناني وأغلبية القوات اللبنانيّة. فكان جواب القوى الموالية لسوريّة مقاطعة الرئيس بانتظار حدوث تغييرات سياسيّة من خلال الانتخابات المرتقبة للرئيس الجديد عام 1988.

قبل انتهاء فترة ولايته، كلَّف الرئيس أمين الجميل قائد الجيش ميشيل عون تشكيل حكومة مؤقّتة، إذ تعذَّر التوصّل إلى التوافق على خَلفٍ للرئيس. وبما أنَّ الحكومة القائمة برئاسة رئيس الوزراء سليم الحص، لم تقبل هذا التكليف، مصرّة على هذا المنصب، فإنَّ ذلك قد أدّى عملياً إلى وجود حكومتين تتمتّع كل واحدة منهما بسلطة على جزء من البلد: بيروت الشرقية مع الجيب المسيحي، وبيروت الغربية مع المناطق ذات الأكثرية المسلمة والمختلطة طائفياً، والواقعة أساساً تحت السيطرة السوريّة. ومع قيام سلطتين تنفيذيتين متصارعتين، وفي ظل غياب رئيسٍ للدولة، ضاعت المؤسستان المركزيتان اللّتان كانتا إلى ذلك الحين تمثّلان رغم الحرب رمز وحدة الدولة: وقد بدا أنَّ تقسيم لبنان إلى دولتين ما زال وارداً، وذهبت جمهورية لبنان الأولى في إجازة قسرية للسنتين التاليتين[2].

في الوقت الذي سعت فيه حكومة الحصّ لإيجاد حلّ وسط، أخذ عون منذ البداية موقفاً صدامياً. فحاول عبر عمليات حربية تعليل أحقيته بالقيادة، ما أَمَّنَ له شعبية واسعة وتأييداً قويّاً، خاصة لدى المسيحيين في المناطق التي يسيطر عليها. إلَّا أنَّه وفي الوقت نفسه قاد البلاد إلى أكثر مراحل الحرب سوءاً، ففي البداية شنَّ هجمات عنيفة جدّاً ضد القوات اللبنانيّة، بهدف تقليص قدرة الميليشيات المسيحيّة

---

(1) Hanf (1990) 393-400؛ سبق لسورية أن حاولت دون نجاح منذ العام 1976 أن تفرض على الأحزاب المتصارعة اتفاقاً؛ راجع أدناه حاشية 4 ص69.

(2) نقلاً عن ناشر جريدة النهار اللبنانية، غسان تويني.

إلى أبعد قدر ممكن، وفرض سلطة الدولة. ثم كانت «حرب التحرير» ضد المحتلين السوريين في البلاد. وقد أدَّت شهور عديدة من القصف العنيف من قبل الجانبين إلى سقوط عدد كبير من الضحايا بين السكان المدنيين في جزأي المدينة.

نظراً لهذا الوضع المأساوي، تدخّلت الجامعة العربيّة ونجحت بعد مفاوضات شاقّة ومقاومة سوريّة في البداية في إجراء مشاورات حول وثيقة سلام. ولتحقيق ذلك تمكّنت من جمع أعضاء المجلس النيابي اللبناني الباقين على قيد الحياة في مدينة الطائف بالمملكة العربيّة السعودية. حيث تمَّ هناك في تشرين الأوَّل 1989 تحقيق اتّفاق عُرِفَ «بوثيقة الوفاق الوطني»[1]، والتي بموجبها وضعت أُسس الإصلاحات الداخلية والعلاقات السوريّة اللبنانيّة المستقبلية. وبسبب هذه العلاقات «المميزة» مع سوريّة[2]، رفض الجنرال عون الاتفاق. أمَّا بقية القادة السياسيين والروحيين، فقد وافقوا بدرجة من القناعة تقل أو تزيد على هذا الاتّفاق. على الصعيد الدولي تمَّت الإشادة بهذا الاتّفاق. وبعد أربعة أسابيع أصبح للبنان مجدّداً رئيس جمهورية موالٍ لسوريّة هو إلياس الهراوي، إذ لم يعِشْ سلفُه إلَّا أياماً قليلة بعد انتخابه.

أمَّا عون الذي اعتبر متمرّداً من جانب رأس الدولة الجديدة، والذي ازداد عزلة على الصعيد الدولي، فقد بدأ بالهروب إلى الأمام، فشنَّ حرباً دامت أربعة أشهر على القوات اللبنانيّة التي أعلنت عصيانها له معترفة بالرئيس الجديد، دون أن يتمكَّن من الانتصار عليها. وفي النهاية خسر عون جميع الحلفاء ومعظم المتعاطفين معه.

---

(1) الترجمة الفرنسية في: les Cahiers de l'Orient" 16-17 (1989-1990) 115-128"؛ مع تعليق مفصل من J.Maila 135-217، المرجع نفسه، (الإنكليزي: (1992) Maila)، النص الإنكليزي في Hiro 231-240 (1993).

(2) كما تم تثبيت ذلك في "معاهدة الأخوة" 1991؛ النص الإنكليزي في: 241-245 (1993) Hiro؛ قابل مع Nasrallah (1993).

وفي تشرين الأوَّل عام 1990، أُقصيَ عون بعملية عسكرية قامت بها الفرق العسكريّة السوريّة واللبنانيّة، ففر إلى السفارة الفرنسية، ومن هناك سمح له بعد عام بمغادرة البلاد. تحوَّل عون إلى شخص «يثير الاستياء على الصعيد الدبلوماسي»[1]. أمَّا لبنان فنال مجدّداً حكومة موحّدة، من ناحية المبدأ على أساس اتّفاق الطائف، وبذلك بدأت الجمهورية الثانية واعتُبرت الحرب منتهية.

كان الهدف من اتّفاق الطائف دفع عملية الإصلاحات الداخلية إلى الأمام ووضع العملية السلمية في البلد على السكّة[2]. شكّل الجزء المتعلّق بالسياسة الداخلية شيئاً جديداً ومن نواح متعددة. صحيح أنَّه قد استمرّ التمسّك بالميثاق الوطني لعام 1943، أي الاعتراف «بالديموقراطية التوافقية»[3] أو بمبدأ الطائفية لفترة غير محدّدة زمنياً، فقد تمَّ أيضاً تغيير المعادلة القائمة حتى ذلك الحين بشأن تقاسم السلطة. حيث تمَّ توزيع المقاعد النيابية مناصفة بين المسلمين والمسيحيين، بعد أن كانت نسبة التوزيع السابقة 6 إلى 5. علماً أنَّ الاقتراح قد ظهر منذ العام 1976، بعد عام واحد على الحرب دون أن يصار لتحقيقه[4]، كما ظهر أيضاً في اتّفاق الميليشيات الثلاثي عام 1985، وكذلك في المحادثات اللاحقة بين ممثلي الحكومتين السوريّة واللبنانيّة. وتم تعزيز دور رئيس الوزراء السنّي، ومهام مجلس الوزراء بشكل قوي، كما حصل رئيس مجلس النوّاب الشيعي على المزيد من الصلاحيات. أمَّا رئيس الدولة الماروني الذي كان حتى

---

(1) Norton (1991) 467.

(2) Collings; Hanf (1990) 725-734; Norton (1991); Perthes (1994) 18-24 (تحرير، 1994) 31 وما يلي (Maila)، 45 وما يلي (Norton/ Schwedler).

(3) حول هذا المفهوم من العلوم السياسية Hanf (1990) 51، حاشية 50؛ وبالنسبة إلى السياق اللبناني Messarra(1986)، Hudson (1988).

(4) Hanf (1990) 275؛ الترجمة الفرنسية لهذا "الميثاق الوطني الجديد" في: Maghreb-Machrek 72 (1976) 81-83؛ والترجمة الانكليزية (باختصار) في: Salibi (1976a) 163-164.

ذلك الحين رئيس السلطة التنفيذية فتوجب عليه الاكتفاء بدور تمثيلي إلى حدٍّ بعيد. شكَّلت القرارات المتَّخذة إجمالاً تحسناً جوهرياً في الوضع السياسي للمسلمين، لا سيما السنّة منهم، ليس على حساب الرئيس المسيحي وحسب، بل كان لها وعلى مدى السنوات اللاحقة تأثيراً واضحاً على وضع المسيحيين عموماً. ولم يكن بالإمكان وضع مقررات الاتّفاق موضع التنفيذ إلَّا بعد إدخال التعديلات الضرورية على الدستور[1].

بالنسبة لإحلال السِّلم، نصّ الاتّفاق على حلِّ جميع الميليشيات، وإنشاء أمن عام خاضع لرقابة الدولة. لم يصر لتنفيذ القرار إلَّا بعد مماطلات كثيرة، بل إنَّ تطبيقه لم يكتمل حتى اليوم، بسبب قناعة حزب اللَّه بضرورة بقائه مسلّحاً بالدرجة الأُولى (أقله) حتى تحرير البلاد بشكل كامل من القوات الغريبة. ولهذا السبب لا يعتبر الحزب ميليشيا، إنَّما منظمة مقاومة شرعية تستمد مشروعيتها من القانون الدولي[2]. كان لا بدّ من إعادة بسط سلطة الدولة على كامل الأراضي اللبنانيّة، ما يعني وبعبارة صريحة تحرير الجنوب من الاحتلال الإسرائيلي. وفي النهاية كان الحديث عن «العلاقات المميّزة» بين لبنان وسوريّة، وهو الجزء الأكثر حساسية في الاتّفاق، لأنَّه شَرَّعَ وجود القوات السوريّة في لبنان حتى «إشعار آخر»، كما منح المصالح السياسيّة السوريّة حرية حركة واسعة. فازدادت مخاوف منتقدي الاتّفاق أو تأكّدت ـ ليس من جانب المسيحيين وحسب، بل بسبب «معاهدة الأُخوّة» بين البلدين الموقّعة عام 1991 والاتفاقات الأخرى اللاحقة[3].

---

(1) الترجمة الإنكليزية وشروحها عن الدستور المعدل (وحول اتفاق الطائف) في The Beirut Review.1 (ربيع 1991) 119 ـ 172.

(2) بشكل خاص Jaber (1997)؛ قابل أيضاً Rosiny (1996) 235-240; Perthes (1994) 124-129; Nasrallah (1992).

(3) Perthes (1994) 30-34.

إلَّا أنَّ النقطة الأخيرة لم تكن وحدها المناسبة التي أطلقت موجة الانتقاد المستمر لهذه المعاهدة. بل أُضيف إلى ذلك الخوف أن يؤدّي الدستور المعدّل إلى تكريس وترسيخ بنى طائفية في النظام الاجتماعي والثقافي، خاصة في نظام التربية والأحوال الشخصية، بحيث تمنح الطوائف المختلفة امتيازات خاصة في مرحلة ما بعد الإلغاء المعلن «للطائفية السياسيّة». وهذه توقعات تأكّدت صحتها منذ تلك اللحظة[1]. وفي نهاية الأمر ظهر بوضوح عدم الرضا، أو الشعور بالغربة عند كثير من المسيحيين حيال «دولة الطائف» تلك، إذ رأوا أنَّها تقلّص سلطتهم وترسّخ هوية لبنان العربيّة، الذي يفقد بذلك «طابعه الغربي» وعلاقاته «التاريخيّة» مع أوروبا.

شكّلت نتائج الانتخابات النيابية لعام 1992 (آخر انتخابات سبقتها جرت قبل عشرين عاماً)، رغم المقاطعة الجزئية لها والمشاركة الضعيفة عموماً فيها، تصويتاً واضحاً من أجل إحداث تغييرات سياسيّة تبعاً لتصوّرات اتّفاق الطائف. أهم هذه التغييرات حصول المرشحين المسلمين من مختلف المذاهب والأطياف السياسيّة على نتائج ملفتة، حيث فاز ولأوَّل مرّة ممثلو الجماعات الإسلاميّة سواء من الشيعة «حزب اللَّه» أو من السنّة. إضافة لذلك، فقد عزَّز عدد من زعماء الميليشيات السابقين مواقعهم التي اكتسبوها أيّام الحرب، من خلال الدخول في السياسة، كما حلَّ صاعدون من الطبقة الوسطى ورجال أعمال أثرياء (جدد) مكان أعيان النخبة القديمة، كما حاول أشخاص يمتازون بالنّزاهة السياسيّة

(1) ازدهر التعليم الطائفي الخاص بشكل لم يسبق له مثيل، والجامعة اللبنانية (الحكومية) ما زالت مقسمة كما في زمن الحرب، وأساتذتها وطلابها يتبعون الطائفة تبعاً للوجود المكاني للطائفة، كما ظهرت مدارس وجامعات جديدة ذات توجه طائفي (راجع II.3.c) ومشروع قانون الحكومة لإقرار الزواج المدني عام 1998 (كما نشرت في السفير 6/ 2/ 1998) فشل بسبب معارضة المذاهب الطائفية التي أصرّت على الإبقاء على استقلاليتها فيما يخص قانون الأحوال الشخصية، وسارعت إلى تقديم اقتراحات خاصة بها (راجع II.2، حاشية رقم 3 ص106، وحاشية رقم 1 ص107.

والشخصية ممارسة نوع من المعارضة المدنية في مواجهة مشاكل الماضي السياسيّة والاجتماعيّة. على العموم تمّت وبشكل جزئي على الأقل تلبية المطلب المتكرّر بتمثيل سياسي أقوى للمسلمين، لا سيما لمن هم من الطبقات الاجتماعيّة الأضعف[1]. واستمرّت هذه التّطورات والتوجّهات أيضاً وبشكل جوهري في الانتخابات التالية عام 1996.

بذلك انحسر النفوذ المسيحي ـ الماروني السابق بشكل واضح. يعود ذلك أولاً لمقاطعة الانتخابات أو لخسارتها بالأحرى من قبل المسيحيين. إلَّا أنَّ السبب الرئيسي إنَّما يعود إلى القوانين الجديدة التي رعاها اتّفاق الطائف، والخاصة بتعديل تقاسم السلطة السياسيّة. انعكست موازين القوى الجديدة بوضوح من خلال شغل المقاعد في البرلمان بغالبية من النواب المؤيدين لسوريا، وبقيام وببروز أعضاء في الحكومة اللبنانية يوالون سوريّة أيضاً[2]. أمّا المسيحيون الذين وجدوا أنفسهم الآن خاسرين سياسياً بشكل نهائي بعد هزيمتهم العسكرية عام 1990 (بسبب صراعاتهم الداخلية، وانهيار ميليشياتهم وسيطرة سوريّة)، فقد حاولوا عبثاً استعادة الموقع الذي خسروه، وكذلك هيبتهم السابقة عبر تصريحات رافقت انعقاد السينودس المنعقد في روما عام 1995[3]. والتوقعات المتشائمة لا تدع مجالاً للشك في أنَّ «حقبة الطائف» تعني الهزيمة والتراجع والانكفاء لمسيحيي لبنان[4]، وفي غضون ذلك تعالت الأصوات التي تتوقع (على المدى الطويل أو المتوسط) تراجع المسيحيين (الموارنة) من وضعية الطائفة المساوية للطوائف الأخرى إلى وضعية الأقلية.

---

(1) تقارير الانتخاب والتحليلات في: The Lebanon Report 3 (أكتوبر 1992)؛ Bahout (1993)؛ قابل Perthes (1992); Perthes (1994) 59؛ وما يلي؛ و el-Khazen (1998).

(2) Scheffler (1996), Perthes (1996).

(3) Picard (1996) 16-20.

(4) Phares (1995) 195 وما يلي، 211 وما يلي.

لقد أصبح هناك شخصان يرمزان للتغيرات التي طرأت في فترة ما بعد الحرب. أولهما كان الرئيس الحالي لحركة أمل نبيه بري، الذي تولى بعد انتخابات عام 1992 رئاسة مجلس النّواب (هو المنصب الثاني في الدولة رسمياً)، مؤكّداً بذلك بوضوح الدور القيادي الجديد للميليشيات في سياسة الدولة. من خلال هذا المنصب أصبح لديه الإمكانيات الواسعة لدعم أو عرقلة عمل الحكومة. كما حاز قبل أي شيء آخر على الغطاء الضروري لمواقفه السياسيّة باعتباره أحد أكثر الحلفاء ثقة من جانب سوريّة[1].

في هذه الأثناء بدأ الصعود السياسي لرفيق الحريري بشكل سريع جدّاً[2]، وهو مسلم سنّي من مدينة صيدا، وشأنه شأن معظم القيادات السنيّة، لم يكن عضواً فاعلاً في أي حزب سياسي. تحوّل الحريري الذي عاش منذ الستينات في المملكة العربيّة السعودية، حيث تمتّع بعلاقات ممتازة مع الأُسرة الحاكمة هناك، إلى رجل الأعمال اللبناني الأكثر نجاحاً. لذلك اعتبر اختياره عام 1992 رئيساً للوزراء من جانب الكثيرين تتويجاً لأحلامه. سعى الحريري خلال فترة حكمه الممدّدة عدّة مرّات لتبلغ ست سنوات (حتى استقالته في تشرين الثاني عام 1998) إلى تحقيق هدفين كبيرين: إعادة إعمار البلاد اقتصادياً واجتماعياً. وثانيهما الاستعادة الكاملة لسيادة الدولة وتحقيق الأمن الداخلي والخارجي.

أمَّا فيما يخصّ الهدف الأوّل، فقد حقّق الحريري بمساعدة جهازه من الموظفين التكنوقراط نجاحات لا يستهان بها: كالإصلاحات في الإدارة وإعادة بناء وتحديث البنية التحتية الطبيعية، واستعادة المقدرة على الحصول على قروض

---

(1) حول شخصية بري ومساره السياسي أثناء الحرب قابل: Norton (1987).

(2) Perthes (1994) 80 وما يلي؛ المصادر الغنيّة بالمعلومات هي التقارير السنوية الواردة في: Middle East Contemporary Survey (Tel Aviv/ Boulder), The Middle East and North Africa (London), Nahost Jahrbuch (Hamburg).

دولية، وخلق اقتصاد قابل للحياة، ووضع برنامج لإعادة لاجئي الحرب والمهجّرين إلى مناطق سكنهم الأصلية. رغم كل هذه الإنجازات الأساسية الإيجابية، فقد تنامى النقد ضد رئيس الوزراء، ولا سيما ضد أُسلوبه الشخصي في القيادة، وتركيزه السلطة الاقتصاديّة والسياسيّة في يده. وهكذا أطلق الحريري بفضل إمكاناته المالية الضخمة، وعلاقاته الممتازة مع المقرضين المقتدرين، برنامجاً ضخماً لإعادة إعمار وسط بيروت المدمَّر. إلَّا أنَّ هذا المشروع ـ مع كل التقدير بحدِّ ذاته ـ قد اصطدم من وجهة النظر العمرانية للمدينة، وبسبب المخاوف الاقتصاديّة الشعبية، والتحفّظات النفسية الاجتماعيّة، برفض شديد وإن جزئيّاً[1]. ارتباطاً بذلك اتُّهمت الحكومة بالاهتمام بالمشاريع المظهرية فقط دون الاكتراث بالحاجات الحياتية الضرورية ذات الصلة بحياة الشعب اليومية. أمّا الخدمات العامة والخدمات الاجتماعيّة ـ وكما كان الأمر زمن الحرب، حيث تعطّل عمل إدارة الدولة بشكل كبير ـ فقد ظلّت تُقدَّم، بل توسعت من جانب الميليشيات المختلفة، أو من جانب أحزابها عند المسيحيين وكذلك عند الدروز والشيعة[2].

أمَّا هدف الحريري الثاني فقد كان إشكاليّاً إلى أبعد الحدود. ففي مجال الأمن الداخلي أمكن استعادة هيبة الدولة، إلَّا أنَّه وفيما يتعلَّق بالسلطة على الأرض (الأمن الخارجي) فقد كان على الحكومة اللبنانيّة أن تأخذ المصالح الأمنية والسياسيّة لجيرانها إسرائيل وسوريّة بعين الاعتبار. إذ إنَّ مرابطة قواتهما في لبنان قد حدَّ كثيراً من قدرة الحريري على التصرّف في مجال السياسة الخارجية. فاحتلال إسرائيل لِما يسمَّى بالحزام الأمني في الجنوب، الذي أذكى

(1) Khalaf/ Khoury (تحرير، 1991)؛ Beyhum (تحرير، 1993)؛ Beyhum (1992); Kabbani (1992); Khalaf (1993).

(2) Harik (1994).

الصراعات الدائمة مع «حزب اللَّه» الشيعي، والسيطرة العسكرية والسياسيّة السوريّة على أجزاء واسعة من البلاد، إلى جانب نفوذها المباشر «أو غير المباشر» على الحكومة اللبنانيّة، من الأُمور التي ما زالت إلى اليوم تعيق استعادة لبنان سيادته الكاملة[1].

إضافة إلى ذلك، فقد واجه الحريري أيضاً معارضة شديدة في مجال السياسة الداخلية من جانب مجموعات مسيحيّة مختلفة، ومن جانب الإسلاميين (بعض السنّة وحزب اللَّه الشيعي بالدرجة الأولى). حتى التعاون مع الحزبين الميليشيويين، أمل والحزب التقدمي الاشتراكي اللذين يرتكز إليهما النظام السياسي، لم يكن دوماً دون معوّقات. فمع تأييد كل من الحزبين للعلمنة السياسيّة من حيث المبدأ، وتمتعهما بمنظور لبناني وطني، فقد تحول الحزب التقدمي الاشتراكي بزعامة وليد جنبلاط إلى حزب يقتصر على الجماعة الدرزية دون غيرها، وراح يسعى أيضاً للمحافظة على الاستقلالية الإقليمية الواسعة التي اكتسبها خلال حرب الجبل[2].

أيّاً يكن التقييم الذي يطلق على أداء حكومة الحريري، فإنَّ المشكلة السياسيّة الداخلية الأصعب ظلت دون حلّ وما تزال، إنَّها مسألة الطائفية السياسيّة، أو علمنة النظام السياسي، أو إلغاء الطائفية. جعل اتفاق الطائف من حلّ هذه المسألة قضيةً أساسية، إلا أنه لم يقدّم لها وصفة دقيقة، ولم يحدد لها وقتاً معيناً. وقد أظهرت الاقتراحات والإجراءات المتخذة في السنوات السابقة أن الطريق ما زال وعراً للوصول إلى إجماع داخلي أو إلى خلق شعور وطني يتجاوز

---

(1) Perthes (1994) 95 وما يلي؛ ينسحب ذلك على ما بعد الانسحاب الإسرائيلي في أيار 2000.

(2) Harik (1993a)؛ Harik (1993b)؛ Richani (1990) في ظل زعامة كمال جنبلاط والد وليد، كان للحزب التقدمي الاشتراكي مؤيدون من خارج الطائفة الدرزية وخارج الشوف؛ راجع: Schenk 71 (1994) وما يلي، وفي أماكن متفرقة.

الشعور الطائفي، أو من أجل إرساء أسس ديمقراطية وبنى مجتمع مدني. إن بناء ثقافة سياسية جديدة بعد عشر سنوات على انتهاء الحرب لم تكن كافية حتى الآن[1].

### II.2 التيارات الأيديولوجيّة السياسيّة بين الطائفيّة والقوميّة والعلمانية

الطائفية والقوميّة والعلمانية هي الشعارات التي جرت الصراعات بين القوى اللبنانيّة المختلفة تحت مظلتها منذ القرن التاسع عشر. ليس من الضروري في هذا الموقع الإشارة بإسهاب إلى النقاشات النظرية الشاملة حول هذه المفاهيم التي ذكرنا، وحول أخرى ترتبط بها. إذ الأهم من ذلك كله الوصول إلى تصوّر واضح قدر الإمكان لوظيفة هذه المفاهيم وسبل استخدامها من خلال أمثلة عينية تستقى من التاريخ اللبناني. وسيصار لأخذ ما لها بكل تأكيد من دلالة مركّبة، وما تأخذه التعريفات الملزمة بعين الاعتبار. ماذا تتضمن الطائفية والقوميّة والعلمانية، ومتى ولماذا أصبحت هذه المفاهيم مهمة بالنسبة للبنان، وما هي المتغيّرات التي طرأت عليها؟

ليست الطائفية في لبنان مجرّد آلية إدارية أو نظاماً لتقاسم نسبي سياسي للسلطة بين مختلف المجموعات الدينية، تمَّت مأسسته في القرن التاسع عشر، فما زال منذ ذلك الوقت أساس السياسة والإدارة وجوهر القانون والتربية، بل هو إلى الآن أساس العيش الاجتماعي المشترك. إنَّ الطائفية تتجاوز ذلك إلى ما يشكّل التعبير عن الاختلاف الأساسي في وجهات النظر حول هوية لبنان ومصيره في المشرق العربي، محاولة لتشذيب التصوّرات الناتجة عن ذلك حول الأهداف السياسيّة المتباعدة والمطالبات بالسلطة. كما تعبر الطائفية عن الآراء

---

(1) حول التطورات بعد فترة حكم الحريري 1998 (وفي 2001 عاد مجدداً لرئاسة الوزارة)، راجع: Scheffler (1999); Perthes (1999). حول ذلك نجد مراجع متعددة، راجع المعطيات حاشية رقم 3 ص73.

المختلفة التي تتبنّاها الطوائف الدينية في البلد على اختلافها حول «جذورها الإتنية» و«جنسيّتها» (بمعنى القوميّة والوعي القومي) وحول «هويّتها».

توصف الطائفية اللبنانيّة في أدبيات العلوم السياسيّة على أنَّها «ديموقراطية توافقية» أو «توافق»، أي أنَّها إحدى متغيّرات «القوميّة التلفيقية» تجعل من الجماعات القائمة مؤسسة وتنظم عيشها المشترك. تحدد هوية كل طائفة بمفردها بشكل سياسي، إلَّا أنَّها تندمج ضمن اتّحاد من طوائف عديدة تشكّل أمّة متنوّعة مترامية الأطراف. مثال هذا النموذج الأساسي هو تسوية الصراعات لا عبر خيار الأكثرية، الذي يجب أن يكون دائماً لصالح الطائفة الأقوى عددياً، بل عبر اتّفاق ودّي بين الطوائف، ومن خلال مشاركة الجميع في السلطة، ومن خلال الحلول الوسط الدائمة. فالديمقراطية التوافقية تعني الاعتراف بوجود الطوائف المختلفة، وبترسيخها سياسياً في الدستور[1].

إنَّ المصطلح العربي «الطائفية»، هو اشتقاق حديث[2]، من كلمة «طائفة» (جمعها طوائف) الواردة في القرآن الكريم: وتعني على العموم «الجزء من الكلّ»، «المجموعة» أو «الحزب»، وأصبحت تعني فيما بعد، ومنذ العهد العثماني بشكل خاص «المجموعة الدينية أو الطائفية أو الجماعة»[3]. مع أنّ مصطلح «طائفة» لا يعني بالمعنى الأخير «أقلّية» من ناحية مبدئية، إلّا أنّ الجذور التاريخيّة للطائفية اللبنانيّة ترجع إلى التدابير التقليدية تجاه الأقليّات غير المسلمة

---

(1) Hanf (1990) 49-51; Dahl (1982) 31-54.

(2) لا نعرف متى ظهرت هذه الكلمة لاول مرة في المصادر، ربما كان ذلك إبان فترة الانتداب على خلفية النقاش حول صياغة نص الدستور اللبناني، ولا يستبعد أن يكون قبل ذلك. وعلى العموم فإن تاريخ نشوء بعض المصطلحات (تحت عنوان كلمات جديدة، أو التجديدات) هو من الحقول الصعبة في اللغة العربية.

(3) Rebhan (1986) 16-17, 97-98; Ayalon (1987) 23-25؛ ومن الدلالات الأخرى: المجموعة المهنية (طائفة حرفية) والحي في المدينة والطريقة الصوفية.

(المسيحيون واليهود) في ظلّ الحكم الإسلامي ـ السنّي، حيث كانت لهم حقوق وعليهم واجبات محدّدة ومرسومة «ذمة». أمَّا الأقليّات المسلمة، مثل الشيعة والدروز فكان وضعها أسوأ ـ إذ لم تكن معترفاً بها وعرضة للملاحقة في غالب الأحيان[1]. قامت هذه السياسة تجاه الأقليّات في ظل السلطنة العثمانيّة على ما يعرف بنظام المِلَّة[2]، الذي اختلف تطوّره واختلف تطبيقه من منطقة أو إقليم إلى منطقة وإقليم آخر. فعلى ما يبدو أنَّ توحيد السياسة الدينية العثمانيّة بشكل قوي لم يحدث إلَّا في القرن التاسع عشر[3].

أمَّا في لبنان فقد تمّ الاعتراف رسمياً ومنذ عهد الانتداب بكلِّ الجماعات الدينية المسيحيّة والمسلمة بوصفها طوائف، أو مجموعات طائفية بمعنى أنَّها «أقليّات»، بمن فيها السنّة بين المسلمين الذين لم يعودوا الأكثرية التي شكلت قوام الدولة كما هو الأمر في زمن العثمانيين. وقبل ذلك أيضاً على ما يبدو كان مصطلح الطائفة في السياق اللبناني مألوفاً في الإشارة لجميع الجماعات دون

---

(1) حول «الذمّة» نجد مراجع كثيرة، قابل على العموم Encyclopaedia of Islam II 227 وما يلي؛ ثم باختصار وبإشارة مفيدة إلى لبنان: Noth (1996).

(2) من الكلمة العربية "ملَّة" وهي كلمة مأخوذة من القرآن وتدل على "الدين، أو الشعائر الدينية أو الجماعة الدينية" وهي تضاف إلى المسلمين وإلى غير المسلمين. وبعد القرن التاسع عشر أضيفت مصطلحات "الأمة، والجماعة السياسية" : Rebhan (1986) 22-24; Ayalon (1987) 19-21، 26 ـ 27؛ Lewis (1988) 38-39, 41-42.

(3) بحسب Ursinus (1994) فإن مصطلح «الملّة» لم يستخدم بشكل دائم قبل القرن التاسع عشر ليدل على الجماعات غير المسلمة، بل استخدم بشكل موازٍ أو كمرادف لمصطلح «طائفة»، ولكن بعد ازدياد النشاطات الأوروبية (مساعي التبشير، وسياسة الحماية تجاه المجموعات المسيحية) دفعت السلطة العثمانية المركزية لاتباع سياسة دينية موحدة وقوية بما يكفي؛ راجع مقالة Ursinus في Encyclopaedia of Islam VII 61 وما يلي، و Braude/ Lewis (تحرير، 1982)، خاصة 69 ـ 88؛ وتصورات أخرى عند Kedourie و Karpat في: Esman/ Rabinovich (تحرير، 1988). ومن المهم الاطلاع على النقاش حول «المِلَّة» والتعددية الثقافية العثمانية (مع الإشارة إلى لبنان) في Reinkowski (1999).

تعيين للأقليّة. أمَّا منذ النصف الأوَّل للقرن التاسع عشر فقد أشارت المصادر المحليّة إلى الطوائف المسيحيّة والطوائف غير المسيحيّة[1]. تعود أسباب ذلك كما يبدو إلى ازدياد الوعي بالانتماء إلى جماعة دينية كمعيار حاسم. أمَّا متى بدأ هذا الوعي يوصِل إلى التطييف بمعنى العداء الديني فذلك موضع جدل حادّ خاصة بين اللبنانيين أنفسهم. على أي حال بدأ التطييف واضحاً في سياسة بشير الثاني الذي استعان بقوات مسيحيّة لمقاتلة الدروز المتمرّدين عام 1838[2]. وقد تفجّر العداء الديني منذ ذلك الوقت بشكل أشدّ عنفاً عبر «الحركات» التي استمرّت زهاء أربعين سنة منذ العام 1841.

لا ضرورة هنا لإعادة توضيح الأسباب المتعدّدة للاستقطاب الطائفي، ولمجريات الصراعات العنيفة[3]. يبقى أن نؤكّد أنَّ التحوّل التدريجي المطّرد للطائفية كي تأخذ طابعاً مؤسساتياً (عام 1843 و1845 من خلال تقسيم جبل لبنان إلى محافظتين وإقامة مجالس مختلطة طائفياً، وعام 1861 و1864 من خلال «اللائحة التنظيمية»، وعام 1926 من خلال الدستور، وعام 1943 من خلال الميثاق الوطني، وعام 1989 من خلال اتّفاق الطائف)، قد أدَّى إلى تحوّل مفهوم حماية ومراعاة مصالح الجماعات والأقليّات الدينية الكثيرة إلى

---

(1) كذلك عام 1840 في الثورة العامية ونداء البطريرك الماروني: Havemann (1983) 140, 160; Harik (1968) 250 وما يلي؛ 1843 و1845 وبالاتفاقيات حول تمثيل المصالح لكل طائفة على حدة، Akarli (1993) 28. لم يتم الاعتراف قانونياً لا بالدروز ولا بالشيعة من جانب السلطة العثمانية العليا، ومع ذلك فقد كان للدروز ممثلهم الخاص منذ العام 1845 في مجالس الإدارة اللبنانية. وفي حوران حصل الدروز من العثمانيين عام 1880 و1900 على وضع خاص مؤقت، وقد حصلوا على اعتراف نهائي عام 1927: Schäbler (1996) 169, 185, 202، كذلك لم يتم الاعتراف قانونياً بالدروز في لبنان قبل فترة الانتداب بشكل كامل، وقد منح الشيعة حينذاك وضعاً خاصاً (في دستور عام 1926).

(2) Polk (1963) 190 وما يلي؛ Firro (1992) 66-78; Havemann (1983) 131-132.

(3) حول التفسيرات المختلفة من جانب المؤرخين اللبنانيين راجع III.1.b, III.2, III.3, III.4

مفهوم للصراع الأيديولوجي، وإلى أداة للمواجهات الشديدة العنف. أضف إلى ذلك أنَّه تحديداً ومنذ نهاية الحرب، سيطرت الطائفية كمبدأ إداري سياسي، وكتجسيد للتباينات الأيديولوجيّة الأساسية على المجتمع اللبناني[1] ولهذه الحيثية علاقة مباشرة بالجدل الدائر حول الأصل الإتني والقوميّة والهوية «الصحيحة»، وكذلك بالجدل حول العلمانية كبديل للطائفية.

إنَّ مفاهيم مثل «العِرْق» (المجموعة الإتنية) و«شَعْب» و«أُمّة» مفاهيم لا يمكن فهمها من خلال معايير موضوعية شاملة، ولا يحدّها زمن. الأمر نفسه ينطبق على التسميات المشتقّة منها مثل «الانتماء الإتني» و«الجنسيّة» (أي القوميّة والوعي القومي) وعلى مفهوم «الهوية» أيضاً[2]. إنَّ المجموعات الإتنية، وفقاً للأبحاث الحديثة ليست وحدات اجتماعيّة ثابتة، بل أشكالاً ديناميكية متغيّرة، تستند إلى الانتماء الذاتي والخارجي إلى حدٍّ بعيد. فهي «تنظم» القرابة و«تؤمن» بوجود تجانُس، ما يؤدّي لفرض تماسكها الداخلي، وإبراز حدودها باتجاه الخارج. إنَّ معايير مثل الأصل واللّغة والتقاليد والدين والأرض لا تعبّر إلّا عن صفات ممكنة وليس عن صفات جوهرية ذات طابع موضوعي معطى. وبصورة مشابهة يمكن توصيف مصطلح «شَعْب» الذي غالباً ما يستخدم كمرادف لكلمة «عرق»، ومصطلح «أُمّة». كل هذه الفئات الثلاث يطلق عليها تسمية «مجموعات ـ نحن»[3].

إلى مصطلح «الأُمّة» يضاف عنصر «الدولة» بوصفه عنصراً حاسماً. فبغضّ

---

(1) هذا ما أظهره رجل القانون خليل (1992) 159 وما يلي، «العودة الى الطائفية السياسية» بعد اتفاق الطائف. أثناء الحرب سادت "اللاطائفية المسلحة" (139 وما يلي) راجع III.5.

(2) نجد تلخيصاً جيداً يدور حول النقاشات النظرية المعقدة وحول مستويات البحث في Vorhoff 14-29 (1995)، (وبالإشارة إلى العلويين الأتراك)، 15-21 Schäbler (1996)، (ومع الإشارة إلى الدروز)؛ قابل أيضاً وبتوسّع 19-103 Jäggi (1993).

(3) Elwert (1989)؛ الأساس لهذه النظريات عند Ferdinand Tönnies (جماعة ومجتمع) وFredrik Barth (مجموعات إتنية وحدود).

النظر عن ارتباط مصطلح «الأُمّة» بشكل محدّد من أشكال الدولة. وهو «الدولة القوميّة»[1]. فإنَّه لا يمثّل معطى طبيعياً، كتلة لا تتغيّر أو وحدة سياسيّة إجتماعيّة. وإن كان يهدف إلى «دولة قوميّة اثنية» تكتسب شرعيتها من خلال التاريخ والثقافة والمؤسسات والمصالح المشتركة المزعومة، فإنَّه يجب أوّلاً بناء وتنفيذ قاعدة إثنية موحّدة. من جهة أخرى ستكون الأُمّة وبسبب مجهولية أعضائها جماعة مبنيّة على أساس سياسي: إنَّها سوف «تقدم نفسها» (تخيلياً) مع أَنَّه يجب على مواطنيها أن يشكّلوا وحدة، ولكن على أساس الإرادة المشتركة والتوحُّد الثقافي[2]، خلافاً للتعريفات القديمة للأُمّة[3]. الأُمّة وحدة تاريخيّة لها معالمها الخاصة فقط ـ فإنَّ هذا التصوّر ـ الأُمّة جماعة سياسيّة مُتَخَيَّلة ـ ينطلق من المشيئة الجليّة ومن النسبيّة التاريخيّة لما يعرف بالمعالم التي تكون الوحدة[4].

بالربط مع مشكلة «تشكّل مجموعات نحن»، تطوّر منذ السبعينيات النقاش حول مفهوم «الوجود الإتني» (بشكل متناقض ويتجاوز الحدود جزئيّاً)[5]. وهنا أيضاً تتقابل وجهات نظر «جوهريّة» و«أداتية»: معالم غير قابلة للتغيّر من جهة، وتصرّفات هادفة عقلانية قابلة للتكيّف من جهة ثانية[6]، سبق لماكس فيبر أن انتقد وجهة النّظر الأولى، مؤكّداً أنَّ الوحدة الإثنية هي مجرّد عنصر مساعد على التّوحيد والتّوحيد السياسي بالتحديد، دون أن تشكّل وحدة بحدّ ذاتها[7].

---

(1) حول ميزات مصطلح "أمّة" (في أوروبا) راجع: Tilly (1975) 25-83, 601-638؛ وحول أهمية هذا المصطلح بالنسبة للشرق الأدنى، راجع على سبيل المثال: Ben-Dor (1983) 1-34, 228-263؛ وحول العلاقة بين "أمة" و"دولة" راجع: Gellner (1983) 3 وما يلي.

(2) Anderson (1983) خاصة 14 ـ 17.

(3) راجع: Sachwörterbuch der Politik (شتوتغارت 1977) 554، 919؛ Alter (1985) 23.

(4) Hobsbawm (1991) 9-11; Gellner (1983) 1-7.

(5) Jäggi (1993) 96 وما يلي؛ دراسة شاملة بالنسبة إلى الشرق: Scheffler (1985).

(6) قارن على سبيل المثال: Geertz (1963)، خاصة 109؛ Smith (1988) 7-13.

(7) Schäbler (1996) 17-18, 40.

يستند هذا التصوّر أيضاً إلى النقاشات المستجدّة حول «الجنسية باعتبارها وعي الانتماء إلى أُمّة وعائدية مثل هذا الانتماء. إنَّ الجنسية بمعنى القوميّة والوعي القومي تتَّجه مثل الانتماء الإثني إلى التماثل وتحقيق الذات، كلاهما يتمّ تحديده بموجب العائدية الذاتية والعائدية الغريبة. أمَّا القوميّة فتسعى إلى رسم حدود ثابتة، وتوحيد ثقافي لمجموعات مختلفة واندماجها في الدولة، في حين أنَّ الانتماء الإثني يمكن أن يكون ردّة فعل وتعبيراً عن معارضة[1]. الأمر الحاسم هنا هو أنَّ القوميّة أو الوعي القومي «تخلق» الأُمم، «تبدع»، «تنشئ»، وليس العكس»[2].

بإمكاننا الآن فهم مضامين الوعي المشار إليها تحت مفهوم «الهويّة» التحليلي الشديد العمومية، وهذا مصطلح نفسي واجتماعي ينطوي على أبعاد متعدّدة. يتعلّق الأمر هنا «بالهويّة الاجتماعيّة»، التي يمكن أن تعبّر عن ذاتها إثنيّاً، «قوميّاً»، «ثقافيّاً» أو «طائفيّاً»، أو بشكل عام بوصفها «هويّة جماعية». فهي تقوم على كون البشر لا يعتبرون تنظيمهم الاجتماعي مجرّد شكل، بل هم يرون فيه أيضاً محرّكاً متميّزاً يمنح جماعتهم هويتها الخاصة[3].

يتم بناء الهويّة الجماعية عبر «التخيّل»، شيء يتمّ تصوّره على أنَّه مشترك، ومن خلال «الإيمان المشترك» الذي يسهّل بدوره العمل المشترك. من أجل ذلك تستخدم رموز وشعارات منتقاة عن وعي كأدوات للتعبير الذاتي نحو الخارج. ومن أجل الحفاظ على استقرارية الوعي الجماعي في الوقت نفسه نحو الداخل، تستند كل مجموعة إلى ماضيها التاريخي: التاريخ بكلِّ أشكاله كوسيلة مفيدة جدّاً من أجل إرساء الوحدة[4]. تستخدم المرويّات الشفهية أو المكتوبة، «التاريخ

---

(1) Vorhoff (1995) 24.

(2) Hobsbawm (1991) 10-11; Gellner (1983) 55-56.

(3) هذا يتجاوز هوية الفرد، وقد يسهل إمكانيات تصرفاته، لكنه ينطوي على خطر إضاعة الهوية الفردية جزئياً أو كلياً: Vorhoff (1995) 25-26; Schäbler (1996) 20.

(4) راجع المقالات في: Tonkin/ McDonald/ Chapman (تحرير، 1989).

المتذكَّر» (Memoria)[1]، «التاريخ المستعاد» أو الذي عثر عليه من جديد، (كتابة التاريخ)، و«التاريخ المختلق» (اختراع التقاليد)، يستخدم ذلك كلّه بشكل فاعل من أجل تأسيس هويّة جماعية والحفاظ عليها. يصار لجعل «الماضي الخاص» سواء كان فعليّاً أو متوهَّماً ماضٍ مثالياً فيمجد و/أو يُحزَن عليه[2]. لا يتعلَّق الأمر بشكل كبير بالأصالة التاريخيّة، بل بإشباع الحاجات الحالية وإبراز الآفاق المستقبلية. ترتبط الهوية الجماعية وإلى حدٍّ بعيد بالموقف، وهي على درجة كبيرة من المرونة إذا ما دعت الحاجة[3].

إنَّ التَّعبير الأكثر شيوعاً وانتشاراً في اللّغة العربيّة هو «القوميّة»، والكلمة مشتقّة من قوم. يعود أصل «قوم» إلى عالم القبيلة الذي يرمز إلى مجموعة أسلاف قد تكون حقيقية أو وهمية، أو إلى عشيرة يعود أصلها إلى أبٍ واحدٍ. وفي القرآن ترد هذه الكلمة بمعنى «الناس، أتباع رسولٍ ما»، وفي كتب الحديث تقترب هذه الكلمة من معنى «شَعْب» بمفهومه كوحدة إثنية. في القرن التاسع عشر ظهر مصطلح «قوم» على فترات متباعدة بمعنى «شعب وأُمّة» بالمعنى السياسي. وكان يطلق في بادئ الأمر على غير المسلمين فقط. أمَّا «القوميّة» كفكرة مجرّدة فقد ظهرت لأوّل مرّة عام 1916 خلال الثورة العربيّة في سوريّة على السلطة العثمانيّة. عام 1930 تقريباً أصبح هذا التّعبير راسخاً للدلالة على معناه. ومنذ الحرب العالمية الثانية انتشر استخدام هذا المصطلح في أجزاء أخرى من العالم الناطق بالعربيّة[4].

---

(1) Burke (1989); Vansina (تحرير، 2001)؛ Assmann (1992); Assmann (2000); Waltzer (1985); Tonkin (1992).

(2) راجع أعلاه .I.3.2.

(3) Vorhoff (1995) 26 وما يلي.

(4) بالتفصيل في Rebhan (1986) 17-19. في المغرب غالباً ما يتم استبدال كلمة القومية بالوطنية، وتستعمل الكلمتان بالتوازي، وإلا فإن كلمة وطنية هي بشكل عام تعني «حب الوطن» راجع أدناه (III.1.a).

تتجسّد القوميّة في لبنان أساساً بشكلين يظهران قدراً كبيراً من التباين في تطوّرهما التاريخي، وديناميتهما وتأثيرهما الاجتماعي: القوميّة العربيّة والقوميّة اللبنانيّة. وكلا المصطلحين يحدّدان ومنذ فترة الانتداب خاصّة الجهد لتحقيق الهويّة الوطنيّة. إلى جانب ذلك، لعب ما يُعرف بالقوميّة السوريّة دوراً كبيراً. إلّا أنّ انتشارها الحقيقي (منذ الثلاثينات) قد جرى على هامش التطورات اللبنانيّة الداخلية أو خارجها[1].

إنَّ القوميّة العربيّة كإيديولوجيا سياسيّة ظاهرة حديثة نسبيّاً، تعود إلى بداية هذا القرن، ولم تصبح عقيدة شاملة «لأمّةٍ عربيّةٍ» إلّا بعد الحرب العالمية الأُولى[2]. ومع ذلك فإنَّ جذورها التاريخيّة ترجع على الأقل إلى منتصف القرن التاسع عشر. وقد انتشرت تحت تأثيرات أوروبية، وإن كان حجم هذا التأثير قد ظلَّ موضع جدل[3]. إنَّ النشأة الفعلية للقوميّة العربيّة قد حدثت في «سوريّة الكبرى». وكان ذلك بداية في المنطقة التي تعرف اليوم بلبنان، إلّا أنَّه قد سبق لبعض التصريحات أن ظهرت في مصر قبل وقت قصير من ذلك، وقد اعتبرت

---

(1) حول القومية السورية (ومصطلح سورية الكبرى، الحزب السوري القومي الاجتماعي) راجع بشكل أساسي Pipes (1990).

(2) حول المصطلح: Rebhan (1986) 24-28, 33-35; Ayalon (1987) 21-23, 26-28; Lewis (1988) 32, 38, 41. تملأ الإشارات إلى القومية العربية مراجع كثيرة، قابل على سبيل المثال Tibi (1987) 278 وما يلي، 290 وما يلي. (قام المؤلف مراراً بإكمالها وتجديدها)؛ وتعتبر أعمال Dawn (1973) و Hourani (1970) كلاسيكية في هذا المجال، ومن بين الدراسات الجديدة الكثيرة راجع Khoury (1983)، وKhalidi/ Anderson/ Muslih/ Simon (تحرير، 1991) وHaddad (1994) Jankowski/ Gershoni (تحرير، 1997).

(3) لم يقبل عدد كبير من المؤرخين العرب، أو قبلوا بشروط، وجود تأثيرات أوروبية على نشوء القومية العربية. على سبيل المثال Antonius (1938)، Zeine (1973)، Duri (1987)؛ حول هؤلاء المؤلفين الثلاثة قارن مع Watenpaugh (1993)، وحول Antonius لاحقاً حاشية رقم 2 ص101.

المنطلقات أو المراحل الأُولى للفكر القومي: لقد كانت هذه في الواقع أشبه ما يكون بالأفكار الوطنيّة[1].

لقد مثَّلت القوميّة في البداية شكلاً من أشكال ردّ الفعل على التحدّيات الغربيّة، تلك التي واجهتها المجتمعات الإسلاميّة بشكل متزايد منذ مطلع القرن التاسع عشر تقريباً، حيث أثارت هذه التحدّيات شعوراً بالدونيّة، لكنّها عزَّزت أيضاً الإرادة في إثبات الذات تجاه هذا الواقع الجديد. والشعارات التي أطلقت نادت بالانفتاح والتأقلم «والتحديث»، و«الاقتداء بالغرب». إلَّا أنَّ السؤال الذي طغى منذ ذلك الوقت على المجتمعات الإسلاميّة، قد تناول الدرجة التي ينبغي القبول بها: إذ توقّفت هذه المجتمعات في حالة توتّر بين الانفتاح والمحافظة، بين قبول الغريب و«التقوقع والانكفاء على الذات»[2].

لم تكن القوميّة سوى طريقاً للردّ على المواجهة السياسيّة ـ الماديّة والفكريّة ـ العقلية مع أوروبا. ثمة طريق آخر تمثّل في الرفض غير المحدود لكلِّ شيء تمّ اعتباره جديداً أو غير إسلامي. أمَّا الطريق الثالث فقد عبر عن نفسه في السعي إلى إيجاد توليفة تجمع بين استيعاب التعاليم الدينية الخاصّة ومتطلّبات العالم العلماني الحديث لأوروبا، وهذا ما سمي «بالحداثة الإسلاميّة» (السلفية). بخلاف القوميّة، فقد غاب المبدأ العلماني عن كلا الموقفين الآخرين، أو أنَّه طرح فيهما بشكل ضعيف فقط. ثمَّ إنَّ «القوميّة العربيّة» لم تكن بحال من الأحوال من متطلبات التنازل عن الدين الإسلامي، بل على العكس من ذلك ـ إذ هي فقدت مطالبتها بالشموليّة. وقد جرى حصرها من جانب بعض المنظرين في البعد الثقافي فقط. عدا عن ذلك فقد لعِب المسيحيون في نشوء القوميّة بالذات دوراً

---

(1) الممثل الأهم هو رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873)؛ حوله راجع: Hourani (1970) 68 وما يلي؛ al-Husry (1966) 29 وما يلي، 99 وما يلي؛ Wielandt (1980) 41 وما يلي: وراجع لاحقاً III.1.a.

(2) Braune (1960)، خاصة 73 وما يلي.

حاسماً ومباشراً، إذ بدا لهم أنَّ الأيديولوجيّة العلمانيّة تتيح لهم الفرصة للاعتراف بهم والتعاطي معهم على قَدم المساواة في أرض يحكمها مسلمون.

من أجل فهم أفضل للسجالات المتناقضة حول نشوء القوميّة العربيّة وتطوّراتها الأُولى، أي حتى العام 1914 تقريباً، نرى أنَّه من الفائدة بمكان أن نميّز بين أبعادها المختلفة: البعد الثقافي والبعد الاجتماعي والبعد السياسي[1]. في البعد الأوَّل يمكن إدراج النهضة اللّغوية والأدبية في اللّغة العربيّة كما تدرج الإصلاحات التربوية العامة التي قام بها المسيحيون والمسلمون العرب بشكلٍ عام، لا سيما مَن كان بين المسلمين في دائرة الحداثيين، أو له علاقة وثيقة بهم[2]. ويتعلَّق البعد الثاني بالصراع على الوظائف والمناصب الإداريّة بما يرتبط بدرجات متفاوتة بالمنشأ الاجتماعي والمستوى العلمي والخبرة المهنية. حيث لم تكن المواجهة بين العرب والأتراك، بل بين النخبة العربيّة والنخبة التركيّة من جهة أُولى، وبين الصاعدين من صفوف الطبقات الوسطى وأصحاب المِهن غير الإدارية أي المدرّسين، والصحافيين، والكتَّاب، والمحامين، والتجّار ومُلَّاك الأراضي من جهة ثانية[3]. أمَّا البعد الثالث وهو البعد السياسي فقد شمل المعارضة ضد القوميّة التركيّة والوحدة التركية الشاملة، وضد النزعة «العثمانيّة المؤيّدة لتركيا» من جانب الأتراك الشباب (التتريك)، وكذلك ضد السياسة الامبريالية الأوروبية والفرنسية منها بشكل خاص[4].

لقد أدّى التأثر المشترك أو المتشابك لمختلف العوامل الثقافيّة، والاجتماعيّة

---

(1) قابل التلخيص والتحليل حول هذه المجريات المعقدة عند Haddad (1994).

(2) راجع أدناه II.3.

(3) Tauber (1993b); Akarli (1986); Roded (1983) 295 وما يلي.

(4) حول القومية التركية والتتريك: Landau (1981) و Arai (1992)؛ وحول تركيا الفتاة بشكل وافٍ دراسات جديدة Hanioğlu (1995) و Kayali (1997)؛ وبشكل كلاسيكي Ramsaur (1957) و Ahmad (1969).

والسياسيّة للقوميّة لدى ممثليها، مع كونهم لا يشكّلون بأي حال من الأحوال مجموعة متجانسة، إلى الإدراك الضروري بوجود أكثر من إطار واحد للهويّة، ولتوافق كوكبة المصالح ولتفاعلها فيما بينها. إنَّ ما ربط بين كل الاتجاهات القوميّة العربيّة أو القوميّة الأصليّة لم يكن الرفض المبدئي للسلطنة العثمانيّة بإيديولوجيّتها العثمانية، إنَّما التخوّف من أنَّ انحطاطها أو اندحارها قد يؤدّي إلى قيام سلطة أجنبية أوروبية مباشرة. إنَّ الصيغة التي أبدى القوميّون السوريّون العرب الموافقة عليها قد تجلّت بالقبول باللامركزيّة، أي بوجود وحدات صغيرة إتنية وثقافيّة مختلفة بما فيها وحدة عربيّة، وضمن هذه الأخيرة وحدة إقليميّة سوريّة تحت سقف وحدة عثمانيّة كبيرة. كان الهدف الأساسي من ذلك هو «اتحاد العناصر لا توحيدها»[1] حتى لو تمّت صياغة تفاصيل هذه الفكرة الأساسية وتفسيرها بأشكال مختلفة[2]. حيث يمكن ملاحظة ذلك من ضمن أُمور أُخرى في أشكال متعدّدة من الكتابات التاريخيّة والمحسوبة تاريخيّة، التي تعود إلى الفترة العثمانيّة المتأخّرة، أو من خلال التصريحات المختلفة لمؤلفيها ونشاطاتهم السياسيّة وإن جزئياً[3].

إبان الثورة العربية عام 1916، ظهرت أُولى المطالب بالانفصال وبالاستقلال السياسي، بدل المطالبة باللامركزيّة وبالحكم الذاتي. ومع انهيار السلطنة العثمانيّة عام 1918 بدأت بشكل نهائي مرحلة جديدة بالنسبة للقوميّة

---

(1) هكذا "المفيد" في 14 أيار 1911 نقلاً عن Haddad (1994)، 217؛ حول هذه الجريدة السورية راجع: Khalidi (1981).

(2) هكذا على سبيل المثال، من جانب العديد من الجمعيات العربية المختلفة، والتي كان بعضها يعمل سراً (داخل السلطنة العثمانية وخارجها) أو من جانب حزب اللامركزية، أو الجمعية الإصلاحية في بيروت، بشكل وافٍ راجع: Tauber (1993b)، وثمة تحليل واضح وموجز في Kayali (1992).

(3) راجع على سبيل المثال Havemann (1987-1988)، وللمزيد راجع أدناه III.1

العربيّة، إن من حيث مضامينها ووظائفها، أو من حيث الأشكال التي عبَّرت بها عن نفسها لاحقاً. من خلال تأسيس المملكة العربيّة السوريّة بقيادة الملك فيصل، لم تكن القوى المسؤولة عن ذلك تأمل بالاستقلال وحسب، بل أيضاً بإظهار وحدة العرب وترسيخ هذه الوحدة[1]. من ناحية أُخرى كانت هذه المساعي محكومة بالفشل منذ البداية، وذلك بسبب سياسة القوى الأوروبية متمثّلة بفرنسا وإنكلترا اللّتين تقاسمتا السيطرة على المناطق العربية وقوضتا خلال وقت قصير مملكة فيصل من جهة أُولى، ومن جهة ثانية بسبب المصالح الفرديّة والمساعي المتضاربة داخل الأوساط القوميّة المعنيّة نفسها. منذ بداية فاعليّتها السياسيّة، عانت القوميّة العربيّة من عدم ارتباطها بوجود دولة واضحة المعالم. وفي ذلك الوقت كان ينقصها أيضاً وجود قاعدة نظريّة ملزمة وسارية بشكل عام. أدّت هذه العوامل مجتمعة وفي وقت مبكر لظهور قوميّات إقليميّة متعدّدة في سوريّة، ولبنان، والعراق وفي شبه الجزيرة العربيّة، حيث ظلَّ تحقيق الوحدة العربيّة مجرّد التزام معنوي. حتى الأيدلولوجيّات والبرامج اللاحقة بشأن قوميّة عربية شاملة لم يقدر لها إحداث أي تغيير جذري يذكر[2].

لقد وصف عهد فيصل في سوريّة مؤخراً بشكل دقيق بأنَّه بداية التعبئة لجماهير مسيسة بشكل ضعيف جدّاً[3]. والوسيلة المثلى لذلك كانت المساواة بين القوميّة والإسلام. على الأقل لم تعد العناصر العلمانيّة تناقض التصوّرات الدينية بل مكملة لها. والمثال الأبرز على ذلك كان استخدام كلمة «أُمّة» بمعنى

---

(1) عند فيصل نجد بين ما يرتبط بالقومية المتعلقة بسورية مع القومية العربية عامة، وعلى ما يبدو فقد كان الأمر بالنسبة له متماثلاً، Tauber (1993a) 101 وما يلي؛ Tauber (1995) 11 وما يلي، 115 وما يلي؛ Russell (1985)، 181 Kayali (1997) وما يلي، 196 وما يلي.

(2) بشكل مفصل عند Pipes (1990) 22 وما يلي، 52 وما يلي؛ Dawn (1988).

(3) Gelvin (1994).

(Nation)[1]. بشكل عام تراجعت فكرة القوميّة العلمانيّة بشكل واضح، ولم يعد يتمسّك بها إلّا ممثّلو الأقليّات غير المسلمة.

بسبب هذا التطوّر الجديد، تخوَّف المسيحيون في المناطق اللبنانيّة من خطر عودة السيطرة الإسلاميّة. وقد رأى الموارنة منهم بشكل خاص في ذلك إثباتاً لارتيابهم المبدئي القديم في فكرة القومية العربية، فراحوا يروّجون بشكل أقوى لفكرتهم حول القومية اللبنانيّة الخالصة. إذ كانوا قد عبَّروا ومنذ العقود الأخيرة للسيطرة العثمانيّة مراراً عن تصوّراتهم بهذا الشأن، وأوضحوا أنَّ الأمر بالنسبة لهم يتعدّى الاستقلال الذاتي الثقافي للعرب في سوريّة، وكذلك يتعدّى شعار «الاتحاد بدل التَّوحيد». أراد الموارنة إقامة دولة خاصة بهم، أي إقامة «لبنان ماروني». وقد برّروا هذا المطلب بالادّعاء بوجود دور «فريد» لهم في التطوّر التاريخي لمنطقة توحَّدت سياسيّاً منذ القرن السادس عشر، وبأنَّ هذه المنطقة مستقلّة عن محيطها كوطن للموارنة. وقد شكَّل هذا النمط من التصوّرات التي أطلقها منذ وقت مبكر جدّاً بعض كهنة الموارنة، والتي تبنّاها وطوّرها العلمانيّون فيما بعد[2]، شكَّل في القرن التاسع عشر الأساس للقوميّة اللبنانيّة المارونيّة، أو ما عرف «بأيديولوجية الجبل»[3]. وفي العام 1861 اكتسبت هذه الفكرة إطارها الشرعي والمؤسساتي من خلال اعتبار «جبل لبنان» منطقة مستقلّة ذاتيّاً.

وإذ اعتبر «لبنان الصغير» قليلاً بالنسبة للبعض، فقد كان لآخرين كافياً،

---

(1) Rebhan (1986) 24 وما يلي وخاصة 33 ـ 35. في حين تضمنت تصورات فيصل نواحي قومية علمانية ودينية إسلامية، فإن والده حسين، شريف مكة، قد قاد الثورة العربية بدوافع دينية فقط: راجع Cleveland (1986)؛ في العلاقة بين حسين والسلطة العثمانية المركزية Kayali (1997) 144 وما يلي، 181 وما يلي.

(2) أول كاهن كان جبرائيل ابن القِلاعي (توفي 1516)؛ Harik (1968) 128-152؛ وبشكل مفصل عنه، راجع أدناه III.3.b.

(3) Hourani (1976).

حيث أظهروا استعدادهم للقبول بلبنان أصغر، المهم أن يكون تحت سيطرة الموارنة. أمَّا منتقدو لبنان الصغير، لا سيما من داخل الكنيسة المارونية والأوساط الكاثوليكية الأُخرى، فقد طالبوا بالتَّوسع حتى الحدود «الطبيعية جغرافيّاً والتاريخيّة»، أي كما كانت في القرن السادس عشر وبحكم ذاتي أشمل وأوسع، مع مراعاة أقوى للمصالح المارونيّة[1]. كان يوسف كرم (1823 ـ 1889) الممثّل الأكثر شهرة لهذا التوجّه، والأشدّ رفضاً للحلول الوسط، وكان بالنسبة لكثيرين بطلاً شعبيّاً ووطنيّاً لتبنّيه هذا الموقف[2].

إلَّا أَنَّ الحجّة الاقتصاديّة كان لها الوزن الأكبر: حيث يعتبر جبل لبنان معزولاً عن الداخل وعن موانئه الطبيعية، لا سيما عن بيروت، ما يجعله غير قادر على الحياة. أدّى هذا الوضع إلى موجات هجرة كثيفة، وإلى حالة من الرّكود الاقتصادي. كان بولس نجيم بالفعل أوَّل المنادين بلبنان الكبير. وهو الذي قام بجمع كافّة الحجج في كتاب أصدره عام 1908 تحت اسم مستعار هو م. جوبلان (M. Jouplain) بعنوان «المسألة اللبنانيّة» طالباً مساعدة فرنسا. من ناحية أُخرى شدّد هذا المؤلّف على أنَّ لبنان لا يمكن أن يعيش بأمان إلَّا ضمن سورية كبرى. إذ قال أنَّ سوريّة قد شكَّلت دائماً وحدة تاريخيّة، ولا بدَّ أن يكون للبنان موقعاً خاصاً فيها[3]. لم تكن التوجّهات السوريّة واللبنانيّة في كثير من الأحيان مفصولة بوضوح عن بعضها البعض. وهكذا نشأت اختلافات شديدة بين العديد من المثقّفين حول حجم الموقع المتميّز للبنان، وحول احتمال استقلاله لاحقاً عن سوريّة. أمَّا تصوّرات جوبلان فقد أخذت بعين الاعتبار من جانب المؤيّدين للبنان كبير مستقل، وأولئك القائلين بقومية سوريّة كبرى، الذين لم

---

(1) Zamir (1985) 10 وما يلي.

(2) حول هذا الشخص اللامع راجع: Harik (1968) 147-152; Touma (1971-1972) 294 وما يلي، 315 وما يلي؛ Spagnolo (1977) 58 وما يلي، 100 وما يلي.

(3) Zamir (1985) 15-16; Hourani (1970) 275, 286, Buheiry (1981)؛ وراجع أدناه III.1.b

يوافقوا إطلاقاً على استقلال لبنان بل على حصوله على موقع متميّز فقط. بغضّ النّظر عن هذه الخلافات، فإنَّ كلا المجموعتين قد تطلّعتا وبالقدر نفسه إلى دعم فرنسا، التي شجّعت بدورها الطّرفين معاً، رغبة منها في إبقاء جميع الخيارات مفتوحة ولأطول وقت ممكن.

في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأُولى وخلالها، قدَّمت جمعيّات متعدّدة ـ داخل المناطق اللبنانيّة وخارجها، في مصر، وفرنسا، وشمال وجنوب أميركا، مرافعات تطالب بلبنان أكبر، ومنها «جمعية النهضة اللبنانيّة» لمؤسسيها الأخوين فيليب وفريد الخازن، و«جمعية التحالف اللبناني» بزعامة اسكندر عمون وأوغست أديب باشا، ويوسف السودا في مصر، و«اللجنة اللبنانيّة في باريس»، أو «اللجنة المركزيّة السوريّة»، مع شكري غانم، وخير اللَّه خير اللَّه، وجورج سمنة، و«لجنة المشرق» وجمعيات أُخرى كثيرة. تبنى الأشخاص الثلاثة الذين ذكرناهم أخيراً إضافة إلى ذلك فكرة سوريّة كبرى مستقلّة: علمانيّة ولا مركزيّة، في اتحاد فضفاض على أساس حدود إتنية، دينيّة وإقليميّة[1].

لقد تذرّع المنادون بلبنان الصغير ـ وهم بالدرجة الأُولى من المناطق الجبليّة المارونيّة، ولكن عددهم قليل جدّاً، بحجة مفادها أنَّه بهذه الطريقة فقط يمكن الحفاظ على الهويّة اللبنانيّة، أي المارونيّة المسيحيّة، فضمّ المناطق ذات الأغلبية المسلمة يشكّل خطراً على المسيحيين الذين يحتاجون لوطن آمن خاص بهم. يعتبر إميل إدّه، الذي أصبح لاحقاً أحد القادة السياسيين ورئيساً للجمهورية في الثلاثينات، من أشهر الممثلين لهذا التوجّه، ثم جورج سمنة الذي تخلّى بعد إعلان لبنان الكبير عام 1920 عن موقفه السابق، وراح يحذّر بأنَّ البلاد لم تعد وطناً آمناً لمسيحيي جبل لبنان، فكيف بالنسبة لجميع المسيحيين الشرقيين الباحثين

(1) بشكل مفصل Tauber (1993a) 189 وما يلي، 202 وما يلي؛ Tauber (1993b) 70 وما يلي؛ Tauber (1995) 58 وما يلي، 124 وما يلي، 163 وما يلي.

عن ملاذٍ لهم. حتى داخل الكنيسة المارونيّة التي يغلب عليها التوجّه نحو لبنان الكبير، بتنا نجد ضمن الصفوف الأدنى في الإكليروس مَن يتعاطف مع فكرة لبنان الصغير[1].

عندما ارتسمت بشكل ازداد وضوحاً منذ نهاية الحرب العالميّة الأولى، إشارات سيطرة الانتداب الفرنسي على لبنان، التي لم تَلْقَ ترحيباً من كلِّ المجموعات الإتنية، استمر الصراع الدبلوماسي لسنتين أُخريين، حتى استطاع اللوبي المؤيّد لإقامة لبنان الكبير، وبقيادة مؤثرة من جانب البطريرك الماروني الياس الحويّك أن يفرض نفسه، وإلى أن استطاعت فرنسا عام 1920 أيضاً أن تحسم خيارها، بعد أن كانت أبدت تردّداً قبل ذلك[2]. وبذلك قامت دولة لبنان ضمن الحدود التاريخية للإمارة، وبطابع مسيحي تحت سلطة الانتداب الفرنسي، ومفصولة عن بقية المناطق السوريّة. بالنسبة لمعظم الموارنة شكَّل هذا نصراً في بادئ الأمر، لكنّه صار تحدّياً جديّاً على المدى البعيد. فمن أجل إثبات الذات في وجه المقاومة من جانب القوميين في سوريا، وفي وجه المعارضة أو أقلّه بوجه المواقف غيرالمكترثة من جانب معظم المسلمين والمسيحيين غير الكاثوليك في لبنان الموسّع، كان على هؤلاء المؤيّدين أن يبحثوا عن حجج جديدة.

لقد عمد هؤلاء المؤيّدون لضرورة وجود لبنان المستقل عن سوريّة إلى تبرير مواقفهم باعتماد نظريّات مختلفة. فقد زعم بعضهم أنَّ لبنان عربي، لكنّه يملك شكلاً متميّزاً جدّاً من الحضارة العربيّة، ما يوجب الدفاع عنها، أمّا البعض الآخر فقد عرَّف لبنان بوصفه بأنَّه مأوى للمسيحيين، يحيط به الإسلام والقوميّة العربيّة، التي هي بنظرهم شكلاً من أشكال الشعور الجماعي الإسلامي، أمَّا الشعب اللبناني فهو أُمّة مستقلّة، مسيحيّة، متوسطيّة ترتبط بأوروبا الكاثوليكيّة. من

---

(1) Zamir (1985) 112-113; Zamir (1997) 70؛ وما يلي؛ Phares (1995) 70-72.

(2) Zamir (1985) 38 وما يلي، خاصة 62 ـ 64، والملاحق 269 ـ 280.

الاتّجاه الأوَّل استقى بناةُ الاستقلال اللبناني وواضعو الميثاق الوطني عام 1943، ومنهم عن الجانب الماروني كان بشارة الخوري في طليعتهم[1]. أمَّا التوجّه الثاني، فقد مثّله لبنانيون مسيحيون ذوو تربية وتوجه أوروبي، وقد عبَّرت أغلبيَّتهم عن آرائها باللّغة الفرنسية. وقد عرف هذا التوجّه ازدهاراً كبيراً في العقود التي تلت، حيث تجلّى ذلك بشكل واضح في كتابات الشاعرين شارل قرم وسعيد عقل[2]. أمَّا عند ميشال شيحا (1891 ـ 1954) الذي كان مصرفيّاً وصحفيّاً وسياسيّاً بيروتيّاً من طائفة الرّوم الكاثوليك (الكلدان) فقد ارتبط الاتجاهان معاً: الاتجاه اللبناني ـ العربي والاتجاه اللبناني ـ المتوسطي[3].

يعتقد المنادون بلبنان المتوسطي الأوروبي بوجود أُمّة لبنانيّة قائمة بذاتها منذ العصر الفينيقي، وقد تطوّرت بشكل متواصل، خاصّةً بفضل الموقع الجغرافي، ومواظبة السكان الذين ازداد عددهم على الدوام نتيجة الهجرات، ما جعل منهم شعباً له طابعه الفريد. تمتاز هذه الأُمّة كما يعتقدون «بأشكال من الحساسيّة الوطنيّة تتجدّد وراثيّاً» وبأنَّها خلقت مجتمعها وحضارتها الخاصين بها[4]. فلبنان بنظر أصحاب هذا التوجه هو فينيقيا التي بعثت مجدّداً، كما ينبعث طائر الفينيق من الرماد. واللبنانيون هم المتحدّرون من الفينيقيين، وهم مَن يحمل إرثهم الثقافي[5]. فالصّفات التالية: روح المغامرة الاقتصاديّة، التفكير التجريدي، حب

---

(1) el-Khazen (1991); Zamir (1997) 33؛ وما يلي.

(2) Hourani (1970) 319 وما يلي ;Lahoud (1945) 47-50.

(3) Salem (1994) 226 وما يلي؛ Zamir (1997) 36 وما يلي؛ وقارن Salem (1970) وبشكل نقدي جداً، طرابلسي (1993) 300 وما يلي.

(4) Corm (L'art phénicien) XXXIX; Corm (1934).

(5) تعود هذه التصورات إلى القرن التاسع عشر، حيث أدّت الأبحاث الآثارية من جانب إرنست رينان Mission en Phénicie, Paris 1864 في عام 1878، حيث بادر النواب اللبنانيون في البرلمان العثماني إلى المطالبة بتشكيل إقليم فينيقي خاص: Devereux (1963, 212)، وقد حصلوا زمن =

القريب المسيحي، تجسّد الحقيقة في الكنيسة المسيحيّة، وفن قيادة الدولة، جميعها صفات تمّ نقلها من المدن اللبنانيّة، صيدا، والقدس، وأنطاكية ودمشق (كذا) إلى مصر واليونان وروما، وإلى أوروبا الحديثة، ومن هناك عبر باريس «العاصمة الفكرية للعالم ومخزن إرثه الفكري» عادت مجدّداً إلى لبنان. فلبنان بزعمهم لديه رسالة فريدة يؤدّيها للعالم، كما توحي بذلك لغة سعيد عقل الشعريّة[1].

في مؤلّفات عديدة عبّر ميشال شيحا[2] وبكلمات رزينة، وبأكثر الطرق ذكاء، عمّا عبّر عنه الشعراء بشكل حماسي. بدا شيحا متيقّناً من أنّ «لبنان الفينيقي التجاري» هذا، لا يمكن له أن يؤدّي وظيفته ويستمر على قيد الحياة إلّا إذا توصّل إلى توافق حول التناقضات الأيديولوجيّة داخل بيروت المشرقيّة والكوزموبوليتيّة، وكذلك بين هذه المدينة وجبل لبنان وسائر المناطق الريفيّة والقبليّة. حاول شيحا بصفته واحداً من أهم المنظّرين الأيديولوجيين، والمهندس الرئيسي للبنى السياسيّة والاقتصاديّة للبنان أن يقدّم للبلد تعريفاً تعدّدياً يتجاوز الطائفيّة، بلد يستطيع فيه المسلمون والمسيحيون التعايش في ظل الشروط نفسها، ذلك أنَّ «النواة الغربية» للبنان تتيح برأيه مساحة كافية للانفتاح واللّيبرالية والمرونة.

كما ادّعى أنَّ لبنان هو جزء مكمّل لمنطقة البحر المتوسط، بل هو جزء متميّز فيها، لأنَّه يقع عند حدود عالم آخر، عالم الصحراء العربية. ولذلك تحمل الحضارة اللبنانيّة المتوسطيّة سِمات عربية، ووحدتها تكمن في تنوعها، وقد قيل أنَّ لبنان مقسم منذ العهد الإسلامي إلى جماعات دينيّة متعدّدة تطلب كلّ منها

---

= الانتداب على المزيد من الدعم من خلال كتاب Henri Lammens: La Syrie: Précis historique, Beirut 1921، والمجلة اللبنانية Revue phénicienne، وأعمال علماء الآثار الفرنسيين والمسيحيين اللبنانيين).

(1) عقل (1947) 13 وما يلي، 22؛ قابل زعمه "لبنان هو أوروبا" (!)، في Hanf (1969) 336-337.

(2) Chiha (1950-1952)؛ مجموعة مقالات متعددة: Chiha (1964a, 1964b, 1965).

أوّلاً ولاء اتباعها. من هنا نجد الفروقات في النواحي الدينيّة والاجتماعيّة والفكريّة[1]. وبسبب العوامل المذكورة كان للبنان مشكلته الخاصة، وهي كونه خليطاً من عالمين وثقافتين، عليه أن يتوافق معهما.

فعلى صعيد السياسة الداخلية، يتطلّب هذا الوضع من مختلف الطوائف تعايشاً منسجماً ومتجانساً، ومن أجل رقابة مشتركة على الحياة السياسيّة، لا بدّ من وضع الخلافات والفروقات جانباً، وتفعيل البنى البرلمانية والأساليب الديمقراطية. وعلى صعيد السياسة الخارجيّة، على لبنان الحفاظ على استقلاله وسيادته. ولكونه بلداً صغيراً، عليه المحافظة على علاقة جيّدة مع جميع جيرانه، وأن يكون جسراً بينهم. على لبنان أن يلعب دور الوسيط، لأنَّه يضم الغرب المسيحي والشرق الإسلامي ـ العربي. ومع ذلك فالأفضلية المطلقة، ولأسباب تاريخيّة وثقافيّة، هي للغرب الذي بدون قوّته وتأثيره في منطقة شرق البحر المتوسّط لا يمكن للبنان أن يعيش بسلام ورخاء[2].

شكلت نظرة شيحا للتعدّدية، والتسامح والقوميّة الليبراليّة الأساس الأيديولوجي والفكري لمستقبل لبنان. فقد حاول في دستور عام 1926 أن يضع تصوّراته موضع التطبيق العملي، فسعى من أجل ذلك، لا من أجل تحديد كل التفاصيل، بل لأجل الإبقاء على إمكانية الإضافات والتعديلات. نموذجه الذي اقتدى به كان الدستور البريطاني غير المكتوب، إذ اعتبر مرونته وقوّة مقاومته أمراً مثالياً بالنسبة للبنان. فقد اعتبر أنَّ لبنان مثل إنكلترا، بلداً عليه النضال من أجل التقليد المناهض للعنف. هذه العملية التي يقودها العقل من أجل تهذيب التقليد، نجد أساسها في الميثاق الوطني لعام 1943[3]. إلَّا أنَّ جميع القوى السياسية لم

---

(1) Chiha (1964a) 17 وما يلي: Liban d'aujourd'hui (1942).

(2) Chiha (1950-1952) I 202; Chiha (1964a) 109؛ وما يلي: Le Liban dans le monde. Perspectives d'avenir.

(3) هنري فرعون، وهو صهر ميشال شيحا عبر عن رأيه كما يلي: "قد لا يكون لبنان في قلب جميع =

تعط التفسير نفسه للعقل كما فعل شيحا، بل لم يكن الجميع ملتزمين وبالقدر نفسه، أو بالمطلق، بأي شكل من أشكال العقل السياسي.

ولكن ومن أجل التمكّن من إجراء حوار بين التصوّرات والمجموعات المختلفة، وبعد تحضيرات أوّلية دامت عشر سنوات، فقد تمّ عام 1946 تأسيس ندوة ترعى هذا الحوار، عرفت باسم «الندوة اللبنانيّة»[1]، هدف الندوة التعامل العقلاني مع جميع المشكلات اللبنانيّة القائمة للوصول إلى وعي قومي لبناني مشترك. وفقاً لتصوّرات مؤسسها ميشال أسمر، ينبغي أن يستند عمل المشاركين فيها على نزعاتهم السياسية والأيديولوجيّة إلى إرادة التكامل بين جميع اللبنانيين. بذلك توافقت الندوة، لا سيما في السنوات الأُولى، مع روحية الميثاق الوطني، وأفكار ميشال شيحا، الذي كان بدوره عضواً فاعلاً فيها[2].

إلى أي مدى كانت تصوّرات شيحا واعدة وهشّة في آن واحد؟ هذا ما أظهره التطوّر التاريخي اللاحق. فالميثاق الوطني قد استمرّ سيّئاً أو جيّداً من العام 1943 حتى العام 1975، وحتى بعد خمسة عشر عاماً من الفوضى والحرب الأهلية لم يكن له بديل مقبول أو مرض بشكل عام. وفي اتفاق الطائف، ورغم التعديلات الهامة التي لم تؤدّ لتغيير النظام، ظل العمل بنموذج شيحا الوطني الليبرالي القائم على التعدّدية الطائفيّة، وظلّت أفكار الميثاق الوطني والدستور قائمة إلى أجل غير مسمّى.

---

= مواطنينا، إلا إن للسياسة العقلانية تأثيرها في أن تجعل اللبنانيين لبنانيين بعقولهم"، نقلاً [وترجمة] عن Hanf (1990) 98؛ والحاج (1961): لا يمكن للبنان أن يستمر بالوجود إلا مع الميثاق الوطني!

(1) راجع Shehadi (1987)، خاصة 13 وما يلي.

(2) استمرت الندوة اللبنانية بعد وفاة شيحا (1954) لوقت طويل، وفي فترة حكم فؤاد شهاب (1958 ـ 1964) تحولت لتصبح نادٍ تناقش فيه المصالح الآنية والمواضيع التي تهم النظام.

طالما اعتبرت القومية العربية في لبنان وكذلك القوميّة اللبنانية شارات تؤشّر إلى شعور الانتماء إلى الجماعة من سنّة وموارنة، ازدادت هذه التهمة حدّة عبر الأصوات الناقدة والرافضة للحلّ الوسط الذي عمل الميثاق الوطني على مراعاته[1]. أمَّا تماهي الملل الأُخرى مع إحدى هاتين القوميتين، فقد كان منذ البداية دون دلالة تذكر. فالدروز والشيعة لم يشاركوا السنّة إعجابهم بالقوميّة العربيّة إلَّا بشكل محدود. وذلك لأسباب تاريخية ودينية، فبقي الكثيرون على تحفّظهم تجاه حركة يتزعمها السنّة بالدرجة الأُولى. واختارالبعض الآخر القبول بالموافقة، خوفاً من سيطرة مارونية، أو لعدم ثقتهم بالفرنسيين. وانبعث بين الدروز الانقسام القديم بين «الجنبلاطيّة واليزبكيّة» من جديد، ففي حين تعاون آل جنبلاط مع سلطات الانتداب معترفين بلبنان الكبير، تصرّف آل أرسلان ضد الفرنسيين، وأظهروا تعاطفاً قويّاً مع القوميّة العربيّة، بل إنَّ البعض منهم شارك في تمرّد الدروز في حوران بين 1925 و1927، ذلك التمرّد الذي توسّع وتحوّل إلى ثورة سوريّة شاملة ضد الفرنسيين[2].

أمَّا غالبية الشيعة، وبَعد مقاومة عنيفة في البداية في جنوب لبنان وفي سهل البقاع منذ أواسط العشرينيات، فقد رأت في الانتماء إلى لبنان الكبير البديل الأنسب، فركّزت فيما بعد على تحسين أوضاع جماعتها اقتصاديّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً[3]. رغم استمرار بعض التحفّظات، أصبحت دولة لبنان الكبير الجديدة مقبولة دون ريب من قِبل الشيعة والدروز دون أن يوسموا مع ذلك بقوميّة لبنانية تفصلهم بشدّة عن العالم العربي والإسلامي.

---

(1) جاءت المعارضة الأساسية من جانب دعاة القومية لسورية الكبرى، ومن المتطرفين ("الانعزاليين") في الجانب المسيحي اللبناني، ومن غير المتدينين أيضاً، أي من المجموعات الاشتراكية والماركسية، الجسر (1978) 338 وما يلي .

(2) Zamir (1985), 83-84, 134-135; Firro (1992) 271-287; Schäbler (1996) 247-259.

(3) Zamir (1985) 68, 85-86, 135-136; Pohl-Schöberlein (1986) 108-111; Halawi (1992) 38-42.

أمَّا الجماعات المسيحية الأكبر عدداً بعد الموارنة، كالروم الأرثوذوكس والروم الكاثوليك، فلم يكن لهم موقف موحّد من تأييد الدولة الجديدة، ومن التصوّر القومي الذي يجب اتّباعه. فالمسيحيون الروم الكاثوليك الذين يشكّلون المجموعة الأصغر بين المجموعتين قد وقفوا كلّياً مع موقف الموارنة. إلّا أنَّهم لم يروا مصلحة في الابتعاد، أو في الفصل الكامل للبنان عن الدول المجاورة له، بل رأوا أنَّ لبنان البلد المسيحي الصغير يبدو أقل معنى إذ كانوا يعيشون منتشرين في كافة أنحاء البلاد. بالنسبة للأورثوذوكس كان القرار الأكثر إشكالية، لذلك ظلّ موقفهم مزدوجاً. انزعج قسم منهم من السيطرة المارونيّة، لكنّه كان يخشى أيضاً العيش كأقليّة في دولةٍ سوريّةٍ مسلمة. أمَّا القسم الآخر، لا سيما برجوازية بيروت الكبيرة، فقد فضّل التحالف مع سوريّة. وقد تصرّف وإن جزئيّاً بشكل معادٍ جدّاً للدولة اللبنانيّة وللسلطات الفرنسية. ولم يظهر الأرثوذكس موقفاً إيجابيّاً من لبنان إلّا بعد جهود تقارب طويلة ومكثّفة من جانبهم، ولكن الارتياب قد استمرّ في الفترات اللاحقة[1].

إلى جانب ذلك، وجدت بين الأورثوذوكس مجموعات قويّة كانت تفضّل قيام دولة سوريّة كبرى، لا سيطرة فيها للقوميّة العربيّة ـ الإسلاميّة، بدل لبنان. دافع هؤلاء عن قوميّة علمانيّة منسجمة، لا هي مسيحية ـ لبنانيّة ولا إسلاميّة ـ عربيّة، بل تسود سوريّة كلّها. وقد كان الدور الحاسم في ذلك، إلى جانب أُمور أُخرى، عائداً إلى كون الأورثوذوكس هم المجموعة المسيحيّة الأكبر عدداً في كافّة أرجاء سوريّة. بل إنَّ هذا التصوّر القومي (الشوفيني) قد وجد له أيضاً مؤيدين كثر لدى الطوائف الأخرى[2].

أصبحت فكرة القوميّة العلمانيّة الخالصة، المرتبطة بمنطقة معيّنة أو غير

---

(1) Zamir (1985) 67, 132-134; Haddad (1970) 90-93.

(2) Pipes (1990) 40 وما يلي؛ Salem (1994) 239 وما يلي.

المرتبطة بمنطقة محدّدة، بحكم الطبيعة المحدّدة لقاعدة أيديولوجيّة عند كافّة القوى والأحزاب التقدميّة واليساريّة. ليس هذا بالسبب الوحيد، بل إنَّ فكرة الدولة اللبنانيّة بشكل عام إنَّما تستند إلى قاعدة الطائفيّة في الصراع مع تصوّر دولة علمانيّة لا «كوتا» فيها ولا «محاصصة».

إنَّ العلمانيّة في لبنان هي ثالث المواضيع التي تعتبر ميدان صراع، وتعود بداياتها إلى القرن التاسع عشر. «العلمانية» كلمة مشتقّة على الأرجح من كلمة «عالم»[1]، باشتقاق يعود إلى العربيّة المسيحيّة، وهي تتضمّن تصوّرات تعود إلى التطوّرات والنّزاعات الدينيّة والسياسيّة والفكريّة في أوروبا. تمثّل العلمانيّة تصوّراً يريد التوافق وسيرورات العلمنة، لا سيما في السياسة والقانون والحياة العقليّة، مع التوافق على نتائجها وعلى التوسّع فيها[2]. في الشرق الأدنى لا يمكن استخدام مصطلحي العلمانيّة والعلمنة إلَّا بشكل مشروط، حتى وإن حدثت هناك تطورات، بدت واضحة منذ القرن التاسع عشر، نتيجة دوافع خارجية استدعت حضور تصوّرات علمانية، أو نتيجة للتطبيق المحدّد والجزئي لها[3]. لا يمكننا هنا، كما لا يتوجّب علينا أيضاً تحديد مدى هذه السيرورة، ولا المسألة المتنازع عليها حول المنطلقات التاريخية السابقة للعلمنة داخل المجتمع الإسلامي نفسه[4].

---

(1) العلمانية اشتقاقاً من علماني وعالماني، وبلغات غربية Säkular, Laie. ثمة اشتقاق آخر أكثر حداثة من عالم، والمصدر علمنة، استناداً إلى نماذج مشابهة مثل عقلن من عقل، أو عصرن من عصر. راجع: Flores (1991) 6-7; Reissner (1976) 19; و266، حاشية 11: وهناك محاولات أخرى للتعريف في الأدبيات العربية.

(2) قابل مع Schrey (تحرير، 1981)؛ Geschichtliche Grundbegriffe (شتوتغارت 1984) المجلد 5، 789 ـ 829: "Säkularisation Säkularisierung"

(3) Schölch (1987).

(4) حول النقطتين نجد العديد من المراجع، وحول الأولى ثمة إشارات عند Schölch (1987) 200 حاشية 2؛ وبشكل موسّع وجديد: Krämer (1999) 46 وما يلي، 80 وما يلي؛ وحول النقطة الثانية Flores (1991) 12 وما يلي.

في لبنان ارتفعت بداية الأصوات في أوساط المسيحيين كردّ فعل على الحرب الأهلية عام 1860، داعيةً إلى المصالحة والفهم المتبادل بين مختلف الملل والطوائف ـ على قاعدة الوعي لوطن عربي مشترك وللغة وثقافة ومصالح عربية مشتركة، ما يستوجب اتّخاذ الإجراءات العملية لقيام تربية علمانية. كان الرأس المدبّر لهذه الأفكار والنشاطات هو المفكّر اللبناني بطرس البستاني (1819 ـ 1883)[1]. وفي نفس الوقت تقريباً، تطوّرت لدى المسلمين تصوّرات خاصّة تتعلّق بالتحدّيات الاجتماعيّة والثقافيّة الطارئة، بحيث يصار لتطبيقها بعد سنوات قليلة من قِبل المرافق المناسبة[2]. وقد أقام بعض المسؤولين عن ذلك اتّصالاً وثيقاً مع الشيخ محمَّد عبده (1849 ـ 1905)[3] في مصر، والذي بفضل نشاطاته ثبَّتت الحداثة الإسلاميّة قدميها في سوريّة أيضاً. بين 1882 و1888 أقام محمَّد عبده عدّة سنوات في بيروت، حيث ظهر عدد من المفكّرين البارزين[4]. وبسبب ظروف القهر السياسي والرقابة الحكومية السائدة آنذاك في سوريّة، غادر العديد منهم لاحقاً إلى مصر، إن لفترة قصيرة أو بشكل نهائي، حيث استطاعوا من هناك نشر أفكارهم دون أيّ عوائق. كما سلك الطّريق ذاته أيضاً العديد من المفكّرين المسيحيّين[5].

---

(1) انظر لاحقاً .II.3؛ حول تصورات البستاني السياسية والتاريخية .III.1.a

(2) جمعية المقاصد الخيرية، 1878 في بيروت، و1879 في صيدا، راجع لاحقاً .II.3.

(3) نيابة عن كثيرين، راجع: Encyclopaedia of Islam VII 418; Hourani (1970) 130-160 وما يلي.

(4) نذكر منهم جمال الدين القاسمي (1866 ـ 1914)، طاهر الجزائري (1851 ـ 1920)، حسين الجسر (1845 ـ 1909)، عبد الرحمن الكواكبي (1849 أو 1854 ـ 1902)، محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935) ومحمد كرد علي (1876 ـ 1953). قابل مع Wild (1979); al-Husry (1966) 54-112; Hourani (1970) 222-244; Hermann (1990); Escovitz (1986); Ebert (1991); Commins (1990).

(5) حول الرقابة الصارمة على حرية الرأي في سورية إبان فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني (1876 ـ 1908/ 1909) قابل: Farah (1977), Cioeta (1979).

كانت الأفكار العلمانيّة في أواخر القرن التاسع عشر سواء في سوريّة أو في مصر تتركّز على المسائل الثقافيّة والاجتماعيّة، فالوعي القومي العربي لم يكن قد توجّه بعد إلى الاستقلال السياسي. رغم ذلك فقد ظهرت في سوريّة، وإن لسنوات قليلة فقط، أوّل التصوّرات والنشاطات التي تأخذ التطوّرات السياسيّة المستقبليّة بعين الاعتبار. جرت العادة ولفترة طويلة من الزمن، أن يجري البحث عن الدافع لتكوين فكرة القوميّة العربيّة عند المسيحيين، أو أقلّه نسبة الدور الحاسم في ذلك إليهم. يعود هذاالرأي بالدرجة الأُولى إلى كتاب «يقظة العرب» الصادر عام 1938 لمؤلّفه جورج أنطونيوس، السياسي والمؤرّخ المسيحي من أصل لبناني[1]. في كتابه هذا يتحدّث أنطونيوس عن جمعيّة سريّة تأسّست عام 1875، والأرجح بعد عام من ذلك على الأقل، قوامها خمسة من الشبّان المسيحيين ينتمون إلى نخبة مثقفة جديدة تنشط في كنف الكليّة البروتستانتيّة السوريّة (الجامعة الأميركية لاحقاً) في بيروت (مع فروع لها في طرابلس وصيدا ودمشق)، ثم ما لبثت أن ضمّت بعض المسلمين إلى صفوفها.

وضعت الجمعية لنفسها هدفاً يقوم على المناداة بشعور «قومي عربي»، يترافق مع نقد حادّ لمساوئ السيطرة التركيّة ـ العثمانيّة» على مقدرات البلاد، وذلك من أجل تحقيق الحكم الذاتي أو الاستقلال التام للبنان وسوريّة. عام 1880 انتشرت في المدن المذكورة لافتات حملت عبارات تنادي بالشعارات المعلنة هذه[2]. وبحسب تقرير أورده أحد أعضاء هذه الجمعيّة، ما لبث أن تلاشى الأمل. بتحقيق أي أثر إيجابي لهذه الشعارات، وذلك بسبب القناعة

---

(1) منذ فترة طويلة تعرض كتاب Antonius للنقد والحكم السلبي من جانب مؤرخي القومية مثل (زين زين) و(S. Haim)، لكن بعض الأصوات الإيجابية أعادت تقدير الكتاب مؤخراً من أمثال (F. Ajami, E. Said)، ثمة تقييم متوازن وجديد حول Antonius نجده في Cleveland (1997)، وفي الاتجاه نفسه أيضاً Hourani (1981b).

(2) Antonius (1938) 79-89. ؛ قابل: Zeine(1973) 55-59; Abu-Manneh (1998) 265-267

المطلقة بعدم إمكانية إنهاء السيطرة العثمانيّة دون دعم سائر المسلمين، الأمر الذي لم يكن ليلوح في الأفق آنذاك. والراجح أنَّ الجمعيّة ما لبثت أن حلّت نفسها بين عامي 1882 ـ 1883[1].

بسبب موقفهم المعزول بشكل واضح، فقد أجحف مؤرخون لاحقون هذه الجمعيّة السريّة حقّها من الأهميّة، أكثر ممَّا فعل جورج أنطونيوس نفسه. بكل الأحوال فقد أنكروا عليها مبادرتها في بعث القوميّة العربيّة ونشرها[2]، إلَّا أنَّ فريتز شتيبات قد برهن برجوعه إلى مراجع جديدة، أنَّ الجمعيّة لم تكن معزولة إلى هذا الحد[3]. ففي الوقت نفسه تقريباً ـ والأرجح منذ بداية العام 1878 ـ وجدت في وسط آخر وبين الأعيان المسلمين في سوريّة حركة لها أهداف مشابهة وإن بدوافع مغايرة[4]. ونحن نعرف منهم على الأقل سبعة أشخاص من السنّة والشيعة ممَّن كانوا من المشاركين الفاعلين. لاحقاً لعبت ثلاث شخصيّات معروفة دوراً هامّاً: إنَّهم الأمير المسلم عبد القادر الجزائري، الذي عرض عليه الأعيان منصب الملك في حال حصول سورية على الاستقلال، والماروني يوسف كرم الذي تميّز بطروحاته السياسية الخاصة، مثل الحكم الذاتي للبلدان العربيّة في إطار نوع من الكونفدرالية برئاسة الأمير المذكور، ورجل الدولة العثماني مدحت باشا، الذي كان والي سوريّة بين سنتي 1878 و1880[5].

---

(1) Zeine (1973) 52-54.

(2) Zeine (1973) 51 وما يلي؛ Haim (1953)؛ للمقارنة بينZeine و Antonius (1993) Watenpaugh

(3) Steppat (1969).

(4) نشأت هذه الحركة نتيجة القلق من نتائج الحرب الروسية ـ التركية، وقد سعت الحركة أساساً إلى استقلال سورية: الاستقلال الكامل في حال أرادت قوة أجنبية ضم سورية، وإلا فالاستقلال الذاتي في ظل السيادة العثمانية العليا.

(5) حول الشخصيات الثلاثة وحول نشاطاتهم راجع: Steppat (1969) 633; 637-641، وحول مدحت باشا: Shamir (1974); Saliba (1978); Abu-Manneh (1998). ثم إن الاطلاع الأوسع على المادة الموجودة حول عبد القادر الجزائري ويوسف كرم وتحليلها قد تقدم استنتاجات أخرى مهمة.

لا يمكننا باستخدم ما توافر لدينا من معلومات حتى الآن إثبات ترابط تنظيمي بين التجمّعين المذكورين، الجمعيّة السريّة وحركة الأعيان. لكن من الأرجح أنَّه كانت هناك اتّصالات غير رسمية تأمّنت بالتحديد عبر «الماسونية» التي افتتحت لها قبل عدّة سنوات من ذلك بعض المحافل في بيروت ودمشق[1]. فالمعروف عن العديد من الأعضاء في كلتا الحركتين أنَّهم كانوا من الماسونيين، وأنَّ عبد القادر كان ينتمي أيضاً ومنذ وقت طويل (1864) إلى أحد المحافل. ويقال أنَّه أقام عام 1881 في دمشق اتّصالاً مباشراً مع أحد الماسونيين من الجمعيّة السريّة البيروتيّة[2]. ومن المعروف أنَّ الحركة الماسونيّة قد حبذت بشكل عام إقامة اتّصالات بين المذاهب والأديان المختلفة، الأمر الذي كان شديد الأهميّة لتطوير شعور وطني علماني عام[3]. وفي هذا الإطار أيضاً لعب تشجيعها للاتّصالات الدوليّة دوراً لا يقل أهميّة بالتأكيد[4]. فالماسونيّة قد شكّلت على ما يبدو أداة مثالية لهذين النّوعين من الاتّصالات، إلَّا أنَّ الحاجة ما زالت ماسة لدراسات معمّقة لمعرفة تأثيراتها وطرق هذا التأثير في بلدان الشرق الأدنى[5].

---

(1) 1861 و1869 في بيروت، وربما عام 1864 في دمشق؛ Steppat (1969) 643، حاشية 38 و39؛ Dictionnaire de la franc-maçonnerie; Zarcone (1993) 230-231 (باريس 1991، الطبعة الثالثة) 709؛ قابل أيضاً الكتاب النموذجي في حينه للماسوني الأميركي Morris (1873) 470-473؛ 557 (حول المحافل الماسونيّة في بيروت).

(2) Steppat (1969) 643-644; Zarcone (1993) 292-295، حيث يصار للتأكيد على انتماء عبد القادر لطريقة صوفية، وحيث يرى بشكل عام ارتباطاً وثيقاً بين أفكار الماسونية والتصوف.

(3) هكذا وصلت علاقات الماسونية في حركة الأعيان السوريين إلى مصر، حيث التقى أحد أعضائها مع الأفغاني ومع محمد عبده، وكلاهما ماسوني. وأثناء فترة إقامة محمد عبده في بيروت، توطدت العلاقات بين الماسونية المصرية والسورية، حتى الأمير عبد القادر أيضاً كان قد انتسب إلى الماسونية أثناء وجوده في مصر، قبل أن يؤسس أول محفل في دمشق.

(4) على سبيل المثال بين عبد القادر وفرنسا، أو بين يوسف كرم وفرنسا؛ Steppat (1969) 645.

(5) في مصر وسورية وفلسطين والأناضول، وفي بعض المناطق الأوروبية من السلطنة العثمانية (سالونيكي) وفي إيران أيضاً، وجدت الحركة ومنذ القرن التاسع عشر موطئ قدم لها، وافتتحت =

باختصار يمكن القول الأكيد بوجود اعتبارات جادّة حول تغيير الوضع السياسي تحت مؤشّرات لا طائفيّة، أي وطنية علمانيّة، سواء لدى المسيحيين والمسلمين، وإن كان لدى القلّة منهم، وإن لفترة زمنية قصيرة على الأقل. وعلى ما يبدو فإنَّ أيّة مساع أخرى محدّدة في هذا الاتّجاه لم تبذل بعد ذلك، وحتى بداية القرن العشرين. ربّما تعود أسباب ذلك جزئيّاً إلى ردّة فعل أجهزة الدولة العثمانيّة، أو إلى سياسة السلطان عبد الحميد الثاني. ومن المؤكّد أنَّ الظرف قد لعب دوراً في ذلك، إذ كان يصعب على المسلمين أكثر مما هو على المسيحيين الوقوف بوجه وليهم، طالما أنَّ هذا يحميهم إلى حدّ ما من التهديد الأجنبي الأوروبي، بل ومن الاحتلال أيضاً.

على العموم فقد لاقت مساعي التحديث وتصوّرات الإصلاح التي انطلقت من أوساط إسلاميّة حدوداً ضيّقة أكثر مما شعر به المفكّرون المسيحيون. وبما أنَّه لم يتوجّب على المسيحيين من أجل ذلك التغلّب على تأنيب الضمير الديني، وبما أنَّهم لم يشعروا بالقدر نفسه أنَّ الاختراق الفكري والثقافي يهدّد هويّتهم، فقد استطاعوا تقبل التيارات العلمانيّة القادمة من أوروبا بشكل أسهل وأفضل. فقد قامت خطّتهم من أجل أيديولوجيا مستقبليّة علمانيّة على التحديث، مع المحافظة في الوقت نفسه على الثقافة العربيّة بدون مكوّنات دينية، أو القوميّة اللادينيّة بشكل صارم، بل إنَّ البعض منهم قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ جعل الحياة العامّة برمتها، وتنظيم المجتمع بشكل عام دون أي تقييد أو رقابة من جانب الدين.

---

= المحافل واكتسبت مؤيدين لها في أوساط السكان المحليين. يشكل تاريخ هذه الأحداث موضوعاً ممتعاً، وهو لم يعالج بشكل وافٍ إلى الآن، بالرغم من الأبحاث المتعددة حول الماسونية في مصر وفي أوساط تركيا الفتاة. قابل لائحة المصادر عند Zarcone (1993) 518-524; و Encyclopaedia of Islam ملحق 5 ـ 6، 296 وما يلي. بالنسبة لسورية وفلسطين، ما زال العمل غير ناجز بعد، إنها مسألة مصادر بالدرجة الأولى، أو إمكانية الوصول إليها (الأرشيفات الماسونية) ثمة لمحة مختصرة عند Zarcone (1993) 229-234.

هذا وقد قام بصياغة هذه التصوّرات في مصر الطّبيب والفيلسوف والكاتب اللبناني شبلي شميّل (1850 ـ 1917)[1] وهو ينتمي إلى طائفة الروم الكاثوليك. فقد ألّف الشميّل عدّة كتب، وكتب عدداً كبيراً من المقالات الصحفيّة مركّزاً اهتمامه على الموضوعات الطبيّة التاريخيّة، وعلى المشاكل الفلسفيّة ومشاكل العلوم الطبيعيّة. ووسط احتجاجات عالية من جانب المسلمين والمسيحيين على السواء، راح يروج لأفكار تشارلز داروين[2]. يعتبر الشميّل أنَّ العلم أساس كل تنظيم اجتماعي. وهو يرى أنَّه على العلم أن يأخذ موقع الدين، كما أنه لا بدّ من الفصل بين الدين والدولة بشكل قاطع. ومن حيث التطبيق المنطقي تتجاوز العلمنة القومية بحدودها الإقليمية، فقوّة التقدّم العلمي والاجتماعي تتناول العالم بأكمله[3].

مثل هذه التصوّرات البعيدة المدى حول الدين والقوميّة والعلمانيّة تبنّاها أيضاً الصحافي والكاتب فرح أنطون من طائفة الروم الأرثوذوكس (1874 ـ 1922)، وهو من طرابلس، وقد أمضى أيضاً معظم حياته في مصر[4]. أثار كتابه حول الفيلسوف المسلم ابن رشد اهتماماً كبيراً، وهو الذي كان عليه أن يعاني بسبب آرائه حول المساواة، والتسامح الفكري، والاعتراف المتبادل بين الإسلام والمسيحيّة، ومن أجل الفصل بين السلطتين الدينيّة والدنيويّة. أدّى هذا التأويل الذي يعتبر من وجهة نظر إسلاميّة تأويلاً جدليّاً وعدائيّاً، إلى نقاش عدائي بين فرح أنطون ومحمَّد عبده[5]. شأنه شأن الشميّل، فقد وجد أيضاً القليل من الاستحسان لدى معاصريه حول دفاعه عن علمانيّة كليّة.

---

(1) Haroun (1985); Lecerf (1931).

(2) راجع أدناه: II.3

(3) في هذا الإطار كان الشميل أحد أوائل من روّج لتصورات "اشتراكية". وهو فهمها باعتبارها إجراءات حكومية واجتماعية وليبرالية في مجالات التربية والقانون والإدارة، كما وضع برنامجاً حزبياً مناسباً لذلك، Hourani (1970) 248-253.

(4) Reid (1975).

(5) Flores (1995); Hourani (1970) 253-259.

ومنذ عهد الانتداب طرح موضوع العلمانيّة علناً بشكل خاص. أمَّا مبدأ الطائفيّة الرّاسخ في الدستور، فقد حاصر كل المحاولات الهادفة لعلمنة الحياة العامة. من الأمثلة الواضحة على ذلك، أنه من أجل تكامل اجتماعي كامل، ومن أجل انصهار مختلف الطوائف في أُمّة واحدة، لا بدّ من إتاحة إمكانية التزاوج قانونيّاً بين المنتمين إلى الطوائف المختلفة. فقد توالت باستمرار وإن بفواصل زمنيّة متباعدة قليلاً أو كثيراً ـ وبناء لقانون أصدرته سلطات الانتداب للمرّة الأُولى عام 1936 ـ المبادرات من أجل علمنة جزئية على الأقل لقانون الأحوال الشخصيّة، الأمر الذي يسمح بإقامة زيجات مدنيّة قانونيّة في هذا الإطار[1]. حتى الآن باءت كل المساعي بالفشل، نتيجة مقاومة القادة الروحيين، أو نتيجة استراتيجية الطوائف التي كانت تهدف للحافظ على توازنات القوى السياسية أو لتغييرها تبعاً للمصلحة الطائفيّة عند كلّ منها. وتعود أحدث تلك المحاولات الفاشلة إلى العام 1998[2].

لقد تناولت المطالب الأقل قبولاً بمجملها الحلول مثل: دولة علمانيّة ومجتمع علماني، مطالب أتت منذ بداية النقاش من قبل مختلف التجمّعات اليساريّة، الشيوعية والاشتراكيّة[3]. بل حتى حزب الكتائب المسيحي قد أعلن أيضاً استعداده منذ الستينات للقبول بدولة علمانية، شرط أن يصار أيضاً لعلمنة المجتمع، أي وجوب خلق الشروط القانونية بغية تحقيق انصهار كامل. وقد

---

(1) حول قانون الأحوال الشخصية اللبناني بشكل كامل Catala/ Gervais (1963) I 53-188، وحول الزواج، المرجع المذكور 76 وما يلي؛ El-Gemayel (تحرير، 1985) I 267-390.

(2) تم إعداد مشروع قانون من قبل الحكومة (نشر في جريدة السفير بتاريخ 6/ 2/ 1998) وحول الزواج المدني الاختياري وتنظيم مسائل الطلاق والإرث، وقد رفض المشروع على الفور من قبل الأوساط الإسلاميّة السنيّة والشيعيّة، بل اعتبر الزواج المدني كفراً. راجع حول ذلك بالتفصيل في Karam (2000)، خاصة 12 ـ 14، 21 ـ 22.

(3) الجسر (1978) 338 وما يلي؛ Suleiman (1967) 79 وما يلي، 219 وما يلي.

طالب بيار الجميّل زعيم الحزب منذ العام 1953 بتحويل لبنان إلى دولة علمانيّة، بما في ذلك قانون الأحوال الشخصيّة. طالما تمّ تفسير موقف الكتائب على أنَّه موقف تكتيكي: إذ قيل إنَّ الكتائب كانت تدعو للعلمنة الكاملة لعلمها أنَّ هذه العلمنة غير مقبولة من المسلمين، ما يمكنها من تبرير الإبقاء على حالة تقاسم السلطة[1]. سواء صحّت هذه التهمة أو لم تصح، فإنَّ التكتيك السياسي كان أيضاً وما يزال حتى الآن جزءاً من استراتيجية الجماعات والأحزاب الأخرى.

حتى العام 1975، لم تكن مشكلة العلمنة موضوعاً لنقاشات جادّة وحقيقيّة. ولكن وبعد بدء الحرب بأشهر قليلة، بدأت النقاشات الحادّة جدّاً حول الهويّة السياسيّة والاجتماعيّة للبنان المستقبل. كان برنامج الإصلاح الديموقراطي للنظام السياسي الذي قدّمته المجموعات التقدميّة ـ الوطنيّة بزعامة كمال جنبلاط الشرارة التي أطلقت هذه النقاشات. وقد تمثّلت المطالبة الأساسية بإزالة «الطائفية السياسيّة» الشيء الذي كان أيضاً هدفاً للحزب التقدمي الاشتراكي ذي الغالبية الدرزيّة[2]. خلال النقاشات التي طالت لأكثر من نصف عام بين الأحزاب المتصارعة على اختلاف توجّهاتها أو بين الجماعات الدينيّة[3]، بات واضحاً أنَّ الأمر يتعلّق بالقبول أو بالرفض لعلمنة كاملة، أي للدولة والمجتمع، ولقانون الأحوال الشخصيّة بشكل أساسي، علماً أنَّ الكتائب وحلفاءها المسيحيين قد طالبوا بذلك مراراً، وكذلك جنبلاط والأحزاب اليساريّة. وبالمقابل رفضت غالبية المسلمين سُنّة وشيعة هذا الطرح.

بالنسبة لجنبلاط كانت العلمنة الكاملة من ضمن ما تبنّى، وقد قدم منذ

---

(1) Hanf (1990) 178-179.

(2) في دستور الحزب التقدمي الاشتراكي: "تحترم العلمانية حرية المعتقد، وتعني إزالة... الطائفية السياسية" نقلاً [و ترجمة] عن Schenk (1994) 102؛ قابل مع إعلان الحزب التقدمي الاشتراكي في أيار 1976 عند Hanf (1990) 179-180.

(3) راجع عرض وتحليل الاختلاف في الآراء والبراهين من جانب Reissner (1976).

بداية مسيرته وفي كتاباته المبكرة صياغة تناولت التحوّل الديموقراطي للمجتمع، وإعادة التأهيل السياسي للدروز أيضاً، وهم الذين كانوا يعتبرون بحسب قناعته الممثلين الوحيدين والفعليين للبنان الموحّد الوطني والعلماني. وبذلك كانت أيضاً فرصته الشخصيّة للوصول إلى سلطة أقوى أو إلى أعلى المناصب في الدولة[1].

بالنسبة للمسلمين كانت العلمنة الكاملة تعني إلغاء شرعهم الديني، ولذلك فهي ليست موضع نقاش. وبما أنَّ أي طرف لم يرغب في التخلّي عن التحالف مع الآخر، تمّ في نهاية الأمر وبوساطة فلسطينية التوصّل إلى حلٍّ وسط، ألا وهو «العلمنة السياسيّة»، ما يعني إزالة التحاصص الطائفي في شغل المناصب العامّة، الأمر الذي لا يعتبر في نهاية الأمر سوى التعبير عن صيغة جديدة لمطالبة المسلمين بتوزيع جديد للسلطة. رفض المسيحيون ذلك خوفاً من دولة يسيطر عليها المسلمون مستقبلاً، واستمرّت الحرب حتى عام 1990[2].

لم تنجح المحاولات اللاحقة حتى اليوم في التوصّل إلى حل مرضٍ. فلا الإجراءات السياسية الكثيرة، ولا تحليلات المثقّفين وعلماء السياسة ونداءاتهم[3]، استطاعت نزع فتيل الصراع بين الطائفية والعلمانيّة والقوميّة.

### II.3 جوهر التربية والعلم والتعليم

كذلك لا بدّ من النظر إلى تطوّرات قطاع المدارس والعلم، وإلى التعليم والثقافة بشكل عام في إطار التوترات السياسية الأيديولوجية أو على خلفيتها. ودون أن ندخل هنا في نزاع حول توقيت بداية تاريخ التربية اللبناني، سواء بدأ

---

(1) بتوسع عند Schenk (1994) 92 وما يلي، 97 وما يلي، 178 ـ 179، 187 وما يلي.

(2) Hanf (1990) 180-183, 270-272.

(3) راجع على سبيل المثال: Corm (1986) 196-205, 209; Chahine (1977) وما يلي؛ Harik (1998).

ذلك مع الفينيقيين أو مع دخول الإسلام[1]، فبالإمكان التعرّف على التطوّرات الواضحة منذ القرن السابع عشر، والتي ظهرت بتشجيع من البعثات التبشيرية الأوروبية، لا سيما من جانب الفرنسيسكان واليسوعيين، ثم لاحقاً من جانب اللعازاريين، والتي انتشرت على الصعيد المحلّي من قبل الموارنة أوّلاً، ثم من قبل بقية الطوائف المسيحية الأخرى لاحقاً. حول النشاطات الثقافيّة لهذه البعثات وحول إنجازاتها الفكريّة حتى النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، نجد العديد من الدراسات التي لا يتوجّب علينا هنا تكرار نتائجها[2]. إلّا أنَّ ما يثير غاية الاهتمام هنا هو في التطورات والتبدّلات التي طرأت منذ ذلك الحين في قطاع التربية والتعليم، والتي لا تزال تأثيراتها مستمرّة حتى الوقت الحاضر.

### a. التطوّرات في العصر العثماني المتأخّر

حتى العام 1850 تقريباً كانت شروط مرحلة جديدة من الحياة الثقافيّة والفكريّة قد استقرّت. يشمل ذلك التنامي المتزايد باستمرار لقطاع التربية في أوساط الطوائف المسيحيّة، والنشاطات التبشيريّة الأوروبيّة والأميركيّة، وسياسة المصريين خلال فترة حكمهم للمناطق السوريّة (1831 ـ 1840). تبعاً للنموذج المصري لا بدّ هنا أيضاً من تحقيق إجراءات التحديث والإصلاحات. حتى مع فشل هذه التجربة في نهاية الأمر ولأسباب متعددة ومختلفة، فإنَّه قد تمّ تمهيد الأرضيّة لتطورات جديدة. أمَّا لدى المسيحيين فقد تشكَّل شعور بالاستقلال الثقافي، وهذا ما تعزّز بدوره نتيجة البعثات التبشيريّة الأجنبيّة التي أرادت تجذير

---

(1) المسيحي الماروني فؤاد إفرام البستاني مقابل المسلم السني عمر فروخ على سبيل المثال، (راجع أدناه III.2.a.)؛ Hanf (1969) 60-61.

(2) Harik (1968)، الفصول الرابع والخامس والسادس، Touma (1971-1972) الفصل الخامس والعشرون، Chevallier (1971)، الفصل الخامس عشر، Salibi (1965) 121-130، Hanf (1969) 62-66.

المسيحيّة في اللّغة العربيّة. وبذلك تمّ إرساء الأُسس لـ «نهضة الثقافة العربيّة» أو من أجل قوميّة ثقافيّة.

يعتبر ناصيف اليازجي (1800 ـ 1871) المسيحي الذي ينتمي إلى طائفة الروم الكاثوليك، أبا النهضة الثقافيّة، وهو مؤلّف العديد من الأعمال في فقه اللّغة والأعمال الأدبية والعلميّة. وبفضل سمعته كمعلّم ومجدّد للّغة العربية الكلاسيكيّة، أثار اليازجي اهتمام المبشرين الأميركيين في بيروت، فتمّ تكليفه من جانبهم بتأليف وتحرير كتبهم التعليميّة، والمشاركة معهم في ترجمتهم للكتاب المقدّس إلى اللغة العربيّة. فيما بعد تولّى التدريس في «المدرسة الوطنيّة» التي أنشأها بطرس البستاني، ثم في الكليّة البروتستانتيّة السوريّة (راجع أدناه)[1].

بين ممثلي «النهضة» يحظى بطرس البستاني (1819 ـ 1883) بالأهميّة الأكبر[2]. وهو ابن عائلة مارونيّة من الشوف في جنوب جبل لبنان، وقد اعتنق لاحقاً المذهب البروتستانتي، بعد أن تعمّقت صلته بالمبشرين الأميركيين. عمل البستاني، كما اليازجي، مع الدكتور إيلي سميث والدكتور كورنيليوس ڤان ديك على مشروع الترجمة العربيّة للكتاب المقدّس[3]، إلى جانب ذلك، ونظراً لمعرفته اللغات الكلاسيكيّة والساميّة القديمة إلى جانب الأدب العربي، فقد شارك في العديد من المشاريع العلميّة. وبوصفه مترجماً، وكاتباً وناشراً لمجلّات «الجِنان» و«الجَنّة»، يُعتبر كتابه «محيط المحيط» عملاً كلّفه بذل جهود طائلة، وهو قاموس

---

(1) Hitti (1957) 461; Antonius (1938) 45-47 وما يليها؛ Salibi (1965) 144، تابع ابنه إبراهيم اليازجي (1847 ـ 1906) هذه النشاطات الأدبية ـ الثقافية (من قبيل المساعدة في ترجمة الكتاب المقدّس إلى العربية من جانب اليسوعيين). حول الموقف الوطني لإبراهيم اليازجي راجع أدناه III.1 حاشية رقم 1 ص167.

(2) Tibawi (1963) وصيغة مختصرة أيضاً عند Jandora (1984); Tibawi (1976b)؛ قارن مع سيرة الأسرة لملحم إبراهيم البستاني (1954) 337 ـ 351 (حول بطرس).

(3) Glass (1998a) 14 وما يلي، حول Smith؛ و Glass (1998b) حول Van Dyck.

يضمّ مفردات جديدة ومعاصرة، هذا إلى جانب موسوعة عربيّة هي «دائرة المعارف»[1] التي لم يكتمل العمل فيها. تمّت متابعة العديد من أفكار البستاني وتطويرها من جانب من خلفه، لا سيما ابنه سليم، ومن جانب طلابه الذين أصدروها لاحقاً على شكل أعمال خاصّة بهم.

اعتبر البستاني أنَّ تصوّراته حول إعادة إحياء اللّغة والثقافة العربيتين وجعلهما متاحين للرأي العام الواسع، من الأُمور التي تحظى بأهميّة فائقة. لهذا الغرض أسس على الأرجح عام 1847 (أو قبل عام من ذلك)؟ بالاشتراك مع اليازجي وبمساندة من المبشرين، اتّحاداً ثقافيّاً عرف باسم «الجمعية السوريّة لاكتساب العلوم والفنون»، التي ضمّت بين أعضائها أوروبيين ومسيحيين سوريين حصراً. واللافت أنّ نصفهم تقريباً كانوا من التجّار الميسورين مالياً[2]. أقامت الجمعيّة ولسنوات عديدة اتّصالات مع «جمعيّة المستشرقين الألمان» التي تأسّست عام 1845 في ليبزغ، والتي قامت أيضاً بطبع النظام الداخلي للجمعيّة العربيّة الجديدة على صفحات مجلّتها (ZDMG)[3]. تبعاً لتقارير مختلفة ومتباينة تمّ تجديد الاتّحاد عام 1857 ثم عام 1867/ 68 مرّة أخرى، أو أُعيد تأسيسه باسم «الجمعيّة العلميّة السوريّة»[4]. حيث يتّضح الآن أنَّ الاتّحاد أصبح يضم إلى

---

(1) Hourani (1990) 111-119 بعد المجلد السادس، تم استكمال الموسوعة من قبل خلفه حتى المجلد الحادي عشر، وفي خمسينات القرن العشرين تم البدء بإصدار نسخة جديدة موسعة من جانب فؤاد إفرام البستاني (1906 ـ 1995) وهو أول رئيس للجامعة اللبنانية.

(2) Höpp (1991a) عام 1850 أسس مسيحيون كاثوليك بقيادة اليسوعيين «الجمعية الشرقية» التي كانت لها أهداف مشابهة، واقتصر الانتماء إليها على المسيحيين؛ وحول أنشطتها راجع مجلة المشرق 12 (1909) 32 ـ 38.

(3) مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG 2 (1848) 378-388؛ حول بداية الجمعية: Preissler (1995).

(4) كذلك يصار لإيراد أسماء أخرى (أو جمعيات أخرى). للأسف يصعب الوصول إلى وضوح =

جانب المسيحيين مسلمين ودروزاً، وبذلك صار توجهه يتجاوز الطائفيّة، إضافة إلى ذلك كان العديد من الأعضاء ماسونيين[1].

وفي الاتّجاه نفسه عمل البستاني بتأسيسه «للمدرسة الوطنيّة» في بيروت عام 1863، وفي حي زقاق البلاط. كانت مدرسة مفتوحة لأعضاء من كافّة الطوائف الدينية، وكانت تقدّم برنامجاً تعليميّاً لا طائفيّاً باللّغة العربية، إضافة لدروس في تعليم اللغتين الفرنسية والإنكليزيّة. ظلّت المدرسة قائمة طوال اثنتي عشرة سنة، ثم انضمّت لاحقاً إلى الكليّة البروتستانتيّة السوريّة التي راحت منذ تأسيسها (عام 1866) تتعامل معها بشكل وثيق (راجع أدناه). بين الطلّاب والمعلّمين كان هناك العديد من المسلمين الذين أصبحوا لاحقاً من أصحاب النفوذ والشهرة في المجال الثقافي، في الصحافة أو في السياسة[2]. صحيح أنَّ المسلمين ربّما شكّلوا أقليّة مقارنة بالمسيحيين في هذه المدرسة ـ ولا إحصائيات لدينا للأسف ـ إلّا أنَّ مجرّد وجود مؤسسة تربوية من هذا النّوع كان بحدّ ذاته مؤشّراً واضحاً إلى توجّهات ثقافيّة واجتماعيّة جديدة[3].

---

= كامل بسبب المعلومات المتناقضة: Antonius (1938) 52-53, Tibawi (1969) 160; Duri (1987) 161.

(1) Steppat (1969) 648.

(2) حول المدرسة وبرنامجها راجع جان داية (1981) 43 ـ 49، وسليم البستاني في الجنان 1 (1870) 70 ـ 71؛ وحول التعاون مع الكلية: الجنان 4 (1873) 626 ـ 629. كان القباني والصلح من بين التلاميذ (راجع لاحقاً حاشية رقم 3 ص117 وهم من أعضاء حركة الأعيان، وحول المدرسين الأسير والأزهري (لاحقاً الحاشية التالية؛ والحاشية رقم 3 ص108، و Steppat (1969) 635, 636, 649; Hanf (1969 ) 73؛ حاشية 71.

(3) حتى مشروع المبشرين الأميركيين في الترجمة العربية للكتاب المقدّس لم يكن مقتصراً على مساعدة المسيحيين. فإلى جانب البستاني واليازجي نجد مشاركاً ثالثاً هو يوسف الأسير (1815 ـ 1889) وهو مسلم سني من صيدا، عالم بالقانون درس في الأزهر وعمل في العديد من الوظائف القضائية، ثم مدرساً حتى في مدارس مسيحية، كما عمل في حقل الصحافة والكتابة. =

أمَّا المشروع التربوي المحلي الثاني بغاياته التي تتجاوز الطائفيّة، فقد تجلّى في ما سُمي «مدارس لبنان». وهي كناية عن خمس وعشرين مؤسسة قدّمت بين عامي 1853 و1873 دروساً أوليّة للفتيان والفتيات، وبشكل مختلط غالباً في قرى مختلفة ومختلطة دينيّاً في غالب الأحيان، في جبال لبنان الوسطى والجنوبيّة، ثم لاحقاً في البقاع وصولاً إلى بعلبك، يضاف إليها مدرستان لتأهيل المدرّسين[1]. وقد تمّ افتتاح هذه المدارس بمبادرة من أعضاء في عائلة الصليبي[2] من الروم الأورثوذكس وهما سليمان والياس. وقد استطاعت الاستمرار بفضل تبرّعات مالية من انكلترا واسكوتلنده. وفيها تعلّم أطفال من مختلف الطوائف الدينيّة ـ رغم طابعها الإنجيلي الواضح ـ إلّا أنَّ غالبية التلاميذ كانوا من الروم الأرثوذكس والدروز. وقد تحدّروا من عائلات ذات مستوى اجتماعي رفيع أو متدن أيضاً. في البداية تلقّت المدارس دعم المبشرين الأميركيين، وبتعاون مثمر معهم في بعض الأحيان، لاحقاً دبَّ الخلاف بين الطرفين، حول مضامين الدروس أو بشكل عام حول التوجّه التربوي. ولكن بشكل أساسي بسبب انعدام الثّقة المتبادل، ولخوف المبشرين من المنافسة المحليّة المستقلّة. ونتيجة ضغطهم تمّ إغلاق معظم مدارس لبنان بعد العام 1873، وما تبقّى منها تولّته البعثات التبشيريّة الأميركيّة أو البروتستانتيّة الأخرى.

في مقابل المدارس التبشيريّة والمدارس الطائفيّة المحليّة التي ازداد عددها بسرعة منذ أواسط القرن التاسع عشر، ومقابل مدارس الحكومة العثمانيّة، بقي المشروعان التربويّان للبستاني والأخوين الصليبي استثناء، وإن بأثر محدود نسبيّاً. لم

---

= كان الأسير أول مسلم تربطه علاقات مباشرة مع حركة النهضة التي كانت بقيادة مسيحيين. راجع حول ذلك: Salibi (1965) 145; Hitti (1957) 461-469.

(1) Abu-Husayn (1998); Salibi (1965) 134-137.

(2) حول هذه الأسرة راجع المقالات ذات الطابع السيري بقلم Salibi (1996) و(1997)؛ وراجع أدناه III.3.b

يترك طغيان التأثيرات الثقافيّة الأجنبيّة وتقبّلها عن طيب خاطر ومتابعة تطويرها من جانب المسيحيين المحلّيين من جهة أُولى، والسياسة المدرسية العثمانيّة وهي لصالح المسلمين بشكل أساسي من جهة ثانية، مجالاً لتطوّرات أخرى بديلة في قطاع التربية.

بعد وصول المبشرين البروتستانت الأميركيين بعد عام 1820 بقليل، وتأسيسهم لأولى مدارسهم في بيروت، توالت منذ الثلاثينات مشاريع تربويّة أُخرى في المدينة وفي قرى جبليّة مختلفة. وقد ساعدت الظروف السياسيّة إلى حدٍّ ما في ذلك، وخاصة سيطرة المصريين[1]. ومن أجل نشر النصوص الدينيّة إضافة إلى نصوص أُخرى، أحضر المبشرون عام 1834 مطبعتهم الخاصة ذات الأحرف العربيّة إلى بيروت، حيث عملت هذه المطبعة منذ العام 1821/ 1822 في مالطا. وفي عام 1841 بدأت الطباعة بأحرف جديدة تمّ تصميمها في ليبزغ (زيارة إيلي سميث) وبوتيرة كبيرة: كتب تعليميّة، ثم الترجمة العربيّة للكتاب المقدّس، إضافة إلى كتب أدبيّة أخرى[2]. وفي العقود التي تلت استفادت مطابع أُخرى كثيرة ومنها مطابع إسلاميّة من هذه التطوّرات متبنية أحرف الطباعة «الأميركيّة ـ العربيّة».

بالتوازي مع البروتستانت الأميركيين، عزَّز المبشرون الفرنسيون الروم الكاثوليك، لا سيما اللعازاريون واليسوعيون نشاطاتهم التربويّة والثقافيّة، عبر

---

(1) بالتفصيل في Tibawi (1966)، الفصول V-I؛ قابل أيضاً Antonius (1938) 35 وما يلي؛ Hitti (1957) 452 وما يلي؛ تعتبر تقارير المباشرين مصدراً رائعاً، وقد صدرت بإشراف Salibi/ Khoury في خمس مجلدات (1995).

(2) Glass (1998a); Glass (1998b)؛ وحول الطباعة في مالطا Agius (1990)، خاصة 18، 27؛ وفي لبنان Atiyeh; Nasrallah (1948) 1-62 (تحرير، 1995) 209 ـ 231 (Geoffrey Roper: "Faris al-Shidyaq and the transition from scribal to print culture in the Middle East"), 233-253, (George .N. Atiyeh: "The Book in the Modern Arab World. The cases of Lebanon and Egypt)".

تأسيس العديد من المدارس الداخليّة، وإدخال تعليم الفتيات، وبناء مدارس تتّبع الرهبنات الدينيّة. ومنذ العام 1847 أنشأ اليسوعيون مطبعة خاصّة بهم، وهي ما زالت معروفة حتى اليوم باسم «المطبعة الكاثوليكيّة». وسرعان ما لحقت الطوائف الكاثوليكيّة المحليّة، من موارنة وروم كاثوليك، بالنموذج التبشيري مع مؤسسات تربويّة خاصّة بها[1]. حتى نهاية القرن التاسع عشر كان التأثير الكاثوليكي ـ الفرنسي على قطاع التربية اللبناني قد تجاوز جميع التأثيرات الأجنبيّة الأُخرى.

منذ العام 1860 تقريباً كان أتباع جنسيّات أُخرى غير الفرنسيين والأميركيين من الناشطين في حقل التربية في لبنان، وإن بحجم أقل: منهم المبشرون الإنكليز، تالياً، وإن بشكل أكثر تحديداً، الإيطاليون، والسويسريون والدنمركيون والألمان الذين كانت لجماعتهم الإنجيليّة مدرسة في بيروت، إلى جانب مدرسة تمريض للفتيات (Kaiserwerther Diakonissen)[2]. أخيراً ومنذ الثمانينات كان لروسيا نشاطات مرموقة لصالح تعليم المسيحيين من الروم الأرثوذكس، الذين أسسوا العديد من المدارس الخاصة بهم في بيروت وجبل لبنان[3].

كان الدروز أوَّل مَن استفاد من بين الطوائف غير المسيحيّة من تقدم قطاع المدارس. فما أن استقرّ الكولونيل تشارلز هنري تشرشل عام 1840 في جبل لبنان بين الدروز، حتى أَسس لهم مدرسة[4]. عدا ذلك تردّد العديد من الأطفال

---

(1) Salibi (1965) 138-139; Hanf (1969) 67-69.

(2) راجع Sinno (1982) 177-181, 194-200؛ وسنو (1993) 204 ـ 210.

(3) Salibi (1965) 139; Hanf (1969) 69, 71; Panzer (1998) 90-91؛ وبشكل شامل Hopwood (1969)، خاصة 137 ـ 158.

(4) في القرية الجبلية «بحوّارة» قرب بحمدون (إقليم الجرد جنوب شرق بيروت) حيث نزل تشرشل (من عائلة مارلبروغ النبيلة). وقد عايش شخصياً بوصفه عميلاً بريطانياً (مقرّباً من الدروز) الحركات بين 1840 و1860، وترك كتاباً شاملاً حول ذلك، إضافة إلى مذكرات يومية واسعة حول سنوات إقامته في لبنان؛ راجع: Lewis (1953); Salibi (1997) 10-11.

الدروز إلى المدارس المسيحيّة، لا سيما البروتستانتيّة المنتشرة في قراهم، مثل مدارس الأخوين الصليبي على سبيل المثال. وفي العام 1862 أسس داود باشا أوَّل «متصرّف» لجبل لبنان مدرسة ثانويّة درزيّة[1].

بشكل عام كانت الإجراءات التربويّة الحكوميّة من جانب العثمانيين في صالح السكان المسلمين، ولكن بشكل حصري في صالح السنة ـ وغالبيّتهم في بيروت وفي المناطق الساحليّة المجاورة في ظلّ إدارة عثمانيّة مباشرة، وبالمقابل فهم نادراً ما أقاموا في جبل لبنان ذي الحكم الذاتي[2] ـ بل إنَّ استفادتهم كانت نسبيّة ومحدودة أيضاً. (عمليّاً كان الشيعة في المناطق الجنوبيّة والشرقيّة المتاخمة مستبعدين عن كل مشاريع التجديد التربوي، حيث لم يشعروا بتأثيرات العثمانيين، ولا بتأثيرات الطوائف الأخرى أو المبشرين الأجانب). والأنظمة القانونيّة العثمانيّة الصادرة حديثاً حول قطاع المدارس في العام 1869[3]، مثل إدخال إلزاميّة التعليم والتعليم المجاني لم تطبق إلَّا بشكل بطيء وجزئي، وكانت اللغة التركيّة ـ العثمانية لغة التدريس، ومعظم التلاميذ كانوا من عائلات المواطنين الحكوميين الأتراك ومن أبناء الطبقة العربية ـ السنيّة العليا. كانت النتيجة أن انتسب العديد من أطفال المسلمين إلى المدارس المسيحيّة. ولم يكن تنفيذ العديد من المقترحات المقدمة من جانب الدولة من أجل جعل التربية الإسلاميّة قادرة على منافسة المنشآت المسيحيّة المسيطرة بشكل حاسم، إذ ساد الاختلاف الهيئات المسؤولة حول تنظيم المدارس، ونوع المدارس وأنماطها

---

(1) Salibi (1965) 112, 140.

(2) حول البنية الإدارية (1865 ـ 1888 ولاية سورية، ثم بعد ذلك حتى العام 1918 بيروت ولاية مستقلة)، Abu-Manneh (1992).

(3) بالارتباط مع أفكار سابقة ومع مراسيم إصلاحيي التنظيمات (1839، 1845، 1856)؛ راجع Deringil (1998) 93-111; Deguilhem (1998) 227-228؛ وخاصة 104 ـ 107. وبشكل عام استمرت سيطرة النظام التقليدي من الكُتّاب والمدرسة.

ومضامين مناهج التعليم. وتجلّت المشاكل الأخرى عبر نقص المعلمين المؤهّلين، والنقص الشديد في الإمكانيات الماديّة[1]. لم تحظ أيّ من المدارس المدنيّة المدعومة حكوميّاً في المناطق اللبنانيّة بنجاح جدّي على المدى الطويل، مقارنة بالمؤسسات العثمانيّة في دمشق مثل «مكتب عنبر»، أو في القدس مثل «الكليّة الصلاحية»[2]. على ضوء هذا الموقف قدمت مبادرات محليّة تعرض تحسين تعليم المسلمين في المناطق اللبنانية ـ هذا بالقدر الذي أتيح لها أن تتصرّف بحريّة من جانب الدولة.

عام 1879 افتتح العلّامة حسين الجسر (1845 ـ 1909) في مدينته الأُمّ طرابلس مدرسة باسم «المدرسة الوطنيّة»، وكانت مختلفة عن مؤسسة البستاني التي حملت نفس الاسم، وبمثابة ردّ إسلامي على المدارس المسيحيّة. ومن الأرجح أنَّها لم تضمّ تلامذة غير مسلمين. وكانت الدروس تعطى فيها باللّغة العربيّة، خلافاً لما هو الحال في المدارس العثمانيّة[3]. كان منهاج التعليم عند الجسر، الذي تلقَّى تعليمه في الأزهر في مصر تركيباً حذراً من المواضيع الدراسيّة الدينيّة والدنيويّة، سيما ما يتعلَّق بالمشاكل العلميّة والتقنيّة الجديدة[4]. ونظراً لعدم اعتراف السلطة بالمدرسة كمؤسسة تعليميّة دينيّة، كان على المدرسة أن تغلق أبوابها بعد ثلاث سنوات على افتتاحها. بعد ذلك انتقل الجسر إلى بيروت لفترة قصيرة ليصبح مدرّساً في «المدرسة السلطانيّة» التي تأسّست عام

---

(1) أمثلة في Strohmeier (1993) 219-226.

(2) Deguilhem (1989); Deguilhem (1998); Strohmeier (1991).

(3) حول الوضع الثقافي والفكري في طرابلس راجع Ebert (1991) 43 وما يلي، 48 وما يلي، وحول التربية خاصة 66 ـ 68.

(4) Ebert (1991) 79-81. حتى كتابات الجسر قد عبرت بدورها عن موقف متوسط بين المدرسة التقليدية الإسلامية والاسلام الإصلاحي. كان محمد رشيد رضا من أهم طلابه. راجع بتوسع Ebert (1991) 101 وما يلي.

1882، والتي تدين في تأسيسها إلى مبادرات محليّة أيضاً[1]، وحيث تطوّرت علاقة صداقة بينه وبين الشّيخ محمَّد عبده. وجَّه الأخير في السنوات التي تلت، مذكّرتين إلى العثمانيين طالب فيهما بإصلاحات واسعة في نظام المدارس الإسلاميّة، حيث أبدى قلقه بشأن التأثير المسيحي الغربي الكبير جدّاً، على أن تكون الإصلاحات مستندة إلى حاجات السكان المحليين، كأن تكون العربيّة لغة التدريس مثلاً[2].

لاقت تصوّرات محمَّد عبده ونشاطاته على المستوى المحلّي نجاحاً ملحوظاً في «المدرسة العثمانيّة» التي أسَّسها الشّيخ أحمد عبَّاس الأزهري (1853 ـ 1927)[3] في بيروت عام 1895، والتي تحوّلت عام 1911 إلى «الكليّة العثمانيّة الإسلاميّة». علماً أنَّ هذه التصوّرات والنشاطات لم تثر أي ردّ فعل إيجابي على ما يظهر في الدوائر الحكوميّة. لقد تحوّلت هذه الكليّة إلى مركز لتعليم المسلمين السنّة المرموقين، لكن ليس تبعاً لتوجه سياسة العثمانيين والأتراك الشباب في هذه الأثناء، بل وفقاً لتوجّه القوميّة العربيّة الآخذ بالازدياد. وهكذا سار التطوّر بشكل مشابه لما هو في الكليّة الصلاحية في القدس، وفي مدرسة مكتب عنبر في دمشق. خلال الحرب العالمية الأُولى تمَّ إقفال كليّة بيروت بشكل مؤقت من

(1) بتخطيط من جمعية المقاصد، تمّ افتتاح المدرسة السلطانيّة من جانب السلطات العثمانية، وهذا بعد إقفال جمعية المقاصد. (راجع أدناه) 235 Strohmeier (1993)، حاشية 7؛ Cioeta (1982) 55; Schatkowski (1969) 49.

(2) Strohmeier (1993) 216-217; Ebert (1991) 84-86؛ وحول ممثلين آخرين لإصلاح التربية والتعليم في سورية، راجع حاشية رقم 4 ص90.

(3) وهو خريج الأزهر أيضاً، وكان مدرساً في مدرسة البستاني وفي مدارس المقاصد، ومديراً للمدرسة السلطانية، وعضواً في حركة الأعيان وفي الحركة الماسونية، راجع: Steppat (1969) 636، 643، 649، وحول توزيع الدروس في المدرسة، راجع: مجلّة المنار 3 (1900) 429 ـ 432.

جانب السلطات العثمانيّة[1].

إلّا أنَّ المبادرة الأهم والأشمل التي قام بها المسلمون فقد كانت دون أدنى شكّ تأسيس «جمعيّة المقاصد الخيرية الإسلامية». وهي ما زالت قائمة حتى اليوم، مع ما لحقها من تغيّرات كبيرة[2]. تأسَّست هذه الجمعيّة في بيروت عام 1878 مِن قِبل أعيان من المسلمين السنَّة، لا سيما التجَّار والموظّفين الأغنياء العاملين في الإدارة الدينيّة والقضائيّة المحليّة، وقد اعتبرت نوعاً من جمعية خيريّة تتبعها مدارس مجانيّة للمحتاجين من الصبيان والبنات، وأتبعتها لاحقاً بالمستشفيات ومؤسسات خيريّة أُخرى. عام 1879 توالى تأسيس منشآت مشابهة للنموذج البيروتي في صيدا، وفي العديد من الأماكن الأخرى في سوريّة وفلسطين[3].

منذ البداية كانت الإدارة والإشراف على جمعيّة المقاصد في أيدي عدد من العائلات القليلة ذات النفوذ، وأهمُّها وحتى إلى وقتٍ قريب، عائلة سلام[4]. كانت غاية الأعيان توفير تربية خاصّة ومعاصرة للمسلمين، قادرة على منافسة التربية المسيحيّة، بما يخدم الحفاظ على موقعهم الاقتصادي والسياسي، وأمّا إذا كان ثمة دوافع أُخرى، وما هو حجمها، فأمر لا نستطيع الجزم به بكل تأكيد. فما نعلمه عن

---

(1) Strohmeier (1993) 227-229.

(2) حول ذلك راجع: Schatkowski (1969)، Cioeta (1982) و Johnson (1986) الذي عالج أيضاً هذا التطور الأخير بتوسع، انظر الصفحات (50 وما يلي، 66 وما يلي، 110 وما يلي، 161 وما يلي)؛ وراجع أيضاً Johnson (1978).

(3) Schatkowski (1969) 37 وهي تذكر إضافة إلى ذلك الإسكندرية.

(4) Johnson (1986) 67-77؛ ومنذ الاستقلال حتى بداية التسعينات كان صائب سلام واحداً من أهم السياسيين اللبنانيين رئيساً للمقاصد، وبسبب صلاته الجيدة مع العربية السعودية، حصلت الجمعية على مساعدات مالية ضخمة. بعد آل سلام تنصبت الأسر التالية: بيهم (عيتاني)، داعوق، فاخوري، ولاحقاً الصلح والدنا؛ Johnson (1986) 47 وما يلي، 60 وما يلي.

أحد الأعضاء المؤسسين لجمعية المقاصد في صيدا هو أنَّه كان ينتمي إلى حركة الأعيان النشيطة في صيدا، وأنَّه كان ماسونيّاً أيضاً، ما يدفع إلى الاعتقاد بوجود علاقات أخرى بين المقاصد وحركة الأعيان والحركة الماسونيّة (انظر أعلاه، الفقرة II.2)[1]. وهذا ما يرجح وجود ميول وطنية عامّة، حتى في مدارس المقاصد، «فكلّهم أبناء الوطن» بغض النّظر عن طائفتهم ـ تماماً كما هوالحال في مدرسة البستاني وفي مؤسسات الأخوين الصليبي التعليميّة (راجع أعلاه).

تمّ تمويل نشاطات المقاصد عبر مساهمات الأعضاء والتبرّعات، وكذلك عبر موارد الأوقاف الدينيّة بشكل خاص. وقد تحقّق هذا المصدر الأخير بفضل مساعدة الحاكم العثماني مدحت باشا، الذي التزم العمل لصالح المشاريع التربوية خلال فترة ولايته على سوريّة (1878 ـ 1880)[2]. وبسبب القلق من نشاطات مزعومة مضادّة للعثمانيين داخل مؤسساتها، تمّ حل جمعيّة المقاصد كمؤسسة مستقلّة عام 1882 (على الأرجح) من قبل السلطات العثمانيّة وألحقت «بالمجلس التعليمي» الحكومي[3]. وفي العام 1908/ 1909 أعيد تشكيل جمعية المقاصد في ظلّ حكم «تركيا الفتاة»، وذلك لفترة أربع سنوات، وبعد الإقفال مجدداً عام 1920، وبتأييد من سلطات الانتداب الفرنسيّة، أعيد التشكيل للمرّة الثالثة. ومنذ ذلك الحين حظيت الجمعيّة بأنظمة داخليّة تفصيليّة تمّ تعديلها لاحقاً مرّات عدّة[4].

وما زالت المقاصد حتى يومنا هذا تلعب دوراً هامّاً، بوصفها التعبير عن

---

(1) Steppat (1969) 641-643, 649.

(2) Saliba (1978); Hermann (1990) 16-23. لا يمكن إيضاح علاقة مدحت باشا بالمقاصد كلياً، وذلك بسبب تناقض المعلومات المتوافرة. بكل الأحوال فقد كان موضع شك بالنسبة للسلطات العثمانية، وقد ظهر اسمه أيضاً بين حركة الأعيان.

(3) Strohmeier (1993) 215, 221، وهناك بيانات عديدة أخرى عند Schatkowski (1969) 47؛ وSteppat (1969) 643، 1881 أو 1884.

(4) Schatkowski (1969) 56 وما يلي، 69 وما يلي، 79 وما يلي، 84 وما يلي.

فهم للذات، وإثباتاً لاستقلاليّة الذات اللبنانيّة السنيّة. علماً أنَّه قد تمَّ تعديل بنيتها وأهدافها ووظائفها الأوليّة بشكل كبير، أو قد تمّ توسيعها. غالباً ما كانت الجمعيّة خلال هذا القرن في خدمة الممولين والزعماء، منفذة لأهدافهم ولمصالحهم. وبهدف كسب عدد أكبر من العملاء، تحوّلت المؤسسة التربويّة والخيريّة إلى أداة ومصدر لإقامة شبكات سياسيّة ـ عائليّة، تشارك في تحديد الحياة الاجتماعيّة في لبنان بشكل قاطع[1].

رغم كل المساعي التي بذلت من الجانب المحلّي، ظلَّ تأثير المدارس الأجنبيّة ولا سيما الفرنسيّة والأميركيّة منها هو السائد في قطاع التربية. وقد بلغت هذه السياسة (التبشيريّة) أوجها من خلال تأسيس مدرستين عاليتين (كليّتين) ما تزالان حتى اليوم من المؤسسات العلميّة الرائدة في لبنان والمنطقة: وهما الكليّة البروتستانتيّة السوريّة، التي تحوّلت عام 1920 إلى «الجامعة الأميركيّة في بيروت» (AUB)، و«جامعة القدّيس يوسف» (USJ).

تمَّ افتتاح الكليّة البروتستانتيّة السوريّة شكليّاً في بيروت عام 1866، بعد تحضيرات ومفاوضات امتدّت لعدّة سنوات بين المبشّرين الأميركيين و«المركز الأميركي الرئيسي للبعثات التبشيريّة» في نيويورك، تناولت الأنظمة الداخليّة والتمويل وإنشاء مجلس أمناء[2]. أصبح القسّ دانييل بلس[3] رئيساً لها. أمّا

---

(1) بتوسع في Johnson (1969)؛ وحول مؤسسة «الزعماء» راجع أيضاً: Hottinger (1966); Hourani (1976b).

(2) Penrose (1970) 8-19, 307-310؛ Munro (1977) 11-16؛ وحول الماضي التاريخي الأيديولوجي لهذه الكلية وتصورات التربية التبشيرية راجع: Khalaf (1994) 56-63; Tibawi (1976a); Makdisi (1997).

(3) حوله وحول سياسته الجامعية، Penrose (1970) 11 وما يلي؛ Munro (1977) 16 وما يلي، 24 وما يليها (Benevolent Despotism).

أوائل المدرسين فيها فكانوا مبشرين (منهم ڤان ديك)، وكان ذلك بمساعدة معلّمين محلّيين من أمثال اليازجي. بعد بدايات متواضعة (عدم وجود قاعات تدريس خاصّة، قلّة عدد الطلاب والمدرسين، عرض اختصاصات محدّدة: لغات، علم التوراة، علوم طبيعية، طبّ)، عرفت الكليّة في العقود اللاحقة ازدهاراً متواصلاً. فمنذ العام 1872 حيث تمّ بناء أوّل الأبنية الخاصّة بالكليّة، ارتفع عدد الطلاب أضعافاً مضاعفة (وذلك من 16 طالباً حتى منعطف القرن، إلى أكثر من 600 طالب، أكثر من نصفهم أنهى دراسته بنجاح). كذلك كان شأن الكادر التعليمي والكادر الإداري. وحتى لا يتم إرهاق قدرات الكليّة، تمّ تشديد شروط القبول وتطبيقها بحزم، هذا بالرّغم من رسوم الدراسة والسكن والمعيشة المرتفعة. عن طريق إنشاء أقسام وفروع اختصاص جديدة، راحت المناهج الدراسيّة تتوسّع باطراد، وفي الوقت نفسه ازدادت مقتنيات المكتبة بشكل بالغ[1].

في البداية جرى التدريس كليّاً باللّغة العربية، وفاقاً لروحيّة تصوّرات المبشرين التربويّة. ومنذ بداية الثمانينات حلّت الإنكليزيّة في كلِّ حقول الاختصاصات مكان العربيّة، وذلك بسبب ضآلة عدد الكتب التعليميّة بالعربيّة، وبسبب الصعوبات الكبرى المتمثّلة في البحث عن مصطلحات عربيّة موحّدة تناسب اختصاصات العلوم الطبيعيّة، وأيضاً لكون المدرسين الأجانب الذين تمّ تعيينهم لم تكن لديهم معرفة بالعربيّة، أو كان إلمامهم قليلاً بخلاف المبشرين القدامى. والأمر نفسه يسري على قسم من الطلاب[2].

رغم أنَّ الكليّة كانت بالأساس مفتوحة للجميع، بغض النّظر عن الطائفة والأصل والوضع الاجتماعي، إلَّا أنَّ الآباء المؤسسين أكّدوا باستمرار على الطابع البروتستانتي للمؤسّسة، وعلى التزامهم جميعاً التدريس «بروحيّة الإنجيل».

---

(1) Penrose (1970) 59 وما يلي، 76 وما يلي.

(2) Munro (1977) 21; Khalaf (1994) 70-71.

فكان من نتيجة هذا الموقف المزدوج أن شكّل المسيحيون في العقود الأُولى، لا سيما الروم الأرثوذكس، غالبية الطلّاب. وقد تحوّل قسم كبير منهم إلى البروتستانتيّة[1]. لقد أدّى انتساب المسلمين، الذي أخذ حجماً كبيراً بعد العام 1908، إلى صراعات مع الإدارة العليا، ومع المبشرين الذين أرهقوا بعلاقتهم كاهلَ السلطات العثمانيّة. سبب هذه الصّراعات كان رفض المسلمين المشاركة في الممارسات المسيحيّة للكليّة مثل ساعات الصلاة، القداديس، جلسات مناقشة التوراة وغيرها[2]. كذلك كان للتوجّه المسيحي للكليّة الدور الحاسم في تعيين المدرّسين. لم تطور هذه الكليّة نفسها لتصبح مدرسة عليا إلّا بعد إحلال علمانيين محترفين من أصحاب المؤهّلات الرفيعة بدل المبشرين. ولم يتمّ ذلك إلّا بعد تردد طويل، وبعد حصول المدرّسين المحليين على مراكز أفضل أو موازية على الأقل لما كان يشغله المبشرون. لقد امتازت هذه الكليّة في القرن العشرين بانفتاحها الفكري وبطابعها العلماني والدولي.

ولتوضيح الاختلاف بين التصوّرات التربويّة لدى المبشرين البروتستانت والمعارف العلميّة الطبيعيّة الحديثة، لا شيء أفضل من «قضيّة لويس» (Lewis-Affare) التي اكتسبت شهرة واسعة[3]، والتي تسببت بأوّل محنة تعرّضت لها الكليّة عام 1882. إذ قام الأُستاذ الأميركي إدوين لويس في خطابه السنوي[4] بالإشارة

---

(1) Penrose (1970) 46; Khalaf (1994) 67-69: وما يلي؛ Munro (1977) 44 وما يلي؛ Panzer (1998) 89-90 التحول الكثيف في أوساط المسيحيين الأرثوذكس (للبروتستنتية) كان هدف المبشرين البروتستانت الأساسي، وقد أدى ذلك إلى هجوم معاكس من جانب رجال الدين الأرثوذكس. وفي هذا الإطار تعرض المسيحيون الذين تراجعوا عن البروتستانتية لمضايقات متعددة.

(2) Munro (1977) 52-59؛ حول الموقف العثماني تجاه نشاطات المبشرين عامة، راجع: Deringil (1998) 112-134.

(3) Farag (1969) 23 وما يلي؛ Tibawi (1976a) 275 ; Farag (1972) وما يلي؛ Philipp (1979) 18 وما يلي.

(4) النص في Farag (1969) 406-415 (ملحق IV).

أمام الطلاب إلى نظريّة التطوّر عند تشارلز داروين بشكل إيجابي ـ دون أن يقوم أيضاً بمهاجمة الدين المسيحي بشكل شديد ـ الأمر الذي دفعه للاستقالة، نتيجة لما حصل، وبناء على ضغط من إدارة الكليّة التي نأت بنفسها صراحة عن مثل هذه الأفكار، واعتقدت بوجوب إبقائها بعيدة عن الشبيبة، وتضامناً معه استقال العديد من زملائه في كلية الطبّ. كما احتجّت على ذلك علناً مجموعة من طلاب كلية الطبّ، ومنهم العديد من الماسونيين، فتمّ فصلهم مؤقّتاً من الكليّة. وبغية الحفاظ على وجود كلية الطب، تمَّ بسرعة تعيين أساتذة جدد استقدموا من أميركا، ومنذ ذلك الحين صارت الإنكليزيّة لغة التدريس. وفي السنوات التي تلت، كانت ردّة فعل الكليّة أقوى بشكل عام، مع التأكيد على الطابع «الإنجيلي» لعملها.

مع قضيّة لويس، انطلق نقاش واسع حول الداروينية في العالم العربي، وكان ذلك بين مؤيدين ومعارضين لها. وفي كلا المعسكرين كنّا نجد من المسيحيين والمسلمين مَن ناضل ولو بدرجات متفاوتة من أجل التوصّل إلى تناغم أو إلى فصل حاسم بين الدين والعقل العلمي[1]. يوضح الإيمان بعقل كلّي يتجاوز الحدود الدينيّة ـ العقائديّة أُموراً منها حالة العديد من مؤيّدي الداروينية الذين وجدوا أنفسهم منجرّين إلى الماسونيّة وفاعلين في محافلها.

من أجل التمكّن من مجاراة مدى نجاح السياسة التعليميّة البروتستانتيّة، قام يسوعيون فرنسيون من جانبهم بتأسيس مدرسة عليا[2]. عام 1874/ 75 نقلوا مدرستهم الثانوية من غزير، القرية الجبليّة إلى بيروت، وعملوا على توسيعها عن

---

(1) حول مختلف الأشخاص وحول مواقفهم راجع: Ziadat (1986); Haroun (1985); Ebert (1991) 131 وما يلي. يستحق دراسة دور الداروينية في الشرق الأوسط مزيداً من الدراسات المنهجية، كما كان الأمر بالنسبة للماسونية.

(2) بضغط من البطريرك الماروني تم إبعادها عن لبنان عام 1773، وذلك نتيجة الاختلافات الدينية السياسية الحادة، إلا أن اليسوعيين قد عادوا عام 1831 وبنشاط أكبر إلى المنطقة، لمزيد من التفاصيل راجع Chevallier (1971) 246, 260، وما يلي؛ Touma (1971-1972) 556 وما يلي.

طريق إنشاء أبنية جديدة لتصبح مؤسسة تعليميّة عليا. حملت منذ العام 1881 وباعتراف من البابا اسم «جامعة القدّيس يوسف». وكان اللاهوت والفلسفة وفقه اللّغة الكلاسيكي واللّغات السامية والأوروبية إلى جانب الأدب، هي فروع الاختصاص الأولى التي بوشر بتدريسها، ثم سرعان ما تلا ذلك الطبّ والعلوم الطبيعية والرياضيات. وفي مطلع القرن العشرين أُضيف إليها تدريس الحقوق والهندسة. ومنذ العام 1902 حتى العام 1914 كان هناك كليّة للدراسات الشرقية تدين بشهرتها للأب لويس شيخو، وهو يُعتبر أبو دراسات الشرق المسيحي في لبنان[1]. ومن الشواهد البارزة على العمل الاستشراقي، يُشار إلى «المكتبة الشرقية» وإلى «مجلّة المشرق» التي أسسها شيخو عام 1898، وقد حفلت بالعديد من المقالات والدراسات التي وضعها بنفسه.

تطوّرت الجامعة في القرن العشرين، وكانت تضم ثلاث ماية طالباً عام 1875 لتصبح أبرز مؤسسة تعليمية فرنسية في الشرق الأدنى بكامله. رغم الرسوم الدراسيّة المنخفضة عمّا هي عليه الرسوم في الكلية البروتستانتيّة السوريّة، فقد كانت هي الأُخرى متاحة فقط لأبناء العائلات الميسورة اقتصاديّاً واجتماعيّاً: لقد كانت جامعة للنخبة، حيث برز العديد من خرّيجيها ممن أصاب النجاح في المناصب الدينيّة، والحقوق والسياسة والإدارة. صحيح أنَّها كانت مفتوحة بشكل مبدئي لأتباع كافة الأديان والطوائف، شأنها في ذلك شأن الكليّة البروتستانتية، إلَّا أنَّ جامعة القدّيس يوسف كانت تعتبر نفسها جامعة مسيحيّة، ولفترة طويلة، جامعة فرنسيّة أيضاً. كانت الغالبية العظمى من الطلاب من المسيحيين الكاثوليك، وخاصة الموارنة. أمَّا الجسم التعليمي فكان وحتى زمن قريب يتكوّن فقط من مسيحيين فرنسيين، ومحلّيين بقيادة أعضاء الرهبنة اليسوعيّة، وكانت

(1) حول شيخو (1859 ـ 1927) راجع المراثي في مجلة المشرق 26 (1928) 1 ـ 4، ومجلة المجمع العلمي العربي 8 (1928) 231 ـ 235؛ ولاحقاً Abu Khalil (1998) 50.

الفرنسيّة لغة التدريس في كل الاختصاصات باستثناء الكلية الشرقيّة[1].

يقوم التصوّر التربوي عند اليسوعيين الفرنسيين على تكريس مذهب الروم الكاثوليك في الوسط المسيحي، لا سيما بين الموارنة. يضاف إلى ذلك الوعي برسالة فرنسا الثقافيّة ـ والدينيّة، وهي «الدعوة التحضيرية» Mission Civilisatrice التي ترقى جذورها تاريخيّاً إلى العصر الوسيط. والتي هدفت عبر قرون طويلة من سياسة الحماية الفرنسيّة تجاه المسيحيين في الشرق، وعبر التنوير والثورة الفرنسيّة ونابليون وأتباع سان سيمون، إلى تشريع الاستعمار والإمبريالية الفرنسيّة على ما هو معروف، ليس في سورية فقط[2]. إنَّ ارتباط التصوّرات اليسوعيّة بفكرة الرسالة الفرنسيّة قد وجد تعبيراً واضحاً له فيما بعد إبان فترة الانتداب، مع الإجراءات السياسية التربويّة التي تتوافق مع ذلك، والمتَّخذة من جانب فرنسا (انظر أدناه).

في نهاية القرن التاسع عشر، كان لبنان الجزء الأكثر تقدّماً على صعيد التربية والتعليم الشاملين في الدولة العثمانيّة. حيث قدّمت المؤسسات العديدة في المدن الكبيرة وفي القرى الجبليّة التعليم الأساسي للفتيان والفتيات، كما أتاحت المدارس العليا إلى جانب جامعتين متابعة التعليم لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً[3]. وأصدرت مطبعة المبشرين الأميركيين والمطبعة الكاثوليكيّة لليسوعيين إلى جانب أكثر من 30 مطبعة أُخرى الكتب باللّغة العربية بمضمون اتَّسم باتّساع الطيف ليشمل الدين والفلسفة والنحو والأدب والتاريخ والعلوم الطبيعيّة والطبّ وسواها)[4]. بين عامي 1870 و1900 صدرت نحو 40 مجلة وجريدة بفواصل

---

(1) Waardenburg (1966) 177-178; Hanf (1969) 69-70.

(2) حول ذلك Freitag (1991) 83 وما يلي.

(3) نظرة وثائقية وافية نجدها في Labaki (1988) 20 وما يلي، 44 وما يلي، 169 ـ 184، مع إحصائيات وجداول عن المؤسسات التربوية لمختلف الطوائف.

(4) حول الطباعة وإصدارات الكتب، راجع حقي (تحرير) II 573-574، 576 ـ 577، 582، 586 ـ 591؛ وهناك العديد من المراجع حول الطباعة لدى Glass (1998a).

زمنيّة منتظمة مختلفة وبمواضيع أساسيّة مختلفة، ولكن بهدف واحد هو: نشر وتعميق المعرفة العامة[1].

كانت زيادة الطباعة وانتشارها نتيجة لتضافر عوامل مختلفة، خاصّة السياسة التبشيرية، والسياسة التربويّة الأجنبيّة، ونشاطات المثقّفين المحلّيين من أجل نهضة ثقافيّة عربيّة. حتى السبعينات كانت كل المجلات والصحف من إصدارات المسيحيين، وحتى في العقود التي تلت (فترة الحرب العالميّة الأُولى أو نهاية السيطرة العثمانية)، لم يتغيّر هذا الوضع إلّا بشكل طفيف[2]. فقد صدرت أوّل جريدة لناشر مسلم عام 1875، وهي «ثمرات الفنون». وبخلاف الصحف المسيحيّة، فقد تميَّزت هذه الجريدة من حيث المضمون بالمحافظة، وبالتقرّب من العثمانيين. ومن حيث التنظيم كانت عبارة عن مؤسسة مشتركة أو شركة مساهمة تعتمد على الدّعم المالي القوي من جانب الميسورين المسلمين[3].

منذ أواخر السبعينات وبسبب الرقابة الحكومية الآخذة بالازدياد من قبل السلطان عبد الحميد الثاني، انتقل العديد من المطبوعات إلى مصر، حيث ساد هناك مناخ أكثر حريّة من الناحيتين السياسيّة والفكريّة. والمثال الأشهر على ذلك هو مجلّة «المقتطف»، التي أسسها مسيحيون روم أرثوذكس في بيروت عام 1876، والتي استقرّت منذ العام 1884 في القاهرة. وهي تعتبر إحدى أهم المجلّات في الصحافة العلميّة العربية المبكرة. وقد استمرّت بالصدور حتى العام 1951[4].

---

(1) Ayalon (1995) 34 وما يلي؛ الأخبار اليومية والمعلومات المعاصرة لم يكن يتم الحصول عليها وإعادة إرسالها إلا بشكل متأخر.

(2) راجع طرازي (1933) IV 4-17، 106 ـ 115.

(3) Ayalon (1995) 36-37؛ مؤسس الجريدة هو الشيخ عبد القادر القباني. (وقد أسهم أيضاً بتأسيس جمعيّة المقاصد) راجع: Schatkowski (1969) (26-25؛ وبشكل مفصل Nashabi (1981).

(4) Glass (1995); Glass (1998b)؛ Ayalon (1995) 53-54; Farag (1969)؛ مؤسسا المجلة كانا يعقوب صروف وفارس نمر، وكلاهما من الماسونيين. ومنذ البداية بدأ مسيحيون لبنانيون بإصدار =

بين عامي 1880 و1908 صدر 297 جريدة ومطبوعة، منها 68 في لبنان وحده، ومنها مجلّة «المشرق» التي أصدرها اليسوعيون. وقد أشرنا إليها والصحيفة المارونيّة ـ الوطنيّة «الأرز» للأخوين فيليب وفريد الخازن (راجع الفقرة II.2). أمَّا الإصدارات المبكرة فلم تستطع البقاء منها على قيد الحياة سوى جريدة ثمرات الفنون الإسلاميّة وصحيفتان مسيحيّتان هما «حديقة الأخبار» الصادرة عام 1858 كأوّل مجلّة لبنانية، و«لسان الحال» التي استمرّت بفضل نظرتها السياسيّة الحذرة[1].

بعد العام 1908 أصبح الوضع أكثر سهولة، لكنّه حافظ على خطورته بخصوص الانتقادات الموجّهة ضد حكومة تركيّة الفتاة. اضطرّت صحف مختلفة للعمل سرّاً بأسماء مستعارة، مثال ذلك «المفيد»[2] وهي صحيفة قوميّة عربيّة. مع اندلاع الحرب عام 1914 حكم على الصحافة العربيّة في لبنان، كما في بقيّة المناطق الخاضعة للسيطرة العثمانية بالسكوت لسنوات طويلة.

### b. فترة الانتداب

نتيجة الأحداث أثناء الحرب العالميّة الأُولى، تعرض قطاع التربية في لبنان لانتكاسات شديدة. حيث تمَّ إغلاق معظم المدارس الأجنبيّة، كما اضطرّت مدارس محليّة كثيرة لتعليق التدريس، إمّا لأسباب تتعلّق بالضائقة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، أو لأنَّه تمّ استخدام الكثير من الأبنية المدرسية كمقرّات عسكريّة أو مستشفيات. بعد استسلام العثمانيين، تمّ أيضاً إغلاق معظم مدارسهم الحكوميّة.

---

= منشوراتهم في مصر، وهكذا صدرت جريدة الأهرام منذ العام 1876 (وما زالت رائدة حتى اليوم)، وقد أسسها الأخوان سليم وبشارة تقلا؛ وعام 1892 صدرت مجلة الهلال العلمية لصاحبها جرجي زيدان.

(1) Ayalon (1995) 31-33, 63.

(2) Tauber (1990); Khalidi (1981)، خاصة 176 ـ 177.

وبذلك بلغ النظام التربوي حدّ الانهيار مع نهاية الحرب.

في ظل هذه الظروف، وجدت سلطات الانتداب الفرنسيّة نفسها أمام مهمّة صعبة، إذ كان عليها إطلاق بداية جديدة. فكان عليها أن تعتمد من جهة أُولى على أصحاب المؤسسات التربويّة الذين ما زالوا موجودين في أوساط الطوائف المسيحيّة، وأن تعتمد أيضاً على عودة الجمعيّات التبشيرية التي طردت منذ العام 1914. ومن جهة ثانية تمّ الشروع بإقامة نظام مدرسي رسمي حكومي. حدّدت هذه الاستراتيجيّة المزدوجة سياسة التعليم لسلطة الانتداب طيلة فترة سيطرتها[1].

منذ البداية قامت السلطات الفرنسيّة المنتدبة بتشجيع قطاع التعليم الخاص ودعمه بقوّة. مع أنَّ هذه السياسة كانت بشكل قوي لصالح المسيحيين الذين سيطروا على القطاع المدرسي الخاص،[2] كما كان الحال في العهد العثماني، إلَّا أنَّ الطوائف الإسلاميّة قد استفادت من ذلك أيضاً، حيث انخرطت بدورها في النشاطات التربويّة الخاصة. فقد ذكرنا سابقاً بإعادة تشكيل جمعية المقاصد السنيّة بعد العام 1920، وبمعاودة إطلاقها[3]. إلى جانب ذلك أسس الشيعة عام 1923 «الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة العاملية» لتكون المقابل لمؤسسات المقاصد السنيّة. بعد أن ضُمّت مناطقهم إلى دولة لبنان الكبير، وبعد هجرتهم المتنامية إلى بيروت لأسباب اقتصادية بالدرجة الأُولى. وقد كان لهذه الجمعية مدارسها الخاصة التي قام المغتربون الشيعة في أفريقيا بتمويلها وإن جزئيّاً. تلا ذلك عام 1938 تأسيس كليّة في صور تحت اسم «الكليّة الجعفريّة»[4].

بالنسبة للطائفة الشيعية التي كانت حتى ذلك الوقت شبه مستبعدة عن كل

---

(1) حول الموضوع بأكمله راجع: Hanf (1969) 74 وما يلي؛ Labaki (1988) 76 وما يلي.

(2) Labaki (1988) 80 (الجداول).

(3) Labaki (1988) 78.

(4) Labaki (1988) 78.

التحديثات في جبل لبنان وفي المدن، شكّلت هذه الإجراءات إحدى الخطوات الحاسمة على الطّريق نحو التحديث الثقافي والاجتماعي، وإثبات الذات الجمعيّة محليّاً لهذه الطائفة. ثم ما لبثت الجمعيّة الشيعيّة العامليّة أن تحوّلت، مثل جمعيّة المقاصد إلى مصدر للرعاية السياسيّة، لاسيما على يدي زعيم عائلة بيضون[1].

أخذ المسلمون بشكل عام بالعرض التعليمي في مدارس الحكومة، والذي تركّز على المناطق النائية والفقيرة، وذات الغالبية السكانيّة المسلمة. إلّا أنَّ هذا العرض ظلَّ مقتصراً على مستوى التدريس في المدارس الابتدائيّة. شكّل هذا الوضع اعترافاً فعليّاً بأولويّة التعليم الخاص. وقد كان على التلاميذ الذين أنهوا المرحلة الإعداديّة في المدارس الحكوميّة، والرّاغبين بمتابعة الدراسة الالتحاق بمدارس خاصّة محليّة أو أجنبيّة، الأمر الذي ارتبط بصعوبات بالغة، خاصّة نتيجة التكاليف الباهظة غير المقدور عليها. من جهة أُخرى، بذلت سلطات الانتداب جهدها من أجل توحيد برامج التعليم والامتحانات. ومع الاحترام الكلّي لكافّة أنماط المدارس ورعاتها، أمكن التوصّل إلى تحقيق مركزيّة واسعة لقطاع التربية بكامله. فالتدريس كان يتمّ في كل مكان تقريباً باللّغة الفرنسيّة، وبالاستناد الوثيق إلى المناهج الفرنسيّة. أمَّا اللّغة العربيّة فكانت اللّغة الثانية فقط. كذلك لم يتمّ الاعتراف سوى بالامتحانات الحكوميّة النهائيّة، وهي التي بموجبها يسهّل الالتحاق بالدراسة الجامعيّة أو بالتعليم المهني العام[2]. رغم أنَّ بناء قطاع مدرسي حكومي قد أسهم بشكل كبير بالتوصّل لتأمين تربية أوسع وأفضل[3]، إلّا أنَّ المدارس الخاصّة قد حافظت على موقعها المسيطر. سرى ذلك على

---

(1) Johnson (1986) 170; Hanf (1969) 212-214؛ حول العاملية الشيعية راجع بالتفصيل: Early (1971).

(2) Hanf (1969) 77-78.

(3) تضاعف عدد المدارس الحكومية من 91 مدرسة سنة (1924) حتى 183 مدرسة عام (1941): Labaki (1988) 84.

المؤسسات الطائفيّة المحليّة، وعلى مؤسسات الجمعيّات التبشيريّة، وعلى المؤسسات العائدة لأشخاص معينين على حدٍّ سواء. فمع بداية عهد الانتداب كما مع نهايته كانت نسبة الطلاب في المدارس الحكومية 14%[1]. تمَّ تسهيل هذا الوضع أيضاً من قبل التشريع اللبناني الذي منح قطاع التعليم الخاص حرّيات كبيرة وبموجب الدستور لعام 1926 (المادة العاشرة)[2]. في هذه النقطة، كما في جميع النقاط الأُخرى، التزمت وزارة التربية اللبنانيّة، أو الحكومة بشكل أساسي بالضوابط الموضوعة من جانب سلطة الانتداب، والتي تمَّت بإشرافها إدارة قطاع التربية المزدوج (نصف حكومي ـ نصف خاص).

ومع ذلك فقد كانت المشاكل الملازمة لنظام التربية هذا مادة انفجار سياسي. والمثال الأبرز على ذلك تمثّل بإعلان رئيس الوزراء إميل إدّه المؤيّد للمسيحيين رفضه القبول بحلول وسط، وإغلاق مئة مدرسة حكوميّة، وذلك في إطار رزمة من إصلاحات أكبر. إذ كانت من وجهة نظره قليلة الفاعليّة. عندها رأى المسلمون اللبنانيون في هذه الخطّة مزيداً من الافتئات على طائفتهم، ومعظم أبنائهم يتلقون التعليم في مدارس حكوميّة، الأمر الذي يعرقل تعليم أطفال المسلمين بشكل حاسم، ويفصل المسلمين عن التطوّر داخل لبنان. أمَّا عمليّاً فإنَّ إده قد سعى من أجل «خلق لبنان صغير» نقي مسيحياً، بفصل مناطق طرابلس المسلمة وأجزاء من سهل البقاع لتكون ملحقة بسوريّة. أثارت حجج إدّه من أجل إغلاق المدارس موجة شديدة من الاعتراضات والإضرابات والمظاهرات، لاقى خلالها المسلمون اللبنانيون دعماً كبيراً من جانب إخوتهم في الدين، خاصّة في سوريّة، وكذلك أيضاً من جانب خصوم إدّه المسيحيين ـ اللبنانيين. وقد أدّت «أزمة المدارس» بعد أشهر قليلة، في آذار من العام 1930 إلى سقوط حكومة إدّه[3].

---

(1) Hanf (1969) 80.

(2) راجع أعلاه الحاشية رقم 3 ص58.

(3) Zamir (1997), 76-83.

في ظلّ الوضع القائم، وهو السيطرة الكاملة ودون منازع للمدارس الخاصة عامة سواء المحليّة أو الأجنبيّة منها، تعرّضت المدارس البروتستانتيّة (الأميركية غالباً والإنكليزيّة) لتراجع كبير. فبين العام 1925 و1941 انخفض عددها بما يزيد عن الثلثين، من 158 مدرسة إلى 52 مدرسة[1]. يعزى السبب في ذلك بالدرجة الأُولى إلى التركيز المرعي حكوميّاً للتعليم، ولمناهج الدراسة على البرامج الفرنسيّة، وعلى الامتحانات الرسميّة المستندة إلى النُّظم الفرنسيّة، ناهيك عن العدد المرتفع جدّاً للمدارس الفرنسيّة (273 مدرسة عام 1941)[2].

وكي تبقى قادرة على المنافسة، حاولت مؤسّسات بروتستانتيّة كثيرة التكيّف مع البرنامج الرسمي اللبناني أو الفرنسي بالأحرى، إلّا أنَّ نجاحها كان محدوداً. عام 1941 بلغ عدد التلاميذ في المدارس الفرنسيّة وفي المدارس المحليّة للطوائف الكاثوليكيّة التي تطبّق منهاج التدريس الفرنسي، ما يُقارب 50% من عدد التلاميذ على مقاعد الدّراسة. في حين توزّع الباقون على المدارس الخاصّة غير الكاثوليكيّة والإسلاميّة والدرزيّة، وكذلك على المدارس الحكوميّة، وإن بنسبة أقل على المدارس الأجنبيّة غير الفرنسيّة والمدارس المحليّة غير الطائفيّة[3].

على ضوء هذا التطوّر بقي فارق التعليم بين المسيحيين والمسلمين كبيراً بما يفوق العادة، شكل المسيحيون أكثر من 70% من عدد التلاميذ الإجمالي على مقاعد الدّراسة. في حين شكّل المسلمون بما فيهم الدروز أقل من 30%. بين المسيحيين حاز الكاثوليك على الجزء الأعلى من التعليم، فيما كان الشيعة هم الأدنى نسبة بين المسلمين، وبفارق كبير[4]. ظلَّ هذا التناقض قائماً بشكل

---

(1) Labaki (1988) 79.

(2) Hanf (1969) 81 (الجداول).

(3) Hanf (1969) 84 (الجداول)؛ Labaki (1988) 80 (الجداول)؛ وبشكل نقدي Tibawi (1972) 134-136، وحول سياسة التربية لسلطات الانتداب، ولاسيما حول التعليم المدرسي الحكومي.

(4) Hanf (1969) 83-84.

أساسي حتى الوقت الحاضر، وبغضّ النظر عمّا لحِق من تقدّم.

كان المستوى التعليمي الأعلى، يعني الدراسة الجامعيّة، محصوراً في نطاق المؤسسات الأجنبيّة الخاصّة، كالجامعة الأميركية وجامعة القدّيس يوسف. ولم يتمّ إيجاد بديل حكومي للتعليم الجامعي العالي. حيث حرصت سلطات الاحتلال والحكومة اللبنانية على عدم إلحاق الضرر بتطوّر هاتين الجامعتين الخاصّتين، بل شجّعتا جامعة القدّيس يوسف بشكل مباشر. هكذا أسس الفرنسيون مركزين للدّراسات العليا في اختصاصات العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة، وبذلك تحوّلت جامعة القدّيس يوسف إلى جامعة فرنسية متكاملة، وصار الجسم التعليمي فيها يضم أساتذة علمانيين إلى جانب الأساتذة اليسوعيين. وفي هذا الإطار أيضاً أعيد من جديد افتتاح قسم الدّراسات الشرقيّة عام 1937، وذلك في معهد الآداب الشرقيّة بالتعاون مع جامعة ليون[1]. ركزت مناهج التعليم وطرقه والامتحانات في معظم الاختصاصات، على تأمين تعليم راسخ لأهم الاختصاصات الأكاديميّة، ومنها العلوم السياسية والإداريّة العامّة. كانت غالبيّة الطلاب من اللبنانيين الذين اجتازوا الامتحانات، وكان عددهم 967 طالباً عام 1941 جلّهم من الطوائف الكاثوليكيّة[2].

خلافاً لذلك شكّل الطلاب اللبنانيون في الجامعة الأميركيّة في بيروت أقليّة بين الطلاب، الذين قدِم معظمهم من الطوائف الأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة، وكان عددهم 703 طلاب عام 1941. على العموم تطوّرت الجامعة الأميركيّة في بيروت بشكل قوي لتصبح جامعة عالميّة، متأثّرة بمناخ الانفتاح الفكري والليبراليّة الذي تميّز به حيّ رأس بيروت الذي تقع فيه الجامعة[3]. هذا وقد تجاوز أثر

(1) منذ العام 1977، قسم الآداب العربية في كلية العلوم الاجتماعية؛ راجع حاشية رقم 3 ص141.

(2) Waardenburg (1966) 178-179; Hanf (1969) 78-79, 82, 176-181؛ فتوني (1994) 123 ـ 124.

(3) Khalaf (1987) 261-292; Khalaf (1993) 56-60.

هذه الجامعة المجال الأكاديمي والثقافي البحت، فتحوّلت إلى نقطة التقاء التيارات الفكريّة والسياسيّة والأيديويوجيّة المختلفة، لا سيما التيّارات الوطنيّة والقوميّة العربيّة والقوميّة المنادية بسوريّة الكبرى[1].

وهكذا التقى في الجامعة الأميركيّة على سبيل المثال العديد من المؤرّخين الذين مالوا إمَّا لفكرة الوحدة السوريّة أو لفكرة الوحدة العربيّة[2]. وفي الجسم الطلابي باتت النشاطات والاهتمامات السياسيّة المتزايدة واضحة جدّاً. وقد حاولت إدارة الجامعة تصعيدها وتوجيهها عبر إطلاق مشاريع اجتماعية وزراعية مختلفة (village welfare service)[3]. من الناحية الرسميّة نأت الجامعة بنفسها بالطبع عن السياسة، إلَّا أنَّها تحوّلت من جهة ثانية خلال الحرب العالميّة الثانيّة، وبسبب سمعتها الدوليّة نقطة التقاء مختلف القوى والتيّارات السياسيّة[4].

خلافاً لجامعة القدّيس يوسف، كانت الجامعة الأميركيّة في عملها الأكاديمي، وفي عمليّة بناء برامجها التعليميّة وتوسّع اختصاصاتها أقلّ ارتباطاً بسلطات الانتداب وبالحكومة اللبنانيّة. إلَّا أنَّها بذلت جهداً في التكيّف مع نظامها، لا سيما من ناحية الاعتراف بالامتحانات النهائيّة. من جانب آخر تمكّنت الجامعة الأميركيّة من المحافظة على طابعها كمؤسسة تعليميّة وبحثية أميركيّة تتوجَّه إلى جمهور عالمي، وتعمل على توسيع هذا الطابع. الفضل في ذلك يعزى إلى استقلاليتها الماليّة وعدم ارتباطها بالدولة اللبنانيّة، وإلى صورتها عن نفسها المنفتحة على العالم، الليبراليّة والعلمانيّة، وإلى استقطابها شخصيّات عالميّة[5].

---

(1) Munro (1977) 83 وما يلي.

(2) راجع أدناه III.2.a; III.2.b.

(3) Penrose (1970) 270-281.

(4) Munro (1977) 92 وما يلي.

(5) Hanf (1969) 82؛ فتوني (1994) 119 ـ 120؛ Munro (1977) 71-98؛ وبتوسّع Penrose (1970) 199-303.

انعكس مستوى التعليم الرفيع مقارنة بالبلدان المجاورة، والقدرة الاقتصاديّة الكبيرة والمصالح التجاريّة القويّة، وكذلك الخيارات السياسيّة المختلفة بوضوح على تطوّر قطاع الصحافة أيضاً. فبين عامي 1918 و1939 صدرت 250 صحيفة ومجلّة عربيّة جديدة، وأكثر من 30 صحيفة فرنسيّة وأرمنيّة. خلافاً لما كان عليه الأمر قبل الحرب، إذ فاق عدد الإصدارات في الداخل عدد الإصدارات في الخارج. وبسبب سوق التّصريف المحدود وفائض العرض فإنَّ معظم هذه الإصدارات لم يستمر إلَّا لسنوات قليلة[1]. أمَّا المجلّات الصحفيّة التي قدّر لها النّجاح والاستمرار فكانت بالدرجة الأُولى لسان حال مصالح سياسيّة خاصّة تتعلّق بأشخاص أو بجماعات محدّدة. هنا أيضاً ظهر الانقسام اللبناني ومأزق الهويّة الطائفيّة والسياسيّة، أو غياب الموقف ذي التوجّه الوطني العالي.

من الأمثلة النموذجيّة على ذلك نسوق مثال جريدة (L'Orient) القريبة من الفرنسيين لصاحبها إميل ادّه (والتي تأسّست عام 1923)، وصحيفة (Le Jour) المعارضة لفرنسا لصاحبها بشارة الخوري (1934)[2]، ويشار أيضاً إلى الصحف الموالية بوضوح للمسلمين وذات التوجّه القومي العربي. مثل جريدة «بيروت» وإلى الصحف التابعة للتجمّعات السياسيّة والدينيّة مثل جريدة «العمل» لحزب الكتائب الماروني، و«الهدف» لحزب النجّادة المسلم، أو إلى مطبوعات الشيوعيين اللبنانيين المختلفة[3].

من الصحف القليلة التي سعت لأخذ اتّجاهٍ محدّد يتجاوز الخطّ الطائفي،

---

(1) Ayalon (1995) 88؛ قابل طرازي (1933) IV، 16 وما يلي، 114 وما يلي؛ وداغر (1978) 415 وما يلي.

(2) عام 1971/ 1972 اندمجت الجريدتان معاً L'Orient-Le Jour وما زالت جريدة مهمة حتى اليوم بالنسبة للنخبة التي تتكلم وتقرأ الفرنسية؛ Abu Khalil (1998) 112, 165.

(3) Ayalon (1995) 89-90.

ولكسب جمهور أوسع يشار إلى «الأحرار» و«النهار»، وكِلاهماأسَّسهما جبران التويني (على التوالي سنة 1924 و1933) وهو مسيحي من طائفة الروم الأورثوذكس، وكان توجههما واضحاً في مناهضة فرنسا وتأييد العرب. كانت الأحرار في بدايتها لسان حال الماسونيّة، إلَّا أنَّها لم تحقق أبداً انتشاراً واسعاً[1]. أمّا النّهار، وخلافاً للأُولى، فقد تطوّرت لتصبح إحدى الصحف اللبنانيّة اليوميّة التي ما زالت إلى يومنا الحاضر تحافظ على ريادتها. ومع ازدياد التأثير الماروني عليها، فهي ما زالت تصدر بإشراف مسيحي أرثوذكسي، ومنذ العام 1948 بإشراف غسّان تويني وهو ابن مؤسسها[2].

كثيراً ما دخلت الصحافة في صراع مع سلطات الانتداب الفرنسي، ومنذ الثلاثينات تفاقم صراعها أيضاً مع الحكومة اللبنانيّة. حيث تمّ تعليق الصحف أكثر من مرّة، كصحيفة بيروت، لأنَّها عبّرت عن نفسها بشكل قومي، أو دعت بلا مواربة للاستقلال، ومارست النقد تجاه الأحوال السائدة. ومع كل الصعوبات فقد شكّل تطوّر الصحافة على المدى الطويل نجاحاً ملحوظاً في إطار قطاع التربية والتعليم على العموم. وبعد الحرب العالميّة الثانية، استطاع لبنان الذي

---

(1) الجريدة التي حملت لاحقاً اسم (صوت الأحرار) تم شراؤها في الستينات من قبل حزب البعث العراقي وتسلمها حزب الوطنيين الأحرار (حزب الرئيس كميل شمعون) إبان الحرب الأهلية Abu Khalil (1998) 21, 216.

(2) كان جبران تويني مؤسس "تجمع الغساسنة" (1939)، وقد تم الاعتراف به كحزب لبعض الوقت (وهو تجمع أرثوذكسي صِرْف)؛ وبرنامجه التفاهم مع البلدان العربية لتحقيق السيادة اللبنانية (صراع مع القوميين السوريين حزب أنطون سعادة): Aboujaoude (1985) 235؛ شعيب (1994) 85 ـ 88، 298. وقد قام غسان ابن جبران التويني (ولد عام 1926) بالعمل النشيط في الصحافة والدبلوماسية والسياسة: Abu Khalil (1998) 215؛ حول دور الطائفة الأورثوذكسية في الصحافة اللبنانية: Panzer (1998) 22-23 وقد عرفت النهار قمة شهرتها في الستينات والسبعينات، وقد فقدت من قيمتها كثيراً أثناء الحرب، وتراجع عدد قرائها. راجع ذلك بالتفصيل لدى Abu Khalil (1998) 156-157.

نال استقلاله أن يلعب دوراً ريادياً داخل الصحافة العربيّة، وأن يحافظ عليه إلى حدٍّ بعيد، رغم النكسات البالغة خلال الحرب الأهليّة[1].

### c. التوجّهات منذ الاستقلال

لم تكن نهاية سلطة الانتداب عم 1943 تعني التخلّي عن نظام التربية المطبّق حتى ذلك الوقت، لا من حيث بنيته الشكليّة ولا من حيث مضامينه ومناهجه، رغم التعديلات التي أُدخلت عليه. إذ تمسّكت حكومة لبنان المستقل بالقاعدة الدستورية التي رعت التشريع التربوي (المادة 10)، وبذلك استمرّ الأخذ بالتعددية في قطاع التربية. واستند التنظيم وكذلك الإدارة بشكل وثيق إلى العلاقات التي تمّ وضعها إبان فترة الانتداب. ما يعني، من جهة أُولى استمراريّة وجود أنماط أربعة من المدارس: مدارس حكوميّة، ومدارس خاصّة ذات نمط فرنسي، ومدارس خاصّة على النمط الأنكلوسكسوني، ومدارس إسلاميّة خاصّة[2]. ومن جهة ثانية سعت الحكومة اللبنانيّة لمركزة إدارة قطاع التربية، علماً أنّ المدارس الحكوميّة هي التي خضعت وحدها فعليّاً لوزارة التربية، في حين استمرّ الإشراف على مناهج المدارس الخاصّة المختلفة من جانب الجهات الإداريّة الخاصّة بها (المسيحيّة أو الإسلاميّة). ولم تتأمّن الوحدة النسبية للقطاع التربوي بكامله سوى من خلال البرامج الدراسيّة والامتحانات الحكوميّة الإلزاميّة[3]. وبشكل عام، استمرّت المشاكل الأساسيّة في سياسة التربية اللبنانيّة قائمة دون تغيير حتى بعد الاستقلال: مثل التقسيم الثنائي إلى مدارس حكوميّة ومدارس خاصّة، ثم الحصص المختلفة عند الطوائف المختلفة في نمطي المدارس، ومستوى التعليم المختلف بين المسيحيين والمسلمين، والتركيز

---

(1) عروض جديدة عن الصحافة الحديثة: Moussallem (1977)، خاصة 201 ـ 247؛ Dajani (1992).

(2) Hanf (1969) 90-92.

(3) Hanf (1969) 92-101.

المتفاوت على اللغتين العربية والفرنسيّة في المدارس المختلفة الأنماط.

ومع ذلك فقد حصلت تطوّرات أدّت على المدى الطّويل إلى تغيير بالغ في الصورة العامة للتعليم. ومنها مراجعة مرحلية للخطط التعليميّة، والتوسّع المتزايد في القطاع المدرسي الحكومي، وتأسيس جامعة حكوميّة. كما تمّ إدخال اللغة العربيّة لغة إلزاميّة، كما صار بالإمكان اختيار اللغة الإنكليزيّة إلى جانب اللغة الفرنسيّة كلغة أجنبيّة. ركّزت مناهج التعليم الجديدة لاحقاً على دراسة التاريخ اللبناني وجغرافية الشرق الأدنى والأدب العربي والفلسفة[1]. أدّى تضاعف عدد المدارس الحكوميّة في مرحلة التعليم الابتدائي، خاصّة في مناطق الجنوب الضعيفة التطوّر، وفي شمال البلاد وشرقها، وكذلك إنشاء المدارس الحكوميّة الثانويّة منذ العام 1949 إلى تحسّن واضح في إمكانيات التعليم الرسمي.

وكما كان الحال زمن الانتداب الفرنسي، أتت هذه الإجراءات لصالح السكّان المسلمين بالدّرجة الأُولى[2]. كذلك شكّل تأسيس «الجامعة اللبنانيّة» عام 1951، والتي كان تصوّرها بديلاً وطنيّاً عن الجامعتين الأجنبيّتين الخاصّتين، الجامعة الأميركيّة وجامعة القدّيس يوسف، فرصة إتاحة التعليم العالي للمسلمين، (راجع أدناه). إلَّا أنَّ هذه المناسبة صارت أكثر وضوحاً في «جامعة بيروت العربيّة» التي تأسّست عام 1960، حيث انتسب إليها بشكل شبه حصري مسلمون سنّة، ومنهم العديد من غير اللبنانيين، (انظر أدناه).

جاءت هذه التطوّرات على العموم تعبيراً عن إعادة التوازن بشكل عام إلى المسلمين، مقارنة بوضعهم إبان فترة الانتداب. إذ حصل المسلمون، أو

---

(1) Akrawi/ Matthews (1950) 428 وما يلي، 444 وما يلي؛ Hanf (1969) 110 وما يلي، 122 وما يلي؛ Tibawi (1972) 140.

(2) Hanf (1969) 85; Tibawi (1972) 137, في السنوات الخمس الأولى بعد الاستقلال ارتفع عدد المدارس الابتدائية من حوالي 23000 مدرسة إلى ما يزيد عن 54600 مدرسة.

استحصلوا بالأحرى بعد الاستقلال على أهميّة قويّة واضحة[1]. وقد انعكس هذا التوجّه أيضاً في نمو المدارس الطائفيّة الخاصة، إذ ازداد عدد المدارس الإسلامية بما نسبته ستة أضعاف مقارنة بالمدارس المسيحيّة. وكانت حركة نمو المدارس لدى الشيعة أقوى منها لدى السنّة. وفي المؤسسات التربويّة المسيحيّة تناقص عدد المدارس التابعة للروم الكاثوليك وعدد المدارس التبشيريّة البروتستانتيّة. ومع ذلك استمرّت الغلبة المطلقة قائمة بالنسبة للمؤسسات التربويّة المسيحيّة[2].

يجد ضمان وجود الأنماط الأربعة للمدارس والتعليم عبر الدستور والقوانين، أوضح تأكيد له في حصول كل نمط منها في دولة لبنان المستقل على مدرسة عليا تتوّج المرحلة الأعلى من مراحل التعليم التخصصي: جامعة القدّيس يوسف ذات النمط الفرنسي، والجامعة الأميركيّة ذات التوجّه الأنكلوساكسوني، والجامعة اللبنانيّة بنمطها الحكومي، والجامعة العربية ذات النمط الإسلامي الخاصّ[3].

ظلّت جامعة القدّيس يوسف بإدارة الرهبنة اليسوعيّة وبالتعاون الوثيق مع جامعة ليون، المؤسّسة التعليميّة الرائدة ذات التوجّه التعليمي الفرنسي في الشرق الأدنى، مرسّخة هذا الموقع بشكل مستمرّ. وقد تركّز البحث والتعليم الأكاديمي في الكليّات الثلاث القائمة منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على اللاهوت والطبّ والصيدلة، وكذلك على الحقوق. وضمن كليّة الحقوق شرع منذ ستينيات القرن الماضي بتدريس العلوم الاقتصادية والعلوم السياسيّة. أُضيف إلى ذلك معهد الدّراسات الشرقيّة، ومدرسة عليا للهندسة والعلوم

---

(1) كانت التربية إحدى هذه العوامل، إلى جانب السياسة والإدارة والصحة والحياة الاجتماعية، والاقتصاد (استثمارات المغتربين)، والحالة السكانية، راجع: Labaki (1988) 89-106.

(2) Labaki (1988) 122 وما يلي، 129 (الجداول): 1918/ 1920: 41 مدرسة إسلامية ودرزية، 451 مدرسة مسيحية، 1977/ 1978: 300 مدرسة إسلامية ودرزية، 548 مدرسة مسيحية.

(3) Hanf (1969) 133 وما يلي، (الجامعة اللبنانية)، 176 وما يلي؛ (جامعة القديس يوسف)، 196 وما يلي؛ (الجامعة الأميركية) 214 ـ 215؛ ثم (الجامعة العربية).

الطبيعيّة[1]. وقد تمتّعت الأقسام المختلفة بنظام داخلي قانوني وتنظيمي وأكاديمي يختلف من قسم لآخر.

عام 1958/ 59 انضمّت كليّة الحقوق في جامعة القدّيس يوسف رسميّاً إلى الجامعة اللبنانيّة، وكان ذلك حلّاً وسطاً بعد سجالات حول السياسة التربويّة استمرّت لسنوات داخل الحكومة. وبعد اعتراضات وإضرابات قام بها الطلاب حول اعتماد لغة التدريس الفرنسيّة و/أو العربيّة، وحول وحدة التعليم في ظلّ رقابة الدولة المباشرة، وإعطاء شهادة حكوميّة في إنهاء الدّراسة في القانون[2]. شكّلت هذه المسائل لاحقاً وباستمرار مناسبات لصراعات سياسية، إذ هي عكست التناقض الذي يصعب التوفيق فيه بين سياسة التعليم والتربية الحكوميّة والخاصّة، أو بين سياستي التعليم الفرنسيّة واللبنانيّة[3].

منذ اندلاع الحرب عام 1975 حصلت تغيّرات هيكليّة، وطرأت تجديدات طالت المضمون في جامعة القدّيس يوسف. وقد شملت تأسيس كليّة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وفيها قسم الآداب العربيّة بدل المعهد السابق للآداب الشرقيّة[4]، إلى جانب إغلاق كليّة اللاهوت، وافتتاح فروع لها في صيدا وزحلة وطرابلس، إذ كان افتتاح الفروع ضرورة لطلاب وأساتذة كثيرين بسبب الوضع الخطير على حياتهم، ولصعوبة الوصول إلى الجامعة في شرق بيروت[5]. رغم هذه الصعوبات وهروب العديد من الكوادر التعليميّة الأجنبيّة، فإنّ ورشة التدريس

---

(1) Matthews/ Akrawi (1950) 472 وما يلي؛ Hanf (1969) 176 وما يلي؛ Waardenburg (1966) 194 وما يلي.

(2) هناك المزيد لدى Hanf (1969) 307-309.

(3) Hanf (1969) 310 وما يلي.

(4) أوراق بيروتية (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية التابع لجمعية المستشرقين الألمان) 3 (1995) 23 ـ 24.

(5) Labaki (1988) 123-124.

قد استمرّت على نشاطها خلال الحرب. وقد جاوز عدد الطلاب المسجّلين بداية الستينات الألفي طالب، وعام 1986/ 1987 بلغ العدد 5400 طالباً، وفي عام 1991/ 1992 قارب العدد هذا الرقم[1].

لم تعد الجامعة اليوم، رغم المحافظة على الفرنسيّة لغة التدريس ـ باستثناء قسم الدّراسات العربيّة ـ ممثّلة للتعليم الفرنسي، بل غدت جسراً بين الطوائف الدينيّة المحليّة المختلفة. إذ إنَّها ترى أنَّ واجبها الأوَّل هو المشاركة الفاعلة في إعادة بناء المجتمع اللبناني[2].

بدورها تابعت الجامعة الأميركيّة تقاليدها الأكاديميّة النامية منذ القرن التاسع عشر، كما وسّعت مجالات التعليم والأنشطة البحثية بشكل كبير جدّاً. فإلى كليّة الفلسفة (كليّة الفنون والعلوم)، وإلى كليّة الطبّ مع مستشفى الجامعة، وكلاهما من أقدم الكليّات، تأسّست منذ تأسست الجامعة، ومع فارق عن الكليّات الأكبر، أُضيفت كليّات ثلاث جديدة هي كليّة الهندسة والهندسة المعماريّة 1951، وكليّة الزّراعة 1952، وكليّة الصحّة 1954، ولاحقاً قسم البرامج التربويّة 1976. هذا إلى جانب قسم التربية «الموجود أصلاً» بهدف تخريج مدرّسين، وتنفيذ مشاريع تربوية بالدرجة الأُولى، إلى جانب تحصيل معارف كافية بالإنكليزيّة، أو التدريب عليها للمساعدة في تحصيل الاختصاصات. وتبعاً للنموذج الأميركي، يصار إلى التدريس في مرحلة ما قبل الإجازة ثم الإجازة، والتي تنتهي عادة بدرجة الماجستر كشهادة إنهاء دراسة، وفي بعض الاختصاصات إلى درجة الدكتوراه[3].

---

(1) Waardenburg (1966) 198; Labaki (1988) 123, 208; Abu Khalil (1998) 201.

(2) حديث مع لويس بوزيه الذي كان عميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية في (3/ 9/ 1998 في مدينة Halle).

(3) Matthews/ Akrawi (1950) 487 وما يلي؛ Waardenburg (1966) 186 وما يلي؛ Hanf (1969) 198 وما يلي؛ Labaki (1988) 128.

يقوم فهم الجامعة الأميركيّة لنفسها على طموحها أن تكون جامعة الشرق الأوسط بأكمله. أمّا اسمها فيفصح بوضوح أنَّها جامعة أميركيّة. ثمّ إننا لا نجد صراحة في أي مكان ذكراً لأصلها المسيحي ـ التبشيري، إلَّا أنَّ صياغة الأهداف التربويّة سرعان ما تجعل التعرّف إلى الأصل الأميركي البروتستانتي واضحاً. ينطبق هذا الشيء على التوصيف الوظيفي العام، أي مضامين التعليم والبحث، وعلى بنى الجامعة الإدارية والتنظيميّة، وإلى حدٍّ ما على تركيبة هيئة التدريس والجسم الطالبي[1].

حتى نشوب الحرب الأهليّة تكوّن الجسم التعليمي وفي المستويات الأكاديميّة العليا من الأميركيين بما نسبته الثلثين، أمّا الكادر العلمي المساعد والموظّفين الآخرين فكانوا في غالبيّتهم من اللبنانيين ومن جنسيات عربيّة أخرى. أمّا فيما يتعلّق بالانتماء الديني، فقد كانت الغلبة للبروتستانت والروم الأرثوذكس. وكان جميع رؤساء الجامعة الذين ينتخبون من قبل مجلس الأمناء، وهم أميركيون أصلاً، وبينهم بعض اللبنانيين خاصة في الفترة المتأخّرة ممن يحملون الجنسية الأميركيّة وما زالوا. وكذلك الرؤساء الذين يتولون الرئاسة بالوكالة، مع استثناء واحد شهير، إنَّه السوري قسطنطين زريق الأرثوذكسي، والذي تولى رئاسة الجامعة بالتكليف بين 1954 و1957، وكان هو نفسه أحد خرِّيجيها[2].

أمَّا الجسم الطالبي الذي كان حتى بداية الحرب مكوّناً من جنسيات متعدّدة مع أقليّة لبنانيّة، لا سيما من طائفة الروم الأرثوذكس والبروتستانت، فقد سجّل في الخمسينات نموّاً كبيراً، أي ما نسبته 85%. يعود الفضل في ذلك وإن جزئيّاً لما قُدّم من منح سخيّة. وبعد ذلك ازدادت الأعداد ببطء شديد أو استقرّت على ما هي عليه، وذلك نتيجة القيود الذي فرضت على القبول، وتقليص عدد المنح،

(1) راجع كاتالوغ الجامعة الأميركية، 1995/ 1996 (Introduction, statement of policy).

(2) Munro (1977) 122 وما يلي؛ عن زريق راجع أدناه III.2.b.

ومنافسة بقيّة الجامعات لها، وفي مقدّمتها الجامعة اللبنانيّة، بل إنَّ عدد طلاب الجامعة الأميركيّة في بيروت قد تناقص بعد الحرب. حيث بلغ العدد قرابة 3000 طالباً مع بداية الستينات، و5300 طالباً عام 1986/ 1987، ليصبح 4885 طالباً عام 1991/ 1992[1].

يُعْزَى السبب الأهم لهذا التطوّر إلى التغييرات التي أدّت إليها الحرب على صعيد القطاع التربوي، كما على أصعدة المجتمع اللبناني الأُخرى. مع هرب العديد من كوادر التعليم في الجامعة الأميركيّة في بيروت، لا سيما غير اللبنانيين منهم، وتأثير الميليشيات على تعيين الأشخاص غير المؤهلين المقبولين من قبلها، تراجع مستوى التعليم والبحث بشكل بالغ. يضاف إلى ذلك الوضع الأمني الحَرِج للجامعة في بيروت الغربيّة، ما جعلها غير متاحة للكثيرين، وعلى مدى سنواتٍ طويلة، كما أدّى ذلك ورضوخاً للضغط الماروني لافتتاح فرع لها في بيروت الشرقيّة.

بلغت سلسلة التهديدات والاختطافات والاغتيالات ضد المنتمين إلى الجامعة الأميركيّة أوجها بإطلاق الرصاص على الرئيس مالكولم هـ.كير داخل حرم الجامعة في كانون الثاني عام 1984[2]. كذلك أدّى الوضع الاقتصادي الكارثي إلى التناقص المستمر في عدد الطلاب، الذين يتوجّب عليهم تسديد تكاليف مرتفعة لقاء الدراسة في الجامعة الأميركيّة ببيروت. ناهيك عن أسباب ليس آخرها مغادرة قسم من الطبقة العليا الميسورة للبلاد، والتناقص المستمر في عدد المنح، ووقوع الجامعة عامّة في مشاكل ماليّة بالغة[3]. صحيح أنَّ العمل

---

(1) Hanf (1969) 203-204; Waardenburg (1966) 193; Labaki (1988) 207; Abu Khalil (1998) 25؛ وبعض المعطيات الأخرى في فتوني (1994) 120 ـ 121.

(2) راجع مذكرات الأرملة Ann Zwicker Kerr (1994) 3 وما يلي، 295 وما يلي.

(3) حتى قبل الحرب بوقت طويل كانت المشاكل المالية موجودة، هذا إلى جانب النقاشات الخلافية حول وظائف وبرامج التعليم والأزمات السياسية الراهنة (علاقة الجامعة الأميركية بالعرب =

الجامعي لم يتوقّف أبداً بشكل كلّي، وأنَّ بعض الاختصاصات قد قدّمت أبحاثاً مرموقة، إلَّا أنَّ الجامعة الأميركيّة قد خسرت على العموم جزءاً كبيراً من صيتها القديم، وقد صارت منذ نهاية الحرب تماماً مثل منافساتها أمام التحديات الكبيرة لبداية جديدة، أو لاسترجاع المستوى الثقافي والأكاديمي الذي افتقدته.

عام 1951 تأسست الجامعة اللبنانية كأوّل جامعة حكوميّة[1]. إنَّ فكرة البديل الوطني والمكمّل للجامعتين الخاصتين الأجنبيتين، التي ينبغي عليها إتاحة فرصة التعليم العالي للطلاب من الطبقات الشعبيّة الأضعف، هي فكرة طرحت للمرّة الأُولى عام 1948 من قبل عضو البرلمان اللبناني حميد فرنجيّة، شقيق الرئيس اللبناني الأسبق سليمان فرنجيّة، وهي فكرة أيّدتها الاحتجاجات الطلابيّة[2]. انبثقت الجامعة من معهد المعلّمين العالي الذي افتتح أبوابه عام 1950، والذي كان مسؤولاً عن إعداد المعلّمين للمدارس الثانويّة الحكوميّة، وقد ظلّ فيما بعد جزءاً أساسيّاً من الجامعة، حيث تحوّل عام 1967 إلى كليّة التربية. تمّ افتتاح الجامعة اللبنانيّة رسميّاً عام 1953 بموجب مرسوم جمهوري[3]. وكان العلَّامة فؤاد أفرام البستاني أوَّل رئيس لها، وهو حفيد بطرس البستاني المفكّر الرائد من عصر النهضة في القرن التاسع عشر. وقد ظلّ في منصبه هذا حتى العام 1970. رأى فؤاد أفرام البستاني أنَّ من واجبه جعل الجامعة مؤسسة وطنيّة قادرة على اتّخاذ القرارات. إلَّا أنَّه وبخلاف جده، قد اعتبر لبنان بلداً مسيحيّاً بالدّرجة الأُولى، ينتمي فكريّاً إلى أوروبا، كما رأى في الحضارة العربيّة الإسلاميّة عائقاً يضرّ بالمسيحيين اللبنانيين. لكنه أكّد في الوقت

---

= وإسرائيل وبالقضية الفلسطينية)؛ راجع بالتفصيل Munro (1977) 99 وما يلي، 122 وما يلي، 152 وما يلي.

(1) حول ما يلي راجع: فتوني (1994) 133 ـ 137.

(2) Abu Khalil (1998) 138.

(3) Waardenburg (1966) 181-182.

نفسه على الوضع الخاص للبنان بوصفه جسراً بين أوروبا والشرق، وأصرّ على فرادة الثقافة اللبنانيّة، حيث اعتبر أنَّ دراستها ونقلها يقع على عاتق الجامعة الوطنيّة التي يرأسها[1].

منذ العام 1958/ 1959 أنشأت الحكومة وبشكل نهائي كليّات الجامعة المختلفة، وهي: كليّة الفلسفة (آداب وعلوم إنسانية)، وكليّة العلوم الطبيعيّة، وكانت اختصاصاتها تتبع أصلاً معهد المعلّمين العالي، وكليّة الحقوق بما في ذلك العلوم الاقتصاديّة والسياسيّة، الأمر الذي أدّى إلى صراع سياسي مع جامعة القدّيس يوسف، (انظر أعلاه)، ومعهد العلوم الاجتماعيّة، ثم معهد الفنون الجميلة. بين العام 1967 و1983 أُضيفت سبع كليّات أُخرى[2]. وبذلك تحوّلت الجامعة اللبنانيّة إلى أوسع جامعة في البلاد من حيث الحجم والمضمون. من عام 1960 حتى العام 1966 ارتفع عدد الطلاب المنتسبين إليها من 1442 إلى 6225 طالباً. وعام 1982/ 1983 بلغ العدد 26407 طلاب، وعام 1986/ 1987 كان العدد 39654 طالباً. حيث كان أكثر من 47% من عدد الطلاب الجامعيين في لبنان من المنتسبين إلى هذه الجامعة[3].

في الخمسينات والستينات كانت الدروس تعطى في معظم الاختصاصات بالعربيّة والفرنسيّة، وبعد ذلك وبشكل متزايد صارت الدروس بالعربيّة فقط. أمّا برامج التدريس فقد استندت في البداية إلى المناهج الفرنسيّة، أمّا منذ السبعينات فقد تمّت «لبننتها» بشكل قوي، كما هو الأمر في المدارس الحكوميّة. أمّا الامتحانات النهائية (الإجازة والدبلوم والدكتوراه وإن جزئيّاً) فهي تتوافق مع مثيلاتها في الجامعات الفرنسيّة، ويتمّ الاعتراف بها هناك. رغم ذلك فقد كانت

---

(1) مقابلة مع Hanf (1969) 134; Abu Khalil (1998) 45-46.

(2) Labaki (1988) 132; Waardenburg (1966) 183-185; Hanf (1969) 134-135; (الجداول)؛ Abu Khalil (1998) 38.

(3) Labaki (1988) 132; Waardenburg (1966) 185 206 (الجداول).

سمعة الجامعة اللبنانيّة وما تزال، وكذلك فرص العمل لخرّيجيها أسوأ مما هي عليه عند مثيلاتها في الجامعة الأميركيّة وجامعة القدّيس يوسف.

لقد عانى الكثير من الطلاب إبان فترة دراستهم من وجوب بقائهم في غالب الأحيان بعيدين عن الدروس، ومن اضطرارهم بسبب الحاجة للقيام بأعمال جانبية. من جهة أُخرى أظهرت الجامعة اللبنانيّة في العديد من الاختصاصات إنجازات بحثيّة هامّة قام بها خريجوها، مثال ذلك سلسلة «منشورات الجامعة اللبنانيّة».

أمَّا الرسوم الدراسيّة فمنخفضة جدّاً أو هي شبه مجانية في بعض الحالات، ذلك أنَّ القسم الأكبر من الطلاب يتحدّر من أوساط شعبيّة ومتوسّطة الدخل. ومن جهة أُخرى تعتبر التجهيزات التقنيّة للجامعة وأبنيتها ومكتباتها متواضعة جدّاً، مقارنة بالجامعات الخاصة الأخرى. ينطبق الشيء ذاته على رواتب الهيئة التعليمية حيث لا وسائل للبحث توضع بتصرفها.

أمَّا حول النسبة المئويّة للطلاب والطالبات المسلمين والمسيحيين في الجامعة اللبنانيّة، فنجد تقديرات متناقضة. فبحسب معطيات إدارة الجامعة، في الستينات فاق عدد الطلاب الذكور المسلمين عدد أقرانهم المسيحيين، أمّا بين الطالبات فكانت الغالبية للمسيحيين. أمّا المصادر الأُخرى مثل ممثلي الطلاب في الجامعة فتزعم بوجود أغلبيّة مطلقة للمسيحيين بما نسبته 61%. وتبعاً لدراسات إحصائيّة أجريت في الفترة المذكورة (1960)، كان المسلمون في كليّات الحقوق والفلسفة (آداب وعلوم إنسانيّة) ضعف عدد المسيحيين فيهما. وفي الاختصاصات الأخرى كان تفوّق عدد المسيحيين واضحاً. فقط في معهد المعلمين العالي شكّل المسيحيون على الدوام أغلبيّة واضحة. وبتزايد مطّرد[1]، لعلّه من الصعوبة بمكان

(1) Labaki (1988) 138; Hanf (1969) 136 (الجداول).

الحكم على تغيّر النسبة العددية بين مسيحيين ومسلمين، لا سيما بسبب الحرب وحتى يومنا هذا، وكذلك بسبب غياب الأرقام الدقيقة.

حتى العام 1975 تركّزت جميع الكليّات في القسمين الغربي والجنوبي من بيروت وفي محيطها. وعندما أصبحت هذه المناطق غير متاحة للكثيرين بعد اندلاع الأعمال الحربية، افتتحت الحكومة فروعاً عديدة للجامعة في مناطق مختلفة من البلاد، في صيدا وزحلة وطرابلس والجبل، وفي بيروت الشرقية[1]. تمّت المحافظة على وحدة الجامعة إسميّاً ـ من خلال وحدة مناهج التدريس وإدارة مركزيّة موحّدة، أمّا على الأرض فإن توزيع الكليّات والاختصاصات التي كانت منقسمة فيما بينها، قد عكس الانقسامات الطائفيّة المناطقية في لبنان والتي تعمّقت خلال فترة الحرب. وحتى اليوم لم يتم تجاوز تمزّق الجامعة وانقسامها، لا من الناحية المكانيّة ولا من الناحية الأيديولوجيّة. ذلك أنَّ أي توحيد يوافق عليه عدد قليل سيؤدّي إلى الإضرار بمعايير الطائفيّة والنزعة الإقليميّة التي ما تزال تلقى تأييد قوى سياسية كثيرة[2]. يضاف إلى ذلك أنَّ الحكومات اللبنانيّة المتعاقبة بعد الحرب لم تفعل شيئاً يذكر من أجل إعادة بناء القطاع التربوي. ونتيجة لهذا الإهمال بقيت الجامعة اللبنانيّة وفي العديد من النّواحي متخلّفة عن الجامعات الخاصة، الجامعة الأميركيّة في بيروت وجامعة القدّيس يوسف.

تجسّد جامعة بيروت العربيّة المستوى الأعلى في نمط التربية الإسلامي

---

(1) نقلاً عن Labaki (1988) 132 عام 1986/ 1987 كان هناك 36 فرعاً، وبحسب Abu Khalil 139 (1998)، قرابة نهاية الحرب حوالي 47 فرعاً موزعة على74 مبنى؛ مثال ذلك كلية العلوم الإنسانية موزعة على خمسة مواقع: المزرعة (غرب بيروت)، الفنار (جبل لبنان)، طرابلس، كسارة (البقاع) وصيدا.

(2) حوارات في بيروت مع العديد من أساتذة التاريخ في الجامعة اللبنانية: أحمد بيضون (1/ 2/ 1996)، حسّان حلاق (7/ 1/ 1996)، جوزف لبكي (26/ 1/ 1998، 28/ 3/ 1998)، جان شرف (12/ 1/ 1996، 17/ 4/ 1998)، عبد الرؤوف سنو (15/ 1/ 1996، 31/ 3/ 1998).

الخاص[1] فقد تأسست عام 1960 بدعم من الجمعيّة الخيريّة المصريّة وجمعية البرّ والإحسان في بيروت، وبمساعدة من جامعة الإسكندريّة. وكانت الجامعة العربيّة ترتبط إلى حدٍّ كبير بمصر، سواء على صعيد التمويل والإدارة، أو فيما يتعلّق ببرامج التدريس والهيئة التعليميّة. بدأت الجامعة عملها بكليّة الآداب وكليّة الحقوق حتى العام 1987، حيث أُضيف إليها خمس كليّات أُخرى، أحدثها كليّة الصيدلة[2]. في السنوات الأُولى لم يتمّ الاعتراف في لبنان بالامتحانات المصريّة التي كانت تعدّ في جامعة الإسكندريّة. الأمر الذي أثار احتجاجات وإضرابات كبيرة في أوساط الطلبة. بين عامي 1968 و1982 كانت الجامعة مسيّسة إلى حدٍّ بعيد، نتيجة لتواجد العدد الكبير من الطلاب الفلسطينيين والمنظّمات الفلسطينيّة بالدرجة الأُولى[3].

إنَّ شروط القبول المتسامحة في جزء منها، والمتطلّبات الدّراسيّة المنخفضة نسبيّاً، وعدم إلزاميّة حضور الدروس، إضافة إلى الرسوم الدراسية المنخفضة، جميع هذه العوامل أدّت إلى تسجيل عدد كبير من الطلبة يفوق قدرة استيعاب الجامعة. تسجل فيها إبان الحرب العديد من عناصر الميليشيات المسلّحة. وقد ارتفع عدد الطلاب من 113 طالباً سنة افتتاح الجامعة، إلى 4500 طالباً أواسط الستينات، وفي عام 1986/1987 بلغ عدد الطلاب المنتسبين 2400 طالباً. أكثر من 80% منهم لم يكونوا من التابعيّة اللبنانيّة، بل أتوا من بلدان عربيّة أُخرى. وعام 1991/1992 كان عدد الطلاب في الجامعة العربيّة 28600 طالباً، فهي بالتالي ثاني أكبر جامعة في البلاد بعد الجامعة اللبنانيّة[4].

---

(1) بالتفصيل عند حسان حلّاق (1995b) 29 وما يلي، 45 وما يلي؛ Hanf (1969) 114-115؛ فتوني (1994) 126 ـ 129.

(2) Labaki (1988) 112; Abu Khalil (1998) 42؛ حول دور جمعية البر والإحسان في قطاع التربية اللبنانية، راجع: حلاق 18 (1995b) وما يلي، (المؤلف هو عضو مجلس الأمناء).

(3) Sinno (1983) 66 وما يلي.

(4) Waardenburg (1966) 202-203; Labaki (1988) 112; Abu Khalil (1998) 42؛ قابل الأرقام لدى =

والغالبيّة العظمى من الطلاب كانت وما تزال إلى يومنا هذا من المسلمين السنّة، الأمر الذي عكس ـ خاصّة في مرحلة البداية ـ ارتباط الجامعة الوثيق بمصر. كما لا يمكن التقليل أيضاً من عامل تأثير مؤسسات المقاصد على الانتماء الطائفي للجسم الطلابي.

يُعتبر مستوى الدراسة في جامعة بيروت العربية على العموم أدنى مما هو عليه في الجامعات الأخرى. وغالباً ما يحظى الخرّيجون بفرص عمل أسوأ من سواهم. كذلك تشكّل الميزانية المتواضعة جدّاً، والتجهيزات المتوسطة لوسائل التعليم والبحث، وأجور الجسم التعليمي المتدنية، تشكّل معوّقات أُخرى على الجامعة أن تتعامل معها. لكن الجامعة استطاعت رغم كل الصعوبات والتحدّيات أن تلعب دوراً ثقافيّاً وسياسيّاً هامّاً في وعي الأوساط الإسلاميّة اللبنانيّة. وفي هذا الإطار لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ جامعة بيروت العربيّة الواقعة في جنوب غرب بيروت قد حافظت على وحدتها خلال فترة الحرب بكاملها.

إلى جانب هذه الجامعات يوجد مؤسسات تعليميّة خاصّة أُخرى ومختلفة، بعضها يضم كليّة واحدة أو كليّات عدّة، وهي تستند إلى أحد الأنماط التعليميّة أو المدرسيّة القائمة (فرنسيّة، وأنكلوساكسونيّة، وإسلاميّة)[1]. بعضها نشأ في عهد الانتداب، أو ربما قبل ذلك، وفي حالات متعدّدة ترقى إلى مدارس القرن التاسع عشر. «فالأكاديميّة اللبنانيّة للفنون الجميلة ALBA ألبا» التي تأسّست عام 1937 لتكون معهداً عالياً للموسيقى، قامت لاحقاً بالإضافة إلى برامجها بتدريس الرسم والنحت والتصميم والهندسة المعماريّة، وقد استندت المناهج التعليميّة فيها إلى النماذج الفرنسيّة، ولغة التدريس هي الفرنسيّة حصراً. في عام 1986/ 1987 بلغ عدد المسجّلين فيها 555 طالباً. وفي نهاية الثمانينات ضُمّت الأكاديميّة إلى

---

= فتوني (1994) 127-128.

(1) Labaki (1988) 214 (الجداول)؛ فتوني (1994) 132.

جامعة البلمند (انظر أدناه)[1].

أمَّا «كليّة بيروت للبنات» فتعود إلى مدرسة البنات البروتستانتيّة من القرن التاسع عشر، ومنذ العام 1975 تمَّ توسيعها وعُرفت بعد ذلك باسم «كليّة بيروت الجامعيّة»، لتفتح بعد ذلك أمام الدارسين من الذكور، وهي تقتدي في مناهج التعليم بالجامعة الأميركيّة، والإنكليزيّة لغة التدريس فيها. والاختصاصات الدّراسيّة تشمل بالدرجة الأُولى الآداب، والفلسفة، والتاريخ، والفنون، والعلوم الطبيعيّة، والعلوم الاجتماعيّة. وهي منذ العام 1992 تحمل اسم «الجامعة اللبنانيّة الأميركيّة»، وفي هذا العام كان عدد المسجلين فيها 2270 طالباً[2].

من بين المؤسسات الأميركيّة، تجدر الإشارة إلى «كليّة الشرق الأوسط» وإلى «مدرسة الشرق الأدنى للاهوت». الكليّة عبارة عن مدرسة مذهب الأدفنتيست، تأسست عام 1929، وهي تقدّم منذ العام 1944 التعليم العالي باللّغة الإنكليزيّة مع التركيز على التعليم الديني والتدريب على مهن عمليّة وحرفيّة. أمّا المؤسّسة الأُخرى التي نشأت عام 1932 نتيجة اندماج مدرستين تبشيريتين في القرن التاسع عشر، فتهدف إلى تخريج القساوسة والموظفين الكنسيين الآخرين، إلى جانب المدرّسين في المدارس المسيحيّة في الشرق الأوسط[3].

أمَّا «جامعة الروح القدس الكسليك» فتحظى بأهميّة خاصّة في مجال التطوّر الحديث في قطاع التعليم العالي، وهي تقع في شمال شرق بيروت في قضاء كسروان. أسست عام 1961/ 1962 من جانب الرهبنة المارونيّة، وقد حصلت

(1) Hanf (1969) 183-185; Waardenburg (1966) 204-205؛ فتوني (1994) 129 ـ 130.

(2) Hanf (1969) 206-207; Waardenburg (1966) 200-201; Abu Khalil (1998) 126.

(3) Hanf (1969) 206, 207-208; Waardenburg (1966) 205-206.

على الصفة الأسقفيّة بداية الثمانينات. تضم الجامعة سبع كليّات، أفضلها سمعة كليّة اللاهوت وكليّة الفلسفة والعلوم الإنسانيّة. يتم التدريس فيها بالفرنسيّة والعربيّة. تملك الجامعة التي يقوم رجال الدين بالتّدريس فيها حصراً تجهيزات حديثة جدّاً، قياساً على مدّة وجودها القصير نسبيّاً. يعتبر عدد إنجازاتها البحثيّة المنشورة جديراً بالاهتمام. إبان الحرب شكّلت الكسليك عصب الموارنة الفكري، حيث نشرت كتابات جدليّة هي محل نزاع حول الهويّة المسيحيّة للبنان، وحول التصوّرات المتعلّقة بالفدرالية والكونفدراليّة، ما شكّل بنظر النقّاد تهديداً لوحدة البلد الإقليميّة. عام 1986/ 1987 بلغ عدد طلاب جامعة الكسليك 3055 طالباً، في حين كان العدد عام 1991/ 1992 فقط 2186 طالباً[1].

خلال سنوات الحرب الأهليّة وما بعدها، تمَّ تأسيس مؤسّسات تربويّة متعدّدة جديدة من قِبل الجماعات الطائفيّة المختلفة، وهي مدارس ابتدائيّة وثانويّة، إلى جانب الكليّات والجامعات. ومن ذلك على سبيل المثال «جامعة سيّدة اللويزة» في قضاء كسروان عام 1987، أسستها الرهبنة المارونيّة وتضم (خمس كليّات[2]، و«جامعة البلمند» جنوب طرابلس، في قضاء الكورة، التي افتتحتها كنيسة الروم الأرثوذكس عام 1988[3]. تشكّلت جامعة البلمند إثر اندماج معهد القدّيس يوحنّا للّاهوت في دمشق مع الأكاديميّة اللبنانيّة للفنون الجميلة.

---

(1) Labaki (1988) 112; Abu Khalil (1998) 95؛ فتوني (1994) 130 ـ 131؛ محادثة مع كرم رزق، مدير معهد التاريخ في الكسليك (5/ 2/ 1996 في الكسليك ثم بتاريخ 10/ 4/ 1998 في بيروت).

(2) Labaki (1988) 112, 214. في اللويزة عقد عام 1736 سنودس من أجل إصلاح سياسة الكنيسة المارونية وتحويلها إلى اللاتينية؛ راجع Harik (1968) 96, 100-102 وما يلي، Moosa (1986) 270 وما يلي؛ van Leeuwen (1994) 119 وما يلي.

(3) في دير البلمند تم عام 1833 افتتاح أول مدرسة أرثوذكسية، وتحولت لاحقاً إلى كلية الثلاثة أقمار؛ Hanf (1969) 65.

وفي أواسط التسعينات استحدثت خمس كليّات جديدة هي اللاهوت، والهندسة المعماريّة، والفنون، واللّغات والعلوم الاجتماعيّة، والعلوم الطبيعيّة والهندسة[1]. أمَّا الرئيس الأوَّل للجامعة فكان جورج طعمة، ثم تلاه غسان تويني (انظر أعلاه II.3.b) عام 1991/ 1992 كان عدد طلاب البلمند 295 طالباً[2]. صحيح أنَّ الجامعة كانت بالنسبة للكنيسة الأرثوذكسيّة رمزاً للدلالة على الأهميّة السياسيّة للطائفة دينيّاً، إلَّا أنَّ أكثر من نصف الطلاب ليسوا من المسيحيين الأرثوذكس، ما يؤشّر بوضوح إلى المساعي التقليديّة عند الروم الأرثوذكس نحو التوجّه العلماني غير المرتبط بالطائفة، أو المتجاوز للطائفيّة[3].

بشكل خاص ومنذ الثمانينات ظهرت أيضاً لدى الطوائف الإسلاميّة، السنّة والشيعة على حد سواء، نشاطات متزايدة لتقديم مجالات دراسيّة عليا. ففي عام 1982 أسست جمعية المقاصد الخيريّة الإسلاميّة جامعة خاصة في بيروت، وفيها كليّات للطب والتربية إلى جانب معهد للدراسات الإسلاميّة، هو «المعهد العالي للدّراسات الإسلاميّة». ومنذ العام 1989 يقدّم هذا المعهد بإشراف مديره رضوان السيّد دراسات أكاديميّة تتركّز بشكل خاص على العلوم الإسلاميّة، وعلى التاريخ الفكري للحضارات الغربيّة، وعلى نظرية المناهج العلميّة. يحظى المعهد بسمعة علميّة عالية، ليس أقلّها بسبب مكتبته التخصصية وإصداراته الواسعة. عام 1995 كان في المعهد ما يقارب 80 طالباً، يسعى 30 منهم للحصول على شهادة الماجستر[4]. أخيراً لا بدّ من الإشارة إلى المؤسسات الدراسيّة العليا المختلفة

---

(1) راجع حول جامعة البلمند، الكاتالوغ 1994/ 1995.

(2) Labaki (1988) 114; Abu Khalil (1998) 220.

(3) Panzer (1998) 16, 17, 21.

(4) راجع: أوراق بيروتية (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية التابع لجمعية المستشرقين الألمان) 3 (1995) 34 ـ 36.

في بيروت وصيدا وطرابلس، وهي مموّلة بالدرجة الأُولى من قِبل المقاصد ومؤسسة رئيس الوزراء الحريري، مثال ذلك «كليّة الإمام الأوزاعي» للدّراسات الإسلاميّة والإدارة (1986)، و«كليّة الدّعوة الإسلاميّة» التابعة لدار الفتوى (1986)، وكلاهما في بيروت، و«المركز الإسلامي للتربية»، مع «مدرسة العمارة» في صيدا، و«جامعة المنار» في طرابلس التي تنهي الدروس بشهادة في الفقه والقانون (1993)[1].

أنشأ الشيعة بدورهم عدّة مدارس عليا وكليّات، في بيروت وصور وفي البقاع، وهي مموّلة بشكل خاص من قبل الجمعيّة الخيريّة العامليّة، وعن طريق المساعدات الخارجيّة، ومن خلال مبادرات مختلفة من جانب حركة أمل، (ولاحقاً) حزب اللّه. فمنذ السبعينات كانت هناك كليّات تقنيّة ومنشآت تعليميّة طبيّة وخيريّة، إلى جانب كليّة للدراسات الإسلاميّة (في بيروت)[2]. منذ ذلك الحين ارتفع عدد المؤسسات التعليميّة بشكل كبير، لا سيما في ظلِّ تأثير حزب اللّه الذي يفرض سيطرته. وللأسف ما زالت الدّراسات الصادرة المتعلّقة بذلك قليلة جدّاً.

إجمالاً لقد أصبح جوهرُ التربية الخاص ذو التوجّه الطائفي في لبنان أقوى حضوراً اليوم من أي وقت مضى. إنَّها نتيجة الحرب، أو نتيجةً للمشاكل التي لم تحلّ بعد اتّفاق الطائف. ينعكس هذا الوضع بوضوح في عدّة أُمور، منها كتابة التاريخ اللبناني، والنشاط العلمي المتعلّق باختصاص التاريخ. بالاشتراك مع عوامل التطوّر التاريخي، ومع مواضيع النزاع الأيديولوجي (السياسيّة والدينيّة) حيث تحدّد التربية والتعليم بشكل حاسم الفهم الذاتي التاريخي، والنقاشات حول ثقافة تاريخيّة تؤدّي إلى فهم سياسي واجتماعي، وإلى التصرّف وفاقاً لذلك.

---

(1) Labaki (1988) 110; Abu Khalil (1998) 220.

(2) Labaki (1988) 107.

## III ـ تاريخ لبنان بمنظار مؤرّخيه

الكتابة اللبنانيّة للتاريخ[1] لها تقليد يعود إلى القرون الوسطى، إلّا أنَّ تطوّره لا يمكن التطرّق إليه إلّا بدءاً من القرن الخامس عشر. والكتابات التاريخيّة التي وضعت قبل ذلك، منذ فترة الحروب الصليبيّة، وقد تكون محتملة، إلّا أنَّها مفقودة[2]. أدّى اتّحاد الكنيسة المارونيّة مع روما، وهي عمليّة بدأت عام 1180 ولم تكتمل إلّا في أوائل القرن السادس عشر، بعد مشاحنات أيديولوجيّة ـ وغالباً دمويّة داخل الموارنة[3] ـ إلى إتلاف كل الكتابات المارونيّة القديمة من أجل إلغاء كل ما يذكِّر بالقناعات القديمة أو بالإشارات إلى «بدعة» التوحيد الأوّليّة عند الموارنة. كان الأسقف جبرائيل ابن القلاعي (حوالي 1450 ـ 1516) أوَّل مؤرّخ ماروني، لا يزال جزء كبير من كتابه موجوداً، يعرض تصوّراً عن بدايات «قوميّة لبنانيّة مارونيّة»، وصورة تاريخيّة ذات إطار رومانسي[4]. يُعتبر البطريرك إسطفان الدويهي (1629 ـ 1704) الأب الحقيقي لهذا التاريخ الذي أنتجه رجال

---

(1) عادة ما يقصد بذلك كتابة التاريخ للمناطق التي تنتمي حالياً للجمهورية اللبنانية، وقد قام مؤلفون محليون بوصفها، وهم في غالبيتهم أو كلهم ممن يعيش أو قد عاش وعمل في موطنه، باستثناء فيليب حتي (راجع أدناه III.2.a) لم نأخذ بعين الاعتبار أعمال مؤرخين أو مؤرخات شباب ممن غادر البلاد على مدى طويل، فذلك بحاجة لدراسة خاصة.

(2) لا نعرف سوى عرضين لتاريخ الكنيسة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ومن العرض الثاني لم يصلنا أيضاً إلا نتف من النص وقد نشرت في أربع صفحات؛ Salibi (1959) 16.

(3) حول ذلك Salibi (1958).

(4) الأثر الأكثر أهمية "مديحة على جبل لبنان" وهو قصيدة طويلة (294 بيتاً) وقد كتبت بلهجة لبنانية (زجلية) راجع Salibi (1959a) 23 ـ 87؛ Harik (1968) 128-131.

الدّين، إلّا أنّه لم يقتصر في كتاباته على الموضوعات العقائديّة والدينيّة الخاصّة بطائفته وحسب، بل عالج كأول مؤرّخ ماروني تاريخ سوريّة منذ انتشار الإسلام وحتى عصره، وأفرد حيِّزاً واسعاً للدروز، إلى جانب الموارنة في لبنان[1]. تمّ استكمال عمل الدويهي ومتابعة تطويره باتّجاهين، الاتّجاه التاريخي المذهبي، والاتّجاه التاريخي ـ السياسي العام من قبل العديد من المؤرّخين، وحتى وقتنا هذا.

منذ القرن الثامن عشر دخل إلى جانب رجال الدّين الكاثوليك عدد متزايد من العلمانيين كمؤلّفين لأعمال تاريخيّة، حيث تركّز اهتمامهم بالدّرجة الأُولى على التطوّرات التاريخيّة المحليّة، وعلى التّاريخ السياسي لعائلات وأُسر محدّدة كانوا يعملون عندها. هنا أيضاً يتعلّق الأمر بمؤلّفين مسيحيين، من غير الموارنة بكل الأحوال. علاوة على ذلك، كانت هناك أعمال تاريخيّة من هذا النمط مكتوبة بشكل إفرادي ومتباعد على امتداد القرن الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، من الدروز أمثال صالح بن يحيى، أمير البُحتريين المتوفَّى سنة 1436، وابن سِباط (أمين العائلة نفسها المتوفى عام 1520)، ومن السنّة أمثال أحمد الخالدي الصفدي، المتوفَّى عام 1625، مؤلّف كتاب التاريخ المنافح جزئيّاً عن الأمير فخر الدين الثاني من الأُسرة المعنيّة[2]. ومنذ القرن الثامن عشر تضاعفت هذه المؤلّفات بشكل ملحوظ عدداً وحجماً. ومن أهمّها «تاريخ جبل لبنان» لمؤلّفه الشيخ أنطونيوس أبو خطّار العينطوريني من شمال لبنان، المتوفَّى عام 1821[3]. والسجلّ التاريخي الشامل لتاريخ سوريّة العام، مع التركيز على

---

(1) في تاريخ الأزمنة؛ قام Salibi (1959a) 89 ـ 160 بعرض كامل لتاريخ الدويهي (راجع أدناه III.3.b أيضاً Salibi (1962a) 219 ـ 222؛ Abu-Husayn (1999) 226-227; Hourani (1962).

(2) حول المؤرخين الدرزيين الاثنين وعائلة بحتر، راجع: Salibi (1961); Salibi, Encyclopaedia of Islam VIII 985-986؛ حول المؤلف السني، Abu-Husayn (1985) 3-5، Abu-Husayn (1993a)

(3) "مختصر تاريخ جبل لبنان".

جبل لبنان للأمير حيدر أحمد الشهّابي (1761 ـ 1835)، أحد أبناء عمّ «الأمير الحاكم» بشير الثاني (راجع أعلاه II.1)[1]. كلاهما كانا مسيحيين مارونيين، وقد ذكرا في التراث التاريخي للدويهي، بوصفهما ممَّن كتب في التاريخ السياسي الذي لا يقتصر على طائفتهما وحسب. يُعتبر كتاب حيدر بشكل خاص، إن من حيث المضمون أو من حيث المنهج علامة بارزة في الكتابة المبكرة للتاريخ اللبناني. يشكّل عمله هذا نموذجاً مبكراً يمثّل النزعة المدنية (العلمانيّة) في كتابة التاريخ اللبناني[2].

بشكل أوضح وأشمل، يظهر هذا الاتّجاه الجديد عند طنوس الشدياق (1791/ 1794 ـ 1861) السكرتير والمعلم الخاص في خدمة آل شهاب. في مؤلّفه التاريخي[3]، وهو ليس عرضاً تاريخيّاً بالطريقة المألوفة، بل عرضاً نسقيّاً لأصول عائلات الأعيان اللبنانيّة القديمة (المارونيّة والدرزيّة والسنيّة والشيعيّة) وكذلك للتاريخ السياسي لجبل لبنان منذ الفتح العربي لسوريّة في القرن السابع حتى عصر المؤلّف، يتطرّق الشدياق ولأوَّل مرّة لمنطقة جبل لبنان كوحدة إقليميّة، ويضم في تطوّره التاريخي الطائفة المارونيّة بشكل خاص، ويعتبرها جزءاً من كلٍّ كبير، أي من مجمل العائلات في جبل لبنان[4]. وقد لاقت وجهة النظر هذه استحساناً دون شكّ، بل أكثر من ذلك، التقييم الإيجابي المطلق لنظام

---

(1) التاريخ الثلاثي الأجزاء بعنوانه الأساسي "تاريخ الأمير حيدر الشهابي" يشمل الفترات من 622 ـ 1697، 1697 ـ 1818، و1818 ـ 1827؛ تعالج الأقسام الثاني والثالث تاريخ حكم آل شهاب، بغض النظر عن العرض المفصل لمعطيات تاريخية ـ سياسية، أو اقتصادية في جزء منها وكذلك اجتماعية، نرى وهذا ملفت للنظر، أن الكاتب كان على دراية بأحداث التاريخ الغربي (الثورة الفرنسية، نابليون). راجع النصوص المختارة في Khūrī (1983) 93-97.

(2) Hourani (1962) 230-232; Salibi (1962a) 223.

(3) "أخبار الأعيان في جبل لبنان".

(4) بالتفصيل في Salibi (1959a) 161 ـ 233 (راجع أدناه III.3.b); Salibi (1962a) 223 ـ 224؛ =

الحكم القائم، أي الإمارة، حيث تحرّك داخل حدودها. إنَّ وضع أوّل تصور لوحدة الأراضي الإقليميّة، هو تصوّر وضعت صياغته أولاً بعد خلافات العام 1860. بشكل عام يرسم الشدياق صورة مثاليّة جدّاً، حيث يبدو فيها أنَّ جبل لبنان قد شكّل منذ فجر الإسلام إمارة قائمة بذاتها ومستمرّة ومتوارثة. وقد بدت هذه الصورة التاريخيّة على تناقض صارخ مع التطورات التاريخية الشديدة التعقيد في غالب الأحيان[1].

إنَّ طريقة تقدير التاريخ العلماني والإقليمي للبنان، والمدوّن بأقلام مدنيين (علمانيين)، لم تكن أبداً حِكْراً على المتعلّمين الموارنة، بل حظيت أيضاً بدفع مميّز من جهات أُخرى. فقد بيّن توماس فيليب بأنَّه قد ظهر بوضوح ومنذ أواخر القرن الثامن عشر في أواسط المثقّفين المسيحيين الروم الكاثوليك نوع من التطوير لصورة جديدة موسّعة عن العالم، ولفهم جديد للذات[2]. إنَّ الكتابات التاريخيّة لكلٍ من ميخائيل الصباغ (1775 ـ 1818)، ونقولا الترك (1763 ـ 1828)، وإبراهيم العُورة (1797 ـ 1863) وميخائيل مشاقة (1800 ـ 1888) توحي بالتأكيد على شخصيّة خاصّة، وعلى وعي ذاتي متنام، وباهتمام جدّي بالتاريخ الإقليمي، وارتباطه بالأحداث الأوروبيّة التي تتجاوز المنطقة.

وقد شقّ هؤلاء المؤرّخون طُرقاً جديدة من حيث المضمون والشكل والمنهج، ربما لعب التطوّر النوعي لأقليّة الروم الكاثوليك في إطار التغيّرات الاقتصاديّة والسكانيّة العامة في هذا الوقت[3]، دوراً جوهريّاً بهذا الخصوص. إذ

---

= Hourani (1962) 233: "Lebanon as a whole structure of families Druze, Maronite, Sunnī or Shīᶜī Muslim, their common interests give to Lebanon a unity which transcends religious difference."

(1) Salibi (1988a) 115 وما يليها.

(2) Philipp (1984).

(3) Philipp (1985)، الفصل الأول.

تجدر الإشارة إلى تحدّر المؤرّخين الأربعة من عائلات ذات نفوذ تجاري، بل كانوا هم أنفسهم من الفاعلين إقتصاديّاً وإن في نطاق محدود. وقبل كل شيء فقد سنحت لهم الفرصة من خلال عملهم في المجال السياسي والإداري، ومن خلال تجوالهم وصلاتهم مع علماء أجانب لتوسيع أفقهم الفكري والتعبير عنه بما يتناسب.

وبالمقارنة مع الكتابات التاريخيّة في الأقاليم المجاورة، فقد أظهرت كتابة التاريخ اللبناني إنتاجيّة مدهشة لمؤلّفات تاريخيّة، مع تعددية كبيرة في المضامين والأشكال والمناهج. وبشكل دقيق حدّد ألبرت حوراني السببين اللازمين لذلك وهما: «أوّلاً: تطوير نوع أدبي من إلمام جيّد باللّغة العربيّة وبعض الاهتمامات الفكريّة بالعصر الحديث. وثانياً: وجود قضيّة واضحة وجليّة وموحّدة، وليس الاقتصار على شرح السيرورة التاريخيّة بل تعريفها أيضاً»[1].

منذ نهاية القرن الثامن عشر، وبشكل متزايد أثناء النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، بدأ بعض المؤرّخين بتطوير أفكار وتصوّرات جديدة حول «التاريخ». وهكذا قدّموا بعض الفرضيات الفكريّة التي تمّ تبنيها ومتابعة تطويرها من قبل العلماء والمؤرّخين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك في ظلِّ الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة المتغيّرة: إنَّها بداية كتابة التاريخ اللبناني «الحديث».

### III.1 المؤرّخون غير المحترفين في أواخر العصر العثماني

#### a. الوحدة التاريخيّة والثقافيّة لسوريّة

بناء على عوامل داخلية وخارجيّة عاشت سوريّة (بلاد الشام) منذ ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر تغيّرات أثّرت على التطوّر المستقبلي الشامل في

(1) Hourani (1962) 226. (الترجمة)

هذه المنطقة بشكل حاسم، وانعكس تأثير ذلك على جميع أصعدة المجتمع، السياسية والاقتصاديّة والثقافيّة والفكريّة وبمقادير مختلفة. إنَّ إدخال سياسة الإصلاح من جانب العثمانيين والترويج لها «عبر شعار» التنظيمات الخيريّة الجديدة قد أدّى، بغضِّ النظر عن أُمور أُخرى كثيرة، إلى قيام أو إلى تطوير تصوّرات تاريخيّة سياسيّة نوعيّة من قبل بعض المثقفين العرب في سوريّة. أحد الاهتمامات المركزيّة عند مصلحي التنظيمات كان إدخال القوانين الزمنيّة (المدنيّة) إلى السلطنة العثمانيّة.

وبتأثير من التصوّرات الغربيّة القويّة، لا سيما أفكار الثورة الفرنسيّة (الحريّة، المساواة، الأُخوة). كانت هذه القوانين تهدف إلى إعطاء جميع رعايا الدولة العثمانيّة حقوقاً مدنيّة وسياسيّة متساوية، بغضِّ النظر عن الفوارق الدينيّة ومعايير التفرقة الأُخرى)[1]. في إطار هذا الاقتراح مهَّدت قوانين الإصلاح أيضاً الطريق أمام وجهة نظر جديدة تتعلّق بتاريخ سوريّة. من هنا انتشر تصوّر الوطنيّة السوريّة. وكان في جزء منه ردَّ فعلٍ على خطط التحديث عند دُعاة الإصلاح العثمانيين. وقد تمَّ الترويج للوطنيّة في سوريّة بسبب الحاجة الملحّة للتغلّب على العداء المذهبي الذي غزا هذا البلد منذ فترة طويلة، والذي بلغ ذروته عام 1860 في جبل لبنان وفي دمشق.

يعود تصوّر الوطن أو (الموطن) إلى الأدب العربي الكلاسيكي في القرون الوسطى. تبعاً للمؤلّفات المعجميّة، وبالإضافة إلى الأدبيّات الكلاسيكيّة والمصادر التاريخيّة يؤشّر هذا المفهوم إلى مكان الولادة والإقامة (مكان الإقامة الدائم أو

---

(1) Davidson (1963) 36 وما يليها، 52 وما يليها؛ نص المرسوم الإصلاحي لأعوام 1839 و1856 (بترجمة إنكليزية): Hurewitz (تحرير، 1956) I 113-116، 149 ـ 153. حول تأثير الثورة الفرنسية قابل Khūrī (1983) 11-89 والمختارات الملحقة لنصوص مفكرين عرب (من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)؛ Zolondek (1967); Höpp/ Pätzold (1989); Yared (1996) 18 وما يليها.

مكان المكوث المؤقّت) للإنسان. غالباً ما تترافق عناصر عاطفيّة مع هذا المفهوم، كالحنين إلى الوطن ولوعة الغربة، والتشوّق والبحث عن الوطن، وكذلك الوفاء وحب الوطن. جميع هذه الصّفات تدخل في إطار التصوّر هذا[1]. إلى جانب ذلك نجد مفهوم «الوطن» في مؤلّفات صوفيّة مختلفة، بمعنى المثوى الأخير بجوار اللّه[2]. لا نقع إطلاقاً في النصوص القديمة الكلاسيكيّة على الدّلالة السياسيّة لهذه الكلمة، الوطن بمعنى «الوطن الأُم».

ظهر مصطلح الوطن أوّلاً مع نهاية القرن الثامن عشر، نتيجة التأثير الأيديولوجي الأوروبي بعد الثورة الفرنسيّة في إطار العلاقات السياسيّة، في اللّغة العثمانيّة بداية ڤاطان، أمّا في اللّغة العربيّة فقد استخدمت الكلمة فيما بعد بحلول القرن التاسع عشر، وأغلب الأحيان بحسب دلالة الكلمة الفرنسيّة Patrie، وبالإنكليزيّة، country وبالألمانيّة Vaterland، حيث تنطوي على الولاء السياسي والانتماء للوطن إلى جانب الارتباط العاطفي القويّ به[3].

كان رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873) العلّامة والمصلح المصري، أوَّل مَن نادى في كتاباته بالوطنيّة كرابطة بين «أبناء الوطن»[4]. وفي إحدى قصائده الوطنيّة استعمل لازمةً كرّرها: «حبّ الوطن من الإيمان». وهو حديث نسب للنَّبي محمَّد[5]. ونجد هذه الصيغة أيضاً في تقرير الطهطاوي عن إقامته في

---

(1) Lewis (1993) 167-168; Haarmann (1996) 166-168؛ بتوسع وإلى حد التطابق، واللافت أن ذلك متشابه مع ما نراه حول مصطلح "patria" وكيفية فهمه في العصر الوسيط اللاتيني (أو قبل ذلك في العصور اليونانية والرومانية القديمة): Haarmann (1969) 165 وما يلي. حول مصطلح وطن عامة، راجع: Greverus (1979).

(2) Haarmann (1996) 168-169.

(3) Lewis (1993) 168 وما يلي؛ Lewis (1988) 40-41; Lewis (1964); Ayalon (1987) 52-53.

(4) Duri (1987) 156-157; al-Husry (1966) 29-31.

(5) Haarmann (1966) 169, 199؛ Glass (1989) خاصة 103.

باريس (1826)، وفيه يبحث عن التوازن بين التقليد العجيب للجديد الحاصل في أوروبا، والحفاظ على الثقافة التقليديّة الخاصّة، إزاء ما يعتبره الهزّات الخطيرة الآتية من الغرب[1]. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر تمّت متابعة تصوّرات الطهطاوي الوطنيّة وتطويرها من قبل العديد من المفكّرين، سواء في مصر أو في الأقاليم الأخرى من السلطنة العثمانيّة[2]. هنا يظهر باستمرار الحديث المنسوب إلى النَّبي، باعتباره، إنْ صحَّ التعبير، إلى حدٍّ ما وثيقة للتوفيق بين التصوّرات السياسيّة ـ العلمانيّة الحديثة والتصوّرات الإسلاميّة التقليديّة.

انتشر المفهوم السياسي الجديد للوطن في سوريّة أو في لبنان الحالي بعد الطهطاوي بجيل واحد. فمنذ العام 1860، روّج بطرس البستاني بشتى الوسائل لوطنيّة ذات توجّه ثقافي، وسياسي وإقليمي، على أن تساعد قبل أي شيء آخر على تجاوز التناقضات الدينيّة والمذهبيّة بين السكان (انظر أعلاه II.3). بذلك أوجد البستاني الأساس لتفاهم تاريخي جديد في سوريّة. علماً أنَّه وفي إطار نشاطاته الأدبيّة والعلميّة، والثقافيّة والسياسيّة والتربويّة المتعددة، لم يضع مؤلّفاً خاصّا بالتاريخ. يتّضح من كتابات البستاني العديدة، لا سيما ما جاء في «نفير سورية» ما هي المشاعر والأفكار التي حركته وجعلته يرفع الصوت عالياً.

«نفير سوريّة» هو أوَّل منشور سياسي في لبنان، وقد صدر من خلال أحد عشر عدداً من بداية أيلول 1860 ولغاية نيسان 1861. وقد تمّت صياغة الأفكار التي تمَّ التعبير عنها دون تكلّف تحت التأثير المباشر للنزاعات الدمويّة خلال صيف العام 1860. دعا البستاني إلى حبّ الوطن والسّلام والتصالح والتفاهم

---

(1) Hourani (1970) 68 وما يليها، خاصة 78 ـ 79؛ Wielandt (1980) 41 وما يليها؛ al-Husry (1966) 29 وما يلي، 99 وما يلي.

(2) قابل Duri (1987) 157 وما يلي؛ Hourani (1970) 83 وما يلي؛ Khūrī (1983) 48, 145، وما يلي؛ Yared (1996) 24 وما يلي، 82 وما يلي.

المتبادل بين مختلف الطوائف. وذكَّر أبناء بلده بأنَّهم يرتبطون فيما بينهم بمصالح مشتركة وعادات مشتركة ولغة مشتركة، ويجمعهم وطن واحد. جاء في مطلع كلٍّ من النّداءات الأحد عشر قوله: «يا أبناء الوطن»، وقد ذيّلها بعبارة: «مِن مُحِبٍّ للوطن»[1]. ودعا لتقدّم حضاري، مطالباً لأجل ذلك بإحياء اللّغة والثقافة العربيّة، إلى جانب إنشاء المدارس والمكتبات[2]. وكان للبستاني اهتمام آخر يرتبط بهذا الأمر ارتباطاً وثيقاً، وفيه يكشف عن تصوّره وعن صورة العالم لديه فيقول: يجب فصل الشؤون العامة عن الشؤون الخاصّة، كما يجب وضع حدٍّ واضح بين «السلطة الروحيّة والسلطة المدنيّة»، فالدين مسألة خاصّة والسياسة مسألة عامّة[3]. هنا يعبّر المؤلّف بوضوح عن العلمانيّة بشكل موضوعي أكثر من تعبيراته في التربية والثقافة المشتركة والوعي الوطني.

في مجلّة «الجنان» التي أسّسها البستاني عام 1870 والتي استمرّت بالصدور لمدّة ستة عشر عاماً، وهي فترة طويلة تثير الاستغراب، نظراً للظروف التي كانت سائدة، تمّت معالجة تصوّرات من هذا النوع وبالتفصيل، وكانت أغلب المقالات الافتتاحية بقلم نجله الأكبر سليم (1848 ـ 1884)، الذي كان الناشر للجنان ورئيس تحريرها. هذا وقد تمَّ اختيار القول المذكور سابقاً «حبّ الوطن من الإيمان» شعاراً للمجلّة، وكان يتصدّر صفحة العنوان من كل إصدار. بواسطة هذه المنشورات والمنشورات اللّاحقة حاول البساتنة وأتباعهم لاحقاً نشر المعرفة والتعليم العام، وإحياء اللّغة العربيّة، وتشجيع أبناء وطنهم على التقدّم الحضاري عبر الالتزام القوي بالتجارة والصناعة، طبعاً بين أُمور أُخرى عديدة، (انظر أدناه).

---

(1) "نفير سورية" I، 29/ 9/ 1860؛ II، 8/ 10/ 1860؛ VII، 19/ 11/ 1860؛ النص بأكمله منشور في داية (1981) 113 ـ 162.

(2) "نفير سورية" XI، 22/ 4/ 1861؛ راجع البستاني (رسالة حول المجتمع الإنساني) حيث تناول ما يثيره وصول العادات الأوروبية إلى سورية من إشكالية: حول ذلك 145-140 Wielandt (1980).

(3) "نفير سورية" X، 22/ 2/ 1861.

كيف تجلّى تصوّر البستاني لسوريّة بوصفها وطناً، أو الوطن الأُم في جريدة «نفير سوريّة»؟ لقد دعا أبناء وطنه إلى التصرّف كأخوة، وبذل كلِّ ما في وسعهم للدفاع عن الوطن. يتحصّل ذلك عبر الوعي الوطني لدى السكان، والذي يشكّل جوهراً مشتركاً يقوم على اللّغة والثقافة العربيّة. على أن يكون هذا الوطن السوري في الوقت نفسه محاطاً من السلطنة العثمانيّة، ولا يكون ممارساً لوظيفته إلَّا في ظلِّ سيادتها[1].

انطوت تصوّرات البستاني على فكرة أنَّ البلد يعرف بحدوده. فمنذ العام 1841 عند بدء عصر التنظيمات، راحت السلطات العثمانيّة تستخدم في المراسيم الرسمية مفهوم «سوريّة». وعام 1865 تمَّ تأسيس ولاية خاصّة عُرفت باسم ولاية سوريّة، وأصدرت مجلّة باسم سوريّة[2]. كانت هذه التسمية قد رُفضت منذ العصور القديمة، وفي ظل الحكم الإسلامي استبدلت باسم بَرِّ الشام أو بلاد الشام، وهو تعبير يعني أنَّ هذه المنطقة لم تشكّل إطلاقاً وحدة سياسية ـ إداريّة أو إقليميّة، ناهيك عن عدم التجانس الجغرافي والإتني والديني[3]. بالنسبة للبستاني كان هذا البلد الذي يعيش فيه في الواقع وحدة جغرافيّة أطلق عليها اسم «سوريّة».

وممَّا لا شكَّ فيه أنَّه كان متأثّراً في ذلك بالاستعمال الجديد لمصطلح سوريّة، سواء في اللّغة الرسميّة أم في السياق المحلّي أيضاً[4]. إلَّا أنَّه كان

---

(1) "نفير سورية" IV، 25/ 10/ 1860.

(2) Abu-Manneh (1992).

(3) Salibi (1988a) 60-62.

(4) بعض الأمثلة على استخدام هذا المصطلح: الجمعية الثقافية "الجمعية السورية" (راجع أعلاه II.3.)، الكلية السورية البروتستانتية في بيروت، كتاب صغير لخليل الخوري: خرابات سورية (بيروت 1861)؛ الخوري (1836 ـ 1907) مسيحي أرثوذكسي عرف عنه تأسيسه لأول جريدة لبنانية: حديقة الأخبار (1858)؛ Ayalon (1995) 31-34.

بالنسبة له أكثر من وطن يفتخر المرء به ويتماهى معه. لقد كان محور الوطنيّة والولاء الذي ينطبق في مختلف مجالات الثقافة، وفي تصوّر الأفكار السياسيّة الغربية. في «نفير سوريّة» عرّف البستاني الوطن السوري كما يلي: تُعرف سوريّة ببَرِّ الشام وهي وطننا، وسكان سوريّة هم أبناء وطننا، مهما كانت اعتقاداتهم الدينيّة، وانتماؤهم المحلّي، وأصلهم الإتني، والخصوصيات الأخرى[1]. وناشد البستاني مواطنيه عدم استبدال الوطنيّة وحبّ الوطن بالتضامن الديني أو بالتعصّب، لأنَّ ذلك سوف يؤدّي حتماً إلى كارثة، وإلى تصدّع المجتمع كما حصل عام 1860[2].

بعد ذلك بعشر سنوات كتب ابنه سليم في مجلة الجنان، أنَّ التركيز على الدين بدل الوطنيّة والإبقاء عليه في كل تفكير وتصرّف هو من إرث الماضي. فالعالم الآن يستند إلى «العصبيّة الجنسيّة والوطنيّة»[3]. بالنسبة لسليم كانت القوميّة العربيّة أو الهويّة ملزمة: «علينا أن نتجاوز أُصولنا الإتنية، وأن نعترف بجنسيّة، هي السائدة في وطننا الآن، وهي الجنسيّة العربيّة»[4].

استناداً إلى هذا القول وإلى غيره من الأقوال، نرى تعدّداً في دلالات مفهوم الوطنيّة. ففي «الجنان» نجد أحياناً «نحن أصبحنا أُمّة وطنيّة واحدة، اعتنقت الجنسيّة العربيّة»[5]. وفي مكان آخر يظهر تصوّر الوطن العثماني بمعنى الأُمّة: إذ يصار للمناداة بوحدة هذا الوطن العثماني، وفي الوقت نفسه المناداة بشعور محلّي خاص، وبنوع من «الوطنيّة المحليّة»: السلطنة العثمانيّة هي وطننا

---

(1) "نفير سورية" IV، 25/ 10/ 1860.

(2) "نفير سورية" V، 1/ 11/ 1860.

(3) الجنان I (1870) 643.

(4) المصدر السابق 674. حول تعدد معاني جنسية، المشتقة من جنس، راجع: Rebhan (1986) 20.

(5) الجنان I (1870) 647.

وسوريّة هي بلادنا[1]. تُظهر هذه الأنواع من الأمثلة كيف تمّ الخلطُ بين مفاهيم وتصوّرات مثل الوطنيّة والقوميّة والوطن وأرض الأجداد والأُمّة، أو على الأقل لم تكن منفصلة بعضها عن البعض الآخر. والأمر نفسه يمكن ملاحظته عند استعمال مصطلحات سياسيّة أخرى[2]. أمّا الزّعم بأنّ الأمر يتعلّق بتحوّل محدود في أُسلوب التعبير فقط، دون الموقف الأساسي[3]، فليس مقنعاً تماماً، ولا يفسّر بشكل كافٍ جميع إشكالات الفهم، ولا استخدام المفاهيم السياسية. ومن جهة أُخرى لا جدال بأنَّ الوطنيّة قد ارتبطت وإلى حدٍّ بعيد ببدايات الوعي القومي، ليس في المنطقة العربيّة وحدها[4]. من هنا لا تكون تقاطعات التصوّرات والمفاهيم المناسبة مفاجئة.

وعلى العموم فباستطاعة المرء أن يكوّن انطباعاً مفاده أنَّ البستاني ربما كان «قوميّاً عربيّاً». إذ بالرغم من بذله جهده لبث الوعي العربي لدى أبناء بلده، إلَّا أنَّ الأمر بالنسبة له لم يكن يتعلّق بأهداف سياسيّة مثل الاستقلال العربي، بل بالتجديد الثقافي. من خلال توحّد مختلف طوائف سوريّة على تصرّف مشترك، وعلى أساس وطني. أمل البستاني أن يتحقق التقدّم الحضاري لمجتمعه، وبالتالي مناهضة التأثيرات الأوروبيّة القوميّة. وفي الوقت نفسه دعا

---

(1) المرجع السابق 15؛ تمَّ التطرق لفكرة الوطن العثماني عام 1908 بعد انتصار تركيا الفتاة، من جانب سليمان البستاني (ابن عم بطرس): Buheiry (1987) 84-85; Hourani (1991b). نادراً ما تتردد كلمة «بلاد» في النصوص التي عدنا إليها، أما في فلسطين فاللافت هو العكس. هنالك تشير كلمة «بلاد» إلى الرقعة السياسية والجغرافية الواحدة، أما الوطن فلها معنى عاطفي فقط. هذا ما جرى صياغته من جانب الفقهاء المسلمين في القرنين السابع عشر والثامن عشر: Gerber (1998).

(2) Rebhan (1986)، خاصة 14 ـ 35؛ Lewis (1964); Lewis (1988) في مواقع متعددة؛ Bensaid (1987); Haarmann (1996).

(3) Hourani (1970) 274.

(4) Anderson (1983)، خاصة 14 وما يلي، 129 وما يلي.

البستاني إلى الولاء للسلطنة العثمانيّة ولأيديولوجيَّتها العثمانيّة على قاعدة المساواة المدنيّة والسياسيّة بين كافّة رعاياها. لقد بدا له أنَّ موقفاً كهذا هو الأنسب لسوريّة من أجل منع السيطرة السياسيّة للقوى الأوروبيّة، ومن أجل التمكّن في المستقبل من تجنّب انعدام تسامح المسلمين تجاه غير المسلمين. لم يرَ البستاني أي تعارض بين العثمانيّة والوطنيّة، بل بالعكس، كانت العثمانيّة بالنسبة إليه مهد الوطنيّة[1].

وضعت تصوّرات بطرس البستاني من قِبل ابنه سليم في إطارٍ أشمل، وتمّت متابعة تطوّرها[2]. ينطبق ذلك بشكل خاص على فكرة اعتباره التاريخ شريطاً مشتركاً يجمع بين سكان سوريّة. إلى جانب نشاطاته المختلفة عمل سليم البستاني أيضاً مدرّساً للتاريخ في مدرسة والده، وقد عالج في العديد من الإسهامات في مجلّة الجنان دور التاريخ، متسائلاً كيف يمكن للماضي أن يحدد النظرة إلى الحاضر والرؤية للمستقبل؟[3]. وقد حملت مقالاته بهذا الخصوص العنوان التالي: «الأمس، الآن، الغد».

شكَّل القرن التاسع عشر بالنسبة لسليم نقطة تحوّل في التاريخ العالمي، حيث دخلت السلطنة العثمانيّة وبلده سوريّة أيضاً مرحلة تاريخيّة جديدة. حيث روَّج هذا

---

(1) Abu-Manneh (1980) 295 وما يلي. حتى إبراهيم اليازجي يجب [بحسب Antonius (1938) 54-55، 84] عدم اعتباره الصوت القومي الأول بالمعنى السياسي. في قصيدة وطنية اعتبر اليازجي العرب أمة ثقافية مستقلة تكافح من أجل أهدافها النبيلة، راجع: Tibawi (1969) 161؛ و Duri (1987) 162.

(2) Zolondek (1966); Choueiri (1989) 28 وما يلي.

(3) أن يكون سليم وهو ابن اثنين وعشرين عاماً قد بدأ بصياغة أفكاره، فذلك يدل على تعلقه الثقافي الوثيق بأبيه. حول اهتمامات ونشاطات سليم الأخرى إلى جانب التاريخ، راجع Wielandt (1980) 126-127، 136 ـ 139.

القرن لمبادئ جديدة استندت إليها سياسات الأُمم المتمدّنة في تحديد سياساتها[1]. وكل أُمّة تنحرف عن هذه المبادئ فإنَّها لا تتّفق مع روح العصر، وسوف يتمّ السيطرة عليها آجلاً أو عاجلاً من قِبل الأُمم المتفوّقة. وقد أدّى تعامل سليم المكثّف مع التّاريخ إلى استنتاج يقوم على «إيراد البراهين التاريخيّة» بالضرورة: لذلك «يجب أن لا ننظر طويلاً إلى الماضي، بل أن نولي انتباهنا للحاضر، وأن نتطلّع إلى ما يمكن أن يحمله المستقبل»[2]. لقد تمّ توصيف مبادئ روح العصر بالمساواة و«الحريّة المطلقة» التي لا تسيء للآخرين، والتقدّم المستمر. يُعتبر كل من الدين والسياسة الاستبداديّة عائقان أمام روح العصر: الدين إذا لم يترك للأفراد وضميرهم، بل حين يستخدم من الدولة من أجل الرقابة أو للضغط على الأقليّات، والسياسة حين تمارس من قِبَل حكومةٍ لا تحظى بتأييد أكثريّة السكّان. لقد أمّنت بلدان أوروبا الجديدة والحديثة شروط العصر، إذ استبدلت الجانب الديني بالجانب القومي. أمَّا السلطنة العثمانيّة فلم تقم حتى الآن سوى بالخطوة الأُولى في هذا الاتجاه[3]. دعا سليم إلى الفصل بين الدين والسياسة، وإلى نوعٍ من النظام العلماني، الذي ألمح إليه والده ولكن بحذر شديد.

ظلَّت مسألة الوطنيّة والولاء للوطن موضوعاً يثير الحساسيّة والاختلاف. ففي مقالة له حول «روح العصر» لا يشير سليم إلى سوريّة بالاسم، ومع ذلك فقد أظهرت المساهمات الأخرى التي وضعها بوضوح تام عمق ارتباطه بهذا البلد، وموقفه من هذه المسألة. وفي مقالة له بعنوان «مَن نحن؟»[4]، راح يعدد

---

(1) الجنان I (1870) 385-388، ("روح العصر" هو عنوان المقال). كذلك رحّب بطرس البستاني بأفكار مشابهة بالقرن التاسع عشر: خطبة في آداب العرب (بيروت 1859) 27، 39؛ إعادة نشر في داية (1981) 81 ـ 112.

(2) الجنان I (1870) 385.

(3) المرجع السابق 386 ـ 388.

(4) المرجع السابق 160 ـ 162؛ المقال غير موقع، إلا أن المساهمة التي تلحق به مذيلة بتوقيع =

وبعبارات مليئة بالاعتزاز تلك المجموعات الإثنية المختلفة التي حكمت سوريّة وطوّرت فيها حضارات مزدهرة، ومن خلال تمازجها يتشكّل سكان البلد الحاليين. كالعرب، والسريان، والآراميين، والكلدانيين، واليونان، الذين أُطلق عليهم اسم الأجداد. أمَّا الأتراك فظلّوا ـ وهذا ما يثير التعجّب ـ مستثنين من هذه التسمية. وما يثير الدهشة أيضاً ذكره للعرب في المقام الأوَّل. أخذ سليم برأيٍ يقول: إنَّ الأُمّة الوطنيّة تستقي هويّتها الخاصّة جزئيّاً من لغة مشتركة. وبسبب قيام الجنسيّة العربيّة، لا بدَّ للعرب من أن يسيطروا في سوريّة، كما لا بدّ أن تأخذ المجموعات السكانيّة الأُخرى بثقافتهم وبلغتهم[1].

بالنسبة لسليم، كان بلده هو الأفضل من حيث الشروط الطبيعيّة والثقافيّة، كما كانت اللّغة العربيّة هي الأكثر فصاحة والأكثر انتشاراً. إلَّا أنَّه كان يشكو من ضياع كل هذه الحسنات: المدارس، العلوم، الزراعة، الحِرف اليدويّة والتجارة. فالمدارس الأجنبيّة والهيئات التبشيريّة تسيطر على قطاع التربية والتعليم، والاقتصاد المحلي صار بعهدة الدول الأوروبيّة، ولم يعد قادراً على منافسة منتجاتهم[2]. إنَّ سبب «التأخّر» العام أو الرّكود يعود بحسب سليم، إلى تخلّي العرب خاصة في سورية عن «معرفة المرض»، تماماً كتخلّيهم عن استئصال الضرر من جذوره: «على المرء أن يكتشف المرض... قبل أن يصف الدواء... إنَّ معرفة العلاج الصحيح أمر بسيط مقارنة بمعرفة المرض... وهذه المهمّة الأخيرة تولّى أرباب السياسة وخبراء التاريخ تشويهها»[3].

أمَّا الأداة الناجعة لمعالجة مرض الأُمّة، والتي قد تختلف من حالةٍ إلى

---

= سليم، وهي بعنوان "لماذا نحن في تأخر؟".

(1) الجنان 647.

(2) المرجع السابق 160، 162.

(3) المرجع السابق 163.

أُخرى، فيجب أن تعتمد البحث الدقيق في «مرآة العالم، وهي التاريخ»، البحث الخالي من «الغرض والتعصّب». من خلال مقارنة ماضي أُمّة مع حاضرها، ومن خلال اكتشاف أسباب نهضتها وكبوتها، يصار إلى رفع الحجاب الداكن الذي يستر حقيقة الحاضر[1]. بحسب أقوال سليم، التاريخ يفسّر الماضي، ويشخّص الحاضر، ويعطي توجُّهاً واضحاً للمستقبل، دون الوقوع في أي خطأ. وبحسب أقوال سليم: إنَّ الدّواء الشافي للأُمّة المريضة، يكون بنشر العلم، ورعاية التربية والتعليم. هكذا يشفى الوطن من العداوات الدينيّة، ويتمّ تعبيد الطريق للعيش المشترك، وللوحدة، ولإحلال «الصوالح العموميّة» مكان الصوالح الفرديّة: إنَّ ذلك هو القاعدة لمستقبل سليم[2].

وفي مقالة أُخرى بعنون «الأمس»[3]، يقول سليم: على العرب في سوريّة، شهود بزوغ عصر جديد، وإزالة عتمة الماضي، ومعرفة الواقع المعاصر. إنَّ فهم الحاضر والمعرفة بالمستقبل تتعلّقان بمعرفة الماضي. على أن لا يدرس الماضي بهدف إحيائه أو لتمجيد مآثره السابقة، بل لتجاوزه ولاستحضاره في الحاضر، في عصر التقدّم والحضارة. يجب تقييم الماضي على ضوء الأنظمة الحاليّة في الغرب. وقد ساوى سليم بين تربيته والتربية في المجتمعات الغربيّة، وكان على قناعة تامّة أنَّ سوريّة أو أجيالها المستقبليّة قادرة على اللّحاق بها، شرط توفّر الإرادة لذلك.

وبما أنَّ «روح العصر الجديد تحيط بحدود سوريّة، وقد تسرّب جزء منها إلى الداخل»، فإنَّ ذلك يضعنا أمام إمكانيتين: إمّا القبول بشكل طوعي بالروح الجديدة، أو القبول بها كرهاً، وحينها لا بد من تحمّل الضغوط الخارجيّة.

---

(1) الجنان 163.

(2) المرجع السابق 164.

(3) المرجع السابق 641 ـ 648.

إجمالاً كان الماضي بالنسبة لسليم عبئاً لا بدّ من طرحه، وكان التاريخ أملاً وفرصةً لآمالٍ وانتظارات كبيرة. وبنفَسٍ حماسيٍ كتب: «وربّما من الإنصاف القول أنَّنا سنكون سعداء بالتخلّص من ماضٍ كماضينا، وأن ننتظر مستقبلاً «يَعدُ أُمّتنا بالسعادة والنّجاح»[1]. رغم كل الجهود لإيضاح معنى التاريخ ووظيفته، إلَّا أنَّ الاهتمامات والتأمّلات التاريخيّة لم تشكّل سوى جزءاً من حقل الاهتمامات العلميّة لسليم. وكوالده لم يضع أي كتاب تاريخي حول سوريّة، يعرض فيه الأفكار الجديدة على قاعدة موضوعات موسّعة. تلك المهمة التي تولّاها اثنان من معاصريه الشباب: الياس مطر وجورجي (جرجي) يني.

يتحدّر إلياس ديب مطر (1857 ـ 1910) وهو مسيحي من طائفة الروم الأرثوذكس من حاصبيا في جنوب لبنان، حصّل تعليمه في العديد من المدارس التبشيريّة في بيروت، حيث استقرّت عائلته بعد حرب العام 1860. بعد دراسة الصيدلة في الكليّة السوريّة البروتستانتيّة، سافر مطر عام 1874 إلى اسطنبول لإنجاز الامتحان النهائي. وبعد نجاحه في الامتحان سرعان ما تعرّف إلى رجل الدولة والعالم أحمد جودت باشا (1822 ـ 1895)، الذي كان تولى ولأكثر من مرّة وزارة العدل ووزارة التربية، كما كان من أبرز المؤرّخين العثمانيين في عصره[2]. توطّدت بين الاثنين علاقة فكريّة ومهنيّة وثيقة. بقي الياس مطر حتى نهاية حياته في العاصمة العثمانيّة حيث درس الطبّ والحقوق وتولّى وظائف عديدة، وأصاب النجاح فيها: فكان محاميّاً وطبيباً، ومدرّساً وموظّفاً إداريّاً[3].

ثم إنَّ مطر وخلال سنوات وجوده في بيروت كتب تأريخاً حول سوريّة،

---

(1) الجنان 648. بالرغم من الحماس للتقدم والحداثة، كان سليم كوالده واعٍ تماماً لأخطار التقليد الأعمى للغرب؛ Wielandt (1980) 136 وما يلي، 140 وما يلي.

(2) Encyclopaedia of Islam، I 284 وما يلي.

(3) سيرة مطر في دي طرازي (1933) II 227-229، وداغر (1972) III/2, 1222-1223؛ وحول ما يلي راجع Choueiri (1989) 34 وما يلي.

حيث غلّب فيه الجغرافية التاريخيّة، وربّما كان ذلك بتشجيع من أحد أساتذته فارس نمر[1]. بعد الموافقة على المخطط من جانب سلطات الرقابة العثمانيّة في اسطنبول، حيث حمل مطر المخطوط معه إليها، صدر النصّ عام 1874 في بيروت كتاباً بعنوان «العقود الدريّة في تاريخ المملكة السوريّة». وكانت مجلّة «الجنان» قد سبقت للإعلان عنه قبل ذلك[2].

يكشف الكتاب عن وعي متزايد بخصوص التاريخ السوري الخاص، حيث يتمّ التعامل مع سوريّة بوصفها وحدة إقليميّة (أراضي موحّدة). وفي نفس الوقت أظهر موقفاً موالياً للعثمانيين، فالمؤلّف قد دافع عن ثقافة معيّنة لا عن استقلال سياسي لسوريّة. بسبب التبعيّة للرقابة الحكوميّة الصارمة، وبسبب موقفه الشخصي أيضاً (الذي اقتضته دون شكّ مهامه في خدمة الدولة العثمانيّة). كان مطر على العموم حذراً جدّاً في المجاهرة بآرائه.

يبدأ مطر كتابه «العقود الدريّة» باستحضار «محاسن التاريخ»، مركز المعارف والحِكَم ومرآة أحوال «الممالك والأُمم»[3]. كما برّر مطر تأليف الكتاب معتبراً ذلك واجباً وطنيّاً والتزاماً أخلاقيّاً. بعد دراسة تأسيسيّة للمؤلّفات التاريخيّة في البلدان الأُخرى، بدا له، ويا للأسف أنَّ سوريّة وحدها «إذ لم أرَ لها تاريخاً على الإطلاق، سوى بعض نبذات أتت على غير اتّفاق».

هذا النقص كان هو الدافع الذي حرّكه لتأليف الكتاب[4]. وأثناء بحثه عن

---

(1) فارس نمر (1854/ 1856 ـ 1951): ماسوني، عضو في العديد من الجمعيات العلمية في بيروت والقاهرة، وشارك في تأسيس جمعية بيروت السرية بعد العام 1875 (راجع أعلاه II.2)؛ معلومات متناقضة جزئياً في Antonius (1938) 81 وما يلي، و Zeine (1973) 51 وما يلي، راجع: Steppat (1969).

(2) الجنان 5 (6/15, 7/1, 7/15. 1874).

(3) مطر (1874) 2.

(4) العقود الدريّة 2.

مصادر تتعلّق بموضوعه، اكتشف مطر مجد سوريّة الذي يستحق برأيه أن يعاد التذكير به. وبما يتوافق مع هذا المجد، راح يمتدح ويعظّم الماضي السوري التليد[1]. وصف مطر عصره آنذاك، وهي فترة السلطان عبد العزيز، الذي كان أوَّل سلطان عثماني يزور أوروبا لأغراض غير عسكريّة، والذي قدّم لمملكته الرفاهيّة والتقدّم واصفاً ذلك بالفرصة الممتازة لسوريّة للوقوف على قدراتها، وعلى ميزاتها، وأن تستنتج منها شيئاً لفعله من أجل المستقبل[2].

سعى المؤلّف لإقامة توازنٍ بين ولائه للسلطنة العثمانية وبين «وعيه لسوريّة». انطلاقاً من حماسه للمكتسبات التاريخيّة والثقافيّة في بلده سوريّة، أهدى كتابه للسياسي والعالم العثماني أحمد باشا الذي امتدحه في قصيدة حَوت العديد من عبارات المجاملة[3]، أثناء وصفه لزنوبيا ملكة تدمر، التي حكمت بين عامي267/ 68 و272، حيث يستعيد مجدّداً لسوريّة دوراً كالذي ساد فترة حكمها: ومن بين سطور النصّ تتسرّب الرغبة الكامنة بالاستقلال، إلّا أنَّ مطر سارع في النهاية لمدح السلطان العثماني من جديد[4].

على العموم فهو يتصور سوريّة وحدةً جغرافيّة، وفيها سكان مميّزون، أكثر من وحدة سياسية، إنَّها وحدة أرضيّة ذات حدود واضحة، أطلق عليها الرومان اسم سوريّة، وهي تسمية يرى مطر أنَّ الخلاف حول أصلها ما زال قائماً[5].

---

(1) المرجع السابق 21: سورية البلد المتميز بطبيعته (جمال المناظر الطبيعية، أراضٍ خصبة)، مركز العلم ومهد الحضارة، إحدى أكبر الممالك، وما زالت على أهميتها وإلخ...

(2) المرجع السابق 14.

(3) المرجع السابق 3 ـ 4.

(4) المرجع السابق 22. صورة مطر عن زنوبيا وتدمر (المرجع السابق 59 ـ 63) تأثرت بقوة بالنماذج الأوروبية (مثل Baptistin Poujoulat، راجع حاشية رقم 1 ص165)، وكذلك توصيفاته للمدن والمناطق السورية. كانت زنوبيا في هذا الوقت نموذجاً مقدساً عند المفكرين الذين تأثروا بثقافة غربية. وقد كتب سليم البستاني، على سبيل المثال، رواية تاريخية: زنوبيا ملكة تدمر (1871). حول تدمر، راجع Encyclopaedia of Islam, X 79-80.

ومن الصعوبة بمكان إيضاح الأصل الاثني لسكان سوريّة، إذ يزعم أنّ السوريين هم تركيبة من جماعات وشعوب مختلفة: عرب، وتتر، وأتراك، ويونانيين. أمّا مطر فقد قام بتصنيفهم تبعاً للمعايير الطائفيّة أو الدينيّة، وبحسب الحكم الديموغرافي لكلٍّ منها، وأطلق على كل جماعة اسم الطائفة شاملاً في ذلك الطائفة الإسلاميّة، مما يبقي فهمه لنظام المِلّة غيرَ واضحٍ (راجع أعلاه II.2). ولكن المؤلّف يأسف لعدم تمكّنه من إيضاح أهداف كل جماعة وتصوّراتها على حدة، لأنَّ ذلك كان ممنوعاً من جانب وزارة التربية العثمانيّة[1].

بينما مجمل التاريخ السياسي لسوريّة موضع بحث شديد الاختصار (9 صفحات من أصل 192 صفحة)، مع عدم التطرّق للنَّبي محمَّد ولنشأة الإسلام على الإطلاق[2]، فإنَّ الأمر يتعلّق في الجزء الباقي من الكتاب بشكل أوسع بالعرض الجغرافي والطوبوغرافي. كما جرى عرض لأهم المدن والقرى السوريّة (باختصار شديد غالباً)، وكذلك للمناطق ذات الحكم الذاتي في جبل لبنان والقدس، بدا الكل بمثابة موزاييك دون أيّة صفة مشتركة يمكن التعرّف إليها. وحدها بيروت حظيت بمعالجة موسعة نسبيّاً، وتبعاً للمعلومات المتوافرة آنذاك، إذ تمّت الإشارة إلى نظام التربية والمدارس التبشيريّة والمحليّة بوصفها برهاناً واضحاً على بزوغ عصر جديد[3].

بشكل عام لا يشكّل كتاب مطر عملاً تاريخيّاً بالمعنى الدقيق للكلمة،

---

(1) مطر (1874) 5.

(2) المرجع السابق 19 ـ 20.

(3) المرجع السابق 6 ـ 14؛ قابل بطرس البستاني: خطبة في آداب العرب (وراجع أعلاه حاشية رقم 1 ص168). حيث مر على دلالة الرسالة الدينية للنبي محمد مرور الكرام، حتى يبرز عظمة العرب في زمن ما قبل الإسلام: فالدين لم يكن بنظر البستاني سبب عظمة ماضي العرب.

(4) مطر (1874) 106 ـ 120.

لا من حيث المضمون ولا من حيث المنهج. فالجزء الأكبر منه يتناول الطوبوغرافيا المُدنية، والحوادث التاريخيّة ـ السياسيّة، وهي أحداث بالكاد يذكرها على شكل قصص غير مترابطة، ودون أي ترابط داخلي فيما بينها. لا وجود لتصوّر نوعي خاص بالتاريخ، ما عدا بعض السطور القليلة التي تتعلّق «بمدح الذين يهتمون بالتاريخ» وإلّا لا تفاصيل إضافية حول هذه المسألة. يستند الكتاب في جزء منه بشكل قوي إلى مؤلّفات فرنسيّة لم تكن راهنة جدّاً[1]، أمّا الكتابات الأُخرى، كالمصادر العربيّة مثلاً، التي استخدمها المؤلّف، فلا يمكن التعرّف إليها. علاوة على ذلك لا يعطي النص بمجمله انطباعاً على حسن التأليف، لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون، ومن حيث المنهج والدقّة التقنيّة وصحّة الاستشهادات فهو لم يكن دقيقاً[2].

أمَّا الرغبة التي عبّر عنها المؤلّف في موقع ما من كتابه، بخصوص تأليف كتابٍ ثانٍ يتناول تاريخ سورية السياسي، وحول الشخصيّات البارزة فيها، فرغبة لم تتحقّق[3]. وقد تولّى هذه المهمّة أحد المعاصرين لمطر ومن جيله، حيث ألّف ما كان حتى ذلك الوقت تاريخ سوريّة الأشدّ تفصيلاً وبالعربيّة. ففي العام 1881 صدر في بيروت كتاب جرجي ينّي بعنوان «تاريخ سوريّة» ويقع في 536 صفحة.

يعكس هذا العمل انتظارات وخيبات أمل الأعوام التي سبقت صدوره: السياسة الإصلاحيّة لمدحت باشا أثناء تولّيه منصب والي سوريّة، وولادة الدستور العثماني وبدء الحياة البرلمانيّة، والحرب الروسيّة ـ التركيّة، وتعليق العمل بالدستور، وإعفاء مدحت باشا من منصبه، وانحسار الآمال بمزيد من الحريّة

(1) Baptistin Poujoulat: *Voyage à Constantinople, dans L'Asie Mineure, en Mésopotamie, à Palmyre, en Palestine et en Egypte,* 2 Bde. (Paris 1840-1841); Jules David/ Jean Yanosky: *Syrie, ancienne et moderne* (Paris 1848).

(2) مطر (1874) 45، 63، 91 على سبيل المثال.

(3) المصدر السابق 58.

والاستقلال الذاتي لسوريّة وفيها، وهي الآمال التي تعلّقت بها بعض المجموعات السكّانيّة[1].

كان جرجي ينّي (1856 ـ 1941) مسيحيّاً أرثوذكسيّاً من أصل يوناني ومن أهل طرابلس. بعد أن تربّى في العديد من المدارس في مدينته الأُمّ ولاحقاً في المدرسة الوطنيّة للبستاني في بيروت، بدأ ينّي بكتابة مقالات حول مواضيع تاريخيّة ونقديّة أدبيّة لحساب مجلّة الجنان والدوريّات الأخرى. إلى جانب ذلك ساهم ينّي في العديد من الجمعيّات الأدبيّة والثقافيّة في كلٍّ من طرابلس وبيروت[2]. وفي طرابلس تحوّل منزله إلى «صالون أدبي»، حيث كان يتردّد عليه مفكّرون بارزون أمثال محمَّد رشيد رضا وفرح أنطون. وقد تحوّل المكان إلى ملتقى للنقاشات حول المسائل السياسيّة والاجتماعيّة الهامّة[3].

واللافت للنّظر أن ينّي نفسه ـ خلافاً لغالبية معاصريه ـ لم يكن إطلاقاً ملتزماً بالسياسة، أو أنَّه أقحم نفسه في القضايا السياسيّة. ربّما ساعد ذلك في إيضاح السبب في عدم تركه لسوريّة في أي وقت من الأوقات (أو وجوب تركه بالأحرى) ليعيش في المنفى في مصر أو في أي مكان آخر. آثر ينّي حياة العالم الهادئة والمنعزلة، وقد كرّس جلّ وقته لعمله كصحفي وكاتب وناشر. عام 1908 أسس في طرابلس دار نشر وأصدر مجلّة. عام 1919 تلقّى دعوة من محمَّد كرد علي للمشاركة في تأسيس المجمع العلمي العربي في دمشق[4].

---

(1) راجع على سبيل المثال Abu-Manneh (1998); Steppat (1969); Shamir (1974)؛ Saliba (1978).

(2) طرازي (1913) I 134، II 46, 56، وقد روى يني نفسه ذلك في المشرق 25 (1927) 371 ـ 375.

(3) Hourani (1970) 222 وما يلي، 253 وما يلي؛ Reid (1975) 23.

(4) داغر (1972)2/ III ، 1428 ـ 1429؛ حول المجمع العلمي العربي راجع: Hermann (1990) 143 وما يلي؛ Freitag (1991) 66-67.

يتميّز ينّي بكونه رجلاً بذل جهداً في التوفيق بين ولائه للسلطنة العثمانيّة وبين هويّته العربيّة السوريّة. ولا بدّ أن يكون مثل هذا الموقف وما تبعه من سلوك قد تأثّر بالدور الذي لعبه بيسمارك في تحقيق الوحدة الألمانيّة. وقد كان ينّي معجباً به[1]. لقد بدا له هذا النموذج الفيدرالي طريقاً مناسباً لمستقبل سوريّة داخل السلطنة العثمانيّة، حتى ولو لم يعبّر عن ذلك بصريح العبارة.

تماماً وكما كان دائماً في إطار تحفّظه السياسي، لم يكتب ينّي كتابه التاريخي، «تاريخ سوريّة» بهدف مدح قائد معيّن، ليكسب بذلك ودّه، كما فعل مطر. بل أظهر ينّي في طريقة عمله استقلالية أكيدة وسلطة رجل العلم. هكذا سعى ينّي في استخدامه لمصادره، وفي المقارنة بين مؤلّفيها إلى عدم الأخذ بها دون إخضاعها للنقد، بل سعى إلى الموازنة فيما بينها توصّلاً إلى حكم خاص بشأنها[2]. وأثناء التطرّق لاستعراض مختلف الشعوب التي احتلّت سوريّة وحكمتها، حافظ ينّي على طريقة تعبير متحفّظة وواقعيّة. باستثناء عرضه لنهضة تدمر في ظل حكم الملكة زنوبيا، وهي برأيه واحدة «من بنات الوطن البليغات» حيث أظهر ينّي وطنيّته بشكل مختصر، إذ إنَّه يعتبر أنَّ زنوبيا حقّقت الحلم السوري بتحقيق حكم ذاتي مستقل وإن لفترة قصيرة. ويبدي ينّي أسفه أن لا يكون قد قدّر لسوريّة على العموم، بعد هذه المرحلة أن تستمر أو أن تعاود المحاولة كي تحكم نفسها بنفسها[3].

---

(1) Buheiry (1987) 83؛ وفي هذا الإطار لابدّ من دراسة سلسلة مقالات يني حول الحرب الألمانية الفرنسية 1870/ 1871 دراسة تفصيلية (وقد نشرت في السبعينات في الجنان، وعام 1911 في كتاب؛ طرازي، 1913، II 45، 47).

(2) مع أن يني مثل مطر قد استند إلى العرض الذي قدمه David/ Yanosky (راجع حاشية رقم 1 ص175) إلا أنه كان نقدياً جداً، راجع معالجته للفينيقيين حيث لا يفصل منطقتهم عن سورية، وهو لا يفصل في عرض تاريخهم لكن دون إظهار اعتزازه بذلك (خلافاً للعديد من المؤلفين الموارنة وقدواتهم من الفرنسيين): يني (1881) 7 وما يليها، 13 ـ 62.

(3) المصدر السابق 186 ـ 187 والحاشية رقم 5 ص173.

أمَّا المرحلة المبكرة للإسلام، مرحلة النبوّة وصعود الدين الجديد فقد وصفها ينّي بنبرة معتدلة ومقبولة على العموم، مع أنَّه ـ كونه مسيحيّاً ـ لم يكن يعتبر محمَّداً نبيّاً. كذلك اعتبر المؤلّف حكم الخلفاء الأُمويين مرحلة إيجابيّة نسبيّاً بالنسبة لتاريخ سوريّة. فقط مع تولّي العباسيين السلطة ونقلهم مركز الحكومة إلى العراق، تحوّلت سوريّة إلى مجرّد إقليم، كسائر الأقاليم، وصار قدرها السقوط الحتمي[1]. وبشكل قوي استنكر في هذا السياق الحملات الصليبيّة والقوى الأوروبيّة المسؤولة عنها. لقد كان تأثيرهم برأيه، كارثيّاً على سوريّة، إذ نهبوا مقدرات البلاد الماديّة وقيَمه الثقافيّة[2]. أمَّا التطرّق إلى مرحلة حكم المماليك اللاحقة وإلى الحكم العثماني حتى زمن المؤلّف، فكان مختصراً بشكل لافت، ولم يتجاوز العشرين صفحة[3].

أمَّا فيما يتعلَّق بجبل لبنان وسكانه، فإنَّه قدّم طريقة عرض ملؤها الحماسة خلافاً لما كان يفعل: فالسكان برأيه لم يخافوا أبداً الحكم الأجنبي، ولم يخضعوا له، بل حافظوا على الحريّة في مناطقهم الجبليّة[4]. هنا يتابع ينّي التقرير المفعم بالمشاعر الذي وضعه المؤرّخ الفرنسي جيل دافيد، الذي يعتبر أحد أهم مصادره الموثوقة. وهو مؤرّخ كاثوليكي شديد الحماسة، وصف جبل لبنان بالملاذ لأقليّة فخورة بنفسها وتعي حرّيتها، ويعني الموارنة تحديداً[5].

---

(1) ينّي 211 وما يلي، 255 وما يلي.

(2) المصدر السابق 273 ـ 282.

(3) المصدر السابق 282 ـ 302 (أقل من صفحة للمماليك). وبمقارنة طول بعض الفصول، يبدو بوضوح تركيز ينّي على عصر ما قبل الإسلام. والأمر نفسه ينطبق على مقالته «سورية» في (دائرة المعارف، القاهرة 1898، X 196 ـ 221)؛ الصفحات الأربع الأخيرة تعالج الفترة الإسلامية، ومجدداً معالجة فترتي العثمانيين والمماليك قصيرة جداً.

(4) ينّي (1881) 218.

(5) David/ Yanosky (1848) 115 (نضال الموارنة ضد المسلمين والبيزنطيين)؛ حول هذا التصور المحبب، الذي يشكل واحداً من الأساطير التاريخية الكثيرة في لبنان، راجع أدناه III.1.b =

إنَّ ما ضمنه ينّي كتابه من تصور لوحدة لبنانيّة خاصّة قد وسعه وعمّمه على سوريّة بكاملها. ولكونه من رعايا طائفة الروم الأورثوذكس، التي تعيش بمعظمها في المدن السوريّة خارج جبل لبنان، ظلَّ تصوّر الوحدة اللبنانية النوعي بلا معنى بالنسبة له. وكما هو الحال بالنسبة للمسيحيين من غير الموارنة، دعا ينّي إلى سوريّة الكبرى، باعتبارها وحدة متميّزة.

وعلى أمل حصول تنازلات أُخرى لصالح سوريّة من جانب الحكومة العثمانيّة، اعتبر ينّي حكم السلطان إعلاناً عن تحوّل إيجابي بالنسبة لبلده. لهذا نجده يحبذ الإصلاحات العثمانيّة، ووضع حدّ للحكم التعسّفي في الأقاليم، والإعلان عن المساواة بين كل الرّعايا بوصفهم أعضاء في السلطنة. من جهة أُخرى، وبحسب يني، لم يعد هناك لا علم ولا تربية في العصور المظلمة «أزمنة الجهل والذلّ والاسترقاق» في سوريّة، قبل أن يقيم هناك الأوروبيّون والأميركيّون مدارس ومطابع وجمعيّات ثقافيّة، وقبل أن تستفيد فئات كبرى من السكان المحلّيين من اليقظة الثقافيّة، ومن التقدّم والحضارة الغربيين وتتابع تطويرها. ومع ذلك وفيما يتعلّق بالقطاع الاقتصادي، فقد ظلّت سوريّة متخلفة باستمرار عن الغرب، فالموانئ تسيطر عليها السفن الأجنبيّة، ولا وجود إلَّا لرابط حديث وحيد يجتاز البلد، وهو طريق بيروت ـ دمشق وهو وبإدارة شركة فرنسيّة. بكل الأحوال، وقد شرع بعض الولاة، مثل مدحت باشا، بتحسين بعض الطرق وترميمها[1]. ينتهي عرض ينّي لتاريخ سوريّة بشكل قاتم، وبأمل كبير في الوقت نفسه[2].

---

= III.3.b. لقد تحول هذا الشعار لاحقاً وصار "سويسرة الشرق" (une Suisse orientale)، المرجع السابق 365.

(1) يني (1881) 302 ـ 304. يعتبر Buheiry (1987) 83 أن يني كان شديد التأثر بأفكار الاشتراكية الألمانية كوسيلة لبلوغ التقدم الاجتماعي، وهذه مسألة تحتاج أيضاً لمزيد من البحث.

(2) الصفحات الـ 230 المتبقية من الكتاب تعالج التطور المحلي وهندسة المدن والقرى السورية، =

خلافاً لما أورده الياس مطر فقد دار في ذهن ينّي كما يبدو شكلٌ من أشكال التصوُّر التاريخي، الذي حدّد طريقة عمله التاريخي وتأوّلاته لها. أثناء قراءة المؤلّف يقع المرء بين الحين والآخر على مواقع يقطع فيها المؤلّف استعراضه من خلال أفكار نظريّة. ففي الفصل التمهيدي وعلى مدى عدّة صفحات يعرض ينّي تصوّره التاريخي.

يعتبر ينّي أنَّ المرء ميّال بفطرته. ومنذ ولادته، إلى تحقيق ما يصبو إليه، وإلى الانحراف عن «الطريق القويم». نادراً ما تعلّم من دروس الماضي، رغم نمو قدراته للاستفادة من عقله. في البداية، أو بالأحرى بعد الطوفان، نصّب البعض أنفسهم بشكل تعسّفي حُكّاماً على جماعاتهم، لكن فيما بعد تمَّ وضع القوانين من أجل ضبط أنانية الحكّام وتعطّشهم للحكم، ووضعهم على المسار الصحيح من جهة، ومن أجل حفظ حقوق النّاس، وتقييد الحكّام بذلك من جهة أُخرى. فجرى إخضاع حريّة الفرد الطبيعيّة لعدالة الحاكم. حيث أدّت هذه الإجراءات، برأي يني، عبر صيرورة التطوّر التاريخي إلى أنظمة سياسيّة وأشكال حكم مختلفة: «عادلة حرّة، عادلة غير حرّة، ظالمة محضة»[1].

استناداً إلى الخبرة التاريخيّة أو إلى النّظرة النقديّة عند المؤرّخين، سرد خمسة أسباب تؤدي إلى النهضة عند مختلف الشعوب والأُمم، وثلاثة أسباب تؤدّي إلى انحطاطها. أمَّا الأسباب الخمسة الأُولى فهي:

(أ) العصبيّة الدينيّة، كما كان الأمر بالنسبة للحكم العربي ـ الإسلامي المبكر في سوريّة، أو في إسرائيل القديمة.

(ب) القدرة على النصر العسكري، وخلق إدارة فاعلة كما كانت الحال في

---

= أما المقطع الأطول والغني بالمعلومات فكان حول مدينة يني، طرابلس، (المرجع السابق 371 ـ 432).

(1) المرجع السابق 3 ـ 4.

ممالك الفرس والآشوريين.

(ج) الربط بين القدرة العسكرية والحكمة والعلم، كما جرى في مصر بالنسبة لليونانيين والرومان.

(د) إقامة السلطة على قاعدة العدالة والحرّية، كما كانت الحال خاصّة زمن الخلفاء عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب. ومن الأمثلة الحديثة، الولايات المتّحدة الأميركيّة.

(هـ) النبوغ في العمل الحرفي وفي التجارة. ومن الأمثلة على ذلك: الفينيقيون ومملكة تدمر.

تتكوَّن أسباب الانحطاط الثلاثة من:

(أ) الإدارة السيّئة، والإهمال السياسي والتدهور الأخلاقي مثال: الرومان في سوريّة.

(ب) الحكم الغاشم والانقسام السياسي، وقد ظهر ذلك بوضوح في ممالك متعددة مثل: الرومان، والإغريق، والعرب، والفينيقيين، والميديين، والفُرس.

(ج) الحروب الجديدة المستمرّة والتبدُّل المتكرّر في الأُسَر كما بدا ذلك جليّاً في سورية ومصر[1].

يتضمّن عرض ينّي عناصر مستقاة من تصوّرات تاريخيّة سياسيّة وفلسفيّة مختلفة. إنَّ أقواله حول تطوّر تاريخ الإنسانيّة وأشكال تنظيمها السياسي تطرح التساؤل حول مصدر الأفكار الخاصّة بذلك، وبالتالي بمن يمكن أن يكون قد تأثّر. إنَّ محاولة ينّي إيضاح دلالة القوّة والسلطة تذكّرنا بالمشروع الفلسفي

(1) ينّي 4 ـ 6.

والاجتماعي الذي طرحه المؤرّخ الإسلامي ابن خلدون (1332 ـ 1406)، الذي طوّر في «مقدمة» تاريخه الشامل، نظرية مفصّلة لأسباب النهضة في الحضارة الإنسانيّة وأسباب انحدارها، لا سيما الفصل الذي تناول فيه مختلف أشكال السلطة، والدول والمؤسسات. من جهة أخرى قد يكون من المبالغة بمكان القول أنَّ معالجات ينّي المختصرة يمكن إرجاعها مباشرة إلى تصوّرات ابن خلدون المفصّلة. فهو لم يستخدم مصطلحاتها الاستنتاجيّة ولا هو كلَّف نفسه عناء تحليل مزاعمها.

أثناء معالجته لبداية التعايش الإنساني المشترك، وبداية التشريع والحريّة الطبيعيّة والعدالة الحاكميّة، ربّما تكون المعارف عن التنوير الفرنسي قد لعبت دوراً معيّناً. حيث أشار ينّي حرفيّاً في أحد المواقع إلى مونتيسكيو، إلّا أنَّه رفض موقفه العقلاني لتمسّكه بقناعته الدينيّة ـ المسيحيّة حول الخلق الإلّهي. علاوة على ذلك، يمكن أن يكون تصنيف ينّي الثلاثي للأنظمة السياسيّة إشارة إلى الأنظمة الجمهوريّة والملكيّة والاستبداديّة (كما لدى مونتسكيو). للأسف فإنَّ النصّ مختصر جدّاً ولا تسمح عباراته بافتراض استناده إلى مونتيسكيو. مع ذلك فإنّ استبعاد ذلك ليس كليّاً، إذا ما أعدنا إلى الأذهان تأثير الفكر الأوروبي عامة والفرنسي خاصّة في زمن يني. كذلك يفترض أيضاً أن يكون لدى ينّي بوصفه مفكّراً في النهضة أكثر من معرفة سطحيّة بابن خلدون، حتى لو لم يقدّر لنا أن نجد عنده إشارات واضحة على ذلك[1].

عبّر ينّي في أحد مواضع كتابه بوضوح شديد عمّا يعني التاريخ بالنسبة له. حيث يؤدّي التاريخ رسالة واضحة، وله مهمّة ثابتة وشاملة: مما لا شكّ فيه أنَّ مجال التاريخ وغرضه، أي «علم التّاريخ»، هو تفسير الحوادث الصحيحة

(1) تعود هذه الأفكار إلى العديد من الحوارات مع Ulrich Haarmann (Wissenschaftskolleg zu Berlin, 1997/98).

وإظهارها، والتي هي أساس نهضة الشعوب والأُمم وانحسارها. تقوم إحدى أهم مبادئ التاريخ على اعتباره مرآة عاكسة، يمكن المرء من خلالها أن يراقب انطلاقة مستقبل الأُمّة[1]. هنا يفهم «التأريخ» بمعناه المزدوج، فهو الحدث وهو كيفيّة التعامل مع هذا الحدث».

بإيجاز نقول: في كتابات كلّ من بطرس وسليم البستاني، والياس مطر وجرجي ينّي، تمّ ولأوّل مرّة صياغة تصوّرات نوعيّة عن سوريّة كوحدة ثقافيّة وتاريخيّة من قِبل مؤلّفين محلّيين. لم يقدّر لهذه التصوّرات أن تنتشر إلّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. علماً أنّه كان بالإمكان مراقبة إرهاصات لها قبل ذلك. بتأثير من أفكار الإصلاح العثمانيّة والفكر الأُوروبي، وبدافع مباشر من تجارب الحرب الأهليّة لعام 1860، نادى بطرس البستاني بصورة جديدة عن سوريّة. هذا ما عكس وعياً سياسيّاً متنامياً، إلى جانب التشديد على الجوانب التاريخيّة والثقافيّة المشتركة بين السكّان. والعلامة الواضحة التي تشير إلى ذلك كانت ظهور واستخدام مفاهيم سياسيّة مثل «الوطنيّة»، و«التضامن أو التكامل الوطني والقومي»، «والهويّة العربيّة والسوريّة». يرتبط هذا الوعي السياسي بصلة وثيقة مع تصوّر إقليمي لسوريّة، يترابط مع موقف علماني لا ديني ولا طائفي أيضاً.

كان أحد الموضوعات المركزيّة في مقالات سليم البستاني الصحفية، هو الشعور أنَّ التاريخ هو وعي الماضي الذاتي، الذي يحدّد الحاضر والمستقبل. فقد كان همّه قبل أي شيء آخر، هو انتشار أفكار والده، حيث شدّد على وظيفة التاريخ بوصفها وسيلةً للتقدّم الحضاري والاجتماعي في سوريّة، ومحرضة على ذلك. حاول كلّ من مطر وينّي في عروضهم التاريخيّة إيضاح أفكار البستاني بشكل نموذجي. فنجد عند ينّي وبوضوح النظرة إلى سيرورة مستمرّة للتحوّل التاريخي، وربما الاقتناع بها، وأنَّه ليس بمؤرّخ «محترف» مثل مطر، فإنَّ ينّي قد

(1) ينّي (1881) 209.

انطلق على ما يبدو من درجة معيّنة في التكوين النّظري التاريخي، دون أن يفصح عن عناصر هذا التكوين بشكل صريح.

أمَّا فيما يتعلّق بممثلي التصوّر السوري الجديد وهم الأربعة المشار إليهم (وإن بدرجات متفاوتة)، فيمكن أن نلاحظ ما يلي:

1 ـ يربط التاريخ الأبعاد الزمنيّة، وهي الماضي والحاضر والمستقبل، والتأريخ بوصفه بشكل أساسي كتابة التاريخ، فهو أداة لفهم هذا الارتباط ولتوجيه المجتمع.

2 ـ إنَّ مقاييس ما يُعرف بالموضوعيّة والانحياز لم تكن قد قدرت عالياً، ولا يستغرب ذلك ممن يتعامل مع التاريخ بوصفه هاوياً. ثم رسم صورة التطوّر التاريخي لسوريّة، وبذلك تمّ الحجز على التصوّر النوعي، ولم يعد بالنسبة للكتّاب إمكانية توسيع تقييم «الحقيقة التاريخيّة» إمكانيّة مطروحة.

3 ـ لقد تمسَّكوا جميعاً، أو كتبوا تاريخ بلدهم من وجهة نظر محدّدة، تستند إلى معايير مختلفة، وُجْهات نظر تتعلّق بالسيرة، والبيئة الاجتماعيّة، والظروف التاريخيّة، إلخ. وبالتالي فإنَّ كتابات المؤرّخين الأربعة، ليست سوى صورة تعكس آراءهم الشخصيّة في تطوّرات مجتمعهم (راجع أعلاه I.1, I.3).

كان البساتنة، ومطر وينّي ينتمون إلى طوائف مسيحيّة تشكّل أقلّيات في محيطها، عاشوا بالتالي خارج منطقة وسط لبنان، جبل لبنان: لا سيما منهم البروتستانت والروم الأورثوذكس[1] قد يكون لهذه الحالة أهميّة خاصّة، إذ

(1) لا بد في هذا السياق من ذكر جرجي زيدان أيضاً (1861 ـ 1914). وهو أورثوذكسي من بيروت، وقد عاش منذ العام 1886 في مصر، وكان منتجاً بشكل لا يصدق بصفته كاتباً وصحافياً، لا سيما فيما يتعلق بالموضوعات التاريخية (بالتفصيل Philipp (1979) خاصة 223 وما يلي). لم يضع أي كتاب خاص عن سورية. إذ إن تصوره التاريخي قد تجاوز الإطار =

أسهمت في توجيه اهتمامهم المشترك بتاريخ سوريّة بوصفها «وحدة إقليميّة» على أساس علماني ـ لا على أساس لبنان كوحدة خاصّة له هويّة نوعيّة. وقد حظي هذا التصوّر بترحيب المسيحيين الموارنة، وتمّ الدفاع عنه لاحقاً عبر الكتابات التاريخيّة والسياسيّة ذات الصلة. ثم إنَّ المطالبة بسوريّة الموحّدة لم تحظ إلَّا بأصوات عدد قليل نسبيّاً، دون أن يصار إطلاقاً لتحقيق هذه التصوّرات.

في هذه الأثناء لوحظ حصول تغيّر حاسم بشكل متزايد خلال العقدين الأوّلين من القرن العشرين. فقد اتَّخذ تصوّر الوحدة السوريّة معالم سياسية واضحة، فلم يعد الأمر يتعلّق بوحدة سوريّة سياسيّاً وثقافيّاً وحسب، بل بصياغة أيديولوجيا سياسية لحركة القوميّة السوريّة الشاملة. وأشهر ممثلي هذا الاتّجاه هم خير اللَّه طنّوس خير اللَّه من البترون (1882 ـ 1930)، وشكري غانم من بيروت (1855 ـ 1932)، وكلاهما ماروني، وكذلك ندرة مطران من بعلبك، وجورج سمنة من دمشق (1877 ـ 1938؟)، وكلاهما من طائفة الروم الكاثوليك[1].

حاول هؤلاء الرجال الترويج لأفكارهم السوريّة من باريس، وعبر العديد من النشاطات السياسيّة التي غالباً ما تكون مشتركة، أو عبر علاقات وثيقة فيما

---

= الإقليمي. لقد بنى زيدان تاريخاً عربياً شاملاً، وكان يعتقد أن هذا التاريخ قد خلق مع اللغة والثقافة وعياً قومياً وهوية خاصة للعرب، وتعودان إلى ما قبل الحقبة الإسلامية. إذ اعتبر هذا العهد جزءاً محدداً ونسبياً مقارنة بالتاريخ والحضارة العربيين. لم يتضمن مفهوم زيدان الوطني والثقافي أي برنامج سياسي، لكنه خلق الأسس الفكرية والانفعالية للحركة القومية العربية الشاملة لاحقاً: راجع Philipp (1979) 83-114؛ و Philipp (1973a), (1973b). وفي تصوراته عن التاريخ والمجتمع والدين والسياسة، بل وفي طريقة حياته كان زيدان شبيهاً بالبستاني ومطر ويني في بعض آرائه. وتجدر ملاحظة مدى الاختلاف بين زيدان والمفكرين الكبار في زمنه، مثل محمد كرد علي وشكيب أرسلان، راجع: (Havemann 1987-1988).

(1) راجع: Touma (1971-1972) 664-691; Tauber (1993a) 202؛ وما يلي; Tauber (1993b) 81 وما يلي؛ Tauber (1995) 125; 194, 273 وما يلي.

بينهم. وفي ذلك علّقوا آمالاً عريضةً على دعم فرنسا. فمن خلال العديد من الكتب والمنشورات والمقالات الصحفيّة، راحوا يقدّمون كل الحجج السياسيّة والثقافيّة والتاريخيّة المعقولة التي تساعد في تحقيق رؤيا سوريّة الكبرى. وهكذا زعم مطران أنَّ لبنان جزء مكمِّلٌ لسوريّة، من الجوانب التاريخيّة والإتنيّة والاقتصاديّة، والحكم الذاتي المزعوم قبل العام 1860 لم يكن إلَّا وهماً، وهو لا يتميّز بأيّة طريقة من الطرق عن استقلاليّة كل الأقاليم السوريّة تقريباً[1].

وتقوم حُجَّة سمنة على إمكانيّة دمج لبنان بسهولة في كونفيدراليّة مع سوريّة، دون أن يخسر من امتيازاته، فالاستقلال الذاتي اللبناني بمعزل عن سوريّة الكبرى لا أهميّة له، ولا يعتدّ به لا اقتصاديّاً ولا اجتماعيّاً[2].

أمَّا خير اللَّه فقد أكّد أنَّه «بعد انحسار القرون الوسطى لعام 1860 تماماً»، فإنَّ الأمر بات يتعلّق بإعادة بناء المجتمع. صحيح أنَّه قد جعل من استقلال لبنان ضرورة، ولكن في إطار اتّحاد سوري كبير[3]. على العموم لم تتضمّن الكتابات معارف تاريخيّة جديدة، فلم يكن عرض التاريخ وتأويله من هموم المؤلّفين الذاتيّة، وعلى العموم فهم ليسوا من محترفي مهنة التأريخ. كتب كلٌّ من مطران وخير اللَّه وغانم وسمنة من أجل نشر تصوّراتهم السياسيّة، وبهدف تأمين القبول الواسع لها ما أمكن. ولم يكن التأريخ إلَّا إحدى الوسائل التي تؤدي إلى هذه الغاية[4].

### b. لبنان كوحدة خاصّة

سيطر تصوّر لبنان القائم بذاته منذ القرون الوسطى على فكر المسيحيين

---

(1) La Syrie de demain ( Paris 1917) 97-98؛ نقلاً عن Buheiry (1981) 82.

(2) La Syrie (Paris 1920) 232؛ نقلاً عن (Buheiry) المرجع السابق.

(3) Touma (1971-1972) 675-676.

(4) لم نتطرق للمؤلفات هنا، إذ تمت معالجتها في سياقها السياسي مراراً. راجع حاشية رقم 1 ص185، و611-610 Wild (1988). وحول الموضوع برمته، موضوع القومية في سورية الكبرى في القرن العشرين، Chevallier (1992), Rabinovich (1992), Pipes (1990).

الموارنة. إذ روّجت الكتابات الكثيرة لرجال دين، ولاحقاً لمثقّفين علمانيين، لأيديولوجيّة لبنان ماروني مستقل، يجد وجوده تبريراً له عبر إنجازات الموارنة الفريدة خلال تطوّره التاريخي. والمادة الأساسيّة في هذا الخصوص كان النقاش الحادّ حول أصل الطائفة المارونيّة، وحول دورها المزعوم في تحقيق كيان «لبنان مستقل»، والحفاظ عليه منذ عصر الحكم العربي ـ الإسلامي لسوريّة، ومنذ قيام المنازعات مع البيزنطيين.

وفي إطار هذا النقاش يدخل مظهر حاسم يتعلّق بمسألة أصل العقيدة الدينيّة عند الموارنة، أي اعتناقها المذهب العقيدي التوحيدي، الذي فرض عام 638 بأمر من القيصر البيزنطي هرقل، أو الانتساب إلى مذهب الروم الكاثوليك[1]. هذا الموضوع المعقّد والذي تمّ تناوله مراراً، لن يعاد طرحه مجدّداً هنا. فهو يهمّنا فقط بقدر ما تمَّ تحويله إلى أداة في بناء صور مارونيّة تاريخيّة، نتيجة لذلك كان الموارنة منذ القرن الخامس ودون انقطاع على ارتباط بالبابويّة الرومانيّة (المجمع الخلقيدوني عام 451)[2].

لقد استندت الصورة التاريخيّة عند الموارنة إلى البحث عن هويّة خاصّة، أين يقع أصل الطائفة المارونيّة؟ ما هو أصلها الإتني؟ كيف بدأ تنظيمها الاجتماعي؟ هل شكّلت منذ البداية طائفة خاصّة؟ ارتباطاً مع هذه الأسئلة يظهر في المصادر التي عدنا إليها وباستمرار عدّة مفاهيم مثل «المردة» و«الجراجمة»، كاسمي علم لمجموعات شعبيّة معيّنة. حول دلالاتها نجد العديد من الآراء، التي يناقض بعضُها البعض الآخر في كثير من الأحيان. سواء في ذلك المصادر القديمة الآتية من أُصول مختلفة (بيزنطيّة، عربيّة، سوريّة)، أو من المصادر الأكثر جدّة[3].

---

(1) Moosa (1986) 95 وما يلي، 195 وما يلي، 217 وما يلي.

(2) Moosa (1986) 39 وما يلي.

(3) Moosa (1986) 180; Encyclopaedia of Islam II 456-458; وما يلي، 186.

من وجهة نظر مارونيّة، يكمن لب المشكلة في علاقة الموارنة بالمردة والجراجمة. فهل كانت المجموعتان، أو هل كانت إحداهما متّحدة أو متماهيةً بالموارنة أم لا؟ وهل يمكن اعتبار «المردة» والجراجمة مجموعة متماهية واحدة؟ مع بداية القرن العشرين استمرَّ الجدل والنقاش حول ذلك، واتَّخذ في جزء منه طابعاً هجوميّاً، بين يوسف الدبس (رئيس أساقفة بيروت، وهو ماروني (1833 ـ 1907)، ويوسف دريان (أسقف ماروني)، والأب أناستازيوس ماريا الكرملي (راهب ماروني توفي سنة 1947)، والأب هنري لامنس (فرنسي يسوعي من أصل بلجيكي 1862 ـ 1937). وقد قام هذا الأخير بتسعير الحوار، إذ قدم أُطروحة تقول أنَّ الموارنة وهم آراميون يتكلّمون السريانية، لا يُعتبرون من «المردة»، تلك المجموعات التي قاتلت في صفوف الجيش البيزنطي، بل هم مهاجرون قدِموا في القرن السابع من شمال سوريّة إلى جبل لبنان، حيث انصهروا هناك بسرعة مع سكّان المنطقة الآراميين[1].

إنَّ ما شغل بال المؤرّخين الموارنة كان يدور حول إثبات مقولة أنَّ جماعتهم كانت حتى في هذه الفترة قد أصبحت طائفة متطوّرة تخضع لبطريرك خاص بها، وأنَّهم أصبحوا «أُمّة» مستقلّة. فمنذ القرن السابع عشر كان الترويج لهذه الفكرة متواصلاً ودون كلل، وخاصّة من قبل المطران الدويهي أوّلاً وبكل وضوح. علاوة على ذلك قيل، إنَّ الموارنة هم أحفاد «المردة» المقاتلين منذ القرن السابع. وبما أنَّ كلّاً منهم قد شكّل شعباً متميّزاً حمل معالم الأُمّة منذ ذلك الوقت، فهما قد يكونان واحداً.

لم يعتقد أحد بجدية هذه النظريّة ويدافع عنها بحماس مثل المطران يوسف الدبس، وهو إلى جانب عمله الديني داخل الكنيسة عُرف باهتمامه بالنشاطات في مجال التعليم، مثل تأسيس المدارس، وأشهرها «مدرسة الحكمة» ودار النشر،

(1) بالتفصيل في Beydoun (1984) 161-208; Moosa (1986) 174-194.

«المطبعة العموميّة». هذا إلى جانب عدد من المؤلّفات المهمّة، ومنها إلى جانب الكتابات حول القانون الكنسي والعقائد والشعائر، كتابان تاريخيّان: «الجامع المفصَّل في تاريخ الموارنة المؤصَّل»، وهو مختصر حول أصل الموارنة التاريخي، بيروت 1905، و«تاريخ سورية»، وهو تاريخ منذ بدء الخليقة حتى عصر المؤلّف، في ثمانية أجزاء، في ما يقارب 4570 صفحة، بيروت 1893 ـ 1905. وقد صدر منه عام 1907 ملخّصاً في مجلّدين في 792 صفحة[1].

وفي السياسة أيضاً كان الدبس يعمل بنشاط قوي. في نهاية الستينات، ولم يكن قد صار رئيس أساقفة، بل كان سكرتيراً خاصّاً للبطريرك الماروني، أقام علاقات وثيقة مع الزعيم الشعبي يوسف كرم (انظر أعلاه II.2).، حيث قام بدعم جهوده ـ التي فشلت كما نعلم ـ في استقدام جيش تحرير من الخارج لمساعدة لبنان، ولتغيير موازين القوى المتجسّدة هناك بسياسة المتصرّف العثماني[2]. وجاءت طموحات كرم بخصوص لبنان المستقلّ والموسّع في ظل قيادة مارونية مطابقة لتصوّرات المطران يوسف الدبس حول الدور الحصري، وحول الأهميّة الحصريّة للموارنة، أبدى الدبس في وقت لاحق حكماً سلبيّاً على تصرفات كرم، محذراً من التمرّد على السلطة العثمانيّة العليا[3].

إنَّ نشاطات الدبس السياسيّة التي كانت إلى حد ما أقوى على العموم من الموقف المتحفظ الذي تتخذه الكنيسة تجاه السياسة العثمانيّة، قد وضعته مراراً في مواجهة مفتوحة مع الولاة العثمانيين في لبنان. لهذا حاول في أواخر الثمانينات بناء حركة معارضة واسعة على قاعدة التعاون بين الطوائف، لا سيما

---

(1) حول حياة الدبس وأعماله، راجع مقدمة "الجامع المفصل" في الطبعة الجديدة عام 1987؛ ثم لاحقاً جوزيف لبكي (1995).

(2) Beydoun (1984) 193، حاشية 56 ;318 (1971-1972) Touma.

(3) Beydoun (1984) 391 حاشية 65.

مع الدروز الممتعضين من السياسة العثمانيّة. وفي الاتجاه نفسه كان الهدف من إنشاء مدرسته «مدرسة الحكمة»، التي كانت مفتوحة أمام كل الطوائف، كما كانت مدرسة البستاني في وقتها. رغم كل جهوده من أجل تغيير نظام الحكم والسياسة في لبنان، كان الدبس شديد الحرص على عدم إزعاج السلطات العثمانيّة في اسطنبول، وعدم تعريض صلاته الجيّدة مع الفرنسيين ووضعها في مهب الريح. قُوبلت استراتيجيّته هذه من جانب الولاة في لبنان واللوبي الخاص بهم بالارتياب والتشكيك. من وجهة نظرهم، لم تكن سياسة الدبس أكثر من تكتيك جديد لتحقيق أهداف قديمة، وهي «إعادة» سيطرة الكنيسة المارونيّة على طائفتها، وتالياً على جميع سكّان لبنان[1].

أيّاً تكن مشاعر الدبس ونواياه، فإنَّ تصوّراته المشار إليها حول الموارنة تنبئ بلغة موحية. ففي سجاله مع معارضيه، وخاصة مع الأب لامنس، شرح مواقفه في العديد من المواقع، وإن كان قد أعاد النظر فيها مراراً. يمكننا تلخيص هذه المواقف في نقاط ثلاث:

1 ـ كان الموارنة والمردة شيئاً واحداً (متطابقان).

2 ـ المردة والجراجمة لم يكونوا شيئاً واحداً.

3 ـ كان المردة والجراجمة موارنة، أي «أخوة في الروح» (إن لم يكونوا شعباً واحداً)[2].

يبدو أنَّ الدبس قد أراد من خلال النقطة الثالثة أن يوفق بين المواقف المتعارضة فيما بينها، وأن ينهي هذا النزاع الجدلي. إلَّا أنَّه ارتأى في نهاية الأمر الأخذ بالرؤية المارونيّة، على طريقة الدويهي القائلة بأنَّ الموارنة كانوا

---

(1) Akarli (1993) 54-57.

(2) الدبس (1902)؛ الدبس (1903)؛ الدبس (1893 ـ 1905) V 104-118، 124 ـ 126؛ الدبس (1905) 34-53، (طبعة 1987: 21 ـ 38).

المجموعة الأعلى والقوّة الغالبة مقابل المردة والجراجمة. فهم «قد استقرّوا منذ سالف الأزمان في لبنان وفي المناطق المجاورة له.

وبكلمات أحمد بيضون أكّد الدبس على ديمومة الموارنة «في لبنان وفي محيطه، وهي ديمومة ترقى إلى ما قبل حقبة المردة»[1]. لقد استمرّ الجدل حول ذلك فيما بعد، لأنَّ حجج الدبس كانت سطحيّة وغير واضحة، وهي تفتقر في مجملها إلى أُسس تاريخيّة جدّية. فالموضوع ظلّ موضع نقاش أيديولوجي بين المعسكرات الطائفيّة[2]. والبحث التاريخي الموضوعي والواقعي حول ذلك كان، وما زال الاستثناء بين المؤرّخين اللبنانيين[3].

يعتبر يوسف الدبس الممثّل للصورة التاريخيّة للموارنة بامتياز بوصفه مؤرّخاً وبسبب مؤلفاته التي تركها في هذا الميدان ـ مع ما في ذلك من تناقض غريب مع مسلكه السياسي الذي يعكس موقفاً ليبرالياً فعليّاً، بل موقفاً يتجاوز الطائفيّة إلى حدٍّ ما. لا في «الجامع المفصّل» وحسب، بل في «تاريخ سوريّة» أيضاً، يشدّد المؤلّف باستمرار على الموقع الخاص للبنان دون أن يشك في «البعد العثماني»[4]. بيد أنَّ العرض الموسّع لمجمل تاريخ سوريّة، لا بدَّ له أن يؤكّد عبر التفصيل على أنَّ للبنان خصوصيّة ضمن تاريخ سوريّة. كما أنَّ للموارنة خصوصيتهم ضمن تاريخ لبنان. تمّت الإشادة بوجهة النّظر الكامنة خلف ذلك في مقدمة الطبعة الجديدة من «الجامع المفصّل» باعتبارها «عنصر تجدد فكري،

---

(1) Beydoun (1984) 184. (الترجمة)

(2) شارك في ذلك أشخاص مختلفون ومنهم على سبيل المثال: بول جوبلان/ بولس نجيم، يوسف السودا، ميشال شيحا، فيليب حتي، أسد رستم، بطرس ضو، علي الزين، عادل إسماعيل؛ راجع Beydoun (1984) 203 وما يلي، 260 وما يلي.

(3) Salibi (1988a) 87 وما يلي.

(4) Beydoun (1984) 391، يعتبر لغة المؤلف بأنها الدين (الإسلام) والقومية (العربية).

ورسالة اتّحاد روحي. . .»[1]. وقد كانت تلك صياغة معبّرة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار زمن إصدار الكتاب في صميم الحرب الأهليّة عام 1987، التي اتّسمت بطابع الخلافات القويّة والعنيفة بين الأحزاب المسيحيّة المتقاتلة!.

أمَّا الموضوعة الأساسيّة الأخرى في الوعي الذاتي المسيحي، فتتعلّق بدور الموارنة أثناء النزاعات التي أخذت طابع الحرب الأهليّة بين 1841 و1860 وعرفت باسم «الحركات». وقد لعب هؤلاء على مستويات مختلفة: الظروف السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة جاءت لتترافق مع العوامل الدينيّة أو الطائفية. ومع نهاية هذه الحقبة سقطت ثورة الفلاحين في قضاء كسروان في شمال لبنان (منذ العام 1858) والذي كان بشكل غير مباشر أو بشكل جزئي مرتبطاً مع الحركات، إلَّا أنَّه كان وبشكل تقليدي مباشر مع حركات المقاومة الريفيّة السابقة في جبل لبنان (أعوام 1821 و1840)[2]. غالباً ما يربط الكُتّاب اللبنانيون أو غير اللبنانيين في أدبياتهم بين ثورة كسروان وبين هذه الحركات بشكل مباشر، معتبرين إيّاها مقدّمة لأحداث 1860. علاوة على ذلك يصار لربط الحركات مباشرة بانتفاضة الشعب اللبناني، أو بما يعرف «بعاميّة» 1840[3].

كان بولس نجيم (1880 ـ 1931) أوَّل مؤلّف قدّم صياغة كاملة لبناء هذه الترابطات، في إصدراته باللّغة الفرنسيّة بتوقيع السيد بول جوبلان. بولس نجيم المولود في جونيه (كسروان) كابن لأحد الأطباء المشهورين، بعد تلقّيه دراسة أساسيّة في الكليّة المارونية في عينطورة، درس القانون والعلوم السياسيّة في

---

(1) الدبس (1905/ 1987) المقدمة ص ب. ب. قابل لبكي في «المؤرخ» (1995) 268 ـ 269.

(2) قابل Havemann (1983) 95 وما يلي، 133 وما يلي، 182 وما يلي.

(3) اعتبر كلا التأويلين مشكوك بهما. امتازت الحركات بسمات مختلفة، وعلاوة على ذلك فإن علاقة ثورة كسروان مع حركات 1859/ 1860 غير واضحة في تقارير المصادر المتوافرة: Havemann (1983) 177 وما يلي، 208 ـ 212.

باريس، وحصل على الدكتوراه في الاختصاصين. عاد عام 1908 إلى لبنان، واشتغل في السياسة في كسروان، وعيّن عام 1913 من قِبل الوالي العثماني «مديراً للشؤون الخارجيّة»[1]. أثناء الحرب العالميّة الأولى أبعدته السلطات العثمانيّة إلى القدس. عيّن نجيم أثناء فترة الانتداب محققاً عاماً مؤقّتاً في محكمة الاستئناف في بيروت، وأمضى لاحقاً آخر سنوات حياته في باريس[2].

عام 1908 أصدر في باريس «القضيّة اللبنانيّة» (باللغة الفرنسيّة) وقد حمل الكتاب العنوان الفرعي «دراسة في التاريخ الدبلوماسي والقانون الدولي»[3]. يعالج الكتاب على مدى 550 صفحة التطوّر التاريخي منذ أوائل العصر الإسلامي حتى زمن المؤلّف. أمّا القسم الثاني (210 صفحات) فقد عالج فيه بتوسع مرحلة «الحركات» والتجديد في النظام الإداري منذ العام 1861 «نظام المتصرفيّة». واعتماداً على عدد وافر من المصادر العربيّة، مطبوعة ومخطوطة، وعلى الوثائق الأوروبيّة والعروضات باللّغات الفرنسيّة واللاتينيّة والإنكليزيّة والألمانيّة ـ تضم المراجع ما يزيد على 180 عنواناً ـ والمزوّدة بالعديد من الحواشي، قدّم جوبلان في هذا الخصوص عملاً «علميّاً» دون شكّ. شكّل كتابه بالنسبة للعديد من المؤرّخين اللّاحقين نموذجاً يحتذى به، وهو ما زال حتى يومنا هذا يستشهد به ويستخدم من قبل المؤرّخين على اختلافهم، لا بسبب نوعية مراجعه، بل بسبب تأويله للمضمون، ولعرضه وتقييمه للأحداث التاريخيّة.

كيف بدا ذلك؟ مباشرة ومنذ الجملة الأُولى في المقدّمة، يظهر المنظور التاريخي عند المؤلّف بوضوح. كان اهتمام جوبلان منصباً على إعادة رسم تاريخ «هذه الرقعة اللبنانيّة الصغيرة، هذه الأُمّة الصغيرة»، التي لعبت دوراً كبيراً في

(1) حول المناخ السياسي آنذاك في عهد المتصرفية راجع: Akarli (1993) 71 وما يلي، 100.

(2) Buheiry (1981) 65-66, 68-69؛ المقدمة في Jouplain (1961).

(3) استعملنا هنا الطبعة الثانية، جونية 1961.

تاريخ الشرق وما زالت تلعبه رغم مساحتها الضيّقة. بغضّ النّظر عن ضمه إلى السلطنة العثمانيّة، حافظ لبنان باستمرار، وبفضل خصوصيّته، على قدر عالٍ من الاستقلال الذاتي. ولتاريخه أهمّية تتجاوز «إطار سوريّة». ومنذ العام 1840 أصبحت «القضيّة اللبنانيّة قضيّة دوليّة»، وكان على فرنسا أن تؤدي دوراً متميّزاً لصالح لبنان[1]. وفي كلا الموضوعين المعالجين في الكتاب، وهما «الحركات» و«المتصرّفيّة» يبدي جوبلان ملاحظاته الرائدة بحدّة بالغة.

إنَّ النزاعات المسلّحة بين المسيحيين الموارنة والدروز عكست بالنسبة لجوبلان على الصعيد المحلّي الحوادث التي لعبت دوراً إقليميّاً أو دوليّاً، في اليونان وفي البلقان وفي سوريّة تقاطعت الأفكار التي استقدمها وتبناها المسيحيون حول الحداثة والتقدّم (من أوروبا) ضد رغبة المسلمين في الحفاظ على إقطاعيّة النّظام العثماني. تبعاً لذلك التفّ الدروز حول أسيادهم الإقطاعيين. أمّا عند المسيحيين فتشكّلت «حركة ديموقراطية» ضد السلطة العليا المحليّة ممثلة بالأمير بشير، وضد سلطة حكم الاحتلال المصري[2]. بعد استعادة السيادة العثمانيّة، اتّضح البعد الخاص للإصلاح المروج له من اسطنبول، والمتمثّل بإجراءات سياسيّة مركزيّة بهدف النيل من الاستقلال الذاتي اللبناني، ومن المدافعين الدائمين عنه، وهم المسيحيون الموارنة. علاوة على ذلك، وبحسب جوبلان، فإنَّ الإصلاحات التي وعدت بالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين لم تؤدّ إلَّا إلى إضرام نار التعصّب لدَى المسلمين[3]. فالسياسة العثمانيّة هي المسؤولة إذاً عن العداء والاقتتال الطائفي، كما حصل سابقاً بين المصريين وحليفهم الوفي الأمير بشير. ولسوء الحظ فقد تمَّ الإيقاع نتيجة ذلك بالموارنة لرفع السلاح ضد

---

(1) Jouplain (1961) IX, X.

(2) المرجع السابق 234 وما يلي.

(3) المرجع السابق 237.

الدروز الذين يعيشون معهم[1]. بعبارات أُخرى، يبدو أَنَّ هذه التطوّرات التي جرت قبل العام 1840، والانتفاضة الشعبيّة التي وقعت في هذا العام بنظر جوبلان، على علاقة وثيقة بالحركات التي حصلت فيما بعد.

إنَّ صورة الاقتتال الديموقراطي الموجود في كل مكان من قِبل الموارنة ضد حكم الإقطاع الدرزي، حيث ظهر «موقفهم الخياني» في التحالف مع العثمانيين، وهذا ما يؤكّد تصوّرات جوبلان وتفسيراته للتطوّرات اللاحقة[2]. عام 1859 قام الدروز، بدعم «غير مباشر من إنكلترا، وبتحريض عثماني متواصل، بتحويل «الحركة الاجتماعيّة الديموقراطيّة الثوريّة» للفلاحين الموارنة في الشمال (كسروان)، إلى حرب طائفيّة في وسط وجنوب لبنان، وذلك خوفاً من تسلُّط القوى الديموقراطيّة عليهم، حيث أنَّ عدد الفلاحين الموارنة يفوق عدد الدروز في مناطق الحكم الإقطاعي الدرزي أيضاً. وبالتأكيد لئن حافظ الفلاحون الدروز على تعلّقهم بأسيادهم، بفضل الارتباطات الباطنيّة الدينيّة التي يقيمونها داخل المذهب الدرزي، ولكن قبل أي شيء آخر بسبب تخوّف الدروز عامّة من أن يطردهم الموارنة من جبل لبنان[3]. أدّت جميع هذه العوامل إلى مذبحة المسيحيين صيف عام 1860[4]. وهنا أيضاً. فإنَّ السبب الأوَّل كان اندلاع الأزمة الاجتماعيّة وليس العداء بين طائفتين مذهبيتين[5]. إنَّ بلوغ الحركات عام 1860 ذروتها الكارثيّة، كان بحسب جوبلان النتيجة المباشرة والمنطقيّة لثورة كسروان.

تبدو الصورة بمجملها وبشكل قاطع صورة مناهضة للمسلمين وللعثمانيين،

---

(1) جوبلان 198؛ بشكل عام يعتبر تقييم جوبلان للمرحلة المصرية سلبياً (186 وما يلي).

(2) المرجع السابق 249 وما يلي، 254 ـ 255، 337 وما يلي.

(3) المرجع السابق 346 وما يلي.

(4) المرجع السابق 356 وما يلي.

(5) المرجع السابق 543.

وفي جزء منها ضد الإنكليز، ومع الفرنسيين بشكل واضح[1]. كتب الكتاب وأصدره في فرنسا، لا في السلطنة العثمانيّة، وفي ظلِّ رقابتها الشديدة. في مقالة تاريخيّة له وضعها الكاتب أثناء الحرب العالمية الأُولى، بتكليف من العثمانيين لتنشر في مجلّد عن لبنان ـ كتب المؤلّف بالعربية وذيّل المقالة باسمه بولس نجيم، وكان بشكل عام أكثر تحفّظاً في إطلاقه لأحكامه[2]. وهكذا ظهرت ثورة كسروان الآن على سبيل المثال مجرّد حركة شعبيّة تأثّرت بقوّة «بعناصر من الغوغاء» التي تعيث الفساد دائماً[3]. فلم يعد الحديث يساق على الثورة والديموقراطيّة، ولا يباشر باللوم للعثمانيين. وفي نهاية المقالة نجد أيضاً عبارات تمتدح السلطان مقرونة بالأمل بقرب انتهاء الحرب[4].

بالنسبة للموضوع الرئيسي الثاني في كتابه «القضيّة اللبنانيّة»، التطوّرات منذ العام 1861، بحسب تحليلات جوبلان ذهبت نتائجها الإيجابيّة أدراج الرّياح، وظلّت الآمال المرفقة بها دون تحقيق. وقد عبّر عن قناعته بأنّ إقليم جبل لبنان الجديد وهو يستخدم حصراً عبارة لبنان، لم يعد خاضعاً للسيطرة العثمانيّة المباشرة، بل استطاع هذا الإقليم بفضل رعاية القوى الأوروبيّة الحصول على الحكم الذاتي[5]. وعاد السلم الداخلي تدريجيّاً، وانتشرت رغم كل الصعوبات ثقافة وطنيّة وسياسيّة، «كما هو الحال في أوروبا الغربيّة دون فوارق دينيّة»: «التطوّر الديموقراطي عند اللبنانيين يستمر»[6]. أدّى التطوُّر الاقتصادي لإحداث

---

(1) Beydoun (1984) 367-387، وهو يصل بشكل أساسي إلى النتيجة نفسها، مع تطرفه أحياناً، ذلك انه يحكم على جوبلان (شأن المؤلفين الآخرين الذين تناولهم) من زاوية طائفية فقط.

(2) Jouplain (1918/1969)؛ اسم بولس نجيم لا يذكر إلا في مقدمة الناشر للطبعة الثانية (س. ح).

(3) المرجع السابق 360.

(4) المرجع السابق 364.

(5) Jouplain (1961) 466.

(6) المرجع السابق 451، 453، 544.

تقدّم ملحوظ، ولكن الأمر ما زال غير كافٍ في ما يتعلّق بالتجارة وبالبنية التحتيّة[1].

من جهة أخرى ذهبت آمال كثيرة أدراج الرياح، ففي عام 1861 كسرت القوى الأوروبيّة الوحدة الإقليميّة اللبنانيّة «الوحدة الوطنيّة» القائمة منذ فترة حكم الأُسرتين المعنية والشهابيّة، دون أخذ «التوافق» بعين الاعتبار، علماً بأنَّ الوحدة الإيطاليّة والوحدة الألمانيّة قد تمتا بدافع من هذه القوى نفسها[2]. كذلك كان من الخطأ منح «المتصرّف» هذا القدر العالي من السلطة، على الأقل كان يجب تعيينه من بين صفوف السكّان المحلّيين. أخيراً كان القبول الرسمي بالطائفيّة أي بالمحاصصة الإداريّة بين الطوائف قراراً خاطئاً ووخيم العواقب[3]. أمَّا المشكلة الكبرى الأخرى التي رآها جوبلان فهي في تخلّف السكّان المحلّيين (قرابة الثلث)، نتيجة الهجرة الكثيفة والمتواصلة إلى مصر وإلى شمال وجنوب أميركا. نتيجة ذلك خسر لبنان جزءاً كبيراً من قدراته الفكريّة، والثقافيّة، والاقتصاديّة، في حين كسبت البلدان التي استقبلتهم[4].

جواباً على هذه الجردة السلبيّة قدّم جوبلان برنامجاً للإصلاح السياسي والاقتصادي[5] حتى يُصار إلى تجاوز حالة الحاضر المظلمة، وبلوغ مستقبل يبشّر بالخير، ذكَّر جوبلان بالماضي اللبناني مستحثاً قدرات السكان. إنَّ دور اللبنانيين الذين يستطيعون وحدهم لعبه لأنَّهم دائماً كانوا يلعبونه، يكمن في تشكيلهم الطليعة للسكان الآخرين في سوريّة، تماماً كما شكّل سكّان شمال شرق إيطاليا

(1) جوبلان 493 وما يلي، 501 وما يلي.
(2) المرجع السابق 531
(3) المرجع السابق 467 وما يلي، 477.
(4) المرجع السابق 514 وما يلي.
(5) المرجع السابق 525 وما يلي.

(Piemont) الطليعة في إيطاليا (أي بالنسبة للوحدة الإيطاليّة)[1]. ثمة مهمّتين لا بدّ من تحقيقهما:

أوَّلاً: يجب أن يعود لبنان إلى حدوده الطبيعيّة الجغرافيّة والتاريخيّة، أي كما كان على عهد المعنيين والشهابيين، أي إلحاق المناطق المحيطة بجبل لبنان، من الشمال والجنوب والشرق. ـ ولأسباب اقتصادية تتعلّق ببقائه ـ جمع جبل لبنان مع بيروت. إذ بدون ذلك لا وجود لميناء آخر للبنان[2].

ثانياً: لا بد من وضع حدّ للهجرة، وذلك عن طريق وضع مزيد من الأراضي القابلة للاستثمار بتصرف الأهالي، وتكون أيضاً حافزاً للعودة الممكنة، وبغية تحقيق هذا الغرض، اقترح جوبلان مصادرة القسم الأكبر من الأراضي التي لا تباع (أراضي الوقف) من الرهبنات والأديرة ومنعهم بشكل قانوني من الحصول على أراضي أخرى. علاوة على ذلك يجب إخضاع الإكليروس الغني للضريبة أسوة ببقيّة السكان. على أن لا يفهم من ذلك أنَّه تعصّب ضد رجال الدين، بل هو شأن يخصّ الصالح العام[3].

ومن أجل تطبيق مقترحات الإصلاح هذه، على القوى الأوروبيّة أن تتدخّل، تماماً كما تدخّلت في العام 1861[4]. والمبادرة لذلك يمكن أن تأتي من فرنسا دون سواها، والتي دعاها جوبلان بإلحاح لمدّ يد المساعدة: «إذا

---

(1) جوبلان 530.

(2) المرجع السابق 507 وما يلي، 531 ـ 532، 544.

(3) المرجع السابق 519 وما يلي، خاصة 526 و527؛ دون شك، كان جوبلان قد تأثر في فرنسا بالسياسة المناهضة لرجال الدين إبان الجمهورية الثالثة، وقد لاقت اقتراحاته في لبنان مقاومة عنيفة. حول وقف الرهبنات المارونية والأديرة، راجع: Van Leeuwen (1994) 148 وما يلي، 174 وما يلي.

(4) Jouplain (1961) 532-534.

وَعت فرنسا دورها التاريخي... فهي تستطيع في نهاية الأمر تأمين الحل الطبيعي والمشروع لمسألة لبنان وسوريّة: في الحريّة والاستقلال»[1].

هذه الجملة الختاميّة في الكتاب الصادر عام 1908 تظهر أنَّ المسألة اللبنانيّة بالنسبة لجوبلان لم تكن لتحلّ في ذلك الوقت إلَّا من داخل المسألة السوريّة أو معها. فلبنان بالنسبة له يُعتبر جزءاً من سوريّة، ولكن بالطبع كجزء خاص له موقعه الحصري وشأنه في الماضي والحاضر. يفسّر ذلك عبر الإنجاز الفريد الذي حقّقه المسيحيون في لبنان[2]، إذ برهنوا من خلال الحركات وبشكل واضح جدّاً موقفهم الحداثي الديموقراطي، وحبّهم للحريّة، وإن لم يتح لهم النجاح التام في ذلك. إذ تمّت عرقلة هذا الدور باستمرار، إنْ من خلال سياسة العثمانيين أم من خلال القرارات الخاصّة التي اتَّخذتها القوى الأوروبيّة. ومع ذلك فقد حافظ المسيحيون على وعيهم التاريخي والسياسي، ما يثبت أنَّهم مؤهّلون لدور قيادي في المستقبل.

بعد نهاية السيطرة العثمانية وقبل بدء الانتداب الفرنسي عام 1919، عدّل جوبلان من لهجته. ففي مقالة له نشرت في «المجلة الفينيقية»[3]، يطالب مجدداً بقيام «لبنان العهد الكبير». بشكل مباشر تكلم الآن عن «لبنان الكبير». وهو مصطلح لم يكن قد استخدم بشكل رسمي بعد. شدّد جوبلان على السيادة الوطنية وعلى المطالبة «بوجود أمة لبنانية» حرة ومستقلة سياسياً. يحظى مطلب توسيع الرقعة الجغرافية بأولوية مطلقة، ولأسباب اقتصادية تظل هذه المسألة أهم حتى من الحكومة التي ستقوم مستقبلاً، والتي تركها جوبلان معلقة. زد على ذلك

---

(1) جوبلان 545.

(2) Jouplain 536.

(3) Jouplain (1919)؛ حول المجلة، منتدى أصدقاء اللغة الفرنسية من اللبنانيين، وحول أهمية العام 1919، راجع: Buheiry (1981) 63-64.

أن لبنان ناضج لتولي حكم ديموقراطي، واللبنانيون يشكلون وحدة وطنية، بغض النظر عن الفوارق الدينية[1]. حول الموقف المسبق لكل المسيحيين وللموارنة تحديداً، لا شيء يبدو واضحاً هنا، سوى ما يتضح من الإقرار بلبنان الكبير المستقل: سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً وثقافياً. ودوره لم يعد الدور الطليعي بالنسبة لبقية سورية، «فالمسألة اللبنانية» لم تعد جزءاً من «المسألة السورية».

وخلافاً لما حصل عام 1908، لم يعد هناك أيضاً مطالبة بالمساعدة من جانب فرنسا. ناهيك عن الرغبة بسيطرة الانتداب الفرنسي. والأرجح أن جوبلان كان واقعياً بما فيه الكفاية، فيما خص سياسة الفرنسيين غير الواضحة تجاه مستقبل سورية ولبنان ـ لم يكن ليتوهم، أو لم يتوهم مطولاً حول ذلك، بل حرص ما أمكن على تقديم العديد من الخيارات.

إبان العقدين الأخيرين من السيطرة العثمانية، وحتى بدء الانتداب عام 1920، كان الطيف السياسي في أوساط المثقفين العرب كبيراً للغاية ومتعدد الوجوه، كذلك كانت درجة محبتهم للثقافة الفرنسية أو درجة خوفهم منها. وبشكل أكثر وضوحاً، طالب الماروني يوسف السودا (1888 ـ 1969) بلبنان كبير مستقل، ومستقل عن فرنسا بشكل خاص. ولد يوسف السودا في بكفيا (المتن)، وسافر إلى مصر، قبل إتمام دراسته الحقوق في جامعة القديس يوسف، وهناك عمل بصفة محام في الإسكندرية حتى العام 1921. بعد ذلك عمل في المهنة نفسها حتى العام 1945 في بيروت. ثم تولى العديد من المناصب السياسية أو الدبلوماسية في البرازيل والفاتيكان[2]. عدا ذلك كتب العديد من المقالات والكتب

---

(1) Jouplain (1919) 66, 75,77، (النسب العددية المتغيرة بشدة بين الطوائف في لبنان كبير (متوسّع)، أو نهاية الأكثرية السكانية للموارنة لم تشكل على ما يبدو سبباً للقلق عند جوبلان؛ حول تصورات جوبلان الاقتصادية والتي شاطره فيها بعض كتاب المجلة الفينيقية (أمثال ألبرت نقاش، شارل قرم)، راجع: Buheiry (1988) 3-7.

(2) Lohéac (1978) 57 حاشية 57؛ وبتوسع الجميل (1984) 19 ـ 30.

في معظمها حول مواضيع سياسية وتاريخية وباللغة العربية فقط[1].

فيما يتعلق بالسياق الحالي، فإن للسنوات التي قضاها السودا في الإسكندرية أهمية خاصة، إذ ساهم إلى جانب عمله في المحاماة في تأسيس قسم «الاتحاد اللبناني»، وتولى منصب السكرتير العام فيه[2]. وبهذه الصفة صاغ موقفاً لا غموض فيه حول مصير لبنان السياسي. وقد بدا حازماً في مناهضته لفرنسا، وهذا ما كان مشتركاً في «الاتحاد» عامة. إلا أن السودا رفع مناهضته إلى الحد الأقصى. فمنذ بداية الحرب العالمية قرر أنه على المجتمع العمل من أجل الاستقلال المطلق للبنان في حدوده الموسعة: وبزعمه أن هذا الأمر يقع أيضاً في صُلْب اهتمامات الحلفاء، مما أثار حفيظة فرنسا وغضبها عام 1917[3].

وفي العام 1918 قدم في أحد المؤتمرات حججاً تاريخية وجغرافية من أجل الترويج للبنان الكبير، مشدداً، رغم انزعاج الفرنسيين، على وجوب أن تضمن كل القوى استقلال لبنان[4]. وفي كتابه «في سبيل لبنان» تحدث عن حكومة دستورية في لبنان، عن جمهورية تتمتع باستقلال سياسي كامل، ترتبط مع سورية اقتصادياً فقط، وفيما عدا ذلك يمنع أي تدخل خارجي، أي دون تدخل فرنسي[5]. وفي ذكرياته عن السنوات التي أمضاها في مصر (1906 ـ 1922)

---

(1) الجميل (1984) 31 ـ 76.

(2) حول التحالف (مركزه القاهرة) ورئيسيه إسكندر عمون وشقيقه داوود، راجع Tauber (1993a) 189 وما يلي؛ Tauber (1995) 163 وما يلي؛ Lohéac (1978) 57 وما يلي، 73 وما يلي، 91 وما يلي؛ الجميل (1984) 78 ـ 88.

(3) Tauber (1993a) 191.

(4) Tauber (1993a) 196.

(5) السودا (1919) 434، 437، 442 ـ 445، راجع بعض أحكام السودا حول هذا الكتاب في مذكراته (1967) 183 ـ 189، (ما قصدت بذلك كتابة تاريخ، أردت وضع أسس القضية اللبنانية).

والمسمّاة «في سبيل الاستقلال» ذكر السودا قراراً لمجلس الإدارة اللبناني، وهو الهيئة الحاكمة منذ بدء «المتصرفية» ويعود لتاريخ 20 آذار 1919، وفيه:

تتم المطالبة بالاستقلال السياسي والإداري للبنان ضمن حدوده التاريخية والجغرافية، وإيجاد ديموقراطية لبنانية على أساس الحرية والمؤاخاة والمساواة، بما في ذلك احترام الأقليات والحرية الدينية، وتنظم العلاقات الاقتصادية بين لبنان وجيرانه، والتحضيرات لوضع دستور أساسي[1].

إن مطالبة يوسف السودا بلبنان مستقل بدون فرنسا، ظلت مجرد رؤيا تم تجاوزها بفعل التطورات على الأرض وقيام سلطة الانتداب الفرنسي. مع ذلك لم يكن هو الممثل الوحيد لهذا الموقف. إذ إن الغالبية في مجلس الإدارة اللبناني اتخذت موقفاً مشابهاً، متهمة فرنسا والكنيسة المارونية بقصر النظر، مما أدى إلى اعتقال سبعة من أعضاء المجلس القياديين من قِبَل الفرنسيين ومن ثم حُلَّ المجلس عام 1920[2]. حتى بعد أن أصبح الانتداب أمراً واقعاً، دافع سليمان كنعان وهو عضو سابق في مجلس الإدارة عن الطائفة المارونية في اثنتين من مذكراته عن تصوراته للبنان المستقل فقال: البلد قادر بشكل جيد ولوحده على تنظيم شؤونه الداخلية (التعايش بين المسلمين والمسيحيين)، وعلاقاته مع المسلمين في سورية الدولة المجاورة له، فالوجود الفرنسي مزعج ويجب أن ينتهي. استناداً إلى آفاق قومية رومانسية، رأى كنعان أن التاريخ اللبناني قد أظهر أن اللبنانيين يقدرون وباستمرار على إدارة أمورهم بأنفسهم بشكل أفضل ودون مساعدة أو دون تدخل أجنبي[3].

---

(1) السودا (1967) 178 ـ 179؛ أمثلة أخرى في الجميل (1984) 38 ـ 44، 47 ـ 50: تتضح أهداف السودا في كل مكان، التاريخ هنا أداة نافعة وليس مغامرة علمية خاصة.

(2) Akarli (1993) 177 وما يلي؛ Tauber (1995) 61-63.

(3) Akarli (1993) 181-182.

على العكس من تصورات كل من جوبلان والسودا وكنعان، كان موقف «الأمير» فرديناند تيان. ففي كتاب له صدر عام 1917، أورد تيان حججاً لصالح لبنان بوصفه «محمية على نموذج محمية الفرنجة أيام الصليبيين»، بقيادة أمير ماروني، على أن يكون المنصب متوارثاً في العائلة لإدارة الشؤون الداخلية، إلى جانب حاكم عام فرنسي يكون مقره في دمشق، لإدارة شؤون السياسة الخارجية. وفي الوقت نفسه يجب أن يكون لهذا الحاكم في بيروت صفة المندوب السامي من جانب فرنسا لدى أمير لبنان. كما يجب أن تكون اللغة الفرنسية هي اللغة الرسمية أو الإدارية، على أن يتم تولي المناصب الإدارية الهامة «بالتوافق» بين اللبنانيين والفرنسيين. وإلى ذلك أضاف تيان بوضوح: «يمكن لفرنسا أن تستعمر سورية كما هو الحال مع النموذج الجزائري، لكن شريطة أن يكون جبل لبنان خاضعاً لنوع من حكومة حماية[1].

أحدثت آراء تيان في جانب منها اضطراباً وتناقضاً، فلم يتضح على سبيل المثال كم سيدوم هذا الوضع الخاص للبنان. ما كان واضحاً بالفعل ليس إلا الدعوة لحضور الفرنسيين الكلي، سواء بوصفهم سلطة استعمارية أو سلطة حماية بشكل غير مباشر.

### c. «الأمة العربية المستقلة الكبرى» أو التمسك بالسلطنة العثمانية

ذهب نجيب عازوري (1873 ـ 1916) وهو أحد المسيحيين من طائفة الروم الكاثوليك، من قرية عازور في جنوب لبنان، إلى حد يتجاوز استقلال لبنان أو محبة الثقافة الفرنسية[2]. فبعد دارسته الإدارة والعلوم السياسية في اسطنبول

---

(1) France et le Liban: défence des intérêts français en Syrie (Paris 1917/18), 77, 78.

نقلاً عن Buheiry (1981) 81-82؛ حول أسرة تيان: Salibi (1988) 160؛ وأهم ممثليها كان يوسف التيان 1796 ـ 1808 بطريرك الموارنة: Harik (1968) 201-207; Touma (1971-1972) 482 وما يلي.

(2) حول عازوري راجع: Tauber (1993b) 33 وما يلي; Wild (1981); Kramer (1982).

وباريس، وبعد سنوات من المشاركة في العمل الإداري في القدس، وهربه في النهاية إلى القاهرة ـ ربما بسبب معارضته الشديدة لوالي القدس ـ سافر عازوري نهاية العام 1904 إلى باريس، وكانت السلطات العثمانية قد حكمت عليه بالإعدام بتهمة الخيانة العظمى والعمالة لصالح فرنسا. في باريس أسس مع الفرنسي أوجين يونغ[1] «رابطة الوطن العربي» تبعاً لنموذج «رابطة الوطن الفرنسي» المعادي للسامية: قضية درايفوس، والتي أطلقت بيانين موجهين ضد الدولة العثمانية، وضد السلطان عبد الحميد بشكل خاص. أصدر عازوري كتابه «يقظة الأمة العربية» باللغة الفرنسية[2] عام 1905. وفي عام 1907/ 1908 أصدر مجلة «الاستقلال». استقر عازوري في القاهرة، بعد العودة خلال فترة حكم تركيا الفتاة الفاشلة لتركيا سنة (1908)، حيث حاول من هناك التآمر ضد السلطنة العثمانية مع مجموعات من المعارضة المصرية، وبالتناوب مع دبلوماسيين فرنسيين وإيطاليين وبريطانيين.

في نشاطاته وإصداراته وأوضحها كتاب «يقظة الأمة العربية»، التزم عازوري كأول مفكر عربي باستقلال العرب السياسي، الذي يجب أن يؤدي إلى إقامة أمة عربية كبرى على امتداد الرقعة الجغرافية «للوطن العربي». إلى جانب ذلك طالب بترك النزاع حول الأماكن المقدسة للمسيحيين في فلسطين جانباً ـ من خلال إنشاء كنيسة قومية عربية كاثوليكية تكون تحت مظلة الفاتيكان[3]. ـ كما طالب

---

(1) Jung وهو كان من الموظفين الاستعماريين في الهند الصينية، وقد نشر Les puissances devant la Révolte Arabe (Paris 1906), وأيضاً La Révolte Arabe (Paris1924-1925) في جزءين؛ راجع: Kedourie (1974).

(2) العنوان الكامل هو: Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la Curie Romaine et du patriarcat oecuménique. Partie asiatique de la Question d'Orient et programme de la Ligue de la Patrie Arabe.

(3) عازوري (1905) 178.

بمحاربة «الخطر اليهودي العالمي»، وبالتالي الهجرة الصهيونية إلى فلسطين[1]. من أجل تحقيق هذه الأهداف يبدو أن إنهاء السيطرة العثمانية شرطٌ لا بد منه، ولا مجال لتحقيق هذا الأمر إلا من خلال تدخل القوى الأوروبية، وفي مقدمتها فرنسا[2].

اعتبر عازوري أن الدولة العربية يجب أن تضم بلاد ما بين النهرين، وسورية، وفلسطين، وشبه الجزيرة العربية، مع احترام حكم لبنان الذاتي واستقلالية الحاكم اليمني. لم يدخل عازوري مصر وشمال إفريقيا في عداد ذلك: فهذه المناطق برأيه لم تكن ناضجة بعد لتكون دولاً قومية، وهي علاوة على ذلك ليست عربية[3]. إن شكل الحكم في هذه المملكة يجب أن يكون ملكياً دستورياً وراثياً وعلمانياً، على أن يتم اختيار الملك من الأسرة الخديوية المصرية. أما بالنسبة لمنطقة الحجاز، فرأى أن تكون هذه المنطقة مستقلة، ويكون على رأسها خليفة عربي. على أن يمارس فيها سلطة سياسية ودينية، وأن يكون خارج الحجاز الزعيم الديني الأعلى فقط. وقد أوضح عازوري أن الفصل بين الدين والسياسة هو لمصلحة المسلمين ولمصلحة الأمة العربية أيضاً[4].

مع هذه التصورات كان عازوري وحيداً بين مفكري عصره عام 1905، فلم يلقَ برنامجُه أيّ صدى إيجابي من قِبَلِهم. شريكه الحقيقي الوحيد كان الفرنسي أوجين يونغ[5]. بكل الأحوال، لقد أراد عازوري بالدرجة الأولى إثارة اهتمام الأوروبيين، وقد أوضح أن بإمكانهم الانتفاع اقتصادياً وبشكل كبير من مملكة

---

(1) المرجع السابق III، V، VIII.

(2) عازوري 101 وما يلي (حول فرنسا)، و256 ـ 257 (ضد العثمانيين).

(3) المرجع السابق 245 ـ 247.

(4) المرجع السابق 1 ـ 2، وبالتفصيل حول هذا الكتاب 95 Wild (1981) وما يلي.

(5) نشر هذا الكتاب عام 1978 لأول مرة بالعربية: يقظة الأمة العربية، لأحمد أبو ملحم (بيروت).

عربية. وقد عرض مراراً على فرنسا وإيطاليا وإنكلترا تمويل التمرد في سورية ومده بالسلاح. والدافع الهام بالنسبة له كان أن قيام دولة عربية مفيدة لأوروبا بإمكانها أن تحول دون الاستعمار الصهيوني لفلسطين. على العموم قوبلت اقتراحات عازوري ونشاطاته بالنفور والارتياب، وفي الحقيقة لم يستطع أن يكسب إلى جانبه أياً من الحكومات الأوروبية.

من جهة أخرى أثار كتاب عازوري انتباه السلطات العثمانية ومؤيدي حكمهم. فبعد عام على إصداره، ظهر عام 1906 في باريس أيضاً تصور موجهٌ ضد عازوري ومؤيد للعثمانيين، وهذا بقلم فريد جرجي كسّاب (1884 ـ 1970)[1] باللغة الفرنسية أيضاً، وحمل عنوان: «الإمبراطورية العربية الجديدة: المشيخة الرومانية والخطر اليهودي العالمي المزعوم». ويتعلق الأمر بمنشور من 47 صفحة، موجه أيضاً وبالدرجة الأولى إلى جمهور أوروبي. ربما لم يؤخذ هذا الكتيب على محمل الجد إلا بشكل محدود: ولا يعرف أية ردود فعل عليه من أية جهة.

يتحدر فريد جرجي كسّاب من أسرة تنتمي إلى طائفة الروم الأورثوذكس من نابلس في فلسطين، درس في جامعة القديس يوسف في بيروت، وانتقل عام 1903 إلى باريس بسبب الخلافات الحادة ومهاجمة اليسوعيين للأرثوذكس والبروتستانت والماسونيين، حيث استقر في أوساط مختلفة تماماً: حيث علماء جامعيون فرنسيون، ومنهم العديد من اليهود، ومثقفون سوريون ولبنانيون أمثال غانم وسمنة، وثوار روس واشتراكيون فرنسيون[2].

في رده على كتاب عازوري، بذل كسّاب جهده وبلهجة حادة أحياناً، لدحض جميع المزاعم والمطالب المطروحة، أو الاستهزاء بها وجعلها مثيرة

(1) لم تكن المخطوطة بتصرفي؛ حول ما يلي راجع: Wild (1988).

(2) حول المحطات التالية في حياة كساب راجع: 620 Wild (1988) وما يلي.

للسخرية. فدافع عن الدولة العثمانية بصفتها «أمراً لا بد منه» للشرق، وأوضح أن التصورات المتعلقة بأمة عربية هي تصورات عبثية: «وسط هذا العدد الكبير من القبائل تستمر المعاناة والحياة البدوية وغير المستقرة»[1]. إن اقتراح عازوري بخصوص كنيسة عربية كاثوليكية، والإشراف الأعلى البابوي على القدس، اعتبره كسّاب دعاية للروم الكاثوليك، ومشروع «إبتلاع كلي» من جانب اليسوعيين. لم يرفض كسّاب التعابير المعادية للسامية بقوة وحسب، بل أبدى موافقته على هجرة اليهود واستعمارهم لفلسطين، على أن يخضع ذلك للرقابة العثمانية: بهذا الموقف العلني الموالي للصهيونية، كان كسّاب في وقته العربي الوحيد على الأرجح[2].

بقي كسّاب مؤيداً للدولة العثمانية بسلطتها حتى زمن سقوطها. بالرغم من بعض الانتقادات لسياسة تركيا الفتاة من وقت لآخر. أما الدعوة التي انطلقت بعد العام 1918 مطالبة بالاستقلال الفوري والناجز لسورية ولبنان، فقد اعتبرها انخداعاً محضاً بالعلاقات السياسية الواقعية، أو بمصالح الحلفاء. وقد جاهر بتأييد نظام فيصل الملكي العربي ـ السوري لفترة من الوقت، شرط إعطاء لبنان درجة كبرى من الاستقلالية ضمن سورية، إلا أنه لم يؤيد بعد ذلك إعلان فيصل ملكاً، إذ اعتبر سياسته الموالية لإنكلترا سياسة أحادية الطرف. وفي النهاية وبعد خيبة أمله من «كل الاتجاهات السياسية الراهنة»، انسحب كسّاب بعد العام 1920 مبتعداً عن الحياة السياسية اليومية[3].

ربما تكون الحملة الأكثر وضوحاً والأوسع انتشاراً تاريخياً لصالح السلطنة العثمانية (وحتى بعد انهيارها من أجل قيام قومية إسلامية)، هي الحملة التي قادها الأمير شكيب أرسلان (1869 ـ 1946)[4]. ولد أرسلان في بلدة

---

(1) نقلاً عن Wild (1988) 617.

(2) Wild (1988) 617-619.

(3) Wild (1988) 623 وما يلي.

(4) العرض الأفضل والأكثر توازناً هو في دراسة Cleveland (1985).

الشويفات الجبلية ـ جنوب شرق بيروت ـ وهو يتحدر من أسرة درزية قوية يحقّ لها حمل لقب أمير بالتوارث[1]. بعد دراسته في مدارس عثمانية ومارونية، والتي جعلت منه «رجلاً عربياً عثمانياً» بكل معنى الكلمة، كرّس أرسلان نفسه بعد ذلك للأدب والشعر والصحافة، قبل أن يتجه بعد ذلك بقوة إلى السياسة. عُيّن عام 1902 ثم بين 1908 ـ 1911 «قائمقاماً» على الشوف. وعام 1914 عُيِّن نائباً عن حوران في مجلس «المبعوثان» العثماني. استقرّ أثناء الحرب أولاً في لبنان، ومن ثَمَّ عُيِّن مبعوثاً سياسياً في ألمانيا، وكان ناشطاً فاعلاً للقضية العثمانية.

منذ العام 1918 عاش أرسلان منفياً سياسياً في برلين[2]، ثم في جنيف. وكان دائم السفر داخل أوروبا، والولايات المتحدة الأميركية والمغرب، وفلسطين وسورية، ولم يقم فعلياً في أي مكان. سواء كممثل للمنظمة السورية ـ الفلسطينية لدى هيئة الأمم، أو بصفته كبير المفاوضين عن سورية مع دولة الانتداب فرنسا. كان أرسلان يدافع دون كلل عن تصوراته وهي: الاستقلال السياسي للأقاليم العربية التي كانت سابقاً تحت حكم الدولة العثمانية، ولكن على قاعدة التضامن الإسلامي وعلى قاعدة محاربة الإمبريالية الأوروبية وإنهائها، لا سيما الفرنسية والبريطانية. وكذلك أولى عناية خاصة لسياسة فرنسا في شمال إفريقيا والنشاطات الصهيونية في فلسطين.

---

(1) هذا الامتياز كان من نصيب آل شهاب وآل أبي اللمع فقط ، وبسبب المعلومات المتناقضة، لا يمكن تكوين صورة كاملة عن آل أرسلان، انظر: Schenk (1994) 16 حاشية 38، 25؛ Havemann (1983) 35-36 (مع الحاشية 102)، 40.

(2) كانت برلين في العشرينات مركزاً للمعارضين المسلمين ومعظمهم من العرب، وكانوا يملكون في المهجر صحافة ذات توجهات سياسية مختلفة، ومن بينها أصوات تنادي بالوحدة الإسلامية. حول شكيب أرسلان راجع: Höpp (1991b)، و Höpp (1994) لا سيما الصفحة 25 وما يليها. بقي أرسلان طيلة حياته على علاقة وثيقة بألمانيا، لكنه نأى بنفسه بشكل واضح عن أيديولوجية الرايخ الثالث: Cleveland (1985) 139-144.

أما الأداة الأنفع في ذلك فكانت الصحيفة الشهرية «الأمة العربية»، (La Nation Arabe) التي أسسها في جنيف مع إحسان الجابري، واستمر معه في إصدارها بين عامي 1930 و1938، حين منعتها السلطات السويسرية[1]. إن مطبوعاته ومنشوراته المتعددة واتصالاته الممتازة مع المتعاطفين معه، وقدراته في التأثير على الجمهور، وأعماله قد جعلت من أرسلان واحداً من أشهر الشخصيات العربية ما بين الحربين العالميتين. وقد ساءت سمعته بشكل ملحوظ بعد أن باءت جهوده في الثلاثينات من أجل إقامة حلف ألماني ـ إيطالي مع العرب ضد فرنسا وإنكلترا، وحين لم يتنصل من قوى المحور أثناء الحرب العالمية الثانية. ولم يؤبه لموته في بيروت عام 1946 كثيراً في الخارج.

في شبابه (بين عامي 1886 و1892) تعرّف أرسلان إلى الإصلاحيين المسلمين، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[2]. وبالرغم من كونه درزياً، فقد أبدى أرسلان تأثره الشديد بتصوراتهم، وصار مدافعاً صلباً عن الإسلام السُنّي. يؤكد أرسلان في العديد من مؤلفاته. على اعتبار أتباع المذهب الدرزي مجموعة دينية نمت تاريخياً في الإسلام، فالعقيدة الدرزية «مذهب» إسلامي اعترف به العثمانيون رسمياً[3]. علاوة على ذلك فإن الدروز عرب أقحاح ولا جدال في ذلك، إن بالنظر إلى أصلهم الإتني، أو لمظهرهم، أو لامتيازهم باللغة العربية. وعلى الدوام كانوا يدافعون بحياتهم عن أرضٍ معظم سكانها من المسلمين[4].

---

(1) حول أهمية هذه المجلة راجع: Fleury (1979) 345 وما يلي؛ وقد صدرت هذه المجلة بشكل متقطع وإبان الحرب العالمية الثانية، وتلقت مساعدة رسمية من ألمانيا، راجع مراجعة كتاب Cleveland من جانب Martin Kramer في Middle Eastern Studies 23 (1987) 529-533؛ وحول الجابري: Cleveland (1985) 50 وما يلي.

(2) Cleveland (1985) 8-12; Touma (1971-1972) 720-721.

(3) حول ذلك Schäbler (1996) 169, 185, 202، (حول الدروز في حوران).

(4) Cleveland (1985) 48-49; Touma (1971-1972) 751-753. تبنى معظم المؤلفين الدروز المتأخرين هذه المزاعم حول عروبة الدروز ودورهم العسكري، أما فيما يتعلق بالانتماء إلى الإسلام فقد =

بالنسبة لأرسلان يتعلق الأمر بالدرجة الأولى بتماسك العرب وكمسلمين بالذات، ذلك أن الإسلام يشكل الهيئة الأعلى.

انطلاقاً من هذا الأمر أعلن أرسلان ولاءه للدولة العثمانية، والالتزام الذي لا موارية فيه للاستمرار بالواجب وبالمهمة المركزية. وخلافاً للعديد من المثقفين العرب (مسلمين ومسيحيين) مِمّن لهم توجهات عثمانية أيضاً، تصرّف أرسلان كصديق شخصي للأتراك بداية بالسلطان ـ الخليفة عبد الحميد الثاني، والأعضاء في حكومة تركيا الفتاة بعد العام 1908. كما دافع بإصرار عن السياسة العثمانية ضد كل الأصوات المنتقدة، سواء كانت أوروبية أو عربية، رافضاً كل المحاولات الانفصاليّة، قناعة منه بأن الدولة العثمانية القوية وحدها بوصفها الممثل للإسلام تستطيع مجابهة خطر الإمبريالية الأوروبية، وخطط التهديد باحتوائه من جانب الفرنسيين والإنكليز[1]. حتى بعد العام 1918 ظل أرسلان محافظاً على موقعه الإسلامي. ومن برلين حاول مع متعاطفين آخرين التحضير لانقلاب على السلطة العثمانية، ولكن بعد أن بدا ذلك دون أفق، راح ينادي بخلافة عربية ثم لاحقاً بمملكة إسلامية[2].

شكّل الدين في مساعي أرسلان لتحقيق الاستقلال العربي الدافع الأساسي: القومية الإسلامية كأداة للتحرر من العنف الأوروبي والإمبريالي. و«الوحدة العربية» تعني بالنسبة له اتحاداً كونفدرالياً بين بلدان مستقلة، وليس وحدتها

---

= برز نقاش حاد داخل الطائفة الدرزية: Firro (1992) 356-357، Schmucker (1979) 214 وما يلي؛ وخاصة أيضاً Schenk (1994) 105 وما يلي، 127 وما يلي، 135 وما يلي؛ راجع لاحقاً III.4.a.

(1) راجع على سبيل المثال موقف أرسلان من إعادة العمل بالدستور (1908)، وأثناء احتلال إيطاليا لليبيا (1911)، وحروب البلقان (1912 ـ 1913) نقلاً عن Touma (1971-1972) 724؛ و Cleveland (1985) 20، 21، 24.

(2) Cleveland (1985) 40-43, 70-73.

السياسية: فذلك بنظره كان طوباوياً. لم يكن أرسلان قومياً عربياً بالمعنى العلماني للوحدة العربية الشاملة، رغم مشاعره القوية بلا شك والمتطبع بالقومية العربية، فهو لم يعتبر إلا الوحدة الإسلامية والتضامن الإسلامي قادرين على الدفاع عن المشرق وحمايته من أوروبا[1].

يمكن لهذا التصور أن يبيّن إلى حد ما لماذا لم يتطرق أرسلان إلا لَماماً، ولم يعبر بوضوح عن رأيه حيال جملةٍ من القضايا: مثل سورية الكبرى، بما فيها لبنان، سورية ولبنان بشكل منفصل، ولبنان الكبير أو الصغير. عندما أعلنت فرنسا عام 1920 لبنان الكبير وأقامت هناك سلطة الانتداب بشكل منفصل عن ما كان في سورية، قبل أرسلان علناً فيما بعد مشروع توسعة رقعة الأرض اللبنانية، رغم كل الارتياب والتحفظ تجاه فرنسا والموارنة، ورغم خيبة الأمل جراء نهاية السلطنة العثمانية. ربما بهدف تأمين مركز قوة محلية لآل أرسلان في منطقة الشوف الجبلية، والتي تقل فعاليتها في حال الأخذ بسورية كبرى (بسبب مراكز القوة الأخرى للدروز في حوران وفلسطين)[2]. عام 1925 أعلن بخصوص ذلك رأياً معارضاً للفرنسيين حول استقلال سورية ووحدتها، بما في ذلك لبنان، مطالباً أيضاً بدمج فلسطين في سورية الكبرى. كما أكد على الدور التاريخي لسورية بوصفها مهد الحضارة[3]. حتى في المقالات الافتتاحية لمجلة «الأمة العربية»، كان الحديث عن سورية لا يتعدى العموميات[4].

---

(1) Cleveland (1985) 66، 127 ـ 129. ثم تبني أفكار أرسلان حول القومية الإسلامية وحول رأيه بأن الدروز عرب ومسلمون من جانب المفكر الدرزي عجاج نويهض (1896 ـ 1982) الذي كان ناشطاً سياسياً إبان الانتداب في فلسطين؛ راجع حول ذلك عند سامي مكارم (1995).

(2) أخذ أعضاء المجلس النيابي من آل أرسلان بالقول بفصل لبنان عن سورية، مثال ذلك عام 1925 أمين أرسلان: Firro (1992) 293.

(3) Cleveland (1985) 57, 59.

(4) La Nation Arabe (آذار 1930) 5 وما يلي، ( نيسان 1930) 76 وما يلي، (أيار 1930) 131 وما يلي، (تموز ـ أيلول 1932) 29 وما يلي، (تشرين الثاني ـ كانون الأول 1934) 105 وما =

لا توضح لنا المعلومات المتوافرة بشكل تام ماذا يثير هذا التحول الفكري عنده. ربما لم يشكل هذا التصور عن لبنان النوعي لأرسلان الدرزي الذي نصب نفسه محامياً عن الإسلام، أهمية كبرى. بكل الأحوال ما كان يهمه هو تحرير كل الأراضي العربية من السيطرة الفرنسية والإنكليزية. حتى أثناء النقاشات حول مشروع المعاهدة السورية ـ الفرنسية عام 1936، والتي تعود صياغة نصها قطعياً لأرسلان، ولا تختلف البتة عن اقتراحاته السابقة. لم تحل مسألة لبنان الكبير الشائكة فتم تأجيلها: «فيما يتعلق بلبنان الكبير... لا أحد يستطيع إنكار أن بعض المناطق السورية كانت قد ألحقت بشكل تعسّفي... بلبنان الكبير.. في حين أن الأمر يتعلق فيما خص السوريين واللبنانيين الذين لا يشكلون إلا شعباً واحداً، أن يكونوا أحراراً وأسياد مصيرهم»[1] (النص الأخير بالفرنسية).

### III.2 بداية الكتابة الاحترافية للتاريخ في عصر الانتداب

إن المطالبة، إما بكيان لبناني، أو بدمج لبنان بسورية، ظلت مستمرة طوال فترة الانتداب، بل هي قد زادت حِدّةً. وباستخدام الأدلة التاريخية والثقافية، والاقتصادية، والدينية والسياسية، حاول المفكرون والسياسيون إقناع الآخرين بصحّة آرائهم ومواقفهم. وقد وجد الموقف القائل باللبنانية، والقائل بالسورية (الموقف العربي ـ القومي) تعبيراً عنه بوضوح في الكتابات التاريخية التي صدرت إبان هذه الفترة. حتى بعد مدة طويلة من استقلال كل من دولتي لبنان وسورية، بقي الموقفان على حِدّتهما في كتابة التاريخ اللبناني. الجديد هنا كان نوعية هذه الكتابات. فمن جهة أولى كانت في جزء منها إحترافية، إذ كوّنت وبالتدريج مجموعة من المؤرخين المتخصصين تسعى لإثارة مسائل أخرى، ولاستعمال مناهج جديدة. ومن جهة أخرى توسعت دائرة الأشخاص الذين شاركوا في

---

= يلي، وإلخ. (نقلاً عن الطبعة المعاد نشرها عام 1988).

(1) المرجع السابق (أيلول ـ تشرين الثاني 1936) 645؛ قابل Cleveland (1985) 85-87.

النقاشات التاريخية، والذين عبروا عنها كتابة. إلى جانب المسيحيين بمختلف طوائفهم والمسلمين السُنّة، دخل الشيعة على الخط، عبروا عن وجهة نظرهم التاريخية حيال هذه الأمور.

### a. المؤلفات التاريخية المؤيدة للبنان مقابل المؤلفات المؤيدة لسورية

في الثلاثينات تم تأليف كتابين تاريخيين ليكونا كتابين مدرسيين في المدارس الابتدائية (راجع أعلاه II.3.b). وفي كل مسألة تقريباً تتعلق بالماضي اللبناني وتطوره نجد بين الكتاب والآخر تناقضاً حاداً. الكتاب الأول هو كتاب «تاريخ سورية ولبنان». وقد ألّفه اثنان من العلماء السُنّة من بيروت وهما: زكي النقاش (1898 ـ 1988) وعمر فروخ (1904/ 1906 ـ 1987)، كلاهما كانا أستاذين للأدب العربي والتاريخ في مدارس جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية. وفي العرض الذي قدماه، يشكل لبنان جزءاً متمِّماً لسورية. أما المعالم الخاصة في تطوره التاريخي التي يمكن أن تبرر وجوده منفصلاً، فلا وجود لها[1]. وأوروبا برأيهما هي المسؤولة عن تقسيم سورية. يذكر بذلك الوعد الفرنسي البريطاني للعرب الذي بقي دون تنفيذ. وخلف الحملات الصليبية لا يكمن تقريباً إلا المصالح السياسية والتجارية والاقتصادية الخاصة بأوروبا[2]. وبخصوص الخلافات الطائفية في القرن التاسع عشر، تم تبرئة العثمانيين من المسؤولية المباشرة، وتم تقييم انتفاضات الفلاحين باعتبارها أمراً حديثاً وتنويرياً[3].

كان الكتاب مرآةً تعكس بدقة الموقف المؤيد لسورية وللاتجاهات العربية القومية، إذ كان كل من النقاش وفروخ، وبحكم التربية والبيئة الاجتماعية مهيأين فعلاً لتأليف مثل هذا النص. وكلاهما يتحدر من أسرة مسلمة تقليدية، وقد

(1) فروخ/ النقاش (1935) المقدمة.
(2) المرجع السابق 45 وما يلي، 110 وما يلي.
(3) المرجع السابق 62 وما يلي، 70 وما يلي.

ترعرعا في محيط سُنّي ـ عربي ـ عثماني، وتلقيا تعليماً في المؤسسات الإسلامية أو المسيحية أيضاً (من بينها الكلية السورية البروتستانتية التي تحولت لاحقاً إلى الجامعة الأميركية في بيروت). كان تأثير المقاصد الفكري والتربوي حاسماً بالنسبة لهما، من حيث التوجه إلى دراسة التاريخ العربي الإسلامي المبكر، ودراسة الآداب (وضع فروخ رسالة الدكتوراه حول ذلك في الثلاثينات في ألمانيا) هذا إلى جانب الالتزام بنشر الثقافة الإسلامية، والالتزام بالوحدة السورية، أو العربية.

كلا العالمين درّسا إلى جانب عملهما في بيروت لفترة طويلة في فلسطين، وفي سورية والعراق، وشاركا في العديد من المؤتمرات في البلدان الإسلامية، وكانا عضوين في جمعيات علمية إسلامية. ترك فروخ بشكل خاص مؤلفات واسعة متعددة الموضوعات (تاريخ إسلامي، آداب، فكر ديني، إلخ)[1]. وقد اتسمت أعمالهما التاريخية بالطابع الوصفي إلى حد بعيد. فبالكاد نجد لدى النقاش جهداً من أجل البحث التاريخي والمعرفة والتحليل[2]. مع ذلك فقد نشر فروخ عدداً من المؤلفات لاحقاً (1980)، بما في ذلك بعض المعالجات التاريخية النقدية والتي طالب فيها «بتجديد» علم التاريخ. هنا أيضاً لا يمكن تجاهل النبرة القومية (راجع أدناه III.2.b).

فيما يتعلق بالنظرة السياسية، دافع النقاش وفروخ عن حل عربي أو إسلامي عربي. هذا لم يمنع النقاش بين الفينة والفينة من تأييد نموذج سورية الكبرى والانضمام إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي بزعامة أنطون سعادة[3]. كذلك

---

(1) حول النقاش راجع: سويد (1995) 90 ـ 91؛ وحول فروخ راجع: حسان حلاق (1995a) 136 ـ 138، 145، 149؛ وحلاق (1988) 19 ـ 23.

(2) راجع: سويد (1995) 97 وما يلي.

(3) سويد (1995) 95 ـ 97؛ وحول الحزب راجع: Yamak (1966)؛ و Suleiman (1967) 91 وما يلي.

لم يعارض النقاش النظام اللبناني بشدة، وهو في الحقيقة نظام رجعي وتابع للخارج، والطائفية من أسوأ الأمور التي تفرق الناس، إلا أن للعروبة جذورها العميقة في لبنان[1]. أما فروخ فقد سعى على الأرجح للتعبير عن آرائه السياسية بطريقة غير مباشرة، من خلال مواقفه من التربية والتدريس في المجتمع على سبيل المثال. هكذا مارس عام 1945 (بعد نهاية الانتداب) وفي مقالة بعنوان «دفاعاً عن العلم، دفاعاً عن الوطن» «نقداً حاداً لسياسة التربية والتصورات التي وضعتها سلطات الانتداب عن التعليم، بالإضافة إلى «أتباعهم المسيحيين» في الحكومة اللبنانية. بعد ذلك مباشرة جاء الاعتراف الواضح بالأمة العربية[2].

الكتاب التاريخي الثاني كان أيضاً عملاً مشتركاً، وكان مثقلاً دون شك باختلافات الرأي بين المؤلفين. كان النص مخصصاً للتدريس في المدارس الابتدائية الحكومية، وكمادة اختبار للامتحانات النهائية. فؤاد أفرام البستاني (1906 ـ 1995)، وأسد رستم (1897 ـ 1965) ظهرا بوصفهما المؤلفين المسؤولين عن كتاب «تاريخ لبنان الموجز»، (حتى اسم سورية لم يظهر على العنوان). حينذاك كان البستاني أستاذ الآداب في جامعة القديس يوسف، أما أسد رستم فكان يدرّس تاريخ الشرق الأدنى في الجامعة الأميركية في بيروت[3]. وكان رستم نفسه مسيحياً أورثوذكسياً تعلم في مدارس بروتستانتية، وقد رفض المفهوم الماروني لكتابة التاريخ، وعارض زميله البستاني. وبحسب معطياته الخاصة، فهو قد اشتغل في هذا المشروع فقط لأن الرئيس اللبناني إميل إده

---

(1) النقاش (1974) 8 ـ 12؛ وقابل: سويد (1995) 94.

(2) فروخ (1977) 13 وما يلي، 16 وما يلي، 45 ـ 46. الطبعة الأولى (1945/ 1946)، سرعان ما تم سحبها من التداول من جانب الحكومة.

(3) حول البستاني راجع: Abu Khalil (1998) 45-46; Ende (1977) 175-176؛ راجع أعلاه II.3.c؛ حول رستم راجع: منير إسماعيل (1995) 13 ـ 15.

المقرب من فرنسا، قد مارس ضغطاً عليه. عدا ذلك يبدو أن الفصل الذي وضعه هو قد تم تغييره دون علمه أثناء عملية الطبع[1]. والكتاب المدرسي موضع الخلاف هذا قد أعيد طبعه مرة أخرى عام 1957[2].

يوصف لبنان بأنه مجتمع متعدد اللغات، وهو إلى ذلك الملاذ الآمن لكل الأقليات الشرقية الدينية والإثنية. يكشف العرض بمجمله عن وجود يد مارونية خلفه. هكذا امتدح البستاني الموارنة لتحالفهم مع الصليبيين، كما تم توجيه اللوم للعثمانيين لتحريضهم «للحركات»، ونقد الفلاحين الموارنة لأنهم انتقضوا ضد أسيادهم الموارنة بالذات في ثورة كسروان[3]. ويعيد الفضل لفرنسا لتأمينها ضمان استقلال لبنان عن سورية، كما يثني على البطريرك الحويك لما بذله من جهد في هذا الإطار. أخيراً يشير إلى إعلان لبنان الكبير من قبل الجنرال هنري غورو باعتبار ذلك تبريراً نهائياً للوضع الخاص بالبلد[4].

بالإمكان أيضاً مراقبة الموقف الأساسي المؤيد للبنان أو لسوريا لدى مؤلفين آخرين بدأوا مهامهم مؤرخين في فترة الانتداب الفرنسي، أو أن مهامهم مرتبطة بهذه الفترة بشكل وثيق حتى وإن صدرت منشوراتهم المتعلقة بهذا الشأن في وقت متأخر، في الخمسينيات أو الستينات، وحتى في السبعينات. إن النقاشات الحادة حول التطور التاريخي للبنان، السمة الخاصة المميزة والوحيدة، أو جوهره «العروبي» ظلت الموضوع الأساسي في كتابة التاريخ. هذا وقد مثّل الاتجاه الأول كل من فيليب خوري حتي وجواد بولس، كل على طريقته، فيما مثّل الاتجاه الثاني محمد جميل بيهم.

---

(1) فروخ (1980) 96 حاشية 1.

(2) المرجع السابق 97 حاشية 1.

(3) البستاني/ رستم (1940 ) 52 وما يلي، 75 وما يلي، 81 وما يلي.

(4) المرجع السابق 85، 110 وما يلي، 120 ـ 121؛ النص الفرنسي للإعلان في Rabbath (1973) 351-353.

ولد فيليب حتي سنة (1886) في قرية شملان (قضاء عاليه)، وهي قرية سكانها من الموارنة، حصّل تعليمه في المدرسة الأميركية في القرية المجاورة سوق الغرب، ثم في الكلية البروتستانتية في بيروت. بعد تحصيل إجازة البكالوريوس في الفنون سنة 1908. وتدريس التاريخ لمدة ثلاث سنوات. تابع دراسته في الولايات المتحدة الأميركية في جامعة كولومبيا بنيويورك، حيث نال عام 1915 شهادة الدكتوراه في قسم اللغات الشرقية. ثم قام بالتدريس بعدها لمدة خمس سنوات. عاد إلى لبنان عام 1920 بعد أن حصل على الجنسية الأميركية وصار أستاذ التاريخ العربي في الجامعة الأميركية في بيروت. وكان من بين طلابه في السنوات التي تلت سلسلة من المؤرخين الذين نالوا شهرة في وقت لاحق، والعلماء في الأدب والسياسيين والدبلوماسيين، نذكر منهم قسطنطين زريق وأنيس فريحة وشارل مالك.

عام 1926 عاد حتّي مجدداً إلى الولايات المتحدة حيث بقي حتى نهاية حياته (1978) دون أن يقطع علاقته المستمرة مع وطنه. وفي جامعة برنستون تابع صعود مهامه، فكان أستاذ التاريخ واللغات الشرقية منذ العام 1944 حتى تقاعده. عام 1954 كان مدير قسم الدراسات الشرقية. ثم تابع بعد ذلك نشاطاته الأكاديمية دون تعب، فكان أستاذاً زائراً، وأصدر العديد من المؤلفات. وبفضل سمعته العلمية وما له من أثر في البحث العلمي والتعليم، تحوّل القسم في برنستون إلى مركز للدراسات الإسلامية في الولايات المتحدة. ينتمي حتي إلى العلماء الأوائل الذين جعلوا التاريخ والثقافة الإسلاميين اختصاصاً مستقلاً في الغرب وخارج العالم الإسلامي[1].

تتضمن مؤلفاته باللغة العربية والإنكليزية ما يزيد على عشرين دراسة وصفية كبيرة، وعلى ترجمات نصوص كلاسيكية عربية، ونشر العديد من المخطوطات،

---

(1) Kritzeck/ Winder (1960) 1-6; Winder (1987); Donner (1996)؛ والقطار (1995) 170.

إلى جانب العديد من المقالات والمحاضرات التدريسية التي وجهها مراراً لجمهور واسع، إلى جانب مراجعة الكتب. من حيث المضمون ركز على التاريخ القديم والحديث، لا سيما تاريخ سورية ولبنان، بالإضافة إلى الهجرة السورية ـ اللبنانية إلى أميركا. وقد ترجم العديد من مؤلفاته الموضوعة بالإنكليزية إلى العربية وإلى لغات أوروبية أخرى، أما الأثر الأهم لحتي فهو كتابه «تاريخ العرب» الصادر عام 1937 (أكثر من 800 صفحة: صدر منه عشر طبعات متوالية على الأقل، وتُرجم عام 1946 لأول مرة إلى العربية[1].

من آثار حتى الشاملة، والتي تحتاج إلى دراسة خاصة، يهمنا في هذا السياق التركيز على كتابه «تاريخ لبنان منذ القديم وحتى العصر الحاضر»[2]. وعلى مدى خمسة أقسام عالج المؤلف: عصر ما قبل التاريخ وبداية التاريخ، حقبة الشرق القديم، (الحقبة السامية)، حقبة اليونان والرومان، والعهد العربي الإسلامي، مرحلة السيطرة العثمانية وما لحقها من عقود، وصولاً إلى زمن المؤلف. والقسم الأخير هو الأوسع، ويقع في 200 صفحة.

تكمن أهمية الكتاب في جمعه ولأول مرة كل المعلومات المتوافرة وعلى مدى 5000 سنة من قبل مؤرخ لبناني، وعرضها في إطار منطقة الجمهورية اللبنانية، استناداً إلى مصادر أولية بدرجة أولى (نصوص مطبوعة ومكتشفات أثرية، لا وثائق أرشيفية، وهذا الشرط اللازم لزميله أسد رستم، راجع أدناه

---

(1) المراجع والمصادر في Kritzeck/ Winder (1960) 10-37؛ القطار (1995) 171 ـ 173؛ حول ردود الفعل (السلبية) من الجانب العربي على كتاب حتي :History of the Arabs راجع Ende (1977) 176-178، 253 ـ 254.

(2) لندن 1957؛ هنا يصار لاستخدام الترجمة العربية (بيروت 1959). قارن مع انتقادات Salibi، (راجع أدناه III.3.b): كتاب حتي تحليل غير وافٍ للحوادث، وتم التطرق لتاريخ لبنان بشكل عام من ضمن التطرق لتاريخ المنطقة ككل: Salibi في الأبحاث 13 (1960) 488 ـ 490، و Salibi (1965) 217-218.

III.2.b). وَفَّر حِتّي فيما خص الأحداث أعمالاً مرجعية موثوقة، وهذا ما كان نموذجياً في أعماله الأخرى التي اهتم فيها بالتواصل التاريخي، واستعادة الأحداث كما وقعت بالتحديد (بالمعنى الذي قصده ليوبولد رانكه: «كما حدث بالضبط» راجع أعلاه I.2).

بالطبع كان حِتّي شأنه شأن أي مؤرخ آخر، خاضعاً لعلاقة متوترة بين خيار الموضوعية أو الانحياز. ودون أن نتطرق إلى الكتاب بكامله، فإن الصفحات الأولى تفصح بوضوح عن قصد المؤلف، وما هي صورة لبنان التي تتحكم بعرضه. إذ يرى أن جغرافية لبنان وتاريخه وثقافته قد جعلت منه منطقة فريدة، ما يبرر دراسته منفصلاً، مستقلاً عن المناطق السورية المحيطة به، هذا رغم صغر رقعة الأراضي اللبنانية[1]. كان لبنان برأيه، ملتقى مختلف الثقافات وتاريخ الشعوب المختلفة التي تواجدت بجواره، أو التي استعمرته وحكمته سابقاً، ومركزاً لها أيضاً. وبفضل الشروط الجغرافية النوعية قُدِّر له دائماً أن يلعب دور الوسيط أو الجسر بين الثقافات العالمية في الشرق والغرب، ولانفتاحه على البحر المتوسط، جاءت الإشارات الفكرية والثقافية من هذا الاتجاه بدرجة أولى، أو توجهت إليها[2].

إن طبيعة جبال لبنان العازلة قد جعلت من هذه المنطقة من جهة أخرى مكان لجوء مثالياً للأقليات الدينية والإتنية، حيث ضربوا مثالاً في الصمود أمام كل من أراد اجتياحهم[3]. إن قربه من البحر (أو الغرب)، وطبيعة الجبال مع كل ما ينجم عن ذلك من معطيات تاريخية وثقافية، قد منحت لبنان «شخصية خاصة» و«هوية خاصة». وعلى العموم فإن تاريخ لبنان هو جزء هام من تاريخ العالم المعاصر[4].

---

(1) Hitti (1959) 11-12.

(2) المرجع السابق 12.

(3) المرجع السابق 3 ـ 4، 8 ـ 10.

(4) المرجع السابق، المقدمة والصفحة 5.

تذكرنا آراء حِتِّي من بعض وجوهها بتصورات ميشال شيحا (راجع أعلاه II.2.): في محاولته تفسير الخصوصية اللبنانية من خلال ارتباطه في الآن نفسه بالعالمين، عالم البحر المتوسط الأوروبي ـ المسيحي، والعالم العربي ـ الإسلامي، والدفاع عنها. من جهة أخرى لا يجوز للمرء الحكم على إنجازات حِتِّي التاريخية العلمية، وعلى تصوراته التاريخية انطلاقاً من كتابه في تاريخ لبنان فقط، ففي مؤلفاته حول سورية وحول العرب يتضح أنه كان دون شك واعٍ تمام الوعي للترابطات التاريخية الكبرى في الشرق الأوسط وفي الشرق الإسلامي على العموم. ومع ذلك فقد كان كتابه «لبنان في التاريخ»، برأيي، مثالياً في إثارته للنقاش الذي جرى على مستويات مختلفة، وبوسائل مختلفة، لمدة طويلة، وأخذ أشكالاً حادة لاسيما في فترة عهد الانتداب. كذلك كان لزمن إصدار الكتاب دلالة هامة: قبل عام واحد من الصدام العنيف بين المسيحيين اللبنانيين والقوى الإسلامية العربية القومية في الحرب الأهلية الأولى عام 1958. (انظر أعلاه II.1).

بوضوح أكبر، مَثّل جواد بولس (1899 ـ 1982) حالة الخصوصية اللبنانية في الماضي والحاضر[1]. يتحدر بولس من أسرة غنية جداً وذات نفوذ في بلدة إهدن القرية الجبلية في شمال لبنان قضاء زغرتا، والتي تعتبر أحد الحصون المارونية. سبق لجده أن لعب دوراً قيادياً في حركة مقاومة يوسف كرم ضد الوالي العثماني أو ضد نظام «المتصرفية» عام 1866 (راجع أعلاه II.1, II.2). بعد تخرجه من دراسة القانون في جامعة القديس يوسف، عمل جواد بولس في العشرينات كمحام لامع في طرابلس. وبفضل موقعه الاجتماعي والاحترام الكبير لعائلته، بدأ مباشرةً الاهتمام بالسياسة والانخراط فيها.

عام 1937 أصبح نائباً عن دائرة لبنان الشمالي، وعام 1938 صار سكرتيراً

(1) لما يلي، راجع Beydoun (1984) 140 وما يلي، مع ما أشرنا إليه أعلاه من تحديدات (حاشية رقم 1 ص186)؛ معطيات مختصة بالتراجم في كتاب النعنعي (1995) 80 ـ 81.

في البرلمان اللبناني. عام 1943 كان عضواً في المجلس الوزاري الثلاثي الذي أنيط به التحضير للانتخابات العامة للاستقلال اللبناني[1]. وبما أن التطورات السياسية اللاحقة لم تتناسب مع رغباته وآماله، ولأنه فشل شخصياً في الترشح لمقعد نيابي، اعتزل العمل السياسي وتوجه نحو كتابة التاريخ ليعبر عن تصوراته بهذه الطريقة. ومع ذلك فقد ظل على صلة وثيقة بالسياسة حتى سن متقدم، حيث كان بين 1976 ـ 1980 أحد القياديين في الجبهة اللبنانية التي كانت تضم الكتائب والوطنيين الأحرار والرهبانية المارونية[2].

ترك جواد بولس العديد من المؤلفات التاريخية، ومنها مؤلفه الأساسي من خمسة أجزاء عن الشرق الأدنى بالفرنسية (وأكثر من 2100 صفحة)، وآخر عن تاريخ لبنان (بالعربية بحدود 400 صفحة)[3]. رأى بولس في الجغرافية العامل الأول للتطور التاريخي. فالرقعة الجغرافية، والوسط الجغرافي والظروف المناخية السائدة هناك هي السبب الرئيسي في إقامة المجموعات السكانية وفي نشاطاتها. أما العوامل الإتنية والدين والعادات والتقاليد واللغة والقوانين، وكل أشكال السلوك والتواصل الاجتماعي، فهي عوامل ثانوية، لأنها تتغير أو قابلة للتغير خلال مسار التطور التاريخي. أما ما لا يتغير، أو أنه يتغير ببطء شديد فهي الطبيعة والإنسان في مقوماتها الذاتية[4].

انطلاقاً من ذلك، أوضح بولس وحدة الأرض اللبنانية الدائمة كوحدة دوليّة

---

(1) حول ذلك Gaunson (1987) 107 وما يلي.

(2) Kuderna (1983) 96, 97; Hanf (1990) 250.

(3) بولس (1961 ـ 1968)؛ وبولس (1972).

(4) بولس (1972) 13 ـ 17: الجغرافيا هي العامل الجوهري في التاريخ، ولتوضيح ذلك يجب الاستفادة من كتابة التاريخ. غالباً ما يستند بولس إلى عالم النفس الاجتماعي Gustave le Bon (1841-1931)، كما استند إلى تصوراته الإيجابية وكتاباته مثل la Civilization des Arabes (Paris1884) كما استند إليها مؤرخون آخرون أيضاًمثل محمد كرد علي.

وأوضح أيضاً التعددية المجتمعية أو الطائفية لسكانه. كلاهما نتيجة خصوصية الجغرافية اللبنانية. فلبنان «أمة جغرافية»، وهو «شخصية جغرافية»، فيها تعيش الجماعات البشرية منذ أزمنة سحيقة، وفيه تشكلت صفاتها الخاصة بفعل الظروف الطبيعية الإقليمية الموروثة والمكتسبة[1]. يبين تعقيد الطبيعة بوضوح أن لبنان يختلف عن سورية وعن فلسطين، فهو مفتوح على البحر، ومعزول عن الصحراء، ومحمي بالجبال وآمن. ولذلك كان للبنان بطبيعته توجهه إلى الغرب، ولا يمكنه أن يندمج مع الشرق. عدا ذلك فهو ليس محمياً بالجبال وحسب، بل هو يمتلك إمكانية أن يكون حراً ومستقلاً[2].

كيف صَوّر بولس تاريخ لبنان؟ لقد قسمه إلى حقبتين: الحقبة الفينيقية البحرية (5000 سنة قبل المسيح إلى العام 640 ب.م)، والحقبة القارية الإسلامية، وهي حقبة إقطاعية زراعية في معظمها[3]. إن إغلاق الطريق البحرية نتيجة التوسع والسيطرة الإسلامية، كان إشارة إلى عدم إمكانية لبنان أن يستمر بلداً تجارياً، بل هو «انغلق». وبفضل الطبيعة الجغرافية، لا سيما الجبال، على إمكانية تحوله إلى مجتمع تعددي. إلا أنه لقلة الإمكانيات الزراعية فيه كان مجبراً على التوجُّه مجدداً إلى التجارة وإلى اللجوء إلى البحر، وأخيراً إلى الهجرة وإن بشكل جزئي[4]. هذا «الازدواج» بحر وجبال، غرب متوسطي وشرق آسيوي، قد جعل من لبنان منطقة فريدة من نوعها تختلف كلياً عن كل البلدان العربية[5].

بحسب تصور بولس كان تاريخ لبنان محدداً باستمرارية تقوم على جغرافية

---

(1) بولس (1972) 19، 20.

(2) المرجع السابق 21 ـ 22.

(3) المرجع السابق 27.

(4) المرجع السابق 24 وما يلي، 220 .

(5) المرجع السابق 377 ـ 380.

الأرض ومناخها. شكل هذا التاريخ «وحدة أزلية» بغض النظر عن الأسماء المتعددة التي سمي بها لبنان، أو سمي به جزء منه[1]. لم يشكل دخول الإسلام صورة التاريخ هذه إلا أمراً عارضاً، بحيث لم يستطع أن يؤثر بشكل قوي على هذه التركيبة أو أن يغير فيها: «إن الوحدة القومية اللبنانية هي وحدة أراضي الوطن»[2]. بعبارات أخرى، إن لبنان بطبيعته، أو من حيث جغرافيته هو فريد من نوعه، والسكان الذين يعيشون فيه جعلوا هذا التفرد أمراً واقعاً.

يشعر المرء حين يطلع على شروحات بولس وكأنه يتذكر تصورات فرناند بروديل عن الزمن (راجع أعلاه: I.1 حاشية رقم 1 صفحة 21). ما إذا كان بولس قد تأثر بذلك أو هل تمكن من الاطلاع على ذلك، إنه أمر لا يمكننا إيضاحه. بل يمكن تقبله بصعوبة، إذ هو يستند بشكل متكرر إلى غوستاف لوبون. لكن الأمر الثابت هو أن بولس لم يقدم تصوراته كتفسيرات علمية للتاريخ اللبناني فحسب، بل هي في الوقت نفسه المبرر لمواقفه السياسية. يعبر عن ذلك أيضاً تخوفه في موقع آخر من وحدة سورية أو من اندماج لبنان في سورية، فبحسب رأيه، وبسبب الشروط الجغرافية المختلفة كلياً وخصوصية كل من البلدين، فإن ذلك غير ممكن وله عواقب كثيرة. لكن قلقه كان أكبر بخصوص كل المساعي العروبية ـ الشاملة: «كيف يمكن للبلدان أن تتحد وهي التي كانت منفصلة باستمرار ولم تكن تحت ظل السيادة العربية؟»[3].

إن مناقشة الكتب اللبنانية لكل من حِتِّي وبولس لا يجب أن تخلق الانطباع وكأن كلا العالمين يقفان على المستوى نفسه. فمما لا شك فيه أن إنجازات حِتِّي العلمية وصفاته النوعية كانت أعلى من حيث ماهيتها، خاصة إذا ما أخذنا

---

(1) المرجع السابق 20، 222 ـ 223؛ راجع حول الأسماء القديمة للبنان، بولس (1961) 215-I211.

(2) بولس (1972) 379.

(3) نقلاً عن النعنعي (1995) 86 ـ 87.

كامل مؤلفاته بعين الاعتبار. يضاف إلى ذلك ظروف الحياة الشخصية المختلفة، والاهتمامات ومسار الحياة المهنية. ثم إن حِتّي كان منذ البداية قد تدرب ليكون مؤرخاً ممتهناً، ثم إنه أمضى الجزء الأكبر من حياته بعيداً عن التطورات في بلده، مركّزاً بشكل أقوى بكثير على العمل الأكاديمي، أما بولس فقد شق طريقه إلى كتابة التاريخ بعد الممارسة الفعلية للسياسة. وقد ظل بعد ذلك أسير التطورات السياسية الجارية بشكل وثيق. أما ما يربط كلا المؤلفين فكان الموقف الأساسي حول لبنان، والإصرار على خصوصية لبنان.

المثال الجيد للموقف المقابل المؤيد لسورية يتمثل في نشاطات محمد جميل بيهم (1887 ـ 1978) وكتاباته، وهو سليل أسرة سُنيّة مشهورة وعريقة في بيروت[1]. بعد دراسته في المدرسة العثمانية (انظر أعلاه II.3.a). وفي المدارس التبشيرية الفرنسية في بيروت، درس بيهم فيما بعد في باريس حيث وضع رسالة الدكتوراه حول سلطة الانتداب في سورية والعراق (1928). منذ حداثة سنه، كانت مشاكل كل جيله الاجتماعية والسياسية والتاريخية شغله الشاغل: دور العرب في الإمبراطورية العثمانية وفي مواجهة القوى الأوروبية، القومية العربية والإسلام، والعلاقة بالحضارة الغربية. منذ حكم تركيا الفتاة وبشكل أقوى فيما بعد، كان بيهم ناشطاً سياسياً في لبنان وفي الخارج. قام بالعديد من الرحلات وحتى سن متقدمة داخل العالم العربي، وإلى أوروبا وآسيا والولايات المتحدة الأميركية. التزم باستقلال العرب وبوحدتهم وبالقضية الفلسطينية، وبتعزيز الإسلام.

عام 1919 وعام 1923 تحول إلى معارض لمحاولات التقسيم السياسي لمناطق سورية، وانتقد الفرنسيين بسبب ضمهم بيروت إلى دولة لبنان الكبير المستحدثة. فانضم إلى المجموعات القومية في سورية، وطالب بأن تكون اللغة

---

(1) Fawaz (1983) 96-98; Havemann (1983) 86-87.

العربية هي اللغة الرسمية في لبنان. بين العام 1929 و1941 كان بيهم رئيساً «لاتحاد الشبيبة الإسلامية»، وعام 1943 أسس «الكتلة الإسلامية» تعبيراً عن انتقاده للميثاق الوطني اللبناني. على سبيل المثال تخصيص منصب رئاسة الجمهورية اللبنانية للموارنة، رابطاً موقفه بالمطالبة بتربية إسلامية أفضل، وبحقوق أوسع للمرأة المسلمة[1].

كان بيهم غزير الإنتاج الأدبي، وكان عضواً في العديد من الجمعيات الأكاديمية في العالم العربي وخارجه. وقد حاول في أكثر من عشرين كتاباً عرض وجهة نظره ومواقفه، ومن خلالها تبرير نشاطاته السياسية. وعلى العموم كان الأمر يدور باستمرار حول «العروبة» والإرث العربي، والاستقلال القومي ووحدة العرب وعظمة الحضارة الإسلامية[2].

بهذا الشكل، أبرز على سبيل المثال في كتابه «عروبة لبنان» البراهين التي تجعل من لبنان بلداً عربياً صِرْفاً منذ أقدم العصور الشرقية، وهو جزء من كامل سورية: «لبنان وسورية توأمان في التاريخ» هذا كان عنوان أحد فصول كتابه. لقد بيّن تاريخ الأسر المحلية والأسر الحاكمة منذ العصر الوسيط «تَنُوخ، مَعْن، شهاب، أبو اللمع» أن الأمر يتعلق باستمرار بتاريخ عربي إسلامي، حملته العائلات التي تعود في نسبها إلى قيس ويمن من العهود الإسلامية المبكرة، والتي لا دلالة للطائفية فيها[3]. ففخر الدين المعني الثاني الذي ينتمي دون شك إلى الإسلام السُنّي(!) كان أول من وضع الأسس «لوحدة عربية في سورية

(1) قدورة (1995) 228 وما يلي؛ حلاق (1980) 15 ـ 20.

(2) يمكن تجميع الإصدارات بحسب الموضوعات في مؤلفات حول تاريخ لبنان والعالم العربي ككل، والدولة العثمانية، والسياسة العالمية، وقضية المرأة، قدورة (1995) 228 ـ 229؛ حلاق (1980) 213.

(3) بيهم (1969a) 7 وما يلي، 51 وما يلي، 203.

الكبرى»، وحدها السيطرة العثمانية هي التي أوقفت هذه العملية[1].

إن سياسة الاستبداد والتسلط الأناني التي مارسها بشير الشهابي، الذي وصفه المؤرخون أصحاب الميول الفرنسية «بالكبير» دون أي وجه حق[2]، سياسة أرادت دفن صفة لبنان العربي ووحدته التاريخية مع سورية، الأمر الذي أدى إلى تدخل الأوروبيين، وإلى دعم الانقسام، من خلال إضرام النار الطائفية، ومن خلال خلق وحدة لبنانية خاصة مصطنعة. فاسم لبنان بزعمه لم يكن في يوم من الأيام موجوداً للدلالة على منطقة خاصة مستقلة عن سورية[3]. وهذه البدعة غير السوية والمليئة بالمغالطات، لم تثبت نهائياً إلا بعد العام 1920 عبر إيجاد لبنان الكبير. والسياسة الفرنسية فصلت لبنان العربي بالقوة عن سورية، حيث كان انتماؤه دائماً. وكذلك تم أيضاً القضاء العنيف على مملكة فيصل، وعلى كل الجهود التي بذلت من أجل الاستقلال والوحدة في مهدها[4].

وقد هاجم بعنف وبقوة سياسة المجموعات المسيحية في لبنان الموالية لفرنسا، والكتابات الدعائية التي بثها اللبنانيون المغتربون في أميركا. بوسع المرء أن يرى بالتأكيد ما فعلته سياسة التقسيم! فلبنان منقسم على نفسه، وكل مجموعة تريد السيطرة عليه وحدها، ولا يستطيع هو الدفاع عن نفسه، لأنه مسلوب الهوية العربية. ولا تكون الغلبة للبنان إلا إذا تمسك بعروبته، أي دون طائفية، ولا طريق خاص به، بل بالتحالف مع جيرانه العرب والمسلمين[5]. يجب أن يعاد الوطن العربي اللبناني حقاً للمسلمين لتجاوز الانقسام الذي سببته سياسة القوى

---

(1) المرجع السابق 85 وما يلي، 103 وما يلي.

(2) بيهم (1969a) 123 وما يلي.

(3) المرجع السابق 157 وما يلي، خاصة 165 ـ 168.

(4) بتوسع في بيهم (1968) مع وثائق شخصية متعددة .

(5) بيهم 115-114 ;10-9 (1969b).

الإمبريالية، وللتغلب على العزلة غير الطبيعية التي وقع فيها والتحرر منها. هذا هو فحوى نداء محمد جميل بيهم الذي أطلقه عام 1945 حين ترأس الكتلة الإسلامية، ولم ينشر هذا النص إلا عام 1977[1].

### b. الكتابة العلمية للتاريخ

يقوم الجهد الذي بذله بيهم على نشر رسالة محددة. ولم تكن مؤلفاته موجهة بداية إلى جمهور من أهل الاختصاص، بل إلى شريحة واسعة من القرّاء قدر الإمكان. إنها ليست تحقيقات أكاديمية لعالم في التاريخ يسعى من خلال التحليل النقدي وتأويل المصادر من أجل بحث القضايا التاريخية. فكتاباته ذات طابع علموي شعبوي، إن من حيث طريقة العرض أو التعبير اللغوي، نادراً ما نجد حواشي أو براهين، أو هي غير كاملة. لم يكن بيهم مؤرخاً مهنياً.

إن التوجه العلمي الذي تعكس مؤلفات حِتّي القليل منه في مؤلفات بولس وفروخ، تجلت بشكل أوضح عند أسد رستم. من خلال التوجه إلى نماذج مصادر جديدة، إلى المواد الأرشيفية. ومن خلال الأفكار النظرية ـ المنهجية كان أسد رستم أول من وضع العمل التاريخي على أساس علمي حديث. ولد رستم عام 1897 في الشوير (قضاء المتن)، وحصّل تعليمه في مدارس تابعة للبروتستانت والروم الأرثوذكس في قريته وفي مدينة زحلة. خلال فترة دراسته اللاحقة في الجامعة الأميركية في بيروت (1911 ـ 1919) تخصص في التاريخ وبنجاح كبير. وبفضل منحة حصل عليها من الولايات المتحدة الأميركية عام 1922/ 1923 تمكن من الحصول على الدكتوراه من جامعة شيكاغو، وحصل بعد ذلك على منصب أستاذ التاريخ (الشرقي) في الجامعة الأميركية في بيروت.

عام 1930 تم استدعاء رستم من جانب الملك فؤاد إلى مصر للاطلاع

---

(1) بيهم (1977) 5 ـ 6، 11 وما يلي، 20 وما يلي، 95 ـ 99.

على «المحفوظات الملكية» في أرشيف القاهرة وتصنيفها. بعد عشر سنوات وعلى إثر هذا العمل أصدر مؤلفاً من أربع مجلدات من الوثائق حول الحكم المصري لسورية (1830 ـ 1840)[1]. وكان قد سبق لرستم أن اكتسب شهرة في خبرته بالمخطوطات وكناشر لها، لا سيما من خلال نشره لعدد كبير من الوثائق حول مصر وسوريا، ومن خلال نشره وتعليقه على مؤرخي أحداث التاريخ اللبناني[2]. بعد تركه الجامعة الأميركية في بيروت عمل رستم بصفة مستشار للشرق الأدنى في السفارة الأميركية في بيروت (1943 حتى 1949). أخيراً عاد أسد رستم إلى العمل العلمي، وقام بتدريس التاريخ في الجامعة اللبنانية الناشئة[3].

ركز أسد رستم في عمله العلمي الغزير (25 كتاباً وأكثر من 90 مقالة) على مصادر تاريخ لبنان وسورية، لا سيما أثناء فترة الاحتلال المصري. إلى جانب ذلك وضع العديد من المؤلفات حول الكنيسة الأرثوذكسية، وحول بطريركية أنطاكية[4]، وحول التاريخ القديم اليوناني والروماني[5]. تم تكريم إنجازاته من خلال مؤتمر تذكاري أقيم في بيروت عام 1982[6].

إلى جانب أعمال رستم الريادية في ميدان الوثائق الأرشيفية[7]، ونقاط

---

(1) رستم (تحقيق، 1940 ـ 1943)؛ حول جزء من الوثائق (بالعربية وبالعثمانية) نجد مختصراً وصفه الناشر، والباقي منشور بنصه الكامل.

(2) رستم (تحقيق، 1930)؛ بالاشتراك مع فؤاد أفرام البستاني، نشر التواريخ من جانب الخالدي الصفدي وحيدر الشهابي، إسماعيل (1995) 13 ـ 15.

(3) راجع: Panzer (1998) 68-83.

(4) الإشارة إلى البيليوغرافيا في إسماعيل (1995) 20 ـ 25.

(5) نشرت المحاضرات في رستم ـ شحادة/ قطّار/ شرف (تحرير، 1984).

(6) Hourani (1984).

(7) رستم (1939) 1 وما يلي، 12 وما يلي، 33 وما يلي. سبق لرستم خلال إقامته في باريس =

البحث الأخرى المشار إليها، كانت منهجيته العلمية وتصوره التاريخي من موضوعات المؤتمر الرئيسية. عام 1939 نشر رستم أول كتاب مرجعي في العالم العربي حول قضايا البحث التاريخي ومناهجه بعنوان: «مصطلح التاريخ». وقد أشار المؤلف في المقدمة إلى العديد من المؤرخين الأوروبيين القدامى، وإلى المدارس الفكرية (منهم بودين، فيكو، رانكه، مومسن، لنغلوا وسينبوس) مؤكداً على صفتهم النموذجية من أجل علم تاريخي عربي حديث ومستقل. وفي الوقت نفسه أشار إلى التراث المحلي وأورد تأكيداً لذلك فقرات من نصوص مستقاة من مؤلفات عربية كلاسيكية.

كان الموضوع الأساسي للكتاب هو التشديد على تعامل المؤرخ مع المصادر (الأدبية السردية) ومع وثائق الأرشيف (الأصول والوثائق)، ولا سيما النصوص غير المنشورة. كذلك تمت مناقشة المواضيع النقدية واللغوية، وقدّم إرشادات لتجميعها وتقنيات نشرها وتقييمها ونقدها[1]. وأخيراً أفرد رستم مساحة واسعة لعرض منهجيته، وفن كتابة التاريخ على قاعدة تحليل المصادر، إضافة إلى علاقة كتابة التاريخ بأشكال الأدب الأخرى، ومع الفلسفة والعلوم الاجتماعية[2].

كانت أفكار رستم جديدة بالنسبة إلى عصره، إذ لم تقبل إيجابياً ولم تتطور إلا بعد جيل لاحق. وقد تحاشى هو نفسه الدخول في نقاش حول المنهج مع زملائه، إلا أنه كان شديد القلق على تمحور كتابة التاريخ في معسكرين: المعسكر العربي، والمعسكر اللبناني، وهي حالة لا يمكن الصبر عليها كلياً

---

= (1922، وهو في الطريق إلى الولايات المتحدة) أن تعلم التعامل مع المخطوطات وأن يتعرف إلى التزوير وإلخ. . . إن نقد رستم للمصادر لا يستند إلى شكل النقد الذي يعتقده المؤلفون اليوم في التاريخ، أو هو يستند إلى ذلك بشكل ضعيف. راجع أعلاه I.2.

(1) المرجع السابق 109 وما يلي، 123 وما يلي، راجع: شرف 240-237 (1984a).

(2) شرف 241 (1984a).

برأيه، الأمر الذي لا يمكن مواجهته إلا حين يصار لفهم التاريخ بوصفه علماً مستقلاً، والتعامل معه على هذا الأساس[1].

عام 1959 وضع أحد أبرز طلابه، المؤرخ والدبلوماسي قسطنطين زريق وأصله من دمشق، بحثاً نظرياً تاريخياً «نحن والتاريخ» يلتقي فيه مع تصورات رستم، إلا أنه وضعه ضمن إطار أكبر هو: مسؤولية المؤرّخ السياسية والاجتماعية. ما يعني بالنسبة لزريق الأخذ بعلم تاريخ إنساني وتنويري وليبرالي بشأن القومية العربية[2]. ألقى زريق في مؤتمر رستم المشار إليه محاضرة قَيّم فيها أفكار أستاذه حول المنهجية التاريخية بشكل إيجابي جداً[3].

إن أفكار رستم وتحفظاته تجاه عرض تاريخ متسرع جداً وسابق لأوانه قاده لأن لا يؤلف سوى دراستين كبيرتين حول موضوع تاريخ لبنان. قناعةً منه بأن المواضيع لم تدرس في المصادر الخاصة بها، وهي ليست معروفة ولم تدرس بشكل كافٍ. ركز القسم الأكبر من عمله على جمع ونشر الوثائق غير المنشورة. بتردد وبحذر خلص إلى استنتاجات ذاتية جاءت معظمها في مقالات صغيرة، وعالجت قضايا محدودة وإفرادية. أما دراسة رستم الكبيرة حول الأمير بشير

---

(1) زريق (1959) خاصة 13 وما يلي، 49 وما يلي، 67 وما يلي، 133 وما يلي؛ قابل: Freitag 213-216 (1991)، وأيضاً زريق (1983) 97 ـ 119: التاريخ من أين وإلى أين؟؛ 254 ـ 268: بين تاريخ العرب وتاريخ العالم.

(2) زريق (1984): يعتبر Anwar Chejne أحد القلائل من المؤرخين الذين عالجوا مواضيع نظرية، وقد امتدح رستم بوصفه أحد أهم فلاسفة التاريخ العرب المعاصرين: Chejne (1967) 18-21.

(3) رستم (1956 ـ 1957)؛ منير إسماعيل (1995) 15 وما يلي. وقد انتقد كتاب رستم: بشير بين السلطان والعزيز في العديد من النقاط : هكذا بدت العلاقة بين بشير اللبناني والمصري محمد علي أدنى من تحالف بين شريكين ندين. فالأخير لم يكن لديه "مشروعاً قومياً" لصالح السكان في سورية، بل هو تابع أهدافاً عسكرية فقط. بكل الأحوال تبدو في نظر إسماعيل مرحلة السيطرة المصرية سلبية أكثر مما هي عليه في العرض المقدم من رستم.

شهاب الثاني، فقد ظهرت بعد عدة سنوات من نشره لمجموعتين من المصادر الخاصة بمرحلة الحكم المصري، وكان الأخير بالنسبة له هو الشرط للقيام بتحليل تاريخي خاص[1]. وقد امتنع رستم وهو على قيد الحياة عن نشر مخطوطٍ حول لبنان في عهد «المتصرفية»: على الأرجح بسبب تحفظاته على وضعية المصادر[2].

قَيّم جان شرف (ولد عام 1939) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية وتلميذ رستم، عمل أستاذه باعتباره بداية الطريق التي اختطها المؤرخون اليوم وعليهم استكماله «كنموذج للشرق»[3]. وفي هذه الأثناء قرر عدد من المؤرخين اللبنانيين السير في هذا الطريق.

المثال الآخر على التعامل مع التاريخ كاختصاص علمي، كان كتاب عمر فروخ: «تجديد التاريخ». وهنا لا يتعلق الأمر، كما عند رستم، بالعمل الحتمي والضروري على المصادر (غير المنشورة)، بل على مراجعة مواضيع تمت معالجتها وإعادة تأويلها، وهي مواضيع التاريخ الإسلامي. لا بد لذلك من منهجية خاصة، ومن عرض وتأويل تاريخي خاص، ووضع حد تجاه كتابة التاريخ الأوروبية الاستعمارية حول العالم الإسلامي والعربي[4]. شكك التاريخ الإسلامي بالتحقيب الغربي لهذا التاريخ من عصور قديمة، إلى عصور وسطى، وإلى عصر حديث. فبعد الهجرة تحققت الوحدة الزمانية والمكانية. وعلى المؤرخ أن يتطرق إلى شعوب ومناطق العالم الإسلامي مجتمعة. وعليه أن لا يفصل بين تاريخ المشرق وتاريخ المغرب، وأن يضمنه الشعوب من غير العرب أيضاً[5]. كما

(1) نشر بعد وفاته من قبل ابنته لميا رستم ـ شحادة: رستم (1973).

(2) شرف 255 (1984a).

(3) فروخ (1980) 10 ـ 13.

(4) المرجع السابق 15 ـ 22.

(5) المرجع السابق 78، 89 وما يلي.

لا بد من مراعاة التاريخ الثقافي مع مراعاة الأحداث السياسية، ولا بد من تحاشي حمل المصطلحات الغربية من مثل ديكتاتور، ديموقراطية، وسواها وفرضها على الأحوال الإسلامية[1].

حاول فروخ تصوير فهرس المتطلبات هذا عبر أمثلة دقيقة. فأدى به الأمر إلى خليط من الموضوعات لا تتطابق فيما بينها منطقياً: السُنّة والشيعة، تصورات أنظمة الحكم الإسلامية لدى الأمويين والعباسيين، سياسة العثمانيين، لا سيما السلطان عبد الحميد، نابليون ودخوله إلى الشرق، القومية والدين، الثورة العربية في الحرب العالمية الأولى، القضية الفلسطينية وإلخ[2]. من الصعوبة بمكان التعرف على عرض منسق عنده، حيث يقفز المؤلف من موضوعة إلى أخرى، وغالباً ما يستطرد مبتعداً عن موضوعه الأصلي[3]. والإعلان الذي وعد به فرّوخ في صفحات كتابه الأولى، كما في العنوان، وَفَى به بشكل مشروط جداً. ومع ذلك فإن الواقعة وحدها تشهد، أن المحاولة قد بذلت بالفعل للوصول إلى بعض الاحتراف في كتابة التاريخ. بالتأكيد لا يمكن أن نقارن فروخ بوصفه مؤرخاً برستم، ولكن بالمقارنة مع الكتاب المدرسي الذي وضعه مع زكي النقاش زمن الانتداب (انظر أعلاه III.2.a)، يمثل تجديد التاريخ مساهمة في تطور كتابة التاريخ، لا بد بكل الأحوال من أخذها بالحسبان.

### c. فاعلون جدد في كتابة التاريخ

إن ضَمّ مناطق تقع إلى الجنوب من جبل لبنان، عام 1920 إلى دولة لبنان

---

(1) فروخ 128 وما يلي، 152 وما يلي، 208 وما يلي، 243 وما يلي، 260 وما يلي، 294 وما يلي؛ إن معالجة العثمانيين، والإسلام والقومية العربية تبرز بعض الموازاة مع ما قام به كوثراني (راجع أدناه III.4.a؛ وكذلك أيضاً Beydoun (1984) 490-488، حاشية 301.

(2) راجع على سبيل المثال، المرجع السابق 100 وما يلي، 186 ـ 189، 222 ـ 225.

(3) معظم المؤلفين يردون الكلمة إلى القبيلة العربية "عاملة"، التي سكنت منذ وقت طويل قبل الإسلام في سورية كما يقال، أما متى، فالخلاف شديد حول ذلك (راجع الحاشيتين التاليتين)، =

الكبير الحديث الولادة قد أدى، من بين أمور أخرى، إلى قيام مثقفين من الجنوب بالدخول في سجالات أدبية مع الحالة الجديدة عبر مؤلفات تربوية، دينية، وسياسية وتاريخية. إن أغلبية السكان من الشيعة الإثني عشرية (المتاولة) الذين سكنوا المنطقة المسماة «جبل عامل»[1]، كانت حتى تاريخه قليلة الاهتمام بالإصلاحات الثقافية والتجديدات التي تحصل في بيروت وفي جبل لبنان.

من جهة أخرى، يعتبر المؤلفون الشيعة من جبل عامل أن هذه المنطقة كانت مركزاً للعلم والعلماء منذ فجر الإسلام، وما تزال كذلك دون انقطاع. وبحسب بعض التصورات، كان الصحابي أبو ذر الغفاري المتوفَّى عام 652[2] أول من نشر المذهب الشيعي هناك، وأن الشيعة من أصول عربية أصيلة. وهم يتحدرون من «قبيلة عاملة» من عرب الجنوب[3]. لاحقاً أشير باعتزاز إلى افتتاح أول مدرسة حديثة في النبطية عام 1882، والتي قادت «النهضة الفكرية العاملية» دون أن تتخلى في ذلك عن الإرث الديني والثقافي[4]. ربما كان أهم إنتاج هذه النخبة الجديدة التي انبثقت عن هذه المدرسة ماثلاً في «مجلة العرفان»، التي

---

= حول دلالة المتاولة، راجع W. Ende (مقالة متوالي) فيEncyclopaedia of Islam VII 780 وما بعدها، و Pohl-Schöberlein (1986) 83-85.

(1) حول ذلك راجع :Ende (1977) 210; Haarmann (1978) وما يلي، خاصة 218 ـ 219.

(2) كلا الزعمين، لا يمكن الدفاع عنهما علمياً (والثاني منهما تحوم الشكوك حوله)، وقد لعبا دوراً هاماً في إدراك الشيعة لذاتهم في لبنان: هل ينتمون إلى العروبة وإلى الإسلام الصحيح؟ حول ذلك، راجع Pohl-Schöberlein (1986) 13 وما يلي، 21 وما يلي؛ Kirchhoff (1989) 3 وما يلي، 13 وما يلي.

(3) مكي (1982) 196 وما يلي؛ آل صفا (1981) 248؛ حول التطور الثقافي والروحي قابل Pohl-Schöberlein (1986) 165 وما يلي، 193 وما يلي؛ Abisaab (1999)؛ إن أفضل الدراسات وأوسعها حول علماء جبل عامل هي دراسة Mervin (2000)، مع سير الشخصيات الأكثر أهمية.

(4) بتوسع Naef (1996a)؛ Naef (1996b) حول توسع المؤلفات الشيعية، ومنها المجلات والصحف مع دور نشر خاصة بهم في العقود الأخيرة: Scarcia Amoretti (1995); Rosiny (2000).

أسسها الشيخ أحمد عارف الزين (1884 ـ 1960) عام 1909، والتي ما زال يصدرها أحفاده حتى اليوم، مع انقطاعات وتغيرات في المضمون دون شك[1]. وقد احتلت مكان الصدارة فيها بداية المواضيع التنويرية العامة، مثل المواضيع العلمية والتقنية والتربوية. وكانت الأولوية في عصر الانتداب «للقضية العربية»، وبالتالي للوحدة السورية ضد الاستعمار، وتحديداً ضد سلطة الانتداب الفرنسي[2]. إلى جانب ذلك كانت العلاقات مع الشيعة خارج لبنان، لا سيما في العراق ذات أهمية خاصة. بعد العام 1943 استحوذت حقوق الطائفة الشيعية في الجمهورية اللبنانية المستقلة على الكثير من الاهتمام[3].

منذ حقبة عهد الانتداب، شرع العديد من علماء الشيعة بالتطرق إلى التاريخ وإلى السياسة في جبل عامل، ومنهم الشيخ علي الزين ومحمد جابر آل صفا في مؤلفات كثيرة[4]، سبق أن ظهرت كسلسلة من المقالات في مجلة العرفان، ومنهم أيضاً السيد محسن الأمين الذي طرحها موضوعاً من ضمن موضوعات كثيرة في عمله الموسوعي الشامل. وضع السيد محسن الأمين عدداً كبيراً من المؤلفات في الفقه، والقانون، والعقيدة، والنحو والبلاغة والشعر، إضافة إلى تقارير شخصية عن الرحلات، وكتاب هو الأهم (لم يكتمل) عبارة عن موسوعة تتضمن الشخصيات الشيعية الهامة «أعيان الشيعة»، مع سيرة ذاتية للمؤلف نفسه[5].

---

(1) Khalidi (1981) 249.

(2) في العقود الأخيرة تحولت الأولويات بشكل واضح إلى موضوعات دينية، لاسيما الهوية الإسلامية بوصفها حصناً تجاه نفوذ القيم الغربية؛ Naef (1996b) 377 ـ 378؛ قابل أيضاً Brunner (1996) 153-155, 218-219.

(3) الزين (1973)؛ الزين (1979)؛ آل صفا (1981).

(4) وفيه يدرج لائحة بأهم مؤلفاته: الأمين (1998، ترجمة فرنسية) 182 ـ 188؛ أعيان الشيعة، بيروت 1957 (أربعة اجزاء، وقد ظهرت بالتسلسل في العرفان أيضاً)، طبعة جديدة في بيروت 1986 (10 أجزاء)، السيرة الذاتية في الجزء العاشر، 333 ـ 373.

(5) معلومات تتعلق بالمصادر في Ende (1977) 120، حاشية 5؛ Mervin (2000) 422-423؛ قابل =

ولد محسن الأمين (1867 ـ 1952) في بلدة شقرا من جبل عامل، وهو يتحدر من أسرة من العلماء هاجرت من العراق حوالي العام 1670، ويعود نسبها لآل البيت النبوي ويحمل أفرادها لقب «سيد»[1]. بعد دراسة إسلامية تقليدية موسعة في جبل عامل والعراق (النجف)، ارتقى الأمين بعدها ليصبح أحد القادة الروحيين للطائفة الشيعية في سورية. استقر عام 1901 في دمشق حيث أسس مدرسة دينية، وراح يسعى للتنظيم العام ولإصلاح الحياة الدينية. وفي نفس الوقت حافظ باستمرار على العلاقة بوطنه وبالعلماء هناك مستكملاً إياها عبر العديد من الرحلات إلى العراق وإيران وفلسطين، ومصر والحجاز «في طلب العلم». طوال مدة حياته التي خصصها للعلوم الدينية، كان الأمين على الدوام مراقباً واعياً وناقداً للحدث السياسي[2].

إن كتاب السيد محسن الأمين «خطط جبل عامل» (الذي نشره ابنه بعد وفاته عام 1961، تحت هذا العنوان)، لا يقدم تاريخاً بقدر ما يعرض صورة

---

= معلومات الأمين حول نسبه الخاص، الولادة والأهل والأجداد (1998) 36 ـ 43 ـ ثمة عائلات كثيرة من الأسياد في جبل عامل، الذين يرجعون نسبهم إلى الحسن والحسين من أبناء علي، بالتفصيل في Encyclopaedia of Islam I 237 وما يلي (أهل البيت)، IX 115 وما يلي (سيد) وخاصة 329 وما يلي، (شريف). للتمييز بين الأنماط الثلاثة من أسر السيّاد، عائلات سياسية وعسكرية مقيمين (آل شكر)، عائلات علماء دين مهاجرين (آل نور الدين)، علماء دين قادمون من أسر علماء (آل الأمين)؛ راجع: Salati (1999) الجميع عامليون بالطبع، والمصطلح ليس جغرافياً وحسب بل ينطوي على معطيات ثقافية ودينية. اكتسب العلماء المهاجرون من جبل عامل دوراً هاماً في نشر الإسلام الشيعي في إيران زمن الصفويين. راجع: Hourani(1986) و Bosworth (1989)؛ وحول فرضية الهجرة وبشكل نقدي راجع: Newman (1993)؛ و Stewart (1996).

(1) كان إصلاح المجتمع عنده مرتبطاً بالقابلية للتكيف مع قدرات وعلاقات ظروف وقوانين جديدة (سياسية وحقوقية)، والوقوف في الوقت نفسه بوجه تحديات الحداثة؛ راجع ملاحظاته عن الملك فيصل أو حول سلطات الانتداب الفرنسي: الأمين (1988) 172 ـ 175، 176 ـ 178.

(2) الأمين (1983) 7 ـ 43.

عن وطنه، وما فيه من عادات ومعلومات جغرافية وطبوغرافية، إلى جانب الأخبار عن العلماء المشهورين والشعراء، وعن المساجد والمدارس والمكتبات. وقد بدأه بمقدمةٍ عن نسب المؤلف وتاريخ أسرته[1]. قلما يجد المرء فيه معلومات سياسية وتاريخية، وإن وجدت تلك المعلومات فلا ذكر لمصدرها[2]. انصبت اهتمامات الأمين وإنجازاته الفكرية على مجالات أخرى عدا كتابة التاريخ، ومع ذلك يعتبر كتابه «خطط جبل عامل» نموذجياً بالنسبة لنمط ونوع الوعي التاريخي لدى «المتاولة»[3].

تطرق «تاريخ جبل عامل» لمحمد جابر آل صفا (1875 ـ 1945) من النبطية، للتطور التاريخي لهذا الإقليم: منذ فجر الإسلام، وفي ظل الحكم العثماني، وخلال الانتداب الفرنسي، ولم ينشر الجزء الأخير الذي امتدّ حتى العام 1934[4]. في الجزء المطبوع من الكتاب يحتل التاريخ السياسي أكثر من نصف النص، أما الباقي فقد خصص للحياة الثقافية. يرسم المؤلف صورة لمقاومة السكان المحليين ضد السيادة الأجنبية، والوقوف إلى جانب «الاستقلال الإقليمي»، ومن أجل الحفاظ على التراث الديني والثقافي للشيعة، وفي الانتماء للعروبة، هذه العوامل كلّها ظهرت من خلال سياسة التحالف السياسي المتبدلة التي مارستها «الأسر الإقطاعية» ببراعة[5]، وبعد ذلك في الدور الفاعل للمتاولة

---

(1) المرجع السابق 131 ـ 140؛ والكتاب كله يشتمل على 375 صفحة.

(2) جابر (1995) لا سيما 210 ـ 212، 218؛ Mervin (2000) 381 وما يلي، لا سيما 389 ـ 392.

(3) مخزوم (1995) وقد قدم تحليلاً للمخطوط غير المنشور؛ المعطيات السيرية في Mervin (2000) 420.

(4) آل صفا (1981) 81 وما يلي، 114 ـ 121، 140 ـ 142؛ لا يستخدم المؤلف هنا المصطلحات الإدارية والسياسية اللازمة في هذا السياق (ملتزم ـ مقاطعجي)؛ راجع: Schölch (1986).

(5) آل صفا (1981) 208 ـ 209 (حركة الأعيان 1877/ 1878)، 210 وما يلي (الجمعيات =

داخل الحركة العربية ضد السيطرة العثمانية المباشرة[1].

وقد حاول في بعض الفصول إعطاء آرائه طابعاً علمياً قوياً من خلال الهوامش والإشارات إلى المصادر[2]. ومع ذلك فإن الواضح من العرض أنه أقرب ما يكون إلى الكتابة الجدلية التبريرية منه إلى كتابة تاريخ احترافية. وباعتزاز، وبشيء من الوطنية المحلية، حيث الحديث حول «الوطنية» و«الاستقلال الوطني»، يصف محمد جابر آل صفا تاريخ جبل عامل وسكانه وكأنه ليس له علاقة مع جبل لبنان المجاور له. فتأثير حكم الأسرتين المعنية والشهابية على جبل عامل كان ضعيفاً باستمرار، لأنهما كانتا تدعمان بشكل مؤقت العثمانيين ضد المتاولة[3]. حيث تمكن هؤلاء باستمرار من الحفاظ على «الاستقلال الأهلي»، إذ اكتفت السلطة العثمانية بدفع الضرائب، وهي إلى ذلك لم تكن إلا سلطة إسمية[4]. إضافة إلى ذلك، كانت العلاقة بين ممثلي «الحكم الإقطاعي» مع مرؤوسيهم علاقة يسودها الانسجام باستمرار في جبل عامل، خلافاً للمناطق الأخرى[5]. تبين أمثلة من هذا النوع أن المؤلف لم يراع على الإطلاق الخلفيات والترابطات الكبيرة، بحيث تبدو منطقته وطائفته معزولتين إلى حد بعيد عن محيطهما، وتشكلان في الوقت نفسه مركز التطور التاريخي.

وفي الجزء غير المنشور عن فترة الانتداب، يتعلق الأمر أيضاً بجبل عامل

---

= السياسية بعد 1908)؛ كان محمد جابر آل صفا من الذين سجنوا عام 1915 من جانب العثمانيين لانتمائه إلى القومية العربية، وقد أطلق سراحه لعدم كفاية الأدلة، في حين تم إعدام معظم الآخرين: Antonius (1938) 186-190.

(1) آل صفا (1981) 72، 88، 208 وما يليها على سبيل المثال.

(2) المرجع السابق 108 ـ 109.

(3) المرجع السابق 110 ـ 111؛ قابل مع Abu-Husayn (1993b) الذي بحث العلاقات الشيعية العثمانية من خلال مصادر غير شيعية.

(4) آل صفا (1981) 104 ـ 105.

(5) مخزوم (1995) 223 ـ 226.

بشكل أساسي، وبالشيعة والتأكيد على العروبة. سياسياً يظهر الانحياز للاتحاد مع سورية وإلى الاستقلال والوحدة العربية، أما لبنان الكبير فمرفوض بشكل حاسم لاعتباره نتاج سياسة الانتداب الفرنسي الاستعمارية[1]. وقد اعتبر وجيه كوثراني، وهو مؤرخ لبناني معاصر، كتاب محمد جابر آل صفا بمثابة «ذاكرة تاريخية ممانعة»، أي أنه شهادة يأباها لبنان وتاريخ لبنان[2].

لنعد إلى علي الزين، المؤرخ الأهم للمتاولة في جبل عامل. ولد عام 1909 في النجف بالعراق، حيث أقام والده لأجل الدراسة الدينية. عاد علي الزين صبياً إلى جبل عامل، وبالتحديد إلى جبشيت قرية الأسرة، هناك وفي النبطية تلقى تعليمه الأولي على أيدي علماء شيعة. بعد الاشتراك في أعمال تجارية متواضعة مع أسرته أثناء الحرب، عاد علي الزين إلى العراق عام 1919، حيث أمضى عدة سنوات، دارساً في المعهد العالي للفقه في النجف، حيث تعرف إلى العديد من اللبنانيين المتواجدين هناك للغرض نفسه[3]. وفي العام 1928 عاد مجدداً إلى جبل عامل، وأقام علاقات وثيقة مع العلماء هناك، وكرّس نفسه لتجديد التقاليد الثقافية المحلية ونشرها. وفي العام 1935، أصبح رئيس «عصبة الأدب العاملي». حيث ألّف العديد من الكتب حول النثر والشعر ودراسة العادات الشعبية والتاريخ، إلى جانب وضعه لسيرته الذاتية. توفي علي الزين عام 1984[4].

حتى أثناء إقامته في العراق، تابع علي الزين باهتمام التطورات الجارية في لبنان وسورية في ظل الانتداب الفرنسي. عززت الثورة السورية في الأعوام 1925 ـ

---

(1) كوثراني (1995)؛ قابل أيضاً كوثراني (1984) 81 ـ 84؛ حول هذا المؤرخ راجع أدناهIII.4.a.

(2) حول الدراسات الدينية وحول الوسط الثقافي في النجف عامة (منذ القرن التاسع عشر) قابل: Heine (1990); Mervin (1995); Naef (1996c); Ende (1997), Litvak (2001)؛ وحول الحركات الإصلاحية، لاسيما عبر علماء جبل عامل حديثاً Mervin (2001).

(3) كوثراني (1995) 133 ـ 134؛ مكي (1982) 259 ـ 261؛ Mervin (2000) 435.

(4) Beydoun (1984) 229-232 (L'arabisme d'un chiite)؛ كوثراني (1995) 133.

1927، والتي تابع أحداثها، موقفه الرافض لمصالح النفوذ الأوروبي على العالم العربي، ولا سيما لسياسة فرنسا. كان إيجاد لبنان الكبير وبالتالي منع قيام الوحدة السورية كخطوة أولى لوحدة عربية هو الموضوع الأساسي لنقده السياسي ولمعارضته[1].

من هذه الخلفية التي تشتمل على الاعتزاز بالماضي الثقافي لجبل عامل ونهضته، وأهمية التبحر بالعلوم الشيعية، ورفض لبنان المستقل، ورفض السيطرة الأجنبية الفرنسية، يجب النظر إلى مؤلفات علي الزين. وبدوري سوف أركّز على كتابيه التاريخيين: «للبحث عن تاريخنا في لبنان»، و«فصول من تاريخ الشيعة في لبنان».

يتطرق الكتاب الأول (حوالي 600 صفحة) إلى المتاولة منذ فجر الإسلام حتى العام 1770، مع التركيز على علاقتهم بالأسرتين المعنية والشهابية في جبل لبنان، ومع الشيخ ظاهر العمر، الملتزم جباية الضرائب، والحاكم المحلي في فلسطين في القرن الثامن عشر[2]. أما الكتاب الثاني وهو صغير نسبياً (225 صفحة) فيبحث في تطور الطائفة الشيعية في ظل الحاكم العثماني أحمد «باشا» الجزّار (حكم من 1773 إلى 1804)[3]، إلى جانب الأحداث المختلفة اللاحقة، وصولاً إلى العام 1860، ويتضمن العلاقات مع الأمير بشير شهاب الثاني، ومع مصر، وثورة 1840، وحقبة «الحركات»، ونهاية الحكم الإقطاعي في جبل عامل نتيجة الأزمات الداخلية وسياسة المركَزة العثمانية المتشددة[4].

في كتابه «للبحث عن تاريخنا» سعى المؤلف لوضع تفسير تاريخي نقدي

---

(1) بشكل مفصل Cohen (1973)، خاصة 30 وما يلي، 83 وما يلي.

(2) المرجع السابق 53 وما يلي، 92 وما يلي.

(3) لا يمكن إعادة بناء الأحداث التاريخية المعقدة، حول القرن الثامن عشر راجع: Kirchhoff (1989) 27-70. لا وجود على حد علمي لدراسة علمية من زاوية غير شيعية تشمل الفترة الزمنية كلها.

(4) الزين (1973) 5 ـ 6.

لتاريخ جماعته الدينية. وكان همه كتابة التاريخ المنسي والمفقود، وعبر ذلك الكشف عن التحريف والتزوير الذي نشأ بفعل تركيز أحادي الجانب على تاريخ لبنان، أو بالأحرى جبل لبنان. من خلال دراسة نقدية للمصادر، ومن خلال تأويلها، أراد أن يستبدل ما أمكن من التاريخ الخرافي والوهمي لجبل عامل وسكانه «بالتاريخ الواقعي»[1]. وخدمة لهذا الهدف، تمت الاستعانة بالعديد من الأدبيات العربية أو الأوروبية القديمة والحديثة، وبالعديد من الحواشي والنصوص، إلى جانب نقد عروضات زملاء شيعة له مثل محسن الأمين ومحمد جابر آل صفا، ما جعله يضيف فصولاً متعددة إلى كتابه[2]. أراد الزين أيضاً التخلص من التصورات والتقاليد المحببة مثل «العنعنات». وهكذا أبدى ارتيابه بوجود حركة الأعيان لعام 1877/ 78 (راجع أعلاه II.2)، باعتبارها أول تعبير عن مساعي الاستقلال العربية، ما ينفي في الوقت نفسه المشاركة الحاسمة المزعومة من جانب الشيعة. ومن غير المحتمل على الأقل أن يكون قد تم التخطيط للأعمال المنسّقة في اجتماع سري عقد في دمشق[3]، بهذا التصور الذي وثقه بالعديد من الاقتباسات من المصادر، توجه الزين بشكل واضح ضد مصداقية تقارير معاصريه، وبشكل خاص أيضاً ضد التقارير المتأخرة ومنها ما أورده زميله محمد جابر آل صفا[4].

من الأمثلة الأخرى على تشكيك الزين ببعض المصادر، أو بتفسيرها من قبل المؤرخين اللبنانيين: الصراع على السلطة بين عائلات شكر وعلى الصغير أواسط القرن السابع عشر، كان عبارة عن خلاف داخلي بين قبائل إقطاعية في

---

(1) الزين 13 وما يلي، 34 وما يلي ، 56 وما يلي ، 63 وما يلي وإلخ. . .

(2) المصدر السابق 23 ـ 33.

(3) راجع في ما يلي حاشية رقم 5 ص226.

(4) الزين (1973) 266 وما يلي، لاسيما 292 ـ 297.

جبل عامل، وهذا ما كان شائعاً حينذاك، ولم يكن اعتراضاً جوهرياً ضد بنية السلطة وعلاقات القوَى (السيادة العثمانية)[1]. إن تحالف المتاولة مع ظاهر العمر في العام 1760 كان إشارة إلى سياستهم الحكيمة، ولم يكن القصد منه زعزعة «الخلافة العثمانية»، بل كان تحالفاً موجهاً فقط ضد موظفين عثمانيين متسلطين محدّدين. ولم يكن ناصيف النصار «بطلاً قومياً» للشيعة، أراد انتزاع الاستقلال لهم[2]. وكذلك لم يكن فخر الدين المعني بحسب رأيه بطلاً عربياً أو لبنانياً، كما أحب الموارنة والدروز والسُنّة وصفه، فهو لم يناضل من أجل «التوحيد الوطني»، ولم يكن جبل عامل بالنسبة له أكثر من مصدر ضريبي إضافي، والمعركة مع العثمانيين في عنجر عام 1622 على سبيل المثال، لم يكن لها أية دوافع وطنية لبنانية[3].

والأمثلة قد تكون مضاعفة. في كل الأحوال يتضح أن علي الزين يعتبر أحداث جبل عامل منفصلة كلياً عن الأحداث الخارجية. أما تصحيحاته التاريخية بالاعتماد على مصادر متعددة، فقد تجلّت إلى حد كبير في هذا الاصطفاف من الاقتباسات حول الشيعة وحول سلوكهم السياسي. ونادراً ما جرى التطرق لهذا السياق الأعم أو لموقف «الجانب الآخر»، من الأمراء اللبنانيين أو الولاة العثمانيين. وبالطريقة نفسها تصرّف المؤلف في كتابه «فصول من تاريخ الشيعة».

لكن اللافت هنا أنه اعتمد فقط وبشكل قوي على مصادر شيعية[4]. إضافة لذلك يعطي هذا الكتاب الانطباع بعرض يفتقد إلى الترابط، والسياق الأكبر الذي

---

(1) الزين 480 وما يلي، ولاسيما 488 ـ 495.

(2) المرجع السابق 243 وما يلي، ولاسيما 252 ـ 253؛ قابل Abu-Husayn (1985) 118 وما يلي، وأماكن متفرقة أخرى.

(3) الزين (1979) 53، 94 وما يلي، 130 وما يلي، 169 وما يلي، 196 وما يلي.

(4) الزين 149 ـ 152، 156 وما يلي، 192 ـ 198.

يتحرك فيه تاريخ الشيعة سياق جرى إهماله إلى حد بعيد. ينطبق ذلك على عرضه للحقبة المصرية وللحركات، إذ يبدو الشيعة القوة الفاعلة الوحيدة، كما لو أنهم كانوا هم فاعل الحدث، في حين كل المجموعات الأخرى ليست سوى موضوعات سلبية[1].

كان الزين «مؤرخ القسم الضائع من التاريخ اللبناني» بحسب تقييم كوثراني له[2]. كما كان أيضاً «مؤرخ الطائفة المعارض، مؤرخ الدولة الغريب»، هكذا وصفه أحمد بيضون في تقديمه لكتاب «فصول من تاريخ الشيعة»[3]. ثم إن الزين لم يتماهَى مع مجموعة اجتماعية محددة في طائفته، ولا مع كيان الدولة الذي بات جبل عامل تابعاً له منذ العام 1920. إن الفصل المكاني والزماني بين الأحداث الكبرى في التاريخ الشيعي وفي تاريخ جبل عامل، وثانياً، «الفصل الطبيعي» بين المذهب الشيعي (فوق التاريخي، المنتظِر للمخلص والإلٰهي) والتطور التاريخي للطوائف اللبنانية، كل ذلك سمح للمؤلف أن يظل منفتحاً على كل الاتجاهات[4]. وقد جاء في كلمات بيضون ما يلي:

حاول الزين وصف نمط الوجود الخاص بالمتاولة في لبنان دون إقصاء إمكانية معارضة هذا الوجود... إن الزين الذي سار مع درب مصادره، أي مع المتعدد والمختلف، قد فتح أبواب تاريخه الخاص لخلق المستقبل»[5] [كلام بيضون بالفرنسية].

وهكذا يمكن وصف الزين بأنه الممثل لفهم تاريخي يحاول الربط بين مفهومين للإسلام الشيعي: المفهوم الدوري، والذي بموجبه تتكرر وقفة الحسين

---

(1) كوثراني (1984) 81؛ كوثراني (1995) 130 ـ 132.

(2) بيضون (1979a).

(3) Beydoun (1984) 291.

(4) المرجع السابق 297.

وشهادته في كربلاء سنة 680، في كل مكان ضد السيطرة غير القانونية التي تتكرر باستمرار، والمفهوم الخطي والذي بموجبه أثبتت استمراريةُ الإسلام أنها أقوى من الفروقات بين شيعة وسُنّة[1]. إن كلا التصورين كانا وما يزالان حاضرين حتى الآن في النقاش داخل الشيعة في لبنان وليس إطلاقاً في لبنان وحده)، علماً أن الموقف الثاني الذي يراعي حقيقة تعددية الطوائف في لبنان بات الأرجح منذ بعض الوقت، وما زالت أرجحيته مستمرة[2]. تحتوي صورة التاريخ عند علي الزين على ما يبدو عناصر من كلا التصورين. كذلك تعكس كتابته للتاريخ وبالقدر نفسه البعد الفوقي للتاريخ الذي لا يعرف حدوداً زمنية ولا مكانية، إلى جانب تمظهر «التاريخي» في أوساط شعب جبل عامل.

### III.3 كتابة التاريخ منذ الاستقلال حتى الحرب الأهلية

#### a. تنوع المضمون والمنهج في «صلب» الطائفية السياسية

إن استقلال لبنان بوصفه دولة على أساس الميثاق الوطني لعام 1943، كان يعني تكريس الطائفية طريقة حياة للتعايش بين الجماعات الدينية. بغض النظر عن التعددية الآخذة بالانتشار من حيث المضمون ومن حيث المنهج. فقد أصبح القسم الأكبر من كتابة التاريخ محكوماً بهذا التكوكب وبقي كذلك، إما كتعبير عن الموافقة على النظام الحالي عن طريق تأويلٍ مناسب للماضي، أو عن رد الفعل الرافض عن طريق تركيزٍ أحادي الجانب على تاريخ جماعة واحدة فقط. تشكل أعمال عادل إسماعيل اعترافاً واضحاً بالطائفية السياسية، أما أعمال إيليا ف. حريق وتوفيق توما فكانت أقرب إلى «اللاإعتراف».

---

(1) حول التصورات التاريخية الشيعية، قابل Brunner (1996) 6-9 وأماكن متفرقة أخرى؛ Ende (1977) 113 وما يلي؛ Scarcia Amoretti (1994) 108-115؛ من الأمثلة المثيرة للدهشة (فاجعة فاطمة) كما يظهر Rosiny (2001).

(2) Scarcia Amoretti (1995); Rosiny (1996) 241-245; لاسيما 127 ـ 129، 138 ـ 142.

ولد عادل إسماعيل عام 1928 في قرية دلهون الجبلية في (إقليم الخرّوب، إلى الجنوب من جبل لبنان). ودرس أولاً العلوم القانونية والأدب والتاريخ في جامعة القديس يوسف في بيروت، وبعد متابعته لدراسته في ليون وباريس بفرنسا حتى نيله لشهادة دكتوراه الدولة (في التاريخ)، تقلّد عدة مناصب في وزارة التربية اللبنانية، وفي وزارة الخارجية بعد العام 1960، وأخيراً كان سفير لبنان لدى منظمة الأونيسكو[1].

إن العمل الدبلوماسي وعلم التاريخ كانا مترابطين بشكل وثيق في حياة عادل إسماعيل. فقد ركز إسماعيل، كأول مسلم سُنّي، على لبنان التاريخي وعلى السياسة الدولية تجاه الإمبراطورية العثمانية والعالم العربي. من أكثر أعماله أهمية يشار إلى دراساته حول الأمير فخر الدين، ومرحلة الحركات (1840 ـ 1860)، والسياسة الأوروبية في الشرق (1453 ـ 1939)، إلى جانب جمعه وإصداره وثائق أرشيف فرنسية من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين (في 43 مجلداً)، صدر بعضها بالتعاون مع شقيقه منير إسماعيل المؤرخ في الجامعة اللبنانية وجامعة القديس يوسف (راجع أعلاه III.5.b).[2]. عقد في بيروت في العام 1996 مؤتمر لتكريم أعمال عادل إسماعيل، وقد شارك فيه العديد من المؤرخين اللبنانيين المرموقين[3].

يتمحور بحث عادل إسماعيل التاريخي على قطبين: «منهجية كتابة التاريخ» وتأويله لتاريخ لبنان كتاريخ مستقل، مع مراعاة كافة الارتباطات الإقليمية والدولية[4]. والمنهجية تعني بالنسبة لإسماعيل، قبل أي شيء آخر، البحث في

---

(1) عادل إسماعيل "المؤرخ" (1997) 207 ـ 209 (مقالة حسّان حلّاق)؛ قارن Who's who in Lebanon 1995-1996، ص 134 (تاريخ ولادة عادل إسماعيل سنة 1925).

(2) Ismail (1955); Ismail (1958); Ismail (1958-1970)؛ (تحرير، 1975 ـ 1995).

(3) عادل إسماعيل، "المؤرخ" (1997).

(4) تم تكريمه من جانب العديد من المشاركين في المؤتمر: جمع المصادر ونشرها، الاعتراف =

المصادر الدبلوماسية أساساً لعرض التاريخ السياسي وتأويله[1]. مع الاعتراف بدلالة المصادر الوثائقية، وضرورة جمعها وتقييمها وإصدارها. فهو يلتقي هنا مع تصورات أسد رستم (انظر أعلاه III.2.b)، وما قدمه هذا الأخير بخصوص الوثائق العربية، قام به عادل إسماعيل من أجل التعريف بالأرشيف الأوروبي والفرنسي خاصة. إلا أنه أصرّ على وجوب نشر النصوص كاملة، لا كمقتطفات أو ملخصات كما فعل رستم في غالب الأحيان، وقد ندم على ذلك فيما بعد. إضافة إلى ذلك استخدم الوثائق، سواء كانت قد نشرت أو لم تنشر بعد، في أبحاثه الخاصة وفي تحليلاته بشكل يفوق ما قام به أسد رستم[2].

وفي نظرة استعادية، وصف عادل إسماعيل عام 1997 الصعوبات التي عانى منها بشكل خاص في بداية هذا العمل في الخمسينات، لا فيما يخص الأذونات الرسمية لاستخدام الأرشيفات وحسب، بل المشاكل التقنية كالنسخ وتصوير الوثائق على ميكروفيلم[3]. إلى ذلك يضاف عائق آخر أكبر، وبكلمات إسماعيل «أزمة الفكر اللبناني حول كتابة التاريخ عن لبنان». وهو يعني بذلك أنه بوصفه مسلماً قد انبرى للقيام بواجب لم يقم به حتى الآن إلا المؤرخون المسيحيون، وفوق ذلك باللغة الفرنسية. وقد قيل أيضاً أن المسلمين لا يهتمون بتاريخ لبنان (فهو مجال خاص بالمسيحيين) ولا يتقنون الفرنسية ولا يريدون معرفة التوثيق الرسمي للسياسة الفرنسية بالتفصيل! مثل هذه الحجج أصبحت بعد العام 1975، وفي سنوات

---

= بلبنان وحدة وطنية مستقلة، النظر إلى التاريخ الشمولي، قارن مقالات سنو، حلّاق ولبكي في "عادل إسماعيل المؤرخ" (1997).

(1) ضاهر انتقد في المؤتمر تجاهل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي؛ قارن في المرجع السابق 146 وما يلي.

(2) إسماعيل (1997) 59، 67 ـ 68.

(3) المرجع السابق 76 وما يلي.

الحرب الأهلية تطرح بلهجة أعلى وأكثر هجومية[1]. من جهة أخرى وجد إسماعيل تشجيعاً ودعماً شديدين لعمله، خاصة من الأمير موريس شهاب الذي كان في حينه المدير العام للآثار اللبنانية، والوثائق المحفوظة في المتحف الوطني في بيروت والعائدة لعائلات الخازن وبيهم. وبالمناسبة فقد سبق للويس ماسينيون الذي التقى إسماعيل عام 1951، وكان طالباً شاباً في باريس، أن شجعه لبحث التاريخ اللبناني استناداً إلى الوثائق الفرنسية[2].

كيف قام إسماعيل بتفسيره لتاريخ لبنان استناداً إلى مادته الواسعة في المصادر؟ في الأعمال المبكرة (في الخمسينات) حول فخر الدين والحركات (الجزء الأول والرابع من ستة مجلدات خطط لإصدارها) تتضح فكرة إسماعيل عن لبنان بوصفه مجتمع التعايش. وهذه بعض الأمثلة على ذلك: إن فخر الدين، كما يقول إسماعيل، قد فهم جيداً أن التسامح الديني هو المهمة الأولى للحكومة «من أجل خلق وطن، لا سيما في لبنان...»[3]. وقد تم تطبيق هذه المهمة عبر «تحرير» مختلف القوى أو المجموعات الدينية ـ الاجتماعية، وعبر مشاركتها المتوازنة في السلطة السياسية وأجهزتها، بعبارة أخرى: «الدولة» والجماعات تكمّل بعضها بعضاً. ويعتبر إسماعيل أن فخر الدين لم يكن «الحاكم المتنور»، الذي حصل على مؤشراته من أوروبا المسيحية بهدف إقامة دولة مستقلة بديلة عن الدولة العثمانية الإسلامية ـ ولا وسيلة له إلى ذلك ـ بل إن سياسته بما في ذلك التحالف مع آل مديتشي في توسكانا، لم تكن تهدف لأكثر من ضمان مصالح كل الجماعات في مناطق نفوذه[4]. لم يقبل إسماعيل أن يعتبر فخر الدين من

---

(1) إسماعيل 84 وما يلي، خاصة 99؛ ولا شك يرتبط بذلك عدم نشره لاحقاً إلا باللغة العربية، كما قام بترجمة بعض مجموعات الوثائق التي حررها .

(2) إسماعيل 29 ـ 30.

(3) Ismail (1955) 21، قابل 56 و66.

(4) المرجع السابق 49 ـ 51، 88، 93؛ قابل مع Van Leeuwen (1992).

جانب المسيحيين (أو من جانب مؤرخيهم) البطل الوطني الوحيد»[1]، بل هو كان بنظره هذا الأمير الذي كوّن صورة عن التكامل من أجل أداء متجانس لتعايش مختلف الجماعات ـ تماماً بالمعنى الذي يتوافق مع الميثاق الوطني والطائفية السياسية.

كذلك فإن التوثيق المبالغ فيه، وتحليل مرحلة الحركات ـ التي تعتبر المعالجة الأشمل والأكثر تعقيداً لهذه الموضوعة منذ جوبلان (راجع أعلاه III.1.b)، قد خضع للمنطق القسري الذي يقول بتعايش الجماعات. إن نظام الطائفية السياسية كأساس لوحدة دولة وطنية «كان رغبة تتجاوز وجود الجماعات»[2]. لقد أراد إسماعيل أن يبرهن أن الصراعات الاجتماعية أو الاجتماعية ـ الاقتصادية، سواء داخل الجماعات أو فيما بينها، كانت المسؤول الأساسي عن تفاقم حدة العداوات. وكنموذج تبريري أول لهذا التطور، ساق إسماعيل نظام ما يسمَّى بالإقطاع في جبل لبنان، في فترة ما بين إعادة إنشائه عام 1840 وسقوطه عام 1860، فكانت سنة 1861 هي سنة القضاء الرسمي على هذا النظام[3]. إن تحويل استخدام هذا المفهوم إلى إشكالية في هذا السياق أمر لم يتم، ثم إنه لم يتم التمييز بوضوح بين الإقطاعية عند الأسر الدرزية ومثيلتها عند الأسر المارونية (وكلاهما يوصف بالأرستقراطية)[4].

أما السبب الثاني الداخلي للحركات فكان، تصرف الإكليروس الماروني

---

(1) كذلك ألّف المؤرخون الدروز والسنة والشيعة أسطورتهم عن فخر الدين؛ Beydoun (1984) 513 وما يلي؛ شرف (1984b)؛ راجع أدناه III.4.a; III.3.b:.

(2) Beydoun (1984) 401, 416.

(3) يميز المؤلف بين مراحل ثلاث للإقطاعية: 1840 ـ 1842، 1842 ـ 1845، 1845 ـ 1860؛ Ismail (1958) 34-35، 104 وما يلي، 202 وما يلي، 301 وما يلي، 345 وما يلي.

(4) الكلمة الأنسب هي مقاطعة، لا إقطاعية ولا إقطاع (راجع حاشية رقم 3 ص251.

والبطاركة بشكل خاص، وفيما بعد كانت المسرحية الكوميدية التي قام بها «الشعبوي» يوسف كرم بحسب رأي إسماعيل[1]. لقد أبدى المؤلف تعاطفه مع الجماعات المسحوقة من قِبل الإكليروس والأرستقراطية الإقطاعية، أي مع الفلاحين المسيحيين الطامعين بالديمقراطية الحديثة[2]، ولم يظهر سوى تفهم محدود لموقف الدروز، علماً أن الفرصة قد ضاعت لعدم تضافر الحركة الشعبية مجتمعة ضد الأرستقراطية، كما هو الحال في ثورة العام 1840[3]. لقد بدت القوى السياسية الخارجية مثل السلطنة العثمانية والقوى الأوروبية عبر هذا التأويل بمثابة عوامل إضافية، إن لم نقل عوامل سلبية جداً[4]. وقد وصل المؤلف إلى استنتاج مفاده: أن الحركات لم تندلع نتيجة توترات بين الطوائف، بل نتيجة تضارب المصالح الأرستقراطية الإقطاعية مع مصالح عامة الشعب. هذا التعارض تم استغلاله وتأجيجه بكل سهولة من قبل العثمانيين والقوى الأوروبية المختلفة[5].

في العرض الذي قدمه عادل إسماعيل، لم يشكّل الموارنة مع كل التعاطف الذي أبداه المؤلف لتصوراتهم الحديثة سوى جماعة داخل البنية الاجتماعية الشاملة. فالفلاحون أو الشعب بالأحرى، كان ينقصه التماسك الداخلي الذي يتجاوز الطائفية، وأما «الحداثة» فكانت خاصة بمجموعة واحدة فقط. بدل العداوة والتناحر بين الجماعات وداخلها، لم يكن ثمة حل سوى بالتعايش السياسي، فهو حل عملي وحل وسط يقوم على موجبات العقل. يعكس تأويل

---

(1) Ismail (1958) 115-118, 329, 337-340.

(2) إسماعيل (1958) 321 ـ 323.

(3) المرجع السابق 270 ـ 271، 336.

(4) المرجع السابق 260 ـ 261، 340 ـ 342 (العثمانيون)؛ 267، 276، 310 (الأوروبيون).

(5) المرجع السابق 377 ـ 378.

إسماعيل التاريخي موافقته على العلاقات السائدة على عصره بالذات. وإذا أردنا أنه «التوليف بين دبلوماسية المهنة والعلم التاريخي» وهذا ما تميزت به أعماله بشكل عام.

إيليا حريق، وهو مسيحي من طائفة الروم الكاثوليك. ولد عام 1934 في الشوير قضاء المتن. قام بعد دراسته في بيروت والولايات المتحدة الأميركية بتدريس التاريخ والعلوم السياسية في جامعة إنديانا (بلومنغتون) (1964 ـ 1968). عام 1968 أصدر كتاباً عن لبنان أصبح فيما بعد مرجعاً لا يغيب عن أية بيبلوغرافيا تتعلق بلبنان. أساس الكتاب أطروحة قدمت عام 1964 في شيكاغو مع الأستاذ ليونارد بيندر، ويعالج السياسة والتحول في المجتمع اللبناني التقليدي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[1].

تدور النقاط الأساسية في كتابه حول نظام السلطة السياسي للإمارة في ظل الأسرة الشهابية، التي تميزت بنظامها الإقطاعي، وحول تطورات الكنيسة المارونية (التنظيم التقليدي، حركات الإصلاح، الأيديولوجيا وغير ذلك)[2]. تقوم فرضية المؤلف الأساسية على دخول الوعي البلدي الناشئ في صراع مع البنى والقوى المعروفة منذ بداية القرن التاسع عشر، والتي صارت بحكم المنتهية أواسط هذا القرن. أما القوة المحرّضة على ذلك، فكانت الكنيسة المارونية أو بالأحرى تدخّلها الفعّال في الصراعات بين السكان المزارعين وأسيادهم (1820/ 21، 1840). وقد تجلت نتيجة ميزان القوى الجديد في إعادة التنظيم الشاملة لنظام السلطة على أسس طائفية[3].

---

(1) Harik (1968)؛ الإصدارات اللاحقة لم تتناول التاريخ اللبناني مطولاً، بل الموضوعات الحاضرة من اجتماعية واقتصادية (مصر، لبنان، تونس).

(2) المرجع السابق 37 وما يلي، 74 وما يلي، 96 وما يلي، 127 وما يلي.

(3) المرجع السابق، خاصة 220 ـ 222، 276 ـ 277.

في حين يوحي عنوان الكتاب وفهرس مراجعه ومصادره بإعطاء منظور شامل، فإنه يظهر بناءً على النقاط الأساسية في مضمونه وعلى اختيار المراجع وإثبات الحواشي[1]، أن حريق قد مثل صورة لبنان الماروني إلى حد بعيد، أو مفهوم لبنان المسيحي الذي يكنّ له ـ كما يظهر ـ إعجاباً واضحاً. أما الجماعات الأخرى فلم تأخذ نصيبها من البحث بما فيه الكفاية. ينطبق ذلك بشكل خاص على الدروز[2] الذين كانت عائلاتهم الكبيرة حتى بداية القرن التاسع عشر هي الحامل الحقيقي للسلطة السياسية، والضامنين لشرعية سلطة الإمارة واستقلالها، والذين استعادوا موقعهم وبشكل جزئي بعد العام 1840، وكما يتضح على سبيل المثال من خلال دراسات إسماعيل وجوبلان. وعلى العموم فإن ما يثير التساؤل أن تنتهي دراسة حريق عند العام 1845 وفرضيته تقول أن نظام الإقطاع كان قد تم حله في هذا الوقت، واستبدل بنظام بلدي جديد،

(„the source... was the nation-the symbol of solidarity, collective identity, and sentiment of an ethnic group“),[3]

هي فرضية لا تناقض الوقائع التاريخية وحسب، بل تبالغ في تقدير تأثير الحركات الاحتجاجية الريفية التي قامت حتى ذلك الحين. والحركة الفلاحية الوحيدة الناجحة والطويلة والأهم وهي ثورة كسروان 1858/ 1861 تقع خارج الإطار الزمني لدراسته. يستدل من الكتاب كأنّ تحولاً حصل لدى الموارنة حتى العام 1845، وهذا أمرٌ لا جدال فيه، يتوازى مع التغيرات الاجتماعية الشاملة

---

(1) أغلبها مصادر مارونية وبابوية، إلا أنه لابد من إبراز التقييم الأول للأرشيف في البطريركية المارونية في بكركي/ كسروان.

(2) المصادر الدرزية (إن وجدت) تكاد لا تدخل في العرض، أو هي تدخل بشكل مبسط، أما الوثائق العثمانية (الأرشيف) فلم تستعمل إطلاقاً. ويحتمل أن ثمة مصادر مارونية أكثر من مصادر أخرى، لكننا لم نجد عنها كلمة واحدة في البحث.

(3) Harik (1968) 286؛ راجع النص على غلاف الكتاب:

The establishment of a Lebanese community based on a common Lebanese citizenship.

الحاصلة. حيث لا نجد إلا في الصفحتين الأخيرتين تلميحاً إلى تقييدات محددة[1].

بغض النظر عن التصور العام وعن منهجية الدراسة (الإطار الزمني، النظرية السياسية المفترضة سلفاً والتي تم اختيار الوقائع التاريخية بما يتناسب معها) فإن بالإمكان أيضاً توجيه بعض النقد إليها، ولا سيما لنقاط محددة. وقد تم القيام بذلك في أكثر من موضع، ولا حاجة لتكراره هنا[2]. مع ذلك لا بد هنا من طرح مسألتين أساسيتين ومناقشتهما وهما: لماذا لا يتم تحميل المسؤولية الأساسية للتطورات في جبل لبنان إلّا لقوى داخلية؟ فالكنيسة المارونية تحديداً كانت مرتبطة بعوامل وتأثيرات خارجية، وبشكل جوهري كالفاتيكان، وفرنسا. ثم لماذا لم تؤخذ التطورات الاقتصادية بعين الاعتبار (عوامل خارجية كدور فرنسا في تجارة الحرير اللبنانية، وداخلية، كصعود البلدات الجبلية مثل دير القمر وزحلة لتصبح مراكز تجارية وحرفية)، والتي لعبت دوراً حاسماً في انحلال نظام الإقطاع؟ وقد استخدم إيليا حريق تعبير «الإقطاع» حصراً كمفهوم سياسي يتطابق مع النظام السياسي في جبل لبنان، الإمارة. وفي هذا النظام يكمن لبنان الحقيقي[3]. فالمكوّنات الاقتصادية والمالية والإدارية في الإقطاع، وهي مركزية كالمظهر السياسي تم التعتيم عليها. ونتيجة لذلك لم تلعب العوامل الاقتصادية

---

(1) Harik (1968) 287-288.

(2) Havemann (1983) 116 وما يلي، 160 وما يلي، 175 ـ 176؛ قابل مراجعات: Farah: International Journal of Middle East Studies 1 (1970) 368-372, Baer: Middle Eastern Studies 7 (1971) 257-259, Issawi: American Historical Review 74 (1968) 195-196.

عام 1982 ظهرت ترجمة عربية لهذا الكتاب، وكان ذلك بارزاً بسبب الصبغة الإيديولوجية وسط الحرب الأهلية. وبعد محاضرة ألقاها منير إسماعيل في مؤتمر (1996) عارض فيها كل موضوعات هذا الكتاب، سحب حريق النسخ العربية من السوق (هذا ما عرفته شفهياً من منير إسماعيل بتاريخ 15/ 10/ 1996).

(3) Harik (1968) 3, 37.

في تحليل حريق أي دور[1]. إن قناعة المؤلف «بالتفرد اللبناني» قد أسهم أيضاً بالقول: لماذا لا يمكن تفسير التحول إلا بالمعطيات الداخلية «بالمعايير التي تتحكم بالعلاقات السياسية ضمن النظام ذاته... ومنها مصادر التغيير المتأتية منه حكماً»[2].

يعتبر كتاب إيليا حريق دون شك مثلاً معبراً عن التعددية إنْ في المنهج أو في المضمون في الكتابة اللبنانية للتاريخ. إن الرجوع إلى مصادر جديدة، وبشكل خاص إلى محفوظات البطريركية المارونية، وتحديد موضوع البحث بتساؤل نظري (من وجهة نظر العلوم السياسية) من الإنجازات الجديرة بالاهتمام بشكل أساسي. إلا أن هذا التوجه قد لحقه الضرر. إذ إن المؤلف، ولأسباب أيديولوجية أو لنقص في المعلومات، قد أغفل العديد من مظاهر بحثه وتحليله، أو هو تطرق إليها بشكل غير كافٍ. فكانت النتيجة، لا دراسة حول السياسة والتحول في لبنان، بل في الطائفة المارونية للبنان. وقد تم عرض الأمرين كما لو كانا متماهيين (أو بحسب تعبير هوبسباوم وأندرسون»: كما لو كانا من اختراعه، أو تصورهما متخيلين. راجع أعلاه: II.2). لم تجد فكرة التعايش السياسي للجماعات الدينية مكاناً لها في هذا التأويل للتاريخ. في حين كان تحليل إسماعيل أكثر تركيزاً على هذا التعايش، ونظام الطائفية السياسية، فإن تأويل حريق يقدم إيضاحاً علمياً لأسباب اللاتعايش.

---

(1) بغض النظر عن الاقتصار الملفت للنظر على الجانب السياسي، فإن الإقطاع التقليدي الإسلامي، بوصفه مصطلحاً ومفهوماً، غير متناسب مع السياق اللبناني، بل المصطلح الأنسب هو "المقاطعة". كذلك فإن التطابق الذي يقيمه حريق بين الإقطاع والإقطاعية الأوروبية قابل للشك، وهذا ما نصادفه كثيراً في المراجع، قابل: Chevallier (1971) 84-85; Schölch (1996); Havemann (1983) 48 وما يلي؛ وحول رؤية الفقهاء المسلمين راجع Johansen (1988)، راجع في الفهرس عبارات: إقطاع، مقطع، قطيعة.

(2) Harik (1968) 7.

كذلك تذهب دراسة توفيق توما (1919 ـ 1998) الواسعة جداً (862 صفحة) في الاتجاه المماثل. ولد توما في حدث الجبة من منطقة بشري في شمال لبنان، وهي منطقة مارونية صافية، وكان مؤرخاً وعالم اجتماع في الجامعة اللبنانية[1]. لا يمكن تجاهل موقفه الموالي للموارنة، وتأويله للتاريخ بما يتناسب وذلك الموقف، حتى لو بذل الكاتب جهده في التطرق لسائر الجماعات والعوامل المؤثرة من الخارج. يعتبر الكتاب معيناً للمعلومات لكل ما يمكن التفكير به بشأن التطور اللبناني بين القرن السابع عشر وبداية القرن العشرين، وحتى نهاية السلطنة العثمانية، حيث يتناول التاريخ السياسي، والتطور الاقتصادي والاجتماعي، والقانون، وتاريخ الكنيسة المارونية، والتيارات الثقافية، وكلها مواضيع موثقة بدقة، مع سيل من الحواشي المستقاة من مصادر مختلفة المطبوع منها وغير المطبوع، وأكثرها ذات أصل لبناني. أحياناً يخيل للمرء أنه سيغرق وسط هذا الفيض من المادة المشغولة، وفي بعض الأحيان يضيع العرض في ترابطه في تفاصيل كثيرة جداً[2].

يقسم تاريخ لبنان كما وصفه توما الذي يريد تصنيفه في إطار البحث في علم الاجتماع[3]، إلى أربعة مفاهيم رئيسية: المؤسسات الإقطاعية، والفلاحون، والدروز والموارنة. خلافاً لحريق، يقدم توما من خلال الإشارة إلى إشكالية الأخذ بالمصطلح الغربي، تحليلاً واسعاً لبنى الإقطاع اللبناني ـ إلى جانب مظاهر سياسية وعلاقات الملكية، والمعايير القانونية، وممارسة الإدارة، وأشكال وضع

(1) Touma (1971-1972).

(2) قارن على سبيل المثال معالجة توما للحركات الفلاحية، وهي تنتشر على عدة فصول، والارتباط فيها بين الأحداث المتفرقة غير واضح: المرجع السابق 119 وما يلي، 123 وما يلي، 168 وما يلي، 183 وما يلي، 249 وما يلي، 259 وما يلي.

(3) قارن المقدمة في المرجع السابق 7 ـ 9، حيث يشكر توما الأساتذة Jacques Berque و Jean Dresch أثناء إقامته في باريس لإنجاز دراسته.

الضريبة ـ التي تعتبر (لا برأيه وحده فقط) فريدة من نوعها في الشرق الأوسط ومن العديد من الزوايا[1]. إلا أن هذه الفرادة («فرادة الجبل وأصالته» [بالفرنسية]) لا تقتصر بالنسبة لتوما على مؤسسات السياسة والقانون والإدارة، بل تعني الهوية اللبنانية المستقلة، بوصفها صفة ديموقراطية ووطنية[2].

من وجهة نظر توما، كان أصحاب هذه الهوية والمدافعون عنها هم الموارنة. وذلك بفضل سياسة المركزية والتوحيد التي اتبعها الأمير بشير الشهابي، ما أدى بزعم المؤلف إلى بروز هذا الوعي، بينما تمسك الدروز بسياسة التجزئة. نتيجة ذلك نشأت في القرن التاسع عشر المشاحنات بين الجماعتين، والتي أوصلت إلى صراعات طائفية وإلى الحركات. بشكل موازٍ، أو مرتبط بذلك أحياناً، وقف الفلاحون المسيحيون ضد أسيادهم المسيحيين والدروز على السواء، ولأسباب اقتصادية، اجتماعية و/أو دينية. في هذا التأويل يتداخل الكثير من الدوافع والأسباب التي أوصلت إلى الصراعات المختلفة، حيث تبدو التناقضات داخل الطوائف وما بينها، ما يجعلها عصِيّةً على الحل.

لم يُبدِ توما تعاطفاً مع الفلاحين، رغم التقييم الإيجابي لأعمالهم التي اعتبرت ديموقراطية وعصرية بل تعاطف مع المؤسسة المارونية وكبار رجال الأكليروس والنبلاء[3]. لأن هؤلاء استطاعوا الحفاظ على الاستقلال اللبناني ضد

---

(1) المرجع السابق 417 وما يلي، 471 وما يلي، 571 وما يلي، 627 وما يلي؛ ومراجعة Harfouche في Travaux et Jours 45 (1972) 119-124، إذ يعتبر الفصل حول الملكية والعلاقات الضريبية أكثر فصول الكتاب أصالة، راجع نقدي لذلك: Havemann (1983) 60-61.

(2) حتى بعض العناوين شديدة الدلالة: "chefferie nationale", "assises démocratiques"؛ ولاحقاً الفصل الأول (خاصة الصفحات 21 و28).

(3) Touma (1971-1972) 262 وما يلي؛ راجع تبخيس الزعيم الفلاحي طانيوس شاهين، وامتداحه للزعيم يوسف كرم الذي يكن له المؤلف كل تقدير (٢٩٤ وما يلي، ٣١٥ وما يلي).

السلطة العثمانية، وضد سياسة الدبلوماسيين الأوروبيين. أما مسؤولية الفوضى فتقع على عاتق القوى الخارجية كما يقول المؤلف[1]. في ظل حكم فخر الدين وبشير الشهابي، وإبان فترة الحركات، وفي العقود التي حكم فيه المتصرفون، وأخيراً في ظل حكومات لبنان الكبير، طالما دافع الموارنة عن الوحدة الوطنية وبنوها خطوة خطوة[2].

بالمقابل يبدو الدروز أبعد ما يكونون عن المثال الماروني في الاستقلال والوحدة الوطنية. هكذا أعطى توما صورةً عن بشير جنبلاط، زعيم الدروز تجعل منه المنافسَ، بل العدوَّ الوحيد لبشير الشهابي. إنه عدو الوحدة الوطنية بامتياز، الذي لعب دور الخيانة بهدف نيل الحظوة عند العثمانيين، وتأمين سيطرة درزية متفردة على جبل لبنان[3]. كذلك اتّسمَ تقييمه لشكيب أرسلان بالسلبية (راجع أعلاه III.1.c) إذ جعل من نفسه ناطقاً باسم الإسلام السُنّي، وأدى بتأييده المحافظة على الدولة العثمانية إلى إنكار الاستقلال اللبناني أو أقله إنكار الوحدة اللبنانية بصيغة لبنان الكبير[4].

لا نجد في التحليل التاريخي لتوما حديثاً عن تعايش تاريخي بين الموارنة والدروز، ولا حتى عن رغبة كل من الطرفين بذلك. ويكاد يتعذر العثور في هذه الكتابة التاريخية على مباحث ترقب الماضي وتكون إيضاحاً موضوعياً نسبياً للنظام الطائفي السياسي الحاضر، ولا نعني بذلك الموافقة عليه. وفي نهاية الأمر قدم توما تبريراً علمياً للصورة التاريخية عند الموارنة، انطلاقاً من قاعدة أكثر اتساعاً

---

(1) توما 209 وما يلي، 259 ـ 260، 282.

(2) Touma (1971-1972) 52 وما يلي، 106 وما يلي، 202 وما يلي، 571 وما يلي؛ قابل السير الذاتية الوافية حول خير اللّه (664 وما يلي) والبطريرك الحويك (692 وما يلي).

(3) المصدر السابق 136 وما يلي؛ وفي التوجه نفسه Harik (1968) 222 وما يلي.

(4) Touma (1971-1972) 720 وما يلي.

ودقة من حيث الموضوعات مما لدى حريق[1].

### b. السعي لأجل كتابة تاريخ وطني: تفكيك الأساطير التاريخية

إن السجالات في الكتابة اللبنانية للتاريخ حول التاريخ «الصحيح»، كانت وما تزال محكومة بنقص الاستعداد والرؤية، لحساب مبحث متعدد التوجهات يطال الماضي والحاضر. ينطبق ذلك على كتابة التاريخ غير الاحترافية، وعلى جزء كبير من كتابة التاريخ العلمية. إن التركيز على نظرة خاصة للبنان التاريخي، أو على لبنان كجزء من سورية، أو من العالم العربي، كان تعبيراً عن البحث عن الهوية، التي يصار لبنائها بواسطة التخيل: بالتذكُّر أو الاسترجاع أو الاختراع للتاريخ (راجع أعلاه، I.3.2، II.2). والأداة المُثْلَى في ذلك كان استخدام الأساطير التي تم الترويج لها كحقائق تاريخية.

لقد أعاق تصرف المؤرخين هذا التأويل الذي يجعل الانتماء إلى طائفة خاصة أمراً نسبياً، كما أعاق جعل لبنان كُلاً موحداً ودولة وطنية ذات سيادة. كان التحليل الذي قدمه عادل إسماعيل خطوة في هذا الاتجاه، لكنه لم يخرج عن الموافقة على اعتبار الطائفية السياسية أساساً للعيش المشترك. إن المطالبة بتصور وطني لبناني للتاريخ ولكتابة التاريخ قد تم الجهر به للمرة الأولى من قبل كمال سليمان الصليبي، والتعبير عنها في العديد من مؤلفاته[2].

---

(1) راجع Beydoun (1984) 416، حاشية 125: "Il nest pas possible de dire...que, du début du siècle à nos jours, les historiens maronites se sont détachés graduellement du point de vue de la communauté pour adopter celui de l'État." المثال الحاد على كتابة التاريخ الطائفي بشكل حصري والخاص بالموارنة، يعتبر كتاب رجل الدين بطرس ضو والمكوّن من خمسة أجزاء (بيروت 1970 ـ 1980). عنه بتوسع راجع: Beydoun (1984) 260-287.

(2) الشروحات التالية تستند، إلى جانب تقييم ما هو منشور، إلى مقابلات شخصية كثيرة مع كمال الصليبي في العشرين سنة الأخيرة، في بيروت وبرلين وأرلنجن وأوكسفورد. بعضها ورد في Havemann (1988). قارن أيضاً مع Choueiri (1989) 118 وما يلي. وهو برأيي يقوم أحياناً بتأويل نصوص الصليبي أكثر مما ينبغي.

ينتمي كمال الصليبي المولود عام 1929 في بيروت لأسرةٍ من طائفة الروم الأرثوذكس، استقرت منذ أواسط القرن السادس عشر في القُرى حول مدينة بحمدون الجبلية الصغيرة، الواقعة سابقاً في إقليم الجرد الدرزي، وحالياً على طريق بيروت دمشق، وفيما بعد أقامت في هذه المدينة بالذات[1]. هناك أمضى الصليبي سنوات طفولته وتعليمه المدرسي. في بحمدون تعيش بشكل تقليدي الأسر التي تنتمي إلى طائفة الروم الأورثوذكس، مع استثناء واحد. فأجداد الصليبي قد اعتنقوا المذهب البروتستانتي منذ أواسط القرن التاسع عشر، نتيجة لاتصالاتهم المباشرة مع المبشرين الأميركيين. فبعض أعضاء عائلته درسوا في الكلية البروتستانتية السورية في بيروت، ومنهم والده، الذي عمل لاحقاً في السودان كطبيب عسكري. كما أن أعضاء آخرين من عائلة الصليبي قد عملوا لأجل مشروع مدارس «لبنان المحلية» (راجع أعلاه II.3.a).

عام 1943 وبعد نهاية الانتداب الفرنسي، انتقل والدا كمال الصليبي إلى بيروت. واستقرا في رأس بيروت، حيث بدأ دراسته في الجامعة الأميركية، فدرس التاريخ والعلوم السياسية واللغات السامية. وبعد التخرج عام 1949 تابع دراسته في لندن وحصل على الدكتوراه عام 1953 بإشراف برنارد لويس بأطروحة عن كتابة التاريخ عند الموارنة[2]. بعد ذلك أصبح الصليبي أستاذ مادة التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت. وأثناء عمله في التدريس في بيروت على مدى أربعين سنة، تخرج على يديه عدد كبير من مؤرخي الشرق المرموقين أمثال، ليلى فواز وفيليب

---

(1) راجع جزئياً بعض العروض شبه السيرية في Salibi (1996) و(1997)؛ وقابل مع المخطوط غير المنشور "أسرة تتكون"، و"بحمدون" (كانون الثاني 1996).

(2) Studies on the Traditional Historiography of the Maronites in the Period 1100-1516.

وقد نشرت بعنوان: Maronite historians of mediaeval Lebanon (Beirut 1959a) والموضوع هذا كان باقتراح من برنارد لويس الذي حفز الصليبي بعد عشر سنوات على كتابة كتابه The Modern History of Lebanon.

خوري، وعبد الرحيم أبو حسين، كما أدت نشاطاته البحثية إلى صدور تسعة كتب كبيرة (حول لبنان، والأردن، والتاريخ العربي الإسلامي القديم، والمواضيع التاريخية ـ التوراتية)، وبعضها معروف عالمياً وقد ترجم إلى عدد من اللغات.

منذ العام 1994، أصبح الصليبي مديراً للمعهد الملكي للدراسات الدينية (Inter-Faith) في عمان، حيث يهتم بالدرجة الأولى بتنظيم العلاقات العلمية بين المسيحيين والمسلمين.

في الجو الفكري والسياسي الذي ساد قسم التاريخ في الجامعة الأميركية منذ عهد الانتداب، الموقف الموالي لسورية، والموقف العروبي (انظر أعلاه II.3.b)، كان الصليبي أول من ركز في أعماله الأكاديمية وتصوراته السياسية على لبنان[1]. حيث يمكن التمييز فيها بين ثلاث مراحل أو اتجاهات: «الاتجاه الماروني»، و«اتجاه الدولة اللبنانية الوطنية» و«الاتجاه العربي». وقد شكل انصهارها في توليفة متجانسة بالنسبة للصليبي جواب المؤرخ النهائي (في مراجعته لتاريخ لبنان 1988)

«Largely dependent on individual imagination which is the product of individual experience»[2].

تشكل طريقة تعامل الصليبي مع تاريخ لبنان مزيجاً من الإعجاب، وعناصر من المنهج التاريخي النقدي، إضافة إلى الرغبة في التوفيق بين مصالح ومواقف الجماعات المختلفة. وهو يذكر كدافع خاص لعمله «وعي الحقيقة التاريخية» كأفضل قاعدة يمكن على أساسها بناء مجتمع سليم[3]. وهو يرى أن لكل لبناني الحق في

---

(1) قابل مع بعض ملاحظات الصليبي حول الأجواء في الجامعة الأميركية، وحول التزامه السياسي لاحقاً كقائد للمنظمة الطالبية "الرابطة"، 174 Salibi (1996) وما يلي.

(2) مقابلة بتاريخ 17/ 1/ 1996، بيروت.

(3) Salibi (1979) 14.

معرفة الحقيقة التاريخية. لذلك بات من الضروري تحطيم الأساطير التي فرّقت اللبنانيين حتى الآن، وحرّضت بعضهم على البعض الآخر[1]. لذلك لا بد من رفض التأويلات المسيحية والإسلامية على حد سواء. إذ يعتبر الصليبي أن التأويلات المسيحية لا يمكن الدفاع عنها علمياً، أما الثانية فإنها تهدد السيادة اللبنانية.

حتى الآن لم يتمكن المؤرخون اللبنانيون أياً تكن طوائفهم من اتخاذ موقف نقدي كافٍ تجاه ماضيهم، ولا استطاعوا تقديم عرض متعدد الجوانب ومحايد. لا بد من مراعاة كافة العوامل المحلية والإقليمية والخارجية بهدف الخلوص إلى تأويل متوازن حول نشأة لبنان وتطوره. هكذا فقط يمكن جسر التناقضات الأيديولوجية، وبلوغ شعور شامل بهوية وطنية ومجتمع مستقر[2]. يستند الصليبي إلى التشكيك بالرؤية السائدة حول مواضيع محددة، مع محاولته تعريتها مما نُسِج حولها من أساطير. إن كتابة التاريخ بهدف خلق هوية وطنية تتطلب تفكيك الأساطير التاريخية. مثل هذه المهمة لا تجدر إلا «بالمؤرخ المجرّد عن الغرض»[3].

يتوجب على هذا المؤرخ أولاً أن يجمع البيانات، وأن يستدلّ على الوقائع، إنها عملية موضوعية تستلزم تأهيلاً علمياً كافياً ومعرفة بالموضوع. بعد ذلك يبدأ التأويل والتحليل، حيث تلي بعد ذلك آراء المؤرخ الذاتية، انطلاقاً من الوقائع التاريخية المؤكدة، مع الاستعداد للنقد الذاتي، ومراجعة نتائج البحث الخاصة[4]. يبدو الفصل بين خطوتي العمل هاتين إشكالياً: كيف يستدل على الوقائع

---

(1) المرجع السابق 14 ـ 15؛ قابل Beydoun (1984) 307-308: "Pour vouloir la Vérité, l'historien doit se situer quelque part... c'est le désir de L'historien de se tailler... une place abstraite et indépendante des lignes de séparation qui délimitent les mythes des origines."

وحول الأساطير، Corm (1986) 60 وما يلي، 209 وما يلي؛ شرف (1984b) و(1998).

(2) Salibi (1971)؛ خاصة 84 ـ 86.

(3) Salibi (1979) 14-15.

(4) المرجع السابق 11 ـ 12.

الموضوعية دون أن تدخل العوامل الشخصية في اختيارها (راجع أعلاه I.2). لا نجد تفكراً بهذا السؤال في أي مكان، ولا إجابة عليه أيضاً. فالصليبي ليس صديق التأملات التاريخية النظرية، والعمل التاريخي يعني بالنسة له عرض وتوضيح الأحداث التاريخية على قاعدة «المصادر السردية» مثل السير والمذكرات ورواية الأحداث (نادراً ما يستخدم الوثائق الأرشيفية). خبرة المؤرخ هي الأهم عنده، فهي تضمن في النهاية أيضاً «عملية الانتقاء بعناية والاستخدام المناسب للمصادر والتوازن بين الموضوعية والانحياز أو الانحراف التاريخي»[1].

إن المقارنة بين كتابات الصليبي في المراحل المختلفة من عمله تتيح التعرف على القواعد الأساسية وعلى الأفكار التي أعدها. ولعل الإصدارات الأولى تكاد لا تختلف عن النظرة المعتادة عند المؤرخين الموارنة. وقد اعترف لهم بأنهم قد سَعوا لإظهار «أن البلد وكما هو موجود الآن، هو نتيجة سيرورة تاريخية متأصلة بعمق في الماضي...»[2]. وقد تميز لبنان برأيه بكونه وبفضل موقعه الجغرافي متوسطاً بين الشرق الأدنى وأوروبا. تميز هذا البلد بتحوله إلى جمهورية «تجارية». هذه المعالم التي قد تبدو للمراقب العابر أموراً متعارضة أو متناقضة، تنصهر بالنسبة للمؤرخ بتناغم مفاجئ لتشكل العناصر الأساسية للاستمرارية اللبنانية التي تم الحفاظ عليها من جانب الموارنة بشكل أساسي،

---

(1) مقابلة مع الصليبي في 3/ 7/ 1989 في برلين؛ وفي مناسبة لاحقة (17/ 1/ 1996 في بيروت) أعلن:

"I never consciously used historical theories, important is experience; forget about theories which are fashions that come and go, historical thinking is outside the world of fashions, it is enduring; write your mind based on historical experience and imagination, not on fashions, try to visualize historical time. We have a lot of facts, but we need evaluation and analysis to make historical sense. My way is the narrative method, maybe an old-fashioned way, to use as original sources literary texts, historical chronicles, memoirs, newspapers and periodicals of the time under study, interviews with people still alive to memorize their own past."

(2) الصليبي في L'Orient، 23/ 5/ 1965: مقالة بعنوان: L'historiographie libanaise: histoire de vanité.

«يحافظ لبنان بوضوح على جذوره»[1]. صورة التاريخ هذه لا يمثلها أي مؤلف غير ماروني بمثل هذا الوضوح، وحده المظهر النضالي هو الغائب ـ ما يعطي علامة على سعي الصليبي من أجل إبراز تركيبة المجتمع اللبناني.

بالترابط مع المَعْلَم الذي يظهر لبنان ملاذاً للأقليات، نجد خصوصية أخرى، هي نشوء نظام إقطاعي وراثي والحفاظ عليه، لدى الدروز أولاً ثم لاحقاً عند الموارنة. يحاول الصليبي استناداً إلى مصادر تاريخية. لا سيما إلى تاريخ صالح بن يحيى (توفي سنة 1436)[2] أن يثبت أن نواة ما قد تحول فيما بعد إلى لبنان المستقل قد تكونت منذ القرن الثاني عشر في المناطق الجبلية الموجودة في الغرب (جنوب شرق بيروت). في ظل سيطرة آل بحتر، الأسرة الدرزية الإقطاعية، التي ينتمي إليها صالح بن يحيى، تم تفادي محاولة إقامة سياسة مركزية من جانب المماليك، إذ اعترف هؤلاء أثناء عملية المسح العقاري للبلد (رَوك) بالنظام الإقطاعي المحلي المتوارث، وبذلك مهدوا الطريق أمام الحكم الذاتي اللبناني. معظم ضِياع هذا النظام الإقطاعي كانت أملاكاً خاصة قانونية[3]. إلا أنه يمكن التشكيك بحجج الصليبي، فالوثائق التي يستشهد بها كانت مزورة على الأرجح[4]. ثم إن مسألة الملكية والمصطلحات في جبل لبنان بحاجة لمزيد من البحث الدقيق قبل أن يصبح بالإمكان التوصل لاستنتاجات واضحة[5].

---

(1) Salibi (1960) 33؛ حول مفهوم "جمهورية التجار" (ميشال شيحا، النظرية الفينيقية) قارن Shehadi (1987) 10 وما يلي.

(2) واحدة من قلة من المصادر الدرزية المشهورة، تم نشرها من جانب كمال الصليبي وفرنسيس هورس اليسوعي، طبعة جديدة (بيروت 1969).

(3) Salibi (1961) 90-91, 97، حول روك راجع: Sato (1997) 124 وما يلي، خاصة 136 ـ 137.

(4) راجع: Irwin (1977) 69.

(5) Poliak (1977)، خاصة 47 ـ 48، حاشية 4؛ حول الحقبة العثمانية، Havemann (1983) 49, 60 وما يلي؛ حول موقع الفقهاء المسلمين راجع: Johansen (1988) في الفهرس عبارات: إقطاع، ملك، ميري.

وقد عاد كمال الصليبي نفسه وأضعف من مزاعمه تلك بعد سنوات على ذلك. فالنظام الإقطاعي في جبل لبنان لا يختلف كلياً عن النظام الإقطاعي في المناطق الجبلية السورية الأخرى[1]. وفيما بعد أيضاً (1979) يصار للترويج بأن النظام الإقطاعي الوراثي يقتصر على الفترة المملوكية فقط[2]. ولا حديث عن نظام إقطاعي خاص بلبنان استمر لعدة قرون. وأحد البراهين المفضلة حول فرادة لبنان يصار إلى اعتباره أسطورة يجب تعريتها وتفكيكها تدريجياً.

وبشكل مشابه يتصرف أيضاً بخصوص أطروحة المَلاذ (لبنان المأوى والملاذ)، التي طوّرها بالشكل الأكثر وضوحاً اليسوعي هنري لامنس (1862 ـ 1937) في كتابه «سورية مختصر تاريخي» الصادر عام 1921. وهي فرضية ما زالت تدور في أذهان الكثير من الكُتّاب، وليس فقط في لبنان. في البداية أخذ الصليبي بهذا الزعم[3]، إلا أنه أبدى لاحقاً بعض الشك تجاهه. ومع ذلك، ورغم كل النقد لهذا الكتاب ولسواه من أعمال لامنس، نجد عبارات تعترف بالكاتب وبعمله[4]. فقط عام 1988 كانت نظرية لامنس موضع الشك الجدي[5].

بدأت سيرة الصليبي الأكاديمية برسالته للدكتوراه التي وضعها حول كتابة التاريخ عند الموارنة. ما شكل النموذج للمرحلة الأولى من عمله. فقد بحث الصليبي في أعمال ثلاثة من المؤرخين الذين تعكس مؤلفاتهم مراحل تطور محددة في الفهم الذاتي الماروني وهم: جبرائيل ابن القِلاعي (حوالي 1450 ـ 1516)،

---

(1) Salibi (1965) 4-5.

(2) Salibi (1979) 141.

(3) Salibi (1960) 30-31: الموارنة، الدروز، اليعاقبة وغيرهم ممن هاجر إلى لبنان، "To escape some form of intolerance".

(4) Salibi (1962b) 340 ـ 342؛ حول كتاب لامنس، راجع بتوسع: Freitag (1991) 89-102.

(5) Salibi (1988a) 130 وما يلي.

وإسطفان الدويهي (1629 ـ 1704)، وطنوس الشدياق (1791/ 1794 ـ 1861). يشدد الصليبي في مقدمته على أن المؤرخ لا يستطيع الإلمام بشكل صحيح بتاريخ لبنان في العصور الوسطى، ونظامه الإقطاعي، وعلاقاته المميزة مع أوروبا واستقلاله الذاتي بدون الدراسة المكثفة للمصادر ذات الصلة. و«الشخصية اللبنانية» لا يمكن أن تفهم بدون الاطلاع على الفهم الذاتي الماروني[1]. رغم أن لكتاب ابن القِلاعي الأساسي «مديحة على جبل لبنان»، توجهاً لاهوتياً بالدرجة الأولى، شأن كتبه الأخرى، وفيه تختلط الأحداث التاريخية بالأسطورية، فإن الصليبي يعتبره مصدراً هاماً للتأريخ للموارنة في زمن الصليبيين والمماليك، حيث يقوم هو بنفسه بتصحيح التواريخ والأمور الأخرى غير الدقيقة[2].

أما الدويهي الذي يعتبر أول رجل دين ماروني يكتب تاريخاً لسورية بعنوان: «تاريخ الأزمنة»، فهو عدا معالجاته ذات الطابع اللاهوتي، أو المرتبطة بتاريخ الأديان، فقد حظي بالمديح، لأنه تطرّق إلى الدروز إلى جانب الموارنة في جبل لبنان، وحتى في سياق إقليمي أوسع[3]. تشكل كتابات الشدياق ذروة الدراسة التي قدمها الصليبي، إنه كتاب علماني أَولَى التاريخ السياسي عنايته المطلقة. وكتابه «أخبار الأعيان في جبل لبنان» يمثل بالنسبة للصليبي بداية الكتابة الدنيوية للتاريخ. ويظهر لبنان وحدة سياسية لا مجرد منطقة تعيش فيها الجماعات إلى جانب بعضها بعضاً. لقد كتب الشدياق التاريخ كلبناني لا كماروني[4].

يذكِّر توصيفُ المؤرخين الثلاثة وأعمالُهم بالنماذج اليونانية القديمة. وللتأكيد على خصوصيات لبنان، يصار إلى زجّ التاريخ الماروني في محيط التقاليد الثقافية

---

(1) Salibi (1959a) 13 ـ 22؛ باختصار Salibi (1962a).

(2) Salibi (1959a) 23 وما يلي.

(3) المرجع السابق 105 وما يلي.

(4) المرجع السابق 161 وما يلي، خاصة 168 ـ 169.

الأوروبية، بدَل تقييمه في محيطه الإقليمي. برأي الصليبي تشبه مديحة ابن القِلاعي، الملحمة، ويرى أن الدويهي هو «أبو التاريخ الماروني»، أما الشدياق فيجسِّد بُعْداً جديداً من العزة الوطنية ووعي الهوية المارونية»[1]. وبتعبيرٍ مبالغٍ فيه: إنهم هوميروس لبنان، وهيرودوتس لبنان وإفوروس لبنان»[2]. وبالحقيقة تشكل ملحمة ابن القِلاعي المزعومة قصيدة صراع قبلي قام الموارنة بتمجيدها. أما تاريخ الدويهي فهو سجل أحداث بشكل سنوي (حولي) مرتب بأفضل أشكال التقاليد الإسلامية. وأما كتاب الشدياق فهو عرض لأنساب وحكم أسر الأعيان اللبنانية، التي تم الاحتفاظ بها كذاكرة جماعية زمن المناوشات في القرن التاسع عشر: وفي وقت لاحق قام الصليبي بمراجعة معمّقة لمجمل تقييماته للمؤرخين الموارنة[3].

إن تأويل فترة حكم الأمير فخر الدين المعني الثاني (حكم من سنة 1593 إلى سنة 1635)، هو دليل آخر على الحيطة، واعتماد النقد الذاتي أسلوباً في العمل. وهذا ما تميزت به أعمال الصليبي التاريخية. فقد اعتبر الصليبي في مقال مبكر له فترة حكم فخر الدين بداية عهد جديد، إنها خطوة حاسمة على طريق اكتساب لبنان هوية سياسية. إن موقف الأمير المتسامح والمتنور قد أثر في التحالف والتعاون المستقبلي بين الدروز والموارنة، فحماسته للإصلاح، وتعاونه

---

(1) صليبي 35 ـ 37، 89، 160، 167 ـ 168.

(2) Choueiri (1989) 140-141; Havemann (1988) 236؛ حول إيفوروس (القرن الرابع قبل الميلاد) (راجع J.B. Bury, the Ancient Greek Historians نيويورك 1958، إعادة طبع) 162 ـ 163: "the Greeks had no national history... the novelty of the work of Ephorus lay in this, that he brought together the particular histories of all Greek-speaking communities, and thus produced what might be called a quasi-national history."

(3) Salibi (1979) 168، قصيدة ابن القلاعي هي منافحة نضالية تمجد الموارنة (ثم إن هذا النص قد استخدم لنفس الغرض من جانب بطرس ضو، راجع أعلاه حاشية رقم 4 ص255)؛ حول التقييم الجديد للمؤرخين الثلاثة، راجع Salibi (1988a) 77 وما يلي، 81 وما يلي، 115 وما يلي.

مع القوى المسيحية أمران يعودان إلى التأثير الماروني[1].

وفي مكان آخر، وفي مجال المقارنة بين فخر الدين وخصمه يوسف سيفا والي طرابلس، بدا الأمير عصرياً ماهراً من الناحية العسكرية، وبعيد النظر من الناحية السياسية. أما الوالي فبدا مستولياً على السلطة، متطرفاً وصاحب أسلوب تقليدي[2]. وفي سيرة الخالدي عن فخر الدين كما في مصادر أخرى معاصرة غير مسيحية (عربية وعثمانية) لا نلمس ـ خلافاً لرأي الصليبي ـ كبير فرق بين الحاكمين المحليين، بل إن كلا منهما قد استخدم فيما بعد وباستمرار الوسيلة عينها لبناء سلطته السياسية أو للحفاظ عليها[3].

في مقالة له صدرت في إحدى المجلات العلمية، حاول الصليبي تقديم تقييم متوازن عن فخر الدين، دون أن تغيب عن ذهنه فكرة الهوية الوطنية، فيقول: «شجع الأمير الوحدة السياسية بين الموارنة والدروز...» وبمزيد من الجمع بين الشك واليقين المتردد، يخلص الصليبي إلى القول: «إن فخر الدين الثاني، وللعجب قد صار بنظر اللبنانيين اليوم أَبَ لبنان الحديث»[4]. إن التجلِّي الأسطوري للأمير فخر الدين بوصفه «أب الوحدة اللبنانية»، والذي يمكن ملاحظته لدى العديد من المؤرخين المسلمين والمسيحيين والدروز، وإن ببعض الفوارق، قد انتقل إلى اللبنانيين عامة. أما الصليبي فيتردد في إطلاق حكم شخصي ونهائي.

في محاضرة له أمام جمهور ماروني[5]، فكك جميع القصص والأساطير المتناقلة التي تدور حول فخر الدين.

---

(1) Salibi (1959b) 20.

(2) Salibi (1973a) 37-40.

(3) بتوسع في Abu-Husayn (1985) في الفصلين الأول والثاني.

(4) Salibi في Encyclopaedia of Islam (1965) II 749-751، النص من الصفحة 751.

(5) Salibi (1970).

1 ـ إن التقارير المارونية المتعلقة بنسب الأسرة المعنية هي محض أساطير[1].

2 ـ إن اللجوء المزعوم لفخر الدين إلى آل الخازن الموارنة في كسروان، هو قصة مختلقة من أحد أعضاء هذه الأسرة في القرن التاسع عشر. فبعد أن توطّدت سلطة الأمير، شرع بالتواصل مع آل الخازن (كما يقول الصليبي)[2].

3 ـ لم يقم تحالفه مع الموارنة إلا لأسباب سياسية، وأولها إضعاف خصمه يوسف سيفا[3].

4 ـ لم يكن فخر الدين مجرّد جابي ضرائب بتفويض عثماني عن المناطق اللبنانية فحسب، بل عن المناطق المجاورة أيضاً، لذلك لم يكن لديه سبب يجبره على توحيد المناطق اللبنانية سياسياً. ومع ذلك فلا مجال للشك، كما يستنتج الصليبي، أن الأمير قد وضع أسس الوحدة اللبنانية التي قامت فيما بعد[4].

هنا تثبت الأساطير أنها نافعة بوصفها الجانب الآخر، أو «المكمل» للحقيقة التاريخية. تبدو مشروعية الدولة اللبنانية الحديثة مغلّفة بأصول مبهمة ومتناقضة. إن تأويل الصليبي، ومحاولته إيجاد توليف متناغم، يتيح للموارنة التمسك بالحاضر، ويسمح أيضاً بإرضاء المسلمين لتعاملهم مع ماضٍ علمي واضح. يشعر المرء وكأنه يتذكر ما هو التعريف الأسطوري للتاريخ (Mythistory) (وليم ماكنيل، راجع أعلاه، I.3.2). المؤرخ المحترف بوصفه وسيطاً بين (وداخل) اختصاصه الدقيق والرأي العام، أي اعتبار كتابة التاريخ أداةً لنشر ثقافة تاريخية واجتماعية عامة.

---

(1) عرض الصليبي لاحقاً شجرة نسب جديدة للأسرة المعنية، وقد وقع العديد من زملائه العرب والأوروبيين في الخطأ الذي رواه، حتى هو نفسه (في المقال المنشور في Encyclopaedia of Islam، راجع أعلاه حاشية رقم 3 ;Salibi (1973b).

(2) هكذا يرى عادل إسماعيل أيضاً: Ismail (1955) 6، إلى جانب مؤلفين آخرين من غير الموارنة .

(3) Salibi (1970) 85-104.

(4) المرجع السابق 108 ـ 111.

منذ بداية ستينات القرن العشرين، أعطى الصليبي معظم نماذج إيضاحاته حول نشأة الهوية اللبنانية وتطورها شكلاً جديداً، مخضعاً إياها لمراجعة أساسية. إذ طوّر صياغة سياسية جديدة، فبدل القومية المارونية قدّم القومية اللبنانية، التي قد يكون بمقدورها صهر جميع المجموعات الدينية في البلد في نظامه. يجب على لبنان الخاضع للسيطرة المسيحية والمرتبط ثقافياً مع أوروبا أن يجتذب المسلمين للقضية اللبنانية، لا الزعماء السياسيين وحسب بل الشعب عامة، وذلك حفاظاً على الوحدة الوطنية، ولتحقيق الأمة «بطرق متعددة باستثناء العالم الأفرو ـ آسيوي»[1].

إن الدافع الحاسم للمطالبة بدور للبنان دولة وطنية، لم يكن نتيجة معرفة علمية، بل نتيجة لعوامل خارجية غير أكاديمية: الحرب الأهلية عام 1958 مع ما أعقبها من نتائج داخلية وخارجية. أثناء وبعد رئاسة الجنرال فؤاد شهاب (1958 ـ 1964) بدا الصليبي من أكثر أتباعه قناعة، وبأن سياسة الرئيس شهاب قد تؤدي إلى «الحيادية الطائفية»، وتحفيز الشعور بالوحدة الوطنية، وفرض النظام والأمن العامين[2]. وبانتظار تحقق نتائج الإصلاحات الإدارية والاجتماعية والاقتصادية، فقد اعتبر الحقبة حقبة إيجابية على العموم... «أحدثت لدى الشعب اللبناني وعياً اجتماعياً جديداً، ووجهت الانتباه للقضايا الأساسية التي يجب أن يلتفت إليها...»[3].

وعلى مدى أكثر من عشر سنوات، وحتى اندلاع الحرب الأهلية عام 1975، تمسّك الصليبي بفرضية أن لبنان قد وجد هويته الوطنية، ليس أقله بفضل سياسة شهاب ذات البعد العلماني. وأفضل دليل على هذا الموقف كان كتابه

---

(1) Salibi (1966a) 265-269.

(2) Salibi (1976a) 1-22; Salibi (1966b) .

(3) Salibi (1966b), 226.

«تاريخ لبنان الحديث» وهو أحد أهم كتبه، وقد لاقى ردود فعل متفاوتة[1]. في المقدمة يتم توصيف المجموعات الدينية كل على حدة كوحدات نوعية ذات معالم سيكولوجية واجتماعية خاصة بها، كما يشير إلى التطورات المختلفة وإلى مساهمتها الخاصة في العملية التأريخية، التي قادت لبنان في نهاية المطاف إلى هويته الخاصة والتي أسهمت في تحقيق التعايش بين الطوائف المختلفة. في تأويله هذا يستخدم الصليبي تعبير. «العقد الاجتماعي» ليصل إلى الاستنتاج التالي:

«It is true that the Lebanese people did not then [under the rule of Shihab] constitute a nation...; nevertheless, they did stand out as a distinct community of sects, organized according to what has been perhaps the nearest known approximation to a 'social contract»[2].

منذ القرن الثامن عشر يعتبر تاريخ لبنان تعبيراً مباشراً عن تأثيرات هذا العقد الاجتماعي». وبغية توضيح أطروحته يلجأ الصليبي بشكل غير مباشر إلى مفهوم سياسي آخر. فالجماعات التي تتعايش في ظل شروط «العقد الاجتماعي» تعتبر بنظره «نخباً». وبما أن الأمور لا تستقيم إلا بسيطرة نخبة واحدة في مرحلة معينة، فإن الأمر يتطلب الاعتراف الضمني من بقية النخب أو الجماعات الأخرى بهدف تأمين استقرار النظام. ثم إن النخبة تفقد سيطرتها حين لا تستطيع أن تحافظ على ذلك، بسبب مؤثرات خارجية أو داخلية، الأمر الذي يستوجب ترك

---

(1) قابل مع مراجعات :Faris في مجلة الأبحاث 21 (1968) 79 ـ 86؛ Hourani: Middle Eastern Studies 2 (1966) 256-263; Steppat: Bibliotheca Orientalis 23 (1966) 258-259; Tibawi: Arabic and Islamic Themes (London 1976); 381-383; Moosa: The Muslim World 57 (1967) 145-146. (والمراجعتان الأخيرتان سلبيتان جداً).

(2) Salibi (1965) XXVII؛ يبدأ الكتاب مع الأسرة الشهابية، ولا يأتي على الأسرة المعنية (فخر الدين) إلا باختصار، حول العقد الاجتماعي في تاريخ الفكر الأوروبي (جون لوك/ John Locke وسواه) راجع: Gough (1936).

الدور القيادي لنخبة أخرى غيرها[1].

لقد استخدم الصليبي هذا التصور نموذجاً توضيحياً لتراجع الدروز وارتقاء الموارنة المستمر منذ أواسط القرن الثامن عشر[2]. وقد اضطربت هذه العملية بسبب الصراعات الاجتماعية والطائفية بين 1840 و1860 والتي خرج الدروز منها منتصرين[3]. وبسبب تدخل القوى الأوروبية فقط تم إنقاذ المسيحيين، وبذلك أيضاً وضعت عملية ارتقائهم في مسارها من جديد[4].

يعتبر عرض الصليبي وتأويله للتطور التالي، وفي جزء كبير منه، مجرد تبرير للتدخلات الأجنبية في شؤون لبنان الداخلية، فهو يقوّم الوضع السياسي والإداري بعد العام 1860، وإقامة نظام المتصرفية باعتباره نتيجة إيجابية للتدخل الأوروبي. وبالنسبة للمكتسبات التي تستحق الثناء على العقود التي تلت وحتى العام 1918، يذكر قيام «الأرستقراطية الإدارية» التي طور أعضاؤها شعوراً وطنياً لبنانياً، معتبرين فرنسا حاميةً لتصوراتهم[5]. بل إن الاحتلال الفرنسي للبنان عام 1918، وإنشاء سلطة الانتداب فيما بعد قد قادا ـ برأي الصليبي ـ إلى الاتجاه الصحيح. حيث حمت فرنسا اللبنانيين، أو حمت مصالح المسيحيين الموارنة بشكل خاص ضد التطلعات السورية أو العربية الواسعة، وساعدت في وضع دستور للبلاد، وإقامة نظام حكم قادر على القيام بدوره[6]. بعد إعلان الاستقلال عام 1943 استطاع لبنان الصمود بقوة أمام جميع العواصف والتهديدات السياسية، بفضل علاقاته

---

(1) تطورت النظرية أول الأمر من قبل الإيطالي كايتانو موسكا/ Gaetano Mosca في نهاية القرن التاسع عشر؛ راجع: (1962) Meisel، خاصة 385 وما يليها.

(2) Salibi (1965) 3 وما يلي، 18 وما يلي.

(3) Salibi (1965) 87 وما يلي، 93 ـ 94. تعود أسباب نجاح الدروز إلى انعدام النظام، وإلى سوء القيادة بين المسيحيين.

(4) المرجع السابق 107 وما يلي.

(5) المرجع السابق 117 ـ 119.

(6) المرجع السابق 162 وما يلي.

الوثيقة مع العالم المسيحي الحر[1]. ينتهي الكتاب بتقدير صافٍ للوضع في صيف العام 1964: «في منطقة سادت فيها الأنظمة العسكرية الديكتاتورية، تمكنت الجمهورية اللبنانية من ممارسة الحياة الدستورية بسبب خصوصية طبيعتها وقضاياها»[2].

عام 1971 كان الصليبي شديد القناعة بقدرة النظام اللبناني على التحمل، وبمستقبل الهوية اللبنانية، إذ أعلن رأيه أن اللبنانيين قد باتوا أكثر وعياً لطبيعتهم الوطنية الخاصة، والواقعة المجردة المتمثلة بعيشهم المشترك قد أدت بهم للأخذ بهذا التصور. والتطورات الاجتماعية الجديدة ستكون كفيلة مع الوقت بتجاوز الخلافات الطائفية، «فالنمو المستمر للطبقة الوسطى اللبنانية المتمثلة بنسب متزايدة من المسلمين والدروز، سمح بتوسيع نقاط الالتقاء بين الجماعات اللبنانية على اختلافها»[3].

منذ بداية الحرب الأهلية اهتزت بقوة عند الصليبي الصورة المتفائلة عن لبنان، حتى أنه في تقييمه الإيجابي أساساً لحكم فؤاد شهاب، قد ألمح إلى مسائل الفساد وما استتبع ذلك من عدم فاعلية السياسة الإصلاحية. والقضايا السياسية الداخلية والخارجية الأخرى، لم تعد تؤثر في رؤيته المستقبلية بشأن دولة لبنانية فاعلة وظيفياً. لقد توصل الآن إلى قناعة تقول بأن موقع الموازنة الذي لعب فيما سبق دوراً هاماً كحامل هذه الدولة الوطنية، قد شارف نهايته الآن، أو هو مهدد جداً بالتلاشي[4].

وفي شتاء العام 1975/ 76 كتب خلال أسابيع قليلة كتاباً حول مقدمات الحرب الأهلية وأَشهُرِها الأولى (بدأت رسمياً في 13/ 4/ 75 نيسان)،

---

(1) صليبي 191 وما يلي.

(2) المرجع السابق 206.

(3) Salibi (1971) 86.

(4) أحاديث عديدة في آذار 1978 في بيروت.

«Crossroads to Civil War». وفي المقدمة مباشرة كتب يقول:

«...the Lebanese Republic, after six months of civil war, was already well on its way to becoming a legal fiction... I have attempted to trace the stages by which the Lebanese Republic, with its established order, advanced towards disintegration»[1].

خصّص ما يقارب ثلثي النص إلى المقدمات أو التاريخ الذي سبق الحرب منذ العام 1958، بدأ مع فترة رئاسة فؤاد شهاب، وحول العلاقات بين لبنان والدول العربية الأخرى، لا سيما بعد العام 1967، والحضور المتنامي للفلسطينيين في لبنان، وصولاً إلى قضايا التمايز الاجتماعي والاقتصادي المتنامي بين السكان، والتغيرات السكانية الواضحة لصالح المسلمين، ولا سيما الشيعة منهم.

أَولَى الصليبي اهتماماً خاصاً للعبة القوى بين مختلف الزعماء السياسيين، وبين الأحزاب والتجمعات الأخرى في البلاد. وهنا جاء مراراً على الأهمية المتنامية للبنانيين الشيعة الذين تطوروا منذ نهاية السبعينات تحت قيادة الإمام موسى الصدر إلى قوة سياسية منظمة، بدأوا بمطالب اجتماعية واقتصادية عينية، بالإضافة إلى طرح برنامج سياسي ديني[2]. وحتى فيما يتعلق بمزاعم الشيعة، كونهم الطائفة الأكبر في لبنان، أيد الصليبي هذا الزعم وإن بشكل غير مباشر، حيث لم يذكر أعداداً معاكسة مستقاة من مصادر إحصاء سكاني رسمية[3].

أما الأهمية الأحدث للشيعة، فهي تجد انعكاساً لها في عرض لاحق عن التاريخ اللبناني في فترة العصور الوسطى. أكد الصليبي عام 1957 ـ وكان لا يزال في المرحلة المارونية من تاريخه، أنه أثناء غزوات المماليك على

(1) Salibi (1976a) VII.

(2) Ajami (1986); Deeb (1986); Halawi (1992); Nasr (1985); Norton (1987).

(3) Salibi (1976a) 18, 62-64.

كسروان (1304 ـ 1305) عانى الموارنة هناك بشكل خاص. أما عام 1979 فقد اعتبر أن الشيعة هم الذين كانوا ضحايا الحملة العسكرية. يستند هذا التأويل الجديد إلى مصادر إسلامية: فالتقارير المارونية التي تم الرجوع إليها سابقاً دون غيرها، صار الرجوع إليها عابراً هنا[1]. لقد صار الشيعة في التفسير التاريخي الذي أعيد النظر به، مساهمين في التطور التاريخي كما صاروا ضحيته. لقد أعطى الصليبي الدور السياسي الحالي للشيعة بعداً جديداً في صورته عن تاريخ لبنان، ما يعني إعادة تأويل الماضي والحاضر.

يمكن قراءة كتاب الصليبي «Crossroads to Civil War» بوصفه رثاء لنظام لبنان الاجتماعي والسياسي. يلاحظ المؤلف هشاشة المؤسسات الديموقراطية التي سبق له أن امتدحها، تبدو رؤيته للمجتمع صورة وهمية بعيدة عن الواقع، لا أحد موجود أو يتصرف بمعزل عن جماعته الطائفية. وتبدو الدولة كبناء متصدع تعمد الطوائف الدينية إلى تصديع دعائمه ودفنه. تحدد الأساطير القديمة بشكل واضح الحاجات والمتطلبات المشروعة التي تنتج عن سيطرة هذه الجماعة أو تلك. ويمنح تعقيد النظام اللبناني نفسه الأساطير حياة جديدة، ويبدو أنها تبرر فرضها لنفسها بقوة السلاح.

كان الصليبي يعي تمام الوعي ما للعبة القوى من أثر لا يمكن للمؤرخ أن يسيطر عليه. وقد استطاع أول الأمر أن يشرح الحوادث والمتغيرات في التاريخ وفي الحاضر بشكل علمي، مستخدماً عند الضرورة مصادر تاريخية حديثة، ومعدلاً عبر النقد الذاتي تأويلات سابقة. أما الآن وحين صارت الدولة والمجتمع على وشك الانهيار، فإن الصليبي يعتمد على العروبة التي اعتبرها تهديداً في السابق، أو أقله اعتبرها عائقاً في وجه الهوية اللبنانية الوطنية. وقد جاء في خاتمة الكتاب ما يلي:
«However, only in an Arab world where the bond of Arabism remains

(1) Salibi (1957) 299-300; Salibi (1979) 136-138؛ قابل: Beydoun (1984) 102 و109 وما يلي.

significant can a country like Lebanon retain its special importance»[1].

وفي العام 1985 ترددت تصورات ورغبات مماثلة، خاصة بعد أن ساءت الحال بقوة بسبب الحرب. أراد الصليبي إنصاف «الفريقين معاً» (شرق/ غرب ـ مسيحيون/ مسلمون)، وأن يكون ناصحاً لهما:

«Whoever stands to lose more..., must seize the proper psychological moment to make the urgently required leap-all things considered, not so much a leap in the dark as one in the broad light of day»[2].

باعتبار التطورات العينية ـ في لبنان وفي البلدان العربية والإسلامية الأخرى ـ وبسبب كون التجربة التاريخية الذاتية قد ازدادت ريبة ورزانة، اعتبر الصليبي عام 1988 أن العروبة واحدة من العوامل الثلاثة الحاسمة بالنسبة للمشاكل في لبنان:

«Since 1975... fundamental issues of long standing in the region have been broken down to their component elements... These issues have involved progressive stages of interaction between three different regional realities...: the system of sovereign Arab states... the moral imperative of pan-Arabism... the historical and social claims of Islam on the area. What the synthesis between these three realities will ultimately be remains to be seen».[3].

وبشكل مشابه يوضح الصليبي في محاضرة حول «المنظور التاريخي» ألقاها في أوكسفورد عام 1987:

«...the history of Lebanon since the 1830s... does not present cycles of alternation between conflict and consensus. What it does present... is a succession of collisions...»

وفي النهاية نجد منظوراً حذراً، ولكنه مليء بالأمل رغم كل شيء:

«Yet, at some point, the difficulties will have to be surmounted and the transition to the commonwealth (involving *citizens'* rather than *community* rights) attempted...»[4]

---

(1) Salibi (1976a) 162.

(2) Salibi (1985) 10.

(3) Salibi (1988c) 24-25.

(4) Salibi (1988d) 11-13.

إن مراجعة وتعديل النتائج الخاصة لبحثه والنظرة الشاملة الجامعة للماضي والحاضر والمستقبل في التاريخ، قد مكنت كمال الصليبي مجدداً من عدم اليأس من اتحاد المجتمع اللبناني.

عام 1988 ظهر آخر كتب الصليبي عن لبنان، والذي ترجم في العام 1990 إلى العربية وهو بعنوان: «بيت بمنازل كثيرة، الكيان اللبناني بين التصور والواقع». وقد كتب في ظل الظروف التي أملتها الحرب الأهلية،حيث جاءت كتابة التاريخ ـ مع بعض الاستثناءات ـ تعبيراً عن تراجع الطائفية فقط. (راجع لاحقاً، III.4, III.5). هذا وقد لاقى هذا الكتاب الكثير من التقبل والرفض شأن كتابه «تاريخ لبنان الحديث» حين أصدره[1]. والكتاب نداء إلى اللبنانيين من أجل الاتفاق على فهم منفتحٍ ومرنٍ ومتبادلٍ للتاريخ. وفي الوقت نفسه كان مناسبة للصليبي نفسه للتدقيق مجدداً في مراحل عمله أو أبحاثه، ليعيد مراجعتها ويجعلها أكثر تناغماً قدر الإمكان.

يوضح المؤلف منذ مقدمة كتابه أن هذا الكتاب «ليس تأريخاً للبنان، لكنه دراسة نقدية لوجهات النظر المختلفة عن تاريخ لبنان»[2]. ومع ذلك فإنه مع نقد كتابة التاريخ قد قدم تاريخاً أعيد النظر به، لا زمنياً تعاقبياً بل بحسب بعض الموضوعات. دعا الصليبي إلى تجاوز الجدل الأيديولوجي حول «نزعة لبنانية ونزعة عروبية» وهما النظريتان اللتان تجعلان الانقسام بين المسلمين والمسيحيين عامودياً... والتي تؤمن غطاءً للصراع السياسي الحالي...» لأن:

«For any people to develop and maintain a sense of political community, it is

---

(1) راجع المراجعات المطولة إلى حد ما: el-Khazen: The Beirut Review 1 (1991) 102-114; Khalidi: International Journal of Middle East Studies 22 (1990) 474-476.
شرف: الدفاع الوطني اللبناني 3 (1990) 165 ـ 190؛ داغر: المشرق 65 (1991) 455 ـ 466؛ سعادة: الديار، 8/ 5/ 1990 (12 ـ 13). (والمراجعتان الأخيرتان سلبيتان جداً).

(2) Salibi (1988a) 3.

necessary that they share a common vision of their past... Fictionalized history..., historical fiction..., historical self-deception is a luxury which... divided societies... cannot afford... their best chance lies in getting to know and understand the full truth of their past, and to accomodate to its realities»[1].

يوضح الصليبي هنا من الذي كتب في تاريخ لبنان، وكيف كتبه ولماذا كتبه، وكيف تم استخدامه أو التعامل معه. ولذلك أقام بحثه على الموضوعات:

1 ـ تقوم أهم مقدمات العمل التاريخي على التعرّف إلى جغرافية المنطقة التي يجب دراسة تاريخها، وذلك بالاطلاع على المعطيات الطبيعية، وعلى المعطيات الجغرافية والإنسانية أيضاً[2]. ومنها يصل، من بين ما يصل إليه، إلى أطروحته بأن المجتمعات الجبلية الفلاحية سواء عند الدروز أو الموارنة كانت قبائل في الأساس، أو تجمّعات قبلية تبّنت بِدَعاً دينية خاصة، وبذلك كانت تحافظ على خصوصيتها. أما في سلوكياتها فهي تحمل على الأقلّ عادات معيشة وتضامن وسعي للاستقلال، وأخيراً الشعور الوطني، سمات قبلية. وهذا ما زال ماثلاً وواضحاً حتى الآن[3]. من الناحية التاريخية تصبح الخصوصية الدينية ثانوية بالنسبة للطوائف.

2 ـ يصف الصليبي الإمارة المعنية والشهابية باعتبارها «الإمارة المتخيَّلة». إذ إن فخر الدين، وبصرف النظر عن إنجازاته الأخرى، الثقافية والاقتصادية والسياسية «لم يكن أبداً أميراً للبنان، ولم يؤسس أية دولة لبنانية». وإنجازه

---

(1) Salibi (1988a).

(2) المرجع السابق 57 وما يلي، Salibi (1989)؛ قابل Philip S. Khoury، وهو تلميذ للصليبي: "Lessons from the Eastern Shore", Middle East Studies Association Bulletin 33 (1999) 2-9, (النص من ص 7).

(3) Salibi (1988a) 41، 53، 55، 118 وما يلي، 165 ـ 166؛ قابل: Salibi (1992) 45-46.

السياسي الوحيد، الذي قُدِّر له الاستمرارية قد تمثل بتشجيع التواصل المعيشي بين موارنة كسروان ودروز جبل الشوف[1]. إن صورة الحكم العائلي الوراثي ذي البنى الإقطاعية المكوّن تبعاً لبروتوكول منظم فوق الهرمية الاجتماعية، لا سيما في ظل بشير الشهابي، ليست في معظمها إلا قصة أدبية خيالية تعود إلى القرن التاسع عشر، ابتكرها الشيخ ناصيف اليازجي سكرتير الأمير بشير، وقام بالترويج لها فيما بعد المؤرخ طنّوس الشدياق في «رؤيته» عن التاريخ اللبناني[2].

3 ـ في سجاله المتجدد مع أطروحة «لامنس» ـ أن جبل لبنان كان مأوى آمناً للأقليات التي تطاردها السلطات الإسلامية السُنيّة العليا ـ أبرز الصليبي كل الحجج التي تذهب بخلاف هذا الرأي[3]. وقد وصل إلى خلاصة مفادُها: «...لم يكن أي جزء من سلسلة جبال لبنان وفي أي وقت من الأوقات متمتعاً بحصانة واضحة من سيطرة الإسلام... ولم يكن للبنان ما يميزه في العهود الإسلامية»[4]. الشيء الجذاب الوحيد الذي جعل السكن ممكناً كانت المنافع البيئية بالدرجة الأولى والتميز بمخزون مياه غني.

4 ـ كذلك قلّل الصليبي جداً من خصوصية لبنان التي طال الحديث عنها في العصر العثماني. أما سياسياً، فبالكاد اختلفت المنطقة حتى منتصف القرن التاسع عشر عن غيرها من المناطق. والاستقلال الذاتي النسبي ما كان ليتم لولا سماح العثمانيين به. وثمة تطورات مشابهة كانت موجودة أيضاً في مناطق عثمانية أخرى[5]. أما ما جعل لبنان فريداً بهذا الشكل، فهي التطورات الثقافية

---

(1) Salibi (1988a) 127 ـ 128؛ وقابل 154 ـ 155.

(2) المرجع السابق 110 ـ 111، 115 ـ 118.

(3) المرجع السابق 130 وما يلي.

(4) المرجع السابق 142 ـ 143.

(5) المرجع السابق 151 وما يلي.

والاقتصادية والاجتماعية. إن داخلياً أو عبر التواصل مع أوروبا[1].

5 ـ أخيراً جاهر الصليبي بحسم رأيه المعارض للنزعة «الفينيقية»، وهي الفكرة التي روّج لها اللبنانيون المسيحيون، وخاصة منذ العام 1920 حجة من أجل لبنان الكبير، حيث يزعمون أن لبنان الحديث ما هو إلا استمرار أو إعادة ولادة الفينيقيين القُدامى، تماماً كطائر الفينيق الذي ينبعث من الرماد[2].

يتحدّر الفينيقيون كما يقول الصليبي إستناداً إلى هيرودوتس من شبه الجزيرة العربية، وقد وصلوا أول الأمر إلى الشواطئ السورية... كمهاجرين»[3]. ولا يوجد أي رابط تاريخي يمكن البرهنة عليه بين فينيقيا القديمة وبين لبنان العصور الوسطى ولبنان الحديث. أما ما يجعل الفينيقيين يبدون متشابهين مع اللبنانيين، فهو «طبيعتهم المشرقية». فأماكن السكن نفسها والنشاطات نفسها، كالتجارة وتعاطي الأعمال. ولذلك طوّر ميشال شيحا فكرة جمهورية التجار اللبنانية، باعتبارها معبراً طبيعياً بين أوروباً والعالم العربي (راجع أعلاه: II.2)[4].

ماذا يقدم الصليبي ضد هذه الأساطير؟ بعد أن حاول دَحضَها بجدية، مدفوعاً بالرغبة في التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة. راح يدعو لكتابة تاريخ جديد مشترك، بهدف التوصل إلى «نظام وطني جديد». وهو يرى أن الشروط متوافرة لذلك، لأنه

«...there is a noticeable consensus among all but the more committed extremists today that all are Lebanese, sharing the same national identity...»[5].

عدا ذلك تم القبول بهذه الهوية وبلبنان كما هو موجود فعلاً، وبشكل عام

---

(1) Salibi (1988a) 157 وما يلي.

(2) المرجع السابق 170 وما يلي.

(3) المرجع السابق 172.

(4) المرجع السابق 177 ـ 181.

(5) المرجع السابق 3، 221 .

في أرجاء العالم العربي[1]. بالطبع يعتبر الصليبي واقعياً بما يكفي حتى لا يعلق آمالاً كبيرة، ومع ذلك فقد أراد بوصفه مؤرخاً أن يسهم بالتدليل على الحلول الممكنة[2]. فالتاريخ بالنسبة له ليس مجرد علم تعليمي يتم تبادله بين أهل الاختصاص، بل إن له مهمة اجتماعية:

«In the final analysis, history is not merely a search for knowledge. It is also a search for understanding; and the house of understanding has many mansions... To be socially meaningful and useful, it (history) has to be given all the relevant dimensions-for the good of Lebanon, and also for the welfare of the Arab world»[3].

لا عجب بعد ذلك أن تنتشر مثل هذه التصورات ببطء وفي أوساط القليل من الناس، خاصة في بلد كان عليه أن يواجه العديد من المشاكل في ماضيه وفي حاضره. والمميز دون شك، هو واقعة أن كتاب «بيت بمنازل كثيرة»، وبالتالي وإن جزئياً إنجازات الصليبي العلمية بمجملها، قد تم نقدها من قبل بعض زملائه بطريقة حادة وغير مبرّرة ـ من كُتّاب ومؤرخين عكست أعمالُهم وإلى حدٍّ بعيد المشاكل التي حاول الصليبي إبرازها وتوضيحها. يمكن بالتأكيد أن يكون للمرء وفي العديد من النقاط رأي آخر، أو أن يتوصل إلى نتائج أخرى. ولكن مما لا جدل فيه أن كمال الصليبي قد جعل تاريخ لبنان معروفاً لدى جمهور عالمي كبير، دون الغَوص بأيديولوجيات ونظريات كبيرة، بل باستخدام

---

(1) Salibi (1988a) 220 ـ 222.

(2) قابل Beydoun (1984) 307 وما يلي، خاصة 310:
"L'historien-individu rêve sans doute d'une societé qui n'aurait pas besoin, pour s'organiser, des mythes de la tradition et de la tradition des mythes... Mais il n'a pas besoin d'aller loin dans l'éboration d'une nouvelle image... Il doit appartenir à la marge de l'une des communautés... ou à une communauté elle-même marginale..."

(3) قابل Salibi (1988a) 234؛ Salibi (1996) 178: "History is the story of change-not only in situations, but also in understanding. As I have come to see it, the better historians grasp this subtle point, the more accurately they can project the image of the past on the screen of imagination, to visualize how it happened."

الوسائل البسيطة في العرض التاريخي النقدي والتحليل،

„based on historical experience and visual image of historical time".

### III.4 المؤرخون اللبنانيون تحت تأثير الحرب الأهلية

أثناء فترة السبعينات والثمانينات تم تسجيل زيادة واضحة على صعيد المؤلفات التاريخية في لبنان، سواء في مجال التاريخ الاحترافي، أو في مجال الآداب شبه العلمية أو الشعبوية. يمكن تفسير هذا الازدهار ـ قبل أي شيء آخر ـ بأن هذه الأعمال التاريخية قد استخدمت أداة انتشار ودفاع عن بعض المواقف الأيديولوجية، أو أنه انعكاس لها. ونظراً لتصلّب الجبهات بشكلٍ متنامٍ خلال الحرب، فقد وصلت وظيفة كتابة التاريخ هذه إلى حدها الأقصى. إنّ ارتباط المؤرخ بالمكان والزمان، اللذين لهما دون شك عوامل شديدة التأثير، يصبح في نهاية الأمر معياراً وحيداً للعمل.

ترتد معظم الأعمال التاريخية التي ظهرت في زمن الحرب الأهلية إلى الدفاع عن الطائفة التي ينتمي إليها المؤلف، وبكلمات عالم الاجتماع اللبناني سمير خلف «إلى الاهتمامات الأساسية المتعلقة بالجماعات وبالطوائف...»[1]. تشتدّ هذه النزعة كلما طال أمد الصراع، وكلما بدت الصراعات دون أفق، أو أجل انتهائها غير واضح. وفي الحالات التي لا توضع فيها كتابة التاريخ بشكل طائفي، سوف يصار إلى إدراجها ضمن إطار علم الاجتماع أو ضمن النظريات والنماذج غير الدينية، أو نسبتها إليها دون السؤال عن أهميتها بالنسبة للحالة العينية. ولا تزال المقدمات المتعلقة بوجهات النظر والتصورات اللبنانية الشاملة غير واضحة، تجاه النظرات التجزيئية وصعوبة الوصول إلى حلول وسط. لا بد من توجيه النظر إلى ثلاثة أنماط من الأعمال التاريخية:

---

(1) مقابلة أجريت بتاريخ 15/ 4/ 1998 في بيروت.

1 ـ أعمال تتناول موضوعات واسعة، مع التطلع لتحليل تاريخي واجتماعي شامل، دون أن يصار إلى إيجاد حل لها حتى الآن.

2 ـ التواريخ الإقليمية وتواريخ الجماعات الدينية.

3 ـ كتابات تؤخذ فيها تصورات مفترضة باعتبارها صالحة كلياً، وهي التي تحدد التأويلات التاريخية.

### a. الطائفية كدافع محرِّض على الكتابة التأريخية

في منتصف الحرب الأهلية، ظهر كتاب للمؤرخ الدرزي عباس أبو صالح تناول فيه تاريخ طائفته، منذ ظهورها في القرن الحادي عشر حتى الثورة على سلطة الانتداب الفرنسي في سورية سنة (1925 ـ 1927)[1]. وهو يعتبر أحد الأعمال القليلة لكاتب من الدروز اللبنانيين[2].

---

(1) أبو صالح (1981)، بالتعاون مع سامي مكارم، وبحسب معلومات شفهية كانت الطبعة الأولى قد صدرت عام 1975.

(2) بالمقارنة مع طوائف أخرى، والموازنة بخاصة، فنحن لا نعلم الكثير عن كتابة التاريخ الدرزي (أو لم يصلنا الكثير): فقط وصلنا كتابان عن الأحداث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (وهما لصالح بن يحيى وحمزة بن سباط)، وآخر من القرن التاسع عشر (وهو لأبي شقرا بعنوان: الحركات في لبنان إلى عهد المتصرفية). وحول الأسباب لا نملك إلا التكهنات. ربما كان أحد الأسباب في ذلك هو تحفظ الدروز في التصريح عن طائفتهم، والسبب الآخر ربما كان في تدني مستوى التعليم عند الغالبية من عامة الدروز. وربما تم تدوين روايات حول العائلات الكبيرة ذات الوجاهة، وقد ضاعت مع الوقت أو من الصعب الوصول إليها، راجع: al-Imad (1989) بعض الوثائق العائدة لآل جنبلاط قام سليم الهشي بنشرها (1979 ـ 1981). في القرن العشرين بتنا نرى بعض المؤرخين الدروز ، نذكر منهم سليمان أبو عز الدين (1874 ـ 1933) مع تحقيقات المصادر ودراسات حول السيطرة المصرية في سورية (1830 ـ 1840) وحول الوضع الفقهي والإداري للدروز، راجع تقي الدين (1995)، الأعمال الأكثر حداثة هي ذات طابع ديني تاريخي عام، وأحياناً ذات صبغة تنويرية، مثل Najla Abu-Izzeddin (1984) وهي بنت شقيق سليمان؛ ثم عبد الله النجار (1965) [قابل Schmucker (1979) 214 وما يلي]؛ وسامي نسيب =

ولد أبو صالح عام 1942 في بتلون (جبل الشوف)، وبعد دراسته في مدارس بروتستانتية، درس التاريخ في الجامعة اللبنانية وفي الجامعة الأميركية في بيروت. وكان أسد رستم واحداً من أساتذته (راجع أعلاه III.2.b). ثم في الولايات المتحدة الأميركية في جامعة تكساس (أوستن). هناك حصل على شهادة الماجستير عام 1969 (وكانت رسالته عن حملة نابليون على مصر). حصل على شهادة الدكتوراه عام 1971 (وكانت أطروحته عن لبنان في خمسينات القرن العشرين)، وكلا العملين لم ينشرا حتى اليوم. في مساره المهني التالي أصبح أبو صالح أستاذاً للتاريخ في الجامعة اللبنانية، حيث يعمل منذ ذلك الحين، كما درّس إضافةً إلى ذلك ولبعض الوقت في الجامعة الأميركية في بيروت[1].

ألف أبو صالح كتابه المشار إليه أعلاه بموافقة من شيخ عقل الطائفة الدرزية محمد أبو شقرا[2]. وفيه يعود إلى العديد من المصادر والمراجع العربية والأوروبية. وهو كتاب مليء بالحواشي العلمية، ويعطي من الوهلة الأولى انطباعاً قوياً بأنه عمل احترافي. بعد القراءة المتأنية، يتبين بوضوح أن الكتاب كناية عن تصور ذاتي تبريري يهدف إلى رفع شأن الدروز، كما يتناول موقفهم الحالي وطموحاتهم السياسية. كل ذلك كما لو كان توضيباً يوصِّف ويؤوِّل تاريخهم. وقد جاء في المقدمة، أن الدروز قد فصلوا باستمرار بين الديني والسياسي، وكانوا دائماً ملتزمين بأسس الوطنية والقومية. ومع ذلك كانوا في

---

= مكارم (1966، 1974). تحتل كتابات كمال جنبلاط موقعاً خاصاً؛ راجع: Schenk (1994)، وربما يعتبر قيس م. فيرو (Kais M. Firro) المؤلف الدرزي الوحيد الحديث الذي يركز على التاريخ السياسي (جامعة حيفا). والموضوع برمته بحاجة لبحث خاص.

(1) معلومات شفهية من أبو صالح (12/ 1/ 1996، بيروت).

(2) أبو صالح (1981) 5؛ مع الشكر لأبي شقرا لاطلاعه على مخطوط الكتاب ولنصائحه.

نهاية الأمر عرضة لخطر تأثير الطائفية الحاضرة أبداً. لذلك أراد هذا الكتاب أن يقدم تاريخاً موضوعياً يتناول تاريخ الدروز السياسي وحسب، بهدف إبراز موقفهم غير الطائفي[1]. وفي الواقع يناقض المضمون بأكمله محتوى هذا التقديم. فبعد مرافعة مطوّلةٍ حول الأصل العربي للدروز[2] منذ توصيف شكيب أرسلان المعروف (راجع أعلاه III.1.c). يصار إلى معالجة المظاهر السياسية والدينية من تاريخهم، وإلى الدفاع عن سلوكياتهم بعبارات يطغى عليها المديح.

كانت الهوية الجماعية الطائفية والشعور بالتضامن هما الموضوع الغالب على هذا العمل التاريخي الدرزي. والأمر اللافت للنظر هو أن أبو صالح قد أعاد بدايات الخلافات الطائفية بين الدروز والموارنة إلى بداية القرن الثامن عشر ـ وهذا اختلاف واضح عن تفسيرات وآراء المؤرخين اللبنانيين والأجانب على حد سواء، حيث لم يسجل برأيهم أي تصادم لسبب ديني في جبال لبنان قبل النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفيما يلي بعض الأمثلة عن صورة التاريخ وتأويله عند أبي صالح:

1 ـ إن انتقال السلطة من الأسرة المعنية الدرزية إلى آل شهاب من المسلمين السُنّة عام 1697 كان نتيجة تسامح الدروز وبُعد نظرهم السياسي[3].

2 ـ يقابل الصعود السياسي لآل شهاب الانهيار التدريجي لسلطة الدروز، فمن الصراع الحزبي بين «اليزبكية والجنبلاطية» استفاد الموارنة في نهاية الأمر، بغض النظر عن الفريق الذي تحالفوا معه[4].

---

(1) أبو صالح 9 ـ 11.

(2) المرجع السابق 15 وما يلي، 19: "الدروز فيعتبرون أنفسهم عريقين في العروبة...".

(3) المرجع السابق 151 ـ 152.

(4) المرجع السابق 158 ـ 160.

3 ـ يعتبر اعتناق الأسرة الشهابية الحاكمة الديانة المسيحية على المذهب الماروني (أواسط القرن الثامن عشر) والصعود الاقتصادي والثقافي للمسيحيين، وأثر الكنيسة المارونية بشكل خاص، من العوامل الأخرى التي أضعفت السيطرة الدرزية. يضاف إلى ذلك أنه قد تم إقحام الأُسَر الدرزية بخلافات فيما بينها بتحريض من آل شهاب[1].

4 ـ بلغت هذه التطورات أوجها في عهد بشير شهاب الثاني، الذي جعل من الطائفية عماد سياسته الوحيد، علماً أن الطائفية وبحسب أبي صالح بالذات كانت أصولها أقدم من ذلك. على العموم، لقد تم تقييم فترة حكم بشير الثاني بشكل سلبي جداً: فالعناصر الحديثة والتقدمية المزعومة الناجمة عن سياسته المركزية، لم تكن أكثر من تعبير عن تعطشه للسلطة، وعن استبداده الموجه لإبادة الدروز. والمستفيدون من هذا الوضع هم المسيحيون مجدداً[2].

5 ـ في عرضه المخصص «للحركات»، تم تشويه دور الكنيسة المارونية، ودور بطاركتها بشكل خاص، كما بدت كل القرارات والنشاطات السياسية التي قام بها العثمانيون والقوى الأوروبية بمثابة إجراءات مناهضة للدروز[3]. نتيجة لذلك تم رفض أي تعاون بين الدروز والعثمانيين، وتم تحويل أمر حماية المصالح الدرزية إلى بريطانيا. يعتقد أبو صالح أن همَّ الدروز كان باستمرار الدفاع لا عن استقلالهم الذاتي وحسب، بل عن استقلال جبل لبنان بكامله ضد القوى الأجنبية[4].

---

(1) أبو صالح 160 وما يلي.

(2) المرجع السابق 167 وما يلي، 176 وما يلي، 239.

(3) المرجع السابق 241 وما يلي.

(4) المرجع السابق 245 وما يلي، 256، 262 ـ 263.

6 ـ كان نظام «المتصرفية»، (بعد العام 1861) بنظر المؤلف هو المسؤول عن الهزيمة النهائية للدروز، وبالتالي عن نهاية سياستهم العلمانية والوطنية التقليدية. وهو يرى في هذا النظام الأسباب الأولى للضعف الحالي في الوعي القومي والوطني[1]. إلا أنه قُدِّر للدروز اللبنانيين في نهاية الأمر، وبمساندة إخوانهم في العقيدة من جبل حوران أن يكونوا على رأس الحركة القومية العربية، والقيام من هناك بمقاومة بطولية ضد العثمانيين، ولاحقاً ضد الفرنسيين[2]. وفي فصلين ملحقين يغدق المؤلف الثناء على دروز حوران[3].

تتركز الصفحات الأخيرة من الكتاب على نضال الدروز البطولي في سبيل الوحدة القومية العربية على أساس «مجتمع علماني ديموقراطي». وهنا يذكر كمال جنبلاط بوصفه مثالاً بارزاً وقدوة للمستقبل. ثم يصل أبو صالح إلى النتيجة التالية: من خلال التمسك بالمبادئ غير الطائفية، تستطيع الأقليات مثل الدروز الحفاظ على بقائها السياسي، وتتاح لها مجدداً إمكانية المشاركة الحاسمة في الحياة السياسية[4].

وفي العام 1984 أصدر أبو صالح كتاباً ثانياً تناول فيه الإمارة الشهابية. وهو بحسب رأي المؤلف «أكثر جدية وعلمية من الكتاب الأول الذي كان موجهاً للعامة»[5]. إلا أن الاقتباس المتكرر وحده من مصادر دبلوماسية ومن الأرشيفين الإنكليزي والفرنسي لا يجعل البحث أكثر جدية وعلميةً، وأهدافه وتأويلاته تشبه

---

(1) المرجع السابق 267 وما يلي.

(2) المرجع السابق 271 وما يلي، 278 ـ 283.

(3) المرجع السابق 285 وما يلي، 311 وما يلي.

(4) أبو صالح 376 ـ 377.

(5) أبو صالح (1984)؛ للأسف لم يفصل أمامي حول هذا التصريح بأكثر من ذلك.

إلى حد بعيد ما جاء في دراسته الأولى:

كل الأحداث الهامة التي حدثت أثناء حكم الشهابيين (1697 ـ 1842)، والتي امتدت لفترة 145 سنة، قد تم تقييمها من وجهة نظر درزية فقط. فالكاتب يعتبر فترة الحكم الشهابي «مرحلة إنتقالية» بين السيادة العربية الإسلامية الدرزية»(!) وبين الطائفية ذات «الطابع المسيحي»، والتي تحولت في منتصف القرن التاسع عشر إلى نظام سياسي[1].

لقد تسببت فترة الحكم هذه بأكملها، وفترة حكم الأمير بشير الثاني بخاصة، بإلحاق الضرر بالاستقلال الذاتي اللبناني، ودمّرت الروح العلمانية القومية، التي طالما دافع الدروز عنها. لقد دمر تحالف الأمير مع الكنيسة المارونية بعد استبعاد كل الأسر الدرزية الكبيرة[2]، النظام القديم غير الطائفي، وأحل محله نظاماً جديداً أشد تخلفاً: «نظام طائفي أكثر تَخلُّفاً[3]». وقد تم تكريس هذا النظام رسمياً بعد العام 1861 خلال فترة المتصرفية، الأمر الذي حدّد قَدَر لبنان بطريقة لا تحمد عقباها[4].

بغض النظر عن الحيِّز الزمني الذي تم درسه، فإننا بالكاد نجد فرقاً بين العرضين المقدمين. فلا يمكن التعرف إلى فروقات جوهرية، لا من حيث الشكل ولا من حيث المحتوى. ففي أعمال أبي صالح، نجد بالمقابل تركيزاً على تفكير الدروز وعلى سلوكهم. فمن ناحية يبرز تماسك الطائفة الداخلي وخصوصيتها، ومن ناحية ثانية يبرز انفتاحها على الخارج من خلال الاستناد إلى القومية العربية

(1) المرجع السابق، بداية المقدمة.

(2) بتفصيل خاص عرض الحملة ضد آل جنبلاط، المرجع السابق222 ـ 235.

(3) المرجع السابق 421.

(4) حول التفاصيل، راجع المصدر السابق 331 وما يلي، 357 وما يلي، 397 ـ 403، 411 وما يلي، خاصة 420 ـ 421.

أو إلى دولة ومجتمع بمبادئ قومية وعلمانية، والتناقض واضح بين وجهتي النظر.

يحاول أبو صالح حلّ هذا التناقض، أو التخفيف منه على الأقل، وذلك من خلال الزعم أن الدروز في ماضيهم المجيد كانوا قد حققوا المبادئ القومية والعلمانية، وذلك بالتحديد على أساس هويتهم الجماعية الطائفية وتضامنهم. كان فخر الدين الثاني أول من طوّر فكرة «الوحدة الوطنية»، وحاول خلق «دولة عربية مستقلة»[1]. وهو رأي أخذ به كما نعلم من قبل، العديد من المؤرخين اللبنانيين، وإن على درجات متفاوتة من التشدد. وقد أصرّ أبو صالح على الطابع العربي العام لسياسة الدروز. وهكذا فإن فخر الدين لم يكن ينوي إرساء سلطة درزية خالصة، ولا تحقيق أي استقلال لبناني.

في مؤتمر عقد في بيروت عام 1993، انتقد أبو صالح «المدرسة التاريخية» التي تنظر إلى تاريخ لبنان منفصلاً عن محيطه، والتي تعلّله بمعالم متميزة «النظرية الفينيقية، وصفته كملاذ، واستقلالية الإمارة»، من ابن القِلاعي والدويهي حتى فيليب حِتّي، سوف يصار إلى تسليط الضوء على كل المؤرخين الموارنة. لقد حصل التطور اللبناني، كما يعتقد أبو صالح، عبر الترابط الوثيق مع المحيط العربي، فلا حجة وجيهة على العموم تحملنا للحديث عن «خصوصية لبنان»[2].

إن علاقة التوتر بين «الداخل» و«الخارج» معلم مميز في كتابات معظم المثقفين الدروز[3]، وهنا لا يشكل أبو صالح استثناءاً. فاللافت للنظر بشكل

---

(1) أبو صالح (1981) 133 ـ 134، 363 ـ 364.

(2) أبو صالح (1993). اللافت للنظر تبنيه الواسع لحجج الصليبي في كتابه "بيت بمنازل كثيرة" (A House of Many Mansions)، كما امتدح تراجع الصليبي عن نظرية القومية اللبنانية (المرجع السابق 197).

(3) Scheffler (1997) 28-29 يشير إلى تزايد الكتابات التاريخية والدينية لمؤلفين دروز (في لبنان وسورية وإسرائيل) منذ العام 1980 وصاعداً: "textualisation of an esoteric community".

خاص هي نقاط التشابه بين تأويلاته وبين تصورات كمال جنبلاط (1917 ـ 1977)[1]. يتجسد تقييم أبي صالح وتقديره للتاريخ كتعبير عن حفظ الذات التبريري عبر توجه عام يقوم على نموذج سلوك وطريقة تفكير محلية وجماعية. يلاحظ هذا التوجه أيضاً عند الجماعات اللبنانية الأخرى (أو إلى ما يتعداها)، ولكنه يبرز بشكل خاص لدى الدروز. قد يكون سبب ذلك ماثلاً في معرفتهم النوعية للماضي وتقديرهم للحاضر، في «الأزمة وفي الذاكرة الجمعية»[2]، لتمجيد البطولة بالنسبة للأول (الماضي)، أو بسبب التعرض للظلم والاضطهاد من جانب محيط عدواني بالنسبة للآخر (الحاضر). مرادفات تشير إلى صعود وإلى انهيار الجماعة الدرزية.

هذا وقد وصف كمال جنبلاط هذه التجربة، أي «الانتقال العنفي من السيادة إلى الخضوع» باعتباره أمراً حاسماً بالنسبة لاستراتيجية البقاء وتجديد المذهب الدرزي. والتصورات التي قدم جنبلاط الأب صياغةً لها في العديد من المؤلفات، تبناها ابنه وليد جنبلاط (ولد عام 1949) وهو يضعها منذ العام 1980 موضع التنفيذ بشكل إجراءات عملية وملموسة وواضحة[3].

ولدى سؤاله عن كيفية تعاطيه مع التاريخ، وعن الخطوط المتاحة لإحياء

---

(1) قابل Schenk حول جنبلاط (1994) 105 وما يلي، 113، 126 ـ 131، ومع أبو صالح (1981) 18 ـ 32، 133 ـ 138، 179 وما يلي، 249 وما يلي، 273 وما يلي؛ ثم أبو صالح (1984) 167 ـ 170، 222 ـ 235، 368 ـ 373، 411 ـ 421.

(2) Schenk (1999).

(3) مثال ذلك مشروع كتابة كتب تاريخية جديدة بنسخة درزية بدل المارونية الرسمية المعتمدة ـ أو بشكل رمزي ـ تحويل قصر بيت الدين (الذي بناه الأمير بشير الشهابي) إلى "قصر الشعب" ووضعه تحت إشراف درزي (حزب جنبلاط)، حتى بداية العام 1999 ليعود إلى كنف الدولة؛ راجع حول ذلك أطروحة دكتوراه انتهت مؤخراً في جامعة برلين الحرة، من إعداد برناديت شينك/ Bernadette Schenk.

وعي قومي تاريخي في لبنان، أجاب أبو صالح بتحفظ أو حتى بمزيج من التشاؤم والتفاؤل في آن واحد:

«We must rewrite history with a new perspective and approach in order to reach a critical analysis and become open-minded towards other results. In view of past experiences and the future expectations we need a new generation, not only of historians but generally of people interested in and conscious of history. This will take time, especially after the last war; first of all, it means to overcome confessionalism and secularize society»[1].

تشكل هذه التصريحات بعد ست سنوات على انتهاء الحرب الأهلية شهادةً بالغةً على موقف الدروز، المؤمن بالانفتاح على الخارج في حدود الضرورة، بغية التمكن من البقاء بنجاح كأقلية في ظل الحفاظ على الهوية الطائفية الخاصة.

أثارت تأويلات أبي صالح للتاريخ اللبناني، وبدقة أكثر حول دور الدروز في هذا التاريخ، معارضة العديد من الجهات. فأتاه النقد من صفوف المؤرخين المسيحيين (الموارنة في الغالب)، كما من صفوف المؤرخين المسلمين (سُنَّة وشيعة)[2]. ينطبق هذا بشكل خاص على توصيفه لفخر الدين، وبشكل عام على الدور الذي نسبه إلى الدروز، باعتبارهم فرسان القومية العربية، والمدافعين عن نظام علماني ديموقراطي. كان وجيه كوثراني أحد هؤلاء النقاد، وقد رفض في مقالة طويلة له آراء أبي صالح. وفي السياق نفسه وجه نقداً لاذعاً لتقديرات زملائه المؤرخين وتفسيراتهم التاريخية[3].

يعتبر كوثراني من المؤرخين المهمين الحاليين في لبنان، وهو بدوره مثال بارز على التبادل الضمني بين علم التاريخ والأيديولوجيا.

---

(1) مقابلة بتاريخ 12/ 1/ 1996، بيروت.

(2) Beydoun (1984) 513 وما يلي؛ راجع أدناه III.2.c (زين)، III.3.a (إسماعيل، توما)، III.3.b (الصليبي).

(3) كوثراني (1984) 46 ـ 104، حول أبو صالح: 67 ـ 72.

ولد كوثراني عام 1941 في بيروت متحدراً من عائلة شيعية بسيطة من كوثرية السياد في جنوب لبنان. قضى وجيه كوثراني طفولته وسنيَّ حياته المدرسية في بيئة ريفية متشددة دينياً في جبل عامل. بين عامي 1961 ـ 1965 درس في الجامعة اللبنانية التاريخ على أسد رستم. بعد عمله مدرّساً لعدة أعوام في لبنان، تابع دراسته في الخارج بين عامي 1971 ـ 1973، في بروكسل بإشراف أرماند آبل، وفي باريس بإشراف دومينيك شيفالييه، وجاك بيرك ومكسيم رودنسون. هناك قدم أطروحة الدكتوراه عام 1974، حول التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بيروت بين العام 1860 و1920. حصل على دكتوراه الدولة من جامعة القديس يوسف عام 1985 بأطروحة عن سياسة الإصلاح العثماني في سورية «بلاد الشام». وهو يعمل أستاذاً للتاريخ في الجامعة اللبنانية منذ العام 1975[1].

تم نشر الدراستين «الرسالة وأطروحة دكتوراه الدولة» أثناء الحرب الأهلية. ومعلوم أن الكتاب الثاني قد وضع تحت تأثير هذه الحرب بالذات[2]. والأمر المفاجئ ـ كما يقول المؤلف ـ أن انتقادات معظم الكتّاب اللبنانيين قد تناولت الأطروحة الأولى، ومع ذلك فقد صدر منها حتى العام 1986 أربع طبعات منقحة. وتتراوح الأحكام السلبية حيال «الأيديولوجية الطائفية»، مروراً بالتعبير عن ثقافة الحرب، وصولاً إلى اعتبار العمل عملاً معادياً للبنان، أو أنه عمل إسلامي واستشراقي[3]. فما هي المآخذ على هذا العمل إذاً؟

---

(1) معلومات تلقيتها شفهياً من كوثراني في معرض مقابلة معه في (22/ 1/ 1996، بيروت)، حيث تحدث عن مسيرته المهنية وعمله كمؤرخ. وقد كرر ذلك بشكل أكثر تفصيلاً في عمل له كان ما يزال مخطوطاً، وقد تفضل مشكوراً باطلاعي عليه (أيار 1996). وهو أقرب ما يكون إلى عمل ذاتي مدرسي وإلى صورة ذاتية عنه. "مهنة المؤرخ وثقافته في الجامعة وخارجها بين وطأة الذاكرة وقلق البحث عن المنهج". وقد نشرت هذا المخطط عام 2000 (راجع لاحقاً).

(2) كوثراني (1976) و(1988).

(3) في مخطوط مهنة المؤرخ يعتبر المؤلف هذه الانتقادات تعبيراً عن مهاجمة أسطرة التاريخ، وهو ما أراد أن يتخطاه. راجع أفكاره حول كتابة تاريخ جديد (1984) 105 وما يلي، 141 وما يليها.

يناقش الكتاب المشار إليه ثلاث موضوعات مركّبة هي: تفكّك السلطة العثمانية، والتغلغل الأوروبي في سورية، ثم نشوء الوعي القومي العربي والحركات القومية. يعتبر المؤلف أن هذه العوامل هي الحاسمة في تطور المناطق السورية ـ اللبنانية منذ القرن التاسع عشر. بشكل حازم تقريباً يحاول كوثراني البرهنة على صحة تصوراته، فينقل براهينه المفصلة بعناية ويوثقها بمصادر وافية وبحواشي علمية. وهذا ما يتميز به عمل هذا المؤرخ على العموم. من جهة أخرى تكشف البراهين عن موقفه وعن صورته عن العالم. برز كوثراني بوصفه قومياً عربياً مع تعاطف كبير مع «الإسلام»، وقد تأثر في هذه المرحلة من حياته ـ حتى بداية السبعينات ـ بشكل كبير بالأفكار الثقافية اليسارية والاجتماعية والماركسية[1].

تقوم أطروحات الكاتب على ما يلي:

1 ـ أن هجوم «الاستعمار الأجنبي» قد شكّل بالنسبة للمناطق العربية العامل الأهم والأشد خطورة، في حين كانت السلطة العثمانية العليا مجرد قوة ثانوية، بل هي قوة إيجابية برأيه، حتى ذهب إلى حد الدفاع عنها.

2 ـ لم يتابع مخطط «الأمة العربية» بجدية إلا من جانب المسلمين، أما المسيحيون الذين ناصروه، فقد أثاروا الشكوك بشأن التعاطف مع الغرب والأفكار العلمانية والجهود الانفصالية، أي الانفصال عن السلطنة العثمانية، رمز «الوحدة الإسلامية».

3 ـ أما المفكرون الإسلاميون الذين دعوا لوحدة إسلامية، وأمثالهم الذين دعوا لوحدة عربية، فيجب عدم اعتبارهم مجموعتين متصارعتين، إذ إنهما كانتا

(1) كوثراني نفسه يرى القومية والماركسية كإيديولوجيات متعاقبة في تطوره الفكري، ولا يشير في هذا الإطار إلى الدين (مقابلة معه بتاريخ 22/ 1/ 1996). مع ذلك يخيل إليّ أنه جمع في رسالة الدكتوراه بين هذه العوامل كلها.

تحاربان العدو نفسه، وهو الاستعمار الأوروبي[1].

وبالإمكان سياق العديد من الأمثلة التي تبرز مواقف كوثراني من المدّ العربي أو المد الإسلامي. وهكذا يرى أن «المطالب الديموقراطية» في ثورة الفلاحين بزعامة طانيوس شاهين (1858/ 59) قد تم استلهامها من الأفكار الإصلاحية العثمانية أكثر من التصورات الأوروبية[2]. فمن منظور تاريخي لا يختلف لبنان عن غيره من المناطق العربية. ثم إن التدخل الأوروبي قد حقق في البداية وحدة لبنانية من نوع خاص، بهدف عزل هذه المنطقة عن المحيط العربي الإسلامي[3]. ومعارضة المسلمين العرب لم تكن تعني بالأساس أيّ تحدٍّ لنظام السلطة العثمانية، الذي لم يكن تغييره أو إلغاؤه مستهدفاً[4]. كما أن سياسة التتريك من قبل تركيا الفتاة لم تكن سبباً ملزماً بالنسبة للمسلمين من أجل السعي لانفصال سياسي[5]. أما بخصوص انهيار السلطنة العثمانية، فإن كوثراني يتهم المسيحيين والمسلمين لخيانتهم القضية الإسلامية. ولكن نظراً للظروف السياسية، كان على المسلمين التصرف بهذا الشكل ليتسنى لهم الدفاع عن أنفسهم تجاه القوى الأوروبية، في حين تصرف المسيحيون متظاهرين بالقبول بهذه القوى، بل هم رحبوا بها أيضاً[6].

يستخلص من جملة العرض: تبرئة المسلمين من كل «ذنب» واعتبار

---

(1) كوثراني (1976) 7 ـ 8.

(2) المرجع السابق 64 ـ 65. حول التأثير القوي للأفكار الأوروبية على التصورات الإصلاحية العثمانية لا يقال أي شيء، ولا كيف يمكن للفلاحين القبول بها، راجع Havemann (1983) خاصة 247 ـ 249.

(3) كوثراني (1976) 16 وما يلي، 25 ـ 26، 39.

(4) كوثراني 133، 137، 150، 155 وما يلي.

(5) المصدر السابق 200، 203.

(6) المصدر السابق 279 وما يلي.

المسيحيين والموارنة بخاصة مسؤولين عن تدمير الوحدة الإسلامية، الأمر الذي تعزز بانتهاء السلطة العثمانية العليا وبسياسة التجزئة الأوروبية.

في دراسته عن سياسة الإصلاح العثمانية «التنظيمات» وعن شروطها وتأثيراتها على سورية، أعاد كوثراني مجدّداً طرح العديد من الأسئلة التي أشرنا إليها أعلاه، وإن أعطاها ولو جزئياً طابعاً آخر[1]. دون التطرق عن قرب لمضمون دراسته[2]، بالإمكان التأكيد أن كوثراني في هذا الكتاب كان أكثر حذراً ورزانةً بالنسبة لنتائجه. على الرغم من ذلك لا يمكن تجاهل موقفه المتعاطف مع العثمانيين، فهم بالنسبة له الضامنون الشرعيون والمدافعون عن التضامن «العصبية» وعن الوحدة الإسلامية.

أحاط المؤلف موضوعه بإطار نظري، حيث أجرى مناقشة تناولت العلاقة بين الأمة والدولة «أمة دينية» و«دولة وطنية». وهنا يستند أيضاً إلى العديد من التصورات الأوروبية المختلفة، حيث يستشهد بمراجع وافرة معظمها من الأدبيات الفرنسية[3]. أراد كوثراني أن يبرهن أن الذين يستخدمون مفهوم الأمة والدولة أساساً لتصوراتهم إنما يقعون بتناقض محتمل بين بعضهم البعض، هذا ما يمكن التعرّف إليه من فكرة الدولة العثمانية (أمة ودولة) ومن التصورات والمساعي الوطنية والقومية التي بدأت بالانتشار محلياً في القرن التاسع عشر (فقط دولة). وهو يشبّه هذه الأزمة مع العلاقة المتوترة بين العصبية الإسلامية و«العصبيات

(1) كوثراني (1988)، يركز المؤلف على مواضيع مثل السلطة (الإسلامية)، بمعانيها المتعددة، وحول مشروعيتها.

(2) معطيات خاصة بالمضمون وأكثر توسعاً في مراجعة صالح زهر الدين: الاجتهاد 15/ 16 (1992) 337 ـ 349.

(3) كوثراني (1988) 14 ـ 29؛ حول قوة حضور هذه المفاهيم في تفكير المسلمين المعاصرين، راجع: Krämer (1999) 67 وما يلي، 99 وما يلي، 202 وما يلي، 242 وما يلي.

المحلية»[1]. وبكل رحابة صدر يستخدم كوثراني بكثرة مقولات ابن خلدون الذي يعتبره «المؤرخ العربي الأهم في منهجية عملي»[2].

من التطابق مع السلطنة العثمانية، كونها الدولة الإسلامية ـ ففيها تتمظهر الأمة والدولة ـ يصل المؤرخ إلى النتيجة التالية: إن سياسة الإصلاح القائمة على مركزية قوية قد أخفقت في نهاية الأمر، لكن المسؤولية في ذلك تقع بالدرجة الأولى على «العقلية الفوضوية» عند السكان المحليين في سورية، وعلى انقسامهم إلى مجموعات إتنية عرقية ودينية وطائفية. لقد استغلت القوى الأوروبية فيما بعد هذه العوامل دون أي حياء، إلى أن تحوّل الاختلاف بين الأمة والدولة من ورطة إلى تناقض وإلى انفجار فعلي[3]. بتعبير آخر، لقد أعفى العثمانيين من كل مسؤولية في فشل سياستهم.

رد كوثراني بوضوح على النقد المشار إليه أعلاه، والمتعلق بتأويلاته التاريخية. بالطبع لا يمكن اتهامه في موقفه هذا بأنه معادٍ «للنزعة اللبنانية» أو موالٍ «للاستشراق». وكون كلٍ من المؤلفين المشار إليهما يعكسان أيديولوجية طائفية، فذلك من الأمور التي باتت واضحة. فالكتب تدل على المؤلف، وبالقدر نفسه تحاول إيضاح المواضيع الخِلافية في التاريخ اللبناني. نظراً للحرب الأهلية ونظراً للاستقطاب المتزايد محلياً وطائفياً، أصبحت جهود المؤرخ الهادفة لتحقيق الجدية العلمية أسيرةَ الحماس أو الحمية التي بها يبرّر قضية القومية العربية والإسلام. لا مجال للتوفيق بين التقييم الإيجابي للدولة العثمانية والمسلمين العرب. وعلى الجهة الأخرى التحقير بالمسيحيين الموارنة أو بالأحرى «الغرب

---

(1) كوثراني (1988) 33 وما يلي، 60 وما يلي.

(2) مقابلة معه بتاريخ 22/ 1/ 1996؛ قابل مع مقدمة لتحقيق مشروع طباعة الوثائق في المؤتمر العربي 1913: كوثراني (تحرير، 1980) 7 ـ 40 وخاصة 26 ـ 28.

(3) كوثراني (1988) 213 ـ 217.

الاستعماري». واللافت للنظر أن المؤرخ الشيعي لم يفرق بين الشيعة والسُنَّة حين يتكلم على المسلمين. ربما أراد بذلك أن يتجنب تحزبه المباشر لطائفته بالذات. والراجح أن الأولوية عنده هي التأكيد على وحدة الإسلام[1].

كما هو الحال بالنسبة للغالبية من المؤرخين الذين كتبوا وهم في لبنان وعن لبنان، فإن كوثراني في تفسيراته التاريخية قد تأثر إلى حد بعيد بالحوادث الجارية، من ناحية تاريخانية فهذا بحد ذاته ليس مفاجئاً لأي كاتب. وبالتالي ليس بالإمكان اعتبار كلتا الدراستين مجرد تعبير عن ثقافة الحرب وحسب. فثمة وجهتي نظر على جانب من الأهمية لا بد من إيضاحهما للحكم بشكل مناسب على كوثراني وهما العرض الواسع لموضوعاته، والتأملات العامة حول العمل التاريخي التي تتجاوز اهتمامات التاريخ اللبناني إلى علاقات وتطورات تاريخية أكبر، مجالها العالم الإسلامي، كما يبحث بشكل خاص في النظرية الوظيفية في الحكم وما يرتبط بها من مؤسسات[2].

يعتبر كوثراني بأعماله النظرية التاريخية من المؤرخين القلائل في لبنان الذين تفكروا في مهنتهم بشكل ظاهر[3]. فإلى جانب السجال النقدي مع التأويلات التاريخية لدى معاصريه من الكتّاب اللبنانيين المسيحيين والمسلمين والدروز وأصحاب الميول الماركسية[4] وعند القدامى منهم، يصر هو على ضرورة مراجعة وتجديد وتوسيع موضوعات العلم التاريخي، إن بالنظر إلى القضايا

(1) في منشورات أخرى له لا نجد تعبيراً عن ميل خاص نحو الشيعة، فهو لا يقلل من نقده لمؤرخيهم، كما ينتقد سائر المؤرخين الآخرين: كوثراني (1984) 81 ـ 89؛ كوثراني (1995).

(2) له دراستان حول ذلك، الأولى حول الفقهاء والسلاطين عند العثمانيين والصفويين والقاجاريين (1989)، والثانية حول الدولة والخلافة أثناء ثورة كمال أتاتورك (1996).

(3) كوثراني (1984) 105 ـ 130، 141 ـ 157.

(4) المرجع السابق 39 ـ 104.

والمناهج، أو إلى نوع المصادر أيضاً. لا بد من استحضار الوثائق غير المنشورة بشكل مكثف لا سيما الأوروبية والعثمانية منها.

لقد تأثر كوثراني كثيراً بخبرات فترة دراسته في فرنسا، ووجد نفسه مشدوداً بشكل خاص إلى تصورات مدرسة الحوليات، كما حاول أن يثمِّر تصورات مارك بلوخ وفرناند بروديل في أعماله الخاصة. فبرأيه يراوح «زمن التاريخ» بين «الفترة الطويلة» (بروديل) و«الحدث، اللحظة» (بلوخ). والتاريخ ليس فقط الجري وراء البحث حول «حقيقة الماضي التاريخية»، بل يعني أيضاً فهم «الإنسان في المجتمع والزمان»[1]. وفي مقالة له حول التاريخ والذاكرة، يناقش كوثراني تمظهرات هاتين المقولتين من الفهم بين «الغرب» والإسلام. وهنا أيضاً يستند مجدداً إلى مؤرخي مدرسة الحوليات (جاك لي غوف، مارك فيرو، بول فاين)[2].

بالنظر للإرث التاريخي العربي الإسلامي، يجد كوثراني نفسه مَديناً بشكل خاص لتصورات ابن خلدون، الذي استعار منه مفهوم «العصبية» في الكتب التي تحدثنا عنها، وفي مقاربته للسلطة العثمانية. وهذا ما سهل له أيضاً توصيف أزمة المؤرخين العرب المعاصرين: فالعصبية تقوم في الانقسام بين «مجتمع السلطان المتعصِّب» و«المجتمع المدني»[3].

في مقابلة شخصية[4] يوضح كوثراني آراءه بطريقة تلقائية فيقول: على المؤرخ أن يكون على مسافة كافية عن السياسة اليومية حتى يمكنه الوصول إلى

---

(1) مخطوط غير منشور (1996)، طبع عام 2000 (راجع حاشية رقم 1 ص279)؛ وقابل: Bloch (1985) 22-27 و Braudel (1958)؛ راجع أعلاه I 1.

(2) كوثراني (1998).

(3) مخطوط غير منشور (1996)، طبع عام 2000؛ راجع مقالات سابقة في مجلة الفكر العربي 28 (1992) 134 ـ 157؛ ومجلة الاجتهاد 23 (1994) 177 ـ 196.

(4) 22/ 1/ 1996، بيروت.

نتائج أبحاث موضوعية ونقدية. من جهة ثانية يساعد تفهم السياسة الحالية في تفهم التاريخ. وقد أقر بأنه كان متأثراً في تطوره وفي أعماله بتيارات مختلفة، بتنوعات القومية العربية على اختلافها، وبالماركسية، وفي السنوات الأخيرة، «بالفكر الإسلامي المعتدل». وفي نهاية المطاف دعا إلى علم تاريخي جادّ حيث لا تستطيع أية مصلحة شخصية، سواء كانت دينية أو سياسية أن تلعب دوراً. على المؤرخ أن يبذل قصارى جهده من أجل هدفين إثنين: توسيع ونشر «الوعي التاريخي والموضوعية».

المؤرخ الآخر الذي حاول ربط البحث في التاريخ اللبناني مع الأفكار النظرية بالمباحث المنهجية هو جان شرف، الذي عمل منذ العام 1970 أستاذاً للتاريخ في الجامعة اللبنانية. ولد جان شرف وهو ابن أسرة مارونية عام 1939 في الزلقا (قضاء المتن). تلقى شرف تعليمه المدرسي في جونيه، ثم بعد ذلك، درس التاريخ والآثار في الجامعة اللبنانية. كان أسد رستم من أهم أساتذته الذي كان لمنهجيته ولمصطلحه التاريخي أكبر الأثر على أعماله اللاحقة (راجع أعلاه III.2.b). بعد حصوله على الإجازة في الاختصاصين (1962 ـ 1965)، تابع شرف دراسته للتاريخ في فرنسا وحصل شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون تحت إشراف روبرت برنشڤايغ (حول الثورات اللبنانية 1840/ 1841)[1].

عرض شرف نقاط بحثه كما يلي:

1 ـ «الثنائية المجتمعية» في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر.

2 ـ نقد علم التاريخ الأيديولوجي.

3 ـ تجديد الكتابة اللبنانية للتاريخ تبعاً لمعايير التاريخ الاجتماعي[2].

---

(1) مقابلة 12/ 1/ 1996، بيروت.

(2) مقابلة 12/ 1/ 1996 و17/ 4/ 1998، بيروت.

وقد تناول كلاً من هذه المجالات في العديد من المقالات[1]. تترابط خطوط بحثه في أطروحته التي أعدها لنيل دكتوراه دولة في جامعة الكسليك عام 1993، وقد نشرت كدراسة عام 1996 بعنوان: «الإيديولوجيا المجتمعية، مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي». يتعلق الأمر بنظرة كلية وبنقد لمختلف التصورات التاريخية اللبنانية.

في تأويله للإيديولوجيا الاجتماعية أو للإيديولوجيات، في لبنان ينطلق جان شرف من أزمة الحرب الأهلية 1975 ـ 1990. وهو يحاول انطلاقاً من منظور الحاضر تحليل الماضي، وإظهار الجذور التاريخية «للثنائية المجتمعية»: (حالياً: المسيحيون، والمسلمون، سابقاً أي من القرن السادس عشر حتى التاسع عشر: الموارنة والدروز). وبحسب المؤلف فإن الانسجام التام لم يقم بين «الطوائف» في يوم من الأيام، وحيث كانت تنشأ العلاقات، فهي لم تكن إلا ذات طبيعة شكلية. ويبدو أنها كانت تصب في خانة «التعايش» السياسي لا التعايش المجتمعي، فلم يقدّر للدوافع اللازمة لوحدة سياسية واجتماعية أو «لمجتمع الدولة» أن تفرض نفسها، ولم يقدر لها أن تستمر[2].

هذه الطروحات الأساسية تم تقديمها والدفاع عنها على مدى 500 صفحة، بالرجوع إلى عدد كبير من المراجع والمصادر، إلى جانب العديد من الإحصائيات والرسوم البيانية. ويقتصر إطار البحث الزمني على مرحلة «الإمارة»، أي على الحكم المحلي للأسرتين المعنية والشهابية في ظل السيادة العثمانية (القرن السادس عشر حتى العام 1842). وفيما يلي الاستنتاجات المركزية للمؤرخ شرف:

1 ـ استطاع الموارنة تطوير أنفسهم من توجه لاهوتي إلى جماعة متميزة.

---

(1) راجع المقتطفات في فهرس المراجع.

(2) شرف (1996) 9 وما يلي، 365 وما يلي.

بالمقابل حافظ الدروز على صفتهم القبلية، وهذا ما يتضح من سياستهم الأسرية ومن خصوصيتهم الدينية[1].

2 ـ منذ فترة الحكم العثماني حدث «المنعطف التاريخي»[2]، في ظل حكم فخر الدين الثاني، طوّر الدروز تصورات حكم واضحة، وبدأ «لقاء الحضارات» (يقصد الطوائف)، دون أن تتلاقى بالفعل[3]. ومنذ القرن السادس عشر بتنا نشهد «تعددية» نسبية[4].

3 ـ بين بلدان جبل لبنان وكل على حدة، تطورت علاقات جزئية وشكلية، ترتبط بالمصالح الاقتصادية والتغييرات السكانية، وبخاصة بين موارنة كسروان ودروز الشوف[5]. حافظ كل بلد بالتأكيد على هويته الخاصة، إلا أن جبل لبنان وفي ظل إمارة فخر الدين كان قد تفوق من حيث توحده بشكل مطلق على المناطق المجاورة[6].

4 ـ خلال القرن الثامن عشر، أي في ظل «إمارة» آل شهاب، حصلت أشكال حكم جديدة وتوزيع للسلطة بين الأسر الدرزية الكبيرة «المقاطعجية»، و«الأمير المسيحي الحاكم». من نموذج «التعايش» الاتفاق المصلحي البحت، حصل «اجتماع سياسي»[7].

5 ـ بلغت هذه التطورات قمتها من خلال سياسة بشير الشهابي الثاني (حكم

---

(1) شرف 108 وما يلي، 114 وما يلي؛ راجع رأي الصليبي، حيث يرى أن المجموعتين هما في الأصل قبائل، وهما تتصرفان كذلك حتى اليوم (راجع أعلاه حاشية رقم 2 ص275).

(2) شرف (1996) 137 وما يلي.

(3) المرجع السابق 147.

(4) المرجع السابق 155 وما يلي؛ قابل مع شرف (1984c).

(5) شرف (1996) 248 وما يلي، 257 وما يلي (مع إحصاءات وجداول متعددة).

(6) المرجع السابق 266 وما يلي.

(7) المرجع السابق 365 وما يلي، لاسيما 374 ـ 379، 417 ـ 419؛ قابل شرف (1998).

1788 ـ 1840) باتجاه تكوين «مجتمع الدولة»[1]. ومما لا شك فيه أن سقوط بشير سنة 1840 وما أعقبه من إلغاء نظام الإمارة بعد ذلك بسنتين، ثم الاقتتال الطائفي «الحركات» بين الموارنة والدروز (1840/ 41 ـ 1860). كل ذلك أدى إلى إيقاف العملية التي بدأت بشكل نهائي، ولم يتبقَّ إلا المجتمع التعددي يعني التعايش السياسي[2]. وتوالت التطورات اللاحقة في ظل نظام «المتصرفية» الجديد، وفي لبنان الكبير، وفي فترة الانتداب أو بعد استقلال لبنان، إلا أنها لم تحدث أي تغير أساسي في هذا الموقف الهشّ[3].

استناداً إلى هذا التفسير التاريخي، أبدى شرف قناعته ـ وبخلاف موقف كمال الصليبي ـ أنه حتى في القرن العشرين، لم يكن بالإمكان الوصول إلى هوية وطنية في لبنان. بل إن شرف لا يرى مجالاً لتحقيق ذلك[4]. وهو يبرر ارتيابه بالتناقضات الإيديولوجية المتناقضة لصور التاريخ وتصوراته التي تعكس مواقفه غير المهادنة تفكك المجتمع اللبناني. إن «أزمة التاريخ هي انعكاس للأزمة المجتمعية»[5]. إن المعضلة أو «العقدة» هي في «الطائفية» التي لا يجب فهمها هنا على أنها انتماء إلى مجموعة دينية محددة وحسب، بل على أنها اعتناق لأيديولوجية سياسية لا تتحدد بدين، كالماركسية على سبيل المثال[6].

انطلق شرف من مدرستين تاريخيتين حيث قسم بدوره كلاً منهما إلى اتجاهين: «المدرسة العروبية» و«المدرسة اللبنانية». ينتمي الاتجاه الإسلامي

---

(1) شرف (1996) 435.

(2) المرجع السابق 455 ـ 466؛ قابل شرف (1998) خاصة 178 ـ 179.

(3) المرجع السابق (1991) 6 ـ 10.

(4) المرجع السابق (1990)؛ وهنا المراجعة النقدية لكتاب الصليبي، بيت بمنازل كثيرة.

(5) المرجع السابق (1982) 15.

(6) المصدر السابق 9 ـ 11؛ شرف (1984b) 10-11

والاتجاه السياسي ـ الأيديولوجي إلى المدرسة الأولى، أما «الاتجاه الاستقلالي» اللبناني فينتمي إلى المدرسة الثانية، وهذا أيضاً هو الاتجاه الماروني حصراً. عن كل مدرسة أو اتجاه يعطي شرف أسماء نمطية لممثليه، ويعطي أمثلةً عن تأويلهم التاريخي: إلى حدٍ ما حول دور فخر الدين، والإمارة زمن الشهابيين، وتطور الموارنة والدروز، وسياسة العثمانيين والقوى الأوروبية، وخلق لبنان الكبير أو التقسيمات الإقليمية لسورية الكبرى[1].

بالعودة إلى النظريات والمناهج التاريخية الفرنسية والألمانية، لا سيما ممثلي مدرسة الحوليات، وكارل بوبر، وهانس جورج غادامر وماكس فيبر، قدم شرف أفكاراً حول كيفية التخلص من الأزمة الأيديولوجية في كتابة التاريخ في لبنان[2]. لذلك دعا «للتأريخ الاجتماعي» والبحث السكاني، والقضايا المتعلقة بالجغرافيا الثقافية والإنسانية، لا دراسة أشخاصٍ بعينهم أو أحداثٍ سياسية معينة، بل يجب دراسة كل جماعة بمفردها، ولذاتها، وعلى ضوء المصادر المحلية[3].

وقد حذر من الاعتماد بشكل كبير على المعلومات الخارجية، لا سيما المستقاة من الأرشيفات الأوروبية. وفي الاتجاه نفسه يبرز عدم ثقته بالمعلومات وتواريخ وروايات المؤرخين العرب، وحده ابن خلدون يستثنى من ذلك، لما يقدمه من مساعدة منهجية. ومن حيث المبدأ يجب إجراء تحقيق نقدي يطال جميع المعلومات المتوافرة، وموازنتها لاستخدامها في التحليل الخاص[4]. من خلال هذه «المنهجية التطبيقية» يتم تحرير البحث التاريخي من الإلزامات الأيديولوجية، ومن العوامل التي تفرضها المواقف، مما يوصل قدر الإمكان

---

(1) شرف (1982) 5 ـ 7؛ شرف (1991) 5 ـ 9؛ شرف (1996) 41 ـ 46.

(2) راجع مستنداته (1996) 58 ـ 67 ، 88، 125 ـ 131.

(3) يشار بشكل خاص إلى الوثائق في الأديرة: شرف 18-16 ;14 (1984b)؛ شرف (1990) 184 ـ 186؛ شرف (1991) 11 ـ 12؛ مقابلة 12/ 1/ 1996 و17/ 4/ 1998، بيروت.

(4) شرف 15-13 (1984b)؛ شرف (1991) 11 ـ 13؛ شرف (1998).

للتحقق من الماضي، ومن أجل التمكن بعد فهمه من فهم الحاضر بشكل دقيق، ومن أجل تطوير منظورات تتعلق بالمستقبل[1].

إن نداء جان شرف للنظر مجدداً بمجمل تاريخ لبنان وكتابته بحسب اقتراحاته المنهجية، لا يستند فقط إلى كتابة التاريخ الأكاديمية. ففي السنوات الأخيرة دعا بإلحاح لإيقاظ وعي تاريخي (مجدِّد) في أوسع دوائر الرأي العام، إذ اعتبر أن للتاريخ «وظيفة على الاجتماع الإنساني»[2]. وفي هذا السياق دعا إلى إعادة النظر بتدريس التاريخ في المدارس، مطالباً بكتب تعليمية جديدة، وقد شارك من أجل ذلك في نقاشات علنية وفي هيئات تحضيرية حول الموضوع[3].

إن نقد المؤرخ لكتابة التاريخ الأيديولوجي في لبنان محقّ في العديد من النواحي، وجهوده من أجل إيجاد بديل، وتأملاته حول الموضوع المثار هنا تعتبر إنجازاً لا يستهان به، إلا أنها تصطدم بحدود معينة. لقد انتقد جان شرف كل المدارس التاريخية أو من يمثلها، ووصل به الأمر إلى أن يكون هو نفسه «ودون وعي منه» ضحية نقده. كما أن تفسيراته وآراءه التاريخية هي في العديد من النقاط انعكاس للكتابة التاريخية الطائفية. يظهر ذلك على سبيل المثال في التوصيف الذي قدمه عن الموارنة والدروز، أو في التقييم المفرط في إيجابيته لفترة الحكم الشهابي «بخصوص تحالف سياسي اجتماعي»، مقارنة بالتحليل الجاف والمباشر للفترة المعنية.

إلا أن الأهم هو التأكيد المتكرر على وجوب دراسة كل طائفة لذاتها، ومراعاة كل مجموعة اجتماعية في منطقتها. ويتوجه جان شرف بشكل واضح ضد

---

(1) شرف (1996) 466.

(2) مقابلة بتاريخ 12/ 1/ 1996، بيروت.

(3) شرف (1993) خاصة 387 ـ 390. ـ أثارت هذه النشاطات فكرة تمت صياغتها في اتفاق الطائف (1989) وهي تختص بالتربية الوطنية للشبيبة وللأجيال اللاحقة. انظر لاحقاً III.5.

«شمولية الفكر التاريخي»، التي يعتبرها هدف المدرسة التاريخية العربية ـ الإسلامية، والمسلمين بشكل عام، الذين يعتبرون الكيان اللبناني نتاجاً مصطنعاً للسياسة الإمبريالية الأوروبية، وينكرون الخصوصيات التاريخية للبنان[1].

في هذا السياق يدَلُّ على الموقف النموذجي الذي اتخذه وجيه كوثراني[2]. هناك حيث يتخذ هذا الموقع الإسلامي والقومي العربي، يتخذ جان شرف الموقع اللبناني ـ المسيحي. بعبارات أخرى إننا أمام اندماج المؤرخ المسلم في مقابل إقليمية وفيدرالية المؤرخ المسيحي[3]. إن صورة التاريخ لدى كل منهما وتعامله مع الكتابة التاريخية هي (أيضاً) انعكاس لموقف كل منهما الأيديولوجي، السياسي والديني.

في جو دراسي مشابه وبتأثير فكري في لبنان (أسد رستم)، وفرنسا (مدرسة الحوليات)، وبنقد مشابه بحسب نظرة كل منهما إلى كتابة التاريخ اللبناني الأيديولوجي الظاهري، وبتماثل الاهتمامات والمناهج فيما يخص تجديد العلم التاريخي: ما يفصل بين المؤرخين ليس إلا الطائفية ـ وأقله بشكل غير مباشر ـ كمعيار مؤثر على كتابتهما للتاريخ.

### b. ازدهار التأريخ الإقليمي والمحلِّي «البلدي»

يقسم القسم الأكبر من الكتابات التاريخية في زمن الحرب الأهلية بأنه التعبير عن ثقافة حرب[4]: الاقتصار من الكتابة اللبنانية الشاملة للتاريخ على

---

(1) شرف (1982) 5 ـ 7؛ شرف (1996) 41 ـ 46.

(2) شرف (1982) 2 ـ 5.

(3) مقابلة بتاريخ 12/ 1/ 1996، بيروت، حيث تحدث شرف بوضوح عن الفيدرالية والكانتونات، وبتردد أردف يقول: بذلك فقط يمكن مع الوقت «تحقيق التماسك الوطني والوحدة الضميرية». ألا يستدل من ذلك على الشكوك التي تنتاب المسيحيين بسبب الأوضاع السياسية المتغيرة (لصالح المسلمين) بعد الحرب؟

(4) Beydoun (1993) 53 وما يلي، وهو يعود خاصة إلى الأعوام 1984 ـ 1988.

مناطق معينة على مدن وقرى، أو بالأحرى على الطوائف التي تسكنها. وقد نما هذا الاتجاه بالقدر الذي استمرت فيه الحرب، والبلاد صارت بحكم الأمر الواقع أكثر تمزقاً. كل جماعة أو مجموعة اجتماعية أو دينية أو إثنية، اكتشفت تاريخها (من جديد)، وتذكرت ماضيها الخاص أو أعادت بناءه، بهدف التعبير عن الهوية الجمعية الخاصة، وبهدف وضع حدود بينها وبين «الآخر»، أو بالأحرى لتثبيت نفسها عليها (راجع أعلاه، I.3.2, II.2). إن إصرار جان شرف على الدراسة المخصصة لمجموعات بعينها وعلى مناطق، وتصور أبو صالح عن التاريخ اللبناني بوصفه تاريخ جماعة خاصة ـ الدروز ـ كانا بالتأكيد «الملهم» لهذا السيل من الكتابات المحلية والبلدية، حتى وإن لم يكن جان شرف يقصد ذلك بالفعل.

منذ أوائل الثمانينات ظهر طوفان من الإصدارات، يتراوح بين الأعمال الأكاديمية ذات الحجم الكبير، وصولاً إلى الأعمال الشعبية الصغيرة، بل إن المناشير والكتيبات السياحية الإعلانية. أصبحت مدن الساحل الكبيرة، بيروت، وطرابلس، وصيدا وجونيه أيضاً وجبيل وصور تنال حظها من التقييم، بما في ذلك مجلدات فاخرة مع الصور حول الآثار والفن: والمناطق والقرى المنسية (مثل إقليم الخرّوب أو بِجّة إلى الشمال من جبيل) والأماكن المشهورة، مثل بيت الدين ودير القمر وجزين وزحلة وإهدن وبشري وزغرتا في جبال لبنان نالت حظها من العرض التاريخي.

وكذلك المناطق على الأطراف، في الجنوب، جبل عامل، وادي التيم، وفي الشمال (عكار)، وفي الشرق سهل البقاع وبعلبك وكرك نوح وعنجر. خاصة لدى الشيعة ازدهر الإنتاج الأدبي الذي يتناول تاريخهم وثقافتهم الدينية بشكل لم يسبق له مثيل. والدروز أيضاً والسُنَّة والموارنة راحوا يكتبون بغزارة وحصرياً حول جماعتهم وأماكن سكناهم، وحول إنجازاتهم التاريخية والثقافية، وحول الشخصيات القيادية. ظهر عدد ضخم من مجلدات السير والمذكّرات والتراجم

لا سيما حول السياسيين والأدباء والمفكرين[1].

باستثناء الموارنة الذين يمتلكون تقاليد في كتابة التاريخ هي الأطول والأبرز، على الأقل إنها موثقة عندهم ومعروفة، فإن التطورات التي تقارن بهم عند الجماعات الأخرى لا يمكن تتبعها بوضوح إلّا منذ بداية القرن العشرين، مشروطة بالظروف التاريخية السياسية والثقافية والاجتماعية. إلا أن الواقع أنه خلال الحرب الأهلية قامت كل جماعة بتدوين مؤلفات تاريخية ـ أياً كانت نوعيتها ـ شاملة وواضحة كما لم يكن الحال في السابق، فهذا ليس علامة على تغير الشروط المحيطة بوجودهم فقط، بل كذلك إلى انقسام المجتمع أيديولوجياً. إن لهجة عدم التصالح في العديد من العروضات تعكس التصلب المتزايد على الجبهات الفكرية، كما تعكس اليأس أو عدم الاستعداد للتغلب على الوضع. فالطائفية هي حماية للذات وفي الوقت نفسه أداة صراع.

أياً تكن وجهة النظر فإن لهذه الأدبيات، أو لجزء منها دون شك قيمة تقرب من البحث، خاصة ما يتعلق منها بالتاريخ المحلي، أو بالمعطيات الطوبوغرافية من وجهات نظر دينية واجتماعية أو علمية أدبية. هنا سيقتصر البحث على مثالين، تاريخ بيروت وتاريخ صيدا.

1 ـ يعتبر تاريخ بيروت لعصام محمد شبارو[2] عرضاً له طابع المقالة ويتناول تطوّر المدينة التاريخي منذ نشأتها سنة 6000 ق.م!، حتى إعلان دولة لبنان الكبير من قبل الفرنسيين عام 1920. تقدم أطروحة الكاتب الأساسية على اعتبار «الهوية الحق لبيروت» أنها مدينة عربية ـ إسلامية، استطاعت أن تتغلب على كل التحديات. ويهمه ـ كونه ابن هذه المدينة وعربي ومسلم سُنّي ـ أن

(1) نجد انتقاء للكتاب وللأعمال عند Beydoun (1993) 54-57، الحواشي 2 ـ 7؛ وبالإمكان تطويل القائمة دون عناء.

(2) شبارو (1987).

يعيد إلى الذاكرة تراث وطنه الذي دمر منذ العام 1975[1].

الكتاب على العموم وفي معظمه عبارة عن عرض مبوّب ومرتب تبعاً للتعاقب الزمني لأحداث ووقائع سياسية، يفصل بينها أحياناً بعض التوصيفات الطبوغرافية وإشارات إلى أعيان بارزين من المدينة. لا يمكننا التعرف إلى تحليل اجتماعي تاريخي بسهولة، خاصة فيما يتعلق بتغيير البنى المدنية، أو التحولات السكانية والاقتصادية، ولا إلى الأسباب التي كانت وراء صعود وهبوط الأسر البيروتية «الكبرى». واللافت أنه لم يأخذ بنتائج أبحاث حديثة، مثل دراسات كل من شوفالييه وفواز أو جونسون[2]، واختيار المصادر والمراجع واستخداماتها يبدو متروكاً للصدفة، بحيث يثير انتباه القارئ بدرجة أولى.

غالباً ما يصار إلى مقارنة تاريخ «المدن الإسلامية» وبشكل اعتباطي بتاريخ المسلمين العرب، وهنا أيضاً لا نلحظ مراعاةً للأدبيات المختصة والمهمة. إن هم شبارو الوحيد هو، الترويج لهوية بيروت الدينية والسياسية بوصفها هوية إسلامية. إن فتح المدينة من قِبَل المسلمين العرب في القرن السابع قد خلق واقعاً نهائياً، «بيروت صارت منذ ذلك الحين على ارتباط متصل بمحيطها. ويبدو أن الغرب المسيحي قد انزعج من هوية بيروت والقدس والمدن العربية الإسلامية الساحلية. فحاول النيل من هذه الهوية وزعزعة معالم المدينة الخاصة. زرع صلاح الدين بذور الوحدة في بيروت وفي سائر المدن الإسلامية»[3]. ونظراً لتهديدات الهوية البيروتية من قبل الصليبيين ـ الذين يوصفون بأنهم الدخلاء وجيوش احتلال الأمس[4]، يعمد لامتداح المماليك والعثمانيين بسبب تعزيزهم

---

(1) شبارو 5 ـ 7.

(2) Chevallier (1971) 182-208; Fawaz (1983); Johnson ( 1986).

(3) شبارو (1987) 262؛ قابل 71 ـ 73.

(4) المرجع السابق 63 وما يليها (الاحتلال الغربي الصليبي).

للوحدة الإسلامية، وللسمة الإسلامية للمدينة. ففي ظل الحكم العثماني أصبحت بيروت «داراً للحرب والإيمان»[1].

تعتبر العلاقات بين الطوائف موضوعة تتردد بكثرة في هذا الكتاب، وبما أن بيروت قد تم تعريفها بالمدينة الإسلامية بالأساس، صار المسيحيون ـ الجيدون ـ هم العملاء المخلصون للمسلمين، والمسيحيون «السيئون» هم الوصوليون وعملاء أوروبا. والموارنة بشكل خاص يصار لذمهم واتهامهم منذ تحالفوا مع الصليبيين. وقد تمت معاقبتهم من قبل المماليك بسبب تحالفهم مع الحكام المسيحيين في قبرص (بعد العام 1360)[2]. وأثناء الحكم المصري على سورية في ثلاثينات القرن التاسع عشر، ظهر المسيحيون «السيئون» مجدداً وبطريقة خطيرة. ويرى المؤلف أن إبراهيم باشا قد أخطأ في سياسته بتقربه من المسيحيين، ولا سيما لصالح الموارنة، ما أدى إلى استياء كبير في أوساط المسلمين، وعلاوة على ذلك فقد خانه الموارنة وأسهموا بإسقاط حكمه[3].

أما «الحروب الأهلية» بين 1840 و1860[4]، فقد تمت مناقشتها بالنفَس الحماسي عينه الذي نوقشت فيه الحروب الصليبية، وتحت عنوان «موقف بيروت الإسلامية». باستمرار يبرز شبارو الدور المشرّف للمسلمين البيروتيين الذين قدموا للمسيحيين الباحثين عن ملاذ من الجبال ملجأ العون والمساعدة. «وقد أبرز المؤرخون سلوك الأغلبية من المسلمين العقلاء، خاصة في بيروت ودمشق، وأشادوا بجهودهم في الحفاظ على حياة المسيحيين الذميين بعد أن استطاعوا

---

(1) شبارو 262؛ قابل 87 وما يلي، 114 ـ 116، 121 وما يلي.

(2) المرجع السابق 101 ـ 106.

(3) المرجع السابق 153 و156.

(4) لا يسمي شبارو ذلك حركات، حتى يبرز الترابط مع الحرب في زمنه؛ المرجع السابق 159 وما يلي.

إنقاذ حياة الآلاف منهم»[1]. ويعتبر شبارو كلاً من الكاتب عمر بيهم في بيروت وعبد القادر الجزائري في دمشق أمثلة تحتذى. ثم يصل إلى خلاصة مفادها: إن المدن التي كانت تحت سيطرة الإسلام السُنّي مثل بيروت وطرابلس واللاذقية وحمص وحماة وحلب قد بقيت بمنأى عن الانقسام وعن الحرب الأهلية، ويعود الفضل في ذلك للمسلمين بعيدي النظر الذين لعبوا دور الوسيط وحالوا بحكمتهم وتعقّلهم دون تدخّل الرعاع في الطائفة السنيّة ـ وهم قِلَّةٌ في أوساط طائفتهم ـ وبين المسيحيين[2].

لدى التطرّق للتطورات اللاحقة، أصبح موقف المؤلف من القومية العربية واضحاً. في البداية كان الأمر يتعلق بمشروع المسيحيين، من أجل الفصل بين المسلمين الأتراك والعرب، علماً أن معظم المسلمين قد ظلوا على ولائهم للسلطنة العثمانية أثناء حكم السلطان عبد الحميد[3]. وبعد العام 1908 كانت القومية التركية التي أبداها الحكام الجدد في اسطنبول، تشكل تحدياً كبيراً بالنسبة لهوية بيروت. وفي هذا السياق يرى شبارو أن سكان بيروت المسلمين كانوا أول من تبنى فكرة القومية العربية (من خلال جمعية بيروت الإصلاحية 1912 ـ 1913)[4].

لقد شوّهت الأحداث التي جرت إبان الحرب العالمية، لا سيما العقوبات الصارمة على القوميين العرب من قِبَل السلطات التركية، وسياسة التجويع التي غذتها الإدارة العثمانية، مشاعر التضامن الإسلامي الموجودة بين المسلمين في بيروت والأتراك[5]. بعبارات أخرى بدت القومية العربية التي يتبناها المسلمون

---

(1) شبارو 162.

(2) المرجع السابق 162.

(3) المرجع السابق 199 ـ 202.

(4) حول هذه الجمعية قابل مع Tauber (1993b) 135-147; Salibi (1976b).

(5) شبارو (1987) 227 وما يلي، 235 وما يلي، 263.

وكأنها الرد الوحيد الممكن على السياسة العثمانية، ذات الطابع القومي التركي. هذه السياسة وحدها هي التي أدت لإثارة ردود فعل القومية العربية والتي كانت في نهاية المطاف المسؤولة عن نهاية الوحدة الإسلامية.

أقفلت الدائرة بدعاية جديدة حول هوية بيروت الإسلامية. قامت سياسة الانتداب الفرنسي، وهي التحدي الأكبر والأوسع بترسيخ الانقسام الطائفي والديني من خلال تجاهلها رغبات أغلبية السكان في بيروت وفي لبنان الكبير، والتي تتمثل تحديداً بالوحدة مع سورية وبالوحدة العربية. ومن هنا نشأت كل الأزمات التي برزت لاحقاً، منذ الاستقلال حتى الحرب الحالية. إلا أن هذه العاصمة [بيروت] قد صمدت أمام كل التحديات، وكان جوابها كما كان دائماً، أنها عاصمة العروبة والإسلام[1]. لقد فهم شبارو الموضوع بشكل ممتاز، إذ جعل التاريخ خادماً لأهداف أيديولوجية، للجدل الديني والقومي. فالكتابة من هذه الزاوية تعتبر حالة كلاسيكية عن «الحرب في تاريخ لبنان»[2].

2 ـ وقد سلّط غسان منير سنو الضوء على مدينة صيدا في القرن التاسع عشر (1818 ـ 1860) مستنداً بشكل خاص إلى وثائق محلية خاصة بالمحكمة الشرعية ـ حيث يتضح للوهلة الأولى، ومن فهرس الموضوعات ومن المقدمة أن الكتاب كناية عن دراسة واعدة في الحقل التاريخي الاجتماعي. يعتبر المؤلف أن هدف دراسته إبراز العناصر التي تجعل من مجتمع صيدا مجتمعاً يختلف عن سائر المجتمعات[3]، ما يجعل القارئ ينتظر عملاً مقارناً. وبما أن السجلات العدلية المحلية غير مرتبة، وهي تقوم على استشارات، فقد قام سنو بتخريجها وتقسيمها إلى سبعة أجزاء، وبتلخيص أنواع المعلومات المتوافرة فيها. وفي هذه الأثناء يقوم المؤلف بتقييم حدود مادته لاستخدامها تاريخياً، لا سيما السمة المعيارية في

(1) شبارو 263.

(2) Salibi (1988) الفصل الحادي عشر.

(3) سنو (1980) 8.

مصادره، ما يصعب الوصول إلى نتائج تتجاوز العلاقات والمعطيات «التحكميّة»[1].

من هنا معضلة هذه الدراسة. فالواقع أنه كناية عن كتاب جيب، أو هو أقرب إلى العمل المرجعي لا إلى الدراسة الاجتماعية. إذ نادراً ما يعود إلى مصادر أخرى، والمراجع غالباً ما تكون في خدمة موضوعه. لا تحليل للمعطيات، ولا اهتمام بالمصادر غير القضائية. فلا يعطينا نظرة كافية عن تطوّر البنى الاجتماعية في صيدا. على سبيل المثال نجد تجميعاً وافراً عن إرث العائلات دون الوصول منها إلى نتائج[2]. كذلك نجد سطحية في معالجة علاقات الملكية وأمور الضرائب، وتوزيع الأراضي إلى ملكية صغيرة. كان نتيجة تطبيق نظام الإرث الإسلامي. وقد اشترى المسيحيون ـ لا سيما النساء منهم ـ أراضي المسلمين[3]، ولا تفسير لذلك.

رغم أن المؤلف قد ترك الوقائع «تشرح نفسها بنفسها» إلا أن اختياره لها قد أظهر الشروط التي وضعها لأفكاره وفرضياته واهتماماته. الأمر المركزي بالنسبة له تمحور حول معنى الانتماء السياسي، ما يعتبر دون شك عاملاً أساسياً في ممارسة إدارة المدن عند العثمانيين. إلا أن التركيز على الشؤون الطوائفية قد قلّل من التركيز على المعايير غير الدينية للتصنيفات الاجتماعية، ومنها المجموعات العسكرية، و«الأشراف» الذين يتحدرون من سلالة النبي، والحرفيون والتجار وسكان القرى وسواهم الذين أشير إليهم بشكل عابر. بالمقابل زوّدنا سِنّو بمعلومات تفصيلية عن العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والمسيحيين، والقليل عن اليهود، وعن نهوض المسيحيين وتوزعهم الجغرافي في المدينة وشرائهم

(1) سنو 9 ـ 18.

(2) المرجع السابق 277 ـ 284.

(3) المرجع السابق 151 ـ 174.

لمعظم بيوت المسلمين ودكاكينهم في بعض الفترات، ولكن وللأسف دون إيضاح للمعلومات والوقائع التي يقدمها[1].

ونظراً لغياب التحليلات والتأويلات، يبقى الإبهام محيطاً بشكل عام بما قصده المؤلف من خلال مادته الأرشيفية. بغض النظر عن نشره لمصادره، فإن المؤلف قد جعل همه إبراز «الوحدة الاجتماعية» في صيدا حيث بدا «أهل الذمّة»، لا سيما المسيحيون منهم، أعضاء مندمجين في مجتمعٍ خالٍ من الأزمات الاجتماعية. وهذا ما يثير الدهشة. يعتبر عرض سنو نظرة إسترجاعية ملؤها الحنين لزمن كان يسود فيه ـ من وجهة نظره ـ القانون أو (الشرع) الإسلامي والانسجام الاجتماعي. إن صمت المؤلف عن العوامل غير الدينية حول التراتبية الاجتماعية، مثل الرخاء، والوضعية والمهنة والجنس، يجعلنا نفترض أن معيار الدين أو الانتماء الديني هو الحاسم بالنسبة له. وحده النظام الإسلامي المثالي هو الكفيل بتحقيق التعايش السلمي بين الطوائف.

بغض النظر عن المصادر والموضوعات والفرضيات المختلفة، وعن المستوى العلمي، يفيدنا التاريخ المحلي في كتب كل من سنو وشبارو في طرح الأسئلة الأساسية حول الجماعة والطائفة والهوية والتنظيم السياسي. ومن خلال ذلك يبرهن كل من المؤلفين عن الترابط الوثيق بين كتابتهم للتاريخ وبين اهتماماتهم المحددة عبر الحضور المباشر للحرب الأهلية، بهدف تبرير الماضي أيديولوجياً ودينياً أو دينياً وقومياً. لقد تحولت وظيفة الماضي الاجتماعيّة إلى أداة أيديولوجية تستخدم في إضفاء الطابع المثالي على الماضي، يصار عبره إلى توضيح السلوك في الحاضر والدفاع عنه[2].

---

(1) سنو 426 وما يلي، 445 وما يلي.

(2) Abou-El-Haj (1982)، خاصة 188 ـ 189؛ Hobsbawm (1972).

### c. نماذج إيضاحية أيديولوجية لا طائفية

ثمة طريق ثالث في الكتابة اللبنانيّة للتاريخ يقوم على اتباع غير مشروط في اختيار أحداث ووقائع تاريخية وفقاً لنموذج توضيحي معد سلفاً. تعتبر أعمال المؤرخين الماركسيين من الأعمال الكلاسيكية في هذا الشأن. ترقى التصورات التاريخية ذات التوجه الماركسي في سنوات الحرب الأهلية إلى نماذج قديمة سابقة[1]. إلا أن هذه الأعمال قد قدمت جديداً يتعلق بالمضمون، حيث تضاعفت العودة إلى المصادر الأرشيفية، مثل الوثائق الفرنسية التي نشرها عادل إسماعيل. (راجع أعلاه: III.3.a)، مع الحفاظ على موقع الانطلاق الأيديولوجي بالطبع. بالنسبة للفترة الزمنية، موضع دراستنا هنا، تعتبر هذه الأعمال ذات أهمية خاصة، إذ تشكل بالتأكيد القوة المضادة للمؤلفات الطائفية.

يعتبر مسعود ضاهر، أستاذ التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية المؤلف الماركسي الأغزر إنتاجاً. يتحدّر ضاهر المولود عام 1945 من عائلة فلاحية بسيطة، من الروم الأرثوذكس في عكار إلى الشمال من لبنان. بعد إنهائه للمرحلة المدرسية في مسقط رأسه، ودراسة التاريخ في الجامعة اللبنانية في بيروت حتى مرحلة الماجستير، تابع بين سنتي 1970 و1974، ثم بعد العام 1978 دراساته

---

(1) المؤلف الأكثر شهرة هو يوسف إبراهيم يزبك (1901 ـ 1982)، وهو ليس مؤرخاً محترفاً، لكنه اهتم بالتاريخ، وهو إلى ذلك صحافي ملتزم سياسياً. ومؤسس المجلة الماركسية "الطريق"، وشارك في تأسيس الحزب الشيوعي اللبناني: Suleiman (1967) 57 وما يلي؛ Flores (1980)؛ أهم أعمال يزبك التاريخية هي النسخة التي تتضمن تحقيقات وتعليقات على كتابين تاريخيين حول ثورة الفلاحين اللبنانيين في القرن التاسع عشر، خاصة في كسروان (العقيقي: ثورة وفتنة في لبنان، الحتّوني: النبذة التاريخية في المقاطعة الكسروانية)، وقد نشر وثائق تاريخية (من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين) في أوراق لبنانية. راجع: Havemann (1993) XV, XIX-XXI, Teil B I-III وفي أماكن أخرى. حول تأويلات يزبك التاريخية، راجع بشكل نقدي Beydoun (1984) 391-401؛ أما ضاهر فقد أيّد أعمال يزبك وامتدحها (1995).

العليا في الخارج، في باريس بإشراف جاك بيرك وماكسيم رودنسون ودومينيك شوڤالييه وجاك كولوند (Couland)، وفي موسكو بإشراف إيرينا سميليانسكايا، ثم حصل على الدكتوراه عام 1981 في باريس. إلى جانب عمله في مجال التدريس، مكث ضاهر مراراً لفترات طويلة في جامعات أجنبية، في طوكيو وواشنطن[1]. ركز ضاهر في أعماله على التاريخ الاجتماعي والاقتصادي اللبناني، ومن ضمنها مشاكل الاقتصاد الزراعي ودور الهجرات إلى مصر وأميركا الشمالية والجنوبية[2].

يعتبر ضاهر أن جذور الطائفية التاريخية إنما تعود حصراً إلى البنَى الاقتصادية والاجتماعية في جبل لبنان زمن السيطرة العثمانية. فمنذ بداية «إمارة» الشهابيين سنة 1697 وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان الاقتصاد المحلّي اقتصاداً على «نمط إنتاج آسيوي»، قبل أن يخضع للسوق العالمية، ويدخل «المرحلة الرأسمالية» نتيجة التغلغل الأوروبي والغربي الاستعماري الرأسمالي. انفجر العداء المزعوم بين ممثلي القوة الاقتصادية والمالية والقوة المسيطرة، أي بين «المقاطعجية» و«القوى المنتجة الفلاحية» متخذاً شكل «المعركة الطبقية».

وقد تفاقم السجال أيضاً بسبب ظهور برجوازية تجارية وحرفية في القرى الجبلية اللبنانية، مثل دير القمر وزحلة، والمدن الساحلية مثل جونية وبيروت بشكل خاص، والتي تدين في تطورها إلى التبعية لرأس مال السوق العالمية. فمن «الاقتصاد الاستقلالي» الإقطاعي انبثق «اقتصاد سوق العالم» الرأسمالي[3]. ويعتبر ضاهر أن عملية التحول الاقتصادي هذه قد أصبحت العداء الطائفي الذي

---

(1) مقابلة 9/ 1/ 1996، بيروت.

(2) قابل على سبيل المثال ضاهر (1974)، (1981)، (1986).

(3) حول صياغة ضاهر، مقابلة 17/ 1/ 1996؛ قابل مع مقالة لأستاذته Smilianskaja (1975).

استمر فيما بعد وازداد حدة وقوة[1]. فالصراع الطبقي والطائفية قد ارتبطا بشكل وثيق، وأفضل مثال على ذلك هو «ثورة الفلاحين التقدمية» في كسروان (1858 ـ 1861) والصراعات الطائفية في جبل لبنان (1859 ـ 1860)[2].

في القرن العشرين حل «الزعماء» المسيطرون سياسياً واقتصادياً مكان الإقطاعيين، في حين حلت «الطبقة العمالية المنتجة» مكان الفلاحين. إن نظام الطائفية السياسية الذي تعزّز بشكل حاسم من خلال سياسة الانتداب الفرنسية، والذي أرسي عبر الميثاق الوطني عام 1943 بشكل نهائي، ليس في الأساس إلا نتيجة صراع طبقي مستمر. لقد امتزج العاملان معاً، الطائفية والطبقية، لجعل لبنان «دولة طائفية طبقية»[3].

استند ضاهر في تفسيراته وتحليلاته بقوة إلى الوثائق، فإلى جانب المصادر العربية، عاد إلى مادة الأرشيف الفرنسي، معتبراً طريقة عمله «منهجية علمية متنوعة»[4]. إن الأمثلة المذكورة أعلاه والتي يمكن مضاعفتها بلا عناء من خلال الاقتباس من أعمال أخرى لهذا المؤرخ، تظهر تبعيته الأحادية الجانب لمقولات الفكر الماركسي وأطروحاته، والتي يعتبر المؤلف بقناعة واضحة أنها وحدها الصالحة عالمياً. والنتائج التي يتوصل إليها تبدو الآن مجرّد تأكيد على «النظرية الصحيحة» بالأساس، والمصطلحات والتعبيرات التي يستعملها هي أوضح مثال

---

(1) ضاهر (1981) 32 ـ 41.

(2) المرجع السابق 421 وما يلي، 476؛حول ذلك Smilianskaja (1972) 181 وما يلي، 229 وما يلي، ونقدي لتفسيرها : Havemann (1983) IX -XI، 62 وما يلي، 230 ـ 232، 252 وما يلي. حول ثورات الفلاحين من وجهة نظر ماركسية عند يوسف خطار الحلو (1955) وفؤاد قازان (1970)، قابل Beydoun (1984) 464 وما يلي.

(3) ضاهر (1974)، خاصة 60 وما يلي، 103 ـ 105، 115 وما يلي، 143 وما يلي، 287 وما يلي؛ ضاهر (1977) 363 وما يلي، خاصة 377 ـ 381؛ قابل أيضاً ضاهر (1981) 32 ـ 41.

(4) لقاءات ومقابلات 9/ 1/ 1996 و17/ 1/ 1996، بيروت.

على ذلك. واستعماله للمصطلحات غالباً ما يكون دقيقاً، بل هو ينتقيها على هواه بغض النظر عما إذا كانت المفاهيم معرفة أو إشكالية أو تثير الملابسات. هكذا وعلى سبيل المثال توصف الدولة العثمانية أحياناً «بالدولة الإقطاعية» وأحياناً أخرى «بالاستبداد الشرقي» انطلاقاً من قاعدة «نمط الإنتاج الآسيوي»[1].

يتعرف القارئ على تعابير خاصة ذات دلالات متعددة كما لو كانت مقولات قابلة للتبادل. والتصورات المحددة التي ترقى إلى ماركس نفسه أو إلى ماركسيين متأخرين، يتم الأخذ بها والدمج فيما بينها دون تعريضها لأي نقد[2]، فهذه الطريقة ماركسية عامية وليست منهجية علمية. وفي تطرقه للإنتاج الحرفي والقروي للتجارة المحلية يصار للحديث عن «الأعيان» وعن «الزعماء»، دون أي خيار بين التعبيرين. ولا يعمد في أي موقع من الدراسة إلى مناقشة المفاهيم التي تثار[3]. ينطبق الأمر نفسه على توصيفه للقوى الأوروبية والولايات المتحدة بوصفها قوى إمبريالية تستند إلى «احتكار الرأسمالية العالمية»[4]. ثم يردف في مكان آخر أن محمد علي والي مصر قد مارس أثناء حكمه لسورية بعد العام 1830 سياسة اقتصادية احتكارية، وسعى لتحقيق وحدة عربية قومية للوقوف بوجه الإمبريالية الأوروبية ولإنقاذ الدولة العثمانية(!)[5].

على العموم تعكس أعمال مسعود ضاهر موقفه الأيديولوجي الأساسي أكثر

---

(1) ضاهر (1981) 12 وما يلي.

(2) حول الأدبيات الغزيرة قابل على سبيل المثال: Kuchenbuch/ Michael (تحرير، 1977)؛ Sofri (1969)؛ وحول "الاستبداد الشرقي" الدراسة الكلاسيكية Wittfogel (1957)؛ وحول إشكالية هذه المصطلحات الماركسية في السياق الإسلامي: Rodinson (1971)، خاصة 91 وما يلي.

(3) ضاهر (1981) 13، 338 ـ 339، 348 وما يلي؛ بشكل كلاسيكي حول مفهوم الأعيان: Hourani (1968)؛ يقدم Khoury ملخصاً حول وضعية الأبحاث (1990)؛ وحول الزعماء Hottinger (1966); Hourani (1976b)

(4) ضاهر (1974) في أماكن متفرقة؛ ضاهر (1991) 389 وما يلي، 442 ـ 444.

(5) المرجع السابق 11 ـ 25.

مما تعكس السعي لبحث أو لتحليل تاريخي موضوعي قدر الإمكان. وليس لدينا أي مؤشرات تدل على أنه قام بمراجعة تأويلات أو معلومات سابقة، أو اتخذ منها موقفاً نقدياً، كالاستفادة على سبيل المثال من نتائج أبحاث جديدة عند الضرورة. تعطي كتابات ضاهر التاريخية انطباعاً فريداً يتسم بالسكونية، الأمر الذي يتحدد بما يعتبره المؤلف نظرية لا تتغير صالحة إلى الأبد.

يعتبر وضاح شرارة المولود عام 1942 في بنت جبيل حاضرة جبل عامل من جنوب لبنان، والذي يتحدر من عائلة من علماء الشيعة، ممثلاً آخر للتحليل الاجتماعي والتاريخي من وجهة نظر ماركسية[1]، وهو أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية. ألف شرارة منذ السبعينات العديد من الكتب، ووضع العديد من الدراسات والمقالات، وهي في معظمها تأملات سوسيولوجية وفلسفية حول المجتمع اللبناني في سنوات ما قبل الحرب الأهلية وأثناءها. يركز في أحد أعماله الجديدة على «العصبية العاملية» للشيعة في جبل عامل، إزاء الدولة اللبنانية[2].

في السياق الذي نحن بصدده، تعتبر إحدى دراسات شرارة ذات أهمية خاصة حول أسس الطائفية اللبنانية[3]. في المقدمة يشهر المؤلف بالأيديولوجية

---

(1) يتحدر من هذه الأسرة على سبيل المثال الفقيه المصلح محسن شرارة (1901 ـ 1946): Ende (1997)؛ كذلك حصل عبد اللطيف شرارة شهرة واسعة ( ولد عام 1919 ـ ؟)، وهو ناشر له اتجاه قومي عربي، وألّف هجاءً ضد الأمويين تناول فيه الوالي الحجاج بن يوسف (661 ـ 704 تقريباً): Ende (1977) 229-230.

(2) شرارة (1996)؛ استحق هذا الكتاب دراسة أوفى في إطار الكتابات الشيعية الأحدث في لبنان وحوله، إن من وجهة نظر ماركسية (حسين مروة على سبيل المثال) أو من زاوية دينية وفقهية (مثال ذلك محمد مهدي شمس الدين أو محمد حسين فضل اللّه)؛ راجع Gran (1987) و Rosiny (1996) 142 وما يلي وفي أماكن متفرقة. حول بعض أعمال شرارة الأقدم، راجع: أحمد بيضون (1979b).

(3) شرارة (1975)؛ معظم الأفكار اللاحقة تستند بشكل جزئي إلى Beydoun (1984) 446-464.

السائدة في العديد من العروضات، ومفادها أن إحلال الطائفية بالعنف أمر غريب عن التقاليد اللبنانية المحلية. بهذا الزعم أرادت كل طائفة التنصل من المسؤولية وإلقاء التبعة على الآخرين. إن إنكار الطائفية وميلها إلى العنف ليس إلّا وهماً برأيه. ومن جهة أخرى لا تشكل الطائفية أي مكوّن أساسي للتاريخ، فهي ليست «حقيقة أزلية» مثل الصراع الطبقي أو التقدم[1]. والطائفية كما يفهمها شرارة هي المبدأ الذي ينظم المجتمع اللبناني، فهي بالتالي منتج تاريخي نشأ باستبدال «كتلة مسيطرة» بدل كتلة أخرى. والمجتمع هو كناية عن جملة من التناقضات، وتاريخها هو تاريخ الصراع من أجل السيطرة.

يهدف هذا الصراع إلى جعل طبقة تربح سياسياً، حتى تتمكن من تكوين قوتها المستقلة، ومن تنظيم دعم الطبقات الأخرى واكتسابها. من الصراع على التراتبية الهرمية تنشأ قدرات الطبقة المسيطرة من أجل تنظيم «المتطلبات التقدمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»، ومن أجل تنفيذها بالعنف. استناداً إلى هذه المقدمات النظرية التي ترجع أساساً إلى تصورات غرامشي المفكر الماركسي الإيطالي[2]، يحاول شرارة تفسير جذور الطائفية اللبنانية وتطورها[3]. ومن أجل ذلك يعتمد أيضاً على مؤلفين ماركسيين آخرين، أوروبيين وعرب، ويذكر ماركس بالذات مراراً.

إن طمع الموارنة بالسيطرة، الذي جرى التمهيد له عبر سياسة الأمير بشير الشهابي منذ القرن التاسع عشر، قد بلغ قمته عبر تطورين اثنين: عبر تحركات الفلاحين المسيحيين الجماهيرية (خط اليمين الجماهيري) وانتزاع القيادة عبر

---

(1) شرارة 5 وما يلي.

(2) بالنسبة لأنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci 1891-1937)، يعتبر فرض السيطرة الشرط الأول لتولّى السلطة السياسية في كل مكان، حيث ترسخ الدولة سلطتها عبر تحقيق اندماج المجتمع المدني، والمجتمع هذا بنظر غرامشي هو بنية من مؤسسات يتحقق فيها تنظيم إجماع على المواقف القائمة، عبر الالتزام بمطالب ومصالح الطبقة المستغلة، قابل: (1988) Haug.

(3) شرارة (1975)، خاصة 92 ـ 112.

الكنيسة المارونية. جعلت الكنيسة نفسها وبشكل متزايد المحامي عن الشعب، عن الفلاحين وعن الحرفيين الصغار أو صغار التجار، ذلك أنها أدركت وبسرعة الميزان الجديد للقوى والاتجاهات. وبسبب استقلاليتها الاقتصادية المتنامية عن أسر الأعيان المحليين ملاك الأراضي، لم تعد بحاجة إليهم[1].

ثم إن التحالف بين الفلاحين وسكان المدن الصغيرة كدير القمر وزحلة بشكل خاص بقيادة الأكليروس، قد جعل الموارنة قوة موحدة متجانسة مؤلفة من متساوين دون علاقات تراتبية. إزاء تفوق هذه «الكتلة التاريخية» في السيطرة المارونية وفي مسيرتها، لم تستطع أيضاً القوة العسكرية الدرزية أثناء «الحركات» أن تغيّر شيئاً أساسياً[2]. برز «الموقف الرجعي الدرزي» في الاتحاد بين الفلاحين والأسياد، عبر الحنين إلى ماضيهم حين كانت السلطة بأيديهم، وبعدم قدرتهم أو عدم استعدادهم لمجاراة البنى الاجتماعية التي تجاوزتهم[3].

وسط هذا التكتل التاريخي الجديد، تشكلت الطائفية كواحدة من الدعامات الهامة في الصراع الطبقي الثوري لجماهير الشعب، قبل أن تكتسب موقعاً مسيطراً. إن مأسسة الطائفية لاحقاً بوصفها مبدأ تنظيم اجتماعي وسياسي، ليس نتيجة تعايش بين الموارنة والدروز، بل هو نتيجة انتقال السلطة من طبقة ومن جماعة طائفية إلى أخرى[4]. إن مأخذ شرارة على القوى الحالية المناهضة للطائفية هو افتقارها للتضامن وضعف قدراتها على السيطرة، مقارنة بالحركة المارونية وبالنظام الطائفي. أما الرغبة في تغيير هذا النظام والتي تطالعنا في نهاية الكتاب، فإنها تقع في تناقض

---

(1) شرارة 62 ـ 66، حيث يقتبس مراراً من سميليانسكايا/ Smilianskaja (1972).

(2) المرجع السابق 70 ـ 72، 80، 95 ـ 96؛ قابل الصليبي (نظرية النخب في كتاب "The Modern History of Lebanon"، راجع أعلاه: III.3.b (الحواشي 1 ـ 4، ص259).

(3) المرجع السابق 54 ـ 56، 60.

(4) المرجع السابق 110 ـ 111.

واضح، مع الإعجاب الشديد «بإنجازات الموارنة»[1]. وأما النقد الوحيد الذي يوجهه المؤلف فيتناول التورُّط الشديد في السياسة الأوروبية والاستعمارية. وهو يرى من جهة أخرى أن الموارنة قد حققوا نجاحاتهم بفضل حماية فرنسا لهم[2]. أما الأمر الحاسم في ذلك فكان في أخذهم التأثيرات «التقدمية والثورية الاجتماعية والديموقراطية» الواردة من أوروبا. ومن خلال تسلمهم السلطة حولوا مجتمع لبنان الإقطاعي إلى مجتمع رأسمالي يقوم على أساس طائفي[3].

في التقدير النظري لشرارة، وهو «الماركسي على طريقة غرامشي» تندمج الطائفية والصراع الطبقي وفقاً لشروط تحول السلطة. أما بحسب ضاهر فإن سيرورة التحول الاقتصادي من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الرأسمالية، قد أوصلت إلى الطائفية التي تجسّدت بشكل صراع طبقي عنيف. وقد أصرّ مؤرخون ماركسيون آخرون مثل الحلو وقازان على الفصل الصارم «بين الحركات الطائفية والثورات الفلاحية الشعبية». وبرأيهم سيتم تحويل الصراع الطبقي الاجتماعي من قِبل القوى الرجعية المكونة من «الإقطاعيين المحليين والأكليروس الماروني والسياسيين العثمانيين والأوروبيين» بالقوة إلى صراع طائفي. تبدو «هوية الطبقة» هنا وكأنها منفصلة عن «حالة الطبقة»، أي عن ارتباطها بالسياق التاريخي الأكبر[4].

### III.5 اتجاهات إعادة الهيكلة ـ إمكانيات التأريخ بعد الحرب الأهلية وحظوظه

إن المؤلفات المشار إليها والتي ترقى إلى السبعينات والثمانينات، هي كتابات تبعد أو تقرب من «كتابة التاريخ العام»، بمعنى التوجه اللبناني الوطني.

---

(1) شرارة 114 و124.

(2) المرجع السابق 36 ـ 37، 113؛ بإزاء التقييم السلبي للعثمانيين، المرجع السابق 111 ـ 112.

(3) المرجع السابق 94 وما يلي، 99 ـ 102 (مع شواهد من نصوص ماركس وغرامشي).

(4) بالتفصيل في Beydoun (1984) 464 وما يلي.

تفترض الكتابة الوطنية للتاريخ تجاوز أو على الأقل اندماج التعصب الطائفي والمذهبي والاصطفافات الأولية[1]. وحتى الآن فإن معظم الطروحات التاريخية اللبنانية لا تلبي هذا المعيار، وإنْ لبته فبشكل غير كافٍ. وإذا ما تطلعت أساساً إلى تقديم كتابة تاريخية وطنية، فهي غالباً ما تستند إلى أساطير، أو إلى ما فيها من عناصر يجب أن تلبي حاجات معينة (لحظات التماثل مع الذات) لدى مجموعات بعينها محدودة، والمجوعة أصغر من أن تكون أمة.

إن الحقيقة المزعومة لمعظم هذه «الأساطير الوطنية» «لا يمكن لها أن تصمد أمام التدقيق التاريخي ـ النقدي. فالمؤرخون طالما بنوا الأساطير وكتبوا التواريخ بهدف امتداح أيديولوجيات معينة أو من يمثلها، أو من أجل تبريرها. لذلك تستمر الرؤى المختلفة والمتناقضة حول الأحداث التاريخية نفسها، إلى جانب بعضها بعضاً، بل ويتم الدفاع عنها بشكل مستميت في لبنان».

«In Lebanon, the recasting of 'historical reality' *(al-ḥaqīqa at-tārīḫīya)*, as far as this can be found through serious scholarly research, to serve political ends has never ceased»[2].

### a. اتفاق الطائف: نداء لبداية جديدة؟

تحتاج الكتابة الوطنية للتاريخ لنماذج توجيهية ولأدوات للمطابقة، وإلى «الرموز» التي بإمكانها أن تقوّي الصورة الذاتية للأمة وتخلّدها. يجب أن تكون هذه الرموز قادرة على الصمود بوجه المتغيرات في البنية الاجتماعية للامة، وأن تتجاوز وجهات النظر المختلفة لدى الشرائح الاجتماعية المختلفة. ولأن التاريخ عملية متواصلة، فإنه لا بد من تجديد «العقد الاجتماعي»، أو إعادة النقاش حوله بهدف تفادي الهوّة بين الماضي والحاضر، والحفاظ على الرموز الوطنية المشتركة اللازمة لذلك، والتاريخية منها لا يمكن تأمينها إلا من خلال المفاوضات

(1) مقابلة مع سمير خلف 15/ 4/ 1998، بيروت.

(2) مقابلة مع أحمد بيضون 2/ 2/ 1996، بيروت.

السياسية، والاتفاق على الحلول الوسط[1].

في هذا السياق تطالعنا بالنسبة للبنان فقرة هامة وردت في اتفاق الطائف (تشرين الأول 1989) الذي أنهَى الحرب الأهلية رسمياً (راجع أعلاه: II.1). والفقرة التي نحن بصددها تنص على إصلاح التربية ونظام التعليم، كما تفترض وضع برامج تعليمية جديدة، وتأمين توازن معقول بين مؤسسات التعليم الخاصة والرسمية (المدارس والجامعات).

في المادة الأولى يشار إلى الإصرار على إلزامية التعليم في «المرحلة الابتدائية». وفي المادة الثانية على «حرية التعليم»، بموجب القوانين والأنظمة العامة، ما يضمن حق الطوائف المختلفة بإنشاء مدارس خاصة لها، انسجاماً مع المادة العاشرة من الدستور. أما المادة التالية (من اتفاق الطائف) فتدعو إلى «حماية التعليم الخاص» مع تعزيز الرقابة الحكومية، وفي الوقت نفسه على المدارس الخاصة وعلى كتبها المدرسية. أما المادة الرابعة فقد أكدت على الحاجة لإصلاح النظام التربوي الرسمي، خاصة فيما يتعلق بالتجهيزات التقنية والعملية في التعليم المهني، وإعادة هيكلة الجامعة اللبنانية. وأخيراً كانت المادة الخامسة وهي الحاسمة، إذ تتعلق بإصلاح وتطوير البرامج من أجل تعزيز «الانتماء، والانصهار الوطني»، و«الانفتاح الروحي والثقافي»، و«توحيد الكتب المدرسية في مادتي التاريخ والتربية الوطنية»[2]. فمنذ ما يعرف بالاتفاق الثلاثي في تموز 1989 والمشروع الأول لاتفاق الطائف، كان الحديث عن تفعيل تدريس مادتي التاريخ والجغرافيا بهدف تدريب جيل من اللبنانيين على أهداف مشتركة وعلى مشاعر وطنية موحدة[3].

---

(1) Hobsbawm (1993); Gellner (1983) 58-62.

(2) النص الكامل للاتفاق في: لبنان في تاريخه وتراثه (1993) II 873-883؛ حول التربية والتعليم راجع ص 881؛ مع تعليق لشريف (دون ذكر العام) 31 ـ 34؛ قابل: Maila (1992) 71-69.

(3) Maila (1992) 1-2، 70؛ حول جهود وساطة الترويكا (السعودية، المغرب، الجزائر) راجع: Hanf (1990) 718-724.

معظم المؤرخين اللبنانيين ومنهم من أجريت معهم مقابلات شخصية حول التصورات السياسية التربوية الواردة في وثيقة الطائف، وافقوا عليها من حيث الجوهر[1]. أما حيال السؤال عن كيفية تحقيق توحيد تعليم التاريخ في المدارس والجامعات، وتحقيق تاريخ وطني منسجم من حيث المضمون، فكانت الأجوبة عليه مختلفة، بل إن بعضها كان متناقضاً بشكل واضح. فهي إجابات لا تؤكد في الحقيقة إلا الآراء التي تم تبنيها من المؤرخين أنفسهم في منشوراتهم. أما فيما يتعلق باتجاهاتهم ومواقفهم الأيديولوجية فلم يتغير الشيء الكثير بعد الحرب الأهلية، هذا إذا كان ثمة تغير في الأساس (راجع أعلاه III.4، حول أبو صالح، كوثراني، شرف، ضاهر، وشرارة). لم يتمكن القسم الأكبر من المؤرخين حتى الآن رغم إعلان النوايا المتبادلة، من ردم الفجوة بين طرق التفكير وأنماط السلوك المتفاوتة، أياً كان نوعها، والتوصل إلى كتابة تاريخية وطنية[2]. وللتدليل على ذلك نسوق أمثلة ثلاثة من فترة التسعينات.

1 ـ عام 1993 صدر كتاب من جزءين بطبعة فاخرة وأنيقة حول «تراث لبنان وتاريخه»[3] بمبادرة من حكومة رفيق الحريري، وبتمويل ونشر من قبل مؤسسته الثقافية «مركز الحريري الثقافي». على مدى 26 فصلاً وبما يتجاوز

---

(1) مقابلات أجريت في بيروت مع حسان حلّاق (10/ 1/ 1996)، ياسين سويد (9/ 1/ و16/ 1/ 1996)، أحمد حطيط (25/ 1/ و1/ 2/ 1996)، منير إسماعيل (23/ 1 و30/ 1/ 1996)، جان شرف (12/ 1/ 1996)، مسعود ضاهر (17/ 1/ 1996)، سامي مكارم (22/ 1/ و1/ 2/ 1996)، أحمد بيضون (2/ 2/ 1996)، عبد الرؤوف سنو (2/ 2/ 1996).

(2) صعوبات مشابهة نجدها في "البحث عن أمّة" في بلدان عربية أخرى، حيث يكتب التاريخ الجديد بمبادرة من الحكومات. حتى اتحاد المؤرخين العرب الذي تأسس في بغداد عام 1973 لم يصل إلى نتائج ملموسة؛ راجع Freitag (1994) مع أمثلة من الجزائر، ليبيا، مصر، العراق، سوريا والكويت، Freitag (1999).

(3) لبنان في تاريخه وتراثه (1993).

الألف صفحة، تم عرض التاريخ اللبناني منذ بدايات عصور الشرق الأولى حتى حصول اتفاق الطائف عام 1989، الذي ينتهي نصه في ختام المجلد الثاني بنوع من النداء المناشدة[1]. إلى جانب التاريخ السياسي، أخذت التطورات في مجالات الثقافة والاقتصاد والاجتماع حيزاً واسعاً. يضم الكتاب بشكل موحد إسهامات العديد من المؤرخين المرموقين من مختلف الطوائف[2]، إلى جانب بعض القانونيين وعلماء الاجتماع والسياسيين[3].

على العموم أثبتت الفصول وجود نوعية علمية عالية، فهي في غالبيتها موثقة بشكل أساسي، وبعضُها مزوّد بجداول وخرائط. والملاحق المتعددة والفهارس المفصّلة تسهل عمل القارئ. ومع ذلك فليس من السهولة بمكان كسب الانطباع بأن الأمر يتعلق بعمل دعائي تقوم به حكومة الحريري، إن الرغبة في تطبيق النقاط المتعلقة باتفاق الطائف تبدو وكأنها الفكرة التي تقف وراء إصدار هذا الكتاب[4]. يصعب التعرف على الخط الموحد، أو على المقاربة مع عرض وطني يتجاوز الطائفية، أو على تأويل للثقافة التاريخية اللبنانية. بغض النظر عن الترتيب التاريخي التعاقبي، وعن الكمال المضموني النسبي، فإن الكتاب يفتقر

---

(1) راجع حاشية رقم 2 ص310.

(2) منهم أحمد حطيط (حول عصرالحروب الصليبية)، كمال الصليبي (عن فترة حكم المماليك)، سامي مكارم (حول التنوخيين)، خالد زيادة (حول تاريخ الأسرة المعنية)، عادل إسماعيل (حول حركات 1840 ـ 1860)، منير إسماعيل (حول المتصرفية)، بطرس لبكي (حول الهجرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، عصام خليفة (حول أحداث الحرب العالمية الأولى)، مسعود ضاهر (حول التطورات الاجتماعية والاقتصادية بين الحربين العالميتين). لم يمثل كل من عباس أبو صالح، ووجيه كوثراني وجان شرف.

(3) هؤلاء تطرقوا للتطورات الحديثة منذ استقلال لبنان 1943، لا سيما مرحلة الحرب الأهلية 1975 ـ 1990.

(4) راجع المقدمة، لبنان (1993) 29 ـ 30 والفصل الخاص بوثيقة اتفاق الطائف، المرجع السابق II 861-871.

إلى الترابط الداخلي. فكل مساهمة مهما كانت جيدة، هي مساهمة قائمة بذاتها إلى حد بعيد، وهي تعبر عن وجهة نظر كاتبها.

2 ـ وفي بيروت أيضاً، عقد عام 1993 مؤتمر حول حالة أو آفاق كتابة التاريخ، بتنظيم من «جمعية المقاصد الإسلامية» (راجع أعلاه: II.3.a).[1]. وإلى جانب ممثلي الحكومة وجمعية المقاصد كان من بين الحضور بشكل خاص مؤرخون أمثال منير إسماعيل، عباس أبو صالح، خالد زيادة، جان شرف، أحمد حطيط وغيرهم[2]. كانت الأهداف العليا محاولة البحث عن رؤيا وطنية، وسَبْر إمكانيات «كتابة تاريخ موحّد»[3]. في العديد من محاضرات المؤتمر تم التعرّض لإشكالية مشروع كتاب تاريخ مدرسي موحّد، وتم تقديم مقترحات لتحقيق هذا المشروع.

هكذا طالب جان شرف على سبيل المثال، بتجديد العلم التاريخي أسلوباً ومضموناً كشرط لبرامج تدريسية وكتب تعليمية جديدة[4]. أما أحمد حطيط فقد دعا لتجاوز طريقة التطرق الطائفية الضيقة للموضوع، وطالب بوضع قرارات إطارية ملزمة من أجل تربية وطنية في المدارس والجامعات[5]. والبعض الآخر استرجع المواقف المختلفة في التصورات التاريخية، أكثر من انخراطه في البحث عن الأمور المشتركة في التجربة التاريخية وعن التأويلات المناسبة[6].

---

(1) تم نشر مساهمات المؤتمر في العام نفسه على الأرجح تحت عنوان: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟

(2) هناك لائحة بالمشاركين في المرجع السابق 678 ـ 681.

(3) المرجع السابق 9، 427 وما يلي (من أجل تاريخ موحد)؛ لم يوافق زيادة على تصور تاريخي موحد، لأنه يرى في ذلك خلطاً بين الأهداف السياسية والعلمية. المرجع السابق 300 وما يلي، خاصة 309؛ مقابلة بتاريخ 25/ 1/ 1996، بيروت.

(4) المرجع السابق 379 وما يلي، خاصة 387 ـ 390.

(5) لبنان في تاريخه وتراثه 457 وما يلي، خاصة 465 ـ 467.

(6) قابل أبو صالح في المرجع السابق 190 ـ 210؛ وإلياس القطار، المرجع السابق 242 ـ 271.

لم يخرج أي من المشاركين في المؤتمر عن إعلان النوايا. انسجاماً مع روحية اتفاق الطائف، جرى التركيز باستمرار على وجوب تجاوز الحالة الراهنة، كيف، وفي أي إطار زمني، وما هي الخطوات العملية اللازمة؟ أسئلة لم تطرح أبداً. لم يبادر أحد إلى السؤال حول الموضوعة الأولى التي يجب البدء بها في كتابة التاريخ، وما هي الأهداف الأولى، والمؤسسات التعليمية التي يجدر التفكير بها أولاً «المدرسة الابتدائية، المدارس الثانوية، الجامعات»؟ كذلك لم يتم التطرق إلى مسألة الفوارق الأساسية بين المؤسسات التعليمية الخاصة والحكومية.

وعلى العموم يفتقد المرء المراعاة القوية لوجهات النظر التربوية، أو التعاون بين القوى المتخصصة في طرق التعليم. يبدو أن الأكاديميين ما أرادوا فيما بينهم السعي لإعادة النظر بكتابة التاريخ وحسب، بل التصدي أيضاً لإعطاء خطوط عامة من أجل إصلاح تربوي يطال المجتمع أيضاً. بغض النظر عن مهام المؤرخ الأساسية، في أن لا يكون عمله إنجازاً من أجل دائرة ضيّقة من المختصين والزملاء وحسب، بل أن يكون موجّهاً للرأي العام أيضاً، فإن العمل المشترك اللازم لتحقيق ذلك من المؤسسات، ومع ممثلي هذا الرأي العام لم يؤخذ بعين الاعتبار، وإن أخذ فبشكل غير كافٍ.

3 ـ هل ثمة رغبة فعلية في كتابة التاريخ الوطني؟ بمعنى أن يصار إلى توحيد وجهات النظر المختلفة. ألا يحيق الخطر بمثل هذا المشروع؟ منظورات مشروعة مختلفة جوهرياً، طمس المناهج والطروحات والتضييق على المساحة التي يتيحها التأويل بشكل قوي جداً؟ ألا يوجد تطبيق نموذج تاريخي وحيد ملزم إلى استبدال أيديولوجيات كثيرة متناقضة وبالقهر بأيديولوجية وحيدة؟

شكلت هذه التساؤلات موضوع حوار تلفزيوني مباشر بين مؤرخين وسياسيين لبنانيين تم بثه بتاريخ 31/ 1/ 1996[1]. ترافق ذلك مع طرح العديد من القضايا

(1) التسجيل الصوتي والبصري موجود لدي.

الحادة، ومع حوارات ثنائية ومشادات كلامية حادة تناولت ماضي لبنان وحاضره وأثر الحرب الأهلية، ودور الطائفية، ودلالة التاريخ بالارتباط مع ما يتوجب على المؤرخين المحترفين تقديمه إلى السياسيين والرأي العام العريض والجيل الجديد... ولم يتم التطرق بكلمة واحدة إلى المسائل التي تم النقاش حولها. فالتاريخ والطائفية ليسا مسألة لبنانيّة داخلية فقط. وقد تفادى الجميع مجرد الإشارة إلى العلاقات السياسية الخارجية، وتالياً إلى تبعية البلد، سواء في الماضي أو الحاضر انطلاقاً من التطورات الماضية.

بصرف النظر عن الاعتراف المعلن بالوحدة الوطنية، وعن الإقرار المعبر عنه وغير الملزم بالنسبة لتصورات التربية كما وردت في اتفاق الطائف، فإن المشاركين لم يكن لهم ما يُجمعون عليه في هذا اللقاء. فبعد أكثر من ساعة ونصف على الحوار، كان واضحاً أنه لا يمكن التقليل من أهمية الذاكرة الجماعية، والخبرة التاريخية عند مختلف الجماعات، ناهيك عن طمسها. فبينما عبر المسلمون المشاركون في الحوار، ولا سيما السُنّة منهم، بشكل عام عن خَلْق نموذج تاريخي موحد، وعن عرض يتناسب معه، دافع المسيحيون وبصوت الموارنة منهم، عن توسيع دائرة التأويل التاريخي، وطالبوا «بالتعددية» في المناهج، وطرح الأسئلة، واختيار الموضوعات، بهدف تأمين الحرية والاستقلال. وترددت باستمرار عبارات وشعارات «توحيد التاريخ» من جانب المسلمين، و«التنوعية والتعددية» من جانب المسيحيين. وأوضح مثال على ذلك كانت مجابهة حسان حلّاق لجان شرف وعصام خليفة. كان التعبير إشارة واضحة إلى خوف المسيحيين من «لبنان ما بعد الطائف». إن من كسبوا الحرب، والمقصود بهم المسلمون، لا يتوجّب عليهم كتابة تاريخ لبنان المستقبلي.

حاولت قلة منهم جعل النقاش موضوعياً، وجعل نقاط الاختلاف مواضيع إشكالية. هكذا دعا أحمد بيضون إلى الاستعداد التام للنقد وللنقد الذاتي شرطاً لوعي تاريخي لا طائفي. فطالب بعقل سياسي، مذكراً بوجود قدر معين من

الشعور بالهوية الوطنية في لبنان. وقد ظل موجوداً لدى غالبية السكان رغم كل الأزمات. يفيد في ذلك التوصل من خلال التصالح الروحي ـ الفكري والسياسي، ومن خلال «الوحدة في التنوعية»[1].

تنطوي طروحات بيضون على القبول بمختلف التصورات التاريخية، شرط أن لا تكون ذات توجهات عدائية. يكمن وراء ذلك هدف تعليمي، وبث وعي تاريخي في المجتمع، ما يجب أن يؤدي إلى خلق عقل سياسي وتصرف مناسب له. وشروط ذلك هي القدرة على ممارسة النقد والنقد الذاتي من أجل التمكن من وعي المسائل والآفاق المتعددة بشأن حلها. (راجع أعلاه I.3.2)[2].

إن مشروع كتاب مؤسسة الحريري، ومؤتمر بيروت والبث التلفزيوني، تعكس في كل الأحوال مأزق الكتابة اللبنانيّة للتاريخ في مرحلة ما بعد الحرب. فمعظم الكُتّاب يتفقون على وجوب تجاوز الطائفية، وأن هذا الأمر يتطلب وقتاً طويلاً. الرغبة في ذلك بشكل عام موجودة، ويصار للتعبير عنها بشكل أو بآخر. إلا أن الكتابات التاريخية كشفت الآن كما في السابق وبمقدار كبير عن النقيض من ذلك، وتظهر الصعوبات التي يعاني منها الكتّاب في جعل التعبير الشفوي عن نواياهم أمراً واقعاً. حول هذا الأمر ما زال عدم الوضوح فيما يتعلق بالطرق وبالوسائل المطلوبة من الأمور السائدة.

### b. طرق بديلة من أجل علم تاريخ جديد

في دراسته حول كتابة التاريخ في لبنان، أشار أحمد بيضون مراراً وبحذرٍ

---

(1) بحسب ما ذكره لي بيضون في العديد من المقابلات (مقابلة 28/ 1/ ، 1/ 2/ 1996 و2/ 2/ 1996، 12/ 4/ 1998، بيروت)؛ قابل أيضاً مقالاته (1991)و (1992a) حول الهوية الوطنية بعد الحرب: Reinkowski (1997)، خاصة 504 وما يلي.

(2) في مقالات متعددة في جريدة الحياة دافع بيضون عن فكرة تحديث علم التاريخ (منهجياً ومضمونياً)، كما دعى إلى إقامة "ورشة عمل" للمؤرخين وللموضوعية والتخلص من الأيديولوجيا. بذلك يطلب إقامة مجتمع مفتوح وتعددي وثقافة جامعة، بيضون (1992b).

شديد إلى تكوّن بطيء لنوع من الهوية الوطنية عند المؤرخين من مختلف الانتماءات الطائفية. لقد صارت الدولة اللبنانية «نقطة التقاء أو إطاراً مرجعياً عند مختلف كُتّاب التاريخ، وقد ورد في العديد من التفسيرات التاريخية: «إن الدولة هي قبول كل جماعة لرواية الآخر، واعتراف كل جماعة بلغة الجماعة الأخرى». وفي مكان آخر يضيف: «الآن أكثر من أي وقت مضى، وسط الانقسام تبدو الدولة قدراً دنيوياً بالنسبة لكل اللبنانيين»[1].

تتوافق هذه التأكيدات مع قناعة بيضون المشار إليها أعلاه حول الوجود الفعلي لشعور بالهوية الوطنية عند غالبية الشعب اللبناني. وهذه التأكيدات تنطوي في الوقت نفسه على مسؤولية المؤرخ تجاه وظيفة كتابة التاريخ، والحاجة الاجتماعية الكاملة لها، لا أن تكون مجرد علم تخصصي يهم الخبراء وحسب، بل إنجاز عمل يهم الرأي العام أيضاً.

من هذا الجانب تلتقي آراء أحمد بيضون ونداءاته بطريقة معينة مع آراء كمال الصليبي (راجع أعلاه III.3.b). لكن الأمر الواقع يظل قائماً، إذ إن مثل هذه المواقف تظل حالياً كما كانت في الماضي أمراً لا يحمل أعباءه إلا العدد القليل من المؤرخين اللبنانيين، الذين كان من الصعب عليهم تغيير الموازين لصالح كتابة تاريخ وطني لا طائفي. إلا أن خياراتهم هي خيارات واعدة وتستحق أن تلقَى عليها الأنظار عن قرب.

بالإمكان التمييز بين اتجاهات ثلاثة: اهتمام بالبنى الاجتماعية، واعتماد شديد على المصادر غير اللبنانية: «المنظور العثماني» واستخدام شامل وتقييم واسع للوثائق من الأرشيف الألماني.

حاولت صفية أنطون سعادة الاستعانة بتصورات اجتماعية لتقديم إيضاحات

(1) Beydoun (1984) 248، 585؛ قابل المرجع السابق 11، 320، 578، 584.

جديدة تتعلق بالبنَى الاجتماعية في لبنان. وهي إبنة أنطون سعادة[1]، وقد ولدت أثناء فترة لجوئه إلى بوينس أيرس في الأرجنتين عام 1941. بعد عودة العائلة إلى لبنان عام 1947 دخلت العديد من المدارس العربية والفرنسية في دمشق وبيروت. وبعد العام 1961 شرعت بدراسة التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت على الأستاذين قسطنطين زريق وكمال الصليبي. وأولت القضايا التاريخية الحديثة اهتماماً خاصاً، كما اشتغلت بقوة على علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. بعد عدة سنوات من النشاط التدريسي في الجامعة الأميركية وفي الجامعة اللبنانية، انتقلت إلى الولايات المتحدة ودرست في هارڤارد التاريخ الإسلامي الكلاسيكي. قدّمت عام 1980 أطروحة الدكتوراه بإشراف آن ماري شيمّل، وهي تتمحور حول منصب «قاضي القضاة» في بغداد بين القرنين العاشر والثاني عشر، وصدرت بالعربية عام 1988. بعد عودتها إلى لبنان انصرفت صفية سعادة إلى التدريس والبحث في المواضيع الحديثة. منذ عدة سنوات أصبحت أستاذة في الجامعة اللبنانية الأميركية (كلية بيروت الجامعية سابقاً)[2].

تتحدر صفية سعادة من أسرة مثقفة من طائفة الروم الأورثوذكس. وقد تأثرت بقوة بصورة العالم كما تصورها والدها، وتبنت تبعاً لذلك موقفاً علمانياً. وهي ناقدة حادة للطائفية. وقد دعت إلى اعتراف لبنان الواضح بالقومية العربية، وتخلّت عن كل خصوصية لبنانية، وشكّكت بالهوية الطائفية[3].

بوصفها مؤرّخة أرادت تحقيق أوسع اتصال بالرأي العام، وقد بذلت لذلك جهدها من أجل الخروج من حيّز الاختصاص النمطي الضيّق. ومن هذه الزاوية

---

(1) مؤسس الحزب القومي الاجتماعي السوري؛ راجع بتوسع: Suleiman (1967) 91; Yamak (1966); وما يلي؛ Pipes (1990) 41 وما يلي، 100 وما يلي؛ Salem (1994) 243 وما يلي.

(2) مقابلة 11/ 1/ 1996، بيروت.

(3) مقابلة 15/ 1/ 1996، بيروت.

أيضاً كان كتابها عن البنى الاجتماعية اللبنانية[1]. يتعلق الأمر بتحليل المجتمع، وتحليل آلياته الداخلية وتأثيراتها في السلوك السياسي. رفضت المؤلفة كل نماذج التفسير التي أطلقت حتى الآن: «لبنان نظام قبلي، لبنان نظام طائفي، مكون من طوائف، أو لبنان نظام إقطاعي»[2]. كذلك تعتبر أن مفهوم «الطبقة» لم يعد صالحاً، وتقترح بديلاً عنه الحديث عن «مجتمع الطبقات المغلقة أو الفئات». وبالرجوع إلى نظريات اجتماعية (لا سيما نظرية بيتر بلاو) تميز بين «الثابت الأسمى» (المواقع الاجتماعية الأفقية: الجنس، الأصل الإثني، الدين) و«الثابت التدريجي» (المواقع العامودية ـ الاجتماعية وغير المتساوية: السن، التربية، الدخل، الشخصية، والمظهر).

الثابت الأول يصنف المجتمع ضمن مجموعات متباعدة عن بعضها البعض. أما الثاني فيميز بين المجموات المختلفة (أو الفئات). وتبعاً لنظام ترتيب محدد. نتيجةً لتبادل العلاقة بين الثابتين ينشأ نظام فئوي (طبقات مغلقة) مغلق على ذاته وثابت. في لبنان «الثابت الأسمي من خلال المجتمع هو ثابت مقسم إلى فئات جزئية ذات انتماء ديني، وهذه المجموعات تتسلم المناصب بطريقة وراثية». (الثابت المتدرج)[3]. وكانت النتيجة خلق نظام طائفي مغلق (الطائفية المغلقة) وتكون بقرارات إدارية، وصار نظاماً طائفياً ممأسساً: 1861 (نظام المتصرفية ـ النظام الأساسي)، و1920 أو 1926 (إيجاد لبنان الكبير، الدستور)، و1943 (الميثاق الوطني)[4].

لم تكن العوامل الخارجية هي سبب الأزمات المختلفة في لبنان، بل إن

---

(1) Saadeh (1993a).

(2) المرجع السابق 21 وما يلي؛ قابل Saadeh (1993b) 65-66.

(3) المرجع السابق 64.

(4) Saadeh (1993a) 49, 53 وما يلي؛ Saadeh (1993b) 66-72.

نظام الطائفية المغلقة قد ثبت التجزئة، وبذلك أعاق التطور باتجاه الهوية الوطنية العلمانية والمجتمع الديموقراطي. فلكل طائفة قانونها في الأحوال الشخصية، ولها مدارسها الخاصة ومرجعيتها ونموذج سلوكها. ثم إن الحرب الأهلية قد أسهمت في زيادة حدة هذا النظام حتى حدود التجمد الكلي: «... لقد تجاوز نظام الفئات المغلقة اللبناني نموذجه الأصلي، النموذج الهندي»[1]. حتى اتفاق الطائف أيضاً لم يكن قادراً على تغيير أي شيء، ويبدو أنه من غير المحتمل أن يتم على أساسه تحقيق الهدف المعلن عنه وهو التخلص من الطائفية[2].

يقوم حل صفية سعادة للقضية اللبنانية على الدفع بالعلمانية إلى الأمام. على الحكومة أن تشجع العيش المشترك والتفاعل بين «مجموعات الشعب المختلطة» (الاتحاد الاجتماعي بوصفه حلاً)، لا سيما من خلال الإجراءات الاجتماعية التي بإمكانها أن توصل إلى حراك اجتماعي وإلى الانصهار. والفئات الطائفية المغلقة يمكن أن تتلاشى بحضور مجتمع علماني موحد، ومن خلال ذلك تتشكل الهوية الوطنية، وتقوم الدولة القومية، بعبارة أخرى، «الديموقراطية بدل العبودية»[3]. كما يبدو من التوضيحات التفصيلية، تظل المؤلفة مقصّرة في عرض اقتراحات علماء الاجتماع حول تصورات نظرياتهم البنيوية.

بذلك يكون قد تم التحدث عن القضية الأساسية في تأويلات السيدة سعادة. إن الاستخدام الصارم والذي لا يذهب إلى أبعد من النماذج النظرية المحدّدة يؤدي إلى جعل الأدلة التاريخية تستند في غالب الأحيان إلى دعائم ضعيفة، أو أن عليها أن تتوافق مع الإطار الموضوع. وبذلك تكون بعض الطروحات موضع تساؤل. أقله عموماً وبشكل مبسط مثل الانتظام في مجتمع

---

(1) سعادة 73 (النص)؛ بتوسع Saadeh (1993a) 69 وما يلي. 75 ـ 94.

(2) المرجع السابق 103 ـ 107.

(3) المرجع السابق 122 ـ 126.

إسلامي ـ تقليدي، ودور المهنة، ونظام المِلّة العثماني، والمؤثرات من الهند (التصوّف، ونظام الفئات المغلقة). بل إن ما تم الاستعانة به من أدبيات بات في جزء منه متجاوزاً أو أنه ليس متخصصاً بما فيه الكفاية[1].

يضاف إلى ذلك أنه تم الزعم بوجود بنى وعلاقات اجتماعية في لبنان، دون أن يصار إلى إيضاحها تحليلياً. إن استخدام مفهوم نظام الفئات المغلقة مفيد جداً، أما إذا ما كان يصلح في السياق اللبناني، أم أكثر تناسباً من مفاهيم أخرى رفضتها سعادة، فأمر يمكن التشكيك به بالطبع. إن الطروحات التي تبدو على علاقة بمصطلح «فئة مغلقة» تبدو جد جامدة: ففي التاريخ اللبناني كنا وما زلنا نجد علامات مختلفة على وجود طبقة وسطى طائفية مختلطة. وكذلك نجد ما يكفي من الأمثلة على الحركية الاجتماعية لأفراد ينتمون إلى مجموعة محدّدة، أو فئة مغلقة. بالمعنى المقصود تماماً في نظرية البنية، نجد أيضاً تقليلاً من دور القيم الثقافية والآراء الذاتية والرموز وكيفيات السلوك. إن إهمال سعادة لهذه العوامل التي تبرز لدى المجموعات الإفرادية (وداخلها) بعضاً من الفوارق الهامة، تجعل في نهاية الأمر حلّ قضية لبنان رهناً بتوافق بنيوي مبسّط.

عام 1987 قام بعض المؤرخين في الجامعة اللبنانية بتأسيس «الجمعية اللبنانية للدراسات العثمانية». وقد تكوّن أعضاء مجلس إدارتها من علماء منهم منير إسماعيل (الأمين العام) وبطرس لبكي، وجوزف أبو نهرا وخالد زيادة. أهداف هذه الجمعية تمثلت بالبحث في الوثائق العثمانية وفي الأرشيف التركي عن كل ما يدور حول التاريخ اللبناني، والاطلاع على اللغة العثمانية، وعلى تقنيات العمل الأرشيفي، والتعاون الوثيق بين مؤرخين لبنانيين وأتراك، إضافة إلى زيادة الاهتمام بعلاقات العرب مع الأتراك.

---

(1) Saadeh (1993a) خاصة 29 ـ 33، 35، 37 ـ 38.

عقدت هذه الجمعية الأكاديمية أول مؤتمراتها عام 1991، وكان موضوعه «لبنان في القرن الثامن عشر»[1]. وقد تم التعرض فيه لمظاهر متعددة من التاريخ السياسي، والإداري والقضائي، إلى جانب التطور الاقتصادي والاجتماعي. كما تناولت بعض المحاضرات أنماطاً مختلفة من المصادر المحلية باللغة العربية كالتواريخ، وسجلات المحاكم. ولم يستند أيٌّ من إسهامات المؤتمر إلى وثائق عثمانية، الأمر الذي يثير الدهشة، نظراً للأهداف التي وضعها المؤسسون.

أحد المؤرخين القلائل الذين يستخدمون المصادر العثمانية في أبحاثهم، ويعملون أيضاً على الأرشيف التركي هو عبد الرحيم أبو حسين، وهو ليس عضواً في الجمعية المذكورة. ولد عبد الرحيم أبو حسين في فلسطين (الضفة الغربية)، ودرس منذ العام 1970 في الجامعة الأميركية في بيروت التاريخ والأنثربولوجيا الاجتماعية. كان كمال الصليبي من أهم مدرسيه. إلى جانب ذلك تعلم اللغة العثمانية وعمّق معارفه التركية من خلال زيارات بحثية متعددة لأرشيفات إسطنبول. لعب لاحقاً كل من أساتذة التاريخ عبد الكريم رافق من دمشق وبشكل أقل محمد عدنان البخيت من الأردن[2] دوراً مؤكداً فيما يتعلق باهتمامات أبو حسين البحثية وفي تكوينه العلمي. عام 1985 نشرت الجامعة الأميركية في بيروت رسالة الدكتوراه التي أعدها أبو حسين، وكانت حول السياسة المحلية الريفية في سورية إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومنذ ذلك التاريخ ما يزال يدرس هناك بوصفه أستاذاً للتاريخ[3].

---

(1) نشر كتاباً: لبنان في القرن الثامن عشر (1996) وفيه أيضاً البرنامج التأسيسي (467 ـ 469)؛ حول صورة تركيا عند المؤرخين العرب، راجع: Abou-El-Haj (1982); Haarmann (1988). يشار هنا إلى مركز البحث والأرشفة حول الدراسات العربية العثمانية في زغوان/ تونس. وهو يعقد مؤتمرات دورية ويصدر منشورات منتظمة. أسس المركز عام 1985 من جانب عبد الجليل التميمي: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et L'Information.

(2) حول عبد الكريم رافق راجع: Freitag (1991) 333-344.

(3) مقابلة 16/ 1/ 1996، بيروت.

في رسالته تلك تطرق إلى الأسر الستة المحلية القوية التي حكمت في سوريا، وبالأحرى في المناطق اللبنانية والفلسطينية في ظل السيادة العثمانية، والأسر هذه هي آل سيفا (الوحيدة من أصل غير عربي، بل تركماني) وآل معن وحرفوش وفريخ وقانصوه وطربيه. يستند المؤلف في تحليله المفصّل والحذر إلى مصادر واسعة. إلى جانب تواريخ أحداث محلية وعربية، وتراجم السير الذاتية، وتقارير الرحلات، نجد العديد من المؤلفات التاريخية المعاصرة باللغة العثمانية. تجدر الإشارة أيضاً بشكل خاص إلى استخدام الوثائق الأرشيفية، ووثائق المحاكم الشرعية في دمشق، ولأول مرة حول هذا الموضوع، تمت الاستعانة بمراسيم وقرارات إدارة السلطنة العثمانية (دفاتر أمر المهمة) في اسطنبول.

بذلك توسع مستوى البحث بطريقة واضحة أو تمت مراجعته[1]. فمن جانب أول يعالج كتاب أبو حسين أرضاً جديدة، لا سيما فيما يتعلق «بالعائلات البدوية» فريخ وطربيه وقانصوه[2]. حتى حكم الأسرة المعنية أيام فخر الدين الثاني قد تم النظر إليه من خلال أضواء أخرى، أي من خلال المقابلات النقدية بين مختلف تقارير المصادر العربية والعثمانية. أوضح أبو حسين بجلاء أن التجلّي الأسطوري لهذه الشخصية (أياً كانت الجهة أو السبب) يعوزه الأساس التاريخي، فهو يرى في فخر الدين وقبل كل شيء آخر حاكماً محلياً طموحاً، مثل أي من جيرانه الإقليميين أو من خصومه، إلا أنه كان دون شك أكثر تفوقاً منهم[3].

على العموم يبرز هذا الكتاب موضوعية ودقة بالغتين، امتاز بهما المؤرخ المحترف. وبسبب المادة المستعملة وما نتج عنها من استنتاجات موضوعية،

---

(1) Abu-Husayn (1985)، على سبيل المثال 68 وما يلي، 73 وما يلي، 87 (حاشية 77)، 124، 153 (حاشية 1).

(2) المرجع السابق 153 وما يلي.

(3) Abu-Husayn (1985) 67 وما يلي، 80 وما يلي، 192 وما يلي.

اختط أبو حسين طريقاً جديداً في البحث والتفسير لتاريخ لبنان المبكر، متحرّراً من طرق التفسير الطائفية، ومن الضغوط الأيديولوجية. ينطبق الشيء نفسه أيضاً على أبحاثه اللاحقة التي يسلط الضوء فيها ويحلل عن قرب قضايا فردية ترتبط بهذه المرحلة[1].

عبر أبو حسين عن عمله الخاص بالكثير من التواضع، إذ أتيحت له الفرصة، أو كان ذلك من حسن حظه، أن يكون المرء مؤرخاً في لبنان ولا يكون تابعاً لإحدى الطوائف مثل كمال الصليبي، أو من أصول غريبة كما كان هو بالذات[2]. ولعله محق في ذلك تماماً. بكل الأحوال فإن إصداراته تشكل مثالاً لنوع من الكتابة التاريخية النادرة جداً في لبنان، والتي يتمنى المرء أن تتضاعف في هذا البلد[3].

إن ما ينقص في أعمال أبو حسين هو مراجعة الأرشيفات الغربية. هذا ما يبدو بوضوح وفي جزء كبير منه من خلال الفترة الزمنية التي قام بدراستها، ومن تركيزه على العلاقات العربية العثمانية. يختلف الحال مع المثال الأخير الذي سنتطرَّق إليه. فعبد الرؤوف سنو هو المؤرخ اللبناني الذي يشكل تقييم الوثائق الأوروبية جزءاً هاماً من أبحاثه. وفيما نرى أن لطريق الاستعانة بالأرشيفات الفرنسية والإنكليزية تقليد طويل خلفه، لا سيما مع عادل إسماعيل (انظر أعلاه: III.3.a). فإن سنو كان أول من استفاد من الأرشيف الألماني بشكل موسع في ما يتعلق بتاريخ القرن التاسع عشر أو القرن العشرين أيضاً[4].

---

(1) بعض الأمثلة في لائحة المصادر والمراجع، منذ وقت طويل يعمل أبو حسين على ترجمة توضيحية للوثائق العثمانية من "مهمة دفتري".

(2) مقابلة بتاريخ 16/ 1/ 1996، بيروت.

(3) يعدنا مالك شريف بالتوجه نفسه (وهو تلميذ لأبو حسين)، وهو يعد أطروحة دكتوراه في جامعة برلين الحرة عن بيروت أواخر حكم العثمانيين على أساس المصادر التركية.

(4) لم يلقَ إلى اليوم منافسة جادة من قبل المؤرخين اللبنانيين، استعمل كرم رزق في إعداده =

ولد سنو في بيروت عام 1948، وهو يتحدر من أسرة مسلمة سُنيّة متشعبة[1]. بعد دراسته التاريخ في الجامعتين العربية واللبنانية، ارتحل عام 1976 إلى ألمانيا وتابع في جامعة برلين الحرة التاريخ والدراسات الإسلامية. حصل عام 1982 على شهادة الدكتوراه بإشراف فريتز شتيبات بأطروحة تناول فيها المصالح الألمانية في سورية وفلسطين (1841 ـ 1898). ومنذ العام 1987 يشغل سنو منصب أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية. عاد إلى ألمانيا أكثر من مرة بهدف إنجاز أبحاث ودراسات تتناول الأرشيف الألماني.

لقد حدد سنو مجالات عمله الرئيسية بدراسة السياسية الألمانية تجاه الشرق، أو العلاقة بين ألمانيا القيصرية والسلطنة العثمانية[2]، والعلاقات العثمانية بالأقاليم العربية ومنطقة البلقان[3]، وسياسة روسيا القيصرية تجاه السلطنة العثمانية[4]، وسياسة الوحدة الإسلامية في ظل حكم السلطان عبد الحميد الثاني[5]. اهتم سنو في السنوات الأخيرة بالموضوعات الحديثة، مثل العلاقات بين ألمانيا وسوريا ولبنان في الفترة بين الحربين العالميتين، وعلاقة ألمانيا الديموقراطية سابقاً بالقضية الفلسطينية.

استند سنو في كل أبحاثه تقريباً إلى مصادر من الأرشيف الألماني لم يكن قد تم التطرق إليها سابقاً (بون، برلين، بوتسدام). تكمن القيمة الكبرى في أعمال سنو العلمية في تقييمه لهذه المادة التاريخية، وفي تأويلاته بالمقارنة مع

---

= لأطروحته (1994) بشكل أضيق وفي إطار محدود وثائق من أرشيفات النمسا وأدبيات اللغة الألمانية، وهو أستاذ في جامعة الكسليك.

(1) راجع تاريخ العائلة، إصدار بهاء الدين رشيد سنو، بيروت (1983).

(2) سنو (1998a), (1993), (1991-1992), (1989-1990), (1982).

(3) سنو (1998b).

(4) سنو (1998c), (1988).

(5) سنو (1997).

مصادر أوروبية منشورة، إلى جانب المصادر العربية والدراسات الثانوية. تمتلئ كتبه ومقالاته بسيل من التفاصيل التاريخية، والتي بموجبها تم الاستدلال على القضايا المطروحة المتعلقة بالموضوع المختص، بدقة وبموضوعية. يصعب علينا هنا أن نلخّص النتائج التفصيلية العديدة، لذلك، ونيابة عنها، سوف نورد لاحقاً بعض الأحكام حول الكتابين المنشورين سنتي 1982 و1998.

في رسالته للدكتوراه تم بحث المصالح الألمانية الدينية والسياسية والاقتصادية في سورية وفلسطين في سياق السياسة الألمانية في الشرق، بدءاً من المشروع البروسي في تأسيس أسقفية بروتستانتية في القدس سنة 1841[1]، وانتهاءً برحلة القيصر غليوم الثاني (الثانية) إلى الشرق سنة 1898. وقد أخذت النشاطات التبشيرية الإنجيلية في فلسطين ولبنان حيزاً واسعاً من البحث، إلى جانب المبادرات الكاثوليكية الأقل من حيث جوهرها. وقد تم تقييم الأرشيفات المتوفرة بهذا الخصوص بالتفصيل[2].

في القسم الأخير من الكتاب يظهر المؤلف أن الأولوية كانت للمصالح التجارية والاقتصادية منذ تأسيس الدولة الألمانية سنة 1871، إلا أن السياسة الناشطة بشأن «المسألة الشرقية» لم ترسم قبل نهاية فترة حكم بسمارك عام 1890[3]. أما الرحلة القيصرية فقد خدمت بالدرجة الأولى البرهنة على توجه ألمانيا الجديد بشأن السياسة العالمية. وقد انطوى ذلك على «علاقات الصداقة» بين ألمانيا والسلطنة العثمانية التي أدت إلى امتيازات اقتصادية، مثل بناء خط

---

(1) سنو (1982) 16 ـ 44.

(2) المرجع السابق 45 وما يلي، 56 وما يلي، 81 وما يلي، 108 وما يلي، 141 وما يلي (مؤسسات بروتستانتية: بيت اليتيم السوري، جمعية شماسات قيصرفرت (Kaiserswerth)، رابطة بيت المقدس في فلسطين)، 164 وما يلي، (مدارس ومستشفيات إنجيلية في لبنان)، 202 وما يلي، (مؤسسات كاثوليكية في فلسطين).

(3) سنو (1982) 253 وما يلي، 278 ـ 289.

بغداد الحديدي. أعلن القيصر رسمياً أنه يقوم بزيارة حج إلى الأراضي المقدسة، إلا أنه أعلن عبر إجراءاته في القدس أنه حامي البروتستانت الألمان والكاثوليك في الشرق الأدنى. وفي الوقت نفسه لم يدع أية فرصة تفوته للتعبير عن تعاطفه مع «المسلمين ومع خليفتهم، السلطان العثماني»[1].

يعتبر هذا الكتاب أول عرض تحليلي علمي شامل لمجمل مظاهر المصالح الألمانية في الشرق إبان القرن التاسع عشر. وقد برهنت الاستعانة بمادة علمية غير معروفة سابقاً، والتأويل المتزن للبيانات والمعلومات، عن مهنية عالية يتمتع بها المؤلف. قام سنو في مقالاته اللاحقة بالتعمق في العديد من المواضيع التي بحثها من خلال دراساته الأرشيفية، كما قام بتوسيعها.

في كتابه الثاني عالج سنو تاريخ أربعة من الأقاليم التابعة للسلطنة العثمانية، والتي ظهرت فيها نتيجة للحرب الروسية ـ التركية (1877/ 78) مساعي من أجل الاستقلال أو الحكم الذاتي وهي: سورية الكبرى والحجاز وكردستان وألبانيا[2]. وهنا أيضاً يستند المؤلف بشكل لافت إلى وثائق غير منشورة، من خزانة المحفوظات العامة في لندن، ومن الأرشيف السياسي لوزارة الخارجية الألمانية في بون وبرلين. إن دراسة المجريات كل على حدة في المناطق التي ذكرنا، إنما يندرج في ارتباطاتها الأكثر عمومية، فنجد من جهة أولى التطورات في السلطنة العثمانية بارتباطها بالسياسة الداخلية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، ونجد من الجانب الآخر سياسة القوى الأوروبية الكبرى، لا سيما روسيا وإنكلترا[3].

يعتبر سنو النشاطات المناهضة للعثمانيين «نزاعات كيانية إسلامية» وفيها تقوم، وبدرجات متفاوتة، «الهوية الوطنية والهوية الدينية». وكان ذلك بشكل

---

(1) سنو 289 وما يلي؛ راجع سنو (1998a).

(2) المرجع السابق (1998b)، 31 ـ 85، 87 ـ 112، 113 ـ 135، 137 ـ 171.

(3) المرجع السابق (1998b) 21 وما يلي، 67 وما يلي، 92 وما يلي، 116 وما يلي، 150 وما يلي.

جوهري من خلال التحريض والتدخل الأوروبيين. فبعد أن ضمن مؤتمر برلين سنة 1878 سلامة أراضي الدولة العثمانية، تمكن السلطان مستعيناً بسياسة الوحدة العثمانية والإسلامية الجامعة من إيقاف المساعي المنفردة التي قامت بها الشعوب المختلفة بهدف الانفصال، أو إعاقتها لعقود[1]. رغم التطرق المتكرر لبعض المواضيع الواردة في هذه الدراسة، فإن المصادر التي تمت الاستعانة بها هنا قد أضافت تنوعاً جديداً. فمن الفائدة بمكان أن نرى هنا مدى تغير الصورة، أو مدى تكاملها بالاطلاع على الوثائق العثمانية.

من الناحية المنهجية، لا يعتبر سنو مرتبطاً بنظرية أو بمدرسة معينة، لكنه يعتبر نفسه منتمياً لتقاليد البحث الألماني بحسب تعبيره هو، لا سيما فيما يرتبط بتاريخ الدبلوماسية الذي تأثر به بقوة. وفي الوقت نفسه أبدى اهتماماً بالقضايا الاقتصادية والاجتماعية، إلى جانب تأريخ الأحداث السياسية التي أعاد بناءها بدقة بالغة. أما إزاء الكتابة العربية المعاصرة للتاريخ، فقد أبدى ارتياباً كبيراً، إن فيما يتعلق باستخدام نظريات معينة من منابع غير عربية، أو بانتقاء المراجع المتوافرة وتأويلها بشكل غير كافٍ، أو منحاز أيديولوجياً.

وفيما يتعلق بالموقف في لبنان خاصة، كان على المؤرخ أن يعمل وطنياً لا طائفياً أي «توحيدياً»، دون أن يسعى بالقوة لفرض كتابة تاريخية موحدة، أو أن يفرض صورة تاريخية واحدة. وهو يرى أن دور المؤرخ يجب أن لا ينحصر في البحث الأكاديمي، أو أن يتوجه إلى جمهور متخصص، بل على المؤرخ أيضاً القيام بوظيفة تربوية تصل الرأي العام على المستوى الاجتماعي بأكمله[2]. ويرى سنو عمله الخاص مساهمة في هذا الاتجاه. وبذلك فهو ينتمي إلى القلّة من المؤرخين اللبنانيين الذين شقوا طريقاً جديدة في العلم التأريخي.

---

(1) سنو 150، 179.

(2) مقابلة بتاريخ 2/ 2/ 1996 و31/ 3/ 1998، بيروت؛ والعديد من الحوارات غير الرسمية معه في بيروت وبرلين على امتداد السنوات الأخيرة.

## IV.استنتاج وتقييم : الكتابة اللبنانية للتاريخ بين الحقيقة والادّعاء

تتناول النظرة الختامية على الكتابة اللبنانية للتاريخ مرة أخرى الأسئلة التي تعتبر محصلة معالمه الخاصة أو معايير تقييمه (الأشكال والوظائف والمضامين)، بالإضافة إلى ما يتعلق بنشأته التاريخية والاجتماعية والثقافية. رغم كل الفوارق بين المؤلفات والمؤلفين كل على حدة، هل يوجد أمور مشتركة محددة بينها، وهل نجد في تطور الكتابة التاريخية عامة تغيرات واستمراريات أساسية؟ وهل تساعد الأسس النظرية التي ناقشناها مطلع الدراسة في فهمٍ أفضل للكتابة اللبنانية للتاريخ؟

يصار باستمرار لإعادة طرح المسائل الأساسية عينها ومناقشتها، مسائل التاريخ اللبناني التي يدور حولها جدل حاد، والتي من خلالها يتم استقراء المأزق الحرج في مجتمع منقسم. فينتمي إلى ذلك موقف الطوائف في علاقاتها المتبادلة، وقضية وحدة لبنان التاريخية الخاصة، ودور فخر الدين وبشير الشهابي، و«الحركات» بين سنة 1840 وسنة 1860، والخيارات المتعددة في العلاقات مع سورية، والدستور والميثاق الوطني واتفاق الطائف، وأخيراً العلاقة بين القومية والطائفية والوضع المحلي. هذه الاستمرارية في مواضيع كتابة التاريخ ومضامينها يواجهها تحول جزئي في شكل عرضها، وفيما يتعلق بالطرق المستخدمة والمسائل وأنماط المصادر التي تم الرجوع إليها.

لا يمكن استخدام النظريات العلمية التاريخية في تحليل الكتابة اللبنانية للتاريخ إلا بشروط، إذ هي تطورت في مجتمعات أخرى غير عربية، وبالترابط مع كتابة تاريخها. أما صلاحيتها الكلية وإمكانية استخدامها فيجب بكل الأحوال،

وفيما يخص لبنان، ومناطق ومجتمعات أخرى بالطبع ، أن تحاط بالشك. ومع ذلك فبالإمكان دائماً مراقبة الوعي بترابط الأبعاد الزمنية المختلفة للتاريخ في المؤلفات كلّها تقريباً (I.1)، الماضي والحاضر والمستقبل، بدءاً بكتابات المؤرخين الهواة في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى المؤرخين المحترفين في يومنا هذا.

على خلاف ذلك فإن الأمر بالسعي من أجل الموضوعية التاريخية (I.2)، يفترض حداً أدنى من الاحتراف. وقد طالب العديد من المؤلفين بالموضوعية، وبعضهم ادّعى أنه قام بذلك في عمله، إلا أن قلةً منهم قد خطوا على هذا الطريق بجدية. والذين قاموا بذلك بجدية كانت واضحةً لديهم حدود الجهد الذي يجب بذله. هذا في الوقت الذي تورّط فيها العدد الأكبر من المؤرخين بارتباطاتهم الأيديولوجية أياً كان نوعها.

أما فيما يتعلق بأشكال كتابة التاريخ (I.3.1) فإن التوازن بين الحَدّين، الرواية والنظرية، كان موزعاً بشكل مختلف، وفي بعض الحالات لا يعرف إلا واحداً منهما. هكذا كانت أعمال كل من جوبلان وحتي وبولس أو زين سرديةً إلى حد ما، فيما كانت كتابات كوثراني وشرف وضاهر وشرارة تستبعد نظرية الرواية إلى حد ما. بالطبع ثمة فوارق تدريجية، ولا يتعلق ذلك بشكل الكتابة التاريخية وحسب، إذ لم ينجح إلا القِلّة من المؤرخين بتقديم «رواية تاريخية». وأكثرهم إقناعاً كان كمال الصليبي في كتابه «بيت بمنازل كثيرة»، وبقدر أقل أيضاً عادل إسماعيل، وأبو حسين وعبد الرؤوف سنو.

يبقى أن تعكس وظائف كتابة التاريخ، لا سيما التطلعات وبعض العلاقات وتحولاتها، وأن توضح أيضاً الموقف التابع لكل منها في الوقت نفسه (I.3.2). قد ينطبق هذا على ما يبدو على كل أنماط كتابة التاريخ، بغض النظر عن مضامينها وأشكالها ومناهجها.

هل حقق الكتاب اللبنانيون ما أخذوه على عاتقهم في كتابة التاريخ؟ أو هل

ذلك قابل للتحقيق أصلاً؟ في معظم الحالات بدا لنا أن ثمة هوة بين الزعم والنتيجة، سواء كان ذلك بسبب عدم التوازن بين الموضوعية والانحياز. وهو ما يبدو بوضوح عند أبو صالح، أو بسبب فرضيات خاطئة أو غير محددة بدقة، أو بسبب طريقة تناول الموضوع المزمع التطرق إليه (III.5.a): مشروع كتاب مؤسسة الحريري، المؤتمر حول الكتابة المستقبلية للتاريخ، الحوار التلفزيوني. ولهذا السبب فإن مقولة «العلمية» محدودة في العديد من الأعمال، هذا إذا ما تم استخدامها في الأصل.

من جهة أخرى لا بد من الإشادة بجهود بعض المؤرخين لاسيما فيما يخص التوجه النظري في أعمالهم، حيث أنه تم الاستناد بوضوح وفي آنٍ واحد إلى نماذج عربية، وإلى ابن خلدون بالدرجة الأولى، وإلى مؤرخين أوروبيين، أو إلى تصوراتهم مثل كوثراني وشرف. إلا أن التقيد القدَري بنظريات محددة أو بأيديولوجياتها يوصل أحياناً إلى إبقاء المعرفة التاريخية ثابتة، لأنه على البيانات المتوفرة أو التي تم الكشف عنها أن تظل تابعة لنموذج معطى سلفاً. هذا ما حصل إلى حد ما مع الكُتّاب الماركسيين. ويبدو أن هؤلاء المؤرخين قد تطلعوا بصدق أكبر إلى عمل أقرب ما يكون إلى الموضوعية، وإلى النقدية الحيادية، ما يبعد عن التكوين النظري المجرد، ويوجب تفحص الفرضيات والمصادر المتوفرة. ينطبق ذلك على استخدام المصادر الأدبية السردية وتأويلها، وعلى الروايات والمعلومات المنقولة شفهياً، أو من الوثائق الأرشيفية مثل الصليبي وأبو حسين وعبد الرؤوف سنو.

هل يوجد وعي تاريخي ورؤية تاريخية في لبنان؟ يجب أن يكون الجواب بالنفي أساساً. باعتبار أن السعي قد طال الاثنين معاً، نتيجة لتصورات اتفاق الطائف مثلاً، فإن الأمر بات يتعلق أساساً باستبدال النظريات المتناقضة بأيديولوجية مطلقة ملزمة، لا بالسعي «للوحدة في التنوعية». وحده أحمد بيضون دعا إلى تغليب هذه النظرية، علماً أن الصليبي قد حاول تحقيقها موضوعياً لأول

مرة من خلال كتاباته التاريخية.

رغم كل المشاكل والصعوبات، فإن ثمة علامات على ظهور علم تاريخي ليبرالي منفتح، وكذلك ثقافة تاريخية متسامحة. لقد قطع بعض المؤرخين خطوات في ذلك الاتجاه (راجع أعلاه: III.5.b)، وأوجدوا فرصاً تعد بتحولات إيجابية. ومع ذلك فما زال الجليد رقيقاً. لكن بفضل الحالة التي توحي بالإحساس بالانتماء المشترك الذي ما زال موجوداً لدى العديد من اللبنانيين، أو الذي عاد للظهور مجدداً، فإن لبنان استطاع أن يستمر رغم كل الأزمات. إن اختبار الألم المشترك الناجم عن الحرب قد أَمَّن اللحمة للشعب، وربما لأول مرة[1]. فالتقاليد البرلمانية الديموقراطية والتعددية الأكاديمية والذهنية ـ الفكرية، تشكلان قوة موازنة مقابل أطراف الحرب المتنافسين من أيديولوجيين وقوميين. ومن أجل الحفاظ على عناصر الانتماء المشترك هذه وتقويتها، على لبنان دون شك أن يجد طريقة لائقة لإلغاء الطائفية من المجتمع، أو أقلّه إدماج الهوية أو (الهويات) الطائفية في هوية وطنية[2]. إن إعادة توجيه الفكر التاريخي والكتابة التاريخية هي خطوة حاسمة في هذا الاتجاه. ولا يمكن التكهن بشيء واضح بالطبع

«Measured by any standard, regional or international, Lebanon is a complex country to understand, let alone to study»[3].

إن ذلك ينطبق على تاريخه بالقدر نفسه الذي ينطبق فيه على كتابة تاريخه.

---

(1) Hanf توصل إلى تقييم كهذا (1990) 754 ـ 764، وذلك رغم حكمه المتشائم على مستقبل الدولة اللبنانية، أمّا Koselleck (2000) 265-284 فقد وضع تأملات عن تأثير الذكريات والخبرات على الوعي الاجتماعي نتيجة للحروب، وهو يعني هنا الحربين العالميتين.

(2) راجع الشروحات المتشابهة المضامين من جهة الموارنة والسنة والشيعة، نقلاً عن Reinkowski (1997) 509.

(3) Khazen (2000) 3.

# المراجع باللغة العربية


آل صفا، محمّد جابر: تاريخ جبل عامل، بيروت 1981، الطبعة الثانية.

أبو صالح، عبّاس (1981): تاريخ الموحّدين الدروز السياسي في المشرق العربي، بيروت 1981.

ـ (1984): التاريخ السياسي للإمارة الشهابيّة في جبل لبنان 1697 ـ 1842، بيروت 1984.

ـ (1993): "نقد المدرسة التاريخيّة القائلة بفصل تاريخ لبنان عن محيطه"، في: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟ ص190 ـ 210.

الأمين، محسن (1983): خطط جبل عامل، بيروت 1983، الطبعة الأولى 1961.

إسماعيل، عادل (1958 ـ 1970): السياسة الدوليّة في الشرق العربي، ج1 ـ 5، بيروت 1958 ـ 1970.

ـ (1997): أزمة الفكر اللبناني في كتابة تاريخ لبنان وفي توثيقه، بيروت 1997.

[ـ](1997): عادل إسماعيل، المؤرّخ، الباحث، الدبلوماسي، مداولات حفلة التكريم والندوة العلميّة التي أقيمت له في 28 و29 تشرين الثاني 1996، بيروت 1997.

إسماعيل، منير (1995): "الدكتور أسد رستم، المؤرّخ (1897 ـ 1965)"، في: المؤرّخ العربي، ص13 ـ 25.

ـ (1996): "التحوّلات السياسيّة في مجتمع الإمارة الشهابيّة 1697 ـ 1842"، في: لبنان في القرن الثامن عشر، ص83 ـ 101.

البستاني، بطرس: نفير سورية، بيروت 1860 ـ 1861.

البستاني، فؤاد أفرام/ رستم، أسد: تاريخ لبنان الموجز، بيروت 1940.

البستاني، ملحم إبراهيم: كوثر النفوس وسفر الخالدين، بيروت 1954.

البستاني، سليم: مقالات مختلفة في الجنان، 1، بيروت 1870.

بولس، جواد (1972): تاريخ لبنان، بيروت 1972.

بيضون، أحمد (1979أ): "علي الزين، مؤرّخ الطائفة المعارض، مؤرّخ الدولة الغريب"، مقدّمة في : زين (1979).

ـ (1979ب): "وضّاح شرارة: ديمقراطيّة الدولة أو عمق الحرّيّة؟"، دراسات عربيّة (تشرين الثاني 1979)، ص131 ـ 152.

ـ (1992ب): "تجديد النظر في تاريخ لبنان، حدود الأصول وأصول المؤرّخين"، الحياة 16، 17، 18 تشرين الثاني 1992.

بيهم، محمّد جميل (1968): العهد المخضرم في سوريا ولبنان 1918 ـ 1922، بيروت 1968.

ـ (1969أ): عروبة لبنان، تطوّرها في القديم والحديث، بيروت 1969.

ـ (1969ب): لبنان بين مشرّق ومغرّب 1920 ـ 1969، بيروت 1969.

ـ (1977): النزاعات السياسيّة بلبنان، عهد الانتداب والاحتلال 1918 ـ 1945، بيروت 1977.

تقيّ الدين، سليمان: "سليمان أبو عزّ الدين (1874 ـ 1933)، سيرة حياته، مؤلّفاته، منهجه"، في: المؤرّخ العربي، ص104 ـ 110.

جابر، منذر: "السيد محسن الأمين مؤرّخاً: القلم الشيعي والورقة العامليّة"، في: المؤرّخ العربي، ص202 ـ 219.

الجسر، باسم: ميثاق 1943 لماذا كان؟ وهل سقط؟ بيروت 1978.

الجميّل، برجيس: يوسف السودا، حياته، مؤلّفاته، أحزابه، بيروت 1984.

الحاج، كمال يوسف: الطائفية البناءة أو فلسفة الميثاق الوطني، بيروت 1961.

حدّاد، جورج: المدخل إلى تاريخ الحضارة، طرابلس 1958.

حلاق، حسان (1980): المؤرّخ العلامة محمّد جميل بيهم 1887 ـ 1978، بيروت 1980.

ـ (1988): العلامة الدكتور عمر فرّوخ (1906 ـ 1987)، بيروت 1988.

ـ (1995أ): "العلامة الدكتور عمر فرّوخ (1906 ـ 1987)، في: المؤرّخ العربي،

ص136 ـ 151.

ـ (1995ب): عمر حوري. سيرة رجل ومسيرة أمّة (1912 ـ 1994)، بيروت 1995.

الحلو، يوسف خطّار: العامّيّات الشعبيّة في لبنان، بيروت 1955.

حقّي بك، إسماعيل (تحرير): لبنان، مباحث علميّة واجتماعيّة، ج1 ـ 2، بيروت 1969 ـ 1970، الطبعة الأولى 1918.

خليل، محسن: الطائفيّة والنظام الدستوري في لبنان، بيروت 1992.

داغر، يوسف أسعد (1972): مصادر الدراسة الأدبيّة، 3، بيروت 1972.

ـ (1978): قاموس الصحافة اللبنانيّة، 1858 ـ 1974، بيروت 1978.

دايه، جان: المعلّم بطرس البستاني، دراسة ووثائق، بيروت 1981.

الدبس، يوسف (1902): "المردة والموارنة"، مجلة المشرق 5 (1902)، ص914 ـ 923.

ـ (1903): "ليس الجراجمة المردة"، مجلة المشرق 6 (1903)، ص403 ـ 418.

ـ (1893 ـ 1905): تاريخ سورية، ج 1 ـ 8، بيروت (ج5: 1900).

ـ (1905): الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل، بيروت 1905، الطبعة الرابعة 1987.

رستم، أسد (تحقيق، 1930): الأصول العربيّة لتاريخ سوريّة في عهد محمّد علي باشا، ج1 ـ 5، بيروت 1930.

ـ (1939): مصطلح التاريخ، بيروت 1939.

ـ (تحقيق، 1940 ـ 1943): المحفوظات الملكيّة المصريّة: بيان بوثائق الشام وما يساعد على فهمها، ويوضّح مقاصد محمّد علي الكبير، ج1 ـ 4، بيروت 1940 ـ 1943.

ـ (1956 ـ 1957): بشير بين السلطان والعزيز، ج1 ـ 2، بيروت 1956 ـ 1957.

ـ (1973): لبنان في عهد المتصرّفيّة، بيروت 1973.

رستم شحادة، لميا/القطّار، إلياس/شرف، جان (تحرير): أسد رستم، الإنسان والمؤرّخ (1897 ـ 1965)، بيروت 1984.

زريق، قسطنطين (1959): نحن والتاريخ، بيروت 1959.

ـ (1983): مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات، بيروت 1983.

ـ (1984): "إسهام الدكتور أسد رستم في علم مصطلح التاريخ"، في: ل.رستم شحادة/إ. القطّار/ج. شرف (تحرير)، ص187 ـ 201.

الزين، علي (1973): للبحث عن تاريخنا في لبنان، بيروت 1973.

ـ (1979): فصول من تاريخ الشيعة في لبنان، بيروت 1979.

سميليانسكايا، ايرينا م (Irena M. Smilianskaja 1972): الحركات الفلاحية في لبنان، النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، تعريب عدنان جاموس، بيروت 1972.

سنّو، بهاء الدين راشد (تحرير): عائلة سنّو، تاريخ وإحصاء، بيروت 1983.

سنّو، عبد الرؤوف (1989 ـ 1990): "ألمانيا وسياسة الاندفاع نحو الشرق"، العلاقات الألمانيّة العثمانيّة من 1871 ـ 1918"، دراسات إسلاميّة (جمعيّة المقاصد) 3 (1989 ـ 1990)، ص231 ـ 286.

ـ (1991 ـ 1992): "الدبلوماسيّة الألمانيّة ومحاولات إحياء الجامعة الإسلاميّة بين السلطنة العثمانيّة والمغرب الأقصى (1870 ـ 1890)"، حوليّات (جامعة القديس يوسف) 6 (1991 ـ 1992)، ص123 ـ 155.

ـ (1993): "المصالح الألمانيّة في "لبنان" 1831 ـ 1918"، في: أوراق جامعيّة (الجامعة اللبنانيّة في بيروت) 2 (1993)، ص201 ـ 236.

ـ (1997): "تطوّر الاتّجاهات الإسلاميّة في الدولة العثمانيّة (من التنظيمات حتّى نهاية عصر السلطان عبد الحميد الثاني)"، المنهاج 5 (1997)، ص85 ـ 131.

ـ (1998ب): النزاعات الكيانيّة الإسلاميّة في الدولة العثمانية 1877 ـ 1881 (بلاد الشام، الحجاز، كردستان، ألبانيا)، بيروت 1998.

ـ (1998ت): "السياسة والأيديولوجية في روسيا بمواجهة الدولة العثمانيّة، توظيف

الجامعتين الأرثوذكسيّة والسلافيّة في تفكيك السلطنة"، في: روسيا وأرثوذكس الشرق (محاضرات مؤتمر جامعة البلمند 1997)، ص233 ـ 285.

سنّو، غسّان منير: مدينة صيدا 1818 ـ 1860، دراسة في العمران الحضاري من خلال وثائق محكمتها الشرعيّة، بيروت 1980.

السودا، يوسف (1919): في سبيل لبنان، الإسكندريّة 1919.

ـ (1967): في سبيل الاستقلال، بيروت 1967.

سويد، ياسين: "الدكتور زكي النقّاش (1898 ـ 1988)، حياته ودراسته، ميوله القوميّة ومنهجه التاريخي"، في: المؤرّخ العربي، ص90 ـ 103.

شبارو، عصام محمّد: تاريخ بيروت منذ أقدم العصور حتّى القرن العشرين، بيروت 1987.

شرارة، وضّاح (1975): في أصول لبنان الطائفي، خطّ اليمين الجماهيري، بيروت 1975.

ـ (1996): الأمّة القلقة ـ العامليّون والعصبيّة العامليّة على عتبة الدولة اللبنانيّة، بيروت 1996.

شرف، جان (1982): "أزمة التاريخ في لبنان، نقد التاريخ الإيديولوجي"، إعلام وتوثيق 1 (1982)، ص1 ـ 15.

ـ (1984أ): "منهجيّة أسد رستم في تاريخ لبنان"، في: ل.رستم شحادة/ إ.القطّار/ ج.شرف (تحرير)، ص237 ـ 255.

ـ (1984ب): "تجديد التاريخ اللبناني"، دراسات 11 (1984)، ص9 ـ 19.

ـ (1984ت): "موجز الدراسات المعنيّة: الإيديولوجيا والتاريخ"، وثائق وأبحاث في التراث اللبناني، ج3 (1984)، ص7 ـ 48.

ـ (1990): "في قراءة لكتاب بيت بمنازل كثيرة، لبنان بين التاريخ الإيديولوجي والمنهج الوضعي"، مجلة الدفاع الوطني اللبناني 3 (آب 1990)، ص165 ـ 190.

ـ (1991): "مشكلة التاريخ في لبنان"، في: مسألة كتابة التاريخ اللبناني، تحرير مؤسّسة الحريري (مركز الأبحاث والتوثيق)، باريس 1991، ص1 ـ 21.

ـ (1993): "مشكليّة كتابة تاريخ لبنان: حالة الكتاب المدرسي"، في: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟ ص377 ـ 392.

ـ (1996):الأيديولوجيا المجتمعيّة، مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي، بيروت 1996.

ـ (1998): "الميثاق الشهابي"، في: إ. القطّار/ أ. حطيط (تحرير)، ص163 ـ 183.

شريف، حسين: اتّفاق الطائف... ما له وما عليه، لا مكان [بيروت]، لا تاريخ

شعيب، عليّ عبد المنعم: تاريخ لبنان من الاحتلال إلى الجلاء، 1918 ـ 1946، بيروت 1994 (الطبعة الثانية).

الصليبي، كمال (1970): "فخر الدين الثاني والفكرة اللبنانيّة"، في: أنطوان قازان (تحرير): أبعاد القوميّة اللبنانيّة، جونيه 1970، ص85 ـ 111.

ـ (1979): منطلق تاريخ لبنان 634 ـ 1517، بيروت 1979.

ضاهر، مسعود (1974): تاريخ لبنان الاجتماعي 1914 ـ 1926، بيروت 1974.

ـ (1977): لبنان: الاستقلال، الميثاق والصيغة، بيروت 1977.

ـ (1981): الجذور التاريخيّة للمسألة الطائفيّة اللبنانيّة 1697 ـ 1861، بيروت 1981.

ـ (1986): الهجرة اللبنانيّة إلى مصر، هجرة الشوام، بيروت 1986.

ـ (1991): الدولة والمجتمع في المشرق العربي 1840 ـ 1990، بيروت 1991.

ـ (1995): "يوسف إبراهيم يزبك والتاريخ بعيون المستقبل (1901 ـ 1982)، في: المؤرّخ العربي، ص270 ـ 281.

ضو، بطرس: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، ج1 ـ 5، بيروت 1970 ـ 1980.

طرّازي، فيليب دي: تاريخ الصحافة العربيّة، ج1 ـ 4، بيروت 1913، 1914، 1933.

عقل، سعيد: قدموس، بيروت 1947.

فتّوني، علي عبد: "التعليم الجامعي في لبنان"، الجامعة الإسلامية (Quarterly Academic Journal, London-Beirut) 1 (1994)، ص115 ـ 148.

فرّوخ، عمر (1977): دفاعاً عن العلم، دفاعاً عن الوطن، بيروت 1977.

ـ (1980): تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه: إعادة النظر في التاريخ، بيروت 1980.

ـ النقّاش، زكي: تاريخ سورية ولبنان، بيروت 1935.

قدّورة، زاهية: "محمّد جميل بيهم (1887 ـ 1978)، بيهم والشبيبة الإسلاميّة"، في: المؤرّخ العربي، ص228 ـ 252.

قازان، فؤاد: "الثورة الفلاحيّة الشعبيّة في القرن التاسع عشر في لبنان بقيادة طانيوس شاهين"، الطريق 29 (1970)، ص75 ـ 127.

القطّار، إلياس (1995): "فيليب حتّي (22/ 6/ 1886 ـ 28/ 12/ 1978)"، في: المؤرّخ العربي، ص170 ـ 182.

ـ حطيط، أحمد (تحرير): بحوث تاريخيّة مهداة إلى نقولا زيادة، بيروت 1998.

كتابة تاريخ لبنان إلى أين...؟ (بحوث ومناقشات الندوة الدراسيّة التي نظّمتها جمعيّة متخرجي المقاصد الإسلاميّة في بيروت)، بيروت 1993.

كوثراني، وجيه (1976): الاتّجاهات الاجتماعيّة السياسيّة في جبل لبنان والمشرق العربي، بيروت 1976.

ـ (تحرير، 1980): وثائق المؤتمر العربي الأوّل 1913 والمراسلات الدبلوماسيّة الفرنسيّة المتعلّقة به، بيروت 1980.

ـ (1984): المسألة الثقافيّة في لبنان، الخطاب السياسي والتاريخ، بيروت 1984.

ـ (1988): السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانيّة في بلاد الشام، بيروت 1988.

ـ (1989): الفقيه والسلطان، بيروت 1989.

ـ (1995): "علي الزين ومحمّد جابر آل صفا: ذاكرة تاريخيّة ممانعة، وبحث عن

"ضائع" في التاريخ اللبناني السائد"، في: المؤرّخ العربي، ص126 ـ 134.
ـ (1996): الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكماليّة في تركيا، بيروت 1996.
ـ (1998): "الذاكرة والتاريخ في صيغة غرب ـ إسلام"، في: إ. القطّار/ أ. حطيط (تحرير): ص184 ـ 202.
ـ (2000): الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، بيروت 2000.
لبكي، جوزيف: "المطران يوسف الدبس، رجل الدين والعلم والتاريخ (1833 ـ 1907)"، في: المؤرّخ العربي، ص254 ـ 269.
لبنان في القرن الثامن عشر (المؤتمر الأوّل للجمعيّة اللبنانيّة للدراسات العثمانيّة)، بيروت 1996.
لبنان في تاريخه وتراثه، (تحرير) مركز الحريريّ الثقافي، ج1 ـ 2، بيروت 1996.
مخزوم، محمّد: "الحركة العربيّة في جبل عامل في ظل الحكم التركي والانتداب الفرنسي، دراسة وثائقيّة للمؤرّخ محمّد جابر آل صفا (1875 ـ 1945)"، في: المؤرّخ العربي، ص220 ـ 227.
مطر، إلياس ديب: كتاب العقود الدرّيّة في تاريخ المملكة السوريّة، بيروت 1874.
مكارم، سامي نسيب (1966): أضواء على مسلك التوحيد "الدرزيّة"، بيروت 1966.
ـ (1995): "وريقات المردكوش: عجاج نويهض، المؤرّخ والمجاهد (1896 ـ 1982)"، في: المؤرّخ العربي، ص112 ـ 124.
مكّي، محمّد كاظم: الحركة الفكريّة والأدبيّة في جبل عامل، بيروت 1982 (الطبعة الثانية).
النجّار، عبد اللّه: مذهب الدروز والتوحيد، القاهرة 1965.
نجيم، بولس (1918/ 1969): "لمحة في تاريخ لبنان"، في: حقّي (تحرير) 1، ص293 ـ 364.
نعنعي، عبد المجيد: "جواد بولس (1899 ـ 1982)، حياته السياسيّة، مؤلّفاته، منهجيّته التاريخيّة"، في: المؤرّخ العربي، ص80 ـ 88.

النقّاش، زكي: دور العروبة في تراثنا اللبناني، بيروت 1974.
هشي، سليم حسن (تحقيق): المراسلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة لزعماء جبل لبنان خلال ثلاثة قرون (1600 ـ 1900)، ج1 ـ 2، بيروت 1979 ـ 1981.
يزبك، يوسف إبراهيم، ثورة وفتنة في لبنان، صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من 1841 إلى 1873، لأنطون ضاهر العقيقي، بيروت 1938.
ـ نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، لمنصور طنّوس الحتُّوني، بيروت 1956.
ـ أوراق لبنانيّة، ج1 ـ 4، (تحقيق) بيروت 1955 ـ 1958.
ينّي، جرجي: كتاب تاريخ سوريا، بيروت 1881.

## المقابلات الشخصية

أحمد بيضون (الجامعة اللبنانية) 28/ 1/ 1996، 1/ 2/ 1996، 2/ 2/ 1996، 12/ 4/ 1998 (بيروت).

أحمد حطيط (الجامعة اللبنانية) 25/ 1/ 1996، 1/ 2/ 1996 (بيروت).

بطرس لبكي (الجامعة اللبنانية) 24/ 1/ 1996، 7/ 2/ 1996 (بيروت).

جان شرف (الجامعة اللبنانية)، 12/ 1/ 1996، 17/ 4/ 1998 (بيروت).

جوزيف لبكي (الجامعة اللبنانية) 26/ 1/ 1996، 28/ 3/ 1998 (بيروت).

حسّان حلاق (الجامعة اللبنانية) 7/ 1/ 1996، 10/ 1/ 1996 (بيروت).

خالد زيادة (الجامعة اللبنانية)، 25/ 1/ 1996 (بيروت).

زاهية قدّورة (الجامعة اللبنانية)، 3/ 2/ 1996 (بيروت).

سامي نسيب مكارم (الجامعة الأميركية في بيروت) 22/ 1/ 1996، 1/ 2/ 1996 (بيروت).

سمير خلف (الجامعة الأميركية في بيروت) 15/ 4/ 1998 (بيروت).

صفية أنطون سعادة (الجامعة اللبنانية الأميركية)، 11/ 1/ 1996، 15/ 1/ 1996 (بيروت).

عبّاس أبو صالح (الجامعة اللبنانية) 12/ 1/ 1996 (بيروت).

عبد الرحيم أبو حسين (الجامعة الأميركية في بيروت) 16/ 1/ 1996 (بيروت).

عبد الرؤوف سنّو (الجامعة اللبنانية)، 15/ 1/ 1996، 1/ 2/ 1996، 2/ 2/ 1996، 31/ 3/ 1998 (بيـروت)، 10/ 9/ 1990، 17/ 9/ 1990، 11/ 8/ 1995، 18/ 8/ 1995، 6/ 9/ 1995 (برلين).

علي شعيب (الجامعة اللبنانية)، 24/ 1/ 1996 (بيروت).

فواز طرابلسي (الجامعة اللبنانية الأميركية)، 13/ 1/ 1996، 30/ 1/ 1996، 10/ 4/ 1998 (بيروت).

كرم رزق (جامعة الروح القدس، الكسليك)، 5/ 2/ 1996 (كسليك)، 10/ 4/ 1998 (بيروت).

كمال الصليبي (الجامعة الأميركية في بيروت)، 10/ 3/ 1978، 17/ 3/ 1978، 19/ 3/ 1978، 5/ 8/ 1983، 9/ 8/ 1983، 17/ 1/ 1996 (بيروت)، 25/ 3/ 1980، 3/ 7/ 1989 (برلين)، 10/ 7/ 1989 (ارلانجن)، 15/ 9/ 1987 (أكسفورد).

لويس بوزيه (جامعة القديس يوسف في بيروت) 3/ 9/ 1998 (هاله).

مسعود ضاهر (الجامعة اللبنانية) 9/ 1/ 1996، 17/ 1/ 1996 (بيروت).

منير إسماعيل (الجامعة اللبنانية) 22/ 1/ 1996، 23/ 1/ 1996، 30/ 1/ 1996 (بيروت).

وجيه كوثراني (الجامعة اللبنانية) 22/ 1/ 1996، 9/ 4/ 1998 (بيروت).

ياسين سويد 9/ 1/ 1996، 16/ 1/ 1996 (بيروت).

# فهرس الأعلام العربية


[حرف الألف]

آل جنبلاط: 87، 270، 275.

آل الخازن: 256.

آل شكر: 225.

آل شهاب: 147، 272، 273، 288.

آل صفا: 223، 224، 226، 227، 228، 230.

آل مديتشي (توسكانا): 236.

آل معن: 323.

آل نور الدين: 225.

إبراهيم باشا: 296.

ابن خلدون: 172، 283، 285، 290، 331.

ابن رشد: 95.

ابن سباط: (حمزة): 146، 270.

ابن القلاعي، جبرائيل: 79، 145، 252، 253، 254، 276.

أبو جودة، جوزف: 126.

أبو حسين، عبد الرحيم: 41، 103، 146، 227، 231، 248، 255، 322، 323، 324، 330، 331.

أبو الحاج، رفعت علي: 300، 322.

أبو خليل: أسعد: 54، 115، 125، 126، 131، 133، 134، 135، 137، 138، 140، 141، 142، 143.

أبو ذر الغفاري: 223.

أبو شقرا، محمد: 271.

أبو شقرا، يوسف خطار: 270.

أبو صعب: 223.

أبو صالح، عباس: 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 293، 311، 312، 313، 331.

أبو عز الدين، سليمان: 270.

أبو عز الدين، نجلاء: 270.

أبو اللمع (عائلة): 198، 215.

أبو ملحم، أحمد: 195.

أبو مَنّه، بطرس: 91، 92، 106، 154، 157، 166.

أبو نهرا، جوزيف: 321.

أحمد جودت باشا: 61، 163.

إدة، إميل: 50، 81، 121، 125، 205.

إدوين لويس: 113.

أديب، أوغست باشا: 81.

أرسلان، أمين: 201.

أرسلان، شكيب: 175، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 245، 272.

أرسلان (عائلة): 198، 201.

أرماند آبل: 279.

الأزهري، الشيخ أحمد عباس: 102، 108.

إسماعيل، عادل: 22، 181، 218، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 246، 256، 301، 312، 324، 330.

إسماعيل، منير: 205، 220، 234، 241، 311، 312، 313، 321.

أسمر، ميشال: 86.

الأسير، يوسف: 102، 103.

إفوروس: 254.

الأفغاني، جمال الدين: 93، 199.

الأمين، السيد محسن: 224، 225، 230.

أنطون، فرح: 95، 166.

أنطونيوس، جورج: 74، 91، 92، 100، 102، 104، 157، 162، 227.

**[حرف الباء]**

باحوط، جوزيف: 62.

البخيت، محمد عدنان: 322.

بحتر (عائلة): 251.

بحيري، مروان: 80، 156، 167، 169، 176، 183، 189، 190.

برووديل، فرناند: 11.

برنارد لويس: 247.

بري، نبيه: 63.

البستاني، ملحم إبراهيم: 100.

البستاني، بطرس: 8، 90، 100، 101، 102، 103، 107، 108، 110، 134، 152، 153، 154، 157، 164، 166، 173، 175.

البستاني، سليم: 101، 102، 153، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 163، 173.

البستاني، سليمان: 156.

البستاني، فؤاد أفرام: 99، 101، 134، 205، 206، 218.

بنسعيد، سعيد: 156.

بولس، جواد: 206، 210، 211، 212، 213، 214، 217، 330.

بيسمارك: 167، 326.

بيضون، (عائلة): 120.

بيضون، أحمد: 3، 7، 137، 178، 179، 181، 186، 210، 222، 228، 232، 237، 246، 249، 262، 268، 278، 292، 294، 301، 303، 305، 308، 309، 311، 315، 316، 317، 331.

بيهم، محمد جميل: 64، 206، 214، 215، 216، 217.

بيهم، عمر: 297.

بيهم/عيتاني، (عائلة): 109، 236.

**[حرف التاء]**

الترك، نقولا: 148.

تشرشل، الكولونيل شارل هنري: 105.

تقلا، سليم وبشارة: 118.

تقي الدين، سليمان: 270.

التميمي، عبد الجليل: 322.

تنوخ (عائلة): 215.

توما، توفيق: 40، 80، 99، 114، 175، 176، 179، 193، 199، 200، 233، 243، 244، 245.

التويني، جبران: 126.

التويني، غسان: 57، 126، 142.

التيان، فرديناند: 193.

التيان، يوسف: 193.

التيان (عائلة): 193.

[حرف الجيم]

جابر، منذر: 55، 60، 226.

الجابري، إحسان: 199.

جاك بيرك: 279.

الجزائري، الأمير عبد القادر: 92، 93، 297.

الجزائري، طاهر: 90.

الجزار، أحمد باشا: 229.

الجسر، باسم: 87.

الجسر، حسين: 50، 90، 107.

الجميّل، بيار: 97.

الجميّل، أمين: 48، 57، 190، 191، 192.

جنبلاط (عائلة): 42.

جنبلاط، بشير: 43، 245.

جنبلاط، كمال: 53، 65، 97، 271، 274، 277.

جنبلاط، وليد: 65، 277.

جوبلان، م. پول: 80، 182، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 237، 240، 330.

[حرف الحاء]

الحتوني: 301.

حتي، فيليب الخوري: 100، 104، 181، 207، 208، 209، 210، 213، 217، 276، 330.

الحجاج بن يوسف الثقفي: 305.

حداد، روبير: 88.

حداد، محمود: 47، 74، 76، 77.

حرفوش (عائلة): 244، 323.

الحريري، رفيق: 63، 64، 65، 66، 69، 311، 312.

حريق، إيليا: 40، 64، 65، 79، 80، 98، 99، 141، 145، 233، 239، 240، 241، 243، 245، 246.

الحسين بن علي: 232.

حسين، الشريف: 79.

الحصري، خلدون ساطع: 75، 90، 151، 152.

الحص، سليم: 57.

حطيط، أحمد: 311، 312، 313.

حقي (بك)، إسماعيل: 116.

حلاوي، ماجد: 87، 261.

حلاق، حسّان: 137، 138، 204، 215، 234، 235، 311، 315.

الحلو، شارل: 53.

الحلو، يوسف خطّار: 303.

حوراني، ألبرت: 4، 5، 47، 52، 74، 75، 79، 80، 83، 90، 91، 101، 111، 146، 147، 148، 149، 152، 156، 166، 218، 225، 258، 304.

الحويِّك، الياس (البطريرك الماروني): 82، 245.

[حرف الخاء]

الخازن (عائلة): 236.

الخازن، فيليب وفريد: 81، 118.

الخازن، د. فريد: 50، 53، 54، 62، 83، 264، 332.

الخالدي، أحمد الصفدي: 146، 218، 255.

الخالدي، رشيد: 77، 118، 224.

خلف، سمير: 64، 111، 112، 113، 123، 269، 309.

خليفة، عصام: 312، 315.

الخوري، بشارة خليل: 50، 51، 83، 125.

الخوري، خليل: 154.

خوري، رئيف: 147، 150، 152.

الخوري، فيليب: 206، 247، 265، 304.

خير الله، خير الله طنوس: 81، 175، 176، 245.

[حرف الدال]

داروين، تشارلز: 114.

داعوق (عائلة): 109.

داغر، يوسف أسعد: 125، 264.

داود باشا: 106.

داية، جان: 1، 102.

الدبس، المطران يوسف: 178، 179، 180، 181، 182.

دجاني، نبيل: 127.

الدوري، عبد العزيز: 74، 102، 151، 152، 157.

دريان، يوسف: 178.

الدنا (عائلة): 109.

الدويهي، إسطفان: 146، 147، 178، 253، 254، 276.

دومينيك شيڤالييه: 279.

ديغول، شارل: 51.

[حرف الراء]

رافق، عبد الكريم: 322.

رباط، إدمون: 48، 49، 206.

رزق، كرم: 141، 324.

رستم، أسد: 6، 8، 22، 181، 205، 208، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 235، 271، 279، 286، 292.

رضا، محمد رشيد: 90.

ريشاني، نزيه: 65.

[حرف الزاي]

زريق، قسطنطين: 6، 132، 207، 220، 318.

زنوبيا (ملكة تدمر): 163، 167.

زيادة، خالد: 312، 313، 321.

زيادة، عادل: 114.

زيدان، جرجي: 118، 174، 175.

الزين، الشيخ أحمد عارف: 224.

الزين، الشيخ علي: 181، 224، 228، 229، 230، 231، 232، 233.

زين، زين: 74، 92، 162، 330.

[حرف السين]

سابا، پول: 47.

سالم، پول: 83، 88، 318.

سالم، جان: 83.

سعادة، أنطون: 126، 204، 318.

سعادة، صفية أنطون: 264، 317، 318، 319، 320، 321.

سلام (عائلة): 109.

سلام، صائب: 109.

سليمان، ميشال: 96.

سليمان، ميخائيل: 8، 204، 301، 318.

سمنه، جورج: 81، 175، 176، 196.

سنو، (عائلة): 325.

سنو، عبد الرؤوف: 22، 105، 137، 138، 235، 311، 324، 325، 326، 327، 328، 330، 331.

سنو، غسان منير: 298، 299، 300.

سنو، بهاء الدين رشيد: 325.

السودا، يوسف: 81، 181، 190، 191، 192، 193.

سويد، ياسين: 204، 205، 311.

سيفا (عائلة): 255.

سيفا، يوسف: 255، 256.

السيد، رضوان: 142.

[حرف الشين]

شاهين، جيروم: 98.

شاهين، طانيوس: 244، 281.

شاينه، أنور: 6، 220.

شبارو، عصام محمد: 294، 295، 296، 297، 298، 300.

شتيبات، فريتز: 325.

الشدياق، طنوس: 147، 253، 254، 266.

شحادة، نديم: 8، 86، 218، 251.

شرارة، عبد اللطيف: 305.

شرارة، محسن: 305.

شرارة، وضّاح: 305، 306، 307، 308، 311، 330.

شرف، جان: 50، 137، 218، 219، 221،

237، 249، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 311، 312، 313، 315، 330، 331.

شريف، مالك: 324.

شعيب، علي عبد المنعم: 126.

شمس الدين، الشيخ محمد مهدي: 305.

شمعون، كميل نمر: 126.

شميِّل، شبلي: 95.

شهاب، الأمير بشير شهاب الثاني الكبير: 40، 42، 43، 44، 147، 184، 216، 220، 229، 244، 245، 266، 273، 275، 277، 288، 289، 306، 329.

شهاب، فؤاد: 52، 86، 257، 260، 261.

شهاب، موريس: 236.

شهاب، يوسف: 42.

شهاب، (عائلة): 198، 215، 227، 229، 258، 273، 275، 287.

الشهابي، حيدر أحمد: 147، 218.

شويري، يوسف: 3، 157، 161، 254.

[حرف الصاد]

صالح بن يحيى: 146، 251، 270.

الصبّاغ، ميخائيل: 148.

الصدر، السيد موسى: 261.

صروف، يعقوب: 117.

صلاح الدين: 295.

الصلح (عائلة): 109.

الصلح، (منح محمود): 102.

الصلح، رياض: 50، 51، 102.

صليبا، نجيب: 110، 166.

الصليبي، كمال سليمان: 2، 14، 38، 40، 53، 92، 99، 100، 103، 104، 105، 110، 145، 146، 147، 148، 154، 181، 208، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 288، 289، 307، 312، 317، 318، 322، 324، 330، 331.

[حرف الضاد]

ضاهر، مسعود: 235، 301، 302، 303، 304، 305، 311، 312، 330.

ضو، بطرس: 181، 246، 254.

[حرف الطاء]

طرازي، فيليب دي: 117، 125، 161، 166.

طرباي طربيه (عائلة): 323.

طعمة، جورج: 142.

الطهطاوي، رفاعة رافع: 75، 151، 152.

طيبي، بسام: 74.

طيباوي، عبد اللطيف: 100، 102، 104، 111، 113، 122، 128، 157، 258.

[حرف العين]

العازوري، نجيب: 193، 194، 195، 196،

197.

عاملة، بنو (قبيلة): 223.

عبد الحميد الثاني (السلطان العثماني): 90، 94، 117، 194، 200، 297، 325.

عبد العزيز (السلطان العثماني): 163.

عبده، الشيخ محمد: 90، 93، 95، 108، 199.

عجمي، فؤاد: 49، 91، 261.

عقل، سعيد: 83، 84.

العقيقي، أنطون ضاهر: 301.

علي بن أبي طالب: 171.

علي الصغير (عائلة): 230.

العماد، ليلى: 270.

عمر بن الخطاب: 171.

العمر، الشيخ ظاهر: 229، 231.

عمون، داود: 191.

عمون، إسكندر: 81، 191.

العورة، إبراهيم: 148.

عون، ميشال: 57، 58، 59.

العينطوريني، أنطونيوس أبو خطار: 146.

**[حرف الغين]**

غانم، شكري: 81، 175، 176، 196.

غليوم الثاني (قيصر بروسيا): 326.

**[حرف الفاء]**

فاخوري (عائلة): 109.

فارس، وليد: 6، 82، 258.

فتوني، علي: 134، 139، 140، 141.

فرج، ناديا: 113، 117.

فخر الدين المعني الثاني: 41، 42، 146، 215، 231، 234، 236، 237، 245، 254، 255، 256، 265، 276، 278، 288، 323، 329.

فرح، قيصر: 44، 90.

فرعون، هنري: 50، 85.

فروخ، عمر: 8، 99، 203، 204، 205، 217، 221، 222.

فرنجية، حميد: 134.

فرنجية، سليمان: 53، 134.

فريحة، أنيس: 207.

فريخ (عائلة): 323.

فضل الله، محمد حسين: 305.

فواز، ليلى: 45، 47، 214، 247، 295.

فؤاد الأول (الملك): 217.

فيصل الأول ابن الشريف حسين: 78، 79، 197، 225.

**[حرف القاف]**

قازان، فؤاد: 303.

القاسمي، جمال الدين: 90.

قانصوه (عائلة): 323.

قباني، أسامة: 64.

القباني، الشيخ عبد القادر: 102، 117.

قرم، شارل: 83.
قيس (عائلة/ قبيلة): 215.
ابن القلاعي، جبرائيل.
قرم، جورج: 3، 98.
قدورة، زاهية: 215.
القطار، إلياس: 207، 208، 218، 313.

[حرف الكاف]

كرد علي، محمد: 90، 166، 175، 211.
كرم، يوسف: 46، 80، 92، 93، 179، 210، 238، 244.
كرم، كرم: 96.
الكرملي، أنستاسيوس ماريا: 178.
كسّاب، فريد جرجي: 196، 197.
كنعان، سليمان: 192، 193.
الكواكبي، عبد الرحمن: 90.
كوثراني، وجيه: 222، 228، 232، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 292، 311، 312، 330، 331.
كيالي، حسن: 76، 78، 79.

[حرف اللام]

لامنس، هنري: 178، 180، 252، 266.
لبكي، بطرس: 47، 116، 119، 120، 122، 129، 130، 131، 133، 135، 136، 137، 138، 139، 141، 142، 143، 235، 312، 321.
لبكي، جوزيف: 137.
لحود، رشيد: 83.
لودفيغ الرابع عشر: 43.

[حرف الميم]

ماركس، كارل: 304.
مالك، شارل: 207.
محمد (النبي): 164، 168.
محمد علي باشا: 304.
مخزوم، محمد: 226، 227.
مدحت باشا: 92، 110، 165، 169.
مديتشي (عائلة) فلورنسا: 41.
مروة، حسين: 305.
مسلم، أنيس: 127.
مشاقة، ميخائيل: 148.
مصطفى، شاكر: 6.
مطر، الياس: 161، 162، 163، 164، 165، 170، 173، 174، 175.
مطران، ندرة: 175، 176.
معن (عائلة): 215، 227، 229، 258، 272، 287، 323.
مقدسي، أسامة: 45، 111.
مكارم، سامي نسيب: 201، 270، 311، 312.
مكّي، محمد كاظم: 229.
مكسيم رودنسون: 279.
موسى، متى: 42، 141، 177، 178، 258.

[حرف النون]

نجار، عبد الله: 270.

نجيم، بولس (جوبلان): 80، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 193.

نشابة، هشام: 117.

النصّار، ناصيف: 231.

نصر، سليم: 261.

نعماني، بسام: 50.

نعنعي، عبد المجيد: 210، 213.

نقاش، زكي: 8، 203، 204، 205، 222.

نمر، فارس: 117، 162.

نويهض، عجاج: 201.

[حرف الهاء]

هارون، جورج: 95، 114.

هرقل: 177.

الهراوي، الياس: 58.

هشي، سليم حسن: 270.

هوميروس: 254.

هيرودوتس: 254، 267.

[حرف الياء]

يارد، نازك سابا: 150، 152.

اليازجي، إبراهيم: 100، 101، 102، 112.

اليازجي، ناصيف: 100، 266.

يزبك، يوسف إبراهيم: 301.

يمن، (قبائل): 215.

ينّي، جورج (جورجي): 161، 165، 166، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175.

يونس، رياض: 47.

يمك، لبيب: 8، 204، 318.