مناقشات
Discussions

الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة: نقاشات نقدية

Sects, Sectarianism and Imagined Sects: critical Essays

يضم هذا الملف أربع قراءات لكتاب عزمي بشارة **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (2017)، قدّم منها محمد جمال باروت وحيدر سعيد ورقتين في السيمنار الذي نظّمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حول الكتاب في نيسان/ أبريل 2017، بينما قدّم مهدي مبروك وحسام أبو حامد مساهمتين في سياق المراجعات الموسّعة للكتاب. يسعى بشارة في كتابه إلى تقديم نظرية عامة عن الطائفية، تنطلق أساسًا من التحديد العلمي الأكاديمي لمفهومي «الطائفة» و«الطائفية»، وإعادة بنائهما في السياق التاريخي – المعرفي الذي تكونا وتطورا فيه. وهو في ذلك يثير العديد من الأسئلة والإشكاليات، مقدمًا فيها معالجات بحثية جديدة بالنسبة إلى ما أنجزته المكتبة العربية الحديثة حول ذلك.

كلمات مفتاحية: الطائفية، الطائفة، المذهبية، العصبيّة، الفرقة.

Abstract: This collection includes four readings of Azmi Bishara's book, *Sects, Sectarianism and Imagined Sects* (Beirut: ACRPS, 2018). The ACRPS held a seminar to discuss the book in April 2018, whereby two papers (by Mohammed Jamal Barout and Haider Saeed) were presented, along with two extended book reviews (by Mehdi Mabrouk and Hussam Abu Hamed). In his book, Bishara proposes a grounded model and a general theory on Middle–Eastern sectarianism through reconceptualization of sectarianism within its Middle–Eastern historical context. In order to examine Middle–Eastern sectarianism, Bishara deconstructs the Weberian conceptual framework on western sectarianism. The theory also re–examines other theoretical approaches used in understanding the development of sectarianism in Arab societies, primarily Ibn Khaldun's Asabiyyah.

Keywords: Sectarianism, Sect (*Tai'fa*), *Madhhabiya*, *Asabiyyah*, *Firqa*.

حسام أبو حامد | Hussam Abu Hamed*

قراءة في عزمي بشارة
الطائفة في سياق تاريخي

A Reading in Azmi Bishara's Book
Sects in Historical Context

* باحث حاصل على دبلومي التأهيل التربوي والدراسات العليا في الفلسفة من جامعة دمشق.
A researcher who holds diplomas in higher education and philosophy from Damascus University.

مراكمًا جهوده البحثية، ومستكملًا مشروعه المعرفي الهادف إلى دراسة الظاهرة الدينية وعلاقتها بالعلمنة[1]، يتناول عزمي بشارة، في مُؤلَّف جديد[2]، علاقة الطائفية السياسية بتشكّل الطوائف الدينية، بوصفها كيانات اجتماعية سابقة عليها، لتبدو الإشكالية المركزية في هذا الكتاب «كيفية تشكيل الطائفية لطوائف دينية معاصرة، هي في الحقيقة كيانات متخيّلة»، فيتعامل «مع طوائف هذا العصر الدينية كواقع متخيّل يقوم على انتماءات قائمة فعلًا 'تبعثها' الطائفية السياسية انطلاقًا من عناصر انتقائية في تاريخ الجماعة، وتُعيد إنتاجها على مستوى مختلف كليًا، في شروط تاريخية – سياسية جديدة، وبوظائف جديدة»[3].

تجمع هذه المحاولة البحثية بين علم الاجتماع التطبيقي والتاريخ، فيتناول بشارة موضوع بحثه نظريًا، وعلى مستوى مناهج البحث أولًا، ثم يعرض لحالات تاريخية، محلّلًا إيّاها في ضوء أدواته المفهومية التي تم التوصل إليها في المستوى الأول. ويطبّق منهجيته في البحث عن نماذج تاريخية في مجتمعات مختلفة، ولا سيما المجتمعات العربية الإسلامية، في مراحل تاريخية متعددة. بذلك يضمن بشارة أن تخرج المساهمة النظرية الرئيسة، وما تقتضيه من تطوير للمفاهيم، من التجربة الخاصة في تلك المجتمعات، مع المحافظة على التفاعل مع المفاهيم النظرية التي طُوِّرت أوروبيًا على صعيدي البحث والواقع، والتي كانت الأدوات المفهومية الضرورية لدراسة تطور الجماعات الدينية في سياقها الغربي، مبيّنًا صلاحيتها التنميطية من عدمها، في السياق العربي الإسلامي.

أولًا: في أطروحة الطائفة المتخيّلة

تمثّل أطروحة الطائفة المتخيّلة[4] نقطة انطلاق أساسية، لدى بشارة، في دراسته ظاهرتَي الطائفة والطائفية، ليبيّن كيف تُنتج الطائفية، ولا سيما الطائفية السياسية، طوائف متخيّلة (مثل الشيعة والسنّة)، ويدرس آليات إنتاجها في مجتمعات عدة، وتأثير ذلك في فهم التاريخ باعتباره تاريخ طوائف.

لكن المتخيّل لا يعني بأي حال ما هو مختلق، بل هو ظاهرة حقيقية قائمة وفاعلة في الحياة الاجتماعية؛

(1) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الدين والتدين**، ج 1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، ج 2، مج 1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: العلمانية ونظريات العلمنة**، ج 2، مج 2 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(2) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(3) المرجع نفسه، ص 65.

(4) يعلن بشارة أنه استند في أطروحته هذه إلى مفهوم الجماعة المتخيّلة، الذي طوّره على نحو أولي بندكت أندرسن، وطبّقه على الأمة بوصفها جماعة متخيّلة. لكن بشارة يذهب إلى أن التمييز بين الجماعة والجماعة المتخيّلة، في حالة الطائفة، أكثر صعوبة وتعقيدًا منه في حالة الأمّة، انظر: المرجع نفسه، ص 79. واعتبر أندرسن أصغر الأمم جماعة متخيّلة، إذ يقول: «الأمّة هي جماعة سياسية متخيّلة، حيث يشمل التخيل أنها محددة وسيّدة أصلًا. وهي متخيّلة، لأن أفراد أي أمّة، بما فيها أصغر الأمم، لن يمكنهم قط أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوا بهم، مع أن صورة تشاركهم تعيش حيّة في ذهن كل واحد منهم»، انظر: بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009).

إذ ينحاز بشارة إلى الدراسات السوسيولوجية التي تؤكد دور المتخيّل في بناء الحقائق الاجتماعية، والذوات التي تعيشها وتُعيد إنتاجها. مع ذلك، لا يعالج بشارة المتخيّل الاجتماعي في عموميته، بل على نحو أقرب إلى الدور الذي يُفرده له تشارلز تايلر[5]، ويقصد به طريقة تخيّل الناس العاديين محيطهم الاجتماعي، محمولًا في صور وقصص وأساطير، تجعل الممارسة الاجتماعية ممكنة، وتُضفي إحساسًا مشتركًا بالمشروعية، بل تتجاوزه، في نظر بشارة، في الوقت ذاته، لإنتاج الجماعات المتخيّلة.

المتخيّل الاجتماعي، في حالة الطائفة، كما يُحدّده بشارة هو «تصور التبعية (المولودة غالبًا) لِدين أو مذهب بالاشتراك مع ملايين البشر، الذين لا يعرف بعضهم، ولم يشكّلوا يومًا جماعة بوصفها انتماءً إلى طائفة اجتماعية دينية كبرى بناءً على ماضٍ مشتركٍ من المرويات والقصص والأساطير، وما يترتب عليه من ممارسات وفهم محدد للمشروعية»[6].

وفي هذا السياق، يُعد التنبّه إلى الفرق بين الجماعة والجماعات المتخيّلة، عند بشارة، أمرًا لا بد منه، بالاعتبارين المنهجي والمعرفي؛ «فيمكن ألا تكون ثمّة جماعات حصرية في الواقع، ولكن تقوم سياسات الهوية بإنتاج جماعات متخيّلة ذات حدود حصرية موضوعة»[7].

تبدو الطوائف المُنتَجَة في عصرنا انتماءاتٍ متجاوزة للجماعة الأهلية، أو المجتمع المحلي، إلى جماعات كبرى، هي في الحقيقة غير قائمة على شكل كيانات اجتماعية، لولا تخييلها وإعادة تخيّلها وإنتاجها بوساطة الطائفية، كأنها جماعة متجانسة بقواسم مشتركة من تاريخ ومصالح، تُصبح عنوان انتماء الفرد المُوَجِّه لمواقفه، على الرغم من أن الانتماء هو ما يصنع الجماعة بنسب هذه المعاني إليها، ومن دونه لما كانت قائمة. فإذا كانت الجماعات العضوية تنتج حدودها مع الخارج، فإن الفئوية والطائفية ترسمان الحدود التي تُنتج الجماعة.

لا تنتج الطوائف الطائفية، بل على العكس؛ الطائفية تنتج الطوائف، وذلك «بتحويل الانتماءات الدينية والمذهبية إلى جماعات متخيلة تشكّل مرجعية سياسية للأفراد الذين ينتمون إليها، وذلك في بلدان انقرضت فيها الطوائف ككيانات اجتماعية، وأيضًا في بلدان أخرى لم تتشكل فيها طوائف دينية كبرى ككيانات اجتماعية من قبل أصلًا. الطائفية في عصرنا تنتج طوائف هي جماعات متخيلة»[8]. إن مهمة الطائفية الأولى استدعاء الانتماء إلى 'نحن' في مقابل 'هم'، عبر استثمار الماضي بفرض سردية محددة لاستخلاص رموز قادرة على منحه معاني جديدة.

إذا كانت المصطلحات المجموعاتية أدائية غالبًا، وكانت الإثنية والعرق والقومية، معرفيًا، ليست

(5) تشارلز تايلر، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان، مراجعة ثائر ديب، سلسلة كتب ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)؛ وانظر أيضًا: بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، ص 64.

(6) المرجع نفسه، ص 64.

(7) المرجع نفسه، ص 87.

(8) المرجع نفسه، ص 79.

وجودًا متعيّنًا، بل زوايا نظر إلى هذا العالم، أي هي أشكال في فهم الواقع الاجتماعي وتفسيره، يقترح بشارة أن على العلوم الاجتماعية إدراك أن النزاعات الإثنية والعرقية والقومية، قد تتحوّل فعلًا إلى صراع بين جماعات، بدلًا من اكتفاء تلك العلوم بالبحث عن أصحاب المصلحة في الصراع وفاعليه السياسيين، وكيفية نشأة هذا الصراع. فهذا الصراع قد يحصل فعلًا في النهاية ويطوّر دينامية خاصة به.

بناءً على ذلك، يجب ألّا تقتصر مهمة بعض المتخصصين في العلوم الاجتماعية على تفكيك الظواهر الاجتماعية واكتشاف القوى والمصالح «الحقيقية» خلفها، مع تجاهلهم (وربما جهلهم، نضيف) قدرة المتخيّل على تطوير قوى ومصالح حقيقية، وأنه لا يختفي بتحليله نظريًا.

هذه، بحسب بشارة، ليست مسألة نظرية، فالصراعات الطائفية تنتج جماعة فعلًا. وكونها متخيّلة، لا يعني أنها غير قائمة. ولتفكيكها لا تكفي استنتاجات نظرية معتمدة على تحليل تاريخي فحسب، بل إنها تتطلب أكثر من إستراتيجيات نقد الخطاب، لأنها تتعلق فعليًا بمدى النجاح في تأسيس المواطنة السياسية والاندماجية والعدالة، أو باستمرار الصراع والانفصال، ونجاح التفوّق بين الجماعات.

يأمل بشارة أن يساهم ذلك في النقد العملي النظري لعملية تشكّل الجماعات وزيف الأيديولوجيا الجماعتية (الطائفية)، حين تجد حواملها الاجتماعية الثقافية، عبر نخب قادرة على التعبير عنه في قنوات ثقافية رائجة، لتسود في الخطاب السياسي والأدب والفن والوسائل الإعلامية، وغيرها.

ثانيًا: الطائفة المتخيّلة: الهوية في غياب مكوّنات موضوعية للجماعة

يحافظ بشارة على التمييز بين الطائفة، بوصفها جماعة عضوية (أي مجتمعًا محلّيًا)، والطائفة بوصفها جماعة متخيّلة، هي غالبًا نتاج الطائفية، وليس العكس. فعدا حالات عينية لطوائف دينية محلّية مغلقة، ليست الطائفة الدينية في عصرنا جماعة أهلية عضوية محلّية Gemeinschaft، ولا جماعة حديثة Community من النوع الذي تناولته السوسيولوجيا الأميركية في القرن العشرين. فهي لا هذا ولا ذاك، إنها جماعة متخيّلة تنجم عن عنصر واحد فقط، هو الهوية الناجمة عن قناعة أن الاشتراك في الإيمان بالعقيدة، أو الولادة لعائلة تنتمي إليها من دون إيمان بها، يشكّل هوية.

فكيف يؤدي الشعور بالانتماء إلى هوية ناتجة من تذوّت الجماعة، دورَه في تشكيل جماعات غير محلّية ولا أهلية في الواقع، لا تتوافر فيها المكوّنات الموضوعية للجماعة؟

علينا البحث، إذًا، في الظروف الاجتماعية والسياسية التي تجعل هذه المجموعة من الناس تُعرّف نفسها، أولًا، على أساس الاشتراك في العقيدة، سواء أكان أعضاؤها جميعهم مؤمنين فعلًا أم لا، والتي تجعل هذا المشترك محددًا مهمًا لسلوكها ومواقفها من الآخرين و«لا سيما بعد أن يتذوّته الأفراد في فهمهم لذاتهم وفي تحديد مواقفهم من الآخرين»[9].

(9) المرجع نفسه، ص 164.

لم تنشغل الجماعات العضوية التراحمية الحقيقية بالبحث عن هويتها، لكن في الحداثة ولمواجهة اغتراب الفرد وتذرّره، يتم استحداث جماعات وبلورة واعية للهوية. ففي حين عاش الفرد في الفرقة الدينية والطائفة الدينية المحلية، بوصفه جزءًا عضويًا منها، فإنه في حالة الطائفية لا يعيش في جماعة، بل «تعيش الجماعة فيه، إنها تسكنه حتى لو لم يتشارك القيم معها بالضرورة. المهم هو الهوية الناتجة من تذوّت الجماعة، ولذلك تصبح الطائفية أساسية في إنتاج هذا النوع من الطائفة»[10].

في عصرنا، أعادت الطائفة الدينية «بناء منشئها وأصولها ونصوصها وسلسلة مؤسسيها وموروثها الشفهي والروحي بما يسبغ عليها بواسطة التخيل سمات التماسك والوحدة»، لتعني الطائفة «أتباع الديانة أو المذهب نفسه فقط، سواء أكانوا قد تشكلوا اجتماعيًا فعلًا أم لا، إنهم يتخيّلون أنفسهم كأنهم جماعة، مع أنهم ليسوا كذلك. ولذلك نقول طائفة متخيّلة»[11].

الطائفة عند بشارة ليست مصطلحا دينيًا، أو ثيولوجيًا، بل هي مصطلح سوسيولوجي، وهي فعليًا ليست تجمّعًا اختياريًا على أساس ديني حصري ميّز الفِرَق الدينية التي قام الانتماء إليها على التحلل من الروابط الاجتماعية غير الدينية، وتحويل الرابطة الدينية إلى هوية الفرد الرئيسة عند تأسيس الديانات التي طالبت أتباعها غالبًا بنقل الولاء من القبيلة وجماعات القرابة والدم، إلى جماعة تقوم على الإيمان؛ أي Sect وفق المصطلح الفيبري.

الطائفة، إذًا، ليست فرقة دينية بأيّ معنى من المعاني، لكنها تتخيّل نفسها جماعة متجانسة متراصة بفعل الانتماء إلى عقيدة، كأنها فرقة دينية، مع إبراز مكوّن الهوية، وتهميش مكوّن العقيدة، إنها فرقة افتراضية متخيّلة، عقيدتها الفرقة ذاتها بوصفها إثنية، وعقيدتها الدين بوصفها طائفة دينية.

عبر الشعائر، يقوم الدين بإعادة إنتاج الجماعة الأهلية وتقديس إيقاع حياتها وذاكرتها التاريخية التي تشكّل هويتها. هنا، لا يكون ثمّة حاجة إلى وعي طائفي منفصل قائم بذاته، على مستوى الهوية، ليستنتج بشارة أن ثمّة علاقة بين الطائفية وانفصال الوظائف التي يؤديها الدين؛ أي صيرورة العلمنة.

على غرار غيرها من الجماعات الوشائجية، تفكّكت الجماعات الدينية، أو اتّسعت، على نحو يتجاوز الجماعة، عبر شعائر وطقوس مشتركة، مع أناس لا يعرفونهم بالضرورة، سواء اجتمعوا لأداء شعائر أم لم يجتمعوا، وتوسّعت الاستعارة للدلالة على فئة واسعة من الناس مشتركاتها الداخلية هي أقلّ من الوشائج التي تحافظ على تماسك المجتمع الأهلي أو المحلي. فالتبعية لدين أو مذهب، في العصر الحديث، ما عادت عضوية في جماعة تنتج حياتها المادّية وتُدير نفسها في علاقات التبادل مع الجماعات الأخرى؛ إذ بات أفرادها ينتمون إلى جماعات غير جماعات المذهب، وإلى المجتمع كله.

مع تطوّر الاقتصاد وقيام الدولة وغيرها، تتراجع أهمية الرابط الديني بالتدرج، وتتغلّب عليه روابط أخرى أصبحت أكثر أهمية في حياة الفرد؛ مثل المهنة، والمكانة الاجتماعية، والقومية، والوطنية،

(10) المرجع نفسه، ص 31.

(11) المرجع نفسه، ص 217.

والأيديولوجيا السياسية، وغيرها. هذا الرابط لا يتلاشى، بل يُغيّر وظيفته. وحتى في العصور القديمة، لا يكفي الرابط الروحي وحده للحفاظ على الجماعة من دون توافر مصالح مشتركة[12].

الرابط العقائدي الموروث نفسه يصبح رابطًا بين أفراد يجمعهم الانتماء إليه، لا الإيمان به، مع أن أمورًا كثيرة أخرى تفرّقهم. يتساءل بشارة ما إذا كانت هذه الرابطة (وهي الأقرب بحسب رأيه إلى مفهوم الطائفة في مجتمعاتنا) جماعة دينية بمعنى Community أم هي شيء آخر. لا يجدها بشارة كذلك، وإنما يحدّدها بوصفها رابطة معنوية، تقوم على الانتماء بين أفراد لا يشكّلون جماعة، بل يعيشون هذا الانتماء في مجتمع، وحتى في مجتمع جماهيري في عصرنا، وينشأ إمكان أن يطوّر أفرادها جماعة على سبيل الاستعارة.

في المجتمع الأهلي أو المحلي، حيث المشاركة المعيشية اليومية والشعور بالانتماء المباشر، يتحدد الفرد بوصفه عضوًا في الجماعة، لا فردًا مستقلًا بذاته، أما الانتماء المباشر إلى مجتمعات أكبر، فيتشكّل حين يكون في إمكان الناس تخيّلها بوصفها مجتمعات أهلية أو محلية، أو الشعور تجاهها أنها كذلك.

إذًا، الانتماء عنصر أساسي في الفهم؛ فبه وحده، على الرغم من عدم توافر المكوّنات الموضوعية للجماعة، يصبح في الإمكان تشكيل جماعات في الحداثة غير محلّية، ولا أهلية في الواقع. وعندما يتموضع هذا المتخيّل، أي الطائفة الكبيرة غير المحلّية، كأنها جماعة أهلية، فنحن أمام واقع جديد يصبح فيه ما تخيَّله الناس وأنشؤوه بتخيّلهم، يتحكم فيهم. هكذا يصبح الذاتي موضوعيًا. لكن مسألة استعادة الجماعة في الحداثة ضد الاغتراب وتذرّر الفرد والبلورة الواعية للهوية مشروطة بزوال الجماعات العضوية التراحمية الحقيقية التي لم تنشغل بالبحث في هويتها.

في سياق دينامية التخيّل وإعادة إنتاج الظاهرة في الوعي، تتم عملية إسقاط مصطلح الطائفة الدينية والطوائف بمعناه المعاصر، على ظواهر اجتماعية بأثر رجعي. فربما شكّلت الفرق الدينية في الماضي والطوائف المحلّية، جماعات من خلال الارتكاز على بنى اجتماعية؛ مثل العشيرة، والقبيلة أو القرية. ومثّلت الجماعات المحلّية، أو الأهلية، مرجعية للعضو فيها على مستوى الفضائل والواجبات والعلاقات الداخلية والخارجية بالجماعات الأخرى، لكن من الواضح أن الطوائف الدينية، كما نفهمها اليوم في المشرق العربي، ليست كذلك. إنها نتيجة للطائفية الحديثة التي تُحيِي بعض العناصر المؤلِّفة للجماعة، لتخيّل الطائفة الدينية كأنها جماعة من هذا النوع، ويساهم الانتماء إليها في تحديد الذات والآخر، وفي التمييز من الجماعات الأخرى.

ثالثًا: تطييف الطائفة الدينية

كيف تتحول الطائفة الدينية التي قامت في الماضي على المستوى المحلّي إلى طائفية في الحداثة؟ وكيف يُصبح الانتساب إلى المذهب أو الدين، محددًا اجتماعيًا وسياسيًا، يتحوّل في المجتمعات

(12) اضطر البابا أوربان الثاني إلى شرح فوائد التوسّع الإقليمي من أجل الأجيال المقبلة، ولم يكن ممكنًا الاكتفاء بالشعارات الدينية لتعبئة المقاتلين في الحملات الصليبية. كما كان للغنائم دورٌ في تحفيز المؤمنين المسلمين على قتال الممالك المحيطة بصحراء الجزيرة العربية؛ إذ حلّت الغنيمة مكان الغزو الذي حرّمه الإسلام بين القبائل، انظر: المرجع نفسه، ص 31 وما بعدها.

المتديّنة والمتعددة الديانات، في الوقت ذاته، إلى كيان اجتماعي سياسي، له دور في المجال العمومي؟

يشرح بشارة أن في الممارسات الدينية «ما قبل النصّية» تواشجت العبادة في مجتمعات الصيد والرعي، مع أصناف النشاط العملي المعيشي، وكانت جزءًا لا يتجزأ من النشاط الإنساني الطبيعي، فلم يكن ثمّة تديّن قائم بذاته إلا عند رجال الدين بعد نشوء هذا الاختصاص. لم تكن هذه الجماعات طوائف، بل جماعات وكفى، أما تسمية الجماعات بموجب مذهبها أو معتقداتها، بدلًا من أصلها وانتمائها القبلي، فكان شرطه تمايز الدين عن باقي الممارسات الاجتماعية، ليصبح أعمّها وأعلاها شأنًا. فالدين جماعي بالضرورة، «إنه دين لأن ثمة جماعة بشرية تديّنت به، وتقدّس مقدَّسه»[13].

الجماعات الدينية، هي كيانات اجتماعية تجمعها التبعية لدين معين، أو الانتماء إلى مذهب (طائفة دينية بلغة عصرنا)، وذلك قبل ظهور الطائفية بوصفها أيديولوجيا حديثة، تُنتج طوائف من نوع جديد. وفي مرحلة هيمنة الثقافة الدينية، انقسمت تلك الجماعات اجتماعيًا وسياسيًا، تبعًا لانقسامها عقيديًا، على خلفية الموقف من تأويل النصوص، وفي ممارسة الطقوس. هنا يتحوّل المذهب إلى هوية دينية، هي انتماء إلى جماعة أو فئة؛ أي طائفة من البشر.

في حال انقسام الجماعة على خلفيات لا علاقة لها بالدين، لكن الانقسام بُرّر بالخلاف العقيدي، يتحوّل الانقسام إلى مذهب، وبتوافر ظروف تاريخية محدَّدة يتحول إلى طوائف دينية، أو جماعات اعتقادية، أو مقالة مختلفة عن مقالات الجماعات أو الطوائف الأخرى، وقد يمتد ليتحوّل المذهب إلى كيان اجتماعي من المؤمنين وغير المؤمنين به، لكنهم يتبعونه ويعرّفون أنفسهم والآخرين بموجب انتمائهم إليه. وحين تُطلق تسمية الدين على الجماعة ذاتها، فنحن أمام ملّة أو أمّة، كما في الاستخدام الإسلامي الكلاسيكي، حتى أواخر العهد العثماني.

إذا كانت الطائفة قد قامت في الماضي على مستوى محلّي، فإنها تتحوّل إلى طائفية في الحداثة، بعد تطييفها سياسيًا في خضمّ الصراع مع الهويات الأخرى في عصرنا الذي شهد نشأة فردٍ ذي «انتماءات متعددة، ووعي اجتماعي قابل لرفع هوية واحدة فوقها جميعًا، ولإخضاع الهويات الأخرى لها»[14].

مع الطائفية السياسية، تتحوّل الهوية إلى جماعة سياسية، ليتحوّل الدين من عقيدة إلى هوية دنيوية لطائفة متخيّلة. ومن ثم، يتم التشديد عند ممارسته على جانبه الاجتماعي المتعلّق بإعادة إنتاج الجماعة. وبعد أن كان هدف الدين ذوبان الجماعات في أمّة تُعلن الطائفية في صيرورة تاريخية مضادة نهاية الأمة الدينية، حين تحوّل الدين أو المذهب إلى جماعة أو طائفة، يمكن للأفراد تخيّل انتمائهم إليها، متجاوزين الإطار المحلّي إلى دولة، أو دول كأنها قومية، ثم تنافسها على مستوى الطموح السياسي لتشكيل هوية الأفراد الكبرى.

(13) المرجع نفسه، ص 213.

(14) المرجع نفسه، ص 81.

الطائفة الدينية جماعة تقوم على أساس الانتماء إلى دين أو مذهب مصوغ أيديولوجيًا، تؤدي عناصر التخيّل في تلك الأيديولوجيا دورها في إنتاج السرديات وإدراك الذات من خلال الانتماء إلى جماعة، وبفضل سياسات الهوية، ومنها الطائفية، تعبُر الطائفة الدينية المحلّي، وتقوم «في سياق الدولة ووعي المجال العمومي، وكذلك في التمثيل الضمني المضبوط لها في بنية النظام السياسي (كما في حالة النظام السوري)، أو على نحو محزّب، أو مقنّن، عبر الطائفية السياسية (كما في حالتَي العراق ولبنان)، أو على مستوى التطلّع إلى مكانة في الدولة، وكذلك الطوائف العابرة للدول»[15].

في ظل واقع وخطاب سياسيَّين، باعتباره بنية محدِّدة للقوة والسلطة، تتحوّل حتى الأكثرية (السُنّة مثالًا) إلى طائفة، ليخلص بشارة إلى أن المسألة لا تتعلّق بوجود الطوائف في حد ذاته، بل بأزمة الدولة ونظام الحكم، وهو ما سنتطرق إليه لاحقًا.

رابعًا: سياسات الهوية: الهوية مختزلة في الجماعة

كي يعي أتباع ديانة ما، والمؤمنون بها، أنفسهم بوصفهم جماعة في التمايز عن الجماعات الأخرى، في المجتمع نفسه، أي تحوّلها إلى طائفة اجتماعية مميزة، فهذا يحتاج إلى أجيال عدة من تطوّر الجماعة، ومأسستها وبلورة هويتها. ويذهب بشارة إلى أن المجتمعات التقليدية شهدت عملية تكوين طائفية اجتماعية، بوصف الأخيرة صيرورة جرى من خلالها تحوّل التبعية الاجتماعية الهوياتية، إلى جماعة من أتباع المذهب أو الديانة.

على الرغم من أن الهوية مصطلح غامض غير واضح المعالم، كما يذهب إلى ذلك تشارلز تيلي في كتابه **المواطنة، الهوية، التاريخ الاجتماعي**[16]، مؤكّدًا أنه لا يمكن الاستغناء عنه؛ لكونه يحدّد تجربة فاعل اجتماعي وتنظيم مقرون بتمثيل عمومي لهذه التجربة، فلا يُبقي بشارة على التصنيف السابق بعموميته، لذلك يميّز بين حالة الجماعة الأهلية التي يتفاعل فيها العضو مع جماعته بوصفه جزءًا منها في علاقة التمايز مع الآخر (تعايشًا أم صراعًا)، وبين حالة الجماعات المستحدثة التي تقوم على تحوّل الإنسان إلى فرد، حيث تُصاغ العلاقة بوصفها هوية.

فكيف تُصاغ تلك العلاقة، وكيف تُصبح (سواء أكانت الجماعة أهلية أم متخيّلة) انعكاسية ومدركة، ليصبح التعايش والصراع مع الآخر، على حد سواء، سياسات هوية؟

في حالة الانتماء إلى جماعة محلّية، وليس إلى جماعة متخيّلة، تشكّل الطائفية الاجتماعية هنا حماية للفرد ومرجعية سلوكية وأخلاقية. وعلى الرغم من إدراك أفراد الطائفة المحلّية لانتمائهم المشترك مع معتنقي الديانة نفسها في بلدان أخرى، فإنهم كانوا لا يشكّلون معهم جماعة أهلية؛ فلا يكفي، بحسب

(15) المرجع نفسه، ص 37.

(16) نقلًا عن المرجع نفسه، ص 223، انظر:

Charles Tilly, «Citizenship, Identity and Social History,» in: Charles Tilly (ed.), *Citizenship, Identity and Social History*, International Review of Social History, Supplement 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

بشارة، التأدية المشتركة لشعائر في المواعيد ذاتها لتشكيل هذه الجماعة؛ إذ لا تتيح وسائل التواصل التي قامت في الماضي إمكان تخيّل هذه الجماعات كلها جماعةً واحدة.

مورست الطائفية الاجتماعية في المجتمعات التقليدية من خلال الحفاظ على الحدود بين أتباع الديانات الأخرى، لكن في تلك المجتمعات ما قبل الحديثة، لا تنفصل العناصر الاجتماعية في الجماعات الأهلية، ولم تكن السياسة، بما هي كذلك، شأنًا عموميًا، ولا معنى للفصل في المجتمع التقليدي بين طائفة سياسية وأخرى اجتماعية، وحتى بين طائفة وطائفة، ولا وجود لطائفية بوصفها أيديولوجيا منفصلة عن البنية الاجتماعية ذاتها.

يذهب بشارة إلى أن الفارق يبقى ضئيلًا بين الطائفة والطائفية الاجتماعية؛ ذلك أن الطائفة تنظيم اجتماعي يُنتج وعيه الاجتماعي أيضًا، وليست كائنًا دينيًا محضًا، أما الطائفية السياسية، فظاهرة جديدة، مع إمكان تلمّس جذورها في الحركات السياسية الأولى في الإسلام التي كانت فِرقًا دينية، «ولكن عناصر السياسي والديني والقبلي لم تنفصل في الظاهرة، أو في الوعي، بل كانت وحدة واحدة، وما يميز الطائفية السياسية هو الوعي بالطائفة الدينية كيانًا اجتماعيًا وتسييسه، وهذا ما يُعيد إنتاجها ظاهرةً جديدة»[17].

يحدد بشارة ما يميز الطائفية الدينية الحديثة من التعصب لمذهب أو لفرقة دينية، في العصر الوسيط، على النحو الآتي[18]:

1. تراجع أهمية الفوارق الدينية والتفسيرات المذهبية المتباينة لمصلحة تمايز بين ذاكرات تُركّب لتبدو متمايزة، انطلاقًا من مصلحة هويات مصنوعة بوساطة هذه الفوارق[19]، لتتحوّل الخلافات المذهبية إلى أداة في تأجيج الخلاف بين الطوائف بوصفها جماعات.

2. قمع الخيار الإيماني الفردي المتولّد في ظروف الحداثة الذي أنتج الطائفية السياسية.

3. منافسة الانتماء إلى الجماعة الوطنية الأوسع القائمة في هذه الأثناء.

4. أصبحت الطائفة مركّبًا اجتماعيًا أيديولوجيًا فاعلًا في خصومة مع المواطنة وضد الدولة، لا فِرقة منعزلة عنها وعن المجتمع.

إذا كانت الطائفة في الأصل جماعة أهلية، فإن ميزة الطائفية في الحداثة وداخل الدولة، هي تغلّب الانتماء الطائفي على الهويات الأخرى للفرد، مستعيدًا معه مفردات الطوائف الدينية التقليدية ورموزها، لإنشاء جماعة متخيّلة هي ليست «كيانًا اجتماعيًا متجانسًا أو ذا مصالح مشتركة، بل تتغذى على الانتماء وحده، وبناء مفهوم المصلحة الجماعية على أساس وحدة الانتماء الطائفي»[20].

---

(17) بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، ص 340.

(18) المرجع نفسه، ص 448.

(19) على غرار التذكّر، يؤدي النسيان دوره، ويذهب بندكت أندرسن إلى أنه ما من تغيّر عميق في الوعي إلا يجلب معه، بحكم طبيعته ذاتها، ضروبًا مميّزة من النسيان. تنبع عنها، في ظروف تاريخية معينة، روايات وسرديات، انظر: أندرسون، ص 187.

(20) بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، ص 81.

يذهب بشارة إلى أن سياسات الهوية، ومنها الطائفية السياسية، تُعيد تشكيل الهويات. فإذا كانت الطائفة الدينية جماعة أو جماعة متخيّلة، فإن الطائفية السياسية أيديولوجيا موجّهة إلى جماعة معينة «بناء على مخاطبة الهوية القائمة على الدين أو المذهب، وذلك من أجل تجنيدها في خدمة مصالح سياسية، تُقدّم كأنها مصالحها بما هي 'طائفة'. وتجمع هذه الأيديولوجيا وخطابها الطائفي مقاولي مصالح الطائفة مع جمهورها»[21].

لكن، ما العلاقة بين سياسات الهوية، ومنها الطائفية، بالحداثة ودخول العامة في المجال السياسي؟

من خلال المدخل الطائفي، تمثّل الطائفية السياسية، بوصفها سياسات هوية، شكلًا من أشكال المشاركة الشعبية، تشرك عموم أبناء الطائفة في الشأن العمومي، إذ يستوعب الخطاب الطائفي مطالب عمومية، مثل الاعتراف بكيان الطائفة وحقها في التمثيل السياسي. يريد هذا الخطاب أن يبدو ديمقراطيًا بربطه حقوق الطائفة بحقوق عامة لغيرها من الطوائف، و«ما دام الناس قد خرجوا للمشاركة على نحو 'شرعي' عبر سياسات الهوية، فلا تلبث هذه الهوية المشتركة بين العامة والنخبة أن تشكّل قاعدة لمطالبة العامة بحقوق في إطار الطائفة ذاتها، وليس ضد الطائفة الأخرى فقط»[22]. لكن لا تقف الأمور عند هذا الحد، فمن خلال تدخّل سياسات الهوية أيضًا، «ينتقل التنافس إلى داخل جماعة الهوية، ويتّخذ المتنافسون مواقف أشد تطرّفًا في إطار ديماغوجيا الهوية والمواقف ضد الآخر»[23].

فما الذي يفسر انجرار الفئات المهمّشة والفقيرة وراء ديماغوجيا الهوية أيًّا كان نوعها؟

بحسب رأي بشارة، لا يكفي تفنيد التعلّق بالهوية أكاديميًا، بأن نبيّن أنها مركّبة ومصنوعة؛ فهناك وظائف اجتماعية تعزّزها. وآلية صنع الهويات من أهم أنماط تجسيد المظلومية والمطلبية الاجتماعية، أو الثقافية، أو الاعتقادية، أو السياسية، أو جميعها، في حالات معينة. أما التفسير الثاني المحتمل، فهو الرغبة في التعويض عن بؤس الواقع الاجتماعي لتلك الفئات بالكبرياء على مستوى الهوية. إن الفجوة بين أحوال البشر توجِد دوافع لتأكيد الهوية من ناحيتين[24]:

• المقارنة على مستوى أبناء الهوية الواحدة، وتأكيد الانتماء إلى هذه الهوية، ما يُبرّر رفع المطالب.

• حين تُعبّر الفجوة بين منتمين إلى فئات مختلفة عن استغلال اقتصادي أو تهميش أو احتلال أو تفاوت اقتصادي واجتماعي، فإن التعويض المعنوي النفسي عن الواقع الاجتماعي وعن البؤس في الواقع، يجري بالكبرياء على مستوى الهوية والتمايز عن الآخر، ومحاولة تثبيت مكانة التفوّق مقارنة بهذا الآخر.

عبر المقارنة، يصبح التشابه والاختلاف أساسًا لهوية مشتركة، يترتب عليها شعور بالظلم أو التفوّق

(21) المرجع نفسه، ص 468.

(22) المرجع نفسه، ص 469.

(23) المرجع نفسه، ص 594.

(24) المرجع نفسه، ص 224.

أو التساوي. في بعض المجتمعات، اتّخذ الحراك الاجتماعي السياسي داخل فئات اجتماعية شكل التشابه عبر الهوية الطائفية المشتركة والاختلاف مع الآخرين. وفي مستوى الدولة، تنافست نخب سياسية واجتماعية من طوائف منوّعة في تأكيد حصة الطائفة التي تشكّلت بهذه الطريقة.

هذا الوعي الهوياتي «المعبّر عنه في سياسات الهوية يرتكز على مغالطة استنتاج التساوي في الحقوق من التشابه في صفات معينة، فهي تقوم بتبرير التطلّع إلى المساواة مع الشبيه عبر تأكيد التشابه (أي الهوية)، سواء أكان تشابهًا في الدين أم الإثنية أم غيرها»[25].

بحسب بشارة، حين يُصبح الانتماء إلى دين أو مذهب، في الحيّز العمومي، هويةً تتغذّى على إعادة تمثيل نفسها ذاتيًا، تتحوّل تلك المقارنات إلى أداة بيد المستوى السياسي، تعينه على الربط بين الحالة الاجتماعية والانتماء المذهبي أو الطائفي؛ لاحتواء فئات اجتماعية في النظام القائم أو تعبئته ضدها، وصوغ الوعي الطائفي عبر استثمار تلك الهوية للنطق باسمها، وكتابة التاريخ بوصفه تاريخ طوائف. وهكذا يتحوّل المدخل الطائفي الذي فتح الباب لمشاركة العموم في المجال العمومي، عائقًا في وجه هذه المشاركة.

يخلص بشارة إلى أن اختزال الفرد في هويته الجماعية يُلغيه بوصفه مواطنًا، وإحلال التفاعل بين جماعات مكان التفاعل بين إرادة المواطنين أفرادًا، يشوّه بلورة الإرادة والمصلحة العموميتين. وفي خضمّ عملية الصراع للسيطرة على الدولة أو للتحشيد ضدها، بدعوى قيادتها من طائفة بعينها، تتبلور الطائفية السياسية؛ ما يعني العودة إلى الصراع على الدولة والمشاركة فيها عبر المحاصصة. لنجد أنفسنا، والصراع قد صيغ على هذا النحو، أمام وطنيات منوّعة، الأمر الذي يراه البعض أمرًا بنيويًا في حالتَي العراق ولبنان، مع أنه، في نظر بشارة، نتاج تاريخي لاستمرار الطائفية السياسية ودسترتها.

خامسًا: الصيرورة العربية الإسلامية بين التمذهب والتطييف

يُدرك بشارة صعوبة إقناع أيّ إنسان في عصرنا، ينتمي إلى طائفة دينية (هي متخيّلة) عابرة للحدود، سواء أكان سنّيًا أم شيعيًا أم مسلمًا، أم منتميًا إلى طائفة مسيحية ما، بأنه يؤمن بدين أو مذهب مشترك. أما الطائفة التي ينتمي إليها فما هي إلا جماعة متخيّلة يصنعها هذا الانتماء نفسه. وما يريد بشارة إثباته هو أن الطائفة التي تعرّف نفسها كيانًا اجتماعيًا يحمل مظلومية مزعومة، إنما تهدف إلى التأسيس لهوية سياسية، بكتابة التاريخ بأثر رجعي، عبر الطائفية السياسية.

يمضي بشارة في تفكيك الانقسام السُنّي – الشيعي، مؤكدًا أن الإسقاط على التاريخ ليس سمة الحداثة وحدها، فمسلمو القرنين الثالث والرابع الهجريَّين، حوّلوا الخلاف على الإمامة إلى خلاف عقيديّ متواصل، على نحو متجسّد في سردية تاريخية، حين تذكّروا التاريخ وكتبوه من زاوية نظر صراعاتهم، وبإسقاط رؤيتهم للعالم على بدايات الإسلام.

(25) المرجع نفسه، ص 225.

مرّت الصيرورة التاريخية العربية الإسلامية بمرحلتين: التمذهب والتطييف. فمن خلال إعادة صوغ الهوية المذهبية ضد الفرق الشيعية والعلوية الغالية في المشرق، تمأسست الحدود المذهبية الواضحة للسُنّة في ظل حكم المماليك للشام ومصر، في مرحلة الصراع مع المغول تحديدًا. لتبدأ هذه العملية، في حالة الشيعة، في بغداد في ظل حكم البويهيين، وتكتمل وتتمأسس إبّان حكم الصفويين.

في ظل هذا الانقسام المذهبي (وقبله وبعده)، لا يجد بشارة صحة في افتراض انقسام ديني سياسي في الحضارة العربية الإسلامية، باعتبارها ظاهرة أيديولوجية، أو واقعًا اجتماعيًا متميزًا بثبات نسبي في شكل طوائف، إلا خلال القرنين السابع والثامن الهجريَّين (لكن من دون أن نستخدم المصطلحات والمفردات ذاتها)، وصولًا إلى العهد العثماني – الصفوي، في القرن السادس عشر الميلادي؛ إذ أدى التمذهب، وعملية مذهبة الجمهور من أعلى، إلى نشوء الطوائف الدينية. ففي ظل هيمنة الثقافة الدينية اجتماعيًا، انقسم المجتمع في تأييده ومعارضته للحكم القائم في شكل جماعات، راحت تبرر ذاتها وتُشَرْعِن اختلافاتها مع الآخرين، بتفسيرات مختلفة للدين، انتهت إلى تبرير ذاتها بحقوق مسلوبة، ومظلومية تاريخية، وغيرها.

ساهمت المؤسسة الدينية في تشكّل الطائفة الدينية، شيعية وسنّية، لكن من دون أن تتحوّل إلى أيديولوجيا سياسية ونظام اجتماعي سياسي. فلم تكن الطائفية السياسية ممكنة؛ لأن السياسة لم تقم في حينه بوصفها مجالًا عموميًا، في عهود الخلافة الإسلامية والدولة السلطانية، حتى العثمانية ما قبل التنظيمات الحديثة، ليتجلّى الممكن في التنافس بين الزعامات التي انتمت إلى جماعات إثنية أو قبلية أو دينية، في النفوذ والمواقع والحظوة عند السلطان. تسييس العموم أو تطييف طوائفهم سياسيًا، لم يخطر ببال تلك الزعامات، فتسييس الطوائف عموديًا هو نتاج العصر الحديث.

سادسًا: الطائفية السياسية بوصفها نظامًا

يركّز بشارة على عناصر أزمة الطائفية في العالم العربي وإسقاطاتها الاجتماعية الأخلاقية؛ إذ يفحص نماذج تاريخية ومعاصرة ودور العوامل الداخلية والخارجية، فضلًا عن التنافس بين النخب السياسية في صوغ الهوية الطائفية.

يمضي بشارة في تحليل تاريخي لملابسات الصراع الطائفي في بلاد الشام، مبيّنًا أن «الصراع الاجتماعي بين الأعيان في مرحلة الشهابيين، وانتفاضة الفلاحين المسيحيين ضد الأعيان بالتحالف مع الرهبان بعد المرحلة المصرية ودخول مرحلة التنظيمات، والتدخل الأوروبي بالتحالف مع 'طوائف' ضد أخرى، أهم مولدات الفرز الطائفي في جبل لبنان، وأصبح نظام القائمقاميتين إطارًا لإعادة إنتاجها، إلى أن تثبّت في نظام المتصرفية الطائفي بعد عام 1860»[26].

(26) المرجع نفسه، ص 249؛ وبحسب بشارة أيضًا، تبلوَر مع التنظيمات العثمانية الفضاءُ السياسي مجالًا قائمًا بذاته في المشرق العربي، برزت نواياته في المجتمعات العربية العثمانية، خصوصًا، ومعه فكرة «العموم» فضاء للسياسة، ومفهوم المصلحة العامة بوصفها مصلحة خيرية أو عامّة، انظر: المرجع نفسه، ص 36.

إن ظهور نظم سياسية تقوم على التمثيل، وإن لم يكن انتخابًا بالضرورة، حسم الأمر في اتجاه إعادة تشكّل الطوائف عبر الصفة الطائفية للممثل وجمهوره. نحن هنا أمام تمثيل جماعة أو هوية، تحقّق في المتصرفية التي يَعدّها بشارة أول نظام طائفي سياسي، تمثّلت فيه الطوائف الدينية، وساهمت إدارته المتألفة من ممثلين للطوائف، في إعادة تشكيل الطوائف بوصفها كيانات اجتماعية سياسية «كانت هذه بداية تاريخ الطائفية السياسية بوصفها نظامًا»[27].

سابعًا: أزمة الدولة الوطنية وإخفاقات بناء الأمّة

فشلت محاولة آباء التنظيمات العثمانية التي أتت متأخرة، في إنشاء أمّة عثمانية تقوم على التعددية والمواطنة. وعلى الرغم من توافر مقوّمات النجاح في المشرق العربي بداية، فإن الحماية والامتيازات الغربية سبقت تشكّل حقوق المواطنة العثمانية التي تمسّكت بها نخب عربية مسيحية ومسلمة ضد الطائفية، قبل صعود القومية العربية. وحوّل التأثير الأوروبي، بأحد وجوهه، الملل العثمانية إلى كيانات تُخاطبها الدول الغربية على مستوى الإمبراطورية. وأثار التدخّل الأوروبي والإصلاح العثماني المتضمن امتيازات الأقليات، ردّات الفعل المحافظة. أما التيارات القومية، تركية وعربية، فتجاوزت العثمانية والطائفية معًا.

في مقابل النجاح في تأسيس أمّة تركية في دولة وطنية، لم تتشكّل دولة/ أمّة عربية، بل خضع العرب للانتداب، لتتشكّل بعدها دول وطنية تفاعلت داخلها المسألة الطائفية. فلم تكن الطائفية، ولا حتى المظلومية الطائفية، تحتل مكان الصدارة في المشرق العربي في الماضي القريب؛ إذ حيّدتها تفسيرات أخرى لطبيعة الدولة وسياساتها، مسنودة بأيديولوجيات غير طائفية غالبًا، وانتماءات أخرى همّشت الطوائف بين الانتماء المحلي والانتماء القومي والوطني، وتغلّب عليها أحيانًا حتى الانتماء الحزبي السياسي، القومي أو اليساري، وبدا أن الطوائف الدينية بوصفها كيانات اجتماعية سياسية متّجهة إلى زوال. لكن بقيت الطائفية قائمة صراحة أو مُضمرَة، تتحيّن الفرصة لتتحوّل إلى خطاب سياسي ووعي يحكم السلوك اليومي، وتُعيد إنتاج الطوائف؛ لكن بوصفها طوائف متخيّلة.

على الرغم من وجود ثقافة وأحزاب وحركات وطنية ضد الطائفية، فقد برزت قواعد اجتماعية جديدة للطائفية، تمكّنت من إحياء الندوب الطائفية جروحًا في حالات الهزات الاجتماعية والحراك الجماهيري غير المنظم[28]، فلم يخلُ الحراك الوطني في عشرينيات القرن الماضي من «احتكاك طائفي وهجمات على قرى مسيحية وربط المسيحيين بالمستعمرين وخوف الأقلّية من الأكثرية واحتمائها بالمستعمِر، وادعاء المستعمِر، خصوصًا الفرنسي، أنه يحمي الأقليات ويمنع تكرار أحداث عام 1860

(27) المرجع نفسه، ص 272.

(28) بحسب بشارة، حين يشارك الغوغاء في اضطرابات فإنهم يستسهلون استهداف مدنيين آمنين؛ على أساس تميّزهم الديني، أو المذهبي. تتطوّر مع هذه الاضطرابات دينامية تصبح قائمة بذاتها يصعب تفكيك عقدها، وهي متمثلة بخليط من الشعور بالظلم، والمخاوف والشائعات التي توجّه النقمة إلى عنوان سهل، والتنفيس عن العنف المتراكم، والسادية، والجشع، والرغبة في السلب والنهب، انظر: المرجع نفسه، ص 258.

ذات السرديات المتناقضة والجروح الغائرة في الذاكرة، بحيث يسهل استدعاؤها واستخدامها في إنتاج المخاوف والطائفية»[29].

مثّل تأسيس الدولة الحديثة، بعد الاستقلال، قطعًا لعلاقات أقاليم دولها بأقاليم مجاورة لها، كانت تشكّل معها وحدة جغرافية وديموغرافية، فأصبحت هذه الأقاليم خارج حدودها السياسية. وساهم القطع مع أقاليم والدمج في أخرى في توليد الشعور بالمظلومية الجهوية، أو الإقليمية التي لا تلبث أن تشهر اختلافها الديني أو المذهبي، مع الأقاليم الأخرى في الدولة، ولا سيما في حالة الجهات التي تطغى عليها إثنية أو مذهب. وتتضخّم المظلومية في حالة التفاوت في التمثيل السياسي.

يتساءل بشارة عن مدى تغلغل الخطاب الوطني والقومي المعادي للطائفية الذي ساد مع بدايات الدولة الوطنية، بعد أن أخفق استبداد الدولة في دمج أمّة مواطنية تُحترم فيها الفوارق الدينية والهويات الفرعية. ويرى أن حكم العسكر عمل على مطابقة الفوارق الاجتماعية مع الطائفية؛ ما عرقل الروح الوطنية. في المقابل، نشأت «الأكثريات» و«الأقلّيات»، بتحويل الأكثرية إلى طائفة في الموقف من النظام السائد، بوصفه نظام أقلّية، حين استند قادة هذا النظام إلى ولاءات وشائجية ومحلّية توسّعت إلى ولاءات طائفية[30].

على الرغم من سيادة الخطاب الرسمي المعادي للطائفية، ركّزت المواقف من النظام على التناقضات بين قمعية الدولة وخطابها غير الطائفي والمعادي للطائفية، ما جعل هذا الخطاب ضحيّة لموقف الناس المغترب عن خطاب الدولة الرسمي، ووجد عقل المُضطَهَد الطريق لربط الاضطهاد بجماعات هوية حاكمة (طائفية، أم جهوية، أم غيرها). وفي خضمّ الصراع للحفاظ على قاعدة النظام الاجتماعية، لم تتورّع الدولة عن استخدام الانتماءات الطائفية والأهلية، كما استخدمت الخطاب الديني حين لزم الأمر. الدين، بدوره، يتحوّل على يد المعارضة، بعد تسييسه وتشويهه، إلى أداة سياسية تعبوية.

غابت مشاركة المواطنين سياسيًا، وثقافيًا. وفي غياب التمثيل، ظلّت الدولة بنية خارجية، وفي مناخ انتهى فيه الأمر إلى استثارة عصبيات طائفية، على يد الحكم والمعارضة، مثّلت الجماعات الأهلية والمجتمعات المحلّية القائمة (والمتخيّلة)، بالنسبة إلى المواطن الفرد، بديلًا أخلاقيًا، ومرجعًا قيميًا، لكنه لا يقوم، في هذه الحال، على عرف الجماعة وتقليدها، بل على سرديات مستحدثة عن ماضيها المركّب بفعل هذه السرديات، وعِبَرٍ قيمية مستنسخة منه، كما يقوم على التمييز من الجماعات الأخرى بـ «التآخي» و«التنافر».

(29) المرجع نفسه، ص 277 وما بعدها.

(30) يذهب بشارة إلى أن الدولة الحديثة ليست سلالة حاكمة، ترتكز على عصبية متغلبة (كما في تحليل ابن خلدون للدولة في عصره)، بل كيان سياسي يعبّر عن عموم تجسد في المواطنة والسيادة الإقليمية على أرض محددة، وحين يحيي الحاكم عصبية قديمة مضفيًا عليها معاني ووظائف جديدة، فإنها تستدعي عصبيات أخرى ضدّها، ما يؤدي إلى صراع اجتماعي يهمّش السياسي؛ أي الدولة التي تتحول نخبتها المسيطرة إلى جماعة من الجماعات، انظر: المرجع نفسه، ص 286.

تبني تلك السرديات الهوية، مولّدة جماعات متخيّلة تقمع الخيار الإيماني الفردي، لتنافس الانتماء إلى الجماعة الوطنية الأوسع، وهكذا تصبح الطائفة، في مرحلة متقدمة، مركّبًا اجتماعيًا أيديولوجيًا فاعلًا في خصومة مع المواطنة، وضد الدولة الحديثة في الوقت ذاته.

ثامنًا: إشكالية التعددية: تطييف الدولة

لا تنتج تعددية الطوائف طائفية بالضرورة؛ إذ لا تكمن المشكلة، بحسب بشارة، في التعددية في حد ذاتها، بل في عملية بناء الأمّة وآليات تنظيم قواعد الاختلاف عبر مؤسسات وقوانين. فحين لا تمثّل السلطة جميع مواطنيها، عبر مشروع للأمّة، ولم تمثّل المعارضة الأمّة كلها، وكانت مصادر الشرعية لكل منهما تتلخص في قطاعات اجتماعية متمايزة عموديًا، بوصفها انتماءات تُبنى عليها سياسات الهوية، فنحن هنا لسنا أمام تعددية، بل تنازع جماعات.

في حال فشل بناء الأمّة/ الدولة بوصفها كيانًا مواطنيًا اندماجيًا عابرًا للجماعات، تُصبح الطائفية نتاجًا لعلمنة معوّقة: هناك دولة لكن من دون جامع وطني عبر مؤسساتها، وهناك دين تدفعه الدولة إلى الحيّز الخاص، من دون مشاركة سياسية. يعود الدين مقتحمًا المجال العام بوصفه حركة سياسية دينية، أو هوية جماعية معارضة (طائفة)، عبر تفريغ الدين من محتواه القيمي، واستغلاله أداة تبريرية من أجل استثارة عصبية الهوية، لتبرز الطائفية السياسية صراعًا بين الطوائف على اقتسام الدولة، ونسب المحاصصة فيها.

من جهة أخرى، وفي غياب تعددية الطوائف، تصلح عوامل صعود الطائفية ذاتها أدواتٍ لتفسير صعود النزعات العشائرية والجهوية والإثنية. فمع توافر العوامل ذاتها في غياب التعددية، تتحوّل العشيرة، أو أي جماعة تستند إليها السلطة لكسب الولاء والتعاطف، إلى طائفة بوصفها كيانًا اجتماعيًا سياسيًا في إطار الولاء للنظام مثلًا، في مقابل تحوّل المعارضة إلى «طائفة» باستنادها إلى جماعة أو جماعات هوية، في معارضتها للنظام في سياق الصراع على الدولة، وفيها.

يخلص بشارة إلى أن تدويل الطائفة يأتي من تطييف الدولة بإخضاعها، جزئيًا أو كليًا، لمصالح فئة معينة، سواء أكانت اجتماعية أم مذهبية، لا فرق. لا ينطبق ذلك على أي جماعة، بل «تلك الجماعات التي يمكن تمييزها من محيطها بهوية محددة، ولا يهم، بالنسبة إلى المنتمين إليها أو خصومهم، إذا كانت قائمة فعلًا أو متخيّلة»[31].

بناءً على هذا، فإن الصراع على الدولة، بوصفها غنيمة مادية ومعنوية، لا يجري اليوم بوصفه صراعًا بين قبائل لإقامة الدولة بالغلبة (وفق تعبير ابن خلدون)، بل بوصفه صراعًا بين جماعات متخيّلة للسيطرة على دولة حديثة.

(31) المرجع نفسه، ص 285.

تاسعًا: الصراع على الدولة: العراق نموذجًا

منهجيًا، يحدد بشارة مؤشرات رئيسة لفهم الطائفية عربيًا[32]:

- الظروف التاريخية لنشوء الدولة.
- التنظيم الاجتماعي والسياسي الموروث والمستحدث للجماعات نفسها.
- تفاعل نشوء الدولة في هذه الظروف التاريخية مع البنية التقليدية للمجتمع وانقساماته العمودية.
- عملية بناء الأمّة ونجاح الاندماج (أو فشله)، ومدى تقاطع الفروق الاجتماعية المختلفة في مرحلة ما بعد الاستعمار مع الفروق الطائفية.
- الصراعات السياسية، ودور النخب في استثمار الطائفة، وإعادة إنتاج الطوائف، من حيث هي جماعات متخيّلة.

لا يبقى بشارة عند حدود النظرية، بل يطبّق ما سبق على النموذج العراقي، حين يبحث فيه بوصفه حالة عينية، يراها الأكثر راهنية، وأهمية، في صعود الطائفتين السنّية والشيعية؛ إذ أصبح الصراع الدائر هناك أحد أهم مصادر الاستقطاب السنّي – الشيعي، وبناء الطوائف المتخيّلة، قبل بروز الاستقطاب بشأن الصراع على نظام الحكم في سورية. فعراق اليوم نموذج لطائفية مقنّنة سياسيًا.

إذا كان هناك من يصرّ على قراءة تاريخ العراق طائفيًا، فإن بشارة يذهب إلى أن «الحديث عن تمييز طائفي منظومي أو سياساتي هو قراءة مفروضة على التاريخ بأثر رجعي»[33]. وعلى سبيل المثال، كان الصراع الصفوي – العثماني من أهم عناصر تشكيل الطوائف والطائفية في العراق، لكن تلته مراحل تاريخية، ولّدت عوامل اجتماعية وسياسية، وصيرورات بنيوية مضادة للبنية الطائفية في المجتمع، أما العنف الطائفي في التاريخين الحديث والمعاصر للعراق، فلم يكن معزولًا عن عوامل إقليمية وخارجية.

تاريخيًا، سبقت الإثنية السياسية المقومنة (القومية الكردية) الطائفية السياسية. وقبل سنوات الصراع مع النظام العراقي أثناء فترة الحصار، بعد انتفاضة عام 1991 وهزيمة صدّام حسين في الكويت، اقتصر الخطاب الطائفي السياسي على أحزاب وتيارات مذهبية سياسية، شكت ظلمًا طائفيًا، لكنها لم تطالب بنظام قائم على طائفية سياسية. لاحقًا طَرَحت الطائفية السياسية، الناطقة بأسماء طوائف من أتباع مذاهب سنّية وشيعية، نفسها في المجال السياسي. فالأدوات الخطابية التي صاغت فئات اجتماعية تشعر بالظلم لمطالبها، ومنها القومية والقبلية والطائفية التي ظلّت قائمة في بنية الدولة، جميعها نتاج بنية حديثة. فما الذي حدث؟

(32) المرجع نفسه، ص 578.

(33) المرجع نفسه، ص 590.

منذ تأسيس الدولة العراقية في عام 1921 وباستثناء العهد المَلكي، كانت عملية بناء الأمّة محكومة بمنطق اندماجي من الأعلى، لا يعترف بالتنوع الطائفي. حزب البعث وأيديولوجيته الاشتراكية القومية العربية، الجيش[34]، الاقتصاد الريعي الناجم عن استثمار الثروة النفطية تنمويًا، والذي سرّع بنشوء طبقة وسطى مرتبطة بجهاز الدولة؛ كل ذلك كان أدوات للاندماج، عمومًا، سقطت بعد عام 2003 بهزيمة العراق عسكريًا واحتلاله.

يحافظ بشارة في حالة عراق 2003 على جدلية «الداخل والخارج»، باعتبارها أحد العوامل المهمّة في صعود الطائفية، وهي تقوم على أن الخارج لا يمكن أن يؤثر في الداخل إلا من خلال هذا الداخل نفسه، وبتوجيه منه؛ إذ تعاملت القوى الخارجية مع الطائفة الدينية بوصفها مرجعية اجتماعية سياسية من جهة، كما توافرت نخب محلية لها مصلحة في تلك المرجعية الطائفية من جهة أخرى، ما وجّه العامل الخارجي إلى مثل هذه المقاربة. فالهوية الجماعية الطائفية تتعزز حين تعتمدها «قوى دولية خارجية مهمّة وفاعلة في السياسة الداخلية إطارًا ومرجعية في مقاربة الأفراد [...] أما إذا تبنّت الدولة نفسها هذه المقاربة في التعامل مع مواطنيها، وقامت بمأسستها، فإن التخلص من الطائفية السياسية يصبح صعبًا»[35].

على الرغم من أن بوادر التطييف السياسي بدأت منذ تأسيس العراق، فإنها بقيت على هامش المجتمع والسياسة، وتلقّت دفعة قوية بعد الثورة الإيرانية التي لم تستطع، على الرغم من تأثيراتها، دفع النظام العراقي إلى انتهاج سياسة تمييز طائفي ضد الشيعة أو تهميشهم بعيدًا عن مراكز القوى داخل الدولة، كما لم تستطع، مع استثناءات مهمة، اقتلاع الجنود والضباط العراقيين الشيعة من ولائهم للدولة. لكن الطائفية السياسية اقتحمت الحياة السياسية بقوة بعد حرب عام 1991 إبّان مرحلة إحكام الحصار على العراق، لتبرز هنا نتائج «الحملة الإيمانية» التي انتهجها صدّام حسين أثناء الحصار. لكن الطائفية أصبحت بعد الاحتلال عملية سياسية ممأسسة.

بعد الاحتلال الأميركي للعراق، انفجرت الصراعات، واتّخذ التنافس الحزبي شكلًا طائفيًا، وليس حزبيًا أيديولوجيًا، ولا حتى مصلحيًا، كما كانت الحال قبل دكتاتورية صدّام حسين، بين زعامات تقليدية، ولا سيما في المرحلة المَلكية. وفتحت الصياغة السياسية من الاحتلال للواقع العراقي، ولغة المعارضة العراقية لنظام البعث، الباب لادعاءٍ مفاده أن ما كان يُعدّ سابقًا حزبيًا أيديولوجيًا، كان طائفيًا، وجرت محاولات إعادة قراءة الماضي كلّه وكأنه ماضٍ طائفي، في عملية إسقاط على التاريخ وتخيّلات طائفية مستعادة لصراعاته وانقساماته، وصلت إلى حدّ التزوير، والتلاعب بالوقائع التاريخية.

بعد عملية تحديث اجتماعي واقتصادي وثقافي، بدت فيها الطوائف تندثر، كونها كيانات اجتماعية قائمة بذاتها، تتحكم في سلوكيات الأفراد، ولها ممثلوها السياسيون، تمّ تخيّل طوائف العراق كياناتٍ تاريخيةً ثابتة، من خلال مأسسة الأحزاب الطائفة.

(34) بعد عام 2003، بُني الجيش على أساس تشكيلات ميليشياوية شيعية، انضمت إلى الأجهزة الأمنية، ليتحول الجيش، من أداة إدماج ضامنة لوحدة العراق، إلى مؤسسة تقوم على حسابات طائفية تعيينًا وترقية، انظر: المرجع نفسه، ص 764 وما بعدها.

(35) المرجع نفسه، ص 598.

وبذريعة اجتثاث البعث من العراق، تمّ تحطيم الدولة بوصفها إطارًا لانقسام على أساس سياسي، ليتعامل الاحتلال مع قادة طائفيين. ومثّلت فرضية أن أقلّية سنّية كانت تحكم أكثرية شيعية ادعاءً سياسيًا في الصراع السياسي مع النظام الدكتاتوري، مع أن النظام العراقي لم يكن نظام «الطائفة السنّية»، ولا «المكوّن السنّي»، بتعابير مرحلة ما بعد عام 2003، حتى حين استخدم صدّام حسين «الحملة الإيمانية»، بغية الضبط والتعبئة الاجتماعية السلطوية في شروط الحصار. لقد فشلت المواطنة الجمهورية في تحقيق الاندماج، والاعتراف بالتعددية مع المساواة في المواطنة.

يخلص بشارة إلى أن طوائف العراق لا تقوم بذاتها، بل عبر الانتماء إليها، لـ «تبدو دينامية الطائفية في العراق في سياق مأسسة الطوائف وتحاصصها وتشكّل القوى السياسية على أساسها مثل نبوءة تحقّق نفسها. لكنها لم تحقّق نفسها من فراغ، إذ لم تُخلَق الطائفية من لا شيء. إنها ليست مؤامرة فحسب، فلها حوامل طائفية اجتماعية – تاريخية تسمح الطائفية الممأسسة والمنفلتة من عقالها بتخيّلها من جديد وإعادة إنتاجها في الحاضر»[36].

لا تقتصر هذه الطوائف المزعومة من أتباع مذاهب لا يشكّلون كيانًا اجتماعيًا، على منطقة أو مدينة أو إقليم، لهذا لم يكتب لها النجاح بعدُ في التحوّل إلى نظام سياسي في العراق، على الرغم من أن قيادة طائفية لا تزال تقاتل من أجل استخدام الطائفة لفرض محاصصة على الدولة. ويبقى ديدنها التشظي والانقسام الداخليَّين في معرض التنافس على تمثيل «الطائفة»، ليتمّ إنتاجها «من خلال هذا التنافس بصفتها طائفة متخيّلة يشكّل تمثيلها وتمثيل مصالحها المفترضة موضوع هذا التنافس. وتجري محاولات لكتابة تاريخها وترسيخ رموزها المشتركة من خلال الاستعانة بجهاز الدولة»[37].

خاتمة

لعلّنا نخلص مع بشارة إلى بعض الاستنتاجات المهمة الآتية:

1. لا يعني المتخيّل الاجتماعي ما هو مختلق، بل ظاهرة حقيقية قائمة وفاعلة في الحياة الاجتماعية. والطوائف المتخيّلة هي نتاج عملية إنتاج تصوّرات عند أناس ينتمون إلى جماعة، تبدأ تصوّراتهم عن الآخرين الذين تضمّهم الجماعة من هذا الانتماء المشترك. وهي غير متعيّنة بوصفها كيانات اجتماعية حقيقية، أو بنية هي ذاتها مصدر التصورات المتشكّلة عنها. ومع ذلك، فهي تمارس تأثيرها في الواقع.

2. الرابطة بين أبناء الطائفة، بمعناها الحديث، هي علاقة معنوية تقوم على الانتماء بين أفراد لا يشكّلون جماعة، بل جماعة متخيّلة، وشرطها هو أفول الجماعات بمعناها القديم.

3. لا تستند الطائفة، بمعناها الحديث، إلى نوع من الروابط التقليدية، بل هي أحد أشكال الروابط الحديثة المنشأ. وفي سعي بشارة للتأصيل المفهومي لمصطلح الطائفة، لا يتعامل معها باعتبارها

(36) المرجع نفسه، ص 349.

(37) المرجع نفسه، ص 593.

مفهومًا دينيًا، بل بوصفها نظامًا اجتماعيًا، مبيّنًا اختلافها عن مفاهيم: الفِرق والمذاهب والنِّحل والملل، باستعمالاتها الإسلامية الكلاسيكية، وعن مفهومَي الإثنية، والمجتمع الأهلي، وعن مفهوم «الفرقة» Sect الفيبري، والمفهوم الخلدوني للعصبية.

4. ينبغي التمييز بين الطائفة بوصفها كيانًا اجتماعيًا، والطوائف المتخيّلة التي هي نتاج للطائفية بوصفها سياسات هوية. ففي الحيّز العمومي، يتحوّل الانتماء إلى دين، أو مذهب، أو هوية تتغذى على إعادة تمثيل نفسها ذاتيًا، بتوافر مستثمرين سياسيين، يصوغون الوعي الطائفي، ويكتبون التاريخ بوصفه تاريخ طوائف.

5. تبدو الطائفة في سياقها التاريخي العربي عند بشارة، وقد شهدت صيرورة، انتقلت بموجبها من حالة اجتماعية (جماعة محلية)، إلى حالة دينية (طائفة دينية متخيّلة تقوم على الانتماء)، إلى حالة سياسية مؤدلجة (طائفية سياسية). وهكذا يسقط وهْم الطائفية باعتبارها ظاهرة أصيلة في المجتمعات العربية، وأنها تبقى ملازمة لها. ومعها يتّضح زيف الطائفية بوصفها أيديولوجيا جماعاتية.

6. لا تكمن المشكلة في تعددية الطوائف، بل في أزمة بناء الأمّة/ الدولة. فتاريخيًا، وحّد نشوء الدولة العربية الطوائف ضدّ الاستعمار، ولم تكن دولة طائفة بعينها. وفي وقت لاحق جرى محاولة تحويلها إلى دولة طائفة ضدّ طائفة، أو طوائف أخرى.

7. في ظل التوتاليتارية العربية، تصبح الطائفية الأداة الإجرائية التي يجري تفسير نشاط الأفراد وسلوكهم وتأويلهما، بناءً عليها. وأدّى التغييب المتعمّد للدولة المدنية، التي لا تقوم على الفرز الطائفي، ولا الولاءات الأقلّوية، إلى تضاؤل الشعور بالانتماء الوطني، لتواجه المجتمعات العربية تهديدًا وجوديًا حقيقيًا، حين أصبحت الطائفية أزمة في هيكلية النظام السياسي العربي.

8. مع فشل بناء الأمّة/ الدولة، حكمت الطائفية المكوّنات الاجتماعية داخل كيانات مغلقة هشّة وضعيفة، شعرت بالتهميش، لتخترق احتجاجاتها الكبرى نزعات انفصالية وأصوليات دينية، في مواجهة العنف الممنهج للأنظمة في مجتمعات انتفضت فيها «الأكثريات» حفاظًا على وجودها، وسعت «الأقلّيات» للحفاظ على مكاسبها ومصالحها، وبات الجميع في حرب ضدّ الجميع.

9. في غياب دولة ديمقراطية لجميع مواطنيها، فإن الاحتراب الأهلي ودولة التعاقدات الطائفية والجهوية، هي البديل الحتمي. فلا حلول للمسألة الطائفية خارج الدولة والمواطنة الديمقراطية ومفهومها.

10. أدّى ازدياد اعتماد الدولة العربية على قوى أهلية ومحلية، بعد إدراكها شرعيتها المتأكلة في مواجهة موجات الربيع العربي، إلى صعود قوى التضامن الأهلية الاجتماعية والتعبيرات الطائفية. وأدّت الطائفية السياسية إلى انحراف الثورات العربية عن الحراك المدني الأصلي، وسادت بوصفها خطابًا صداميًا بين الموالاة والمعارضة؛ ما عوّق تحولًا ديمقراطيًا، وأدّى إلى إخفاق هذه الثورات.

أخيرًا، يهدف بشارة في هذا الكتاب، إلى تطوير نظرية في الطائفة والطائفية، تسدّ الفراغ البحثي في تناول الظاهرة، وتستكمل محاولات بحثية سابقة، عند باحثين من أمثال برهان غليون، ووجيه كوثراني، وأسامة مقدسي[38]، وربما غيرهم.

لا يدّعي بشارة التوصل إلى النظرية المتكاملة، لكنه يؤسّس لها منهجيًا، حين يرسم المحدّدات المنهجية العامة للمصطلحات الرئيسة التي تناولها البحث، مثل: «الطائفة» و«الطائفية» و«الطائفة المتخيّلة»، ضابطًا دلالاتها وحيّزها البحثي. وبتعرية الطائفية بوصفها إستراتيجية مضادة لبناء الأمّة، يمكن تذليل العقبات أمام سوسيولوجيا عربية، ولا سيما في حقل دراساتٍ فوق وطنية، لحل الإشكاليات النظرية والعملية التي تواجه عملية بناء الأمّة، عبر كشف الديناميات الخاصة التي تتفاعل من خلالها الهويات التقليدية من جهة، والهوية الوطنية الناشئة من جهة أخرى.

المراجع References

العربية

أندرسون، بندكت. **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب. تقديم عزمي بشارة. بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الدين والتدين**. ج 1. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. ج 2. مج 1. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

_____. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: العلمانية ونظريات العلمنة**. ج 2. مج 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

_____. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

تايلر، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**. ترجمة الحارث النبهان. مراجعة ثائر ديب. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

(38) على سبيل المثال لا الحصر، انظر: برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)؛ برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)؛ وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية – القاجارية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)؛ أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، 2005).

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات.** ط 3. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

_____. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة.** بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

كوثراني، وجيه. **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية – القاجارية.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

المقدسي، أسامة. **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني.** ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار الآداب، 2005.

الأجنبية

Tilly, Charles (ed.). *Citizenship, Identity and Social History*. International Review of Social History. Supplement 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

حيدر سعيد Haider Saeed*

دراسات الطائفية ما بعد كتاب «الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة»: الآفاق الممكنة

Prospects for Sectarianism Studies after *Sect, Sectarianism and Imagined Sects*

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.

قبل بضع سنوات، وفي أثناء بحث عن «الطائفية السياسية في العراق»، جردتُ وتابعت الكمَ غير القليل من الأدبيات الطائفية/ وعن الطائفية، التي ظهرت عن العراق عشية حرب عام 1991 وما بعدها، وما تلا ذلك من أحداث وانتفاضات[1]، وهي أدبيات تصف العلاقات الطائفية وتاريخها، أكثر مما تفسّرها. ووصفُها ورؤيتها لتاريخ الطائفية مدفوع بالسياسات الطائفية التي خلّفها هذا الحدث المفصلي، بل إن بعضها (وربما قسم كبير منها) هو جزء من الصراع والسجال الطائفيين؛ بمعنى أنه يتبنى سردية أو رؤية لطرف ما في مواجهة الآخر، ويعيد كتابة التاريخ وفق هذه الرؤية. وهو أمر يرى فيه عزمي بشارة، في كتابه الصادر راهنًا **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، مصداقًا لفكرة أن الطائفة يعاد كتابة تاريخها، بل التاريخ كله، بأثر رجعي، على وفق رؤية ناشئة من الطائفية المعاصرة[2].

وإلى جانب هذا، هناك الأدب الهجائي للطائفية. ولا أسعى، هنا، لتصنيف الدراسات التي كُتبت عن الطائفية قبل هذا الكتاب، ولكن، ينبغي أن أشير إلى أن هناك، بين الدراسات التي حاولت أن تقدّم تاريخًا للعلاقات الطائفية، وجزء كبير منها يتبنى المنظورَ الطائفي، على نحو ما تقدّم، وبين الدراسات التي حاولت أن تقدم تفسيرًا أكاديميًا للطائفية يتضمن رغبة في مواجهتها، كما سأبسط لاحقًا. وبين هذين التيارين هناك تيار ثالث تمحض لنقد الطائفية، من دون كبير عناية بتفسيرها وفهمها. ويتمثل هذا التيار، على نحو أخص، بما قدّمه اليسارُ اللبناني، ولا سيما في النصف الثاني من السبعينيات وما تلاه، إثر اندلاع الحرب الأهلية، التي كانت بمنزلة فشل للنظام السياسي اللبناني القائم على أساس طائفي[3].

ومع ذلك، هناك جهود أخرى، بحثية وفكرية، حاولت أن تؤسس مقاربة أكاديمية لظاهرة الطائفية، وهي جهود قليلة ونادرة، وهي ليست تراكمًا أو تطويرًا للتاريخ السالف للطائفية، ولا لهجائها، مع أنها تحتفظ بموقف بيِّن منها. كانت هذه الجهود تسعى لتقديم «تفسير» للطائفية، يستند إلى أسس نظرية واضحة[4]. والتفسيرُ والفهم، في السياق الذي ظهرت فيه هذه الجهود، هو العمل الأكثر إلحاحًا لمواجهة الطائفية بوصفها جرحًا نرجسيًا، لمجتمعات انبنى مخيالُها عن نفسها بوصفها تشرّبت الروابطَ الحديثة. ولذلك، تجرح الطائفيةُ كبرياءَها وصفاءَ صورتها عن نفسها.

ومع أن التفسير هو الهدف الأساسي للعلم وللممارسة العلمية، كان تفسيرُ الطائفية هنا حاجةً أبعد من العلم؛ حاجة إلى النخب المثقفة والسياسية، وحتى إلى الجمهور العام، الذي يريد أن يفهم كيف تحوّل

(1) حيدر سعيد، «الطائفية السياسية في العراق، إنكارًا واعترافًا»، في: مجموعة مؤلفين، **المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(2) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(3) انظر، على سبيل المثال: وضاح شرارة، **في أصول لبنان الطائفي** (1975)؛ رياض الصمد، **الطائفية ولعبة الحكم في لبنان** (1977)؛ الفضل شلق، **الطائفية والحرب الأهلية في لبنان** (1978)؛ مهدي عامل، **مدخل إلى نقض الفكر الطائفي** (1980)؛ مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية** (1981)؛ مهدي عامل، **في الدولة الطائفية** (1986)؛ حسان حلاق، **الأبعاد الطائفية والسياسية في مواقع الحكم والسلطة في لبنان** (1988)؛ كما أصدرت مجلةُ الحزب الشيوعي اللبناني، **الطريق**، عام 1978، عددين خاصين بـ «الظاهرة الطائفية في لبنان». وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك جهودًا، لبنانية وعربية، في نقد الطائفية اللبنانية سبقت اندلاع الحرب الأهلية عام 1975، ولعل من أبرزها كتاب أنيس صايغ، **لبنان الطائفي** (1955)؛ وناصيف نصّار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي** (1970).

(4) انظر، على نحو خاص: برهان غليون، **نظام الطائفية: من القبيلة إلى الدولة** (1990)؛ أسامة مقدسي، **ثقافة الطائفية** (2000).

التعايشُ بين أتباع ومعتنقي ديانات وطوائف مختلفة في المشرق العربي إلى صراعٍ دام، ووحشي، وإلى كراهية عنيفة للآخر؟ أو لِمَ لمْ تستطع مجتمعات المشرق بناءَ هذا التعايش أصلًا؟ ولِمَ اختار بعضُها نظامًا سياسيًا يقوم على أساس التمثيل الطائفي، لا المواطنة الكاملة؟

ولذلك، كان النتاج الفكري عن الطائفية يزداد بعد لحظات الانفجار: في النصف الثاني من السبعينيات إثر الحرب الأهلية في لبنان، وفي مطلع التسعينيات إثر غزو الكويت وما تلاه من تداعيات.

ودائمًا ما كان يختلط التناولُ العلمي للطائفية بالرغبة في مناهضتها. وسيطبع هذا الأمرُ بميسمه جلَّ التناول الأكاديمي والفكري للطائفية، فلم تعتنِ هذه الجهودُ بالحدود التي يبدأ معها تشكل المجال الطائفي، وهل كلُّ دينامية، سياسية أو اجتماعية، تستند إلى هوية دينية أو مذهبية هي فعل طائفي؟ أم هل أن الطائفية نظام متكامل؟ وهل يمكن وضع خطوط فاصلة بين حقل «سياسات الهُوية» على سبيل المثال، وحقل «الطائفية»، حتى إن كان أحدهما يمكن أن يفضي إلى الآخر؟ وما إلى ذلك من أسئلة.

وفي الحقيقة، لم تعتنِ الدراسات التي تناولت الطائفية بهذا التمييز بين «سياسات الهُوية» و«الطائفية»، إن كان هذا التمييز ممكنًا، فبالنسبة إلى هذه الدراسات، هذا التمييز أكاديمي نظري مجرد، وفي اللحظة التي نريد مناهضة الطائفية، من منطلق إرادوي حقوقي، لا يكون مهمًا هذا التمييز، فحتى سياسات الهُوية هي، بمعنى من المعاني، مظاهر طائفية.

ولعل أهم مظهر لهذا هو أن هذه الدراسات تستعمل تعبيرَ «الطائفية»، كما يُستعمَل في الخطاب العام والخطاب السياسي، أي من دون تحديد، وبمعانٍ ليست موحّدة أحيانًا، وأحيانًا بقدر من المجانية. وفي الحقيقة، إن عدم الاتفاق على معنى موحّد لـ «الطائفية» أمر ليس جديدًا، فهو يرافق بدايات ظهور هذا المصطلح في السجالات العربية، ففي الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، كانت الطائفيةُ تعني في الأدبيات اللبنانية النظامَ السياسي القائم على تقاسم المناصب. «الطائفية في لبنان [...] هي ضمان التمثيل السياسي والاجتماعي لأقليات طائفية متشاركة»، بتعبير ميشال شيحا[5]. ولذلك، هي «طائفية بنّاءة»، على نحو ما يسمّي كمال يوسف الحاج كتابَه (1961)، في حين أن تعبير «الطائفية» كان يُستعمل، في بعض الوثائق الشيعية في العراق في الخمسينيات، في الإشارة إلى سيطرة طائفة ما على الحكم على حساب الطوائف الأخرى، قائمة على أساس تمييزي إقصائي[6]. الطائفيةُ في خمسينيات لبنان هي سمة نظام، متفق عليها، في حين أنها في خمسينيات العراق سمةُ سلطةٍ متغلّبة بشكل قسري.

تقشير مفهوم الطائفية

إن عدم عناية هذه الدراسات الأكاديمية بتمييز اصطلاحها لـ «الطائفية» من الخطاب العام والخطاب السياسي اليومي هو مؤشر على أن هذه الدراسات لم تعتن بتحديد الموضوع، ما الطائفة؟ وما

(5) ميشال شيحا، **في السياسة الداخلية**، ترجمة أحمد بيضون (بيروت: دار النهار، 2004).

(6) مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (معدّ)، **من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم (رض) حول التحرك الإسلامي في العراق** ([د.م.]: مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، [د.ت.])، ص 51.

الطائفية؟ وانتقلت مباشرة إلى تفسيرها، فعدّت تعريفَ «الطائفية» بمنزلة «مسلّمة»، بالمعنى المنطقي. ولذلك، هي تستند، في تعريف «الطائفية»، إلى الحس المشترك Common Sense: إنها هذا الشيء الذي نكرهه، ويتحدث به الجميع، فهو متداول في الخطاب العام. ومن ثم، لا حاجة إلى تعريفه، بقدر أن الأهم هو تفسيره لمواجهته. وهذا مرتبط بالنزعة العارمة لمواجهة الطائفية، التي كانت متضمنة في تحليلها، وسمحت بتجاوز بعض الاعتبارات الأكاديمية، ومنها التعريف.

غير أن الحس المشترك، أو الفهم العام للطائفية، يتضمن معاني عدة، على نحو ما تقدم: فهل تعني الطائفيةُ امتيازَ طائفة على أخرى، أم احتقار طائفة لطائفة أخرى، أم سيطرة طائفة ما على الحكم، أم أولوية التعريف على أساس الطائفة على حساب الهُويات الأخرى ولا سيما الوطنية، أم التوتر بين المجموعات الدينية القائم على أساس طائفي، أم النظام السياسي القائم على أساس الطوائف من حيث هي إطار تمثيلي، أم كل ذلك وربما معانيَ أخرى؟

قد يكون بإمكاننا، في إنشاء البرهان العلمي، الاستنادُ إلى أحد هذه التعريفات لـ «الطائفية» وتبنيه. ولكن، ما الطائفة أصلًا؟

تتجاوز جميع الدراسات الأكاديمية السابقة عن الطائفية هذين التعريفين الأساسيين: تعريف الطائفية، وتعريف الطائفة على نحو أولي، وهو ما يحاول بشارة تداركه في كتابه عن الطائفية، فيُفرد له مساحة مهمة، ليس فقط لتجاوز هذا الثقب الأسود في الجهد الأكاديمي عن الطائفية، ولكن أيضًا لأن أطروحته الأساسية في الكتاب هي أن الطائفة هي وليدة الطائفية، وليس العكس.

وبكلمة شديدة الكثافة: يعود كتاب **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** إلى الخطوة التأسيسية: تعريف الطائفة والطائفية، وتحديد مجالها وموضوعها. وعلى عكس الأعمال الأخرى، يضع هذا الكتاب نظريتَه عن الطائفية هنا. وربما هو يعتقد أنها لا تتحقق إلا هنا. ولا يفرّط في الوقت نفسه بتفسير الطائفية، بل إنه يرى تفسيرَها جزءًا، أو فرعًا على تحديد موضوعها.

يقوم بشارة، وهذا هو الجزء الرئيس والأوسع من الكتاب، بما يمكن تسميته مجازيًا «تقشير مفهوم الطائفة»، أولًا، ثم الطائفية، أي التدرج في الوصول إلى تحديدها، وذلك بسلبها مما ليس هي، بتعبير المناطقة، فيَفْصِل مفهومَ «الطائفة» عن كونه مفهومًا دينيًا، ويفصله عن مفاهيم الفرق والمذاهب والنِحل والمِلل المستعملة في التراث الإسلامي، وعن مفهومي «الإثنية» و«المجتمع الأهلي»، وعن مفهوم الفرقة Sect الفيبري، ومفهوم العصبية الخلدوني[7].

وعلى مستوى التقنيات المنهجية، يطلق الكتاب حزمة من الثنائيات أو التقابلات، التي يحاول من خلالها ضبطَ الموضوع. وهناك ثلاث ثنائيات أساسية في هذا المجال[8]:

(7) انظر: الفصول: 1، 2، 3، 4، 5، 7، 8، 11، في: بشارة.

(8) المرجع نفسه.

- المذهب (الفرقة)/ الطائفة (المجتمع الأهلي).
- الطائفة/ الطائفة المتخيلة.
- الطائفية الاجتماعية/ الطائفية السياسية.

المذهب هو اعتقاد ديني، يتبعه ويعتقد به مجموعة من البشر، ولكن، لا تتشكل على أساسه جماعة يوحِّدها ويربطها هذا المذهب بوصفه هُوية. والفرقة هي مجموعة دينية مغلقة، تُمارس طقوسها الدينية المخالفة لسياقها الاجتماعي، في حين أن الطائفة هي مجتمع أهلي، ينشأ بين أتباع مذهب معين. أما الطائفة المتخيلة فهي أمر مختلف بالكامل، فهي تعني تشكل جماعة كبرى على أساس هذه الهُوية[9].

وللتصنيف المنهجي، تدور الجهود السابقة عن الطائفية في الثنائية الأولى، وموضوعها «الطائفة»، في حين يقترح بشارة أن تكون «الطائفة المتخيلة» هي موضوع دراسات الطائفية.

يميز بشارة بين مفهومي «الطائفة» و«الطائفة المتخيلة». وهو هنا، اضطر إلى وصف المفهوم الثاني من خلال أحد مكوناته، وهو التخيل، بدلًا من أن يلجأ إلى إرباك اللغة الاصطلاحية التي تقوم عليها هذه الدراسات بمصطلح جديد يسمي به «الطائفة المتخيلة». وبالتأكيد، إنه يريد كذلك الإبقاء على الشحنة الانفعالية (السلبية ربما)، التي يتضمنها مفهوم «الطائفة»، والتي يشتق منها مفهوم الطائفية، وهو لا يريد أيضًا أن يضحّي بهذا الاشتقاق بكل تأكيد.

ولئن قام بشارة بالتمييز بين المفهومين من خلال الصفة (= المتخيلة)، فقال «الطائفة» و«الطائفة المتخيلة» فإنه كان يحس بالحاجة إلى نوع من الصدام أو التجديد الاصطلاحي.

وفي بعض الأحيان، كان ثمة تداخل بين مفهومي «المذهب» و«الطائفة»، فكلاهما بحسب تعريف بشارة نوع من الروابط، الوشائجية أو التراحمية Primordial[10]، وهي روابط ما قبل حديثة، وأيضًا، ما قبل وطنية، وما قبل الدولة Pre-statist، تجمع أتباع دين أو مذهب معين. وهي تشمل أتباع الطوائف والفرق الصغيرة المغلقة، وكذلك أتباع المذاهب الإسلامية الكبرى، الذين لا يتعدى هذا الانتماءُ لديهم الرابطةَ المذهبية، حتى إن سُيِّست في بعض لحظات التاريخ، ولا يتضمن شعورًا بالانتماء إلى جماعة كبرى. فعلى سبيل المثال، لم يتعامل الشيعة، أو نخبهم أو مؤسستهم الدينية، مع الغزوات الوهابية على المدن الشيعية المقدسة في النجف وكربلاء، من أواخر القرن الثامن عشر إلى الربع الأول من القرن العشرين، بأنها تستهدف الجماعة الشيعية، حتى إن كانت هذه الغزوات ذات جذور دينية عقائدية أيديولوجية، وحتى في حال إرسال الشاه رسالة احتجاج إلى الوالي العثماني، يحتج فيها على غزوة كربلاء عام 1802، التي دمّر فيها الوهابيون جزءًا من ضريح الإمام الحسين[11].

(9) المرجع نفسه.

(10) المرجع نفسه، ص 19.

(11) Meir Litvak, «Karbala,» *Encyclopedia Iranica,* vol. XV, pp. 550–556.

ومع أن بشارة يفصّل في كون الدولة الصفوية باشرت بمذهبة التشيع، جزءًا من تحركها الجيوستراتيجي الإمبراطوري العابر للحدود الإيرانية، أرى أن رسالة الاحتجاج، في المثال المذكور آنفًا، ليست تصديقًا لتشكل التشيع طائفةً متخيلة، وهي لا تختلف عن رسائل الاحتجاج التي يبعث بها بابا الفاتيكان حاليًا في الاعتداءات التي يتعرض لها المسيحيون في منطقتنا. في الحالتين، فإن الرابطة هي رابطة تشارك الاعتقاد أو الانتماء إلى دين أو مذهب، وليست مؤشرًا دالًا على جماعة يحكم حراكها السياسي والاجتماعي انتماؤها إلى هذا الدين أو المذهب. وهو الفارق النوعي الذي يميز الطائفة المتخيلة من الطائفة، كما سنلاحظ.

الطائفة وأنماط الولاءات السياسية

في كتابه **نظام الطائفية: من القبيلة إلى الدولة**، يقصر برهان غليون تعريفه للطائفية على صعود الروابط دون الوطنية، أو دون الدولة إن صح التعبير، في مواجهة الانتماء الوطني، والذي غالبًا ما ينتج بسبب فشل الاندماج الوطني. ولذلك، يدمج غليون، من جهة، مسألةَ الأقليات في المسألة الطائفية، ومن جهة أخرى، يميز المسألة الطائفية من المشكلات الإثنية الكبرى في المشرق العربي، كالمشكلة الكردية[12]. والأكثر من ذلك، أن غليون يرى أن الطائفية لا تختلف عن العصبيات التقليدية، إذ يقول: «إن الطائفية تُدرج نظريًا ضمن مسألة أعم منها هي مسألة التكوين العصبوي أو نشوء الآليات العصبوية في المجتمع»[13]، ويضيف قوله: «إن الذي يهمنا بالضبط هذه العلائقية [...] التي تجعل من الانتماء إلى دين أو قبيلة أو عائلة حقلًا لتأسيس ولاء سياسي يخالف الولاءَ العام، أو يضع نفسه على الأقل فوقه ويعطيه الأسبقية عليه، وهو ما نسمِّيه الطائفيةَ كنظام، التي تعني استخدام العصبيات الطبيعية ضمن نظام يتجاوزها في غاياته ووسائل عمله، وفي هذه الحالة فإن الطائفية ليست العصبوية الدينية، أو استغلال العصبية الدينية فحسب، وإنما أي عصبية اجتماعية موجودة في لعبة الولاء والسلطة»[14].

وهذا يعني أَن غليون يضيق الطائفية إلى العصبية. ومع أن بشارة يتفق مع فكرة أن الطائفية تستحوذ على الولاء العام، فإنه لا يتفق مع أساس التفسير، أي اختزالها إلى عصبيات ما دون الدولة، وهي فكرة تلقى رواجًا على ما يبدو. ولذلك، خصص بشارة فصلًا كاملًا من الكتاب لفحص ما إذا كان مفهوم العصبية الخلدونية يصلح إطارًا لتفسير الطائفية[15].

ومع ذلك، ينبغي التمييز بين العصبوية، أي الانتماء القائم على أساس العصبية بالمعنى الخلدوني، والتعصب؛ فالطائفية شكل من أشكال التعصب بكل تأكيد، يقول بشارة: «لا يهمّ إن كانت [...] الطائفية تعني تعصبًا لجماعة تابعة لمذهب أو لدين، أي إن كانت طائفية مذهبية أو طائفية دينية.

(12) برهان غليون، **نظام الطائفية: من القبيلة إلى الدولة**، ط 2 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 31–35.

(13) المرجع نفسه، ص 37.

(14) المرجع نفسه، ص 38.

(15) بشارة.

فهي في الحالتين انتماء عصبوي إلى جماعة تجمعها رابطة العقيدة (وليس بالضرورة الإيمان بهذه العقيدة وممارستها). ففي الطائفية عمومًا، يتغلب التعصب للجماعة على التعصب للدين، وفي المذهبية والتدين يغلب التعصب للمذهب أو للدين على التعصب للجماعة، ولكن غالبًا ما يتقاطع التعصبان»[16].

هناك أكثر من مصدر، وأكثر من سبب وعامل لتشكل الطوائف المتخيلة، وليس مصدرًا واحدًا. والكتاب يتوقف عند هذه التباينات. فهناك من جهة، نمط من العلاقات أقرب إلى ما تسمِّيه دراسات السوسيولوجيا السياسية الحديثة «النيوباتروماليالية»، تطويرًا لمفهوم ماكس فيبر «الباتروماليالية»[17]. ويضرب بشارة مثالًا هنا بنمط الولاءات التي تعززها الأنظمة التسلطية لتشكيل القاعدة التي تستند إليها، وهي غالبًا ما تكون بديلًا من المؤسسات الحديثة، ولا سيما الأحزاب. وتشمل هذه الولاءات أنماطًا من العلاقات، كالقبلية، أو الطائفية. والمثال الأشهر، هنا، هو حالة الطائفة العلوية في سورية.

غير أن هناك طوائف متخيلة، لا يمكن ربط تشكلها أو صناعتها بنزعة نيوباتروماليالية. ولعل حالة تشكل الطائفة الشيعية هي جزء من هذا، فتشكلها بوصفها جماعة فوق وطنية لا يرتبط بولاء نيوباتروماليالي، بقدر ما يرتبط بحزمة معقدة من العوامل، لعل في صدارتها العوامل الجيوستراتيجية.

الطائفة والقومية

إن الفكرة الأساسية التي يقدمها بشارة في هذا الكتاب هي أن الطائفية لا تتكون بمنطق العصبيات التقليدية أو الروابط الوشائجية، بل بمنطق التكون القومي وآلياته. ولذلك، فإن أهم ما جاء به هذا الكتاب هو أنه يصف ويفسر تكوّن الطوائف بلغة ومفاهيم تكون الأمم، فالطائفة هي الجماعة التي يشعر أفرادُها بأنهم ينتمون إلى جماعة كبرى، ويتخيلون أن هناك الملايين يشاطرونهم الانتماء نفسه، داخل حدود وطنهم أو خارجه. يقول بشارة: «الطائفة في الفهم المعاصر هي [...] عودة من الدولة والمواطنة والدين إلى الجماعة، كما في حالة القبلية والروابط 'الإثنية'، غير أنها قبلية وإثنية جديدة تقوم على الانتماء إلى دين أو مذهب معين بالولادة، ليصبح هو الهُوية القبلية أو 'الإثنية' (أو حتى القومية بلغة العصر)»[18]، ويضيف: «تنتج الطائفة [...] بآليات الاتصال (والتخييل) نفسها التي تساهم في إنتاج القومية»[19].

ومع أنه يستدرك لتوضيح الفوارق بين الطائفة والقومية، بالقول: «القومية [...] ظاهرة حديثة بكليتها، لا تقوم على أساس تخيل جماعة بالانتماء إلى دين أو مذهب، بل تخيل انتمائها إلى لغة وثقافة. وهي من ثمّ أقرب إلى واقع المجتمع الحديث، كما أنها غالبًا ما ترتبط بالتطلع إلى السيادة وحق تقرير المصير،

(16) المرجع نفسه.

(17) Gero Erdmann & Ulf Engel, «Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch–All Concept,» GIGA, Working Paper 16 (February 2006).

(18) بشارة.

(19) المرجع نفسه.

وتشكيل دولة ذات سيادة [وهي] أكثر تأهيلًا لتوحيد المجتمع المتعدد الطوائف في هُوية واحدة. وتبني المعطياتُ التي تقوم عليها القوميةُ علاقات أفقية بين أتباع الأديان المختلفة والمذاهب والطوائف. أما الطائفيةُ فيعني تحويلُها الطائفةَ الدينية إلى متخيل تفكيكَ العلاقات التي نشأت بحكم نشأة الدولة الحديثة، وتشتتَ الوحدة الوطنية؛ وهي من ناحية أخرى لا تنجح في المهمات التي تخفق القوميةُ في إنجازها، مثل توحيد مجتمع متعدد القوميات في كيان سياسي واحد؛ فضلًا عن احتمال تدخل رجال الدين في السياسة الطائفية، أو اللقاء بين الطائفية والتدين السياسي، أي الاستغلال المتبادل بين الطائفية والحركات والتيارات التي تقوم بتسييس الدين»[20]، أقول: مع ذلك، وبغض النظر عن النسيج السياسي المختلف للطائفة عن القومية، وبغض النظر أيضًا عن تبعاتها السياسية، يمثل نقلُ الآليات الداخلية للقومية، أو منطقها الداخلي، لفهم الطائفة وتكونها وصيرورتها، تحولًا راديكاليًا، فالقومية ليست مجرد نمط حديث من الروابط فقط، بل مجموعة من الآليات والديناميات كذلك.

يرى كثير من دارسي القومية أن القومية قد تكون الشكل الحديث للروابط الوشائجية (غيرتز، سميث). ومع ذلك، يَرَوْن أن القومية الأوروبية نشأت بانحلال الروابط الوشائجية، وصناعة آليات جديدة، منها التخيل (أندرسون).

إن إعادة موضعة دراسات الطائفية في دراسات القومية، أو دمجها فيها، ستعمل على فتح المجال لدراسة آليات البناء الطائفي، كما البناء القومي، سواء في فكرة المصير المشترك، أو الذاكرة المشتركة، أو ما سوى ذلك.

وأكثر من ذلك، قد يغيّر هذا الدمجُ من دراسات القومية نفسها، في منطقتنا على الأقل، إذ لن تبقى حبيسة الأمة المتأطرة في إطار دولة، بل إنها ستفتحها على الروابط المنافسة، التي تتمدد أوسع من الدولة، ولها منطقُ الأمة؛ ومنها، بل في صدارتها، الطائفة.

جيوبولتيك الطائفية

إذًا، يجعل التصورُ السائد في دراسات الطائفيةِ الطائفيةَ رابطة دون وطنية Sub-national، ذات أساس عصبوي، في حين يجعلها بشارة رابطة تشبه الأمم الحديثة في تكونها، وقد تتعدى ذلك لتكون رابطة فوق وطنية Transnational.

وللتدقيق، لا يتحدد هذا الشعور بتخيل انتماء عابر للحدود، بل إن هذا التخيل يمكن أن يحدث حتى داخل الوطن، ولكن الطائفية حتى في هذا ليست رابطة عصبوية، أو دون وطنية، بل إنها إستراتيجية نقيضة للأمة. ولذلك، في إمكانها أن تنفتح، وسريعًا، لتكون رابطة عابرة للحدود، على غرار ما حدث مع الهُوية الشيعية في العقدين الأخيرين.

كان بشارة أوضح من غيره في الحديث عن دور العوامل الجيوستراتيجية في صناعة الطائفية والطوائف؛

(20) المرجع نفسه، ص 81.

فهو يتحدث عن دور الصراع الصفوي – العثماني في مذهبة الطائفتين الشيعية والسنية. وهي خطوة أبعد من قصر نشوء الطائفية على مجموعة من العوامل الداخلية، وأبعد من البحث في دور العوامل الجيوستراتيجية في نشوء التشيع الصفوي فقط، من دون ربطه بتشكل الفضاء الطائفي، وأبعد من مجرد الحديث عن دور العوامل الخارجية في تحفيز الحراك الداخلي، وأبعد من استعمال العوامل الجيوستراتيجية لفهم الطائفية الراهنة في العقدين الأخيرين فقط.

ما يفعله كتاب بشارة هو وضع العوامل الجيوستراتيجية في نظرية عامة عن الطائفية، توضح كيف يتضافر الداخلي والخارجي في صناعة الفضاء الطائفي، الذي يولِّد الطوائف، ويرسم حدودها، ثم كيف تحاول هذه الطوائف المتخيلة ترصين حدودها، في مراحل تاريخية متغايرة، ليكون استدعاؤها ميسورًا، أي تفعيلها وإطلاقها من جديد، في الصراع الجيوستراتيجي، حتى إن تغيرت أركانه.

الطائفية ظاهرةً فوق وطنية

إن هذه الاسترسالات المفاهيمية ستسمح لنا باكتشاف العلاقة بين دراسة الطائفية، كما يطوّرها بشارة، وحقل دراسات فوق الوطنية Transnationalism Studies، فتخيلُ الانتماء إلى جماعة واسعة عابرة للحدود، يعني ضمنًا تخيلًا لهُوية فوق وطنية، تمثل إستراتيجية معارضة لبناء الأمة. وهذه الهُوية فوق الوطنية هي الطائفة المتخيلة، التي يقترحها بشارة. ظهر حقل «دراسات فوق الوطنية»[21] Transnationalism في التسعينيات من القرن الماضي لمتابعة ما عُدّ أنه «ظاهرة جديدة»، تشير إلى عالم جديد، وُلد مع العولمة[22]. وفي صدارة الظواهر، التي أصبحت فضاء للنشاط فوق الوطني، الهجرة واللجوء. ويكاد بعض الباحثين يقصر حقل «فوق الوطنية» على دراسة ما تبدعه النشاطات الحياتية اليومية للمهاجرين من حقول اجتماعية تعبر الحدود الوطنية، أي التبادلات الثقافية لمجتمعات المهاجرين في الغرب[23].

(21) نتبنى، هنا، ترجمة المصطلح الإنكليزي Transnationalism إلى العربية بـ «فوق الوطنية»، ذلك أن مصطلح «القومية»، في الأدبيات العربية، ومع أنه يُستعمَل أحيانًا ترجمة لـ Nationalism واشتقاقاته، يغلب عليه استعماله قريبًا من معنى «الإثنية»، وبعيدًا عن أي إشارة إلى Nationalism، على نحو ما استعملتها الدراسات السياسية والسوسيولوجية، والتي تجعل المصطلح (وقبله مصطلح «الأمة» Nation) مرتبطًا جوهريًا بالدولة والكيان السياسي، في حين أن مصطلح «القومية» العربي يشير إلى إثنية قائمة على هُوية لغوية وثقافية جامعة، وإلى سردية تاريخية موحّدة، بغض النظر عن تجسدها (أو إمكانية تجسدها) في دولة أو كيان سياسي.

(22) Alejandro Portes, «Conclusion: Towards a New World, the Origins and Effects of Transnational Activities,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 2 (1999), pp. 463–477;

انظر كذلك:

P. Kennedy & V. Roudometof, «Transnationalism in a Global Age,» in: P. Kennedy & V. Roudometof, (eds.), Communities across Boarders: *New Immigrants and Transnational Cultures* (London: Routledge, 2002), pp. 1–26.

(23) Nina Glick Schiller, Linda Basch & Cristina Blanc–Szanton, «From Immigrant to Transimmigrant: Theorizing Transnational Migration,» *Anthropological Quarterly*, vol. 68, no. 1 (January. 1995), p. 50.

من الواضح، أن هذا الحقل (والمفهوم نفسه) صُمِّم انطلاقًا من المجتمعات الغربية التي كانت الفضاءَ الأساسي لظواهر العولمة، والمقصدَ الأساسي لحركة الهجرة. ومن ثم، كان تصميم الحقل يتضمن نوعًا من المركزية الغربية.

ومع ذلك، يشهد العالم اللاغربي الذي قُسِّم إلى نظام الدول الأمم «مظاهرَ فوق وطنية». وهذه المظاهر لم تنشأ (أو الجزء الأساسي منها، في الأقل) بالتوازي، ولا بالتفاعل، ولا بتأثير من نشاط الظواهر فوق الوطنية في المجتمعات الغربية. ولذلك، تبدو هذه المظاهر ذات طبيعة مختلفة عمّا يشهده الغرب، ذلك أن سياق تشكل الظواهر التي يمكن إدراجها بوصفها «ظواهر فوق وطنية» في المشرق العربي مختلف تمامًا عما هي عليه في المجتمعات الغربية، ففي حين كانت فوق الوطنية نتاجًا للعولمة في الغرب، وجزءًا من دينامية «ما بعد الدولة الوطنية»، ظهرت فوق الوطنية في منطقتنا ردَّ فعلٍ على الدولة الوطنية، ومحاولة لاستعادة النسيج التقليدي لهُويات «ما قبل الدولة الوطنية».

ومع ذلك، يبدو أن العلاقة الممكنة بين دراسات الطائفية ودراسات فوق الوطنية ستفضي إلى اكتشاف الطرق الخاصة في تشكل القوميات في منطقتنا، وبناء الأمة، وطريقة التفاعل بين الهُويات التقليدية والهُوية الوطنية الناشئة، ذلك أن المعطى الأكثر انتعاشًا وقوة في الفضاء فوق الوطني في المشرق العربي هو الهُوية. والهُوية، هنا تحديدًا، معطى سياسي أولًا، بمعنى أن ما نقصده ونريده من «الهُوية»، هنا، ليس التبادلات الثقافية فوق الوطنية، على نحو ما يحدث مع مجتمعات المهاجرين في البلدان الغربية، بل التعبيرات السياسية عن الهُوية، وعلاقتها بالدولة.

وإلى جانب هذا، يمكن للعلاقة بين دراسات الطائفية ودراسات فوق الوطنية أن تمكّن الأخيرةَ من معالجة الإشكالات النظرية التي تواجهها، والمستنبطة من تجربة المشرق العربي. من ذلك أن «فوق الوطني»، خارج الفضاء الغربي، تعبير إشكالي، فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن «وطني» National مكتمل وواضح، ومن ثم «فوق وطني»، مكتمل وواضح هو الآخر، كما لا يمكن فهم الدينامية التي يمكن أن توصَف إجرائيًا بأنها «فوق وطنية» بأنها تعبير عن الخروج من إطار وطني مكتمل وثابت وواضح الحدود، إلى نمط أوسع من الروابط. وإذا كان في هذه الجمل الأخيرة شيء من التعميم، فإنها تصدق بكل تأكيد على المنطقة التي نحن بصدد دراستها (المشرق العربي)، التي لم يكتمل فيها الإطار الوطني (وهو ما نصفه بلغة دراسات القومية: فشل وتعثر عملية بناء الأمة). وفي الوقت نفسه، فإن ما يسمى «فوق الوطني» هو ليس أكثر من استمرارية للهُويات ما قبل الوطنية، العصية على الاندماج. ولذلك، يمكن أن تسهم دراسات الطائفية في التصحيح المفاهيمي، فـ «فوق الوطني»، هنا، هو الرابطة الناشئة عن تخيلها (أو إعادة تخيلها) بوصفها رابطة عابرة للحدود.

هذا فضلًا عن أن «الوطني» و«فوق الوطني» لا يعبّر كل منهما عن ظاهرة جديدة وحراك جديد، بقدر ما يعبر عن «إستراتيجيات» هووية. وإذا كان بعض الباحثين يتحدث عن تفاعل أو تكامل بين

«الوطني» و«فوق الوطني»[24]، فإن كلًا منهما، على وفق تجربة المشرق العربي، يشكل «إستراتيجية نقيضة»، من دون أن نريد لمفهوم «الإستراتيجية النقيضة»، هنا، أن يعني نفيَ «الوطني» ونسفه، ذلك أن كثيرًا من التنظيمات التي تعمل على الروابط فوق الوطنية، تقبل بالأطر الوطنية، ولا تعمل على تأسيس دولة تتطابق مع الروابط فوق الوطنية، كما أن كثيرًا من تنافسات التنظيمات الشيعية وتفاعلاتها، على سبيل المثال، تحدث داخل الإطار الوطني، وبوعي قصدي منها. تعني الإستراتيجية النقيضة أنه في حين كان مشروع الدولة الوطنية الناشئة في المنطقة غداة الاستعمار يتمثل في إحداث مطابقة (ثقافية وسياسية) بين الدولة والأمة، لم تعُد هذه المطابقة ضرورية الآن، لمن يعتقد ذلك من الفاعلين السياسيين في المنطقة، فبموازاة كيان الدولة الوطنية القائم، هناك تفاعلات وعلاقات، يظن فيها بعض الفاعلين الأساسيين أن هذه الروابط هي «الأمة الحق»[25]، حتى إن لم تتراكب أو تتطابق مع حدود الدول القائمة.

هذا التركيب (دولة بروابط فوق وطنية) أصبح غاية في حد ذاته. بمعنى أن الدينامية التي أنتجها تعثر عملية بناء الأمة ومحاولة تقديم مشروع بديل للرابطة الوطنية لم تقف عند استعادة هُوية ما قبل وطنية، وهي الهُوية المذهبية، بل إنه قد تم فتحها على ما هو أوسع من الأمة. هذا الانفتاح فوق الوطني، العابر للحدود، هو الدينامية التي تُنشئ الطائفة بوصفها جماعة متخيلة، بمفهوم بشارة.

ومرة أخرى، تتشكل الطائفة المتخيلة العابرة للحدود على ديناميات تشكل الأمة، لأنها مشروع بديل للأمة. ومن ثم، أفضى فشل عملية بناء الأمة إلى صعود هُويات ما قبل الأمة، ولكن هذه لم تصعد بالشكل الذي كانت عليه، بل بوصفها طوائفَ متخيلةً، أو أممًا، أو جماعاتٍ أشبه بالأمة.

على سبيل المثال، أفضى تخيل الهُوية الشيعية بوصفها هُوية أوسع من الهُوية الوطنية إلى أن ينتقل التشيع من كونه مذهبًا دينيًا إلى أن يكون «طائفة متخيلة»، بالمعنى السوسيولوجي، تتمدد وتنتشر في خطوط لا تتطابق مع حدود الدول الوطنية.

وفي الخلاصة، إن دراسات الطائفية بوصفها تشكلًا فوق وطني يمكن أن تشغل هذا الحقل، أي إنها ستكون التعريب المكافئ لحقل دراسات فوق الوطنية، تفيد من مفاهيمه ونظرياته، كما تفيد من مفاهيم ونظريات أخرى، ولكنها بالتأكيد بناء معرفي نابع من هذه المنطقة ... من احتياجاتها ومشاغلها.

---

(24) Thomas Risse–Kappen, «Introduction,» in: Thomas Risse–Kappen (ed.), *Bringing Transnational Relations Back In: Non–State Actors, Domestic Structures and International Institutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(25) قد يبدو هذا المفهوم قريبًا من مفهوم «القومية الإثنية»، انظر:

Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

مع ملاحظة أنه ينفتح على الروابط التي تفرضها الطوائف المتخيلة، بوصفها روابط تشبه الروابط القومية.

الكتاب وسياقه

يقول غليون، في صدر مقدمته الجديدة للطبعة الثالثة من كتاب **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، إن ما فعله كتابُه هو تحرير المسألة الطائفية من المسألة الدينية[26]. وهذه الخطوة – على الرغم من كونها خطوة أساسية وضرورية بلا شك – خطوة ابتدائية. وينبغي لدراسات الطائفية أن تذهب أبعد، بحزمة تحررات. وهو ما أنجزه كتاب بشارة **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**؛ من جهة التحرر من المقاربة العصبوية للطائفة وأنها شكل من الروابط التقليدية؛ ذلك أنها تستند إلى أنماط من الروابط الحديثة المنشأ، وليست قديمة. والتحرر من الفهم الجوهراني للطائفة، حتى إن فُهمت بوصفها تنظيمًا اجتماعيًا وليس دينيًا. وما قامت به الدراسات السابقة هو وضع الطائفية، لا الطائفة، في سياقها التاريخي. والتحرر من فهم أن الطوائف الجوهرانية ساكنة قبل أن تتوافر ظروف تاريخية تُدخلها في صراع؛ ذلك أن الطوائف نفسها هي صناعة هذا الظرف التاريخي، ترتسم حدودُها بالتفاعل مع التاريخ، وليس بمعزل عنه. والتحرر من فهم الطائفية بوصفها نمطًا من العلاقات الداخلية بين مكونات اجتماعية، ذلك أن الطوائف في اللحظات الأساسية في الصراع الطائفي في المشرق العربي كانت تعرَّف بوصفها ولاءات عابرة للحدود.

هذا الكتاب ابن زمانه، هو الشاهد على الدينامية السريعة والمتطورة في تكوينات الطائفية. من هنا، فإنه يضع نظريتَه، وقد خَبُرَ كيف بدأت الطوائف، وكيف تطورت، وأي منطق اعتمدت ... خبُر مبتدأها ومصيرها معًا.

المراجع References

العربية

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة.** بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

شيحا، ميشال. **في السياسة الداخلية.** ترجمة أحمد بيضون. بيروت: دار النهار، 2004.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات.** ط 3. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

_____. **نظام الطائفية: من القبيلة إلى الدولة.** ط 2. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

مجموعة مؤلفين. **المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي.** بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

(26) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 7.

مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (معدّ). **من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم (رض) حول التحرك الإسلامي في العراق.** [د.م.]: مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، [د.ت.].

الأجنبية

Erdmann, Gero & Engel, Ulf. «Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch–All Concept.» GIGA. Working Paper 16 (February 2006).

Kennedy, P. & V. Roudometof. (eds.) *Communities across Boarders: New Immigrants and Transnational Cultures. London: Routledge, 2002.*

Litvak, Meir (ed.). *Encyclopedia Iranica.* vol. XV. Encyclopædia Iranica Foundation (December 15, 2010)

Portes, Alejandro. «Conclusion: Towards a New World, the Origins and Effects of Transnational Activities.» *Ethnic and Racial Studies*. vol. 22. no. 2 (1999).

Risse–Kappen, Thomas (ed.). *Bringing Transnational Relations Back In: Non–State Actors, Domestic Structures and International Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Schiller, Nina Glick, Linda Basch & Cristina Blanc–Szanton. «From Immigrant to Transimmigrant: Theorizing Transnational Migration.» *Anthropological Quarterly. vol. 68. no. 1 (January 1995).*

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Basil Blackwell, 1986.

جمال باروت | Jamal Barout*

في إعادة إنتاج الطائفية للطائفة
النظري والسوسيو–سياسي والتاريخي

On the Sectarian Reproduction of the Sect
The Theoretical, the Socio–Political and the Historical

* باحث مشارك في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Associate Researcher at the ACRPS.

(1)

يمثّل تحوّل الصراعات الاجتماعية السياسية الراهنة في منطقة المشرق العربي الكبير (العراق وبلاد الشام والجزيرة العربية التاريخية)، إلى صراعات جماعاتية هوياتية طائفية وتحديدًا صراعات سُنّية – شيعية، مختبرًا اجتماعيًا تاريخيًا لاشتقاق نظرية في الطائفية. وليست الصراعات الهوياتية – الطائفية هي الوحيدة بين أنواع الصراعات المركبة تلك، لكنها أوضحها من ناحية البروز والتواتر والمباشرة.

درست الأدبيات الغربية ظاهرة الطائفية في هذه المنطقة، وتحديدًا أدبيات دراسات الشرق الأوسط المعاصرة، في ضوء نظرية «المجتمع الفسيفسائي» التي تخطّت حدود المفهوم إلى حدود النظرية التفسيرية والمعيارية لاستعصاء التطور التاريخي الحديث لمنطقة المشرق العربي في اتجاه تمثل نموذج الدولة – الأمّة في العصور الحديثة، واستعصاء التحديث فيه بوصفه تاريخًا من دون تاريخ، أو مجتمعات من دون مجتمعات مدنية، أو جماعات من دون مجتمعات، وتعقّد اندراجه في التاريخ العالمي الكلّي الحديث المهيمن الذي تمثّل معياره في تلك الدراسات بالغرب في مرحلة احتكاره إرادتَي القوة والمعرفة، و«فتح» العالم.

تاريخيًا، أي في تاريخ الفكر، ارتبطت بلورة مفهوم «المجتمع الفسيفسائي» بالدراسات الاستشراقية، باعتبارها رؤية كلّية للعالم، ترتكز على رؤية الآخر، وتطوّرت إلى نظرية لتفسير تاريخ تلك المجتمعات في ضوء الرؤية التاريخانية Historicisme التي اجتاحت العلوم الاجتماعية، ولا سيما علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ في القرن التاسع عشر، مع إنشاء الرأسمالية الحديثة للسوق العالمية وإرساء شبكة تاريخ كلّي موحّد، حاشرةً تاريخيّة Historite تلك المجتمعات في بوتقتها النظرية التي تحوّلت إلى بوتقة اعتقادية معيارية، تتخطى حدود التمييز المقارن إلى التمييز المعياري المبني على أسس مرجعية تاريخية وإبستيمولوجية وإثنولوجية. وليس بناء الترسيمة المنهجية التمييزية في علم الاجتماع بين المجتمعات المنقسمة أفقيًا أو طبقيًا، والمجتمعات المنقسمة عموديًا أو جماعاتيًا، إلا من آثار ثقل التاريخانية تلك في علم الاجتماع الذي كان يهدف، بدوره، في القرن التاسع عشر إلى الكشف عن القوانين التي تتحكم في تاريخ الاجتماع لبلوغ الرقيّ والتقدم، أو تحقيق الغاية من التطوّر الاجتماعي في ضوء أيديولوجيا التقدّم، إذ أعادت دراسات الطائفية المعاصرة إنتاج هذه الترسيمة.

صيغ مفهوم «المجتمع الفسيفسائي» تحت تأثير محاولة فهم تاريخ العراق وبلاد الشام أو ما يسمى «الهلال الخصيب»؛ في ضوء تنوّعه الجماعاتي الإثني والعشائري الأقوامي واللغوي والثقافي والديني المذهبي، وتحكّم ذلك التنوّع في انقساماته، ثم تطوّرت صياغات هذا المفهوم في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مع تطور حركة القوميات الحديثة في البلقان، وإفرازها نشوء دول قومية مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية، وبدرجة جزئية في تلك المرحلة التاريخية عن الإمبراطورية النمساوية – المجرية، على النمط الشكلي للدولة – الأمّة الغربية، وتفسير اندلاع تلك الانقسامات البلقانية قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى، بتعبير مجازي؛ هو «برميل البارود».

صراعات أخرى في نشوء طوائف متخيّلة عابرة الحدود مع مأسسة الدول الأساسية لعقيدة مذهبية في سياستها، وهذا يصدق، على نحو خاص بالنسبة إلى المملكة العربية السعودية، وإيران.

من هنا نفهم من مجرى تحليله، أن الصراع الاجتماعي- السياسي المطيّف الذي تتدخّل فيه أيضًا انقسامات إقليمية استقطابية حادّة، مثل الانقسام السعودي - الإيراني هو الذي يُعيد بدرجة أساسية إنتاج هذه الطوائف أيضًا في طوائف متخيّلة. الطائفة المتخيّلة عند بشارة هي «متخيل اجتماعي حديث يقوم على تصوّر التبعية لدين أو مذهب، بالاشتراك مع ملايين البشر الذين لا يعرفون بعضهم ولم يشكّلوا يومًا جماعة، كأنه انتماءٌ إلى جماعة كبرى بناء على مقاربة انتقائية لماضٍ مشترك من المرويات والقصص والحقائق المنتقاة والأساطير».

الكلّية الأساسية النظرية تتكثف في أن الطائفية هي التي تنتج الطائفة المتخيّلة في أزمنتنا الحديثة، ويحدث ذلك مع قيام نظام المحاصصة الطائفية مموّهًا بـ«ميرون» الديمقراطية التوافقية. وتحاول هذه الأخيرة أن تتحوّل منذ زمن، وحتى اليوم، في مجتمعات المشرق العربي المنفجر، إلى شيفرة منتشرة وسائدة، ونجدها تفسّر الدساتير المقترحة لسورية المنهارة اليوم، كما الكثير من اتجاهات النظر والتفكير لدى شخصيات المعارضة السورية والنظام أيضًا. لكن سنتفادى الانزلاق البحثي إلى السياسي المباشر؛ لكونه يخرج عن موضوع هذه المداخلة وحدودها، متوقفين عند المستوى النظري.

يتوقف بشارة في معالجة مسألة الديمقراطية التوافقية على نحوٍ مكثف عند تاريخ نظريات التوافق الغربية، متحوّلًا من المجرد إلى المتعيّن وسياقاتها وشروطها التاريخية في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي الحديث. الانتقال إلى المتعيّن في المشرق العربي الكبير يعني محاولة اشتقاق مفهوم نظري لما يعادله هذا المفهوم اجتماعيًا - سياسيًا. في الخلاصة هو نظام المحاصصة الطائفية الممأسسة التي تمثلت في لبنان، ثم غدت النموذج الذي يتلبنن فيه المشرق العربي أو ينظر إلى بنائه القانوني الدستوري؛ أي بناء الدولة على أساسه. الديمقراطية التوافقية التي كان لها نجاعتها في مجتمعات متطورة حديثة، مثل بعض بلدان الغرب التي حوّلت تنوّعها إلى مصدر للاندماج، هي نوع من «ميرون» يغطي عملية المحاصصة بهدر مفهوم المواطنة لمصلحة مأسسة جماعات طائفية متخيّلة، وإيجاد مقاولين محليين لذلك. بحسب مفاهيم بشارة، تتحوّل الطائفية هنا إلى بنية بانية للطائفة المبنية من جديد، أو المتخيّلة، بمعنى أنها تُعيد بناءها وتأسيسها استنادًا إلى تاريخ انتقائي سابق؛ ومن ثمّ فإن الطوائف المتخيّلة كلها تنشغل بحرب التاريخ، وبكابوس التاريخ. ولهذا كله تاريخ. فلم تكن المحاصصة قائمة قط في التاريخ الإسلامي، ولم يكن نظام الملل العثماني المزعوم، كما يشير إلى ذلك بشارة، نظامًا، وهو لم يكن نظامًا إلا في ما يتعلق بالأحوال الشخصية وتخلّله في بعض الأحيان، بحسب توتر الشروط السياسية، شروط الزي. بل إن مصطلحه صيغ لاحقًا ليشير إلى منظومة الحقوق والواجبات المترتبة على الانتماء إلى مذهب أو دين معيّن.

حتى أواخر القرن الثامن عشر أيضًا، كما يشير بشارة، كان الصراع العشائري في لبنان بين قيسيين ويمانيين هو محور الاستقطاب، ويمكننا أن نضيف إليه أن شيعة قد انضموا إلى مسيحيين بدعوى

قُيّض لهذا التعبير أن يتحوّل إلى «شيفرة» بالمعنى السيميائي أو السيميولوجي، أي شيفرة لا تعبّر عن المعنى فحسب، بل تصنع المعنى أيضًا، وهي شيفرة «برميل البارود» التي لا نزال نفكك ما تختزنه من دلالات ومعانٍ بوساطة نظرية «المجتمع الفيسفسائي» التي يثوي جهازها المفهومي في الأفكار ويتحكم في إنتاجها. ثم عادت دراسات الشرق الأوسط المنقطعة ظاهريًا عن التقاليد الاستشراقية المعرفية لنظرية «المجتمع الفسيفسائي» إلى ما تختزنه تلك الشيفرة؛ من أجل قراءة ما يحدث في المشرق العربي الكبير، مازجة هذه المرة ما بين مفهوم «المجتمع الفسيفسائي» ومفهوم «العصبية» الخلدوني، كما نرى لدى ميشيل سورا والأحدث منه غولد سميث، وهما اللذان يتوقف كتاب عزمي بشارة **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** عند تفكيكهما وخرق نظام الأفكار الذي يحكمهما؛ فتحولت شيفرة «برميل البارود» المتفرّعة عن الشيفرة الإدراكية المعرفية لإنشاءات نظرية «المجتمع الفيسفسائي»، من ترسيم سيميائي شيفري إدراكي معرفي مكثّف يقع في إطار بنية مبنيّة، إلى شيفرة إدراكية معرفية موجّهة تقع في إطار بنيةٍ بانيةٍ للمفاهيم التي تنتج أفكارها حول ما بات يُطلق عليه في الأدبيات العربية الحديثة منذ العمل الرائد المبكّر لجورج قرم **أوروبا والمشرق العربي، من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة**، وما أكمله في كتاب **انفجار المشرق العربي**، لتفسير ما بات يُعرف ببناء شيفرة مشتقة أخرى هي شيفرة «انفجار المشرق العربي»، وغدا تعبير الانفجار، بدوره، يتحوّل إلى نوع من شيفرة إدراكية جديدة.

يتصدى كتاب **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** الذي نناقشه هنا، لتفكيك تلك الشيفرة الإدراكية المعرفية الموجهة، حتى اليوم، لجهاز مفاهيم الدراسات التي تبحث في اندلاع الصراع الجماعاتي الهوياتي في المشرق العربي وأفكاره، فيقيم الكتاب منذ البداية قطيعة معرفية عنها، لكن ليس وفق رؤية جورج قرم التي تعلي التعددية الثقافية الدينية والمذهبية على نموذج الدولة – الأمّة الأوروبي، مقارنةً بينه وبين النماذج الإمبراطورية الكلاسيكية للتعددية الثقافية، وباحثةً عن تخطي نموذج الدولة – الأمّة إلى ما بعده، بل وفق رؤية تركز على إخفاق بناء الدولة المؤسسية الحديثة التي تقوم وحدتها على المواطنة، أو ما وصفه بشارة في كتابين آخرين مهمين له يتقاطعان في الكثير من المفاهيم مع كتابه الحالي؛ كتاب **المجتمع المدني**، وكتاب **في المسألة العربية**، بـ «أمّة المواطنين» أو «الأمّة المواطنية».

نقصد بالقطيعة المعرفية هنا معنى محدّدًا لها متمثّلًا بأنها قطيعة عن مرجعيات تلك الشيفرة، أو عن إنشاءاتها النظرية، وهذا ما تكثّفه رؤية هذا العمل التفكيكية للمرجعيات التي يُبنى عليها قول مفاده أنّ الطائفية مغروسة بنيويًا في المجتمعات العربية، وتحديدًا في مجتمعات المشرق العربي، وهي ظاهرة ملازمة، أو ملازمة ضروريًا، للمجتمعات العربية، بل هي وفق رؤية الكتاب الذي بين أيدينا تاريخية بالمعنى التام لكلمة «تاريخية».

نفهم هذه القطيعة في ضوء ما يطرحه هذا العمل من مفاهيم في إطار التمييز الرهيف والدقيق جدًا الذي نجده في معظم أعمال بشارة الفكرية بين التاريخية والتاريخانية. وليست هذه الفكرة أو الرؤية التي تشكّل إحدى أهم الرؤى المعرفية الإستراتيجية في هذا الكتاب، جديدةً من ناحية مضمونها، بل غدت منتشرة في الفكر العربي الحديث مع عصر النهضة العربية، ولا سيما بعد ستينيات القرن العشرين،

فما من أحد، سوى الاعتقاديين الحداثويين والعلمانويين، يسلّم بها معرفيًا على نحو تلقائي من دون تشكيك معرفي فيها، لكن جديدها هو محاولة بنائها في معالم نظرية للطائفية في المشرق العربي، عبر القطيعة مع نظرية «المجتمع الفسيفسائي» وشيفراتها المعرفية الإدراكية، وتفكيكها المعرفي السوسيولوجي التاريخي المركّب منهجيًا.

يحضر نقض نظرية الفسيفساء وشيفراتها ضمنيًا في الكتاب، بمعنى أن بشارة لا يُخصص فصولًا نظرية لهذه النظرية، بل يُفكّكها فعليًا في عملية تحليله إشكالية العلاقة بين الطائفة والطائفية، وبين الطائفة الاجتماعية والطائفة السياسية، وبين إعادة إنتاج الطائفة في طائفة متخيلة والطائفية والطائفية السياسية المعاصرة، مستخدمًا على نحو نقدي شبكات منهجية تكاملية نظرية وسوسيولوجية وتاريخية لفهم الطائفية في تلك المجتمعات، في ضوء استيعابه النقدي المقارن لِكَمٍّ كبير مما يمكن تسميته «مكتبة دراسات الطائفة» في الأدبين الغربي والعربي. وتسمح هذه الشبكة المنهجية التفاعلية المركّبة له ببناء معالم نظرية عربية في الطائفية، ونعني بـ«عربية» أنها مشتقة من تاريخية الاجتماع العربي – الإسلامي، لا من مفاهيم قومية خصوصية وماهوية. فالقومية لدى بشارة هي بدورها تخيّل، وتستهدف توحيد ذاكرة الأمم أو توحّد أناها القومي الكلّي المنسجم بوساطة التنشئة الاجتماعية بشأن تاريخ واحد مشترك لأداء وظيفة تاريخية اجتماعية ملموسة، وعملها مشابه لعمل بناء الطائفة.

على المستوى البحثي العربي، نُميّز بين البحث النظري المنهجي العربي الذي يحاول أن يصوغ معالم أو مقدمات أو أُطرًا نظرية لفهم المسألة الطائفية، وما كُتب عن الطائفية من منظورات اعتمدت مداخل أخرى. لا يعني ذلك فصلًا بين النظري والسياسي، بل التمييز بينهما، وهذا التمييز هو ما يهمنا؛ ونهتم به ليس بوجهات فكر نظرية عابرة في سياقات تحليل مختلفة، بل لأن وجهات النظر هذه تحكم إنتاج المعنى وتهيمن عليه، أي ما يُضفي عليها سمة عمل نظري.

من هنا نحصر اهتمامنا بجانب المساهمة في محاولة بناء نظرية، لكون كتاب بشارة ينتمي إلى هذه المساهمات، باعتباره يمثّل جهدًا في صوغ نظرية للطائفية في المشرق العربي. ونميّز هنا بين نقد الطائفية ونقضها السياسي الأيديولوجي الوظيفي، ونقدها النظري الذي يروم المساهمة في بناء نظرية، أو وضع مقدمات نظرية أساسية لها.

يعتبر ناصيف نصار من أوائل الذين طرحوا، على المستوى النظري، مسألة الطائفية في كتابه **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي** في مطلع سبعينيات القرن الماضي، وكانت التجربة الطائفية اللبنانية مختبرَ تفكّره الفلسفي، مع أن الحرب الأهلية اللبنانية الطائفية، في الحقيقة، لم تكن قد اندلعت بعد. وهو لم يسعَ لوضع نظرية، بل لوضع مقدمات نظرية في محاولة فهم المسألة الطائفية في المجتمع اللبناني، لكن قيمته كانت في تأسيس هذه المقدمات النظرية المعمّقة، وفي صلبها مفاهيم التفارق والتشارك التي سيصوغها في كتاب مبكر آخر هو **الفلسفة في معركة الأيديولوجية**، على بواكير نقد فلسفي نظري رائد لطرح مسألة الطائفية.

أما المفكر السوري ياسين الحافظ الذي توفي عام 1978 في بيروت المنغمسة في حربها الأهلية، فكان أول من طرح المسألة الطائفية من منظور نظري منهجي تاريخاني متماسك، أو في إطار نظرية واضحة، وتمثّل جديده، آنذاك، بطرح هذه المسألة على أجندة الفكر القومي الماركسي العربي الجديد الناهض في حقبة السبعينيات، والمتفلّت من سيطرة الفكر الماركسي المُسفْيَت (من السوفيات)، وربطه حل مسألة الطائفية بمسألة الدولة القومية الديمقراطية الحديثة، والتحوّل إلى مجتمع - أمّوي، في مفهوم اجترحه هو «الأمّوية»، لكن كوابحه المعرفية تمثلت بتشرّبه الاعتقادي للتاريخانية التي كان نموذجها الحقيقي على مختلف مضامينها الأيديولوجية الحداثوية، أو حتى الإسلاموية الحديثة للدولة، توتاليتاريًا، واضطراره إلى إعادة إنتاج ترسيمة الانقسامات العمودية والأفقية في كلاسيكيات مفاهيم علم الاجتماع، وتكريسها بصيغة نظرية معيارية لكشف ما وصفه بـ «الفوات» التاريخي - التاريخاني في بنية المجتمعات العربية المعاصرة، وإفضاء بحثه النظري، من دون أن يدري تمامًا، إلى نموذج توتاليتاري للدولة ثاوٍ فيه، وهذا هو التناقض الجوهري بين فكره النظري المجدد الذي طرح مسألة الديمقراطية، والنموذج العملي التوتاليتاري الذي تقوم به الدولة في طحن الانقسامات العمودية ما قبل المدنية، أو ما قبل الرأسمالية، وتحويلها إلى انقسامات أفقية طبقية مدنية. لكن كان جهده النظري والمفهومي الإبداعي كبيرًا وصادرًا عن نظرية تحكمه. كما كان الحافظ أهم مفكر ماركسي قومي على الإطلاق، في تاريخ الفكرة العربية الحديثة، يطرح نظرية المجتمع - الأمّة، وكان أول من طرحها هو أنطون سعادة الذي علينا أن نتذكر منه جانب المفكر، وليس القائد التوتاليتاري لحزب لبناني. ففي الفكرة المشرقية العربية، أو القومية الاجتماعية السورية في إطار أمّة سورية باعتبارها إحدى الأمم العربية، هناك رائدان نظريان لا ثالث لهما لمفهوم المجتمع - الأمّة؛ هما الحافظ، وسعادة.

ثم جاء المفكر السوري الشاب يومئذ برهان غليون بعده بقليل، وهو من جيل أصغر من جيل الحافظ، وأصدر في إطار الفتح النظري الحقيقي الذي قام به الحافظ في المجال الفكري المشرقي العربي حول مسألة الديمقراطية كتابه **بيان من أجل الديمقراطية** في عام 1976، وكان ذلك في سياق التغيير النظري المؤسس الذي أحدثه الحافظ بالنسبة إلى مسألة الديمقراطية، وأتبعه بكتاب آخر رائد له، أصدره في عام 1979، بعد وفاة الحافظ بقليل، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، وهو الكتاب الذي نوّه به بشارة كثيرًا إلى جانب كتاب غليون الثاني **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**. ومما يجب وضع نقاطه على الحروف، أن الحافظ هو الذي حوّل طرح نظرية الديمقراطية من وجهة نظرها الماركسي المُسَفيَت، والعام غير المُسَفيَت، إلى الديمقراطية من دون لاصقة أو لاحقة معيارية أيديولوجية بها، لينفي بها ما تصفه الماركسية بالديمقراطية البرجوازية.

في هذين الكتابين، ينقطع غليون عن ترسيمات الحافظ، ويغدو من أبرز الناقدين النظريين الحديثين العرب للحداثوية والعلمانوية من داخل الحداثة، وفي ما سبق أن أطلقنا عليه اسم اتجاه «نقد الحداثة»، بمعنى نقد أسسها المعرفية التاريخانية التي شكّلت أساس التوتاليتاريات الشيوعية والقومية النازية والفاشية الكبرى في القرن العشرين، ويطرح المسألة الطائفية عبر ربطها بالعلاقات الاجتماعية

السياسية الحديثية، أو المحدثة لبنية السلطة والثروة في البلدان العربية، لكنه، مثل الحافظ، بقي بعيدًا في هذين الكتابين من فهم تاريخية الاجتماع العربي – الإسلامي وتكوّن الطوائف باعتبارها جماعات اجتماعية تاريخية فيه، فكان ما يؤاخذ به عمل الحافظ ومَن بعده بقليل، غليون، هو محدودية معرفتهما بتاريخية الطوائف في الاجتماع العربي – الإسلامي، مع أن غليون حاول في كتاب صدر له بعد ذلك، **نقد السياسة: الدولة والدين**، تجاوز ذلك نسبيًا، لكن بقي تجاوزه عموميًا من دون تعمّق في التاريخ.

أما أعمال مهدي عامل، فجاءت بدءًا من عام 1980 في كتابه **مدخل إلى نقض الفكر الطائفي**، لكنه انصبّ حول موقف ما يسميه البرجوازية الكولونيالية اللبنانية من القضية الفلسطينية، ثم أصدر في عام 1986 كتاب **في الدولة الطائفية** مشحونًا بالتجربة اللبنانية، وبنظريته عن نمط الإنتاج الكولونيالي، ممثلًا النظرة الطبقوية للمسألة الطائفية، وبمجالات معيّنة الطائفة – الطبقة. وهو الفكر – أي فكر عامل – الذي ينتقده بشارة بحدّة لطبقويته في زمن انتشار شيفرة «الثابت والمتحول» الأدونيسية، والقراءة الحداثوية للتاريخ الإسلامي؛ بوصف السنّية مستودع الثابت المسيطر، والشيعيات والصوفيات والهرطقيات الإسلامية مستودع المتحول و«الثوري». أما أحمد بيضون الذي ينتمي، مثل سائر المفكرين الآخرين الذي عرّجنا عليهم، إلى الجيل الذي أنتج أعماله في السبعينيات، فقد أصدر كتابًا فريدًا من نوعه في المكتبة العربية يومئذ هو **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين** في النقد الهيستوريوغرافي للمدوّنات التاريخية الطائفية اللبنانية. ولعله لا يزال فريدًا في مكتبة النقد الهيستوريوغرافي العربي كلها، فلقد كشف بيضون كيف تعيد ذاتُ المؤرخ اللبناني المعاصر والحديث تمثّل الذات الطائفية، وتعيد إنتاجها في طائفة متخيلة معاصرة، لتبرير وظائف سياسية وسياسوية معاصرة. وهذا بحث فريد على المستوى الهيستوريوغرافي – المعرفي لاعتقادية الطائفية في مدونات التاريخ الحديث.

(2)

هذه مقدمة ضرورية لفهم تموضع كتاب عزمي بشارة **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** في السلسلة البحثية النظرية العربية التي ينتمي إليها، أي سلسلة النقد النظري للطائفية في مرحلة الدولة العربية الحديثة منذ اكتشاف المفكر العربي نُذرها مع ناصيف نصار، وصولًا إلى انفجارها في السبعينيات، أي مرحلة إنتاج الحافظ وغليون وعامل وبيضون، وغيرهم. وهي سلسلة قابلة للتمييز بين النظري ووطأة السياسي الحدثي المتمثل بالحرب الأهلية اللبنانية عليها، لتمييز النظري في حدّ ذاته في إطار طرح سؤال: هل هناك نظرية عربية للطائفية؟

لا يدّعي بشارة أنه يصوغ هذه النظرية، بل يشير بوضوح إلى «جهد في تطوير نظرية في الطائفة والطائفية»، و«تقديم عمل شامل يجمع بين المساهمة النظرية والبحث السوسيولوجي والتاريخ [...] في موضوع يفترض أن يخرج المساهمة الرئيسة في التنظير له من المنطقة التي تكاد تشكل مختبرًا حيًّا له».

والمقصود بكلمة «موضع»، في سياق النص، هو انفجار المشرق العربي بالصراعات والانقسامات

الطائفية الهوياتية التي حوّلت الطائفية السياسية، وما زالت تحوّلها، من حالة محاصصة طائفية مؤسسية مرتبطة بالحالة اللبنانية، إلى حالة مشرقية، وكأن المشرق العربي كله مقبلٌ على «التلبنن»، بما فيه الجزيرة العربية التاريخية، أي التي تضم بلاد اليمن. ولا بد في هذه الإشارة من التذكير بأن بشارة استكشف معالم ومؤشراتٍ ونذرًا لهذا المصير الكارثي بعد الاحتلال الأنكلو - أميركي للعراق (2003)، ونجد إشاراته الواضحة على مستوى الصياغات النظرية المبكرة في كتابه، **في المسألة العربية**، الذي كتبه قبل احتلال العراق وتغيير تاريخ المنطقة، والتنويه بذلك هو لتبيُّن كيفية فهم تطور مشروع بشارة الفكري وفي عداده كتاب **المجتمع المدني**، وصولًا إلى العمل الضخم **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الذي يختلف عن سائر الكتب الأخرى بكونه كتابًا أكاديميًا.

ولئن كان من الممكن نقد **المجتمع المدني**، بل النقد الجذري لكتاب **في المسألة العربية**؛ بوصفهما كتابين تُهيمن عليهما الأيديولوجيا، فإن هذا الكتاب الذي نناقشه اليوم، يتسم بهيمنة المستوى النظري الأكاديمي عليه، بوصفه مستوى محددًا لفهمه ما يجري على مستوى الحركية السياسية؛ بمعنى أن النظري هو الذي يحدّد فهمه للسياسي، على أن نفهم النظري هنا بوصفه مشتقًا من تعميم وتجريدٍ لما هو فكري اجتماعي سياسي تاريخي مركّب. وهذا التركيب بين النظري والسوسيولوجيّ والتاريخي هو ما يميّزه في التقليد البحثي الفكري العربي المتعلق بنظرية الطائفية الذي يندرج فيه. وهي نظرية غير مُنجَزة، يحاول بشارة بذل جهد بيّنٍ من نوع جديد في محاولة صوغ بعض مقترباتها. ولهذا طرح الكتاب في بحثه النظري السوسيولوجيّ التاريخي المركّب عن الطائفية أسئلته على ما يمكن تسميته بمصطلحات بروديل والحوليات «التاريخ الطويل»، وهي رؤية منهجية معرفية يشترك فيها بشارة مع جورج قرم الذي يتميز بهذه الرؤية، بينما من منظور المقارنة الوصفية البحتة غابت رؤية التاريخ الطويل للتاريخ والتكونات الاجتماعية والأفكار على نحو كامل عن الدراسات السابقة لهما في مسألة الطائفية، فيما عدا إشارات انتقائية تاريخية جزئية إلى حدثية معيّنة، أو أخرى، في قرن أو سنة ما.

في منظور التاريخ الطويل للتاريخ والأفكار، يجد الكاتب نفسه، في كثير من المواضع التي يطرح فيها المفاهيم ويسائلها عن صلاحيتها المعرفية لإنتاج الأفكار، أنه يقارن بينها في مراجع الفكر السوسيولوجي الغربي، ولا سيما ماكس فيبر وفرديناند تونيز، وغيرهما، وبين مراجعها في تاريخية الفكر الإسلامي. وأساس المقارنة مفهوم جدًا؛ وهو تحوّل الفرقة إلى طائفة، أو عملية بنائها في كنيسة بالنسبة إلى الفكر الغربي أو في مؤسسة دينية منظمة. وهناك تمييز بين المذهب والفرقة والطائفة يُعمل فيه بشارة جهدًا نظريًا واضحًا. وليس هذا التمييز الذي يُعيده بشارة جديدًا، بل بات مفهومًا أو «معقولًا»، بمعنى العقل - الواقع، كما أن التمييز بين مفاهيم الفرقة والدين والمذهب الفقهي منجز منهجيًا في الفكر الإسلامي الكلاسيكي منذ الفترة الواقعة بين بدايات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وليس قبلها، ومنتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، لكن الجديد النظري هو بناء المقارنة النقدية النظرية - التاريخية بين هذه المفاهيم، ولا سيما مفهوم الفرقة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ومفهومها في السوسيولوجيا الغربية، وتحديدًا سوسيولوجيا ماكس فيبر. وهذا جهد مهم في بناء التمييزات لإدراك التداخل مفهوميًا بينهما، وواضح في كتاب

بشارة، وهو ما سمّاه ناصيف نصار بلغته، في بواكير صوغه مقدمات نظرية للطائفية في عام 1970، «التفارق في التشارك».

يغوص بشارة في هذا البحث النظري، الذي من أجل أن نستجليه لا بد من العودة التفصيلية إلى كتابه **الدين والعلمانية**، لكن حتى من دون هذه العودة، يلتقط نظريًا عملية التحول من فرقة إلى طائفة اجتماعية منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. والواقع أن مفهوم الفرقة Sect الذي استخدمه الفكر الإسلامي الكلاسيكي بين أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وبدايات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مع وجود بواكير له منذ القرن الثاني الهجري، لا يختلف عن مفهوم الفرقة في التجربة الاجتماعية الدينية الغربية من جهة كونه يشير، منذ أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، إلى مقالة اعتقادية فلسفية أو فكرية دينية، لكنه أخذ يشير إلى فرق منشقة عن مسيحية أصلية مع اندلاع الحركات الغنوصية العرفانية المسيحية والحروب الدينية التي أفضت إلى تمأسس الفرق المنشقة في كنائس.

يساعد هذا الحفر المقارن في بناء يروم تقديم نفسه للمساهمة في بناء نظرية عربية لتحوّل الفرق الدينية إلى طوائف، والواقع أن ما يبيّنه بشارة من كون مفهومَي الفرقة والطائفة مفهومين وصفيين حياديين لامعياريين هو صحيح في تاريخية الفكر الإسلامي؛ إذ لم يكن مقصودًا بالفرقة حتى القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي، على الأقل، مجموعة منشقة عن إسلام أصلي، بل كان ما سُمّي «أهل السنة والجماعة» الذين يعتبرون أنفسهم حتى أواخر القرن الخامس الهجري فرقة من الفرق، لكنها الفرقة «القويمة الاعتقاد»، بينما تعتبر الفرق الأخرى نفسها الفرق «الصراطية»، أي «القويمة الاعتقاد»؛ ومحور إسلام أصلي، شأنها في ذلك شأن الفرق السنية، بل حدث تنافس إسماعيلي – خارجي – سنّي – معتزلي في القرنين الرابع والخامس الهجريين حول احتكار مصطلح «أهل السنة والجماعة»، فأين الطائفة هنا؟ إنها على وجه الضبط في مرحلة تكوّن أسسها المرجعية في الفرقة – الطائفة خلال الصراع الطائفي الجماعاتي الطائفي المتواتر في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فهنا – في القرن الخامس الهجري تحديدًا – يمكننا الحديث عن تبلور جماعات طائفية: جماعة طائفية شيعية إمامية وجماعة طائفية سنّية، لكل منها منظوماته الاعتقادية والفقهية المرجعية المؤسسة، وأحياؤه ومساجده الخاصة به.

يطرح الكتاب مفهوم الطائفة الاجتماعية ويراها اجتماعية تاريخية تضرب بجذور قديمة حتى القرنين الرابع والخامس الهجريين، وبتعبيره هي كيان اجتماعي أقرب إلى الجماعة. وهذا صحيح من زاوية العلاقة بين النظري والتاريخي والسوسيولوجي، وكذلك من زاوية التاريخ الاجتماعي على نحو خاص للصراع الجماعاتي الطائفي بين حنابلة بغداد وشيعتها في القرنين الرابع والخامس الهجريين. وتحوّل الفرقة إلى طائفة. وشرح الإنساني والمؤرخ الكبير مسكويه (ت. 421هـ)، الذي عايش القرن الرابع الهجري معايشة حقلية ودوّنها أخباريًا، تحوّل الصراع الاعتقادي إلى صراع طائفي جماعاتي، بلغة مكثفة، في كونه تحوّلًا من الخلاف حول «أمر الدين» إلى «أمر الدين والدنيا». ويرصد مسكويه هنا سيرورة تحوّل الفرقة إلى طائفة اجتماعية بالنسبة إلى السُنّة والشيعة الإمامية، والفرقتان – الطائفتان سُنّيتان، بمعنى السُنّة السُنّية والسُنّة الشيعية الإمامية.

ما أراه هو أن التحوّل من فرقة إلى طائفة اجتماعية «هابيتوسية» في بنية مبنية من ناحية مقوّماتها الاعتقادية والفقهية المنظمة للعبادات والمعاملات، أُنتِجت مراجعه المعرفية الاعتقادية الفقهية بين بدايات القرن الرابع الهجري وأواسط القرن الخامس الهجري، وبلغة بيير بورديو تحوّلت تلك الأسس إلى بنية مبنية، ما لبثت أن تحوّلت إلى بنية بانية. على المستوى الاعتقادي - الفقهي، شُيّدت على نحو متكامل البنية المبنية في القرن الخامس الهجري تقريبًا، وما جاء بعدها هو تنويعات عليها لا تكسرها، إنما هي تنويع على البنية المبنية، لكن أين هي الطائفة هنا؟ إنها في صلب عملية التحول من فرقة إلى طائفة اجتماعية. ومن جهة أخرى بينما بقيت البنية المبنية تتحول إلى بنية بانية على المستوى الاعتقادي الفقهي للجماعة الطائفية، فإن الجماعة الطائفية، باعتبارها جماعة اجتماعية، بقيت تتطور تاريخيًا باستمرار، والتمييز المنظومي أو النسقي بين الطائفتين السُنّية والشيعية الإمامية بوصفهما طائفتين اجتماعيتين هابيتوسيتيْن، سيحصل في جدل العلاقة بين الديني والمعرفي والسياسي.

في كتاب بشارة وقفة نظرية مكثّفة مشتقة من التاريخ الاجتماعي - الفكري نفسه عند هذا التطور الذي سيشهد حلقته النوعية في العصر المملوكي، ثم إبان الصراع العثماني - الصفوي؛ ففي هذه العملية أو السيرورة التاريخية على مدى التاريخ الطويل، سيُعاد صوغ الإسلام السني والشيعي المتمأسسَين، لكن اعتقاديًا فقهيًا؛ استنادًا إلى البنية المبنية في القرن الخامس خصوصًا، فضلًا عن القرن الرابع، التي تحوّلت في مجرى التاريخ الطويل إلى بنية بانية.

سيُعاد صوغ الإسلام السُني حول مفهوم «أهل السنة والجماعة»، وهو مفهوم تاريخي صرف، يشير بشارة، مُحقًّا، إلى ارتباطه بظاهرة «أهل الحديث» التي برزت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، لكنها تبلورت في القرن الثالث، ويُسمّيه «إسلام الفقهاء». ونتفق مع هذا الوسم في نتائجه وليس في تكوّنه التاريخي، فهو كان قد ساد، كما أشار بشارة لاحقًا، في العصر المملوكي، وهنا نقطة الاتفاق في تحوّل إسلام الفقهاء إلى إسلام الفقهاء المؤسسي على أساس اعتقادي أشعري، بينما نقطة الاختلاف هي أن يوضع أهل الحديث في فضائهم، إذ كانوا شريحة واسعة ومنوّعة الآراء والاتجاهات والمواقف، ولم يكن حنابلة أحمد بن حنبل سوى أحد اتجاهاتهم. فلقد حدث بين الفقهاء نوع من زواج الفقه مع الاعتقاديات، من نوع زواج غالب بين الأحناف وبين الماتريدية أو الاعتزال في فترة من القرنين الرابع والخامس الهجريين ببغداد، وبين الشافعية والأشعرية ... إلخ، بينما ظل أهل الحديث بمنأى عن الاتجاهات الاعتقادية.

في هذا السياق، لم يكن مفهوم أهل السُنّة والجماعة طوال القرنين الرابع والخامس، وقبلهما في إرهاصات القرن الثالث به، مرادفًا لمفهومه كما وصلنا اليوم، بل كان مثار صراع حاد بين الفرق حول الاستئثار به وتملّكه، ولم يتمكن سُنّة أهل السُنّة والجماعة من احتكاره السُنّي إلا حوالى أواخر القرن الخامس مع السلاجقة، أي بعد خمسمئة سنة من تاريخ الدعوة الإسلامية، بينما اضطر الإسماعيليون الفاطميون إلى التخلي عن أداء ادّعاء تمثيل أهل السُنّة والجماعة، أما الشيعة الإمامية المتكونون نسقًا بين القرنين الرابع والخامس، فاحتكروا الإمامية وطردوا «النصيريين» أو العلويين اللاحقين المتكوّنين في تلك الفترة من حرم تمثيل الإمامية وهرطقوهم. بل إنهم وضعوا كل الشيعة غير الإماميين في فئة

«النواصب». والخلاصة أن الطائفتين السُنّية والشيعية، باعتبارهما طائفتين، هما طائفتان اجتماعيتان صرفتان، بل إن أسسهما المرجعية تاريخية بحتة وتعود إلى القرنين الرابع والخامس، وإن كانت هذه الأسس تنسب نفسها إلى صدر الإسلام المؤسس الأول. أين هي من جديد الطائفة إذًا؟

إنها في القلب الاجتماعي لتلك العملية التاريخية الطويلة المدى، وهي عملية تكوّن الطوائف الإسلامية، ولا سيما منها السُنّية والشيعية. ويمكننا أن نضيف إليها الدرزية والعلوية والإسماعيلية النزارية بوصفها فرقًا – طوائف اجتماعية في منظورنا بين القرنين الرابع والخامس الهجريين.

يعيّن بشارة تلك الطائفة تحت مصطلح الطائفة الاجتماعية، مميزًا إياها من الطائفة المتخيّلة. في نظرنا كانت الطائفة دومًا متخيّلة منذ تبلور أصولها التاريخية في القرنين الرابع والخامس، لكن بشارة يقصد هنا تحوّل الطائفة الاجتماعية التاريخية إلى نوع من طائفة سياسية حديثة. الطائفة الكلاسيكية قديمة، بينما الطائفة السياسية جديدة، وهي التي يحددها بشارة في إطار هذه العلاقة المحددة بكونها الطائفة المتخيّلة.

يميز بشارة بين الطائفة الاجتماعية التاريخية التقليدية، بوصفها كيانًا اجتماعيًا جماعاتيًا أو أقرب إلى الجماعة، والطائفة المتخيّلة التي يعيّنها أحيانًا في سياقات تاريخية محددة استبداليًا تحت اسم الطائفة السياسية. وعرف التاريخ الاجتماعي الإسلامي الطوائف الدينية والمذهبية الاجتماعية، لكنه لم يعرف الطوائف السياسية. يتمثل التمييز الأهم من الناحية النظرية في مشروع بشارة بهذا التمييز بين الطائفة الاجتماعية والطائفة المتخيّلة. ويبني بشارة هنا مفهومه النظري الأساسي على أن الطائفية هي التي تنتج في شروط عملية التحديث ونشوء الدولة الطوائف بوصفها طوائف جماعاتية متخيّلة. فتتحول الطائفية إلى بنية بانية للطائفة، تحولها من بنية مبنية إلى بنية مبنية متخيلة أخرى.

في منظورنا، عملية إعادة البناء المتخيّل للطائفة مستمرة منذ نشأتها، وليست تحت وطأة الأزمنة الحديثة؛ إذ لا يمكن أن يحصل التبلور الاجتماعي التقليدي للطائفة من دون إعادة تخيّل لها، وبناء منظوماتها وتاريخها وطقوسها الشعائرية الرمزية، لكننا كي نفهم المحاولة النظرية في مشروع بشارة من داخل نسقها، فإنه يعني بها، إجرائيًا، الطائفة المتخيلة التي تتشكل في الأزمنة الحديثة، بما في ذلك ليس في المجتمعات المحدثة أو السائرة في طريق التحديث، بل في المجتمعات الأكثر حداثة، فالولايات المتحدة مثلًا هي مصنع إنتاج الطوائف الجديدة المتخيّلة، ونشوء كنائس جديدة.

عند بشارة هذا واضح، لكنه يقصد تعيينًا محدّدًا لهذه الطائفة المتخيّلة في شروط انفجار المشرق العربي، ويتميز هذا الانفجار من جهة أن الانفجار الإقليمي يتحوّل إلى انفجار داخلي، وهذا يدل على التشابك والاندماج، بين ما هو «خارجي» و«داخلي» عبر الجماعات العابرة للدول وليس العكس، كما يوحي نظريًا، فما هو خارجي يتحوّل إلى داخلي، وبالعكس. ويصح ذلك بشأن انفجار العلاقات الدولية في إقليم محدد، وهو ما يرصده بشارة في عملية استزبان القوى الدولية في التاريخ العثماني المتأخر للطوائف في صراعها لحل «المسألة الشرقية»، وتنطعها في ممارسة حقوقها القديمة السابقة، أو الجديدة، بحماية ما سُمي «الأقليات». وساهم هذا الصراع في إنتاج طوائف متخيّلة، لكنه ساهم مع

وحدة الانتماء العشائري، وفي تاريخ الدولة العثمانية كله في المشرق العربي، ما عدا مرحلة اشتداد الصراع العثماني – الصفوي في القرن السادس عشر، لا نجد سياسة نسقية طائفية عثمانية، بل نجد إدارة إمبراطورية للتنوّع، تستخدم فيها الفتوى لبعض القضايا المحددة المرتبطة بتمرّدات كبرى، أو بالامتناع عن تسديد الضرائب، ومرة واحدة فقط. وإلا كيف نفسر ديمومة الطوائف غير السُنّية في العهد الإمبراطوري العثماني؟ وكيف نفسر النمو الديموغرافي الحضري الكبير للمسيحيين والعلويين في جبال العلويين والشيعة في جبل عامل أو جنوب لبنان؟ نعم في الربع الأول من القرن التاسع عشر اتخذ بعض الولاة سياسات طائفية واضحة، ضد العلويين والإسماعيليين على سبيل المثال، لكنها لم تكن سياسات عثمانية نسقية مركزية قط، بل سياسات ولاة أو قوام مقامين، كما في نموذج بربر آغا بطرابلس، تستهدف الإخضاع لتشديد الضريبة. ولهذا تاريخ أكيد في ضوء الوثائق.

كيف نشأ نظام المحاصصة الطائفية السياسية المذهبية في لبنان؟ وكيف تمأسس دستوريًا، وتحوّل من نطاق التمثيل الانتخابي النسبي في الانتخابات التشريعية إلى نظام مؤسسي متكامل حتى على مستوى تعيين الزبالين في البلديات، بل حتى في ما يتعلق بتنفيذ أحكام الإعدام في المحكوم عليهم؟ ومتى؟ الجواب هو أن تاريخ جبل لبنان الدولي بعد مذابح عام 1860، والانتداب الفرنسي، هما اللذان زرعا ذلك على مستوى التمثيل النسبي في الانتخابات التشريعية، لكنهما لم يمأسساه على مستوى تعيين أصغر الموظفين إلى أعلاهم وتخصيص رئاسة السلطات الثلاث (الجمهوري، والحكومة، ومجلس النواب) إلا أن نخب الدولة الوطنية اللبنانية ما بعد الدولة الانتدابية الفرنسية هي التي مأسست نظام المحاصصة الطائفية بشكل شامل محوّلة الدولة الوطنية اللبنانية إلى دولة طائفية.

لقد أرسى الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان التقسيم الطائفي للدول التي بناها، لكن مأسسة الطوائف بصورة نسقية لم تحدث إلا بعد الاستقلال في إطار نظام المحاصصة الطائفية المستقر بعد الاستقلال، بل حتى خلال فترة الانتداب كان يمكن لنائب سُنّي أن يترشح لرئاسة الجمهورية اللبنانية الواقعة تحت الانتداب، وحتى بعد أربع سنوات من الاستقلال كان يمكن لمسيحي أرثوذكسي أن يكون رئيسًا لمجلس النواب. لقد وضع الفرنسيون الأسس الطائفية، لكن من طورها مؤسّسيًا تطويرًا شاملًا، هو الدولة الوطنية ما بعد الانتدابية في سيرورتها دولة طائفية تقوم على المحاصصة بين نخب الطوائف وقياداتها. ينقد بشارة نظريات المحاصصة الطائفية وأنماطها المؤسسية بوصفها تعبيرًا عن الطائفية السياسية جذريًا، ولعل مساهمته هي أول مساهمة نظرية عربية في الأدب النظري العربي تعرض نقديًا نظريات «التوافق» الغربية، وتحدد سياقاتها ووظائفها وما تلخصت فيه من ترسيمات، محاولًا تفكيكها. وهذه مساهمة نظرية جديدة للفكر العربي في نقد نظريات التوافق أو الديمقراطية التوافقية وشكلها المؤسسي والاجتماعي – السياسي المتمثل بالطائفية السياسية التحاصصية التي تكرس الطوائف وتعيد إنتاجها وتخيلها من جديد في طوائف سياسية ممأسسة في بنية الدولة نفسها، لم يعرفها التاريخ العربي – الإسلامي.

وعلى طريق لبنان الموصوف من أيديولوجيي المحاصصة بـ«الفريد» تسير منطقة المشرق العربي الكبير، إن لم تستعد شعوبها الممزقة السيطرة على مصيرها. فكيف «يُلبنن» و«سيُلبنن» نظامُ لبنان

منطقةَ المشرق العربي الكبير كلها في مرحلة انفجاره الكبير، حتى إنه قد «يلبنن» نسخًا جديدة من اللبننة، أعني صيغ الفدرلة الرخوة، التي تسير بالدولة من الوحدة إلى الفدرلة، وإلى التقسيم الفعلي في شروط المشرق العربي الكبير، بينما لا يزال لبنان يقوم، قانونيًا دستوريًا، على نمط الدولة البسيطة الواحدة؟

يفتح الكتاب هذه الأسئلة وغيرها، وهي أسئلة نظرية جديدة في تاريخ الأدب النظري العربي حول الطائفية. وكل ما يثيره بشارة في هذا التحليل هو موضع أسئلة ومثار تفكير ونقد وتوليد أفكار، لكنّ براديغمًا نظريًا أساسيًا يحكمه، وهو يقوم على أن الطائفية هي التي تحيي الطائفة وتُعيد إنشاءها من جديد. من نتائج هذا البراديغم فهم «صناعة الطائفة»، فالطائفة التي نعرفها اليوم ليست امتدادًا خطيًا تلقائيًا لما كانت عليه في الماضي، بل إن تطوّرها هو نتاج صناعة يرتد إلى براديغم إنشاء الطائفية في المشرق العربي للطائفة في صيغة طائفة متخيّلة.

مهدي مبروك | Mehdi Mabrouk*

مفهوم الطائفية في الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة لعزمي بشارة

من إعادة التعريف إلى الابتكار: قراءة في الحقل الدلالي وتحولاته

The Concept of Sectarianism in *Sect, Sectarianism, and Imagined Sects* by Azmi Bishara

From Redefining to Conceptualisation: A Reading and Analysis of the Semantic Field

* مدير فرع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في تونس، وأستاذ في قسم علم الاجتماع في الجامعة التونسية.

Director of the Arab Center for Research and Policy Studies in Tunisia and Professor in the Department of Sociology at the Tunisian University.

مقدمة

هل يمكن أن نفكر خارج المفاهيم إذا ما تعلق الأمر بالمعرفة العلمية؟ عن هذا السؤال المربك تعددت الإجابات؛ إذ تذهب أطروحات إلى تأكيد أن التفكير العلمي لا يمكن أن يصاغ إلا توسلًا بالمفاهيم، وأن خطى العلم لا تتقدم لتثبت وترسخ إلا استنادًا إليها؛ فهي التي تمنح الفكر علميته وتميزه من أنماط التفكير الأخرى، حتى لا يرتد إلى فكر عادي Pensée ordinaire، بينما تبدي أطروحات أخرى تحفظًا تجاه ما تنعته بـ «استبداد المفاهيم»؛ إذ تتحول المفاهيم أحيانًا إلى ما يشبه قوالب الفولاذ، فتحرم الفكر من حيويته وتدفقه، وقد عبر الفيلسوف فيتجنشتاين Wettgenstein مثلًا عن تبرمه حين اعتبر أن فرط الاعتقاد في اللغة، ومنها المفاهيم، يسجن الفكر ويعزله، حين يحرمه من منابع أخرى، أهمها منبعًا الصورة والتخيل اللذان يضمنان تجدده وتدفقه وحيوته.

ومع أهمية هذا الجدل الذي يتواصل محتدمًا، فإن هناك شبه إجماع عبَّر عنه عالم الاجتماع الفرنسي باسرون[1] حين أقر بهشاشة العلوم التاريخية، الناجمة عن معضلة هشاشة الحقول الدلالية للمفاهيم. يجوز لنا استعادة استعارة غيرتز[2] التي بها يشبِّه اللغة بشبكة العنكبوت، وسحْبُها على المفاهيم أيضًا؛ فكما تنسج العنكبوت من لعابها سجنها، أي بيتها الحيوي، لتتنقل وتتغذى، فإن الفكر ينسج من تخيله المفاهيم التي بها يتجدد داخل تلك الأطر ذاتها.

ضِمن هذا النموذج من التفكير، يندرج عمل عزمي بشارة الوارد في كتابه: **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، الصادر مؤخرًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وقد بنى عزمي بشارة هذا الكتاب على عماد منهجي مركزي، أساسه أن الكتابة العلمية تقتضي التزام صرامة المفاهيم، ولكن من دون أن يكف المؤلف عن إثراء التفكير في مفهوم الطائفية بمصادر تُجدِّد النظر فيه، من خلال المنافذ التي فتحها المؤلف على اللغة والتاريخ والأدب وغيرها. لذلك، آثرنا أن نتناول منزلة المفاهيم في هذا العمل، مختارين لأسباب علمية وأخرى بيداغوجية التركيز على مفهوم الطائفية الذي منحه المؤلف شرف العنوان تقريبًا.

يعي المؤلف جيدًا أن التفكير في الطائفية لا يتم إلا عبر المفاهيم الدقيقة والصارمة، ولكنه يدرك أيضًا أنها مفاهيم منفتحة على حيوية منابع التفكر فيها: تاريخ الطائفية، وخطابها، وممارساتها، وجملة تطوراتها المثيرة عبر مقارنات عديدة لسياقات الطائفية وتجاربها المختلفة داخل العالم العربي وخارجه.

يحرص بشارة في مسعاه هذا على تحقيق هدفين أساسيين: أولهما تجاوز ندرة الكتابات العربية حول موضوع الطائفية، وهي ندرة تقابلها في مفارقة غريبة وفرة خطاب طائفي يحضر مكثفًا فيما تجري به

(1) اعتقد جان كلود باسرون أن علم الاجتماع يعاني، على غرار بقية العلوم التاريخية الأخرى، هشاشة مفاهيمية، مَرَدها إلى عسر تحديد الحقول الدلالية للمفاهيم والإحاطة بها، انظر كتابه:

Jean Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique: L'espace non poppérien du raisonnement naturel* (Paris: Nathan, 1991).

(2) Clifford Geertz, «La description dense,» *Enquête*, no. 6 (1998), 15/7/2013, accessed on 29/8/2018, at: https://goo.gl/uvR1jU

اللغة المتداولة سياسيًّا وإعلاميًّا؛ فالعالم العربي يُعَدّ من بين الفضاءات الأكثر إنتاجًا للثقافة الطائفية؛ وذلك بقطع النظر عن كيفيات إنتاجها والمحافظة على استثمارها وإحيائها، أو حتى التلاعب بها وتوظيفها. أما الهدف الثاني فهو المساهمة في التنظير للطائفة والطائفية، وقد بدا بشارة منذ الصفحة الأولى معلنًا بالكثير من الثقة والجرأة عن عزمه الشديد على المساهمة الفكرية المتقدمة في صياغة نظرية ما حول الطائفية.

يقرّ بشارة في هذا الصدد بأن كتابه هذا هو من بين الكتب القليلة التي حاولت التنظير للطائفية، «ربما كان أكثر المحاولات قربًا من التنظير في الموضوع كتابَي برهان غليون **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، و**نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**»[3]. غير أن اهتمام بشارة بالمفاهيم لم يكن أمرًا طارئًا تجلى في هذا الكتاب، ولكنه كان سمة لازمت جل أعماله مبكرًا. ولعلنا نذكر من بين المؤلّفات التي حضر فيها الاشتغال بالمفاهيم غرضًا أساسيًّا في الكتابة عنده: **طروحات عن النهضة العربية المعاقة**، و**المجتمع المدني: دراسة نقدية**، و**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**.

وإذا كان مفكر مثل عبد الله العروي قد أعلن صراحةً عنايته بالمفاهيم من خلال عناوين كتبه، فإن بشارة قد أبدى عناية غير مسبوقة بالمفاهيم، ولكن من خلال سياقاتها العديدة، حتى لا تبدو اشتغالًا نظريًا بالمفهوم يظل تجريدًا محضًا.

لقد كان المفهوم في كتاب **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، شرطًا علميًّا، وليس غرضًا في حد ذاته بالمعنى المدرسي للكلمة. كان جهد بشارة يندرج ضمن مسارات المَفهَمة، أي بناء المفاهيم، من خلال تشكيل أطروحة نظرية سنسعى لرسم ملامحها لاحقًا؛ فالمفاهيم عند بشارة لا تظل منغرسة في نظرياتها، بل هي شرط تَشَكُّلها، فكأنه لا نظرية من دون مفاهيم.

يستأنف بشارة على هذا النحو، ومن خلال مؤلَّفه هذا، الاشتغال بالمفاهيم، بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفًا، حتى يتسنى له الإسهام البارز في التنظير، على أن نفهم من ذلك أن صياغة نظرية حول الطائفة لا تكون تكرارًا لما تم إنجازه في الحقول المعرفية «الغربية»، تجنبًا لمخاطر الإسقاطات المتعسفة على خصوصية السياقات العربية، ولا تنظيرًا يتوهَّم محلية المعرفة تحت مسوغات عديدة تم تقديمها في كتابات متنوعة؛ لعل أخطرها «أسلمة المعرفة» أو «تعريبها»؛ فعلى خلاف ذلك، تظل المعرفة في اعتقادنا إنسانية، ومن هذه الإنسانية ما يستوجب أخذ تلك الخصوصيات في الحسبان، من دون تحويلها إلى سمات جوهرانية تتعالى على التاريخ بل تظل فوقه؛ فعلى خلاف هذا التوجه، يستأنف عمل بشارة جهد المساهمة النظرية في تطوير الدراسات المتعلقة بالطائفية، معلنًا بصراحة بدءًا من الصفحة الأولى من هذا العمل المهم، كما أشرنا سابقًا، ما يلي: «كتابي هذا هو محاولة للجمع بين جهد في تطوير نظرية في الطائفة والطائفية من جهة، ودراسة تاريخية سوسيولوجية لنشوء الطوائف

(3) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 14.

المتخيَّلة»[4]، فضلًا عن أهداف أخرى لا تقل قيمة، على غرار تحليل السيرورات المعقدة في تحوُّل الطائفية الاجتماعية إلى طائفية سياسية تحديدًا.

لعل أهم المبررات التي يوردها بشارة لإنجاز عمله هذا أن الكتابات العربية حول الطائفة والطائفية، وتحديدًا فيما يتعلق بالمفاهيم والتنظير، تظل نادرة، كما أشرنا. ولعلنا نتذكر في هذا الغرض فترة الستينيات من القرن العشرين التي تصدى فيها المفكر المغربي عبد الله العروي لهذه المهمة، حين اشتغل بالمفاهيم، فخصص كثيرًا من الكتب لهذه المسائل، مساهمةً منه في تحديد المفهوم والتجديد النظري[5]. وعلى الرغم من استناد المشروعَين إلى الأرضية البيداغوجية نفسها، أي اليقظة الإبستيمولوجية، والحذر العلمي في استعمال المفاهيم، فإن المشروعين يختلفان نسبيًّا؛ فإذا كان العروي يؤكد غربة بعض المفاهيم داخل الثقافة العربية، على غرار مفاهيم الحرية والعقل والأيديولوجيا، فإن بشارة يؤكد خلاف ذلك؛ إذ يبدو مفهوم الطائفة متجذرًا ومنغرسًا في تربته اللغوية والثقافية عمومًا، فضلًا عن اختلاف المناهج والأدوات التي استعملها كلّ من المفكرَين.

أما المبرر الثاني لتأليف الكتاب فهو شيوع الاستعمال المتسيِّب لمفاهيم الطائفية من دون ضابط دلالي، على نحو يجعل الخطابات العربية (السياسية والإعلامية، وحتى العلمية) حول الطائفية تتسم بالغموض واللَّبس، وقد يكون ذلك مما ساهم في ضعف الإنتاج المعرفي العربي حول هذه المسألة، في حين يفترض أن يكون هو المعني بها أكثر من غيره.

ويظل المبرر الأخير مرتبطًا، كما أشرنا، بخصوصيات الطائفة والطائفية في العالم العربي التي تقتضي مساهمة مفكرين عرب في هذا الجهد التنظيري؛ إذ تظل تلك التنظيرات الغربية قاصرة عن فهم تلك الخصوصيات أحيانًا؛ ولذا، من شأن المساهمة العربية أن تبرز معاني تلك الخصوصيات التاريخية التي هي نتيجة تراكمات تاريخية، وليست ميزات جوهرانية متعالية. يقول بشارة متحدثًا عن منهجية عمله: «بلورة مفاهيم الطائفة والفرقة في السياق العربي الإسلامي، بعد مقارنتها مع المفاهيم المستقرة من السياق الأوروبي، وبناءً على هذه المفاهيم، يدحض البحث أن الشيعة أو السنة هما عبارة عن طوائف بمعنى جماعات»[6]. ولإنجاز كل ذلك يَعِد المؤلف القارئ مباشرة بأنه «سيجد في هذا الكتاب محاولات للإجابة عن أسئلة نظرية فكرية وأخرى تاريخية»[7].

يطمح بشارة، إذًا، من خلال مؤلفه هذا إلى إدراك جملة من الأهداف؛ لعل أهمها المساهمة النظرية في تطوير الدراسات المتعلقة بالطائفية؛ فهو يعلن صراحة منذ الصفحة الأولى من هذا العمل ما

(4) المرجع نفسه.

(5) من أبرز كتابات عبد الله العروي التي خصصها للمفاهيم، انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 10 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014)؛ عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)؛ عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجيا**، ط 8 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،2012)؛ عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،2012)؛ عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012).

(6) بشارة، ص 16.

(7) المرجع نفسه، ص 15.

يلي: «كتابي هذا هو محاولة للجمع بين جهد في تطوير نظرية في الطائفة والطائفية، ودراسة تاريخية سوسيولوجية لنشوء الطوائف المتخيلة»[8]، فضلًا عن أهداف أخرى لا تقل قيمة، على غرار تناول العملية المعقدة والمركبة لتحوُّل الطائفية الاجتماعية إلى طائفية سياسية.

كيف حوّل بشارة مؤلَّفه إلى ما يشبه ورشة، نحتَ فيها مفهوم الطائفية؟ وما التقنيات المنهجية التي استعملها لتحديد مفهوم الطائفية باعتباره المفهوم الرئيس في هذا العمل؟ وما تبعات تحديد المفهوم على النظرية التي صاغها حول الطائفية عمومًا؟

حتى نجيب عن هذه الأسئلة التي يلتف جلُّها حول مفهوم الطائفية، سنسعى أولًا لتتبع مسالك تحديد المفاهيم عند بشارة؛ فالرجل يدرك تمامًا أهمية تحديد المفاهيم بوصفه شرطًا من شروط إنتاج خطاب علمي حول الطائفية. كما سنعمد في خطوة ثانية إلى عرض ملامح النظرية استنادًا إلى هذه المفاهيم تحديدًا، في علاقة بالمقاربة التي توخاها خلال تناوله مسألة الطائفية؛ إذ لا يمكن أيضًا أن نحدد تلك المفاهيم من دون الاستناد إلى نظرية ما، نظرًا إلى ترابطهما الوثيق. لذلك، سنعرض أولًا الإستراتيجية التي توخاها بشارة في بلورة المفاهيم، وثانيًا النظرية التي اعتمدها، وانعكاساتها في مستوى إعادة قراءة الظاهرة الطائفية في عالمنا العربي.

أولًا: أركان مفهوم الطائفية

يقتضي تحديد المفهوم، وفق ما استقرت عليه الدراسات المتعلقة بالمفاهيم وعلاقة الألفاظ بالمعاني عمومًا – بقطع النظر عن المناهج والمقاربات العديدة، سواء القديمة منها أو الحديثة – ثلاثة أبعاد أشار إليها كل من أودغن Odgen وريتشاردز Richards في كتابهما **معنى المعنى**[9]، هي: التسمية، والفهم، والتوسع، وهي الأركان التي توافرت في بلورة مفهوم الطائفية الذي اشتغل به بشارة.

1. التسمية

تنشأ المفاهيم عادة من ألفاظ (مبتكرة أو مركبة) لتسمِّي ظواهر وأشياء أنتجتها المجتمعات قبل أن تُطوَّر لتغطي أفكارًا ومعاني شديدة التجريد أحيانًا (مثل الحرية، والفردانية). ولا بد لاستواء مفهوم الطائفية من أن يكون اسمًا يشير إلى شيء ما إشارة لا يدل عليها أي لفظ آخر. لذلك يُفترَض في مفهوم الطائفية أن يدل حصريًّا وتحديدًا على شيء ما لم تسمِّه كما أشرنا آنفًا ألفاظ أخرى. يقوم ذلك على ضرب من التطابق، بحيث يكون المعنى بلغة القدامى ساكنًا في المبنى، طردًا وعكسًا، وهذه الوحدة الصماء بين الدال والمدلول تثبت صلابتها والحاجة إليها، خصوصًا كلما تعلق الأمر بالمفاهيم تحديدًا؛ إذ لا تنشأ المفاهيم إلا لحاجة دلالية؛ فهي تملأ فراغًا في الذهن واللغة. فما هذا الذي نسميه طائفية؟ هذا هو السؤال ذاته الذي طرحه عزمي بشارة في أكثر من موضع، ضمنيًّا تارة، وصراحة تارة أخرى.

(8) المرجع نفسه، ص 14.

(9) Charles Kay Odgen & Ivor Armestrong Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (New York: A Harvest Book/ HBI, 1923).

يعمد بشارة، حتى يعثر على طبقات المعاني المتراكمة للفظ الطائفة، إلى توخّي مقاربة أركيولوجية، فيها حفر دؤوب يتقصد معنى كل من الطائفة والطائفية وتحولاتهما، و«يتطلب هذا الجهد بحثًا مقارنًا بين بعض النماذج التاريخية»[10]. وقد انتقى بعناية فائقة عددًا من النصوص المرجعية، مبتدئًا بالقرآن بصفته أحد النصوص التأسيسية للغة العربية، ويضيف إليها نصًا لاحقًا هو **لسان العرب** لابن منظور، وغيره. «الصنف في اللغة هو الطائفة من كل شيء. وكل ضرب من الأشياء يصنَّف على حدة»[11].

وعلى الرغم من أن للألفاظ ذاكرة، برهن عزمي بشارة، من خلال الحرص على إدراك القاع الدلالي السحيق للفظ الطائفة ذاته، على أن التحولات الدلالية لبعض الألفاظ، ومنها الطائفة، قد تكون في شكل طفرات وقطائع لم تزل محل سؤال من جانب مختصي اللسانيات. وبهذا الحفر، يسعى لكشف المفهوم في لحظة تأسيسه الأولى؛ إذ يبدو أن لفظ الطائفة، كما هو مستعمل حاليًّا، لا علاقة له بما كان يعنيه عند نزول القرآن؛ إذ أضيفت معانٍ ومضامين معيارية لاحقة تعكس مختلف التجارب الحياتية التي عاشتها الجماعة اللسانية كما سنرى لاحقًا. المهم في كل ذلك أن لفظ الطائفة كان في أصله خاليًا تمامًا مما يعنيه حاليًّا، بل إن تلك التحولات الدلالية التي عرفها، أو التي سيعرفها، لم تكن تشير تقريبًا إلى تلك الدلالة، وهذا ما يبرهن على أن الانفصال الدلالي الحاد كان قد حدث في مجرى تاريخ اللفظ.

يبدأ بشارة في بلورة مفهوم الطائفية على نحو متدرج، كما أشرنا آنفًا، منطلقًا من التعريف وصولًا إلى المفهوم، مرورًا بالمصطلح؛ فيقول: «الطائفة في الأصل جماعة محلية أهلية. ولكن الطائفية داخل الدولة الوطنية الحديثة تعني جماعة كبيرة من السكان لا يلتقيها الإنسان في حياته اليومية ولا يتواصل معها بوصفها جماعة مباشرة، بل يتخيلها كأنها جماعة كهذه بالانتماء بواسطة الطقوس والشعائر والأعياد الدينية المتزامنة؛ كما يجري تخييل مصلحة واحدة للطائفة في العلاقة بالدولة لناحية حساب حصتها في الدولة ونصيب أعضائها فيها»[12]. وننتهي معه في خاتمة الفصل الثاني تقريبًا إلى استنتاج مهم، يفيد أن لفظ طائفة كان خاليًا من أي دلالة معيارية، بل لقد كان محايدًا، وربما خاليًا أيضًا من أي إشارة إلى صنف اجتماعي أو فئة اجتماعية ذات خصوصية ثقافية أو اجتماعية؛ على غرار ما تم اعتماده في المدن العربية إبان العصر الإسلامي الوسيط مع الخلافة العباسية، وتواصل الأمر فيما بعد، تحديدًا مع الخلافة العثمانية، حين تشابك تدريجيًّا التمذهب والتطيُّف مع الدولة السلطانية، و«خلال الحرب العثمانية – الصفوية التي كرست المؤسستين السنية – العثمانية والشيعية – الصفوية بدءًا من القرن السادس عشر الميلادي [...] هذه بالضبط أجواء تَشَكُّل المذاهب ومأسستها؛ وذلك أولًا لتثبيت شرعية السلطان، وثانيًا لضبط التدين الشعبي الخارج عن تأثير الحاكم، والذي لا يضمن شرعيته»[13]. واستمر

(10) بشارة، ص 65.

(11) المرجع نفسه، ص 105.

(12) المرجع نفسه، ص 80.

(13) المرجع نفسه، ص 129–130.

الأمر حتى العصر العثماني إلى منتصف القرن التاسع عشر[14]. غير أن التحولات السياسية والعمرانية تحديدًا هي التي دفعت إلى انتقاء هذا اللفظ وتضمينه ذلك المعنى. على ذلك النحو كانت تلك أولى المحطات الدلالية للفظ، وهي نقلته الحاسمة كما سنرى لاحقًا.

لقد حدثت في مجرى تاريخ اللفظ ودلالاته تحولات دلالية لا نجد لها مبررًا موضوعيًّا، حتى غدا اللفظ دالًّا على أشياء لم يكن يعنيها؛ فقد أصبح دالًّا، مثلًا، على الفئات الحِرفية كما أشرنا سابقًا، وهي الخطوة الأولى التي يعتبرها بشارة في معيارية المفهوم، حين يُسَن ضرب من التمييز الاجتماعي ضمن المنطق الانقسامي نفسه الدال على الفرز الاجتماعي للمجموعات، وهو المعنى الذي ظل ملازمًا للفظ ضمن الاستمرارية الدلالية التي اشتغل على نحوها. ستتسع دلالة اللفظ اتساعًا يقتضي ضمنيًّا إقصاء بقية الفئات التي لم يشر إليها. يرسم لفظ الطائفة الحدود، ويسيج جغرافيات ثقافية لمجموعات اجتماعية بعد أن كان قد رسم جغرافية مكانية لتلك المجموعات الاجتماعية حين حصرها في فئات الحِرَف داخل المدينة العربية منذ بداية العصر العباسي، «حتى الحقب المبكرة من التاريخ الحديث وتحديدًا مرحلة التنظيمات العثمانية»[15]، ستُلبَّس معانٍ جديدة للفظ القديم، وسيصبح الوحيد القادر على ذلك. فاللفظ في الأصل، خصوصًا في اللغة العربية، مفردة دالة على معنى قل أن ينافسه فيه لفظ آخر. وعلى الرغم من تحولات الفضاءات الدلالية، قد يكون لفظ الطائفية ظل محافظًا على بعض نواته الدلالية المبكرة التي تشكلت ملامحها في الفترة الممتدة بين القرنين الثاني والرابع الهجريين.

يمسك بشارة بهذا المنعرج الدلالي البكر والمبكر، ليبني عليه كل ما سيرد لاحقًا من تحولات دلالية عميقة؛ إذ إن اللفظ، وقد غدا مصطلحًا دالًّا على نحوٍ خاص فيما بعد على مجموعة من السلوكات والتصرفات والقيم الخاصة بمجموعة اجتماعية ما، تخلَّص من إرثه من دون أن يهدر ذاكرته الدالة على القلة من الكثرة على غرار ما ورد في القرآن الكريم، أو في أشعار العرب ومعاجمهم، حتى المتأخرة منها.

يغادر اللفظ دلالته من دون أن يقطع معها، كما أشار بشارة، وربما ظل هذا النسل الدلالي متواصلًا ضمنيًّا. ولقد اقترن ذلك التحول الدلالي بتطورات العمران العربي – الإسلامي أولًا، وجملة الصراعات السياسية التي عرفتها بعض المجتمعات المحلية العربية، أو تدخُّل السلطان العثماني في تقسيم الحرف خصوصًا؛ فلقد كان لهذا الأمر دور في تغيير هذه الدلالة، ليتحول اللفظ فيما بعد تدريجيًا إلى الحقل الديني مع صعود الصوفية التي شكلت حاضنة للحرف؛ ففي المدينة الإسلامية في العصور الوسيطة، «غالبًا ما تنظمت المهن في زوايا أو طرق صوفية خاصة بها، في ترسيخ للطائفية المهنية كأخوية»[16]، فالمدينة العربية لم تكن مجرد مجال يحدد أنماط العمارة الجديدة، ولكنها كانت عمارة تنشئ الألفاظ وتعيد تضمينها ضمن سجلات جديدة. لقد جادت المدينة العربية الناهضة التي فيها ازدهرت الصنائع

(14) المرجع نفسه، ص، 105.

(15) المرجع نفسه، ص 107.

(16) المرجع نفسه.

والحرف بمعنى جديد وهبته للفظ، فغدا، كما أشار بشارة، مصطلحًا جديدًا، وذلك برهان على حيوية اللغة وقدرتها على التقاط المعنى.

لم يكن المصطلح ترفًا لغويًّا، ولكنه كان حاجة لغوية لنعت المستجد من الظواهر، أي تلك المجموعات الحِرفية والمهنية التي أبدت تكاتفًا وتضامنًا منقطعَي النظير، قائمين علي قيم جماعية تؤكد، إلى حد بعيد، وحدة التصور والقيم. يذكر بشارة أن اللفظ كان يُعنى في العصر الوسيط بوصف الأصناف والحرف المتوارثة التي مثَّلت حجر الأساس في بنية المدينة الإسلامية؛ فلا توجد مرادفات كما يذهب إلى ذلك ستيفن بنكر[17]. وإذا استعملنا ألفاظًا متعددة بصفتها مترادفات دالة على الشيء ذاته، فذلك لكسل فينا يعجز عن إدراك تفاصيل تتسع لتصبح فوارق شاسعة أحيانًا تميز الألفاظ بعضها من بعض. ويتأكد هذا الأمر كلما تعلق الأمر بألفاظ اللغة العربية. يقول عزمي بشارة في تفصيل ذلك: «كانت المعاجم العربية دقيقة في شرح الأصل الدلالي للفظ. فبموجب **لسان العرب**، 'الطائفة من الشيء: جزء منه' [...] فالمقصود به فئات على أساس الانقسام إلى جماعات مميزة دينيًّا أو مذهبيًّا أو مهنيًّا»[18]. يلخص بشارة هذه التحولات فيقول: «لم يتطور مفهوم الطائفة من مضمونه الوصفي لتبيان ملامح مضمونه المعياري السلبي إلا في مراحل متأخرة. ويصعب العثور عليها حتى في العصر العباسي الثاني، وتحديدًا القرن الرابع الهجري. لقد تطور المفهوم السلبي للطائفة في ضوء تحولات الاجتماع السياسي الإسلامي بعد نشوء الأمة الإسلامية وتفرقها إلى ملوك وطوائف بمعنى السلالات الحاكمة. ولاحقًا أُسقط المصطلح السلبي على انقسام الأمة إلى فرق»[19].

2. الفهم

تؤدي المفاهيم جملة من الوظائف؛ لعل أهمها أنها تتيح للفكر إمكان فهم الظواهر وصياغة تصور لها في خطاب معقول؛ فخارج تلك المفاهيم لا يمكن أن تبدو الظواهر الطبيعية وحتى الإنسانية والاجتماعية مفهومة، ففي الكثير من الأحيان بدت المفاهيم بمنزلة نحوٍ Grammaire، وقد بدا هذا جليًّا في المفاهيم الرياضية وغيرها. لذلك، فإن مفهوم الطائفية قد مد البحث بقدرات وكفاءات عالية لإدراك الوقائع والظواهر على نحو دقيق وصائب، بما يجعل ظاهرة الطائفية ظاهرة قابلة للإدراك والتفسير والتحليل.

تشكِّل المفاهيم لغة النظرية تقريبًا؛ فهي التي تمدها بالقدرات التفسيرية للظواهر. لذلك، سيبدو لنا من خلال هذا العمل أن الطائفية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بغيرها من المفاهيم؛ فهي تمد البحث بقدرات معرفية أدناها شبكة قراءة قادرة على تفسير الظاهرة الطائفية في العالم العربي بدقة، وتوخِّي الوضوح الذي من شأنه تجنب التناقض وكل أشكال الخطأ التي تضر بالنظرية عمومًا.

(17) Steven Pinker, *Words and Rules, The Ingredients of Language* (New York: Basic books, 1999), pp. 2–3.

(18) بشارة، ص 103.

(19) المرجع نفسه، ص 188–189.

3. التوسع

يفيد التوسع الحالات العملية الواقعية التي يغطيها المفهوم، فلئن كان المفهوم بناءً ذهنيًّا تجريديًّا فإن خصوبته وقدرته تكمنان تحديدًا في إدراك الواقع؛ إذ يكون التجريد في العلوم الإنسانية والاجتماعية دومًا غير مكتمل، وهذه ليست مَذَمة لهذه العلوم، ولكنها إحدى خصوصياتها؛ فهي تحتفظ، بالضرورة، بارتباطات ضمنية بسياقات فضائية – زمنية. لذا يكون من المهم استعراض الحالات التي يتسع فيها المفهوم ويمتد. غير أنه من المهم أيضًا التعرض للحالات التي لا ينطبق عليها، فهذا التوضيح مهم. ولقد وقف بشارة طويلًا على حالات الخلط الكثيرة في الكتابات العربية؛ على غرار الخلط بين التمذهب والطائفية والفِرَق والجماعات الدينية والإثنية. ولا تزال كتابات عربية كثيرة ترتكب أخطاء علمية فادحة في هذا الأمر، وهو ما يستوجب التمييز بين كل هذه المفاهيم على الرغم من الصلة الوثيقة بينها، وهذه مسائل سنتعرض لها لاحقًا.

ينتهي البحث إلى بلورة رؤية ومنهج وأدوات، بمقتضاها سيبدو التمييز واضحًا بين الطائفية وما شابهها من مفاهيم وظواهر؛ فالمفهوم في العلوم الإنسانية والاجتماعية ينتهي ملتبسًا بظواهر اجتماعية متعينة. على سبيل المثال، لن يظل مفهوم الانتحار أو التضامن مثلًا بناءً ذهنيًّا مجردًا، ولكنه سيتعين في ظواهر بوسع البحث الميداني أن يجد لها متغيرات ومؤشرات ومحددات وتمظهرات، وذلك ما ينطبق على الطائفية أيضًا؛ فهي مفهوم وظاهرة في الآن نفسه. يتسع المفهوم ويمتد لفهم ظاهرة الطائفية في حالات عربية عدة؛ منها خصوصًا لبنان وسورية والعراق، علاوة على حالات أخرى خارج المجال العربي.

ثانيًا: مفهوم الطائفية في أحواضه الدلالية المفتوحة

يتجه الاعتقاد لدى كثير من اللسانيين إلى أن المضمون لا يتحدد بما تحتويه الألفاظ فحسب، ولكن بما يجري بينها أولًا من علاقات، وما يجري ثانيًا بين تلك الألفاظ ومستعمليها ثانيًا، من خلال حاجاتهم وسياقات استعمالاتهم لها، وخصوصًا تجاربهم المعيشة، حتى غدا ذلك نظرية لا ترى في المفهوم مضمونًا إلا ما أودعته التجارب والخبرات المعيشة فيه[20]. لقد بدا ذلك واضحًا من خلال مفهوم الطائفية كما عرضه بشارة منذ الفصل الأول من الكتاب. إن عزل مفهوم الطائفية عن بقية المفاهيم الأخرى (كالجماعة، والهوية، والإثنية) لن يكون إلا من قبيل الإجراء المنهجي الاحترازي؛ ذلك أن المفهوم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بجملة هذه المفاهيم، وخصوصًا السياقات الحافة بالتحولات الدلالية التي طرأت عليه.

سيبدو مهمًّا إعادة التذكير ببعض البدهيات التي ترسَّخت في البحث العلمي؛ ولعل أهمها ضرورة التمييز بين التعريفات والمصطلحات والمفاهيم. وهذا التذكير ضروري؛ ذلك أنه كان في إمكان بشارة أن يعرّف الطائفية بإيجاز كما تفعل كتابات كثيرة، ويقدمها منذ الصفحات الأولى، أما أن يخصص لها بشارة ما يقارب نصف الكتاب، فذلك أمر يحتاج إلى كثير من الفهم والتوضيح؛ حتى نقف على حجم

(20) Yves–Marie Visetti, «Le Continu en sémantique: une question de Formes,» *Cahiers de praxématique*, no. 42 (2004), pp. 39–73.

أهمية تعريف المفهوم واستتباعاته النظرية والعلمية اللاحقة؛ فقد ظل بشارة إلى الخاتمة يجتهد في تعريف المفهوم وإعادة تعريفه على نحو مضنٍ في كثير من المواقع، بل حرص على ابتكاره على نحو مغاير. وليس الأمر ترفًا نظريًّا أو ولعًا بالتنظير، ولكنه حاجة معرفية ملحَّة اقتضتها السياقات السياسية والثقافية في تناول المسألة الطائفية. ولعلنا نستحضر ثلاثة مبررات أشار إليها بشارة صراحة طورًا وضمنيًّا طورًا آخر؛ لذلك اشتغل بثلاث واجهات من أجل الإلمام بفيض دلالة الطائفية، وهو ما عسَّر مهمة رسم حدود المعنى التي أشرنا إليها، باعتبارها المهمة الرئيسة في كل عملية مَفهَمة Conceptualisation، وذلك استنادًا إلى أهمية الرهانات المعقودة على هذا العمل.

لقد احتاج بشارة إلى استدعاء شبكة مفاهيمية ضخمة تلتف حول المفهوم الرئيس، أي الطائفية، غير أن الاشتغال بالطائفية – باعتبارها المفهوم الرئيس – يقتضي، كما أشرنا، الاشتغال بمفاهيم أخرى لا تقل أهمية عن مفهوم الطائفية، بالمنهج نفسه والعمق ذاته. وليس هذا الاشتغال من باب التوسع النظري أو المفهومي، كما سنبين لاحقًا، ولكنه ضرورة منهجية وعلمية؛ إذ لا تُنتَزع المفاهيم من سياقاتها المتنوعة، فالمفاهيم هي في الأصل كائنات رخوة ترتبط بغيرها من المفاهيم في أحواض دلالية على نحو يعسِّر على الباحث رسم حدودها، إنها حدود سائلة ومتحركة، ومع ذلك يظل الاشتغال بالمفاهيم يستوجب في كل هذه الحالات التعرض للنظريات فيما يتعلق بالهوية والجماعات الإثنية والجماعات المتخيلة والمجتمع؛ فالتعرض بالتفصيل لتلك المفاهيم من شأنه أن يمنح القارئ متنًا نظريًّا واسعًا وثريًّا، على نحو يمكن أن يغطي كامل الأحواض الدلالية المجاورة لمفهوم الطائفية.

تغدو المفاهيم وفق هذه المقاربة الشاملة شبكة تُنسَج خيوطها (النص في الأصل اللغوي نسيج) نسجًا[21]، فتشد مفاهيم الطائفة والطائفية إلى مفاهيم أخرى هي من قبيل المذهب والهوية والجماعة؛ لذلك لما كان العمل عبارة عن أحواض دلالية يفضي بعضها إلى بعض في سيولة وانسياب نظريين، فقد يشكِّل خطرًا حين يستعصي على الباحث تسييج الحدود القائمة بين المفاهيم حتى نستطيع أن نميز بدقة بينها؛ لما بينها من جوار ووشائج قربى؛ لذلك أبدى بشارة، وهو يحدد مفهوم الطائفية، انشغالًا مماثلًا بمفاهيم أخرى لا تقل أهمية عن مفهوم الطائفية؛ لعل أهمها: الجماعة، والمذهب، والإثنية، والهوية؛ فإذا كانت هذه المفاهيم مختلفة عن مفهوم الطائفية، فإنها لا يمكن أن تظل بعيدة عنه بل تبادلت معه معاني كثيرة في سيولة غزيرة أحيانًا، عن دراية أحيانًا وعن غير دراية أحيانا أخرى؛ إذ لا يمكن مثلًا أن نعرِّف الطائفية دون استدعاء ما كانت تعنيه الجماعة مثلًا.

يتبين لنا من عمل بشارة أن دلالة المفاهيم لا يمكن تحديدها إلا في مناخات من السيولة الدلالية التي تيسِّر التبادل والتداخل بين المعاني والمضامين. يقول بشارة معترفًا بعسر المهمة، سواء على الباحث أو المفهوم ذاته: «رسم حدود جماعة وأتباع دين أو مذهب من أهم مميزات الفئوية الطائفية.

(21) انظر فصل «نص» في **دائرة المعارف الإنسانية**. ويذهب رولان بارت هذا المذهب في تعريف النص. وعلينا أن ننتبه لأن لفظ النص في اللاتينية Textum قد أُطلق أيضًا على النسيج.

فالطائفية لا تكون في مرحلة الانتشار والدعوة، بل في مرحلة رسم الحدود ووضع التمايز بين 'النحن' و'الآخرين' على أساس الفرز نفسه [...] والتمايز على درجات من الاختلاف إلى الصراع الاجتماعي، فالسياسي»[22].

ومع إقرارنا بما ذهب إليه بشارة حين أكد في مواضع عدة أهمية استحضار المفهوم في أحواضه الدلالية المفتوحة، فإن الوقوف الصارم على تحديد المعنى اقتضى ثلاث مبادرات منهجية؛ نوجزها فيما يأتي.

1. التمييز بين معاني المفهوم

ترتبط المفاهيم بعضها ببعض، غير أن هذا الترابط يدفع في كثير من الأحيان إلى الالتباس؛ ما يقتضي الفصل بين معانٍ متشابهة للمفهوم الواحد، تقدَّم أحيانًا على أساس أن بعضها مرادف لبعض. لذلك سعى بشارة لأن يميزها. والتمييز هو شكل من فك الارتباط وإعادة رسم الحدود المتداخلة بين المفاهيم. وقد يكون عسيرًا، كما أشرنا، أن ننجز ذلك في ظل استعمالات منفلتة أو غموض نظري حقيقي. يقول بشارة في هذا الشأن: «نحن نميز بين الطائفية الاجتماعية والطائفية السياسية، على الرغم من التداخل بينهما في المجتمعات التقليدية ما قبل الحديثة»[23]، ويقول: «الهدف من هذا التمييز هو توضيح المصطلحات نظريًّا. فعلى الرغم من كون هذه الظواهر متداخلة واقعًا وتاريخًا، فإننا نحتاج إلى هذا التمييز بعد التسليم بتداخل الظواهر، وذلك لتوضيح المفاهيم المنفصلة بغية فهم تداخلها وتمايزها»[24]. ويضيف بشارة تمييزًا بين صنفين من الجماعات، وهو تمييز ضمني يرى في الطائفية هوية وانتماءً إلى الجماعات المتخيَّلة، قائلًا: «إن مهمة التمييز بين الجماعة والجماعة المتخيلة في حالة الطائفة هي أكثر صعوبة وتعقيدًا من التمييز بينهما في حالة الأمة، لأنه حتى أصغر الأمم هي جماعة متخيلة»[25]. كما يستبعد بشارة أن تكون الطائفية جماعة، بل تحديدًا لجماعة؛ لأن الجماعة تتضمن أكثر من الحدود التي تفصلها عن غيرها. ويشدد أيضًا على ضرورة التمييز بين الطائفية والإثنية: «لقد استخدمت السوسيولوجيا الأميركية مصطلح 'الإثنية' [...] لتمييز الجماعات المهاجرة إلى أميركا والمنحدرة من ثقافات وقوميات مختلفة عن الأميركيين الأفارقة من جهة، وعن الأمة الأميركية التي تجمع المواطنين من جهة أخرى»[26]. وأخيرًا يقر بشارة بوجود «تشابه بين العنصرية والطائفية، ولا سيَّما إذا عرَّفنا العنصرية تعريفًا ثقافيًّا. الفرق الرئيس هو أنه يمكن للإنسان، نظريًّا، أن يغير طائفته، ولكن ليس بإمكانه أن يغير عرقه. ومع ذلك تعدّ العنصرية تركيبًا اجتماعيًا لتكريس الاختلاف وجعله أساسًا لبناء السياسات والتمييز بين البشر على أساس هذه الفوارق»[27].

(22) بشارة، ص 121.

(23) المرجع نفسه، ص 64.

(24) المرجع نفسه، ص 101.

(25) المرجع نفسه، ص 79.

(26) المرجع نفسه، ص 82.

(27) المرجع نفسه، ص 123.

2. التفريق بين المفاهيم

لكي يستعيد مفهوم الطائفية صفاءه ووضوحه النظري، يعمد بشارة إلى التفريق بين المفاهيم التي تتشابك معه أحيانًا، ويعوض بعضها بعضًا على سبيل الخطأ، فيُستعمَل مصطلح إثنية بديلًا من مصطلحي الأعراق والأجناس، بعد أن تسربت إليه دلالات معيارية شوهت المعرفة الإنسانية والاجتماعية أحيانًا بما في ثناياها من دلالات تَفوُّق عرقي وتحقير للآخرين.

يعمد بشارة، على سبيل المثال، إلى التفريق بين مفهوم الإثنية والطائفية، ناقدًا في الآن ذاته تعريف دونالد هورفيتس للإثنية[28]، وذلك استنادًا إلى أمرين اثنين؛ أولهما نظري، وثانيهما تاريخي، من خلال الاستشهاد بافتقاد التطابق في الحالة العربية، وتحديدًا في سورية ولبنان، بين الإثنية والانتماء الديني؛ فهذا التطابق يظل مسألة متغيرة، غير أنها مختلفة كليًّا مع الحالات الأوروبية التي تطابقت فيها الإثنية والطائفية. ويقدم بشارة تعريفه للإثنية، فيقول: «الإثنية، بحسب تعريفنا في هذا الكتاب، هي جماعة كبيرة من البشر ذات سمات مشتركة، ثقافيًّا غالبًا، يسلِّم المنتمون إليها بأنها معطيات موروثة بسبب أصل مشترك، وهمي غالبًا، أو تاريخ مشترك، وللدقة ذاكرة تاريخية مشتركة (تشمل تذكرًا ونسيانًا، وحقائق وأوهامًا، وتاريخًا صحيحًا ومتخيلًا)»[29].

ويعمد بشارة إلى التفريق بين العصبية والطائفية أيضًا؛ فالعصبية بالمعنى الخلدوني تظل مؤقتة وعارضة حين يتم شدها إلى الدولة تحديدًا. يقول: «الفرق بين الطائفية والعصبية الخلدونية في علاقتهما بالدولة»[30]. وعلى المنوال نفسه يميِّز عزمي بشارة بين الفئة والطائفة، فيقول: «وبهذا المعنى، فإن الفرق بين الفئة والفئوية، والطائفة والطائفية، هو بالضبط أن الفئوية والطائفية ترسمان الحدود، وتُنتجان جماعة من خلال رسم الحدود ذاتها، جماعة متخيلة. وذلك خلافًا للجماعة العضوية التي تُنتج هي حدودها من الخارج»[31].

ثالثًا: إجرائية مفهوم الطائفية

لم يكتفِ بشارة بتدقيق المعنى وتحديد دلالة مفهوم الطائفية؛ وذلك لاعتقاده أن ظاهرة الطائفية تتحدد «بالسياقات التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبدرجة التنافس والصراع بين قوى اجتماعية، وأنماط الوعي السائد خلال الصراع، وهي متبدلة ومتغيرة، أي إنها ليست نفسها في كل مرحلة تاريخية»[32].

---

(28) ذكر بشارة تعريف دونالد هورفيتس للإثنية، فكتب: «يشمل هورفيتس في تعريفه للإثنية الفوارق المعرَّفة باللون واللغة والدين أو أي صفات أخرى تتعلق بأصل مشترك»، انظر: بشارة، ص 83.

(29) المرجع نفسه، ص 85.

(30) المرجع نفسه، ص 17.

(31) المرجع نفسه، ص 89.

(32) المرجع نفسه، ص 302.

لهذا حرص المؤلف على اختبار قدرة المفهوم على فهم الطائفية في الواقع العربي حتى تبرز تعبيراته وممارساته العملية، وعلى هذا النحو لن يظل المفهوم مجرد بناء تجريدي لا صلة له بالواقع. وهذه المراوحة المضنية أحيانًا بين التجريد الذهني والواقع الاجتماعي بتعقيداته هي التي تجعل المفهوم خصبًا قادرًا على جعل الواقع مقروءًا. من وجهة نظر الطائفية، يقول مثلًا: «ساهمت الطائفة، بهذا المعنى، في تحديد شخصية المواطن الاجتماعي والفضائل التي يُفترَض أن يصبو إليها، والأخلاق والمعايير التي يلتزمها. فالجماعة التي ينتمي إليها الإنسان، ليس كفرد بل بوصفه عضوًا في جماعة، تحدد أيضًا المتوقَّع منه، ومناقبه المرجوة، وسلوكياته، إنها مرجعية الفضائل»[33].

ويضيف مدققًا خصوصيات السياقات العربية التي يمكن أن تمنح مفهوم الطائفية كفاءة في قراءة الواقع الطائفي: «الطائفة تتبلور بداية حول صياغة محددة للعقيدة والعبادات والشعائر والمؤسسة الدينية، ولكن الانتماء إلى الطائفة الدينية يكون غالبًا انتماءً قائمًا بذاته، حتى عند أوساط نسيت العقيدة [...] وربما تصبح هذه الهوامش هي القاعدة وهي الأغلبية»[34]. ويضيف بشارة في تفصيل القول حول هذا المفهوم في السياق العربي: «ولا شك في أن المقصود بالطائفة هو جماعة منتمية إلى دين أو مذهب. ولكنها في الحالات العربية موضوع بحثنا خلّفت النقاش المذهبي من ورائها، واستمرت كطائفية، كانتماء إلى جماعة يشبه القبيلة كثيرًا»[35].

إن المراوحة المضنية والمستمرة بين التجريد الذهني والوقائع التاريخية الاجتماعية تثري المفهوم، وذلك ما حرص عليه بشارة؛ إذ ظل يتردد باستمرار بين أقصى التجريدات الذهنية وأدق التفصيلات التاريخية المتعلقة بالطائفية، وخصوصًا خلال عرض التجارب التاريخية في العصر الوسيط، ومثال ذلك تنظيم الحِرف والمهن في المدينة العربية خلال العصور الوسيطة، والفِرق الدينية في الحضارة الإسلامية، والمذاهب الدينية في أوروبا، والاحتراب الطائفي والنزاعات الطائفية في العالم العربي راهنًا.

وعلى هذا الأساس، تتجلى إجرائية مفهوم الطائفية كما صاغه بشارة في ثلاثة مستويات:

• تعيين الظاهرة؛ فالطائفية – وهي المفهوم النظري كما وقفنا على خصائصه – تتجسد في ظاهرة تاريخية اجتماعية لها تعبيراتها السلوكية والشعورية الفردية والجماعية. إنها تضامن وعنف، تمرد وتعصب، مجموعة من السلوكات الفردية والجماعية تجسدت تاريخيًّا في جملة من الانتماءات الحادة والانتفاضات والتحركات التي لم تَخْلُ من عنف، خصوصًا في العقود الأخيرة، كلما تعلق الأمر بالطائفية السياسية الحديثة التي نشطت فيها حركة الاستثمار في صناعة الطائفية. لقد غدا التطييف إحدى الإستراتيجيات التي ترسمها الجماعات الاجتماعية من أجل احتلال مكانات محددة في حقل السلطة عمومًا، والدولة بشكل خاص. ويسجل المؤلَّف جملة الإخفاقات التي يقول بشارة إنها: «خطر الطائفية السياسية. لقد حوَّل الدين الصراع القبلي إلى مذهبي، وحولت السياسة الحديثة

(33) المرجع نفسه، ص 107.

(34) المرجع نفسه، ص 113.

(35) المرجع نفسه، ص 114.

(المعلمنة) والصراع على الدولة الخلافات الممذهبة إلى قبائل حديثة، لكنها متخيلة، وهي الطوائف الشيعية والسنية»[36].

• يكون تقدير الظاهرة وقياسها أحيانًا عبر جملة من المؤشرات والمتغيرات الدالة (الشعور بالانتماء القوي إلى الطائفة، والتعصب لها، والشعور بالمظلومية، ونبذ الآخر الطائفي واعتباره خطرًا) بلغة علم الاجتماع، وهي تقنيات منهجية تجيز لنا تحديد ما هو طائفي وما هو غير طائفي، فضلًا عن تمييزها من جملة من أشكال الانتماءات الاجتماعية المختلفة، وخصوصًا ما يتعلق بالجماعات الأولية، كالدين، والمذهب، والقومية، والإثنية. وقد استفاد بشارة كثيرًا من المعطيات الإحصائية الثرية التي راكمها **المؤشر العربي** خلال سنوات عديدة خصص فيها حيزًا مهمًّا للمسألة الطائفية.

• بناء أنماط مختلفة للطائفية تأخذ في الاعتبار خصوصيات معقدة يكون فيها تاريخ المجتمع المحلي إحدى مواد بناء تلك الطائفيات؛ حيث بدا واضحًا أن الطائفية اللبنانية تختلف عن الطائفية العراقية وغيرها.

رابعًا: من إعادة تعريف مفهوم الطائفية إلى ابتكاره

لا شك في أن بشارة قد واجه حالة من التسيب المفاهيمي المعمم، راج فيها استعمال مفهوم الطائفية من دون ضابط، لذلك رسم لعمله هذا منهجًا قائمًا على أربعة أركان، تجلَّت في هذا العمل؛ فبناء المفاهيم يستدعي عادة جهدًا نظريًّا كانت مداراته، كما تعرضنا لها سابقًا، هي:

• التمييز، أي الوقوف على الفويرقات Nuances النظرية والالتباسات والتعقُّدات والتفاصيل المضللة أحيانًا بين مفهوم وآخر شبيه به أو مرادف له قد شاع خطأ استعماله، وخصوصًا في ظل التناول الإعلامي لمسألة الطائفية وغيرها؛ حيث يستعمل «الخبراء» في الجملة الواحدة سيلًا من المفاهيم التي تُقدَّم خطأً؛ كأنها متطابقة.

• التفريق بين مفهومين أو أكثر شاع أن أحدهما يعوض الآخر، والحال أنهما مختلفان ولا يتطابقان. فيخيَّل إلينا من فرط ذلك أن مفهوم الغير هو الآخر مثلًا، وأن مفهوم اللغة هو اللسان، وأن الطائفة هي المذهب أو الجماعة الدينية.

• الوقوف على الترابط الضروري بين المفاهيم، واستحضار الشبكة المفاهيمية، واستعادة كلِّيَّتها، تجاوزًا لما شهدته من تمزيق أخلَّ بوحدتها الدلالية؛ إذ لا يمكن أن نعرِّف مفهوم الحداثة من دون استحضار مفهوم العقلانية أو الفردانية مثلًا، وهذا ما ينطبق أيضًا على مفهوم الطائفية الذي يحتاج إلى استحضار مفاهيم أخرى على غرار الهوية، والجماعة المتخيَّلة؛ فالمفاهيم، إذ تُحدَّد، ينفتح بعضها على بعض في الوقت ذاته في مفارقة عجيبة. ولا يعني تحديد المفاهيم تسييجها وغلقها ومحاصرة ديناميكيتها المتجددة، ولكنه يعني التفطن إلى تلك الأبواب المشرعة التي تتنافذ فيها الدلالات وينفتح بعضها على بعض.

(36) المرجع نفسه، ص 408.

• بلورة مدلول جديد للمفهوم، وإعادته إلى صفائه النظري المطلوب؛ إذ انتهى عزمي بشارة، كما سنبين لاحقًا، إلى إعادة المفهوم إلى مداره الدلالي، وذلك بتخليصه من الالتباسات التي أفسدت وضوحه وعمقت غموضه. والحق أن هذا الأمر لم يكن يسيرًا، ولا سيَّما في ظل مسألة طائفية عربية معقَّدة ومركَّبة، لذلك اختار بشارة في الكثير من المواضع شد المفهوم إلى السياقات التاريخية المتعرجة والمركبة؛ فعاد مثلًا إلى العصور الوسيطة للمدينة العربية الإسلامية، وتعقُّد التطورات الحاسمة التي عرفتها منطقة الشام في العصور الحديثة، وانتهى إلى تفجُّر الطائفية بمعناها السياسي مؤخرًا في العراق ولبنان وسورية. وإضافة إلى البعد البيداغوجي الذي جعل الاشتغال بالمفاهيم التي هي في الأصل مجردة خالصة أمرًا لا يخلو من واقعية، فإن هذه الواقعية لا تُدرَك إلا في ضوء تلك المفاهيم التي كانت تجريدات نظرية لها تجذيرات واقعية؛ فالتنظير هنا ليس التجريد الذي يقطع صلته بالواقع، ولكنه تلك التجريدات الذهنية التي تجعل الواقع مقروءًا على نحو عقلاني خالص. وهذه المسائل سنعود إليها بكثير من التحليل حين نتعرض لنظرية بشارة حول الطائفية.

وأخيرًا، انتهى بشارة إلى ابتكار مفهوم جديد عبر مفاعيل إعادة التعريف ومنح الدلالة؛ إذ إنه لم يُنْهِ ما تشكَّل من مفاهيم جاهزة، وخصوصًا فيما يتعلق بالطائفة والطائفية، ولكنه أعرض عنها، إما كليًّا أو جزئيًّا، مفضلًا أن يُعرِّفها تعريفًا آخر في ابتكار جديد، آخذًا في الاعتبار التحولات الدلالية التي شهدها المفهوم، وتطورات العلوم الاجتماعية والسياسية من جهة، وتعقُّد المسألة الطائفية في العالم العربي من جهة أخرى. وهي ثلاثة محددات أفضت في النهاية إلى ابتكار جملة من المفاهيم؛ لعل أهمها مفهوم الطائفية.

هذه هي جملة الآليات التي اشتغل وفقها بشارة في صياغة المفاهيم وبلورتها من حيث هي تنظيمات نظرية، ومن حيث هي محركات التنظير التي عادة ما تعتمد في مثل هذه المشاريع.

على هذا النحو يخلص عزمي بشارة إلى تحديد مفهوم الطائفة من حيث هي «جماعة تقوم على أساس الانتماء إلى دين أو إلى مذهب مصوغ أيديولوجيًّا، بما في ذلك الوزن الكبير لعناصر التخيل في الأيديولوجيا [...] ودور هذه العناصر في إنتاج السرديات وإدراك الذات من خلال الانتماء إلى جماعة»[37]. غير أن التحديد يظل جزئيًّا، وينزل إلى مرتبة التعريف Définition، إذا لم نضف إليه جملة الوظائف العملية التي تؤديها الطائفية. يقول بشارة: «إنّ مهمة الطائفية الأولى هي استدعاء الانتماء الطائفي لدى الفرد، ومنح الانتماء هذه المعاني، وفي مقدمتها الـ 'نحن'، ودائمًا مقابل الـ 'هم'. يحتاج ذلك إلى أدوات مثل استثمار الماضي، وفرض سردية محددة عليه واستخلاص رموز ومنحها معاني جديدة وكذلك صنع رموز في الحاضر، مثلما تشكلت الطائفية الدينية في الماضي من إيمان بدين أو مذهب، وطقوس دينية مشتركة تعيد تصوير العقيدة وتتيح للفرد ممارستها»[38].

ويُدفَع هذا المفهوم إلى أقصاه التجريدي حتى يبلغ مرتبة البراديغم تقريبًا: «الطائفية داخل الدولة

(37) المرجع نفسه، ص 302.

(38) المرجع نفسه، ص 80.

الوطنية الحديثة تعني جماعة كبيرة من السكان لا يلتقون في حياتهم اليومية، ولا يتواصل معهم الإنسان مباشرة، بل يتخيلها كأنها جماعة بالانتماء بواسطة الطقوس والشعائر [...] في علاقة بالدولة، وتخييل ماضٍ مشترك للطوائف [...] مظلوميات، وشهداء أبطال [...] وأماكن مقدسة دينية أو علمانية [...] وتنمية ذاكرة مشتركة حيّة لا علاقة لها بالتاريخ الحقيقي»[39].

لا يمكن حينئذ أن نستحضر مفهوم الطائفة من دون شده إلى الجماعة المتخيلة، وهو ما يدل على ضرب من القطع الدلالي مع المتداوَل خطأً من المفهوم. ويشير بشارة في هذا السياق إلى أن «الطائفة الدينية كما نستخدم المفهوم هنا، قد تكون جماعة، وربما تكون جماعة متخيّلة، والمهم أنها جماعة تميّز نفسها عبر الانتساب إلى العقيدة أو المذهب، إذ تعده محددًا اجتماعيًّا وسياسيًّا ذا أهمية. وهي تتحول في المجتمعات المتدينة، والمتعددة الديانات في الوقت ذاته، إلى كيان اجتماعي – سياسي له دور في المجال العمومي»[40]. على هذا النحو ينغرس المفهوم مجددًا في منابت نظرية جديدة تفتح أفقًا لفهم ما يجري على نحو مختلف تمامًا؛ فإذا كان الناس قد ألفوا أن الطائفة تنشئ الطائفية، فإن العكس صحيح تمامًا، وهو معنى القلب الذي انتهي إليه بشارة؛ أي إن الطائفية تخلق الطوائف[41].

خامسًا: الطائفية من المفهوم إلى النظرية

يقول بشارة: «يهدف هذا البحث إلى تطوير نظرية تتناول علاقة الطائفة بالطائفية ونشوء الطوائف المتخيلة»[42]، ويضيف معلنًا طموحه النظري: «نحاول في هذا الكتاب تطوير نظرية في الطائفية وعلاقتها بالطائفة من جهة، ونشوء الطوائف المتخيَّلة من جهة أخرى»[43].

إن النظرية الصلبة لا تفصل بين المفاهيم والتعريفات والتطبيقات العملية لها؛ فهي مطالَبة أولًا بأن تفسر وتبرر الترابط الضروري بين المفاهيم المستعمَلة في كامل النظرية، حتى لا تكون مشتتة متناثرة، وهي مطالَبة ثانيًا بتبيان قدرة تلك المفاهيم على فهم الظواهر والوقائع والأحداث المدروسة.

لا تكمن صلابة النظرية وصوابها في قدرتها على عرض المفاهيم بالدقة والصرامة المطلوبتين فقط، مع ما يقتضيه ذلك من تعريفات وتجريدات ومراوحة ثرية بين النظر والعمل، ولكن في القدرة على تفسير الظاهرة المدروسة أيضًا، وهي الطائفية في هذه الحال؛ ففي العلوم الاجتماعية، يكون التفسير قائمًا على العثور على جملة الانتظامات والمتغيرات المتحكمة في الظاهرة المدروسة، أي جملة القوى والفاعلين الاجتماعيين الذين يحددون إنتاج تلك الظواهر ويكيفونها ويمنحونها معنى. فدلالة الطائفية خلال القرن التاسع عشر مثلًا ليست نفسها في العقود الأخيرة، وتحديدًا منذ سقوط النظام العراقي واحتدام الصراع السني – الشيعي.

(39) المرجع نفسه.
(40) المرجع نفسه، ص 122.
(41) المرجع نفسه، ص 79.
(42) المرجع نفسه، ص 19.
(43) المرجع نفسه، ص 63.

تنهض النظريات عمومًا على ركنين اثنين، أشرنا إليهما سابقًا، هما: المفاهيم، والتفسيرات، أي تلك الكفاءة والجدارة العلمية التي تيسر للمفهوم إدراك الواقع أو تفسيره على وفق المقاربات المتبعة، سواء أكانت كمية أم كيفية. وبصفة عامة، لا يتأسس المفهوم إلا داخل لغة علمية تستمد من النظرية مفرداتها ومنهجها.

يختلف المفهوم في مجال العلوم عمومًا عن المفهوم في اللغة المتداوَلة العادية، بل يتناقض معه؛ إذ تجري فيها أشباه مفاهيم لا تفسر الظواهر، ولكنها تعتِّمها، ولا تعين على الفهم، بل تضلل الفكر أصلًا.

وحتى يستوفي المفهوم شروط علميته، لا بد أن يكون دقيقًا واضحًا خاليًا من التناقض والالتباس، أي له معنى واحد، ولا يمكن أن يجمع معنيين متناقضين متباينين؛ فالمفاهيم لا تولد على شكل فطريات لغوية أو طحالب، ولكنها ابتكار ونحتٌ واشتغال نَسَقيٌّ حذر، تُوَلَّد فيها المفاهيم توليدًا. لذلك ينكب جهد بشارة على التوضيح؛ إذ سعى لإجلاء ما غمض أو التبس في مفهوم الطائفة وبقية المفاهيم التي ترابطت أو تشابكت معه، إما صوابًا وإما التباسًا، وهي التباسات ناجمة عن سوء استعمال خطاب الطائفية من دون ضابط حتى صارت الكلمة دالة على الشيء وعلى نقيضه. وهو أمر لا يخلو من مكر أحيانًا؛ فقد يكون ذلك إستراتيجية قائمة على إفراغ المفهوم من دلالته، وتمييع محتواه، وإعادة شحنه حتى يفقد حدَّته الدلالية ويتيسر أمر توظيفه في ظل تهييج متصاعد لمفردات الطائفة ورموزها، وذلك ما وصفه بشارة بـ «التطييف».

ومع ذلك، تنقسم المفاهيم في العلوم الاجتماعية والإنسانية عادة، إلى قسمين: مفاهيم نظرية «محضة» ومفاهيم إجرائية؛ فإذا كانت الأولى تتجه عمومًا إلى التجريد المطلق الذي يتم تعديله وتدقيقه، ولو مؤقتًا، بمقتضى تعقُّد الحالات الواقعية، كما هي الحال في الرياضيات أو علوم المنطق عادة، فإن الثانية تستند إلى مسلَّمات نظرية، ولكنها تكون دليلًا موجهًا للملاحظة ولقراءة الظاهرة الاجتماعية المدروسة، فضلًا عن استخلاص النتائج. وقد اشتغلت المفاهيم التي عرضها بشارة ضمن هذه الثنائية؛ إذ بدأ بعرض مفاهيم نظرية محضة، استنادًا إلى مدوَّنة نظرية عمومًا، متجذرة في متون نظرية غربية عدة لا يتسع المقال إلى سردها جميعًا، ولكنه توقف توقفًا خاصًّا على المساهمة الفيبرية التي لا يعتقد أنها قادرة، على الرغم من أهميتها، على فهم راهن الطائفية. لذلك وجه بشارة نظره إلى رصد تعبيرات الطائفية وممارساتها في المجتمعات الغربية والعربية. وهو ما يمثّل جهدًا بحثيًّا مهمًّا، وزَّعه على التاريخ الوسيط والحديث والمعاصر، ليقرأ وينتقي من كل ذلك أحداثًا مهمة في تطور الظاهرة الطائفية؛ فالمفاهيم الإجرائية تتجه إلى قيس درجة الانطباق مع خصوصيات المجتمعات، وسماتها الذاتية. ولا شك في أن قارئ الكتاب يقف على خصوصيات ميلاد الطائفية في المجتمعات العربية، وخصوصًا تلك التواريخ المهمة التي شكلت منعرجات حاسمة، يذكر منها بشارة في القرن العشرين حصريًّا: ثورة العشرين بالعراق، وحكومة البعث بكل من العراق وسورية، والحرب العراقية – الإيرانية، وسقوط النظام العراقي، والثورة السورية، وغيرها.

وعلى الرغم من تلك الثنائية التي تسم المفهوم (النظري والإجرائي)، لا يدعو كثير من الباحثين إلى

الفصل بين هذين المفهومين، بل يعدُّونهما مترابطَين؛ فهما، من وجهة نظرهم، بمنزلة الوجه والقفا في النظرية.

إن دأب النظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تسعى تحديدًا لفهم الظواهر المدروسة، بقطع النظر عن طبيعة النظرية وخلفياتها الميتا-نظرية؛ فالنظرية تظل تفسيرًا أو محاولة فهم، وهي تستدعي بالضرورة جملة من المفاهيم؛ إذ لا يمكن أن نستند إلى نظرية أو نصوغها من دون استدعاء جملة من المفاهيم. وإننا لنؤيد رأي من يرى أن أهمية النظرية تعود إلى صرامة صياغة المفاهيم التي تكوِّنها، لذلك يربط بشارة منذ استهلال كتابه طموحه النظري بما سيعيد تعريفه من مفاهيم تصل في الكثير من الأحيان إلى درجة نحتها من جديد، وإعادة صياغتها على نحو ابتكاري.

إن النظرية ليست في النهاية سوى جملة المفاهيم التي يسعى من خلالها البحث لتفسير ظاهرة ما، وهي مترابطة ترابطًا وثيقًا ودالًّا يمكِّن من تفسير الظاهرة (أو فهمها) على نحو تبدو فيه معقولة خالية من الغموض والالتباس.

لقد استعرض عزمي بشارة جملة من النظريات المختلفة والمتنوعة، حتى غدا الكتاب أحيانًا مناظرة لأهم منظِّري الهويات الجماعية (فرق، وطوائف، وإثنيات، وجماعات متخيلة)؛ مثل ابن خلدون، وماكس فيبر، وأنتوني سميث، وبندكت أندرسن، وفردريناند تونيز، وجان برودار، وغيرهم، وهو ما أضفى على العمل متانة نظرية، ولا سيما بما أبداه بشارة من نقد لبعض الأطروحات ذات الرواج الواسع، ونخص بالذكر أطروحة ماكس فيبر حول «السكت» Secte، وهو ما اقتضى منه التعرض لأهم النظريات السوسيولوجية وحتى الفلسفية التي تناولت تشكل الجماعات وعلاقاتها بالمجتمع الأشمل، ومسألة الهوية، وخصوصًا في سياقات عربية اتسمت بضعف ثقافة المواطنة، وضعف الدولة، وانحسار الفضاء العمومي، وصعود الهويات التحتية الأخرى، ومنزلة الفرد، وتوظيف الطائفية في الصراعات الإقليمية والدولية. يقول بشارة: «الطائفة الدينية كما نستخدم المفهوم هنا، قد تكون جماعة، وربما تكون جماعة متخيلة، والمهم أنها جماعة هوية تميز نفسها عبر الانتساب إلى العقيدة أو المذهب، إذ تعده محددًا اجتماعيًّا وسياسيًّا ذا أهمية. وهي تتحول في المجتمعات المتدينة، والمتعددة الديانات في الوقت ذاته، إلى كيان اجتماعي - سياسي له دور في المجال العمومي، وقد يتصدر مجموعة الانتسابات (أو الهويات لمن يشاء استخدام هذا التعريف) التي تحدد تعريف الفرد لذاته، وتحدد سلوكه، وموقف الآخرين منه بسبب انتمائه إلى طائفة بعينها»[44].

لقد وسَّع عزمي بشارة مفهوم الطائفية الذي هو دال في أصله على جماعات ضيقة (أقلية)، ففتحه على فضاءات مادية ورمزية شاسعة ضِمن تحولات كبرى شقَّت قرونًا طويلة من الاجتماع العربي الإسلامي، فانتهى إلى تجديد المتن النظري لمفهوم الطائفة وجملة المفاهيم الأخرى المجاورة لها، وحتى تلك التي تبدو للوهلة الأولى بعيدة (كالصراعات الإقليمية والدولية)، حتى انتهى نظريًّا إلى اعتبار الطائفة جماعة متخيلة، وقلَب تلك البدهية المتهافتة التي ترى أن الطائفة تُنتج الطائفية، فإذا بنا نكتشف عكس

(44) المرجع نفسه، ص 122.

ذلك، أن الطائفية تنتج الطوائف. وهذا القلب الخطير يقوم على اعتبار أن الوقائع في الفضاء الذهني هي التي تشكّل العالم. ولعلنا بهذا نتجه إلى إنزال نظرية بشارة في الطائفية ضمن تيارات الأنثروبولوجيا الثقافية التأويلية.

خاتمة

تقوم الإستراتيجية التي اعتمدها بشارة في تعريف/ إعادة تعريف مفهوم الطائفية على السعي لمحاصرة المفهوم من جهات متعددة؛ لعل أهمها مَنْفَذا اللغة والسياقات التاريخية والسياسية بالمعنى السوسيولوجي للكلمة؛ فاللفظ في الأصل، مهما حقق مفهومه من تحولات، يظل حاملًا لبصمات المعنى اللغوي الذي سكنه من حيث هو مفردة قبل تحولاته الدلالية التي عرفها بصفته مصطلحًا أو مفهومًا. لذلك يعيدنا بشارة إلى أصل اللفظ. لقد غطى عمل بشارة فيما يتعلق بمفهوم الطائفة تلك الفضاءات الدلالية الشاسعة الممتدة من التعريف الأدنى للمفهوم Définition minimale du concept إلى التعريفات العليا منه، أي تلك المفاهيم التي بُنِيت ضمن تحولات دلالية مهمة.

لقد تبينت من خلال عمل بشارة أدوات التفكير الضرورية التي لا يمكن أن ينتُج في غيابها خطاب علمي؛ فحين يخلو الخطاب حول الطائفية من المفاهيم مثلًا، ينحدر التفكير إلى مرتبة الانطباع والحس المشترك.

لقد بدأ عزمي بشارة مؤلَّفه **الطائفة، الطائفية الطوائف المتخيلة**، بالإشارة إلى التباس مفهوم الطائفية، مفسرًا ذلك بأن استعمالاته وسَّعت معناه والتباساته على نحو يستدعي تعريف المفاهيم، وهو عمل شاق لا يقل مشقة عن ابتكار مفاهيم جديدة؛ فابتكار المفهوم يتيح لناحِتِه حرية تضمينه المعنى الذي يشاء، غير أن إعادة تعريف المفاهيم تواجه صعوبة تحريرها من معانيها ودلالاتها التي سبق أن جرت على الألسن، مقاوِمة كل جهود إعادة ضبط الدلالة. ومع ذلك، ينتهي القارئ – بعد رحلة شاقة وممتعة في تتبع تحولات معاني الطائفية ودلالاتها وممارساتها ضمن منهج منفتح على سياقات مختلفة وأخرى متشابهة – إلى نتائج دقيقة تميز الطائفية من غيرها من الانتماءات، وتُجذِّرها في متن نظري متين، لا يكون تجريديًا محضًا، ولا وصفًا لوقائع وأحداث، ولكن مراوحة خصبة بين هذين البعدين الضروريين في كل تنظير عميق.

قد يستكثر البعض تخصيص بشارة أكثر من نصف مؤلَّفه **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، لشبكة المفاهيم المعقدة الملتفة حول مفهوم الطائفية وما جاورها، ولكن علينا أن نتذكر ما كتبه باتريك شامبانيو في تقديمه المطوَّل لعدد من مجلة علمية[45] مرموقة بعنوان «مفهوم الحقل» الذي كان قد أسسه بيير بورديو؛ حيث يرى أن بلورة مفهوم الحقل قد استغرقت من بورديو أكثر من ثلاثة عقود تقريبًا، عرف فيها الباحث ترددًا وحيرة وتراجعًا وإعادة تعديل مستمرة. كان بشارة حتى آخر صفحات مؤلَّفه هذا

(45) Pierre Bourdieu, «Séminaires sur le concept de champ, 1972–1975,» Introduction de Patrick Champagne, *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 200 (2013), pp. 4–37.

منشغلًا بالمفهوم؛ لأنه على يقين بأن الطائفية تحتاج منه كل هذا التردد والحيرة والشك والحذر، وقد يعود مرة أخرى لإعادة مساءلتها مجددًا من حيث هي مفاهيم ومعتقدات وممارسات في سياق عربي كل مؤشراته تؤيد فرضية تصاعدها.

المراجع References

العربية

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

العروي، عبد الله. **مفهوم الإيدولوجيا**. ط 8. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **مفهوم الحرية**، ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **مفهوم العقل**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **مفهوم التاريخ**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

_____. **مفهوم الدولة**، ط 10. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014.

الأجنبية

Bourdieu, Pierre. «Séminaires sur le concept de champ, 1972–1975.» Introduction de Patrick Champagne. *Actes de la recherche en sciences sociales*. no. 200 (2013).

Geertz, Clifford. «La description dense.» *Enquête.* no. 6 (1998). 15/7/2013. at: https://bit.ly/2C0mM7m

Odgen, Charles Kay & Ivor Armestrong Richards. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: A Harvest Book/ HBI, 1923.

Passeron, Jean Claude. *Le raisonnement sociologique: L'espace non poppérien du raisonnement naturel*. Paris: Nathan, 1991.

Pinker, Steven. *Words and Rules, The Ingredients of Language*. New York: Basic books, 1999.

Visetti, Yves–Marie. «Le Continu en sémantique: une question de Formes.» *Cahiers de praxématique*. no. 42 (2004).