الخطاب السياسيّ العربيّ وتصوّر الهويّات: تماثلُ المنطلقات الليبراليّة والتقليديّة

موريس عايق*

يعيش خطابُ التحديث العربيّ مرحلةً جديدةً تبدو أقربَ إلى استعادة الخطاب الليبراليّ للنهضة العربيّة. هكذا يتقدّم مفهوما «الليبراليّة» و«الحداثة» على ما عداهما من أفكار، ليشكّلا نواةَ خطاب التحديث العربيّ المعاصر، وذلك بعد مرحلتَي النهضة العربيّة والثورة.

تَظهر الحداثةُ لدى «الليبراليّ» العربيّ بوصفها وعيًا كونيًّا يقوم على العقلانيّة والتقدّم والوعي التاريخيّ. فيمسي التاريخُ عنده موضوعًا عقليًّا متحرِّرًا من المتعالي المتيافزيقيّ، ويصبح تخليصُ العالم من السحر هو الموضوع المركزيّ للسرد الحداثيّ.

وعندما يقوم «الليبراليّ» بتمثيل «التقليديّ» عبر سرد تاريخيّ بسيط، فإنّ هذا التقليديّ يَحْضر باعتباره عاملاً قديمًا ومتأخّرًا ومفسِّرًا للتأخّر الاجتماعيّ.

---

* ـ كاتب عربيّ من سوريّة.

فالاستبداد الأبويّ مثلاً يجد جذرَه في «هيمنة الوعي التقليديّ،» والطائفيةُ تُقدَّم بوصفها «من رواسب عصر الانحطاط» و«وعيًا ماقبل قوميّ (حديث).» وبالرغم من أنّ هذه الظواهر «التقليديّة» (المزعومة) أكثرُ حداثة ممّا تبدو عليه من الناحية التاريخيّة، إلاّ أن الخطاب «الليبراليّ» أخذ على عاتقه مواجهةَ هذا الوعي «التقليديّ والمتأخّر،» من أجل نشر التنوير والعقل في المجتمع.[١]

من أهمّ خصائص «التقليديّة،» بحسب نظريّات التحديث، نزوعُها إلى تقديم تصوّر جوهريّ/طبيعيّ للهويّة. فالتقليديّ، في هذه النظريّات، يقدّم الهويّات «ثابتةً» غيرَ خاضعة للتاريخ، بما يعنيه هذا الأخيرُ من تغيير وتحوّل. والهويّات تلك تَرسم حدودًا واضحةً تفْصل بين البشر، وتكون أصلاً للتنازع بينهم، كما هي حالُ الهويّة الطائفيّة التي تمسي أصلاً لتفسير التاريخ أكثرَ من كونها مسألةً تتطلّب التفسير: إنها هويّات طبيعيّة، ليست بالضرورة بيولوجيّة، لكنّها هويّاتٌ ثقافيّة. فالثقافة قادرةٌ على تحويل الميزات المرتبطة بها إلى هويّة طبيعيّة وبديهيّة، بفضل قدرتها على الحياة لفتراتٍ طويلةٍ قياسًا بحياة البشر، وبفضل استخدامها مخزونًا تاريخيًاً مديدًا من الرموز. وهذا ما يَجعل الثقافةَ هنا هي حاملَ هذا الجوهر الطبيعيّ للهويّة، فتنتج تفسيرًا ثقافويًاً للتاريخ يفسِّر الأحداثَ بالإحالة على «عقل» الفاعلِين و«هويّتهم» الثابتيْن.

تقدِّم حركةُ حماس مثالاً جيّدًا على هذه الرؤية التقليديّة في عرف نظريات «التحديث.» فهي لا تعيش هذا «العالمَ،» بل تعيش عالمًا «آخرَ» موجودًا في المخيّلة التراثيّة والدينيّة. وهذه المخيّلة تفسِّر الصراعَ «الضروريّ» مع اليهود انطلاقًا من كونهم يهودًا وكوننا مسلمين. وتشكّل هذه الهويّةُ الدينيّة، المعرِّفةُ لأطراف الصراع، هويّاتٍ ثقافيّةً مؤْمثَلةً وثابتةً، مفسِّرةً بذاتها الصراعَ العربيّ ـ الإسرائيليّ بوصفه استمرارًا للصراع الأصليّ: المسلمون (وهم يشكّلون، زعمًا، أمّةً إسلاميّةً مستقرّةً ومتماهيةً مع ذاتها منذ عهد الرسول إلى الآن) في مواجهة اليهود (وهم أيضًا، مثلما كانوا منذ أكثر من ألفيْ عام، «قتلةُ الأنبياء») على امتداد الوجود التاريخيّ لهما. وعلّةُ هذا الصراع إنما تَكْمن، زعمًا أيضًا، في «طبيعة الهويّتين.»

ولكنْ إذا كانت الحياةُ في عالم آخر تجسِّد «لاعقلانيّةَ» الخطاب التقليديّ، لأنّ العالم الآخر لَيس حدثًا تاريخيّاً بل محضُ استدعاءٍ للتراث أو للحكايةِ الأصليّة، فكيف يرى «الحداثيّون» الحياةَ هذه؟ وما الحدُّ الفاصلُ بين الخطابيْن الحداثيّ والتقليديّ؟

إنّ قراءة خطاب ثلاثة «حداثيين» عرب، يعالجون موضوعاتٍ ذاتَ ارتباطٍ بالهويّة، قد تحدِّد أسسَ الإجابة عن السؤاليْن السابقيْن. ففي مقالة بعنوان «مَن يتجرّأ على أن يقول الحقيقة للعرب؟»،[٢] يؤكّد هاشم صالح، في جُملٍ قليلة، أنّ الصراعَ العربيّ ـ الإسرائيليّ هو في أساسه صراعٌ على أرضٍ محتلّة؛ لكنّه يتجاوز هذا التعريفَ للصراع في مضمون المقالة، ويختصره بالحاجز النفسيّ الذي يغذّي هذا الصراعَ ويَدْفع به إلى نهاياته القصوى. ومن خلال القصص التي يَسْردها لنا صالح يبدو الحاجزُ قائمًا من جهة واحدة، هي الجهةُ الإسلاميّة/العربيّة، المنطلقةُ من صورة اليهوديّ التي يقدّمها التراثُ الإسلاميّ. وتبعًا لهذه الرؤية للصراع تبدو غزّة وكأنّها «تَدفع ثمنَ الهوّة السيكولوجيّة السحيقة التي تفْصل بين اليهوديّ والعربيّ، بين الإسرائيليّ والفلسطينيّ. فاليهوديّ سوف يظلّ يَقتل ويُقتل بكلّ وحشيّة حتى يَعترفَ العربيُّ به وبوجوده. ما دمتَ تنظر إليه كمغتصب دخيل على المنطقة، فسوف يظلّ يذبحكَ أو تذبحه إلى أبد الآبدين.» وهذه الهوّة هي من مسؤوليّة الإيديولوجيا القوميّة ـ الأصوليّة لا إسرائيل، التي يحمّلها هاشم صالح جزءًا من المسؤوليّة فقط!

على أنّ هذا التصوّر للصراع ـ بالرغم من «إنسانيّته» و«تنويريّته» المُفترضتيْن ـ لا يختلف في الحقيقة كثيرًا عن السرديّة التي تقدّمها لنا حماس. فكلٌّ منهما يقدِّم الصراعَ على أنّه، أساسًا، صراعٌ بين هويّاتٍ ذاتِ نزعةٍ دينيّة، لا يتغذّى من الواقع الماديّ، بل من الحكايا الخرافيّة للأديان الإبراهيميّة. وبمعنًى آخر، فإنّ الصراعَ عند التقليديّين والحداثيّين هو صراعٌ ثقافيّ بفعّاليّته الأساسيّة، وليس انتزاعُ الأرض من أصحابها الأصليّين وطردُهم إلاّ تفصيلاً جانبيًا!

الاختلاف بين رؤيتيْ حماس وصالح ليس حول تصوّر الصراع (فهو يرتكز في الأساس على قاعدة التراث) بل في الانحياز إلى أحد طرفيه: حماس تنحاز إلى الرؤية التي تفترضها بالتراث الإسلاميّ، وصالح يرفضها. وما يغيب في الحالين هو القضيّة **الجوهريّة** للصراع: انتزاعُ أرضٍ من سكّانها الأصليين، وجعلُهم لاجئين. ولا بدّ في هذا السياق من أن نَذْكر أنّ تراثَ القضيّة الفلسطينيّة نفسَه لا يُسْعف التصوّرَ الثقافيّ للصراع: فالرواية الإسلاميّة التي انتشرتْ خلال السنوات العشرين الأخيرة لم تكن حاضرةً سابقًا؛ وطوال الستينيّات والسبعينيّات هيمنتْ روايةٌ يساريّة ـ وطنيّة صوّرتِ النضالَ الفلسطينيّ جزءًا من نضال الشعوب المستعمَرة من أجل مستقبلٍ متحرّرٍ يستمدّ

---

١ ـ خلال مواجهة الدولة العثمانيّة للأحداث الطائفيّة في لبنان عامَ ١٨٦٠، وَصف فؤاد باشا (وهو أحدُ رجالات "التنظيمات") الأحداثَ بأنها نزاعاتٌ قديمةٌ في بيئة قبليّة وطائفيّة. وقال إنّ على الدولة العثمانيّة عبءَ مواجهة هذا الماضي بوصفها ممثِّلةً الحضارة الحديثة، بالرغم من أنّ الخطاب الطائفيّ الذي استخدمه الأهالي كان ظاهرةً حديثةً تجد سياقَها في التنظيمات العثمانيّة والاندماجِ في النظام العالميّ. راجعْ:

Ussama Makdisi, **The Culture of Sectarianism** (Berkeley and Los Angles: University of California, 2000), pp. 151-157.

٢ ـ http://alawan.org/index.php?mode=article&id=3533

جذورَه من التراث التنويريّ للعقلانيّة الأوروبيّة بنسختيْها الماركسيّة أو القوميّة.

إلاّ أنّ هذا التصور الثقافويّ للصراع يَحْضر، وبشكلٍ مستغرَب، في عدد من الدعوات الحاليّة إلى علمنة (بمعنى الحل العَلماني) الصراع.[1] ذلك أنّ التصوّر العلمانيّ في جزءٍ من الخطاب الحداثيّ العربيّ يرى في الدولة العلمانيّة حلاً عقلانيّاً للصراع بين سرديّتين أصوليّتين ورجعيّتين بشكل جوهريّ: الخطاب الإسلاميّ والخطاب الصهيونيّ بوصفهما خطابين دينيين. وبهذه الحال تصبح القضيّةُ وكأنّها نزاعٌ بين طائفتين متكافئتين، يهوديّة وإسلاميّة/عربيّة، ولكلٍّ منهما أصوليّوها، ويكون حلُّ هذا الصراع بتجاوز هاتين الأصوليّتين معًا (وفي حالات كثيرة تبدو الأصوليّة الإسلاميّة أشدَّ خطرًا لأنها، خلافًا للصهيونيّة، لا تَحْمل أيّة سماتٍ حداثيّة، ولو بالقوّة!) باتجاه دولةٍ علمانيّةٍ تضْمن مساواةً للجميع.

❖ ❖ ❖

يرى الليبراليّ «الحداثيّ» أنّ الطائفيّ/التقليديّ يتميّز بإيمانه بأنّ الطائفة هويّةٌ أصليّة. لكنّ **نقدَ الطائفيّة** قد ينتهي إلى إعادة إنتاج تصوّرٍ «طائفيّ» للطائفيّة، عبر تقديمها ثابتًا تاريخيّاً ووعيًا أصيلاً لدى السكّان المحلّيين. وبالرغم من أنّ التصوّرَ النقديّ «الليبراليّ» يلتفت أحيانًا إلى الطبيعة التاريخيّة للهويّة، وإلى طبيعتها المتخيّلة، وعلاقاتِ السلطة والإقصاء التي تنضوي تحتها، إلاّ أنّ هذا التنبّه إلى الطبيعة المركّبة للهويّة يقتصر على هويّاتٍ **محدّدة** كالهويّة القوميّة العربيّة. وفي المقابل يميل هذا التصوّرُ إلى إغفال الجانب ذاته لدى هويّاتٍ **أخرى**، فتَظْهر وكأنّها هويّاتٌ ذاتُ مضمون إيجابيّ بالضرورة، كما هي الحالُ مثلاً بالنسبة إلى الهويّة الكرديّة أو السنّيّة! فخلال أحداث السابع من أيار ٢٠٠٨ في بيروت مثلاً، قدّمَ كتّابٌ، كحازم صاغيّة أو حازم الأمين أو دلال البرزي في مقالاتهم على صفحات جريدة **الحياة**، الهويّةَ السنّيّةَ بوصفها هويّةً طبيعيّةً وموحّدةً في تمثيلها. وأدّى ذلك إلى اندراج تصوّراتهم ضمن رواية إحدى الفئات الطائفيّة التي سعت إلى احتكار تمثيل الهويّة السنّيّة، وإلى تقديم روايتها الخاصّة: «الرواية السنّيّة.» وهكذا تصبح بيروتُ مدينةً سنّيّةً موحّدةً خلف القيادة «الطبيعيّة» للسنّة، ممثّلةً بتيّار المستقبل، ويصبح الهجومُ عليه بمثابة الهجوم على السنّة أنفسهم!

القراءة «الليبراليّة» رَفضت القراءةَ «التقليديّة» للتاريخ، لكنّها أنتجتْ تصوّراً لاتاريخيًّا لتفسير التاريخ يعتمد على مفهوم «الهويّات الثقافيّة»

هذا التجانسُ المزعومُ لهويّةٍ سنّيّةٍ موحّدةٍ خلف تيّار المستقبل أوصل إلى إهمال أحداثٍ أخرى وإقصائها: فلم تُذكرْ مجزرةُ حلبا في الشمال اللبنانيّ، وكان ضحاياها (القوميّون الاجتماعيّون) ومنفّذوها من السنّة؛ كما جرى التغاضي عن مشاركة بعض شباب حركة «المرابطون» ـ العروبيّة المبدإ والسنّيّة الأعضاء ـ إلى جانب حزب الله خلال أحداث ٧ أيّار. وهذا الإغفال كان جزءًا أساسيّاً من صناعة هويّةٍ سنيّةٍ متماهيةٍ مع ذاتها، كحال كتابات صاغيّة في **الحياة** خلال تلك الفترة.

ينصبُّ اهتمامُ صاغيّة على نقد مفهوم «المقاومة» بوصفها مشروعًا للحرب الأهليّة، وقد قدّم مقاربةً تاريخيّة لهذه الفكرة في مقالةٍ مميّزةٍ عن تجربة المقاومة في إيرلندة.[2] فهو يرى أنّ الهويّة الإيرلنديّة، كما قدّمتها السرديّةُ القوميّة، هي هويّةٌ متخيّلة وغيرُ حقيقيّة، ولا يمْكن الدفاعُ عنها، لأنّ الوقائع التاريخيّة تنقضها وتنتقص من قيمتها. إلا أنّه يَسُوق ما يشْبه السرديّةَ القوميّةَ في ما يتعلّق بالهويّتين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ فيُقدِّم الهويّةَ الطائفيّةَ هنا باعتبارها هويّةً حقيقيّةً أو أصليّة، بحيث يصبح كلٌّ من الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة معطًى **ثابتًا** في التاريخ الإيرلنديّ وفي خطوط الشرخ التي تَقْسم هذا المجتمعَ. وبالرغم من أنّ صاغيّة يُثبت البدايةَ التاريخيّةَ لتحوّل الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة إلى هويّتين «طائفيّتين،» إلا أنّه، وبعد لحظة التأسيس، يحوّلهما إلى هويّتين أصليّتين لا يمكن تغييرُهما أو تجاوزُهما، على العكس من الهويّة الإيرلنديّة التي تبقى دومًا هويّةً متخيّلةً عنده!

ما يقوم به صاغيّة هو الانتصارُ لهويّةٍ على أخرى بغرض نقض السرديّة القوميّة، بحيث تصبح الهويّةُ القوميّةُ هويّةً متخيّلةً يكون مشروعُها حربًا أهليّةً، بينما تكون الهويّاتُ «الطائفيّة» هي الهويّات الحقيقيّة والمتجذّرة في التاريخ الخاصّ بالجماعة! إنّ هذه المغالاة في تقدير أصالة الهويّات الطائفيّة لا تتمّ إلاّ بإهمالٍ ما تمارسه هذه الهويّاتُ من إقصاءٍ وتهميشٍ وفرضٍ مستمرٍّ للتجانس الطائفيّ على الجماعة، بغرض تأمين هيمنتها واستمرارها اللذين يصبح تحدّيهما بمثابة إعلانٍ للحرب الأهليّة. وفي هذا تبدو الانتقائيّةُ في قراءات صاغيّة طاغيةً وواضحةً في أهدافها، من الهويّة القوميّة العربيّة إلى أيّة هويّةٍ تستند إلى سرديّةٍ مقاومة.

❖ ❖ ❖

١ ـ إنّ طرح دولة علمانيّة واحدة لجميع مواطنيها كان منذ البداية طرحًا قدّمتْه الجبهةُ الشعبيّةُ لتحرير فلسطين وحَملتْ لواءه. لكنّ طرح الجبهة، وإنْ كان مستقبليّاً، فإنه لم يُهملْ حاضرَ الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ وماضيَه بوصفهما متعلّقيْن بقضيّة شعبٍ طُرد من أرضه.

٢ ـ دراسة صاغيّة بعنوان: «في أنّ المقاومة هي الحربُ الأهليّة... إيرلندا مثالاً،» وهي منشورة على موقع الأوان: http://alawan.org/index.php?mode=article&id=592

هذا التصوّر الجوهرانيّ للطوائف (وتجب إضافةُ «الانتقائيّ» أيضًا عند صاغيّة) هو ما يُعيد إنتاجَه جورج طرابيشي،[1] الذي يرى في الانقسام الطائفيّ «ثابتًا» في التاريخ العربيّ الإسلاميّ. إنّ قراءة طرابيشي للتاريخ الإسلاميّ إشكاليّةٌ منذ البداية، إذ يقوم برصف حوليّات ابن كثير تباعًا. وهذا يعني أنه يَنظر إلى هويّة الجماعات ودوافعها من خلال وعي «المثقّفين» الذين تولّوْا عمليّةَ تدوين الأحداث التاريخيّة، ويقدّم وعيَهم بها على أنّه الوعيُ السائدُ شعبيّاً. كما أنّ هؤلاء المثقفين في الحضارة العربيّة الإسلاميّة استندوا إلى تصوّرٍ تكونُ الانقساماتُ المذهبيّة «الكتابيّةُ» أساسيّةً فيه. من ناحيةٍ أخرى، ينقل طرابيشي الوعيَ «الطائفيّ» من عصرنا إلى عصرٍ آخر، معتبرًا أنّ السنّيّ/الشيعيّ هنا وهناك يعنيان الأمرَ ذاتَه، على الرغم من أنّ مفهوم «الطائفة/الملّة» لدى كتبة العصور القديمة مؤسَّسٌ على الفروق العقائديّة، بينما يَحْمل الآن معنًى حديثًا: هو الانتماءُ إلى جماعةٍ **سياسيّة**.

يقوم السردُ التاريخيّ لطرابيشي على هويّتين ثقافيّتين ثابتتين: السنّة والشيعة، وهما تمثّلان شرخًا ثابتًا في التاريخ عبر التذابح المستمرّ بينهما (كحال البروتستانتيّة والكاثوليكيّة عند صاغيّة). ويُولي طرابيشي بدوره اهتمامًا للبداية التأسيسيّة للهويّتين السنّيّة والشيعيّة، لكنْ ما إنْ تزولُ هذه البدايةُ حتى تمسيا هويّتين مستقرّتين ومكتملتين لا يصيبهما تحوّلٌ أو تبدّل![2] وفي مقابل هذا الشرخ الطائفيّ يقترح طرابيشيّ شكلاً علمانيّاً للعلاقة بين هويّاتٍ ثابتةٍ لا يمسّ التصوّرَ الذاتيَّ للهويّة عن نفسها؛ أيْ إنّ مهمّة هذه العلمانيّة تنحصر في أنّها الطريقةُ المثلى **لتنظيم** هذا الخلاف الطائفيّ والتعايش معه. ومن جانبٍ آخر، فإنّ تصوّر طرابيشيّ للعلمانيّة يندرج في إطار السرديّة العَلمانيّة التي أنجزَتها الحداثةُ أكثرَ من كونه تاريخًا فعليّاً. وقد أضاف إليها بعضَ التعديلات الخاصّة بالإطار الجغرافيّ (أي المشرق العربيّ)، بحيث تصبح العَلمانيّةُ دواءً أُنتج في الغرب لمعالجة الطائفيّة.[3]

❖ ❖ ❖

إنّ بنية الخطاب الليبراليّ لا تختلف، بالعمق، عن بنية نظيره التقليديّ. فالليبراليّ ينتهي إلى إعادة بناء المتعالي، الذي هو ذاته المتعالي التقليديُّ ممثَّلاً في الطائفة أو التراث، اللذين يصبحان مفسِّرين للتاريخ،[4] ويحْضران كإطارٍ ثابتٍ للتجربة التاريخيّة في المشرق العربيّ. ومن ناحيةٍ ثانية، فإنّ الاختلاف الذي يَصُوغه الليبراليُّ في النهاية لا يقوم على البنية الفكريّة، وإنّما على المستوى الپراغماتيّ: فهو بعد أن يُسلِّم بسلطة الهويّات ويعاملها كتكويناتٍ ثابتةٍ وشارطةٍ للحدث التاريخيّ، يعود ليقترحَ معالجاتٍ مغايرةً للوعي التقليديّ، فتغدو العلمانيّةُ دواءً ناجعًا للطائفيّة التي عُمِّدتْ جوهرًا أصيلاً.

من هنا فإنّ ما يمتاز به التقليديُّ من غريمه الليبراليّ هو اقتراحُه معالجاتٍ أكثرَ اتّساقًا مع تصوّره للهويّة الطائفيّة، وأكثرَ انسجامًا مع التجربة الثقافيّة للبشر أنفسهم. كما أنّ التقليديّ متّسقٌ مع أُطر تفكيره، في مقابل الانتقائيّة التي تميِّز أعمالاً نقديّةً كثيرة. فهذه «النقديّة» تقتصر على هويّات وتصوّراتٍ بعينها، ولا تتطرّق إلى أخرى؛ وهو ما يعني أنّ الليبراليّ لا ينطلق في إطار مقاربته للموضوع من بنيته الفكريّة نفسها فحسب، بل من حاجاته الشخصيّة أو حاجات الجماعة التي ينتمي إليها أيضًا.

إنّ مشاركةَ القراءة الليبراليّة نقيضتَها «التقليديّةَ» في التصوّر الثقافويّ للتاريخ أوقعها في التناقض: فهي رفضت القراءةَ التقليديّةَ باعتبارها وعيًا لاتاريخيّاً، لكنّها في الوقت نفسه أَنْتجتْ تصوّرًا لاتاريخيّاً يعتمد على مفهوم «الهويّات الثقافيّة»، الذي تستخدمه أداةَ تفسير للتاريخ. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الاعتمادَ هذا على مفهوم «الهويّات الثقافيّة» قد أَبعد الفكرَ النقديَّ عن الارتباط بالواقع المتشعّب، لأنّ الأساس الذي تقوم عليه هذه الهويّاتُ الثقافيّةُ متخيَّلٌ إلى حدٍّ بعيد، ولا يَسمح بنقاط تواصلٍ فكريّةٍ بين الهويّات المتخاصمة، لكونها ترى التاريخَ من زاويةٍ خاصّةٍ بها، فيغدو الأمر مجموعةَ رواياتٍ تاريخيّةٍ منحازةٍ تتصادم على خشبة التاريخ. ومن هنا، يبدو أنّ الفرقَ بين الليبراليّ والتقليديّ إنّما هو فرقٌ في الصياغة، لا البنية: فالطرفان يعيدان إنتاجَ سردٍ متخيّلٍ للهويّة، باعتبارها هويّةً ثقافيّةً شارطةً لأيّ شيءٍ مسبقًا.

سوريّة

---

١ ـ جورج طرابيشي، «العلمانيّة كإشكاليّة إسلاميّة ـ إسلاميّة»، **الآداب** (٧/٨/٩ ـ ٢٠٠٧). ولم أتناولْ مقالةَ طرابيشي إلاّ من الناحية التي تفيد موضوعَنا هنا، أيْ فكرة الطائفيّة كما قدّمها في دراسته.

٢ ـ هذا النمط من الكتابة التاريخيّة يَظْهر أيضًا في عمل إسحق نقاش، **شيعة العراق** (دمشق: دار المدى، ١٩٩٦). فبعد أن قَدّم الإطارَ التاريخيّ لنشوء التشيّع العراقيّ، تحوّل هذا الأخيرُ إلى ثابتٍ جوهريّ يفسِّر أنماطًا متناقضةً من السلوك. وهكذا تصبح شيعيّةُ جعفر أبي التمن وياسين الهاشمي هي الخلفيّةَ المفسِّرةَ لسلوكهما المتنافر!

٣ ـ في مقال «الطائفيّة في معناها ومبناها» لفالح عبد الجبّار (**الحياة**، ٢٠٠٨/١٢/٢١)، تُقدَّم الطائفيّةُ ثابتًا في التاريخ الإسلاميّ، إذ قامت الحداثةُ بتسييس الاختلاف الثقافيّ «الطائفيّ» الممتدّ إلى أكثر من أربعة عشر قرنًا. والاقتراح الذي يقدّمه عبد الجبّار لمواجهة الطائفيّة هو صلحٌ ويستفاليا جديد، على غرار التجربة الأوروبيّة؛ فهذا الصلح كان المعالجةَ الأوروبيّةَ للمشكلة الطائفيّة، والممهِّدَ للعقد الاجتماعيّ الذي أنجزتْه الدولةُ الحديثة.

٤ ـ في هذا السياق نلاحظ أنّ النقديّة الحديثة تمثّل تراجعًا عن عصر الإيديولوجيا. ففي الستّينيّات هيمنتْ سرديّاتٌ ذاتُ نزعات تاريخانيّة متعالية، إلا أنّها قامت على مفاهيمَ تتجاوز الوعيَ التقليديّ (كالطبقات والاقتصاد والعقلنة)، بينما يعيد السردُ "النقديّ" الحديث إنتاجَ التقليديّة برمّتها مرّةً أخرى، بالرغم من ادّعائه معاداتَها.