قرأت الملفّات السابقة من الآداب

ياسين الحاج صالح❖

هل نَعرف الطائفية؟

لم يَخْطر في بالنا، لا أنا ولا سماح إدريس، أنّ أربعة أعداد من الآداب ستَلْزم لنشر الملفّ عن «الطائفية في الوطن العربي.» ولا ريْب في أنّه لو تسنّى لنا الحصولُ على موادّ تتناول المشكلات الطائفية المحتملة في بلاد عربية أخرى، كالسعودية والبحرين، وربما الكويت والإمارات واليمن وموريتانيا...، للزمنا عددان آخران من المجلة بعد أنْ كنّا ظننّا أنّ الملف بكامله سيُنْشر في عددَيْن فقط، وفقًا لما ورد في تقديم العدد الأول الذي كان الأخيرَ من العام ٢٠٠٦.

أولُ تقصيرٍ نسجّله على الملفّ الذي أردنا أن يوفِّر أفقًا مقارنًا لمقاربات الطائفية في بلداننا هو، إذن، أنّه يقتصر على سورية ولبنان والعراق ومصر والسودان. وهو، بعدُ، لا يوفِّر «تمثيلاً عادلاً» لهذه البلدان العربية نفسها؛ إذ حظي لبنانُ وسوريةُ بتمثيل كبير، تلاهما العراقُ ومصرُ، فيما حصلنا على مقالة واحدة فقط عن السودان.

ولكنْ هل كان إنجازُ ملفّنا أفضلَ في الرهان الثاني كما صاغته مقدمةُ العدد الأول، أيْ «تحويل جملة التحدّيات التي تَطْرحها الطائفيةُ إلى أسئلة واضحة منظّمة تسهل الإجابة عليها نسبيّاً»؟ وهل أمكننا أن نقترحَ نموذجًا نظريّاً، أو بعضَ الأدوات النظرية، لمقاربة مشكلات الطائفية؟ وهل استطعنا أن نطوِّر تصوّرًا لحلولٍ عمليةٍ لها؟

سيكون من الباهظ أن نطالب ٢٦ مقالة، أيْ ما قد يعادل كتابًا متوسِّطَ الحجم، بأن تقدِّم مسحًا للطائفية في البلاد العربية والتصوّرات النظرية الكافية والحلول العملية الشافية لمشكلات الطائفية الشائكة والمتأجِّجة اليوم. ونَحْسب أنّه من المتعذِّر، قبل أن يهدأ السعيرُ الطائفي المحتدمُ اليومَ في الوقائع وفي النفوس، وفي السياسة والثقافة، وفي المجتمعات والدول، أن نتمكّن من مقاربته بشيء من الاتّزان والسداد.

على أنّ الإنصاف يقتضي أن نَلْفت انتباهَ القرّاء والمهتمّين إلى ما نظنّها عناصرَ مهمةً في تفكير الطائفية، أو علاماتٍ دالّةً على الأحوال الطائفية في سياستنا وثقافتنا. وإذ يتعذّر، كلَّ التعذر، تلخيصُ الملفّ ككلّ، أو الإشارةُ إلى جميع المقالات، فسيهتمُّ هذا التعقيبُ بإبراز بعض الأفكار ومناقشة بعض المساهمات. وهو، بذلك، يجازف في أن يكون ذاتيّاً في توزيع اهتمامه. والحال أنّ إغفال بعض المقالات هنا لا ينجم عن أيِّ تقليل من شأنها؛

❖ ـكاتب سوري، ومراسل الآداب في سورية.

فأبحاث يمنى العيد ونبيل سليمان وأحمد الخميسي عن الطائفية في لبنان وسورية ومصر، مثلاً، تستحقّ تناولاً مستقلاً لا أجدني مؤهّلاً للاضطلاع به؛ كما أنّ المقام لا يتّسع، للأسف، لتناول أبحاث أخرى.

نقاش عراقي حول الطائفية

سأبدأ بمقالة من العدد الذي بين أيدينا، وقد أرسله إليّ رئيسُ التحرير قبل نشره هنا. إنّها مقالة «طائفية أم عنصرية؟» للأستاذ محمود سعيد، الذي عرّفتْه الآداب بأنّه «كاتب وروائي عراقي مقيم في الولايات المتحدة.» وستُلْزمني مقالتُه العودةَ إلى مقالة فالح عبد الجبّار التي ينتقدها سعيد، وكانت نُشرتْ في الجزء الأول من الملفّ.

يأخذ سعيد على المساهمين في الملف أنّ «مفهوم الطائفية عندهم [ما زال] غيرَ متّفقٍ عليه، متشابكًا، غيرَ واضح.» والحال أنّ مفاهيم العلوم الاجتماعية والإنسانية قلّما تكون متّفقًا عليها وواضحةً وبريئةً من التشابك؛ وهي أعصى، بعدُ، على الاتفاق في مجالٍ جيوسياسي وثقافي يضطرم بعنف، كمنطقتنا «المشرقية» أو «الشرق أوسطية.» لقد كان غرضُ الملفّ تنشيطَ التفكير في المشكلات الطائفية. ولا وهمَ لدينا البتّة، وقتَ فكّرنا في الملفّ أو اليوم، في أنّ ملفّات الآداب قد تُغْني عن دراسة الطائفية «دراسةً علميةً عقلانيةً» في كلّ بلدٍ عربي على حِدة، كما يرغب الأستاذ سعيد.

على أنّ السؤال الأهمّ الذي تثيره مقالةُ الروائي العراقي يتّصل بما إذا كنا قادرين، في مجتمعاتٍ بلا مرجعيةٍ وطنية، على مقاربة مشكلاتنا بشيء من التجرّد والموضوعية. وبعبارة أخرى، ألا يُحتمل، ونحن نَدْرس الطائفيةَ، أن ننحرفَ تحت وطأة انحيازاتنا وانتماءاتنا وأهوائنا، عن الموضوعية ونحو الطائفية؟ ما الذي يَضْمن أن يكون تناولي للطائفية بريئًا من الطائفية، وأن لا يسخِّر «العلمَ» للنيل من طائفةٍ أو دينٍ وإعلاءِ شانِ طائفةٍ أو دينٍ آخر؟ إنّه تساؤلٌ راهنٌ جداً في العراق، بالنظر إلى عمق الانقسام العراقي وافتقار العراقيين إلى إطار فكري أو سياسي للإجماع الوطني. لكنّه ليس أقلّ راهنيةً بكثير في بلدانٍ مثل سورية ولبنان وغيرهما.

محمود سعيد غاضب، ومرير، وهو اتّهامي أحيانًا. إنّه يرى أنّ مقالة عبد الجبّار تقدِّم صورةً أحاديةَ الجانب عمّا يجري في العراق، صورةً تهْمل دورَ الاحتلال الأميركي وإيران بينما تغلِّب دورَ نظام صدّام السابق. لن نَدْخل في التفاصيل، لكن من الواضح أنّنا حيال نقاش نموذجي، تَجْنح التمايزاتُ الدينيةُ والمذهبيةُ فيه إلى التحجّب وراء خلافات فكرية وسياسية، أو تتخثّر التمايزاتُ السياسيةُ والفكريةُ فيه في تكوينات ثابتة وشبه طائفية. والحال أنّه إذا كانت الطائفية شيئًا حقيرًا، فلأنّها ـ بالضبط ـ تُفْسد النقاشَ العامَّ، فوق إفسادها للسياسة والدولة. فهل يُمْكن، في مثل هذه الأحوال السياسية والثقافية والنفسية القائمة، تقديمُ قولٍ علميّ عن الطائفية؟ أو قول وطني؟ سنقول لاحقًا إنّ هذا ممكن، لكنْ ليس من دون احتياطاتٍ فكريةٍ وأخلاقيةٍ وسياسيةٍ كبيرة.

وكان الأستاذ عبد الجبّار في مقالته المعنونة «أديان ومذاهب وطوائف» قد رصد مشكلةً في «التقاطع بين الوطني (العراقي) والقومي (العربي)» في العراق، ورأى أنّ توحيد العراق على «الأساس العروبي [وهو ما وَقَعَ فعلاً بين عامَيْ ١٩٦٨ و٢٠٠٣] يعني إقصاءَ ربع سكّانه،» وأنّ العراق «دولةٌ إقليميةٌ [شكّلها الإنكليزُ] تبحث عن دولة، لا أمةٌ (جماعةٌ قومية) تبحث عن دولة.» وقدّم عبد الجبّار عناصرَ سوسيولوجيةً وتاريخيةً مفيدةً للتفكير في الشأن الطائفي في العراق. إلاّ أنّه يوحي، في غير موقع، أنّه يخوض معركةً إيديولوجيةً؛ مثلاً حين يقرِّر أنّ «الفكاك من الاحتلال» يتطلّب «استقرارًا وبناءَ مؤسسات»؛ أو حين يكتب ما يلي: «لن تزول الانقساماتُ الطائفيةُ ـ فهي اختلافات ثقافية ذاتُ بعدٍ تاريخي مديد ـ لكنّ ما يمكن أن يزول هو تسييسُ

إنْ شاء الله افتكرت إنّك بـ ٤ أعداد عن الطائفية خلصت منها؟!

الإسلاميين والمتعصّبين لهذه الاختلافات.» «الإسلاميون والمتعصّبون» وحدهم؟ أليس في هذا تبسيطًا مفرطًا للمشكلة؟

اختلاف مفهوم الطائفية في السودان

يبدو أنّ تعبير «الطائفية» يحوز دلالةً مختلفةً في السودان عمّا هو في البلدان المشرقية. يقول سعيد عكاشة الذي كتب مقالةً عن «طبيعة الطائفية في السودان ومستقبلها» في الجزء الأخير من الملف إنّ «الطائفيةَ في السودان عَنَتْ تاريخيّاً شيئًا أشبهَ بالطرق الصوفية، ولكنّها تمتّعتْ بتنظيم أكثرَ إحكامًا.» ويَنْسب إليها دورًا إيجابيّاً «في بناء هوية جماعية في مواجهة الانقسامات القبلية، وفي مواجهة التدخّلات الأجنبية قبل قيام الدولة الحديثة.» وأبرزُ الأمثلة التي يَسُوقها على «الطوائف» السودانية طائفتا الأنصار (المهدية) والختمية (الميرغينة)، وإنْ كنّا لا نَعْرف إنْ كان ثمة غيرُهما. وبعد استقلال السودان تشكّل لكلّ من هاتيْن الطائفتيْن حزبٌ سياسي: «الأمة» للأنصار، و«الاتحادي» للختمية. ورغم أنّ هذا ليس هو المفهومَ المشرقي للطائفية، إلاّ أنّه يوفّر أفقًا مقارنًا

شو استفدت إذا شَتَمت الطائفية ومنعوا المجلّة؟

مفيدًا. وكان من شأن موادّ أخرى عن السودان ونزاعاته ـ الشمال والجنوب، مشكلة دارفور،... ـ أن يضيء أوضاعَ السودان، وربما أن يتيح لنا فهمًا أفضلَ للصراعات الطائفية.

مقاربة غير معيارية

وجاء في مقالة بعنوان «فهم الطائفية» في الجزء الثالث من الملف بقلم د. أسامة المقدسي أنّه في «السياق الاجتماعي لجبل لبنان [منتصف القرن ١٩]، سَمحت الطائفيةُ لغير النخب بالانخراط في السياسة إلى درجة غير مسبوقة، تحديدًا لأنّ السياسة كانت تُعَرَّف على أسس جماعوية لا أسس نخبوية بشكل حصري.» ويضيف: «مَثّلت الطائفيةُ تغيرًا عميقًا أيضًا: إذ لم تعد الدولةُ ذاتَ أغلبية واحدة وأقليّات عدة، تعرّف جميعُها بمصطلحات دينية حصرية، بل باتت سلسلةً من المنجمعات الدينية المتعامدة [المتبادلة الاعتماد] التي مُنح أفرادُها مكانةً اجتماعيةً وسياسيةً متساويةً أمام القانون.» هذا قولٌ مهمّ لأنّه يَكْسر المقاربةَ المعياريةَ للطائفية، التي تجعل الاشمئزازَ من الطائفية بديلاً من فهمها، لمصلحة مقاربة تاريخية وموضوعية تتبدّى لها الطائفيةُ شكلاً لتدخّل قطاعات أوسع من الجمهور ميدانَ السياسة، الأمرُ الذي أدّى ـ وإنْ بغير قصد ـ إلى «دقرطة السياسة، إذ اندفع أفرادٌ من خارج النُّخب إلى واجهة التحرّكات الطائفية التي غالبًا ما انتَهَكَتْ، بدروها، حدودَ التراتبات التقليدية.» ولا يتردّد المقدسي في تسمية ذلك بـ «الثورة الطائفية.» على أنّه ينبغي القولُ إنّ مؤلّف كتاب **ثقافة الطائفية** لا يَنْقصه العداءُ للطائفية: فهو يرى أنّ «الثورة الطائفية» في لبنان «كَرَّست الجماعات الطائفيةَ أساسًا للتمثيل السياسي الحديث،» ومن ثم جعلت الطائفيةَ حقيقةً ملموسةً و«أبطلتْ إمكانيةَ أية نزعةٍ مواطنيةٍ علمانيةٍ عليا وجامعة.» ولذلك فهو يحثّ على «إدراك التركيب التاريخي والاجتماعي والسياسي المعقّد للطائفية،» وإلاّ فإنّ «النقد العلماني لها لن يعدو أن يكون مجردَ صخبٍ وغضبٍ ساخطيْن، وسيكون عاجزًا وتائهًا عن الهدف الصحيح، وسيَعْجز عن إدراك حدّةِ الولاءات والكراهيات الطائفية وتفاقمها.»

وكانت مقالةُ كاتب هذه السطور، «صناعة الطوائف، أو الطائفية بوصفها استراتيجيةَ سيطرةٍ سياسية» (الجزء الثاني من الملف)، قد اهتمّتْ بهذا البعد «الجمهوري» للطائفية في لحظاتٍ تاريخيةٍ بعينها، تَضْمن الطائفيةُ فيها تنشيطَ جمهورٍ خاملٍ وتَمْنحه شعورًا بالوحدة والمساواة والأخوّة. وكان في بالي موارنةُ لبنان في القرن التاسع عشر، استنادًا إلى كتاب أسامة المقدسي ذاته (للأسف سقطت الإحالاتُ المرجعيةُ من مقالي،

وبينها إحالةٌ إلى كتاب المقدسي)(*) وتحولاتٌ تُشْبهها أو تذكّر بها في سورية في النصف الثاني من القرن العشرين.

ونقاش سوري ...

الأستاذ لؤي حسين يعتقد أنّ «المسألة الطائفية فصلٌ من المسألة الدينية،» لكنّ نقاشه يتمحور حول مسائل سياسية حصرًا.(**) وأساسُ نقاش حسين هو الردّ على قول القائلين بطائفية النظام الحاكم، معتبرًا أنّ ذلك «مغالطةٌ معرفيةٌ وسياسية.» لكنّ حسين لا يلبث أن يتّهم بالطائفية النظامَ الذي قد يتلو هذا، حين يصف بأنّه من غير الصحيح القول إنّ «سيطرةَ «الجماعات الكبيرة» على الحُكْم لن تجعل منه نظامًا طائفيّاً.» ويضيف مفارقةً أخرى حين يَذْكر «القلقَ» و«التخوُّفَ» و«انعدامَ الثقة» عند العلويين حيال الإخوان المسلمين، ثم لا يلبث أن يَرْفض وصفَ ذلك بأنّه «أزمةُ ثقة.» وكان كاتبُ هذه السطور قد استخدم تعبيرَ «أزمة الثقة الوطنية» في غير مقالة وبحثٍ له، للتعبير عن علاقات موسومةٍ بالقلق والتخوف بين جماعات دينية ومذهبية وإثنية سورية. ولكنّ حسين، ومن دون أن يَنْسب العبارةَ إلى أحد، ولا أعرف أحدًا استخدمها غيري، يقول: «وعبارةُ «أزمة الثقة» تشكّل الآن أحدَ المحمولات الطائفية في الخطاب السياسي السوري المعارض»؛ وبرهانُه على ذلك أنّها «تَحْمل في أحد أوجهها تعبيرًا عن خلل المحاصصة الطائفية في السلطة.» وهنا نجد سمةً أخرى لمقاربة حسين، وهي أنّ منقوديه بلا ملامح: فهو لا يَقتبس نصوصَهم، ولا يَذْكر أسماءهم، ولا يعرِّف مواقفَهم بغير أنّها «معارضة،» مكتفيًا بما انطبع في ذهنه منها، ومتأوِّلاً إياها على هواه. يَقول مثلاً إنّ «البعض اقترح حلاً «ديموقراطيّاً» لأزمة الثقة هذه عبر طريق «المصالحة الوطنية» التي عنى بها [أيْ ذلك «البعضُ»] إعادةَ التوزيع الطائفي للسلطة بشكل عادل، بعد أن كان ـ بحسب ادّعائه [أيْ ذلك «البعض» أيضًا] ـ مجحفًا بحق بعض الطوائف.» مَنْ هذا البعض؟ وأين وَرَدَ ذلك؟ ولماذا لا بدّ لمفهوم «المصالحة الوطنية» أن يعني «إعادةَ التوزيع الطائفي،» بينما هو مطروحٌ في بلدان شَهِدتْ كوارثَ وطنيةً أقلّ مما شهده بلدُنا، كالمغرب وتونس؟ ويُنْكر حسين «الحلَّ التوافقي» من دون أن يكون واضحًا مَنْ يتبنّى هذا الحلّ، وما إذا كان المتبنّون المفترضون يقصدون به «تقاسُمَ السلطة على أساسٍ طائفي» حسب شرحه له. ويضع بين قوسين ما قد يكون وصفًا لـ «إحصاء قامت به السلطةُ» للطوائف (الأرجح أنّها لم تقم به، وأنّ الأمر يتعلّق بتسريبٍ من جهاتٍ ما، لها أغراضُها) بأنّه «غيرُ علمي وغيرُ نزيه،» لكنّ حسين يبقى أمينًا لمبدإه في إرسال الكلام كيفيّاً وعدم نسبةِ الكلام الموضوع بين قوسين هو نفسه لأيٍّ كان. هنا أيضًا كان كاتبُ هذه السطور تناول الإحصاءَ المومَأَ إليه من وجهة نظر علاقات المعرفة والسلطة، أو توسُّلِ «العلم» في خدمةِ ألعابٍ سياسيةٍ خطيرة.

فكيف، والحال هذه، يستقيم الكلامُ المرسَلُ والانطباعي في نقاش حول الطائفية؟ وإذا كنّا نعتبر أنّ هناك مشكلةً طائفية، وواضحٌ أنّ حسين لا يُنْكر ذلك، فكيف لا تكون ممارسةٌ نقاشيةٌ بلا ضوابط، كهذه، جزءًا من المشكلة؟ وما الذي يَمْنع خصمًا لحسين من أن يصوِّر موقفَه بهذه الطريقة «الحرة»؟ وأيةُ سويّةٍ للنقاش الوطني حول مشكلة خطيرة كهذه إنْ تُرِكتْ للانطباعات والأحكام الذاتية المتضاربة؟ وهل من شأن مقاربةٍ يَسِمُها غيابُ التوثيق والانضباط أن تُضعف الوعيَ والممارسةَ الطائفيّيْن، أم تُسْندهما؟

يبدو لنا أنّ الخلل الأساسي في مقالة حسين هو افتقارُه إلى الانضباط النفسي والفكري الذي يأمله المرءُ من مقاربة المشكلات الاجتماعية المعقّدة. لعلّها، لذلك، بقيتْ مقاربتُه مشاعريةً، موصولةً بتفضيلاته وانحيازاته وتخوّفاته وهواجسه، المشروعةِ مثلِ غيرها، لكن التي تجازف بأن تكون عَرْضًا للمشكلة لا علاجًا لها.

يَلْفت عنوانُ مقالة موفّق نيربية (في الجزء الثاني من الملفّ) إلى أنّ الطائفية مشكلةٌ معرفية لا سياسيةٌ فحسب. معرفتُنا للطائفية، إذن، قد تكون طائفيةً هي ذاتها. وهذا يعني أنّنا نحتاج إلى مقدِّمات معرفية، تضاف إلى مقدِّمات سياسية وأخلاقية، كي نتجنّب الأفخاخَ التي تَنْصبها الطائفيةُ لوعينا وتفاعلِنا الاجتماعي وحياتِنا السياسيةِ الوطنية. وهذا ليس مبنيّاً على مقالة نيربية، التي لم تتوسَّع كثيرًا في البعد المعرفي للمشكلة الطائفية، بل مؤسَّسٌ على تصوُّر أنّ الطائفية مشكلةٌ عامة، وأنّه لا يمكن أن نقول عنها كلامًا علميّاً ووطنيّاً إلاّ إذا كنّا متحررين منها ـ وهذا مطلبٌ بالغُ الصعوبة لكونها شرطًا عامّاً كما قلنا. لا مجال للتوسع في هذا الشأن؛ حسبُنا القولُ إنّ الاعتقاد بأنّه

---

* ـ تعتذر الآداب عن سقوط هوامش مقالة الأستاذ ياسين الحاج صالح لأخطاءٍ تقنيةٍ. وقد تضمّنتْ تعليقاتٍ مفصّلةً واستشهاداتٍ لمهدي عامل (**في الدولة الطائفية**)، ومحمد موصللي (موقع «كلنا شركاء» ٢٠٠٦/٢/٢٨)، وجوشوا لانديس، ونيكولاس فاندام (**الصراع على السلطة في سوريا... ١٩٦١ ـ ١٩٦٥**)، وجورج قرم (**تعدُّد الأديان وأنظمة الحكم**)، والشهيد سمير قصير (**تأمّلات في الشقاء العربي**)، وبرهان غليون (**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليّات**)، و«الكتاب الممتاز» لأسامة المقدسي (**ثقافة الطائفية**).

** ـ تشير الآداب إلى أنّ الرقابة السورية مَنعت العددَ الأخيرَ من الآداب الذي يتضمّن بحثَ الأستاذ لؤي حسين، وربّما بسببه. فاقتضى التنويه والاستنكار، علمًا أنّه بإمكان القارئ مراجعة أكثر موادّ هذا العدد على موقع الآداب الإلكتروني www.adabmag.com.

تُمْكن مقاربةُ الطائفية من دون مقدِّمات معرفية وأخلاقية وسياسية قد يكون مسلكًا طائشًا قد يُسْهم في تغذيتها وتثبيتها. ولعلّ الملف كان مفتقرًا إلى مقالة أو أكثر تهتمّ **بالبعد المعرفي** لدراسة الطائفية، وتهتمّ تحديدًا بكيفية مقاربة الطائفية مقاربةً علميةً في مجتمعاتٍ موبوءةٍ بها؛ فمن دون ذلك تبقى مقاربةُ الطائفية أسيرةَ منطق الاتهام والتبرّؤ، وهو المنطلق الطائفيُ ذاته.

الطائفية سوقٌ سوداء للسياسة

يسوق د. برهان غليون أطروحةً مركّبةً تفيد بأنّ «الطائفية تنتمي إلى ميدان السياسة لا إلى مجال الدين والعقيدة، وبأنّها تشكّل سوقًا موازيةً (سوداء) للسياسة أكثرَ ممّا تعكس إرادةَ تعميم قيمٍ أو مبادئ أو مذاهب دينيةٍ لجماعةٍ خاصة.» ويقيم غليون أطروحتَه الرئيسة هذه على أربعة افتراضات. أوّلُها أنّ «الطائفية لا علاقة لها بتعدد الطوائف أو الديانات.» الثاني أنّ الطائفية مواكِبةٌ لنشوء الدولة الحديثة التي تَفْترض المساواةَ وتعتبر «استخدامَ التضامن الطائفي أو الإثني داخل الدولة خروجًا على قانون الوطنية.» والثالث أنّ الطائفية استراتيجيةٌ سياسيةٌ لا علاقةَ لها بالتضامن الديني، بل هي «النموذجُ الأوضحُ لاستخدام الدين والعصبية القرابية في السياسة.» والرابع يَربط بين الطائفية وخطط «النخب الاجتماعية المتنافسة في حقل السياسة ومن أجل السيطرة واكتساب المواقع.» ويقترح غليون عنصرًا تفسيريّاً للطائفية يتمثّل في افتقار نخب السلطة في الدول الحديثة العربية وغير العربية إلى «النضج السياسي» وفي «نقص تمثُّلها لفكرة الدولة ومفهوم السياسة المرتبطة بها.» والعنصر الأساسي الذي ينبني عليه مقالُه هو أنّ «نقد مفهوم الطائفية» يتمثّل في «نقل منطق المجتمع التضامني الأهلي إلى ميدان الدولة،» وتاليًا «إحلال العرف وعاطفة القرابة... محلّ منظومة الحق والقانون والتضامن الوطني العامّ والعلاقات المؤسسية.»

ومعلومٌ أنّ مساهمات غليون هي من بين الأكثر تقدمًا في مقاربة الطائفية عربيّاً. لكنْ يبدو لنا أنّه كان يمكن للاستفادة منها أن تكون أكبرَ لو كانت مصوغةً في صورة أكثر تنظيمًا، تقرن الخصوبةَ وفيضَ القريحة المميزيْن لعمل غليون بعرضٍ أكثرَ «مدرسية» وأكثر تقنينًا.

الطائفية والريْع

ومن أبرز الأطروحات في ملفّات الآداب ما ورد في مقالة د. زياد حافظ المعنونة «الفئوية واقتصاد الريْع والفساد» مِنْ ربطٍ بين الطائفية والاقتصاد الريعي. بيْد أنّ حافظ يقيم نوعًا من التوازي بينهما من دون أن يوضّح الصلةَ بينهما. والحال أنّ هذا أمرٌ يستحق الإضاءةَ لا التقرير، والبرهنةَ لا التوازي. هل يمكن، مثلاً، الكلامُ على شرعية ريعية تقوم على الولاء والمحسوبية تمييزًا من شرعية «إنتاجية» تقوم على المواطَنة؟ وهل التحول نحو اقتصادٍ إنتاجي يقود بالضرورة إلى زوال الطائفية وقيام نظام المواطنة؟ وكيف؟

أما الحل الذي يقترحه حافظ لمشكلة «النُّظُم الفئوية المرتبطة بالخارج» فهو «المشروع العربي النهضوي بأبعاده الستة»: الديموقراطية، والعدالة الاجتماعية، والوحدة العربية، والاستقلال، والتنمية المستقلة، والأصالة الحضارية. أليست هذه طوبى؟ لا أعني رؤيةً جاذبةً ومنشِّطة، بل رهنُ حلّ مشكلاتنا بمشروعٍ كلّي. ألا يمكن تحقيقُ تقدّم على أحد المستويات إلاّ مقترنًا بغيره؟ يخشى المرءُ أنّ حلولاً إيديولوجيةً كهذه تَتْرك المشكلاتِ القائمةَ على حالها.

الطائفية في مصر

في وسع الملفّ أن يؤكّد أنّه قدّم تعريفًا طيّبًا بالمشكلات الطائفية في مصر. إنّ مقالات الأساتذة أحمد الخميسي «وحش الطائفية في مصر،» وكمال زاخر موسى «المسألة القبطية في مصر: الأزمة والدستور» في الجزء الثالث من الملفّ، والأستاذ كمال مغيث «التعليم والتطرّف الديني في مصر» والأستاذ الخميسي ثانيةً «الأزمة الطائفية في الأدب المصري» في الجزء الرابع والأخير، تقدِّم زادًا معرفيّاً مهمّاً عن الطائفية في البلد العربي الأكبر والأرسخ كيانًا والذي قلّما عرف تاريخُه الحديث صراعاتٍ دينيةً وطائفية.

أنا مش طائفي، بسْ..

ننوِّه في الختام برسوم الكاريكاتير للفنّان حاتم إمام. لقد وضع إمام يدَه على منطق الإنكار الذي يتحكّم بالوعي الطائفي: «أنا مش طائفي، لكن...» ويَعْقب ذلك استدراكاتٌ من قبيل: «الأرثوذكس هنّ الوحيدين اللي مش طائفيين،» أو «بسْ ما بتجوّز إلاّ مِنْ طائفتي،» إلخ... فهذه الاستدراكات تفيد أنّي لست إلاّ طائفيّاً. إنّ منطق الوعي الطائفي يقوم على «أنا مش طائفي،» لكنّي في واقع الأمر طائفي؛ أو «أنا لست طائفيّاً،» لكنّي **أمارِس وأفكّر وأعيش** طائفيّاً. إنكارُ الطائفية وإثباتُها في جملة واحدة حالٌ شائعةٌ في كلّ مكان من ربوعنا. وغالبًا ما نحاول التغلُّبَ على هذا التناقض، الذي لا يخفى على أيٍّ منّا، باللجوء إلى الاتهام: «بس ليش هنّ بيجيبوا أولاد كتير؟» «بس الإسلام ما بينطاقوا.» وخلاصةُ منطق الإنكار، أو نواتُه البسيطة، هو: «أنا مش طائفي... هنّي الطائفيين»؛ نقولها باحتدامٍ وبملءِ الاقتناع الذاتي، كما يصوِّر غلافُ العدد الأول من الملفّ.

دمشق