عزمي بشارة

طروحات عن النهضة المعاقة

الزيتونة للدراسات والنشر
AL-ZAYTOUNA BOOKS

تمهيد

١

يجمع هذه المقالات هم عرض وتحليل المعوقات التي تقف في وجه النهوض بالمجتمع العربي في الداخل نحو التحديث، ويلتقي فيها البعد النظري بالاجتماعي والسياسي. لا تعنى هذه المقالات بموضوعات النهضة العربية التاريخية والفكرية التي أنتج الاهتمام بها أبحاثاً ممتازة في العقد الأخير بشكل خاص، وقد أشبع تاريخ الفكر العربي في عصر النهضة بحثاً ومقارنة وتمحيصاً. ورغم أن الأطروحات التي يقدمها هذا الكتاب لا تتجنب الخوض في النظرية إلا أنها تنطلق من الواقع الاجتماعي الملموس، تنطلق إليه من أجل تغييره باتجاه واضح ومحسوم بالنسبة للكاتب وهو النهضة والتنوير

والعقلانية والتحديث والديموقراطية. وينحاز النص بشكل واضح لهذه القضايا.

تنطلق الطروحات حول النهضة المعوّقة من الواقع العربي «الصغير»، إذا صح التعبير، في الداخل، ومنه تتوسع باستمرار، وتوسع مجال الرؤية. حقل الملاحظة بالعين المجردة وحقل التجربة هو هذا الحقل، أي حقل المجتمع العربي في الداخل والتقاطعات مع المجتمعات العربية كما تبدو من هذه الزاوية. إلا ان المجتمع العربي بشكل عام هو الهم الذي يقود إليه النص ويفتح حوله الأسئلة. وهو لا يغيب عن ذهن الباحث ولا القارئ على طول الأطروحات وعرضها. لذلك فإن الانطلاقة اللحظية المباشرة لا تلبث أن تأخذ المتأمل إلى قضايا المجتمع العربي وقضايا المجتمع والحداثة بشكل عام، أي نظرياً، ومنها قضايا العلم والأخلاق والفردية وغيرها... ذلك لأن القضايا التي اخترنا أن نبدأ بها عينية وملموسة لكنها ليست فريدة أو استثنائية بالكامل، فالمجتمعات العربية تعيش حالات شبيهة وقضايا متقاربة. وتأملات الكاتب نظرية، لكنها تبحث عن تقاطعات بين هموم ومعضلات النظرية وبين الهم العربي في الممارسة.

ليست هذه الأطروحات دراسات موثقة، ولا هي مقالات رأي متفرقة، وإنما هي أطروحات فكرية من النمط الذي عرفه تاريخ الفكر، بما فيه فكر النهضة العربية ذاته.

وقد يصاب القارئ بالارتباك للوهلة، فالكاتب يعتمد

أسلوباً ينطلق من محفزات ودوافع يطرحها ميدان الملاحظة الضيق، لكنه لا يخشى، أثناء التحليل، من توسيع الصورة لتشمل المجتمعات العربية عموماً. كما لا يخشى التنظير وطرح ومعالجة الأطروحات النظرية الأكثر تعقيداً من خلال القضايا العينية المطروحة.

وما يجمع هذه الأطروحات ليس أنها كتبت بقلم الكاتب نفسه، ولا أنها صيغت في فترة زمنية محددة، بل الموضوع والتوجه الفكري والقيمي ذاته، من زوايا نظر مختلفة.

إنها الطروحات حول إعاقة النهضة، النهضة المعوّقة. وهي ليست مختصة بالعرب ولا مقتصرة عليهم حصراً، وإنما تتم معالجة ظواهر قائمة في المجتمع العربي، وبدرجات متفاوتة في مجتمعات أخرى أيضاً، كمعوقات للنهضة في الحالة العربية.

تبدو الأطروحات نقدية بشكل عنيف، لكن الهدف منها هو فتح الأفق ورسم معالم الطريق الذي يقود إليه. فالكاتب لا يرى العوائق فحسب وإنما الأمل أيضاً. فليست معوقات النهضة العربية عربية الجوهر. ولم يُصب العرب بمرض أو بعدوى تحجب عنهم الحداثة وقضاياها، وإنما العوائق المقصودة هي عوائق اجتماعية ناشئة تاريخياً، وعرضها نقدياً هو مساهمة في تحديها ومواجهتها.

٢

وضعنا نصب الأعين ضرورة بلورة ومأسسة مشروع

قومي لعرب هذه البلاد بحيث يقف على رجلين: الهوية القومية والديموقراطية، أو المواطنة المتساوية والانتماء القومي.

إذا ما فصلنا بين المفهومين أو البعدين، القومي والديموقراطي، فسوف تتحول القومية إلى مجرد شوفينية وسياسات هوية خاوية تستر التخلف بالمزايدات الوطنية، وتخفي عيوب المجتمع العربي، نفس العيوب التي تشل قدرته على مواجهة التحديات القومية. لذلك عندما نقول الفكر القومي الديموقراطي لا نقصد أن تكون القومية لنا في حين تبقى الديموقراطية من نصيب أعدائنا أو خصومنا المطالبين بتحقيق المواطنة الديموقراطية والمساواة وغير ذلك، بل نقصد أن تكون قوميتنا ديموقراطية أيضاً. وهل بإمكان القومية أن تكون ديموقراطية؟ بالطبع. ومع أن الديموقراطية كنظام حكم وكنهج ينظم العلاقة بين مؤسسات الدولة وبين المواطنين غير ممكنة من دون دولة، إلا أن هذا السياق لا يمنع عرب الداخل من بناء مؤسسات وطنية تمثيلية، وهذا المسعى كافٍ بحد ذاته ليطرح مسألة الديموقراطية. لكن قبل هذا كله علينا في التيار القومي أن نسأل أنفسنا: هل تتوفر لدينا ثقافة ديموقراطية تجعل من توجهنا القومي توجهاً متنوراً عقلانياً غير منغلق ولا متعصب؟

قد يؤدي غياب الوجهة الديموقراطية التنويرية للفكر القومي إلى وجهة أخرى أصولية لا تبعد كثيراً عن الأصولية الدينية، إن كان ذلك في نمط الوعي، أو من

حيث الإكثار من استثمار الخرافات والأساطير. وفرق أنها قد تكون أساطير وخرافات دنيوية وليست دينية لا يشكل عزاء في مثل هذه الحالة. ومن مسلّمات التوجه القومي الديموقراطي أن القومية رابطة سياسية/ ثقافية حداثية تؤسس لعلاقة بين الفرد والمجتمع ككل، يكون فيها الفرد مواطناً، والمجتمع صاحب سيادة. وأصدق تجليات هذه العلاقة النظرية وأكثرها قرباً لمفهوم السيادة والمواطن هو الدولة الديموقراطية الحديثة. لذلك يرفض هذا التيار التعريفات الجوهرانية المتعالية والمتسامية للقومية باعتبارها جوهراً لا تاريخياً، أو عنصراً بشرياً ثابتاً، أو ثقافة عضوية ذات سمات مستقلة لا تتأثر بالزمان والمكان وبالثقافات الأخرى. لكنها تحتاج بدون شك إلى مقومات ثقافية ومعانٍ تاريخية وإلى روابط انتماء. وتختلف القومية العربية جذرياً عن العروبة الأقوامية أو الإثنية، أو عروبة أقوام ما قبل ألفي عام. وما يجمعهما هو الرابط التاريخي، لا رابطة الدم ولا ادعاء رابطة الدم، الذي يؤرخ للعرب وللثقافة العربية في محاولة لتشكيل ذاكرة جماعية لقومية عربية. هذا الرابط متشكل بالفكر الذي يؤرخ له وليس معطى طبيعياً قائماً ومستقلاً عن الفكرة القومية. لذلك قد يكتب التاريخ العربي بتحقيب مختلف ومن بدايات مختلفة. وقد يكتب هذا التاريخ من منطلق عقلاني ونقدي يفند الأساطير من خلال فهم وظيفتها ودورها، كما وقد تزيد الكتابة القومية من أسطرته. من يحاول أن يفهم التاريخ العربي كوحدة متناسقة ذات بداية ورواية جامعة وحبكة بأبطال ومآسٍ وانتصارات وهزائم وعصر ذهبي وعصور انحطاط، يحاول عملياً أن

يفرض وجهة نظر قومية على تاريخ غير قومي، تاريخ أقوام عربية وثقافات متعددة في ظل دولة ضعيفة غير مركزية بحكم تعريف الدولة ما قبل الحديثة. فالدولة المتناسقة اقتصادياً وسياسياً داخل حدود سياسية هي واقع حديث، وتصور حديث للدولة، غالباً ما يتم إسقاطهما على التاريخ بأثر رجعي، من زاوية نظر قومية.

والقصة، الرواية، الحبكة الدرامية للتاريخ القومي لشعب من الشعوب ببداية ونهاية، وأخيار وأشرار، هي وليدة الدولة القومية الجامعة ذات اللهجات المتقاربة والسوق الاقتصادي الموحد، وبالتالي ذات التاريخ الواحد، أي الذي تم توحيده بأثر رجعي.

وعندما تغيب الوحدانية حتى عن الواقع الحاضر، ويحاول العقل ـ الإرادة فرضها عليه ليصبح واقعاً واحداً، تكون وحدانية الواقع نفسية عقلية. والنفس أو العقل ممتزجاً بالواقع هو الخرافة أو الأسطورة. وما الأسطورة إلا رواية، مغزى، إرادة، نزعة، قلق، مرمى غاية، تزرع في الطبيعة أو في التاريخ. يصبح التاريخ قصة أو رواية أو مؤامرة يستخلصها الراوية من الأشياء بعد أن يكون العقل الجماعي قد غرسها في الأشياء. هكذا فقط تصبح المعرفة التاريخية عملية تذكر بالمعنى الأفلاطوني مع إضافة كونها جماعية، ذاكرة جماعية إن شئتم.

تفهم القومية الديموقراطية ذاتها كرابطة حداثية ذات مخزون ثقافي وتراثي تقف عليه بقدميها، ولا تغرق فيه

عبر إسقاط ذاتها عليه لتحوله إلى أسطورة. وفقط عندما تأبى ذلك يبقى رأسها حراً طليقاً في فضاء الحداثة وأرجلها مغروسة كذلك على أرضها الثقافية القومية. الأرجل على الأرض والرأس في السماء. والبديل لهذا الواقع النهضوي الذي يغرس القدمين في تراب الواقع بانتماء، ويجعل الرأس حراً طليقاً هو إما أن يزحف كلاهما على تراب الواقع كالزواحف التي لا يرتفع رأسها عن أقدامها، أو أن يحلق كلاهما في سماء الخيال الذي لا تعرف فيه الرأس من الرجلين.

وكما لا تفهم القومية الديموقراطية ذاتها كجوهرعرق، رابطة دم، أو كعنصر ثابت غير متحول، كذلك فهي لا ترى الآخر كذلك، ولا تحكم عليه بالآراء المسبقة، أو عنصرياً. وكما لا ترى القومية الديموقراطية تاريخها كمجرد رواية بطولية أو مأساوية، كذلك فإنها لا ترى تاريخ الآخر كأنه مؤامرة واحدة متتابعة من الشر.

دمقرطة الفكرة القومية تجعل الفكرة قومية فعلاً لا قولاً. لأن التعبير الأقرب من إرادة الأمة هو التعبير الديموقراطي عنها، ولأن التعبير الأفضل عن الفرد كمواطن في الأمة، وليس كعضو في العشيرة أو القبيلة أو الطائفة، هو التعبير الليبرالي الديموقراطي عن الفرد ككيان حقوقي خاص ذي حقوق وواجبات تجاه العام وتجاه خصوصية الأفراد الآخرين.

من فوائد دمقرطة الفكرة القومية أنها تجعل تقمصها

والتلبس بها صعباً. وقد تصبح القومية مجرد تعصب أقوامي خالٍ من أي مضمون، ومجرد حقد أجوف وتافه ضد الآخر، وبالتالي أقصر الطرق لتلبيس إبليس لباساً قومياً. وما أسهل أن يتحول «عميل» قضى حياته في مسايرة مضطهدي شعبه، إلى «قومي» لأنه لم يكافأ لدى مشغليه بترقية مثلاً، أو لم يأخذ حقه منهم كما يجب، من دون أن يمر بأي تحول سياسي أو قيمي أو فكري. كل ما عليه أن يفعله هو أن يحول إعجابه وافتتانه بسطوة وقوة الآخر إلى حقد عليه كشرٍّ مستطير وكمؤامرة عالمية واحدة لا تنتهي، وأن يحول عقدة النقص لديه والخجل من انتمائه لقوم مغلوبين إلى تعصب لهم، وبقدرة قادر يصبح ما كان تخلفاً عقيماً بنظره أصالة يجب التمسك بها.

ودمقرطة الفكرة القومية ضمان ووقاية من التجاء كل عيوب المجتمع العربي إليها لتزوده بحجة الخصوصية والاختلاف كملاذ لها من حتميات التطور وضروراته ومتطلباته، وهي ذاتها متطلبات القومية كأمة حديثة. وما أسهل أن يحتمي التخلف بالقومية باعتباره أصالة يجب الحفاظ عليها ضد عملية التثاقف واستيراد الأفكار! وما أيسر أن يلجأ قمع الفرد إليها باعتباره خصوصية تراثية تتضمنها العشيرة والقبيلة! وليس أبين وأظهر من تدفق عديمي الكفاية والأهلية إليها لتبرير فشلهم بالمؤامرة العالمية المدبرة، أو التمييز العنصري اللاحق بهم! وما أسرعهم إلى التخلص من عبئها، أقصد عبء القضية القومية، عندما تتاح لهم من جديد فرصة الاندماج في النظام القائم.

الفكرة القومية الديموقراطية أساس لنهضة تنطلق من ثقة بالذات ووثوق من الهوية الثقافية، وثوقاً وليس تعصباً. التعصب والعدمية وجهان لعملية إعاقة النهضة، وقد يكونان وجهين لعملة واحدة.

نخطئ خطأً فادحاً وكارثياً إذا ربينا شبابنا على أن القومية، أو أي انتماء مؤدلج آخر، هي المنقذ من الضلال، لأنها قد تصبح الضلال بعينه بدون البعد الديموقراطي التنويري. وما قيمة القومية كمشروع سياسي معاصر، إذا لم يكن قادراً على مجابهة تحديات العصر، وإذا كان مضطراً بدلاً من مجاراة متطلبات العولمة والتصدي لتحدياتها ولمعاركها ولإسقاطاتها على العلاقة بين المركز الرأسمالي المتطور والمحيط ـ الهامش اقتصادياً وثقافياً، إذا حول العولمة إلى مؤامرة على العرب من بين مؤامرات الحداثة الأخرى التي تحطمت على صخرة أصالتنا التي يعاد إنتاجها كرد فعل نهضة معوّقة ومعرقلة ومشوهة ومستحدثة على الحداثة؟

ينظر الكاتب من حوله فيرى جيلاً بأكمله مستعداً وجاهزاً لقبول التحدي مع أنه نشأ وترعرع في ظل معوّقات النهضة. إنه الجيل العربي الذي يبحث عن معنى وعن هوية سياسية متنورة، وعن قضية تحمل المعنى، ولا تنقصه العقلانية، ولا الدوافع الأخلاقية لقبول هذا التحدي. وعندما تتاح لأبناء هذا الجيل الفرصة للإبداع في جامعات أميركا وأوروبا نجدهم يتحدون بالأسلوب الأكثر رقياً وحداثة، من دون التخلي عن هويتهم الثقافية

وقضية شعبهم. هذا الجيل هو القادر في البلاد العربية أيضاً على حل قضية النهضة والديموقراطية، وهو القادر على تطبيقها وإليه يوجه هذا الكتاب.

وقضية شعبهم. هذا الجيل هو القادر في البلاد العربية أيضاً على حل قضية النهضة والديموقراطية، وهو القادر على تطبيقها وإليه يوجه هذا الكتاب.

١

المثقف

غالباً ما كان مدرس اللغة العربية يلقي على تلامذته في السنوات المتعاقبة مهمة التمييز بين المتعلم والمثقف في درس الإنشاء. ولمن لا يذكر الصلة بين الاسم والمسمى، فإن المقصود من «الإنشاء» هو إنشاء النص. الأمر الذي لا يعني بالضرورة في الثقافة المقعرة إنشاء الفكرة أو الموضوع بقدر ما يعني إنشاء البلاغة. وما دام المطلوب إنشاء الفرق بين المتعلم والمثقف يتحول الفرق بين نص وآخر إلى تفاوت في درجات البلاغة في تعداد الفوارق بين المتعلم والمثقف المؤكدة في العنوان. وفي نفوسنا مكنون ومكنوز أن الفرضية هي ما يجب الدفاع عنه في النص، وليس ما يلزم إثباته. ولذلك اندفعنا ودُفِعنا صبيةً للتأكيد على أن المتعلم ليس بالضرورة هو المثقف، دون أن نكترث كثيراً بالفضاء الواسع الذي يتركه هذا النفي فارغاً من أي مضمون محدد. فقد يعني هذا النفي أن المثقف غالباً ما يكون

غير متعلم وأنه ليس بالضرورة أن يتقن علماً بعينه أو يختص بنسق معرفي معين، وكل ما يطلب منه أن يتقن صف الكلام على نمط ما كان علينا أن نتقنه في الإنشاء. وها نحن نعود أدراجنا إلى البلاغة، في صف الكلام بدلاً من البلاغة العبقرية في التناسق بين اللفظ والمعنى، من حيث ندري أو لا ندري، وغالباً ما لا ندري. قاتل الله صنوف البلاغة المقعرة وألوانها، وحمى اللغة والثقافة، من الإنشاء البلاغي الخالي. ولا شك أن في البلاغة العربية الأصيلة عبقرية جمالية لا تتوفر في صف الكلام المقصود الذي تحسب صاحبه ينطق جملاً جاهزة وليس كلمات.

والمقصود هنا الثقافة بالمعنى الضيق للكلمة، أي الإنتاج المعرفي وسياقاته، وليس بمعنى الأنماط المعرفية والسلوكية السائدة الواسعة. ويشمل هذا الأخير دلالات من نوع ثقافة المأكل والملبس والثقافة السياسية السائدة التي تحتويها كلمة الثقافة بمعنى الحضارة culture، أو فلنقل أن المثقف، بهذا المعنى الضيق الذي نقصده، ليس هو كل خاضع لثقافة سائدة سياسية أو دينية، بل هو المتعامل بشكل فاعل مع الثقافة السائدة هضماً معرفياً وإنتاجاً ونقداً.

تحتاج الثقافة إلى نفي جديد، فالمثقف ليس بالضرورة من يجيد الكلام على نسق السؤال الذي يطرح بالعامية بعد الندوات التي تبدأ عناوينها بـ «أزمة الـ...» وتنتهي بـ «إلى أين»: «مين حكي أحسن»، أو «حكيت منيح؟»، وغير ذلك مما يقال تعليقاً على الكلام كإنشاء، ويساهم بذلك في مراوحة الكلام في خانة الكلام المتوسعة إلى حيز كامل قائم بذاته منفصل عما يبرر النطق به: الفكر من ناحية والعمل (أو فلنقل الواقع تواضعاً) من ناحية أخرى. وعندما ينفك الكلام من إسار الفكر والواقع يصبح لغواً.

نعود إلى الفرق الشائع بين المتعلم والمثقف. فالمهمة التي تنتظرنا هي دفع المتعلم إلى أن يكون مثقفاً، لا دفع المثقف إلى أن يكون غير متعلم. فمقولة «العلم بالشيء خير من الجهل به» تنطبق على الثقافة وتسري داخل الحيز الثقافي نفسه أيضاً. وعندما كان العلم هو الفلسفة، وهو الثقافة العامة، قبل أن تتفرع العلوم عن الفلسفة، وقبل أن تنفصل التخصصات عن بعضها، لم يكن بالإمكان تناول الفرق بين المتعلم والمثقف. لقد انفصلت العلوم عن الفلسفة، بعد انفصال الفلسفة عن الأسطورة في حالات، وبموازاة ذلك الانفصال في حالات أخرى. واحتاج الأمر إلى وقت طويل، بل وإلى عصور بأكملها، لتنقية العلوم تدريجياً من العقائد وبقايا الأسطورة في الفرضية العلمية، أو في الهدف من البحث العلمي، إن لم يكن في المنهج، لتتحول العلوم إلى اختصاصات وإلى تفرعات عن هذه الاختصاصات. وبقي المتعلم في مجاله مثقفاً بشكل عام يتعامل في إنتاجه العلمي مع الثقافة السائدة بشكل واعٍ عبر نقدها أو عبر تثبيتها وتبريرها بإرساء دعائم علمية لها، مثلاً. وكان من شأن كل اكتشاف علمي تخصصي أن يسهم في دحر الأسطورة والميثولوجيا من الحيز الثقافي، الذي يعمل ضمنه المثقف وينشط وينتج، وإقصائها إلى «الثقافة الشعبية». ومع تحول الثقافة الشعبية، الريفية الطابع في المجتمعات التقليدية عادة، إلى ثقافة جماهيرية من خلال الهجرة من الريف إلى المدينة وقيام المجتمع الجماهيري في المدينة mass culture تعززت مكانة الأسطورة مرة أخرى في ثقافة المثقفين ذاتها، وقد تكون عائدة إليها عبر قناة الأيديولوجيا. هذا لا يعني أن الأسطورة لم تسهم في تشكيل وعي وثقافة النخبة في الحداثة السابقة على الحداثة الجماهيرية، بل لقد تم تدريس ودراسة الأساطير تاريخاً وأدباً. لكن صور الأسطورة ومغازيها الأدبية والتاريخية وتعقل ثقافة الشعوب من خلالها شيء، وانتشار الغيبية في التفكير شيء

آخر. الأسطورة كموضوع ثقافي مؤثر في البنية السيكولوجية والمبنى الشعوري الأخلاقي والجمالي للإنسان المثقف الذي نشأ وترعرع في ظلها كمعنى وكصورة شيء، والأسطورة كنمط أيديولوجي معرفي شيء آخر.

لا تقلّ البنية الاجتماعية أهمية عن هذه التخصصات والتمايزات في التأثير على الفكر. كما لا يقلّ التاريخ الاجتماعي أهمية في تشكل الفكر عن تاريخ الفكر ذاته. هذا إذا أصر الباحث على اعتماد هذه التقسيمات المفهومة وتثبيتها مقابل بعضها البعض، رغم أنها في الواقع التاريخي متداخلة. لكن التمييز ضروري لغرض البحث. والأمثلة أبسط مما نعتقد: فانحدار المتعلم المتخصص من أصول نخبوية اجتماعياً يسمح بتنشئة ثقافية شمولية (محافظة كانت أم غير محافظة) منذ الطفولة. ولا يبقى هذا السياق، الذي يبدأ من وجود مكتبة غنية في البيت أو معرفة الأهل القراءة والكتابة، ناهيك عن إتقان عدة لغات، من دون أثر إيجابي على تثبيت العلاقة بين التعليم والثقافة. ومن ناحية أخرى فتعميم التعليم، وصولاً إلى الجامعي، ليشمل عامة الشعب، بما في ذلك أبناء الطبقات الفقيرة الذين يفدون إلى تخصصاتهم الجامعية من دون خلفيات ثقافية عامة، يحدد سياقاً اجتماعياً وثقافياً مختلفاً لعلاقة مختلفة بين صاحب الاختصاص العلمي وبين الثقافة قائمة على فصلٍ قسري، معطى مسبقاً Apriori، بينهما.

وكما أن تعميم حق التصويت والاقتراع دفعة واحدة يحمل في طياته الاجتماعية والثقافية إمكانية حيازة تيارات غير ديموقراطية ثقة الأغلبية، كذلك قد يؤدي تعميم التعليم إلى انتشار «ثقافة معادية للثقافة». لكن في الحالتين لا تقود التجربة التاريخية العينية،

بالضرورة، إلى الاستنكاف عن رؤية تعميم حق الاقتراع كمطلب تاريخي لأي ديموقراطي، أو رؤية تعميم التعليم، مع وعي المخاطر والتعامل معها وإيجاد حلول لها. فهذا هو التحدي الحقيقي أمام الفكر الديموقراطي في السياسة والثقافة.

وقد يؤدي هذا الفصل غير الاختياري بين التعليم والثقافة إلى تنافر معرفي cognitive dissonance يتخذ، بدوره، شكل خيار أيديولوجي موهوم يحوّل التخصص والجهل المعرفي الثقافي خارجه إلى فضيلة، كما يؤدي إلى احتقار أشكال الإنتاج المعرفي والإبداع غير المتخصص بالمعنى الضيق للكلمة. بل ربما اتخذ شكل تعايش، ندر وجوده في الماضي، بين تخصص علمي وثقافة أصولية دينية، تدعي حيازة نظرة كونية شاملة وتقديم أنماط لتنظيم المجتمع بأسره. وهذه بحد ذاتها كثيراً ما تكون انتماءً طائفياً، بأثر رجعي، لم يختره الإنسان بل ولد ونشأ في كنفه. وغالباً ما تصادف متعلماً يدعي أن الثقافة خارج التخصص هي كلام فارغ «لا يسمن ولا يغني من جوع». وباللغة الأكثر استهلاكية وحداثة: «أين يصرف شيك الثقافة هذا؟». والمقصود أن الثقافة العامة والمواضيع الثقافية لا رصيد مادياً لها، وحرفياً لا تترجم إلى منفعة مادية.

في أوروبا أيضاً هنالك فرق بين ثقافة ابن عائلة ميسورة، ابتدأت ثقافته في القرن التاسع عشر في مدرسة نخبوية تبدأ بتدريس الفلسفة والأدب والرياضيات والمنطق واللغات والموسيقى في مراحل التدريس الأولى من ناحية، وبين ثقافة التعليم في المدارس الرسمية العامة التي تقوم بمهمة تدريس جماهيري توفر لها وسائل الإعلام الجماهيرية، عملياً، «دروس تكملة وإغناء» تسطيحية للثقافة من ناحية أخرى. ويحسب المتعلم أنه في هذه الحالة يستغني عن

الثقافة. وفي الواقع فإن ثقافته تختزل إلى ما يستقبله من بث وسائل الإعلام الجماهيرية أو المؤثرات الثقافية القادمة من مؤسسات الدولة وردود فعله عليها. ولا بد أن تبرز فيما بعد في التعليم الجامعي الفوارق بين الاختصاص العلمي والثقافة العامة. لكن السؤال هو: أية ثقافة عامة؟ وما هو الموقف منها؟

لكن الاستنتاج القائل أن التعليم ممكن من دون إنتاج مثقفين بالمعنى الشمولي والنقدي، لا يعني، على الإطلاق في عصرنا، أن الثقافة ممكنة من دون معرفة تشمل معرفة جيدة لموضوع بعينه. وإذا كانت الثقافة العامة لم تعد بحد ذاتها تؤسس للتخصص العلمي، كما في عصور ماضية، فهذا لا يعني أن الثقافة لم تعد مؤثرة على طبيعة الإنتاج العلمي. إنه يعني أن المطلوب أن يؤسس التعليم حالياً لثقافة قائمة على أسس عقلانية، ثقافة علمية معرفية ترتقي بالمعرفة العلمية إلى مستوى الثقافة، وذلك بالاطلاع على مجالات الفكر الأخرى، وبالاطلاع على معطيات الواقع الاجتماعي والتاريخي. الواقع؟ نعم الواقع، فالفكر النهضوي يستمر بافتراض وجوده رغم «ما بعد الحداثة».

هذه المحاولة لتأسيس «علاقة شخصية» بين المعرفة العينية ومجالات الفكر والواقع جديرة بأن تزكي صاحبها باسم مثقف. وإذا ما تم التفاعل بين المعرفة ومجالات الفكر الإنساني وبين الواقع، بواسطة طبيعة الشخصية الإنسانية القيمية، فلا بد أن ينجب هذا التفاعل رؤية نقدية لما هو قائم ومهيمن.

الثقافة بالمعنى الذي يتجلى هنا هي ثقافة نقدية بالضرورة. وها نحن نعود إلى خطر اختزال جديد للظاهرة الثقافية. فهذا الربط بين

المثقف وبين الناقد أدى إلى سوء فهم من نوع سوء الفهم الذي فصله عن المعرفة. فلسبب ما ينتشر اعتقاد أن النقد وحده يدلل على ثقافة المثقف. «النقد وحده» هو النقد المجرد من المعرفة.

يكون النقد أرقى تجليات الثقافة إذا كان مؤسساً على معرفة، وعلى ربط بين الفكر والواقع. لكن موضوعة «النقد المجرد» لدينا اختلطت مع اعتبار الديموقراطية بمجملها حرية الكلام، بدل اعتبار حرية التعبير عن الرأي أو الفكر عنصراً مكوناً للديموقراطية. وحين صار الحوار هو الكلام غير الملزم، وليس جدلية المواقف في سياقها التاريخي والسياسي والمصلحي، أصبح النقد هو «أن أخالفك الرأي» ليس إلا. فـ «أنت» إذا وافقت على رأي معين سقطت عنك صفة الثقافة. وإذا ما خالفت، بغض النظر عن السبب، أصبحت مثقفاً حراً. إنه النقد غير النقدي المنتشر لدى أوساط من الذين بدأوا باكتساب نوع من المعرفة، لكنهم استعجلوا صيغة «المثقف» بشكل عام فباتت الثقافة في عرفهم كلاماً غير منسق وتوزيعاً جزافياً للملاحظات التي يخلط فيها التشهير مع الشتم مع النقد، مع أي كلام خارج أي سياق متعلق بالممارسة والفكر.

وقد ترتقي هذه «الثقافة النقدية»، الجزافية، العدمية الطابع، إلى درجة اكتشاف المؤامرة في أي شيء، أو «اكتشاف» التناقض الرهيب والمخيف بين الفكر والواقع بشكل عام، أو «اكتشاف» التناقضات العينية بين الثقافة والسياسة لدى من يقوم بعمل في الفكر والممارسة.

أما فكرة المؤامرة فتشبه قصص الأصول التي كانت ترويها الثقافات الأسطورية لتفسير «مصدر» أو «مولد» أو «أصل» الظواهر الطبيعية

والاجتماعية، مستعيضة عن التفسير السببي، أو الطبيعي على الأقل، لظهور الأشياء من الأشياء ذاتها، بقصة مؤنسنة وقعت بين إلهين، أو ماردين أو شيطانين، أو ملك عصى أمر الله، أو خطأ حصل في اتباع طقوس العبادة، وأدى إلى غضب إله غيور فحلّت اللعنة على عبيده، وعلى الملك والمملكة. هكذا فسرت الكوارث الطبيعية والزلازل. وهكذا فسرت دورة الفيضان في تلك الثقافات، وكان من المفترض أن تواجه بطقوس وقائية إرضائية تعيد إنتاج الحكاية لتفادي الشر هذه المرة. وهكذا أيضاً فسر نشوء الممالك والدول. وما تبقى من القصة ـ المؤامرة في الحاضر، بعد إقصائها عن العلوم الطبيعية لتبقى حية في العقائد الدينية والأساطير، وبعد نشوء العلوم الاجتماعية والتأريخ الوضعي ونظريات التاريخ أيضاً، ما تبقى هو رواسبها في نظرية المؤامرة المعممة بيسر نسبي على الوعي الشعبي. فهذا الأخير على استعداد دائم لالتقاط التفسير كأسطورة أصل myth of origin، أو قصة خلق جديدة، بدل التفسير السببي المنطلق من الأشياء ذاتها، من الظواهر ذاتها.

ومع أن نظرية المؤامرة تبحث عن سبب للظواهر وتجده في المؤامرة شكلاً، إلا أنه لا علاقة لها في الواقع بالتفسير السببي للظواهر. فتفسيرها يلبس شكل البحث عن السبب، لكنه في العمق يبحث عن معنى الظاهرة.

ليس اكتشاف المؤامرة تفسيراً أو نقداً، بل هو عجز عن التفسير وعن النقد القائم على حقائق. ويستخدم أصدقاء إسرائيل في العالم هذا النوع من التعبير عن الوعي القاصر لتأسيس الادعاء الخبيث بأنه تعبير عن «عقلية عربية مؤامراتية» وعن «خيال شرقي جامح». هكذا تجهض سلفاً أية ادعاءات تصدر عن عربي حول وقوع ما يقع في

السياسة من مؤامرة أو تواطؤ حقيقي فعلاً، لضرب عملية تشكيل الدولة الحديثة أو التيار القومي العربي في حروب ١٩٥٦ و١٩٦٧ مثلاً. والحقيقة أن العقلية التآمرية سائدة في إسرائيل في تفسير الظواهر بشكل يذكر بالمجتمعات المتخلفة. ولو دخل إنسان البرلمان الإسرائيلي في أي يوم من أيام انعقاده لاستمع إلى نظرية واحدة على الأقل، في اليوم الواحد، عن مؤامرة للقضاء على إسرائيل، من نوع أن العرب يلدون أطفالهم كمؤامرة ديموغرافية، ويتزوجون ويقدمون طلبات لمّ شمل في نوع من ممارسة خفية لـ«حق العودة الزاحف»، وأنهم عندما يطرحون مبادرة سلام فإنما ينفذون مؤامرة خطيرة لسحب التأييد الدولي من إسرائيل، أو لإشعار المجتمع الإسرائيلي بزوال حالة الخطر، وقس على هذا المنوال.

لا شك أن المؤامرات تقع في العمل السياسي، لكنها ليست معطى ولا حكاية، بل تحتاج بذاتها إلى تفسير وإلى تدليل، بعيداً عن خلط الواقع بالخيال وعن زرع التصورات الذاتية في عالم الواقع. إذ يجب أن يتم التعامل مع المؤامرة كما يتم التعامل مع الفرضية التي تحتاج إلى إثبات وتدعيم بأكثر من تلميحات وإثباتات ظرفية، أو مفارقات تصلح لتفسير كل شيء.

إضافة إلى نظرية المؤامرة، «يكتشف» هذا النوع من النقد الغاضب، أو اللغو، دائماً التناقض بين الفكر والممارسة، فيستشيط غضباً ثم يزداد إحباطاً بعد زوال نوبة الغضب. وقد تقوده هذه الاكتشافات المثيرة إلى التقاعس، وإلى تبرير التقاعس، وإلى التشكيك إما بجدوى الفكر أو جدوى العمل. وهذا يتوقف على الزاوية، أو المصلحة، التي يرى منها التناقض بين الفكر والعمل. لا ينتبه هذا النقد، الذي يرى بغضب أن التناقض أو الاختلاف هو نوع من الخطيئة، إلى أن هذا

التناقض في وحدة وصراع الأضداد بين الفكر والممارسة، بين الثقافة والسياسة، بين البرنامج السياسي والواقع الذي يجب أن يطبق فيه، وبين التحليل العقلاني للواقع والممارسة العملية التي ترتكز على الإرادة والتصميم وغيرها، هو بحد ذاته الثقافة النهضوية النقدية، وهو محركها، مُوتورها، ومصدر ديناميتها. كما لا يرى أن البحث الاستحواذي عن هذا التناقض للتشهير به يحول الثقافة إلى مجرد كلام غير ملزم، والنقد إلى مجرد صراخ محبط، بكسر الباء وفتحها، يعوق النهضة الثقافية في الواقع.

النهضة بحاجة إلى ثقافة ومثقفين، وتنشأ الثقافة وينشأ المثقفون ضمن سياق المعرفة، المعرفة العلمية ومعرفة الواقع ومعرفة الفكر. الثقافة غير ممكنة من دون علم. والنقد غير ممكن من دون العلم بالشيء، ونضيف أيضاً، من دون العمل به. أي أن النقد يستحيل من دون أخذ بُعد الممارسة بعين الاعتبار بغرض الفعل في الواقع وتغييره. وفي المناطق التي يتلامس فيها الفكر بالفعل والفعل بالواقع تقع تناقضات وتتم حلول وسط تمكن من الاستمرار. والمهم هو الحفاظ على الاتجاه وعدم تضييع الهدف.

تدخل الممارسة إلى عالم الفكر السياسي العقلاني منهج الاستقراء. والاستقراء، خلافاً للاستدلال، لا يؤدي إلى نتائج يقينية بل إلى استنتاجات على درجة عالية من الاحتمال في أفضل الحالات. وهنالك حاجة لاستقراء الواقع بمنهجية من أجل التشخيص من العيني والجزئي إلى التعميم غير اليقيني. ثم يلتقي التشخيص مع ما توصل إليه الاستدلال اليقيني من العام إلى الخاص مقترباً من الواقع. لكنه لا يصله أبداً ولا يلامسه مباشرة، بل يبقى في لقاء مع نتائج الاستقراء العامة وغير اليقينية وحدها.

وحال من يكتشف القياس المنطقي الأرسطي، بعد ما يقارب ثلاثة آلاف عام، فجأة ويبدأ بالصراخ بأن أحدهم ناقض في الممارسة مقولات عامة يؤمن بها كحال من يخلط الأرض بالسماء. وهما يختلطان في الأسطورة وحدها. لا شك أن هنالك فرقاً، وليس تناقضاً، بين الفكر والممارسة. ويدور السؤال العقلاني حول درجة الاختلاف، وهل هي لازمة للتعامل مع الواقع أم غير لازمة؟ والسؤال العقلاني الأكثر أهمية هو: هل الاختلاف الكبير بين الموقف والممارسة نابع من عطب في الموقف ذاته، بحيث لا تمكن ممارسته، أم أن بالإمكان ممارسته فردياً من دون أن يكون بالإمكان تعميمه كبرنامج اجتماعي أو سياسي للتغيير في الوقت ذاته؟ والسؤال القيمي الأهم هو حول طبيعة الاختلاف بين الفكر والممارسة، المكتشف وكأنه مستمسك ودليل على الجرم المشهود ضد المفكر والممارس: هل تؤدي هذه الممارسة إلى تطبيق هذه المبادئ أم لا تؤدي؟ وسؤال قيمي آخر: هل الفرق نابع من تدخل عنصر ثالث مثل المصلحة الانتهازية الضيقة؟ وسؤال رابع قيمي يطرح حول تناسق الموقف مع ذاته. وأخيراً السؤال الأكثر أهمية: هل نتفق أو لا نتفق مع طبيعة القيم التي يمثلها؟

قد تقود هذه الأسئلة إلى معالجة أفضل للفرق بين الوقف الفكري والممارسة. فهنالك فوارق بين الفروق. ومن الفروق بين الفكر والممارسة ما يجب فضحه، ومنها ما يجب البناء عليه لأنه يؤكد ضرورة تغيير الواقع بالاتجاه المنشود.

٢

الرأي وصاحبه

تتقعر الثقافة، إلا فيما ندر، عندما تحتفظ بقشرة البلاغة والسجال البلاغي الذي يعبر عنه بعبارات صماء وسخيفة من نوع «هذا رأيي على كل حال»، أو الأبلغ والأنكى منها: «ونحن نشجع الخلاف في الرأي». وإذا تجرأت على مناقشة رأي ذاك الذي «يشجع» الخلاف في الرأي تصبح معادياً لحرية التعبير «والخلاف في الرأي». حينئذ يتضح أيضاً أن الخلاف في الرأي يفسد للود ألف قضية. فمناقشة هذا الرأي، برأي أصحابه، وبما لا يقبل التأويل والجدل، دليل على عداء مزمن للخلاف والاختلاف. فهو «مع الاختلاف في الرأي» لكن ليس إذا تعلق الأمر برأيه. فرأيه هو الاختلاف بذاته، ومخالفته هي مخالفة الخلاف كما ورد في مسرحية مصرية: «أنا خلف خلف الله خلفي خلاف المحامي». وتثبت مناقشة أي منهم أو أي اعتراض عليه أن المتجرئ على مناقشة «مشجعي الخلاف بالرأي»

ما هو إلا معاد للخلاف في الرأي.

وقد لا تثبت علاقة بين صاحب الرأي المخالف وبين رأيه، فالخلاف هو الملزم وليس الرأي. وقد يصادف أن يتبنى هذا الرأي إنسان آخر لا يوده «المثقف»، أو لا يكنّ له حسن النوايا، عندها يخالف المثقف خلافه (رأيه) ويتبنى خلافاً آخر في الرأي. ونحن نعلم أنه غالباً ما يكون «تبني رأي» ما نكاية بشخص آخر يتبنى رأياً آخر، انطلاقاً من حالة صراع أو تنافس أو خصومة، ولأسباب لا علاقة لها بـ«الرأي المختلف» عليه، أو عند وجود تحالف مع صاحب رأي تتطلب المصلحة «تبني رأيه». يحدث هذا في إطار الحوار أو السجال المنفصل عن الزمان والمكان وعن الفكر والواقع، أو المتلاحم مع الواقع والمصلحة حد تبني أو معاداة الرأي بموجب ضرورات التحالف والعداء. وفي الحالتين لا علاقة ملزمة بين الدافع لتبني الرأي ومضمونه. وهذا مصدر ما يسمى بالنقاش العقيم أو حوار الطرشان: أي فقدان العلاقة بين الدافع لتبنّي رأي ومضمون ذلك الرأي.

هنا يصبح النقاش والحوار تجربة قائمة بذاتها في عرف هذا النوع من الثقافة الديوانية أو «الدواوينية». تبدأ هذه التجربة بالكلام وتنقضي بانتهائه، الأمر الذي يحولها إلى ثرثرة. وإذا لم تنشأ علاقة بين الرأي والفكر وبين الواقع لا تتوطد علاقة بين الرأي وصاحبه، اللهم إلا في حالات التعصب العبثي، المناقضة أصلاً للتفكير ولعملية تشكيل الرأي. مثال ذلك: «لا أغير مبدئي» على وزن «لا أغير سجائري»، أو في حالة تعصب لـ«موقف» كان له معنى في يوم من الأيام، ثم تحول إلى مؤسس لنوع من هوية جماعية أو انتماء عصبوي قبلي، حتى لو كان حزبياً. وهذا ما يخرج عن نطاق معالجتنا. لكن حتى في هذه الحالة، وإن خرجت عن سياق معالجتنا،

فلا علاقة بين مضمون الرأي ودوافع صاحبه إلى تبنيه، الأمر الذي يجعل النقاش عقيماً، كما في حالة المنفصل عن رأيه.

وعند المواجهة التي تشمل متفرجين أو مستمعين تتشظى حتى القشرة البلاغية لينقلب السجال إلى صراخ وزعيق على وزن «مسح فيه الأرض»، أو «عملو ممسحة». هنا يصبح المطلوب من المثقف ليس أن يطرح وجهة نظر ويحللها علمياً، بل أن يقدم عرضاً أو استعراضاً show، أن يرفع درجة صوته، ويثبت نفسه أمام الخصوم السياسيين في ندوة تلفزيونية عربية، كما أمام أولئك الذين يميزون ضدنا لأننا عرب مثلاً. ولذلك (بعد السجال مع المثقفين اليهود أو مع الساسة الصهاينة) تخلي عبارات «كيف حكيت؟» و«حكيت منيح» الميدان لعبارات من نوع: «كان لازم تفرجيهم»، «ليش سكتّلو لما قال كذا؟» أو «مسحت فيهم الأرض». فالمطلوب هو الزعيق وتوجيه الحجج والإدعاءات، ككلمات، بغض النظر عن تماسكها المنطقي، وبغض النظر عن تماسك وقوة حجة الطرف الآخر، وبغض النظر عن مدى الضرر الذي أحدثه الكلام الفاقد العلاقة مع الواقع نتيجة لقلة المعلومات. ولا أقصد الضرر الجسيم الذي لحق بـ«القضية»، التي يدّعي الحديث باسمها على مستوى الرأي العام على أهميته، فلا علاقة لذلك بموضوعنا الحالي، بل الضرر اللاحق بالثقافة العربية والناجم عن تنميط الحجة كعملية صدّ وردٍّ وتحدٍّ، وكوسيلة لإثبات الذات ـ لا كمحاولة لإثبات الموقف ـ وكآلية لتجاوز الشعور بنقص الذات عبر التشدق، للوقوع في النقص بالشعور (التمسحة). ذلك أن الصراخ والتأكيد المستمر على الذات بعبارات مجترة يؤدي إلى «تمسحة جلد» هذه الذات، التي باتت هي القضية، بعد أن اختزلت «القضية» في عملية تأكيد صراخية أو مشهدية للأنا.

وفي حالة الجدل بالعبرية في وسيلة إعلام إسرائيلية تنتهي القضية مع نهاية السجال، وتنتهي الوقاحة التي تثير إعجاب المضطهَد بذاته أمام ممثلي المضطهِد. وينتهي «الانتصار الصوتي» الموهوم، المنفصل عن الفكر والواقع، لنعود إلى الواقع المهزوم. لقد بات السجال مجرد وعاء للكلام بعد أن فقد علاقته حتى مع الكلام. البلاغة هنا مجرد استعارات لفظية يتوسلها صاحب الصوت من اللغة العبرية، يمضغها ويجترها، ثم يقذفها من جديد على أصحابها. وتقاس درجة البلاغة بكمية الاستعارات التصويرية العبرية التي تصطنع وتحشر في النقاش حشراً، بغض النظر عن حاجة الحجة إليها في أفضل الحالات.

والأمور ليست دائماً ببساطة السجال في الندوات المتلفزة. فعوائق النهضة الثقافية بالغة التعقيد وتتضمن آليات مركبة طورت مناعة بعد كل علاج بالمضادات لتصبح أكثر استعصاءً.

يعيب بعض المثقفين العرب مثلاً أنهم يسمون بالعبرية الدارجة مثقفين، في حين يسمى بعض المثقفين اليهود، بحذر وانتقائية، باسم intellectuals، بالتحديد الأدق، أي الأضيق في الواقع، لكلمة مثقف ودلالتها، التي تحدد نوعاً من الثقافة، كما استخدمناها، أي كمحاولة أكثر شمولاً للربط بين نظم المعرفة والفكر والواقع والبعد النقدي القيمي الناجم عن هذا التفاعل وعن الاختلاف بين الفكر والواقع.

لذلك نسمع احتجاجاً يؤدي، إذا أوضح مقاصده، إلى طلب إطلاق التسمية جزافاً على بعض المثقفين العرب ليصبحوا مثقفين بقدرة اللياقة السياسية politically correct في «الديموقراطية الإسرائيلية»، وبفضل تجنب بعض المثقفين اليساريين الصهاينة لوزر تهمة العنصرية وحمل الآراء المسبقة.

هكذا أيضاً تجهض عملية تطور مثقفين عرب لأنهم يتلقون اللقب دونما حاجة لمضمونه، تماماً مثل الدرجات الأكاديمية بالمراسلة بواسطة بعض وكالات بيع الشهادات، التي يتم الحصول عليها برغبة معلنة هي التقدم في الوظيفة الحكومية. لكن هذه الأخيرة أقل ضرراً من سابقتها لأنها تتم عن سبق الإصرار والترصد بهدف الحصول على مصلحة مادية معلنة من دون ادعاء الثقافة والفكر.

وما حاجة ذي الشعور بالنقص إلى أكثر من اعتراف المتفوقين؟ هذا اللقب ـ المنحة اللائق سياسياً، مبادرة حسن النية هذه، تريح المتفوق، أو من يعتبر نفسه متفوقاً، منذ البداية من وجود مثقفين عرب فعلاً قد يتحولون إلى مصدر إزعاج ثقافي حقيقي.

تطال هذه الإعاقة للنهضة أيضاً فروعاً مثل الأدب والفن، في مجتمع ما زالت صحافته المحلية تبحث عن عنوان حول أول عربي، وأول عربية (ت) يشارك، أو (ت) يتبوأ، أو (ت) يتخرج. فأول كلام يكتب ينشر في كتاب بتمويل رسمي (إسرائيلي من وزارة الثقافة، في حالة العرب في الداخل) يصبح صاحبه «كاتباً». وأول جمل تصاغ بقافية، أو أول وجدانيات منثورة، تصبح ديواناً شعرياً أو مقالة على الأقل وتجد من ينشرها، لا من يعيدها إلى صاحبها مع ملاحظات نقدية أو نصيحة بالإقلاع عن عادة الكتابة. ذلك لأنه لم تقم دار نشر ولا دورية محكمة بمبادرة وطنية، ولأن الملاحظة النقدية تفسد للود ألف قضية. ويحتل الود في مجتمعنا مكانة تتجاوز أهمية القضية والوظيفة والأهلية والكفاءة والنجاعة وغيرها من عناصر ثقافة مجتمعات السوق الرأسمالي الحديثة.

والصحافة ذاتها، التي يشكل اسم الشخص في عرفها، لا وزن الخبر، معيار النشر، تصر أيضاً على أن تسمى صحافة، وأن تتساوى مع الصحافة، ويعترف بها كصحافة ذات حقوق صحافية دون أن تجهد نفسها (بتفاوت طبعاً مثل كل ما تقدم) حتى بتبني شكليات، ناهيك عن أخلاقيات، الصحافة وأصولها.

وقد يُحوَّل النقص برمته بسهولة إلى نقيضه، أي إلى اعتزاز بالنفس، فنحسب أن علينا أن نؤكد أن لدينا ثقافة ومثقفين وصحافة ومختصين، وإلا ثبت، إذا ما ترددنا في هذا التأكيد، ما يقوله الآخرون من أنه لا تتوفر لدينا كفاءات. لدينا ما لديهم، وما «لدينا» يجب أن يبقى منزهاً عن الشك والتشكيك، فما الشك بما «لدينا» إلا تأكيد على عنصرية مدعي التفوق. هذه آلية لإعاقة النهضة أيضاً. وقد قال علي ابن أبي طالب، كرم الله وجهه، «قولة حق يراد بها باطل»، في سياق تاريخي مختلف عن سياق من يسوقون شعارات ويقصدون بها مقاصد وغايات مناقضة لمضمونها. ونحن نقول في ما أسلفنا إنها: «قولة باطل يراد بها حق». ولا ندري أيهما الأسوأ، خاصة إذا كانت الأخيرة في الحقيقة قولة باطل يراد بها باطل، لكن قائلها يظهر بمظهر المدافع عن المصلحة العامة وعن «قدر وقيمة ثقافتنا أمامهم»، كأنه يريد بقولته حقاً.

ليست الأصالة نقيض الحداثة أو نقيض المعرفة العلمية. ولا هي حالة رومانسية تجعلها مقصورة على الشعوب في الدول المتخلفة كمادة استهلاكية لإثارة إعجاب الشعوب في الدول المتقدمة، أو للانسحاب التراجعي نحوها في حالات الدعوة للتميز والتمايز والاختلاف. وتعريفاتها ومتطلباتها لا تجافي فحص الذات ونقدها. بل إن الأصالة الأصيلة، إذا صح التعبير، هي نقيض الكذب على

الذات. الأصالة نقيض تقليد الحداثة الذي يتم من دون تحديث. الأصالة نقيض إلباس التخلف مظهر الحداثة.

تكون الحداثة أصيلة إذا انطلقت من وعي الذات الثقافية وظروف تشكلها التاريخية، وإذا توفرت لديها الثقة الكافية بالذات للانفتاح ولإعادة إنتاج ذاتها عبر التفاعل مع الثقافات الأخرى، ومع متطلبات العصر وحاجات المجتمع الحديث. وتفسح مفاهيم التعددية الثقافية المنتشرة مؤخراً، ترافقها سياسات الهوية، مجالاً واسعاً للعبة الأقنعة أعلاه. فهي تتيح للنخبة الثقافية القائمة أن تلعب لعبة الممثل الرمزي لثقافة يجب أن تعامل على قدم المساواة، وتتيح لهذه النخبة توسل التسامح ورفض المقارنات، إلا إذا كانت تدليلاً على التساوي. والتساوي نوع من المقارنة.

وهذا ليس أغرب ما في لعبة التمثيل هذه. فالأغرب أن الوكيل الحصري exclusive agent (المثقف) الذي يمثل أو يجسد «الثقافة» ضمن التعددية الثقافية يستخدمها كرأس مال رمزي يستثمر في خدمة التقدم الشخصي ضمن أو خارج «الثقافة المتفوقة»، من دون أن تستطيع هذه الأخيرة أن تتدخل لتحكم على مدى علاقته بثقافته، وعلى مدى الأصالة التي يجسدها فعلاً (فهذا تدخل في الشؤون الداخلية)، ومن دون أن تخضعه لمعايير «الثقافة المتفوقة» ذاتها، (فهذا تقليل من شأن معاييرنا نحن). إنه وكيل ثقافي حصري يحاسب بالنسبة المئوية على أي استخدام لـ«الثقافة» التي يمثلها إن كان استخدامها يتم باستيعابها ضمن التعددية الثقافية أو بمعاداتها بغرض التعبئة العنصرية. إنه كالمنشار يأكل عندما ينشر «بمنشار الثقافة» بالاتجاهين.

فمعيار التقدم، بموجب مصلحة الوكلاء الحصريين للثقافة، وبالتالي

للهوية باعتبار أنها غالباً ما تكون في نظرهم هوية ثقافية، ليس الأهلية والكفاءة «بمعاييرهم» بل تمثيل ثقافتنا عبر الاعتراف بوكلائها لدى الآخرين. هكذا يتحول التقدم في هذه الحالة المشوهة إلى تسلل فردي للمثقفين إلى مواقع ووظائف لدى الآخر بحجة تمثيلهم لهوية أو لثقافة في نوع من نظام الحصص. وهكذا يتحول المعيار الوحيد لتقدم «ثقافتنا»، وهو التقدم الفردي الانتهازي لمن انتقلوا بسهولة من التعصب ضد الوصاية الثقافية عندما تقصيهم، إلى قبول لهذه الوصاية والاستسلام لها عبر الوظيفة، أو عبر مصلحة من نوع أخف حتى من الوظيفة، لتعود الكرة من جديد بغرض الترقية وهكذا دواليك، حتى ينعدم الفرق بين المعيار الخاص والمعيار العام، ليلتقي معيق النهضة الواحد مع أخيه. وليس التقدم الفردي المبني على الكفاءة في ثقافات أخرى بعار أو عيباً، بل هو من ظواهر استقطاب ثقافات متفوقة من حيث الإنتاج العلمي والاقتصادي ونظام الحريات لمثقفين من بلاد انسدت فيها سبل التطور العلمي والثقافي. لكن في هذه الحالة لا يتقدم المهاجر في السلم الوظيفي باعتباره ممثلاً لثقافة بل بناءً على نجاحه في منافسة لا ترحم قد يضطر فيها إلى إثبات مواهب واجتهاد أكثر من منافسيه المواطنين.

وفحص مدى تمثيل «ثقافتنا» ومعايير هذه الثقافة ممنوع بحجة الأصالة ورفض التدخل في «شؤوننا الداخلية»، إلى حد أن هذا التدخل يصبح محظوراً «علينا نحن أيضاً»، فبعد أن تم شملنا في هذه الـ «نحن» أصبحنا أقل حرية في قول رأينا بذاتنا. فـ«شؤوننا الداخلية» هذه داخلية تجاه الخارج فقط، لكنها لا تلبث أن تتحول إلى خارجية تجاه الداخل.

هكذا تقتصر التعددية الثقافية على عملية تمثيل للثقافة بواسطة

مثقفين يرفضون معايير الحداثة في تقييم أهليتهم، ويرتفعون، أو يترفعون، فوق التقييم الأهلي الداخلي لمدى حداثتهم. إنهم متعصبون لثقافة عندما يكون في ذلك مصلحة، ومتنصلون منها مترفعون عليها عندما تقتضي المصلحة ذلك في نفس السيرة الذاتية، وبإيقاع يحبس الأنفاس لسرعة توالي تبنّي المواقف والهويات. وعلى المثقف النهضوي ألا يشعر بالبؤس أو الوحدة مقابل هذين الخيارين، فالتحدي يكمن في تحويلهما إلى خيارين هامشيين لا بد من وجودهما حتى لو تحول التيار النهضوي الحداثي إلى تيار رئيسي.

٣

حنين ونهضة

بعد تغييب المدينة الفلسطينية في نكبة عام ١٩٤٨ تجمع مثقفو الشتات معنوياً حول المدينة العربية، وبذلك ارتبط مشروعهم الوطني (العودة) واستمرار بلورة الهوية الفلسطينية بالمشروع القومي، الذي بات مشروع المدينة العربية، إلى أن بدأت هذه المدينة تتعرض إلى عملية ترييف، بدلاً من استيعاب الريف، واتخذ المشروع مساراً آخر يتجاوز الخوض فيه هذا الباب.

أما من فك حرف الواقع الجديد من مثقفي الداخل القلائل، والمحصورين حتى بالأسماء، فقد انقطع عن العرب من ناحية، واغترب عن الواقع الإسرائيلي الجديد من ناحية أخرى، حتى لو جاوره بحكم الوظيفة: مدير مدرسة، مفتش معارف، موظف في مؤسسة حكومية. وكان بعضهم قد شغل وظائف في ظل الانتداب

البريطاني واستمر في تأديتها في ظل «الانتداب الإسرائيلي» مفتخراً أنه لم ينجح في إتقان اللغة العبرية طوال فترة عمله مع الأسياد، أو المشغِّلين، الجدد. صحيح أن الاحتلال الجديد أنشأ فئة من العملاء والوسطاء بحكم نظام الواسطة والخوف. لكن غالبية من تبقوا من خريجي فترة الانتداب في جهاز التعليم، أو حتى الجهاز الحكومي، لم يكونوا عملاء للنظام الجديد بل مغلوبين على أمرهم ومغتربين عنه.

وقد طور بعضهم فيما بعد تبريرات أيديولوجية لوضعه الجديد عندما هوجموا كعملاء، أو كمطأطئي رؤوس، من قبل أحزاب إسرائيلية مرخصة عملت بين العرب، ولم يحظ مثقفوها بأية تعيينات نتيجة لسيطرة حزب «مباي» على جهاز الدولة الصهيونية واستئثاره به، ورغبته في استبعاد الأحزاب الأخرى، يضاف إليه نشاط الشاباك والحكم العسكري في المناطق العربية الريفية.

لكن الصراع بين مثقفي الوظيفة والمثقفين المحرومين من وظيفة كان صراعاً مؤقتاً وهامشياً لضآلة عددهم، ولأن الواقع الجديد ما لبث أن أنجب فئة جديدة من المتعلمين خريجي الجامعات الإسرائيلية الذين لا يشكلون تواصلاً من أي نوع مع ثقافة مرحلة الانتداب الفلسطينية، بل يعيشون ديناميكية تطور جديد، على هامش المدينة اليهودية، متوتر العلاقة معها ومع ذاته.

يختلف هؤلاء عن مثقفي الوظيفة الذين عايشوا عهد الانتداب ونجوا بالوظيفة في الدولة اليهودية، أولئك الذين أتقنوا بعض الإنكليزية، واشتهروا، أو تباهوا، بجمال خطهم العربي وحفظ الشعر. تحدثوا الفصحى إذا وجب، وتجنبوا الإثارة واحتقروها. وانكمشوا عندما بدأ الصراخ. وترددوا في الإفصاح عن رأيهم، ولم يكشفوا عنه دائماً

وحيثما اتفق. أعجبوا بالإنكليز، ولم يثر الاتحاد السوفياتي (سابقاً) إعجابهم في يوم من الأيام. أحبوا عبد الناصر سراً في ظل الحكم العسكري، وانفضح سر بعضهم حين لم يتمالك بعضهم نفسه وانفجر بكاء ومرارة عندما توفي. فهم لم يكرهوه أو يحقدوا عليه حتى بعد خيبة الأمل المرة والإحباط الصامت بعد هزيمة ١٩٦٧. تبادلوا الطرائف والذكريات عن القدس وبيروت ودمشق التي عرفوها قبل العام ١٩٤٨، واحتفظوا ببعض أصدقاء الطفولة في دول الخليج، أو في المخيمات الفلسطينية.

ومنهم من اعترف بالهزيمة وتذوتها وتملق المؤسسة الإسرائيلية ورجالاتها. ومنهم من عاش طيلة حياته «مستوراً يتجنب المشاكل» والسياسة تجنباً للطرد من الوظيفة من ناحية، وهروباً من إعلانات الولاء لإسرائيل ولحكومتها من ناحية أخرى، ولو كان ثمن تجنب الإحراج والتملق عدم الترقية.

يحتاج المراقب إلى عين ثاقبة لمساءلة رسم وطلول بداية نهضة مبتورة في شخصية ومزايا أولئك المثقفين: تقدير للمعرفة العلمية، رغبة في العمل ضمن مؤسسة منظمة، شعور عميق بالواجب الوظيفي وأخلاقياته، دقة وتفاخر بالدقة في المواعيد، تسامح ديني، لدى العلماني منهم والمتدين على حد سواء. الآراء السياسية عندهم يتم التعبير عنها بعد التقاعد، أو من خلال تربية الأولاد تربية وطنية غير متوقعة في العديد من الحالات. لقد بتر تطور هذا الجيل من المثقفين وشغر مكانه من دون أن يملأه أحد، بعد أن ظلم واتهم بالرجعية تارة وبالعمالة طوراً.

وربما أنه من المفيد القول، في هذه الأيام، أن هذا الجيل قد أخذ

مهنة التعليم بجدية عندما مارسها، وأن الطلبة المميزين والممتازين في الكليات العربية في فترة الانتداب غدوا معلمين استفاد منهم الجيل الثاني من المتعلمين في ظل الحكم الإسرائيلي. وما زال هذا الجيل يحتفظ ببعض الذكريات عن معلم اللغة العربية أو الإنكليزية الذي يحول مرارته الاجتماعية والسياسية في الوضع الجديد إلى تندر وتهكم، أو إلى انضباط حديدي، يتخيله «إنكليزياً» أو «ألمانياً» عبر آراء مسبقة راسخة عن هذه الثقافات، حسب الذوق، أو إلى «فشة خلق» بالطلبة الكسالى.

لكن في غياب المدينة وتشردها، ومعها الطبقة الوسطى، والانقطاع عن المدينة العربية في الخارج (التي ما لبثت أن انقطعت عن ذاتها على أية حال)، ومع تحول القرية إلى بلدة صغيرة ونشوء طبقة وسطى ـ دنيا، نمت فئة المتعلمين الجديدة الساعية إلى استخدام التعليم كوسيلة للحراك الاجتماعي. وهذه ضرورة اجتماعية وطبقية عند شعب فقد أرضه ومقومات وجوده الزراعية والفلاحية البدائية. والتعليم كوسيلة للحراك الاجتماعي ليس هو الثقافة بالمعنى الضيق الذي قصدناه، لكن قد تتولد عنه ثقافة في مرحلة لاحقة. وهو على أية حال يسهم في تشكيل ثقافة من نوع مختلف. هذا التعليم لا يتم عادة بهدف بناء صرح المعرفة والعلم كهدف بحد ذاته، كما هو الحال لدى أصحاب الرؤيا الاجتماعية الذين يشيدون مراكز أبحاث وجامعات (بعد أن تصبح الوسيلة هدفاً قائماً بذاته). العلم هنا مهنة. والمفضل لدى الأقليات مهنة حرة مستقلة عن جهاز الدولة. وحتى في الدول الرأسمالية المتطورة يتوجه الطلبة المتفوقون الراغبون في العلم كمهنة إلى الطب والمحاماة وغيرها من المهن الكلاسيكية، أولاً. لكن في تلك المجتمعات تطورت مهن حرة أخرى، مرتبطة بوجود اقتصاد

رأسمالي متطور مستقل عن الدولة. الأهم من هذا كله أنه يضاف إلى «المهن الحرة» ميل لدى المتفوقين لدراسة لغتهم الأم ودراسة التاريخ والفلسفة والعلوم السياسية والآداب والعلوم الطبيعية، وذلك بدافع المساهمة في بناء مؤسسة الدولة، أو المجتمع، أو بلورة الثقافة، أو المساهمة في وضع برامج التعليم، أو في إقرار السياسة الخارجية وغيرها.

نشأ في الوطن جيل من المتعلمين استثني (ثم استثنى ذاته بعد أن تذوّت حالته الموضوعية) من عملية العلم والمعرفة الحديثتين، وحددت خياراته. وبذلك أجهضت مبكراً عملية نشوء حداثة أصيلة لدى السكان الذين تحولوا إلى أقلية في وطنهم.

يتطور التحصيل العلمي خاصة في العلوم الطبيعية، وتتطور الفئة التي تستخدم هذا التحصيل بهدف الحراك الاجتماعي، من خلال جدلية العلاقة مع عملية الإنتاج الصناعي، ومن خلال العلاقة مع المؤسسة التي تنظم علاقة المجتمع وعملية الإنتاج مع الطبيعة: مراكز أبحاث، وزارات علوم وأبحاث، صناعات متقدمة، مراكز ووزارات حماية البيئة وغيرها.

وقد استثني العرب من هذه العلاقة بين الطبيعة والمجتمع، حتى بعد أن تم إقصاؤهم عن الطبيعة ذاتها بقطع علاقتهم الحميمة معها كفلاحين وكمجتمع زراعي، عبر مصادرة الأرض، وعبر تحويل القرية إلى مأوى ليلي لمبيت عمالها وموظفيها العائدين من سوق العمل الإسرائيلي. لقد تم بتر المجتمع الريفي العربي عن الطبيعة والمنظر الطبيعي بعملية قسرية سياسية، لا علاقة لها بالتحديث وتطور عملية الإنتاج، حددت مسار تطور الأقلية العربية ثقافة

ومجتمعاً واقتصاداً. لا يحاول المجتمع العربي في الداخل أن يسيطر على الطبيعة لأنه خارج هذه العلاقة معها أصلاً. وهو لا يدير اقتصاداً من أي نوع، بل يعيش على هامش الاقتصاد الإسرائيلي. ولا يمكن أن يكون هنالك فصل أكبر من هذا بين عملية المعرفة والتعلم وبين العمليات الجارية فعلاً في الاقتصاد والمجتمع والدولة.

وثبت أنه حتى خيار مهنة الطب يفتح باباً للعلوم الطبيعية الأخرى ما زال يتوسع ويتشعب حتى هذه الأيام. هنا نجد من الطلبة العرب من لم يقبل لدراسة الطب في الستينيات، «واضطر أن يكتفي» بالبيولوجيا أو الفيزياء أو الكيمياء. وما لبث بعض هؤلاء أن واصلوا دراستهم العليا. ولأن مجال العمل في هذه المواضيع بعد الشهادة الجامعية الأولى لا يتجاوز، في حالة العرب، مهنة التعليم فضّل بعضهم البقاء في الجامعة. ثم تحول هؤلاء إلى نموذج جذاب لغيرهم من الطلبة. وغالباً ما يقود التطور العلمي طريق أولئك إلى الولايات المتحدة حيث الإمكانات متاحة للنجاح في الأبحاث أو الوظيفة الجامعية ـ وقد شهدنا في نهاية التسعينيات موجة أعادت بعضهم إلينا ـ لكن الجامعة الإسرائيلية تثبت، يوماً بعد يوم، أنها غير جاهزة لاستقبالهم، في الوقت الذي تعد فيه الخطط لاستقبال واستيعاب الأكاديميين من المهاجرين الروس. ولم تتم بعد خصخصة البحث العلمي في إسرائيل إلى درجة استيعاب الباحثين العرب بهدف النجاعة والربح، وبغض النظر عن انتمائهم القومي. كما لم تقم حتى الآن جامعة عربية بجهد وتخطيط وطني ومجتمعي عربي.

ورغم تسرب بعض الخريجين العرب إلى صفوف وكوادر الشركات الصناعية ذات التقنيات العالية، فما زال التطور التقني في الصناعات

الإسرائيلية يتم من وراء ظهر الأقلية العربية ومن دون مشاركتها الحقيقية.

يشهد العرب تحولاً هاماً في دراسة مواضيع العلوم الطبيعية والحاسوب، وليس فقط كخيار ثانٍ بعد الطب. وبالإمكان الادعاء، دون تعميمات غليظة وفظة، أن الكوادر العلمية التي تخرجت، والمتواجدة في البلاد والخارج، باتت تكفي للتفكير المؤسسي بالمستقبل على غرار التفكير بإقامة جامعة عربية ومراكز أبحاث وغيرها، وبالتنسيق في مواضيع مثل سياسة التوظيف في الجامعات وغير ذلك. لقد بات الكم ينتج كيفاً.

مثال ممتع على ما تقدم أن العديد من الطلبة العرب اختاروا مهنة الصيدلة كـ «مهنة مستقلة» ذات علاقة بالتجارة الحرة إلى أن حصل إشباع في السوق. ومع عدم إتاحة أماكن عمل للصيادلة العرب تتعدى العمل في صيدلية خاصة فضل هؤلاء البقاء في الجامعة، وإكمال الدراسة العليا في الصيدلة. هكذا أصبحت نسبتهم من طلاب الدراسات العليا تتجاوز بأضعاف نسبتهم بين طلبة الشهادة الجامعية الأولى. لكن يبقى العائق أمام تطور العلوم الطبيعية ضمن مؤسسات بحثية عربية هو غياب عملية الإنتاج العربية، وغياب الاقتصاد الشامل المستقل نسبياً وغياب البرجوازية العربية المنتجة، أو الباحثة عن استثمارات إنتاجية.

وقد نشهد قريباً مثالاً آخر على ما تقدم يتمثل في دراسات الحقوق كمهنة محاماة. لقد أشبع السوق بالمحامين وبات بعض الطلبة يفضل البقاء في الجامعة لإكمال دراسة الحقوق أو العمل بعد الدراسة في مهن ذات طابع أهلي اجتماعي في المؤسسات غير الحكومية التي

تتعامل مع حقوق العرب، كجماعة قومية وكمواطنين أفراد، مقابل الدولة. سوف تنتج هذه العملية الحقوقيين العرب المفقودين والذين طال انتظارهم. لا نشهد مثل هذه الصيرورة في العلوم الاجتماعية. وهذه قضية تحتاج إلى تعليل ودراسة.

الأهم من ذلك أنه، ولسبب ما، كان المتعلم في الماضي يعود، ولو بعد إتمام الشهادة الجامعية الأولى، إلى قريته متنوراً بعض الشيء، أي أقل تقليدية في تفكيره وأكثر علمانية مما كان عليه حاله عندما غادر، بمعنى ما. لكن المتعلمين الذين يعودون إلى القرية العربية في أيامنا ليسوا أكثر تطوراً من الناحية الاجتماعية عن بقية الناس. كما أنهم ليسوا بالضرورة أكثر علمية وعلمانية في تعاملهم مع السياسة والمجتمع. فما هو هذا الـ «سبب ما»؟

٤

العلوم الاجتماعية في هذا السياق

خلصنا، إذاً، إلى سؤالين:

١ لماذا لم تنشأ فئة من خريجي الدراسات العليا بمستوى معقول في العلوم الاجتماعية؟

٢ لماذا بات خريج الجامعة يعود إلى بيته بعد الدراسة من دون أن يزداد تنوراً من الناحية الاجتماعية؟

أجبنا على جزء من السؤال الأول بإلقاء التبعة على نمط السلوك الأقلياتي الذي يحدد خيارات الدراسة الجامعية بالمهنة وفرص العمل، ويؤكد على أهمية تعلم مهنة مثل: الطب والمحاماة والهندسة المدنية ومراقبة الحسابات، ثم العلوم الطبيعية بالدرجة الثانية، بحيث تبقى العلوم الاجتماعية الإنسانية والآداب لمن يواجه صعوبة في القبول للمواضيع المحبذة.

العائق الفوري الذي يخطر بالبال أمام تطور دراسة العلوم الاجتماعية والآداب هو إذن عزوف المتفوقين دراسياً والطلاب الواعدين عنها. ومع ذلك ليس كل شاب واعد هو صاحب العلامات الأفضل في الثانوية، أو في امتحانات القبول للجامعة، فهنالك استثناءات. ويصل طلبة واعدون إلى مقاعد دراسة العلوم الاجتماعية والآداب، ومع ذلك يصعب رصد أي نوع من التقدم والإبداع في هذا المجال لدى العرب في الداخل.

من المتعذر الإلمام بكافة العوامل المسؤولة عن هذا الإشكال الثقافي الاجتماعي، حتى بعد تأسيسه نظرياً على خلفية غياب المدينة والجامعة ومركز الأبحاث ودور النشر والدوريات المحكمة، وغياب التقاليد البحثية في المجتمع العربي الريفي المعزول عن العالم العربي أو المدينة العربية الحالية على مصائبها. فمن المفروض في حالة العلوم الاجتماعية والآداب أن نضيف إلى هذه الخلفية، أو إلى هذا السياق، موضوع تهميش عرب الداخل أو هامشيتهم (تهميشهم لذاتهم) إن كان ذلك على مستوى المؤسسة الإسرائيلية الأكاديمية والسياسية والاقتصادية والإعلامية، أو على مستوى المؤسسات ذاتها في العالم العربي.

لا يتم الإنتاج في العلوم الاجتماعية والآداب، كما في العلوم الطبيعية، من دون أجندة أو جدول أعمال لمجتمع منظم في دولة، أي من دون مشروع سياسي اقتصادي اجتماعي وفئات اجتماعية تحمل هذا المشروع. وترتبط هذه بوضع سياسات الدولة، أو نقدها، وبالأحزاب، وبسياسات التعليم والتربية ووضع الكتب المدرسية، وبالسياسات الاقتصادية والتخطيط. ولا يتم هذا بالضرورة في كل كيان سياسي يسمي نفسه دولة. فهنالك دول مستقلة في ما يسمى

العالم الثالث ما زالت بعيدة عن أن يكون لديها مشروع تنموي. لكن حالة العرب في الداخل هي حالة إقصاء تام واغتراب تاريخي ووطني عن هذه العملية القائمة: سواء كسوق عمل للخريجين في العلوم الاجتماعية، أو كمجموعة مستحثات ومحفزات وأطر للتفكير والبحث والإنتاج.

ومع تأكيد فقر العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، إلا أن هذا الفقر غير متميز. فهو لا يبرز على خلفية الفقر والعوز في المجالات الأخرى كافة. ورغم هذه الحالة المتدهورة في البحث الاجتماعي والفكر السياسي والفلسفي والآداب، إلا أنه، ونتيجة للاندماج في الهم ذاته، الوطني والقومي، ونتيجة لاستمرار بعض تقاليد البحث الاجتماعي في بعض المراكز العربية، أو لدى فئات اجتماعية سنحت لها فرصة الدراسة في الغرب، نشأت مجموعة بارزة وممتازة من المفكرين المتميزين وأساتذة الجامعات والباحثين العرب في البلاد العربية وفي الغرب، وذلك في إطار مراكز الأبحاث الرسمية وغير الرسمية، وفي المؤسسات الجامعية، وفي بعض الوزارات، وفي مؤسسات الجامعة العربية في حينه. وفي ظروف الردة العربية وانتشار الخطاب الغيبي ووصول الوعي الشعبي الأسطوري، مختلطاً بالسلفية، إلى الصحافة اليومية والتلفزيون، وحتى إلى كتب التدريس وإلى المقالة الجامعية، ومع انتشار الترهات من أحاديث الجن إلى دموع التماثيل وعجائب الأولياء ومواعظ الواعظين بالترافق مع الإرهاب الثقافي ـ حتى في القاعات الجامعية ـ تمكنت مراكز بحثية معينة من الحفاظ، بشكل يكاد يكون بطولياً، على حد أدنى من العلمية. كما راكمت معرفة اجتماعية وتاريخية، عبر إصداراتها ومؤتمراتها، شكلت نوعاً من التشبيك بين المثقفين والمفكرين في ظروف تجزئة وشرذمة عربية

صعبة للغاية. وأخص بالذكر تحديداً هنا مركز دراسات الوحدة العربية على المستوى العربي العام، ومؤسسة الدراسات الفلسطينية على المستوى الفلسطيني، وكلاهما في بيروت، إضافة إلى مؤسسات ودور نشر صاعدة في المغرب العربي، وأخرى حافظت على ذاتها في لبنان. لكن عرب الداخل يعيشون على هامش هذه العملية أيضاً.

ومع تطور قابلية المؤسسة الإسرائيلية (الحكومية، وإلى حد ما المدنية) لاستيعاب المثقفين العرب، نشأت مخاطر الأسرلة، التي تهدد بإجهاض احتمالات التطور المتبقية للعلوم الاجتماعية عبر تحويلها إلى تابع على هامش الأجندة البحثية الإسرائيلية، أو إلى ممثل للهوية العربية من دون إنتاج علمي جدي ولمجرد إثبات أن التعددية الثقافية أو الحرية الأكاديمية في إسرائيل قادرة على استيعاب العرب بهويتهم.

رافق هذا خطر داهم آخر هو الشغف بالدال تضاف إلى يسارها نقطة ضئيلة تذكر بالصفر فقط (د.)، لكنها تعبر عما لا نهاية له من «الإيجو» والادعاء (ما لا نهاية = أي شيء مقسوم على صفر، وفي حالتنا فإن «دال» مقسومة على صفر). ما أقصده هنا ليس الشهادة الجامعية المرجوة والمطلوبة، ويجب أن تكون كذلك، وإنما تحول الدكتوراه إلى منصب اجتماعي بدلاً من كونها لقباً أكاديمياً. وأول ما يخطر ببال صاحبها بعد الحصول عليها هو التنافس في المجال غير الأكاديمي: رئاسة مجلس بلدي، ادعاء الخبرة في أي مجال عدا مجاله وهكذا... لكن لنعد بداية إلى الخطر الأول.

تفرع مطلب تشغيل الأكاديميين في مؤسسات الدولة العبرية عن مطلب شرعي بالمساواة. لكن تأثير هذا التشغيل على مضامين

أبحاث العاملين في العلوم الطبيعية أقل بكثير من تأثيره على مضامين إنتاج العاملين في العلوم الاجتماعية. وقد يحمل هذا الطراز من التشغيل مخاطر محددة. فما هي هذه المخاطر؟

١ الباحث كعربي بدلاً من العربي كباحث: مع ازدياد مطلب تشغيل العرب قد تتكيف المؤسسة الإسرائيلية مع هذا المطلب، وقد تشغل عرباً، لكن وظيفتهم في هذه الحالة أن يكونوا عرباً. بمعنى أنه قد يغدو موضوع الإنتاج العلمي ومستواه ثانوياً نسبة إلى كون من يقوم به عربياً.

٢ الباحث كمساعد بحث في شؤون شعبه: فالمطلوب من الباحث أو الأكاديمي، في غالبية الحالات، هو الاهتمام بتقديم الأوراق والتقييمات حول موضوع واحد فقط هو موضوع العرب في إسرائيل. وقلما تجد أكاديمياً عربياً باحثاً في العلوم الاجتماعية أو في الشؤون الإسرائيلية أو الفلسطينية أو المصرية أو في شؤون نظرية، أو في النظرية ذاتها. كذلك قلما تجد باحثاً في العلوم الاجتماعية قادراً على تقديم حتى مجرد كتاب تدريس للعرب في شؤون فكرية أو نظرية عامة، أو في الشؤون الإسرائيلية. وقد يتحول الباحث عملياً إلى مخبر حول أنماط السلوك السياسي للعرب باللغة الصهيونية، وبرغبة في مواجهتها.

٣ وتخضع حتى أجندة البحث والتخصص في شؤون المجتمع العربي في الداخل للأجندة الرسمية أو أجندة المؤسسة الإسرائيلية. وقد لاحت مؤخراً خيارات بحثية تتجاوز هذا الخطر بنشوء بعض الجمعيات الأهلية العربية ذات الأجندة

المختلفة عن أجندة المؤسسات الرسمية في الدولة، وبشكل خاص مع تطور الحوار الناجم عن بروز التيار القومي الديموقراطي بشأن أجندة عرب الداخل وضرورة بلورة مشروع سياسي ثقافي عربي. وقد فرض هذا الحوار نفسه حتى على خصوم هذا التيار. وازدادت قوته مع بروز نقاد له يرتبط نقدهم بوجوده، ويرتبط وجودهم على الخارطة الثقافية بنقده، لا بأهمية هذا النقد.

ولا ينفي ما قلناه سابقاً وجود حالات فردية في الجامعات الإسرائيلية قدمت مساهمة جدية في العلوم الاجتماعية وخصوصاً في مجال دراسات الهوية.

ومن المفيد التشديد على العائق الأول، لأنه يحوّل الهوية العربية إلى مجرد أداة للتقدم ضمن المؤسسة الإسرائيلية، بدلاً من أن تكون إطاراً حضارياً للإبداع والإنتاج في العلوم الاجتماعية والآداب. والهوية العربية كأداة تنتج صناعة كاملة من الأوراق والاقتراحات والندوات والمؤتمرات غير المفسرة إلا بالبحث عن الوظيفة أو التمويل. وهذه تسد الطريق أمام كل من يريد التعامل نقدياً مع إنتاج الأكاديمي العربي لكي لا يفسر أنه ينتقده لأنه عربي. لا يقوم الأكاديمي هنا بدور الباحث وإنما يلعب دور العربي المرفوض والمصاب بالمرارة، إذا لزم، ودور العربي ورقة التوت وشاهد الزور على المساواة والاندماج إذا لزم. ويتطلب الإنصاف الاستدراك أن الاستثناءات موجودة بالطبع، وتستحق الثناء والتشجيع.

وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً عند التطرق إلى تبني «سياسات الهوية» عموماً كعائق من عوائق النهضة في فصل لاحق.

أما بالنسبة لخطر «الدال نقطة» (د.) فحدّث ولا حرج. فقد يتحول الجامعي إلى معلق صحافي من النوع المتوسط تلبية لحاجة وسائل الإعلام إلى اختصاصي عربي. كما قد يتحول الجامعي، عملياً، إلى وجيه من الوجهاء الذين تفتح أمامهم آفاق تمثيل العائلة في رئاسة السلطة المحلية البلدية. هذه الأخطار لا تحيق بالعلوم الاجتماعية تحديداً وحصراً. فالمجتمع الذي يقمع بدايات الموهبة الفنية بتحويل صاحبها إلى مغنٍّ في الأعراس، أو إلى شاعر قبل أن يتقن قواعد اللغة العربية والإملاء متحولاً إلى «دواونجي» بعد إصدار أول ديوان شعر، يقمع أيضاً الرغبة في الثقافة والتعلم والإنتاج لدى أول دكتور خريج بتحويله إلى وجيه، أو بتحويله إلى «أول عربي يقبل في وظيفة كذا»، مع التهاني والتبريكات، و«أجمل باقة ورد» كلامية إلى فلان. وكلما ازدادت الغلاظة ازدادت التعبيرات عنها تصنعاً للرقة البلاستيكية.

لكن «الدال نقطة» قد تتحول إلى خيار سياسي مستقل هكذا وبجرة قلم على يمين الاسم الشخصي، وبذلك لا تشطب فقط إمكانيات التطور العلمي وإنما أيضاً السياسي. فمن تدقلط، أي بات صاحب «دال نقطة»، لا ينضم إلى حزب كبقية أعضاء الحزب، بل من المفروض أن يبدأ بالقيادة مباشرة. ومن المفضل ان يزيّن القائمة الانتخابية أو يتصدرها بالبقاء خارج الأحزاب منتظراً وفود الأحزاب إليه. فحضرة «الدال نقطة» يحب أن يسمى شخصية مستقلة. من تدقلط فقد تشخصم، أو تشخصل، أي بات شخصية هامة أو مستقلة. وهذا معنى الاستقلالية بالنسبة له: التظاهر بالأهمية.

قد يعني الاستقلال الفكري اتخاذ موقف مستقل ضمن الحزب، أي مستقل عن ضغط الأغلبية أو موقف قيادة هذا الإطار في هذا

الموضوع أو ذاك، مع الالتزام بنهج هذا التيار أو ذاك بشكل عام. وهذا تفسير إيجابي للاستقلالية في التفكير. لكن الاستقلالية قد تعني أيضاً الاستغناء عن اتخاذ أي موقف بحجة الحياد مع الالتزام بقضية واحدة فقط هي المصلحة الشخصية، كما يراها. وقد تتطلب المصلحة الشخصية ألا يغضب حزباً أو مؤسسة، وأن يكتفي بالصياغات العامة التي تتطلب عدم ذكر حزب أو شخص عند إسماع النقد، وذلك تحت ستار، وبحجة، عدم شخصنة النقد، حتى عندما يكون شخصياً وغير مفهوم إن لم يذكر اسم الشخص. كما قد تتطلب المصلحة الشخصية، أو النزعة الذاتية، نفي ومعارضة كل ما يقوم به مثقف سياسي آخر، أو عدم اقتباسه عند سرقة أقواله. لماذا؟ بسبب الغيرة الشخصية مثلاً. صدق أو لا تصدق! الاستقلالية في هذه الحالة، إذن، تعني في هذا الواقع الغياب الكامل للشخصية المستقلة فعلاً. إنها تعني نقيضها.

وآثار هذا النمط السلوكي على السياسة محدودة للغاية. لكن آثاره الثقافية بالغة. ذلك أن المثقف ينزاح عن المجال الثقافي، أو عن مجال الاختصاص والإنتاج العلمي ضمن هذا الاختصاص، إلى مجال لعبة الألقاب والقوى والاعتبارات. وهذا يتضمن التنافس ليس على كسب الاحترام لدى بضع مئات من قراء مجلة علمية، وإنما على الآلاف من قراء صحيفة لا يعرفون شيئاً عن مستوى إنتاجه العلمي ولا يستطيعون تقييمه.

تتطلب النهضة أن ينشغل المثقفون بالسياسة، لا كأصحاب ألقاب وإنما كمثقفين ذوي رؤيا في الممارسة السياسية، وفي علاقة جدلية نقدية بين المعرفة والفكر والواقع. أما الدفاع عن لقبهم فلا يتم في المجتمع ولا في السياسة وإنما عبر التطور العلمي في الجامعة أو

المؤسسة الأكاديمية. فهناك تتعرض «الدال نقطة» إلى تحديات ذات علاقة بها، وإلى حاجة مستمرة للدفاع عنها وإثباتها.

٥

الدراسة ومشوار الحداثة

عندما كان الشاب العربي يفلت من إسار الأسرة الممتدة ذاهباً إلى المدينة للدراسة الجامعية، كان أيضاً يكتشف الحداثة، وينفتح للأفكار الجديدة، بما في ذلك الأفكار العقلانية والعلمية في تنظيم المجتمع. كان يطور نظرة نقدية للتقاليد. وكان الطليعيون بين المثقفين ينقسمون بين تأييدهم للأفكار الليبرالية الديموقراطية أو الاشتراكية. كانوا، بطبيعة الحال، يتحيزون للدولة القومية كطريقة لتنظيم المجتمع الحديث. وكان لقاؤهم بشباب عرب من قبائل أخرى وأقطار أخرى وطوائف أخرى يشكل بوتقة صهر لنخبة عربية واعية لبناء ذاتها كمقدمة لعملية بناء الأمة nation building. وكانت تطالهم جميعاً شذرات ساذجة من الحداثة والتنور عندما يجدون أنفسهم مضطرين للمقارنة بين المجتمع العربي والمجتمعات الأوروبية والحديثة، مكرسين ذلك السؤال الأبدي، الذي حيّر المصلحين العرب في نهاية القرن

التاسع عشر وبداية القرن العشرين: «لماذا تخلف العرب وتطور الآخرون؟». هذا السؤال، الذي أجاب عنه البعض بضرورة التحديث وتقليد التجربة الأوروبية، والبعض الآخر بضرورة إصلاح ما هو قائم عبر العودة إلى الأصول وتنقيتها من الشوائب الخرافية التي علقت بها، من أجل تمكين النهضة من النهوض.

اعترف هذا السؤال، رغم أي اعتراض ممكن على سذاجته، بالفرق بين التقدم والتأخر، بين التطور والتخلف. لقد انطلق من إمكانية التمييز بين التقدم والتأخر لكي يصبح التقدم هدفاً وإنجازه هو القضية. والمثقف الذي تعرض لهذا السؤال، لهذه الحيرة، لهذه الرغبة في المعرفة، لحب للاستطلاع هذا.. هو المثقف الذي انفتح فجأة وطرح أسئلة «طبيعية» وصحية. وهو الذي عاد إلى بلدته، إذا عاد، أكثر تنوراً مما كان عليه عندما غادرها.

كان هذا المثقف أكثر معرفة واطلاعاً من أولئك الذين لم يغادروا فضاء الحياة الريفية الرتيبة، المحكومة بالعادات والمناسبات والتقاليد، بالمواسم وتقسيمات الفصول الزراعية والأعياد التي ترافقها، وبالانتماءات العضوية. كما كان أكثر علمانية منهم وأكثر تشككاً. وكان الناس الذين يتحلقون حوله كأستاذ مدرسة (يحظى باحترام في تلك الفترة)، أو كموظف أو كطبيب، يحترمون الفرق في المعرفة بينهم وبينه. وكان هنالك فرق ليحترموه، حتى لو لم يتفقوا مع شكوكه وريبيته وعدم تسليمه بالمسلمات التي اعتبروها جزءاً من ترتيب العالم كمعطى.

هذه صورة غير دقيقة ومجردة. وقد يتهمها كاتب هذه السطور نفسه في سياق آخر بالرومانسية. لكنها تكون على قدر كبير من

الصحة إذا نجحت في رسم صورة لمثقف يعود من الدراسة العليا إلى بلدته أكثر تنوراً ـ وذلك بغض النظر عن اختصاصه. هذه السطور يجب ألا تفسر وكأنها نوع من النوسطالجيا إلى فرصة الحداثة البكر المفوتة، والتي لن تعود. والنوسطالجيا لا تصلح برنامجاً سياسياً، ولا حتى إلهاماً أدبياً إلا في الأدب الرومانسي.

لقد انتقل مجتمعنا من مرحلة الانفتاح على الحداثة والرغبة في محاكاتها والحوار معها، ومع التاريخ والواقع العربي، إلى مرحلة الحداثة المشوهة ورد الفعل عليها. لقد دخلنا مرحلة العلاقة المتوترة مع الحداثة، ولا يمكن إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء. ومعالجة هذا الواقع الجديد لا تتم بالنوسطالجيا إلى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، حين قادت النخب العربية، بمحدوديتها، شعوبها، وحين قادت المدينة الريف، أو حاولت أن تقوده قبل أن تتريف. لكن التخلي عن النوسطالجيا، رغم صعوبة الأوضاع الراهنة، لا يعني التخلي عن قيم التنور enlightenment (التنور من ظلمة الجهل وقيوده): الحرية، العقلانية، الريبية، أوتونوميا الفرد، عقلنة قضايا المجتمع، رفض التفسير الأسطوري للطبيعة والمجتمع.

لقد بات باستطاعة من يبحث عن طريقة للتخلي عن هذه القيم، مقابل الأوضاع الاجتماعية المتوترة العلاقة مع الحداثة، التعلق بحبال هواء ما بعد الحداثة والنسبية الثقافية لتبرير التكيف مع قيم حديثة غير متنورة، غير حداثية، مشوهة، وتقدم وكأنها تقليدية، أو أصيلة، ضمن الخصوصية الثقافية أو الدينية أو الوطنية. هكذا تجري في الواقع عملية مركبة مؤلفة من خطوات عديدة تشكل توليفة معادية للحداثة:

أ ما يبدو وكأنه نقد حداثة في الغرب بمصطلحات ما بعد

الحداثة يصبح مبرراً للعداء للتحديث في مجتمعات لم تصل إلى الحداثة بعد لكي تقفز إلى ما بعد الحداثة.

ب يتم تعيين تشويهات وردود فعل حديثة متوترة على الحداثة المشوهة كأنها أصالة وتقاليد.

ج يتم تجميد هذه الأصالة والتقاليد الموهومة وتثبيتها كـ «ثقافتنا» و«عقليتنا» في مواجهة التحديث، كما يتم إسقاطها على التاريخ، «تاريخنا»، بأثر رجعي، أي يتم إنتاج نوع من المباهاة والافتخار بالتخلف المستحدث.

وقد سبق أن قلنا في بداية هذه الأطروحات حول معوقات النهضة أن تعميم التعليم وجماهيرية وسائل الاتصال قد ساهم بدوره في تعميم هذا النمط من الوعي وتحويله إلى نمط جماهيري. وما نود أن نضيفه الآن هو أن هذه التوليفة الحديثة، الموصوفة أعلاه، والتي تحولت إلى نمط جماهيري (والجماهير والجماهيرية مفهومان حديثان)، تميل إلى تقديم ذاتها كأصالة authenticity مقابل ما هو وافد، ما هو غريب، أو «مستورد».

لم يعد الطالب الآتي من القرية إلى المدينة اليهودية في الحاضر يفدها من ثقافة ريفية تقليدية لينفتح فوراً على الجديد والحديث من خلال العلم والتعلم، وليسلم نفسه تسليماً لعملية التقدم. وقد كان هذا هدف «تغريبته» إلى المدينة. ومن أجل ذلك تحمل مشاق الانفصال عن علاقات القرية الحميمة، وعانى من الحنين، الذي غالباً ما دفع الطلاب الوافدين إلى المدينة في الماضي العربي إلى كتابة الشعر والتغني بالضيعة وبالقرية «البلد»، من دون أن يتناقض ذلك

مع حداثته وعصريته ورغبته في التعلم. وكم من أديب مبدع في الوطن العربي نشأ ضمن حالة التوتر هذه محولاً الحنين إلى حضن الضيعة إلى ألف تعبير جمالي عن الحب، أو الشوق، أو الضياع العاطفي.

الطالب الوافد من القرية إلى المدينة في الحاضر يفدها من ثقافة جماهيرية تدّعي الأصالة، مصابة بمركب نقص انفعالي تجاه المجتمع المضطهِد بالحداثة، ومتوترة العلاقة مع الحداثة. إنه يشاهد في المدينة المحطات التلفزيونية ذاتها التي كان يشاهدها في القرية، ويكاد يستهلك المواد الاستهلاكية ذاتها، وتتحول الجامعة بالنسبة له إلى مجرد أداة لاكتساب المهنة والشهادة الجامعية.

ينطبق هذا الوصف بدرجة أقل على المجتمعات العربية أجمع ـ مع فارق أكبر في تلك الحالات التي تتسع فيها الهوة بين الريف والمدينة بدرجة أكبر من حالة المجتمع العربي في الدولة الصهيونية. لكن هذا الانحسار في التفاوت بين المدينة والقرية مقارنة مع العالم العربي يعوض بتفاوت آخر بين القرية العربية والمدينة في إسرائيل نابع من الاغتراب الفردي والغربة الوطنية في المدينة اليهودية. يصب اغتراب العربي في المدينة اليهودية لصالح توسيع الفجوة بين القرية والمدينة، وبين ثقافة القرية الجماهيرية وثقافة الجامعة. ويدفع الاغتراب عن المدينة والجامعة، بفعل الاغتراب القومي واللغوي، باتجاهين: اتجاه المحاكاة والتقليد والاندماج الوهمي بواسطة التخلي عن الثقافة العربية، وعبر إنكار مقومات التطور الذاتي لديها من ناحية، واتجاه التعصب لثقافة جماهيرية تطرح ضمن جدلية الاغتراب كأصالة، أو كتأكيد لما هو قائم على الأقل وحمايته وكأنه تأكيد وحماية للذات من ناحية أخرى.

لا ينجب كلا الاتجاهين القطبيين مثقفاً متنوراً. فصاحب الاتجاه الأول يتملص من العلاقة مع الانتماء الثقافي العربي، الأمر الذي يبعده عن المساهمة في تطوير الثقافة العربية، وغالبا ما لا يكسب مكانه انتماءً آخر، فيتحول إلى «من أراد أن يقلد مشية الحجل فنسي مشيته»، أو يعود إلى القرية جسمانياً، بيولوجياً، فحسب، إذا عاد إليها. أما صاحب التوجه الثاني فلم يغادرها أصلاً، بل تقوقع فيها ضمن ثقافتها الجماهيرية ـ الريفية القائمة إبان وجوده في الجامعة، وأضاف إليها مهنة فحسب. لقد أصبح، ربما من الناحية التقنية، صاحب مهنة لكنه لم يغد مثقفاً متنوراً. وتحصل باستمرار انتقالات من قطب لآخر من دون المرور بخيار الثقافة العربية من منظور حداثي.

كان المثقف يعود إلى بلدته أكثر تنوراً ومعرفة وعقلانية وريبية مما غادرها. وقد لا يعود المتعلم حالياً أكثر تنوراً. والطامة الكبرى أنه قد ينشأ في المرحلة الراهنة وضع يجعله يعود إلى البلدة بعد التخرج أقل تنوراً منه عندما غادرها. ذلك لأنه قد يضيف عناصر جديدة للثقافة الجماهيرية التي حملها إلى المدينة، تبدو وكأنها أعمق وأحدث لكنها لا تعدو أن تكون عناصر ثقافة جماهيرية من ثقافة أخرى، إسرائيلية في هذه الحالة. وقد تكون عودته الأقل تنوراً ناجمة عن أن ردة الفعل على الحداثة، المفروضة قسراً كنقيض لما كان قائماً وعلى خرائبه، تؤدي إلى رفض عناصرها المتنورة والعقلانية تحديداً، رفضاً يبدو وكأنه أصالة أو تمسكاً بالهوية الدينية أو الوطنية.

وقد فقدت البلدة أو القرية العربية سذاجتها وعزلتها وباتت هي ذاتها هامشاً للمدينة. لذلك فهي لا تستقبل العائدين إليها من غربة الجامعة كمن عادوا من مهمة جمع المعرفة أو كسفراء للحداثة في

«مجاهلها». فهؤلاء، الوافدون إليها بالعشرات والمئات، تعلموا مهنة لا يكسبها أهمية إلا قدرتها على التحول إلى مرتبة اجتماعية أو إلى مرتبة اقتصادية في المجتمع القروي ذاته، وقدرتها على دمج صاحبها بشكل أكثر نجاعة في العلاقة بين المركز المديني اليهودي والهامش العربي.

لم تبقِ الحداثة المفروضة لدى هذه البلدة حب استطلاع معرفي. فالمدينة تصلها عبر التلفزيون ووسائل الاتصال الحديثة. وهي تصل إلى المدينة عبر العمل المأجور وبيع الخدمات. المدينة تصلها عبر تعميم أنماط الاستهلاك والسياسة الموسمية الانتخابية. وهي تتصل بالمدينة سياسياً بضرورة تحصيل الميزانيات اللازمة للبلدية والمجلس المحلي، أو ضرورة توسيع مسطح القرية للبناء، وهكذا.

علاقة المجتمع العربي بالمدينة اليهودية هي علاقة الهامش بالمركز، وعندما ينتقل الشاب العربي للدراسة في المدينة لا يحدث انتقال نوعي من عالم إلى آخر، كما كان الحال في الماضي، بل يبقى يتشظى ويتفسخ في العالم ذاته، ويعيد إنتاج العلاقة بين الهامش والمركز في داخل المدينة وتكريسها، وكذلك الأمر عند العودة من جديد إلى القرية.

يحدث الانتقال عندما يتبنى المثقف قيم الحداثة والتنور ويخضع هذه العلاقة ذاتها، أي علاقة الهامش بالمركز، إلى نظرة فاحصة ونقدية. قد يحمل المثقف العلاقة بين الهامش والمركز في داخله عند إقامته الجسدية في المركز، أو قد ينحاز إلى أحد طرفي العلاقة ثقافياً، لكن التحدي هو التحرر ثقافياً من العلاقة بين الهامش والمركز ليصبح بالإمكان التحيز للهامش كحالة تمييز عنصري

اضطهادي من دون تبني ثقافة الهامش المشوهة الغاضبة، في ردة فعل على ثقافة المركز الواهمة أنها مدينية. بوعي هذا التشوه يصبح بالإمكان تبني قيم التنور كقيم عربية أيضاً من دون محاكاة علاقة المركز بالهامش إعجاباً به كتعبير عن هوية مأزومة. ولا يمكن الانتصار في هذا التحدي من دون وعي وجوده. فوعي وجوده يدفع باتجاه مواجهته وإنتاج ثقافة مضادة. وحدها مواجهة التحدي، تؤدي إلى تعديل طبيعة الإنتاج الثقافي.

٦

نقاش الكلام ونقاش المتكلم

درجت في مجتمعات الكلمة العربية المكتوبة أساليب في مناقشة الرأي الآخر، أو الرأي الجديد، باتت تقليداً معوقاً للنهضة. وتقوم مساهمة الحوار في النهضة على إغناء المعرفة من خلال جدل له أعراف وأصول بين مواقف وتفسيرات مبنية على معارف متراكمة. ويميز أساليب النقاش في مجتمعات الكلمة العربية المكتوبة سيطرة الاندفاع لمناقشة المتكلم بدلاً من مناقشة كلامه، أو مناقشة «جسم الكاتب»، بل مهاجمته في بعض الحالات المتطرفة، بدلاً من «جسم المكتوب». ويصح أن يقال باقتضاب في هذا الأسلوب أنه لا يؤدي إلى مراكمة معرفة، ناهيك عن تطوير أي نوع من الحوار والجدل المعرفي. بل إنه غالباً ما يؤدي إلى إعاقة الإنتاج الفكري المعرفي.

قد تتم الموافقة على كلام أحدهم أو رفضه من خلال معرفة هوية

المدعي لا مضمون ادعائه. يتكرر ذلك عند الصحافي «المطيباتي» لدى زعماء الدول غير الديموقراطية، أو صاحب مصلحة انتهازي، لدى زعامات ديموقراطية قد يمدحها مقابل خبر فحسب، ويغير «موقفه» ونقاشه تبعاً لتقلب مصلحة الرئيس أو الزعيم، أو حتى تغير مزاجه. لكن هذا الأسلوب يخرج عن دائرة الانتباه لرتابته وعاديته في الحوارات بين الحلفاء أو الخصوم. فموافقة خصم على رأي ما قد تعني، معاذ الله، أن الخصم على حق. وهذا الحكم يقوي الخصم أو الشخص المنافس في حالة الخصومة الناجمة عن تنافس حقيقي أو موهوم. وموافقته في نقطة، ولو كانت تافهة ومفروغاً منها، قد توحي بتخفيف حالة العداء له، أو تجعل الناس تصغي له في المستقبل بانتباه أكبر، أو تنفتح على ادعاءاته الأخرى.

ولا ينضب معين أدوات مناقشة المتكلم عوضاً عن كلامه من مثل: «سيدي الكريم» أو «العزيز» أو «أخي الكريم». هذه التعابير، لسبب ما، تقع على السمع وقع الشتائم، وترافقها افتراءات حول موقف المدعي، مروراً بشتمه، أو التشهير به، أو نشر الإشاعات التي تطعن به، وقد تنتهي بتكفيره في حالة الحركات العصبوية الدينية وغير الدينية. كما يتم نشر حالة من الحقد والكراهية والرفض حول صاحب النص، أو الموقف موضوع النقاش، تؤدي إلى أخذ موقف من كتاب من دون قراءته، أو من مقال من دون إلقاء نظرة عليه، وفي أفضل حالات هذا النمط، قراءة النص من أجل إيجاد فجوات فيه، لا لنقده، بل كنقاط ارتكاز لنسفه كلياً.

الأنكى من هذا كله أن نشر حالة الحقد والكراهية العمياء يؤدي إلى اتخاذ موقف من شخص أو كاتب من دون معرفة أي شيء عنه. وما أسهل تملق الشباب المتحمس والكسول معرفياً، أو الباحث عن

عنوان يوجه إليه غضبه، وإقناعه بأن فلاناً «مارق» أو «فاسق»، أو أن فلاناً «برجوازي حقير» أو «أنه برجوازي صغير، والبرجوازية الصغيرة كما هو معروف تتميز بتذبذب مواقفها»، أو أن فلاناً «رجعي» أو حتى «خائن» أو «عميل». والذين يتملقون، عن عجز، عنوان الغضب الحقيقي بدل مهاجمته يحولون، هم ذاتهم، غضبهم مضاعفاً نحو من صادف أن اختار التعبير عن ذاته الفردية في هذه الموضوعات.

وعندما تشن حملة الإشاعات فإنها لا تهدف إلى التخويف من الشخص ذاته، مع أنها تتناوله شخصياً، وإنما إلى وضع حاجز بينه وبين الجمهور يؤدي إلى عزوف أوساط واسعة منه عن سماعه أو قراءته، وبالتالي إلى عدم التعرض إلى منطقية حجته أو تماسك كلامه. وقد يصغي إليه المتأثر بهذه الإشاعات بعد الحملة من دون أن يسمعه، وقد يقرأه من دون أن يلتقط معاني المكتوب، ناهيك عن استيعابه.

والسبيل إلى منع الكلام المنطقي من الوصول إلى العقول يكون إما بكم الأفواه أو بإيصاد العقول. وكم الأفواه أمر تعرفه المجتمعات العربية عندما يمارس من قبل الحكام وذوي النفوذ السياسي أو المالي. أما إيصاد العقول فقد يستخدم أيضاً من قبل المؤسسة الحاكمة ومنظّريها وصحافييها، لكنه غالباً ما يتم بشكل غير رسمي، بل وبشكل شعبي أيضاً، فليس بالضرورة أن يتم على المستوى الرسمي دائماً. إنه يتم بالتحريض الشعبوي ضد الأفكار، أو بنشر التفكير الغيبي غير القادر على التعامل مع الحجة المنطقية، أو نتيجة لانتشار التفكير الفردي المصلحي (من الجبن حتى النفعية الصريحة) غير الراغب في التعامل معها. والأداة المستحدثة الجديدة

هي التعبئة ضد موقف على مستوى هوية صاحبه. وهذه إحدى أكثر الأدوات حملاً للطاقة التدميرية ضد المجتمع. إن الغمز على صاحب موقف بأنه يفكر كذا لأنه من القبيلة الفلانية، أو لأن أمه من أصل كذا، أو بتسمية انتمائه الطائفي أو الإقليمي، لا يؤدي إلى اغتيال الحوار بين الآراء فحسب، بل إلى منع إمكانية تعدديتها على المدى البعيد. ذلك أن أي تعددية كهذه تتحول في هذه الحالة إلى تعددية هويات وانتماءات تهدد وحدة المجتمع. والممتع والمشوق والغريب هو رؤية العلاقة بين هذا الأسلوب في النقاش وكيفية معالجة بعض المستشرقين والصحافيين الغربيين لآراء المثقفين العرب بالرجوع إلى هوية أصحابها الطائفية من دون بذل أي جهد لتحليلها.

كما يتم إيصاد العقول باستنفار وتصعيد الحالات الإنسانية الغريزية مثل الخوف والحقد والغيرة والحسد ومخاطبة الكبرياء وإنتاج صورة المتكلم كعدو، وهكذا. النتيجة طبعاً إعاقة النهضة المعرفية والمجتمعية والخسارة المعرفية. وقد يؤدي هذا إلى فقدان أجيال معرفية كاملة يتربى أبناؤها على الحقد على أناس لا يعرفونهم ولم يقرأوهم، سواء أعاشوا في الماضي أم يعيشون في الحاضر. وبذا ينشأون على العزوف عن المعرفة، وعلى غياب حب الاستطلاع وقواعد الحوار، وعلى الحضور الدائم والمتوتر لحجج الخصام وذرائعه.

وأول وسيلة في نقد الكاتب عوضاً عن المكتوب هي الإشاعة. وفي المجتمعات التي تعتبر فيها الإشاعة أقوى وسائل الاتصال، أو أقوى وسائل الإعلام، لا أمل للنص في منافسة الإشاعة. وعليه أن ينتظر وقتاً طويلاً، وربما حتى نشوء جيل غير معرض للإشاعة حول المؤلف، على أمل أن تزول الخصومة بانقراض المتخاصمين. والطامة

الكبرى أن الإشاعة لم تعد تقتصر على مجرد تعبير عن حضارة شفهية زائلة، بل باتت مكتوبة. فالواقع المتخلف ضمن الحداثة يستخدم أدوات الحداثة في نشر التخلف، أي أنه يستخدمها ليشيع بدل أن ينشر.

يوفر واقع التخلف في الحداثة أدوات صحافية من دون أن يوفر بالضرورة صحافيين أو صحافة. وعندما يحل الفاكس أو الإنترنت محل التحرير، يرافقهما الكسل المعرفي وغياب الأخلاق الصحافية والمسؤولية الشخصية عما ينشر، تصبح الإشاعة أكثر قدرة على الانتشار، خصوصاً إن لم ترافق الفاكس أو الإنترنت صحافة جادة قادرة على، وراغبة في استخدامه للتحقيق الصحافي. وعندما تحل تصفية الحسابات الشخصية محل التحقيق في صحة أو دقة أو معنى أو سياق ما يكتب، تصبح الإشاعة مكتوبة ومتناقلة وغير مقتصرة على «القيل والقال»، متحولة إلى إسفاف منصوص.

وبتزامن عصر الديموقراطية من دون ديموقراطيين (مع الاعتذار للباحث غسان سلامه)، مع عصر الصحافة من دون صحافيين، يغدو الإسفاف المنصوص نصاً يطالب بالمساواة الديموقراطية مع النصوص الأخرى. فهو يطالب أن يعامل كرأي وموقف، وأن يعامل صاحبه ككاتب وصحافي وصاحب موقف. بل قد يكون له رأي في اتحادات الصحافيين أو الكتّاب! وأي تنقيص من قدره يعتبر موقفاً لا ديموقراطياً قد يجابه فجأة من زاوية غير متوقعة بسؤال غير متوقع: «ألسنا نطالب إسرائيل بالمساواة أو بالديموقراطية، فلماذا لا نطبقها على أنفسنا؟».

هكذا يتساءل السذج أو الخبثاء المتساذجون الذين يساوون بين

الخبيث والطيب، بين الموهبة وانعدامها، بين الإبداع والاتباع، وذلك في نسبية معرفية مقصودة مدَّعاة تجرد النقد من سلاحه الأساسي وهو التفريق بين ما يعقل وما لا يعقل، بين ما يقرأ وما لا يقرأ. هكذا يخلط بين الحابل والنابل: فهذا نص وذاك نص. هذا رأي، وذلك رأي أيضاً. وعدم المساواة بين «الآراء» في القيمة يناقض قيم المساواة والديموقراطية.

وعبثاً تحاول إظهار سخافة الادعاء أو الإشاعة بأن فلاناً حرامي أو ملحد أو كافر أو متكبر متعجرف أو صلف أو عميل. فهذا رأي فلان عن الكاتب صاحب النص، «ونحن نؤيد حرية الرأي والخلاف في الرأي»، وباستطاعة الكاتب أن يرد إذا شاء «فنحن ديموقراطيون، صحيح أننا نشتم، لكن صفحات صحيفتنا مفتوحة للرد». وهذا في واقع الحال خبث المتخلفين المعادين للديموقراطية، الذين يستخدمون أدوات الديموقراطية ضد الديموقراطيين. إنه الخبث الذي قد ينتصر مرتين: مرة عندما يحول التشهير إلى إشاعة مكتوبة، ومرة حين يجبر الضحية على أن تدافع عن ذاتها.

ويضيع الموضوع عندما يتحول إلى مسار مختلف تماماً، هو مناقشة الشخص وليس النص. ويوضع الشخص فوراً في حالة دفاع غير متوقعة عن الذات. والدفاع لا يجدي، لأنه يحشر الشخص فوراً في موقع تبرير الذات أمام أصابع الاتهام الموجهة إليه، وهو موقع دوني مسبقاً. لذلك فالهجوم المضاد هو الاستراتيجية الرائجة لمواجهة تلك الحالة.

يبدأ الهجوم المضاد بنفي مؤهلات الخصم في فهم النص أصلاً، ثم ينتقل إلى دوافعه وخلفياته من غيرة وحسد وخصومة لا علاقة لها

بموضوع الخلاف. وإذا كان المدافع ـ المهاجِم معتداً بذاته فقد يتحول إلى المفاخرة غير المنضبطة وإلى تجنيد الأقلام الصديقة لمهاجمة الخصم ـ وهكذا يتحول الخصام إلى معركة كلامية، يضيع فيها الكلام الأصلي موضوع المعركة، إلى حربٍ بين فلان وفلان ومن تجند لنصرة كل منهما.

وغالباً ما يقودنا الخصام من أنوفنا، ورغم أنوفنا، إلى بعض «الموضوعيين» الذين يتحينون فرصة ممارسة دور الوسط والتوسط والوسطية والوساطة، كرجالات الصلح الكلامي العشائري. طابع الصلح هذا يثبت طابع الخصومة، بل يحدده ويكرسه. فالصلح الطائفي يكرس حقيقة أن الخصومة طائفية. وحتى لو لم تكن طائفية فإنه يفترض ذلك بحكم وظيفته ويساهم أيضاً في جعلها كذلك. فهذه أدواته وتلك مرجعيته. وكذلك الصلح العشائري. أما الصلح الكلامي فإما أن يكون توفيقياً يوفق بين المواقف، وإما شخصياً بين أصحاب المواقف، وذلك بتثبيت الطابع الشخصي للخصومة بدل تخفيفها: «صحيح أن لدى الكاتب فلان سلبيات عديدة، ولكنه ليس نصاباً أو خائناً مثلاً»، و«الادعاء أنه كذا هو مبالغة»، أو «هذا الكلام لا يجوز ضد كاتب كبير»، «أو لا يصح ضد كاتب شاب يجب تشجيعه»، والصلح سيد الأحكام. وعلى من هوجم أو شهِّر به بغير وجه حق أن يسامح. وعبثاً يتوسل مضمون الكلام، أو النص ذاته، أو الفكرة، انتباه أفذاذ الصلح والخصومة.

وبحكم التعريف لا تنتشر العملة بوجه واحد، إذ ينتشر وجه العملة الآخر بنفس درجة الانتشار. فلا يمكن أن ينتشر جانب من الظاهرة من دون جوانبها الأخرى. وعليه قد يصير النقد تغنياً بما يكتب، بحيث يكون التغني مثيراً للإعجاب إلى درجة تغني عن القراءة

النقدية ـ ويتحول النقد إلى مديح منطلق من العلاقة الودية مع الكاتب، أو من دافع ما إلى تملقه إذا كان شهيراً.

ومن ناحية أخرى فإن أقصر الطرق إلى الشهرة هي ادعاء التميز عن كاتب مشهور، أو مناقشة كاتب مبدع ومهاجمته، أو مفكر ينتظر ضعاف النفوس نصاً له غير مألوف لمهاجمته وصلبه على جدران الكلام. وغالباً ما يستخدم أولئك الناس أفكاره، أو يجترونها اجتراراً، ويقومون بمهاجمته، في الوقت ذاته، بواسطة إخراج جملة واحدة من سياقها، الذي قد يسرقونه من دون الإشارة إلى المصدر، ثم يقومون بمهاجمة جملة أخرى أخرجت أيضاً من سياقها. وليس أدل على الحسد والغيرة من سرقة أفكار كاتب، من دون الإشارة إلى مصدرها، ومهاجمته في الوقت ذاته، انتقاماً منه على اضطرار المنتقم ذاته للإعجاب به وسرقة أفكاره.

لكن بالإمكان أيضاً تملق الكاتب أو المفكر وإثارة إعجابه للإفادة من العلاقة الودية معه. وأطرف ما في هذه المدائح أنها تنظم بلاغة أو نصاً جديداً لا علاقة له بموضوع النقد. فالناقد المفتون مفتون بذاته في الحقيقة، ولا يقصد بمدائحه إظهار مفاتن النص موضوع نقده بل مفاتن لغة نقده هو وصعوبة تركيباته اللغوية. وقد يجتر هذا الناقد تعابير لغوية أعجبته لدى قراءته نقداً آخر كتب في مكان آخر حول نص آخر. ولكي يستخدم التعابير التي أعجبته يدسها في النص حاملة معاني لا علاقة لها بالنص موضوع النقد، ولم تكن واردة إطلاقاً في ذهن الكاتب، ولا يمكن استنباطها من نصه ولا حتى من لا وعيه، فالمهم هو استخدام هذه التعابير.

ويشكل استخدام تعابير ما بعد حداثية لدى الكتابة عن نصوص من

دون معالجتها أو التعامل معها بشكل فعلي ظاهرة حقيقية. إذ يحتمي الناقد عادة وراء استعصائها على الفهم خارج سياقها الحضاري. فمع انتشار التزاوج بين النقد الأدبي والفلسفة، في بعض المدارس المابعد حداثية، سيطرت بعض التعابير غير المألوفة، لكن المفيدة معرفياً ومنهجياً، على ممارسة نقد النص. لكن هذه الأدوات المفيدة قد تتحول إلى مجرد استعراض للتعابير خارج سياقها الحضاري والثقافي لتتحول في النهاية إلى معوق للمعرفة.

هنا يصح أن يعلن على الملأ أن أدوات النقد الأدبي لا تقتصر على البلاغة، ولا على مقارنة النصوص، وأن الفكر لا يقتصر على السجال وتماسك الحجج، وأن النقد وظيفة اجتماعية بقدر ما هو موهبة في القراءة المقارنة والتحليلية. كما يجب أن يعلن احتفالياً أن هنالك نصوصاً لا تستحق التحليل وبالإمكان إغفالها أو إسقاطها من منزلة الأدب، أو تخفيضها إلى مرتبة «تحت مستوى النقد»، مرتبة ما لا يستحق النقد.

وقد تنقذ البلاغة النقدية ماء وجه الكاتب لكنها لا تفلح قي تحسين وجه النص. هذه البلاغة المتسامحة ليست تهذباً ولا سعة صدر، وإنما هي اعتداد الناقد بنفسه، غالباً.

النقد قوة وسطوة، وإساءة استعمالها تعسف وظلم. ويزداد زبائن هذه السلطة وعملاؤها عدداً مع ارتفاع نسبة المتعلمين والكتبة، ومع تصدير الأدب في غياب دور النشر المحكمة وغياب جمهور القراء الناقدين الذين يجولون المكتبات بعين فاحصة باحثين عن الدوريات المحكمة والنصوص. وعندما يصدر الكاتب مادته بنفسه فإما أن يكون راديكالياً أو مجدداً بشكل خاص، أو أن تكون دور النشر قد

رفضت إصدارها. لكن عندما لا تتوفر دار نشر تردها إليه، أو عندما يوزع كتابه مجاناً، أو بسعر بخس، لأن وراء الإصدار دائرة معارف وثقافة رسمية تموله، معتبرة هذا التمويل دعماً للحركة الثقافية، تزداد الأيدي التي تطرق باب الناقد باحثة عن إطراء أو تشجيع.

وقد يشعر ناقد مجهول بالإطراء لأنه أصبح ذا فائدة لأحد. فهنالك إنسان حقيقي من لحم ودم يحتاج إلى تشجيعه، لذلك فإنه يرد معروف من توجه إليه بمعروف أكبر فيكيل له التشجيع على شكل مديح، أو يكتب مقدمة لديوانه الشعري. وقد يتحول الكُتّاب إلى نقاد بعضهم بعضاً في عملية دعم وإطراء متبادلة. يكون النقد في هذه الحالة أبوياً عشائرياً ناجماً عن غياب المؤسسات وقوانين العرض والطلب وغياب الفرد. والمقصود في هذه الحالة الفرد القارئ الناقد، وغياب التحكيم ذي المعايير النقدية، أي النقد الذي يسبق النشر. ولكي يكون النقد بعد النشر نقداً فعلياً يجب أن يتوفر النقد قبل النشر. الاحتضان البلاغي للشخص أبوية نقدية، والهجوم الشخصي ثأر وانتقام وعصبوية عمياء، وكلاهما وجهان لعملة العشائرية الأدبية والفكرية.

ورغم كل ما قيل أعلاه، وبعد إدراك ما قيل حول نقد النص، يحق لنا الآن أن نقول أنه يصح، بشروط، نقد المتكلم في سياق نقد كلامه: شخصه، مصالحه، مواقفه. فالنقد أداة اجتماعية وسياسية وحضارية بالمعنى الواسع. وموقع المتكلم، أو الكاتب، أو صاحب الرأي، لا يقع خارج حدود النقد. كما لا تقع آراؤه السياسية والمصالح التي تعبر عنها بعيداً عن طائلة نقد النص. لكن ليس بوسع الناقد أن يختزل النص، خصوصاً إذا كان أدبياً أو علمياً، إلى هذه العناصر المتعلقة بصاحب النص.

ويفترض أن يبَرَّر تناول الكاتب أو المتكلم وموقعه السياسي أو المصلحي بالنقد عبر إثبات العلاقة بين الموقف النصي والمصلحة، أو بين الموقف والأهداف التي يمثلها الكاتب. وإذا كان النص علمياً ومتماسكاً، أو كان أدبياً إبداعياً، فسوف تصعب هذه المهمة، وتغدو أكثر تعقيداً. إذ يحتاج إثبات العلاقة المذكورة بين الإنتاج الثقافي وموقع صاحبه إلى أدوات معرفية وبحثية تتجاوز النقد الأدبي وتحليل النصوص إلى علوم اجتماعية أخرى.

وحتى عندما تتوفر هذه الأدوات وتثبت العلاقة بين موقع المتكلم وكلامه، فإن ذلك لا يلغي قيمة الكلام لا سيما إذا كان علمياً أو أدبياً إبداعياً. لذا يجب على النقد أن ينتقل إلى الحوار معه، أي مع الكلام الذي ثبتت قيمته العلمية أو الأدبية. والحوار هنا ليس حول قيمة النص بل حول الرأي الذي يعبر عنه. فإثبات العلاقة بين النص والموقف السياسي أو الاجتماعي، أو بين النص والمصلحة، أو بين النص والموقع السياسي والاجتماعي للكاتب قد يفضح النص، خصوصاً إذا كان النص تمويهاً لموقف. لكنه من الناحية الأخرى قد يثبت الجانب الأيديولوجي فيه إذا كان منسجماً مع نسق فكري وثقافي كامل يعبر عنه المؤلف عادة. عندها يبدأ النقاش الأيديولوجي معه. وقد يكون النقاش حاداً.

ومن عادة أصحاب الأيديولوجيا الغيبية والعصبوية أن يحولوا النقاش الأيديولوجي إلى عملية تحريض، من دون التعامل مع الحجج التي يسوقها صاحب الأيديولوجية العقلانية. فمجرد التعامل مع هذه الحجج يقودهم إلى ساحته، أو حلبته، حلبة العقل. وهناك لا بد أن يخسروا النقاش. لذلك يكتفي أولئك عادة بالهتاف والتشهير والتكفير من خارج الحلبة من دون التجرؤ على وضع قدم واحدة

عليها. والهتاف والتحريض والتشهير تقلب الحديث الشريف ليصبح من واجب المحرضين تقويم «المنكر» باللسان لمن يستطيع، وبالسيف لمن لم يستطع إتقان النقاش.

ولا يكفي فضح الطبيعة الأيديولوجية للنص وإنما يكمن التحدي في تفنيد حججه. ولا يكفي فضح كون النص قومياً أو شيوعياً أو اشتراكياً أو ليبرالياً إلخ. فقد تكون الادعاءات التي يسوقها صحيحة، بغض النظر عن الموقف الذي يخدم أيديولوجياً إذا تم فضحه فعلاً. وإذا لم يكن بالإمكان تفنيد حججه، يصبح الصراخ والسباب تعبيراً عن ضعف. من ناحية أخرى قد تكون الادعاءات التي يسوقها النص صحيحة نسبياً، أي في سياقها الأيديولوجي. وحال تحطيم هذا السياق الأيديولوجي تفقد الادعاءات صحتها، لأنها مبنية على أسس افتراضية خاطئة، أو لأنها تبدو كذلك من منظور وموقع اجتماعي محدد فقط. لكن هذه أيضاً مهمة معقدة تحتاج إلى أدوات تحليلية وعلمية، فلا يكفي فضح السياق الأيديولوجي إطلاقاً لفضح مواقف صاحبه.

وفي حالة النص الإبداعي الأدبي، أو في حالة النص العلمي إذا ثبتت علميته، وهي لا تثبت لمجرد أن كاتبه دكتور، أو لمجرد أنه يحوي بعض الجداول الإحصائية والهوامش والمصادر، في هذه الحالة لا تكفي الدلالة على أبعاده الأيديولوجية، كما لا تكفي الأدوات النقدية أعلاه. بل يجب أن تتوفر معايير إضافية لتقييم علمية المقال أو جمالية النص وصوره وقيمته الأدبية.

ولا يضير النص العلمي أو الإبداعي أن يكون الموقف الأيديولوجي هو دافع الباحث إلى الإنتاج العلمي والإبداع عموماً، وحتى لو

خدمت النتائج هذا الموقف. ذلك أنه لولا وجود قيمة للنص العلمي، مستقلة عن موقف كاتبه الأيديولوجي، لما كان بالإمكان فصل العلم عن بقية حقول المعرفة، ولتحول إلى مجرد نمط من أنماط الأيديولوجيا. ينتج العلم في سياقات اجتماعية وفكرية وأيديولوجية محددة، لكن هذه الحقيقة لا تحوله إلى مجرد نمط معرفي أيديولوجي.

ولولا وجود قيمة للأدب مستقلة عن موقف الأديب والكاتب، حتى لو كان هذا الأدب يخدم هذا الموقف أو ذاك، لطمست خصوصية الأدب التي تميزه من أصناف النشاط والممارسة الإنسانية الأخرى في خدمة نفس الموقف. لكن هذا التمييز يجب أن يتوفر في جودة النص ذاته أولاً، أي أن يتوفر الفرق بين الإبداع والدافع إليه. فالمنشور السياسي ليس أدباً ولو فرضت عليه القافية فرضاً. ومن ناحية أخرى فالقصيدة الرديئة ليست أدباً إذا لم تتوفر فيها الجمالية، حتى لو كانت تركيبة من جمل حب فاحش أو عذري، وحتى لو أعلنت ابتعادها عن أي قضية أو التزامها بأي هدف. وحتى لو مُنِعت وأجبرتنا على الدفاع عنها بحجة حرية الأدب، فإن المنع قد يثبت أن النظام الذي يمنع معادٍ لحرية التعبير، لكنه لا يكفي بحد ذاته لكي يحولها إلى أدب.

الدافع الأيديولوجي والشعار السياسي لا يتحول إلى أدب وفن إذا صيغ بلغة أدبية. كذلك فإن غيابه لا يحوّل نصاً رديئاً إلى أدب، ولا يجعل من نشاط إنساني استعراضي فناً. يفترض النقد حدوداً بين مجالات النشاط الإنساني المختلفة. ومع تغييب الحدود تنعدم خصوصية النقد أيضاً كما تنعدم، بالتالي، الحاجة إليه. إن النقد الذي لا يفقه الحدود بين الأنماط المعرفية المختلفة، ولا يفترضها إذا

كانت نسبية، ولا يتوقف عندها من أجل تحديد المفاهيم والمصطلحات، هو النقد الذي تجرفه، وتجرف حدوده أيضاً كنسق معرفي، سيولة المصطلحات غير المحددة.

٧

التخلف والاختلاف

يشكل اختلاط المعايير وطمس الحدود بين المجالات ظاهرة ما بعد حداثية إذا ما سبقها وضوح في الحدود بين المعايير والمجالات، وإذا ما تبع ذلك صراع ضد عشوائية هذه الحدود التي باتت إحدى أدوات السيطرة والقوة والرقابة ضمن البنى المعرفية القائمة. وبذلك تعتبر التيارات الفكرية الأساسية في المابعد حداثية الحدود المفروضة بين مجالات النشاط الإنساني تكريساً اجتماعياً أو أكاديمياً أو سياسياً لعلاقات القوة والسيطرة في المجتمع الحديث. فهذا المجتمع يقوم على الفصل بين الفرد والمجتمع، الدين والدولة، العلم والغيب، الطب والشعوذة، والصناعة والطبيعة. يضع بين هذه كلها حدوداً ما هي إلا انعكاس لعلاقات القوة والسيطرة. كما يكرس اختصاصات هي احتكار للمعرفة في نخب مشرذمة وضعيفة، أمام مبنى الدولة الشامل، لكن مهيمنة في الوقت ذاته،

كل في مجاله، لتكرس علاقات الهرمية والتراتبية القائمة.

وبغض النظر عن صحة هذا النقد والبدائل التي يطرحها (أو التي لا يطرحها، للدقة فقط) يبقى هذا النقد نقداً للحداثة وفي سياقاتها. فالحدود التي ينتقدها أثبتت نجاعة في الإبداع والابتكار بشكل لم يعرفه المجتمع البشري. فقد غيرت وجه الإنسانية منذ النهضة renaissance مروراً بالثورتين المترابطتين العلمية والصناعية، وكافة الثورات المشتقة منهما في مجالات العلوم أو الأتمتة والحوسبة والاتصالات. كما أثبتت هذه الحدود بين المجالات المعرفية والعملية قدرة فائقة على تعديل وتكييف ذاتها، وإزالة حدود قديمة، وإقامة حدود جديدة إذا تطلبت الحاجات الاجتماعية والمعرفية ذلك. لكن قد ينفع هذا النقد لأن موضوع النقد قادر على التطور، ولأنه في مثل هذه السياقات العقلانية يترك النفي مجالاً لنفيه هو، ويترك النقد مجالاً لنقده، وبالتالي يدفع إلى التطور من النقد إلى تغيير الواقع باستيعابه للنقد، أي بنفي النقد.

لكن اختلاط المعايير قبل أن تقوم الحدود الحداثية بين المجالات، وقبل أن تتميز مجالات النشاط الإنساني، هو تبنٍّ لبعض لحظات ما بعد الحداثة منزوعة من سياقها التاريخي من أجل حماية وتكريس ما قبل الحداثة، أو ما تبقى منها في الحداثة المشوهة. وغالباً ما يعزّي أعداء التطور والتقدم أنفسهم بفتات من نظريات وفلسفات متأخرة تؤكد على: الاختلاف، خصوصية الهوية الثقافية، النسبية المعرفية، محدودية الخطاب العلمي، وغير ذلك.

فالانتقادات للديموقراطية الغربية مثلاً، خصوصاً بعد أن ترسخت وأصبحت بذاتها موضوعاً لنقد ذاتها كديموقراطية ليبرالية، ترجمت

لدينا كدلالة على ضعف الديموقراطية ومحدوديتها، «فحتى أهلها ينتقدونها»، و«حتى أهل الغرب ينتقدون حضارتهم»، و«إنهم يعترفون بأنفسهم....». والمفترض، بموجب هذه العقلية، أن تشكل «شهادة شاهد من أهله» دليلاً دامغاً. وهي في الحقيقة ليست دليلاً إلا على تطور وقوة الديموقراطية، وعلى تخلف وعصبوية العقلية التي تنطلق من «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فتحولها إلى «أنصر ثقافتك كما تتصورها...». فهي لا تتذهن «أبناء ثقافة» ينتقدون ثقافتهم إلا كدليل على انحلالها، وهو كذلك فعلاً في حالة القبلية. ذلك أن نقد القبيلة من داخلها لا بد أن يكون دليلاً على انحلالها. هذه عقلية قبلية تستخدم حوارات «الآخرين» شماتة وتحول الاقتباس إلى نوع من «نقل الحكي» و«استغياب» الثقافات الأخرى لتفنيد الهوة والفجوة القائمة بين الديموقراطية وغيابها، بين التطور والتقدم، و«يعني إذا ناس منهم وفيهم بيحكوا هيك شو نقول نحنا؟».

تستولي العقلية القبلية، إذن، استيلاء الغازي على انتقادات حداثية تنطلق من فهم محدد للديموقراطية باعتبارها مرتبطة بنمط حياة «غربي»، أو ثقافة «غربية» محددة ومتشكلة تاريخياً، وبالتالي فهي ليست كونية كما تدعي. كما أنها تتبنى بغبطة الاعتداد بالنفس، الخبيثة والغبية في آن، هذه الانتقادات الموجهة إلى الاغتراب الحداثي بين الفرد والمجتمع في الديموقراطية مع ازدياد قوة عنصر المنافسة وغيرها. فهذا الاغتراب غير قائم في القبيلة، ويقمعه المجتمع التقليدي لكن بثمن غياب الفرد أصلاً ومنع تفرده. أما في المجتمع الحديث المشوه الحداثة، والذي يتبنى التقاليد القبلية كأيديولوجية ضد الديموقراطية والتقدم، واللاهوت الديني كأيديولوجية تبريرية للنظام السياسي والاجتماعي، فإن الثمن مدفوع من حرية

وخصوصية الفرد المقموعة. ويجبى هذا الثمن بطمس الفرق بين الحيز الخاص والعام.

يتخذ التخلف الاجتماعي والسياسي شكل الاختلاف والتميز الحضاري والثقافي مبرراً ذاته عبر تسخير النسبية الفجة لنظريات ما بعد الحداثة. قد نكون فخورين بتميزنا، ولا بأس بذلك، فمن دون تميز لا توجد هوية. لكن التميز يختلف عن النسبية التي تحوّل التخلف إلى مجرد اختلاف، والفقر إلى فرق، وطغيان الجماعة على الفرد إلى حميمية تميز دفء «الشرق» عن اغتراب «الغرب»، والصفنة الفارغة من أي معنى إلى تأمل يدل على حكمة، والغباء والبدائية في التفكير إلى أصالة، والفهلوية الشارعية، المجلوبة إلى أروقة الحكم، والشطارة إلى حنكة ودهاء سياسي لا يلبث أن يتحول إلى فقدان تام للمصداقية.

إن خطاب ما بعد الحداثة، بما فيه نقد الاستشراق على وجاهته، قد ترك وراءه مضمونه وسياقاته التاريخية، أي نقد الحداثة لذاتها. لكن النقد الوحيد الممكن لما قبل الحداثة هو الحداثة ذاتها. وهذا لا يعني أن تمر حداثتنا بدرب الآلام التي مرت فيه الحداثة الأوروبية وزجت بالآخرين فيه. فليس من سبب وجيه يدفعنا إلى رفض الاستفادة من التجربة الأوروبية ومن نقدها: الرومانسي والماركسي والمابعد حدائي. فقد كان لهذه الانتقادات معنى لأن الحداثة كانت قادرة بعد آلام عسيرة على استيعابها وتكييف ذاتها من أجل استيعابها. وحيث تم تبني هذه الانتقادات خارج قبول أسس الحداثة، أو خارج توفرها، فإنها إما تحولت إلى رؤيا اسكاتولوجية خلاصية كارثية كما في الحركات الفاشية أو الصينية، أو إلى نظريات هندسة اجتماعية بدائية حالة الأنظمة الشيوعية، أو إلى تركيبة من كلا العنصرين

أدت إلى مذابح وجرائم كبرى حقيقية: الستالينية، الماوية، الخمير الحمر... أو إلى إعادة إنتاج قسرية للجماعة العضوية التي لا ينفصل فيها الفرد عن المجتمع في القومية الفاشية والتدين السياسي ذي الخطاب الجماهيري. نحن قادرون على الاستفادة من نقد الحداثة فقط إذا تبنينا الحداثة. والنفي النقدي هو الذي يفسح المجال لنقد ذاته ليكون نقد النقد هو الطريق نحو التطور.

٨

الغيب في السياسة

توثقت عرى علاقة لا تنفصم بين الجهد المبذول لتحييد الغيب والسحر والقوى الخفية عن التأمل في مجالات الحياة الدنيا الطبيعية والاجتماعية وبين النهضة والتنوير. ونقول النهضة والتنوير، لأنه رغم الفارق التاريخي الكبير بين الحركتين والمرحلتين التاريخيتين في أوروبا، فإنهما متلازمتان في حالتنا. فمن العبث التمييز بين نهضة عربية يعقبها تنوير بعد قرنين مثلاً، كما كان الحال في أوروبا. لم يعد بالإمكان أخذ عناصر من النهضة من دون التنوير، تماماً كما ليس ممكناً أن تؤخذ الديموقراطية من دون حقوق ليبرالية، رغم أن الظاهرتين منفصلتان تاريخياً. ومسميات النهضة والتنوير مسميات محددة لظواهر تاريخية محددة في أوروبا. وبالإمكان استخدام تسميات أخرى، كما فعل جورج أنطونيوس عندما استخدم لفظ «اليقظة العربية». وكان بإمكاننا أن نعنون هذا الكتاب «اليقظة

المعاقة»، وقد سبقنا غيرنا من الباحثين العرب لمعالجة هذا الموضوع بشكل مستفيض.

مقولة «نزع السحر» التي يستخدمها ماكس فيبر لتصوير السياق الثقافي لعملية التحديث بشكل عام، مقولة تغني من منظوره السوسيولوجي عن مصطلحات مثل النهضة والتنوير. وقد تعني من منظور الرومانسيين نزع الشاعرية من الدنيا، أو نزع معنى الأشياء وغايتها برأي المتدينين، وبالنسبة للأوائل تنظم الدنيا شعراً وموسيقى، وتتدرج قيمة الأشياء بين المنحط والرديء والمرذول وبين العادي والمتسامي والجمالي بدرجة شاعرية الأشياء وجماليتها ومخاطبتها لمشاعر وعاطفة الإنسان، في حين تُسبح الأشياء خالقها وتكتسب معناها من قربها إليه أو بعدها عنه من منظور بعض أصناف التدين.

الدنيا قبل عملية نزع السحر مسكونة بالأرواح والمعاني والمغازي والقداسة والنجاسة. والإنسان، بفكره وعقله وروحه وكيانه، غير مفصول عن هذا العالم بل له مكان وموضع فيه. إنه ينساب معه انسياباً، أو يتموج معه من الزاوية الرومانسية، أو أنه مدفون فيه بضروراته وحاجاته المادية ودناءته في نظر بعض الديانات، فهو من التراب وإلى التراب يعود، إلى أن يتخلص من التراب ومن المادة بالترفع عليها بالإيمان، الذي هو بداية الخلاص أو القيامة الأبدية وتخلص الروح من المادة.

ولا تكون النهضة إلا إذا انفصل العالمان في الثقافة. أي إذا أبعد عالم الروح والفكر والسحر والمعاني والمغازي عن عالم الظواهر، ولو بثمن فقدان شاعريتها، بحيث ينظم الناس الشعر بدل أن تنظمه

الأشياء. ولا يغير التدين أو عدمه في حالة الفصل هذه بين الشيء والمعنى، وبين المادة والفكر، بين الروابط السببية والسحر، بين الرسم والمنظر، وبين الفن والطبيعة. فالتدين يحافظ على ذاته ووجوده في هذه الحالة وفي إطار مثل هذه الثقافة التي تفصل بين السحر والأشياء، لكنه لا يمر في هذه الحالة من خلال الظواهر والمادة وإنما يتحول إلى علاقة مباشرة بين الإنسان والروح، الغيب، والماورائي. هذا السياق الحداثي تحديداً قد يجعل الدين برأي بعض المتدينين أنقى وأطهر وأقرب من جوهر الوحدانية التي تفصل الله عن العالم المادي تماماً، مثلما يعتبر بعض المتدينين العلمانية تحريراً لجوهر الدين وحرية العقيدة من سيطرة الدولة، وبالتالي فهي تقربه من ذاته.

وأعند الظواهر أمام نزع السحر هي الظواهر الاجتماعية وعلى رأسها السياسة. والسياسة أيضاً هي الأخطر من بين أوجه النشاط الاجتماعي لأنها الأعظم تأثيراً على المجتمع ككل. إن آخر معاقل الغيب هو أيضاً أكثرها تأثيراً. ولا بد أن تكون السياسة آخر المعاقل لما فيها من فعل للأيديولوجيا والعقيدة والتعبئة والتحزب وفكر التمني، ولأن الناس تسقط على السياسة في العصر الحديث ما كانت تسقطه على الكهنة والسحرة والمنجمين في العصور القديمة من قدرة أو صلاحية أو سلطة لتغيير مصائر البشر في عملية صنع القرار.

السياسة مشحونة، إذن، بالأماني والعقائد، بالمخاوف والتطلعات، بالحب والكره، بالأمل والإحباط. إنها مجال للممارسة البشرية بهدف معلن هو تغيير المصائر، كما كانت طقوس طرد الأرواح ذات مرة، وكما كانت طقوس استرضاء الآلهة. وما زالت هذه الأطوار تتنازع الإنسان في أي مجتمع. لكن أدوات التعبير عنها

وإنتاجها في الحيز العام قد اختلفت، وسياق هذا التطور الاجتماعي هو الأمر الأهم.

وتحاول كافة القوى الحديثة في المجتمع الحديث أن تحوّل السياسة أيضاً إلى فن وعلم في حساب القوى ومصالحها والتوازنات القائمة بينها. وتسخّر السياسة في خدمتها علوماً اجتماعية عديدة، لا تدرك في كثير من الأحيان مدى تسيسها، ومن ضمنها الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم الاتصالات، وحتى علم التاريخ. لكن السياسة ليست علماً، وهذه المحاولات لا تكفي لتحويلها إلى علم. ولو كانت السياسة علماً لما اختلف عليه البشر إلى هذا الحد. فالناس لا يتصارعون على الفيزياء والرياضيات ولا حتى على العلوم الاجتماعية ونظرياتها، ولا يقتل أحدهم الآخر في النقاش على تفسير تجربة كيماوية، ولا تشن دولة الحرب على دولة أخرى لسبب كهذا. ليست السياسة علماً إذاً، بل تسخر في خدمتها علوماً: السياسة (politics) لعبة القوى السياسية وبرامجها وأيديولوجياتها ومصالحها ونضالها وصراعها في محاولة للسيطرة على عملية صنع القرار السياسي ونظام الحكم والتأثير عليه. والسياسة (policies) أي السياسات المتبعة، المصاغة أو غير المصاغة، في أي مؤسسة بدءاً بالحكومة وانتهاءً بأي مؤسسة غير حكومية، والسياسة انعكاس لمصالح متضاربة وتطلعات مختلفة قد تكون غير عقلانية ولا ترتبط بمصالح لتنظيم المجتمع بأشكال مختلفة.

وعلامة النهضة والتنوير ليست التخلص من الأماني والقيم التي يعمل السياسي من أجلها، تظاهراً بالعملية والبراغماتية، وغيرها من الترهات التي يعتز بها المتظاهرون بالعملية في غير مكانها، وإنما الفصل بين هذه الدوافع والغايات، التي، بخلاف ما يعتقد، يزيد

التنوير من وزنها في العمل السياسي، وبين التعاطي العقلاني مع الحقائق بغض النظر عن الأمنيات والدوافع، ومن دون حساب للمعجزات.

ولأن البعض لا يفصل بين الأمرين فإنه قد يقع في خطأ اعتبار تحليل الظاهرة تبريراً لها. فقد يعتبر أن وصف جرائم المضطهِد كما هي، أي من دون مبالغة، أمر يخفف من إدانته، وأن المبالغة تعبير عن موقف يؤكد هذه الإدانة، حتى ولو كان الثمن التضحية بالدقة وولوج دائرة فقدان المصداقية في وصف الحقيقة. كما قد يعتبر التفاؤل المزروع في الأحداث زرعاً، والمسقط على عملية صنع القرار، موقفاً إيجابياً، في حين يرى أن اتخاذ المتحفظ لموقف تحليلي معاكس يحبط النضال ويثبط الهمم، وبالتالي يخدم العدو «من حيث يدري أو لا يدري»، (ولا يمكن أن يُقصَد بهذه العبارة غير الإرهاب الفكري والإدانة). هذا التفكير تعبير عن غيبية في السياسة. قد يضل التقييم «المتشائم» ويجانب الصواب كما قد يكون التقييم المتفائل مخطئاً، لكن هذه موضوعات للنقاش العقلاني وليس للإدانات المتبادلة، طالما انطلق التقييمان من نفس الهدف أو هدفا إلى نفس الغاية.

وفي الواقع لا بد من أجل الحصول على التأييد لموقف ما أن يقوم السياسيون بعملية تعبئة وتحشيد وتحميس، لكن هنالك فرق بين الحاجة لنشر جو من التفاؤل بعد اتخاذ الموقف بغرض إنجاحه وحشد التأييد له، وبين نشر جو من القلق تحسباً من تطور قد يحصل بهدف تحذير الناس من ممارسات معينة. هنالك فرق بين استخدام الأمل والتخوفات لإنجاح النضال من أجل هدف معين، وبين تدخل هذه الأفكار في عملية تحليل الواقع وحساب الأدوات

المستخدمة في التأثير على هذا الواقع.

تتم في السياسة بكثافة عملية صنع صورة الآخر. ومن الأجدى أن تكون هذه الصورة دقيقة قدر الإمكان ليكون الموقف منها مبنياً على حقائق. لكن صناعة صورة الآخر بغرض تشويهها، حتى لو كان بقصد محسوب عقلياً، تؤدي إلى نشر الغيب في السياسة، وتؤدي بالسياسي إلى اتخاذ مواقف غيبية ضد الشر المستطير أو الغرابة، أو الخير التام الذي يمثله الآخر في حالة تجسيده لموقف أيديولوجي محبذ، كما كان نظام طالبان في نظر بعض الإسلاميين المتطرفين ونظام الاتحاد السوفياتي في نظر الشيوعيين المتعصبين. هذه الطريقة في صنع الآخر هي عائق أمام النهضة في المجتمعات الغربية المتطورة أيضاً، وليس في المجتمع العربي وحده.

لكن الغيبية في السياسة لا تتوقف عند هذا الحد، بل تتجاوز ذلك إلى افتراض قوى سياسية فاعلة على أرض الواقع تزرعها الأيديولوجيا في المجتمع، أو تسقطها عليه. هكذا تتخيل الغيبية الخير والشر قوى قائمة فاعلة في الواقع. إنها «قوى الخير والشر» التي تقسم العالم حتى أدق التفاصيل فيما بينها، مثلها مثل قوى الظلم والتحرر، وهكذا.

تمنع الغيبية من رؤية الخير والشر كموقف أخلاقي يقسم الممارسة والسلوك الإنساني بموجب معايير، ولذلك فإنها في السياسة تؤدي إلى ثنائيات «إما... أو...»: قداسة أو نجاسة، خير أو شر، حلال أو حرام وهكذا. وتمنع هذه الثنائيات الإقصائية من تحليل المجتمع والدنيا كما هي ومن اتخاذ موقف بشأن النظام الاجتماعي والسياسي القائم. كما تؤدي بالممارسة إلى الانقسام بين الحماسة

والمقاطعة، التهور والتطير، وبين الإدانة الكاملة والتعصب الأعمى. ولا شك أن هذه الثنائيات، التي يعود أصلها إلى عقلية القداسة والنجاسة والحلال والحرام، هي من أكبر القيود أمام تحرر الممارسة النهضوية العربية في عملية تغيير المجتمع. هذا السياق واضح في حالة ولوج الدين إلى السياسة، عبر تسييس الدين وتديين (تقديس أو تنجيس) السياسة. وقد تحولت هذه الظاهرة في حالاتها المتطرفة المغالية في تطرفها من عائق أمام النهضة إلى كارثة حقيقية تهدد ليس فقط كل إمكانية لعقلانية سياسية في إدارة قضايا المجتمع والدولة، بل أيضاً تعادي قيماً تنويرية أساسية مثل حق الإنسان في البحث عن السعادة وتحقيق ذاته، وتعادي قيماً جمالية وأخلاقية متمدنة، وتعتبر المدنية ذاتها شراً.

٩

الأيديولوجية الشمولية، أو المغلقة، أو الثورية، أو الراديكالية المحض

بالدمج المعياري بين الأخلاق والعلم يخاطر المرء بأن يخسر كليهما. وتقل القدرة على تحليل يقظ لما يجري في المجتمع كلما ازداد انتشار الخطاب الذي يدمج بين الأمنية والتشخيص، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. والثورية مزاج سياسي يميني ويساري، بغض النظر عن الفرق القيمي الهائل بينهما، لا يقبل إلا بنقض الوضع الشامل ويرفض نقده بالتفاصيل. فللتفاصيل بموجب هذا المزاج معنى إذا خدمت الرؤية الشاملة واشتقت منها فقط.

نقصد بالثورية الراديكالية مزاجاً سياسياً خلاصياً eschatological لأنه يصر على الخلاص الشامل بناء على نفي وتدمير الأوضاع القائمة كلياً، وبشكل جذري، وبناء مرحلة جديدة. وعندما يناقش التفاصيل وينتقد عينياً فإنما يقوم بذلك تكتيكياً في أفضل الحالات.

وهو يعتذر عن هذا التكتيك ويبرره في الجلسات المغلقة بضرورات الحفاظ على البقاء من أجل متابعة المهمة الثورية. هذا في الثورات والتحضير للثورات أيديولوجياً. لكن ما معنى المزاج الثوري هكذا من دون ثورة أو تصور لثورة؟ إنه يعني مجرد كاريكاتير عن المزاج الثوري ومجرد عائق أمام الوعي النهضوي الذي غالباً ما يكون قد بدأ ثورياً. ولأن الوعي الثوري الراديكالي الطابع هو أيضاً شمولي النزعة يرمي إلى نفي الوضع القائم برمته فإنه يعتبر إصلاح الوضع القائم بالتدريج، عبر الحوار معه، تعبيراً عن ضعف في أفضل الحالات، أو مجرد تكتيك ضروري. بل إن الحركات الثورية اعتبرت «النزعة الإصلاحية» reformism مذمة تصل حد المروق والفسق والزندقة، بل والردة إذا استعنّا بمصطلحات دينية. لقد عامل المزاج الثوري والنفسية الثورية الإصلاح عبر التطور التدريجي evolution كنقيض للثورة revolution، أو كإجهاض لها وتآمر عليها.

والمزاج الثوري، الذي ساد عشية الثورات، تعايش عادة، فيما بعد، كأيديولوجية تبريرية لسلطتها بعد انتصارها مع ممارسة إصلاحية الطابع نجحت حيناً في عملية تحويل الدولة والمجتمع، وفشلت أحياناً. لقد تحولت ثورة أكتوبر الاشتراكية، مثلاً، إلى ممارسة إصلاحية وسطية (ما عدا في قضايا الأمن وضرورات الحفاظ على النظام) في ظل خطاب ثوري شمولي خلاصي يتحدث عن تحطيم جهاز الدولة والبدء من الصفر وبناء الإنسان الجديد. لكن الإصلاح بأنواعه منذ عهد لينين فشل وانتهى إلى حالة انهيار شاملة. والمزاج الثوري الديني الإيراني انتهى إلى التعايش كأيديولوجية دولة مع إصلاح لا نعرف نتائجه بعد. لكن ماذا يعني المزاج الثوري من دون ثورة ومن دون ادعاء التحضير للثورة؟ إنه حالة كاريكاتيرية مشوهة

تحتفظ بالتفكير الشمولي المطلق من دون حوار جدلي نقدي مع الواقع من أجل تغييره.

وقد انطلق التفكير الشمولي من مسلّمات شمولية من نوع: «الحتمية التاريخية»، «الأخلاق يحددها الصراع الطبقي»، «التناقض الرئيسي في عالمنا هو كذا..». ولا بد أن بعضنا يذكر تلك الاجتماعات الشعبية في هذه القرية أو تلك، والتي كان يصدر في ختامها بيان يتضمن عبارات من نوع: القرية الفلانية «تندد بالعدوان الصيني على فيتنام» أو، «تؤيد مبادرة الاتحاد السوفياتي لنزع السلاح»، أو «تدين التدخل في شؤون الاتحاد السوفياتي الداخلية بحجة حقوق الإنسان». والمهم هو ليس فقط الادعاء الذي يثير الابتسام، حتى لدى من شاركوا في الماضي في مثل هذه الصياغات، والذي يضع قرية مهمشة في مستوى الصين والسياسات الصينية والحكم عليها، بل المهم هو الشعور بأن هنالك معركة رئيسية، «تناقضاً رئيسياً» في عالمنا، وأن الناس منحازة لصالح طرف ضمن هذا التناقض، وتتخذ مواقف من دون الحاجة للمعرفة أيضاً. هنالك أهمية ذاتية كاذبة مفترضة في مثل هذا الوعي، كما أن هنالك تشجيعاً للجهل وعدم المعرفة بالانحياز الكامل في القضية الصغيرة قبل الكبيرة إلى «موقف» من دون رأي، وإلى «رأي» من دون معرفة.

وفي نمط الوعي هذا «تشتق» كل المواقف، كما في الاستنباط، من مسلّمة واحدة، من «موقف» واحد، بغض النظر عن التفاصيل والتنوع القائم في العالم من حولنا. كل شيء يبرر بالموقف من التناقض الرئيسي. ليس ضرورياً أن تعرف عن نظام ما أي شيء لتتخذ منه «موقفاً»، إذ تكفي معرفة موقف «الاتحاد السوفياتي» منه وهل هو «دولة صديقة» أم لا؟ والله وحده يعلم ما تعنيه هذه

الصداقة، وكيف تسقط كلمة الصداقة من وعي الناس اليومي على العلاقة مع الدول، وكيف يتخيل الإنسان العادي أن هذه الدولة صديقة شخصية له، أو أن شعبها مكوَّن فرداً فرداً من أصدقاء شخصيين، كما توهم بعض العرب مؤقتاً عن بلجيكا إبان الاجتياح الإسرائيلي للأراضي العربية المحتلة في نيسان ٢٠٠٢، بفعل الوعي الثوري الفضائي!

هذا الوعي الشمولي الإلمامي هو، في الواقع، جهل شمولي بكل شيء. والجهل عدو النهضة والتنوير، العدو بألِ التعريف. ومأساته أنه يبدو كونياً لأنه لا يتورع عن التعامل مع قضايا كونية. لكنه في الواقع يعمق الهامشية لأنه يعمق الجهل، ولأنه يبني على عصبيات، ويميل بشكل طبيعي لرؤية أسطورية تتصور عالماً يحركه الصراع بين الخير والشر، لكنه يستبدل هذه القوى الأسطورية بدول وقضايا دنيوية. ومن نافل القول أن هذه الدول أو القضايا الدنيوية لا تمثل الخير، ولا تمثل الشر، فهي نتاج صراعات قوى ومصالح، ونتاج تاريخ وثقافات لا يعرفها متخذو المواقف، ولن يعرفوها ما داموا قد اختزلوها إلى خير وشر، وإلى «معنا» و«ضدنا». ومع تحول المعيار إلى «معنا» أو «ضدنا» تقترب السياسات «الثورية» من العصبوية التي تميز مراحل متأخرة من انحطاط سياسيات الهوية ـ وهذه هي العلاقة كما نراها بين الجهل والجاهلية.

لكن الأثر الأبلغ على الوعي والثقافة السياسية هو ذلك النابع من المزاج الراديكالي المحض الذي لا يختفي مع اختفاء «التناقض الرئيسي»، الذي بنى نفسه حوله، وانهياره وانحلاله، بل يلصق بعناد في الأذهان والثقافة عبر عملية التنشئة والتعويد، أو كمتحجرات فكرية راسبة في العقل. وأخطره ذلك الذي ينبع من الخلط بين

الحكم العلمي والحكم الأخلاقي. فهذا يحفر أثراً منهجياً في العقل لا يختفي باختفاء مسبباته، ويراكم عوائق جسيمة أمام النهضة الثقافية والفكرية. وهذه المشكلة أساسية جداً وتكاد تكون في أساس الحكم الإنساني. يبدأ أصل مشكلة الخلط بين الحكم الأخلاقي والعلمي في الفكر الشمولي الذي يشتق الأمرين: الحكم الذي يميز بين «الصواب» و«الخطأ»، وذلك الذي يميز بين «الخير» و«الشر» من معيار واحد هو «المصلحة»، «مصلحة الحزب» و«مصلحة الطبقة»، كما يصورها المروجون لهذه الأيديولوجية، أو «أحكام الدين» أو «خدمة مسار التطور والتقدم»، كما يروج آخرون. من هذا المنطلق يمكن الإجابة عن السؤال: «هل هذا الادعاء صحيح أم خطأ؟» بالإجابة غير القابلة لا للتأكيد verification ولا للتفنيد falsification، أن هذا الادعاء خير أو شر. وهكذا أيضاً تصبح الإجابة عن سؤال: «هل هذا السلوك الأخلاقي سيئ أم جيد؟» بالعبارة غير القابلة للتصنيف أخلاقياً، أن هذا السلوك صحيح أو خاطئ.

طبعاً هنالك من يريح نفسه من عبء الإجابة عن الأسئلة كلها بتوفير الحديث عن الخطأ والصواب والتأكد منهما، وبالإعراض عن الحكم بأنها خير أو شر واستبدال ذلك كله بواحدة من إجابتين تصلحان لكافة أنواع الأسئلة: أن هذا الكلام «ماركسي» أو «ليس ماركسياً»، يتوافق «مع تعاليم الإسلام» أو «ليس من الإسلام في شيء»، و«هيك الكلام» أو «مش هيك الحكي»، أو «معنا» أو «ضدنا». والمصيبة أن من يردد أن موقفاً معيناً ليس ماركسياً، لا يعرف عن الماركسية إلا اسمها تماماً، كما لا يفقه زميله الذي يبدو على الجانب الآخر الكثير في الشريعة الإسلامية أو «الإسلام» ثقافة وتاريخاً وحتى عقيدة. وإضافة إلى أنه لا يجهد نفسه لا في فهم

الماركسية، ولا الإسلام الذي يدعي التكلم باسمه، فإنه أيضاً لا يجهد نفسه ولا يعييها بالتفكير في أن هذا الموقف أو ذاك صحيح أو غير صحيح خارج معايير التعصب لأمر ما مجهول. فهنالك أيديولوجية مغلقة تغني عن العلم والأخلاق على حد سواء، وتوفر على المرء الجهد الكامن في الخيار الأخلاقي الحر، أو الحكم العلمي غير الحر، الذي يفرضه المنطق الاستقرائي أو الاستنباطي لحكم يبنى على درجة عالية من الاحتمال.

إن جوهر الفكرة الأخلاقية في التنوير هو الحرية، حرية الاختيار المفترضة بين الخير والشر، الحرية القائمة في العقل العملي بين اتخاذ هذه الخطوة أو الامتناع عنها. لا وجود لحتمية أو ضرورة منطقية للكذب أو الامتناع عنه. هذا خيار أخلاقي حر قد تقود إليه حسابات عملية حلقاتها متماسكة. لكن حتى بعد إجراء حساب حول الوضع الشخصي المالي أو المصلحة الفردية في الوظيفة، أو مصلحة العائلة التي تنتمي إليها، يقف الفرد الحر في النهاية وحده بلا معين أمام الخيارات. وعليه أن يقرر أن يسرق أو أن لا يسرق مثلاً. عليه أن يقرر بين الصدق والمصلحة، بين المصلحة الفردية أو العامة كما يفهمهما في سياق حضاري معين. عليه أن يقرر، بل أن يحسم جازماً، خياراته بين الواجب العام والأخلاق المهنية وبين التنافس على موارد الاستهلاك وآخر تقليعاته. وبين هذه القيمة أو تلك لا توجد حتميات أو ضرورات بل إنسان وحيد، فرد حر مسؤول عن أفعاله. وحدة هذا الفرد، السائر بلا رفيق أو معين، بافتراض حديث أنه إنسان مستقل، على حافة هاوية القرار الأخلاقي الحر، هي الحرية الأخلاقية التي تجسد أهم حريات الحداثة وأساسها جميعاً.

أما الحكم العلمي فهو، إذا تم بحدود المعلومات القائمة، يقيني، أو

على درجة عالية من الاحتمال بحدود معارفنا، وتقود إليه عملية الاستنتاج بالضرورة. وحتى لو توصل حكم علمي استقرائي إلى «استنتاج على درجة عالية من الاحتمال» فإن هذا الاستنتاج لا يقود إلى ضرورة أو حتمية ما. لكن هذا لا ينفي أنه قد تم التوصل إليه بالضرورة وأن بالإمكان تفنيده كحكم عام أو كتعميم، حالما توفر المثال الذي يناقضه. والمقولة العلمية، كما يقول كارل بوبر، لا تمتحن بإمكانية إثباتها بل بإمكانية دحضها وتفنيدها. إن بنيتها المنطقية تسمح بتفنيدها، بخلاف العقائد الإيمانية والأحكام الأخلاقية الحرة.

ليس بالإمكان تفنيد مقولة أن دسّ الأحجبة عند مزار السيدة أو الولي وقراءة التعاويذ هو وسيلة ناجعة للشفاء من مرض عضال. ففي حالة الشفاء لا يمكن إثبات أن هذا هو السبب، وفي حالة الوفاة يمكن دائماً القول أن «ابن حلال» آخر قد دس حجاباً مضاداً وقرأ تعويذة أخرى أقوى فعلاً. لكن بالإمكان إثبات خطأ مقولة أن بالإمكان الوصول إلى هذا المزار سيراً على الأقدام أو بالسيارة خلال مدة معينة، وأنك إذا قدت السيارة إلى هناك بسرعة كذا، فسوف تصل خلال هذه المدة، أو أنك إذا قدتها بسرعة أخرى فسوف تصلها خلال فترة أخرى، إلى أن تثبت لك حركة السير واختلاط المشاة بالسيارات أن هذه كلها نظريات لا تصمد أمام الفوضى، أو أمام «طوشة» عمومية وقعت للتو وعطلت حركة السير، أو أمام موكب رسمي أعاق التحقق من أي شيء. لا يمكن عملياً فحص مقولة مشعوذ شاب خطيب بأن النبي (صلعم) قد تفاهم مع الله حول عدد الركعات التي تصلى في عملية أخذ ورد كما يرويها باللغة العامية لتقريبها إلى أذهان السامعات وليبين لهم حرص الرسول الكريم على تسهيل الدين وشؤون العبادة. لكن بالإمكان

فحص صحة أو خطأ مقولة أن غالبية الحضور من نساء الطبقة الوسطى المصابات بالضجر أو الملل من المجتمع الاستهلاكي الباحثات عن طريقة لملء أوقات الفراغ باستهلاك بديل وعليه أجر في الآخرة في الوقت ذاته.

وإذا كانت المعطيات لا تكفي لحسم حكم علمي ضروري، فإن الحكم لا يكون علمياً أو يبقى في مجال الافتراض العلمي أو التكهن. والتكهن العلمي المبني على تشخيص، حتى لو كان غير يقيني، ليس خياراً حراً مطلقاً بين خيارات قيمية أو بين خيارات ذات طابع قيمي بفعل تفضيل أحدها على الآخر بحرية. يحتاج الفكر العلمي إلى تماسك منطقي ومنهجية في البحث وفي عرض النتائج تجعل الحكم يبدو ضرورياً حتمياً. وهو يصل، بشكل ضروري، إلى نتائج على درجة عالية من الاحتمال. أما الحكم الأخلاقي فيحتاج إلى شخصية فردية تعي حرية خياراتها. وكلما ازدادت درجة الحرية الاجتماعية صعب على الفرد التهرب من الحكم الأخلاقي لأنه يصبح أكثر سهولة (عدا حالات استثنائية تضيق فيها الحرية الخارجية الحرية الداخلية بدل العكس). وكلما ازداد وعي حرية الاختيار ونقصت الحرية الاجتماعية ازداد طابعه الأخلاقي وضوحاً ومعاناة، وأصبح الخيار أكثر صعوبة. وتسهّل حالة القسر الاجتماعي على الفرد الهروب من الحسم الأخلاقي لانعدام الحرية الاجتماعية. وهنالك علاقة مباشرة بين العدمية الأخلاقية وبين انعدام الحرية الاجتماعية.

ليست عملية الافتراض والبحث العلمي عديمة التأثر بالأوضاع الاجتماعية. وهنالك نظريات تفسر الكثير من الاكتشافات والفرضيات العلمية بالخلفيات الاجتماعية وتفاعلها مع تاريخ

الأفكار. لكن حال ولوج عملية البحث العلمي فإن الاستنتاج يصبح ضرورياً، وليس مسألة رأي، إلا في الطريق إلى تكوين الفرضية أو في تفسير الاستنتاج بعد التوصل إليه. وحتى في هذه المراحل لا يكون الرأي اعتباطياً. وتضبط الاستنتاج ضوابط منهجية، من ضمنها تحييد الرأي أو الميل الشخصي، الموضوعية العلمية، التقيد بالمعطيات، تجنب الانتقائية في اختيارها لتلائم الفرضيات، والانتقال من مقولة إلى أخرى بعد إثبات المقولة الأولى، والتحقق منها بحيث يكون الانتقال واجباً ومتماسكاً.

كذلك ليس الحسم الأخلاقي معزولاً عن الظروف الاجتماعية والتربية والسيرة الفردية. ونحن عندما نتكلم عن الحرية في الحسم بالحكم الأخلاقي فإننا نتكلم عن طبيعة الأخلاق لا عن طبيعة الفرد. صحيح أن الفرد، أي فرد، يواجه الخيارات الأخلاقية بغض النظر عن الدواعي والأسباب التي أدت إلى ذلك. لكننا لم نأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والبيئية وظروف التنشئة الفردية التي سوف تساهم في ترجيح هذا الخيار على ذلك. إن الأخلاق المستندة إلى الحرية تفترض أنه في لحظة القرار الأخير، ما قبل الخطوة العملية، يكون القرار حراً بين أن تفعل أو لا تفعل، لأنه كان بالإمكان، ولو كاحتمال ضعيف، اتخاذ قرار آخر. وكلما ضعف الاحتمال ازداد التحدي الأخلاقي صعوبة، وهذه الصعوبة لا تغير من التعامل الاجتماعي مع الحكم كحكم حر. فالحرية مسؤولية.

إن الموقف الأيديولوجي، الذي ينفي تعامل التفكير العلمي مع استنتاجاته بشكل متماسك وبتعميمات واضحة وقاطعة تسمح بنيتها المنطقية بنفيها بالدليل المناقض للتعميم إذا كان خاطئاً، هذا الموقف عائق أمام تطور الفكر العلمي. ونمط التفكير الأيديولوجي الذي

ينكر حرية الحسم والقرار الأخلاقي هو نفسه الذي يمنع تطور شخصية أخلاقية وفرد حر، هو عماد المجتمع العصري، وعماد النهضة في المجتمع.

ينتقل الفرد المذرَّر في المجتمع الجماهيري، والمسلوب، في وقت واحد، من حميمية العلاقات العشائرية، ومن فردية المواطن ذي الحقوق الديموقراطية، ينتقل بسهولة من التعلق بأيديولوجية شمولية موهومة إلى التعلق بأخرى تحمل نفس المبنى المغلق، الذي لا يترك مجالاً للتمييز بين العلم والأخلاق، وتفرض على التاريخ والأحداث التاريخية منطقاً من خارجها يفسرها بحيث تقود إلى غاية: خلاص، انتصار، عقاب إلهي، ضرورات أو حتميات تقود نحو التحرر.

وتكتسب الأحداث التاريخية معنى من هذه الغاية، أو من هذا القصد المفروض. ويصبح هذا المزاج في التعامل مع الواقع الاجتماعي ومع الأحداث شمولياً عصبوياً مغلقاً عندما ينفي أهمية أي تفصيل لا يندرج ضمن هذه الغاية، حتى لو كان هذا «التفصيل» هو حياة الأفراد ذاتهم. ثم ينحط هذا التوجه إلى اليأس والإحباط عندما ينهار عالمه لدى أول تجربة عملية فينقلب باحثاً عن توجهات شمولية أخرى، أو يسقط في مهاوي اليأس، أو يبدأ بـ «البحث عن الخطأ». هنا يبحث الراديكالي المزاج عن خطأ واحد يفسر كل شيء حول انهيار عالمه السابق بنفس العقلية الشمولية. وغالباً ما يجد الباحث ضالته في جمل صماء مثل: «النظرية ممتازة ولكن الخطأ كان في التطبيق». تسمح هذه الجمل بالتهرب من مواجهة العقلية الشمولية والاستمرار في ممارسة التعصب لـ«نظرية» هذه المرة، مع عدم ملاحظة التناقض الجوهري بين «نظرية» و«تعصب». وبالتدريج يتلاشى الاهتمام بالنظرية أيضاً، ولا يبقى إلا

التعصب المجرد الذي يغذي ذاته بذاته، ويدور حول ذاته، ويبني ادعاءاته من داخل ذاته قصوراً من خيوط العنكبوت، التعصب من أجل التعصب، على وزن «الفن من أجل الفن» (مع المعذرة، فقد وضعت العبارة الأخيرة ضد التعصب، وضد إلزام الفن برسالة أيديولوجية).

ثم يستبدل التعصب لموقف بالتعصب لجماعة المتعصبين للموقف. وهكذا نعود أدراجنا إلى القبيلة والعشيرة والطائفة التي لا يحتاج التعصب لها لأكثر من الجهل. وكل معرفة إضافية إلى هذا الجهل تعتبر مؤهلات تصلح لتمثيل القبيلة تجاه الخارج. وغالباً ما يتباهى أعضاء القبيلة بالعلامة النابغة الذي يمت إليهم بصلة القرابة والذي تجاوز في معارفه مجرد الجهل اللازم للتعصب لهم.

١٠

الخوف من الجمهور وأهمه الخوف المعنوي

يتصدى متقمص شخصية الجمهور، دائماً وأبداً، من بين الحضور، أو عبر الأثير في اتصال هاتفي بالبث المباشر. يهتف أو يقاطع مؤيداً أو معارضاً بضمير المتكلم الجمع «نحن». هذا رغم أنه ينسب التواضع لنفسه بحكم تعريفه كـ «الجمهور» دائماً. و«المتواضع» بحكم التعريف ليس بحاجة إلى أن يتواضع، وباستطاعته المفاخرة بـ «نحن» ضد «أنتم». كما باستطاعته الاتهام: «شو عملتولنا نحن البسطاء؟». و«نحن البسطاء» هذه، أو «نحن العاديين»، تبدو تواضعاً، لكنها قد تعبر عن منافحة وغرور من نوع خاص. وغالباً ما يتقمصها السياسي أيضاً مفاخراً بـ«بساطته» و«أصله الفلاحي» وبـ«نحن فلاحين مش متلكو» في محاولة للتقرب من الجمهور، من الشعب، من البسطاء، عبر تصنع التواضع.

وتصنُّع التواضع أسوأ أنواع الغرور، لأنه يشمل، في ما يشمل،

إضافة لإخفاء الغرور وتقنيعه، عملية استغباء للناس واستخفاف بذكائهم ومراهنة على المظهر. ويحتاج «المتواضع» نتيجة للتصنع إلى أن يتباهى بأصول فلاحية مدّعاة، أو غير مدعاة، أو أن يشدد على اعتبار التخلف بساطة، واعتبار الذكاء أو الحكمة تعالياً ونخبوية. يتملق المتواضع المختلق والمتكلف الجمهور كما يفهمه. ولأنه يدعي أنه يفهمه، فإنه «يأخذه على قدر عقله». وبذلك ينتج نوعاً فتاكاً من الغرور والصلف يكرس «عقلية» الجمهور «الشعبية» كما يفهمها. وبتصرفه هذا يعيد المغرور تشكيل هذه العقلية على صورته ومثاله لتتحول صفة «الشعبية» إلى شعبوية تتباهى بمظاهر التخلف والبلادة وقلة الذوق على أنها بساطة وسليقة وحس جماهيري. يطالبك هذا المزاج باستمرار ألا تخاطب الجمهور بالعقل. فالجمهور، بموجب هذا المزاج، يجب أن يحمَّس وأن يحرَّض وأن يعبّأ. وأية محاولة لإجراء محاكمات عقلية أمامه، أو إيراد معلومة في سياقها التاريخي، أو جعلها تبدو نسبية بعد أن بدت مطلقة، تعتبر تعالياً على الجمهور. كما أن أي جهد علني لتصحيح خطأ شائع يعتبر ترفعاً عن مدارك الناس.

تقيم هذه العقلية ادعاءاتها على اعتبار أن الجهل والغرائز والمعلومات الخاطئة، والرغبة في التعميم السريع، والخوف من المجهول، معطيات ثقافية جماهيرية قائمة وصلبة، يتم التعامل معها ببساطة، وتقبل من دون نقد، خصوصاً عند تشكيل صورة الآخر، أو صورة «المختلف عنا» أو «الغريب». أما إذا كان الآخر هو في الوقت ذاته «العدو» فعندها عمم ولا حرج، و«حدث ولا حرج»! ومرر المعلومات التي تشاء بمبالغة وانتقائية وخارج السياق، وراهن على أنه عند نشر معلومات خاطئة بشكل مغرض فلن يتصدى لك أحد، ولن يحاول أن يصححك خشية أن يتهَم بالتعاطف مع الآخر، أو العدو: «أنت

معنا ولاّ معهم؟». لكن ما الغريب في الأمر؟ أليس هذا هو حال الثقافة الشعبية في أي مكان عندما ترسم صورة عن الآخر في فترات الحرب مثلاً؟ ما الغريب في التعميم السريع، أو إسقاط المخاوف الدفينة والنقائص التي يخشاها المجموع على صورة الآخر؟ لا جديد. نعرف هذه الظاهرة العميقة الجذور في ثقافات كافة الشعوب، ونراها تزداد قوة في مراحل الأزمات. ما الجديد في الخوف من تحدي الآراء الشائعة والمسبقة؟ هذه ظاهرة تؤرق المثقفين لدى كافة الشعوب وفي كافة المجتمعات. أين مكمن الفرق الذي يستفزنا إذاً؟ إنه يكمن في موقعين:

أولاً: إن هذا النقاش قد وقع في الماضي في المجتمعات الحديثة والمتطورة، إن عصري النهضة والتنوير قد حسماه، ليس لصالح تبديد الخوف من الجمهور أو سحق هذه الظاهرة واختفائها، وإنما لصالح تطور ثقافة تنويرية موازية، لها جمهورها وتؤثر في «الجمهور» ولا تخشاه. هذه الثقافة تحاول أن تنقّي نفسها باستمرار من الأفكار المسبقة والغيبية والعنصرية، خصوصاً أنها لم تكن منزهة عنها في يوم من الأيام كثقافة تنوير. بل ويعي رواد النظرية النقدية من أدورنو وهوركهايمر وحتى ريتشارد بوبكين أن العنصرية والآراء المسبقة كانت في صلب التنوير الأوروبي. لم تختف في المجتمعات الحديثة نزعة مسايرة المزاج العام على حساب الرأي الحر، وعلى حساب الحقيقة، وحتى على حساب المعلومة البسيطة المعروفة. لكن بالمقابل قامت ثقافة غير مقيدة بهذه الظاهرة، وغالباً ما تكون مهيمنة على مستويات مثل: المؤسسة العلمية: الجامعة، مركز الأبحاث، عالم الفكر ودور النشر المحترمة، والمؤسسة القانونية: سلطة القانون والمؤسسة القضائية، (زاوية واحدة على الأقل من زوايا الحيز العام) وبعض الإعلام، وهكذا.

ثانياً: يكمن الفرق في اتساع النخبة التي تتحدى، وتتضامن عندما تتحدى، وتحميها سيادة القانون عندما لا تتضامن. هذا هو الفرق، كل الفرق:

١ وجود ثقافة متنورة نهضوية بديلة ممأسسة وذات تقاليد قوية وجمهور واسع نسبياً.

٢ اتساع النخبة، اتساعها عدداً، نعم عدداً. ليس الفرق إذاً بين شعوب مختلفة وأخرى متقدمة. فمظاهر الجهل والتخلف والآراء المسبقة قائمة لدى كافة الشعوب، إنما الفرق باتساع النخبة غير الخائفة من هذه المظاهر، والتي تعتمد على جمهور واسع وتقاليد ومؤسسات وقانون.

هكذا وجد نصر حامد أبو زيد نفسه وحيداً. لم تسعفه المؤسسة الجامعية ولا القانونية، بل حرضت عليه وقادت الحملة ضده. وهكذا صمت المثقفون الذين يكثرون من الحديث عن حقوق المواطن غارودي في فرنسا، أو عن حرية التعبير في إسرائيل. صمتوا. وتشاطر بعضهم وتلولب في حججه ليبرر صمته بحجج مثل: «هذا من ناحية... أما من ناحية أخرى»، و«الموضوع مركب وليس مجرد حق في البحث العلمي»، أو «يجب طرده من الجامعة أما تطليقه من زوجته فلا»...وهكذا دواليك ولواليب وأكروباتيكا وادعاءات حلزونية، من حيث بنيتها ومن حيث حركتها الزاحفة على البطون.

يلاحظ حتى الساذج مبلغ الظلم، للسياق وللموضوع، الماثل في اعتبار قضايا التنوير والنهضة في المجتمع العربي حرية تعبير عن الرأي. فمعركة جاليليو لم تتناول «حرية التعبير عن الرأي حتى لو كان خاطئاً». وهو لم يطلب من الكنيسة حق التعبير عن رأيه، بل

حاول الادعاء أن ما يقوله صحيح وينسجم مع التعاليم المسيحية كما فهمها، وكذلك كوبيرنيكوس وبرونو وسبينوزا وغيرهم الكثير. لقد دافعوا عن صواب رأيهم أمام الجمهور وأمام المؤسسة على حد سواء، وليس عن حرية التعبير. ولا أعتقد أنه كانت لديهم أو لدى أنصارهم أية رغبة أو أي متسع لخوض معركة للدفاع عن حرية تعبير من يعتقدون أن رأيه خاطئ. فلم يشغلهم ما شغل فولتير المتنور، ولا توفر عندهم خبثه و سخريته المجبولة بالنفاق، فهل أصدق أنه «لا يوافق فلاناً على رأيه ولكنه مستعد للموت دفاعاً عن حقه بالتعبير عنه؟». ليست معركة النهضة معركة حرية تعبير بل معركة دفاع عن العقل ضد الخرافة، عن العلم ضد الجهل، عن التجريبية ضد الغيبية، عن النقد العلمي ضد العقائدية، وعن التشكيك والريبية ضد التزمت.

قضية حرية التعبير قضية ديموقراطية حديثة، قضية ما بعد التنوير. وخلافاً للتنوير والنهضة، لا تميز بين الرأي الخاطئ والصواب، وبين الخرافة والأسطورة والحجة العلمية. وما دام الفكر العقلاني العلمي يقاتل من أجل حقه في التعبير فلسنا في معركة حرية التعبير، بل ما زلنا نراوح في معركة النهضة والتنوير. وما دام الرأي العلمي أو العقلي هو الاستثناء في المؤسسة وفي الجمهور، فهذا يعني أن النهضة ما زالت بحاجة إلى أبطال يدافعون عن صحة الرأي الصحيح، لا عن «حقه في التعبير عن ذاته ولو كانوا لا يتفقون معه». فما داموا يعرفون أن هذا الرأي صحيح، فإن عليهم أن يجاهروا بأنه صحيح وأن يدافعوا عنه لأنه صحيح، لا أن يأخذوا مسافة منه للدفاع عن حقه في الدفاع عن ذاته. وتنتفي الحاجة إليهم، وندخل معركة حرية التعبير، عندما ينشأ نوع جديد من «الأبطال» يدافعون عن حق رأي في التعبير عن ذاته، حتى لو لم

يوافقوا عليه، وحتى لو كان غيبياً. إنهم كديموقراطيين يدافعون عن حق ممارسة الشعائر الدينية، في حين أنهم غالباً ما يكونون علمانيين.

ما زال الرأي العلمي والعقلاني بحاجة إلى أن يدافع عن ذاته في المجتمع العربي في وجه غير العلمي وغير العقلاني. وهو لا يستطيع أن يدافع عن ذاته بلغة غيبية أو لاعقلانية. كما لا يستطيع أن يستظل بهيمنة اللاعقلانية، أما العكس فصحيح. أي أن اللاعقلانية تستطيع أن تستظل بهيمنة العقلانية وتحتمي بحرية الرأي في المجتمع الحديث. تماماً كما أنه، في سياق تاريخي آخر، وفي مرحلة تاريخية أخرى، تستطيع الآراء غير الديموقراطية أن تستظل بالديموقراطية، أما الديموقراطية فليس بوسعها أن تستظل بالديكتاتورية.

يترجم الخوف المعنوي من الجمهور ومن الآراء السائدة خوفاً جسدياً يرجع صدى الحالة البشرية السحيقة كحالة بهيمية. الخوف من الجمهور ومن المزاج العام السائد هو خوف جسدي مترجم إلى حالة معنوية من التردد واللف والدوران والتملق وغيره. ترفض القبيلة الغريب، لكنها قد تتسامح مع الرأي الآخر المختلف الذي يتحدى مسلّماتها من داخلها. أما الجمهور فلا شأن له بالغريب إلا إذا حُرض وعُبئ ضده. يتسامح الجمهور مع الغريب أكثر من تسامحه مع أحد أفراده الذي يهدد «الوحدة». يشعر الفرد بالوحدة داخل الجمهور، وبالخوف الجسدي مضافاً إليها، إذا أقصاه الجمهور، أي أنه يخشى على نفسه من عدوان القطيع. ولذلك فإنه يتمنى العودة إليه في لحظة الضعف، أو يتمنى، وهو في كنفه، الهجرة عنه والهرب في أفضل الحالات إلى حيث يعيش في غربة دائمة ومن دون خوف جسدي. لكن من الصعب العيش خارجه وقربه في آن.

لكن الخوف من الجمهور لا يقتصر على ترجمة الخوف الجسدي إلى مخاوف معنوية. فالذين يخشون تحدي الرأي العام ومزاج الجمهور غالباً ما تحدوا، هم أنفسهم، المحتل الأجنبي رغم الخوف الجسدي. ومنهم من لم يخش السجن أو الموت في النضال ضد الاحتلال لكننا نراه يخشى الإشاعة أو الإقصاء المعنوي ويخجل من الاعتقال عند ابن جلدته. ففي النضال ضد الاحتلال يلتف حوله الجمهور. ومقابل التضحية والشجاعة هنالك جزاء معنوي يتمثل بالتقدير الاجتماعي والوطني للمناضل. أما في حالة النضال ضد الآراء الخاطئة المنتشرة فلا جمهور ليلتف ولا إجماع ولا مكافأة معنوية. وترتعد فرائص من أبدى شجاعة ضد الاحتلال الأجنبي من العزلة الفردية أو نبذ المجتمع لزوجته وأولاده، أو من تخلي الأقربين عنه، أو من إثارة إشاعة متعلقة بالخيانة أو الاستقامة، أو ربما الكفر. هنا لا يترجم الخوف المعنوي خوفاً جسدياً فحسب، فهو خوف قائم بذاته. إنه خوف من التضحية بلا مقابل معنوي وبلا معنى. خوف من العزلة. والانفراد في مجتمع لا فردية فيه إلا في سياق المنافسة المصلحية وفي مجال تأكيد الذات ضد بقية الأفراد، هو في الواقع عزلة.

الجمهور ليس معطى جاهزاً ومسلّماً به. إنه ينتَج باستمرار ويعاد إنتاجه. وثقافة الجمهور السائدة ليست معطى بل هنالك من «النخبة» من يربح سياسياً أو اقتصادياً من إنتاجها باسمه وتسويقها له على أنها ثقافته ضد الثقافة النخبوية. هذه «النخبة» تعيد إنتاج ثقافة الجمهور على صورتها ومثالها وعلى صورة معاركها وأخلاقياتها.

ولا تنتهي عاقبة الخوف من الجمهور المفترض عند الصمت والتواني

عن قول الحقيقة، كما لا تنتهي عند التراجع والتصبب عرقاً أمام أول محرّض يدّعي التحدث باسم البسطاء لمجرد أنه يصرخ كلاماً غير مترابط، أو لأنه يتكلم بـ«العاطفة» بدل «العقل»، أو «من بطنه بدلاً من رأسه»، كما يحلو القول لبعض محبذي العفوية من المستشرقين المنحازين ضد الحداثة «عندنا». لكن هذه العاقبة قد تنتهي إلى الكذب الصريح والرياء. إن أخطر ما في الخوف من الجمهور ليس هو الصمت بل الكلام بغير الحقيقة التي يؤمن بها المتكلم. أي الكذب الصريح، إضافة إلى المسايرة والمراءاة والتملق، التي تتحول إلى مجرد مقدمات محدودة الضرر للكذب الصريح. يضاف إلى هذا انتقاء المعلومات التي تعجب القراء أو المستمعين أو المشاهدين وتتجاهل ما لا يعجبهم، وصولاً إلى الاستنتاجات التي ترضي لأنها تؤكد موقفاً أو مزاجاً مسبقاً.

ويفاجأ الجميع عندما يتضح لهم أن الجمهور الحقيقي، غير المفترض بشكل مسبق، قد يستمع بإعجاب إلى موقف غير مألوف ومعلل جيداً بمنطق العقل السليم إذا لم يصغ بلغة استفزازية بغرض الاستفزاز وإظهار التميز، وعندما يرون أن معركة العقل هذه ليست معركة خاسرة مسبقاً على مستوى الجمهور، لكنها صعبة ما دامت بحاجة إلى أبطال. وهي خاسرة بالتأكيد إذا توقف تحديها عند البطولة والاحتفاء بها.

فمقابل محترفي الرياء والتملق الذين يكرسون التخلف، يبرز محترفو البطولة الذين يبدعون في طرح القضايا النظرية بشكل عقلاني، لكنهم سرعان ما ينتقلون إلى الغيبية ونظرية المؤامرة، ويفقدون العقلانية عندما يقومون بتحليل مجتمعهم والتعامل معه. ذلك لأن بطولتهم تصبح في مركز الصورة، وينقسم المجتمع بموجبها إلى

صنفين: أولئك «الذين وقفوا معي»، و«أولئك الذين وقفوا ضدي» بغض النظر عن الدوافع. هكذا تنشأ تحالفات جديدة وسياسات جديدة.

وهنالك نوعان من الأبطال في مواجهة الخوف من الجمهور: نوع لا يرغب في احتراف دور الضحية، بل يرغب في الانتصار لموقفه ويبحث عن تحويل موقفه إلى موقف جماعة، إلى موقف نخبة، إلى موقف مؤسسة تناضل من أجل النهوض بالمجتمع لكي لا يحتاج إلى أبطال. ونوع يغرق في دور البطل حد تملق ومراءاة جمهور آخر يعتبره بطلاً، لأنه يقول «للعرب من هم»، ويؤكد بذلك نظرياتهم العنصرية ضد العرب. وبين هذين النوعين ثمة أبطال كثر لا يسمع عنهم لأنهم لا يرغبون في لعب هذا الدور، ولأنهم لا ينجحون، لأسباب عديدة، في التصدي بتحويل موقفهم إلى موقف صدامي فينكفئون بمرارة. وما دام المجتمع ينتج ضحايا من هذا النوع، أي ما دام الاحتمال قائماً أن تشكل الاستقامة والعقل السليم سبباً رئيسياً للفشل الفردي عند من لا يتوفر لديه التكوين النفسي أو القدرة على المواجهة ولا تتوفر لديه الانتهازية الكافية للاستفادة من هذا الدور، فإننا لا نزال في مرحلة الصراع على النهضة المعوّقة.

١١

عيب

القتل على خلفية ما يسمى بالشرف، هو قتل بلا شرف أساسه العجز والفقر. والمقصود بالطبع الفقر المادي الطبقي، لكن الكلام يصح أيضاً بالنسبة للفقر المعنوي الناجم عن عقلية وثقافة الفقر. إن من يقتل على هذه الخلفية هو الفقير المكشوف لضغط وابتزاز مجتمع العيب الذي يراقبه ويتفحصه. أما الأغنياء في المجتمع العربي، محافظين كانوا أم منفتحين، فيعيشون حياتهم خارج طغيان الجماعة وخارج هيمنة الجمهور على الفرد. العيب قائم أساساً لدى الفقير، لكنه خفة دم، أو حتى مجرد فرفشة عند الغني. والأخلاق المرتبطة بالعيب هي أخلاق الفقراء.

ومفهوم العيب مرن ومطاط، يتمدد ويتقلص مع الموقع الاجتماعي ودرجة الثقافة ومكان السكن. وهو مرتبط بـ«ما يقوله الناس».

و«كلام الناس» هو أكثر من الرأي العام بالنسبة للفرد، والأدق بالنسبة للعائلة. فكلام الناس لا يتعامل مع الفرد معزولاً بل يسلسل نسبه وعائلته وأقاربه باحثاً عن عيوب شبيهة فيهم بدءاً بالأب والابن، أو: «لا، حرام والله أهلها مناح». فلا بد أن يدخل الأهل في النهاية. و«حرام» لأنه رغم أن الذنب ليس ذنبهم إلا أن «فعلتها» قد جلبت عليهم العار. كلام الناس يعكس صورة الإنسان عن ذاته، وهل هي صورة شرعية أم غير شرعية، في أخلاقيات الجماعة الخارجية ومعاييرها التي تذوتها الفرد. الفرد الذي يرى ذاته ويحكم عليها من خلال كلام الناس يلغي فرديته وخصوصيته. والجماعة في حالة العيب ليست جماعة مفترضة. بل هي جماعة قائمة تمارس ضغطاً عبر عاداتها وتقاليدها وأعرافها، وعبر مؤسسة الإشاعة التي تؤرخ للجماعة بكلام قد تتناقله فترة يوم أو سنة أو جيل، أو قد تتناقله الأجيال في عملية تأريخ لرموز الجماعة وترسيم لحدودها عبر قصص وحكايات تحدد هويتها الأخلاقية.

في ثقافة «العيب» ترجح كفة الأخلاق الجماعية المحددة بالعرف والعادة والتقليد على كفة الأخلاق الفردية، المؤسسة على الاختيار الفردي الحر بين الخير والشر، أو بين هذه الممارسة أو تلك. لا توجد أخلاق فردية بالكامل في أي مجتمع. فالأخلاق مرتبطة بالانتماء والضمير الجماعي الذي يولده الانتماء إلى جماعة، أو إلى جماعات متباينة ومتداخلة. كما أن الأخلاق مرتبطة بالحسم الفردي. وحتى ولو كان نصيب هذا الحسم ضئيلاً في القرار، فلا بدّ له أن يسبق لحظة الممارسة.

لكن نسبة المركب الفردي والجماعي تتفاوت من مجتمع لآخر. كما تتفاوت طبيعة الأخلاق الجماعية المعبر عنها بالأعراف من بلد

لآخر، ومن ثقافة طبقية لأخرى ضمن نفس المجتمع. وقد يكون التفاوت في الأعراف وفي منسوب المركب الفردي والجماعي للأخلاق بين الطبقات الاجتماعية داخل نفس المجتمع أكبر منه بين المجتمعات بحيث يَسخَر من الانتماءات الوطنية والقومية وحدودها.

وإذا زاد مركب الحسم الفردي في الأخلاق وزناً فإن هذا يؤثر على طبيعة الأعراف الاجتماعية، ويجعلها أكثر مرونة في تقبل الخيارات الفردية المتعددة. لكن هذه الليبرالية الاجتماعية التي تجعل الفرد نظرياً سيداً على جسده وعلى نمط سلوكه الاجتماعي، لا تمر من دون ثمن. يتمثل هذا الثمن باغتراب الفرد عن الجماعة، وربما تذريره. وقد يشكل هذا التذرير أساساً لإعادة إنتاج معنوية للجماعة العضوية التي اندثرت على شكل تعصب ورد فعل عصابي على الحداثة. لكن هذا الاغتراب في حالات الحداثة التي تطورت بشكل «طبيعي»، والذي يتجسد بأنماط مختلفة من الأزمات النفسية والجماعية، هو من ناحية أخرى شرط نشوء الانسجام الواعي وغير القسري بين الفرد والمجتمع من خلال وعي الفرد للحقوق والواجبات تجاه الآخرين وتجاه الحيز العام.

وفي المجتمعات التي تسود فيها الأخلاق الجمعية فإن طبيعة الأخلاق الفردية تتغير وتتعدل بموجب ذلك، وإلاّ تحولت الحياة إلى توتر مستمر. مع ذلك فإن هذا التعديل لا يغير من الفجوة في هذه الثقافة بين ما يقوم به الفرد في العلن وما يقوم به في الخفاء. تضييق الهوة بين الستر والبواح وبين الخفاء والعلن وبين السريرة والجهيرة هو معيار الانسجام بين الفرد والمجتمع. ويشترط هذا الانسجام تمييز الفرد لذاته وأخلاقية هذه الذات. إنه يشترط الاغتراب. فالاغتراب شرط الاقتراب. وهو قد يكون مدمراً لأواصر العلاقات والجماعات

العضوية والرابطة الانتمائية العاطفية والحميمية المؤسسة عليها، بما يخلقه ذلك من أزمات الفردوس المفقود. لكن لا بديل عن تميز أخلاقية الفرد، لكي تكون أخلاقاً فعلاً، وإن كان ذلك ضمن تعديل طبيعة الانتماء الاجتماعي.

في مجتمع ينشغل نصفه بمراقبة نصفه الآخر، غيرةً أو كبتاً وشهوة مرضية مؤذية اجتماعياً، تعاق نهضة النصفين، المراقِب والمراقَب، وتزداد الفجوة بين الأخلاق الفردية والأعراف العامة. في مجتمع يتم فيه تحويل المرأة إلى موضوع للشهوة الجنسية، ويحول فيه جسدها كله إلى عورة يفقد الفارق بين البورنوغرافيا والجمال، كما يفقد جزء كبير من طاقة المجتمع في عملية الرقابة ووضع الحدود والتستير على العورة، في مجتمع يتم فيه التحرر من هذه الحدود بالدفاع عن البورنوغرافيا بدل مهاجمتها كشكل آخر من أشكال التعامل مع جسد المرأة للاستهلاك، في مجتمع تبرز فيه الرجولة كصفة نقيضة وليس كصفة مكملة للأنوثة، يكون تطور نصف المجتمع على حساب نصفه الآخر. في مجتمع يخير المرأة بين أن تكون جارية تقليدية، من بين جاريات أخريات في بعض الحالات، أو دمية مصمودة تشغّل جواري، أو رمزاً للوطن تشتق شرعية مطالبتها بالحقوق من أنها ناضلت ضد الأجانب، ومن أنها أم رمز للوطن وللخصوبة والتكاثر، في مجتمع يفقد المرأة المتحررة توازنها بالضغط عليها يومياً لتجاوز الأخلاق البسيطة ولتجاوز علاقة الحب الإنسانية العادية بين شخصين إلى الانزلاق التام ما دامت قد «تحررت»، في مجتمع كهذا يتم القتل على خلفية الشرف. إنه ذات المجتمع الذي يضع أمام المرأة خيار الجارية التقليدية من بين جاريات، أو الجارية «الدمية باربي»، أو أداة الشهوة الجنسية خارج إطار العائلة، أو موضوع القصيدة الغرامية الوطنية الرومانسية التي تجمع ما بين

الإحباط الجنسي والوطني وتموضعه في المرأة، كما أراد نزار قباني للمرأة أن تكون.

المقصود بالقتل على خلفية الشرف هو شرف الرجل، أو شرف رجالات العائلة. فشرفهم هو ملكية جسد المرأة. وجسد المرأة هو نقطة ضعف ذي أو ذوي الشرف المزعوم. إنه مقتل العائلة البطريركية وتراتبيتها الهرمية كما يراها الرجال. والقتل هنا ليس عقاباً ولا إعداماً. القتل هنا يكاد يكون طقساً وثنياً لمحو العار بالدم، كما أنه إنهاء لمصدر العار بنظر المجتمع الرجولي المكبوت، ألا وهو جسد المرأة. أما جسد الرجل فلا يشكل مصدر عار أو شرف للمرأة، وهي لا تملكه. والغيرة هو أقصى ما يمكن أن تشعر به المرأة بموجب هذا المنطق تجاه الرجل إذا مارس نفس الخطيئة. أما الشرف فهو قضية الرجال، أو العائلة بمجملها كما تتجسد في حماة حدودها الرجال الكبار ومندوبيهم ومكملي دربهم الشبان الأشاوس الذين قد يحوّلون الموضوع إلى معركة وطنية.

يبدو أن القتل على خلفية الشرف من قبل الأخ أو الأب أو الإخوة، بغرض تحمل المسؤولية بشكل جماعي، قائم على أخلاقيات الانتماء إلى الجماعة العضوية الطاغية على حياة الأفراد. الجماعة تضع المعايير المتوارثة وتعطي معنى للأخلاق من خلال المسلمات الاجتماعية، والمؤسسات الاجتماعية، مثل العائلة وقرابة الدم. وترتبط أخلاقية الشرف برابطة الدم، وبضرورة الحفاظ على مؤسسة العائلة. وتقابلها في الغرب في المجتمعات الرأسمالية المتطورة جريمة القتل على خلفية عاطفية يقوم بها الزوج أو الصديق، لأن أحد طرفي العلاقة ـ التعاقد قد «خان» العلاقة. تقوم علاقة الملكية هنا والأخلاقيات التي تبررها وتتأسس من خلالها على التعاقد. الأخلاقيات التعاقدية خلافاً

للأخلاقيات العائلية تؤدي في بعض الحالات إلى «القتل على خلفية عاطفية». والقتل قتل، لكن الفرق الجوهري بينهما أنه يمكن تصور وضع قتل على خلفية عاطفية يكون القاتل فيه هو المرأة ضد الزوج الخائن، ولو بدرجة أقل من العكس. لكن لا يمكن تصور وضع تقتل فيه الأخت أخاها، أو الأم ابنها، لأنه دنس شرف العائلة. يرتبط الشرف إذاً بالمجتمع البطريركي الذي سبق وقدمه للمجتمع العربي مطولاً هشام الشرابي.

جريمة القتل هي أبشع الجرائم عند الشعوب المتحضرة، لأنها تعتدي على أهم قيمة اجتماعية بنظر المجتمع: حياة أفراده. فمن دونها لا يقوم مجتمع، وتتحول الجماعة البشرية إلى قطيع تحكمه قوانين الغاب حيث الحياة والحفاظ عليها ليسا قيماً أخلاقية، بل طبيعة قد تتعارض مع طبائع أخرى في صراع البقاء. يصبح القتل هنا طبيعياً ناجماً عن صراع بين الطبائع. أما في المجتمع فقد يرفع الفرد، أو الأفراد، قيمة فوق قيمة حياته هو، أو حياتهم هم الفردية. وهنا تبرز قضية التضحية والتفاني من أجل قيمة أو قيم أو انتماء يجسد هذه القيم. لكنهم لا يستطيعون أن يرفعوها فوق حياة الآخرين في علاقتهم الفردية بهم لتبرير القتل.

لا يقبل المجتمع الحديث قتل الأفراد بيد الأفراد حتى لو كان دفاعاً عن قيمة رفعت فوق حياة فرد آخر. ولا يستطيع أن يقبل بذلك. لذلك فإنه لا يحاكم بتهمة القتل فقط المجرمين، اللصوص مثلاً، الذين يرتكبون جريمة قتل أثناء اعتدائهم على قيمة أخرى هي قيمة الملكية الخاصة، بل يحاكم أيضاً بنفس الصرامة القاتل الذي يبرر القتل بأسباب أخرى ذات علاقة بالطبيعة الإنسانية: الحب والكره والغيرة والخصومة وغيرها. وليس نصيب «الشرف الرجولي» بأفضل

من نصيب هذه الدوافع والأسباب، بل هو سبب يدعو للتشدد وليس للتساهل لأنه ينطلق من استضعاف المرأة واعتبارها ملكاً للأخ أو للأب أو للزوج.

فكم بالحري عندما لا تكون هناك علاقة للشرف بالموضوع، أي عندما يمنع «العيب» الناس من دحض ادعاء الشرف، لأن مجرد الخوض فيه «عيب». هذا «مجتمع العيب» الذي لا يعتبر الكذب والنفاق والاحتيال والفهلوية والاعتداء على الأملاك العامة وإزعاج الناس والتدخل في شؤونهم الخاصة عيباً، ولا يعتبر نفاق ذوي السلطة والشأن والجاه والسطوة والتفريط بالحقوق والذل والهوان عيباً، ولا يعتبر كذب السياسيين وافتراءاتهم عيباً بل يعتبر العيب في أن تعود امرأة، أو تلتجئ، إلى بيت أهلها بعد التنكيل بها من قبل زوجها بحيث يخيم شبح العيب على العائلة طوال وجودها في بيت الأهل. العيب في أن تنفصل عن زوجها الذي من الممكن أن تكون قد تزوجته أصلاً لأنه «عيب» أن تبقى عزباء. وقد تقتل هذه الإنسانة ليتضح أن لدى الشرطة تاريخاً من الشكاوى ضد هذا الرجل وعنفه، لكن «العيب» منع الناس والمجتمع والأهل من معالجة الموضوع.

العيب عند المجتمع الحديث والمتحضر أن تترك امرأة وأطفالها فريسة «العيب». العيب أن يكون متنفس الرجل في مجتمع مضطهَد هو الاعتداء على الآخرين، أو البحث عن كرامته ومحاولة استعادتها بافتعال خلاف و«طوشة» عمومية على موقف سيارة، أو باسترداد وطنيته ورجولته الضائعة لمصادرة أرضه بافتعال خلاف على متر أرض مع جاره يحسم بالسكاكين. العيب أن نخشى «العيب» في تقولات الناس ونظراتهم، وألا نراه في الكذب والتصنع والتلون

والاحتيال. العيب ألا نرى العيب في جريمة قتل إنسانة، وألا نمنع الجريمة القادمة.

وكم من مغتصبة قتلت مرتين: مرة عندما اغتصبت فرديتها وخصوصيتها وحريتها وحولت إلى عبد يلبي احتياجات وغرائز الرجل الحيوانية قسراً، ومرة عندما قتلت على خلفية تلطيخ الشرف. العيب أن يتم التعامل مع جسد المرأة الغريبة كأنه أداة ومتنفس لغرائز حيوانية مكبوتة، وأن يتم التعامل مع جسد المرأة القريبة كأنه موطن الضعف ومصدر العار. العيب هو في الأخلاقيات التي تنقلب إلى عكسها خارج نطاق علاقات السيطرة داخل العائلة. مجتمع بكامله أثرى حديثاً مشغول طيلة أيام السنة بشاغلين يستحوذان عليه: إخفاء المرأة في الوطن، والبحث عنها كموضوع للرجولة الجنسية خارج الوطن. هل بالإمكان التسامح مع رجل يتنزه في الخارج ويمنع الهواء عن زوجته، بحيث تتناول الغذاء تهريباً من تحت القناع؟ وهل بإمكان المجتمع أن ينهض وهو في هذه الحالة من الانشغال الذي يستحوذ على أخلاقه وعلى وقته وطاقته.

ومجتمع آخر سُحِقت فيه الطبقة الوسطى بتوسع الهوة بين الغني والفقير، وأفقرت حديثاً وتدهورت لتنضم إلى الجماهير الفقيرة، فقد الشرف والعيب نهائياً وحوّل جسد المرأة إلى أداة للكسب وذلك بالتغاضي الاجتماعي العام والتسامح مع الإزعاج الجنسي الذي تتعرض له الموظفة من قبل المدير أو المشغِّل، وذلك إما لأن الكلام عن الموضوع عيب وإما للحفاظ على وظيفتها كمعيلة، هنا يصبح «العيب» براغماتياً ونسبياً. يرتكب هؤلاء جريمتين أولاهما بحق المرأة العاملة والثانية بحق من يُحرمن من العمل نتيجة لمبالغة القوى الأصولية وحراس حدود العائلة من المؤسسة الدينية بحجم الظاهرة.

ويكمن الخطر الثاني بتحويل جسد المرأة كله إلى عورة مستورة بانطواء العائلة على ذاتها خوفاً من المجتمع الجماهيري. وتزداد هذه الإمكانية مع ازدياد شعور الفلاح أو ابن الفلاح أو ابن الطبقة الوسطى سابقاً بفقدان شخصيته وذاتيته ومكانته في المجتمع الجماهيري فيسعى لتكريسها بقوة أكبر كبطريرك داخل العائلة.

تنطلق أخلاقيات التنوير، من الأمر أو الوازع الأخلاقي الذي حاول إيمانويل كانط أن ينصه كـ moral imperative ويعتبر أن المسلك الفردي يوجه ذاته بحيث يصلح أن يكون معياراً للمجتمع ككل، أو من عدم قيام الفرد بأعمال قد يكرهها لنفسه. الأساس هنا أن الأخلاق فردية وحرة ولكنها تتضمن البعد الاجتماعي الذي يمكنّ من الحياة في مجتمع. ومفهوم العيب لا يضمن هذا النوع من الأخلاقيات إطلاقاً، بل قد يناقضه في حالات. خذ كيفية تعامل الرجل مع المرأة كأداة وكموضوع لغرائزه، واعتباره تعرضها لإلحاح غرائزه نوعاً من العيب، ثم اعتبار ذلك كله عاراً إذا لحق بمن تقربه قرابة الدم. فبإمكان تخيل حالة يؤمن فيها الفرد بالعيب في أن تتعرض امرأة لإلحاحه الغريزي وتخضع له، دون أن يعتبر إلحاحه أو تحرشه عيباً. العيب يتضمن هنا بحكم تعريفة ازدواجية في المعايير. وفي حالة تعرض امرأة ترتبط بأحد حاملي قيمة العيب الأشاوس بقرابة الدم إلى أمر مما يفعله هو مع أخريات فإنه يعتبر ذلك أكثر من عيب، إنه يعتبره عاراً. ليس مفهوم «العيب» إذاً مفهوماً تنويرياً أخلاقياً فردياً، بل هو عائق أمام تشكل هذا النوع من الأخلاق.

هذا هو السر وراء دفاع «المرأة» كما نتصورها، بشكل يكاد يكون تلقائياً، عن ذاتها أمام نوايا «الرجل» كما تتصوره في مجتمع العيب ومخياله الاجتماعي. إنها تدرك بالسليقة، أو بالذكاء العاطفي، أنه

يريدها وسيلة لا غاية، يرغب فيها موضوعاً لرجولته وليس لحبه أو عاطفته، ولا ذاتاً بشرية فردية قائمة بذاتها. إنها تدرك بالحس المدرب عبر الأجيال أن هذه الأداتية غير متبادلة، ليس فقط بالنسبة لعلاقتها به بل بالنسبة لرجال آخرين في علاقتهم الأداتية مع النساء اللواتي يعتبرهم في إطار انتمائه العصبوي القبلي. فهو يرفض أن يتعامل الآخرون مع نساء من نفس القبيلة بشكل أداتي.

وقد تتوسع القبيلة قياساً بنقطة المقارنة ومرجعيتها وزاوية المراقبة. فقد يشعر الرجل خارج بلده أن ابنة بلده تقع ضمن نطاق غيرته، بحيث إذا اقترب منها رجل من خارج البلدة تصبح جزءاً من قبيلته. وقد يغضب على عربية لأنها صادقت أجنبياً أو تزوجت منه، في حين يعتبر هو صداقته من الأجنبيات، ليس لغرض الزواج، رياضة ترفيهية يتم التباهي بها بغباء معروف بات موضوع سخرية في الشرق والغرب على حد سواء. حدود القبيلة حالة نسبية، إذاً، لكن الانتماء يغلي في العروق في حالة رابطة الدم القبلية.

وكم يظهر خبث «التآخي بين الطوائف» عندما يرضى الأهل بزواج ابنهم من فتاة من طائفة أخرى، لكنهم يرفضون أن «تأخذ» هذه الطائفة ابنتهم. لا بأس أن «يأخذ» الابن فتاة من «عندهم»، لكن البؤس نفسه يتجسد في العكس. فالعيب يجعل عائلة الفتاة تتوارى عن الأنظار، تخزها نظرات «الناس» في ظهورها. لقد أصبحت لديها نقطة ضعف قد تستغل ضدها في كل خصومة اجتماعية. فما قبل هذه الواقعة ليس كما بعدها في علاقة «الناس» بها. لكن الرفض قد يتغير تماماً إذا كان «الآخذ» المنتمي إلى طائفة أخرى غنياً أو زعيماً سياسياً ذا نفوذ في أجهزة الدولة، فالعيب يصبح براغماتياً في هذه الحالة. العيب يخضع نفسه لحساب الربح والخسارة. كما

أنه جبان يتراجع أمام ذوي السطوة والسلطان. وتظهر في الزواج العابر للطوائف كل عقد «الأقليات» و«الأكثريات» الطائفية، وتؤكد أن الزواج المدني وحده في النهاية هو دليل على اندماج الأمة الوطنية أو القومية، وأنه من دونه تجسد المرأة في المخيال الاجتماعي نقطة ضعف «الأقلية» أمام الأغلبية، أو تجسد من زاوية النظر المعاكسة، أي في حالة تزوج «ابن الأقلية» إلى «بنت الأغلبية»، تمادي أبناء الأقلية إلى درجة «أخذ» امرأة من «بنات الأغلبية»، وفقط الرابط الوطني المدني يجعل الجميع أبناء نفس الأغلبية.

ليس «العيب» أخلاقاً بالمعنى الفردي للكلمة. فما الأخلاق إلا خيار يُفتَرَض أنه حر بين الخير والشر بتعريفاتهما الاجتماعية السائدة. إنه الجانب القسري من الأخلاق، مجموعة المحاذير والقيود الاجتماعية. ويتحول «العيب» إلى أخلاق إذا تذوته الفرد. وإذا تذوته فإنه يقلل من التوتر بين الفردي والاجتماعي، لكن على حساب قدرته على التفكير والتحليل والموازنة وتحمل المسؤولية، أي على حساب تطوير شخصيته وشخصية من حوله، خصوصاً إذا حوّله تذوت «العيب» ليس فقط إلى مقموع بل إلى قامع أيضاً.

من ناحية أخرى فإن ضغط «العيب» قد يؤدي إلى ردة فعل التحلل الكامل من «العيب» ورمي طفل الانتماء مع مياه الغسيل المتسخة. قد يكون التحرر من «العيب» عنيفاً إلى درجة فقدان التوازن والروادع الأخلاقية. فالتحرر من «العيب» يتطلب جهداً نفسياً واجتماعياً كبيراً قادراً على إزالة كل الحواجز، لأن الطاقة العاطفية والنفسية والأخلاقية المبذولة لاجتياز هذا الحاجز تتفجر وتأتي على كل الحواجز، بما فيها الانتماء والمرجعية الأخلاقية. وإذا زالت كل الحواجز تزول العلاقة مع المجتمع وإمكانية التأثير عليه. تذوُّت

«العيب» نقمة مدمرة للفرد. ولا تقل عنها تدميراً ردة الفعل غير المتزنة عليه. الأنكى أن ردة الفعل على «العيب» قد تتخذ شكلاً نضالياً تحررياً عديم التأثير على المجتمع الذي يطور بدوره ردة فعل عصبية على ردة الفعل العصبية. وما يبدأ كتحلل الفرد من المجتمع هرباً من «العيب»، أو في مواجهته قد ينتهي بتبرؤ المجتمع من الأفراد، أي بتهربه من تأثيرهم. «للعيب» تأثير مدمر على متبنيه الفاقدي الشخصية الفردية، وعلى ممارسي نقيضه في السر حد الانحلال الأخلاقي الكامل في فئات اجتماعية بأكملها تمارس الكذب في كل لحظة. كما أنه ذو أثر مدمر على المتحللين منه الذين لم ينجحوا بلملمة ما انفرط وانحلّ بتحللهم من أي عمود فقري أخلاقي بديل يرغب في التأثير على المجتمع.

١٢

«مين هو؟»، «وليش مش أنا؟»...

عزا بعض المستشرقين المحدثين عدم قدرة المجتمع العربي على ملاقاة تحدي الديموقراطية إلى «الفردية» العربية وعدم القدرة على العمل جماعة، التي «اكتشفها» مستشرقون كلاسيكيون سابقون، والتي تعوق، حسب زعمهم، بناء المؤسسات الاجتماعية والالتزام بإجراءاتها وقراراتها. ويستغرب القارئ ذو النزعة المعادية للاستشراق أصلاً هذه التهمة التي تشكل محاولة تفسيرية تعميمية بائسة وجوهرانية الطابع وبالتالي عنصرية. واستغرابنا لا يقف عند رفض التعميم، ولا عند رفض البحث عن سبب واحد هو «أصل المشكلة»، ويلعب دور «الخطيئة الأولى» التي تفسر كل الشرور التي تلتها. مع أن هذه الأخطاء المنهجية وحدها تستحق جام غضبنا.

استغرابنا لا ينبع من هنا. ونحن نخجل حتى في اللاوعي من البوح

بدواعيه: المجتمع العربي يعاني من الفردية؟! ولسان حالنا يقول: ليت هذه التهمة كانت صحيحة! وحتى لو تجاوزنا إشكالية صياغة هذا التفسير عبر نموذج «الخطيئة الأولى»، وهو تفسير أسطوري في كل حال كما هو في حالة تحميل الفردية مسؤولية غياب الديموقراطية، فمن حقنا أن نناقش مع ذلك نوع الخطيئة التي يتم اختيارها للتفسير. فمن «الخطايا» ما لا يخطر ببال. قد نتناقش في تعثر المؤسسات الاجتماعية الناظمة للأفراد كـ «خطيئة» عربية «أولى». لكن «الفردية»!؟ وهل هذه خطيئة؟ أليست الفردية شيمة يعتز بها المستشرقون ذاتهم في المجتمعات الغربية؟ أليس توفرها شرطاً لقيام المجتمع المتنور ناهيك عن الديموقراطية والحريات الفردية وحق الاقتراع، وكلها تفترض الفردية؟ يتفرد الفرد في المجتمع، ولا تناقض بين الاجتماعية والفردية. فالمجتمع Gesellschaft خلافاً للجماعة القبلية العضوية Gemeinschaft يتألف من أفراد، أو هكذا يفترض نظرياً لفهمه كحالة شبه تعاقدية بين أفراد أقاموه من خلال إقامة المؤسسات. والأفراد لا يقيمون جماعة عضوية، بل هم يولدون فيها مادياً أو معنوياً، وبمعنى آخر فإن الجماعة العضوية تقيم أفرادها وليس العكس.

والفردية التي تناقض الاجتماعية هي ذاتها الفردية المتصعلكة المنبوذة والنابذة، التي تنجز الانفصال عن القبيلة بنفيها خارجياً، أي بالابتعاد عنها في المكان. ويحدد الفرد المتصعلك فرديته هذه سلبياً من خلال نبذ القبيلة له. لكن فرديته لا تتطور بذاتها، كما أنها لا تشكل نفياً جدلياً للقبيلة. ولا يتفرد الإنسان فيها كما يتفرد في المجتمع. وفي عصرنا ليس الخروج عن القبيلة تصعلكاً بل قد يكون أساس انتماء الفرد إلى المجتمع المؤلف كله من أفراد «تركوا قبائلهم» المفترضة، كما يفترض على الأقل، ووجدوا الحماية في المؤسسات، وسيادة

القانون أولى هذه المؤسسات التي تحمي الفرد خارج قبيلته من تجاوزات الدولة والأفراد الآخرين.

ما المقصود إذن؟ وهل فقد المستشرقون عقولهم إذا اعتبروا الفردية مشكلة العرب؟ مهلاً، فهكذا نسهّل المهمة على أنفسنا أكثر مما يلزم. فليس المقصود الفردية التي تقوم عليها المجتمعات الحديثة، كما يقوم عليها مفهوم المواطنة. وإنما المقصود هو الفردية (الفردانية إن شئتم في هذه الحالة) التي تنفي الاجتماعية التعاقدية والتزاماتها، وبذلك تميل بالعكس للعودة إلى الجماعة العضوية إذا صلحت كأداة لصالح الفرداني الذاتوي، ذاك الذي تحركه المصلحة الذاتية الفاقدة التوازن مع الصالح العام بالمطلق.

لا يرى الفرداني، الذاتوي الدوافع والسلوك، الصالح العام. إنه لا يحسه، ولا يلمسه إلا كنقيض. وقد يضطر للتعايش معه اضطراراً. هذا النوع من الفردية ليس شرطاً للديموقراطية بل هو، من دون خطيئة أولى أو أخيرة، أحد أسباب غيابها، لا لأنه لا يحترم العام فحسب، بل لأنه يعني إجباره على فعل ذلك بقوة القانون. وهذا يعني أن احترام المؤسسات ليس قاعدة عامة تحتمل شواذاً وتحتاج لتدخل القانون عند انتهاكها، بل هي بالمجمل حالة مفروضة قسراً. وإذا كان احترام المؤسسات بالمجمل حالة مفروضة بحضور القوة الدائم، أو نتيجة للتلويح الدائم بوجودها، فلا يمكن الحديث عن فردية اجتماعية أو مجتمع مؤلف من أفراد.

حالة التنافر بين المسلك الفردي والنزعة الفردية وبين الحالة الاجتماعية، كمصلحة عامة وكمؤسسات، هي المقصودة إذاً. وعلينا أن نسلم بأنها منتشرة إلى حد أننا لا نلاحظها. فنحن ما زلنا نعتبر

المواظبة، والعمل ضمن مؤسسات، واحترام الحيز العام، وعدم التهرب من دفع الضرائب ظواهر متميزة وغير عادية يستحق صاحبها أن يحمد عليها أو أن يعتبر ضعيفاً أو مستهبلاً، حسب زاوية النظر.

من منا لم يلتق مع الناشط السياسي الذي يعارض كل ما لا يشارك فيه (لأسباب مبدئية بالطبع)، ثم يعارض كل ما يشارك فيه إذا لم يشارك في تأسيسه، أو يعارض كل ما ساهم في تأسيسه إذا لم يتزعمه، ويقيم تنظيماً آخر لكي يكون بالإمكان أن يتزعمه؟ من يعترض على هذا النوع من السلوك، الذي درجت الناس في الماضي على تسميته انتهازياً، يضع نفسه في مصاف معادي التعددية، (ومعادي الفردية أيضاً؟ ولم لا؟). لقد انتشر هذا النمط إلى درجة لا يقابل فيها الاعتراض إلا بالاستغراب باعتبار أن هذا السلوك الفردي هو السلوك الرائج وربما النموذجي في حالة اعتبار القيمة الأساسية هي قيمة النجاح الفردي أو الإنجاز أو البروز، و«لا موقف ولا يحزنون». أما الاعتراض فيواجه بالاستغراب: ما دام هذا السلوك لا يضر بمصلحة المعترض أو إمكانيات تقدمه، أو كيانه الاجتماعي، أو كيان «جماعته» (الطائفة، العائلة، جماعة المصالح)، فلماذا يعترض؟ وهكذا لا تقدر مبدئية المعترض. ولا مكان أصلاً للمبدئية في هذا التفسير الفرداني المصلحي الدائري للسلوك البشري. وهذا يعني أن المجتمع بات يعتبر أصحاب الموقف المبدئي غريبي الأطوار، أو مشكوكاً بدوافعهم، وهم الاستثناء.

وغالباً ما يضيع الوقت في الإقناع بمبدئية الموقف وانطلاقه من الصالح العام أمام شك المشككين بالدوافع. وقلما تتاح الفرصة، أو يسعف الوقت، للوصول إلى الموقف ذاته. وهكذا أيضاً يتخذ موقف

إيجابي، في أفضل الحالات، من صاحب موقف لمجرد الاعتقاد أن دوافعه أيديولوجية أو مبدئية، خصوصاً إزاء ندرة هذه الحالة. أما صحة الموقف «المبدئي» ذاته فتصبح قضية جانبية. وقد تكون الطريق من هنا قصيرة لتقدير التعصب باعتباره نوعاً من التفاني والإيثار أمام حالة استئثار المنطلق الفردي المصلحي. هذا النوع من الفردية يضر على الوجهين، وكالمنشار ينشر الصالح العام بالاتجاهين: من زاوية الضرر المباشر والبالغ الذي يلحقه بالمجتمع بإعاقة بناء المؤسسات، ومن زاوية رد الفعل الاجتماعي عليه، مرة باعتبار هذه الفردانية معياراً، ومرة باعتبار التعصب من أي نوع والتحجر الأيديولوجي صفات إيجابية أمام الانتهازية الفردية المطلقة السائدة.

وعندما يعمل الفردي الفرداني في مؤسسة فإنه يحول تنظيم التبعية والولاء للفرد إلى شكل التنظيم الأساسي. ويعاد تشكيل المؤسسة بحيث تحترم الإجراءات فقط بغرض تبرير الخطوات، التي يتم ملاءمتها خارجياً للإجراءات، لا غير. وإذا كان الفرد تابعاً وموالياً فإنه يغير ولاءاته تبعاً للهرمية الجديدة وخطوط الولاءات الجديدة. ويصبح الأساس هو ضمان ترتيب وضعه بموجب ما هو مقبول ضمن إعادة التشكيل. لا تناقض إذاً بين الولاء والطاعة والفردية الانتهازية. فهذه قد تتطلب الولاء، كما قد تتطلب إثارة عصبيات جماعية تبدو مناقضة للفردانية، ولكنها في الواقع تصب في خدمتها.

وكلمة الذاتية أدق في تصوير هذا السياق من كلمة المصلحة، لأنها تشمل أيضاً النزوات الذاتية والميول: الحب والكره والغيرة الشخصية والرغبة في إثبات الذات وحب الانتقام وتصفية الحسابات الفردية، وهذه لا تعكس كلها مصلحة بالضرورة. ومن ينطلق من ذاتياته لا

يتوانى عن إثارة مشاعر جماعية إذا ضمنت له الولاء لا لسبب من ولاء وعصبية، بل لأنها تفيد في التعبير عن هذه الذاتيات وتسخر لخدمتها. ولكي يخرب صاحب النزعة الذاتية أي جهد منظم لا يترجم مصالحه ونزواته ولا يعبر عنها فإنه، على أتم الاستعداد لأن يسأل فجأة: «وشو مع منطقتنا؟» أو «ماذا بالنسبة لطايفتنا؟» أو «إحنا ما حد جايب سيرتنا، ولاّ احنا مش بشر يعني؟». وهو في الواقع لا يعكس مصالح هذه المنطقة أو تلك الطائفة، بل يستثير كل هذه النزوات الجماعية لصالحه، أو لتخريب ما ليس لصالحه، إما ليحصل على المنصب ليمثل هذه «المنطقة» أو تلك «الطائفة» لأنه نطق باسمها وليُضمن هدوؤه عن إثارة النعرات، أو بلا سبب إلا النزعة التخريبية الذاتية من دون مصلحة فردية.

وهي نزعة قائمة ومستعصية على التفسير في الحالات الفردانية أو الذاتوية المتطرفة. يقف شاب فجأة ويخرب اجتماعاً أو تجمعاً، بصراخ أو زعيق أو بافتعال توتر، أو يخرب جهداً لتنظيم حي أو قرية أو للدفاع عن مصلحة جماعية من دون سبب واضح، أو لأن القيمين نسوا أن يدعوه، أو لأن أحدهم نسي أن يحيّيه قبل عام عندما رآه، ومنذ تلك اللحظة وهو ينتظر ساعة الانتقام، وقد حلت. ولا يتم الانتقام بمبارزة سيفية بعد رمي قفاز في وجه غريمه، ففرديّنا ليس فارساً، ولا يتحلى بأخلاق الفروسية. وهو لا يتحرك ولا يندفع إلى الأمام بدافع الشرف، بل بدافع النقمة والضغينة. وهو لا يجازف بخوض مخاطرة من أي نوع، فعمله هو تخريب جهود الآخرين بالدس والتآمر، وهو الجهد الجماعي الوحيد الذي ينسجم فيه ويتقنه.

الفردية المقصودة هي بقايا مشوهة من فردية الأعرابي وعنعناته

ومفاخراته وبحثه عن الغنيمة السهلة التي تعوق انسجامه في البنى الاجتماعية إلا العصبية التي تشكل جزءاً من شخصيته. ولأنه لا يستطيع منها فكاكاً فإنه يحترم العرف في داخلها، لكنه متحلل منه خارجها. لذلك لا يعتبر الغزو سرقة. والحرام عنده لا ينطلق من احترام القانون. الحرام والحلال يصحّان لديه داخل القبيلة، أو نتيجة لتوازنات القوى الرادعة بين القبائل، أو التحالفات، وهي كثيرة.

إنها النزعة إلى المفاخرة بالمكانة التي تعيق تميز الواحد على الآخر في المسؤوليات، وتدفع إلى نوع مشوه من المساواة التي ترفض المستويات المختلفة في توزيع المسؤولية. وهذه في الواقع ليست مساواة بل هي نقيضها: التميّز والإصرار على التميّز، الذي لا يمكن من المساواة في الفرص بين الأفراد، أو من تحمل المسؤولية بموجب معايير، أو حتى من دون معايير. فهنالك مشكلة جوهرية في أن يتلقى فلان تعليمات من فلان، ناهيك عن فلانة، ضمن إطار مؤسسة أو بعد عملية انتخاب. ولا يكون الإصرار الذاتي على الحق في الزعامة، أو في المنصب، أو في تحمل المسؤولية، وعلى إتاحة الفرصة للوصول إليها، مجرداً للفرد المجرد بحيث تكون بالاشتقاق من العام إلى الخاص. فمن حق فرد عيني يمثل حالة من الكفاءة أو المؤهلات، التي تغطيها المعايير العامة المفترض أن تسري على أي فرد، أن ينافس على الوظيفة أو القيادة أو المنصب. لكن الإصرار هنا على الذات، على كل ذات بعينها ينطلق من: «ما في حد أحسن من حد». ويخطئ من يعتقد أن هذه العبارة الجوفاء والمتغطرسة تكشف نزعة مساواتية، بل هي غطاء خجول، لكنه شفاف بحيث يكشف انعدام الخجل، للقول: «ما في حد أحسن مني». إنه الفرق كل الفرق بين الفرد والذات، وإنها محاولة الخلط المشوهة بينهما.

إنها تخفي نزعة لعدم قبول أي نوع من التراتبية في تحمل المسؤولية مما يؤدي إلى القسر وفرض التراتبية فرضاً في المؤسسات. وعندما تفرض التراتبية فرضاً لغرض إقامة المؤسسة، فإنها لا تحل مشكلة الفردانية. بل تعد لها مسارات التفافية للتعبير عن ذاتها عبر المحسوبية والفساد والتآمر وتعطيل العمل والبيروقراطية غير المبررة. في هذه الحالة تصبح البيروقراطية آلية للتهرب من أداء الواجب عبر تجنب القرار. ففي كل قرار مسؤولية وبالتالي مجازفة، وفردينا لا يعتبر المجازفة في غير مصلحته أمراً محموداً. إنها آلية للتهرب «فردياً» من تحمل المسؤولية الفردية. والتهرب من المسؤولية والواجب المنظم اجتماعياً، الذي تقوم البيروقراطية الحديثة وأخلاقياتها وعقلانيتها عليه، هو هروب من الفردية الحقيقية. فقد تُختزل الفردية في الحياة اليومية في لحظة الخيارات الأخلاقية الحرة للفرد التي يطرحها تحدي الواجب الذي أنيط به. ويتحمل الفرد، إزاء هذا الواجب، المسؤولية بشكل فردي عن قراراته، ولا يهرب من هذه المسؤولية بجلده، أي بذاتيته إذا صح التعبير. هنا تتجاوز الذاتية الاختلاف عن الفردية لتناقضها. لا يحل القمع إذاً مشكلة الفردانية أو الذاتوية بل يجعلها تنخر في المؤسسات التي يجبرها على احترامها.

وتخلق عقلية وأخلاقية «ليش مش أنا؟» مناصب لا حاجة لها إلا لإرضاء من يسأل مثل هذا السؤال، لأن فلاناً ليس «أحسن منه»، أو لاختطاف أو ابتزاز ما ليس له من حاجة موضوعية له، لأن الآخرين حصلوا عليه، أو لأنه تمت تحية أو دعوة الآخرين، «وما في حد أحسن من حد». هكذا تكثر أيضاً وتتكاثر حفلات التكريم وحفلات التأبين. هكذا يرضي غرور الشخص أن يتلقى تهنئة من «شخصية مهمة» إذا تلقاها غيره في سياق آخر. وهكذا يدعو الناس السياسيين إلى مناسباتهم الاجتماعية غير السياسية. إنهم يتوسلون أن

يخدعوهم. وهم يقومون بأنفسهم، عبر طلب التميز، بإرشادهم لأسهل الطرق إلى خداعهم: تملق فردانية وذاتية الناس وإشعارهم بالأهمية. وهذه لا تؤدي إلى تعامل القيادات معهم كأن كلاً منهم فرد متميز بل كأنهم قطيع. وهذا هو الوجه الآخر لمقولة: «ما في حد أحسن من حد».

في النظام السلطوي القمعي تؤدي الفردانية إلى استخدام القمع لفرض التراتبية والهرمية. وفي النظام التعددي الأكثر انفتاحاً تؤدي إلى منافسة بين السياسيين على تملق غرور الفردانية بمظاهر الإغواء وإرضاء «الإيغو» بدل الحوار الحقيقي مع الناس حول السياسات والمصالح. هكذا يجد الناس في السياسة ولدى السياسيين تعبيرهم، ولا يجدون مصالحهم. كما وصف والتر بنيامين العلاقة بين الفاشية والبروليتاريا العمالية. هكذا يتحولون أيضاً إلى جماهير. ولا تستطيع السياسة أن تؤثر هنا من دون أن تتأثر، أي من دون أن يتحول السياسيون أيضاً إلى نوع من قطيع من المخادعين البهلوانيين والكذابين يتنافس على إرضاء غرور الفردانية بموجب قوالب وكليشيهات وضعتها مسبقاً أدوات الاتصال وفي مقدمها وسائل الإعلام.

وحتى عندما يتملق الفردانيون أصحاب الجاه والسلطان، وهم غالباً ما يجدون أنفسهم في حالة تملق ورياء، إذ لا علاقة بين الفردانية الذاتية والكرامة الفردية، نجد دائماً فردانياً يحاول أن يبز أترابه حتى في التملق ليلفت نظر المتملَّق له ويستفرد به، أو ليلفت نظر الجمهور إلى بلاغته في التملق. فهو ليس مجرد أحد المتملقين بل هو أبرزهم وضاعة وأبلغهم تملقاً ورياءً.

ومن أخطر مخاطر الفردانية أنها تؤدي بالضرورة إلى الكذب، وإلى

نشوء ظاهرة الكذاب، غير المعروفة في بعض المجتمعات المتطورة. يكذب الناس لأسباب عديدة في كافة المجتمعات. ولا شك أن هنالك علاقة مباشرة بين الكذب والمصلحة الصغيرة أو الكبيرة، التي قد لا يسهل الدفاع عنها أو الإقناع بها من دون كذب. ويتوقف ذلك على نوع هذه المصلحة القابعة وراء إخفاء الحقيقة أو ليّها أو تشويهها تماماً، كما يتوقف على درجة الوعي الاجتماعي السائد. لكننا لا نتحدث عن الكذب القائم في كل المجتمعات والطبقات، من كذب رئيس الولايات المتحدة إلى كذب رئيس وزراء بريطانيا حول علاقاتهم الغرامية التي تشغل الناس لسبب ما، بل عن ظاهرة الكذّاب الذي يكذب من دون سبب واقعي أو حاجة مصلحية، ولا ينم كذبه عن انفصال مرضي عن الواقع بسبب من علة نفسية. الكذاب الذي نقصده صحيح النفس لكنه يكذب باستمرار بنسب مزايا لنفسه ومآثر وتأثير على مجريات الدنيا الصغيرة والكبيرة لإشعار الناس بأهميته. وحتى هنا لا نقصد كذباً من نوع كذب غراهام بيل حول اختراع الهاتف لكي يحوز على جائزة نوبل، أو الكذب الصريح بخصوص اكتشاف الإنسولين الذي زكّى صاحبه لجائزة نوبل بدل فريق الباحثين في مختبره، وإنما نقصد الكذب الذي قد لا يتجاوز إثارة إعجاب عابر سبيل تمت ملاقاته بالصدفة ولن يراه الكذاب ثانية. إلى هنا تقود ظاهرة الفردانية، إلى ثقافة الكذب، ثم، في حالات متطرفة، إلى التلهي والتسلي بالكذب، اختباراً لذكاء الناس.

ومن أخطر مخاطر هذه الظاهرة الوقوع فريسة التواطؤ مع العدو القومي والوطني، في حالة الصراع على الوجود الوطني، وتبرير ذلك بأنه قد استولى على قيادة الساحة الوطنية من لا يستحق، باعتباره خصماً عائلياً أو ممثلاً لحلة منافسة اجتماعياً، أو بسبب الغيرة

الشخصية القائمة كدافع يجب عدم الاستهانة به في العمل السياسي وفي غيره. وكان جهاز المخابرات الصهيوني «شاي» في فترة الهغناة، قبل النكبة، يرصد التناقضات الفلسطينية والصراعات على الزعامة. كما كان يرصد الخلافات العشائرية والقبلية والتنازع على الأرض والمراعي أو النفوذ بين العائلات الكبيرة وزعمائها، الذين لا يستطيعون التعاون بشكل هرمي ولا يقبلون التراتبية في المؤسسات، ولا يلتزمون بما تم إقراره سوية مع الآخرين، وينقضون العهد ويحنثون الوعد إذا قدم لهم مباشرة اقتراح إنكليزي أو صهيوني فيه منفعة شخصية أو عشائرية أو كلاهما. وكانت القيادة الصهيونية ترصد هذه التناقصات للاستفادة منها بواسطة نشر الإشاعات عن الخيانات والصفقات لتأجيجها، ولتسرع زعامة إلى عقد صفقة قبل أن تحظى بها غيرها. هنا تلتقي فردية الزعامة ويلتقي الذاتوي الفرداني بسياسات الهوية العشائرية أو الجهوية أو غيرها، وتقوى إلى درجة تفضيل المصلحة الجزئية على المصلحة الجماعية. وما زالت إسرائيل تحاول دفع العرب في الداخل وفي الخارج في كثير من الحالات لقبول شروط لا يقبلونها عادة بتأجيج المنافسة. وما زالت القرية العربية في الداخل تحفظ في ذاكرتها الجماعية قصص تراكض آل فلان لاستقبال الحاكم العسكري قبل أن يحظى بهذا الشرف آل فلان، وعن إثارة الإشاعات عن قبول آل فلان بالصفقة المعروضة عليهم مقابل أرضهم ليسرع المنافسون لخطفها قبلهم.

أما الأمثلة في العالم العربي والاستعانة بقوة خارجية ضد خصم داخلي وكيفية تعامل بريطانيا ثم الولايات المتحدة مع التناقضات والتنافس على الزعامة بين الزعامات العربية فلا حاجة لسوق الأمثلة.

١٣

حول أهمية المكانة ومكانة الأهمية

يقول المثل الشعبي: «الكبرة ولو على خازوق». ولا بد أن يلتفت النظر إلى النزعة العمرانية لدى الطبقة الوسطى العليا العربية الجديدة، بعد أن اضمحلت الطبقة الوسطى أو كادت تختفي، ورجال الأعمال المتوسطين أو الكبار من الأغنياء الجدد «النوفو ريش» لبناء القصور على مساحة أرض تصلح لبيوت عادية، وإلى رفض المليونير استثمار أمواله في مرفق إنتاجي قبل أن يظهرها نحو الخارج على شكل حجارة كأنه فرعون يبني الأهرام أثناء حياته آملاً أن يفرغ منه قبل انتقاله إلى العالم الآخر. وقد درج بعض الفلسطينيين العائدين من الخليج ـ لأنهم لا يستطيعون البقاء في الخليج، حتى بعد عقود من العمل، وانعدام قوانين التجنيس أو العمل بها ظاهرة لا تميز دول الخليج وحدها بل كل الدول العربية ـ أن يبنوا بيوتاً بمعظم ثروتهم، أو بنصفها على الأقل، إثباتاً للوجود على الأرض ونفياً لحالة اللجوء.

ولا يمكن تجنب رؤية العلاقة بين هذه الواقعة التي تميز العمارة الفلسطينية، وبين اللجوء، وبين فقدان البيت في الصغر، وتضخيم البيت عند المقدرة. لكن سياق اللجوء غير قائم في كل مكان يتم فيه التظاهر بالأهمية بتكلفة باهظة.

ليست العمارة الكبيرة والجميلة دائماً دليل بحث عن المنزلة محكوم بعقدة النقص. ومن النخب ذات المكانة status في المجتمع العربي من حقق نجاحاً حقيقياً في المجال الاقتصادي، أو في مجالات الإبداع المختلفة. ومنهم من تسود حياته الاجتماعية والعائلية قيم متنورة. ونحن نرى في أبناء «العائدين» من دول الخليج أو المهاجرين العرب الآخرين معالم نهضة حقيقية لا تتجلى للأسف في بلادهم، بل في جامعات أميركا وكندا حيث هرب أهلهم بعد التقاعد من دون التخلي عن الهوية العربية. هؤلاء إثبات حي على أنه لا عطب جوهرياً في الفرد العربي القادر على الانطلاق في الظروف الاجتماعية الملائمة، حتى أثناء بحثه عن معنى. وبطبيعة الحال فإن المستوى التعليمي والثقافي لدى النخبة أعلى منه في المجتمع بشكل عام. كما أن القيم السائدة لدى الطبقات العليا في البلاد العربية أكثر تسامحاً وانفتاحاً وليبرالية من أحياء الفقر. نقول ذلك قبل أن نتهم بالتعميم لدى الاستمرار بالقراءة، فليس التعميم هو هدف هذه الأطروحات، ولا توزيع العلامات في التنوير على القوى الاجتماعية المختلفة مجالها. وإنما نحن نتناول الظواهر التي نعتبرها من عوائق النهضة.

المنزلة هنا تعني prestige. وأهميتها ليست عقلانية إطلاقاً في المجتمع العربي، ولا في مجتمع الأميركيين الأفارقة ـ حيث يتناسب طول السيارة عكسياً مع ارتفاع المكانة الاجتماعية ـ ولا في أي مجتمع

آخر. ولا شك أن دافع الرغبة في أن تكون محبوباً، دافع الرغبة في الحصول على اعتراف recognition الآخرين بالفرد هو من أهم دوافع السلوك الإنساني بشكل عام. وقد اعتبر فلاسفة التنوير الإسكتلندي، فيرغسون بشكل خاص، هذا الدافع من أهم عناصر التماسك الاجتماعي والحفاظ على وحدة المجتمع. وإذا كان هذا الدافع إنسانياً عاماً برأي فلاسفة التنوير فما المشكلة إذاً؟

يُشعر الحصول على الاعتراف، نتيجة العمل والإنجاز، الإنسان بأهمية ذاته. لكن ما نتحدث عنه كعائق هو الرغبة في الاعتراف بالأهمية، بغض النظر عما إذا كان قد سبق ذلك جهد مفيد مبذول، وبمعايير المظهر أساساً: ومن هنا الاستخدام المنتشر لمصطلح «التمثيل» و«الفرجة»، والـ«Show off» ومفهوم «الحقيقي» أو «غير الحقيقي» في وصف البضائع الاستهلاكية، واستخدام مفاهيم «الأصلي» أو «غير الأصلي» في العامية في وصف البضائع الاستهلاكية، أي في غير سياقاتها، إنه التظاهر بالأهمية والمكانة.

وأقصر الطرق إلى ذلك هو الاحتكاك بذوي الأهمية: «المهمّين»، فهو بحد ذاته يكسب الإنسان أهمية. بهذا المعنى فإن: «فلان صديقي» عبارة محببة، مع أنها قد تورط قائلها بأن يطلب الناس منه التوسط لهم عند صديقه (الوزير أو المدير أو الخفير أو الأمير أو السفير، وغيرهم على هذا الوزن المحبب إلى قلوب محب الأهمية، الشغوف بالمكانة حتى لو أدت به أن يصبح «شوفير» لدى المهمين وأولادهم). وينشأ نظام كامل من التقرب من مصادر الجاه والسلطة أو الثروة بواسطة صديق صديق قريب شخص تُدّعى صداقته، ويصبح البلد كله «بيت ضيق متسع لألف صديق». إنهم لا يبغون من التقرب فائدة لأنفسهم بالضرورة، بل غالباً ما يريدون شعوراً

بالأهمية. وقد تتوفر له ترجمة مصلحية عملية، يكلفهم مقابلها خدمات عبر نظام كامل من الزبائنية clientalism والتراتبية في أهمية «الصداقات» و«الأصدقاء» وكيفية توظيفها.

وقلما يجيب أحد من هذه الطبقة عن عمله أو عمل قريب له هكذا من دون تعليق حول أهمية ما يقوم به من نوع «إن ابن عمي يعمل في السوبر ماركت». ثم لا بد أن يأتي الاستدراك: «لكنه مسؤول عن عشرة موظفين» أو «مدير قسم». وقس على هذا المنوال: غياب تام للإجابات حول المهنة من دون استدراك حول أهميتها، أو اعتذار عن عدم أهميتها. لذلك لا يوجد عندنا بواب بل مدير دائرة الباب. وبهذا المعنى أيضاً كثرت فئة المديرين والمديرين العامين في عهد السلطة الفلسطينية مثلاً بشكل أثار الخيال الشعبي الفلسطيني أيما إثارة.

وهذه ليست أول ولا آخر مظاهر الشعور بالأهمية. فهي تؤدي إلى التضحية بخصوصية، أو حتى فردية، الإنسان لحساب فردانيته. فهي غالباً ما تؤدي إلى التقليد المكلف. فإذا كان فلان يملك بيتاً بمساحة كذا، وسيارة من طراز كذا، بتكلفة تترك السامع مشدوهاً محتاراً أيدهش من طولها أم من سعرها، فإن الراغب في الشعور بنفس الأهمية وإثارة نفس التعابير على وجوه المعجبين بالناجحين يصر على أن يملك نفس الأشياء، أو أن يز أقرانه في هذا المجال.

والمعجبون بـ«الناجحين» يشكلون بحد ذاتهم ثقافة اجتماعية خاصة تتمحور حول متابعة «الناجحين» وتعداد وحفظ مثابر ومجتهد عن ظهر قلب، لمقادير ثرواتهم ونجاحاتهم وإخفاقاتهم، وآخر صفقة وآخر خسارة لهم، وكم كلف فلاناً حفل زفاف ابنته، وثمن

سيارته. وهم يفخرون بامتلاكهم هذا الكم من المعلومات العامة «حول من ربحوا المليون» بطرق مشروعة وغير مشروعة، من دون أن يؤثر فقدان المشروعية على الإعجاب.

وصاحبنا الراغب أن يصبح موضوع حديث المعجبين بالناجحين قد ينجز ذلك على حساب برامجه المتعلقة بالاستثمار، أو بضمان الشيخوخة، أو أمن العائلة المعيشي، ولو بالقروض والديون، أو الاختلاس في الحالات المتطرفة. ولا شك إطلاقاً بوجود علاقة بين الفساد والاختلاس وبين ضغط الطبقة الاجتماعية، ضغط المكانة والمنزلة الذي يبدأ في الفئة الاجتماعية التي ينبغي تقليدها. هذا الضغط الذي ينتقل إلى داخل العائلة أولاً عبر الزوج ثم عبر الزوجة (في حالة قبول المرأة أحد أسس دونيتها وعوائق تحررها، أي وظيفة الزوجة الجميلة المستهلكة، التي غالباً ما تشكل كثرة طلباتها مصدر فخر واعتزاز للزوج. كأن الزوجة يخت فاخر يتطلب الاحتفاظ به كمّاً هائلاً من مصاريف الصيانة. في هذه الحالة تحاول المرأة استثمار دونيتها، لكن عبر تكريس هذه الدونية، في الوقت ذاته، من خلال نفس الفعل) والأبناء والبنات الذين قد يبدعون في مجال الطلبات عبر الفراغ القيمي والثقافة الاستهلاكية التي تميز العلاقات الاجتماعية والثقافة السائدة لدى أوساط واسعة من هذه الفئة.

لاحظ أن المرأة في هذه الحالة تتحول إلى أداة. أي أن المرأة الجميلة هي من أدوات المكانة. والخطر هو في تذوّتها لهذا الدور حتى تتحول إلى دمية «باربي» مكبرة، خصوصاً إذا سبق أن تربت على احتضان وحب نموذج باربي منذ الطفولة. وعندما تصبح المرأة «باربي» فإنها تُصمَد داخل العائلة، أو في مراكز التنحيف والرياضة والدايت الغذائي والأساطير المختلفة حول دور قشور الفواكه

والخضار في تنعيم الجلد، أو دور قشور الحياة عموماً: من قشور النجوم والفنانين إلى سخافات الأساطير والأبراج، وما تؤدي إليه من تشخين العقل وتبليد الإحساس. وقد يخترع لها نوع خاص استهلاكي من التدين بمبشرين واعظين دعاة شباب دجالين يعرضون عليها ديناً مسَهَّلاً استهلاكياً لتصميم آخر مختلف لأوقات الفراغ.

وعندما تصبح المرأة «باربي» داخل العائلة فإنها قد تواجه خطر أن تصبح خارجها أداة للغرائز الجنسية في نوع من «الباربي الخليعة» التي لم يسعف الزمن روث هاندلر فتوفيت قبل أن تخترعها، والتي قد تتحول إلى أداة للمكانة والبريستيج أيضاً لدى فئات منحلة أخلاقياً توضع فيها الفتيات التي نجح الرجل بمضاجعتهن مثل نجوم على كتف الرجل الـ«ماتشو» لتشير إلى درجة رجولته. وقد تتقمص المرأة هذا الدور بشكل مقلوب ليصبح عدد الرجال مقياساً لمدى أنوثتها ـ ولتستثمر هي في عملية استخدامها كأداة. المرأة مرة أخرى أداة. ولا تكون المرأة كياناً قائماً بذاته، ولا حتى عندما تطرح ثالثاً كأم وكوطن، أي كرمز للانتماء والخصوبة في الصور البيتية والملصق السياسي.

لا توجد أمة في الدنيا تشغِّل فئاتها الميسورة هذا العدد من الخدم المستوردين في تربية الأطفال، من دون أن يرافق ذلك، أو يترتب عليه، تحرر أو تقدم ملحوظ في مكانة المرأة. إنه ليس تحرر المرأة على حساب عبودية غيرها، بل عبودية من طرازٍ فاخر على حساب عبودية من نوع رديء. وربما حررت عبودية المشغِّلة، نتيجة لعبودية الشغَّالة، حيزاً أكبر من الوقت للثرثرة لدى هذه الفئة الاجتماعية التي تتولى فيها «الخادمات» أو «الشغالات» (أو السريلانكيات وهو اسم «الفيرما» الأولى ويطلق على كافة أنواعها مثل «الهوفر

و«الكلينكس») عملية منح الحنان للأطفال معظم ساعات اليوم. ويتعلم هؤلاء الأطفال، في سياق التعامل مع الشغالين والشغالات أن هنالك بشراً «خدامون» يأمرهم مشغلوهم بجفاف وبوجه خال من التعابير، وبلغة عربية ركيكة، أو بلغة إنكليزية أكثر ركاكة، كأنهم روبوت بشري لا يتوقع من أحد إلا أن يعطي الأوامر بدرجات مختلفة من اللطافة أو القسوة. تعيش الشغالات في البيت مع العائلة وهن خارجها، ويصطحبن حتى وقت السفر لرعاية الأطفال في غرفة الفندق.

وقد حدّثني صديق ومحاضر جامعي، ووطني فلسطيني تقدمي من النوع الذي أمضى العشرين سنة الأخيرة في محاولة لربط القضية الفلسطينية بكل ما هو تقدمي وتحرري وضد كل ما هو محافظ ورجعي، وضد سياسة الولايات المتحدة، حدثني أنه عاد مع زوجته من الولايات المتحدة إلى رام الله بعد اتفاقيات أوسلو، مع أنه من بلد قرب يافا، ليساهم في بناء إحدى المؤسسات الثقافية. لكن زوجته، المحاضرة الجامعية من هاواي، بدت بالنسبة لعنصريينا التافهين، الشاعرين بالأهمية والشغوفين بالمكانة بلا سبب واضح، على أنها سريلانكية أو فيليبينية، أو من سكان جزر المحيط الهادئ. والأمر سيان بنظرهم، مثلما أن كل العرب محمد، وكلهم سُمر بشارب في نظر الصهيوني المتوسط. وما أن خرجت السيدة الدكتورة إلى شوارع رام الله للتسوق حتى لاحظت أنهم يعاملونها بفظاظة في السوبرماركت. أكثر من ذلك فقد حاول بعض الشباب التحرش بها. لم تفهم كيف أن شعباً تحت الاحتلال قد يحمل مثل هذه الآراء العنصرية المسبقة. لقد فوجئت بأنها تعامل مثل «خادمة سريلانكية»، كما فوجئت بوجود خادمات من الشرق الأقصى لدى فئات، ولو قليلة، من نخب الشعب الواقع تحت الاحتلال. وكانت

هذه من أولى ثمار أوسلو: أخيراً صار لدى النخبة الفلسطينية خادمات. كم هي معبرة هذه الظاهرة عن وظيفة اتفاقيات أوسلو!

هنالك خطر دائم ونزعة دفينة في المجتمع العربي للتعالي على الشعوب الأخرى غير الغربية (ما عدا تلك التي يتخيلها أصحاب العقلية التي نعالجها قصص نجاح مثل اليابان والصين) بنفس درجة الشعور بالنقص أمام الغرب ومحاولة إثارة إعجاب الغربيين. هذه مأساة ثقافة «نصف بيضاء» يلاطف حاملوها البيض ويعتبرون البياض صفاءً والسواد تلوثاً واتساخاً، والسمرة، أو اللون القمحي، أصالة مظلومة تحتاج لمن يكتشف كم هي بيضاء في الواقع. إنها ثقافة متعالية على غير البيض وتحمل مشاعر النقص أمام البيض. صحيح أن العرب كانوا مستعمَرين (بفتح الميم)، وناضلوا ضد الاستعمار، وطوروا في مرحلة من المراحل علاقة تضامن مع الشعوب الأخرى الواقعة تحت الاستعمار، في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، وهذا يؤسس لتراث تحرري. لكن بعض العرب كان في الماضي يتاجر بالعبيد من أواسط أفريقيا مع المستعمرين. ولم تلغ العبودية في بعض الأقطار العربية إلا قبل عقود، وهذا يؤسس لتراث من نوع آخر.

في بعض البلدان العربية يستخدم الناس كلمة «العبيد» أو «العبد» عند الحديث عن الأفارقة أو الأميركيين الأفارقة أو العرب من السودان وغيرها. وكثيراً ما يقال بالعامية «عبد أسود» للتدليل على الوضاعة: «لو أني عبد أسود كانوا احترموني أكثر من هيك»، «ولو ما بدهم يزوجوني إياها؟ بحسبوني عبد أسود!». وهي أسوأ حتى من كلمة negroes، الزنوج، التي يعتبرها الأفارقة عنصرية. فكلمة عبيد تعني مباشرة ومن دون لف أو دوران slaves، أي أنه يتم

إلصاق وصفة العبودية بمجموعة بشرية كاملة ذات لون جلد معين. وهم يقومون بذلك بدرجة من اللاوعي لا تخفف من الذنب بل تجعله متجذراً في الوعي التاريخي مثل ورم خبيث، يحتاج إلى حفريات لاستئصاله والتخلص منه. لذلك يقال: «العبيد في أميركا»، و«هو أسود مثل العبد».

وعندما يتم التصحيح وينتبه الفرد إلى الخطأ تحاول عبثاً إقناعه باستخدام كلمة «السود» مثلاً، فالسواد لون واقعي وهو لون الجلد، وكما يوجد أبيض يوجد أسود. لكن اللون ليس محايداً في نظرهم. فهم يعتقدون أن صفة السواد صفة سلبية، وأنك في الواقع تحاول الإيقاع بهم. فـ«العمل الأسود» هو كناية عن العمل المحتقر، وكذلك «سواد الوجه» كناية عن الإحراج والخيبة على وزن «ما أجانا منك غير سواد الوجه»، وهكذا «السوق السوداء» أيضاً. يفيد السواد في الحالات جميعها السلبية والشر والسوء وغيرها. هذا عدا خيارات الشؤم المرتبطة بالحداد، وهذا سياق آخر لا علاقة له برأينا بموقف عنصري من اللون وما يمثّل. ولا ينتبه أبطالنا، الذين استعبدوا الناس في كلامهم، أن استخدام السواد بهذا المعنى غالباً ما يكون ذا أصول عنصرية تحقيرية. إنه لخطر داهم أن نتشبه بالغرب عبر التعالي على شعوب نعتبرها أقل تطوراً.

طبعاً هنالك دائماً خطر الوقوع في الرومانسية المعاكسة، أي الإعجاب بالشعوب المضطهَدة واعتبار الجهل في أوساط هذه الشعوب بساطة وحتى أصالة وحكمة، واعتبار انتشار الجريمة نوعاً من المقاومة ضد نظام الاستعمار أو الأبارتهايد، كما اعتبر في حينه بعض الرومانسيين من مؤيدي النضال ضد الأبارتهايد انتشار الجريمة المفزع في أوساط الأفارقة السود، واعتبار إهمال وتلويث الحيز العام

نوعاً من الاحتجاج ضد القانون السائد وضد النظافة الاستعمارية... وغيرها من إبداعات الرومانسية. وقد تكلم بعضنا في حينه عن «طيبة الشعب السوفياتي» و«تواضع الفيتناميين». وهذا التصميم غير المفهوم هو الصورة المقلوبة في المرآة العاكسة للموقف العنصري، نقول ذلك رغم أنه أكثر أخلاقية من الموقف المتعالي والعنصري.

لا العرب ولا غيرهم طيبون أو متواضعون هكذا بطبيعة الحال. إنهم باختصار شعب، ومن حق أفراد هذا الشعب ألا يُشملوا بأية تعميمات قيمية الطابع، وألا يحكم عليهم بموجب آراء مسبقة. ليس المضطهدون هم الطيبون، وليست شعوب الدول الاستعمارية مؤلفة من الأشرار. ويكمن التحدي في اعتبار الاضطهاد شراً والنضال ضده خيراً. هذا لا يعني أن يعتبر المناضلون أنفسهم شركاء في الخير كأفراد من دون أن يتطلب منهم ذلك سلوكاً إنسانياً خيراً، وكأن هالة من القداسة قد أحاطت بهم موضوعياً ومن دون جهد أو قرار فردي، أو كأنهم شاركوا في فكرة الخير أو القداسة بالاقتراب منها على النمط الأفلاطوني. إن البحث عن الأهمية بالتزلف إلى الثقافة العنصرية هو دليل على عقدة نقص تجعل المرء يتظاهر بالأهمية. وصورتها المقلوبة هي البحث عن التقرب من الخير الكامن في المقموعين والمضطهدين. وهذا دليل تأنيب ضمير ورومانسية حالمة لا علاقة لها بالنضال من أجل الخير بل بعقدة البحث عن معنى لذاته.

ومن مآثر بعض النخب العربية أن الشعور بالأهمية لا يتم فقط بالتعالي على الشعوب الأخرى بحثاً عن المشترك مع الإنسان الأبيض، وإنما حتى بالبحث عن مثل هذه الأهمية حتى داخل «بلاد البيض» ذاتها من خلال الاحتكاك المباشر بالقوى المحافظة والعنصرية في العديد من الحالات. هؤلاء لا يعتبرون ضحايا العنصرية في

الغرب حلفاء لهم، رغم أنه غالباً ما يكون العنصريون ضد السود واليهود هم أنفسهم العنصريون ضد العرب. لكن حتى عندما يتحالف اليمين الأميركي، مثلاً، بالكامل مع إسرائيل تجد هذه العناصر من النخب العربية صعوبة في التحرر من التودد لليمين الأميركي. وحتى المناضل الفلسطيني، على الأقل من حيث اللقب، يعتقد في العديد من الحالات أن العمل مع حركات السلام في الشارع، أو مع كنائس السود يحط من قدره ولا يفيد بقدر ما يفيد اللقاء المباشر مع أعضاء من الكونغرس يعتبرون مجرد الجلوس معه تنازلاً لا بد أن يعوضوا أصدقاءهم الإسرائيليين عنه بما هو أكثر بكثير من جلسة.

وقد بلغت بنا الرغبة في إثبات الأهمية مبلغاً جعلت بعضنا يشعر بالأهمية من العلاقة المباشرة مع المستعمِر المباشر واعتبار صداقته المدّعاة ومخاطبته باسمه الأول انتصاراً سياسياً في عقر دار الصهيونية التي اعترفت بأهميته. فالممتلئ من نفسه ومن أهميته يعتقد أن مخاطبة من هذا النوع لا بد أن تجري بعد بحث في الحكومة الإسرائيلية، و«هذه ليست بسيطة. هذه قضية لها أبعادها، ولا يمر عليها مر الكرام». لا شك أن هنالك صداقات شخصية حقيقية بين الناس بغض النظر عن الانتماء والطبقة الاجتماعية والأصول، لكننا نقصد ادعاء الصداقة الذي لا أساس له، كما نقصد هذه الصداقة التي يعتقد من يشعر بعقدة النقص أن «المتفوق» يكنها له.

وكما يعرف الزعماء السياسيون وقادة الدول كيف يشعرون فلاناً بأهميته، معتبرين ذلك إحدى آليات السيطرة على النخب «المشاغبة»، كذلك تتقن الأوساط الإسرائيلية والأميركية، ذات

المصالح في بلادنا، إشعارنا بالأهمية أفراداً يستفرَد بهم للقيام بتكبير ونفخ «الإيغو» خاصتهم. وقد تنكسر رقبة ويُدَقُّ عنق بقفزة من «الإيغو» إلى الـ«آي. كيو» لشدة ارتفاع الأول وانخفاض الثاني.

ويكثر الباحثون عن الأهمية بشكل خاص لدى الانشغال بالسياسة والإعلام والنجومية الفنية، لما فيها من معدات الأهمية الاستعراضية، خصوصاً إمكانية مخاطبة الجمهور مباشرة بشكل لا يبزه إلا الاستعراض المسرحي كمهنة. ولا يستطيع المرء إلا أن يرى في الرغبة الاستعراضية المبالغ فيها نوعاً من الانحراف يذكر بالانحراف المعروف بالاستعراضية الجنسية exhibitionism.

١٤

الحيز العام والحيز الخاص

«لم يعد أحد يحتمل أحداً». هكذا نسمع احتجاج صاحب فرح استولى على الشارع العام وأغلقه، بعد أن صف الكراسي على ناحيتيه، وأقام فيه احتفالاً ما لبث أن تحول إلى اشتباكات متتالية مع أصحاب السيارات. هو لا يدرك أن هنالك خطأ ما في هذه الحالة، ولا يلحظ الخطأ إلا في قلة تسامح الناس. وهو يقصد في الواقع كرم الأخلاق. فالتسامح مقولة خاصة متعلقة باحتمال الناس لبعضهم إذا تعلق الأمر برأي مخالف. أما التحمل في ما يتعلق بالشأن العام فلا علاقة له بالتسامح. التسامح متعلق باحترام الاختلاف، خصوصاً الاختلاف بالرأي. من حق الإنسان أن يَكرم على غيره، وأن يتحمل اختراق حيزه الخاص، أي حديقة بيته، بعد استئذانه من قبل أصحاب الحفل مثلاً. لكن ليس من حق الناس، أفراداً، أن يتسامحوا بشأن استخدام الحيز العام فهو ليس ملكهم

أفراداً، ولا حتى ملك جماعة اتفقت عليه. وهو بالتأكيد ليس ملك جماعة من المارة. فهذه جماعة عرضية مفارقة لا علاقة لها بالمجموع الاعتباري (المجتمع) الذي له حق في الحيز العام (وليس بالضرورة ملكية). ولأن الفرق بين الحيز العام والحيز الخاص غير واضح إطلاقاً لذلك لا يفهم مخترق هذا الحيز ومقتحمه الجريمة في ذلك. كما لا يفهم المنزعجون أنه ليس من حقهم التسامح، كما أنه ليس من حقهم الاقتصاص من المقتحم، لا بأيديهم ولا «بسيوفهم»، لأنهم في الحالتين، حالة التسامح والاقتصاص، يتصرفون كأن الحيز العام ملك لهم، مؤقتاً على الأقل إلى أن تتم تصفية مصدر الإزعاج.

والعلاقة بالحيز العام في حالة العرب في الداخل ملتبسة أصلاً. فإذا كان الحيز العام هو الدولة وسيادة القانون والضرائب فإن العلاقة به علاقة اغتراب تمتد ما بين المداراة والتملق حتى العداء الصريح، وكلها تعبيرات عن علاقة اغتراب. لقد قام الحيز العام الإسرائيلي من خلال مصادرة الحيز العام العربي، وعلى أساس مادي هو مصادرة ونهب الأرض العربية. ولا يرغب المواطن العربي بالتمييز بين مصادرة الأرض لإقامة مستوطنة يهودية أو لشق شارع. فهو مغترب عن عملية التحديث بمجملها كعملية قامت على السطو على وطن وسرقته، ولا يقع المواطن العربي خارج الحيز العام وحده: من شاطئ البحر الذي تحرمه منه عنصرية روّاده، حتى المناطق الخضراء التي أصبحت تابعة لـ «القيرن قييمت» (الصندوق القومي اليهودي) أو الوكالة اليهودية. والتطوير لا يتم من أجله على أية حال، لكن يسمح له كضيف بالاستفادة منه، شرط أن يلتزم شروط الضيافة وأدبها. يقع العربي بالطبع خارج أهم تجليات الحيز العام إطلاقاً، أي الرأي العام، الذي ينجم عن التفاعلات بين الحيز العام ووسائل الاتصال التي يتيحها والفاعلة فيه وفي السياسة والدولة. لكن العلاقة

الملتبسة مع الحيز العام لا تنتهي بالاغتراب عن الدولة العبرية ورأيها العام، بل يتجاوز ذلك إلى تعثر عملية تشكل الحيز العام الاجتماعي على مستوى القرية والمدينة العربية، ناهيك عن الأقلية العربية بمجملها أو الرأي العام الفلسطيني.

والحقيقة أن الجيل العربي الحالي لم يعرف حتى المشاع، أي الملكية العامة الأولية، غير المحددة بمؤسسة اجتماعية تعنى بها باسم الصالح العام. ولم يكن المشاع أصلاً حيزاً عاماً بالمعنى الحديث والعصري لهذه التعابير، بل كان جزءاً من الطبيعة: أرض مرعى، ينبوع ماء، لا يملكه أحد أو يعنى به، إنه في الواقع نقيض الملكية. وهو مشاع تحت تصرف أهالي القرية أو العشيرة ينظمه تقليد أو عرف. لكن الحيز العام الحديث، خلافاً للمشاع، مصنوع يعيد المجتمع إنتاجه وليس معطى طبيعياً. كما أنه يحتاج إلى رعاية واهتمام لأنه ليس معطى طبيعياً. إنه ليس مرعى أو أرض مشاع أو نبع ماء. وهو يحتاج لأن يتم استيعابه والتعامل معه على درجة أعلى من القدرة على التجريد، لأنه لا يُلمَس دائماً حسياً مثلما يُلمَس عند التنزه في حديقة عامة هي جزء من الحيز العام، وبالتالي لا يصح المس فردياً بأزهارها مثلاً. ولا يحتاج المرء إلى نباهة خاصة ليدرك أنه لا يصح تلويث هذا الحيز العام الملموس المحسوس ببقايا النفايات «الخاصة»، كما لا يجوز إغلاق شارع لغرض تنظيم حفلة خاصة ساهرة.

إضافة إلى أن الحيز العام ليس دائماً ملموساً، كذلك فإنه يفرض على الأفراد بشكل «عام» التزامات تنتج بحد ذاتها العمومية. إنه يتطلب ضرائب، والضرائب تتطلب ثقافة ضرائب. ومهما بلغت عتاوة الدولة فإنها لا تستطيع أن تجبي بالقسر فعلاً إلا مقتطعات من

الأجيرين. أما المستقلون فتحتاج الجباية منهم إلى ثقافة ضرائب تعي أهمية الحيز العام والمساهمة في بنائه، إضافة إلى القسر القانوني.

تبدأ الضريبة بالمقتطعات الطوعية اللازمة لتنظيف درج أو مدخل العمارة بلا تدخل من الدولة، مروراً بالتأمين الصحي، ومخصصات الشيخوخة التي لا يلمسها الفرد في شبابه، انتهاء بضريبة الدخل التي لا يلمسها إطلاقاً من دون درجة من التجريد تستند إلى وعي تاريخي بالمجتمع والدولة، وعي غير سلطاني، أي غير متنافر مع الدولة ككيان، إذا صح التعبير. ويجب أن يكون الفرد قادراً على تصور حيز عام يهمه كمجتمع بحيث تزداد أهمية اتساع الشارع قرب البيت، وأهمية الحديقة العامة بين البيوت، والحاجة الاجتماعية إلى النادي الذي يلتقي فيه الناس بدلاً من ساحة البلدة القديمة، وغيرها من الخدمات التي تعوّض عن ضيق البيت الفردي أيضاً، وقد تتم على حساب اتساع البيت. وتعتبر هذه كلها علامة على تطور نوعية الحياة ورقيها.

إن الدليل الأول على وجود تخيل للحيز العام هو تعامل الطبقة الوسطى والبرجوازية مع نشاطها الاقتصادي وطريقة حياتها من خلال رؤية الحيز العام ومن خلال التفاعل الجدلي معه. إن من يبني فيلا فوق مزبلة، أو يوسع حديقته على حساب الرصيف، لا يدرك إطلاقاً ما هو الحيز العام. ويتضح مع الوقت أيضاً أن الحيز الخاص غير محدد بالنسبة له لأن أدوات تحديده غائبة، وتحديده يتم قياساً إلى الحيز العام المفقود. وإذا وصل أصحاب الفيلات إلى قناعة مشتركة حول كيفية إدارة حيهم بنظام يترك متسعاً للعام من دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الأحياء الفقيرة تحت أنوفهم، ببناء نمط يَخِز العيون ويستفز النفوس، فهذا يعني أنه رغم اتفاقهم على الحيز

«العام» الخاص بهم فإنهم لا يفقهون الحيز المجتمعي العام. إنهم لا يعيشون والطبقات الفقيرة على سفينتين مختلفتين، وإن أوهموا أنفسهم عكس ذلك، بل هم على نفس السفينة. إن من يبني قصراً في حي مكتظ بالقصور لا يفهم أن القصر والاكتظاظ نقيضان، وأن مثل هذه القصور كانت تبنى خارج المدن بعيداً عن أعين الناس محاطة بساحات شاسعة من الأرض تفصلها عن محيطها. استثنيت من ذلك حالات رموز السيادة السياسية والمؤسسة الدينية المفترض أن تفرض هيبتها كممثل للعموم، للدولة وللحالة الرسمية ولأيديولوجيا الدولة، وبرزت كقصور داخل المدن.

إن من يستثمر جزءاً أساسياً من الثروة الاجتماعية في سلع استهلاكية ومظاهر غير منتجة إنما يساهم في شل قدرة المجتمع على الإنتاج، ويوسع الخاص بشكل وحشي على حساب العام. إن الوجه الآخر لبناء البيوت الخاصة كأنها مؤسسات هو هزاله وضعف المؤسسات العامة في المجتمع.

الحيز العام في هذه الحالة نتاج تصور لمجتمع هو ليس مجرد تجمع تراكمي لأفراد، ونتاج نشوء صالح عام لا يقتصر على مجموع المصالح الفردية لجزء من المجتمع بطبيعة الحال. وهو أيضاً ليس مشاعاً، بل هو ملك للدولة أو الجماعة. وفي كافة الحالات يفترض أن صيرورة نشوئه وقيامه والحفاظ عليه لا تترك لقوى الطبيعة، مثل المرعى أو نبع الماء أو الوادي الذي تشرب منه المواشي، بل لقوى المجتمع المنظمة. لذلك من غير الممكن الاعتماد على تراث المشاع لتشبيت الوعي بالحيز العام. ليس الحيز العام موضوع ملكية عامة، رغم أنه قد ينتهي إلى الملكية العامة، لكن علاقته تبدأ بالصالح العام الذي يخترق الملكية الخاصة.

قد تكون الصحيفة ملكية خاصة، لكنها من دون شك أيضاً جزء من الحيز عام. وقد يكون المستشفى تابعاً لملكية خاصة، لكنه حيز عام. وحتى إدارة المقهى ليست بالضبط مسألة خاصة بالكامل. وتستند أخلاقيات مهنة الصحافة، كما أخلاقيات مهنة الطب وغيرها، إلى هذا البعد بالضبط الذي يجعلها تختلف عن مهن ذات بعد عام مقلص وغير مباشر مثل التجارة. ونحن لا نقصد بالبعد العام تعرض أي صاحب مهنة ذات علاقة بالخير العام، صحافياً أو طبيباً أو محامياً، كتعرض أي إنسان أو مواطن لطائلة القانون الجنائي حتى في حياته الخاصة أو في تجارته الخاصة، إذا مس بالصالح العام لأنه أضر بقيم عامة فقام بالغش أو السرقة أو القتل أو العنف، حتى داخل العائلة وفي علاقته مع أطفاله أو زوجته. فالقانون الجنائي ليس دليلاً على خصوصية الحيز العام مجتمعياً بل دليلاً لا غنى عنه على وجود الدولة. والدولة هي المدعي في حالة القانون الجنائي لأن المجتمع يعتبر الجناية جريمة تضر به كمجتمع حتى لو كان ضحيتها فرداً، وحتى لو أسقط حقه.

فالقانون الجنائي هو أبسط تجليات الحيز العام المتمثلة بالدولة كحام لإمكانية وجود الحيز العام بقمع التجاوزات الجنائية. ولا شك أن ولوج القانون الجنائي إلى حياة العائلة الخاصة هو دليل على قوة الصالح العام. كما أنه دليل على تغير الحدود المستمر بين الخاص والعام، الذي يميز تطور المجتمع الديموقراطي ضمن الجدلية القائمة بين الديموقراطية وبين الأغلبية. إذ تأخذ قيم هذه الأغلبية بعين الاعتبار، وتأخذ أيضاً القيم الديموقراطية بالاعتبار ذاته، والتي قد لا تكون قيم الأغلبية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالعرف والعادة والتعامل مع المرأة.

والممتع في عملية إعادة تشكيل الحدود التي لا تتوقف بين الحيز

الخاص والحيز العام أنها تحدد، وتعكس بيانياً إلى حد بعيد، جدلية العلاقة بين الديموقراطية (التي ترتبط تاريخياً بنشوء مفاهيم مثل إرادة المجموع وتمييزها عن مجموع الإرادات الفردية، ومفاهيم مثل الصالح العام) وبين الليبرالية (المدافعة تاريخياً عن الحريات الفردية والحقوق ذات الطابع الفردي والملكية الخاصة، والتي تبدي تحفظاً يكاد يكون تقليدياً من تجاوز العام لحدود الحيز الخاص). ولا تتوقف هذه الجدلية عند حدود في المكان، أو عند عناوين الملكية، بل هي تعيد رسم الحدود باستمرار. وبعد كل معركة جماهيرية، أو حقوقية، أو سياسية، أو نقابية، تطالب قوى اجتماعية بتدخل الدولة، باسم الصالح العام، لتفرض أو تقونن حقوقاً داخل حيز اعتبر خاصاً حتى تلك المرحلة فأعادت هذه الجدلية تعريف خصوصيته. هكذا حثت الحركة النسائية الدولة على التدخل في شؤون اعتبرت حتائذٍ عائلية خاصة. وهكذا حثت الحركة النقابية الدولة على التدخل بالقانون في علاقات العمل باعتبارها ليست شأناً خاصاً يتم بين جدران مكان العمل الخاص بالمستثمر أو المشغل. وهكذا منعت الدولة شروط عمل تعتبر غير قانونية، حتى لو تمت برضى الطرفين، العامل والمشغل، من منطلق حرية التعاقد. فليس لدى طرفين خاصين من حق في تعاقد يتجاوز أموراً باتت تعتبر شأناً عاماً للمجتمع ككل، مثل شروط وظروف العمل.

يتجاوز الحيز العام حق الدولة المذكور أعلاه في التدخل جنائياً باسم المجتمع للحفاظ على الحيز العام، وذلك لسببين، أولاً: إن الدولة تتدخل عبر القانون الجنائي في استثناءات هي خرق القانون، لكن غالبية الناس في دولة سيادة القانون لا تخرق القانون حتى من دون أن تعرفه. ذلك لأن المصلحة العامة المتمثلة بحماية الحيز العام قابلة للاشتقاق بالعقل السليم لدى غالبية من الناس على درجة معينة من

التطور الاجتماعي التاريخي. وإذا لم يكن الحال كذلك، وإذا اعتبرت الغالبية بعقلها السليم أن الأرصفة، مثلاً، كجزء من الحيز العام غير ضرورية وبالإمكان توسيع حديقة البيت على حسابها، أو تحويلها إلى معارض للباعة المتجولين، أو حتى إلى مجلس للتسامر وشرب الشاي، حتى يشعر عابر السبيل الذي يستخدمها أنه متطفل يرمقه محتسو الشاي والقهوة بنظراتهم كأنه اخترق خصوصية جلستهم، إذا كان الأمر كذلك فلا فائدة من القانون. لأن القانون في هذه الحالة لن ينظم الاستثناء بل القاعدة، أي أنه يتحول إلى عملية قمع شاملة، قد تنجح، وقد لا تنجح، وفي الحالتين تزيد الاغتراب عن القانون ومؤسساته. وثانياً: لأن غالبية الحيز العام الاجتماعي تنظم بالأخلاق وقواعد السلوك التي قد تتقاطع مع القانون وقد لا تتقاطع، وتتجسد حيث لا خوف من طائلة القانون. فأخلاقيات مهنة الطب أو المحاماة، التي نظمت ضمن أخويات في القرون الوسطى، وما زالت تنظم في نقابات تؤرخ لذاتها من تلك الفترات، ولا تستند في كل تفصيل وممارسة إلى قانون جنائي يبيح ويحظر بل تحمل جزءاً عرفياً بل حتىعقائدياً متعلقاً بالواجب الاجتماعي. كذلك الحال بالنسبة لـ «أخلاقيات الصحافة» التي باتت في مخيلتنا وكأنها تزاوج متناقض ومستحيل بين صفتين متناقضتين بحكم التعريف contraditio in adjecto.

لا شك أنه في المجتمعات المتنورة أيضاً هنالك صحافة صفراء لا تقوم على أية أخلاقيات، بل على هدف الانتشار والربح والسبق. وهذه أمور، إذا تحولت إلى هدف قائم بذاته، قد تؤدي إلى التضخيم والكذب الصريح والاختلاق ونزع الأمور من سياقها والتطفل على حياة الناس الخاصة. لكن في المجتمعات المتحضرة تعمل دائماً إلى جانب الصحافة الصفراء صحافة متمسكة

بأخلاقيات المهنة من دون أن يجبرها القانون، والبحث عن «الحقيقة» كما تمكن من فهمها أدوات التحقيق الصحافي بمحدوديتها، والابتعاد عن اختلاق الدراما الرخيصة. أي أنه إلى جانب الصحافة الصفراء هناك صحافة، أو على الأقل فئة غير قليلة من الصحافيين، متمسكة بأخلاقيات المهنة المتعلقة بمسؤوليتها في الحيز العام. والطامة الكبرى عندما لا تجد إلا صحافة صفراء يتقاسم تحريرها مع الفاكس أحقاد صاحب الجريدة، بما في ذلك حقده على انتمائه العربي مثلاً، وعقده الخاصة، ومصالحه الخاصة تماماً المرتبطة بالسلطة الإسرائيلية الحاكمة ومواقفها العامة في حالة العرب في إسرائيل، وبمكاتب الدعاية والإعلان في تل أبيب أو في وزارات الدولة.

وأهم من هذا جميعاً الشعور بالواجب، في أية مهنة بشكل عام، تجاه الحيز العام أو الخير العام الذي تساهم هذه المهنة في بنائه. فمن دونه لا تقوم قائمة للحيز العام يستند إليه هذا التجسيد الاجتماعي للإرادات الخاصة المتقاطعة. فإذا لم يتوفر في الإرادة الخاصة والسلوك الخاص بُعد عام، لا يمكن أن ينشأ هذا البعد العام من مجرد تقاطع الإرادات الخاصة. كما لا يمكن له أن ينشأ بمجرد فرضه قسراً عليها من الخارج. إذا كانت الإرادات الخاصة، خاصة فحسب، وإذا كانت منطلقة من المصلحة الخاصة وحدها، فإنها لا يمكن أن تنشىء حالة اجتماعية إلا بالقسر وفرض العام على الخاص عبر الدولة المطلقة، كما في عقد هوبس الاجتماعي. فالوجه الآخر للخاص المطلق هو نشوء العام المطلق الذي ينفيه نفياً مجرداً.

ليس الحيز العام إذاً مكاناً عاماً بالضبط، ولا هو ملكية عامة دائماً، بل هو حالة ذهنية ثقافية اجتماعية قادرة على تصور الصالح العام،

أو على فرضه قانونياً من أجل ردع الاستثناءات غير القادرة على تصوره أو التعامل معه أو احترامه. ويلزم من أجل ذلك مرحلة من التطور التاريخي بدأت فيها عملية فرز بين الحيز الخاص والحيز العام في المؤسسات وفي الوعي.

وإذا تم إدراك الحيز العام بالوعي الجنائي وحده، بمعنى الخوف من التورط مع الدولة أو مع الصالح العام الممثل بالمدعي العام، وإذا تمت صياغة الحيز العام بالقانون وحده، فإنه لا يكون قائماً في الوعي الاجتماعي. وهذا يعني أن الحيز العام غير قائم من دون دولة، أي غير قائم خارج علاقات القسر. كما يعني أيضاً عدم توفر كيان اجتماعي عام خارج قسر الدولة وخارج العائلة أو العشيرة أو القبيلة. أي بقاء العلاقة بين الخاص والعام ملتبسة تحددها عموماً آليات القسر وآليات التهرب منها بنفس الدرجة. وإذا كانت الدولة هي العنصر الأساسي في إنتاج الحيز العام والدفاع عنه من تجاوز الخاص، فقد يتحول الحيز الخاص إلى ضحية تجاوزاتها. أما إذا كان وضع الدولة رثّاً بالمجمل فإنها تطبع الحيز العام بهذا الطابع، فتبدو البلاد خارج بيوت المواطنين وقصور المسؤولين متروكة مهملة كأن لا صاحب لها.

إن أي فرز للحيز العام والحيز الخاص لا ينجم عن الجدلية بينهما، التي تشمل في ما تشمل عملية تشكل الوعي، هو فرز قسري يجازف بأن يشكل بحد ذاته عائقاً أمام النهضة. وليس الاستبداد الناشئ هنا استبداداً متنوراً دائماً. فقد يتحول إلى حالة بربرية كما حصل في الاتحاد السوفياتي في عصر ستالين بشكل خاص، مشكّلاً عائقاً كبيراً أمام النهوض بالمجتمع ككل لفترة تاريخية طويلة. إن فرض الحيز العام بالقسر بواسطة الدولة قد يؤدي إلى اختراق الخاص

من قبل الدولة إلى درجة التحكم بسلوك الفرد وذوقه، مع محاولة بائسة ومدمرة لإعادة صياغة ضميره، لا بد أن تؤدي إلى كوارث على مستوى الأخلاق الاجتماعية والفردية.

لكن من الزاوية المعاكسة لهذه العملية يبدو الأمر كاختراق للعام من قبل الخاص حد تحويل العام إلى ملكية خاصة للبيروقراطية، تُعمل فيه الفساد والسرقة محولة مرافق البلد إلى ساحات بيوتها الخلفية، مغلقة الشوارع متى شاءت ولأي سبب حتى لمجرد مرور مواكبها، محولة المسارح إلى صالونات خاصة لحفلات الاستقبال التي تقيمها. لذلك أيضاً يبدو أن أول ما تفعله الثورات الشعبية، أو ذات الخطاب الشعبي على الأقل، هو تحويل القصور الخاصة إلى متاحف عامة، والحدائق الملكية إلى منتزهات جماهيرية، وهكذا. لأن من مغازي الثورة الشعبية، أو الإصلاح بواسطة النظام الديموقراطي، تثبيت الحيز العام وكأنه ثورة المصالح العامة على مصالح الحكام الخاصة.

ومن تعبيرات اختلاط الخاص بالعام أن تصبح ميزانية الدولة في بعض الدول هي ذاتها ميزانية حكامها. وفي بلدان لا تقوم ميزانيتها على الضرائب، وهي الترجمة الملموسة لوجود قطاع عام، وتعيش على بيع ثرواتها الطبيعية، وعلى المساعدات المالية الأجنبية التي يستطيع الحاكم أن يجندها بديناميكية علاقاته وشطارته مع «الأجانب»، كما يبدو الأمر للجمهور على الأقل، تصبح سمة الحاكم الأولى أن يكون «كتاباً وهاباً».

في هذا النمط من المجتمعات التي ينتج حكامها الحيز العام بكرمهم (والأدق مكرماتهم) تتحول أيضاً حياة الحكام الخاصة وعلاقاتهم الخاصة فتتخذ وزناً رسمياً، ويصبح ذوو المسؤولين مسؤولين أيضاً.

١٥

العمالة والوشاية

ليست العمالة مجرد وشاية، بل هي انتقال إلى صفوف المستعمِر والعمل ضد المقاومة الوطنية والحركة الوطنية وأهدافها في خدمة المستعمِر، لأهداف شخصية، أو لمصلحة، أو بسبب ضعف شخصي تم استغلاله من قبل صاحب السلطة والسطوة، المستعمر الأجنبي. وحتى لو كان العميل ضحية الظروف الشخصية، وضحية المستعمِر ذاته والظرف الاستعماري، فإن المجتمع، ممثلاً بالحركة الوطنية، لا يبدي تفهماً للعمالة والعملاء، كما لا يبدي تفهماً للسارق والقاتل رغم ظروفه التي صنعته، لأن العمالة تمثل مساً صارخاً، بل قاتلاً، بالصالح العام بمفهوم تحرر العام من سيطرة المستعمِر، أي بأبسط حالات الصالح العام وأكثرها تجريداً في مرحلة النضال ضد الاستعمار، مثلما يعتبر القتل وتعتبر السرقة مساً بالصالح العام في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع.

لكن المجتمع يشعر بالمسؤولية عن أبنائه بعد الاستقلال. أي حين تصبح لديه مؤسسات مجتمعية قادرة على الإعلان عن مرحلة جديدة وتجسيد هذه المرحلة. هنا يستطيع المجتمع أن يحدد السياق التاريخي الذي بدأت العمالة فيه وانتهت كجريرة ذات معنى. فبقدرة المجتمع عبر سيادة القانون أن يفرز العمالة بذاتها عن العمالة التي أدت إلى قتل أو أذى لحق بأفراد عينيين من المجتمع، وأن يفرز العملاء عن أفراد عائلاتهم، وأن لا يعاقب جماعياً كما كانت الحركة الوطنية تفعل، في ما عدا حالة تبرؤ العائلة من العميل ونبذه علناً. هذه المؤسسات تجسد المجتمع في مرحلة جديدة يملك فيها القدرة على تحمل المسؤولية عنهم كأبنائه حتى لو «ضلوا» الطريق نحو الاستقلال.

إعادة تأهيل عائلات العملاء في ظروف اجتماعية منفتحة أمامهم هي مسؤولية المجتمع المنظم في دولة بعد التحرير أو الاستقلال. والتخلي عن هذه المهمة يترك جرح مرحلة ما قبل الاستقلال نازفاً ويشد بالمجتمع إلى صراعات ما أسهل أن تتخذ طابعاً قبلياً، أو أن تقصي العناصر المطلوب تأهيلها لتصبح مرتعاً اجتماعياً للجريمة والفساد. ويصبح هذا وسيلتها القسرية للانتقام من المجتمع المنظم. إن إعادة تأهيل عائلات العملاء هي مصلحة اجتماعية وطنية من الدرجة الأولى، ولا يمكن ترك العائلات أسرى التمزق والمنافي القسرية المفروضة عليها كما كانت القبائل تفرض الهجرة (الهجيج) على عائلة القاتل.

لكن نقمة العمالة الحقيقية المعوقة تكمن في طبعها الخلافات الاجتماعية والفكرية بلوثتها في مراحل لا تمت للنضال ضد الاستعمار الأجنبي بصلة. فبعد انتهاء سياق العمالة الاستعماري أو

الاحتلالي يسهل، بحكم العادة، أو بحكم سوء النية، اتهام المخالف بالرأي سياسياً أو أيديولوجياً، أو الخصم أو المنافس، بالعمالة من أجل نزع الشرعية عنه، ونزع الشرعية عن مواقفه، أو عن مصالحه باعتبارها تخدم العدو، أو الخصم التاريخي، أو الدولة الاستعمارية سابقاً. وغالباً ما تحتفظ هذه الدولة بعلاقات حسنة مع نفس النخب السياسية والاقتصادية الحاكمة التي توجه تهمة العمالة لنفس الدولة ضد خصومها.

إطلاق صفة العمالة هنا هو عملية نزع شرعية عن الخصم أو المنافس في سياق لا علاقة له إطلاقاً بالمستعمِر ونتيجة لعلاقة أفرزتها التناقضات الاجتماعية الراهنة لا القديمة. ومن نافل القول أن هذه التهمة غير قائمة في المجتمعات الحديثة، وأن هذه المجتمعات بعد نهضتها تعتبر مرحلة الاتهام بالعمالة نكسة وتراجعاً ووصمة عار في تاريخها الوطني. ليس اتهام الخصم بالعمالة مقصوراً على العرب أو المجتمعات العربية. لكن من قال أن معوقات النهضة هي معوقات عربية الطابع، أو ناجمة عن خصوصيتنا؟ لقد جرى في الغرب، وبقسوة لا تقاس بما تم عند العرب، استخدام مقولة العمالة للعدو الخارجي في غير سياق الاستعمار أو الاحتلال عبر ابتكار صورة العدو الداخلي وتوحيد المجتمع واستنفاره لصالح السياسات العدوانية المنتهجة خارجياً. كما استخدمت بشكل محسوب من أجل القضاء على منافسين سياسيين داخليين عبر تأليب مشاعر الشارع الوطنية ضدهم.

إنها وسيلة قاسية ورخيصة للمس بالخصم وتوجيه ضربة له. لكنها تعيق تطور المجتمع ككل، وتترك ندوباً وجروحاً على العلاقات الاجتماعية بين النخب والأحزاب يسهل نكؤها عند كل منعطف.

ولا يمكن توحيد المجتمع المدني الأميركي من دون بذل جهد مضاعف للتغلب على ذكريات المكارثية وتهم العمالة للشيوعية العالمية التي وزعت في تلك المرحلة وسقط ضحيتها كتاب ومثقفون. ولا يمكن توحيد المجتمع والدولة في ألمانيا من دون بذل جهد مضاعف للتغلب على ذكريات النازية التي حولت كافة القوى اليسارية والديموقراطية والوطنية غير النازية، ورجال الدين غير المنضوين تحت رايتها، إلى عملاء لأعداء الشعب الخارجيين. وفي الاتحاد السوفياتي كان كل مطالب بالديموقراطية أو الاصلاح أو حقوق الإنسان يعامل كأنه عميل للإمبريالية أو الاستعمار أو لجهاز مخابرات معين.

لكن تهمة العمالة في المجتمعات العربية قد تعني العمالة لدولة صديقة للنظام القائم، أو لدولة يخطب النظام القائم ودها عادة في كافة السياقات الأخرى. المقصود بالعمالة هنا ليس التجسس، وهي تهمة قد تصح أيضاً في ما يتعلق بدول صديقة، فقد حاكمت الولايات المتحدة جاسوساً لإسرائيل في البنتاغون، لأن هنالك أسراراً يعتبر إفشاؤها، حتى للأصدقاء والحلفاء، مساً بالأمن القومي. ما العمالة إذن لدولة يعتبرها النظام صديقة إذا لم تكن تجسساً بالمعنى الحرفي للكلمة؟ ليس لها معنى. إنها عمالة مجردة قد تكون فارغة من المعنى، وبالتالي قابلة للإلصاق بأي معنى وبأي شخص. وبهذا المعنى الجزافي تصل هذه التهمة إلى الشارع، وهكذا تستخدم أيضاً، تارة بمعنى «العمالة» للأفكار المستوردة، أو للإمبريالية ومؤامراتها، أو للاستعمار بعد أن انتهى سياقها التاريخي.

ولا يقتصر هذا النهج على استخدام تهمة العمالة. فغالباً ما تستخدم أنظمة تفتقر إلى الشرعية خطاب مرحلة التحرر الوطني بعد نهاية

مرحلة التحرر الوطني. ويخدم خطاب مرحلة التحرر الوطني النظام القائم لعدة أسباب من ضمنها: أن خطاب التحرر الوطني لا يتحمل التعددية إلا في الإطار المعرف ضد الآخر الأجنبي، وأنه خطاب يؤجل القضايا الداخلية، وأنه خطاب يحمل مسؤولية المصائب الاجتماعية والاقتصادية للاستعمار، وأنه يفرز ويقصي «عملاء» باستمرار إلى خارج إطار الشرعية.

تشجع المعارضة الراديكالية العربية الأنظمة الحاكمة على استخدام مفهوم العمالة ضد أطراف أخرى من المعارضة، ولا تتضامن مع المتهمين بالعمالة لأميركا من قبل الأنظمة الصديقة لأميركا ذاتها. لأن تهمة العمالة توهم المعارضة الراديكالية بأن النظام ما زال يحافظ على الحد الأدنى من الثوابت، وأنها، وهي «المعادية للغرب»، تكسب شرعية في هذه المراحل التي يستخدم فيها النظام لغتها، لغة حركة التحرر الوطني. إنها، نتيجة لضعفها، تبحث عن أي قاسم مشترك مع النظام بدلاً من مواجهته. ويبدو أن الثقافة السياسية العربية السائدة ترى الموقف اللحظي وتبني موقفها بناء عليه. فهذا تصريح لهذا الزعيم منفصل عن سياسته بشكل عام. وهذه تهمة سياسية يوجهها النظام ضد خصومه بالعمالة منفصلة عن السياق السياسي العام. ويتم التعامل مع كل هذا كلحظات منفصلة لا كجزء من عملية شاملة. بهذا المعنى ينتقل الموقف من النظام من تطرف إلى آخر بموجب تصريحاته خارج السياق السياسي. وهكذا أيضاً كانت تُقيَّم في الماضي مثلاً عمليات المقاومة منفصلة لا كصيرورة، أو سياق، أو تراكم، أو خيار شامل.

ولأنه ليس لدى المعارضة شرعية لطرح القضايا الداخلية فإنها تعوض عن ذلك بتصعيد اللهجة ضد العدو الأجنبي. وبهذا المعنى فإن

تصعيد لهجة القوى الوطنية في قضايا القومية هو ملجأ من النظام الذي لا يجرؤ بسهولة على قمع المعارضة «في خدمة قوى أجنبية». كما أن المسجد وتصعيد الخطاب الديني بالضبط هو ملجأ القوى الدينية التي تكثر في هذه الحالات من استخدام الاقتباسات الدينية. فالنظام فاقد الشرعية لا يجرؤ على تحدي المراجع الدينية.

وعندما يتهم النظام معارضاً بالكفر تحسب هذه القوى أن النظام باستخدامه لغتها يزيد من شرعية وهيمنة هذه اللغة، وبالتالي فإنها لا تعترض على ملاحقة الدولة معارضاً بتهم تقارب الزندقة. كما لا تعترض القوى الوطنية على ملاحقة النظام لمعارض بتهمة العمالة، وكأن إرادتها قد شلت وألسنتها قد يبست أو التصقت بحلوقها. والمفروض أن تقوم قوى المعارضة، إذا كانت نهضوية الطابع، بفضح سياسة النظام الذي يفرغ نقمة الشعب في عدو داخلي. كما أن من واجب هذه القوى، المفترض أنها تحمل مسؤولية النهوض بالمجتمع العربي، أن تظهر أن النظام لا يسمي تعامله الودي وتحالفاته هو مع الدول الأجنبية عمالة، وأنه في الواقع يريد احتكار العلاقة مع «الغرب» بحيث تمر عبره فقط. والنظام القائم يعرف ضعف هذه القوى النهضوية المشلولة الإرادة ويقوم باستغلال ذلك. لكن استخدام تهمة العمالة لا يقتصر على النظام بل غالباً ما تستخدم هذه في الشارع كنوع من الحرمان الاجتماعي أو «التكفير» بين المعارضات والأفراد، وقد أشرنا إلى ذلك.

ويذكرني هذا بالحزب الشيوعي الإسرائيلي الذي سمح له وحده بالعمل في أوساط المواطنين العرب في الدولة العبرية حتى الثمانينيات. وكان يسعى للتعامل مع الدولة كوزارات وكأحزاب لتمثيل شؤون الأقلية العربية والمطالبة بحقوقها. لكنه كان يتهم

بالعمالة كل محاولة جماعية أو فردية للتعامل مع السلطة الحاكمة إذا لم تمر العلاقة من خلاله، حتى لو تم تبني نفس المطالب التي يمثلها ضمن هذه العلاقة وضمن اعتبار ذاته في حينه منتمياً إلى الوطنية الإسرائيلية ومشاركاً في «حرب الاستقلال» الإسرائيلية وغير ذلك. فالقوة قد تكون نابعة من احتكار العلاقة مع سلطة ما وتحديد طبيعتها وشكل الاستفادة منها.

ويصب ادعاء المعارضات، الوطنية والقومية واليسارية، في الدول العربية المستقلة: بـ«إننا لم نفرغ من مهمات التحرر الوطني» بسبب وجود الاستعمار الجديد، والارتباط بمصالح الدول الأجنبية وبعجلة الاقتصاد الرأسمالي العالمي بشكل يكرس التخلف، يصب هذا الادعاء الماء في طواحين ديماغوجيا الأنظمة التي تتبنى هذا الخطاب ضد «عدو خارجي» عندما يحلو لها ذلك، أي عندما تحتاج إلى الالتفاف الشعبي. ولا شك أن تحديث المجتمع والنهوض به يتطلبان تنفيذ مهام ذات طابع تحرري نحو الخارج أيضاً، لكن هذا لا يعني أن مرحلة التحرر الوطني مستمرة. فعلى القوى القادرة على النهوض بالمجتمع العربي أن تضع خطاً يفصل بين مرحلة التحرر الوطني ومرحلة النضال الاجتماعي ذي الطابع الوطني والقومي، وهذا الخط هو الاستقلال السياسي. وأي تجاهل، أي طمس، لهذا الحد الفاصل بين الاستقلال وما قبله يساعد الأنظمة على التملص من مهامها كدولة واللجوء إلى الديماغوجيا الوطنية كأنها قيادة حركة تحرر وطني.

ويذكر كل من كان متتبعاً مخلصاً لأخبار الحرب الأهلية في لبنان كيف كانت القوى المختلفة تصدر بيانات بعد الاغتيال أو الانفجار تحمّل فيها المسؤولية لـ«الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية

وعملائها»، الأمر الذي يعني أن لا أحد سيكلف نفسه عناء البحث عن القاتل المسؤول، ولو كان مأجوراً لقوة أجنبية. وكان تورط قوى أجنبية وارداً فعلاً في لبنان بالذات، وسوف يتبين بالتأكيد لو تم اكتشافه أنه ليس عميلاً لـ«كليشيه» مؤلف من هذه العناصر كلها: الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية. فالقاتل ولو كان مأجوراً يبقى، هو والقوة التي استأجرته، أكثر عينية من ذلك.

وتوجه المعارضات العربية غير المنظمة تهماً بالعمالة لأنظمة بكاملها. وهذا يعني أن الزعيم القائد هو، كفرد، عميل يقبض مالاً مباشرة من الدولة ذات النفوذ في البلد وذات التأثير على سياساته، أو أن أفراد النظام مجتمعين هم عملاء لهذا النظام أو ذاك. وغالباً ما كانت القوى الأكثر أيديولوجية، مثل الأحزاب اليسارية، تتحدث بواقعية أكبر عن تحالف وتبعية مصالح وعمالة أيديولوجية وهكذا. لكن الإشاعات الصادرة عنها وعن غيرها ظلت تقسم أركان النظام إلى عميل أميركي، وآخر بريطاني، وثالث فرنسي، ناهيك عن عملاء الـ«كي.جي.بي.». وإذا تزوج أحد المسؤولين من أجنبية فعند ذلك تثبت تهمة العمالة. أما إذا كان أحد أقارب الزوجة يهودي الأصل فقد ينتهي الموضوع ولا يعود يحتاج لا إلى إثبات ولا حتى إلى نقاش بنظر المشهرين.

إن اعتبار الأنظمة عميلة يعني أن مشكلتها هي اقترابها أو ابتعادها عن شر خارجي. ويعني هذا النهج في التفكير أيضاً أنه إما أن تكون الأنظمة شراً أخلاقياً، بمعنى أنها خيانية بطبيعتها، أو أنها مجرد ضحية غير مسؤولة عن أفعالها في لعبة الكبار ومؤامراتهم، وأن المطلوب هو إنقاذها من براثن الدول الإمبريالية. لكن الحقيقة أن الصورة أعقد بكثير، وهي تشمل عناصر كثيرة من ضمنها الصفات

الشخصية للقادة وخيارات النظام الاقتصادية وبنيته وطبيعة القوى الاجتماعية والعلاقة الناجمة عن ذلك كله مع الدول الأخرى. ومفهوم العمالة قاصر عن أن يغطي المجال المطلوب بحثه لفهم علاقات النظام السياسي الخارجية، ومن ضمنها تلك التي تمس الاستقلال الوطني والتواصل العربي، وهي أخطر وأعقد من أن يفسرها مفهوم العمالة.

أما الوشاية فقائمة كظاهرة وثقافة حتى في غير سياق العمالة. ومن المفيد في هذا المجال الاستفادة من تجربة المجتمع العربي داخل الخط الأخضر في سياقها. وتجربته معقدة لكنها تجمع بين عناصر النضال الوطني وإطار المواطنة القائمة ضمن دولة لا ترى نفسها دولة المواطنين. واضح أن ظاهرة الوشاية بشكل مباشر للسلطة الإسرائيلية كانت قائمة في مرحلة الحكم العسكري، إما سعياً لكسب الرضى، أو نتيجة للخوف، أو غيره. وكان الواشي في العديد من الحالات يتبرع بالوشاية حتى من دون أن تطلب منه، بهدف إثبات الولاء والاستفادة بتصريح عمل للأقارب، أو بتعيين معلم مدرسة في مجتمع فقد الفلاحة وأخذ أبناؤه يبحثون عن الوظيفة والعمل المأجور.

لكن الوشاية في مرحلة ما بعد الحكم العسكري هي تعبير أكثر تركيباً بكثير من الوشاية للحكم العسكري في مجتمع قائم وحديث وفيه قوى تتنافس وتستخدم السلطة الحاكمة كما تستخدمها. ويؤدي التنافس إلى الاستعانة بالدولة الصهيونية ضد الخصم رغم التشدق بالوطنية. وتتم الوشاية بالخصم الداخلي باعتباره خطيراً ومتطرفاً وراديكالياً، وأن خطورته تكمن في أنه يفرض على القوى الأخرى تبني الموقف الوطني لأنها لا تستطيع أن تترك له الساحة الوطنية. يبدو الأمر في هذا السياق وكأنه تحليل تتبرع به هذه

القوى للرأي العام، لكنه في الواقع وشاية ودعوة لضرب هذا التيار.

وغالباً ما يحاول أفراد وقوى متخلفة اجتماعياً كسب إعجاب القوى الحاكمة بالتظاهر بالتقدم والتنور فقط بواسطة الوشاية بالقوى الأخرى على أنها متطرفة أو قومجية أو شوفينية، رغم أن هذه القوى قد تكون أكثر تقدمية وتنوراً منها، لكنها أكثر احتراماً للذات في العلاقة مع الآخر المستعمِر. هنا يطرح الفرق بين الاعتدال والتطرف من دون علاقة بالموقف الاجتماعي والسياسي المتنور. فالأكثر قرباً من الغرب، أو من إسرائيل في حالتنا، من حيث المواقف المهادنة، هو «المعتدل»، في حين أن «المتطرف» هو الأقل مهادنة في ما يتعلق بحقوق شعبه، رغم أنه المعتدل في كافة القضايا الاجتماعية وغيرها.

ومن هنا لا يوجد قاع لثقافة الوشاية، أي الاستقواء بالقوى الخارجية على المنافسين الداخليين، أو بالدولة ضد قوى منافسة في الإطار المجتمعي. فمن الممكن أن تتم الوشاية بجمعية أو مؤسسة تعمل لصالح المجتمع لكن عملها للصالح العام يقويها جماهيرياً كقوة منافسة. وتكون الوشاية هنا بهدف حل هذه المؤسسة وتقييد عملها لأنه يصب في صالح القوى المنافسة. ولا وجود لمصلحة وطنية أو اجتماعية بنظر الوشاة. بهذا المعنى، أي بمعنى التنكر للصالح العام، فإن شخصية الواشي هي الشبيه التاريخي بشخصية العميل في سياقات تاريخية أخرى.

١٦

سياسات الهوية، وصناعة الهوية

لم توجد جماعة من دون هوية وانتماء. فالهوية هي نتاج التماهي مع جماعة، نتاج الشعور بالانتماء وصياغة هذا الشعور في أطر وتصورات وتعبيرات، في سياق تاريخي محدد، تصنف الذات بموجبها. لكن الهوية كموضوع للنقاش والتفكير وللبحث العلمي موضوع حديث. لم توجد في الماضي أزمة الهوية كموضوع لتفكير الفرد، ولم يفكر الناس بشكل انعكاسي بهويتهم قبل نشوء مفهوم الفرد الأوتونومي الذي يجعل من علاقته مع الجماعة، أي انتمائه لها، موضوع تأمل وتفكير تعقبه استنتاجات ذات إسقاطات على هويته ذاتها.

تكون الهوية معطى في البداية بالنسبة للفرد، ثم تصبح متشكلة تاريخياً عند نقدها. ثم يصبح بالإمكان تشكيلها وتعديلها بما يتلاءم

مع رؤية المصلحة الجماعية كما تمثلها القوى المسيطرة في المجتمع الحديث، ثم بما يتلاءم مع ردة الفعل على هذه القوى من قبل القوى المسيطر عليها، ليدور الصراع فيما بينها على تحديد طبيعة ومضامين الهوية التي تجمعهما في مجال القوة والسيطرة الاجتماعي الواحد المحدد بهوية: دولة، مجتمع، عائلة، طائفة، إقليم، قبيلة، عشيرة، عسكر، زي رسمي، نادٍ حصري.

ليست الهوية معطى بالمنظور التاريخي، بل بمنظور الفرد فقط. إنها بنية متشكلة، ويعاد تشكيلها وترسيم حدودها ووظيفتها باستمرار. ونحن لا نفكر بالهوية كتعاقد اجتماعي متشكل نظرياً، ولا نحللها في النظرة الأولى كعملية تشكل تاريخي تساهم بها التكنولوجيا ووسائل الإنتاج وطبيعة الدولة، بل نحسها ونفكر بها كانتماء سلبي وإيجابي. والناس لا تخرج إلى الحرب بسبب عقد اجتماعي، ولا تتشنج أو تغضب أو تتعصب لتعريفات علمية نظرية للأمة أو الشعب أو الدولة. لذلك فإن تفكيرنا اليومي بالهوية ليس تفكيراً بحثياً. ومع ذلك فإن التفكير بالهوية كموضوع قد فسح المجال أمام النقيضين وما بينهما من ألوان: التفكير التفكيكي بالهوية عبر فهم مصادرها التاريخية ووظيفتها الآنية في المجتمع، والتعصب الأيديولوجي للهوية، أو تحويلها إلى أيديولوجيا توحد المنتمين إليها في نفس مجال القوة والسيطرة. وكلا الخيارين لم يكن قائماً في الماضي. كلاهما حديث، بما في ذلك التعصب الأيديولوجي للهوية. فالعصبية للانتماء في الماضي لم تكن أيديولوجية. ومجرد الحاجة للأيديولوجيا بالمعنى العميق والأساسي والبسيط للكلمة تعني أنه حصل انفصال في وعي الفرد بينه وبين انتماءاته.

وفي الحالة التي نراقبها وننطلق منها، حالة العرب في الداخل، كان

لا بد من أخذ موضوعة الهوية التي تجمعهم بجدية، وذلك للاعتبارات التالية:

أ لم توجد هوية توحدهم وتفصلهم عن غيرهم في الوقت ذاته. فما يوحدهم، ونقصد الهوية العربية الفلسطينية، لا يفصلهم عن غيرهم من الفلسطينيين والعرب. وما يفصلهم عن بقية العرب، أي مواطنتهم الإسرائيلية، لا يشكل حالة انتماء بأي حال، وهي بالتالي ليست هوية جماعية. والمحاولات التي جرت، والمتكررة في الحاضر، لتحويلها إلى هوية تناقضت عموماً مع الهوية الفلسطينية.

ب تكوّن لديهم إحساس طبيعي قائم على التجربة الذاتية في إسرائيل التي تحاول قمع الهوية العربية الفلسطينية، وعلى الخراب الذي لحق بالمجتمع الفلسطيني، أن هويتهم هذه معرضة للخطر.

ج إن هويتهم لم تكتمل تشكلاً لتكتسب ملامح واضحة قبل عام ١٩٤٨، وإنهم مضطرون بأنفسهم إلى تأكيد معالمها وترتيب ذاكرتهم التاريخية بعد أن شرد حفظتها من المثقفين وأبناء الطبقة المدينية الوسطى في المنافي.

الهوية إذاً قضية، وهي إضافة لذلك قضية نضالية. لكن بين هذه القضية «وسياسات الهوية» politics of identity بون شاسع.

النضال من أجل «الحفاظ على الهوية» لا يحافظ عليها فعلاً بل يعيد تشكيلها عبر رموزه الجديدة كهوية جماعية، مرتبطة بالأرض إلى حد بعيد، في مواجهة الصهيونية. وهذا النضال من «أجل الحفاظ

على الهوية» لا يعني سياسات الهوية، لكنه قد ينزلق إليها ويعيد تشكيل الهوية بموجب سياسات الهوية. وليست هذه لعنة أو عائق تطور العرب وحدهم.

فالعالم يشهد بشكل سافر، لم يسبق له مثيل منذ الحرب العالمية الثانية، انتقال قوى سياسية وتيارات فكرية، وحتى عقائد دينية، إلى اتباع سياسات الهوية على المستوى العالمي، بعد أن كانت فاعلة أساساً على مستوى الصراع الاجتماعي داخل الدولة. وقد تبين أن الصراعات العالمية التي كانت تتخذ شكل صراع على فاعلية أو عدالة هذه المنظومة الاجتماعية الاقتصادية أو تلك، قد تحولت إلى صراعات بين «نحن» و«هم». و«نحن»، أياً كانت حدودها، و«هم»، مهما شملت، ليستا برامج سياسية أو فكرية، ولا حتى عقائد. ورغم تأكيد جورج بوش الابن في حينه، والمستمر بعد أكثر من عام على ذلك اليوم، ومعه وسائل الإعلام الأميركية مثل فرقة فلهرمونية، أن الديموقراطية الأميركية وأسلوب الحياة الأميركي قد تم استهدافهما بالهجوم في يوم ١١ أيلول من العام ٢٠٠١ مثلاً، إلا أنه من الواضح الجلي أن خطابه السياسي الدعائي ليس تحليلياً عقلانياً، وأن المقصود هو ليس استنفار أنصار الديموقراطية الليبرالية في أميركا والغرب بأسره والعالم، فغالبيتهم لا تعتبر جورج بوش أو «محور الخير» المحيط به بطلهم، وإنما مخاطبة الهوية الأميركية واستنفارها ضد صورة العدو. ويلاحظ المراقب النبيه كيف أدى هذا الاستنفار إلى استنهاض مشاعر أميركية على مستوى الهوية أدت إلى قمع الرأي الآخر داخل الولايات المتحدة ذاتها، وكيف تحول الإعلام الحر إلى أداة تعبئة وتجنيد. لقد أثبتت الحالة الأميركية، كما أثبت غيرها في الماضي ويثبت في الحاضر، أن الهوية لا يمكن أن تتصلب وتنغلق وتتعصب نحو الخارج وأن تكون في الوقت ذاته منفتحة

وديموقراطية نحو الداخل. وليست مقولة «صراع الحضارات» أو «الثقافات» إلا سياسات هوية من أسوأ نوع تفرض أميركياً على المستوى العالمي.

تعود تقسيمات «نحن» و«هم» إلى حدود القبيلة أو الجماعات البشرية التي تحارب على مناطق نفوذها الرعوية أو الزراعية أو الاستراتيجية. وربما انتبه بعض المختصين إلى أنه في أيام عملية الحادي عشر من أيلول، وبعيداً عن اهتمام وسائل الإعلام، وفي عالم آخر غير عالم المساجلات الثقافية والسياسية التي جرت حول «الإرهاب» و«مكافحة الإرهاب» ـ ومع ذلك في نفس هذا العالم ـ دارت رحى حرب طاحنة بين قبيلتي «جهم» و«جدعان» في منطقة مأرب، ليس بعيداً عن العاصمة اليمنية. ويعود سبب الحرب إلى نزاع على حدود كل قبيلة. وقد استخدمت القبيلتان السلاح الثقيل والمدفعية في هذه الحرب التي سقط فيها ٤٣ قتيلاً ومئات الجرحى. تتمسك هاتان القبيلتان بنمط «النضال» الأولي والبدائي بين «نحن» و«هم» على مناطق النفوذ. ولا تطرحان في الصراع برامج سياسية ولا فكرية ولا تتخفيان حتى وراء عقائد دينية، فأبناؤهما ينتمون إلى نفس العقيدة الدينية.

لكن منذ الأزمنة السحيقة التي كان الصراع القبلي فيها يتم على مناطق النفوذ بين «نحن» و«هم» ـ والتي ما زالت بعض المناطق العربية والأفريقية وغيرها أسيرة لها ـ تطورت ديانات قبلية وطنية وثقافات تبرر أفضلية «نحن» على «هم». ومنذ ذلك الوقت تطورت أيضاً الحركات الوطنية والقومية التي تتعامل مع الهوية، «نحن»، بشكل واعٍ كهوية قومية وكأداة لبناء الدولة الحديثة ذات السيادة. وفي هذه الأثناء نشأ أيضاً الفرد الإنسان الباحث، في

الوقت ذاته، عن فرديته وعن تحديد هويته بشكل واعٍ، وعن المشترك مع بقية الأفراد. ومنذئذٍ تطورت أيضاً الديانات التي تتجاوز مهمتها منح القدسية لـ «نحن» ذات آلهة وطواطم خاصة بها، إلى رسالة سماوية عالمية عقيدية. ومنذ ذلك الحين نشأت أفكار وعقائد غير دينية تطرح نماذج اجتماعية واقتصادية صالحة برأي أصحابها للناس جميعاً في مرحلة تاريخية محددة. وقد أخذت هذه، كما أخذت الديانات صاحبة الرسالة العالمية، على القومية والوطنية تمسكها بـ «نحن» و«هم» رسماً للحدود. ودافعت الأخيرة عن ذاتها بالتأكيد على مرحلية هذا التقسيم لفرض التحرر الوطني وخلق الانسجام والتجانس الاجتماعي الثقافي اللازم لخلق الأمة الحديثة. وعلى عكس ما يدّعى ضدها اعتبرت الحركات القومية نشاطها تحدياً للتقسيمات القبلية والعشائرية الداخلية. لكن لم يخل التاريخ الحديث من حركات وأفكار قومية استثمرت العصبية القبلية وذلك بتأميمها، أي بتحويلها إلى ممارسة على مستوى الأمة. كما لم يخل التاريخ الحديث من تحول أيديولوجيات عالمية، بما في ذلك ديانات عالمية الطابع، وأممية التوجه، إلى هويات مرتبطة بالانتماء إليها ويتعصب لها قبل أن يتعقلها، كما كان الحال في العصبية القبلية ودياناتها. كما لم يخلُ التاريخ الحديث من عقائد ومنظومات فكرية وأحزاب تحول صراعها إلى «نحن» و«هم»، بعد أن حولت العقيدة إلى «هوية» مجردة وصمّاء، لا يطلب من معتنقها أن يعرف عنها الكثير، ويتناسب تعصبه لها تناسباً طردياً مع جهله بها وبتاريخها، وبالأفكار التي أسست لها.

لا يمكن معالجة موضوع «الهوية» من دون الاستدراك والتمييز بين «الهوية» و«سياسات الهوية». فرغم العلاقة الجدلية بينهما، ورغم

استناد الثانية إلى الأولى، إلا أنها لا تنفك تعدّلها وتعيد تركيبها، كما تخلق هويات جديدة باستمرار.

لم يعش الإنسان في أية مرحلة من دون هوية، أي من دون جماعة واحدة على الأقل يُشتق التعامل معه، كما تُشتق تعاملاته، من الانتماء إليها. لكن الإنسان الحديث بات يعرّف ذاته بشكل واعٍ بواسطة هذا الانتماء وغيره. أي أنه لم يعد يرضى أن يشتق سلوكه والسلوك تجاهه من مجرد الانتماء الجاهز والتنميط والأفكار المسبقة، وإنما يقوم الفرد الحديث بالتفكير انعكاسياً بهويته. الهوية إذاً كموضوع للبحث والتفكير هي ظاهرة حديثة. وإحدى أهم مميزات الإنسان العصري تشابك هوياته وتشعبها ومحاولته الدائبة لتشكيل هوية فردية متميزة، إضافة إلى كل الهويات الأخرى. ورغم سيطرة هوية محددة في مرحلة تاريخية ومرحلة صراع من نوع معين، إلا أن الإنسان الحديث لا ينفك يؤكد لذاته ويحاول إقناعها بأن هذه السيطرة تتم بخياره الواعي، أو أن متطلبات المرحلة تجعل الانتماء إلى إحدى هذه الهويات أمراً ملحّاً وضرورياً ومفضلاً.

لكن الفرد العصري والحديث يولد أيضاً في حضن هويات قائمة مثله مثل الإنسان البدائي. ورغم أن فرديته وتعدديتها تميزانه عن الإنسان البدائي، إلا أنه قلما يطرح أسئلة حول هذه الهويات في غير سياق الصدام مع هويات أخرى، أو في غير سياق التنصل منها عبر عقدة النقص تجاه الآخر. هنا يصح القول أن التنصل من الهوية والتعصب لها وجهان لعملة واحدة، هي عملة رد الفعل غير الناضج على فعل الهويات الأخرى، من دون التفاعل معها. وتنطلق الأسئلة التشكيكية الأكثر نضجاً والقادرة على خلق حوار مع الذات ومع الآخر، من الاقتناع أنه كما يولد الفرد في هويات لم يخترها،

كذلك فإن الهويات مولودة، أي مصنوعة. وهي غير قائمة منذ الأزل وغير مستمرة إلى الأبد.

ويكتشف إنسان النهضة المجرد بموجب التوصيف الديكارتي لعقلانيته، والذي يحضر وجوده أو كيانه (المؤلف من هوياته) أمامه عندما يفكر (إنه يشك، إذاً هو يفكر، إذاً هو موجود)، عندما يفكر بعقلانية بهوياته ويخضعها أيضاً لمبدأ الشك أن عدداً كبيراً من الهويات التي أخذها كمسلمات هي هويات متأخرة التكون، وأحدث عهداً مما كان يتصور في السابق، وأن أدوات إنتاج واتصال صماء، مثل الهاتف والصحيفة والسيارة والشارع ومكان العبادة والضريبة والمقهى قد أنتجتها وولدتها، وأن الصراع مع الاستعمار قد عدلها تعديلاً أكيداً، وأن الدولة عادت وحولتها إلى نسق في كتب تدريس. كما يكتشف أن عدداً من الأساطير والملاحم والبطولات والتواريخ قد أضيف إليه أو حذف منه أو خلق أو استذكر أو عدل نصه، ودائماً أخرج من سياقه، بموجب أجندة تختلف من مرحلة إلى أخرى.

ويكتشف الإنسان العصري أن هذه المعارف والمعلومات عن هوية ركبت تركيباً، وكانت قد بدت له مثل جسده وصفاته الأخرى عضوية أو بيولوجية، لا تقلل من انتمائه للناس الذين يعتنقونها، كما لا تقلل من فهمه لمصلحته في إطار مصلحة هذه الجماعة من البشر. لكنه لا يرى هذه المصلحة في صراع مع مصالح البشر الآخرين لأنهم يعتنقون هويات مصنوعة ومركبة أخرى. فقد بات يدرك أنهم لا يشتقون اشتقاقاً من هوياتهم، وأن مصالحهم لا تشتق من هذه الهويات ولا من الصراع مع هويته هو. ويخطو خطوة أخرى خارج الكهف من الظلمة نحو النور (ومن حالة الجهل إلى

حالة التنوير) عندما يعلم أن الهويات ليست في حالة صراع، وإنما البشر هم الذين في حالة صراع. وكما أن الصراع الداخلي في إطار كل جماعة تضع لنفسها حدود هوية قد أعاد تشكيل هذه الهوية وأعاد تركيبها وخلق هويات جديدة، كذلك فإن الصراع بين الجماعات يحول الهوية إلى أداة في المواجهة، أداة لتأكيد الذات ونفي الآخر. ومع تحويل الهوية إلى أداة في الصراع تتغير أيضاً وظيفتها وبالتالي طبيعتها.

يجب أن يبدأ الفكر النقدي في العصر الحديث بمسألة كشف وفضح الظروف التاريخية والسياسية والمصالح الاجتماعية والسياسية التي تقف وراء إنتاج الهوية. وليس صدفة أن ماركس أفلت عبارة مثل «نقد الدين هو مقدمة لكل نقد» ـ نقول، ليس صدفة لأننا نرى هذه العبارة في سياقها التاريخي، ولأننا نطرح مقولة في سياق تاريخي مختلف. السياق التاريخي الحالي في بداية القرن الواحد والعشرين، هو سياق تحويل الدين إلى هوية من بين هويات أخرى (طائفة وهوية ثقافية وحتى إثنية). لقد اعتبر ماركس الدين وإنتاجه دلالة على انفصال المصلحة العامة عن الخاصة والفرد عن المجموع ونقد المراحل المختلفة للتطور الديني هو نقد المراحل المختلفة لإنتاج الملكية الخاصة، والنقد هو الأداة لإزالة القشرة من أجل الوصول إلى الجوهر، البنية التحتية، اغتراب الإنسان منذ نشوء علاقات الملكية الخاصة والاستغلال. والنقد يبدأ بإظهار تاريخية الظاهرة الاجتماعية، أي كونها من صنع البشر في ظروف محددة، معيشية ومادية، وفي مستوى معين لتطور الوعي. وهي بالتالي متغيرة وبالإمكان تغييرها. ونحن نرى أن «فضح» تشكل الهويات كعملية تاريخية هو مقدمة لكل نقد اجتماعي، ليس لأننا نبحث عن جوهر مدعى للعلاقات الاجتماعية يفسر كل شيء وينتهي في الواقع إلى أن يختزل كل

شيء، وإنما نحن نعتقد أن تشكل الهويات هو البناء المعماري الذي يعيش فيه الإنسان، وتشكل الهويات ظروفه وأسبابه، وإنماط استخدامها، وطرق التعبير عنها، هو المبنى المتين الذي يجب اختراقه من أجل فهم ما يدور في داخله. ونحن لا نتحدث هنا عن بنية تحتية اقتصادية اجتماعية، وبنية فوقية سياسية وحقوقية تتناسب مع أنماط معينة من الوعي الاجتماعي، كما درج الماركسيون على التقسيم ـ وإنما عن مبنى له داخل وله خارج ـ والخارج والداخل مهمان لفهم المبنى كله. ونمط البناء الثقافي والسياسي وتصميمه ذو علاقة تاثير وتأثر بالتطور الاقتصادي والاجتماعي والصراعات بين المصالح المختلفة ضمن هذه العلاقات.

لكن هذا المبنى ليس، في الوقت ذاته، مجرد بنية فوقية، بل هو أيضاً سقف وبيت وملجأ وحيّز للعيش. ليست الهوية إذاً مجرد بنية فوقية تحملها البنية الاقتصادية والاجتماعية، بل هي إطار هذه البنية. وأول ما يكشف عنه نقد الهوية ويفضحه هو سياسات الهوية. هنا تبرز أمامنا معالم سياسات القوة والسيطرة بكل عظمتها البراغماتية. وهنا يتضح العقلاني والمقصود والموجه من وراء الغيبي، كما تتضح حسابات المصالح القابعة خلف العصبيات والتشنج، والوظيفة المستترة من وراء الأسطورة والخرافة، والقوة السياسية والاقتصادية الكامنة خلف الانتماء.

لقد تنافست القوى السياسية في العصر الحديث على طرح برامج للمجتمع بأسره، وربما للإنسانية جمعاء في حالة الأنساق الأيديولوجية العظيمة. وادعت أحزاب البرجوازية أن تطبيق برامجها السياسية والاقتصادية هو في صالح المجتمع بأسره، كما ادعت الأحزاب الاشتراكية ذلك. وفي الدول غير المتطورة اقتصادياً

حاولت الأيديولوجيات التحديثية أن تقوم بهذا الدور، لكن في غياب المقومات الاقتصادية ـ الاجتماعية اللازمة لتجانس وتماسك المجتمع، وفي غياب البرجوازية القوية والطبقة العاملة القوية، وفي غياب الطبقة الوسطى الواسعة وعلاقات التبادل ضمن اقتصاد داخلي قوي، وجدت القوى الوطنية والقومية ذاتها مضطرة إلى التشديد على الهوية والتراث وغيرها كمركبات للانتماء الوطني، وكتعويض عن غياب الاقتصاد الوطني والمؤسسات السياسية والنقابية والمدنية والسياسية الوطنية الجامعة.

عاظم هذا التأكيد من أهمية مركب التراث والتقاليد التي تغيرت بعد أن تمّ تعميمها وتأميمها وتوظيفها. ونتجت ثقافة وطنية تتصارعها نزعات متباينة بين الحداثة الليبرالية أو الاشتراكية، وبين ثقافة وطنية تراثية الطابع، تعيد إحياء التراث، بعد إعادة إنتاجه على مقاسها وتحوله إلى هوية من نوع جديد.

لم يوجد في حينه وجه شبه بين نمط التدين الشعبي والريفي والهوية التي ينتجها من ناحية، وهذه الهوية الجديدة التي حولت الريف والتقاليد إلى «أصالة» من ناحية أخرى. لكن الريف لم يعترض على الهوية الوطنية ولم يتناقض معها بل زودها بالجيوش. كما لم يوجد وجه شبه بين دين المؤسسة المديني الفقهي الطابع من ناحية، وهذه الهويات التي تنتجها الدولة من ناحية أخرى. وحتى التدين السياسي بدا في بداياته معترضاً على هذه الهويات الجديدة مؤكداً على أهمية الدين ونقائه كعقيدة، في نفس الوقت الذي أبدى فيه نفوراً شديداً من التدين الريفي والشعبي وأساطيره وهويته التي ينتجها، والتي يختلط فيها الديني بالعشائري، والتوحيدي بالوثني، كما تختلط فيه تقاليد مستقاة من أديان مختلفة لتنتج هوية «غير نقية» هجينة بنظر التدين السياسي.

ومع تعثر عملية التحديث والفشل في إتمام المهام الوطنية الديموقراطية، وجدت القوة المحرومة، التي عاشت على وعد الحداثة، ضالتها في سياسات الهوية. لقد عينت نخب جديدة ذاتها ناطقةً باسم «الهوية»، وباسم الدين كهوية وليس كعقيدة. فالناطق باسم الدين كعقيدة كان، حتى تلك اللحظة التاريخية، هو المؤسسة الدينية بفقهائها وعلمائها وأئمتها. كما كان الناطق باسم الوطنية هو الدولة مع ما بين المؤسستين (الدينية والوطنية) من تقاطع في مرحلة الصراع من أجل الاستقلال وفي مرحلة الدولة. لقد قامت قوى تستثمر الانتماء في الهوية كوسيلة لجمع الناس من حولها من أجل الانتصار في صراع القوى والسيطرة على المجتمع ومقدراته. وكلما ازداد التعصب لهذه «الهوية»، بغض النظر عن تدين أو عدم تدين المتعصبين العقائدي في حالة الهوية الدينية، ازدادت قوة النخب الجديدة التي تمثل هذه الهوية. ولا بد في هذه اللحظة التاريخية للتدين السياسي أن يتصالح مع التدين الشعبي بغرض استغلاله واستثماره كهوية، ويشمل ذلك أيضاً مواقف جماهيرية وطنية قائمة قبل التدين السياسي، مثل الموقف من القضية الفلسطينية، قام الأخير بتحويلها إلى خطاب ديني.

وقد انتشرت سياسات الهوية في الفترة ذاتها في الدول الديموقراطية والمتطورة. ففي ما عدا الرهان المستمر على «الهوية الوطنية» لدى قوى اليمين المحافظ، الذي تزداد قوته كلما ازدادت الأحقاد على القوميات المجاورة وكلما تمّ إحياء الصراعات الحدودية، برزت قوى جديدة مع أزمة الأحزاب والأيديولوجيات وأزمة اليسار بشكلٍ خاص، تراهن على الهوية كرأسمال رمزي يستثمر من أجل الوصول إلى السلطة والمشاركة في تقسيم الكعكة القومية بشكل أكثر عدالة. وقد اتبعت هذه الاستراتيجية قوى اجتماعية وسياسية تنطلق من

أساس اقتصادي ضعيف، أو من أساس سياسي تنظيمي ضعيف، لا يمكّنها من المنافسة على مقدرات المجتمع اقتصادياً بموجب قوانين السوق، ولا سياسياً بموجب قواعد اللعبة الديموقراطية.

هكذا، وفي خضم الحداثة أنتجت هويات جديدة سياسية الطابع. وباتت الأقليات تبحث عن أصولها. وباتت الأقاليم التي تشعر بالغبن تبحث عن تاريخها الخاص المنفصل عن الجوار، وعن تاريخ الصراع للتأكد أنه ناجم عن كونها «نحن»، وعن كونهم «هم». وحتى القوى التي كانت تعبر عن ذاتها في أيديولوجيات تحمل حلولاً شمولية، أي تشملها، باتت تبحث عن تنظيم ذاتها في إطار الهوية: الهوية النسوية، والهوية الإثنية والهوية الطائفية (مع الفرق الهائل بينها في الأهداف والمنطلقات). ولا يتم البحث هنا عن عدالة للجميع وإنما عن «تمثيل» لهذه الهوية، وللدقة: عن نضال لزيادة تمثيل النخب الناطقة باسم هذه الهوية في مكان اتخاذ القرار الاقتصادي والسياسي.

لقد أصيب «الغرب» و«الشرق» (وهذه أيضاً هويات مصنوعة ومفروضة من دون أن يشعر الأفراد حتى بانتماء مباشر إليها)، بداء سياسات الهوية. وأبرزت أحداث نيويورك وواشنطن من العام ٢٠٠١ عقم هذه السياسات التي لا تؤدي إلا إلى صراع بين الثقافات أو حوار بينها لا طائل من ورائه، لأن الهوية ليست برنامجاً سياسياً واجتماعياً يتم الصراع تحت رايته أو يتم الحوار بهديه. وإذا فحص المتعصبون للهوية ضد الهويات الأخرى، ولمعادلة «نحن» ضد «هم»، أنفسهم فسوف يجدون أنهم لا يتعصبون أو يتحزبون لقناعة، وأن الشعور بالغبن لا يحتاج إلى تعبير فحسب بل يحتاج، أيضاً، إلى مشروع سياسي واجتماعي واقتصادي. وسوف

يكتشفون أن «أوضاعنا» غير ناجمة عن هويتنا وأن «أوضاعهم» غير ناجمة عن هويتهم، وأن الصراع ليس بين هويات، وأن هذا الاكتشاف لا يقلّل من الشعور بالانتماء لشعب ووطن وثقافة وحضارة، بل يغنيه لأنه يحوله من أداة عصبوية سياسية إلى وطن وإلى فضاء حضاري من المعاني التي تخاطب حاجة الفرد إلى الانتماء، وحسه الجمالي، ونزعته إلى أن يحب وأن يكون محبوباً.

١٧

خطاب ديموقراطي

نشأت النظرية الديموقراطية عبر تاريخ طويل من الجدل والصراع في الفكر والواقع، وبين الفكر والواقع. ولا يمكن فصل تطور النظرية الديموقراطية عن الصراع الاجتماعي الذي دار عبر قرون طويلة لتعميم حق الاقتراع، والذي كان جزءاً لا يتجزأ من الصراع الطبقي الذي بدأته الطبقة الوسطى ضد امتيازات الأرستقراطية في أوروبا القرن الثامن عشر، والذي تابعته النقابات واتحادات العمال ضد البرجوازية في القرن التاسع عشر.

وكما تطورت النظرية الديموقراطية تطورت كذلك النظرية الليبرالية في صراع مستمر مع ذات القوى الاجتماعية التي حملت الديموقراطية، ومع القوى المحافظة في الدفاع عن الحيز الخاص وحرية التعبير والتنظيم والاجتماع وعن استقلال القضاء والفصل بين

السلطات، وهي قيم لم تؤمن بها دائماً القوى الديموقراطية التي دعت إلى حكم الأغلبية وتعميم حق الاقتراع. كما صارعت القوى الديموقراطية في مرحلة لاحقة من انتشار الأفكار الليبرالية من أجل تعميم القيم أعلاه كحقوق المواطن.

لقد باتت النظرية الديموقراطية الليبرالية، بعد هذه القرون الطويلة من التطور النظري والعملي، موضوعاً مركباً يحتاج إلى اختصاص. وتكتسب دراسة النظرية الديموقراطية الليبرالية، وتدريسها كنظرية في الإدارة والحكم وحقوق المواطن، أهمية قصوى خاصة عند تولي الحكم، أو بهدف تعميم الثقافة الديموقراطية في أوساط واسعة كشرط لتعزيز القوى الديموقراطية قبل تولي السلطة. إذ لا يمكن عند مواجهة كل تجربة أن تبدأ محاولة جديدة لاستنباط نظرية ديموقراطية ليبرالية جديدة في الحكم، بإجراء تجارب على ديموقراطية لا تتضمن حق الاقتراع العام مثلاً، أو لا تتضمن استقلال القضاء، أو لا تستند إلى نظام تمثيلي، أو تتجاهل الحقوق الليبرالية للمواطن. وكما يقال: «لا يمكن اختراع الدولاب كل مرة من جديد» عند الرغبة في التنقل والسفر. النظرية الديموقراطية الليبرالية وممارستها في الحكم قائمة وتتطور باستمرار. وهي تتطور أساساً من خلال الممارسة وليس من خلال النقاش النظري خارج ممارسة السلطة. وهي تحتاج إلى بحث ودراسة، كما تحتاج مبادئها إلى تعميم على شكل حد أدنى من الثقافة الديموقراطية.

لكن النظرية الديموقراطية الليبرالية ليست نظرية تاريخية أو اجتماعية في تفسير نشوء الديموقراطية، أو في شرح أسباب هذا النشوء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أو في تبيين طبيعة القوى الاجتماعية القادرة على حمل مهمة التحول الديموقراطي.

بعض المثقفين العرب، الذين لا يفقهون حتى النظرية الديموقراطية الليبرالية، ناهيك عن قدرتهم على إجراء دراسة مقارنة لعملية نشوء الديموقراطية في بلدان أوروبا أو أميركا أو العالم الثالث ـ والأنكى من ذلك كله عزوفهم عن أية مشاركة حزبية أو سياسية على الأقل في النضال من أجل الديموقراطية بالانحياز الحقيقي الفعلي لها ـ يعتقدون أنه يكفي اجترار بعض المسلمات الديموقراطية ثم بصقها على الفاعلين سياسياً كأنهم اكتشفوا أميركا مثلاً: «النظام في البلد العربي الفلاني ليس ديموقراطياً» أو «الزعيم الفلاني كان ديكتاتوراً». إنهم يعتقدون أنه يكفيهم فخراً الاكتشاف الكبير أن الديموقراطية أفضل من الديكتاتورية كنظام سياسي، و«يتقمزون» اعتداداً بالنفس في وسائل الإعلام المحلية والإسرائيلية، وفي الحوارات مع المنظمات الأجنبية الحكومية وغير الحكومية، معتقدين أنه يكفي الإنسان أن يهاجم النظام في «بلد معادٍ لإسرائيل» للتدليل على ديموقراطيته هو، كأنه وليس سواه هو الموضوع.

والواقع أن الطيهجة (مشتقة بتصرف من الطيهوج وهو طير كثير الألوان، يبدو عندما ينفخ صدره وينفش ريشه استعراضياً مزهواً شديد الاعتداد بنفسه) ليست إلا دليلاً على التزلف والوضاعة، وركاكة الشخصية، وضعف الهوية، ناهيك عن انعدام المعرفة والكسل الفكري، وقلة حب الاستطلاع للتعرف إلى ما يلزم لأكثر من اجترار بعض المفاهيم الرائجة في الديموقراطية الليبرالية، يضاف إليها الجهل الكامل بنظريات نشوء الديموقراطية.

ولا يحتاج التمييز بين نظام ديموقراطي ونظام غير ديموقراطي، أو التمييز بين أنواع الأنظمة غير الديموقراطية بحسب المراحل التاريخية والبنية الاجتماعية، إلى حذاقة خاصة. ومع ذلك لا يفهم

البعض أهميتها ولا يحاول حتى التعرف إليها. وكل ما يهم بالنسبة له هو التفاخر بأنه يهاجم نظاماً عربياً من إسرائيل. وهذه أسهل المهمات، فهي لا تحتاج إلى جهد ولا إلى معرفة أو اطلاع، ولا يدفع صاحبها أي ثمن، بل قد يعتبره الإسرائيليون ديموقراطياً من دون أن يكلفه ذلك عناء موقفٍ ديموقراطي يكلفه ثمناً فعلاً حيث يقيم وينشط.

عرف المجتمع العربي في الماضي مثقفين يساريين يتماثلون مع أنظمة غير ديموقراطية وغير عربية. وكان هذا التماثل أيديولوجياً، وليس سياسياً فحسب. أي أن هؤلاء ناصبوا الديموقراطية الليبرالية العداء باعتبارها «ديكتاتورية البرجوازية»، أو باعتبارها «شكل حكم رأس المال». كما اعتبروا البرلمانات مواقع للثرثرة أو «غرفاً للثرثرة»، على رأي لينين، واعتبروا حرية الصحافة مجرد خداع، وحقوق الإنسان مؤامرة إمبريالية باشر بها جيمي كارتر في فترة رئاسته للتدخل في شؤون دول أوروبا الشرقية والعالم الثالث الداخلية. وقد انهار المعسكر الذي شكل قطب هذا التماثل. ولا شك أن بعض هؤلاء المثقفين قد راجع نفسه جذرياً، وإن كان ذلك بعد الانهيار، أي بعد اختفاء موضوع التضامن ذاته. والمراجعة بعد الانهيار لا تحتاج إلى جهد خاص أو تماسك قيمي خاص، لكن بالإمكان احترامها رغم ذلك. غير أن بعضهم الآخر لم يتعب نفسه بمراجعة حقيقية للذات، وانتقل مباشرة إلى تبنٍّ شبه آلي لمفاهيم الديموقراطية الرائجة، كما تتبناها قوى غير ديموقراطية عديدة كأداة في مقاومة السلطة، عند توفر الجرأة الكافية، وكأداة في مقارعة الخصوم السياسيين عند الهروب من مواجهة السلطة. والأنكى من ذلك كله أنه انتقل من تبني «الديموقراطية» السوفياتية و«الديموقراطيات الشعبية» إلى تبني الديموقراطية الليبرالية سطحياً من دون أن يراجع موقفه السابق

المعادي لها بشكل نقدي، ومن دون مراجعة موقفه من القومية، أي أنه انتقل من الاتحاد السوفياتي إلى أميركا من دون المرور بأرض الوطن.

لم يطرح في المجتمعات العربية في الماضي، ولا يطرح في الحاضر، بديل سياسي ديموقراطي ليبرالي يتضمن:

١ برنامجاً للوصول إلى السلطة.

٢ برنامجاً لقلب نظام الحكم إلى نظام ديموقراطي ليبرالي، مع ما يتضمنه ذلك من تطبيق المفاهيم الرائجة حول الديموقراطية من حقوق المواطن الأساسية وحتى إمكانية تداول السلطة بين الأحزاب أو ائتلافاتها موسمياً في الانتخابات مروراً بإقامة النظام التمثيلي وفصل السلطات واستقلال القضاء.

ونحن لا نقول ذلك تشفياً بالمعارضات العربية التي لم تطرح برنامجاً ديموقراطياً يتضمن الاستيلاء على السلطة لا في الماضي ولا في الحاضر. فالموضوع لم يكن مجرد إهمال أو سوء نظر، والخيار الديموقراطي الليبرالي لم يكن مطروحاً بجدية في المجتمعات العربية كخيار سياسي بديل للأنظمة القائمة. وقد شهدت بعض المجتمعات العربية مرحلة تسمى، مجازاً، المرحلة الليبرالية ما بين الحربين العالميتين، أي في ظل الاستعمار. ولا يمكن اعتبار الثقافة السياسية أو النظام السياسي في ظل الاستعمار الأجنبي في هذه المرحلة، على أهميته، نابعاً من طرح سياسي بديل تقدمت به حركة شعبية كبرنامج سياسي. لقد أهملت الجمهورية الراديكالية العربية الناصرية والبعثية هذه المرحلة ونسفت تراثها الثقافي والسياسي وقوضت أساسه الاجتماعي، وكانت هذه كارثة كبرى. لكن رغم أهمية

أنماط السلوك السياسية المتنورة والجديرة بالدراسة التي تميزت بها بعض النخب في تلك المرحلة، إلا أننا نرى أنها نتاج تفاعل ثقافة النخب العربية المتعلمة وأبناء الطبقات الميسورة مع الثقافة الغربية. أي أنها اقتصرت على كونها ثقافة النخبة في مرحلة الاستعمار.

ومنذ الاستقلال طرحت ثلاثة بدائل جماهيرية قادتها نخب حزبية سياسية: قومية ويسارية وإسلامية. ولم تكن أي منها ديموقراطية. لا نظام عبد الناصر كان ديموقراطياً، ولا المعارضة الإخوانية المنظمة ضده كانت ديموقراطية. النظام في السودان لم يكن ديموقراطياً، ولا المعارضة الشيوعية الجماهيرية ضده كانت ديموقراطية. لا البعث العراقي كان ديموقراطياً، ولا المعارضة الشيوعية، وكلاهما كان أقل انفتاحاً ـ وليبرالية من النظام الملكي الذي حكم العراق قبل الثورة. كيف نحاسب نظاماً على أساس غياب الديموقراطية الليبرالية، في حين أن هذه الأخيرة ليست بديلاً مطروحاً، هكذا يجد مؤيدو الديموقراطية أنفسهم يطالبون، من خارج النضال من أجل الديموقراطية، نظاماً ديكتاتورياً بالديموقراطية، وهو مطلب متناقض مع ذاته.

إذا لم يكن في حوزة الديموقراطيين مشروع ديموقراطي حزبي سياسي بديل تحشد له القوى الاجتماعية القادرة على حمله فإنهم لا يطالبون الديكتاتورية بالديموقراطية، وإنما قد يستقيلون من السياسة لصالح الوعظ الديموقراطي، وهذه ليست مهمة عديمة الأهمية، أو يطالبون بإصلاحات ديموقراطية تدريجية. والقوى الديموقراطية الليبرالية في الوطن العربي تطالب الأنظمة بالإصلاح. وهي لا تطالب بالنظام الديموقراطي دفعة واحدة، ولا تستطيع أو تحاول فرضه، كما لا تحاول حتى هذه المرحلة قلب الأنظمة القائمة بالقوة.

فالقوى الانقلابية القائمة في الدول العربية هي قوى غير ديموقراطية، بل معادية للديموقراطية وهي تقبل بالدخول في حوار معها حول هذه الإصلاحات، لكن الأنظمة هي التي ترفض الحوار عادةً. في إسرائيل فقط يوجد «ديموقراطيون عرب» يرفضون حتى بدء العلاقة مع العرب. وهو رفض لا يكلفهم غالياً، فلا يوجد نظام عربي يدعوهم إلى علاقة أصلاً. كما أنهم لا يدفعون ثمن مواقفهم على الإطلاق كما يدفعه ديموقراطي عربي، بل يقابلون بإعجاب إسرائيلي بتبرئهم من العرب والعروبة.

والوعظ بالديموقراطية للعالم العربي من داخل دولة مثل إسرائيل هو مهمة سهلة، لكنها أيضاً رخيصة ومتزلفة ومتلونة. ليس لأنها قد ترضي الصهاينة وتثير إعجابهم بشكل واع وعن سبق الإصرار والترصد فحسب، وإنما أيضاً لتجاهلها الفضائحي لحقيقة انطلاقة هذا الوعظ من ديموقراطية ليست ديمقراطيته، ومن مجتمع وأوساط سياسية عربية لم تسنح لها ولنا الفرصة للتأكد مما إذا كانت ديموقراطية أم لا، لأنها بعيدة عن السلطة وغير قادرة على ممارستها في إسرائيل. وتجربة ممارستها المحدودة جداً «للسلطة» على المستوى الاجتماعي والبلدي لم تحمل معها بشائر ديموقراطية نامية في المؤسسات وفي النفوس. إنه وعظ ديموقراطي وتبشير بالديموقراطية من دون ديموقراطيين.

والحقيقة أن المجتمع العربي في إسرائيل لا يستطيع أن يدعي أنه ديموقراطي، وإذا ادعى فإنه لن يصدَّق. وفيه أيضاً قوى سياسية عديدة ومركزية معارضة لا تشكل الديموقراطية همها الأساسي، ولا تحتل مكاناً على جدول أعمالها، أو برنامجها المكتوب وغير المكتوب. لقد تطرقنا في موقع آخر إلى أنماط المثقفين الذين لا

يتقنون اختصاصاً ولا فكراً إبداعياً في أي مجال، ولا يملكون موقفاً سياسياً متميزاً، ولا جرأة اجتماعية تمكنهم من اتخاذ موقف، ويعتبرون لقب «د.»، بحد ذاته، كفاءة توازي في أهميتها حزباً أو مؤسسة على أقل تقدير، ومؤهلاً لاتخاذ مواقف، والمقصود مواقف واعظة تتسم بـ«الموضوعية» و«الجرأة» التي لا تتجاوز مضغ المألوف، الذي مله غيرهم، واجتراره. هؤلاء المنشغلون بصورتهم أكثر من انشغالهم بحقوق الإنسان والمواطن، أو بالديموقراطية في هذا البلد العربي أو ذاك، لم يبذلوا، ولن يبذلوا، جهداً يذكر من أجل، أو في صالح التحول الديموقراطي في هذا البلد أو ذاك، ولا حتى للاطلاع على تجربة التحول الديموقراطي في أي من دول العالم العربي والعالم الثالث، ولا حتى في أوروبا.

وقد نزلت عليهما نزول الوحي عبارات مثل «الحل هو الديموقراطية»، على وزن «الإسلام هو الحل»، ثم راحوا يحرّمون ويحللون بنفس منطق العبارة الثانية، مع فارق كبير، أن أهل العبارة الثانية يحللون ويحرمون بنفس شعبي جماهيري نجحوا باستنطاق عصبياته وغرائزه لصالح خطابهم، فيما يحرم أصحاب العبارة الأولى ويحللون من دون تواضع بنفس المؤسسات الأجنبية الداعمة. والمؤسسات الداعمة على أنواع، ومنها ما لا عيب فيه ومنها الـ American aid التابع مباشرة للحكومة الأميركية.

وغالباً ما يعمل هؤلاء في مؤسسات عديمة الشفافية تبشر بالديموقراطية والشفافية، وينادون بالديموقراطية من خلال جمعيات يديرها رجل واحد وحوله مجلس أمناء عيّنه بنفسه، ويتغنون بالعمل التطوعي والمجتمع المدني، ولا يستعدون لبذل ساعة واحدة تطوعاً، أو كتابة ورقة واحدة من دون أجر. على أية حال هذا موضوع

نقاش آخر، ليس هذا مكانه. وباستطاعة المرء، رغم ما أسلفنا من نقد، أن يقول كلاماً صحيحاً حتى من موقع مهزوز وركيك. لكن المشكلة أنه في مثل هذه الحالة لا يمكن تجاهل العلاقة بين الحديث عن الديموقراطية تبشيرياً، من دون تذوّت قيمها ونظرياتها، ومن دون أدنى مساهمة في الصراع على الديموقراطية في المجتمع من ناحية، والموقع المدعم إسرائيلياً وأميركياً (يسار صهيوني، صحافيون من شتى الأنواع، باحثون عمن يشتم العرب) من ناحية أخرى. وعلى أية حال تشذ جمعيات جدية عديدة عن هذه القاعدة وتنشط في قضايا الديموقراطية من دون أن تمنح ذاتها وغيرها ومجتمعها شهادات. والأواخر يشفعون للأوائل على هذه العلاقة. وبإمكان الموقع الخاطئ أن يطرح نقاشاً صحيحاً وإن كان مجرداً. لذلك ننتقل إلى لب الموضوع: على من يجهد نفسه في الحديث عن الديموقراطية أن يجهد نفسه قليلاً في التنقيب عن سياقاتها التاريخية والفئات الاجتماعية الحاملة للفكرة الديموقراطية والقادرة على فرضها، أو المستعدة لخوض معركة سياسية من أجلها.

لقد استنفرت الطبقة الوسطى (المسماة الطبقة الثالثة) في الرابع عشر من تموز ١٧٨٩، في الهجوم على الباستيل، جماهير المدينة ضد امتيازات الأرستقراطية والإكليروس ومن أجل المشاركة في السلطة السياسية. واتخذ هذا المسعى شكل تنظيرات فلسفية وسياسة عقلانية ونقدية وشكل تثبيت فكرة المواطنة التي ما لبثت أن دخلت في جدلية وصراعات لم تفتأ تعيد تشكيلها حتى يومنا هذا. ومنذ ١٨٤٨، عام الثورات الديموقراطية في أوروبا وربيع الشعوب، لم تقم في الواقع ثورات ديموقراطية، أي ثورات هادفة إلى تأسيس حكم ديموقراطي ليبرالي، لا في أوروبا ولا في العالم.

وربما كان تحالف الجيش والشعب في البرتغال في إحداث التطور الديموقراطي في ذلك البلد حالة فذة بين التحولات الديموقراطية في هذا القرن. ففي إسبانيا وصل الملك كارلوس إلى السلطة كخليفة لفرانكو بالأساليب القديمة، وانطلق الإصلاح الدستوري الديموقراطي «من فوق» ، لكن البلد كان جاهزاً بمؤسساته وطبقاته الاجتماعية لاستقبال هذا التحول بالطرق السلمية.

أما في ديكتاتوريات دول أوروبا الشرقية، ذات الحزب الواحد، فقد وصلت حملة الإصلاح الديموقراطي إلى السلطة بالأساليب القديمة عبر الترقي والتسلق في جهاز المخابرات والحزب، ثم بدأ الإصلاح من فوق، من دون ثورة شعبية، إلى أن فقدت النخبة الإصلاحية سيطرتها على الإصلاح المتردد الذي ما لبثت أن أطلقت له العنان. وقد تفاوتت دول أوروبا الشرقية في قدرتها على تحويل هذا الإصلاح إلى نظام ديموقراطي حسب مدى تطورها الاجتماعي وقدرتها على إقامة مؤسسات ديموقراطية، وبقدر تجانس تركيبتها الثقافية والقومية وقدرتها على الحفاظ على وحدتها من التفتت على أساس أقوامي، أو ديني أو قومي.

وقد تفتت بعض هذه المجتمعات وزج بها في حروب أهلية وحشية، أو لبست فيها النخب الشيوعية البيروقراطية القديمة لبوس الديموقراطية وحافظت على سلطتها تحت شعارات قومية عصبوية ذات طابع عرقي. ونجح بعضها الآخر في الانتقال إلى شكل محافظ من الديموقراطية الليبرالية. ولنعلم علماً واثقاً أن قسماً من الأقطار العربية يواجه من تركة الحدود الاستعمارية والتنافر بين الانتماءات القطرية والأقوامية تهديداً من هذا النوع، وأن على الإصلاح الديموقراطي أن يأخذ هذا السياق بعين الاعتبار، خصوصاً

أن بعض رواده ينتقلون من الحجة الديموقراطية إلى الحجة الطائفية ضد نفس الأنظمة وفي سياقات مختلفة من المستمعين.

لا تتم هذه الإصلاحات من أعلى نتيجة للوعظ أو التبشير، إنما نتيجة لأزمة الحكم وعدم قدرته على الاستمرار بالأساليب القديمة، أو نتيجة لأزمة الاقتصاد. وغالباً ما انطلقت الإصلاحات في العالم الثالث بعد قمع هبة شعبية اندفعت إلى الشوارع ضد رفع أسعار الخبز أو المحروقات أو بعد الفشل في حرب فاشلة زجت فيها البلاد وهكذا.

ولماذا نذهب بعيداً؟ فقد شهد العالم العربي مؤخراً عدة محاولات فوقية للإصلاح الديموقراطي، بعضها بقي تحت سيطرة النظام القائم (مصر، الأردن، المغرب) وبعضها خرج عن سلطة النظام القائم (الجزائر)، فماذا كانت النتيجة؟ الانقلاب العسكري. المحاولات التي خرجت عن سيطرة النظام هي تلك التي بدأت بتداول السلطة ذاته وفتحت الأبواب على مصراعيها للانتخابات:

١ محاولة اللواء سوار الذهب في السودان الذي انقلب على الديكتاتور النميري وأعلن أن حكمه مؤقت لحين عقد انتخابات، وعقدت انتخابات فعلاً ليتلوها انقلاب عسكري.

٢ محاولة الشاذلي بن جديد بعد أزمة الجزائر الاقتصادية والاجتماعية العميقة إجراء انتخابات برلمانية بعد فوز الحركة الإسلامية في الانتخابات البلدية، لكنها أجهضت بانقلاب عسكري أدى إلى حرب أهلية، ما زال جمرها متقداً ويجبى ثمنها يومياً بالذبح الهمجي البدائي.

ومع ذلك، ورغم هذا التعقيد، تبقى قضية الديموقراطية، ويجب أن

تبقى، مطروحة بإلحاح في العالم العربي، لأن الحاجة الاجتماعية والحقوقية لها قائمة في حياة الإنسان العربي اليومية، ولأن العولمة الإعلامية والفكرية تطرحها كما تطرح ردود الفعل عليها، ولأن معظم الأنظمة العربية قد استنفدت مقومات تطورها بأدوات الحكم القائمة، كما فقدت القدرة على سد حاجات الجماهير المادية والروحية، التي باتت أكثر تنوعاً وتركيباً من الخبز والمأوى، فكم بالحري عند الحديث عن حاجات الناس الأولية وحتى البدائية بمفاهيم العصر الحديث؟ لم تعد حقوق المواطن قضية رفاهية، بل باتت حاجة، وهي تحتاج إلى من يطرحها على المستوى الاجتماعي والسياسي والفكري.

ويجب أن يتم هذا الطرح بموازاة النضال السياسي حول القضايا الاجتماعية اليومية التي تهم الناس: قضايا الفساد وتدني الأجور، نمو الفئات الطفيلية في المجتمع، ونظام المحسوبيات، وغيرها من القضايا التي يواجهها المواطن في حياته اليومية، والتي لا يمكن حلها من دون إجراء إصلاحات. هكذا تضطر الأنظمة إلى إجراء إصلاحات، أي عندما يتبين أن استمرار الوضع يؤدي إلى أزمة في العلاقة مع الجماهير، الأمر الذي يهدد النظام بأجمعه. وتنطلق الإصلاحات، وعندما تنطلق يجب أن تتوفر قوى سياسية مسؤولة تطالب بتوسيعها لتشمل المجال السياسي، أو على الأقل مجال الحقوق السياسية. ولا يبدأ الأمر عادة بعملية تداول السلطة، وإنما يؤدي إليها.

لم يخل العالم الثالث من حالات ثورية نادرة استحقت التماهي مع الديموقراطية مثل حال الساندنيستا في نيكاراغوا. لقد وصل أولئك الثوريون إلى السلطة بواسطة حرب عصابات غزيرة الضحايا خاضوها على أبواب الولايات المتحدة ضد ديكتاتورية مدعومة من

هذه الأخيرة في أحد أسوأ عصورها، عصر رونالد ريغان، وقد انتصروا. وبعد انتصارهم تنازلوا عن احتكار السلطة في انتخابات خسروها. وما زالت عملية تطور نيكاراغوا مفتوحة لم تستكمل. ولسنا هنا في معرض بحث العوامل التي أدت إلى هذا القرار الذي اتخذه الثوريون الديموقراطيون في ذلك البلد. لكن من الواضح أن عملية مواجهة الديكتاتوريات في الوطن العربي لم تنجب حرب عصابات يخوضها أمثال الساندينستا، وإنما أنجبت أحزاباً تحالفت مع الديكتاتوريات بمختلف الذرائع مثل اعتبارها «أنظمة تقدمية» بفعل علاقاتها الجيدة مع الاتحاد السوفياتي، أو نتيجة لتقييم دورها الاجتماعي والقومي. كما أنجب هذا الواقع ردود فعل غير ديموقراطية على الديكتاتوريات وعلى الحداثة والتحديث.

ويبدو أننا ما زلنا بعيدين عن تحول فوري ديموقراطي مباشر في معظم الدول العربية. والأمل يكمن في مخاطبة وعي النخبة الحاكمة أو الضغط عليها لإجراء إصلاحات ديموقراطية، والنضال هو وسيلة الضغط، ثم توسيع هذه الإصلاحات إلى أن تلامس النظام الديموقراطي. أما الديموقراطية الليبرالية كنظام في الحكم فيجب أن تكون معروفة وان تُدرَس وتُدرَّس بعناية، إذ لا توجد ديموقراطية أخرى غيرها أثبتت قدرة على الاستمرار والتطور. ولو كانت هنالك قوى ديموقراطية قادرة على تنظيم ذاتها كخيار جماهيري، وقادرة على طرح ذاتها كبديل للحكم، ولو كانت هنالك إمكانية لدعم شعبي للخيار الديموقراطي، لكان هذا هو البديل الأفضل بالطبع، وهو على أية حال لن ينطلق من إسرائيل.

١٨

فلسطينياً: في الذاكرة والتاريخ

الذاكرة مثل العقل فردية وليست جماعية، لكنها أيضاً كاللغة اجتماعية لا فردانية. للذاكرة مضمون اجتماعي، وفي هذا المضمون الاجتماعي أو السياسي ـ الاجتماعي تنفرد الذاكرة الفردية. ولكي يتجاوز مفهوم «الذاكرة الجماعية» مجرد التدليل على وجود سياق اجتماعي يجب أن تتوفر «الجماعة» Community Gemeinschaft.

وأن نقول: «ذاكرة الجماعة» مثل أن نقول: «عقل الجماعة» أو «شخصية الجماعة» أو «عقلية الجماعة»، معناه أن نستخدم استعارة لغوية. لكن عندما تدخل الاستعارة اللغوية في تعريفات الظواهر الاجتماعية فإنها تساهم في وضعها، خصوصاً إذا تذوتتها وتبنتها غالبية أعضاء الجماعة واستخدمتها في تعريفاتها وتسمياتها ومؤسساتها. الاستعارة متخيلة، لكن ليس كل تخيل أيديولوجياً.

إمكانية التخيل واقعة، أي أن التخيل يتم في واقع اجتماعي تاريخي محدد. لكن حتى ضمن هذه الحدود قد يكون التخيل أيديولوجياً، وقد يكون في حياة يختلط فيها الواقع بالخيال، إن لم تفصل الحياة الاجتماعية فصلاً حاداً في ما بينهما بعد، وإن لم ينفصل الفن عن الصناعة، أي حين تكون الدنيا لا تزال مسحورة لم تطرد منها الآلهة، وبالتالي لم تنشأ الحاجة إلى الأيديولوجيا.

الذاكرة الجماعية لدى الجماعة العضوية، أو الإرثية، كما في العائلة الممتدة والقرية المتماسكة والعشيرة والحمولة، تتجاوز التذكر أو استعادة الماضي. إنها عالم الجماعة الحاضر الذي تتوزع من خلاله أدوار الأعضاء، عالم العرف والعادة والتقليد وخطة الحياة المعدة سلفاً. الذاكرة التاريخية هنا ممارسة حاضرة، وهي بذلك تحول دون الفرد والتذرر atomization، أي تمنعه من الانفصال و الاقتلاع من الرابطة الحميمة intimacy. وهي من ناحية أخرى تحول بينه وبين التفرُّد، أي تشكيل شخصيته الفردية ومكانته الفردية التي تشكل ذاكرته الفردية عنصراً أساسياً فيها. الرابطة الحميمة تحمي الإنسان من التذرر وتمنعه من التفرد. الرابطة الحميمة لا تتجاوز التذرر بل تمنعه، وما يتجاوز التذرر هو نشوء الفرد الحر موضوع العلاقات الاجتماعية ومركزها. ومن دون ذاكرة فردية لا يكتب التاريخ ولا تنشأ الحاجة لكتابته، لأن ما يميز التأريخ هو محاولة إعادة إنتاج ذاكرة جماعية تفتتت إلى ذاكرات فردية أو إعادة صياغة ذاكرات جماعية جزئية إلى ذاكرة واحدة وطنية.

الذاكرة بعد انفراط عقد الجماعة هي أيديولوجيا، أي إنها تقوم بوظيفة أيديولوجية بغض النظر عن صحتها. إنها ذاكرة طائفية أو قومية أو حزبية. إنها تحاول تثبيت ذاتها كتاريخ مثالي للجماعة منذ

بداية مفترضة، إنها إعادة صياغة للجماعة التي حلت الحداثة عقدها فذررتها أفراداً سواء أكانت الحداثة وافدة أم أصلية.

والتأريخ هو الأداة الفكرية الرئيسية التي يعاد بواسطتها إنتاج الجماعة كمجتمع كوني لا يرتبط فيه الأفراد بعلاقة القرابة الحميمة، وإنما بعلاقة تبادل من نوع ما. والتاريخ يساهم في صنع تجمع، لكنه لا يخلق جماعة.

الذاكرة الجماعية في مثل هذه الحالة أيديولوجيا قومية، تتوسطها إلى ذاكرة الأفراد مآثر الأبطال وتراجيديا الماضي ومعاناته. الماضي يصبح مشتركاً كماض مكتوب يُقرأ ويُدرس في المدارس، أي أنه يستعاد نصياً لا طقوسياً وحسب. قد تشتق الطقوس من النصوص وقد توضع النصوص لتفسير الطقوس.

الحاضر يكتب الماضي كأنه تاريخ مؤد إليه بالضرورة. وتصور الماضي تاريخاً يتجاوز كسر حركته الدائرية وتحويله إلى خط تصاعدي ليصبح الماضي مجرد تاريخ الحاضر ولتصبح الذاكرة الجماعية متحفاً قومياً وكتاب تاريخ. لكنه تاريخ لا يؤرخ للجماعات العضوية التي كانت قائمة، فهذا التاريخ يجدر أن ينسى لأن الذاكرة الجماعية التاريخية تفترض النسيان الجماعي لحروب الرعاة والقبائل ولتعاون إحدى القبائل مع الغزاة الأجانب ضد القبائل الأخرى، التي قد يكتب تاريخها في هذا السياق على أنه مؤد للجماعة المتخيلة imagined community الجديدة التي يساهم التأريخ الرسمي في إعادة إنتاجها كقومية.

يكتب تاريخ الأمة وكأنها قائمة كأمة. وتبدو الذاكرة القومية كأنها

تفترض وجود الأمة، لكنها في الواقع تفترض هدفاً سياسياً هو توحيد الأمة وتحقيق سيادتها السياسية. والذاكرة القومية تساهم في هذا التوحيد. إنها تساهم في إيجاد الأمة بافتراضها هذا الوجود. الأمة رابطة معنوية يتطلب وجودها الذاكرة الجماعية والنسيان الجماعي والهدف السياسي.

بعد أن تتحقق الرابطة المعنوية الراغبة في تحقيق السيادة وتتحول إلى مؤسسات، متميزة ومغتربة عن الأفراد ورغباتهم، يأخذ محيط الذاكرة milieux de memoire بالتناقص، وتأخذ الحاجة إلى أماكن الذاكرة lieux de memoire بالتزايد: النصب التذكاري، مواقع المعارك من هزائم وانتصارات، المتحف كبيت للذاكرة، تتم فيها محاولة استعادة العلاقة مع الأمة كأنها علاقة مع أشياء عينية محسوسة وملموسة ومعروضة، خصوصاً بعد أن تجردت العلاقة وزالت الذاكرة كممارسة طقسية وأصبحت تستعاد في ممارسة واعية للطقوس من ممارسة طقسية إلى طقس ممارس. أماكن الذاكرة هي تعبير عن فقدانها كذاكرة جماعية وعن احتلالها ومحاصرتها من قبل التاريخ. لقد تشيأت الذاكرة في المكان، وأصبح يعاد إنتاجها طقسياً.

الذاكرة الريفية التي تمارس في المواسم والمواعيد والأفراح والأتراح لا تحتاج للأنصبة والمتاحف وغير ذلك للتذكر. والمزارات وقبور الأولياء التي كانت قائمة في غير قرية من القرى لا تزار حفظاً للذاكرة ومن أجل التذكر، وإنما تزار كممارسة للقداسة والتطهر. وقد يقال إن القداسة تكون ماثلة لدى بعض زوار نصب الجندي المجهول أو ضريح الزعيم الراحل، لكن القداسة والتطهر في مزار الأولياء هي أيضاً قضية عملية قد تمارس لتحقيق أمنية أو دفع شر أو مكروه. لا

فرق في هذه الزيارات لقبور الأولياء بين الفعل ومعناه، لكن الفرق بين الفعل ومعناه ماثل وواضح للعيان عند زيارة المتحف أو نصب الجندي المجهول.

الذاكرة واقعة حية بينما التاريخ محاولة لإنقاذها وذلك بتمثيل الماضي بالحاضر. الذاكرة مقدسة ومطلقة، بينما التاريخ علماني ونسبي. تتمسك الذاكرة بالأشياء المحسوسة والملموسة، بالأماكن والصور والمواضيع، أما التاريخ فيتفكر بالزمان وتدفقه، بالعلاقة بين الأشياء. وعندما يثبت مواعيد وأماكن يتم فيها استعادة الذاكرة واستحضارها، فما هذا إلا لاعترافه بتقلب الزمان ولإدراكه المرعب أن تقلبه ليس دائرياً، وأن له اتجاهاً هو الزوال الذي قد يجرف كل شيء. الذاكرة قائمة في ثبات المكان، أما التاريخ فيحاول أن يثبت شيئاً ما في تقلب الزمان.

وإذا ما أجملنا اليوم الذاكرة الفلسطينية في عملية التاريخ فما هي المواعيد التي سوف نثبتها لكي نتذكر: وعد بلفور، أم يوم النكبة، أم التقسيم؟ هل هي أوسلو (١) أم أوسلو (٢) أم موعد دخول الشرطة الفلسطينية لمدينة جنين؟ وما هي الأمكنة التي ستثبت؟ هل هي القرى المهدومة؟ أم هي مدن الساحل التي غدت مدناً يهودية؟ أم هي المساجد التي تحولت إلى بارات ومطاعم في بعض الحالات؟ أم هي ضريح جندي مجهول يقام في مدينة غزة؟ وكيف يعاد إحياء الذاكرة بمتاحف، بأشياء ملموسة، وهي حية حاضرة في المستوطنات القائمة ومخيمات اللاجئين القائمة ومطارات العرب وحدودهم؟ هل آن الأوان أن يحاصر التاريخ الذاكرة. أم أن على الذاكرة في هذه المرحلة أن تنتفض ضد التاريخ وأن تفك حصاره عنها؟ والذاكرة الحية تتمرد على التاريخ لأنها تشعر أنه مؤامرة عليها.

التاريخ نسبي، ونسبيته تمكنه من أخذ موازين القوى بعين الاعتبار ومصالح النفوس الفاعلة في الحاضر، في حين أن مطلق الذاكرة لا يسمح لها بذلك. التاريخ يحاول أن ينسى، أما الذاكرة فهي انتقائية بطبيعتها، والنسيان نفي لها، وقد تقبل بذلك إذا اعترف الآخرون بها، أي إذا تذكرها الآخرون. عندها يكون نفيها نفياً للنفي. لقد قيل إن التاريخ يكتبه المنتصرون، وهذا غير صحيح، فالمهزومون يكتبون أيضاً تاريخهم، لكن المشكلة في أن يكتب المهزومون تاريخهم قبل أن يعترف المنتصرون بذاكرتهم. عندها يتحول التاريخ إلى اعتذار عن الذاكرة، يقبل بالهزيمة من ناحية، أو إلى سرد انتقائي يرفض الهزيمة، من ناحية أخرى.

لقد حاول التاريخ الفلسطيني بداية أن يؤسس الذاكرة ويوسعها ويزيل منها الفجوات والقفزات وأن يضع فيها استمرارية، لكنه عندما بات يكتب ضمن تسوية لا تتضمن الذاكرة التاريخية، أي لا تتضمن الاعتراف بذاكرة الظلم والغبن الذي لحق بسكان البلاد الأصليين، تحول إلى منقلب عليها، فالذاكرة تتعارض مع حساباته البراغماتية الحاضرة، وسياسته اليقظة تتعارض مع شاعريتها.

لقد تلخصت الذاكرة الجماعية الفلسطينية التي أعيد إنتاجها بتاريخ التشرد والاقتلاع ثم الاحتلال من جديد. وتميزت هذه الذاكرة بأنها ذاكرة حنين nostalgia إلى الوطن، إلى العودة، إلى القرية. وبدلاً من أن تشكل ذاكرة القرية عثرة أمام تشكيل الأمة التي تقوم على تفكيك الانتماءات العضوية الصغيرة، تحولت الذاكرة إلى جسر بين هذه الانتماءات والأمة. ولأن القرية فقدت وسلبت، فإنها تحولت بواسطة الذاكرة إلى طريق انتماء الفلسطينيين إلى وطنهم، بدل أن تكون حاجزاً تتوجب إزالته من أجل الانتماء إليه، ذلك لأن ما أزال

القرية ليس حداثتنا، وإنما حداثة الآخرين على حسابنا. لقد تعودنا اعتبار الجماعة العضوية والانتماء إليها عقبة أمام الانتماء المتجانس والموحد للوطن، للمجتمع المتخيل المتجانس كما يراه الفكر القومي الذي يوحد الأفراد ولا ينافسه أحد على ولائهم، ولا حتى العائلة. لكن عندما تحول اقتلاع القرية، واقتلاع العشيرة والحمولة من أرضها بدلاً من تذريرها أفراداً إلى سمة الحداثة الفارقة، تحول الانتماء إلى القرية والحمولة والعشيرة وغيرها إلى جسر لتعميق الانتماء إلى فلسطين لدى الأفراد المذررين.

عند ذلك غلب على الذاكرة الفلسطينية الجماعية طابع الفولكلور الذي حاصر التاريخ بدلاً من العكس، كما غلب على الأيديولوجيا الفلسطينية، يمينية كانت أم يسارية، التشديد على نزعة الأصالة القروية authenticity. القروية شيمة يُعتز بها لدى الفلسطينيين، وغالباً ما يختلط التشديد على الانتماء بالتباهي بالتخلف. فإما الأصالة والفولكلور، وإما نسيان الاقتلاع والتشريد. وقد كان بالإمكان الحفاظ على خطاب الأصالة والفولكلور مع الحفاظ على ذاكرة الاقتلاع في حالة واحدة، هي الذهاب بالانتماء الوطني إلى نهايته وتوسيع الانتماء الفلسطيني إلى انتماء عربي أوسع هو جزء من أمة عربية يعترض احتلال فلسطين طريقها نحو تقرير المصير وبناء وحدتها. في هذه الحالة فقط نشأت ذاكرة قومية غير فولكلورية تتعامل مع تاريخ فلسطين كتاريخ الحاضرة/ المدينة المدمرة التي كانت تنمو كجزء من مشروع عربي متواصل. وقد قطع الاحتلال عام ١٩٤٨ طريق تطوره. لقد سلبنا الاحتلال المدينة الواقعية، والممكنة الكامنة فيها، وليس القرية فحسب. ومن دون ذلك لا يمكن فهم مجرى التطور الفلسطيني فيما بعد. لكننا انثينا نحتضن القرية التي سلبت ونسينا المدينة، نسينا أن تدمير المدينة

الفلسطينية، وإمكانيات قيامها وتطورها هي تدمير مشروعنا الوطني.

ما سبق هو بحد ذاته رأي تاريخي من دون شك يحاصر فيه التاريخ الذاكرة، لكنه يحاصرها من أجل تأطيرها في إطار أشمل، وبهدف دفع الذاكرة الوطنية باتجاه تكميل الحداثة التي انقطعت بدلاً من العودة إلى القرية. حاول هذا الخطاب الانضمام إلى المدينة العربية ومواصلة المسيرة القومية من أجل عودة القرية لا العودة إليها. ونعرف جميعاً تعقيدات هذا المشوار وعثراته، فبدلاً من انضمام الفلسطينيين إلى المدينة العربية ليواصل مشروع الحداثة العربية ضد الصهيونية الوافدة على العرب جميعاً، تريفت المدينة العربية رافضة، مع رفضها القومية العربية والحداثة والديموقراطية، قبول الفلسطينيين العينيين الموجودين واكتفت بالقضية الفلسطينية. ومثلما أعاد ترييف المدينة العربية العرب إلى قراهم الكبيرة، عاد الفلسطينيون إلى قريتهم أيضاً، لكن العودة إلى القرية لم تكن عودة القرية، بل عودة أيديولوجية يتحول فيها الفولكلور إلى أيديولوجيا، إلى «فكر سياسي».

الذاكرة القومية العربية هي ذاكرة حواضر العرب ومدنهم، أما الذاكرة المحلية، ومنها الفلسطينية، فقد أصبحت تحول الفولكلور إلى أصالة وفضيلة سياسية. وبعد أن تتحول الذاكرة الوطنية إلى فولكلور محلي تصبح الذاكرة المحلية: بابلية وفينيقية وفرعونية وكنعانية في صراع وجودي مع العروبة ونزاع حدودي مع إسرائيل.

لا تنمو ذاكرة القرية في مخيم اللاجئين كذاكرة تحدد أفعال البشر في حاضرهم، وإن استُحضرت في بعض عادات الزواج والأفراح. إنها بالأساس ذاكرة أيديولوجية، إنها أيديولوجيا قومية بأدوات

محلوية وجهوية محرومة من كونية الأيديولوجيا القومية. وكثيراً ما تختلط محاولات كتابة التاريخ الفلسطيني وتدوين الثقافة الفلسطينية، بتدوين أحاديث الشيوخ وتوثيق أنواع المأكولات والأمثال الشعبية والرقصات الشعبية، وغير ذلك مما كنا نعتقد أنه من اختصاص المستشرقين ومن محاولاتهم لاختزال ثقافتنا إلى فولكلور. فإذا لم تكن الفلسطينية عربية، أي إذا لم تنمُ إلى مداها الأوسع العربي، مدى المدينة التي بتر تطورها، كانت الفلسطينية قروية. إننا نختزل ثقافتنا إلى فولكلور ليس فقط لأن هذه الثقافة اقتلعت من أرضها، وليس فقط لأننا نحاول التمسك بالجذور، وهذا أمر مفهوم، وإنما لأننا ارتددنا ورددنا عن الحاضرة/ المدينة العربية. إن فشل المشروع القومي العربي هو فشل المدينة وإحياء الانتماءات المحلوية رديفاً لترييف المدينة والمشروع القومي.

عندما يدرك التاريخ صعوبة مهمة إحياء المشروع فإنه يبتسم ابتسامة العارفين الذين يؤدلجون الهزيمة. لقد مررنا هناك مرة، كنا عرباً، ونحن الآن فلسطينيون أولاً. أما البعد العربي المفقود فيتم التعويض عنه بالتشديد على قومية فلسطينية منذ بدء التاريخ، مثل الفرعونية والفينيقية والبابلية وغير ذلك. يتحول ماضي البلاد المسلوبة كله إلى تاريخ فلسطين. لقد كتب الصهاينة تاريخ هذه البلاد كأنه تاريخهم الحاضر وذلك بخطوتين أيديولوجيتين، الأولى: تحويل تاريخ البلاد إلى تاريخ اليهود. والثانية: تحويل تاريخ اليهود إلى تاريخ إسرائيل الذي بات يبدأ بإبراهيم وداود وممالك القبائل العبرانية القديمة الوافدة من الشرق، من الصحراء. يتحول اليهود جميعاً إلى إسرائيليين ويتحول الإسرائيليون إلى جماعة فوق ـ تاريخية. ويقفز التأريخ الصهيوني فوق تاريخ يهود المهجر المتنوع الثقافات والانتماءات، إلا من حيث كونه تاريخ معاناة وملاحقة، أي لا تاريخ، قفزة واحدة

إلى التاريخ التوراتي ليصل هذا بالحاضر، أما ما بينهما في فلسطين فمنطقة حرام، وزمان فارغ، وثقب في حركة التاريخ هو تاريخ المسلمين والعرب.

وإذا تحول علم الحفريات الصهيونية في فلسطين إلى وضع لبنة فوق لبنة في استحضار تاريخ البلاد كتاريخ اليهود، متجاهلاً ـ من قبلهم ومن بعدهم، فإن الفلسطينيين في مثل هذه الحالة، أي حالة ارتدادهم عن تاريخ العرب، يكتبون تاريخ فلسطين على أنه فلسطيني وواحد منذ الكنعانيين واليبوسيين حتى انتفاضة غزة، ومن حروب غزة مع شمشون إلى حروب غزة مع شارون. وإذا كان الفلسطينيون قد تواجدوا في البلاد وفلحوها قبل بداية الهجرة الصهيونية في نهاية القرن التاسع عشر، فهذه حقيقة تاريخية، وإذا كان اليبوسيون سبقوا اليهود في ممارسة شعائرهم الدينية على ما يسمى بجبل الهيكل، فما اليبوسيون إلا فلسطينيو تلك الأيام، وما اليهود في تلك الفترة إلا صهاينة تلك الأيام ـ هكذا يزرع الحاضر في الماضي ـ وهكذا يؤسطر الحاضر الماضي، كما يؤسطر الماضي الحاضر.

والحقيقة أنه لكي يكون للفلسطينيين حق على فلسطين في القرن التاسع عشر، ليس من الضروري أن يكونوا قد تشكلوا كأمة منذ ألفي عام، فالفكر القومي وليس قيم العدالة هو الذي يحول الأرض land إلى أرض سياسية territory ثم يربط بين الحق على الأرض وبين وجود الأمة. كما أن تاريخ فلسطين هو تاريخ كل من مر فيها بما في ذلك الكنعانيون واليبوسيون وأنبياء إسرائيل الذين تفترضهم الديانات الإسلامية والمسيحية واليهودية. لكن تاريخ فلسطين الفلسطيني يبدأ مع بداية تشكل الوعي القومي الفلسطيني، أي وعي وجود المجتمع الفلسطيني المتواصل والمستمر في آن. عند ذلك توضع

نقطة البداية ومنها بالاستمرارية إلى الحاضر. أما تراث فلسطين فهو كل التراث بما فيه تراث الكنعانيين والعبرانيين واليبوسيين. ومصادرة واحتكار أنبياء إسرائيل إسرائيلياً ـ مثل إقصائهم فلسطينياً ـ تعبير أيديولوجي عن مصلحة حاضرة. والرد على الميثولوجيا الصهيونية وحفرياتها وعلى إعادة الأسماء العبرية القديمة للأماكن والقرى والمدن بميثولوجيا فلسطينية كنعانية هو مجرد اغتصاب للذاكرة لا يطال قلوب الناس وعقولهم. إنهم فلسطينيون عرب مسلمون ومسيحيون يتمسكون بأرضهم ليس لأنهم يشكلون أمة منذ بدأ التاريخ، بل لأنهم يعيشون عليها ويتواصلون مع طبيعتها ومناخها. قد يبدأ تاريخهم بالفتح الإسلامي أو بمحاولات توحيد بلاد الشام حديثاً أو بالمواجهة مع الصهيونية الوافدة، لكنهم يشكلون اليوم شعباً تقع فلسطين في مركز ذاكرته التاريخية.

كل الذاكرات الجماعية هي ذاكرات متخيلة، ومثلما أن الأمة جماعة متخيلة خلافاً للجماعة الإرثية «الحقيقية» (بمعنى غير المتخيلة التي يسميها بندكت أندرسون face to face community) كذلك فإن التاريخ هو ذاكرة متخيلة. لكن محاولة إيجاد ذاكرة جماعية لا هي «حقيقية» مثل العائلة، ولا هي متخيلة «كالأمة» هي محاولة لكتابة ما لا يمكن تخيله، وما لا يمكن تخيله لا يمكن تذكره. ونحن لا يمكن أن نتذكر أننا كنعانيون. قد يتفاعل عرب هذه البلاد مع صلاح الدين وجمال عبد الناصر، ومع المقاومة اللبنانية وثورة الجزائر، ومصر والعراق/ ومع القدس وفلسطين، ومع الأقصى وكنيسة القيامة، ومع الأرض ومحراثها، والجبل والساحل، ومع ذاكرة الجدود المنقولة إليهم عن الشام وبيروت، لكنهم لا يتفاعلون مع كنعان ومملكة يهودا لأنها كلها لا تمس مخيلتهم ـ كنعان هي تاريخ من دون ذاكرة.

إن تراوح الذاكرة الجماعية بين فولكلور القرية المفقودة وبين فرض ذاكرة لا يمكن تذكرها، في مواجهة الميثولوجيا الصهيونية يترك المجال فسيحاً للتسوية السياسية على حساب ما يتذكره الناس على أنه ظلم وغبن لحقا بهذا الشعب. فلا تعارض بين الحنين للقرية كفولكلور وخطاب أصالة وبين اختزال فلسطين في قرى الضفة الغربية وقطاع غزة حيث بالإمكان ممارسة الدبكة الشعبية التي يبثها التلفزيون الفلسطيني القائم أكثر من ساعة كل يوم. كما أنه لا تعارض بين اعتبار الصراع التاريخي على أنه صراع بين ميثولوجيتين واحدة كنعانية والأخرى عبرانية، وبين اعتبار الصراع الحاضر كصراع بين حقين تاريخيين متساويين لحركتين قوميتين على نفس الأرض. وإذا كانت التسوية الراهنة للقضية الفلسطينية تنطلق من موازين القوى القائمة بين حقين على نفس الأرض، بحيث يحسم ميزان القوى بينهما، فإن الصراع بين التاريخين يأخذ شكل الصراع بين ميثولوجيتين، والنتيجة معروفة لأن الأقوى يستطيع تثبيت حقه.

وإذا كنا نقبل اليوم بالتسوية من هذا المنطلق، أي من منطلق كونها تسوية بين حقين على أساس ميزان القوى القائم بينهما وليس على أساس من العدالة، ولو النسبية، يعيد بعض الحق لصاحب الحق، فما علينا، بموجب هذا المنطق العقيم، إلا أن نتساءل: «لماذا لم نقبل منذ البداية؟ لماذا لم نقبل قرار التقسيم عام ١٩٤٧؟» ولنسق هذا المنطق العجيب والانتهازي تاريخياً إلى نهايته الحتمية: لماذا لم نقبل بوعد بلفور ذاته؟

عندما تكون التسوية قبول المهزوم بشروط المنتصر يظهر تاريخ المهزوم وكأنه تاريخ من الأخطاء، ويبدأ صاحب الحق المهزوم

بالاعتذار للغاصب المنتصر. وتتأزم الذاكرة الجماعية في محاولتها الجسر بين عنف الماضي الحاضر في الأذهان، والذي لم يتمكن التاريخ من محاصرته وتأطيره في موازين القوى الراهنة وإخضاعه لها، وبين اعتذار الضحية، بين رفض الاعتراف بشرعية الاحتلال في الماضي وحاجة المهزوم إلى الشرعية من المنتصر في الحاضر.

تترك هذه الذاكرة الجماعية المهزومة خيارين للمهزوم: فإما العودة إلى القرية التي لن تعود أبداً، أو الانضمام إلى مدينة المنتصرين كهامش لها، كمحمية من محمياتها، لتصبح بديل المدينة العربية المريفة والرافضة للفلسطينيين رفضها لبقية العرب، المدينة الإسرائيلية التي تقبل الفلسطينيين على هوامشها وليس في داخلها.

أما حلم بناء مدينتنا الخاصة بنا، كجزء من مشروع عربي شامل ومتعثر، فإنه يؤدي إلى الصدام مع التسوية. فالتسوية تظهر الآن كمدينة إسرائيلية واحدة محاطة بقرى عربية من المحيط إلى الخليج - أليست هذه هي الشرق أوسطية، حلم القيادة التاريخية لحركة العمل الصهيونية وأملها من عملية السلام قبل أزمتها؟

١٩

كأننا... simulations

كان الشكل الأول لحلول المشابهة simulation فينا تحول الصراع ضد الصهيونية إلى تنافس مع إسرائيل: تنافس على الاعتراف الدولي، وتنافس على من هو الأكثر ديموقراطية، وتنافس على الإنسانية والثقافة. وفي سياقات في غير صالحنا، مثل الديموقراطية والثقافة، لا بد من استخدام المقارنات الانتقائية مثل عدد خريجي الجامعات، من دون الأخذ بعين الاعتبار كيف ولماذا وأين؟ أو استخدام الكذب الصريح من أجل الانتصار في المنافسة. وفي الطريق للتزود لهذه المنافسة خطابياً تحولت لغة تنشد العدالة وترفض الظلم إلى لغة حقوقية تنشد الاعتراف من العالم ثم من إسرائيل.

وتحولت حركة التحرر الوطني إلى ما يشبه حركة التحرر من ناحية وما يشبه الدولة من ناحية أخرى، خاسرة بعض محاسن الأولى من

دون اكتساب مزايا الثانية. وصار كياننا السياسي مزيجاً من الاثنين مشابهاً لكل منهما. ولأن م.ت.ف باتت تشبه حركة التحرر الوطني، فقد قامت بما يشبه الكفاح المسلح، كأنها حركة تحرر وطني. ولكن البندقية ليست أداة نضال في ما يشبه الكفاح المسلح بل هي رمز. الكفاح المسلح لا يهدف إلى التحرير بل يرمز إليه، ولذلك فهو لم يكن استراتيجية بل أيديولوجية، ولم يعد وسيلة بل أصبح هدفاً أيديولوجياً بالأساس. وعندما ينقلب الكفاح المسلح هدفاً يصبح الناس وسيلة، وعندها لا يحصى قتلى الأعداء على ذاك الجانب من المتراس بل الشهداء على هذا الجانب، فهم الدليل على استمرار الكفاح. أصبح هدف العملية المسلحة هو العملية المسلحة، التي قد تقدم هدية بمناسبة «يوم الانطلاقة»، أو في ذكرى «استشهاد أحد المناضلين» أو في «ذكرى وعد بلفور المشؤوم» قبل أن يسري عليه قانون التقادم كما سرى على غيره ولم يعد أحد يذكره أو يستشهد لذكراه. وعندما تتحول العملية المسلحة إلى هدف بذاتها تصبح فيما بعد نوعاً من الشعائر والطقوس.

وفي مراحل انهيار حركة التحرر الوطني ما تلبث هذه الشعائر والطقوس أن تطور حياتها وقيمها الخاصة لتتحول من جديد إلى أداة لمقاتلة المحتل بعد أن تنسد السبل في وجه الواقعين تحت الاحتلال، أداة «استشهادية» لا يدري المحتل لها جواباً، ولا يعرف الواقع تحت الاحتلال أن يسيطر عليها ضمن استراتيجية محددة: من هدف قائم بذاته، بغض النظر عن الوسيلة، إلى أداة قائمة بذاتها بغض النظر عن الهدف.

عندما بات الفلسطينيون يتنافسون مع إسرائيل بدلاً من الصراع ضد إسرائيل، صراع المستعمَرين ضد المستعمِرين، والفقر ضد الغنى،

والعدل ضد الظلم، تحولت الحملة على الرأي العام إلى سباق مع إسرائيل على التمثيل الدبلوماسي، مع الفرق أن تمثيل إسرائيل تمثيل دولة، وتمثيل الفلسطينيين يرمز إلى الدولة، بسفارات وسفراء كأنه تمثيل دولة.

لكن المشابهات لا تتوقف عند حد، فقد دخلنا في سباق على التمثيل في المؤسسات الدولية، ثم ولجنا حمى الديموقراطية حينما «انتهى التاريخ»، فأخذنا نصر على أننا أكثر ديموقراطية من إسرائيل حيناً، وأحياناً نسيل ونذوب إزاء أصوات الاستحسان. والإعجاب الأوروبي بالتوجهات الجديدة. نؤكد أننا سوف نتعلم الديموقراطية من إسرائيل إذا لزم، ولتنزلق أوروبا ولتذُب وتسقط كلها في البحر المتوسط إعجاباً. ومن أجل إثبات الديموقراطية حولت محاصصة الفصائل إلى «ديموقراطية فلسطينية متميزة». وهكذا لم تعد التعددية مظهراً من مظاهر الديموقراطية، بل باتت ترمز إليها، كأنها ديموقراطية.

والتقت هذه الرمزية الجديدة مع عشق الفلسطيني للرموز، أو لكل ما يرمز للوطن السليب: العلم رمز وهذا هو الأمر الطبيعي، لكن إعلان الاستقلال رمز، والشاعر رمز، والرئيس رمز، ليس رمز السيادة كما في بعض الدول بل رمز إلى وجود رئيس، كأنها دولة. التعددية ترمز إلى الديموقراطية والمؤسسات ترمز لوجود سلطة، والسلطة ترمز إلى الدولة. وبدل أن يكون الرمز دلالة على معناه يصبح دلالة على الشيء مباشرة.

وفرضت علينا التماثلات فرضاً، ثم عشقناها، عندما طفق الغرب، ثم إسرائيل، يبحث إن عن شركاء في الحوار الجاري بين الشمال

والجنوب، وبين غرب المتوسط وشرقه، وبين العرب واليهود، وبين الإسرائيليين والفلسطينيين. ولا يجري الحوار الجاري بين متساوين ومتماثلين، أو متكافئين (أليست هذه هي الكلمة؟)، لكنه يفترض التكافؤ بموجب ما يليق سياسياً. ومن لا يفترض المساواة على مستوى التمثيل يكون قد تجاوز ما يليق سياسياً.

صحيح أنه لا توجد في الواقع مراكز أبحاث متكافئة، ولا بأس بذلك فهذا أمر طبيعي، لكننا نختلق مراكز أبحاث «منزوعة الأبحاث» لغرض الحوار أو لغرض تلقي الدعم المخصص للأبحاث في ميزانيات الدول المانحة. وقد يقام مركز أبحاث لمجرد التوقيع على مشروع مشترك مع الإسرائيليين، لكي يكون هنالك شريك. والدعم الأوروبي للمشاريع المشتركة كان متوفراً بعد أوسلو. ولا يتوقع الشريك الإسرائيلي أن تقدم في النهاية أبحاث فلسطينية تروي الرواية الفلسطينية عنا وعنهم، فكل ما يلزم هو التوقيع الفلسطيني على المشروع المشترك، ما يلزم هو الدلالة على المشاركة الفلسطينية. ومرة أخرى تطغى الدلالة على المدلول. ويلعب مركز الأبحاث الفلسطيني دور مركز الأبحاث، والكاتب دور الكاتب، والشاعر دور الشاعر. وينفتح المجتمع الدولي أمام المثقف الفلسطيني ليس نتيجة لتطوره المتدرج وغير المتكافئ إلى العالمية كما تعرفها أوروبا، بل لأنه يلعب دور المثقف في الندوات والحوار والمشاريع المشتركة joint projects. باستطاعة الباحث الأوروبي أو الإسرائيلي أن يقدم مداخلة فلسفية أو تاريخية جافة، وما على الفلسطيني إلا أن يتحدث عن «تجربته الشخصية» كي يقبل في الصالون الأكاديمي. وما يلبث الفلسطيني أن ينتقل من لعب دور ذاته إلى لعب دور صورته التي ترسم في أذهان الأوروبيين أو الإسرائيليين، أو التي ينقلها إليه الإعلام كلي القدرة.

تطغى الدلالات على المدلولات، وتكتسب حياة خاصة بها. وتكتسح التماثلات المؤسسات الفلسطينية حاجزة تطورها، وذلك لأنها تلعب جميعاً، بوجه من الوجوه، دور ذاتها، فكأنها قامت لتراها الوفود الأجنبية، أو لتكون عنواناً لتلقي الدعم وإيفاد الوفود، وقد لا تجد مؤسسة من توفده لأن كل من يفك الحرف فيها منشغل بتمثيل الشعب الفلسطيني في حدث ما.

لا ينطلق التطور العضوي مما يليق سياسياً في تصور الآخرين لنا وفي تصورنا لأنفسنا، وإنما في الواقع على عواهنه وكوامنه. والواقع ليس متماثلاً بل مختلفاً، ملؤه المتناقضات. لكن مسيرة التماثلات الظافرة، والتي تصبغ كل شيء بلونها، لا تحجز التطور فحسب، وإنما تضيف مساهمتها لطمس الحدود بين المجالات.

والعقبة الكأداء أمام تطور العلم والفن والرياضة والصحة والبيئة هو الاحتلال، ثم طمس الحدود بينها الناجم عن تسييسها في مرحلة التحرر الوطني. فالفلسطيني عندما يتعلم «إنما هو يناضل»، وعندما ينتج فناً «إنما يساهم في حفظ الهوية الثقافية من الضياع»، وعندما يمارس الرياضة «إنما يكتب سطراً جديداً في صراع شعبنا على البقاء»، وعندما ينجب الأطفال «فإنه يسطر ملحمة»... وهكذا. والحقيقة أن هنالك نواة أصلية من الحقيقة في هذه التعابير باعتبار أنشطة البناء والصمود، بغض النظر عن مجالاتها، تشكل نوعاً من صراع البقاء بالنسبة لشعب هدد مجرد وجوده كشعب. لكن هذه تنقلب إلى عكسها، أي تتحول إلى هدم وتخريب وإعاقة، إذا تم استخدام بعدها «النضالي» مبرراً لغياب المهنية أو لغياب التمييز بين المعايير المختلفة التي تميز وتخصص المجالات مقارنة ببعضها. وإذا تم اعتماد معايير مجالات النشاط الإنساني المختلفة من خارجها يصبح

معيار العلم غير علمي، ومقياس الفن غير فني، ومقياس الصحة غير صحي. هكذا تخسر المجالات المختلفة ذاتها وتذوب في ما يسمى، مجازاً، السياسة المثقلة بتعابير مثل الالتزام بالقضية ورديفتها التعيينات السياسية في كافة المجالات وبناء على ولاءات. لكن السياسة تفقد ذاتها أيضاً ضمن هذه العملية إذ تتحول إلى حالة بدائية من الولاء والنفعية ونظام المحاصصة، ويخترقها الكذب المبني على المنفعة المباشرة اختراقاً تاماً. يلتقي في كذب السياسة والحالة هذه، كذب المشابهات وخطاب الرمزية، وكذب نفي خصوصية المجالات المختلفة، وكذب المصالح والمنفعة المباشرة.

٢٠

التحول الديموقراطي، التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري

يستقبل العالم العربي الديموقراطية جاهزة بعناصرها المكونة الأساسية وذلك بعد أن ارتبطت، أو تصالحت، مع الليبرالية، وبعد أن أنشأت مفهوم المواطنة الشاملة (Universal Citizenship) الذي يجسد تقاطع الديموقراطية والليبرالية في آخر تجلياته لأنه يتضمن الحقوق الليبرالية الممنوحة لمن له الحق أيضاً بالمشاركة الديموقراطية ويشمل عملية تنظيم العلاقات الحقوقية بين الأفراد، ومحور علاقة الفرد بالدولة وانتمائه لها. وقد دامت عملية تطور النظرية الديموقراطية الليبرالية وممارستها ما يقارب القرنين من الزمن. ولم تكن الديموقراطية حيث مورست، كحكم ممثلي الأغلبية، ليبرالية بالضرورة، لا من حيث القيم التي مثلها ممثلو الأغلبية في البرلمان، ولا من حيث القيم الاجتماعية الإجماعية أو الأعراف أو الضرورات والحاجات كما عرّفت اجتماعياً لتشتق منها عملية التشريع. ونذهب

أبعد من ذلك حين ندعي أنه غالباً ما لم تحترم الأغلبية قيماً ليبرالية مثل الحريات الفردية، والتمييز بين الحيزين، الخاص والعام. أما الليبرالية كفكرة وكحركة حقوقية وسياسية، فقد كانت في الماضي تمثل نخبة تنطلق أساساً من ضرورة عدم تدخل الدولة في الاقتصاد، الأمر الذي يتعارض مع تطلعات غالبية الناس بحكم تعريف الغالبية كجماهير ترنو إلى تدخل الدولة والقانون ومؤسسات الرفاه في الاقتصاد للدفاع عن مصالحها، أو لتحسين أوضاعها المعيشية على الأقل.

اشتقت «الليبرالية» كفكرة مستقلة عن الديموقراطية التي تعني حكم الأغلبية، واشتقت قيمها القائلة بالحقوق والحريات الفردية عن قيمة الملكية الخاصة، والدفاع عن المواطن الفرد (الرجل المالك الأبيض في البداية إلى أن تعمم المواطن مع تعميم حق الاقتراع) كذات حقوقية مستقلة قادرة على التعاقد بحرية وفاعلة في عملية التبادل الاقتصادي ضمن اقتصاد السوق. ولكن قيم الليبرالية نمت وأنشأت ديناميكية تطورها مع تجسيدها في قوانين وتشريعات، ثم بشكل خاص عندما كسرت احتكار النخبة والتقت مع حكم الأغلبية.

لقد اعتبر الليبراليون بشكل عام أغلبية الشعب رعاعاً وبالتالي تحتاج إلى وصاية من النخبة التي أنعم عليها الله مع الملكية بالعقل وبالمسؤولية الاجتماعية. وقد استمرت فترة التلاقح بين ثقافة الأغلبية السياسية والقيم الليبرالية فترة طويلة تخللتها أزمات دموية. وما كان لها أن تنجح أو تحقق ما حققته من أنظمة دستورية وتوسيع حق الاقتراع والحريات الفردية، واحترام الحيز العام وحيز الآخر الخاص، لولا التوسع المستمر للطبقة الوسطى وتخطي الرأسمالية لحالة الإفقار التي رافقت التراكم الرأسمالي الأولي، ولولا الزيادة المستمرة بنسب التعليم لدى فئات واسعة من الشعب.

ولم تكن الدولة المتحررة من الاستعمار في العالم الثالث طرفاً مباشراً في هذه العملية التاريخية إلا بشكل سلبي، أي عن طريق لعب دور الآخر (the other) والخارج تجاه أوروبا، أي برؤية جانب هذه العملية المظلم من ناحية المستعمرات. لقد تعاملت حركات التحرر الوطني، بشكل عام، مع الديموقراطية بشكل أداتي (instrumental) من أجل المحاججة والإقناع بحقوق شعوبها لدى الرأي العام الغربي. ولا شك أن هذا النوع من تبني الخطاب الديموقراطي لغرض السجال مع الثقافة الاستعمارية، وفضح تناقضها، وإحراجها عند رأيها العام نفسه، قد حقق تطوراً في الفكر الديموقراطي الغربي نفسه باتجاهات نقد الديموقراطية الليبرالية لذاتها ولحدودها، عبر مدارس نقدية عديدة اتخذت من التجربة الكولونيالية منصة انطلاق لنقد الديموقراطية الليبرالية ومسلماتها وحدودها. ولكنه لم يحقق تقدماً في الفكر السياسي في المستعمَرات، ذلك لأن المحاججة بالحجج الديموقراطية بقيت قائمة ضد الآخر على أساس تحصين الذات منها. فقد نفذت الفكرة الديموقراطية في المستعمرات إلى أوساط معينة من ملاك الأراضي وأبنائهم الذين تأثروا بالديموقراطية الليبرالية عبر التعليم والاحتكاك المباشر بالثقافة الاستعمارية وإلى أوساط من البرجوازية النامية في بداياتها وبعض الأوساط التي سنحت لها الفرصة بالدراسة في المدارس التبشيرية ومنها البعثة إلى جامعات أوروبية. ولكنها لم تصل الى المجتمع المستعمر ذاته، وانتشرت فيه سلبياً على شكل كشف «لزيف الديموقراطية الغربية»، أي على شكل موقف سلبي منها.

ثم ما لبثت نفس القوى، التي استخدمت السجال المستمد من لغة الحقوق الليبرالية في الدفاع عن حقوق الإنسان في المستعمرات وسيادة القانون وحق تقرير المصير، أن تناولته كثقافة غربية عند

محاولة تأصيل وتجذير الثقافة الوطنية بعد الاستقلال. وقد درج على التعامل مع الديموقراطية، في أوساط اليسار في العالم الثالث بعد الاستقلال، باعتبارها ديكتاتورية البرجوازية وثقافتها. وقد كان هذا اليسار قد تفاعل مع الاشتراكية، أيضاً، كمفهوم جاهز جامد من صنع أوروبا الشرقية، إذ لم يطلع حتى اليسار ومنظروه الحزبيون بشكل خاص في الدول المتحررة حديثاً على جذور الاشتراكية في الصراعات من أجل الديموقراطية في أوروبا القرن التاسع عشر. لقد أدى انجذاب أوساط من النخب المثقفة والحديثة في المستعمرات لفكر اليسار بشكله السوفياتي من خلال العداء للاستعمار إلى إجهاض لعملية طبيعية كان من المفترض أن تمر بها النخب الحديثة والمثقفة في المستعمَرات، ألا وهي عملية تبني الديموقراطية السياسية كترجمة لمفهوم حكم الشعب والاستقلال الوطني الذي تبنته إبان صراعها مع الاستعمار.

لقد أدى تحالف هذه النخب الطبيعي مع الاتحاد السوفياتي ضد الدول الاستعمارية التقليدية إلى انجذاب نحو نمط تفكير أوروبي حديث، ولكنه غير ديموقراطي وغير حداثي. وقد تعرض التيار القومي لعملية مشابهة إذ دفعه كرهه لبريطانيا وفرنسا (في حالة المستعمرات البريطانية والفرنسية) إلى الإعجاب بنماذج قومية متأخرة ورومانسية غير ديموقراطية في ألمانيا وإيطاليا. ولكن التيار القومي لم ينضو تحت لواء «كنيسة» عالمية تمثل هذه الأيديولوجيا إذا صح التعبير.

ولن أخوض في المرحلة المبكرة من تبني الأفكار الديموقراطية في عالمنا العربي، في بداية القرن وما بين الحربين على الأقل. ففي تلك المرحلة نشأت فئة من المثقفين الذين حاولوا، بالأدوات المتوفرة لديهم في حينه، خلق علاقة متوازنة ومتنورة بين الثقافة الوطنية الناشئة

والديموقراطية الغربية، تختلف عن العلاقة المتوترة القائمة حالياً بعد انتشار ثقافات معادية للتحول الديموقراطي في أوساط النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية سلطة ومعارضة بعد مرحلة الاستقلال وبداية مرحلة الانقلابات العسكرية، ثم في أوساط واسعة من الشعب. ونحن نشهد عودة لإعادة الاعتبار إلى مثقفي تلك المرحلة الواعدة والممتدة حتى الحرب العالمية الثانية وانصباب جهود بحثية فردية عديدة على الاستمرار في ما بدأه ألبرت حوراني في «الفكر العربي في العصر الليبرالي».

وبالإمكان القول بإيجاز شديد أن المجال الذي نخوض فيه عند البحث في العلاقة بين إشكاليات التحول الديموقراطي وأنماط التدين السائدة هو مجال العلاقة بين الثقافة السائدة وبين إمكانية الديموقراطية كنظام حكم. ولكننا قد حسمنا موضوع البحث وأعدناه إلى حقل معروف ومحروث جيداً، وهو حقل الثقافة السياسية، شعبية كانت أم نخبوية، اختصاراً للجهد ولوقت القارئ. ولا بد من العودة إلى ذلك في بحث تفصيلي. كما أسقطنا عدة ملفات وسطية مثل:

١ إثبات العلاقة بين أنماط التدين والقيم الدينية المنتشرة وبين الثقافة السياسية، أي مدى تأثير شكل الإيمان الديني على الموقف من قضايا مثل: الدولة، الأغلبية والأقلية، حقوق المواطن، استقلال القضاء، احترام الحيز العام، احترام سيادة القانون وغيرها. لقد افترضنا أن لنمط التدين إسقاطات على ثقافة الفرد (والأهم من ذلك الجماعة) السياسية. ولكننا لم نحدد درجة التأثير.

٢ لم نبحث العلاقة بين البيئة الاجتماعية والموقع الطبقي ودرجة

التعليم وبين نمط التدين، كما لم نبحث العلاقة بين نمط التدين والثقافة السياسية في ظل الموقع الاقتصادي ـ الاجتماعي.

والحقيقة أنه عند الخوض في أي حديث عن دور الثقافة السياسية السائدة في تعزيز، أو إعاقة، عملية التحول الديموقراطي باستخدام مقاييس لمعايير ثقافية مثل: التسامح، توفر مفهوم للحيز العام، احترام أتونوميا الفرد، احترام قرار الأغلبية، وغير ذلك من المقاييس، سيكون علينا أن نحمّل ثقافة النخب مسؤولية أكبر من ثقافة الشعب وذلك لفاعليتها الأعظم في عملية التحول الديموقراطي وفي طرح البرامج الديموقراطية وقدرتها على التأثير باستخدام الأدوات الحديثة ومن ضمنها الدولة الحديثة.

في الحالة الأوروبية التي تطورت فيها الديموقراطية تدريجياً، وتوسعت فيها المشاركة بالتدريج لتعمم على فئات أوسع فأوسع من السكان: الأجيرين، النساء... إلخ، لا تحتاج الأهمية التاريخية لثقافة النخب في البداية إلى برهان، إذ إن العملية الديموقراطية اقتصرت على النخبة، عملياً، ثم تعمقت بالتدريج عبر ارتباط المطالب النقابية والطبقية والنسوية بالمطالب الديموقراطية، وعبر توسع الطبقة الوسطى الجديدة في مرحلة الثورات التكنولوجية، وتعميم القراءة والكتابة والصحافة المكتوبة. وقد رافق ذلك عملية توسيع المشاركة الديموقراطية وشمولية (inclusion) مفهوم المواطنة، وعملية تنشئة سياسية تدريجية (political socialization) وعملية تعويد (habituation) على احترام قواعد اللعبة الديموقراطية ومبدأ سيادة القانون. ولكن الحديث عن عملية التحول الديموقراطي في بلداننا يهدف إلى تبني نتائجها الجاهزة والمطورة، التي لا يمكن تجاهلها

نتيجة لارتباط المطالب الديموقراطية بها ونتيجة للاطلاع عليها عبر العولمة الإعلامية الجارية (global communication).

وقد اعتاد الفكر النقدي للعولمة على التشديد على جوانبها الثقافية تخوفاً من تهديدها «للهوية الحضارية» الوطنية أو القومية أو الدينية، كما تصوغها التيارات المختلفة التي تتعامل مع العولمة كتهديد. ويتم تجاهل الآثار الأخرى للعولمة والتي لا تقل أهمية وهي تعميم أو عولمة الحاجات البشرية المادية والمعنوية، من دون عولمة الأدوات والإمكانات اللازمة لسد هذه الحاجات. وتؤدي هذه العملية إلى نشوء فجوة حياتية وعاطفية سحيقة بين الواقع والتوقع، وبين الموجود والمرغوب ، وبين الكلمات ودلالاتها الحقيقية، وبين الأسماء والمسميات... إلى درجة أنها تهز الكيان الإنساني الفردي والجماعي. هذه أيضاً عملية العولمة، وتتحمل هذه الفجوة السحيقة الناجمة عن العولمة مسؤولية ردود الفعل المتوترة، والتي تزداد توتراً بازدياد الفرق بين درجة التعرض للعولمة من ناحية والواقع المعيوش من ناحية أخرى، وبين الأدوات العلمية والمهنية من ناحية والمستوى الثقافي من ناحية أخرى، وبين أداتية العلوم المعولمة من ناحية والقيم الثقافية من ناحية أخرى... وهكذا.

وينسحب هذا الوصف على موضوعة الديموقراطية. فقد تمت عولمة الوعي بالديموقراطية والحقوق الليبرالية من دون أن تعمم معها القيم اللازمة لإسناد المشاركة الديموقراطية والليبرالية في الممارسة، ودون أن «تعمم» معها القوى الاجتماعية والسياسية ذات المصلحة بتطبيق الديموقراطية. ولذلك تؤدي عملية العولمة في ما يتعلق بالثقافة السياسية إلى موقفين متوترين من الديموقراطية، يتجه الأول إلى رفضها كرد فعل يؤكد على خصوصيتها الغربية، ومن هنا تتشعب

مواقف شتى من اتهامها بالانحلال الاجتماعي والإلحاد والفوضى والتدخل بحاكمية الله إلى اعتبارها خطراً على وحدة الأمة (بالمفهوم القبلي للأمة)، ويتجه الموقف الإيجابي إلى تبنيها بشكل مجرد كما عممت (وكل تعميم هو في الوقت ذاته تجريد) أي كوصفة علاجية لمرض شُخِّص كـ«نقص في الديموقراطية»، وكمادة تبشيرية، وكمجموعة قواعد للتلقين. ولا بأس بذلك ولكن تلقين قواعد الديموقراطية المجردة شيء، والموقف منها المنحاز لها والمؤدي إلى النضال من أجل فرضها كنظام شيء آخر مختلف.

لقد تطورت الثقافة السياسية الديموقراطية في الدول التي نشأ فيها النظام الديموقراطي، عبر سيادة القانون، واحترام التعددية السياسية القائمة، وتعددية المصالح، وحقها في التعبير عن ذاتها بشكل منظم، تطورت هذه الثقافة السياسية من ثقافة نخب سياسية واقتصادية ترى إمكانية تحقيق مصالحها عبر النظام الديموقراطي السائد، إلى ثقافة مهيمنة أو سائدة اجتماعياً عبر فترة تاريخية طويلة، تخللتها أزمات وهزات عميقة. فهل يعني التحول الديموقراطي في بلداننا العربية مثلاً المرور بنفس التحول التاريخي الطويل وذلك بدءاً من اقتصار اللعبة الديموقراطية في البداية على النخب المتنورة ثم توسيعها بالتدريج؟ هذا غير ممكن بالطبع، فقد وصلتنا الديموقراطية الليبرالية جاهزة ولا يمكن تجاهل ذلك. والمقصود بكلمة جاهزة هو وجود أنظمة سياسية في أماكن أخرى من العالم تسمى ديموقراطية ليبرالية وتجمع بين أنظمتها قواسم مشتركة باتت تعتبر شرطاً أساسياً لا غنى عنه لأي نظام حكم ديموقراطي.

وإذا كان الهدف هو تعميم الديموقراطية الجاهزة على كافة فئات السكان المواطنين فلا بد أن تطرح، بحدة أكبر، موضوعة الثقافة

الديموقراطية مقارنة بدور الثقافة الديموقراطية في الغرب، والتي نشأت تدريجياً عبر التجربة والخطأ والممارسة، مروراً بعدة أزمات دموية، ومروراً بالتحديات التي طرحها الفكر الاشتراكي والحركات القومية اليمينية، وغير ذلك.

ربما كانت لحظة تبني الديموقراطية في العالم الثالث هي اللحظة الوحيدة في تاريخ الديموقراطية التي تلعب فيها درجة ديموقراطية قيم الثقافة النخبوية والشعبية دوراً هاماً. وقد يكون هذا الواقع «غير منصف» إذا صح التعبير. فهذه الدول المشوهة بنيوياً، والتي تقوم فيها البرجوازية المحلية بدور غير منتج، وتتضاءل فيها استقلالية السوق الداخلي، ولا تلعب فيها الضرائب دوراً مركزياً مقابل الاقتصاد الريعي (rentier state, rent economy) الملحق بالخارج، ولا توجد فيها طبقة وسطى واسعة، ولم ينتشر التعليم فيها بعد بشكل كامل، هي نفس الدول التي فرض التاريخ أن يطالب فيها بالديموقراطية وأن تمارس الديموقراطية فيها جاهزة من دون تطور تدريجي، هذا إضافة إلى أنه بالضبط حيث لا تنتشر ثقافة ديموقراطية من المفترض أن تلعب الثقافة دوراً مسانداً للديموقراطية. ولأن المقومات الاجتماعية والاقتصادية المادية شبه غائبة تكتسب الأيديولوجيا كما يكتسب دور القوى السياسية المنظمة أو غيابه أهمية قصوى.

ولم تذكر هنا المقومات البنيوية والقوى الاجتماعية جزافاً أو كإضافة مقتضبة لا مجال للتوسع فيها هنا، فقلما عولج موضوع نشوء الديموقراطية في الدراسات الغربية المتأخرة من دون ذكر دور البرجوازية المنتجة واقتصاد السوق الداخلي والنظام الضريبي والطبقة الوسطى وانتشار التعليم. وهذه المقومات إما هشة أو غائبة في

حالتنا، وهذا يعني التعويض عن غيابها بقوة الدافع الديموقراطي والثقافة الديموقراطية والبرامج السياسية الديموقراطية التي رفعتها وناضلت من أجلها قوى سياسية منظمة، أي بقوة الفعل السياسي صاحب المشروع الديموقراطي. ولكن عندما نتحدث عن المشروع السياسي والبرنامج السياسي فإننا نتحدث عن الثقافة السياسية السائدة في دول العالم الثالث مقارنة بدورها في عملية نشوء الديموقراطية في الغرب. ويبرز هذا الدور على خلفية الظرف التاريخي التالي:

١ عدم إمكانية تطبيق الديموقراطية على النخبة فقط وضرورة تعميمها كحق اقتراع على الجماهير الواسعة بشكل غير تدريجي.

٢ ضعف البنى الاجتماعية الاقتصادية المساندة للديموقراطية.

تسربت هذه الحقيقة، بشكل واع أوغير واع، إلى النقاشات الدائرة حول موضوعة الديموقراطية في العالم الثالث، بشكل عام، والدول العربية والإسلامية، بشكل خاص، حيث تم التشديد، بشكل غير متناسب (Unproportional)، على موضوعة غياب الثقافة الديموقراطية شعبياً في هذه الدول كعائق في طريق التحول الديموقراطي. ولا شك أن هنالك حاجة لمناقشة العوائق القائمة في الثقافة الشعبية، ولكن من ضمن العوامل الأخرى، وبترتيب للأوليات وأجندة البحث والعمل من أجل الديموقراطية لا تعفي النخبة السياسية والاقتصادية التي تتحمل العبء الأساسي من مسؤولية إعاقة التحول الديموقراطي. وبموجب رأي الكاتب فإنه لكي تتوفر إمكانيات إقامة النظام الديموقراطي يجب أن ترى أجزاء واسعة من النخبة الاقتصادية والسياسية مصلحة لها فيه.

ونستطيع أن نجزم أنه في موضوع الثقافة الديموقراطية فإن ثقافة النخبة المعادية للديموقراطية في بلداننا تتحمل مسؤولية أكبر بما لا يقاس مما يمكن تسميته بالثقافة الشعبية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بموضوعات مثل الحريات المدنية والسياسية واحترام حقوق المواطن، وعندما يتعلق الأمر بموضوعة تداول السلطة بين النخب نفسها. نقول ذلك رغم أن محاولة تطبيق الديموقراطية كنظام حكم يشمل حق الاقتراع العام، منذ البداية ومن دون تدرج، يزيد من ثقل الثقافة الشعبية التي تحولت إلى ثقافة جماهيرية، بشكل لم يعهده تاريخ تطبيق الديموقراطية تدريجياً في الغرب.

وتتحمل ثقافة النخب السياسية والاقتصادية والفكرية مسؤولية أولى لسببين أساسيين:

١ لأن ثقافة النخبة تساهم مساهمة أساسية عبر أدوات الحداثة في تشكيل ثقافة الجماهير. ولم تكن هذه الأدوات متوفرة في مرحلة نشوء الديموقراطية تاريخياً. ومن زاوية النظر التاريخية هذه فإن النخب السياسية والاقتصادية والفكرية صاحبة المشروع السياسي الديموقراطي في حينه لم تتوفر لديها الأدوات: وسائل الاتصال، تعميم التعليم، التعليم الرسمي، قوة جهاز الدولة، المتوفرة اليوم. وكان تأثيرها على الثقافة الشعبية محدوداً للغاية. ولذلك يبدو الأمر لعين الباحث المؤرخ وكأن النخبة والشعب ذاته كانا ينتميان إلى جملة ثقافات مختلفة المصادر والمرجعيات. فالنخب الأوروبية السياسية والفكرية والاقتصادية كانت أقرب إلى بعضها البعض من حيث ثقافتها ومصادر هذه الثقافة (وحتى من حيث النسب والقرابة في حالة الأرستقراطية) مما كانت إلى شعوبها التي تحكمها والتي توزعت إلى عدة ثقافات شعبية جهوية في

الدولة ذاتها. وقد زادت الدولة القومية والحركات القومية الحديثة من التباعد بين النخب الوطنية في الوقت الذي قلصت فيه الهوة بين الثقافة الشعبية والنخبوية في نفس البلد عبر عملية بناء الأمة... إلى أن نشأت طبقة المديرين وفئة الخبراء والفنيين والمساهمين الكبار في الشركات المتعددة القوميات وفي الشركات المالية الكبرى فعدنا إلى طبقات جديدة عابرة للثقافات الوطنية.

٢ - يجب أن تحمل راية المشروع السياسي الديموقراطي نخب سياسية وفكرية واقتصادية، وهي التي تعمل في صراعها من أجل البقاء في السلطة، أو من أجل الوصول إلى السلطة، على طرح البرنامج الديموقراطي. لا ينتظر أن يصدر المشروع الديموقراطي (والليبرالي بشكل خاص) من أوساط الجماهير الواسعة، تماماً مثلما لم يخرج المشروع القومي أو الاشتراكي أو الديني السياسي من أوساط الجماهير، رغم أنها حركات تتحدث باسم الجماهير ضد النخبوية. ولذلك وعند تناول المشروع الديموقراطي لا بد من الحديث عن قوة منظمة سياسية وفكرية واقتصادية حاملة لهذا المشروع تتوجه به إلى الناس، وفقط عندما يتوفر هذا الشرط يصح الكلام عن العوائق القائمة في الثقافة الشعبية، والتي لا بد من أخذها بعين الاعتبار عندما يطرح المشروع، ولو كبرنامج إصلاح تدريجي. وإلا فما معنى الكلام عن العوائق أمام التحول الديموقراطي القائمة في الثقافة الشعبية إذا لم يكن المشروع مطروحاً من قبل أوساط واسعة ذات وزن من النخبة؟

قد لا تحمل الثقافة الشعبية قيماً ديموقراطية، ولكنها لا يمكن أن

تكون معادية للديموقراطية عندما يتعلق الموضوع بتوسيع حقوق المواطن وحمايته من تعسف السلطة، أو عندما يتعلق الأمر باستقلالية القضاء، أو الحريات المدنية. وهذه مبادئ تمسك النخب الحاكمة بزمام المبادرة لتنفيذها. أما الأوساط الشعبية فقد تتعامل معها بهذا القدر أو ذلك من المبالاة. ولكن لا يتم التعامل معها بعداء إلا في أوساط النخبة السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية، أو في أوساط النخب الجماهيرية (الجديدة) المناهضة لها.

ذكرنا إذاً حتى الآن عاملين يرجحان من وزن الثقافة الشعبية، فهل نستنتج من ذلك أن التحول الديموقراطي يجب أن يبدأ بدمقرطتها، وما دامت على هذا القدر من الأهمية هل هو مشروط بها؟ لا، فلا يمكن أن تبدأ عملية تحويل الثقافة الشعبية لتتبنى قيماً ديموقراطية من دون إصلاحات ديموقراطية تدريجية تعمق مفاهيم الثقافة الديموقراطية عبر ممارساتها من قبل الدولة وفي الدولة، ومن دون أخذ قضايا مثل سيادة القانون وحقوق المواطن بجدية قبل طرح موضوعة تداول السلطة إن لم تكن النخب الحاكمة جاهزة لتقبلها بعد. فهل تشكل الثقافة الشعبية عائقاً أمام هذا التحول المطلوب لكي يحصل تحول في الثقافة الشعبية؟ وهل نحن أمام دوامة الدجاجة والبيضة المفرغة؟ لا يمكن انتظار دمقرطة الثقافة الشعبية، ولكن في الوقت ذاته لا يجوز تجنب مناقشة ومعالجة ومواجهة تحدي العوائق التي تضعها أمام التحول الديموقراطي، والسؤال الأهم والذي يجب تشخيص الإجابة عنه هو: متى تصبح القيم غير الديموقراطية قيماً فاعلة معادية للديموقراطية في الثقافة الشعبية؟ فمجرد وجودها لا يعني أنها شكلت عائقاً. والثقافة الديموقراطية تدعم التحول الديموقراطي، كما تعوقه الثقافة المعادية للديموقراطية، أما الثقافة الشعبية فغير ديموقراطية ولكنها ليست بالضرورة تتفعل كمعادية للديموقراطية.

وعند الحديث عن الثقافة الشعبية فإنه، غالباً ما تطرق الباحثون الغربيون، والعرب نقلاً عنهم، إلى موضوعة الدين كمركب أساسي من مركبات الثقافة الشعبية يعوق التحول الديموقراطي أو يناقض الديموقراطية كـ«عقلية» على مستوى النخبة والمؤسسة الدينية وعلى المستوى الشعبي أيضاً. ولا نود أن نتطرق هنا إلى نقد أو محاكمة أبحاث جزء من المستشرقين الغربيين حول التناقض بين الإسلام والديموقراطية المبنية على كون الدين مركباً أساسياً في الثقافة الشعبية أو «العقلية» السائدة كما تسمى. أولاً: لأن جزءاً كبيراً من المستشرقين بات لا يستخدم هذه المقولة بشكل عام، وثانياً: لأننا نعتقد أنها أشبعت نقاشاً وجدلاً. ونكتفي بالإشارة إلى أن «الدين» كمفهوم، و«الدين» كنص تاريخي ليس له علاقة بموضوعنا، لأنه يعكس مستوى آخر من التجريد، بحيث يجوز بحث علاقته بمفاهيم مثل: الحرية، القداسة، الخوف، المجتمع، الفرد، في حالة «الدين» كتجريد، أما في حالة الدين كنص فهو قضية تاريخية لا تبحث خارج سياقها التاريخي. وموضوعة التعامل مع النص الديني وما تفرضه من زوايا تفسير وتأويل ونظر إلى النص، بما في ذلك حرفية النص كشكل من أشكال التأويل المعاصر، فتدخل ضمن موضوعنا كممارسة اجتماعية مترتبة على نمط محدد من أنماط التدين.

وإذا أصر الباحث على تناول العلاقة بين الدين، أي دين، كمفهوم مجرد ولا تاريخي وبين الديموقراطية كنظام حكم وكثقافة وممارسة اجتماعية فلا بد أن تكون العلاقة مع الديموقراطية علاقة تناقض، بل علاقة إقصاء (exclusion)، سواء كان الحديث عن الدين الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي. ولا طائل من وراء بذل الجهد هنا، ولا فائدة نظرية أو عملية ترجى منه. أما إذا أخذت النصوص كما هي

خارج السياق التاريخي للوحي أو للصياغة أو للكتابة وخارج ما سمي «أسباب النزول»، فعند ذلك حدِّث ولا حرج: سوف نجد معيناً لا ينضب للاقتباسات المتناقضة التي تصلح لتبرير عدم التناقض بين الديموقراطية و«الدين»، كما تصلح لإسناد التناقض بينهما ناهيك عن التوافق. من الأفضل إذاً التركز في موضوعة التدين (religiousness)، أي أنماط الممارسة الاجتماعية للدين في سياق تاريخي معين. فهذه الأنماط ناشئة ومتطورة ومحددة تاريخياً، وقد يستفاد من بحث علاقة الثقافات التي ترافقها بالثقافة الديموقراطية كمقدمة لدراسة تفعُّلها كثقافات مساندة أو معوقة لعملية التحول الديموقراطي.

«الدين» كتجريد هو مقولة فارغة، فالدين بحد ذاته غير قائم إلا كتدين أو كوحي ديني. وحتى الأبحاث الأولى حول الدين الطبيعي الناجم عن الخوف عند دوركهايم، أو الأبحاث الأكثر حداثة حول جوهر الدين (مفهوم المقدس عند رودولف أوتو)، فإنها تلامس جانباً هاماً من جوانب هذه الظاهرة، ولكنها تنطلق في الواقع إلى تعميمات من أنماط تاريخية محددة من التدين، بحيث تسعى للوصول إلى «الأصل»، أو إلى أكثر طبقات الظاهرة الدينية تجريداً، وذلك إما كقاسم مشترك بين بني البشر (الطبيعة البشرية، إذا استنبط الدين منها)، أو كقاسم مشترك بين الأديان يميزها عن بقية الظواهر الاجتماعية. وباعتقادي فإن الجهد الذي قام به وليام جيمس في الفكر وميرسيا إيلياد في تاريخ الأديان وكليفورد جيرتس في الأنتربولوجيا هو جهد أكثر نفعاً لأنه تعامل مع التدين وأنماطه كنشاط اجتماعي تاريخي أكثر مما تعامل مع الدين. ونصبح أكثر إنصافاً إذا استدركنا وقلنا إن رودولف أوتو عندما تعامل مع «العظيم ـ الغامض ـ المخيف» والخشوع أمامه فإنه قد تعامل أيضاً مع طبقة

شعورية ضرورية في التدين، ورغم أن هدف ذلك النوع من الأبحاث كان التوصل إلى التعريف بجوهر الدين، إلا أنه تقدم بنا خطوات إلى الأمام في فهم التدين وممارسته اجتماعياً.

لقد قسمنا أنماط التدين الاجتماعية في مكان آخر تقسيماً تقليدياً يشمل:

١ نمط التدين الرسمي أو المؤسسة الدينية (religious establishment).

٢ نمط التدين الشعبي (popular religion, volks religion etc.)، ثم أضفنا إلى ذلك ٣ ـ نمط التدين السياسي. وهذه بالطبع تقسيمات مفهومية بنيوية الطابع يلزمها أيضاً تحديد تاريخي. ولا شك أن ما يلوح أمامنا في هذه المقدمة هو المجتمعات العربية في النصف الثاني من القرن العشرين. وهذا يلزمه تحديد أكبر في البحث ذاته قبل أن يتم الانطلاق إلى تعميمات. فهنالك فرق جوهري بين أنماط التدين في الخليج العربي وعلاقتها مع الدول التي اعتبرت نفسها «تقليدية» من ناحية وديناميكية أنماط التدين في مجتمعات الجمهوريات العربية «الثورية» وعلاقتها بالدولة من ناحية أخرى. ويجب أن نعود إلى ذلك.

ويرجى هنا التمييز بين هذه التقسيمات وبين الأصولية (fundamentalism)، لأن هذا المصطلح لا يشير إلى نمط تدين اجتماعي بعينه، ولا يحدد ظواهر اجتماعية، وإنما يشير إلى أشكال من الوعي الديني المؤسس على التمسك بحرفية النصوص أو العودة إلى الأسس (fundaments) وإلى السلف (والسلف الصالح أكثر نقاء لأنه أقرب تاريخياً إلى الأسس) في محاولة يائسة ومستحيلة

لتنقية الدين المجرد من «الشوائب» التي علقت به تاريخياً، فيتحول هو ذاته إلى نمط تدين (غير نقي بطبيعة الحال) عندما يتفاعل مع أحد الأنماط الاجتماعية القائمة (المؤسسي، الشعبي، السياسي) وتتحول حرفية النص إلى أيديولوجيا، أو إلى حجة سجالية في مقاومة الخصوم.

قد تكون المؤسسة الدينية أصولية التوجه، كما قد تكون ليبرالية أو على الأقل منفتحة التوجه والتفسير. وقد تتغلغل الأصولية في مرحلة تاريخية كما حصل بأدوات الإعلام المتلفز مؤخراً إلى الوعي الشعبي فتتفاعل بصعوبة مع هذا النمط من التدين، فألوان التدين الشعبي تبدي مقاومة لرمادية الأصولية، ولكن الأصولية تثبت أنها أيضاً براغماتية، خصوصاً عندما يحمل لواءها التدين السياسي. وقد تحاول الأصولية اختراق الوعي الشعبي من دون السياسة الحركية كما حصل مع جمعيات تبشيرية مثل «الدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر» أو «الجمعية الشرعية» أو «جمعية العاملين بالسنة المحمدية» والتي نشرت وتنشر فكراً أصولياً وهابياً من دون قرنه بالعمل السياسي وغيرها من الجمعيات في العالمين العربي والإسلامي التي قامت بدعم من دول أو مجتمعات المملكة العربية السعودية والخليج بشكل عام. وتتقرب هذه التنظيمات في نشاطها من الجماهير الواسعة عبر: تأهيل الوعاظ، توزيع المنشورات، والخدمات الاجتماعية التي توصلها إلى المحتاجين.

وقد يكون التدين السياسي إصلاحياً، وقد يكون أصولياً، كما هو الحال بالنسبة للنموذج الأكثر انتشاراً في أيامنا لنمط التدين السياسي. والنقاش حول إصلاحية أو أصولية المصلحين الإسلاميين من الأفغاني إلى محمد رشيد رضا مروراً بمحمد عبده أصبح معروفاً

لأي باحث. وباعتقادنا لا توصل هذه النقاشات إلى نتيجة لأن البعدين توفرا في فكرهم كما في البروتستانتية الأولى، ولكن وزن كل بعد قد تغير، فنحن نرى أن البعد الإصلاحي عند الأفغاني يطغى على الأصولية الواجبة في أي إصلاح يتم ضد..(ضد تعفن المؤسسة الدينية، ضد الخرافات، ضد البدع...إلخ)، ولكن الأصولية تطغى على الإصلاح عند محمد رشيد رضا وبداية التدين السياسي إلى حد أن الانتقال الفكري إلى حسن البنا يصبح انتقالاً تدريجياً.

ليست الأصولية إذاً حكراً على نمط معين من التدين. وقد انتشرت في أبحاث السبعينيات والثمانينيات حول الحركات الدينية السياسية في مصر وإيران محاولة لإيجاد تطابق بين الأصولية والإسلام السياسي، (أو نمط التدين السياسي). وهذه المطابقة منتشرة فعلاً في الواقع التاريخي ولكنها ليست ضرورية ولا اصطلاحية. وصحيح أن حركات التدين السياسي بشكل عام كانت حركات تدعي الأصولية والتمسك بحرفية النص، وهي في الواقع تعتمد تفسيراً معيناً للنص دون غيره وتعتبر تفسيرها اعتماداً لـ «حرفية النص» (هو في الواقع التفسير الحرفي للنص)، وحتى هذا أيضاً بتفاوت فيما بينها. ولكن هنالك تيارات سياسية لبست لبوس الدين، أي سيسته، أو دينت السياسة باتجاه ينفتح على بعض مبادئ الديموقراطية وقيمها. كما طرأت عملية تحول تدريجي لدى بعض التيارات الإسلامية السياسية باتجاه إصلاحي، من ضمنها حزب الوسط في مصر، محاولات خاتمي الإصلاحية في إيران، محاولات راشد الغنوشي الإصلاحية الهامة بعد انحسار حركة النهضة في المهجر، و«بيان للناس» من حركة الإخوان المسلمين في مصر العام ٢٠٠٠، والذي أثار نقاشاً مطولاً في مصر في نهاية التسعينيات، وكلها

نزعات متفاوتة في جذريتها ومتفاوتة أيضاً في أهميتها ضمن ما يمكن تسميته حركات الإسلام السياسي.

وباعتقادي يكمن التحدي في فهم دور الثقافة الدينية السائدة في إعاقة عمليات التحول الديموقراطي في هذه النقطة بالذات، أي في السؤال: كيف تتعرض أنماط التدين المختلفة إلى شكل الوعي الأصولي؟

لا يوجد نمط تدين مناقض للديموقراطية، أو متفاعل معها مساند لها، في جوهره. فكل نمط هو ظاهرة تاريخية مرتبطة بموقع القوى التي تتبناه في الصراع الاجتماعي والسياسي القائم. ولكن بالإمكان من خلال تعميمات سريعة طرح التحليلات والفرضيات التالية:

١ ـ دين المؤسسة: كان قائماً دائماً منذ أن تطورت الدولة بتعريف ذاتها ووظائفها العلمانية باستقلال نسبي عن مرجعياتها، وكلما زاد تركيب وتنويع وظائف الدولة العلمانية ازداد الفرق بينها وبين المؤسسة الدينية وضوحاً. ولكن بالإمكان شرح عملية تحوله إلى نمط قائم بذاته يميز رجال الدين المنتظمين في مؤسسة دينية وفقهية صاحبة قدرة على الإفتاء ذات هرمية مرتبطة بالدولة ومنفصلة عنها في مؤسسة متميزة من ضمنها وإلى جانب مؤسساتها كنتاج لعملية التحديث. وكان دين المؤسسة قائماً مع وجود الدولة، كدين دولة، أي كدين ودولة. هذا هو دين العلماء والفقهاء في المدينة القرسطوية من خلال تفاعله مع الدولة في خدمتها وفي نقدها. إنه الدين الذي ينتج النصوص والتفسيرات والفتاوى ويؤهل القضاة والأئمة. إنه الدين المؤسس للتقاليد الدينية الكبرى canonic culture كما سمي هذا النوع من التقليد الديني الذي ترعاه المؤسسة الدينية great traditions التقاليد العظمى مقابل the Small traditions التقاليد

الصغرى التي نعت بها تقليد التدين في الريف، هذا التدين المتفاعل مع بنية الجماعة المحلية وغير القادر على تعميم ذاته كنمط منصوص أو مؤسس أو مصاغ صياغة قابلة للنقل أو للتبشير، وهو أيضاً لا يعي ذاته كأيديولوجيا قابلة للنشر، رغم انتشاره كحالات قائمة في الجماعات العضوية الريفية.

ولكن عملية العلمنة المستمرة بشقيها: علمنة الدين أي ازدياد الحاجة إلى تدخل رجال الدين المباشر في شؤون الدنيا، وعلمنة الدولة أي نشوء فرق وتمايز وظيفي بينها وبين المؤسسة الدينية، هي التي حولت دين المؤسسة إلى نمط تدين قائم بذاته. وهو كأي لاهوت (theology) يعبر عن الحاجة إلى الوساطة بين الله وبين الدولة، بعد أن توقفت الدولة عن اشتقاق شرعيتها من الله مباشرة. أي بعد أن تعلمنت وأصبحت دولة فعلاً، وقبل أن ينفصل الدين عن الدولة انفصل الحاكم عن الألوهية المدعاة.

ولأن المؤسسة الدينية هي نتاج عملية التحديث، ولكونها تبريرية بطبيعتها تتوسط بين الله والدولة، وبينهما وبين الناس عبر مراقبة التدين الشعبي وضبطه بإقراره وتسليمه على مستويات متزايدة باستمرار بمرجعية المؤسسة الدينية، فإن استراتيجيتها المألوفة تجاه خطوات الدولة، ومن ضمنها خطوات الدمقرطة أو اللبرلة، هي استراتيجية دفاعية. إنها تحاول الدفاع عن مواقعها المتضررة نتيجة لإصلاح بنية الدولة وعلمنتها والفصل بين التعليم الديني والرسمي. ولكنها لا تلبث أن ترى العلاقة بين التعليم الرسمي وضرورة نشر عقيدتها «الرسمية» عبر دروس الدين. كما ترى أن إصلاح الريف يضعف التدين الشعبي ليس لصالح تيارات أيديولوجية أخرى، وإنما لصالح صيغة معممة للتدين تحل محل انكسار التنوع الذي كان

قائماً في التدين الشعبي، والباقي في مجالات متناقصة تتعايش معها المؤسسة الدينية. والمؤسسة القادرة على تعميم صيغة موحدة للدين هي المؤسسة الدينية، إذا تعاونت مع الدولة، وإذا أدركت مبكراً قوة وسائل الاتصال الحديثة وحتى قوانين العرض والطلب في سوق جديد لم يكن قائماً في السابق هو سوق الحاجات الروحية. وقد طوّره الوعّاظ الأميركان في مجتمع سوق فردي إلى مقاييس غير معروفة. ونجد حالياً بدايات حالات ملطفة منه لدى طبقات وسطى ووسطى عليا عربية كاستهلاك ديني لربات البيوت بدلاً من نوادي «الهاي سوسايبيتي» أو إلى جانبها وإلى جانب الـ«جيم». وما زال نمط التدين الأساسي السائد في المجتمع العربي نمطاً يغلب عليه البعد الجماعي الاجتماعي وبعد الهوية الجماعية، وليس فردياً بالمعنى الذي يمكّن قوانين السوق من استغلاله لتحويل المؤسسة الروحية إلى مرشد فردي أو نفسي أو إلى مقاول للعلاج والتنفيس الجماعي.

المؤسسة الدينية حاضرة للتكيف مع ازدواجية عالم الحداثة الذي تنفصل فيه المعاملات عن العبادات، والحاجات المادية عن الروحية، ومتطلبات السياسة عن فرائض الدين لأنها نتاج هذه الازدواجية. وهي تفضل أن تفتي، وبأثر رجعي إذا دعت الحاجة، لتبرير خطوات قامت بها السلطة الحاكمة، وأن تتكيف مع حاجات ومتطلبات الدولة عبر التأويل وعبر ابتداع الحكم والأحاديث على أن يتم الاستغناء عنها. وقد تضطر المؤسسة الدينية إلى قبول شروط الدولة تجنباً لمخاطرة أن تخاطب الدولة الدين الشعبي بغير وساطتها ومن خلال نفخ وتعظيم مقاسات الانتماءات والهويات الأخرى لدى المواطن مثل الوطنية والقومية واكتشاف التقاطعات بينها وبين الدين الشعبي على مستوى الانتماء والشرف والكرامة والرجولة وغيرها من قبل الدولة الميكيافيللية.

ولكن المؤسسة الدينية تواجه صعوبة في التكيف مع قضايا العائلة والمرأة، وتدافع بشراسة عن دورها الاجتماعي المباشر الذي تبقيه لها عملية العلمنة (secularization)، وأقصد دورها في كل ما يخص الأحوال الشخصية وقوانين العائلة بشكل خاص. وإذا استطاعت أن تستقطب اهتمام الرجال واستنفارهم ضد إصلاح قلعتهم وقلعة المؤسسة الدينية، العائلة، فإن المؤسسة الدينية لا تضيّع الوقت وتتحول فوراً لإثارة قضايا أخرى سكتت عليها مضطرة في الماضي، وتم تمريرها من قبل الدولة.

هذا النمط الدفاعي يتحول إلى الهجوم في حالة تبني المؤسسة الدينية نمط الوعي الأصولي، فتبدأ بالمبادرة إلى الهجوم على حرية الرأي الآخر والتعبير، وتحاول فرض قوانين رقابة وقوانين تحدد الحريات الشخصية، ويكون ذلك في حالة إيجاد القاسم المشترك مع التدين السياسي. هذا مع أن التدين السياسي ذاته يبدأ حياته السياسية بالهجوم على عملية العلمنة التي تفصل بين الدين والدولة، والهجوم على المؤسسة الدينية، التي تكيفت مع هذا الانفصال إلى درجة تحولها إلى أداة بيد السلطة العلمانية غير الملتزمة بالشريعة الدينية.

وقد تستغل المؤسسة الدينية حاجة الدولة للدين كمصدر شرعية في غياب الشرعية الديموقراطية وانهيار الشرعية الثورية أو القومية، فحالما تدرك المؤسسة الدينية صاحبة الخطاب الديني المحافظ (بمعنى حفاظه على تقاليد هذه المؤسسة التفسيرية والفقهية والطقسية) والمسؤولة عن عملية تأهيل رجال الدين والقيّمة بالتالي على الوساطة بين النص (أو النصوصية) وعامة الناس، حالما تدرك حاجة المؤسسة السياسية إليها حتى تبدأ بإنتاج خطاب ديني يلائم حاجاتها معيدة إلى الأذهان نموذج تمرد حراس النص الأصلي الثابت ضد تقلب

واعتباطية السلطة. وفي التقاليد الدينية ووعي المؤسسة الدينية مكان لاعتبار النصوص الدينية ملجأً من اعتباطية وتعسف السلطة الاستبدادية وفي محاولة لوضع شيء ما، اعتبار ما، ولو كان النص المقدس فوق سلطة الحاكم، هنا تظهر المؤسسة الدينية كممثلة «للحق»، أو للثوابت الاجتماعية والعقيدية أمام تعسف السلطة السياسية: والنموذج هنا استبسال الإمام ابن حنبل في الدفاع عن أزلية القرآن في فترة ما يسمى بـ«محنة خلق القرآن» في مواجهة المعتزلة والخليفة المأمون. وغالباً ما يضاف إليها حكايات بطولات لأئمة متشددين رفضوا علناً فساد الخلفاء والسلاطين الأخلاقي وحذروهم من مغبة إهمالهم لأحكام الدين، وكانوا مستعدين لدفع ثمن ذلك الموقف.

وكلما ازداد ممثلو المؤسسة الدينية تعنتاً في هذه الحالة اعتبروا أكثر نقاءً وأهلية لموازنة إرادة الحاكم المطلقة وتحديها، ولكنهم في الواقع الحاضر لا يتحلون بشجاعة أسلافهم المتأخرين القريبين وغير المتعصبين أمثال علي عبد الرازق، الشيخ الأزهري الذي تمرد على إرادة الملك الذي أراد أن يصبح خليفة وحاربته ونبذته المؤسسة الدينية. فهم مع ازدياد تعصبهم وابتزازهم للدولة لا يجسدون شجاعة وإنما هم يستغلون حاجة الدولة إليهم بعد أن قوّتهم كمصدر شرعية.

ولكن المحاولات البطولية المتمردة من صفوف المؤسسة الدينية على المؤسسة السياسية استثنائية (والبطولة استثناء بحكم التعريف). وما يميز المؤسسة الدينية وفقهها هو التكيف لحاجات المؤسسة السياسية الحاكمة، وآلياتها ومن ضمن ذلك تسخير الأحاديث النبوية الشريفة، تفسيرها واختلاقها، والفتاوى. وهي تتكيف بهذه الآليات

مع حاجات المؤسسة السياسية من دون أن يترتب على ذلك إصلاح للدين. إنها إحدى الحالات الفذة في تاريخ المؤسسات الدينية التي يتم فيها التكيف دونما حاجة إلى إصلاح. وهذا أخطر ما في سياستها التبريرية: إنها تحاول بآليات تلفيقية أن تكيف الخطاب الديني مع حاجات المؤسسة السياسية من دون أن تطلق عملية إصلاح نابعة عن تفاعل جدلي مع هذه الحاجات. هكذا أصبحت المحافظة والتلفيق وجهين لعملة واحدة في بلداننا، وكذلك المحافظة ومراءاة الحكام، وبالعكس.

غالباً ما كان الإصلاح الديني النادر ضمن المؤسسة الدينية يتضمن أصولية في العودة إلى الأصول وأركان السنّة، كما يتضمن رفضاً للتكيف السريع مع حاجات الحكام بإصدار الفتاوى. وإن جدية المصلحين ضد الانغلاق والتلفيق وحماستهم واندفاعهم التبشيري في رؤية الإصلاح الديني كرسالة اجتماعية تمنعهم من التكيف الفوري مع حاجات الحكام التي كانت ترافق الانغلاق. أي أن ثقافة المصلحين كانت أصولية ضد التكيف ومنفتحة ضد المحافظين، على عكس حال المؤسسة الدينية التبريرية والمحافظة في آن.

وعندما تدرك المؤسسة الدينية المحافظة بالتجربة المتراكمة حاجة الحكام المتواصلة وغير الآنية إليها والناجمة عن عدم قدرة الدولة على تطوير خطاب سياسي ـ اجتماعي يحظى بمصادر شرعية غير دينية، فإنها تنتقل إلى طرح الشروط وتوسيع نفوذها الذي قلصته عملية العلمنة التدريجية والمستمرة للمجتمع نتيجة لازدياد نفوذ الدولة، إما عبر كونها دولة ريعية توزع على المجتمع ما تحصل عليه من بيع «ثرواتها الطبيعية» أو من أموال المساعدات، أو عبر القطاع العام في الاقتصاد وتوسيع التعليم الرسمي. فالمؤسسة الدينية لا

تكتفي بدور الأداة، ولا بدورها في الأحوال الشخصية وتتحول إلى الرقابة الشرعية على نشاط المجتمع ومؤسسات الدولة وخطابها السياسي مستفيدة من الشرعية الجماهيرية التي اكتسبتها عندما أفردت لها الدولة شرف إسباغ الشرعية على ما تقوم به.

المؤسسة الدينية تبريرية بطبيعتها الوظيفية. ولكن كلما ازدادت حاجة الدولة إليها للتبرير ازدادت قوتها في فرض الثقافة الدينية على الحيز العام، الأمر الذي يقربها من التدين السياسي الذي من المفترض أن الدولة العلمانية (وكل دولة حديثة هي دولة علمانية) تحتاج لها لمقاومته. إن أحد المبادئ الأساسية للتدين السياسي الحركي هو رفض الفصل بين الدين والدولة الذي يجسده وجود مؤسسة دينية خاضعة للدولة. ولكن الحاجة إلى تسييس المؤسسة الدينية، أي الحاجة لتوريط المؤسسة الدينية في صراع الدولة السياسي مع الحركات الدينية السياسية يقلب وظيفتها التاريخية ويقربها من التدين السياسي. والثقافة المركبة، الناجمة عن السجال بين الدين الرسمي والدين السياسي، لا يمكن أن تكون ثقافة ديموقراطية أو مساندة للديموقراطية، فهي ثقافة وسيطة بين تديين فكر الدولة غير الديموقراطية وفكر الحركات الدينية السياسية.

تشكل السياسات والأوضاع الاجتماعية المؤدية إلى اللقاء بين خطاب المؤسسة الدينية وخطاب الحركات السياسية الدينية عقبة حقيقية أمام أي تحول ديموقراطي. ولا شك أن الحركات الدينية السياسية تتضامن مع المؤسسة الدينية عندما يتعرض نفوذها للخطر خصوصاً في قضايا الأحوال الشخصية وحقوق المرأة وغيرها. في هذه الحالة تتخلى الحركات السياسية الدينية عن اتهامها للمؤسسة الدينية أنها مجرد أداة بيد الدولة العلمانية وتنضم إليها في المعركة

دفاعاً عن العائلة كقلعة للقيم الدينية الاجتماعية.

ولكن عندما تتضامن المؤسسة الدينية الانتهازية والخائفة عادةً مع الحركات الدينية السياسية ضد ملاحقة جهاز الدولة لها، فإن هذا يكون دليلاً على قوة الخطاب الديني سياسياً، إلى درجة تجرؤ المؤسسة الدينية على التدخل مباشرة في شؤون السياسة. وتنبش المؤسسة الدينية في تاريخها فتجد ما تستند إليه في تراثها القريب، إذ شكلت في مرحلة التحرر من الاستعمار أحد روافد المقاومة، عندما استخدمت الشعور الديني ضد ظلم المستعمرين الأجانب، كما استخدمت نبرة التحرر من الاستعمار لمعارضة إصلاحات تحديثية أدخلها الاستعمار. لقد كانت مقاومة المؤسسة الدينية لنفوذ الاستعمار الثقافي مزدوجة الطابع دائماً، إذ تحمل بعداً تحررياً وبعداً آخر معادياً للتحديث. ولكن اللقاء الجديد بين المؤسسة والحركات الدينية السياسية لا يقوم إلا على أساس ازدياد نفوذ الحركات الدينية السياسية وازدياد نفوذ الخطاب الديني السياسي مع أسس ثقافية أصولية مشتركة بينه وبين المؤسسة الدينية معادية للإصلاح والتطور والتقدم الاجتماعي.

٢ ـ التدين السياسي: وانتشاره هو ردة فعل على فشل عملية التحديث وجزء أساسي من هذه العملية (المشوهة في حالتنا) في الوقت ذاته. ونحن نستخدم تعبير «عملية تحديث مشوهة»، لأننا عادة نقارن التحديث في البلدان العربية وبلدان العالم الثالث عموماً بالنموذج الأصلي للحداثة الذي أفرز تجريداً على شكل نمط الحداثة التاريخية المعروف والمتمثل بتحولات اجتماعية وفكرية واقتصادية وسياسية عميقة وتدريجية شكلت بمجملها انتقالاً نوعياً قياساً بما قبلها بحيث يصبح بالإمكان التصنيف بين حداثة ـ وما قبل الحداثة.

وقد كانت استراتيجية التدين السياسي الأساسية إصلاح الدين لكي يصبح أكثر تلاؤماً مع متطلبات الحداثة. والمشترك بينه وبين نمط الوعي الأصولي، في هذه المرحلة، هو الرغبة في تنقية الدين من الشوائب الخرافية والأسطورية التي علقت به، مع الفرق أن العودة إلى الأصول في هذه المرحلة المبكرة، تتم من أجل إيجاد أساس متين لعملية الإصلاح. التدين السياسي في مراحله الأولى بروتستانتي الطابع. ولكن سرعان ما ينتقل من إصلاح الدين والدولة، بموجب تحديات الحداثة، إلى إصلاح الدولة لكي تتلاءم مع متطلبات الدين المؤدلج. هنا يصبح التدين السياسي أصولياً ولا إصلاحياً. ويتحول بذلك، أيضاً، إلى حزب سياسي وسلطوي (authoritative) التوجه لأنه يحول الدين بتأويله كـ«دين ودولة» إلى أيديولوجيا سياسية. وينبغي هنا قراءة التدين السياسي كظاهرة حديثة هي جزء من عملية التحديث المشوهة التي لن نحاول تعريفها وإنما نكتفي بذكر بعض ما تتضمن وله علاقة بموضوعنا:

أ نشوء خطاب الدولة السياسي الجماهيري غير الديموقراطي والذي يمر بعملية تديين sacralization خاصة بعد فشل الأيديولوجيات الجماهيرية الطابع السابقة.

ب نشوء بنية الدولة القومية الحديثة فاقدة الشرعية نتيجة للتقسيمات الاستعمارية من ناحية وفقدان الديموقراطية من ناحية أخرى.

ج تطور وسائل الاعلام الحديثة المحتكرة من قبل الدولة.

د عملية التمدين (urbanization) التي تتحول من عملية تمدين الريف إلى عملية ترييف المدينة، وذلك لأن مدينة الخدمات

تدخل المهاجرين إليها من الريف ولا تستوعبهم في نسيجها، بل تبقيهم مذررين (atomized) خارج ثقافة المدينة، وخارج البنى الريفية الحميمة، في الوقت ذاته. العملية التاريخية التي أنشأت خطاب الدولة القومية الجماهيري، أو الموجة للجماهير، هي العملية نفسها التي أنشأت «الجماهير» (masses) التابعة والمهيأة لتلقي هذا الخطاب، ثم الحركات الدينية التي سوف تستولي عليه. لقد نشأت الثقافة الجماهيرية من رحم الحداثة. وفي مراحل فقدان شرعية الخطاب القومي لتحوله إلى خطاب تبريري للسلطة القائمة ومع تنامي قوة الدولة العربية يرافقه فقدان الأسس المادية لشرعية الدولة السلطوية، وأقصد قدرتها على القيام بدورها في العقد الاجتماعي وذلك بتزويد المواطنين بحاجاتهم المادية الأساسية، يصبح بالإمكان، بسهولة، أسلمة الثقافة الجماهيرية.

لقد أنشئت العديد من الأبحاث والدراسات حول التدين السياسي على موجات ذات علاقة بمراكز الأبحاث وأجندة مموليها وبالعرض والطلب في سوق الكتب ودور النشر: الأولى بعد نجاح الثورة الإيرانية بإطاحة نظام الشاه، والثانية بعد مقتل الرئيس المصري أنور السادات، والثالثة بعد نشوء وانتشار الحركات الإسلامية في الجزائر وبقية دول شمال أفريقيا، والرابعة والمستمرة بعد بروز الإسلام السياسي الخليجي ـ الباكستاني المتقاطع مع حركات متطرفة ودموية الطابع من بقايا الموجات الثلاث الأولى، الذي اتخذ شكلاً شديد الخصوصية في تخلفه، معادياً للحضارة والمدنية بشكل عام بما في ذلك مظاهرها الإسلامية. وكل موجة من الدراسات تركزت على جانب بعينه من جوانب نشاط وأيديولوجيا الحركات الإسلامية الحديثة ومصادرها الفكرية. فتارة يبدأ الباحث بحركة الإخوان

المسلمين ومؤسسها حسن البنا، وتارة يبدأ الباحث بسيد قطب ومعلمه الروحي أبو الأعلى المودودي وناشر أفكاره أبو الحسن الندوي. ويعود بعض الباحثين إلى حركة الإصلاح الديني في مرحلتها السلفية المتزمتة (محمد رشيد رضا)، ويجعل آخرون البداية عند ابن تيمية أو ابن حنبل ويعود بعضهم إلى بدايات الإسلام والخلافة الراشدة.

ونحن لا نقلل إطلاقاً من الدراسات حول المصادر الفكرية والتاريخية للحركات الإسلامية، ولا نقلل إطلاقاً من أهمية تحليل نصوصهم والنصوص التي يستندون إليها، بما في ذلك بعض الآيات القرآنية المدنية ذات العلاقة المباشرة بالمعاملات. كما أن ظاهرة وفكر الحركات الدينية السياسية قد أشبع تمحيصاً بسبب الطلب الكثيف الإعلامي والسياسي، ومن ضمن ذلك أبحاث ممتازة. وما ينقص هو بحث استيعاب الناس لهذه الحركات وتفاعلها مع التدين الشعبي وقضية انتشارها. ولكن لا توجد إمكانية لفهم نشوء وتطور، والأهم من ذلك انتشار المزاج السياسي والثقافة السياسية التي تحملها الحركات الإسلامية دون تحليل معمق للتحول الثقافي، بل والحضاري الناجم عن الانتقال من نمط التدين الشعبي إلى نمط التدين الجماهيري، والانتقال من المجتمع الأهلي الريفي إلى المجتمع الجماهيري وما يرافق ذلك من تحولات بنيوية في ظروف انهيار الطبقات الوسطى والمدينة القديمة وعدم نشوء طبقات وسطى حديثة في مكانها.

وفي ظروف ترييف المدينة قد تتحول وظيفة الدين من التدين الشعبي إلى أيديولوجيا جماهيرية أو إلى وظائف ذات طابع أيديولوجي على مستوى الهوية وعلى مستوى آليات الدفاع عن

الذات الجماعية أمام تعسف الدولة وعنف الحداثة وغيرها. ولم يكن التدين الشعبي عبارة عن أيديولوجية منتشرة في أوساط الشعب، بل نمط حياة متنوعاً ومختلفاً بين الريف والمدينة.

وعلى أية حال فإن نمط التدين السياسي ليس ديموقراطياً، ونحن لا نقول إن أي حزب يحمل صفة دينية تقليدية لا يستطيع أن يكون ديموقراطياً، فهنالك أحزاب سياسية في أوروبا ذاتها وفي الولايات المتحدة تصر على أن تؤكد على علاقتها مع التراث المسيحي، تضيف كلمة مسيحي إلى كلمة ديموقراطي. وبإمكاننا تخيل الحزب الديموقراطي الإسلامي في نظام برلماني في أي دولة عربية. ولكن حركات التدين السياسي القائمة هي حزب ديني سياسي لا يكتفي بحمل صفة الدين كحضارة وكسياق تاريخي وحتى كعقيدة، وإنما نحن نتحدث عن حركات سياسية تصر على أن الدين والنص الديني كما تفهمه هو أيضاً نص أيديولوجي سياسي، وأنها هي ممثل هذا النص والمتحدثة باسمه.

لا مجال لحسم نقاش إمكانية تقبل التدين السياسي للديموقراطية، أو تكيفه معها على الأقل، وتقبل الديموقراطية له في الحلقة المفرغة التي يخلقها الدور بين وجوب قبول نتيجة انتخابات بالأغلبية إذا وصلت أحزاب الإسلام السياسي إلى الحكم بالانتخابات وبين عدم احترام هذه الأخيرة الديموقراطية كنظام دنيوي لا يستند إلى نص ديني صريح، وإمكانية قيام هذه الأحزاب بإلغاء النظام الانتخابي أو تقييده بما يتلاءم وفهمها للشريعة الإسلامية بحيث تُقصي منه على أقل تقدير تلك الأحزاب التي تعارض تطبيق الشريعة علناً. نعود هنا إلى مبدأ «الديموقراطية للديموقراطيين»، أي عدم جواز أن تستخدم الديموقراطية من قبل غير الديموقراطيين كمجرد أداة من أجل

الوصول إلى الحكم ثم تقويض الديموقراطية ذاتها. والمبدأ الاهم منه والذي تستند إليه القناعة السائدة في الديموقراطيات الليبرالية بأن الديموقراطية ليست حكم الأغلبية، بل هي حكم الأغلبية بموجب القيم والأفكار الديموقراطية الليبرالية، تماماً كما يقول الإسلاميون إن نظام الحكم الإسلامي هو ليس حكم الشورى، بل الشورى بموجب الشريعة كما يفهمونها، وإلا فما التعارض بين النظام البرلماني والشورى... هذا إذا تجاوزنا النقاشات المعهودة وغير المثمرة إطلاقاً عما إذا كانت الشورى «في الإسلام» ملزمة أم لا.

وقد أدخلت بعض الحركات الإسلامية السياسية التي تؤمن بالعمل السياسي وبالإقناع بأفكارها بالطرق السلمية إصلاحات على فكرها السياسي من نوع «بيان للناس» الذي وزعته حركة الإخوان المسلمين المصرية. وقد تم ذلك على أثر النقاش بينها وبين الحركات الجهادية والجماعات التكفيرية على أنواعها. وتتضمن هذه الإصلاحات بشكل عام التزاماً بمبدأ المواطنة في الدولة الوطنية واحتراماً لمؤسسات هذه الدولة. ولكن العائق الأساسي أمام اندماج هذه الحركات في عملية ديموقراطية هو ادعاؤها الكلام باسم الله أو باسم الدين، أو على الأقل خلقها لمثل هذا الانطباع. فهذه الحقيقة البسيطة وحدها تمنع الحوار العقلاني وتنسف قواعد النقاش لأنها تضع نفسها منذ البداية، ليس كمؤسسة دينية، بل كحزب فوق بقية الأحزاب. وليس هذا العائق الوحيد أمام التواصل والحوار أو التنافس الديموقراطي مع الحركات الدينية. ونحن لا نتحدث هنا إطلاقاً عن الحركات التي تحمل علناً راية العداء للديموقراطية باعتبارها نظام كفر، وهي في ذلك ليست أوفر حظاً من أي قرية في ريف الجزائر كفر أهلها، وتعتبر الذبح واستهداف المدنيين الآمنين جهاداً، وتستشهد في ذبحهم أو معاملتهم معاملة العبيد وسبي

نسائهم بغزوات إسلامية تمت في الماضي السحيق بموجب قواعد الغزو التي كانت قائمة. فهذا لا يحتاج إلى حديث.

لا توجد إمكانية نظرية حقيقية لفهم الحركات الإسلامية الحديثة من دون مفهوم الجماهير. فالثقافة الشعبية (كمفهوم شامل مقابل لثقافة النخبة)، والتي تشمل الثقافة التقليدية والريفية وغيرها من أنماط التدين الشعبي غير المسيس، لا تشكل أساساً للتدين السياسي. لقد أصبح انتشار التدين السياسي جماهيرياً مع نشوء ظاهرة الجماهير والثقافة الجماهيرية في المدن، وهي الثقافة الناجمة عن لقاء الفرد المذرر مباشرة مع مؤسسات الدولة ومع وسائل الاتصال الحديثة وعن أدلجة الأفراد مباشرة من دون المرور بوساطة الجماعة العضوية (العائلة، الحارة...)، وعن تذرير الأفراد من دون إعادة صياغة العلاقة بينهم عبر المواطنة وسيادة القانون، وعن عملية ترييف المدينة في الأحياء الشعبية المتسعة بالاستمرار. لقد أصبح الحديث عن أنماط التدين الشعبي (popular religion) غير كافٍ: الصوفية كنمط تدين شعبي منتشر (مع أن هنالك بالطبع صوفية نخبوية أيضاً، تجيب على حاجات روحية أخرى)، الشعائر الريفية، التقاليد الزراعية المختلفة وعلاقة التدين بالتقاليد المتوارثة في المكان من ديانات أخرى، التقاليد المرتبطة بالأولياء في كل منطقة بعينها. وهناك حاجة للتخصيص وتناول موضوعة التدين الجماهيري (mass religiosity) بشكل يميزها عما يجمع أنماط التدين الشعبي الأخرى.

٣ ـ هنا ننتقل إلى الثقافة الشعبية فالعلاقة بين التدين السياسي وبين فضاء الثقافة الشعبية الدينية تمر عبر نشوء الثقافة الجماهيرية. والثقافة الشعبية لم تكن جماهيرية دائماً. وحتى تلك اللحظة كان المكون الديني للثقافة الشعبية في حالة تنافر مع الإسلام السياسي الأصولي.

كانت العلاقة بين النخب الدينية وبين عموم المتدينين تمر، عادة، عبر قنوات الاتصال بين المؤسسة الدينية، بقضاتها ووعاظها وأئمتها، وبين عموم المتدينين. وكانت الدرجات الدنيا من رجال الدين شديدة الارتباط بالدين الشعبي، في حين يقترب رجال الدين من دين المؤسسة مع ارتفاع منزلتهم. وقد كتبت العديد من الدراسات حول التدين الشعبي المتوارث الذي اختلط فيه إسلام النص والسنة مع الثقافات المحلية قبل الإسلام، واختلطت فيه فروض الدين المستقاة من تعاليم المؤسسة الدينية بالوعي الأسطوري، وطقوس السحر، والشعوذة ، وزيارات الأضرحة، والتضرع للأولياء، وغير ذلك مما تنبذه المؤسسة الدينية، ولكنها تعودت أن تتعايش معه طالما ضمن ذلك ولاء جمهور المتدينين.

فالمؤسسة الدينية الأرثوذوكسية (السنية) لا تبتعد عن رعيتها حتى لو أدى ذلك إلى تجاهل النصوص الصريحة، أو إلى المشاركة في احتفالات الموالد. اختلف التدين الشعبي، بالطبع، بين الريف والمدينة. فالتدين الشعبي في المراكز المدينية كان، عادةً، أقرب إلى المؤسسة وإلى رؤية محور التدين والسلوك الديني كأداء فرائض دينية.

العلاقة بين التدين الشعبي والمؤسسة الدينية علاقة جدلية وديناميكية، والتدين الشعبي لا يتاثر بالمؤسسة الدينية فحسب، بل يؤثر فيها، أيضاً، إلى درجة تبني العديد من الطقوس الشعبية المخالفة للسنّة وذلك لتجذرها بين جمهور المؤمنين وعدم الفائدة من منازعتها. فهنا تفضل المؤسسة الدينية استيعاب (co-option) الجمهور بدلاً من مخاصمته، وأكبر مثل على ذلك تقبلها التدريجي للطقوس والشعائر الشعبية حول عيد المولد النبوي الشريف، ثم تبنيها له. لا تمثل المؤسسة الدينية في مرحلة ما قبل الحداثة مصدر فتاوٍ للدين الشعبي

فحسب، بل هي العلم ذاته، ورجالها هم العلماء. وقد يتحولون، أيضاً، في مراحل معينة، مثل مرحلة الصراع مع الاستعمار، إلى قادة شعبيين.

يتكيف الدين الشعبي ويبدي مرونة تجاه أنظمة الحكم المختلفة التي تقصي عامة الناس عن السلطة. ولكن بسطاء المتدينين يبدون أيضاً مرونة تجاه الديموقراطية السياسية في حالة عدم اقتصار ممارساتها على النخبة. وحين تدعو جمهور المتدينين إلى المشاركة في عملية الاقتراع فإنهم يشاركون بمنتهى الحماسة والجدية إلى أن يتضح لهم أن السلطة لا تنتخب فعلاً. ويشارك عامة الناس بالعملية السياسية عندما تتاح لهم الفرصة، وعندما لا تتضمن العملية الديموقراطية هجوماً صدامياً مباشراً على العادات والتقاليد الاجتماعية، خصوصاً في ما يتعلق بالأحوال الشخصية التي تتوحد من خلالها المؤسسة الدينية مع المواطنين من الرجال ضد الإصلاح الديموقراطي، أو بالأحرى الليبرالي في هذه الحالة.

يشارك المؤمنون من سواد الناس في العملية الديموقراطية بجدية عندما تتاح لهم الفرصة، وعندما يدركون أن العملية الديموقراطية جدية فعلاً، وليست مجرد تمثيلية. وقد لا يمارسون كل الحريات المدنية المتاحة، ولكن ليس نتيجة لموقف معادٍ لها، وإنما نتيجة لخبرة زادت من ريبتهم وشكهم تجاه الخطوات التي تقوم بها الدولة فيما إذا كانت امتحان ولاءٍ لهم أم خطوات ديموقراطية حقيقية.

والاعتقاد أنه توجد للمواطن العادي مصلحة في ألّا يعتقل من دون سبب، وألّا تهان كرامته من قبل ممثلي الدولة في أي مناسبة، وأن يستطيع أن يحصل على حقه عبر القانون هو اعتقاد صحيح، ومن

السذاجة الاعتقاد بعكس ذلك. ولا توجد قيمة شعبية تتعارض جوهرياً مع مثل هذه الإصلاحات في الحقوق السياسية والمدنية للمواطن. قد تتعارض البنى الاجتماعية القائمة، والتي يتمسك البسطاء بها لفترة طويلة في الحداثة (وأقصد الانتماءات العضوية الجزئية مثل العشيرة والحمولة والطائفة) مع البنى الحزبية الأيديولوجية أو النقابية المهنية أو الطبقية، وذلك نتيجة لطبيعة الحداثة المشوهة ونتيجة لانعدام حقوق المواطن. فهذه البنى تحول دون أن يمارس المواطن فرديته، كما تحول دون انتماء مباشر إلى الأمة ذات السيادة، وبذلك تحرم عملية التحول الديموقراطي من التعددية الحزبية السياسية، وتحولها بسرعة إلى تعددية سياسية طائفية أو عشائرية تهدد وحدة وتماسك الدولة الديموقراطية لأنها تفتت ولاءاتها، ولأنها لا تنطلق من تفسيرات مختلفة لنفس المصلحة الجماعية، بل من مصالح جماعية مختلفة. ولكن الحفاظ على هذه البنى وتحجرها في ظل الحداثة لم يتمّا نتيجة لموقف معادٍ للديموقراطية، وإنما لغرض الحماية من انعدام الديموقراطية.

ولكن لا يمكن تجاهل مركبات أساسية في التدين الشعبي قائمة في الثقافة الريفية والشعبية في كل مكان وإن بتفاوت:

١ الإيمان بالسحر والأساطير، وتأثير هذا الإيمان على فهم المجتمع والقوى التي تتحكم به، كقوى خير وقوى شر، وتعرض هذا النوع من الاعتقاد إلى التجند والتعبئة لصالح قوى ضد قوى دون الحوار والتنافس المطلوب للعملية الديموقراطية، وبقايا هذا النمط من الوعي في نظرية المؤامرة وتجسيد الشر المطلق بالآخر وغيره.

٢ عدم تلمس الفرق بين الحيز العام والحيز الخاص في الثقافة

الشعبية العفوية المتوارثة من دون تدخل سيادة القانون والتثقيف الديموقراطي أو التعويد الديموقراطي. وهذه عقبة قائمة في المجالات المتعلقة بالملكية الاجتماعية وحقوق الفرد بشكل عام ولكنها قائمة أيضاً في المجال الديني حيث يصعب على التدين الشعبي فهم الدين والتدين والقرار الشخصي الفردي بشأنهما كقضية خاصة.

٣ الضغط على الفرد عبر مؤسسة التقاليد للحفاظ على تماسك الجماعة، والذي لا يقتصر على الضغط المعنوي وقد يتحول من حين لآخر إلى القسر بالقوة والعنف. هنا لا تعترف الجماعة أصلاً بحق الفرد بالاختيار وقد تدخل في عملية الاقتراع الديموقراطي ذاتها بصفقات جماعية لصالح مرشح أو حزب. ناهيك عن تدخل التقاليد بخيارات الفرد الشخصية في شؤون السلوى في الحياة وتعريفه للسعادة.

٤ الموقف السلبي والتشكيكي من الدولة: قد ينتقل الوعي بالدولة من اعتبارها جسماً خارجياً يخضع إليه بآليات القسر أو الخشوع عندما تختلط الطاعة بالخشوع وبالفرائض، إلى اعتبارها جسماً متطفلاً على المجتمع لغرض التجنيد أو جمع الضرائب من دون مقابل واضح في الريف بشكل خاص، أو لخداع الناس من أجل توريطهم في سياسة تعود عليهم بالأذى.

٥ تغلب الهوية المحلية أو الطائفية والتقاطعات الهائلة بين التدين الشعبي والانتماء على مستوى الهوية الطائفية، وتغليب هذه الهويات على هويات متخيلة تتطلبها الديموقراطية، مثل

القومية، أو تحويل المواطنة إلى هوية تهم الفرد على مستوى جديد غير قائم في المجتمع التقليدي هو المستوى المدني.

٦ التعامل بشكل سلبي مع بنى حديثة تحتاج إلى ممارسة انتماء غير الانتماء العضوي من نوع الطائفة والعائلة مثل الأحزاب. وقد تستغل القوى غير الديموقراطية هذا الالتباس لتأجيج عصبية الانتماء إلى الحزب في نوع من تحزيب التعصب للبنى القبلية، أو قد تستولي الانتماءات الأخرى على الانتماء الحزبي السياسي لتسخره لصالحها، ومن دون أحزاب أساسية تعتبر ما يجمع أعضاءها هو البرنامج السياسي أو الرؤيا الخاصة بالحزب لتنظيم المجتمع بأسره من الصعب تخيل عملية انتخابات برلمانية تمثيلية.

٧ الموقف ضد حرية التعبير عن الرأي. لا تعتبر حرية التعبير عن الرأي قيمة في أي ثقافة شعبية إلا حيث تم تذويت القيم الديموقراطية عبر أجيال. والأهم من ذلك أنه في ظروف تعبئة وتحريض قد يتحول هذا الموقف إلى معاداة حرية التعبير عن الرأي باسم المس بالمقدسات، أو العقائد، أو «المشاعر» (وهذا التعبير الأخير: «المس بالمشاعر الدينية» أدخل حديثاً على الثقافة الشعبية في الدول الحديثة كأداة بيد من يراهنون على سياسات الهوية)، أو التعرض للعادات المتبعة والأعراف والتقاليد والأخلاق العامة. وهذه تعابير يستخدمها المحرّضون ضد حرية التعبير وليس المحرَّضون.

٨ عدم وجود حساسية تجاه مفهوم الحقوق. فالناس في المجتمع الأهلي التقليدي لا تتعامل مع بعضها كأفراد عبر مفهوم

الحقوق. صحيح أن هنالك فهماً أولياً لحقوق الناس على بعضهم البعض وواجباتهم تجاه بعض، ولكن الحقوق غير مرتبطة بالفرد كحامل لها، بل كمتطلبات اجتماعية وأعراف وتقاليد وأنماط سلوك متعلقة بالأدب والذوق العام، وهذه كلها معايير للسلوك ضرورية للحياة حتى في المجتمع الديني، ولكن مفهوم الحقوق المرتبط بمفهوم الدولة والفرد هو شأن آخر ولا غنى عنه في الديموقراطية، ومن المفترض أن يكون الحق مرتبطاً بالفرد وأن يحترم بقية الأفراد والدولة هذا الارتباط.

٩ الخضوع السريع لذوي الشأن والسلطة والقوة وتبرير ذلك. هنالك تقاليد كاملة وثقافة شعبية تبرر من منطلق الصراع على البقاء ضرورة المراءاة ومسايرة الحاكمين والنفاق لهم أو الخضوع لهم بواقعية الحفاظ على الذات، وقد تبرر أيديولوجياً أيضاً بتذويت التفوق للحكام والحاكمين كحالة طبيعية مثل أن الأبوة في المجتمع البطريركي تستوجب الطاعة، وبالطبع تزود الرؤية التقليدية لله كأب أساساً لاشتقاقات لا حدود لها من رأس الهرم إلى قاعدته.

١٠ النظرة البطريركية والموقف الرجولي التقليدي قبل الشوفينية الرجولية الحديثة هو موقف محافظ في ما يتعلق بحقوق المرأة وواجباتها المنزلية، بدءاً بالتعامل مع جسدها كعورة ونقطة ضعف، ونهاية باعتبارها قاصراً من الناحية الروحية والعقلية، ولا توجد ديانة توحيدية واحدة لا تبرر ذلك على مستوى العقيدة والنص التاريخي والمؤسسة الدينية والتدين الشعبي. هذا الوضع الدوني للمرأة يستند، في ما يستند إليه، إلى نص وتقاليد في كافة الديانات.

كل هذه بنى ثقافية فكرية متأصلة في كل ثقافة شعبية في أي مجتمع. وهي تطبع التدين الشعبي بطابعها وتختلط معه بحيث لا نميز أي عناصرها ذو أصل ديني وأيها لا علاقة له بالدين، بل بالجهل أو الفقر وحدهما مثلاً. ولكن الثقافة الشعبية ليست هي التي تولد الديموقراطية ولا البرامج الديموقراطية، وليس المطلوب توقع ذلك في التحول الديموقراطي. والسؤال هو مدى قدرتها على التعايش مع النظام الديموقراطي ثم استبطان بعض مبادئه في العرف الاجتماعي السائد. وقد علمتنا التجربة أن هذه الثقافة غالباً ما تكون قادرة على التكيف مع ازدواجيات من نوع: طاعة النظام «حتى» لو كان ديموقراطياً، أو الاحتفاظ بهذه الأفكار والمعتقدات لحياة القرية أو الحي أو العائلة، والتصرف بموجب قواعد أخرى «في الدولة» كما يقال، أي في الحيز العام من دون تحديده بالضبط.

لا يوجد تناقض جوهري بين الثقافة الشعبية القادرة على التكيف، قبل أن تتغير بالتدريج باتجاه ديموقراطي، وبين عملية التحول الديموقراطي. والتناقض الفعلي الذي يقع في الممارسة من دون تعبئة أو تحريض ضد الديموقراطية أو الحداثة عموماً هو بين ممارسات وتقاليد شعبية من ناحية وسيادة القانون الجنائي والمدني الذي قد يتعامل مع هذه البنى والممارسات كخرق له. خذ مثلاً عادات مثل الثأر أو القتل على خلفية الشرف أو ختان المرأة أو تعدد الزوجات أو طغيان العلاقة الأهلية بين الغني والفقير والتي تصل حد الاستعباد والخروج على قوانين العمل المرعية، كلها عادات تصطدم مع نمط الحياة الحديث في دولة يسودها القانون خصوصاً إذا كانت ديموقراطية. وبالإمكان محاصرة هذا التناقض. هنا ندخل باب الحزم والحكمة، في تطبيق القانون من ناحية، والتربية والتنشئة البعيدة

المدى في ظل سيادة القانون، من الناحية الأخرى.

إن أقصى مواقف التدين الشعبي سلبية تجاه عملية التحول الديموقراطي لا يتجاوز مقاطعة هذه العملية والعزوف عنها، أو محاولة فرض البنى العضوية عليها لتحل العشائر أو العائلات أو الطوائف، أي لتحل العصبيات، محل الأحزاب. وهي معضلة صعبة لأن التعددية الديموقراطية ليست هي التعددية التقليدية التي تعيشها الثقافة الشعبية، والتدين الشعبي بشكل خاص. ولا أتخيل إمكانية حل لهذه المسألة إلا من خلال الاقتصاديات الحديثة وتوسيع الطبقة الوسطى التي تساهم في دمج المجتمع وتطور العملية الديموقراطية ذاتها. ولا بديل لتوسيعها في عملية بناء الأمة الحديثة nation building وهي العملية الكفيلة بدمج المجتمع ـ الأمة في وحدة تمكن من الانقسام على أساس الاختلاف على تعريف مصلحة هذا المجتمع ـ الأمة والمعبر عنه في تعددية البرامج السياسية.

أما عند حصول تناقض بين فرائض الدين والمحللات والمحرمات، كما يتصورها الدين الشعبي، من ناحية والسياسة المنتهجة من ناحية أخرى، فسوف يفرض على الدولة المتجهة نحو التحول الديموقراطي إما فرضها بالقسر وتحمل نتائج وتبعات ذلك، أو التخلي عن هذه الممارسات في المدى القريب إلى أن يحين الوقت للعودة إليها من جديد بعد أن يكون المجتمع قد نضج لتقبلها، أو الاستعانة بالمؤسسة الدينية من أجل تبريرها وإيجاد فتوى لها، كما كانت الديكتاتورية تفعل أحياناً، ولكن من خلال عملية تشجيع للتيار الإصلاحي الديني وليس الأصولي في المؤسسة الدينية، كل ذلك قبل أن يتمم التحول الديموقراطي عملية علمنة المجال الاجتماعي الذي نتحدث عنه.

الثقافة الشعبية قادرة على التكيف، وهي لا تتحول إلى ثقافة سياسية فاعلة، أي معادية للديموقراطية إلا إذا استخدمت من قبل قوى منظمة غير ديموقراطية في التعبئة السياسية. ويجب أن تتوفر عدة شروط لكي تكون هذه القوى قادرة على التعبئة ضد الديموقراطية باستخدام عقائد التدين الشعبي وأنماط السلوك التي تبررها هذه العقائد. وتتميز قوى التدين السياسي بالقدرة على ذلك بعد أن تكون قد جرفت فئات من النخبة معها ذات المصلحة بتعبئة الجماهير ضد الحداثة وما تمثله، وضد قيم الديموقراطية. وتلعب الثقافة الشعبية دوراً هنا أيضاً إذ تمكن الحداثة المسرّعة من انتقال قوى شعبية الثقافة إلى مواقع النخبة بسرعة، وقبل أن تتذوت قيم الحداثة، وإذا لم تستوعب الحداثة ومؤسساتها هذه النخب لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية مختلفة، فإنها تكون أكثر تعرضاً للموقف المعادي للحداثة، إذ تحمل معها إلى مواقعها الجديدة قيماً غير ديموقراطية وغير حديثة من خلفية الثقافة الشعبية، يضاف إليها استخدام الأدوات الحديثة: التنظيم، التعبئة، الحزب، ديماغوجيا السياسيين وكذبهم، الخطاب والاجتماع الجماهيري، المظاهرة، وسائل الاتصال الحديثة...

وتصبح عملية التعبئة ممكنة إذا توفرت جاهزية الناس للتعبئة بتحولهم إلى جماهير، ومع التحول من الثقافة الشعبية إلى «الثقافة الجماهيرية السائدة» القابلة للتعبئة والتجنيد لهدف سياسي.

إذا توفرت هذه العوامل سوية فسوف تواجه القوى الديموقراطية مشكلة حقيقية تواجه عملية التحول الديموقراطي برمتها. ولا يمكن مخاطبة الثقافة الشعبية الجماهيرية المحزبة ضد الحداثة بشكل وعظي أو تلقيني أو تدريسي، كما كانت قوى التنوير تخاطب «الشعب»

في الماضي لأن هذه القوى تدعي لنفسها إمكانية التعبير عن ذاتها بشكل متساو مع البنى الأخرى الحزبية والاجتماعية الأخرى من منطلق القيم التعددية. وهي تراهن بذلك على إحراج القوى الديموقراطية ووضعها في امتحان مبادئها ذاتها، ثم لا تلبث أن تفرض هي الوصاية والتفوق على الآخرين من منطلق تمثيلها للدين في السياسة.

يطرأ تغير جذري على موقف التدين الشعبي من الديموقراطية عندما يتحول إلى تدين جماهيري معرَّض للتسييس. وتسييس الدين الشعبي غير موجه ضد الديموقراطية بشكل خاص، بل قد يكون معبئاً ضد الديكتاتورية وفي مواجهتها (شريعة الله هنا ترمز إلى ضبط اعتباطية وعشوائية الحكم). ولكنه في نهاية المطاف ينجب وعياً معادياً للحداثة، وبالتالي لعملية التحول الديموقراطي، أيضاً. التدين الشعبي تديّن عضوي نابع من تصور وحدة عضوية (community) في القرية، أو الحي، أو «الأمة» بمفهومها الديني كجماعة المؤمنين، بحيث تنشأ ممارسات الإنسان الدينية من انتمائه إلى الجماعة، ولا تنبع من تصور فردي أو حزبي أو عقائدي (ideological) كالتزام فردي بالتصرف بموجب الشريعة، أو السنة، أو غير ذلك. التدين الشعبي، من هذه الزاوية، مغلق رغم تنوعه وتكيفه. وهو لا يتفاعل مباشرة مع الديموقراطية؛ فإما أن يتعايش معها بحيث يفصل المواطن بين وعيه الديني، الأخلاقي بطبيعته، وبين الديموقراطية الطارئة، إلا إذا دامت وتعلم أن يأخذها بجدية، وإما أن ينعزل عن العملية الديموقراطية بلا مبالاة وعدم اكتراث بحيث تبقى السياسة «لعبة الكبار».

أما التدين الجماهيري فينشأ كظاهرة حديثة نابعة من تفتيت الجماعة

العضوية من دون نشوء المواطنة الديموقراطية في مكانها. لقد تم تذرير الأفراد، ولم يتم تحويلهم إلى مواطنين، بحيث تنظم الحقوق والواجبات علاقتهم مع المواطنين الآخرين ومع الدولة.

تتم مخاطبة هذا الجمهور من قبل النخبة أو النخب السياسية، وذلك عن طريق تعميم التعليم وعن طريق الإعلام المرئي والمسموع والدعاية والكاسيت والمنشور والخطاب السياسي التعبوي الموجه، ومؤخراً بواسطة تحويلهم إلى مشاهدين مدمنين على الدراما الاعلامية كتسلية وكتعبئة. لقد ولّدت القوى العلمانية ومن ضمنها الحركات القومية، في حينه، خطاباً جماهيرياً ونمط عمل سياسي جماهيري، وحاولت تجنيد الجماهير إلى جانبها في صراعها مع النخب التقليدية القديمة، ولكنها انتهت إلى إقصاء «الجماهير» خارج السياسة، رغم استمرار استناد شرعيتها إلى الخطاب الجماهيري.

في مرحلة اهتزاز شرعية الدولة، في ظل الأزمة الاجتماعية والسياسية للديكتاتوريات الفاقدة الشرعية، أصبح من السهل أسلمة «الجماهير»، ليس في خطاب الإسلام السياسي فحسب، بل في خطاب الدولة التي باتت تتنافس مع الإسلام السياسي في اتخاذ الإسلام مصدراً لشرعيتها أيضاً. وفي مرحلة انعدام شرعية العمل السياسي يصبح متنفسه الوحيد هو أماكن العبادة التي تحتفظ بحصانة نسبية أمام الدولة مقارنة بالشارع والنادي والمقهى.

وكان الجمهور أصلاً قابلاً للتديين السياسي نتيجة لاستمرار تلازم مفرداته مع مفردات الوعي الشعبي الدينية. فمفرداته دينية ومفاهيمه وثقافته كذلك. ونتيجة لتفتت واهتزاز القاعدة المادية للتدين الشعبي الريفي، عند فئات آخذة بالاتساع من السكان، ونتيجة للبحث عن

أيديولوجيات تعبوية جديدة، بدلاً من الخطاب الشعبوي أو الاشتراكي، وعن جماعة عضوية متخيلة (imagined community) بعد تفتت الجماعة العضوية المباشرة (face -to - face community). والأمة القومية، كجماعة متخيلة، لا تنشأ فعلاً، باعتقادي، أي لا تصبح ممارسة فعلية خارج فترات الحروب والتحرر الوطني إلا عبر رابطة السيادة، ووجهها الآخر هو المواطنة. وبغياب هذه الرابطة يجري البحث عن جماعة عضوية متخيلة أخرى ينبغي أن تصبح ذات سيادة، فقد كانت مرة ذات سيادة وتحقق، بأثر رجعي، أوتوبيا (retrospective utopia) أو عصر ذهبي انقضى، وينبغي أن يستحضر كبديل للحاضر.

الجمهور حاضر، إذاً، للتأثر بالتدين السياسي. وعندما ينمو هذا الأخير في مرحلة تعفن الديكتاتورية، والدولة العربية القطرية عموماً، يجد آذاناً صاغية وأماكن لسماعه، وأيضاً الوسائل للوصول إلى الجمهور، وحتى اللغة السياسية جهزتها له الحركات الجماهيرية غير الدينية. وقد تبين أن الدول التقليدية والتي حاولت أن تحافظ على خطاب ديني رسمي محافظ كأيديولوجية دولة لم تكن أحسن حظاً من ناحية طرح التدين السياسي نفسه كبديل لها مع نشوء حالة جماهيرية وثقافة جماهير وبوجود حركات التدين السياسي.

ولكن مأساة التدين السياسي، الذي يطرح نفسه للجماهير كأيديولوجية تعبوية بديلة للأيديولوجية القومية، أنه يصبح أكثر عداءً للديموقراطية، كلما أصبح أكثر جماهيرية. لقد انتهى النمط الإصلاحي في التدين السياسي منذ زمن بعيد، وبات مقتصراً على نخبة ضيقة. وحركة الإصلاح الديني لم تكن جماهيريةً في يوم من الأيام إلا عبر التحالف مع عملية التحرر الوطني.

أما النمط الأصولي المنتشر في التدين السياسي فإنه يبدأ طريقه في حالة صراع مع التدين الشعبي وعاداته الخارجة عن أصول الدين، وفي هذه المرحلة يكون التدين السياسي نخبوياً. ونشوء الثقافة الجماهيرية وانتشار التعليم يجعلان الناس البسطاء أكثر تعرضاً لقبول الأفكار الأصولية. ولكن هذا لا يعني أن التدين الشعبي بجماهيريته أقل أسطورية، أو أقل إيماناً بالوسطاء الذين يتوسطون بين الفرد والله (أولياء، أضرحة، شعوذة، سحر، استحضار أرواح، عجائب...)، وغير ذلك من مميزات الدين الشعبي التقليدي. وسرعان ما يكشف التدين السياسي أنه لا يخاطب «العقل الفقهي» ناهيك عن «العقل النصي» لدى الجماهير، وأن قابلية القاعدة الجماهيرية لتصديقه لا تنبع من الاعتقاد الفقهي بنقاء النص الديني، أو من الإيمان بمعتقداته كحزب سياسي، بل نتيجة لمخاطبته أكثر الغرائز الجماهيرية تخلفاً، وأكثر أشكال الوعي خرافية وسلطوية في الوقت ذاته.

يحافظ نمط التدين الجماهيري على البعد الأسطوري الخرافي للتدين الشعبي، ولكنه يخلطه مع انعدام التسامح ورفض التعددية القائمة في نمط التفكير والتفسير الأصولي، لتنمو تركيبة ثقافية جماهيرية معادية للحداثة وللديموقراطية. هذا هو الشكل الجاهز لتقبّل التدين السياسي عندما يصبح شعبوياً تعبوياً. ولذلك يتفاجأ المراقبون من الفرق الهائل بين خطاب الإسلام السياسي في الحوار مع القوى الأخرى، في محاولته التكيف مع أجزاء من التجربة الديموقراطية، وتبني مفهوم المواطنة وغيرها في مرحلة الصراع ضد الديكتاتورية، وبين خطابه الموجه للجماهير، وجماهيره هو بشكل خاص، وهو خطاب غير متسامح لا مع الرأي الآخر ولا مع الديانات الأخرى ولا مع الحريات المدنية. هنالك في التدين السياسي في وضعه الحالي تلون في طرح المواقف الديموقراطية والمتسامحة في الحوارات

الأكاديمية أو الإعلامية واعتماد خطاب عصبوي تكفيري ومنغلق عند تعبئة الجماهير ضد القوى الأخرى.

وحتى في مرحلة أزمة التدين السياسي وانتشار النقد الذاتي، بعد فشل العنف في قلب أنظمة الحكم بعد حالتي إيران والسودان، نجد أن الحركات الدينية السياسية غير قادرة على مخاطبة جماهيرها بهذه اللهجة من النقد الذاتي. وعندما تفعل ذلك مجاهرة، أي عندما تقوم بالتصالح مع بعض الأفكار الديموقراطية خلال عملية النقد الذاتي، تنشق عنها أنماط أخرى جديدة من التدين السياسي من أوساط الجماهير المسحوقة في المدن بشكل خاص وبتحالف مع أنماط مرضية في درجة مغالاتها وتعصبها وسيادة الحقد على كل ما هو حديث ومشرق وجميل وواعد في المجتمع. وهي تبدي قساوة بالغة في معركتها ضدهم وتكفرهم (انظر حالتي مصر والجزائر). وهذه حالات خاصة وشاذة ولكنها قد تكون عظيمة التأثير لاعتمادها الاستعراضية في تنفيذ أعمالها العنيفة واختيار أهدافها. ولم تكتمل دراستها بعد. على أية حال لم يعبر التدين الشعبي بأغلبيته حتى الآن مرحلة التدين الجماهيري.

حاولت في هذه الورقة القصيرة أن أظهر تميز أنماط التدين عن بعضها البعض في الموقف من موضوعة التحول الديموقراطي. والأمر المثير للاهتمام هو أنه في حالة توحد الأنماط الثلاثة، من خلال تأثير التدين السياسي على المؤسسة الدينية وعلى التدين الشعبي، فإن القاسم المشترك الأعظم يكون معادياً للحداثة بشكل عام، وللديموقراطية بشكل خاص.

تكمن المهمة الأساسية، إذن، عندما يتعلق الحديث بالتحول

الديموقراطي وأنماط التدين، في منع نشوء وضع تتوحد فيه الأنماط الثلاثة، لأن خصم هذه الوحدة يكون حينئذٍ الحداثة عموماً، وبالتأكيد عملية التحول الديموقراطي ذاتها.

تكون الثقافة السياسية معادية للتحول الديموقراطي بعد أن تكون الديكتاتوريات أو التحديث الفاشل والمشوه في دول تقليدية قد وحدت أنماط التدين الثلاثة في تحالف يعوق هذه العملية.

وهذا يعني أنه على القوى المعنية بالتحول الديموقراطي أن تبحث عن وسائل لفرز هذه الوحدة. وهي لا تستطيع ذلك إذا ما بدأ التحول الديموقراطي بالهجوم السافر على المؤسسة الدينية في شؤون الأحوال الشخصية ـ مثلاً ـ فهذا تكتيك خاطئ.

كما أن التحول الديموقراطي إذا كان مرافقاً لعملية إفقار واسعة ناجمة عن عملية خصخصة لا ترافقها ضمانات اجتماعية واسعة فإنه يَفقِد «الجماهير» ويزيد من اغترابها عن عملية التحول الديموقراطي باتجاه تبني طروحات التدين السياسي. يقترب التدين الشعبي من التحول الديموقراطي إذا وجد الناس مصلحة لهم في عملية التحول الديموقراطي، أي عندما يكون بالإمكان إضعاف التحالف بين أنماط التدين الثلاثة ضد الحداثة وضد الديموقراطية. هذا التحالف ليس أبدياً إذ إنه نشأ في ظروف تاريخية محددة، وبالإمكان تفكيكه من دون معاداة أنماط التدين القائمة منفردة، بل من خلال كسب بعضها لصالح الديموقراطية وتحييد البعض الآخر لتصبح المعركة السياسية مع القوى المعادية للديموقراطية ممكنة في ظل سيادة القانون ومن دون حاجة لدموية تغذي حلقة دم مفرغة من العنف السياسي والاجتماعي.

فهرس الأعلام

أ

إبراهيم (النبي) ٢١١
ابن تيمية ٢٥١
ابن حنبل ٢٤٥، ٢٥١
أبو زيد، حامد ١١٠
الأزهري (الشيخ) ٢٤٥
أسبينوزا ١١١
الأفغاني ٢٣٩، ٢٤٠
أندرسون، بندكت ٢١٣
أنطونيوس، جورج ٨٧
أوتو، رودولف ٢٣٧
إيلياد، ميرسيا ٢٣٧

ب

برونو ١١١
بن جديد، الشاذلي ١٩٩
البنا، حسن ٢٤٠، ٢٥١
بوبر، كارل ١٠١
بوش، جورج (الابن) ١٧٨
بيل، غراهام ١٣٨

ج

جاليليو ١١٠
جيرتس، كليفورد ٢٣٧
جيمس، وليام ٢٣٧

ح

حوراني، ألبرت ٢٢٧

خ

خاتمي ٢٤٠

د

داود (النبي) ٢١١

ر

رضا، رشيد ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥١
ريغان، رونالد ٢٠١

س

السادات، أنور ٢٥٠
ستالين ١٦٢
سلامة، غسان ٧١

ش

شارون، آرييل ٢١٢
الشرابي، هشام ١٢٢

ص

صلاح الدين ٢١٣

ع

عبد الرازق، علي ٢٤٥
عبد الناصر، جمال ٤٣، ١٩٤، ٢١٣
عبده، محمد ٢٣٩
علي بن أبي طالب (الإمام) ٣٦

غ

غارودي، روجيه ١١٠
الغنوشي، راشد ٢٤٠

ف

فرانكو (الملك) ١٩٨
فولتير ١١١
فيرغسون ١٤٣

ق

قباني، نزار ١٢١
قطب، سيد ٢٥١

ك

كارتر، جيمي ١٩٢
كارلوس (الملك) ١٩٨
كانط، إيمانويل ١٢٥
كوبيرنيكوس ١١١

ل

لينين، فلاديمير أ. ١٩٢

م

ماركس، كارل ١٨٣
المودودي، أبو الأعلى ٢٥١

ن

الندوي، أبو الحسن ٢٥١
النميري، جعفر ١٩٩

فهرس الأماكن

أ

آسيا ١٤٨
الاتحاد السوفياتي ٤٣، ٩٢، ٩٧، ١٦٢، ١٩٣، ٢٢٦
الأراضي العربية المحتلة ٩٨
الأردن ١٩٩
إسبانيا ١٩٨
إسرائيل ٤٣، ٤٦، ٥٢، ٥٣، ٦٣، ٧١، ١١٠، ١٣٩، ١٥١، ١٦١، ١٦٨، ١٧٤، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ٢٠١، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩
أفريقيا ١٤٨
الأقطار العربية ١٤٨
ألمانيا ١٦٨، ٢٢٦
أميركا انظر الولايات المتحدة الأميركية
أميركا اللاتينية ١٤٨
أوروبا ٨٧، ١٨٩، ١٩١، ١٩٦، ١٩٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٥٢
أوروبا الشرقية ١٩٢، ١٩٨، ٢٢٦
أوسلو ١٤٧، ١٤٨، ٢٠٧
إيران ٢٤٠، ٢٦٨
إيطاليا ٢٢٦

ب

البحر المتوسط ٢١٩
بريطانيا ١٣٨، ١٣٩، ٢٢٦
بلجيكا ٩٨
البلدان العربية ٢٤٨
بيروت ٤٣، ٥٢، ٢١٣

ت

تل أبيب ١٦١

ج

الجزائر ١٩٩، ٢١٣، ٢٥٠، ٢٦٨

خ

الخليج العربي ٢٣٨

د

دمشق ٤٣

ر

رام الله ١٤٧

س

السعودية ٢٣٩
السودان ١٤٨، ١٩٩، ٢٦٨

ش

الشام ٢١٣
الشرق الأقصى ١٤٧
شمال أفريقيا ٢٥٠

ص

الصين ١٤٨

ض

الضفة الغربية ٢١٤

ع

العالم الإسلامي ٢٣٩
العالم الثالث ٥١، ١٩١، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٨
العالم العربي ٥٠، ٦٣، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٣، ٢٣٩
العراق ١٩٤، ٢١٣

غ

غزة ٢١٢

ف

فرنسا ١١٠، ٢٢٦
فلسطين ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤

ق

القدس ٤٣، ٢١٣
قطاع غزة ٢١٤

ك

كندا ١٤٢

ل

لبنان ٥٢، ١٧٢

م

المحيط الهادي ١٤٧
مصر ١٩٩، ٢١٣، ٢٤٠، ٢٦٨
المغرب ١٩٩
المغرب العربي ٥٢

ن

نيكاراغوا ٢٠٠، ٢٠١

و

الوطن العربي ٥١، ٦٣، ٢٠١

الولايات المتحدة الأميركية ٤٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٨، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٥٢

ي

اليابان ١٤٨
يافا ١٤٧