طروحات
عن النهضة المعاقة

عزمي بشارة

طروحات
عن النهضـــة المعاقـــة

طروحات
عن النهضـــة المعاقـــة

عزمي بشارة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
رام الله، فلسطين

Theses on a Deferred Awakening
Azmi Bishara

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845, Ramallah, Palestine
First Edition - 2003
ISBN 9950-312-01-9

This book is published as part of an agreement
of co-operation with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
الطبعة الاولى – ٢٠٠٣

يصدر هذا الكتاب ضمن إطار اتفاقية تعاون مع مؤسسة هينرخ بول - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة نادياً للطباعة والنشر والاعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس بالضرورة موقف مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

تمهيد	٧
المثقف	١٣
الرأي وصاحبه	٢١
حنين ونهضة	٢٩
العلوم الاجتماعية في هذا السياق	٣٥
الدراسة ومشوار الحداثة	٤١
نقاش الكلام ونقاش المتكلم	٤٧
التخلف والاختلاف	٥٧
الغيب في السياسة	٦١
الأيديولوجيا الشمولية،أو المغلقة، أو الثورية، أو الراديكالية المحض	٦٧
الخوف من الجمهور	٧٥
عيب	٨٣
"مين هو؟"، "وليش مش أنا؟"...	٩٣
اهمية المكانة ومكانة الاهمية	١٠٣
الحيز العام والحيز الخاص	١١٣
العمالة والوشاية	١٢٣
سياسات الهوية، وصناعة الهوية	١٣١
خطاب ديمقراطي	١٤١
فلسطينيا: في الذاكرة والتاريخ	١٥١
كائنا... simulations	١٦١

تمهيد

١

يجمع هذه المقالات هم عرض وتحليل المعيقات التي تقف في وجه النهوض بالمجتمع العربي في الداخل[١] نحو التحديث، ويلتقي فيها البعد النظري بالاجتماعي والسياسي. لا تعنى هذه المقالات بموضوعات النهضة العربية التاريخية والفكرية التي أنتج الاهتمام بها أبحاثا ممتازة في العقد الأخير بشكل خاص. فقد أشبع تاريخ الفكر العربي في عصر النهضة بحثا ومقارنة وتمحيصا. ورغم أن طروحات التي يقدمها هذا الكتاب لا تتجنب الخوض في النظرية إلا أنها تنطلق من الواقع الاجتماعي الملموس، وتنطلق إليه من أجل تغييره باتجاه واضح ومحسوم بالنسبة للكاتب وهو النهضة والتنوير والعقلانية والتحديث والديمقراطية. وينحاز النص بشكل واضح لهذه القضايا.

تنطلق الطروحات حول النهضة المعاقة 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 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 الطروحات وعرضها. لذلك

---

(١) المجتمع العربي في اسرائيل.

فإن الانطلاقة اللحظية المباشرة لا تلبث أن تأخذ المتأمل الى 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 طروحات دراسات موثقة، ولا هي مقالات رأي متفرقة، وإنما هي طروحات فكرية من النمط الذي عرفه تاريخ الفكر، بما فيه فكر النهضة العربية ذاته.

وقد يصاب القارئ بالارتباك للوهلة الأولى، فالكاتب يعتمد أسلوبا ينطلق من محفزات ودوافع يطرحها ميدان الملاحظة الضيق، لكنه لا يخشى، أثناء التحليل، من توسيع الصورة لتشمل المجتمعات العربية عموما. كما لا يخشى التنظير وطرح ومعالجة طروحات النظرية الأكثر تعقيدا من خلال القضايا العينية المطروحة.

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

إنها الطروحات حول إعاقة النهضة، أو النهضة المعاقة. وهي ليست مختصة بالعرب ولا مقتصرة عليهم حصرا، وانما تتم معالجة ظواهر قائمة في المجتمع العربي، وبدرجات متفاوتة في مجتمعات أخرى أيضا، كمعيقات للنهضة في الحالة العربية.

تبدو الطروحات شديدة النقدية، لكن الهدف منها هو فتح الأفق ورسم معالم الطريق الذي يقود إليه. فالكاتب لا يرى العوائق فحسب وإنما الأمل أيضاً. فليست معيقات النهضة العربية عربية الجوهر. ولم يُصب العرب بمرض أو بعدوى تحجب عنهم الحداثة وقضاياها، وإنما العوائق المقصودة هي عوائق اجتماعية ناشئة تاريخيا، 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 والديمقراطية، أو المواطنة المتساوية والانتماء القومي.

إذا ما فصلنا بين المفهومين أو البعدين، القومي والديمقراطي، فسوف تتحول القومية الى مجرد شوفينية وسياسات هوية خاوية تستر التخلف بالمزاودات الوطنية، وتخفي عيوب المجتمع العربي، نفس العيوب التي تشل قدرته على مواجهة التحديات القومية. لذلك عندما نقول الفكر القومي الديمقراطي فنحن لا نقصد أن تكون القومية لنا في حين تبقى الديمقراطية من نصيب أعدائنا أو خصومنا المطالبين بتحقيق المواطنة الديمقراطية والمساواة وغير ذلك، بل نقصد أن تكون قوميتنا ديمقراطية أيضا. هل بإمكان القومية ان تكون ديمقراطية؟ بالطبع، ومع أن الديمقراطية كنظام حكم وكنهج ينظم العلاقة بين مؤسسات الدولة وبين المواطنين غير ممكنة دون دولة. هذا هو المفهوم الأساسي للديمقراطية. إلا أننا نسعى الى بناء مؤسسات قومية تمثيلية، وهذا المسعى كافٍ بحد ذاته، ليطرح مسألة الديمقراطية. لكن قبل هذا كله علينا في التيار القومي أن نسأل أنفسنا: هل تتوفر لدينا ثقافة ديمقراطية تجعل من توجهنا القومي توجهاً متنوراً عقلانياً، غير منغلق ولا متعصب؟

قد يؤدي غياب الوجهة الديمقراطية التنويرية للفكر القومي الى 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 الديمقراطي 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 قربا لمفهوم السيادة والمواطن هي الدولة الديمقراطية الحديثة. لذلك يرفض هذا التيار التعريفات الجوهرانية المتعالية والمتسامية للقومية باعتبارها جوهراً لا تاريخيا، أو عنصراً بشرياً ثابتا، أو ثقافة عضوية ذات سمات مستقلة لا تتأثر بالزمان

والمكان وبالثقافات الأخرى. لكنها تحتاج بدون شك الى مقومات ثقافية ومعانٍ تاريخية والى 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 قد 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، عمليًا، 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 اقتصاديا وسياسيا داخل حدود سياسية هي واقع حديث، تصور حديث للدولة، غالبا ما يتم إسقاطه 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-الإرادة فرضها عليه ليصبح واقعاً واحداً، تكون وحدانية الواقع نفسية عقلية. والنفس، أو العقل ممتزجًا بالواقع هو الخرافة أو الأسطورة. وما الأسطورة إلا رواية، مغزى، إرادة، نزعة، قلقا، مرمى، غاية، تزرع في الطبيعة أو في التاريخ. التاريخ يصبح 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 الديمقراطية ذاتها كرابطة حداثية ذات مخزون ثقافي وتراثي

تقف عليه بقدميها، ولا تغرق فيه عبر إسقاط ذاتها عليه لتحوله الى 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 حرا طليقا، 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 ألراس من الرجلين.

وكما لا تفهم القومية الديمقراطية 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 الديمقراطية تاريخها كمجرد رواية بطولية أو مأساوية، كذلك فإنها لا ترى تاريخ الآخر وكأنه مؤامرة واحدة متتابعة من الشر.

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

من فوائد دمقرطة الفكرة القومية أنها تجعل تقمصها وتلبسها صعباً. وقد تصبح القومية مجرد تعصب أقوامي خالٍ من أي مضمون، ومجرد حقد أجوف وتافه ضد الآخر، وبالتالي أقصر الطرق لتلبيس إبليس لباسا قوميا. وما أسهل أن يتحول "عميل"، قضى حياته في مسايرة مضطهدي شعبه، إلى " قومي" لأنه لم يكافأ لدى مشغليه بترقية مثلا، 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 الى حقد عليه كشر مستطير وكمؤامرة عالمية واحدة لا تنتهي، وأن يحول عقدة النقص لديه والخجل من انتمائه لقوم مغلوبين الى تعصب لهم، وبقدرة قادر يصبح في نظره ما كان تخلفاً عقيماً أصالة يجب التمسك بها.

دمقرطة الفكرة القومية ضمان ووقاية من التجاء كل عيوب المجتمع العربي

إليها لتزودها 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 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 الديمقراطية أساس لنهضة تنطلق من ثقة بالذات ووثوق من الهوية الثقافية، وثوق وليس تعصباً. التعصب والعدمية وجهان لعملية إعاقة النهضة، وقد يكونان وجهين لعملة واحدة.

نخطئ خطأً فادحاً وكارثيا إذا ربينا شبابنا على أن القومية، أو أي انتماء مؤدلج آخر، هي المنقذ من الضلال، لأنها قد تصبح الضلال بعينه بدون البعد الديمقراطي 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- الهامش اقتصاديا وثقافيا، أن يحولها الى مؤامرة على العرب من بين مؤامرات الحداثة الأخرى التي تحطمت على صخرة أصالتنا، التي يعاد إنتاجها كرد فعل نهضة معاقة ومعرقلة ومشوهة ومستحدثة على الحداثة؟

ينظر الكاتب من حوله فيرى جيلاً بأكمله مستعداً وجاهزاً لقبول التحدي مع أنه نشأ وترعرع في ظل معيقات 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 أمريكا وأوروبا نجدهم يتحدّون بالأسلوب الأكثر رقيا وحداثة، من دون التخلي عن هويتهم الثقافية وقضية شعبهم. هذا الجيل هو القادر في البلاد العربية أيضا على حل قضية النهضة والديمقراطية، وهو القادر على تطبيقها واليه يوجه هذا الكتاب.

المثقف

غالباً ما كان مدرس اللغة العربية يلقي على تلامذة اللغة العربية في السنوات المتعاقبة مهمة التمييز بين المتعلم والمثقف في درس الإنشاء. ولن 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 الى 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 كثيرا 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 نتقن في الإنشاء. وها نحن نعود أدراجنا الى البلاغة في صف الكلام بلا 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 جملا 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 وإنتاجا ونقداً.

تحتاج الثقافة الى نفي جديد- فليس المثقف بالضرورة هو من يجيد الكلام على نسق السؤال الذي يطرح بالعامية بعد الندوات التي تبدأ عناوينها بـ "أزمة الـ..." وتنتهي بـ "الى أين": "مين حكى أحسن"، أو " حكيت منيح؟"، وغير ذلك مما يقال تعليقاً على الكلام كإنشاء، ويساهم بذلك في مراوحة الكلام في خانة الكلام المتوسعة الى حيز كامل قائم بذاته منفصل عما يبرر النطق به: الفكر من ناحية والعمل)أو دعونا نقل الواقع تواضعاً) من ناحية أخرى. وعندما ينفك الكلام من إسار الفكر والواقع يصبح لغواً.

نعود الى 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 أيضا. وعندما كان العلم هو الفلسفة، وهو الثقافة العامة، قبل أن تتفرع العلوم عن الفلسفة، وقبل أن تنفصل التخصصات عن بعضها، لم يكن بالامكان 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 الى وقت طويل، بل وإلى عصور بأكملها، لتنقية العلوم تدريجيا من العقائد وبقايا الأسطورة في الفرضية العلمية، أو في الهدف من البحث العلمي، إن لم يكن في المنهج، لتتحول العلوم الى اختصاصات والى 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 الى "الثقافة

الشعبية". ومع تحول الثقافة الشعبية، الريفية الطابع في المجتمعات التقليدية عادة، إلى ثقافة جماهيرية من خلال الهجرة من الريف الى المدينة، ومع قيام المجتمع الجماهيري في المدينة وثقافته الجماهيرية (mass culture) تعززت مكانة الأسطورة مرة أخرى في ثقافة المثقفين ذاتها، عائدة إليها عبر قناة الايديولوجيا. هذا لا يعني أن الأسطورة لم تسهم في تشكيل وعي وثقافة النخبة في الحداثة السابقة على الحداثة الجماهيرية، بل لقد تم تدريس ودراسة الأساطير تاريخا وأدبا. 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 تقل البنية الاجتماعية أهمية عن هذه التخصصات والتمايزات في التأثيرعلى الفكر. كما لا يقل 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 اثر إيجابي على تثبيت العلاقة بين التعليم والثقافة. ومن ناحية أخرى فتعميم التعليم، وصولا إلى الجامعي منه، ليشمل عامة الشعب، بما في ذلك أبناء الطبقات الفقيرة الذين يفدون الى تخصصاتهم الجامعية من دون خلفيات ثقافية عامة، يحدد سياقا اجتماعيا وثقافياً مختلفا لعلاقة مختلفة بين صاحب الاختصاص العلمي وبين الثقافة قائمة على فصلٍ قسريٍ، معطى مسبقا، بينهما.

وكما أن تعميم حق التصويت والاقتراع دفعة واحدة يحمل في طياته الاجتماعية والثقافية إمكانية حيازة تيارات غير ديمقراطية على ثقة الأغلبية، كذلك قد يؤدي تعميم التعليم الى انتشار"ثقافة معادية للثقافة". لكن في الحالتين لا

تقود التجربة التاريخية العينية، بالضرورة، الى الاستنكاف عن رؤية تعميم حق الاقتراع كمطلب تاريخي لأي ديمقراطي، أو تعميم التعليم، مع وعي المخاطر والتعامل معها وإيجاد حلول لها. فهذا هو التحدي الحقيقي أمام الفكر الديمقراطي في السياسة والثقافة.

وقد يؤدي هذا الفصل غير الاختياري بين التعليم والثقافة الى تنافر معرفي (cognitive dissonance) يتخذ، بدوره، شكل خيار أيديولوجي موهوم، يحوّل التخصص والجهل المعرفي الثقافي خارجه إلي فضيلة، كما يؤدي الى 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، تدّعي حيازة نظرة كونية شاملة وتقديم أنماط لتنظيم المجتمع بأسره. وهذه بحد ذاتها كثيرا ما تكون انتماء طائفيا، بأثر رجعي، لم يختره الإنسان بل ولد ونشأ في كنفه. وغالباً ما تصادف متعلماً يدعي ان 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 ماديا لها، وحرفيا لا تترجم الى 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، عمليا، "دروس تكملة وإغناء" تسطيحية للثقافة من ناحية أخرى. ويحسب المتعلم أنه في هذه الحالة يستغني عن الثقافة. وفي الواقع فإن ثقافته تتحول الى ما يستقبله من بث وسائل الإعلام الجماهيرية أو الدولة وردود فعله عليها. ولا بد أن تبرز في ما 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 في عصرنا، على الإطلاق، أن الثقافة ممكنة 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 ان 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 الى مستوى الثقافة، وذلك بالإطلاع على مجالات الفكر الأخرى، وعلى 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 أن 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 الى خطر اختزال جديد للظاهرة الثقافية. فهذا الربط بين المثقف وبين الناقد أدى الى سوء فهم من نوع سوء الفهم الذي فصله عن المعرفة. فلسبب ما ينتشر اعتقاد أن النقد وحده يدلل على ثقافة المثقف. "النقد وحده" هذا هو النقد المجرد عن المعرفة.

يكون النقد أرقى تجليات الثقافة إذا كان مؤسساً على معرفة، وعلى ربط بين الفكر والواقع. لكن موضوعة "النقد المجرد" لدينا اختلطت مع اعتبار الديمقراطية بمجملها حرية الكلام، بدل اعتبار حرية التعبير عن الرأي أو الفكر عنصراً مكوناً للديمقراطية. 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. هذا النقد هو لغو غالبا ما يدور حتى من دون بلاغة. إنه النقد غير النقدي المنتشر لدى أوساط من الذين بدأوا باكتساب نوع من المعرفة، لكنهم استعجلوا صيغة "المثقف" بشكل عام فباتت الثقافة في عرفهم كلاما غير منسق وتوزيعا جزافيا 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، الى 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 الى غضب إله غيور فحلت اللعنة على عبيده، وعلى الملك والمملكة. هكذا فسرت الكوارث الطبيعية والزلازل. وهكذا فسرت دورة الفيضان في تلك الثقافات. وكان من المفترض ان تواجه بطقوس وقائية إرضائية تعيد إنتاج الحكاية لتفادي الشر هذه المرة. وهكذا أيضا فسر نشوء الممالك والدول. وما تبقى من القصة – المؤامرة في الحاضر، بعد إقصائها من العلوم الطبيعية لتبقى حية في العقائد الدينية والأساطير، وبعد نشوء العلوم الاجتماعية والتأريخ الوضعي ونظريات التاريخ أيضا، 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 شكلا، إلا انه لا علاقة لها في الواقع بالتفسير السببي للظواهر. فتفسيرها يلبس شكل البحث عن السبب، لكنه في العمق يبحث عن معنى الظاهرة.

ليس اكتشاف المؤامرة تفسيرا أو نقدا، 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 سلفا أية ادعاءات تصدر عن عربي حول وقوع ما يقع في السياسة من مؤامرة أو تواطؤ حقيقي فعلا، لضرب عملية تشكيل الدولة الحديثة أو التيار القومي العربي في العامين ١٩٥٦ و١٩٦٧ مثلا. والحقيقة ان العقلية التآمرية سائدة في إسرائيل في

تفسير الظواهر بشكل يذكر بالمجتمعات المتخلفة. ولو دخل إنسان البرلمان الإسرائيلي في أي يوم من أيام انعقاده لاستمع الى نظرية واحدة على الأقل، في اليوم الواحد، عن مؤامرة للقضاء على إسرائيل، من نوع ان العرب يلدون أطفالهم كمؤامرة ديموغرافية، وأنهم يتزوجون 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 الى تفسير والى تدليل، بعيدا عن خلط الواقع بالخيال وعن زرع التصورات الذاتية في عالم الواقع. إذ يجب ان يتم التعامل مع المؤامرة كما يتم التعامل مع الفرضية التي تحتاج الى إثبات وتدعيم بأكثر من تلميحات وإثباتات ظرفية، أو مفارقات تصلح لتفسير كل شيء.

إضافة الى نظرية المؤامرة، "يكتشف" هذا النوع من النقد الغاضب، أو اللغو، دائما التناقض بين الفكر والممارسة، فيستشيط غضبا ثم يزداد إحباطا. وقد تقوده هذه الاكتشافات المثيرة الى التقاعس، والى تبرير التقاعس، والى 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 ان التناقض أو الاختلاف هو نوع من الخطيئة، الى 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 ان البحث عن هذا التناقض للتشهير به يحول الثقافة الى مجرد كلام غير ملزم، والنقد الى مجرد صراخ محبط، بكسر الباء وفتحها، يعيق النهضة الثقافية في الواقع.

النهضة بحاجة الى ثقافة ومثقفين- وتنشأ الثقافة والمثقفون ضمن سياق المعرفة، المعرفة العلمية ومعرفة الواقع ومعرفة الفكر. الثقافة غير ممكنة من دون علم. والنقد غير ممكن دون العلم بالشيء، ونضيف أيضا، 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 الى عالم الفكر السياسي العقلاني منهج الاستقراء. والاستقراء، خلافا للاستدلال، لا يؤدي الى نتائج يقينية بل الى استنتاجات على درجة عالية من الاحتمال في أفضل الحالات. وهنالك حاجة لاستقراء الواقع بمنهجية من أجل **التشخيص** من العيني والجزئي الى التعميم غير اليقيني. ثم يلتقي **التشخيص** مع ما توصل إليه الاستدلال اليقيني من العام الى الخاص مقتربا من الواقع. لكنه لا يصله أبدا ولا يلامسه مباشرة، بل يبقى في لقاء مع نتائج الاستقراء العامة وغير اليقينية وحدها.

وحال من يكتشف القياس المنطقي الأرسطي فجأة، بعد ما يقارب ثلاثة آلاف عام، ويبدأ بالصراخ بأن أحدهم ناقض في الممارسة مقولات عامة يؤمن بها كحال من يخلط الأرض بالسماء. وهما يختلطان في الأسطورة وحدها. لا شك ان هنالك فرقا، وليس تناقضا، 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 عن عطب في الموقف ذاته، بحيث لا تمكن ممارسته، أم أن بالامكان ممارسته فرديا دون أن يكون بالامكان 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 الى 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. وأخيرا السؤال الأكثر أهمية: هل نتفق مع طبيعة القيم التي يمثلها أم لا نتفق؟

قد تقود هذه الأسئلة الى معالجة أفضل للفرق بين الموقف الفكري والممارسة. فهنالك فوارق بين الفروق. ومن الفروق بين الفكر والممارسة ما يجب فضحه، ومنها ما يجب القضاء عليه لأنه لا يمكن من تغيير الواقع بالاتجاه المنشود.

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: "نحن نشجع الخلاف في الرأي". وإذا تجرأت على مناقشة رأي ذاك الذي "يشجع" الخلاف في الرأي تصبح معادياً لحرية التعبير و"الخلاف في الرأي". حينئذ يتضح أيضا ان الخلاف في الرأي يفسد للود ألف قضية. فمناقشة هذا الرأي، برأي أصحابه، وبما لا يقبل التأويل والجدل، دليل على عداء مزمنٍ 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 ان المتجرىء 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 ان يتبنى هذا الرأي إنسان آخر لا يوده "المثقف"، أو لا يكن له حسن النوايا، عندها يخالف المثقف خلافه (رأيه) ويتبنى خلافاً آخر في الرأي. ونحن نعلم انه غالبا ما يكون "تبني رأي" ما نكاية بشخص آخر يتبنى رأيا آخر، انطلاقا من حالة صراع أو تنافس أو خصومة، ولأسباب لا علاقة لها بـ"الرأي المختلف" عليه، أو بسبب 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 دافع تبني 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 الى ثرثرة. وإذا لم تنشأ علاقة بين الرأي والفكر وبين الواقع لا تتوطد علاقة بين الرأي وصاحبه، اللهم إلا في حالات التعصب العبثي، المناقضة أصلا 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 الى مؤسس لنوع من هوية جماعية أو انتماء عصبوي قبلي، حتى لو كان حزبيا. وهذا ما يخرج عن نطاق معالجتنا. لكن حتى في هذه الحالة، وان خرجت عن سياق معالجتنا، فلا علاقة بين مضمون الرأي ودوافع صاحبه الى تبنيه، الأمر الذي يجعل النقاش عقيما، كما في حالة المنفصل عن رأيه.

وعند المواجهة التي تشمل متفرجين أو مستمعين تتشظى حتى القشرة البلاغية لينقلب السجال إلى صراخٍ وزعيق على وزن " مسح فيه الأرض"، أو "عملو ممسحة". هنا يصبح المطلوب من المثقف ليس ان يطرح وجهة نظر ويحللها علمياً، بل ان يقدم عرضا أو استعراضا (show)، وان يرفع درجة صوته، وأن يثبت 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 سكتلو لما قال كذا؟ "أو "مسحت فيهم الأرض". فالمطلوب هو الزعيق وتوجيه الحجج والادعاءات، 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 يدعى 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- لا كمحاولة لإثبات الموقف- وكآلية لتجاوز الشعور بنقص الذات عبر التشدق، للوقوع في النقص بالشعور (التمسحة). ذلك أن الصراخ والتأكيد المستمر للذات 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 الى الواقع المهزوم. لقد بات السجال مجرد وعاء للكلام بعد ان فقد علاقته حتى مع الكلام ذاته. 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 حشرا، 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 نوعا 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، الى طلب إطلاق التسمية جزافاً على بعض المثقفين العرب ليصبحوا مثقفين بقدرة اللياقة السياسية (politically correct) في"الديمقراطية الإسرائيلية"، وبفضل تجنب بعض المثقفين اليساريين الصهاينة لوزر تهمة العنصرية وحمل الآراء المسبقة.

هكذا أيضا 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 دون ادعاء الثقافة والفكر.

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

تطال هذه الإعاقة للنهضة أيضا 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 الى صاحبها مع ملاحظات نقدية أو نصيحة بالإقلاع عن عادة الكتابة. ذلك لأنه لم تقم دار نشر ولا دورية محكّمة 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 ان تسمى صحافة، وان تتساوى مع الصحافة، وأن يعترف بها كصحافة ذات حقوق صحفية دون ان تجهد نفسها (بتفاوت طبعاً مثل كل ما تقدم) حتى بتبني شكليات، ناهيك عن أخلاقيات، الصحافة وأصولها.

وقد يُحوّل النقص برمته بسهولة إلى نقيضه، أي الى اعتزاز بالنفس، فنحسب أن علينا ان نؤكد ان 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 إلا تأكيد على عنصرية مدعي التفوق. هذه آلية لإعاقة النهضة أيضا. 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 حقا.

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 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 مؤخرا، 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. كما تتيح لها 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، أو على مدى الأصالة التي يجسدها فعلاً

(فهذا تدخل في الشؤون الداخلية)، ومن دون ان 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 ان كان استخدامها يتم باستيعابها ضمن التعددية الثقافية أو بمعاداتها بغرض التعبئة العنصرية. انه 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 الى تسلل فردي للمثقفين الى مواقع ووظائف لدى الآخر بحجة تمثيلهم لهوية أو لثقافة في نوع من نظام الحصص. وهكذا يتحول المعيار الوحيد لتقدم "ثقافتنا" هو التقدم الفردي الانتهازي لمن انتقلوا بسهولة من التعصب ضد الوصاية الثقافية عندما تقصيهم، الى 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 والعام، وحتى يلتقي معيق النهضة الواحد مع أخيه. وليس التقدم الفردي المبني على الكفاءة في ثقافات أخرى بعار أو عيب، 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 ممثلا لثقافة، بل بناءً على نجاحه في منافسة لا ترحم قد يضطر فيها الى إثبات مواهب واجتهاد أكثر من منافسيه المواطنين.

وفحص مدى تمثيل "ثقافتنا" ومعايير هذه الثقافة ممنوع بحجة الأصالة ورفض التدخل في "شؤوننا الداخلية"، حد أن هذا التدخل يصبح محظوراً "علينا نحن أيضا" 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 ان 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 لدى 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 تبني المواقف والهويات. وعلى المثقف النهضوي ألا يشعر بالبؤس أو الوحدة مقابل هذين الخيارين، فالتحدي يكمن في تحويلهما الى خيارين هامشيين لا بد من وجودهما حتى لو تحول التيار النهضوي الحداثي الى تيار رئيسي.

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، الى أن بدأت هذه المدينة تتعرض الى 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، في ما 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 الإنجليزية، واشتهروا، أو تباهوا، بجمال خطهم العربي وحفظ الشعر. تحدثوا الفصحى إذا وجب، وتجنبوا الإثارة واحتقروها. انكمشوا عندما بدأ الصراخ، وترددوا في الإفصاح عن رأيهم، ولم يكشفوا عنه دائما وحيثما اتفق. أعجبوا بالإنجليز، ولم يثر الاتحاد السوفيتي إعجابهم في يوم من الأيام. أحبوا عبد الناصر سرا 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 وتذوقها وتملق المؤسسة الإسرائيلية ورجالاتها. ومنهم من عاش طيلة حياته "مستورا يتجنب المشاكل" والسياسة تجنباً للطرد من الوظيفة من ناحية، وهروبا من إعلانات الولاء لإسرائيل ولحكومتها من ناحية أخرى، ولو كان ثمن تجنب الإحراج والتملق عدم الترقية.

يحتاج المراقب الى 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 طورا.

وربما أنه من المفيد القول، في هذه الأيام، ان 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 الإنجليزية الذي يحول مرارته الاجتماعية والسياسية في الوضع الجديد الى تندر وتهكم، أو الى انضباط حديدي، يتخيله " إنجليزيا" أو "ألمانيا" عبر آراء مسبقة راسخة عن هذه الثقافات، حسب الذوق، أو الى "فشة خلق" بالطلبة الكسالى.

لكن في غياب المدينة وتشردها، ومعها الطبقة الوسطى، والانقطاع عن المدينة العربية في الخارج (التي ما لبثت ان انقطعت عن ذاتها على أية حال)، ومع تحول القرية الى بلدة صغيرة ونشوء طبقة وسطى – دنيا، نمت فئة المتعلمين الجديدة الساعية الى 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 ان 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 الى 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 الى "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 تذوتت حالته الموضوعية) من عملية العلم والمعرفة الحديثتين، وحددت خياراته. وبذلك أجهضت مبكراً عملية نشوء حداثة أصيلة لدى السكان الذين تحولوا الى 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 الى 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 ومجتمعا واقتصادا. لا يحاول المجتمع العربي في الداخل ان يسيطر على الطبيعة لأنه خارج هذه العلاقة معها أصلا. وهو لا يدير اقتصادا من أي نوع، بل يعيش على هامش الاقتصاد الإسرائيلي. ولا يمكن ان يكون هنالك فصل أكبر من هذا بين عملية المعرفة والتعلم وبين العمليات الجارية فعلا في الاقتصاد والمجتمع والدولة.

وثبت أنه حتى خيار مهنة الطب يفتح للعلوم الطبيعية الأخرى باباً ما زال يتوسع ويتشعب حتى هذه الأيام. هنا نجد من الطلبة العرب من لم يقبل لدراسة الطب في الستينات، "واضطر ان يكتفي" بالبيولوجيا أو الفيزياء أو الكيمياء. وما لبث بعض هؤلاء ان واصل دراسته 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 الى نموذج جذاب لغيرهم من الطلبة. وغالباً ما يقود التطور العلمي طريق أولئك الى الولايات المتحدة حيث الإمكانيات متاحة للنجاح في الأبحاث أو الوظيفة الجامعية. وقد شهدنا في نهاية التسعينات موجة أعادت بعضهم إلينا – 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 حد 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 الى صفوف وكوادر الشركات الصناعية ذات التقنيات العالية، فما زال التطور التقني في الصناعات الإسرائيلية يتم من وراء ظهر الأقلية العربية ودون 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 ان العديد من الطلبة العرب اختاروا مهنة الصيدلة كـ"مهنة مستقلة" ذات علاقة بالتجارة الحرة الى ان 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 آخرا على ما تقدم يتمثل في دراسات الحقوق كمهنة محاماة. لقد اشبع السوق بالمحامين، وبات بعض الطلبة يفضل البقاء في الجامعة لإكمال دراسة الحقوق، أو العمل بعد الدراسة في مهن ذات طابع اهلي اجتماعي في المؤسسات غير الحكومية التي تتعامل مع حقوق العرب كجماعة قومية وكمواطنين أفراد مقابل الدولة. سوف تنتج هذه العملية الحقوقيين العرب المفقودين الذين طال انتظارهم. لا نشهد مثل هذه الصيرورة في العلوم الاجتماعية. وهذه قضية تحتاج الى تعليل ودراسة.

الأهم من ذلك أنه، ولسبب ما، كان المتعلم في الماضي يعود، ولو بعد إتمام الشهادة الجامعية الأولى، الى قريته متنوراً بعض الشيء، أي أقل تقليدية في تفكيره وأكثر علمانية مما كان عليه حاله عندما غادر، بمعنى ما. لكن المتعلمين الذين يعودون الى 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 السبب؟

العلوم الاجتماعية في هذا السياق

خلصنا، إذن، الى سؤالين:

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

٢. لماذا بات خريج الجامعة يعود الى بيته بعد الدراسة دون ان 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 الى 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. ومن المفروض في حالة العلوم الاجتماعية والآداب أن نضيف الى هذه الخلفية، أو الى هذا السياق، موضوع تهميش عرب الداخل أو هامشيتهم (تهميشهم لذاتهم)، ان 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 ان 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 ان 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، الا 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، مختلطا بالسلفية، الى الصحافة اليومية والتلفزيون، وحتى الى كتب التدريس والى المقالة الجامعية، ومع انتشار الترهات من أحاديث الجن الى دموع التماثيل وعجائب الأولياء ومواعظ الواعظين بالترافق مع الإرهاب الثقافي حتى في القاعات الجامعية – 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. واخص 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 أيضا.

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

رافق هذا خطر داهم آخر هو الشغف بالدال تضاف الى يسارها نقطة ضئيلة تذكر بالصفر فقط (د.)، لكنها تعبر عن ما 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 الدكتوراة الى منصب اجتماعي بدلاً من كونها لقبا أكاديميا. فأول 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 الى 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 لهذا المطلب، وقد تشغل عربا، لكن وظيفتهم في هذه الحالة ان يكونوا عرباً. بمعنى أن 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 أكاديميا عربياً باحثا 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 الى مخبر حول أنماط السلوك السياسي للعرب باللغة الصهيونية، وبرغبة في مواجهتها.

٣. تخضع حتى أجندة البحث والتخصص في شؤون المجتمع العربي في الداخل ذاتها 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 الناتج عن بروز التيار القومي الديمقراطي 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 خاصة في مجال دراسات الهوية.

ومن المفيد التشديد على العائق الأول، لأنه يحول الهوية العربية الى مجرد أداة

للتقدم ضمن المؤسسة الإسرائيلية، بدل 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 أنتاج الأكاديمي العربي لكي لا يفسر أنه ينتقده لأنه عربي. لا يقوم الأكاديمي هنا بدور الباحث وإنما يلعب دور العربي المرفوض والمصاب بالمرارة، إذا لزم من جهة، أو دور العربي ورقة التوت وشاهد الزور على المساواة والاندماج إذا لزم من جهة ثانية. ويتطلب الإنصاف الاستدراك أن الاستثناءات موجودة بالطبع، وتستحق الثناء التشجيع.

وسنعود الى هذا الموضوع لاحقاً عند التطرق الى تبني "سياسات الهوية" عموماً كعائق من عوائق النهضة في فصل لاحق.

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

لكن "الدال نقطة" قد تتحول الى خيار سياسي مستقل هكذا وبجرة قلم على يمين الاسم الشخصي، وبذلك لا تشطب فقط إمكانيات التطور العلمي وإنما أيضا السياسي. فمن تدقلط، أي بات صاحب "دال نقطة"، لا ينضم الى 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 ان 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 عن موقف قيادة هذا الإطار في هذا الموضوع أو ذاك، مع الالتزام بنهج هذا التيار أو ذاك بشكل عام. وهذا تفسير ايجابي للاستقلالية في التفكير. لكن الاستقلالية قد تعني أيضا 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 هذا النقد شخصيا أو غير 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 فعلا. 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، الى 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" الى تحديات ذات علاقة بها، والى حاجة مستمرة للدفاع عنها وإثباتها.

الدراسة ومشوار الحداثة

عندما كان الشاب العربي يفلت من إسار الأسرة الممتدة ذاهبا الى 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 اللبرالية الديمقراطية 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 جميعا 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 عليه البعض بضرورة التحديث وتقليد التجربة الأوروبية، والبعض الآخر بضرورة إصلاح ما هو قائم عبر العودة الى 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 هدفا 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 الى بلدته، إن عاد، أكثر تنوراً مما كان عليه عندما غادرها.

كان هذا المثقف أكثر معرفة وإطلاعا 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 جزءا 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 الى بلدته أكثر تنوراً– وذلك بغض النظر عن اختصاصه. هذه السطور يجب ألا تفسر وكأنها نوع من النوستالجيا (nostalgia) الى فرصة الحداثة البكر المفوتة، والتي لن تعود. والنوستالجيا لا تصلح برنامجاً سياسياً، ولا حتى إلهاماً أدبيا إلا في الأدب الرومانسي.

لقد انتقل مجتمعنا من مرحلة الانفتاح على الحداثة والرغبة في محاكاتها والحوار معها، ومع التاريخ والواقع العربي، الى مرحلة الحداثة المشوهة ورد الفعل عليها. لقد دخلنا مرحلة العلاقة المتوترة مع الحداثة، ولا يمكن إعادة عجلة التاريخ الى الوراء. ومعالجة هذا الواقع الجديد لا تتم بالنوستالجيا الى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، حين قادت النخب العربية، بمحدوديتها، شعوبها، وحين قادت المدينة الريف، أو حاولت ان تقوده قبل ان 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 الحداثة في الغرب بمصطلحات ما بعد الحداثة يصبح مبرراً للعداء للتحديث في مجتمعات لم تصل الى الحداثة بعد لكي تقفز الى 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 أنتاج نوع من المباهاة والافتخار بالتخلف المستحدث.

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

لم يعد الطالب الآتي من القرية الى المدينة اليهودية في الحاضر يفدها من ثقافة ريفية تقليدية لينفتح فوراً على الجديد والحديث من خلال العلم والتعلم، وليسلم نفسه تسليما لعملية التقدم. وقد كان هذا هدف "تغريبته" الى المدينة. ومن أجل ذلك تحمل مشاق الانفصال عن علاقات القرية الحميمة، وعانى من الحنين، الذي غالباً ما دفع الطلاب الوافدين الى المدينة في الماضي العربي الى 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 محولا الحنين الى حضن الضيعة الى ألف تعبير جمالي عن الحب، أو الشوق، أو الضياع العاطفي.

الطالب الوافد من القرية الى المدينة في الحاضر يفدها من ثقافة جماهيرية تدعي 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 – مع فارق اكبر 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 انتماءا آخر، فيتحول الى "من أراد ان يقلد مشية الحجل فنسي مشيته"، أو يعود الى القرية جسمانياً، بيولوجياً، فحسب، إذا عاد إليها. أما صاحب التوجه الثاني فلم يغادرها أصلا، بل تقوقع فيها ضمن ثقافتها الجماهيرية–الريفية القائمة، وأضاف إليها مهنة فحسب. لقد أصبح، ربما من الناحية التقنية، صاحب مهنة لكنه لم يغد مثقفا متنورا. وتحصل باستمرار انتقالات من قطب لآخر دون المرور بخيار الثقافة العربية من منظور حداثي.

كان المثقف يعود الى بلده أكثر تنوراً ومعرفة وعقلانية وريبية مما غادرها. وقد لا يعود المتعلم حاليا أكثر تنورا. والطامة الكبرى أنه قد ينشأ في المرحلة الراهنة وضع يجعله يعود الى البلدة بعد التخرج أقل تنوراً منه عندما غادرها. ذلك لأنه قد يضيف عناصر جديدة للثقافة الجماهيرية التي حملها الى المدينة تبدو وكأنها أعمق وأحدث، لكنها لا تعدو أن تكون عناصر ثقافة جماهيرية من ثقافة أخرى، إسرائيلية في هذه الحالة. وقد تكون عودته الأقل تنورا ناجمة عن أن ردة الفعل على الحداثة، المفروضة قسرا والتي كأنها نقيض لما كان قائما وعلى خرائبه، تؤدي الى رفض عناصرها المتنورة والعقلانية تحديداً، رفضٍ يبدو وكأنه أصالة أو تمسكا 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 الا قدرتها على التحول الى مرتبة اجتماعية أو 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 الى المدينة عبر العمل المأجور وبيع الخدمات. المدينة تصلها عبر تعميم أنماط الاستهلاك والسياسة الموسمية الانتخابية. وهي تتصل بالمدينة سياسياً عبر ضرورة 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 له انتقال نوعي من عالم الى آخر، كما كان الحال في الماضي، بل يظل يتشظى ويتفسخ في العالم ذاته، ويعيد أنتاج العلاقة بين الهامش والمركز في داخل المدينة وتكريسها، وكذلك الأمر عند العودة من جديد الى القرية.

يحدث الانتقال عندما يتبنى المثقف قيم الحداثة والتنور ويخضع هذه العلاقة ذاتها، أي علاقة الهامش بالمركز، الى نظرة فاحصة ونقدية. قد يحمل المثقف العلاقة بين الهامش والمركز في داخله عند إقامته الجسدية في المركز، أو قد ينحاز الى أحد طرفي العلاقة ثقافياً- لكن التحدي هو التحرر ثقافياً من العلاقة بين الهامش والمركز ليصبح بالامكان 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 بالامكان تبني قيم التنور كقيم عربية أيضاً من دون محاكاة علاقة المركز بالهامش أعجابا 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، وحدها، تؤدي الى تعديل طبيعة الإنتاج الثقافي.

نقاش الكلام ونقاش المتكلم

درجت في مجتمعات الكلمة العربية المكتوبة أساليب في مناقشة الرأي الآخر، أو الرأي الجديد، باتت تقليداً معيقاً 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 الى مراكمة معرفة، ناهيك عن تطوير أي نوع من الحوار والجدل المعرفي. بل إنه غالباً ما يؤدي الى 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 الديمقراطية، أو صاحب مصلحة انتهازي، لدى زعامات ديمقراطية قد يمدحها مقابل خبر فحسب، ويغير "موقفه" ونقاشه تبعا 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، مرورا 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 الى 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 تؤدي الى اتخاذ موقف من شخص أو كاتب من دون معرفة أي شيء عنه. وما أسهل تملق الشباب المتحمس والكسول معرفيا، 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 بتذبب "مواقفها"، أو أن فلاناً "رجعي" أو حتى "خائن" أو "عميل". والذين يتملقون، عن عجز، عنوان الغضب الحقيقي بدل مهاجمته يحولون، هم ذاتهم، غضبهم مضاعفا نحو من صادف ان اختار ان يعبر عن ذاته الفردية في هذه الموضوعات.

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

والسبيل الى منع الكلام المنطقي من الوصول الى 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 أيضا من قبل المؤسسة الحاكمة ومنظريها وصحفييها، 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 حملا للطاقة التدميرية ضد المجتمع. إن غمز صاحب موقف بأنه يفكر كذا لأنه من القبيلة الفلانية، أو لأن أمه من أصل كذا، أو بتسمية انتمائه الطائفي أو الإقليمي، لا يؤدي الى اغتيال الحوار بين الآراء فحسب، بل الى منع إمكانية تعدديتها على المدى البعيد. ذلك أن أي تعددية كهذه تتحول في هذه الحالة الى تعددية هويات وانتماءات تهدد وحدة المجتمع. والممتع والمشوق والغريب هو رؤية العلاقة بين هذا الأسلوب في النقاش وكيفية معالجة بعض المستشرقين والصحفيين الغربيين لآراء المثقفين العرب بالرجوع الى 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 الى فقدان أجيال معرفية كاملة يتربى ابناؤها على الحقد على أناس لا يعرفونهم ولم يقرأوهم، سواء عاشوا في الماضي أو 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 معرضٍ للإشاعة حول المؤلف، على أمل أن تزول الخصومة بانقراض المتخاصمين. والطامة الكبرى أن الإشاعة لم تعد تقتصر على مجرد تعبير عن حضارة شفوية 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 صحفية من دون أن يوفر بالضرورة صحفيين أو صحافة. وعندما يحل الفاكس أو الانترنت محل التحرير، يرافقهما الكسل المعرفي وغياب الأخلاق الصحفية والمسؤولية الشخصية عما ينشر، تصبح الإشاعة أكثر قدرة على الانتشار، خاصة إن لم ترافق الفاكس أو الانترنت صحافة جادة قادرة على وراغبة في استخدامه للتحقيق الصحفي. 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 الى إسفاف منصوص.

ويتزامن عصر الديمقراطية من دون ديمقراطيين (مع الاعتذار للباحث غسان سلامه)، مع عصر الصحافة من دون صحفيين، يغدو الإسفاف المنصوص نصاً يطالب بالمساواة الديمقراطية مع النصوص الأخرى. فهو يطالب أن يعامل كرأي وموقف، وأن يعامل صاحبه ككاتب وصحفي وصاحب موقف. بل قد يكون له رأي في اتحادات الصحفيين أو الكتاب! وأي تنقيص من قدره يعتبر موقفاً لا ديمقراطياً قد يجابه فجأة من زاوية غير متوقعة بسؤال غير متوقع: "ألسنا نطالب إسرائيل بالمساواة أو بالديمقراطية، 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 مدّعاة 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 والديمقراطية.

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 ان يرد إذا شاء "فنحن ديمقراطيون، صحيح أننا نشتم، لكن صفحات صحيفتنا مفتوحة للرد". وهذا في واقع الحال خبث المتخلفين المعادين للديمقراطية، الذين يستخدمون أدوات الديمقراطية ضد الديمقراطيين. إنه

الخبث الذي قد ينتصر مرتين: مرة عندما يحول التشهير الى إشاعة مكتوبة، ومرة حين يجبر الضحية ان تدافع عن ذاتها.

ويضيع الموضوع عندما يتحول الى 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 الى دوافعه وخلفياته من غيرة وحسد وخصومة لا علاقة لها بموضوع الخلاف. وإذا كان المدافع- المهاجِم معتداً بذاته قد يتحول الى المفاخرة غير المنضبطة والى تجنيد الأقلام الصديقة لمهاجمة الخصم- وهكذا يتحول الخصام الى 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، الى 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 ان الخصومة طائفية. وحتى لو لم تكن طائفية فإنه يفترض ذلك بحكم وظيفته ويساهم أيضا في جعلها كذلك. فهذه أدواته وتلك مرجعيته. وكذلك الصلح العشائري. أما الصلح الكلامي فإما ان يكون توفيقيا يوفق بين المواقف، أو شخصيا بين أصحاب المواقف، وذلك بتثبيت الطابع الشخصي للخصومة بدل تخفيفها: "صحيح أن لدى الكاتب فلان سلبيات عديدة، ولكنه ليس نصاباً أو خائناً مثلا"، 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 ان ينتشر جانب من الظاهرة دون جوانبها

الأخرى. وعليه قد يصير النقد تغنياً بما يكتب، بحيث يكون التغني مثيراً للإعجاب الى درجة تغني عن القراءة النقدية ويتحول النقد الى مديح منطلق من العلاقة الودية مع الكاتب، أو من دافع ما الى تملقه إذا كان شهيراً.

ومن ناحية أخرى فإن اقصر الطرق الى 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 دون الإشارة الى المصدر، ثم يقومون بمهاجمة جملة أخرى أخرجت أيضا من سياقها. وليس أدل على الحسد والغيرة من سرقة أفكار كاتب، من دون الإشارة الى مصدرها، ومهاجمته في الوقت ذاته، انتقاما منه على اضطرار المنتقم ذاته للإعجاب به وسرقة أفكاره.

لكن بالامكان 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 إطلاقا 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 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 الما بعد حداثية، سيطرت بعض التعابير غير المألوفة، لكن المفيدة معرفيا ومنهجيا، على ممارسة نقد النص. لكن هذه الأدوات المفيدة قد تتحول الى مجرد استعراض للتعابير خارج سياقها الحضاري والثقافي لتتحول في النهاية الى معيق 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 وأن بالامكان إغفالها أو إسقاطها من منزلة الأدب، أو تخفيضها الى "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 تنطلق من اعتداد الناقد بنفسه، غالبا.

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 ان يكون راديكاليا أو مجددا بشكل خاص، أو ان 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 الى تشجيعه، لذلك فإنه يرد معروف من توجه إليه بمعروف أكبر فيكيل له التشجيع على شكل مديح، أو يكتب مقدمة لديوانه الشعري. وقد يتحول الكُتّاب الى نقاد بعضهم بعضا 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 فعليا 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 ان يختزل النص، خاصة إذا كان أدبياً أو علمياً، الى 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 أدبياً إبداعيا، فسوف تصعب هذه المهمة، وتغدو أكثر تعقيداً. إذ يحتاج إثبات العلاقة المذكورة بين الإنتاج الثقافي وموقع صاحبه الى أدوات معرفية وبحثية تتجاوز النقد الأدبي والتحليل المنصوص الى علوم اجتماعية أخرى.

وحتى عندما تتوفر هذه الأدوات وتثبت العلاقة بين موقع المتكلم وكلامه، فإن ذلك لا يلغي قيمة الكلام خاصة إذا كان علمياً أو أدبيا إبداعيا. لذا يجب على النقد أن ينتقل الى 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، خاصة 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 ان يحولوا النقاش الأيديولوجي الى عملية تحريض، من دون التعامل مع الحجج التي يسوقها صاحب الأيديولوجية العقلانية. فمجرد التعامل مع هذه الحجج يقودهم الى 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 يقلب 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 لبرالياً وهكذا- فقد تكون الادعاءات التي يسوقها صحيحة، بغض النظر عن الموقف الذي يخدم أيديولوجيا إذا تم فضحه فعلا. وإذا لم يكن بالامكان 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 الى أدوات تحليلية وعلمية، فلا يكفي فضح السياق الأيديولوجي إطلاقا 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 الايدولوجية، 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 الى الإنتاج العلمي والإبداع عموما، وحتى لو خدمت النتائج هذا الموقف. ذلك أنه لولا وجود قيمة للنص العلمي، مستقلة عن موقف كاتبه الأيديولوجي، لما كان بالامكان فصل العلم عن بقية حقول المعرفة، ولتحول الى مجرد نمط من أنماط الايديولوجيا. ينتج العلم في سياقات اجتماعية وفكرية وأيديولوجية محددة، لكن هذه الحقيقة لا تحوله الى 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 عن أصناف النشاط والممارسة الإنسانية الأخرى في خدمة نفس الموقف. لكن هذا

التمييز يجب ان يتوفر في جودة النص ذاته أولا، أي ان يتوفر الفرق بين الإبداع والدافع إليه. فالمنشور السياسي ليس أدبا ولو فرضت عليه القافية فرضا. ومن ناحية أخرى فالقصيدة الرديئة ليست أدبا 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 ان النظام الذي يمنع معادٍ لحرية التعبير، لكنه لا يكفي بحد ذاته لكي يحولها الى أدب.

الدافع الأيديولوجي والشعار السياسي لا يتحولان الى أدب وفن إذا صيغا بلغة أدبية. كذلك فإن غيابهما لا يحول نصاً رديئاً الى أدب، ولا يجعل من نشاط إنساني استعراضي فنا. يفترض النقد حدودا بين مجالات النشاط الإنساني المختلفة. ومع تغييب الحدود تنعدم خصوصية النقد أيضا 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 أيضا كنسق معرفي، سيولة المصطلحات غير المحددة.

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 الما بعد حداثية الحدود المفروضة بين مجالات النشاط الإنساني تكريسا اجتماعيا أو أكاديميا أو سياسيا 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 حدودا ما هي الا 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 نقدا للحداثة وفي سياقاتها. فالحدود التي ينتقدها أثبتت نجاعة في الإبداع والابتكار بشكل لم يعرفة المجتمع البشري. فقد غيرت وجه الإنسانية منذ النهضة (renaissance) مرورا 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 مجالا لنفيه هو، ويترك النقد مجالا لنقده، وبالتالي يدفع الى التطور من النقد الى تغيير الواقع باستيعابه للنقد، أي بنفي النقد.

لكن اختلاط المعايير قبل أن تقوم الحدود الحداثية بين المجالات، وقبل ان تتميز مجالات النشاط الإنساني، هو تبن لبعض لحظات ما بعد الحداثة منزوعة من سياقها التاريخي من أجل حماية وتكريس ما قبل الحداثة، أو ما تبقى منها في الحداثة المشوهة. وغالبا 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 للديمقراطية الغربية مثلا، خاصة بعد ان ترسخت وأصبحت بذاتها موضوعا لنقد ذاتها كديمقراطية لبرالية، ترجمت لدينا كدلالة على ضعف الديمقراطية ومحدوديتها، "فحتى أهلها ينتقدونها"، و"حتى أهل الغرب ينتقدون حضارتهم"، و"إنهم يعترفون بأنفسهم...". والمفترض، بموجب هذه العقلية، ان تشكل "شهادة شاهد من أهله" دليلا دامغا. وهي في الحقيقة ليست دليلا الا على تطور وقوة الديمقراطية، وعلى تخلف وعصبوية العقلية التي تنطلق من "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" فتحولها الى "أنصر ثقافتك كما تتصورها...". فهي لا تتعقل "أبناء ثقافة" ينتقدون ثقافتهم الا كدليل على انحلالها، والأمر كذلك فعلاً في حالة القبلية. ذلك ان نقد القبيلة من داخلها لا بد ان يكون دليلا على انحلالها. هذه عقلية قبلية تستخدم حوارات "الآخرين" شماتة وتحول الاقتباس الى نوع من "نقل الحكي" و"استغياب" الثقافات الأخرى لتفنيد الهوة والفجوة القائمة بين الديمقراطية 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 للديمقراطية باعتبارها مرتبطة بنمط حياة "غربي"، أو ثقافة "غربية" محددة ومتشكلة تاريخيا، وبالتالي فهي ليست كونية كما تدعي. كما أنها تتبنى بغبطة الاعتداد بالنفس، الخبيثة والغبية في آن، الانتقادات عن ترسيخ

الاغتراب الحداثي بين الفرد والمجتمع وتعميقه في الديمقراطية مع ازدياد قوة عنصر المنافسة وغيرها. فهذا الاغتراب غير قائم في القبيلة، ويقمعه المجتمع التقليدي لكن بثمن غياب الفرد أصلا ومنع تفرده. أما في المجتمع الحديث المشوه الحداثة، والذي يتبنى التقاليد القبلية كأيديولوجيا ضد الديمقراطية والتقدم، واللاهوت الديني كأيديولوجيا 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 مبررا ذاته عبر تسخير النسبية الفجة لنظريات ما بعد الحداثة. قد نكون فخورين بتميزنا، ولا بأس بذلك، فبدون تميز لا توجد هوية. لكن التميز يختلف عن النسبية التي تحول التخلف الى مجرد اختلاف، والفقر الى فرق، وطغيان الجماعة على الفرد إلى حميمية تميز دفء "الشرق" عن اغتراب "الغرب"، والصفنة الفارغة من أي معنى الى تأمل يدل على حكمة، والغباء والبدائية في التفكير الى أصالة، والشطارة والفهلوية الشارعية، المجلوبة الى أروقة الحكم، الى حنكة ودهاء سياسي لا يلبث أن يتحول الى فقدان تام للمصداقية.

إن خطاب ما بعد الحداثة، بما فيه نقد الإستشراق 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 ان تمر حداثتنا بدرب الآلام التي مرت فيه الحداثة الأوروبية ومرت بالآخرين فيه. فليس من سبب وجيه يدفعنا الى رفض الاستفادة من التجربة الأوروبية ومن نقدها: الرومانسي والماركسي والما بعد حداثي. فقد كان لهذه الانتقادات معنى لأن الحداثة كانت قادرة بعد آلام عسيرة على استيعابها وتكييف ذاتها من أجل استيعابها. وحيث تم تبني هذا الانتقادات خارج قبول أسس الحداثة، أو خارج توفرها، فإنها إما تحولت الى رؤيا اسكاتولوجية خلاصية كارثية، أو الى نظريات هندسة اجتماعية بدائية، أو الى تركيبة من كلا العنصرين أدت الى مذابح وجرائم كبرى حقيقية: الستالينية، الماوية، الخمير الحمر... أو الى إعادة أنتاج 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.

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 وتنوير يعقبها بعد قرنين مثلاً، كما كان الحال في أوروبا. لم يعد بالامكان أخذ عناصر من النهضة دون التنوير، تماما كما ليس ممكنا ان تؤخذ الديمقراطية من دون حقوق لبرالية، رغم أن الظاهرتين منفصلتان تاريخياً. ومسميات النهضة والتنوير مسميات محددة لظواهر تاريخية محددة في أوروبا. وبالامكان استخدام تسميات أخرى، كما فعل جورج انطونيوس عندما استخدم لفظ "اليقظة العربية". وكان بامكاننا أن نعنون هذا الكتاب "اليقظة المعاقة"، وقد سبقنا غيرنا من الباحثين العرب لمعالجة هذا الموضوع بشكل مستفيض.

مقولة "نزع السحر" (disenchantment) 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 الانسان، في حين تُسبح الاشياء خالقها وتكتسب معناها من قربها اليه أو بعدها عنه من منظور بعض اصناف التدين.

الدنيا قبل عملية نزع السحر مسكونة بالارواح والمعاني والمغازي والقداسة والنجاسة. والانسان، 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 والى التراب يعود، الى ان يتخلص من التراب ومن المادة بالترفع عليها بالايمان، الذي هو بداية الخلاص أو القيامة الأبدية وتخلص الروح من المادة.

ولا تكون النهضة الا اذا انفصل العالمان في الثقافة – أي اذا أبعد عالم الروح والفكر والسحر والمعاني والمغازي عن عالم الظواهر، ولو بثمن فقدان شاعريتها، بحيث ينظم الناس الشعر بدل ان تنظمه الاشياء. ولا علاقة إطلاقاً بين حالة الفصل هذه بين الشيء والمعنى، بين المادة والفكر، بين الروابط السببية والسحر، بين الرسم والمنظر، وبين الفن والطبيعة، من ناحية و بين التدين أو عدمه من ناحية أخرى. فالتدين يحافظ على ذاته ووجوده في هذه الحالة وفي إطار مثل هذه الثقافة التي تفصل بين السحر والاشياء، لكنه لا يمر من خلال الظواهر والمادة وإنما يتحول الى علاقة مباشرة بين الانسان والروح، الغيب، والما– ورائي (metaphysical). 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 امام نزع السحر هي الظواهر الاجتماعية وعلى رأسها السياسة. فالسياسة هي الاخطر من بين أوجه النشاط الاجتماعي لأنها الأعظم تأثيراً على المجتمع ككل. ان آخر معاقل الغيب هي ايضاً أكثرها تأثيراً. ولا بد ان تكون السياسة آخر المعاقل لما فيها من فعل للايديولوجيا 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، اذن، بالأماني والعقائد، بالمخاوف والتطلعات، بالحب والكره، بالأمل والإحباط- إنها مجال للممارسة البشرية بهدف معلن هو تغيير المصائر، كما كانت طقوس طرد الارواح ذات مرة، وكما كانت طقوس استرضاء الالهة. وما زالت هذه الأطوار تتنازع الانسان في أي مجتمع. لكن ادوات التعبير عنها وانتاجها في الحيزالعام قد اختلفت، وسياق هذا التطور الاجتماعي هو الأمر الأهم.

وتجري محاولة من كافة القوى الحديثة في المجتمع الحديث لتحويل السياسة ايضاً الى فن وعلم في حساب القوى ومصالحها والتوازنات القائمة بينها. وتسخّر السياسة في خدمتها علوماً اجتماعية عديدة، لا تدرك في كثير من الاحيان مدى تسيسها، ومن ضمنها علم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم الاتصالات، وحتى علم التاريخ. لكن السياسة ليست علما، وهذه المحاولات لا تكفي لتحويلها الى علم. ولو كانت السياسة علماً لما اختلف عليه البشرالى هذا الحد. فالناس لا يتصارعون على الفيزياء والرياضيات ولا حتى على العلوم الاجتماعية وتظرياتها، ولا يقتل احدهم الآخر في النقاش على تفسير تجربة كيماوية، ولا تشن دولة الحرب على دولة اخرى لسبب كهذا. ليست السياسة علماً اذاً، بل تسخر في خدمتها علوما. السياسة (politics) لعبة القوى السياسية وبرامجها وأيديولوجياتها ومصالحها ونضالها وصراعها في محاولة للسيطرة على عملية صنع القرار السياسي ونظام الحكم والتأثير عليه، والسياسة (policies) اي السياسات المتبعة، المصاغة او غير المصاغة، في أي مؤسسة بدءا من الحكومة ونهاية 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، وانما 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، اي بدون 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 الاحداث زرعاً، والمسقط على عملية صنع القرار، موقفاً ايجابياً- في حين يرى أن اتخاذ المتحفظ لموقف تحليلي معاكس محبطا للنضال ومثبطا للهمم، وبالتالي يخدم العدو "من حيث يدري أو لا يدري"، (ولا يمكن ان يُقصَد بهذه العبارة غير الارهاب الفكري والادانة). 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 الى نفس الغاية.

وفي الواقع لا بد من أجل الحصول على التأييد لموقف ما ان يقوم السياسيون بعملية تعبئة وتحشيد وتحميس- لكن هنالك فرق بين الحاجة لنشر جو من التفاؤل بعد اتخاذ الموقف بغرض انجاحة 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 لانجاح النضال من اجل هدف معين، وبين تدخل هذه الافكار في عملية تحليل الواقع وحساب الادوات المستخدمة في التأثير على هذا الواقع.

تتم في السياسة بكثافة عملية صنع صورة الآخر. ومن الأجدى ان تكون هذه الصورة دقيقة قدر الامكان ليكون الموقف منها مبنياً على حقائق. لكن صناعة صورة الآخر بغرض تشويهها، حتى لو كان بقصد محسوب عقلياً، يؤدي الى نشر الغيب في السياسة، ويؤدي بالسياسي الى 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 الاسلاميين المتطرفين ونظام الاتحاد السوفييتي في نظر الشيوعيين المتعصبين. هذه

الطريقة في صنع الاخر هي عائق أمام النهضة في المجتمعات الغربية المتطورة ايضا، وليس في المجتمع العربي وحده.

لكن الغيبية في السياسة لا تتوقف عند هذا الحد، بل تتجاوز ذلك الى افتراض قوى سياسية فاعلة على أرض الواقع تزرعها الايديولوجيا في المجتمع، أو تسقطها عليه. هكذا تتخيل الغيبية الخير والشر قوى قائمة فاعلة في الواقع. إنها "قوى الخير والشر" التي تقسم العالم حتى ادق التفاصيل في ما بينها، مثلها مثل قوى الظلم والتحرر، وهكذا.

تمنع الغيبية من رؤية الخير والشر كموقف أخلاقي يقسم الممارسة والسلوك الانساني بموجب معايير- لذلك فانها في السياسة تؤدي الى ثنائيات "إما... أو...": قداسة أو نجاسة، خير أو وشر، حلال أو وحرام وهكذا. وتمنع هذه الثنائيات الإقصائية من تحليل المجتمع والدنيا كما هي، ومن اتخاذ موقف بشأن النظام الاجتماعي والسياسي القائم. كما تؤدي بالممارسة الى الانقسام بين الحماسة والمقاطعة، التهور والتطير، والادانة الكاملة والتعصب الاعمى. ولا شك ان هذه الثنائيات، التي يعود اصلها الى عقلية القداسة والنجاسة والحلال والحرام، هي من اكبر القيود امام تحرر الممارسة النهضوية العربية في عملية تغيير المجتمع. هذا السياق واضح في حالة ولوج الدين الى السياسة، عبر تسييس الدين وتديين (تقديس أو تنجيس) السياسة. وقد تحولت هذه الظاهرة، في حالاتها المتطرفة المغالية في تطرفها، من عائق امام النهضة الى كارثة حقيقية تهدد ليس فقط كل امكانية لعقلانية سياسية في ادارة قضايا المجتمع والدولة، بل وتعادي قيما تنويرية اساسية مثل حق الانسان بالبحث عن السعادة وتحقيق ذاته، و قيما جمالية وأخلاقية متمدنة، وتعتبر المدنية ذاتها شرا.

الأيديولوجيا الشمولية، أو المغلقة، أو الثورية، أو الراديكالية المحض

يخاطر المرء بالدمج المعياري بين الأخلاق والعلم بان 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 ان 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 مزاجا سياسيا خلاصيا (eschatological) لأنه يصر على الخلاص الشامل بناء على نفي وتدمير الأوضاع القائمة كليا، وبشكل جذري، وبناء مرحلة جديدة. وعندما يناقش التفاصيل وينتقد عينيا فإنما يقوم بذلك تكتيكيا 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 أيديولوجيا. لكن ما معنى المزاج الثوري هكذا بدون ثورة أو تصور لثورة؟ إنه يصبح مجرد كاريكاتير عن المزاج الثوري ومجرد عائق أمام الوعي النهضوي الذي غالبا ما يكون قد بدأ ثورياً. ولأن الوعي الثوري الراديكالي الطابع هو أيضا شمولي النزعة يرمي الى نفي الوضع القائم برمته فإنه يعتبر إصلاح الوضع القائم بالتدريج، عبر الحوار معه، تعبيرا 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 استعنا 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، عمل عادة وفي ما بعد كأيديولوجيا تبريرية لسلطتها بعد انتصارها، وتعايش مع ممارسة إصلاحية الطابع نجحت حينا في عملية تحويل الدولة والمجتمع، وفشلت أحيانا. لقد تحولت ثورة أكتوبر الاشتراكية، مثلا، الى ممارسة إصلاحية وسطية (في ما عدا 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 الى حالة انهيار شاملة. والمزاج الثوري الديني الإيراني انتهى الى التعايش كأيديولوجية دولة مع إصلاح لا نعرف نتائجه بعد. لكن ماذا يعني المزاج الثوري من دون ثورة ومن دون ادعاء التحضير لثورة؟ إنه حالة كاريكاتورية مشوهة تحتفظ بالتفكير الشمولي المطلق دون حوار جدلي نقدي مع الواقع من أجل تغييره.

وقد انطلق التفكير الشمولي من مسلمات شمولية من نوع: "الحتمية التاريخية"، "الأخلاق يحددها الصراع الطبقي"، "التناقض الرئيسي في عالمنا هو كذا..". ولا بد ان 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 الإتحاد السوفييتي لنزع التسلح"، أو "تدين التدخل في شؤون الإتحاد السوفييتي الداخلية بحجة حقوق الإنسان". والمهم هو ليس فقط الادعاء- ادعاء يثير الابتسام حتى لدى من شاركوا في الماضي في مثل هذه الصياغات- الذي يضع قرية مهمشة في مستوى الصين والسياسات الصينية والحكم عليها، بل المهم هو الشعور بأن هنالك معركة رئيسية، "تناقضا رئيسيا" في عالمنا، وأن الناس منحازة لصالح طرف ضمن هذا التناقض، وتتخذ مواقف دون الحاجة للمعرفة أيضا. هنالك أهمية ذاتية كاذبة مفترضة في مثل هذا الوعي، كما أن هنالك

تشجيعا للجهل وعدم المعرفة بالانحياز الكامل في القضية الصغيرة قبل الكبيرة الى "موقف" بدون رأي، والى "رأي" بدون معرفة.

وفي نمط الوعي هذا "تشتق" كل المواقف، كما في الاستنباط، من مسلمة واحدة، من "موقف" واحد، بغض النظر عن التفاصيل والتنوع القائم في العالم من حولنا. كل شيء يبرر بالموقف من التناقض الرئيسي. ليس ضروريا أن تعرف عن نظام ما أي شيء لتتخذ منه "موقفا"، إذ تكفي معرفة موقف "الإتحاد السوفييتي" 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 ان هذه الدولة صديقة شخصية له، أو ان شعبها مكون فردا فردا 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 بألف التعريف. ومأساته انه يبدو كونيا 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 عالما 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، نتاج تاريخ وثقافات لا يعرفها متخذو المواقف، ولن يعرفوها ما داموا قد اختزلوها الى خير وشر، وإلى "معنا" و"ضدنا". ومع تحول المعيار الى "معنا" أو "ضدنا" تقترب السياسات "الثورية" من العصبوية التي تميز مراحل متأخرة من انحطاط سياسيات الهوية- 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 يعمل كمتحجرات فكرية راسبة في العقل. وأخطره ذلك الذي ينبع من الخلط بين الحكم العلمي والحكم الأخلاقي. فهذا يحفر

أثرا منهجيا في العقل لا يختفي باختفاء مسبباته، ويراكم عوائق جسيمة أمام النهضة الثقافية والفكرية. وهذه المشكلة أساسية جدا وتكاد تكون في أساس الحكم الإنساني. يبدأ اصل 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 الأيديولوجيا، أو "أحكام الدين" أو" خدمة مسار التطور والتقدم"، كما يروج آخرون. من هذا المنطلق يمكن الإجابة على 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 على سؤال: "هل هذا السلوك الأخلاقي سيء أم جيد؟" بالعبارة غير القابلة للتصنيف أخلاقيا: هذا السلوك صحيح أم خاطئ.

طبعا هنالك من يريح نفسه من عبء الإجابة على 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 ماركسيا"، يتوافق مع "تعاليم الإسلام" أو "ليس من الإسلام في شيء"، و"هيك الكلام" أو"مش هيك الحكي" أو "معنا" أو "ضدنا". والمصيبة ان من يردد ان موقفا معينا ليس ماركسيا، لا يعرف عن الماركسية إلا اسمها تماما، كما لا يفقه زميله الذي يبدو على الجانب الآخر الكثير في الشريعة الإسلامية أو "الإسلام" ثقافة وتاريخا وحتى عقيدة. وإضافة إلى أنه لا يجهد نفسه لا في فهم الماركسية، ولا الإسلام الذي يدعى التكلم باسمه، فإنه أيضا لا يجهد نفسه ولا يعييها بالتفكير في أن هذا الموقف أو ذاك صحيح أو غير صحيح خارج معايير التعصب لأمر ما مجهول. فهنالك أيديولوجيا 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 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 ينتمي إليها، يقف الفرد الحر في النهاية وحده بلا معين أمام الخيارات. وعليه ان يقرر أن يسرق أو أن لا يسرق مثلا. عليه ان يقرر بين الصدق والمصلحة، بين المصلحة الفردية أو العامة كما يفهمهما في سياق حضاري معين. عليه أن يقرر، بل أن يحسم جازما، 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. وحده هذا الفرد، السائر بلا رفيق أو معين، بافتراض حديث انه إنسان مستقل ووحيد، 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 الى "استنتاج على درجة عالية من الاحتمال" فإن هذا الاستنتاج لا يقود الى ضرورة أو حتمية ما. لكن هذا لا ينفي انه قد تم التوصل إليه بالضرورة وأن بالامكان تفنيده كحكم عام أو كتعميم، حالما توفر المثال الذي يناقضه. والمقولة العلمية، كما يقول كارل بوبر، لا تمتحن بإمكانية إثباتها بل بإمكانية دحضها وتفنيدها. ان بنيتها المنطقية تسمح بتفنيدها، بخلاف العقائد الإيمانية والأحكام الأخلاقية الحرة.

ليس بالامكان تفنيد مقولة أن وضع الحجاب عند مزار السيدة زينب وقراءة التعاويذ هو وسيلة ناجعة للشفاء من مرض عضال. ففي حالة الشفاء لا يمكن إثبات ان هذا هو السبب، وفي حالة الوفاة يمكن دائما القول ان "ابن حلال" آخر قد دس حجابا مضادا وقرأ تعويذة أخرى أقوى فعلا. لكن بالإمكان إثبات خطأ مقولة ان بالإمكان الوصول الى هذا المزار بالسيارة خلال مدة معينة، وأنك إذا قدتها الى هناك بسرعة كذا، فسوف تصل خلال هذه المدة، أو أنك إذا قدتها بسرعة أخرى فسوف تصلها خلال فترة أخرى، الى ان 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 بان النبي (صلعم) قد تفاهم مع الله حول عدد الركعات التي تصلى في عملية أخذ ورد كما يرويها باللغة العامية لتقريبها الى أذهان السامعات وليبين لهن حرص الرسول على تسهيل الدين وشؤون العبادة. لكن بالامكان فحص صحة أو خطأ مقولة ان غالبية الحضور من نساء الطبقة الوسطى المصابات بالضجر أو الملل من المجتمع الاستهلاكي الباحثات عن طريقة لملء أوقات الفراغ باستهلاك بديل وفيه أجر في الوقت ذاته.

وإذا كانت المعطيات لا تكفي لحسم حكم علمي ضروري فإن الحكم لا يكون علميا أو يبقى في مجال الافتراض العلمي أو التكهن. والتكهن العلمي المبني على تشخيص، حتى لو كان غير يقيني، ليس خيارا حرا مطلقا بين خيارات قيمية أو بين خيارات ذات طابع قيمي بفعل تفضيل أحدها على الآخر بحرية. يحتاج الفكر العلمي الى تماسك منطقي ومنهجية في البحث وفي عرض النتائج تجعل الحكم يبدو ضروريا حتميا. وهو يصل، بشكل ضروري، الى نتائج على درجة عالية من الاحتمال. أما الحكم الأخلاقي فيحتاج الى شخصية فردية تعي حرية خياراتها. وكلما ازدادت درجة الحرية الاجتماعية صعب على الفرد التهرب من الحكم الأخلاقي لأنه يصبح أكثر سهولة (عدا في حالات استثنائية تضيق فيها الحرية الخارجية الحرية الداخلية بدل العكس). وكلما ازداد وعي حرية الاختيار ونقصت الحرية الاجتماعية ازداد طابعه الأخلاقي وضوحا ومعاناة، وأصبح الخيار أكثر صعوبة. وتسهل 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 ضروريا، وليس مسألة رأي، إلا في الطريق الى تكوين الفرضية أو في تفسير الاستنتاج بعد التوصل إليه. وحتى في هذه المراحل لا

يكون الرأي اعتباطيا. إذ تضبط الاستنتاج ضوابط منهجية، من ضمنها تحييد الرأي أو الميل الشخصي، الموضوعية العلمية، التقيد بالمعطيات، تجنب الانتقائية في اختيارها لتلائم الفرضيات، والانتقال من مقولة الى أخرى بعد إثبات المقولة الأولى، والتحقق منها بحيث يكون الانتقال واجبا ومتماسكا.

كذلك ليس الحسم الأخلاقي معزولا عن الظروف الاجتماعية والتربية والخلفية الذاتية للفرد. ونحن عندما نتكلم عن الحرية في الحسم بالحكم الأخلاقي فإننا نتكلم عن طبيعة الأخلاق لا عن طبيعة الفرد. صحيح ان الفرد، أي فرد، يواجه الخيارات الأخلاقية بغض النظر عن الدواعي والأسباب التي أدت الى ذلك. لكننا لم نأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والبيئية وظروف التنشئة الفردية التي سوف تساهم في ترجيح هذا الخيار على ذلك. الأخلاق المستندة الى الحرية تفترض أنه في لحظة القرار الأخير، ما قبل الخطوة العملية، يكون القرار حرا بين أن تفعل أو لا تفعل، لأنه كان بالامكان، 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 المذرر في المجتمع الجماهيري، والمسلوب من حميمية العلاقات العشائرية، ومن فردية المواطن ذي الحقوق الديمقراطية، في وقت واحد، ينتقل بسهولة من التعلق بأيديولوجية شمولية موهومة الى التعلق بأخرى تحمل نفس المبنى المغلق، الذي لا يترك مجالا للتمييز بين العلم والأخلاق، وتفرض على التاريخ والأحداث التاريخية منطقا من خارجها يفسرها بحيث تقود الى غاية: خلاص، انتصار، عقاب الهي، 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 شموليا عصبويا مغلقا عندما ينفي أهمية أي تفصيل لا يندرج ضمن هذه الغاية، حتى لو كان هذا "التفصيل" هو حياة الأفراد ذاتهم. ثم ينحط هذا التوجه الى اليأس والإحباط عندما ينهار عالمه لدى أول تجربة عملية فينقلب باحثا 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. وغالبا ما يجد الباحث ضالته في جمل صماء مثل: "النظرية ممتازة لكن الخطأ كان في التطبيق". تسمح هذه الجمل بالتهرب من مواجهة العقلية الشمولية والاستمرار في ممارسة التعصب للـ"نظرية" هذه المرة، مع عدم ملاحظة التناقض الجوهري بين "نظرية" و"تعصب". وبالتدريج يتلاشى الاهتمام بالنظرية أيضا، ولا يبقى إلا التعصب المجرد الذي يغذي ذاته بذاته، ويدور حول ذاته، ويبني ادعاءاته من داخل ذاته قصورا 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 لموقفٍ بالتعصب لجماعة المتعصبين للموقف. وهكذا نعود أدراجنا الى القبيلة والعشيرة والطائفة التي لا يحتاج التعصب لها لأكثر من الجهل. وكل معرفة إضافية على هذا الجهل تعتبر مؤهلات تصلح لتمثيل القبيلة تجاه الخارج. وغالبا ما يتباهى أعضاء القبيلة بالعلامة النابغة الذي يمت إليهم بصلة القرابة والذي تجاوز في معارفه مجرد الجهل اللازم للتعصب لهم.

الخوف من الجمهور

يتصدى متقمص شخصية الجمهور، دائما وأبدا من بين الحضور، أو عبر الأثير في اتصال هاتفي بالبث المباشر. يهتف أو يقاطع مؤيدا أو معارضا بضمير المتكلم الجمع "نحن". هذا رغم أنه ينسب التواضع لنفسه بحكم تعريفه لنفسه كـ"الجمهور" دائما. و"المتواضع" بحكم التعريف ليس بحاجة إلى ان يتواضع، وباستطاعته المفاخرة بـ "نحن" ضد "انتم". كما باستطاعته الاتهام: "شو عملتولنا نحن البسطاء؟". و"نحن البسطاء" هذه، أو "نحن العاديين"، تبدو تواضعا، لكنها قد تعبر عن منافحة وغرور من نوع خاص. وغالبا ما يتقمصها السياسي أيضا مفاخرا بـ "بساطته" و"أصله الفلاحي" وبـ "نحنا 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 ان يتباهى بأصول فلاحية مدعاة، أو غير مدعاة، أو أن يشدد على اعتبار التخلف بساطة، واعتبار الذكاء أو الحكمة تعاليا ونخبوية. يتملق المتواضع المختلق والمتكلف الجمهور كما يفهمه. ولأنه يدعي أنه يفهمه، فإنه "يأخذه على قدر عقله". وبذلك ينتج نوعا فتاكا من الغرور والصلف يكرس "عقلية" الجمهور "الشعبية" كما يفهمها. وبتصرفه

هذا يعيد المغرور تشكيل هذه العقلية على صورته ومثاله لتتحول صفة "الشعبية" الى 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 يعبَّأ. وأية محاولة لإجراء محاكمات عقلية أمامه، أو إيراد معلومة في سياقها التاريخي، أو جعلها تبدو نسبية بعد ان بدت مطلقة، يعتبر تعاليا على الجمهور. كما أن أي جهد علني لتصحيح خطأ شائع يعتبر ترفعا 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 دون نقد، خاصة 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، وراهِن على أنه عند نشر معلومات خاطئة بشكل مغرض فلن يتصدى لك أحد، ولن يحاول ان 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 مثلا؟ 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 من الخوف من تحدي الآراء الشائعة والمسبقة؟ هذه ظاهرة تؤرق المثقفين لدى كافة الشعوب وفي كافة المجتمعات. أين مكمن الفرق الذي يستفزنا إذا؟ إنه يكمن في موقعين:

أولا: أن هذا النقاش قد وقع في الماضي في المجتمعات الحديثة والمتطورة، وأن 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، خاصة وأنها لم تكن منزهة عنها في يوم من الأيام كثقافة تنوير. بل ويعي رواد

النظرية النقدية (Critical Theory) من ادورنو وهوركهايمر وحتى ريتشارد بوبكين أن العنصرية والآراء المسبقة كانت في صلب التنوير. 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، وغالبا 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.

ثانيا: 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 نسبيا.

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

هكذا وجد نصر حامد أبو زيد نفسه وحيدا. لم تسعفه المؤسسة الجامعية 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 الناحية أخرى"، و"الموضوع مركب وليس مجرد حق في البحث العلمي"، أو "يجب طرده من الجامعة أما تطليقه من زوجته فلا"...وهكذا دواليك ولواليب واكروباتيكا وادعاءات حلزونية، من حيث بنتيها ومن حيث حركتها الزاحفة.

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 خاطئا". وهو لم يطلب من

الكنيسة حق التعبير عن رأيه، بل حاول الادعاء ان 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 اعتقد أنه كانت لديهم أو لدى أنصارهم أية رغبة أو أي متسع لخوض معركة للدفاع عن حرية تعبير من يعتقدون ان رأيه خاطئ. فلم يشغلهم ما شغل فولتير المتنور، ولا توفر عندهم خبثه و سخريته المجبولة بالنفاق، فهل اصدق أنه "لا يوافق فلانا على رأيه ولكنه مستعد للموت دفاعا 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 ديمقراطية حديثة، قضية ما بعد التنوير. وخلافا للتنوير والنهضة، لا تميز بين الرأي الخاطئ والصواب، بين 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 الى أبطال يدافعون عن صحة الرأي الصحيح، لا عن "حقه في التعبير عن ذاته ولو كانوا لا يتفقون معه". فما داموا يعرفون ان هذا الرأي صحيح، فإن عليهم أن يجاهروا بأنه صحيح وأن يدافعوا عنه، 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 غيبيا. إنهم كديمقراطيين يدافعون عن حق ممارسة الشعائر الدينية، في حين أنهم غالبا ما يكونون علمانيين.

ما زال الرأي العلمي والعقلاني بحاجة إلى ان يدافع عن ذاته. وهو لا يستطيع ان يدافع عن ذاته بلغة غيبية أو لا-عقلانية. كما لا يستطيع ان يستظل بهيمنة اللاعقلانية، أما العكس فصحيح. أي أن اللا-عقلانية تستطيع ان تستظل بهيمنة العقلانية. تماما كما أنه، في سياق تاريخي آخر، وفي

مرحلة تاريخية أخرى، تستطيع الآراء غير الديمقراطية ان تستظل بالديمقراطية، أما الديمقراطية فليس بوسعها ان تستظل بالديكتاتورية.

يترجم الخوف المعنوي من الجمهور ومن الآراء السائدة خوفا جسديا يرجع صدى الحالة البشرية السحيقة كحالة بهيمية. الخوف من الجمهور ومن المزاج العام السائد هو خوف جسدي مترجم الى حالة معنوية من التردد واللف والدوران والتملق وغيره. ترفض القبيلة الغريب، لكنها قد تتسامح مع الرأي الآخر المختلف الذي يتحدى مسلماتها من داخلها. أما الجمهور فلا شأن له بالغريب إلا إذا حُرض وعُبئ ضده. يتسامح الجمهور مع الغريب أكثر من تسامحه مع احد أفراده الذي يهدد "الوحدة". يشعر الفرد بالوحدة داخل الجمهور، وبالخوف الجسدي مضافا إليها، إذا أقصاه الجمهور، أي انه 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 الى 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 الى مخاوف معنوية. فالذين يخشون تحدي الرأي العام ومزاج الجمهور غالبا 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 خوفا جسديا فحسب، فهو خوف قائم بذاته. إنه خوف من التضحية بلا مقابل معنوي وبلا معنى. خوف من العزلة. لا انفراد في مجتمع لا فردية فيه إلا في سياق المنافسة المصلحية وفي مجال تأكيد الذات ضد بقية الأفراد، هو في الواقع عزلة.

وخصوصيته. والجماعة في حالة العيب ليست جماعة مفترضة. بل هي جماعة قائمة تمارس ضغطا 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 الى جماعة، أو الى جماعات متباينة ومتداخلة. كما ان الأخلاق مرتبطة بالحسم الفردي. وحتى ولو كان نصيب هذا الحسم ضئيلا في القرار، فلا بد له ان 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 وزنا فإن هذا يؤثر على طبيعة الأعراف الاجتماعية، ويجعلها أكثر مرونة في تقبل الخيارات الفردية المتعددة. لكن هذه اللبرالية الاجتماعية التي تجعل الفرد نظريا سيدا على جسده وعلى نمط سلوكه الاجتماعي، لا تمر من دون ثمن. يتمثل هذا الثمن باغتراب الفرد عن الجماعة، وربما تذريره. وقد يشكل هذا التذرير أساسا لإعادة إنتاج معنوية للجماعة العضوية التي اندثرت على شكل تعصب ورد فعل عصابي على الحداثة. لكن هذا الاغتراب الذي يتجسد بأنماط مختلفة من الأزمات النفسية والجماعية، في حالات الحداثة التي تطورت بشكل "طبيعي"، هو من ناحية أخرى شرط نشوء الانسجام الواعي وغير القسري بين الفرد والمجتمع من خلال وعي الفرد للحقوق والواجبات تجاه الآخرين وتجاه الصيز العام.

وفي المجتمعات التي تسود فيها الأخلاق الجمعية فإن طبيعة الأخلاق الفردية تتغير وتتعدل بموجب ذلك، وألا تحولت الحياة الى توتر مستمر. مع ذلك فإن هذا التعديل لا يغير من الفجوة في هذه الثقافة بين ما يقوم به الفرد في العلن و ما يقوم به في الخفاء. تضييق الهوة بين السر والبواح وبين الخفاء والعلن هو معيار الانسجام بين الفرد والمجتمع. ويشترط هذا الانسجام تمييز الفرد لذاته وأخلاقية هذه الذات. إنه يشترط الاغتراب. فالاغتراب شرط الاقتراب. وهو قد يكون مدمرا 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 أخلاقا فعلا، وإن كان ذلك ضمن تعديل طبيعة الانتماء الاجتماعي.

في مجتمع ينشغل نصفه بمراقبة نصفه الآخر، غيرةً أو كبتاً وشهوة مرضية مؤذية اجتماعيا، تعاق نهضة النصفين، المراقِب والمراقَب، وتزداد الفجوة بين الأخلاق الفردية والأعراف العامة. في مجتمع يتم فيه تحويل المرأة الى موضوع للشهوة الجنسية، ويحول فيه جسدها كله الى عورة يضيع الفارق بين البورنوغرافيا والجمال، كما يُفقد جزء كبير من طاقة المجتمع في عملية الرقابة ووضع الحدود والتستير على العورة. في مجتمع يتم التحرر من هذه الحدود الى الدفاع عن البورنوغرافيا بدل مهاجمتها كشكل آخر من إشكال 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 ان تكون جارية تقليدية، من بين جاريات أخريات في بعض الحالات، أو دمية مصمودة تشغّل جواري، أو رمزا للوطن تشتق شرعية مطالبتها بالحقوق من أنها ناضلت ضد الأجانب، ومن أنها أم رمز للوطن وللخصوبة والتكاثر، في مجتمع يُفقد المرأة المتحررة توازنها بالضغط عليها يوميا لتجاوز الأخلاق البسيطة ولتجاوز علاقة الحب الإنسانية العادية بين شخصين الى 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 عقابا ولا إعداما. القتل هنا يكاد يكون طقسا وثنيا لمحو العار بالدم، كما انه إنهاء لمصدر العار في نظر المجتمع الرجولي المكبوت، ألا وهو جسد المرأة. أما جسد الرجل فلا يشكل مصدر عار أو شرف للمرأة، فهي لا تملكه. والغيرة هو أقصى ما يمكن ان 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 الشباب الأشاوس، الذين قد يحولون الموضوع الى معركة وطنية.

يبدو القتل على خلفية الشرف من قبل الأخ أو الأب أو الإخوة، بغرض تحمل المسؤولية بشكل جماعي، قائما على أخلاقيات الانتماء الى الجماعة العضوية الطاغية على حياة الأفراد. فالجماعة 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– التعاقد قد "خان" العلاقة. تقوم علاقة الملكية هنا والأخلاقيات التي تبررها وتتأسس من خلالها على التعاقد. الأخلاقيات التعاقدية خلافا للأخلاقيات العائلية تؤدي في بعض الحالات الى" 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 إذا بالمجتمع البطريركي الذي سبق وقدمه لنا مطولا الباحث هشام شرابي.

جريمة القتل أبشع الجرائم عند الشعوب المتحضرة، لأنها تعتدي على أهم قيمة

اجتماعية بنظر المجتمع: حياة أفراده. فمن دونها لا يقوم مجتمع، وتتحول الجماعة البشرية الى قطيع تحكمه قوانين الغاب حيث الحياة والحفاظ عليها ليست قيما أخلاقية، بل طبيعة قد تتعارض مع طبائع أخرى في صراع البقاء. يصبح القتل هنا طبيعيا ناجما 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 دفاعا عن قيمة رفعت فوق حياة فرد آخر. ولا يستطيع من أن يقبل بذلك. لذلك فإنه لا يحاكم بتهمة القتل فقط المجرمين، اللصوص مثلا، الذين يرتكبون جريمة قتل إثناء اعتدائهم على قيمة أخرى هي قيمة الملكية الخاصة، بل يحاكم أيضا 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 ملكا 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 عيبا، ولا يعتبر نفاق ذوي السلطة والشأن والجاه والسطوة والتفريط بالحقوق والذل والهوان عيبا، بل يعتبر العيب في أن تعود امرأة، أو تلتجئ، الى بيت أهلها بعد التنكيل بها من قبل زوجها بحيث يخيم شبح العيب على العائلة طوال وجودها في بيت الأهل. العيب في ان تنفصل عن زوجها الذي من الممكن ان تكون قد تزوجته أصلا لأنه "عيب" أن تبقى عزباء. وقد تقتل هذه الانسانة ليتضح أن لدى الشرطة تاريخا 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 وطوشة 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 الى عبد يلبي احتياجات وغرائز الرجل الحيوانية قسرا، ومرة عندما قتلت على خلفية تلطيخ الشرف. العيب ان يتم التعامل مع جسد المرأة الغريبة كأنه أداة ومتنفس لغرائز حيوانية مكبوتة، وان يتم التعامل مع جسد المرأة القريبة كأنه موطن الضعف ومصدر العار. العيب هو في الأخلاقيات التي تنقلب الى عكسها خارج نطاق علاقات السيطرة داخل العائلة. مجتمع بكامله أثرى حديثا مشغول طيلة أيام السنة بشاغلين يستحوذان عليه: إخفاء المرأة في الوطن، والبحث عنها كموضوع للرجولة الجنسية خارج الوطن. هل بالامكان التسامح مع رجل يتنزه في الخارج ويمنع الهواء عن زوجته، بحيث تتناول الغذاء تهريبا من تحت القناع؟ وهل بإمكان المجتمع ان 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 الى الجماهير الفقيرة، فقد الشرف والعيب نهائياً وحوّل جسد المرأة الى أداة للكسب وذلك بالتغاضي الاجتماعي العام والتسامح مع الإزعاج الجنسي الذي تتعرض له الموظفة من قبل المدير او المشغِّل، وذلك إما لأن الكلام عن الموضوع عيب وإما للحفاظ على وظيفتها كمعيلة، هنا يصبح العيب براغماتيا ونسبيا. ويكمن الخطر الثاني في تحويل جسد المرأة كله الى عورة مستورة بانطواء العائلة على ذاتها خوفا من المجتمع الجماهيري. وتزداد هذه الإمكانية مع ازدياد شعور الفلاح او ابن الفلاح او ابن الطبقة الوسطى سابقا بفقدان شخصيته وذاتيته ومكانته في المجتمع الجماهيري فيسعى لتكريسها بقوة أكبر كبطريرك داخل العائلة.

تنطلق أخلاقيات التنوير من الأمر أو الوازع الأخلاقي، الذي حاول ايمانويل

كانط ان ينصه كـ moral imperative معتبرا أن المسلك الفردي يوجه ذاته بحيث يصلح ان يكون معيارا للمجتمع ككل، أو من عدم قيام الفرد بأعمال قد يكرهها لنفسه. الأساس هنا ان الأخلاق فردية وحرة، لكنها تتضمن البعد الاجتماعي الذي يمكن من الحياة في مجتمع. ومفهوم العيب لا يضمن هذا النوع من الأخلاقيات إطلاقا، بل قد يناقضه في حالات. خذ كيفية تعامل الرجل مع المرأة كأداة وكموضوع لغرائزه، واعتباره تعرضها لإلحاح غرائزه نوعا من العيب، ثم اعتبار ذلك كله عارا إذا لحق بمن تقربه قرابة الدم. فبالإمكان تخيل حالة يؤمن فيها الفرد بالعيب في ان تتعرض امرأة لإلحاحه الغريزي وتخضع له، دون ان يعتبر الحاحه او تحرشه عيبا. العيب يتضمن هنا بحكم تعريفة ازدواجية في المعايير. وفي حالة تعرض امرأة ترتبط بأحد حاملي قيمة العيب الأشاوس بقرابة الدم الى أمر مما يفعله هو مع أخريات فإنه يعتبر ذلك أكثر من عيب، انه يعتبره عارا. مفهوم العيب ليس مفهوما تنويريا أخلاقيا فرديا، بل هو عائق أمام تشكل هذا النوع من الأخلاق.

هذا هو السر من وراء دفاع "المرأة" كما نتصورها، بشكل يكاد يكون تلقائيا، عن ذاتها أمام نوايا "الرجل" كما تتصوره في مجتمع العيب ومخياله الاجتماعي. إنها تدرك بالسليقة، أو بالذكاء العاطفي، انه يريدها وسيلة لا غاية، يرغب فيها كموضوع لرجولته وليس لحبه او عاطفته، لا كذات بشرية فردية قائمة بذاتها. إنها تدرك بالحس المدرب عبر الأجيال ان هذه الأداتية غير متبادلة، ليس فقط بالنسبة لعلاقتها به، بل بالنسبة لرجال آخرين في علاقتهم الأداتية مع النساء اللواتي يعتبرهن في إطار انتمائه العصبوي القبلي. فهو يرفض أن يتعامل الآخرون مع نساء من نفس القبيلة بشكل أداتي.

وقد تتوسع القبيلة قياسا بنقطة المقارنة ومرجعيتها وزاوية المراقبة. فقد يشعر الرجل خارج بلده ان ابنة بلده تقع ضمن نطاق غيرته، بحيث إذا اقترب منها رجل من خارج البلدة تصبح جزءا من قبيلته. وقد يغضب على عربية لأنها صادقت أجنبيا 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، إذا، 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 ان "تأخذ" هذه الطائفة ابنتهم. لا بأس ان "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 تماما إذا كان "الآخذ" المنتمي الى طائفة أخرى غنيا أو زعيما سياسيا ذا نفوذ في أجهزة الدولة، فالعيب يصبح براغماتيا في هذه الحالة. العيب يخضع نفسه لحساب الربح والخسارة. 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 بدونه تجسد المرأة في المخيال الاجتماعي نقطة ضعف " الأقلية" أمام الأغلبية، أو تجسد، من زاوية النظر المعاكسة، أي في حالة تزوج "ابن الأقلية" الى "بنت الأغلبية"، تمادي أبناء الأقلية الى درجة "أخذ" مرأة من "بنات الأغلبية" – وفقط الرابط الوطني المدني يجعل الجميع من نفس الأغلبية.

ليس العيب أخلاقا بالمعنى الفردي للكلمة. فما الأخلاق الا خيارا يُفتَرَض أنه حر بين الخير والشر بتعريفاتهما الاجتماعية السائدة. إنه الجانب القسري من الأخلاق، مجموعة المحاذير والقيود الاجتماعية. ويتحول العيب الى 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، خاصة إذا حوّله تذوت العيب ليس فقط الى مقموع بل الى قامع أيضا.

من ناحية أخرى فإن ضغط العيب قد يؤدي الى التحلل الكامل من العيب ورمي طفل الانتماء مع مياه الغسيل المتسخة. قد يكون التحرر من العيب عنيفا حد فقدان التوازن والروادع الأخلاقية. فالتحرر من العيب يتطلب جهدا نفسيا واجتماعيا كبيرا قادرا على إزالة كل الحواجز، لان الطاقة العاطفية والنفسية والأخلاقية المبذولة لاجتياز هذا الحاجز تتفجر وتأتي على كل الحواجز، بما فيها الانتماء والمرجعية الأخلاقية. وإذا زالت كل الحواجز زالت العلاقة مع

المجتمع وإمكانية التأثير عليه. تذوُّت العيب نقمة مدمرة للفرد. ولا تقل عنها تدميرا ردة الفعل غير المتزنة عليه. الأنكى ان ردة الفعل على العيب قد تتخذ شكلا نضاليا تحرريا عديم التأثير على المجتمع الذي يطور، بدوره، ردة فعل عصبية على ردة الفعل العصبية. وما يبدأ كتحلل الفرد من المجتمع هربا من العيب، او 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 وانحل بتحللهم أي عمود فقري أخلاقي بديل يرغب في التأثير على المجتمع.

"مين هو؟"، "وليش مش أنا؟"...

عزى بعض المستشرقين المحدثين عدم قدرة المجتمع العربي على ملاقاة تحدي الديمقراطية الى "الفردية" العربية وعدم القدرة على العمل جماعة، التي "اكتشفها" مستشرقون كلاسيكيون سابقون، والتي تعيق، حسب زعمهم، بناء المؤسسات الاجتماعية والالتزام بإجراءاتها وقرارتها. ويستغرب القارئ ذو النزعة المعادية للاستشراق أصلا 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 ان 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 الديمقراطية، فمن حقنا ان 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 شرط لقيام المجتمع المتنور ناهيك عن الديمقراطية والحريات الفردية وحق الاقتراع، وكلها تفترض الفردية؟ يتفرد الفرد في المجتمع، ولا تناقض بين الاجتماعية والفردية. فالمجتمع (Gesellschaft) خلافا للجماعة القبلية العضوية (Gemeinschaft) يتألف من أفراد، أو هكذا يفترض نظريا لفهمه كحالة شبه تعاقدية بين أفراد أقاموه من خلال إقامة المؤسسات. والأفراد لا يقيمون جماعة عضوية، بل يولدون فيها ماديا أو معنويا، 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 خارجيا، أي بالابتعاد عنها في المكان. ويحدد الفرد المتصعلك فرديته هذه سلبيا من خلال نبذ القبيلة له. لكن فرديته لا تتطور بذاتها، كما أنها لا تشكل نفيا جدليا للقبيلة. ولا يتفرد الإنسان فيها كما يتفرد في المجتمع. وفي عصرنا ليس الخروج عن القبيلة تصعلكا بل قد يكون أساس انتماء الفرد الى 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 قبليته من تجاوزات الدولة والأفراد الآخرين.

ما المقصود إذن؟ وهل فقد المستشرقون عقولهم إذا اعتبروا الفردية مشكلة العرب؟ مهلا، 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 ان شئتم في هذه الحالة) التي تنفي التعاقدية الاجتماعية والتزاماتها، وبذلك تميل بالعكس للعودة الى 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 الا كنقيض. وقد يضطر للتعايش معه اضطرارا. هذا النوع من الفردية ليس شرطا للديمقراطية 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 حالة احترام المؤسسات ليس معطى تحتمل شواذ تنتهكها أو تحتاج لتدخل القانون، بل هو بالمجمل حالة مفروضة قسرا. 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 إذا. وعلينا ان نسلم أنها منتشرة الى حد أننا لا نلحظ تميزها. 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 ضعيفا أو مستهبلا، حسب زاوية النظر.

من منا لم يلتق مع النشيط 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 تنظيما آخر لكي يكون بالامكان أن يتزعمه؟ من يعترض على هذا النوع من السلوك، الذي درجت الناس في الماضي على تسميته انتهازيا، يضع نفسه في مصاف معادي التعددية، (ومعادي الفردية أيضا؟ ولم لا؟). لقد انتشر هذا النمط الى درجة لا يقابل فيها الاعتراض عليه الا بالاستغراب باعتبار ان هذا السلوك الفردي هو السلوك الرائج وربما النموذجي في حالة اعتبار القيمة الأساسية هي قيمة النجاح الفردي او الإنجاز او 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 أصلا في هذا التفسير الفرداني المصلحي الدائري للسلوك البشري للمبدئية التي تفرد حيزا للمصلحة الاجتماعية العامة. وهذا يعني أن المجتمع بات يعتبر أصحاب الموقف المبدئي غريبي الأطوار، أو مشكوكا بدوافعهم، وهم الاستثناء.

وغالبا ما يضيع الوقت في الإقناع بمبدئية الموقف وانطلاقه من الصالح العام

أمام شك المشككين بالدوافع. وقلما تتاح الفرصة، أو يسعف الوقت، للوصول الى الموقف ذاته. وهكذا أيضا يتخذ موقف ايجابي، في أفضل الحالات، من صاحب موقف لمجرد الاعتقاد ان دوافعه أيديولوجية أو مبدئية، خاصة إزاء ندرة هذه الحالة. أما صحة الموقف "المبدئي" ذاته فتصبح قضية جانبية. وقد تكون الطريق من هنا قصيرة لتقدير التعصب باعتباره نوعا 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 معيارا، ومرة باعتبار التعصب من أي نوع والتحجر الأيديولوجي صفات ايجابية أمام الانتهازية الفردية المطلقة السائدة.

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

وكلمة الذاتية أدق في تصوير هذا السياق من كلمة المصلحة، لأنها تشمل أيضا 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 "احنا ما حد جايب سيرتنا، ولا 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 وليضمن هدوؤه عن إثارة النعرات، أو بلا سبب الا النزعة التخريبية الذاتية دون مصلحة فردية.

وهي نزعة قائمة ومستعصية على التفسير في الحالات الفردانية أو الذاتوية المتطرفة. يقف شاب فجأة ويخرب اجتماعا أو تجمعا، بصراخ أو زعيق أو بافتعال توتر، أو يخرب جهدا لتنظيم حي أو قرية أو للدفاع عن مصلحة جماعية، دون سبب واضح، أو لأن القيمين نسوا ان يدعوه، أو لأن أحدهم نسي ان يحييه قبل عام عندما رآه، ومنذ تلك اللحظة وهو ينتظر ساعة الانتقام، وقد حلت. ولا يتم الانتقام بمبارزة سيفية بعد رمي قفاز في وجه غريمه، ففردنا ليس فارسا، ولا يتحلى بأخلاق الفروسية. وهو لا يتحرك ولا يندفع الى 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 تعيق انسجامه في البنى الاجتماعية إلا العصبية التي تشكل جزءًا من شخصيته. ولأنه لا يستطيع منها فكاكا 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 الى المفاخرة بالمكانة التي تعيق تميز الواحد على الآخر في المسؤوليات، وتدفع الى 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 يمكّن 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، مجردا للفرد المجرد بحيث تكون بالاشتقاق من العام الى الخاص. فمن حق فرد عيني يمثل حالة من الكفاءة أو المؤهلات، التي تغطيها المعايير العامة المفترض ان 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 ان 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 الى القسر وفرض التراتبية فرضا في المؤسسات. وعندما تفرض التراتبية فرضا 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، وفرديا لا يعتبر المجازفة في غير مصلحته أمرا محمودا. إنها آلية للتهرب "فرديا" من تحمل المسؤولية الفردية. والتهرب من المسؤولية والواجب المنظم اجتماعيا، 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 إذا مشكلة الفردانية او الذاتوية بل يجعلها تنخر في المؤسسات التي يجبرها على احترامها.

وتخلق عقلية وأخلاقية "ليش مش أنا؟" مناصب لا حاجة لها الا لإرضاء من يسأل مثل هذا السؤال، لأن فلانا 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 أيضا وتتكاثر حفلات

التكريم وحفلات التأبين. هكذا يرضي غرور الشخص ان يتلقى تهنئة من "شخصية مهمة" إذا تلقاها غيره في سياق آخر. وهكذا يدعو الناس السياسيين الى مناسباتهم الاجتماعية غير السياسية. إنهم يرجون ان يخدعوهم. وهم يقومون بأنفسهم، عبر طلب التمين، بإرشادهم لأسهل الطرق الى خداعهم: تملق فردانية وذاتية الناس وإشعارهم بالأهمية. وهذه لا تؤدي الى تعامل القيادات معهم كأن كلا منهم فرد متميز بل كأنهم قطيع. وهذا هو الوجه الآخر لمقولة: "ما في حد أحسن من حد".

في النظام السلطوي القمعي تؤدي الفردانية الى استخدام القمع لفرض التراتبية والهرمية. وفي النظام التعددي الأكثر انفتاحا تؤدي الى منافسة بين السياسيين على تملق غرور الفردانية بمظاهر الإغواء وإرضاء "الإيجو" بدل الحوار الحقيقي مع الناس حول السياسات والمصالح. هكذا يجد الناس في السياسة ولدى السياسيين تعبيرهم، ولا يجدون مصالحهم. هكذا يتحولون أيضا الى جماهير. ولا تستطيع السياسة ان تؤثر هنا من دون ان تتأثر، أي من دون ان يتحول السياسيون أيضا الى نوع من قطيع من المخادعين البهلوانيين والكذابين يتنافس على إرضاء غرور الفردانية، بموجب قوالب وكليشيهات وضعتها مسبقا أدوات الاتصال وفي مقدمتها وسائل الإعلام.

وحتى عندما يتملق الفردانيون أصحاب الجاه والسلطان، وهم غالبا ما يجدون أنفسهم في حالة تملق ورياء، إذ لا علاقة بين الفردانية الذاتية والكرامة الفردية، نجد دائما فردانيا يحاول ان يبز أترابه حتى في التملق ليلفت نظر المتملَّق له ويستفرد به، أو ليلفت نظر الجمهور الى بلاغته في التملق. فهو ليس مجرد أحد المتملقين بل هو أبرزهم وأبلغهم.

ومن أخطر مخاطر الفردانية أنها تؤدي بالضرورة الى الكذب، والى نشوء ظاهرة الكذاب، غير المعروفة في بعض المجتمعات المتطورة. يكذب الناس لأسباب عديدة في كافة المجتمعات. ولا شك ان 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 ليها أو تشويهها تماما، كما يتوقف على درجة الوعي الاجتماعي السائد. لكننا لا نتحدث عن الكذب القائم في كل المجتمعات

والطبقات، من كذب رئيس الولايات المتحدة الى كذب رئيس وزراء بريطانيا حول علاقاتهم الغرامية التي تشغل الناس لسبب ما، بل عن ظاهرة الكذّاب الذي يكذب 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 عبر نسبة مزايا لنفسه ومآثر وتأثير على مجريات الدنيا الصغيرة والكبيرة لإشعار الناس بأهميته. وحتى هنا لا نقصد كذبا من نوع كذب جراهام بيل حول اختراع الهاتف لكي يحوز على جائزة نوبل، أو الكذب الصريح بخصوص اكتشاف الانسولين الذي زكى 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. الى هنا تقود ظاهرة الفردانية، الى ثقافة الكذب، ثم، في حالات متطرفة، الى التلهي والتسلي بالكذب، اختبارا 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 خصما عائليا او ممثلا لحالة منافسة اجتماعيا، او 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 فيه منفعة شخصية او عشائرية او كلاهما. كانت القيادة الصهيونية ترصد هذه التناقضات للاستفادة منها بواسطة نشر الإشاعات عن الخيانات والصفقات لتأجيجها، ولتدفع زعامة ما إلى أن تسرع في عقد صفقة قبل ان تحظى بها غيرها. هنا تلتقي فردية الزعامة ويلتقي الذاتوي الفرداني بسياسات الهوية العشائرية او الجهوية او غيرها، وتقوى الى 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 قصصا عن 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 عن الاستعانة بقوة خارجية ضد خصم داخلي وعن كيفية تعامل بريطانيا ثم الولايات المتحدة مع التناقضات والتنافس على الزعامة بين الزعامات العربية فلا حاجة لسوق الأمثلة عليها.

اهمية المكانة
ومكانة الاهمية

يقول المثل الشعبي: "الكبرة ولو على خازوق". ولا بد ان يلتفت النظر الى النزعة العمرانية لدى الطبقة الوسطى العليا العربية الجديدة، بعد ان اضمحلت الطبقة الوسطى أو كادت تختفي، ورجال الاعمال المتوسطين أو الكبار من الأغنياء الجدد "النوفو ريش" لبناء القصور على مساحة بيوت عادية، وإلى رفض المليونير استثمار امواله في مرفق انتاجي قبل ان يظهرها نحو الخارج على شكل حجارة كأنه فرعون يبني الأهرام اثناء حياته آملا ان يفرغ منها قبل انتقاله الى العالم الآخر. وقد درج بعض الفلسطينيين العائدين من الخليج، 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 - درجوا على ان يبنوا بيوتا بمعظم ثروتهم، أو بنصفها على الاقل، إثباتا للوجود على الارض ونفيا 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 بكلفة باهظة.

ليست العمارة الكبيرة والجميلة دائما دليل بحث عن المنزلة محكوم بعقدة النقص. ومن النخب ذات المكانة (status) في المجتمع العربي من حقق نجاحا حقيقيا في المجال الاقتصادي، او في مجالات الابداع المختلفة. ومنهم من

تسود حياته الاجتماعية والعائلية قيم متنورة. ونحن نرى في ابناء " العائدين" من دول الخليج او المهاجرين العرب الآخرين معالم نهضة حقيقية لا تتجلى للأسف في بلادهم، بل في جامعات أمريكا وكندا التي هرب إليها اهلهم بعد التقاعد دون التخلي عن الهوية العربية. هؤلاء اثبات حي على أنه لا عطب جوهريا في الفرد العربي، القادر على الانطلاق في الظروف الاجتماعية الملائمة، حتى أثناء بحثه عن معنى. وبطبيعة الحال فإن المستوى التعليمي والثقافي لدى النخبة اعلى منه في المجتمع بشكل عام. كما أن القيم السائدة لدى الطبقات العليا في البلاد العربية اكثر تسامحا وانفتاحا وليبرالية من أحياء الفقر. نقول ذلك قبل ان نتهم بالتعميم لدى الاستمرار بالقراءة، فليس التعميم هو هدف هذه الطروحات، ولا توزيع العلامات في التنوير على القوى الاجتماعية المختلفة، وانما رصد الظواهر التي نعتبرها من عوائق النهضة.

المنزلة هنا تعني (prestige). وأهميتها ليست عقلانية اطلاقا في المجتمع العربي، ولا في مجتمع الأمريكيين الأفارقة –حيث يتناسب طول السيارة عكسيا مع ارتفاع المكانة الاجتماعية– ولا في أي مجتمع آخر. ولا شك ان دافع الرغبة في ان تكون محبوبا، ودافع الرغبة في الحصول على اعتراف (recognition) الآخرين بالفرد هو من اهم دوافع السلوك الانساني بشكل عام. وقد اعتبر فلاسفة التنوير الاسكتلندي، فيرجسون بشكل خاص، هذا الدافع من أهم عناصر التماسك الاحتماعي والحفاظ على وحدة المجتمع. واذا كان هذا الدافع انسانيا عاما برأي فلاسفة التنوير فما المشكلة إذا؟

يُشعر الحصول على الاعتراف، نتيجة العمل والانجاز، الانسان بأهميه ذاته. لكن ما نتحدث عنه كعائق هو الرغبة في الإعتراف بالاهمية، بغض النظر عما اذا كان قد سبق ذلك جهد مفيد مبذول، وبمعايير المظهر اساسا: ومن هنا الاستخدام المنتشر لمصطلح "التمثيل" و"الفرجة"، ومفهوم "الحقيقي" أو "غير الحقيقي" في وصف البضائع الاستهلاكية، واستخدام مفاهيم "الأصلي" أو "غير الاصلي" في العامية في وصف البضائع الاستهلاكية، أي في غير سياقاتها، إنه التظاهر بالأهمية والمكانة.

وأقصر الطرق الى ذلك هو الاحتكاك بذوي الأهمية: "المهمِّين"، فهو بحد ذاته يكسب الانسان أهمية. بهذا المعنى فإن:" فلان صديقي" عبارة محببة، مع انها

قد تورط قائلها بأن يطلب الناس منه التوسط لهم عند صديقه (الوزير أو المدير أو الخفير أو الامير أو السفير، وغيرهم على هذا الوزن المحبب إلى قلوب محب الاهمية، الشغوف بالمكانة حتى لو ادت به ان إلى يصبح "شوفير" لدى المهمين وأولادهم) الأمر الذي يؤدي الى نشوء نظام كامل من التقرب بواسطة صديق صديق قريب ذلك المسؤول، الذي تُدعى صداقته، ليقوم بجعل البلد كله "بيت ضيق متسعا لالف صديق". إنهم لا يبغون من التقرب فائدة لأنفسهم بالضرورة، بل يريدون شعورا بالاهمية غالبا. وقد تتوفر له ترجمة مصلحية عملية، يكلفهم مقابلها خدمات عبر نظام كامل من الزبائنية (clientalism) والتراتبية في أهمية "الصداقات" و"الاصدقاء" وكيفية توظيفها.

وقلما يجيب أحد من هذه الفئة عن عمله أو عمل قريب له هكذا من دون تعليق حول أهمية ما يقوم به من نوع "ان ابن عمي يعمل في السوبر ماركت". فلا بد ان يأتي الاستدراك: "لكنه مسؤول عن عشرة موظفين" او "مدير قسم". وقس على هذا المنوال: غياب تام للإجابات حول المهنة من دون استدراك حول اهميتها، او اعتذار عن عدم اهميتها. لذلك لا يوجد عندنا بواب بل مدير دائرة الباب. وبهذا المعنى ايضا كثرت فئة المديرين والمدراء العامين في عهد السلطة الفلسطينية مثلا بشكل أثار الخيال الشعبي الفلسطيني أيما اثارة.

وهذه ليست أول ولا آخر مظاهر الشعور بالأهمية. فهي تؤدي الى التضحية بخصوصية الانسان، أو حتى فرديته، لحساب فردانيته. فهي غالبا ما تؤدي الى التقليد المكلف. فاذا كان فلان يملك بيتاً بمساحة كذا، وسيارة من طراز كذا، بتكلفة تترك السامع مشدوها محتارا أيدهش من طولها ام من سعرها، فإن الراغب في الشعور بنفس الاهمية وإثارة نفس التعابير على وجوه المعجبين بالناجحين يصر على أن يملك نفس الاشياء، او أن يبز اقرانه 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 فلانا منهم حفل زفاف ابنته، وثمن سيارته. وهم يفخرون بامتلاكهم هذا الكم من المعلومات العامة "حول من ربحوا المليون" بطرق مشروعة وغير مشروعة، دون ان يؤثر فقدان المشروعية على الاعجاب. وهي معلومات لا تصلح حتى للمشاركة في "من سيربح المليون".

وصاحبنا الراغب ان 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 إطلاقا في وجود علاقة بين الفساد والاختلاس وبين ضغط الطبقة الاجتماعية، ضغط المكانة والمنزلة الذي يبدأ في الفئة الاجتماعية التي ينبغي تقليدها. هذا الضغط الذي ينتقل الى داخل العائلة أولا عبر الزوج، ثم عبر الزوجة (في حالة قبول المرأة احد اسس دونيتها وعوائق تحررها، أي وظيفة الزوجة الجميلة المستهلكة، التي غالبا ما تشكل كثرة طلباتها مصدر فخر واعتزاز للزوج. كأن الزوجة يخت فاخر يتطلب الاحتفاظ به كما هائلا 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 ان المرأة في هذه الحالة تتحول الى أداة. أي ان المرأة الجميلة هي من أدوات المكانة. والخطر هو في تذوُّتها لهذا الدور حتى تتحول إلى دمية "باربي" مكبرة، خاصة إذا كان قد سبق وتربت 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 قشور الحياة عموما: من قشور النجوم والفنانين الى سخافات الأساطير والأبراج، وما تؤدي إليه من تشخين العقل وتبليد الإحساس. وقد يخترع لها نوع خاص استهلاكي من التدين بمبشرين شباب دجالين يعرضون عليها دينا مسَهَّلا استهلاكيا لتصميم آخر مختلف لأوقات الفراغ.

وعندما تصبح المرأة "باربي" داخل العائلة فإنها قد تواجه خطر ان تصبح خارجها أداة للغرائز الجنسية في نوع من "الباربي الخليعة" التي لم يسعف الزمن روث هاندلر فتوفيت قبل ان تخترعها، والتي قد تتحول الى أداة للمكانة والبريستيج أيضا لدى فئات منحلة أخلاقيا توضع فيها الفتيات التي نجح الرجل في مضاجعتهن مثل نجوم على كتف الرجل الـ"ماتشو" لتشير الى

درجة رجولته. وقد تتقمص المرأة هذا الدور بشكل مقلوب ليصبح عدد الرجال مقياساً لمدى أنوثتها- ولتستثمر هي في عملية استخدامها كأداة. المرأة مرة أخرى أداة. ولا تكون المرأة كيانا قائما بذاته، ولا حتى عندما تطرح ثالثا كأم وكوطن، أي كرمز للانتماء والخصوبة في الصور البيتية والملصق السياسي.

لا توجد أمة في الدنيا تشغّل فئاتها الميسورة هذا العدد من الخدم المستوردين في تربية الاطفال، دون ان 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 الشغّالة، حيزاً اكبر من الوقت للثرثرة لدى هذه الفئة الاجتماعية التي تتولى فيها "الخادمات" أو "الشغالات" (أو السريلنكيات وهو اسم "الفيرما" الأولى ويطلق على كافة انواعها مثل "الهوفر و"الكلينكس") عملية منح الحنان للأطفال معظم ساعات اليوم. ويتعلم هؤلاء الأطفال، في السياق ذاته، ان هنالك بشرا يؤمرون بجفاف وبوجه خال من التعابير، وبلغة عربية ركيكة، أو بلغة انجليزية اكثر ركاكة، كأنهم روبوت بشري، لا يتوقع الا ان يعطى الأوامر بدرجات مختلفة من اللطافة أو القسوة، يعيش في البيت مع العائلة وهو خارجها، ويصطحب 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 انه عاد مع زوجته من الولايات المتحدة الى رام الله بعد اتفاقيات أوسلو، مع أنه من بلد قرب يافا، ليساهم في بناء احدى المؤسسات الثقافية. لكن زوجته، المحاضرة الجامعية من هاواي، بدت بالنسبة لعنصرييينا التافهين، الشاعرين بالأهمية والشغوفين بالمكانة بلا سبب واضح، على انها سريلانكية أو فيليبينية، أو من سكان جزر المحيط الهادئ. والأمر سيان بنظرهم، مثلما أن كل العرب محمد، وكلهم سمر بشارب في نظر الصهيوني المتوسط. وما أن خرجت السيدة الى شوارع رام الله للتسوق حتى لاحظت أنهم يعاملونها بفظاظة في السوبرماركت. أكثر من ذلك فقد حاول بعض الشباب التحرش بها. لم تفهم كيف ان شعبا تحت الاحتلال قد يحمل مثل

هذه الآراء العنصرية المسبقة. لقد فوجئت بأنها تعامل مثل "خادمة سيريلانكية"، كما فوجئت بوجود خادمات من الشرق الاقصى لدى فئات، ولو قليلة، من نخب الشعب الواقع تحت الاحتلال. وكانت هذه من أولى ثمار أوسلو: أخيرا 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 الاخرى غير الغربية (ما عدا تلك التي يتخيلها اصحاب العقلية التي نعالجها قصص نجاح مثل اليابان والصين) بنفس درجة الشعور بالنقص أمام الغرب ومحاولة اثارة اعجاب الغربيين. هذه مأساة ثقافة "نصف بيضاء" يلاطف حاملوها البيض ويعتبرون البياض صفاءً والسواد تلوثا واتساخا، والسمرة، أو اللون القمحي، أصالة مظلومة تحتاج لمن يكتشف كم هي بيضاء في الواقع. انها ثقافة متعالية على غير البيض وتحمل مشاعر النقص امام البيض. صحيح أن العرب كانوا مستعمَرين (بفتح الميم)، وناضلوا ضد الاستعمار، وطوروا في مرحلة من المراحل علاقة تضامن مع الشعوب الاخرى الواقعة تحت الاستعمار، في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وهذا يؤسس لتراث تحرري، لكن بعض العرب كان في الماضي يتاجر بالعبيد من أواسط افريقيا مع المستعمرين. ولم تلغ العبودية في بعض الاقطار العربية الا قبل عقود، وهذا يؤسس لتراث من نوع آخر.

في بعض البلدان العربية يستخدم الناس كلمة "العبيد" أو "العبد" عند الحديث عن الافارقة أو الامريكيين الافارقة أو العرب من السودان وغيرها. وكثيرا ما يقال بالعامية "عبد اسود" للتدليل على الوضاعة: "لو اني عبد اسود كان احترموني اكثر من هيك"، "ولو ما بدهم يزوجوني اياها؟ بحسبوني عبد اسود!". وهي أسوأ حتى من كلمة negroes، الزنوج، التي يعتبرها الافارقة عنصرية. فكلمة عبيد تعني مباشرة ومن دون لف أو دوران slaves، أي أنه يتم الصاق صفة العبودية بمجموعة بشرية كاملة ذات لون جلد معين. وهم يقومون بذلك بدرجة من اللاوعي لا تخفف من الذنب بل تجعله متجذرا في الوعي التاريخي مثل ورم خبيث، يحتاج الى حفريات لاستئصاله والتخلص منه. لذلك يقال: "العبيد في امريكا"، و "هو أسود مثل العبد".

وعندما يتم التصحيح وينتبه الفرد الى الخطأ تحاول عبثا اقناعه باستخدام كلمة "السود" مثلا، فالسواد لون واقعي وهو لون الجلد، وكما يوجد أبيض يوجد أسود. لكن اللون ليس محايدا في نظرهم. فهم يعتقدون ان صفة السواد صفة سلبية، وأنك في الواقع تحاول الإيقاع بهم. فـ"العمل الاسود" هو كناية عن العمل المحتقر، وكذلك "سواد الوجه" كناية عن الاحراج والخيبة على وزن "ما أجانا منك غير سواد الوجه"، وهكذا "السوق السوداء" أيضا. 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 يمثِّل. ولا ينتبه ابطالنا، الذين استعبدوا الناس في كلامهم، ان استخدام السواد بهذا المعنى غالبا ما يكون ذا أصول عنصرية تحقيرية. إنه لخطر داهم ان نتشبه بالغرب عبر التعالي على شعوب نعتبرها أقل تطورا.

طبعا هنالك دائما خطر الوقوع في الرومانسية المعاكسة، أي الاعجاب بالشعوب المضطهَدة واعتبار الجهل في اوساط هذه الشعوب بساطة وحتى أصالة وحكمة، واعتبار انتشار الجريمة نوعا من المقاومة ضد نظام الاستعمار أو الابارتهايد، كما اعتبر في حينه بعض الرومانسيون من مؤيدي النضال ضد الابارتهايد انتشار الجريمة المفزع في اوساط الافارقة السود، أو اعتبار اهمال وتلويث الحيز العام نوعا من الاحتجاج ضد القانون السائد وضد النظافة الاستعمارية... وغيرها من ابداعات الرومانسية. وقد تكلم بعضنا في حينه عن "طيبة الشعب السوفييتي" و"تواضع الفيتناميين". وهذا الموقف هو الصورة المقلوبة في المرآة العاكسة للموقف العنصري، نقول ذلك رغم أنه اكثر أخلاقية من الموقف المتعالي والعنصري.

لا العرب ولا غيرهم طيبون أو متواضعون هكذا بطبيعة الحال. انهم باختصار شعب، ومن حق افراد هذا الشعب الا يشملوا بأية تعميمات قيمية الطابع، وألا يحكم عليهم بموجب آراء مسبقة. ليس المضطَهدون هم الطيبين، وليست شعوب الدول الاستعمارية مؤلفة من الأشرار. ويكمن التحدي في اعتبار الاضطهاد شرا والنضال ضده خيرا. هذا لا يعني ان يعتبر المناضلون انفسهم شركاء في الخير كأفراد من دون ان يتطلب منهم ذلك سلوكا انسانيا

خيرا، وكأن هالة من القداسة قد أحاطت بهم موضوعيا ومن دون جهد أو قرار فردي، أو كأنهم شاركوا في فكرة الخير او القداسة بالاقتراب منها على النمط الافلاطوني. ان البحث عن الاهمية بالتزلف إلى الثقافة العنصرية دليل على عقدة نقص تجعل المرء يتظاهر بالأهمية. وصورتها المقلوبة هي البحث عن التقرب من الخير الكامن في المقموعين والمضطهدين. وهذا دليل تأنيب ضمير ورمانسية حالمة لا علاقة لها بالنضال من أجل الخير بل بعقدة البحث عن معنى لذاته.

ومن مآثر بعض النخب العربية أن الشعور بالاهمية لا يتم فقط بالتعالي على الشعوب الاخرى بحثا عن المشترك مع الانسان الابيض، وانما 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 غالبا ما يكون العنصريون ضد السود واليهود هم انفسهم العنصريون ضد العرب. لكن حتى عندما يتحالف اليمين الامريكي، مثلا، بالكامل مع اسرائيل تجد هذه العناصر من النخب العربية صعوبة في التحرر من التودد لليمين الامريكي. 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 اعضاء من الكونغرس يعتبرون مجرد الجلوس معه تنازلا لا بد ان يعوضوا اصدقاءهم الاسرائيليين عنه بما هو أكثر بكثير من جلسة.

وقد بلغت بنا الرغبة في إثبات الأهمية مبلغا جعلت بعضنا يشعر بالأهمية من العلاقة المباشرة مع المستعمِر المباشر واعتبار صداقته المدعاة ومخاطبته باسمه الأول انتصارا سياسيا في عقر دار الصهيونية التي اعترفت بأهميته. فالمتلئ من نفسه ومن أهميته يعتقد ان مخاطبة من هذا النوع لا بد ان تجري بعد بحث في الحكومة الاسرائيلية، و"هذه ليست بسيطة. هذه قضية لها ابعادها، ولا يمر عليها مر الكرام". لا شك ان هنالك صداقات شخصية حقيقية بين الناس بغض النظر عن الانتماء والطبقة الاجتماعية والاصول، لكننا نقصد ادعاء الصداقة الذي لا اساس له، كما نقصد هذه الصداقة التي يعتقد من يشعر بعقدة النقص ان "المتفوق" يكنها له.

وكما يعرف الزعماء السياسيون وقادة الدول كيف يشعرون فلانا بأهميته، معتبرين ذلك احدى آليات السيطرة على النخب "المشاغبة"، كذلك تتقن الأوساط الاسرائيلية والامريكية، ذات المصالح في بلادنا، اشعارنا بالأهمية أفرادا يستفرَد بهم للقيام بتكبير ونفخ "الايجو" خاصتهم. وقد تنكسر رقبة ويُدَقُّ عنق بقفزة من "الايجو" الى الـ "آي. كيو" (I.Q.) لشدة ارتفاع الأول وانخفاض الثاني.

ويكثر الباحثون عن الاهمية بشكل خاص لدى الانشغال بالسياسة والاعلام والنجومية الفنية، لما فيها من معدات الاهمية الاستعراضية، خاصة امكانية مخاطبة الجمهور مباشرة بشكل لا يوازيه الا الاستعراض المسرحي كمهنة. ولا يستطيع المرء الا ان يرى في الرغبة الاستعراضية المبالغ فيها نوعا من الانحراف يذكر بالانحراف المعروف بالاستعراضية الجنسية (exhibitionism).

الحيز العام والحيز الخاص

"لم يعد أحد يحتمل أحدا". هكذا نسمع احتجاج صاحب فرح استولى على الشارع العام وأغلقه، بعد أن صف الكراسي على ناحيتيه، وأقام فيه احتفالا ما لبث ان تحول الى اشتباكات متتالية مع أصحاب السيارات. هو لا يدرك ان هنالك خطأ ما في هذه الحالة، ولا يلحظ الخطأ الا 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، خاصة الاختلاف في الرأي. من حق الإنسان ان يَكرم على غيره، وان يتحمل اختراق حيزه الخاص، أي حديقة بيته، بعد استئذانه من قبل أصحاب الحفل مثلا. لكن ليس من حق الناس، أفرادا، ان يتسامحوا بشأن استخدام الحيز العام فهو ليس ملكهم أفرادا، ولا حتى ملك جماعة اتفقت عليه. وهو بالتأكيد ليس ملك جماعة من المارة. فهذه جماعة صدفية 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 إطلاقا 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، مؤقتا على الأقل الى أن تتم تصفية مصدر الإزعاج.

والعلاقة بالحيز العام في حالة العرب في الداخل ملتبسة أصلا. فإذا كان الحيز العام هو الدولة وسيادة القانون والضرائب فإن العلاقة به علاقة اغتراب تمتد من 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 في التمييز 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 ان يلتزم شروط الضيافة وأدبها. يقع العربي بالطبع خارج أهم تجليات الحيز العام أطلاقا، 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 الى 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 أصلا حيزا عاما بالمعنى الحديث والعصري لهذه التعابير، بل كان جزءا من الطبيعة: أرض مرعى، ينبوع ماء لا يملكه احد أو يعنى به، إنه في الواقع نقيض الملكية. وهو مشاع تحت تصرف أهالي القرية أو العشيرة ينظمه تقليد أو عرف. لكن الحيز العام الحديث خلافا للمشاع مصنوع يعيد المجتمع إنتاجه وليس معطى طبيعيا. كما أنه يحتاج الى رعاية واهتمام لأنه ليس معطى طبيعيا. انه 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 دائما حسيا مثلما يُلمَس عند التنزه في حديقة عامة هي جزء من الحيز العام، وبالتالي لا يصح المس فرديا بأزهارها مثلا. ولا يحتاج المرء الى

نباهة خاصة ليدرك انه لا يصح تلويث هذا الحيز العام الملموس المحسوس ببقايا النفايات "الخاصة"، كما لا يجوز إغلاق شارع لغرض تنظيم حفلة خاصة ساهرة.

إضافة الى ان الحيز العام ليس دائما ملموسا، كذلك فإنه يفرض على الإفراد بشكل "عام" التزامات تنتج بحد ذاتها العمومية. إنه يتطلب ضرائب، والضرائب تتطلب ثقافة ضرائب. ومهما بلغت عتاوة الدولة فأنها لا تستطيع ان تجبي بالقسر فعلا إلا مقتطعات من الأجيرين. أما المستقلين فتحتاج الجباية منهم الى ثقافة ضرائب تعي أهمية الحيز العام والمساهمة في بنائه، إضافة الى القسر القانوني.

تبدأ الضريبة بالمقتطعات الطوعية اللازمة لتنظيف درج أو مدخل عمارة دون تدخل من الدولة، مرورا بالتأمين الصحي، ومخصصات الشيخوخة التي لا يلمسها الفرد في شبابه، وانتهاء بضريبة الدخل التي لا يلمسها أطلاقا من دون درجة من التجريد تستند الى وعي تاريخي بالمجتمع والدولة، وعي غير سلطاني، أي غير متنافر مع الدولة ككيان، إذا صح التعبير. ويجب ان يكون الفرد قادرا على تصور حيز عام يهمه كمجتمع بحيث تزداد أهمية اتساع الشارع قرب البيت، وأهمية الحديقة العامة بين البيوت، والحاجة الاجتماعية الى النادي الذي يلتقي فيه الناس بدلا من ساحة البلدة القديمة، وغيرها من الخدمات التي تعوِّض عن ضيق البيت الفردي أيضا، 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 أطلاقا ما هو الحيز العام. ويتضح مع الوقت أيضا أن الحيز الخاص غير محدد بالنسبة له لأن أدوات تحديده غائبة، وتحديده يتم قياسا الى الحيز العام المفقود. وإذا وصل أصحاب الفيلات الى قناعة مشتركة حول كيفية إدارة حيهم بنظام يترك متسعا للعام من دون ان يأخذوا بعين الاعتبار الأحياء الفقيرة تحت أنوفهم، ببناء نمط يَخزِ العيون ويستفز النفوس، فهذا يعني انه 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 قصرا في حي مكتظ بالقصور لا يفهم ان القصر والاكتظاظ نقيضان، وأن مثل هذه القصور كانت تبنى خارج المدن بعيدا عن أعين الناس محاطة بساحات شاسعة من الأرض تفصلها عن محيطها. استثنيت من ذلك حالات رموز السيادة السياسية والمؤسسة الدينية المفترض ان تفرض هيبتها كممثل للعموم، للدولة وللحالة الرسمية ولايديولوجيا الدولة، وبرزت كقصور داخل المدن.

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

الحيز العام في هذه الحالة نتاج تصور لمجتمع ليس هو مجرد تجمع تراكمي لأفراد، ونتاج نشوء صالح عام لا يقتصر على مجموع المصالح الفردية لجزء من المجتمع بطبيعة الحال. وهو أيضا ليس مشاعا، 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 لتثبيت الوعي بالحيز العام. ليس الحيز العام موضوع ملكية عامة، رغم أنه قد ينتهي الى الملكية العامة، لكن علاقته تبدأ بالصالح العام الذي يخترق الملكية الخاصة.

قد تكون الصحيفة ملكية خاصة، لكنها من دون شك أيضا جزء من الحيز العام. وقد يكون المستشفى تابعا لملكية خاصة، لكنه حيز عام. وحتى إدارة المقهى ليست بالضبط مسألة خاصة بالكامل. وتستند أخلاقيات مهنة الصحافة، كما أخلاقيات مهنة الطب وغيرها، الى هذا البعد بالضبط الذي يجعلها تختلف عن مهن ذات بعد عام مقلص وغير مباشر مثل التجارة. ونحن لا نقصد بالبعد العام تعرض صاحب أي مهنة ذات علاقة بالخير العام، صحفي أو طبيب أو محامي، كتعرض أي إنسان او مواطن لطائلة القانون الجنائي حتى في حياته

الخاصة او 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 دليلا على خصوصية الحيز العام مجتمعياً بل دليل لا غنى عنه على وجود الدولة. والدولة هي المدعي في حالة القانون الجنائي لان المجتمع يعتبر الجناية جريمة تضر به كمجتمع حتى لو كان ضحيتها فردا، وحتى لو أسقط هذا الفرد حقه. فالقانون الجنائي هو أبسط تجليات الحيز العام المتمثلة بالدولة كحام لإمكانية وجود الحيز العام بقمع التجاوزات الجنائية. ولا شك أن ولوج القانون الجنائي الى حياة العائلة الخاصة هو دليل على قوة الصالح العام. كما أنه دليل على تغير الحدود المستمر بين الخاص والعام، الذي يميز تطور المجتمع الديمقراطي ضمن الجدلية القائمة بين الديمقراطية وبين الأغلبية. إذ تؤخذ قيم هذه الأغلبية بعين الاعتبار، وتؤخذ أيضا القيم الديمقراطية، التي قد لا تكون قيم الأغلبية، بالاعتبار ذاته، خاصة عندما يتعلق الأمر بالعرف والعادة والتعامل مع المرأة.

والممتع في عملية إعادة تشكيل الحدود التي لا تتوقف بين الحيز الخاص والعام أنها تحدد، وتعكس بيانيا الى حد بعيد، جدلية العلاقة بين الديمقراطية (التي ترتبط تاريخيا بنشوء مفاهيم مثل إرادة المجموع وتمييزها عن مجموع الارادات الفردية، ومفاهيم مثل الصالح العام) وبين اللبرالية (المدافعة تاريخيا عن الحريات الفردية والحقوق ذات الطابع الفردي والملكية الخاصة، والتي تبدي تحفظا يكاد يكون تقليديا 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 حقوقا داخل حيز اعتبر خاصا حتى تلك المرحلة فأعادت هذه الجدلية تعريف خصوصيته. هكذا حثت الحركة النسائية الدولة على التدخل في شؤون اعتبرت حتى ذلك الوقت عائلية خاصة. وهكذا حثت الحركة النقابية الدولة على التدخل بالقانون في علاقات العمل باعتبارها ليست شأنا خاصا 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 أمورا باتت تعتبر شأنا عاما للمجتمع ككل، مثل شروط وظروف العمل.

يتجاوز الحيز العام حق الدولة المذكور أعلاه في التدخل جنائيا باسم المجتمع للحفاظ على الحيز العام، وذلك لسببين، أولا: ان الدولة تتدخل عبر القانون الجنائي في استثناءات هي خرق القانون، لكن غالبية الناس في دولة سيادة القانون لا تخرق القانون حتى دون ان 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، مثلا، ان الأرصفة، كجزء من الحيز العام، غير ضرورية وبالإمكان توسيع حديقة البيت على حسابها، أو تحويلها الى معارض للباعة المتجولين، أو حتى الى مجلس للتسامر وشرب الشاي، حتى يشعر عابر السبيل الذي يستخدمها انه 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 انه يتحول الى عملية قمع شاملة، قد تنجح، وقد لا تنجح، وفي الحالتين تزيد الاغتراب عن القانون ومؤسساته. وثانيا: لأن غالبية الحيز العام الاجتماعي ينظم 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 الى قانون جنائي يبيح ويحظر، بل تحمل جزءاً عرفيا، بل حتى عقائديا، متعلقا بالواجب الاجتماعي. كذلك الحال بالنسبة لـ"أخلاقيات الصحافة" التي باتت في مخيلتنا وكأنها تزاوج متناقض ومستحيل بين كلمتين متناقضتين بحكم التعريف (contraditio in adicto).

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

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

وأهم من هذا جميعا الشعور بالواجب، في أية مهنة بشكل عام، تجاه الحيز العام أو الخير العام الذي تساهم هذه المهنة في بنائه. فبدونه لا تقوم قائمة للحيز العام يستند إليه هذا التجسيد الاجتماعي للإرادات الخاصة المتقاطعة. فإذا لم يتوفر في الإرادة الخاصة والسلوك الخاص بعد عام، لا يمكن ان ينشأ هذا البعد العام من مجرد تقاطع الإرادات الخاصة. كما لا يمكن له ان ينشأ بمجرد فرضه قسرا عليها من الخارج. إذا كانت الإرادات الخاصة خاصة فحسب، وإذا كانت منطلقة من المصلحة الخاصة وحدها، فإنها لا يمكن أن تنشىء حالة اجتماعية الا 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 إذا مكانا عاما بالضبط، ولا هو ملكية عامة دائما، بل هو حالة ذهنية ثقافية اجتماعية قادرة على تصور الصالح العام، أو على فرضه قانونيا من أجل ردع الاستثناءات غير القادرة على تصوره أو التعامل معه أو احترامه. ويلزم من أجل ذلك مرحلة من التطور التاريخي حدثت فيها عملية فرز بين الحيز الخاص والعام 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 قائما في الوعي الاجتماعي. وهذا يعني أن الحيز العام غير قائم من دون دولة، أي غير قائم خارج علاقات القسر. كما

يعني أيضا عدم توفر كيان اجتماعي عام خارج قسر الدولة وخارج العائلة أو العشيرة أو القبيلة، أي بقاء العلاقة بين الخاص والعام ملتبسة تحددها عموما 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 الى ضحية تجاوزاتها. أما إذا كان وضع الدولة رثّا بالمجمل فأنها تطبع الحيز العام بهذا الطابع، فتبدو البلاد خارج بيوت المواطنين وقصور المسؤولين متروكة مهملة كأن لا صاحب لها.

إن أي فرز للحيز العام والخاص لا ينتج عن الجدلية بينهما، التي تشمل في ما تشمل عملية تشكل الوعي، هو فرز قسري يجازف بأن يشكل بحد ذاته عائقا أمام النهضة. وليس الاستبداد الناشيء هنا استبدادا متنورا دائما. فقد يتحول الى حالة بربرية كما حصل في الاتحاد السوفييتي في عصر ستالين بشكل خاص، مشكلا عائقا كبيرا أمام النهوض بالمجتمع ككل لفترة تاريخية طويلة. ان فرض الحيز العام بالقسر بواسطة الدولة قد يؤدي الى اختراق الخاص من قبل الدولة الى درجة التحكم بسلوك الفرد وذوقه، مع محاولة بائسة ومدمرة لإعادة صياغة ضميره، الأمر الذي قد يؤدي الى كوارث على مستوى الأخلاق الاجتماعية والفردية.

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

ومن تعبيرات اختلاط الخاص بالعام ان 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 ان يجندها بديناميكية علاقاته وشطارته مع "الأجانب"، كما يبدو الأمر للجمهور على الأقل، تصبح سمة الحاكم الأولى ان يكون "كسّابا وهابا".

في هذا النمط من المجتمعات التي ينتج حكامها الحيز العام بكرمهم (والأدق مكرماتهم) تتحول أيضا حياة الحكام الخاصة وعلاقاتهم الخاصة فتتخذ وزناً رسميا، ويصبح ذوو المسؤولين مسؤولين أيضا. ولا علاقة لهذا التطور بشكل النظام، ملكيا كان ام جمهوريا، بل ببنيته الاقتصادية، حيث الدولة ليست مجرد قطاع عام يملك كل شيء، بل هي أيضا قطاع خاص بالنسبة للنخبة الحاكمة. وقد يتحول الى أداة لمشاركة النخبة الحاكمة، بصفتها الخاصة، للقطاع الخاص في ثرواته.

هذا بخلاف الحالات الديمقراطية التي يحول فيها المجتمع المنتج الدولة ومؤسساتها ويستنبط حق التصويت من دفع الضرائب، أي من إعالة الدولة ذاتها. في هذه الحالات، وفي مرحلة المشهد الإعلامي وسيطرته على المشهد السياسي، نشهد ولوج الحيز العام الى حياة الحكام الخاصة بأشكال فضائحية ومشاهد إثارة تشبع غرائز الجمهور وحب الاستطلاع لديه واستراقه النظر الى حياة "النجوم" السياسيين والفنيين الخاصة، أي أولئك الذين يحولهم الإعلام الى نجوم، والذين يحب الجمهور ان يمجدهم بغير حق وان يحطمهم بدون وجه حق، ان يعظمهم وان يقزمهم. وتخرق هذه الانحرافات الجماهيرية التي يعتاش الإعلام وصناعته من تعزيزها وتطمس الحدود بين الحيز الخاص والحيز العام. ولكنه خرق من نوع آخر، خرق معكوس، ولا تجوز مقارنته بتحويل العام الى خاص الحكام.

العمالة والوشاية

ليست العمالة مجرد وشاية، بل هي انتقال الى 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 الاجنبي. وحتى لو كان العميل ضحية الظروف الشخصية، وضحية المستعمِر ذاته والظرف الاستعماري، فإن المجتمع، ممثلا بالحركة الوطنية، لا يبدي تفهما للعمالة والعملاء، كما لا يبدي تفهما للسارق والقاتل رغم ظروفه التي صنعته، لأن العمالة تمثل مسا صارخا، بل قاتلا، بالصالح العام بمفهوم تحرر العام من سيطرة المستعمِر، أي بأبسط حالات الصالح العام وأكثرها تجريدا في مرحلة النضال ضد الاستعمار، مثلما يعتبر القتل وتعتبرالسرقة مسا بالصالح العام في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع.

لكن المجتمع يشعر بالمسؤولية عن ابنائه بعد الاستقلال. أي حين تصبح لديه مؤسسات مجتمعية قادرة على الاعلان عن مرحلة جديدة وتجسيد هذه المرحلة. هنا يستطيع المجتمع ان يحدد السياق التاريخي الذي بدأت العمالة فيه وانتهت كجريرة ذات معنى. فبقدرة المجتمع، عبر سيادة القانون، ان يفرز العمالة بذاتها عن العمالة التي ادت الى قتل أو أذى لحق بأفراد عينيين من المجتمع، وأن يفرز العملاء عن افراد عائلاتهم، وأن لا يعاقب جماعيا كما كانت الحركة

الوطنية تفعل، في ما عدا حالة تبرؤ العائلة من العميل ونبذه علنا. 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 نازفا ويشد بالمجتمع الى صراعات ما أسهل ان تتخذ طابعا قبليا، أو أن تقصي العناصر المطلوب تأهيلها لتصبح مرتعا اجتماعيا للجريمة والفساد. ويصبح هذا وسيلتها القسرية للانتقام من المجتمع المنظم. ان اعادة 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 المعيقة تكمن في طبعها الخلافات الاجتماعية والفكرية بلوثتها في مراحل لا تمت للنضال ضد الاستعمار الاجنبي بصلة. فبعد انتهاء سياق العمالة الاستعماري أو الاحتلالي يسهل، بحكم العادة، أو بحكم سوء النية، اتهام المخالف بالرأي سياسيا أو ايديولوجيا، أو الخصم أو المنافس، بالعمالة من اجل نزع الشرعية عنه، ونزع الشرعية عن مواقفه، أو عن مصالحه باعتبارها تخدم العدو، أو الخصم التاريخي، أو الدولة الاستعمارية سابقا. وغالبا ما تحتفظ هذه الدولة بعلاقات حسنة مع نفس النخب السياسية والاقتصادية الحاكمة التي توجه تهمة العمالة ضد خصومها.

إطلاق صفة العمالة هنا هو عملية نزع شرعية عن الخصم أو المنافس في سياق لا علاقة له اطلاقا بالمستعمِر ونتيجة لعلاقة افرزتها التناقضات الاجتماعية الراهنة لا القديمة. ومن نافل القول ان هذه التهمة غير قائمة في المجتمعات الحديثة، وان هذه المجتمعات بعد نهضتها تعتبر الاتهام بالعمالة نكسة وتراجعا في ووصمة عار في تاريخها الوطني. ليس اتهام الخصم بالعمالة مقصورا على العرب أو المجتمعات العربية. لكن من قال ان معيقات النهضة هي معيقات 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 السياسيات العدوانية المنتهجة خارجيا. 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 ندوبا وجروحا على العلاقات الاجتماعية بين النخب والاحزاب يسهل نكؤها عند كل منعطف. ولا يمكن توحيد المجمع المدني الامريكي 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 المانيا دون بذل جهد مضاعف للتغلب على ذكريات النازية التي حولت كافة القوى اليسارية والديمقراطية والوطنية غير النازية، ورجال الدين غير المنضوين تحت رايتها، الى عملاء لأعداء الشعب الخارجيين. وفي الاتحاد السوفييتي كان كل مطالب بالديمقراطية أو الاصلاح أو حقوق الانسان يعامل كأنه عميل للامبريالية 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 الاخرى. المقصود بالعمالة هنا ليس التجسس، وهي تهمة قد تصح أيضا في ما يتعلق بدول صديقة، فقد حاكمت الولايات المتحدة جاسوسا لاسرائيل في البنتاغون، لأن هنالك اسرارا يعتبر افشاؤها، حتى للاصدقاء والحلفاء، مسا بالأمن قومي. ما العمالة إذن لدولة يعتبرها النظام صديقة اذا لم تكن تجسسا بالمعنى الحرفي للكلمة؟ ليس لها معنى. إنها عمالة مجردة قد تكون فارغة من المعنى، وبالتالي قابلة للالصاق بأي معنى وبأي شخص. وبهذا المعنى الجزافي تصل هذه التهمة الى الشارع. وهكذا تستخدم ايضا، تارة بمعنى "العمالة" للأفكار المستوردة، أو للإمبريالية ومؤامراتها، أو للإستعمار بعد ان انتهى سياقها التاريخي.

ولا يقتصر هذا النهج على استخدام تهمة العمالة. فغالبا ما تستخدم أنظمة تفتقر الى الشرعية خطاب مرحلة التحرر الوطني بعد نهاية مرحلة التحرر الوطني. ويخدم خطاب مرحلة التحرر الوطني النظام القائم لعدة اسباب من

ضمنها: ان خطاب التحرر الوطني لا يتحمل التعددية الا في الإطار المعرف ضد الآخر الاجنبي، وأنه خطاب يؤجل القضايا الداخلية، وأنه خطاب يحمل مسؤولية المصائب الاجتماعية والاقتصادية للاستعمار، وأنه يفرز ويقصي "عملاء" باستمرار الى خارج اطار الشرعية.

تشجع المعارضة الراديكالية العربية الأنظمة الحاكمة على استخدام مفهوم العمالة ضد اطراف أخرى من المعارضة، ولا تتضامن مع المتهمين بالعمالة لأمريكا من قبل الأنظمة ذاتها. لأن تهمة العمالة توهم المعارضة الراديكالية ان النظام ما زال يحافظ على الحد الادنى من الثوابت، وأنها، وهي "المعادية للغرب"، تكسب شرعية في هذه المراحل التي يستخدم فيها النظام لغة حركة التحرر الوطني. إنها، نتيجة لضعفها، تبحث عن أي قاسم مشترك مع النظام بدلا من مواجهته. ويبدو ان 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 الى آخر بموجب تصريحاته خارج السياق السياسي. وهكذا ايضا 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 اجنبية". 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 معارضا بالكفر تحسب هذه القوى ان النظام باستخدامه لغتها يزيد من شرعية وهيمنة هذه اللغة، وبالتالي فإنها لا تعترض على ملاحقة الدولة معارضا 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 ان تقوم قوى المعارضة، إذا كانت نهضوية الطابع، بفضح سياسية النظام الذي يفرغ نقمة الشعب في عدو داخلي. كما ان من واجب هذه القوى، المفترض أنها تحمل مسؤولية النهوض بالمجتمع العربي، ان تظهر ان النظام لا يسمي تعامله الودي هو مع الدول الأجنبية عمالة، وانه 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 غالبا ما تستخدم هذه في الشارع كنوع من الحرمان الاجتماعي أو "التكفير" بين المعارضات والأفراد، وقد أشرنا الى ذلك.

ويذكرني هذا بحزب كان فاعلا وحده في أوساط المواطنين العرب في الدولة العبرية يسعى للتعامل مع الدولة كوزارات وكأحزاب لتمثيل شؤون الاقلية العربية والمطالبة بحقوقها. لكنه كان يتهم بالعمالة كل محاولة جماعية أو فردية للتعامل مع السلطة الحاكمة اذا لم تمر العلاقة من خلاله، حتى لو تم تبني نفس المطالب التي يمثلها ضمن هذه العلاقة. 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"اننا لم نفرغ من مهمات التحرر الوطني" بسبب وجود الاستعمار الجديد، والارتباط بمصالح الدول الاجنبية وبعجلة الاقتصاد الرأسمالي العالمي بشكل يكرس التخلف، يصب هذا الادعاء الماء في طواحين ديماغوغيا الانظمة التي تتبنى هذا الخطاب ضد "عدو خارجي" عندما يحلو لها ذلك، أي عندما تحتاج الى الالتفاف الشعبي. ولا شك ان تحديث المجتمع والنهوض به يتطلب تنفيذ مهام ذات طابع تحرري نحو الخارج ايضا، لكن هذا لا يعني ان مرحلة التحرر الوطني مستمرة. فعلى القوى القادرة على النهوض بالمجتمع العربي ان تضع خطا يفصل بين مرحلة التحرر الوطني ومرحلة النضال الاجتماعي ذي الطابع الوطني والقومي، وهذا الخط هو الاستقلال السياسي. وأي تجاهلٍ، أي طمسٍ، لهذا الحد الفاصل بين الاستقلال وما قبله يساعد الأنظمة على التملص من مهامها كدولة واللجوء الى الديماغوغيا الوطنية كأنها قيادة حركة تحرر وطني.

ويذكر كل من كان متتبعا مخلصا لأخبار الحرب الأهلية في لبنان كيف كانت القوى المختلفة تصدر بيانات، بعد عملية إغتيال أو بعد إنفجار ما، تحمل فيها المسؤولية لـ"الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية وعملائها"، الامر الذي يعني ان لا احد سيكلف نفسه عناء البحث عن القاتل المسؤول، ولو كان مأجورا لقوة أجنبية. وكان تورط قوى اجنبية واردا فعلا في لبنان بالذات، وسوف يتبين بالتأكيد لو تم اكتشافه انه ليس عميلا لكليشيهٍ مؤلف من هذه العناصر كلها: الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية. فالقاتل ولو كان مأجورا يبقى، هو والقوة التي استأجرته، أكثر عينية من ذلك.

وتوجه المعارضات العربية غير المنظمة تهما بالعمالة لأنظمة بكاملها. وهذا يعني ان الزعيم القائد هو، كفرد، عميل يقبض مالا مباشرة من الدولة ذات النفوذ في البلد وذات التأثير على سياساته، أو ان افراد النظام مجتمعين هم عملاء لهذا النظام أو ذاك. وغالبا ما كانت القوى الأكثر ايديولوجية، مثل الأحزاب الشيوعية، تتحدث بواقعية أكبر عن تحالف وتبعية مصالح وعمالة ايديولوجية وهكذا. لكن الاشاعات الصادرة عنها وعن غيرها ظلت تقسم أركان النظام الى عميل امريكي، وآخر بريطاني، وثالث فرنسي، ناهيك عن عملاء الـ"كي.جي.بي." واذا تزوج أحد المسؤولين من أجنبية فعند ذلك تثبت تهمة العمالة. أما إذا كان أحد أقارب الزوجة يهودي الأصل فقد انتهى الموضوع ولم يعد يحتاج لا إلى إثبات ولا حتى الى نقاش بنظر المشهرين.

إن اعتبار الانظمة عميلة يعني ان مشكلتها هي اقترابها أو ابتعادها عن شر خارجي. ويعني هذا النهج في التفكير ايضا انه إما ان تكون الانظمة شرا اخلاقيا، بمعنى انها خيانية بطبيعتها، أو انها مجرد ضحية غير مسؤولة عن افعالها في لعبة الكبار ومؤامراتهم، وأن المطلوب هو انقاذها من براثن الدول الامبريالية. لكن الحقيقة ان الصورة اعقد بكثير، وهي تشمل عناصر كثيرة من ضمنها الصفات الشخصية للقادة وخيارات النظام الاقتصادية وبنيته وطبيعة القوى الاجتماعية والعلاقة الناجمة عن ذلك كله مع الدول الاخرى. ومفهوم العمالة قاصر عن أن يغطي المجال المطلوب بحثه لفهم علاقات النظام لسياسي الخارجية، ومن ضمنها تلك التي تمس بالاستقلال 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 الاخضر في سياقها. وتجربته معقدة لكنها تجمع بين عناصر النضال الوطني واطار المواطنة القائمة ضمن دولة لا ترى نفسها دولة المواطنين. واضح ان ظاهرة الوشاية بشكل مباشر للسلطة الاسرائيلية كانت قائمة في مرحلة الحكم العسكري، اما سعيا لكسب الرضى، أو نتيجة للخوف، أو غيره. وكان الواشي في العديد من الحالات يتبرع بالوشاية حتى من دون ان تطلب منه، بهدف اثبات الولاء والاستفادة بتصريح عمل للأقارب، أو بتعيين معلم مدرسة في مجتمع فقد الفلاحة وأخذ ابناؤه يبحثون عن الوظيفة والعمل المأجور.

لكن الوشاية في مرحلة ما بعد الحكم العسكري هي تعبير اكثر تركيبا بكثيرمن الوشاية للحكم العسكري في مجتمع قائم وحديث وفيه قوى تتنافس وتستخدم السلطة الحاكمة كما تستخدمها. ويؤدي التنافس الى الاستعانة بالدولة الصهيونية ضد الخصم رغم التشدق بالوطنية. وتتم الوشاية بالخصم الداخلي باعتباره خطيرا ومتطرفا وراديكاليا، تكمن خطورته في انه يفرض على القوى الأخرى تبني الموقف الوطني لأنها لا تستطيع ان 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.

وغالبا ما يحاول افراد وقوى متخلفة اجتماعيا كسب اعجاب القوى الحاكمة بالتظاهر بالتقدم والتنور فقط بواسطة الوشاية بالقوى الاخرى على أنها متطرفة أو قومجية أو شوفينية، رغم ان هذه القوى قد تكون اكثر تقدمية وتنورا منهم، لكنها اكثر احتراما للذات في العلاقة مع الآخر المستعمِر. هنا يطرح الفرق بين الاعتدال والتطرف دون علاقة بالموقف الاجتماعي والسياسي المتنور. فالأكثر قربا من الغرب، أو من اسرائيل في حالتنا، من حيث المواقف المهادنة، هو "المعتدل"، في حين ان "المتطرف" هو الاقل مهادنة في ما يتعلق بحقوق شعبه، رغم انه 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 الاطار المجتمعي. فمن الممكن ان تتم الوشاية بجمعية أو مؤسسة تعمل لصالح المجتمع لكن عملها

للصالح العام يقويها جماهيريا 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 اخرى.

سياسات الهوية، وصناعة الهوية

لم توجد جماعة من دون هوية وانتماء. فالهوية هي نتاج التماهي مع جماعة، نتاج الشعور بالانتماء وصياغة هذا الشعور في اطر وتصورات وتعبيرات، في سياق تاريخي محدد، تصنف الذات بموجبها. لكن الهوية كموضوع للنقاش والتفكير والبحث 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 تاريخيا عند نقدها. ثم يصبح بالامكان 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 في ما 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، ناد 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 نظريا، ولا نحللها في النظرة الأولى كعملية

تشكل تاريخي تساهم فيها التكنولوجيا ووسائل الإنتاج وطبيعة الدولة، بل نحسها ونفكر بها كانتماء سلبي وايجابي. والناس لا تخرج الى الحرب بسبب عقد اجتماعي، ولا تتشنج او تغضب او تتعصب لتعريفات علمية نظرية للأمة أو الشعب أو الدولة. لذلك فإن تفكيرنا اليومي بالهوية ليس تفكيرا بحثيا. 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 الى أيديولوجيا توحد المنتمين إليها في نفس مجال القوة والسيطرة. وكلا الخيارين لم يكن قائما في الماضي. كلاهما حديث، بما في ذلك التعصب الايديولجي للهوية. فالعصبية للانتماء في الماضي لم تكن أيديولوجية. ومجرد الحاجة للايديولوجيا بالمعنى العميق والأساسي والبسيط للكلمة تعني انه 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 الى هوية تناقضت عموما مع الهوية الفلسطينية.

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

ج. أن هويتهم لم تكتمل تشكلا لتكتسب ملامح واضحة قبل عام ١٩٤٨، وأنهم مضطرون بأنفسهم الى تأكيد معالمها وترتيب ذاكرتهم التاريخية بعد ان شرد حفظتها من المثقفين وأبناء الطبقة المدينية الوسطى في المنافي.

الهوية إذا قضية، وهي إضافة لذلك قضية نضالية. لكن بين هذه القضية "وسياسات الهوية" (identity politics) بون شاسع.

النضال من أجل "الحفاظ على الهوية" لا يحافظ عليها فعلا بل يعيد تشكيلها عبر رموزه الجديدة كهوية جماعية، مرتبطة بالأرض الى حد بعيد، في مواجهة الصهيونية. وهذا النضال من "اجل 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، الى اتباع سياسات الهوية على المستوى العالمي، بعد ان كانت فاعلة أساسا 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 الى 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 الأمريكية مثل فرقة فلهرمونية، أن الديمقراطية الأمريكية وأسلوب الحياة الأمريكي قد تم استهدافهما بالهجوم في يوم ١١ أيلول من العام ٢٠٠١ مثلا، إلا انه من الواضح الجلي أن خطابه السياسي الدعائي ليس تحليليا عقلانيا، وأن المقصود هو ليس استنفار أنصار الديمقراطية اللبرالية في أمريكا والغرب بأسره والعالم، فغالبيتهم لا تعتبر جورج بوش او "محور الخير" المحيط به بطلهم، وإنما مخاطبة الهوية الأمريكية واستنفارها ضد صورة العدو. ويلاحظ المراقب النبيه كيف أدى هذا الاستنفار الى استنهاض مشاعر أمريكية على مستوى الهوية أدت الى قمع الرأي الآخر داخل الولايات المتحدة ذاتها، وكيف تحول الإعلام الحر الى أداة تعبئة وتجنيد. لقد أثبتت الحالة الأمريكية، كما اثبت غيرها في الماضي ويثبت في الحاضر، أن الهوية لا يمكن ان تتصلب وتنغلق وتتعصب نحو الخارج وان تكون في الوقت ذاته منفتحة وديمقراطية نحو الداخل. وليست مقولة "صراع الحضارات" او "الثقافات" إلا سياسات هوية من أسوأ نوع تفرض أمريكيا على المستوى العالمي.

تعود تقسيمات "نحن" و"هم" الى 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 الأعلام، وفي عالم آخر غير عالم المساجلات الثقافية والسياسية التي جرتْ حول "الإرهاب" و"مكافحة الإرهاب"، ومع ذلك في نفس هذا العالم– دارت رحى حرب طاحنة بين قبيلتي "جهم" و"جدعان" في منطقة مأرب، ليس بعيداً عن العاصمة اليمنية. ويعود سبب الحرب الى 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 الى نفس العقيدة الدينية.

لكن منذ الأزمنة السحيقة التي كان الصراع القبلي فيها يتم على مناطق النفوذ بين "نحن" و"هم" – والتي ما زالت بعض المناطق العربية والأفريقية وغيرها أسيرة لها– تطورت ديانات قبلية وطنية وثقافات تبرر أفضلية "نحن" على "هم". ومنذ ذلك الوقت تطورت أيضا الحركات الوطنية والقومية التي تتعامل مع الهوية، "نحن"، بشكل واعٍ كهوية قومية وكأداة لبناء الدولة الحديثة ذات السيادة. وفي هذه الأثناء نشأ أيضا الفرد الإنسان الباحث، في الوقت ذاته، عن فرديته وعن تحديد هويته بشكل واع، وعن المشترك مع بقية الإفراد. ومنذئذٍ تطورت أيضاً الديانات التي تتجاوز مهمتها منح القدسية لـ "نحن" ذات آلهة وطواطم خاصة بها، الى 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 يدعى 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 الى ممارسة على مستوى الأمة. كما لم يخل التاريخ الحديث من تحول أيديولوجيات عالمية، بما في ذلك ديانات عالمية الطابع، وأممية التوجه، الى هويات مرتبطة بالانتماء الى حزب وتنظيم ودولة وطائفة. وقد تحولت الديانات العالمية الطابع الى طوائف يولد الانسان بها ويتعصب لها قبل ان يتعقلها، كما كان الحال في العصبية القبلية وديانتها.

كما لم يخلُ التاريخ الحديث من عقائد ومنظومات فكرية وأحزاب تحول صراعها الى "نحن" و"هم"، بعد أن حولت العقيدة الى "هوية" مجردة وصماء، 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" دون الاستدراك والتمييز بين "الهوية" و"سياسات الهوية". فرغم العلاقة الجدلية بينهما، ورغم استناد الثانية الى الأولى، إلا أنها لا تنفك تعدلها 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 يعرِّف ذاته بشكل واع 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 إذا كموضوع للبحث والتفكير هي ظاهرة حديثة. وإحدى أهم مميزات الإنسان العصري تشابك هوياته وتشعبها ومحاولته الدءوبة لتشكيل هوية فردية متميزة، إضافة لكل 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 الى إحدى هذه الهويات أمرا ملحاً وضرورياً ومفضلاً.

لكن الفرد العصري والحديث يولد أيضا في حضن هويات قائمة مثله مثل الإنسان البدائي. ورغم ان فرديته وتعدديتها تميزه 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 ان التنصل من الهوية والتعصب لها وجهان لعملة واحدة، هي عملة رد الفعل غير الناضج على فعل الهويات الأخرى، 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 فأن الهويات مولودة، أي مصنوعة. وهي غير قائمة منذ الأزل وغير مستمرة الى الأبد.

ويكتشف إنسان النهضة المجرد بموجب التوصيف الديكارتي (نسبة الى Descartes) لعقلانيته، والذي يحضر وجوده او كيانه (المؤلف من هوياته) أمامه عندما يفكر (إنه يشك، إذا هو يفكر، إذا هو موجود)، عندما يفكر بعقلانية بهوياته ويخضعها أيضا لمبدأ الشك أن عدداً كبيراً من الهويات التي أخذها كمسلمات هي هويات متأخرة التكون، وأحدث عهدا 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 الى 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 الى 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 الى 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 فأن الصراع بين الجماعات يحول الهوية الى أداة في المواجهة، أداة لتأكيد الذات ونفي الآخر. ومع تحويل الهوية الى أداة في الصراع تتغير أيضا 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". 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 الى هوية من بين هويات أخرى (طائفية، 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 الى 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 وبالامكان تغييرها. ونحن نرى أن "فضح" تشكل هذه الهويات كعملية تاريخية هو مقدمة لكل نقد اجتماعي، ليس لأننا نبحث عن جوهر مدعى للعلاقات الاجتماعية يفسر كل شيء وينتهي في الواقع الى ان يختزل كل شيء، وانما نحن نعتقد ان تشكل الهويات هو البناء المعماري الذي يعيش فيه الإنسان. وتشكل الهويات (ظروفه واسبابه)، وأنماط استخدامها وطرق التعبير عنها هو المبنى المتين الذي يجب اختراقه من أجل فهم ما يدور في داخله. نحن لا نتحدث هنا عن بنية تحتية اقتصادية اجتماعية، وبنية فوقية سياسية وحقوقية تتناسب مع أنماط معينة من الوعي الاجتماعي، كما درج الماركسيون على التقسيم- وإنما عن مبنى له داخل وله خارج - والخارج والداخل مهمان لفهم المبنى كله. ونمط البناء الثقافي والسياسي وتصميمه ذو علاقة تأثير وتأثر بالتطور الاقتصادي والاجتماعي والصراعات بين المصالح المختلفة ضمن هذه العلاقات.

لكن هذا المبنى ليس، في الوقت ذاته، مجرد بنية فوقية، بل هو أيضًا سقف

وبيت وملجأ وحيّز للعيش. ليست الهوية إذا 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. هنا 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 ان تطبيق برامجها السياسية والاقتصادية هو في صالح المجتمع بأسره، كما ادعت الأحزاب الاشتراكية ذلك. وفي الدول غير المتطورة اقتصاديًا حاولت الأيديولوجيات التحديثية أن تقوم بهذا الدور، لكن في غياب المقومات الاقتصادية–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 اللبرالية أو الاشتراكية، وبين ثقافة وطنية تراثية الطابع، تعيد أحياء 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 وزودها 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 الديمقراطية، 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 اجل 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 او عدم تدين المتعصبين العقائدي في حالة الهوية الدينية، ازدادت قوة النخب الجديدة التي تمثل هذه الهوية. ولا بد في هذه اللحظة التاريخية للتدين السياسي ان يتصالح مع التدين الشعبي بغرض استغلاله واستثماره كهوية، ويشمل ذلك أيضا مواقف جماهيرية وطنية قائمة قبل التدين السياسي، مثل الموقف من القضية الفلسطينية، قام الأخير بتحويلها الى خطاب ديني.

وقد انتشرت سياسات الهوية في الفترة ذاتها في الدول الديمقراطية والمتطورة. ففيما 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 الى 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 يمكنها من المنافسة على مقدرات المجتمع اقتصادياً بموجب قوانين السوق، ولا سياسياً بموجب قواعد اللعبة الديمقراطية.

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 دون ان 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 الى تعبير فحسب بل يحتاج، أيضاً، إلى مشروع سياسي واجتماعي واقتصادي. وسوف يكتشفون أن "أوضاعنا" غير ناجمة عن هويتنا وان "أوضاعهم" غير ناجمة عن هويتهم، وأن الصراع ليس بين هويات، وان 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.

خطاب ديمقراطي

نشأت النظرية الديمقراطية عبر تاريخ طويل من الجدل والصراع في الفكر والواقع، وبين الفكر والواقع. ولا يمكن فصل تطور النظرية الديمقراطية عن الصراع الاجتماعي الذي دار عبر قرون طويلة لتعميم حق الاقتراع، والذي كان جزءا 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 الديمقراطية تطورت كذلك النظرية اللبرالية في صراع مستمر مع ذات القوى الاجتماعية التي حملت الديمقراطية، 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 الديمقراطية التي دعت الى حكم الأغلبية وتعميم حق الاقتراع. كما صارعت القوى الديمقراطية في مرحلة لاحقة من انتشار الأفكار اللبرالية من أجل تعميم القيم أعلاه كحقوق المواطن.

لقد باتت النظرية الديمقراطية اللبرالية، بعد هذه القرون الطويلة من التطور النظري والعملي، موضوعاً مركباً يحتاج الى اختصاص. وتكتسب دراسة النظرية الديمقراطية اللبرالية، وتدريسها كنظرية في الإدارة والحكم وحقوق المواطن، أهمية قصوى خاصة عند تولي الحكم، أو بهدف تعميم الثقافة

الديمقراطية في أوساط واسعة كشرط لتعزيز القوى الديمقراطية قبل تولي السلطة. إذ لا يمكن عند مواجهة كل تجربة أن تبدأ محاولة جديدة لاستنباط نظرية ديمقراطية لبرالية جديدة في الحكم، بإجراء تجارب على ديمقراطية لا تتضمن حق الاقتراع العام مثلاً، أو لا تتضمن استقلال القضاء، أو لا تستند الى نظام تمثيلي، أو تتجاهل الحقوق اللبرالية للمواطن. وكما يقال:" لا يمكن اختراع الدولاب كل مرة من جديد" عند الرغبة في التنقل والسفر. النظرية الديمقراطية اللبرالية وممارستها في الحكم قائمة وتتطور باستمرار. وهي تتطور أساسا من خلال الممارسة وليس من خلال النقاش النظري خارج ممارسة السلطة. وهي تحتاج الى بحث ودراسة، كما تحتاج مبادؤها الى تعميم على شكل حد أدنى من الثقافة الديمقراطية.

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

بعض المثقفين العرب، الذين لا يفقهون حتى النظرية الديمقراطية اللبرالية، ناهيك عن قدرتهم على دراسة مقارنة لعملية نشوء الديمقراطية في بلدان أوروبا أو أمريكا أو العالم الثالث- والأنكى من ذلك كله عزوفهم عن أية مشاركة حزبية أو سياسية على الأقل في النضال من أجل الديمقراطية بالانحياز الحقيقي الفعلي لها- يعتقدون أنه يكفي اجترار بعض المسلمات الديمقراطية ثم بصقها على الفاعلين سياسياً كأنهم اكتشفوا أمريكا مثلاً:"النظام في البلد العربي الفلاني ليس ديمقراطياً" أو "الزعيم الفلاني كان ديكتاتوراً". إنهم يعتقدون أنه يكفيهم فخرا الاكتشاف الكبير أن الديمقراطية أفضل من الديكتاتورية كنظام سياسي. وهم "يتقمزون" اعتدادا بالنفس في وسائل الإعلام المحلية والإسرائيلية، وفي الحوارات مع المنظمات الأجنبية الحكومية وغير الحكومية، معتقدين أنه يكفي الإنسان ان يهاجم النظام في "بلد معاد لإسرائيل" للتدليل على ديمقراطيته هو، كأنه وليس سواه هو الموضوع.

والواقع أن الطيهجة (مشتقة بتصرف من الطيهوج وهو طير كثير الألوان، يبدو عندما ينفخ صدره وينفش ريشه استعراضيا مزهوا شديد الاعتداد

بنفسه) ليست إلا دليلاً على التزلف والوضاعة، وركاكة الشخصية، وضعف الهوية، ناهيك عن انعدام المعرفة والكسل الفكري، وقلة حب الاستطلاع للتعرف على ما يلزم لأكثر من اجترار بعض المفاهيم الرائجة في الديمقراطية اللبرالية، يضاف إليها الجهل الكامل بنظريات نشوء الديمقراطية.

ولا يحتاج التمييز بين نظام ديمقراطي ونظام غير ديمقراطي، أو التمييز بين أنواع الأنظمة غير الديمقراطية بحسب المراحل التاريخية والبنية الاجتماعية، الى 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 الى جهد ولا الى معرفة أو إطلاع، ولا يدفع صاحبها أي ثمن، بل قد يعتبره الإسرائيليون ديمقراطيا دون ان يكلفه ذلك عناء موقفٍ ديمقراطي يكلفه ثمناً فعلا حيث يقيم وينشط.

عرف المجتمع العربي في الماضي مثقفين يساريين يتماثلون مع أنظمة غير ديمقراطية وغير عربية. وكان هذا التماثل أيديولوجيا، وليس سياسياً فحسب. أي أن هؤلاء ناصبوا الديمقراطية اللبرالية العداء باعتبارها "ديكتاتورية البرجوازية"، أو باعتبارها "شكل حكم رأس المال". كما اعتبروا البرلمانات مواقع للثرثرة أو "غرفا للثرثرة"، على رأي لينين، واعتبروا حرية الصحافة مجرد خداع، وحقوق الإنسان مؤامرة إمبريالية 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، وان كان ذلك بعد الانهيار، أي بعد اختفاء موضوع التضامن ذاته. والمراجعة بعد الانهيار لا تحتاج الى جهد خاص أو تماسك قيمي خاص، لكن بالامكان احترامها رغم ذلك. غير أن بعضهم الآخر لم يتعب نفسه بمراجعة حقيقية للذات، وانتقل مباشرة الى تبني شبه آلي لمفاهيم الديمقراطية الرائجة، كما تتبناها قوى غير ديمقراطية عديدة كأداة في مقاومة السلطة، عند توفر الجرأة الكافية، وكأداة في مقارعة الخصوم السياسيين عند الهروب من مواجهة السلطة. الأنكى من ذلك كله أنه انتقل من تبني "الديمقراطية" السوفيتية و"الديمقراطيات الشعبية" الى تبني الديمقراطية اللبرالية سطحيا من دون ان يراجع موقفه السابق منها بشكل نقدي، ومن دون مراجعة موقفه من القومية، أي انه انتقل من الاتحاد السوفييتي الى أمريكا دون المرور بأرض الوطن.

لم يطرح في المجتمعات العربية في الماضي، ولا يطرح في الحاضر، بديل سياسي ديمقراطي لبرالي يتضمن: ١. برنامجاً للوصول الى السلطة، ٢. برنامجاً لقلب نظام الحكم الى نظام ديمقراطي لبرالي، مع ما يتضمنه ذلك من تطبيق المفاهيم الرائجة حول الديمقراطية 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 ديمقراطياً يتضمن الوصول الى السلطة لا في الماضي ولا في الحاضر. فالموضوع لم يكن مجرد إهمال أو سوء نظر، والخيار الديمقراطي اللبرالي لم يكن مطروحاً بجدية في المجتمعات العربية كخيار سياسي بديل للأنظمة القائمة. وقد شهدت بعض المجتمعات العربية مرحلة تسمى، مجازاً المرحلة اللبرالية 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، نابعين من طرح سياسي بديل تقدمت به حركة شعبية كبرنامج سياسي. لقد أهملت الجمهورية الراديكالية العربية 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، الا إننا 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 ديمقراطية. لا نظام عبد الناصر كان ديمقراطياً، ولا المعارضة الاخوانية المنظمة ضده كانت ديمقراطية. النظام في السودان لم يكن ديمقراطياً، ولا المعارضة الشيوعية الجماهيرية ضده كانت ديمقراطية. لا البعث العراقي كان ديمقراطيا، ولا المعارضة الشيوعية، وكلاهما كان اقل انفتاحا ولبرالية من النظام الملكي الذي حكم العراق قبل الثورة. كيف نحاسب نظاماً على أساس غياب الديمقراطية اللبرالية، في حين أن هذه الأخيرة ليست بديلاً مطروحاً. هكذا يجد مؤيدو الديمقراطية أنفسهم

يطالبون، من خارج النضال من اجل الديمقراطية، نظاماً ديكتاتورياً بالديمقراطية، وهو مطلب متناقض مع ذاته.

إذا لم يكن في حوزة الديمقراطيين مشروع ديمقراطي حزبي سياسي بديل تحشد له القوى الاجتماعية القادرة على حمله فإنهم لا يطالبون الديكتاتورية بالديمقراطية، وإنما قد يستقيلون من السياسة لصالح الوعظ الديمقراطي، وهذه ليست مهمة عديمة الأهمية، أو يطالبون بإصلاحات ديمقراطية تدريجية. والقوى الديمقراطية اللبرالية في الوطن العربي تطالب الأنظمة بالإصلاح. وهي لا تطالب بالنظام الديمقراطي دفعة واحدة، ولا تستطيع أو تحاول فرضه، كما لا تحاول حتى هذه المرحلة قلب الأنظمة القائمة بالقوة. وهي تقبل بالدخول في حوار معها حول هذه الإصلاحات، لكن الأنظمة هي التي ترفض الحوار عادةً. في إسرائيل فقط يوجد "ديمقراطيون عرب" يرفضون حتى بدء العلاقة مع العرب. وهو رفض لا يكلفهم غالياً، فلا يوجد نظام عربي يدعوهم الى علاقة أصلا. كما أنهم لا يدفعون ثمن مواقفهم على الإطلاق كما يدفعه ديمقراطي عربي، بل يقابلون بإعجاب إسرائيلي بتبرئهم من العرب والعروبة.

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

والحقيقة أن المجتمع العربي في إسرائيل لا يستطيع أن يدعي أنه ديمقراطي، وإذا ادعى فإنه لن يصدَّق. وفيه أيضاً قوى سياسية عديدة ومركزية معارضة لا تشكل الديمقراطية همها الأساسي، ولا تحتل مكاناً على جدول أعمالها، أو برنامجها المكتوب وغير المكتوب. لقد تطرقنا في موقع آخر الى أنماط المثقفين الذين لا يتقنون اختصاصاً ولا فكراً إبداعيا 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 بالديمقراطية في هذا البلد العربي أو ذاك، لم يبذلوا، ولن يبذلوا، جهداً يذكر من أجل، أو في صالح التحول الديمقراطي في هذا البلد أو ذاك، ولا حتى للإطلاع على تجربة التحول الديمقراطي في أي من دول العالم العربي والعالم الثالث، ولا حتى في أوروبا.

وقد نزلت عليهم نزول الوحي عبارات مثل "الحل هو الديمقراطية"، على وزن "الإسلام هو الحل"، ثم راحوا يحرّمون ويحللون بنفس منطق العبارة الثانية، مع فارق كبير يتمثل في 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 USAID التابع مباشرة للحكومة الأمريكية.

وغالباً ما يعمل هؤلاء في مؤسسات عديمة الشفافية تبشر بالديمقراطية والشفافية، وينادون بالديمقراطية من خلال جمعيات يديرها رجل واحد وحوله مجلس أمناء عينه بنفسه، ويتغنون بالعمل التطوعي والمجتمع المدني، ولا يستعدون لبذل ساعة واحدة تطوعًا، أو كتابة ورقة واحدة 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 الديمقراطية تبشيرياً، من دون تذوّت قيمها ونظرياتها، ومن دون أدنى مساهمة في الصراع على الديمقراطية في المجتمع من ناحية، والموقع المدعم إسرائيليا وأمريكياً (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 الديمقراطية من دون أن تمنح ذاتها وغيرها ومجتمعها

شهادات. والأواخر يشفعون للأوائل على هذه العلاقة. وبامكان الموقع الخاطئ ان يطرح نقاشاً صحيحاً وان كان مجرداً. لذلك ننتقل الى لب الموضوع: على من يجهد نفسه في الحديث عن الديمقراطية ان يجهد نفسه قليلاً في التنقيب عن سياقاتها التاريخية والفئات الاجتماعية الحاملة للفكرة الديمقراطية 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 و شكل تثبيت فكرة المواطنة التي ما لبثت أن دخلت في جدلية وصراعات لم تفتأ تعيد تشكيلها حتى يومنا هذا. ومنذ ١٨٤٨، عام الثورات الديمقراطية في أوروبا وربيع الشعوب، لم تقم في الواقع ثورات ديمقراطية، أي ثورات هادفة الى تأسيس حكم ديمقراطي لبرالي، لا في أوروبا ولا في العالم.

وربما كان تحالف الجيش والشعب في البرتغال في إحداث التطور الديمقراطي في ذلك البلد حالة فذة بين التحولات الديمقراطية في هذا القرن. ففي اسبانيا وصل الملك كارلوس الى السلطة كخليفة لفرانكو بالأساليب القديمة، وانطلق الإصلاح الدستوري الديمقراطي "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 الديمقراطي الى السلطة بالأساليب القديمة عبر الترقي والتسلق في جهاز المخابرات والحزب، ثم بدأ الإصلاح من فوق، من دون ثورة شعبية، الى 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 الى نظام ديمقراطي حسب مدى تطورها الاجتماعي وقدرتها على إقامة مؤسسات ديمقراطية، 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 الديمقراطية وحافظت على سلطتها تحت شعارات قومية عصبوية ذات طابع عرقي. ونجح بعضها الآخر في الانتقال الى شكل محافظ من الديمقراطية اللبرالية. ولنعلم علماً واثقاً أن قسما من الأقطار العربية يواجه من تركة الحدود الاستعمارية والتنافر بين الانتماءات القطرية والأقوامية تهديداً من هذا النوع، وأن على الإصلاح الديمقراطي ان يأخذ هذا السياق بعين الاعتبار، خاصة ان بعض رواده ينتقلون من الحجة الديمقراطية الى 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 الى الشوارع ضد رفع أسعار الخبز أو المحروقات أو بعد الفشل في حرب فاشلة زجت فيها البلاد وهكذا.

ولماذا نذهب بعيدا؟ فقد شهد العالم العربي مؤخراً عدة محاولات فوقية للإصلاح الديمقراطي، 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 والإجتماعية العميقة إجراء انتخابات برلمانية بعد فوز الحركة الإسلامية في الانتخابات البلدية، لكنها أجهضت بانقلاب عسكري أدى الى حرب أهلية، ما زال جمرها متقداً ويجبى ثمنها يوميا بالذبح الهمجي البدائي.

ومع ذلك، ورغم هذا التعقيد، تبقى قضية الديمقراطية، ويجب أن تبقى، مطروحة بإلحاح في العالم العربي، لأن الحاجة الاجتماعية والحقوقية لها قائمة في حياة الإنسان العربي اليومية، ولان العولمة الإعلامية والفكرية تطرحها كما

تطرح ردود الفعل عليها، ولأن معظم الأنظمة العربية قد استنفذ مقومات تطوره بأدوات الحكم القائمة، كما فقد 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 الى 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، وغيره من القضايا التي يواجهها المواطن في حياته اليومية، والتي لا يمكن حلها من دون إجراء إصلاحات. هكذا تضطر الأنظمة الى إجراء إصلاحات، أي عندما يتبين أن استمرار الوضع يؤدي الى 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 الديمقراطية مثل حال الساندنيستا في نيكاراغوا. لقد وصل أولئك الثوريون الى 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 الى هذا القرار الذي اتخذه الثوريون الديمقراطيون في ذلك البلد. لكن من الواضح أن عملية مواجهة الديكتاتوريات في الوطن العربي لم تنجب حرب عصابات يخوضها أمثال الساندينستا، وإنما أنجبت أحزابا تحالفت مع الديكتاتوريات بمختلف الذرائع مثل اعتبارها "أنظمة تقدمية" بفعل علاقاتها الجيدة مع الاتحاد السوفيتي، أو نتيجة لتقييم دورها الاجتماعي والقومي. كما أنجب هذا الواقع ردود فعل غير ديمقراطية على الديكتاتوريات وعلى الحداثة والتحديث.

ويبدو أننا ما زلنا بعيدين عن تحول فوري ديمقراطي مباشر في معظم الدول العربية. والأمل يكمن في مخاطبة وعي النخبة الحاكمة أو الضغط عليها لإجراء إصلاحات ديمقراطية، والنضال هو وسيلة الضغط، ثم توسيع هذه الإصلاحات الى ان تلامس النظام الديمقراطي.

أما الديمقراطية اللبرالية كنظام في الحكم فيجب أن تكون معروفة وان تُدرَس وتُدرَّس بعناية، إذ لا توجد ديمقراطية أخرى غيرها أثبتت قدرة على الاستمرار والتطور. ولو كانت هنالك قوى ديمقراطية قادرة على تنظيم ذاتها كخيار جماهيري، وقادرة على طرح ذاتها كبديل للحكم، ولو كانت هنالك إمكانية لدعم شعبي للخيار الديمقراطي، لكان هذا هو البديل الأفضل بالطبع، وهو على أية حال لن ينطلق من إسرائيل.

فلسطينيا: في الذاكرة والتاريخ

الذاكرة مثل العقل فردية وليست جماعية، لكنها أيضاً كاللغة اجتماعية لا فردانية. للذاكرة مضمون اجتماعي، وفي هذا المضمون الاجتماعي أو السياسي- 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 فأنها تساهم في وضعها، خاصة إذا تذوتتها وتبنتها غالبية أعضاء الجماعة واستخدمتها في تعريفاتها وتسمياتها ومؤسساتها. الاستعارة متخيلة، لكن ليس كل تخيل أيديولوجيا. إمكانية التخيل واقعة، أي ان التخيل يتم في واقع اجتماعي تاريخي محدد. لكن حتى ضمن هذه الحدود قد يكون التخيل أيديولوجيا، وقد يكون في حياة يختلط فيها الواقع بالخيال، إن لم تفصل الحياة الاجتماعية فصلاً حاداً في ما بينهما بعد، و إن لم ينفصل الفن عن الصناعة، أي حين تكون الدنيا ما تزال الدنيا مسحورة لم تطرد منها الآلهة، وبالتالي لم تنشأ الحاجة الى الايديولوجيا.

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 أساسيا فيها. الرابطة الحميمية تحمي الإنسان من التذرر وتمنعه من التفرد. الرابطة الحميمية 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 أنتاج ذاكرة جماعية تفتت الى ذاكرات فردية او إعادة صياغة ذاكرات جماعية جزئية الى ذاكرة واحدة وطنية.

الذاكرة بعد انفراط عقد الجماعة هي أيديولوجيا، أي إنها تقوم بوظيفة ايديولوجية 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 أفرادا سواء كانت الحداثة وافدة أم أصلية.

والتأريخ هو الأداة الفكرية الرئيسية التي يعاد بواسطتها إنتاج الجماعة كمجتمع كوني لا يرتبط فيه الإفراد 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 الى ذاكرة الإفراد مآثر الأبطال وتراجيديا الماضي ومعاناته. الماضي يصبح مشتركاً كماض مكتوب يقرأ ويدرس 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 الى 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 ان 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 ان تتحقق الرابطة المعنوية الراغبة في تحقيق السيادة وتتحول الى مؤسسات، متميزة ومغتربة عن الأفراد ورغباتهم، يأخذ محيط الذاكرة (milieux de memoire) بالتناقص، وتأخذ الحاجة الى 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 – خاصة بعد أن تجردت العلاقة وزالت الذاكرة كممارسة طقسية وأصبحت تستعاد في ممارسة واعية للطقوس – من ممارسة طقسية الى طقس ممارس. أماكن الذاكرة هي تعبير عن فقدانها كذاكرة جماعية وعن احتلالها ومحاصرتها من قبل التاريخ. لقد تشيأت الذاكرة في المكان، وصار يعاد إنتاجها طقسيا.

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 اجل التذكر، وإنما تزار كممارسة للقداسة والتطهر. وقد يقال ان القداسة تكون ماثلة لدى بعض زوار نصب الجندي المجهول أو ضريح الزعيم الراحل، لكن القداسة والتطهر في مزار الأولياء هي أيضا 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 الا لاعترافه بتقلب الزمان ولإدراكه المرعب ان تقلبه ليس دائريا، وأن له اتجاها هو الزوال الذي قد يجرف كل شيء. الذاكرة قائمة في ثبات المكان، أما التاريخ فيحاول ان 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، ام التقسيم؟ هل هي أوسلو (١) ام أوسلو (٢) ام موعد دخول الشرطة الفلسطينية لمدينة جنين؟ وما هي الأمكنة التي ستثبت؟ هل هي القرى المهدومة؟ ام هي مدن الساحل التي غدت مدنا يهودية؟ ام هي المساجد التي تحولت الى بارات ومطاعم في بعض الحالات؟ ام 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 ان يحاصر التاريخ الذاكرة. أم ان على الذاكرة في هذه المرحلة ان تنتفض ضد التاريخ وان تفك حصاره عنها؟ والذاكرة الحية تتمرد على التاريخ لأنها تشعر انه مؤامرة عليها.

التاريخ نسبي، ونسبيته تمكنه من اخذ موازين القوى بعين الاعتبار ومصالح النفوس الفاعلة في الحاضر، في حين ان مطلق الذاكرة لا يسمح لها بذلك. التاريخ يحاول ان ينسى أما الذاكرة فهي انتقائية بطبيعتها، والنسيان نفي لها، وقد تقبل بذلك إذا اعترف الآخرون بها، أي إذا تذكرها الآخرون. عندها يكون نفيها نفيا للنفي. لقد قيل ان التاريخ يكتبه المنتصرون وهذا غير صحيح، فالمهزومون يكتبون أيضا تاريخهم، لكن المشكلة في ان يكتب المهزومون تاريخهم قبل ان يعترف المنتصرون بذاكرتهم. عندها يتحول التاريخ الى اعتذار عن

الذاكرة، يقبل بالهزيمة من ناحية، أو إلى سرد انتقائي يرفض الهزيمة، من ناحية أخرى.

لقد حاول التاريخ الفلسطيني بداية ان يؤسس الذاكرة ويوسعها ويزيل منها الفجوات والقفزات وان يضع فيها استمرارية، لكنه عندما بات يكتب ضمن تسوية لا تتضمن الذاكرة التاريخية، أي لا تتضمن الاعتراف بذاكرة الظلم والغبن الذي لحق بسكان البلاد الاصليين، تحول الى 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) الى الوطن، الى العودة، الى القرية. وبدلاً من ان تشكل ذاكرة القرية عثرة أمام تشكيل الأمة التي تقوم على تفكيك الانتماءات العضوية الصغيرة، تحولت الذاكرة الى جسر بين هذه الانتماءات والأمة. ولأن القرية فقدت وسلبت فأنها تحولت بواسطة الذاكرة الى طريق انتماء الفلسطينيين الى وطنهم، بدل ان تكون حاجزاً تتوجب إزالته من اجل الانتماء إليه، ذلك لان 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 الإفراد ولا ينافسه احد على ولائهم، ولا حتى العائلة. لكن عندما تحول اقتلاع القرية، واقتلاع العشيرة والحمولة من أرضها بدلاً من تذريرها أفرادا الى سمة الحداثة الفارقة، تحول الانتماء الى القرية والحمولة والعشيرة وغيرها الى جسر لتعميق الانتماء الى فلسطين لدى الأفراد المذررين.

عند ذلك غلب على الذاكرة الفلسطينية الجماعية طابع الفلكلور الذي حاصر التاريخ بدلاً من العكس، كما غلب على الايديولوجيا الفلسطينية، يمينية كانت ام يسارية، التشديد على نزعة الأصالة القروية (authenticity). القروية شيمة يعتز بها لدى الفلسطينيين، وغالبا ما يختلط التشديد على الانتماء بالتباهي بالتخلف. فإما الأصالة والفلكلور، وإما نسيان الاقتلاع والتشريد. وقد كان بالامكان الحفاظ على خطاب الأصالة والفلكلور مع الحفاظ على

ذاكرة الاقتلاع في حالة واحدة، هي الذهاب بالانتماء الوطني الى نهايته وتوسيع الانتماء الفلسطيني الى انتماء عربي أوسع هو جزء من امة 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 في ما بعد. لكننا انثينا نحتضن القرية التي سلبت ونسينا المدينة – نسينا – ان تدمير المدينة الفلسطينية، وإمكانيات قيامها وتطورها هو تدمير مشروعنا الوطني.

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

الذاكرة القومية العربية هي ذاكرة حواضر العرب ومدنهم، أما الذاكرة المحلية، ومنها الفلسطينية، فقد أصبحت تحول الفلكلور الى أصالة وفضيلة سياسية. وبعد ان تتحول الذاكرة الوطنية الى 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،

وان استُحضرت في بعض عادات الزواج والأفراح. إنها بالأساس ذاكرة أيديولوجية، إنها أيديولوجيا قومية بأدوات محلوية وجهوية محرومة من كونية الايديولوجيا 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 انه من اختصاص المستشرقين ومن محاولاتهم لاختزال ثقافتنا الى فلكلور. فإذا لم تكن الفلسطينية عربية، أي إذا لم تنم الى مداها الأوسع العربي، مدى المدينة التي بتر تطورها، كانت الفلسطينية قروية. إننا نختزل ثقافتنا الى فلكلور 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. ان فشل المشروع القومي العربي هو فشل المدينة وإحياء الانتماءات المحلوية رديفا لترييف المدينة والمشروع القومي.

عندما يدرك التاريخ صعوبة مهمة إحياء المشروع فإنه يبتسم ابتسامة العارفين الذين يؤدلجون الهزيمة. لقد مررنا هناك مرة، كنا عربا، ونحن الآن فلسطينيون أولا. إما البعد العربي المفقود فيتم التعويض عنه بالتشديد على قومية فلسطينية منذ بدء التاريخ، مثل الفرعونية والفينيقية والبابلية وغير ذلك. يتحول ماضي البلاد المسلوبة كله الى تاريخ فلسطين. لقد كتب الصهاينة تاريخ هذه البلاد كأنه تاريخهم الحاضر وذلك بخطوتين ايديولوجيتين، الأولى: تحويل تاريخ البلاد الى تاريخ اليهود. والثانية: تحويل تاريخ اليهود الى تاريخ إسرائيل الذي بات يبدأ بإبراهيم وداود وممالك القبائل العبرانية القديمة الوافدة من الشرق، من الصحراء. يتحول اليهود جميعاً الى إسرائيليين ويتحول الإسرائيليون الى جماعة فوق – تاريخية. ويقفز التأريخ الصهيوني فوق تاريخ يهود المهجر المتنوع الثقافات والإنتماءات، الا من حيث كونه تاريخ معاناة وملاحقة، أي لا- تاريخ، قفزة واحدة الى 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 الى وضع لبنة فوق لبنة في استحضار تاريخ البلاد كتاريخ اليهود، متجاهلاً من قبلهم ومن بعدهم، فان

الفلسطينيين في مثل هذه الحالة، أي حالة ارتدادهم عن تاريخ العرب، يكتبون تاريخ فلسطين على انه فلسطيني وواحد منذ الكنعانيين واليبوسيين حتى انتفاضة غزة، ومن حروب غزة مع شمشون الى 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 الا فلسطينيو تلك الأيام، وما اليهود في تلك الفترة إلا صهاينة تلك الأيام- هكذا يزرع الحاضر في الماضي- وهكذا يؤسطر الحاضر الماضي، كما يؤسطر الماضي الحاضر.

والحقيقة انه لكي يكون للفلسطينيين حق على فلسطين في القرن التاسع عشر ليس من الضروري ان يكونوا قد تشكلوا كأمة منذ إلفي عام، فالفكر القومي وليس قيم العدالة هو الذي يحول الأرض (land) الى ارض سياسية (territory) ثم يربط بين الحق على الأرض وبين وجود الأمة. كما ان تاريخ فلسطين هو تاريخ كل من مر فيها بما في ذلك الكنعانيين واليبوسيين 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 الى الحاضر. أما تراث فلسطين فهو كل التراث بما فيه تراث الكنعانيين والعبرانيين واليبوسيين. ومصادرة واحتكار أنبياء إسرائيل إسرائيليا مثل إقصائهم فلسطينياً 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 امة 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 ان الأمة جماعة متخيلة خلافاً للجماعة الإرثية "الحقيقية" (بمعنى غير المتخيلة التي يسميها بندكت اندرسون face to face community) كذلك فان 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 ان 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 – كنعان هي تاريخ من دون ذاكرة.

ان 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 انه ظلم وغبن لحقا بهذا الشعب. فلا تعارض بين الحنين للقرية كفولكلور وخطاب أصالة وبين اختزال فلسطين في قرى الضفة الغربية وقطاع غزة حيث بالامكان ممارسة الدبكة الشعبية التي يبثها التلفزيون الفلسطيني القائم أكثر من ساعة كل يوم. كما انه لا تعارض بين اعتبار الصراع التاريخي على انه 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، فان 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، الا ان نتساءل: "لماذا لم نقبل منذ البداية؟ لماذا لم نقبل قرار التقسيم

عام ١٩٤٧؟" ولنسق هذا المنطق العجيب والانتهازي تاريخيا الى 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 الى الشرعية من المنتصر في الحاضر.

تترك هذه الذاكرة الجماعية المهزومة خيارين للمهزوم: فإما العودة الى القرية التي لن تعود أبدا، أو الانضمام الى 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، فانه يؤدي الى الصدام مع التسوية. فالتسوية تظهر الآن كمدينة إسرائيلية واحدة محاطة بقرى عربية من المحيط الى الخليج – أليست هذه هي الشرق أوسطية، حلم القيادة التاريخية لحركة العمل الصهيونية وأملها من عملية السلام قبل أزمتها؟

كأننا... simulations

كان الشكل الأول لحلول المشابهة (simulation) فينا تحول الصراع ضد الصهيونية الى تنافس مع إسرائيل: تنافس على الاعتراف الدولي، وتنافس على من هو الأكثر ديمقراطية، وتنافس على الإنسانية والثقافة. وفي سياقات في غير صالحنا، مثل الديمقراطية 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 خطابيا تحولت لغة تنشد العدالة وترفض الظلم الى لغة حقوقية تنشد الاعتراف من العالم ثم من إسرائيل.

وتحولت حركة التحرر الوطني الى ما يشبه حركة التحرر من ناحية وما يشبه الدولة من ناحية أخرى، خاسرة بعض محاسن الأولى دون اكتساب مزايا الثانية. وصار كياننا السياسي مزيجا من الاثنتين مشابها لكل منهما. ولان 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 الى التحرير بل يرمز إليه، لذلك فهو لم يكن استراتيجية بل أيديولوجية، ولم يعد وسيلة بل أصبح هدفا أيديولوجيا بالأساس. وعندما ينقلب الكفاح المسلح هدفا 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 المشئوم" قبل ان يسري عليه قانون التقادم كما سرى على غيره ولم يعد أحد يذكره أو يستشهد لذكراه. وعندما تتحول العملية المسلحة الى هدف بذاتها تصبح في ما بعد نوعا من الشعائر والطقوس.

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

عندما بات الفلسطينيون يتنافسون مع إسرائيل بدلا من الصراع ضد إسرائيل، صراع المستعمَرين ضد المستعمِرين، والفقر ضد الغنى، والعدل ضد الظلم، تحولت الحملة على الرأي العام الى سباق مع إسرائيل على التمثيل الدبلوماسي- مع الفرق ان تمثيل إسرائيل تمثيل دولة، وتمثيل الفلسطينيين يرمز الى الدولة، بسفارات وسفراء كأنه تمثيل دولة.

لكن المشابهات لا تتوقف عند حد، فقد دخلنا في سباق على التمثيل في المؤسسات الدولية، ثم ولجنا حمى الديمقراطية حينما "انتهى التاريخ"، فأخذنا نصر أننا أكثر ديمقراطية من إسرائيل حينا، وأحيانا نسيل ونذوب إزاء أصوات الاستحسان. والإعجاب الأوروبي بالتوجهات الجديدة نؤكد أننا سوف نتعلم الديمقراطية من إسرائيل إذا لزم، ولتنزلق أوروبا وتذوب وتسقط كلها في البحر المتوسط إعجاباً. ومن أجل إثبات الديمقراطية حولت محاصصة الفصائل الى "ديمقراطية فلسطينية متميزة". وهكذا لم تعد التعددية مظهرا من مظاهر الديمقراطية، بل باتت ترمز إليها، كأنها ديمقراطية.

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 لوجود رئيس، كأنها دولة. التعددية ترمز الى الديمقراطية والمؤسسات ترمز لوجود سلطة، والسلطة ترمز الى الدولة. وبدل ان يكون الرمز دلالة لمعناه يصبح دلالة للشيء مباشرة.

فرضت علينا التماثلات فرضا، ثم عشقناها، عندما طفق الغرب، ثم إسرائيل، يبحث 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 سياسيا. ومن لا يفترض المساواة على مستوى التمثيل يكون قد تجاوز ما يليق سياسيا.

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 متوفرا بعد أوسلو. ولا يتوقع الشريك الإسرائيلي ان 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 الى العالمية كما تعرفها أوروبا، بل لأنه يلعب دور المثقف في الندوات والحوار والمشاريع المشتركة (joint projects). باستطاعة الباحث الأوروبي أو الإسرائيلي ان يقدم مداخلة فلسفية أو تاريخية جافة، وما على الفلسطيني الا ان يتحدث عن "تجربته الشخصية" كي يقبل في الصالون الأكاديمي. وما يلبث الفلسطيني ان ينتقل من لعب دور ذاته الى 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 جميعا، بوجه من الوجوه، دور ذاتها، فكأنها قامت لتراها الوفود الأجنبية، أو لتكون عنوانا 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 سياسيا في تصور الآخرين لنا وفي تصورنا لأنفسنا، وإنما في الواقع على عواهنه وكوامنه. والواقع ليس متماثلا بل مختلفا 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 الناتج عن تسييسها في مرحلة التحرر الوطني. فالفلسطيني عندما يتعلم فـ"إنما هو يناضل"، وعندما ينتج فنا فهو "يساهم في حفظ الهوية الثقافية من الضياع"، وعندما يمارس الرياضة فهو "يكتب سطرا جديدا في صراع شعبنا على البقاء"، وعندما ينجب الأطفال فهو "يسطر ملحمة"... وهكذا. والحقيقة ان هنالك نواة أصلية من الحقيقة في هذه التعابير باعتبار أنشطة البناء والصمود، بغض النظر عن مجالاتها، تشكل نوعا من صراع البقاء بالنسبة لشعب هدد مجرد وجوده كشعب. لكن هذه تنقلب الى عكسها، أي تتحول الى هدم وتخريب وإعاقة، إذا تم استخدام بعدها "النضالي" مبررا 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، مجازا، السياسة المثقلة بتعابير مثل الالتزام بالقضية ورديفتها التعيينات السياسية في كافة المجالات وبناء على ولاءات. لكن السياسة تفقد ذاتها أيضا ضمن هذه العملية، إذ تتحول الى حالة بدائية من الولاء والنفعية ونظام المحاصصة، ويخترقها الكذب المبني على المنفعة

المباشرة اختراقا تاما. يلتقي في كذب السياسة، والحالة هذه، كذب المشابهات وخطاب الرمزية، وكذب نفي خصوصية المجالات المختلفة، وكذب المصالح والمنفعة المباشرة.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية

برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني

ساري حنفي

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

إشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع المؤتمر المنعقد في القاهرة بتاريخ ٢٩ فبراير– ٣ مارس، ١٩٩٦

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٧–٨ تشرين ثاني، ١٩٩٧

(عربي، انجليزي، فرنسي)

المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد أوسلو: حقائق جديدة، مشاكل قديمة

تحرير: جورج جقمان، داغ يوغند لوننغ (باللغة الإنجليزية)

After Oslo: New Realities, Old Problems

Edited by: George Giacaman and Dag Jørund Lønning

ما بعد الأزمة: التغيرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٢٢ تشرين أول، ١٩٩٨

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

الحركة الطلابية الفلسطينية، الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

هنا وهناك: العلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية: منذ نشوء الحركة الوطنية الفلسطينية إلى ما بعد قيام السلطة الوطنية

جميل هلال

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني

نضال صبري

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية:

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربى الحصري، علي الخليلي، بسام الصالحي

المؤسسات الوطنية، الانتخابات، والسلطة

عزت عبد الهادي، أسامة حلبي، سليم تماري

الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية

موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

تأليف: زياد أبو عمرو، مناقشة: علي الجرباوي وعزمي بشارة

الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٤

الخطاب السياسي المبتور ودراسات اخرى

عزمي بشارة

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية

علي جرادات

المسالة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية، ومهمات المرحلة: تجارب وأراء

تحرير: مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية

وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن ١٧-١٨ كانون أول ١٩٩٩

لئلا يفقد المعنى: مقالات من سنة الانتفاضة الأولى

عزمي بشارة

ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية

عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية

زكريا محمد

طروحات عن النهضة المعاقة

عزمي بشارة

سلسلة أوراق بحثية:

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة شخشير صبري

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الأسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الأردن (١٩٨٩ - ١٩٩٩)

طالب عوض

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي: الصراع من أجل المنافع العامة (عربي/انجليزي)

ملتون فسك

الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤، مدخل أولي

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي الاسلامي بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين

خليل عثامنة

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة: جورج جقمان

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

حقوق الإنسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

سيادة القانون

أسامة حلبي

الدولة والديمقراطية

جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة

منار الشوربجي

الديمقراطية والتربية

رجا بهلول

حماية حقوق الإنسان في أوضاع الطوارئ

رزق شقير

سلسلة مبادئ الديمقراطية:

تحرير وإشراف علمي: عزمي بشارة،
رسومات: خليل أبو عرفة،
إعداد: نبيل الصالح
استشارة تربوية: ماهر حشوة

٠١ ما هي المواطنة؟
٢. فصل السلطات
٠٣ سيادة القانون
٠٤ مبدأ الانتخابات
٠٥ حرية التعبير
٠٦ عملية التشريع
٠٧ المحاسبة والمساءلة
٠٨ الحريات المدنية
٠٩ التعددية والتسامح
٠١٠ الثقافة السياسية
٠١١ العمل النقابي
٠١٢ الاعلام والديمقراطية

سلسلة التجربة الفلسطينية:

محرر السلسلة: زكريا محمد

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

دروب المنفى (٤): الجري إلى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

سلسلة تقارير دورية:

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

إعداد: جميل هلال، عزمي الشعيبي، علي الجرباوي، جورج جقمان، عمار الدويك

الأعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية

هذا الكتاب

يجمع هذه المقالات هم عرض وتحليل المعيقات التي تقف في وجه النهوض بالمجتمع العربي في الداخل نحو التحديث، ويلتقي فيها البعد النظري بالاجتماعي والسياسي.

ورغم أن الطروحات التي يقدمها هذا الكتاب لا تتجنب الخوض في النظرية إلا أنها تنطلق من الواقع الاجتماعي الملموس، وتنطلق إليه من أجل تغييره باتجاه واضح ومحسوم بالنسبة للكاتب وهو النهضة والتنوير والعقلانية والتحديث والديمقراطية. وينحاز النص بشكل واضح لهذه القضايا.

تنطلق الطروحات حول النهضة المعاقة 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 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.

هدف هذه الطروحات هو فتح الأفق ورسم معالم الطريق الذي يقود إليه. فالكاتب لا يرى العوائق فحسب وإنما الأمل أيضاً. فليست معيقات النهضة العربية عربية الجوهر. وإنما العوائق المقصودة هي عوائق اجتماعية ناشئة تاريخيا، وعرضها نقدياً هو مساهمة في تحديها ومواجهتها.

مواطن
المؤسسة الفلسطينية
لدراسة الديمقراطية

ISBN 9950-312-01-9