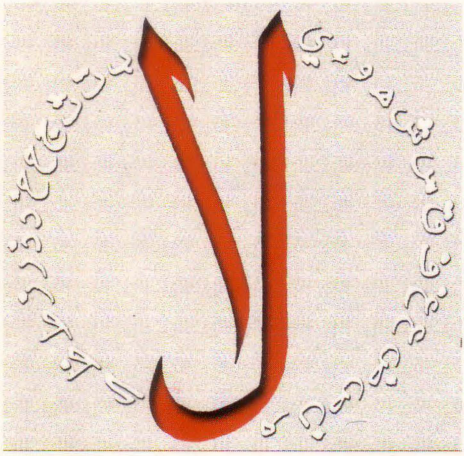
شكرا لمن رفع الكتاب على الشبكة، قمنا بتنسيق الكتاب وتخفيض حجمه
مكتبة فلسطين للكتب المصورة
https://palstinebooks.blogspot.com

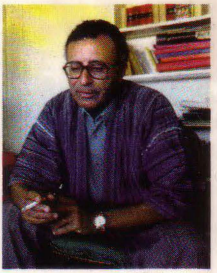
عبد الكبير الخطيبي



النقد المزدوج

منشورات عكاظ

عبد الكبير الخطيبي



كاتب وباحث ومدير المعهد الجامعي للبحث العلمي (بالرباط) ومثقف ذوسمعة دولية.
أصدر روايات وأسرادا ودراسات في العلوم الاجتماعية و مؤلفات فنية.

يشتمل هذا الكتاب على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقا من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربي. لقد اخترنا تلك الدراسات من بين دراسات عديدة نشرناها وكتبت في فترات مختلفة من حياتنا العلمية. ونحاول فيها أن نحدد نمطا للقراءة وإطارا لقراءة المجتمعات العربية بواسطة نقد تفكيكي ومحاولة تطبيق المفهومات التي تلائم نمو الفكر الحديث.

عبد الكبير الخطيبي

النقد المزدوج

منشورات عكاظ

النقد المزدوج

مطابع منشورات عكاظ
4 شارع الحسن الثاني
الحي الصناعي فيتا - الرباط
رقم الايداع القانوني : 2000/273
فبراير 2000

الفهرس

1- المجتمع العربي والمستقبل

/

تمهيـــد 11
مذكرة حول المغرب العربي 14
المغرب العربي أفقا للفكر 29
الكيان العربي حاليا 44

2- الصهيونية واليسار الغربي

الصهيونية واليسار الغربي 55
ديباجـــة 58
- الفصل الأول : الوعي الشقي وشقاء اليسار 71
- الفصل الثاني : دموع سارتر 96
- فاصـــل 117
- الفصل الثالث : هل ماركس مناهض لليهود 121
- الفصل الرابع : الماركسية ضد الصهيونية 138
- الفصل الخامس : عقدة أوديب أم عقدة إبراهيم؟ 162
أنشودة إلى ابراهيم 181

3- في السوسيولوجيا

سوسيولوجيا العالم العربي 187
المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار 200

يشتمل هذا الكتاب على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقا من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربي. لقد اخترنا تلك الدراسات من بين دراسات عديدة نشرناها وكتبت في فترات مختلفة من حياتنا العلمية. ونحاول فيها أن نحدد نمطا للقراءة وإطارا لقراءة المجتمعات العربية بواسطة نقد تفكيكي ومحاولة تطبيق المفهومات التي تلائم نمو الفكر الحديث.

ويتوجه الكاتب بالشكر للأساتذة الذين قاموا بتعريب نصوص هذا الكتاب.

المجتمع العربي والمستقبل

تمهيد

لا يمكن للهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربي. فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية. ثم إنها تجد نفسها مرغمة على التكيف مع مقتضيات الحياة العصرية والتفتح على العالم.

وهذا التفتح ، الذي لم يسبق له مثيل. يستمد قوته من سيادة العقلانية العلمية. وهو يتم في عالم يطبعه الصراع والتناقض، وفي مواجهة بين مختلف النماذج الاستراتيجية السياسية والاقتصادية والإيديولوجية والثقافية.

إن العالم العربي قد اهتز في نظامه وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة، تتجلى في جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وليس هذا المسلسل في حد ذاته خيرا ولا شرا. إنه مسلسل تاريخي ينبغي أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي.

فالعالم العربي إذن تعدد، وهو لا يشكل - ولا يمكن أن يشكل في حد ذاته- وحدة أو كلا متماسكا بإمكاننا أن نحصره داخل منظومة واحدة.

لذا فأنا أدعو إلى نقد مزدوج: ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض

اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة.

ويبدو لي أن مثل هذا السبيل هو الكفيل بأن يدعم استراتيجيتنا. فبإمكان البلدان التي تخضع لسيطرة الغرب - مهما كان شكل تلك السيطرة - من أن تدرك إدراكا أحسن أسس الهيمنة الغربية، وتتخذ طريقها- بعيدا عن كل أصل ووحدة وهمية - نحو سؤال لم يسبق له مثيل.

تسير أبحاثي بخطى وئيدة في هذا الاتجاه. لذا فإنني أنفصل بوضوح عن أشكال الخطاب الثلاثة التي تسود العالم العربي (التراثية والسلفية والعقلانية). فما الداعي إلى هذا النقد الجذري؟ ذلك أن التراثية (إصلاحية كانت أم مطلقة) تسعى إلى بلورة الوجود العربي في سؤال ديني لاهوتي في أساسه. أما السلفية فهي محاولة وهمية للتوفيق بين الدين والعلم حسب مشروع تاريخي يرمي إلى تحقيق إصلاحات أصبحت متجاوزة. وأخيرا فإن العقلانية، التي تعلي من شأن العلم، تنسى بفعل ذلك المسألة الأساسية للأشعور.

كما أنني أتجاوز النزعة التاريخية التي تفسر جميع المسائل عن طريق الأحداث التاريخية وترجعها إلى بنيات تلك الأحداث. لقد كُتبَ على العرب أن يعتنقوا النزعة التاريخية. وكان عليهم أن يعلّلوا انحطاطهم وتوسع الغرب بالرجوع إلى قوانين التاريخ. إن النزعة التاريخية مرحلة ضرورية اقترنت بفترة الدعوة إلى الوحدة القومية المطلقة. واسترجاع الشعوب العربية لكياناتها وبلدانها.

إلا أن تاريخ الفكر ذاته قد جاوز هذه النزعة فلم يعد لها من مُسوِّغ. وعلينا أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف:

- الاختلاف الاجتماعي : بحيث يرمي الفكر إلى تقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي وأسسه الأخلاقية.

- الاختلاف الثقافي : فيسعى الفكر إلى تقويم الثقافات التي نبذها العالم العربي وهجرها.

- الاختلاف السياسي: فيعيد الفكر النظر في دعائم التغيير وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج بين مختلف السلطات المحلية ومن تعقد في الوضعية الدولية.

- اختلاف الوجود العربي: لا من حيث هو وجود تغلفه إيديولوجية الكلية والوحدة. بل على أنه وجود يتجاوز التراثية والسلفية آخذا بعين الاعتبار مسألة العلم والتقنية.

وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات، ولا الفرق، نتيجة لجمعها، وإنما هو حركة نقد مزدوج دائم.

فلنفسح المجال لهذه الأبحاث كي تشرح لنا هذا كله بشيء من التفصيل...

مذكّرة حول المغرب العربي

لقد تم التوقيع على النص المؤسس لاتحاد المغرب العربي في مراكش عام 1989. وهو عمل سياسي ذو أهمية جهوية بالغة، في حالة ما إذا تم تجسيد هذه الإرادة بتعاون فعلي وواقعي.

فعلى أية مبادئ يقوم هذا النص؟ إنه يقوم أولا على مبدإ وحدة الدين واللغة والتاريخ، أي على مصير مشترك. ثم إنه يقوم على إرادة مشتركة ناجمة عن الوضعية الجهوية والدولية. وتلزم هذه الإرادة الشركاء بتعاون مع جميع الميادين. ومن الناحية الأخلاقية، فإن النص يقوم على مبادئ العدل والكرامة، وعلى القيم الروحية والحضارية لشعوب المغرب العربي.

أما بخصوص استراتيجية التنمية المشتركة فقد تقرر في سنة 1990 إحداث منطقة للتبادل الحر مع نهاية سنة 1992 (وقد تم تأجيل هذا التاريخ). كما تقرر تحقيق وحدة جمركية قبل سنة 1995 وسوق مشتركة في نهاية المطاف.

ونحن، إذ نسجل هذا الحدث التاريخي، واعُون بأن المغرب العربي كمجموعة جيوسياسية، قائم ككيان متميز عن المشرق منذ القرن الثاني للهجرة. ونحن لا نريد أن نقوم هنا بجرد تاريخي، ولا بتحليل للوضعية الاقتصادية الحالية، بل فقط بتركيز تفكيرنا على القيم الحضارية التي بدونها لا يمكن أن يتبلور أي مشروع مجتمعي. ذلك أن عملا من هذا الحجم يتطلب من المحلل معرفة خاصة بالأسس الإنسانية، وهذه مهمة المثقف ومهمة الفكر المتشدد الواضح المبني

على التميز. أليس على المثقف إذن أن يلعب دوره الذي يتمثل ، قبل كل شيء، في الدفاع عن المجتمع المدني وحقوقه، أليس هو الوسيط بين الفكر والأخلاق وبين المجتمع المدني والدولة؟

القيم المشتركة

إذا كان علينا أن نوضح بعض ملامح القيم التقليدية للحضارة المغربية، فإننا سنقول بأنها تتسم بطابع عشائري قوي، لا يصدر عن سلوك ديني فقط بل يصدر أيضا عن خصال التضحية التي تسمى بالقدرية أو التفاني، وهي التي نحددها في روح المعاناة والوفاء للذات. وسنقول أيضا بأن لهذه القيم التقليدية علاقة دائرية مع الزمن، سنستشعرها ونذكرها باعتبارها توازنا (قارا وكئيبا) بين قوة الحياة ومعتقدات الأموات، بين الطبيعة والثقافة. وقد يكون تقليد الضيافة العربية مأخوذا عن قانون قديم للتقسيم، وهو تلاحم صوفي بين الأحياء والأموات، ترتبت عنه قيم هذه المجاملة الطقوسية ومهارتها.

وتظل كل هذه القيم، دائما، غير تامة، وتشكل في هذه المجتمعات نمطا للعيش وللاستمرار.

بيد أن القيم تتلاشى وتتحول وتنمحي، وهي تعاني حتما من نقصانها ومن تلاشيها. كما تكمن مفارقتها في كونها نقط استدلال بالنسبة إلى المجموعات ومحاور للتيهان في الوقت ذاته. إن مغتابينا يعلمون هذا. إنهم يقصدون نقاطنا الهشة والضعيفة. لماذا يحرمون أنفسهم من ذلك؟ لذا، وحتى نكون واضحين مع أنفسنا، فإننا مدعوون للاشتغال على معوقاتنا الحقيقية. معوقاتنا بديهية، وهي تكمن في ضعف مجتمعنا المدني، والتقليل من قيمة النساء، والطبيعة المستبدة للسلطة السياسية، والغموض الذي يخيم على العلاقة؟ أو على علاقة الدين بالسياسة، وقلة المهارة العصرية

(التقنية على الخصوص)...، إضافة إلى هذه الحالة المتفشية المتجلية في الفساد والمحاباة. فبماذا نجيب؟

هذه بعض مكونات واقع يصعب إنكاره، وهكذا فإن هذه النقائص تستمد جذورها من هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا ولذوينا، لذا يجب علينا أن نشتغل كثيرا على هذه الهشاشة.

عن حسن استعمال الدين

لقد استعمل العديد من الأجيال، من بين الوطنيين، مفهوم الوحدة كمبدإ للحياة الاجتماعية، على مستوى البلد أو على مستوى الأمة، أو كتجمع لكافة المسلمين في إطار أمة. إن هذا المفهوم ديني أكثر مما هو سياسي، باعتباره انعكاسا لوحدانية الله. لذا فهو ينتمي إلى الشرع أكثر مما ينتمي إلى علم السياسة. فالوحدة في الميدان السياسي الاجتماعي مبدأ اتحادي لمجموعة حقيقة، تهيكل المجتمع حسب مجموعات وطبقات. إنها مثل أعلى ومبدأ شرعي للتجمع، ويمكن أن تكون إيديولوجية لمشروع مجتمع، كما يمكن أن تختزل في شعار أو في مجرد كلمة.

ويخبرنا التاريخ أن المغرب العربي، ككيان جهوي، متأرجح منذ اعتناقه للإسلام بين مشروع مجتمع عشائري، كمشروع الأمة، وبين حقيقة ثورية صمدت في وجهه مما اضطر المغاربيين إلى تأجيل تجسيد مثل هذا المشروع إلى ما لا نهاية. كما يخبرنا التاريخ أن المغرب العربي قد اكتسب منذ قرون هوية ثقافية يتميز بها. وتشكل الدعامة الرئيسية لكل مشروع قابل للاستمرار في هذه المنطقة من العالم. لذا سيدرك القارئ مدى إلحاحنا على هذا المعطى الأساسي وهذه المسألة الجهوية، إذ بدون قيم حضارية لن تكون هناك هوية، وبدون هوية ومرجعية ذاتية لن يكون هناك مشروع ولا تفتح على

العالم في اختلافه وتنوعه. وكثيرا ما نلزم الصمت في المغرب العربي، أو نطلق العنان للكلام، عندما نتناول مسألة الدين ومكانته في المجتمع، إلا أن هذه الثرثرة وهذا الصمت يربكان الفكر الذي يحتاج إلى التمييز وإلى الانتباه إلى الحياة، حياته وحياة العشيرة.

علينا أن نميز بين ثلاثة فضاءات اجتماعية:

الفضاء الدنيوي : وهو الأفسح. لم تعد للمال في عالم الاقتصاد تلك النفحة القدسية، وفي العالم السياسي والإداري أصبح الهم ينحصر في استتباب النظام والأمن قبل أية ممارسة دينية.

الفضاء الديني : وهو ينبني على النصوص القرآنية، وعلى الحق في الملكية والميراث، وعلى الطقوس التي تنير للمؤمن الطريق في الزمن الطبيعي والتاريخي، وعبر التاريخ، وذلك وفق الأخرويات الإسلامية.

الفضاء التوفيقي : وهو الوسيط بينهما. وكمثال على ذلك نذكر المعتقدات الشعبية، التي هي تقليد يمتد على آلاف السنين، إذ تنعته الشريعة الإسلامية (والوطنيون من بعدها) بالتعاطي للسحر وعبادة الأصنام. ولنضرب مثلا آخر، وهو العرف الذي يقوم على ممارسات هذه المجموعة أو تلك، وعلى صعوباتها الاقتصادية، في الأرض والماء وحق الملكية، إلى درجة أن المغرب الكبير، يتوفر على ثلاثة أنواع من القوانين: الشريعة والعرف والقانون المستمد من القانون الفرنسي، قانون النصوص الإدارية والاقتصادية والمالية الذي ينظم ميادين أخرى.

إلا أن الدين، من حيث المبدأ، إيمان بالثابت ربما لا يتغير، مادام المؤمن يتمسك باستمرار مثالي للقيم والطقوس. فمفهوم الزمن، ونعني به التغيير والتحول، يدركه المؤمن باعتباره ازدواجية، إما كقطيعة مطلقة للكائن مع الدنيا والآخرة، وإما كمجهود لاحتواء هذا

الانقسام وهذه الازدواجية عن طريق بذل مجهود يذكيه الصبر والمعاناة، وهو ما يعرف بالاجتهاد. إن الاجتهاد هو صفة التوفيق بين الحياة العابرة (التي يجب التمتع بها) والموت، الذي إن أخذناه في معناه الروحي، يشكل هبة إلى الله أو قربانا إلى ما فوق الطبيعة.

يمكن أن نركز إذن ربما على ازدواجية المؤمن وضميره المتمزق، وإما على تصالح المؤمن مع مصيره، ومع ربه.

وبهذا المعنى يكون الدين تحقيقا "للمقدس". بيد أن المقدس، الذي هو إحساس متناقض بالمنتهي واللامنتهي، يتطلب من المؤمن استعدادا كبيرا للتضحية، لأن التضحية أساس للحضارات ولقيمها، وهي نموذج لهويتها.

إن التضحية، من أجل إلاهك، تعني الابتعاد عن آلهة الآخرين، وبالتالي يوحدها الدين والسلطة والتراتب الاجتماعي.

الإسلام حضارة الرمز والكتاب. فالكتاب قراءة للعالم ولما فوق العالم، والقراءة تفسير نشيط. بيد أن المتحدث عن "التأويل" يتحدث عن "التفكير"، ومن ثم يتدخل الفكر والعقل في فن القراءة. وهذا هو المقصود، لأن كل تأويل صراع، إن لم نقل حربا تدور حول الرمز، لأنه عندما يريد أن يفرض على مؤمن آخر، أو على اللامبالي بالشؤون الدينية، منهجا وحيدا وفريدا للتميز والشرح والإدراك، فإنه يتملك، في البدء، سلطة قسرية ضد الغير فيرهبه ويوجه إليه اللعنة.

أجل، متى نكون أكثر إيمانا من غيرنا؟ وفي أية ساعة من النهار والليل نكون أقرب إلى الله؟ من يستطيع أن يقرر التمييز الواجب وضعه بين العقيدة والإيمان؟ هل في الشرع الظاهر والفقهاء وهيئة الفقهاء؟ إلا أن للإسلام شرعا يحرمه الفقهاء، وليس له نظام كهنوتي يتوفر على شرعية مضمونة. ونحن في هذه المرحلة من النقاش قد يجيبنا أحد المحاورين :

– لكن يجب أن يكون هناك نظام وسلطة، من شأنهما احتواء كافة المؤمنين في حدودهما. وبالإصغاء إليك قد يتبادر إلى ذهننا بأن كل مؤمن مؤهل لأن يملك هذه السلطة.

– لذا يجب أن يكون هناك نظام للمحافظة على التراتب بين المؤمنين ودعمه. أما بين الأشخاص وهذه السلطة، فلن يكون النظام شيئا آخر غير النظام السياسي. ويوجد في المغرب العربي تقليد لسلطة القيادة، يتمثل في الطاعة وفرض الطاعة. فهو مجتمع قيادة مهيأة لأنظمة الزبونية، العائلية منها والقبلية والجهوية. لذا يجب أن نتعامل بجدية مع الأصولية، التي ليست مجرد ظاهرة لاعقلانية، أو مجرد تعبير عن هوية ضائعة، وإنما هي مبادرة يائسة وعنيفة للتوحيد بين الدين والمجتمع والسلطة، تحت طائل قانون قيادة مطلقة. بيد أننا ننطلق هنا من فكرة أخرى هي فكرة الديمقراطية الملائمة لقيمنا الحضارية. إن الديمقراطية ممكنة تماما على أرض الإسلام، شريطة أن نفصل تدريجيا بين القضايا السياسية والشؤون الدينية، وأن ننسج بين الدولة والمجتمع المدني حلقات التمثيلية الحقيقية.

فالديمقراطية كل لا يتجزأ، وهي مدرسة للحكام والمحكومين على حد سواء.

إن التدبير والحكم عن بعد، يشكلان أحد المبادئ الكفيلة بمراقبة تعصب هذه الفئة أو تلك. وبالفعل فأن نحكم من أعلى دون أن نورط مسؤولية المجتمع المدني، يؤدي في نهاية المطاف إلى عدم تعبئة قوى المجموعة أو الأمة، إذ لا توجد في السياسة معجزة، وإنما الحفاظ على كرامة الإنسان أو على عبوديته، إلا أنه لا يوجد هناك أي قانون نهائي يفصل بينهما.

وهذا لا يكفي، إذ بدون مشروع مجتمع، وبدون تنمية وإنتاج للموارد، تظل الديمقراطية إطارا فارغا. فنصوص اتحاد المغرب العربي تتحدث "عن استراتيجية التنمية".

أجل، يجب أن تكون هناك التنمية والاستراتيجية، والطريق طويل. لكن من قال بأن بناء المغرب العربي الجديد، أي تحرير فضاءات الحياة، أمر سهل؟ إن ساكنة أقطار المغرب العربي المركزي ستتكون من 72,3 مليون نسمة في سنة 2000، ومن أزيد من 100 مليون نسمة سنة 20,25، دون أن ندخل في الحساب سكان القطرين الآخرين، والمهاجرين المغاربيين إلى الخارج، وهم عنصر أساسي في هذا الرهان، وفي مشروع المجتمع والتنمية الذي يجب أن لا يكون اقتصاد تبذير وتفقير، بل إنتاجا للموارد، ينظمه قانون القسمة والتوزيع العادل.

التعليم والثقافة

كثيرا ما نسمع أن المواطن المغربي يشكو من قلة الثقة في إمكاناته، وهي وضعية ناتجة عن هوية ممزقة وعن ضعف في المستوى الثقافي. صحيح أن مثل هذا المشروع لن يتحقق بدون إتقان المعرفة والتعليم. هكذا تكون الثقافة بناء حيا تزينه المقاييس والمناهج والدرات الفكرية. فكل ثقافة وطنية قد تتراجع أو تضمحل في غياب تعليم يكون في مستوى الحضارة المعاصرة والمستقبلية. إلا أن الحضارة المعاصرة مختبر هائل للتقنيات والعلوم، ويمكن أن نجزم هنا بأن الحضارة العالمية هي التقليد الجديد لجميع الثقافات المطالبة بالتكيف باستمرار مع هذا التطور الكوني وبنياته التقنية.

ولهذه الأسباب ينبغي إعادة النظر في تعليمنا. إذ يجب أن يلقن التعليم، اليوم، لأبنائنا فن المعرفة والتمرس على القوانين الجديدة للعرفان، أيا كان مصدرها، لأن سرعة تراكم التقدم التقني غير محدودين. لكن في تعليم ملائم وممنهج، ألا يكون من المفيد اتباع سرعة مزدوجة للتعلم، سرعة ثقافة أساسية وإنسانية بدونها لا يمكن لأي فكر أن يستقي جذوره لمعرفة ذاته وسرعة العالم، وسرعة أخرى

مهيأة لمواكبة وتحصيل النتائج المتراكمة للحضارة الكونية! لا يوجد ثمة خيار للشعوب شبه الزمية، فإما أن تشرع في العمل بنكران ذات وإما أن تضمحل. إذ لا يكفي أن يكون التعليم منتجا اقتصاديا، بل عليه أن يتكيف تقنيا مع تطوير المعرفة. وفيما يتعلق بالمغرب العربي فإن بعض القضايا اللغوية لم تجد لها جوابا حتى الآن، وهي قضايا هامة بالفعل. وتهم إحداها تبسيط الكتابة العربية الذي يتعين القيام به، وهو ما سيمكن من إدخال العربية في الشفرات العلمية لعصرنا، ومن تكوين دائرة موسوعية متلائمة أكثر مع سرعة العالم التقني.

وهناك مسألة أخرى تتعلق بالازدواجية الموجودة بين العربية المنطوقة والمكتوبة. فما دام مستوى التعليم ضعيفا فستكون هناك دائما طريقتان للتعبير ومنطق مزدوج للتواصل، وهو ما يعرف بالحوارية.

وإذا ما تطور تعليمنا بنوع من الجدية، فإنه سيكون بمقدورنا نحن المغاربيين بلوغ مستوى رفيع من الأنساق بين مختلف طرق تواصلنا. وذلك رهين بجودة وقيمة ومنهج ما نحصله، اقتداء بصبر سقراط. فالتفكير ليس سوى تعلم الرموز وابتكارها. وما علينا إلا أن نكون قادرين على ذلك وعاقدين العزم عليه بكل تواضع، ونعني به التواضع المتزن. أما بخصوص تعليم اللغات بالمغرب العربي فلم يتم التوصل إلى أية إجابة حاسمة. إن سياسات التطور التي ننهجها تضل المواطن الشاب. فنحن غالبا ما نغير المخططات التعليمية أو نراجعها أو نعدلها أو نبرمجها لمدد قصيرة، مما لا يترك متسعا من الوقت لجيل ما للحصول على تكوين منسجم. لذا يجب أن يخضع هذا التفكك إلى التحليل.

باستثناء بعض المبادئ العامة التي تحدد سياسات تعليمنا، فإننا لم نخطط نظام تعليمنا تخطيطا طويل الأمد، تخطيطا لجيل مثلا، يكون هيكله وتكون مبادئه الأولية واضحة للأذهان.

ولنأخذ قضية اللغة. فعندما يكون الفرد متمكنا من الازدواجية، فإن هذه الأخيرة تكون ثروة وهبة من الثقافة، إلا أنها لا يمكن أن تكون نموذجا تعليميا عندما يتعلق الأمر بالجماعة. وأنا الذي أتكلم أربع لغات أعرف هذه الوضعية بحكم التجربة.

فبالنسبة للتعليم العام تكفي لغة مكتوبة واحدة ذات مستوى جيد تلقن عند بداية تكوين الطفل، لغة واحدة تحدد هويته بإمكاناته اللغوية.

وانطلاقا من مركز الثقل المحدد للهوية ينبغي أن نكتشف لغات أخرى وأنماطا أخرى للتعبير والتواصل.

إننا نتلمس استراتيجية تعليم اللغات، في المغرب العربي، من خلال تعلم تدريجي للغات، بناء على الواقع اللساني للبلد أو المنطقة أو المحيط الجيو استراتيجي، أو للطابع العالمي لبعض اللغات، وهذه ثلاثة مقاييس تشكل دعائم استراتيجية هي في حاجة إلى بنية للتواصل، وبهذه الكيفية لن نعرقل لأي جيل تشبثه بالحياة.

كما يجب أن نسوي بوجاهة وبعناية خاصة المشكل القائم بين العربية والأمازيغية قبل أن يتعمق أكثر.

أجل، لكن كيف؟ ألن نزعزع بذلك الهوية العربية للمغرب العربي ووحدته الرئيسية؟ لا. فنحن نعتقد أن السلم المدني والاجتماعي يمر عبر السلم اللغوي عن طريق حرية التواصل بين السكان ووسائل تعبيرهم. وهذا جلي بالنسبة لكل عقل يفكر في العنف والتسامح. وها هو الحل الذي أقترحه عليكم بضمان السلم اللساني: يجب تدريس اللغة العربية باعتبارها لغة رسمية، والأمازيغية باعتبارها لغة ثقافة، ليس فقط داخل المناطق المعنية بل لكل من يرغبون في ذلك. وسيتم تحديد الفترات الانتقالية بعد إجراء نقاش وطني حول هذه المسألة.

إن السلم اللساني يخفف من مسلسل الإقصاء. فالثقافة الأمازيغية تراث وذاكرة، وهي معطى في كياننا المستقبلي. أضف إلى ذلك أن هذا السلم كفيل بأن يمرسنا على لغات أخرى، أي على طرق أخرى لتسمية العالم وإغنائه بإمكاناتنا الحقيقية. وكلمة المغرب ذاتها، ألا تحمل في طياتها هوية ثقافية خاصة، منذ المحاولات الوحدوية التي سجلت في أواسط القرن الخامس للهجرة، دون أن يحصل ذلك التعدد الثقافي تماما؟

إن التعدد أو الازدواجية قوة للمعرفة والتسامح، عندما يكون لها مركز ثقل محدد للهوية، وتكون تعبيرا عن الإجماع، فيما تتحول إلى عامل من عوامل ضياع الطاقات وانفكاء المجموعة حين يتم إخفاؤها أو إنكارها.

فإنكار الواقع يؤدي إلى التخلف وإلى هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا.

إن تعليم اللغات الأجنبية بالمغرب العربي، كما قلنا، رهين بالوضعية الوطنية والدولية. فبالإضافة إذن إلى العربية (اللغة الرسمية) وإلى الأمازيغية (لغة الثقافة) يجب تدريس الإنجليزية كلغة ثانية باعتبارها لغة دولية (الإسبرانتو) للحضارة التقنية والعالمية، ثم الفرنسية أو الإسبانية أو الألمانية أو الإيطالية كلغة ثالثة حسب الاختيار. كما ستدرس لغات أخرى في الشعب الجامعية المتخصصة. هناك في جميع اللغات عدة مستويات للتخزين والإرسال، وقد كانت اللغة دائما وسيلة للتواصل والإبداع في ذات الوقت، فهي تقنية باعتبارها وسيلة للتواصل (صناعة الكلاسيكي للفظة العربية أو بالمعنى الإغريقي للكلمة كما يحدد ذلك نظام قواعد حسن الاستعمال)، وباعتبارها إبداعا فهي تنطق أو تكتب من طرف كاتب يصوغ الأحاسيس والأفكار. إن اللغة مختبر للخطابات

والرموز، فنحن في اللغة نولد ونثغثغ ثم نستقر وكأننا في وطن ثان، إلى حد أن بعض الفلاسفة يقولون بأن اللغة مسكن الكائن. ألا يجب أن نصحح هذا الاقتراح، قائلين إن الأدب، مثلا، يبتكر فضاءات جديدة ووطنا جديدا لأحسيسنا وخيالنا. يتواصل في هذا الفضاء العابر للأوطان وهذا الإرث العالمي، المفكرون والكتاب والعلماء والباحثون فيما بينهم. وأن نكون معاصرين، يعني أن نكون ورثة نشيطين في وطن جديد لا يملكه أحد. ذلك أننا كثيرا ما نحدد الوفاء للذات بالنسبة للتراث الحضاري الذي ورثناه. غير أننا لا نعرف كيفية الحفاظ عليه أو تأمينه من التلاشي بفعل الزمن. فجعل ثقافتنا فلكلورية، بمحض إرادتنا، ينم عن غريزة العنف والتبديد فينا.

ولنضرب مثلا بالفنون التقليدية، فهي إحدى ثرواتنا المتداولة قرنا بعد قرن من قبل الأموات الذين يومئون إلينا. إن كل كلمة تم التفكير فيها هي في الحقيقة انتصار على صمت الأموات، إلا أنه يتعين علينا أن نتعلم من هذا الصمت أشكالا جديدة للحياة.

إن غنى التراث هذا شكل يتضاعف ويتخذ عدة أشكال، شكل شفوي (في الأدب المنطوق والغناء والموسيقى)، حركي (في الرقصات والاحتفالات والمواسم وفنون تصويرها)، وشكل منقول (التحف الفنية المختلفة على حاملات متنوعة هي الأخرى)، وشكل ثابت (الآثار والمعمار والتعبير والتقليد، وهذه كلها معالم حية تدل على حضارتنا). وهذا إرث نفيس يندرج ضمن قيمنا الحضارية وتقاليدنا التي تعود إلى أوائل الأسلاف. إذ لا ينبغي أن نقتصر على المحافظة عليها في المتاحف، بل ينبغي أن نجعل منها أهدافا للمعرفة والإبداع تشدنا إلى الماضي، الماضي المتحول. وتلك إحدى مهام المثقفين والفنانين.

فمن الناحية التقنية يتعلق الأمر بتخليد التراث الثقافي الوطني في جميع أشكاله، عن طريق الصوت والصورة، كما يجب أن تحدث

معاهد في المغرب العربي، لأن هذه الذاكرة التقنية المخزنة بواسطة الوسائل السمعية البصرية ستفيد على مختلف الأصعدة: في التعليم والثقافة العامة والفنون والتواصل الإعلامي. كما سيفيد هذا التخليد الفنانين. فالفنان التشكيلي مثلا، ذلك الفنان التشكيلي الجدي، لا يكتفي بتقليد الخط أو الرسوم الزخرفية للزليج أو الزربية، بل هو الذي يحول هذا الإرث إلى عمل فني، عندما يطعمه بإحساسه وخياله. كل فنان مبدع ينتمي بالضرورة إلى التنكر الذي يؤدي إلى إرباك الفكر الأكثر تبصرا. إن فكرة المغرب العربي بالنسبة للبعض هي مجرد وهم أو توافق بين الخلفيات السياسية التي تحجب خلافا عميقا وانفصاما لهويتنا، لكن التوافق بين الكاذبين آيل إلى الزوال. أما نحن فليس لدينا ما نخفيه عن جيراننا، حيث تنتظرنا نفس المهمة ونفس المصير المشترك. وقد قال كاتب: "مايوجد بين الناس من تطابق هو الأخفى، فهم يخفون تشابههم".

إن الناس متشابهون قبل أن يكونوا مختلفين، وهذا موقف مبدئي وليس واقعا، لأن الأناس والمجموعات لا يفهمونه هكذا، بل تنصب على العكس من ذلك كل إرادتهم على الانعزال أو التميز عن الآخرين، فهم يشعرون بأنهم مختلفون قبل أن يشعروا بأنهم متشابهون. وعندما نريد أن نتميز بأية طريقة عن الآخرين، فذلك يعود إلى أننا نريد أن نضع حدا بيننا وبينهم، إذا لم نقل بأننا نريد أن نفرض سيطرتنا عليهم، أو على الأقل أن نفرض عليهم مبدأ التراتب. نحن ننطلق من فكرة أن التشابه بنية أولية ونهائية لكل مجموعة بشرية، بنية تنضاف إليها خصوصيات ومميزات كل عرق وشعب وحضارة. فهي مثل شجرة تتفرع جذورها حسب نوع الأغصان. والأغصان، كما علمنا التاريخ، ما تفتأ تغطي جذع الشجرة، وآنذاك تبدأ إرادة فرض القوة بين الأغصان بعضها على البعض الآخر. إن جهد الانعزال الذي تبذله مجموعة للتميز عن

الآخرين ضروري لها لتكون هويتها، ولتتوفر على مركز ثقل ونقط استدلال في الزمن والفضاء. ومبدأ الواقع يفرض عليها ذلك. وعندما يستعصي عليها هذا المبدأ تبتدع أوهاما عن الآخرين من نماذج جاهزة أو رواسم أو فكاهة أو صور أو حكايات. وهذا الإعداد الخيالي مؤسس لكل علاقة إنسانية، وهو سرها. فهذه النماذج الجاهزة لهؤلاء وأولائك ليست فارغة أو مجرد مظاهر للتعصب، بل هي أيضا أوهام تدلنا على العلاقات البشرية. وإذا كانت هذه الأوهام منيعة وممتدة على مدى قرون، فلأنها مبنية على شيء من الواقع. إنها أوهام الرؤية وصورة مشوهة تنضاف إلى دافع العنف والحرب والإخضاع . نلاحظ مثلا أننا عندما نهاجم هذا الجار أو ذاك فنحن نهاجمه في نقط ضعفه، ذلك أننا نريد النيل من الصورة التي يرسمها لنفسه وأن ندخل فيه الشك والحيرة إلى درجة أننا عندما نكون غير واضحين مع أنفسنا، فنحن نكون خصوما لذاتنا وأعداء لها، بل إن هذه الأوهام أكثر من ذلك تظل رصيدا قديما، حيث تدل الإنسان على شيء من غريزة الموت، وهنا تتدخل الأخلاق لتعين الحدود بين التسامح والتعصب.

عن المستقبل

لقد تم التوقيع على معاهدة اتحاد المغرب العربي من طرف خمس دول ذات سيادة، تنظمها قوانين مختلفة. كل دولة عليها أن تسير مجتمعها وفقا لتعاليم قيادتها وإدارتها. في جميع الأنظمة الليبرالية العالمية يدرج المجتمع المدني في جدول الأعمال كلا من الديمقراطية وحقوق الإنسان والحياة الجماعية التي ترد كشعارات تدل على الحداثة والإجماع، ذلك أن الدولة أصبحت تعتبر كتقني في الاستراتيجية، أكثر مما تعتبر مجرد ضابط للنظام والأمن والثروة الاقتصادية والتضامن الاجتماعي. ولقد شرع في خلق التجمعات

الجهوية وأصبحت السوق العالمية قانونا للنظام الاقتصادي. ومع نهاية القرن سيحتم التقسيم الجديد للعالم، إلى مناطق نفوذ، وعلى بلدان العالم الثالث الفقيرة والضعيفة أن تبحث عن فضاء جديد للحياة والاستمرار. نحن لم نعد نعيش في تلك الحقبة التي كان فيها من الصعب رفض القاعدة المتبعة: أن تكون هناك دولة، أية دولة، أحسن من أن لا تكون. إننا في مرحلة الليبرالية الديمقراطية، أيا كانت القواعد المحلية للحكومة. فالديمقراطية إيديولوجية سائدة تعتبر قيمة سامية للإنسانية العالمية، ونموذجا مرجعيا لجميع المجتمعات، أيا كان تاريخها وقيمها الحضارية.

هذا التوجيه الجديد يؤدي إلى تقسيم وتراتب بين مختلف أنواع المجتمعات والأقطار، إلى حد أن الدولة، بوصفها تقنيا للاستراتيجية تصبح كذلك بصفة مزدوجة، على المستويين الوطني والدولي. واتحاد المغرب العربي يواجه هذا المعطى الاستراتيجي.

إن أي مجموعة أو مجتمع، لا تقوم على أسس متينة ولا على تكيف تدريجي أو سريع، قد تختنق أو تقتصر على الدفاع عن وجودها.

نحن نجهل اليوم مصير إفريقيا وجزء من آسيا الفقيرة، ولا نستطيع أن نتنبأ بما قد يتبع تجزيء النظام الشيوعي وانعكاساته على التوازن العالمي. نحن نعيش في عالم تتلاحق فيه التحولات، لأن ثمة شيء ينقرض، ونحن نلاحظ ذلك دون أن نستطيع تحليله الآن. فتسلسل الأحداث تجاوز الاستراتيجيات التي تم وضعها منذ الحرب الباردة، وما يستدعي التحليل والتفكير هو نقل الآفاق، وعدم النظر في هذه الحالة الطارئة باعتبارها انتكاسة أو نهاية مأساوية تنبئية أو سعادة غامرة للبشرية في المستقبل، بل باعتبارها موقف عمل على أنفسنا وعلى أشباحنا وعلى معوقاتنا وعلى قيمنا

الحضارية وهويتنا الأكثر تجذرا. إن النقاش الحقيقي لا يبدأ إلا من خطورة الرهان. فما الذي يلزم قوله؟

ذكرنا أن متطلبات المجتمع المغاربي (التنمية والديمقراطية والهوية) هي أبعاد ثقافية في نهاية الأمر. كما قلنا بأنها موازين قوى قادرة على أن تجمعنا حول إجماع أدنى وحول نوع من العهد الجماعي الذي من شأنه أن يزود مجموعتنا بمشروع مجتمعي يواكب عصرنا ومعاصرتنا. غير أن كل مجتمع هو معاصر في مراحل من تطوره، وفي عدة مستويات من ذاكرته وثقافاته.

نحن نعيش دائما بتآني القوى المتعارضة، حيث يشدنا بالرغم عنا ثقل الماضي، بفعل قانونه. وبدون قانون يكون "تعاقديا" يستحيل أن نفي بهذا العهد وبوحدة العهد قولا وعملا سياسيا. إن رأي مجتمع ما يكون دائما موضوع خلاف وحرب مواقف بين المجموعات والأفراد. وحتى يكتسب اتحاد المغرب العربي قوة وقانونا دستوريا فعالاً، فإننا نتساءل: ألا يكون من المفيد أن نخول للمجتمع المدني حريته الكاملة في التعبير والفعل؟ ألا نفرق بين سلطة الدولة وسلطة المجتمع المدني؟ ألا نفصل الدين عن السيطرة الاستبدادية على الناس؟ ألا نعطي للجيل الجديد إحساسا بالعدالة والكرامة؟ فحيثما كانت الكرامة ضرورة حتمية يوضع حدٌ للاعتباط، ويبدأ النقاش الصحيح. ومؤلف هذه الصفحات لا يقترح يوتوبيا، بل موقف عمل موجه نحو المستقبل.

8 دجنبر، 1991

ترجمة : عز الدين الكتاني الادريسي

المغرب العربي أفقا للفكر

1- في التراث :

كثيرا ما تفلت مسألة المغرب العربي من هؤلاء الذين يسكنون فيه. فجذور الإنسان الطوبوغرافية لا تمنح كعطية بالولادة للذين يقيمون في الأرض التي ولدوا فيها. أسير على هذه الأرض وتضيء نظري شمس هذه البلاد، وأحيي وأنا سائر وجوه البشر، لكن ماذا تعني هذه الفقرة في مطلع هذا النص؟

لهذا ننفصل رأسا عن معنى "التراث" الشائع. صحيح أن التراث هو، بالنسبة إلى الفكر، راحة الموتى، أرضيين وعلّيين. وتنبع هذه الراحة من الأرض، من ماضي الأرض، في قلب الذاكرة. تؤسس هذه الدعوة في ذاتها ملجأ التراث. فالتراث (الذاكرة، الأرض، اللغة) لا يضيء الإنسان إلا بمقدار ما يستحق موته، بين الموتى.

لهذا ننفصل رأسا عن معنى "التراث" الشائع. صحيح أن التراث هو عودة المنسي. ولا بد لهذه العودة من أن نستوقفها ونطرح عليها الأسئلة لكي تدلنا على طريق الموتى الذين يتكلمون، الذين يتحدثون معنا. بماذا ينطق التراث، كل تراث؟ إنه ينطق بإقامة الالهي في قلوب البشر وعقولهم. وقد احتضنت الميتافيزيقا هذه الاقامة منذ نشأة الفكر. فالميتافيزيقا هي، بمعنى ما، سماء التراث الروحية. إن أداة التصدير "ميتا" (فيما وراء) تجمع بين مصير البشر ومصير الألهة، بين الأرض والسماء من أجل عودة الموتى الذين يتكلمون. غير أن كلام الموتى، في هذه العودة، شديد اليأس دائما على فكرنا: فلسنا إطلاقا متأهبين كما ينبغي لكي نجابه هولهم.

2- في الاختلاف الوحشي

أطلق فرانز فانون قبيل موته هذا النداء: "هيا، أيها الرفقاء، لقد انتهت اللعبة الأوروبية، ولابد من البحث عن شيء آخر". التخلي عن أوروبا والابتعاد عنها إلى الأبد؟ أليس هذا وهما، مادامت أوروبا تقيم في كياننا؟ زد على ذلك أن الكائن العربي هو، في مشكلته القصوى، كما نعتقد، غرب صعب المعالجة، أكثر من أي وقت مضى في اختلافه.

إذا كان الغرب فينا، لا كشيء مطلق، بل كاختلاف نقارنه بدقة مع اختلاف آخر يدعونا هو نفسه إلى التفكير فيه كما هو في رهان الفروقات (فروقات الوجود)، إذا لم يعد الغرب إذن وهم تبلبلنا الخاص، فإن كل شيء يبقى آنذاك للتأمل حتى الموت.

لنَسم "الاختلاف الوحشي" بالانفصال الزائف الذي يقذف بالآخر إلى خَارِج مطلق. الاختلاف الوحشي يؤدي بشكل حتمي إلى ضلال الهويات المجنونة: الثقافوية، التاريخوية، القوموية، التزمتية الوطنية، العرقية... كانت هذه الدعوة إلى الاختلاف الوحشي (الوحشي والساذج) السخط الذي لم نتأمله، في مرحلة زوال الاستعمار، ويظل نقدها الغرب أسير العداوة وأسير هيغلية منحطة. وما نزال نتساءل: ما الغرب المعني؟ ما الغرب الذي نعارضه بنا، فينا نحن؟ ومن نحن؟

3- في الهامش

إن فكر "النحن" الذي نتجه إليه لم يعد يتموضع أو يبدل موضعه في الميتافيزيقا، بل على هامشها. وهو هامش يقظ. "نحن"، هذا التفريق غير المقول، غير المدروس، فيما وراء الآخرية الطغيانية والهويات العمياء. إن فكر هذا "النحن" هو هذا التقييد التاريخي

الذي ينسج الكائن - والذي ينسجه الكائن - على هامش الميتافيزقيا. لا نقدر أن نستحق موتنا من غير أن نقلق الميتافيزقيا. هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالتراث.

ليس حديثنا تراثيا لأنه يمجد التراث، لكنه ليس منفصلا عن الوقت الراهن بشكل يكفي لكي نفهم قليلا جدا تراجع العرب (التاريخي) وانحدارهم كحضارة شاملة. لقد سقطت هذه الحضارة الشاملة، بشكل ساطع ، بدءا من القرن الرابع عشر. ماذا حدث؟ لا بد من استئناف الحوار مع سرِّ هذا التراجع وهذا الانحدار نحو الغرب. كيف نضطلع بهذا التراجع وندرسه، بشكل دقيق؟ ما شأن هذا التراجع بإقلاق الميتافيزقيا؟

4- في السيادة

ومن جهة، فإن الغرب، سائر (منذ عصور) نحو هيمنة شاملة. وقد أسس هيغل هذا السرّ في مملكة المعرفة المطلقة. يمكن القول إن فكر هيغل يعبر عالم نظره الثاقب، كسرّ أسطوري.

تعني هذه الاستعارة، مثلا، أن مسألة السيادة (الاستعمار، الإمبريالية، السيطرة...) مطروحة انطلاقا من النظر الهيغلي الذي ما تزال الماركسية مأسورة فيه. تحرير العبد، ذلك هو، في الواقع، شعار الماركسية. إلا أن الغرب كما هو، يجسد مصيراً ميتافيزيقيا وتاريخيا ينمو وفقا لإرادة قوة جديدة: تعميم التقنية عاليا. وهي إرادة قوة لا غائية لها: لعل الإنسان قد وصل إلى هذه الوضعية متأخرا جدا، دائما، وهكذا استعبدته سيادة لا سيد لها، وضاع في التيه إلى الأبد. هل الإنسان إذن أخطأ في المسير؟

نحن العرب أيضا نصل متأخرين جدا إلى عصر التقنية. كيف نقدر أن نأخذ نظامها دون أن نرغب بدورنا في أخذ نصيبنا من مملكة

العالم؟ نريد أن نحرر مجتمعاتنا التي يهيمن عليها اللاهوت والتقنية، لكننا لا نحس كفاية أن فكر الاختلاف الوحشي هو وحده الذي يقدر أن يحافظ على حداد الميتافيزيقا (التقنية)، ويبدأ بتدمير المعرفة المطلقة. نحو جدارة الموت. إننا نسأل عشاق السيادة، الأقوياء العضلات: كيف يهب الإنسان موته الخاص؟ أي تراجعه كأثر تاريخي؟ من أجل أن يحتضن الموت في الاختلاف الذي تصعب معالجته.

5- في التراجع :

قبل أن نتابع هذا الحديث، نريد أن نعبر عن قلقنا حول منحى كلامك. لأية ميتافيزيقا تشير بمثل هذه الطريقة الحماسية؟ هل تتكلم (إذا قبلنا أنك تتكلم) انطلاقا من تراثك؟ انطلاقا من الفلسفة اليونانية؟ الألمانية؟ نتساءل في الوقت نفسه إذا لم تكن هذه المسألة الأولى نفسها مغطاة بمسألة اللغة التي تكتب بها ؟

- لا شيء من هذا كله، حتى تراثي نفسه، أُعْطِيَ لي كما لو أنه نعمة، إلا إذا كانت النعمة هي تلك الرعشة المغيرَة، رعشة الإلهي والموتى . لكن، لا نبتعد عن اعتراضكم الأول، الذي أتبناه، إن كنا نسعى إلى الشيء ذاته. على أية ميتافيزيقا نتكلم؟ المسألة تتصل بمجابهة غيرية: المجابهة بين الميتافيزيقا الغربية (اليونانية في جوهرها) والميتافيزيقا الإسلامية، كفكرين جذريين في الكائن. لنستعد كلامنا السابق عن التراث. التراث يعبر عن عودة الموتى الذين يتكلمون. من نبع هذا الكلام، ينبجس الكشف عن لغة أعلن أنه لا تمكن محاكاتها (الإعجاز) : اللغة العربية. إن اللغة العربية، كمكان ميتافيزيقي بامتياز ، يجمع في فكر المؤمن،

- بين الأرض والسماء...
- وتفتح له أبواب الجنة...
- لكن المتصوف يفتح عروقه.

- أن وعي المطلق في هذه اللغة التي لا تحاكي يرويه مجيء خارق: القرآن.

- نعم، القرآن كصورة للإلهي...

- تحجب وجه الله...

- الطريق التي تبدو أنكم تسلكونها يونانية. جذريا: فكر الالهي كحضور للكائن، كحدث... أما قيل وأعيد القول بأن الفلسفة العربية يونانية في جوهرها!

- نعم، وفقا لاتجاه فكري معين. أقول، مثلا، إن إلاه أرسطو، داخل في الإسلام، قبل مجيء الإسلام.

- هذه إشارة تفسر لماذا ابتكر العرب لاهوت أرسطو المشهور، من أجل أن يلغوا، بمعنى ما، الوثنية اليونانية، وينتزعوا من هذا الشعب اختلافه الذي يصعب على الوحدانية أن تعالجه.

- كان لهؤلاء العرب موهبة ابتكار حكايات جميلة.

- هل يكون اللاهوت حكاية جميلة؟ قصة من أجل أبناء ضالين؟

- إن الإشارة بذاتها إلى لاهوت أرسطو، الخيالي) هي، يقينا، حكاية ذات دلالة. لكن لاحظوا أن الموقف التالي هو الذي يبدو لي خارقا ومفرطا على السواء: الإسلام الذي هو ميتافيزيقا إلاله المحجوب (الإسلام يحجب أيضا وجه النساء، باعتبار أن الحوريات لاتمكن رؤيتهن في الدنيا إلا في الجنة الصوفية). الإسلام، في مواجهة اليونان، فَقْدُ النظر. وما نزال نرتجف من هذا الفُقْدان، ونحاول أن ننظر. من؟ أي شيء؟ إن عمى الهوية يبلبل خطواتنا. لكن لعلنا نستمد من هذا العمى الذي هو نصيبنا، قوتنا من أجل

العودة إلى ضياء الفكر. لهذا يتوجب علينا أن نحب تراجع العرب التاريخي ونقترب منه. علينا، باختصار، أن نتوجه نحو ليلهم.

- تتحدث أحيانا عن العرب قائلا: "هل أنت جزء من كوكب آخر؟ أم أنك اصطنعت، على غرار المستشرقين، نوعا آخر من العرب اللامرئيين إلى الأبد في عودة الموتى؟

- وعد للذات : أن تكون بلا حد عربية عن إفراط...
- أو نقص.
- نعم.
- هل قلت منذ هنيهة إن العرب آخذون في تغيير وجههم؟
- بمقدار ما يقوم وجه الفكر، المتراجع، على ملاحظة الآخر المبتعد في ذاته: فكر الكائن والصحراء، الهيام الصوفي والخنثوية. هذه القضايا (المكبوتة اليوم) في الفكر العربي التقليدي يجب أن نحتضنها في نقدنا المزدوج.

- لكن هذه العودة إلى الذات يطالب بها التراثيون من كل جانب.

- لقد فقدت التراثوية معنى التراث. فالدعوة السلفية لتفسير الأصالة تكشف عن عقيدة إصلاحية تدعو للارتياب. هذا الهدف العقائدي يقوم على تحول العرب إلى شعب من اللاهوتيين السياسيين.

- في بلدان يسيطر عليها الفقر والإذلال، تقومون بدعوة الأشباح مع من تتحاورون؟

- ندافع عن النقد المزدوج، وعن الاختلاف الذي تصعب معالجته، والذي سنتحدث عنه إن شئتم، بعد قليل.

6- ثلاثة تحولات :

هكذا يرتسم المغرب، كأفق للفكر، وفقا لثلاثة خطوط كبرى :

- التراثوية: نسمي الميتافيزقا التي تحولت إلى لاهوت تراثوية، ويشير اللاهوت هنا إلى فكر الواحد الأحد، الموجود كوجود أول، كعلة أولى.

- السلفية: نسمي الميتافيزيقا التي تحولت إلى مذهب سلفية. ويشير المذهب هنا إلى أخلاق سلوك سياسي، إلى تربية اجتماعية.

- العقلانية (السياسية، الثقافوية، التاريخانية، الاجتماعية...) نسمي الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية، عقلانية. وتشير العقلانية هنا إلى تنظيم العالم بإرادة قوة جديدة تقوم على الوضعية العلمية.

الميتافيزقا التي تحولت إلى لاهوت ومذهب وتقنية: يمكن مقاربة هذه التحولات الثلاثة بالتاريخ وبعلم الاجتماع. هكذا نرى التمييز عند إيديولوجي مغربي (عبد الله العروي) بين الشيخ والليبرالي والتقني. مثل هذا التمييز مفيد بلا ريب في التحليل النفسي الإيديولوجي، لكنه لا يلامس قضية العالم العربي إلا من بعيد. لماذا؟ إن التمييز الذي أشرنا إليه هو، في منطقه الخاص، تمييز ناقص: أين مكان التراثوي اللامذهبي، والتراثوي اللاهوتي بالفعل؟ ثم إن ما نستخدمه على الأخص اليوم ومنذ أمد، ليس مجرد صورة اختبارية من "إيديولوجية عربية ما" نصفها بأنها معاصرة، وإنما هو بالأحرى المصير التاريخي للعرب، وتراجعهم وانحدارهم نحو الغرب، من حيث إن هذا المصير، وهذا التراجع، وهذا الانحدار قائم، منذ فجر الإسلام. التاريخي ليس التأريخي، والإيديولوجي مؤسس في الميتافيزيقا، والمعاصر متجه نحو عودة الواحد أو الشيء ذاته: إن مساءلة العرب ما يزال يحجبها إيديولوجيونا الذين تشغلهم كثيرا السياسية الراهنة.

إن الميتافيزيقا (الإلهيات) حاضرة كتفكير في الوجود والموجود، كتفكير في الجوهر، في الواحد والكثير، منذ بداية الفلسفة في

الإسلام (الكندي). هذه الفلسفة - على غرار اليونان - "تعزل"، بمعنى ما، اللاهوت النظري لعلم الكلام الذي كانت مسألته الأساسية تدور حول حدوث الكلام الإلهي أو قدمه. إن انحسار هذه الفلسفة (منذ القرن الثالث عشر) أمر لم يدرس. كيف نحيط بمسألته؟ هنا والآن؟.

كانت الفلسفة العربية تعرف على طريقتها ما نتعلمه الآن في الغرب. لقد نسينا ألفباء مسألة الموجود والوجود، الهوية والاختلاف. ونتابع الثرثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية. ولادة ثانية لأي شيء؟ الولادة من جديد في الفكر هي المصير المأثور للأشباح. للموتى الذين يكلموننا. نحن تراثيون بنسيان التراث، مذهبيون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية. من دجننا هكذا حتى يصبح مثل هذا النسيان شأنا يتكرر جيلا بعد جيل؟

غير أن النسيان ليس العدم، وليس هروب الزمن، وإنما تمسك به قوة أخلاقية فعالة وطاقة لاهوتية ضاربة. التراثوية هي هذه الفعالية، هذا الجهد المستبسل للعقاب والاكراه. لم نقل ما يكفي عن أن الحلم العميق للتراثوي هو أن يأخذ مكان الله، أبديا وثابتا. وليس مدهشا أن ينتهي بنفي نفسه في النظرة الصافية.

7- في التاريخ :

كل مجتمع يعيد كتابة المكان الذي يتأصل فيه ثانية، فيما يعيد كتابة تاريخه، وبهذه الحركة يسقط على الماضي ما يفلت منه في الحاضر. بلى، إن التاريخ هو مسكن الإنسان ومنبت هويته المتعددة، لكن نحو أي مكان تأريخي يتجه؟.

"لنمارس التاريخوية المعممة": ذلك هو شعار عبد الله العروي. لا شك أن هذا التاريخوي يتملك جدارة الإرادة لإعادة التفكير في

"الوعي التاريخي". بالنسبة إلى الإيديولوجية العربية، وبخاصة المغربية. إنه يلح على معنى الاستمرارية التاريخية. وعلى أهمية المراحل ذات الأمد الطويل، من أجل أن يرد الوضع الاستعماري و "تخلفنا الثقافي" (هذه عبارة له) إلى مجال تاريخي كلي. إذن، من أجل أن يدخل في عمل المؤرخين العرب ترتيبا نظريا آخر، ورؤيا أخرى لأنفسنا. يفضح العروي "استلاب المواطن" بالبحث الذي نشأ في المرحلة الاستعمارية، أو بالتراثوية التي تثبت تاريخ العرب في ماض حنيني. هذه الجهود كلها ضرورية ومفيدة. لكن المسالة التاريخية (مسألة الذروة والتراجع. مسألة نمو الكائن في مصير الشعوب والعالم) قلصت في تاريخانية معممة، لا تهدد إلا مأزقه النظري الخاص. لم هذا؟ إن العروي يرد التاريخ إلى شمولية ميتافيزيقية، نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة، كما لو أن "عامل التاريخ" عقل مطلق، قادر أن يسيطر على المصير. من جهة أخرى، يتيح العروي، من حيث أنه يريد أن يغير التاريخ، أساسيا، بقانون الاستمرارية، يتيح للحركة الأخرى أن تتسرب بين الأصابع، حركة الفرق، واللاستمرارية والفوضى واللامماثل. هناك دائما خسارة لا تعوض في عنف الكائن (التاريخي).

هذا المأزق النظري، المأسور في الميتافيزيقا، هو الذي جعله قريبا من الماركسية. غير أن الماركسية، في أحد أشكالها الأكثر صرامة ترفض :

- التاريخانية المتعالية (تاريخانية المجتمع الاقطاعي) التي تحددها المطلقات (الله، النبوة، القدر..).

- تاريخانية الفكر الليبرالي (القرن الثامن عشر الأوروبي) التي أوجدت بدائل تحل محل مطلقات التعالي، وهي بدائل معلمنة: العقل، الفرد، الحرية... فلقد حدث تغيير إيديولوجي. لكن التربة الميتافيزقية بقيت هي نفسها.

لسنا ملزمين باتباع المسيرة ذاتها، بأن نجتاز من جديد المراحل التي اجتازها الغرب. يجب أن ننطلق رأسا، من الموجود، من القائم هنا كمسألة. إن لويس ألتْوسير، مثلا، يدعي التاريخ، وصراع الطبقات كقضية بلا باعث ولا غائية. لقد غير موقف الماركسية النظري، دفعة واحدة، في تجاوزه هذين النوعين من التاريخانية، اللذين ذكرناهما. والواقع أن عمل العروي يبقى معلقا بينهما.

ما يلزمنا هو أن نتجاوز من الجوانب جميعا الصورة الضيقة التي نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين، وأن ندخل في المعرفة فسحة ذات محاور استراتيجية متعددة، وأن نفرغ الكتابة التاريخية من المطلقات (اللاهوت، المركزية اللاهوتية...) التي تقيد الزمان والمكان، وتقيد جسم الشعب.

أن نخلخل بنقد يقظ، نظام المعرفة السائد (من حيث أتى)، هو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعي والسياسي. غير أن لهذا الصراع الحاضر لا حاليته المنسية التي يجب السير نحوها في عنف الكائن التأريخي، في عالم تقبض عليه أكثر فأكثر إرادة قوة لا تقاوم.

إن ما يهدم تاريخانية العروي هذه هو أمانتها للهوية الوحشية، أي "لمسألة" ساذجة من مسائل الوجود. ومن هنا يخلط العروي بين "الآخر" و "الغير". و "الآخرين"، بين الأنثروبولوجيا الثقافية، وفكر الاختلاف، بين التاريخي والتأريخي. زد على ذلك أن آراءه المختلفة حول الوجود العربي تسقط من تلقائها: فلسنا بحاجة إلى الإحاح على هشاشتها. يكتب، مثلا: "منذ ثلاثة أرباع القرن، يطرح العرب على أنفسهم سؤالا وحيدا واحدا: من الآخر، ومن أنا؟" (الإيديولوجية العربية، ص. 15) كما لو أن هذا السؤال ليس السؤال الجوهري لفكر الوجود، باستمرار. فبأية سذاجة ينسى العروي مسألة الوجود والموجود، المؤتلف والمختلف، كما طرحت في الفلسفة

اليونانية والفلسفة العربية. إن إيديولوجية العروي منهارة في أساسها.

8- في الشعب :

من المعروف أن المغرب لم يفد، بالمعنى الحقيقي، من فكر فلسفي (عظيم) ، علمي أو أدبي. إن ابن خلدون ليس للمغاربة وحدهم: فقد كانت رسالته عربية.

لقد شارك المغرب، بشكل هامشي، في تكوين الثقافة العلمية، مع أنها كانت مندمجة في الانتماء المزدوج الأندلسي المغربي ولم يطور المغرب، بلد الفلاحين والمحاربين وبُناة الممالك الكبار، ثقافة تاريخه. يفسر الباحثون هذه المسألة بغياب دولة منظمة بيروقراطيا بشكل قوي، لكن إذا كانت استمرارية الشعب في لغته (لغاته) فكيف نفهم تاريخ المغرب؟.

مانزال نُعجب، مثلا، من أن البربر (المغاربة ذوي الأصول القديمة) رفضوا بعناد أن يتبنوا أبجدية وكتابة "التيفيناغ"، وهو اصطلاح بسيط لوضع العلامات يستخدم لمهمات يومية أولية. قد يفسر هذا الرفض للكتابة، من بعض النواحي، بالتاريخ وبعلم الاجتماع: تنظيم القبيلة المجزأ، لا مركزية السلطة المهيمنة، غياب البيروقراطية القوية، عنف الغزوات الاستعمارية التي حالت دون وحدة البلاد.

بلى، جميع هذه القضايا مفيدة، بالنسبة إلى قراءة موضوعية للمغرب. غير أن المسألة البعيدة ما تزال محجوبة: المغرب القديم الذي لا أبجدية له، يدخل في جسم الشعب. في جوف الطغيان التاريخي. وهو دخول مجيد أحيانا: في الأدب العربي (الدنيوي والروحي) في الوشم والزخرفة، في بهاء الغناء والرقص. ذلك مشهد يكشف عن ديونيزية مغربية تنحدر دفعتها النشوى نحو المحيط.

المغرب البديع هذا آخذ في الزوال، تغطي اللامبالاة ذاكرته. إننا بمعنى ما، نتابع التهديم الذي بدأه الاستعمار وعلم الأجناس. وليكن قولنا مفهوما: نحن لا ندعو إلى الحنين الساذج للأصل القديم، وإنما ندعو إلى مغرب جذري تخلص من القانون اللاهوتي ومن سلطة العلموية.

إن على المغرب كأفق للفكر وكينبوع للفن أن يكون في مستوى جذرية الوجود هذه. أي أن عليه أن يتجه نحو الزمن الجمع لمغرب لا ينسى. والذي لا يمكن أن يحاصره قانون البشر ولا السور الميتافيزيقي.

9- في الهوية العمياء:

التراثوية ليست التراث بل نسيانه وهي، كنسيان تجعل المذهب بديلا عن المسألة الوجودية: أولية كائن ثابت وأبدي والتراثوية تحافظ على هذه الثبوتية وهذه الأبدية. وتثبتهما إلى الأبد في شريعة البشر لامتلاك الأشياء.

غير أن الإرادة المذهبية لا تقدر أن تتجلى إلا في حقل "واقع" خائب في ذاته، ملائم للوعي البائس. وتريد السلفية أن تتجاوز هذا المأزق. إن إرادتها عقدية: إصلاح انحطاط العالم وفساده (راجع نصوص علال الفاسي العقدية).

لا تقدر التراثوية ولا السلفية أن تكونا في علو المغرب، كأفق للفكر والفن. ما السبب؟ لأنهما بضياعهما في العالم المعاصر، لم تعودا قادرتين على الانقلاب ضد سلطانهما الديني واللاهوتي المركزي، ولا أن تقوما بقفزة نظرية، أي أن تتحاورا مع الخارج (الشر) الذي يفسدهما ويدمرهما من الداخل.

تريد العقيدة السلفية أن تؤالف التقنية مع اللاهوت، معتقدة أنها تحقق بهذه المؤالفة المصطنعة اقتصادا مزدوجا.

- اقتصادا سياسيا: تصبح التقنية بحسبه، أداة قابلة للاندماج في مجتمع كالمجتمع المغربي، دون أن تسيء هذه الاداة بشيء إلى البنية الاجتماعية الاقتصادية التي تسند السلفية.

- اقتصادا غائيا: ويفترض فيه أن التقنية مفرغة من القيم التي تؤسسه. تصبح التقنية إذن قابلة لأن تروضها وتوجهها الإرادة السلفية وفقا لاهدافها الخاصة. إن خللا فكريا كهذا يحدد شكلا من الهوية العمياء سائدا بوجه خاص.

10- في الاختلاف الذي تصعب معالجته:

- تتحدث عن التقنية بشكل غامض. يبدو أنك تعتبرها أحيانا لعنة شيطانية.

- ليست التقنية الشر في ذاته، ولا الخير في ذاته. إنها المصير الكوني للعالم.

وانتشارها لا يقاومه أي مجتمع: فهل يمكن ايقاف مصير العالم؟ حيث يقيم الإنسان، تكون التقنية مقيمة كأرض ثانية.

- وهذا يعني أنها في كل مكان، أيا كان المجتمع.

- نعم: لنأخذ المغرب، مثلا. إننا نستورد الأشياء ونستورد ما يسمى بنماذج التطور. لهذه النماذج فعالية وقابلية على التكيف عظيمة، قليلا أو كثيرا.

- قد تفيد في القضاء على الفقر. يمكن تحقيق مستوى ما من النمو الاقتصادي بحسب المخططات الدقيقة قليلا أو كثيرا...

- الدقيقة بقدر ما يكون جسم الإنسان نفسه ذخيرة عمل يمكن حسابها: نوعية حياته. ونتاجه، وموته.

- كيف تصبح هذه الآلات وهذه النماذج المستوردة؟.

- تخلق صورة أو تصورا مزدوجا عن نظامها. هكذا تنتج تكنوقراطيات محلية للسهر على إرادتها. إن فعل التراكم هذا هو، بذاته غير محدود. فنحن لا نرى نهايته. إننا نستورد مع هذه الآلات وهذه النماذج نوعا من العلاقة بين الإنسان ونفسه، والإنسان والطبيعة، ونوعا من العلاقة بين الإنسان وأشباهه، الإنسان والوجود...

- هل يمكن استيراد مثل هذه العلاقة الوجودية؟.
- كنا بصدد الكلام على صورة التقنية.
- ماذا تقصد؟.

- حسنا لنتكلم بسرعة على مسألة هيدغر الكبرى عن التقنية، من حيث إنها "ميتافيزيقا مكتملة". حيث يمر الغرب، يرسم على طريقه، فكر هيدغر. حيث يظهر الشرق، يقابل في طريقه وجه هيدغر، هذا الوجه فكر الوجود، فكر الاختلاف. بين اليونان وفكر هيدغر، بين الشرق والغرب، انبثق شعاع من الضوء لا ينسى. ليس مارتن هيدغر، في القرن العشرين، فيلسوفا بين آخرين. إنه ذلك الذي يسهر على حداد الفكر الغربي. ومن هنا كانت مسألة التقنية تقلقه وتعذبه.

- هذا العذاب بأي شيء هو عذابنا؟

- كنا نقول اذن، متابعة لمنظومة هيدغر الجنازية، إن التقنية "كميتافيزيقا مكتملة"، وكقوة إرادة هي أساس إنذار كوني جديد يدعو البشر- أكثر من أي وقت مضى- إلى سماع الكائن.

- ومع ذلك، ألح هيدغر كثيرا على تدمير العالم، ومصير الإنسان الذي تحول إلى دابة.

- الدلائل التي تؤيد عذابه قائمة. انظروا حولكم انظروا في داخلكم، الشعر نفسه يعتبر اليوم حساب كلمات، واستراتيجية نصية. لنترك الكلام اليوم عن "الآلات المتشهية". غير أن فكر هيدغر هو أيضا ثاقب كضوء البلور. تعني هذه الاستعارة، مثلا، أن التقنية ليست الشر (برهان إنسانوي ضعيف جدا) وإنما هي مسألة عن معنى الكائن.

- صحيح، إذا قلبنا هذه الآراء. لكن، لنعد إلى ما يربطنا بجوهر التقنية. فالتقنية على كل حال، من أصل غربي. إنها بالنسبة الينا، إرادة قوة مهيمنة واستعمارية. إنها، بمعنى ما، خاتمة المعرفة المطلقة. هل نقدر أن نحول لصالحنا ارادة القوة الخارقة هذه؟.

- لصالحنا؟ نحن؟ من نحن؟ نحن في جوهر التقنية؟ ليس الشرق حركة بسيطة (جدلية، تأملية، ثقافية...) نحو الغرب. إن أحدهما هو بالنسبة إلى الآخر البداية والنهاية. ولهذا فإن كتابة هيغل عن الشمسين (الشرق كشمس خارجية والغرب كشمس داخلية في الفكر الكوني) إنما هي أسيرة الحقل الميتافيزيقي.

- ماذا يعني هذا التشبيه في حديثنا عن التقنية وصورتها، إن كنت ماتزال تتذكر عقدة حوارنا؟.

- جوهر التقنية فرد أوحد. وهو، من حيث إنه أوحد فرد، كوني، أيا كانت طريقة انتشاره. وللأوحد تأثيراته الصورية، والانكفائية والإخفائية والاختلافية. نسمي هذا المشهد كله صورة التقنية أو ظلها.

- يعني؟

الكيان العربي حاليا (1)

س : يقال إن المجتمع العربي ليس متخلفا ولكنه مجتمع ينقصه التحليل. هل ترون أنه حقا لم ينل القسط الوافر من التفكير؟ أم أنه فكر فيه بطريقة مغلوطة كما يؤكد بعضهم؟

ج : ربما صدق القول بأننا عموما نجد أن التفكير نادر ونادر جداً. إن حواراً كهذا يجب أن يحتوي على نوع من العهد، أن يحترم آداب الضيافة، وهذا العهد يجب أن يواكبه مبدأ النزهة.

أقول إذن، التفكير مختلف في كل مكان، لكنكم ستعترضون علي : أليس النمو والانحطاط درجات؟ بالتأكيد نعم، فمن يستطيع أن ينكر هذا التفاوت الواقعي؟ لنزن كلماتنا، ولنعرف أين نضع أقدامنا عندما نتوجه نحو الآخرين. آداب الضيافة إنما تبدأ على عتبة الباب، فعندما نقول إن المجتمع العربي غير متخلف وإنما تحليله هو المتخلف، فهذه سفسطة بل بالأحرى ديماغوجية.

س : ديماغوجية؟

ج : بالتحديد، نرى أن مختلف جوانب مجتمع ما تكون دوما مترابطة متآزرة. لنعد إلى موضوع العرب... إن الانهيار الاقتصادي والسياسي للعالم العربي منذ القرن الخامس عشر قد صاحبه انسحاب (2) للفكر، لا تخلف. ولهذا التمييز أهمية قصوى.

فكل انسحاب يعني حياة بطيئة الإيقاع على الذات وعلى القيم المتأصلة، لقد انكب الفكر العربي، خلال عدة قرون، على الميادين

التي كانت تبدو له بعيدة المنال عن الغرب المسيحي، وحصر نفسه إذن في نطاق اللاهوت والتصوف واللغة، أعني أنه في الميدان الثقافي بعد الله كان العشيق الصوفي والشاعر المنحط هما الشخصيتان الأساسيتان في فترة الاندحار هذه. إنها فترة عظيمة الأهمية وغير معروفة جيدا : ماذا يعني الانحطاط؟

س : يعتقد بعضهم أن للانحطاط معنى سلبياً...

ج : نعم، في حين يبدو لي أن هذه الكلمة تتصف بالإيجابية وفي الوقت ذاته تتجاوز كل إيجابية. سأشرح ذلك : ألا يكون الانحطاط توازنا جد مبهم بين حياة المجتمعات وقوتها. إن مثال الهند هنا جد مدهش : كيف نفسر هنا القصور[3] الرهيب، روعة الموت التي يعمقها التزايد الديموغرافي الجامح؟ حين نأخذ جثة من الشارع يكون قد ولد في اللحظة نفسها العديد من الأطفال الهنود. ففي هذا البلد حيث يسود تفكير الفراغ ينتابنا شعور غريب بأن الموت يولد حياة مستمرة لانهائية بفعل هذه المتوالية الهندسية. نحن أبعد ما نكون عن فهم ما يسمى باستخفاف « بلدان العالم الثالث » وفهم منابع القوى الكامنة الخفية. إن ما يشكل قوة العرب حاليا ليس هو البترول فقط بل أيضا لاهوتهم وتصوفهم ولغتهم الرائعة. ولكن كل قوة هي في حد ذاتها ضعف كبير : ألا تلهث التقنية الآن وتقود المصير اللاهوتي العربي إلى النهاية؟

س : إن بعض الأجانب قد طوروا فرعا تاما من البحث يعرف بالاستشراق، استخدم خطاطات خاصة به في التحليل وله اتجاهه الخاص، وقد سبق أن خصصتم مقالا في الموضوع عن أحد ممثلي هذا الاستشراق [4] وكانت أول مرة ينسف فيها كاتب أسس الإيديولوجية الاستشراقية.

ج : لم أنسفها ولكن وضعتها في أزمة، يجب أن نعترف بأن العرب هم شبه غائبين عن الفكر الأوروبي الواسع. لقد نسي الفلاسفة الأوروبيون سريعا ما يدينون به للفلسفة واللاهوت العربيين. بالرغم من تأثر "دان سكوت" بابن سينا، لم يُعر «هيدجر» أي اهتمام إلى فكرة الكائن كما وردت لدى هذا الفيلسوف العربي، إنه نسيان ينبع من تمركز حول الذات [5] بدون شك. ولكن ينبغي أن نتجاوز هذه الملاحظة وأن نعيد التفكير في انعدام كينونة العرب بالنسبة لكينونتهم الراهنة. إن أعظم انطلاقة قامت بها أوروبا تجاه العرب «الآخرين» انما تتجسد في الرومانسية الألمانية الرائعة، وقد بلور جوته هذه الانطلاقة المعطاء برمتها في مجموعته الشعرية «ديوان الشرق والغرب».

س : والاستشراق الفرنسي ؟

ج : لقد تطور على نحو خاص بعد غزو نابليون لمصر. وكان شامبليون عبقرية لغوية حقة. لقد كرس كثير من المستشرقين (ولا أريد أن أحدد الأسماء هنا) حياتهم لمعرفة العرب. غير أن الاستشراق ظل هامشيا في الفكر بمعناه الدقيق. بل أكثر من ذلك ظل طويلا متشبثا بأذيال المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر، وبأذيال الميتافيزيقا : لقد التذ الاستشراق طويلا بابتكار فصيلة من العرب الخاضعين لرهبة الله في حين أن الإسلام في رأيي قوة توفيقية تغطي مجالا واسعا من الوثنية. سأعود إلى هذه النقطة إن شئتم. أما في أيامنا هذه فقد أصبح المستشرق إنسانيا بطريقة مغايرة. أقصد أنه يتجه نحو «الإنسان» كما تتصوره العلوم الإنسانية ذلك التصور الذي أجاد انتقاده ميشيل فوكو.

فبعض المستشرقين الفرنسيين يفتخرون بتطبيق المناهج البنيوية أو السيميولوجية على الدراسات العربية. وهذا مجهود مجد بالتأكيد، ولكنهم لا يفعلون أكثر من اضافة قاطرة أخرى إلى قطار متخلف عن الوقت دوما...

س : التمركز حول الذات (ethnocentrisme) بصفته قضية غربية قد أثاره بعض المثقفين الأوروبيين، إلا أنهم لن يستطيعوا بمفردهم أن يفكروا في الآخر، وفي الثقافات الأخرى. بالإضافة إلى ذلك هل يجب أن يقوم الآخرون بالنقد نفسه في الوقت ذاته بالنسبة لهم وبالنسبة لكل الرافدين لوأد الثقافات والتمركز حول الذات؟

ج : قال كلود ليفي ستراوس إن المتوحش هو من يؤمن بالتوحش. وهذه قولة منصفة ولكنها غير دقيقة !

س : لماذا ؟.

ج : إن التوحش ليس معتقدا أو فكرة مسبقة، إنه القدرة على الهدم وزرع القتل. حينما تعجز أغلبية الدول عن القضاء على الأقليات في مذبحة رهيبة تلجأ إلى إضعافها ومراقبتها وإخضاعها لاستعبادها. لكي تظل الدولة قائمة فهي تحتاج إلى قوة للقتل. تتغير التقنيات والوسائل ولكن المبدأ يظل هو نفسه. ينتقد العرب الغرب بسهولة ولكن عليهم أن ينتبهوا إلى إبادة ثقافة شعبهم هم وأقلياتهم هم.

س : صرحتم مرة : نحن العرب وصلنا متأخرين إلى عصر التقنية، فأولا ماذا تقصدون بالتقنية؟ وما أسباب هذا التأخر في رأيكم؟

ج : التقنية ؟ أعني بها منطق عقلانية علمية، وذلك في كل ميادين الحياة والموت. لقد دخل العرب عصر التقنية بعصر لاهوتي، وهذا أقوله دون أي نية للتحقير لأن اللاهوت أمر عظيم يصعب محاربته أو تجاوزه. بدهي أن الفكر اللاهوتي ليس غائبا في الفكر الغربي في الوقت الراهن. وكل المجهود الفلسفي والأدبي منذ نيتشه إنما يهدف إلى تعميق فكرة موت الإله. ولكننا لا نستطيع أن نميت

الآلهة بهذه البساطة. في هذا المعنى تظل التقنية لغزا محيرا : هل ستحرر العالم من كل لاهوت أم على العكس ستؤدى إلى نظام من السخرة والاستعباد الوحشي لم يسبق له مثيل. في ظل تفوق كيانات جديدة لا تقل استبدادا، أي الدولة القوية الجبارة والتقنوقراطية؟

س : ما ذا تعني بمفهوم le neutre؟

ج : نعني بهذا المفهوم انتصاراً للاشخصية متضخمة تذيب كل شيء، تصل إلى جسم الإنسان، بل تمحو حتى إحساساته الصميمة. نعم، هذا المفهوم نعني به الذوبان بصفته وجوداً لطبقة شاملة عديمة الشكل مسخرة لمشاكل الاستهلاك والمحافظة على البقاء. إنه دمار بطيء للإنسان لا نهاية له. ربما هذا ينتظرنا...

س : لنعد إلى موضوع العرب.

ج : نعم لنعد إلى موضوع العرب. إنهم يعانون الورطة نفسها. فهم لن يتمكنوا من تجاوز التأخر التقني المتراكم إلا إذا عمقوا منطق التقنية. فهل سيتوفرون على الوسائل والقدرة على تحقيق ذلك؟ لا أعتقد، بل لا أفكر فيه.

س : على الرغم من حركة التصنيع القائمة في بعض البلدان العربية؟

ج : إن تلك البلاد تتصنع نوعا ما، ولا شك أنها تلعب دورا في الاقتصاد العالمي المعاصر، غير أنه دور ظرفي ويرزح تحت عبء قوى أخرى رهيبة، فعلى سبيل المثال تكتشف الآن أشكال جديدة من الطاقة... قد تستعيد بلدان البترول هدوء صحاريها يوما ما، والمستفيدون من تلك الثروات سيصبحون أثرياء محظوظين «منْفيين» في التصور، في أمريكا وأوروبا. يا للسخرية ! وسيتفتت العالم العربي، وستوجد بلدان من مستوى معين في التصنيع وستكون

اقتصاديا جزءا من العالم الغربي. وستكون مدعوة إلى السيطرة على البلدان العربية الأقل نموا. إن علامات هذا التغير يمكن ملاحظتها منذ الآن. حينئذ سيأخذ الصراع الطبقي من جديد مساره المحتوم بعيدا عن النظرة اللاهوتية للأمة الإسلامية. لنتأمل ما يحدث اليوم في الشرق الأوسط بشأن السلام...

س : كثيرا ما نسمع بعض المثقفين يعلنون هذا : إننا نريد تبني الماركسية كتقنية لا كإيديولوجية شاملة، ما رأيكم في هذا ؟

ج : وهم سخيف ! لقد دعا زعماء الإصلاح العرب، منذ قرن، إلى المصالحة بين اللاهوت والتقنية، وكانت النتيجة أنهم لم يعودوا يفهمون عالم اليوم، لأن التقنية تشوه وتحور كل شيء تلمسه، وتقحم فيه قيمها ومنطقها وعقلانيتها الآمرة. ويعلن بعض الماركسيين العرب من ناحية أخرى : «إن غيرنا البنية التحتية في البلدان العربية، وغيرنا طبيعة السلطة، فإن الماركسية هي السبيل إلى القطيعة مع التخلف ومع الاضطهاد الديني». وحين نتمعن في ذلك سرعان ما ندرك أن هذه الماركسية المبسطة، لن تؤدي بنا إلا إلى اللاهوت من جديد. لكن الماركسية ستتجاوز اللاهوتية، منذ أن ينشأ تفكير حقيقي حول قضية الاختلاف، في العالم. وفيما ننتظر ذلك، يجب أن ننشرها وأن نلقنها بحذر.

س : نتذكر نظرة الشاعر أدونيس إلى التراث، على كونه تجديداً للثقافة. ويبدو أنكم تذهبون أبعد من ذلك، لأنكم تضفون على التراث أهمية أساسية في دوره في التغيير والإبداع، وهذا أمر يبعث على الدهشة، فأرجو أن تشرحوا لنا ذلك.

ج : لم الدهشة؟ لكي نقطع الصلة نوعا ما مع التراث، يجب أن نعرفه جيدا كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبعنا به. لا أتصور أية

قطيعة أو أي تغير دون مسؤولية ونقد حقيقي للتراث. يجب النظر إلى الكائن في حركته كلها.

لنأخذ الإنسان العربي، وعلى وجه التحديد الإنسان المغربي، فإننا نلاحظ أنه يحمل في أعماقه كل ماضيه ما قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي. أهم شيء إذن هو ألا نغفل هذه الهوية المتعددة التي تكون هذا الكائن. ومن ناحية أخرى يجب أن نفكر في الوحدة الممكنة بين هذه العناصر جميعها. لكنها وحدة غير لاهوتية تترك لكل عنصر نصيبه من التميز، وتتيح بالنسبة إلى المجموع حرية الحركة. عندما أقول للمفكرين العرب : « كونوا أكثر عروبة من قادتكم » فمعنى ذلك : طالبوا بالهوية التعددية التي يقوم عليها كيانكم. إن وضعية كهذه تجعل محاور التفكير والعمل عديدة. بدهي أن مثل هذه المطالبة تقلق القادة. فالمطالبة بالهوية التعددية تؤكد مفهوم الاختلاف، وفي ذلك خطر على اللاهوت. لأنه ينبني على مبدأ وحدة ضرورية تضم كل المؤمنين.

س : يكثر الكلام في المغرب العربي عن "ثقافة الشعب"، وعن التقليد غير المكتوب.

فمنذ الاستقلال نجد أن المثقفين أنفسهم لم يهتموا بهذه الثقافة كما نلاحظ أنها ما زالت فلكلورية.

ج : حتما إن ثقافة كهذه هي في طريقها إلى الاختناق.

س : لماذا تعتقدون أنها ستختفي حتما ؟

ج : إن التقنية بمنطقها الشمولي تساهم في القضاء على النظام القبلي، في حين أنه هو المنبع الرئيسي لتلك الثقافة. لنأخذ المغرب كمثال : نعرف أن له تقليديا ثقافة شفهية عظيمة : شعر، موسيقى،

غناء، رقص، رسم... وسياسيا، وإثر استقلال البلاد، نلاحظ أن الطبقة التي تبوأت مراكز السلطة إنما كانت طبقة مدينية وقد اتخذت من البرجوازية الفرنسية أساساً، من مصر ثانياً، نموذجا لها في التحضر. قد يترتب على ذلك أنه بدلا من أن تكون لدينا ثقافتان متميزتان بوضوح (إحداهما أرستقراطية والأخرى شعبية). تسود عندنا شمولية برجوازية صغيرة. هذا معناه انتصار حقيقي لمفهوم (le neutre).

س : ألا يدفعنا هذا إلى اليأس؟

ج : نعم، لأن كل خسارة لا يمكن أن تعوض، ولأن الثقافة الشفهية التي غالبا ما نكبتها ونبعدها، تبرز من جديد وتأخذ أشكالا جديدة في صور إبداعية أخرى. نعرف كلنا جماعات الموسيقيين والمغنين الذين يستلهمون الآن الموسيقى التقليدية، هذه المحاولة ما زالت فجة، ولكنها تعبر عن حماسة ما...

س : لماذا في نظركم تهمل دول المغرب العربي الثقافات غير العربية (القبائلية والبربرية)(6) مع التمسك باستخدامها في الممارسة السياسية؟

ج : هذا الموقف يمكن تفهمه نسبيا قبل الاستقلال. أما الآن فقد أصبح مثار حيرة وارتياب. إن الحركة الوطنية كانت تناضل من قبل، ضد التفرقة بين القبائل. وضد تلك السياسة الانفصالية التي كان يدعو لها المستعمر. فكان الدفاع عن الوحدة الوطنية أمرا منطقيا من الوجهة السياسية غير أنها اليوم وباسم ذلك المنطق ذاته ترفض الاختلاف المجتمعي والثقافي الذي يخترق كيان الإنسان المغربي. إننا لا نستطيع الادعاء بأن البربر في المغرب هم مجرد أقلية : فكل المغاربة هم بطريقة ما عرب وبربر في الوقت ذاته. يجب أن نضع هذه القضية فوق اعتبارات الإيديولوجية الاستعمارية واللاهوت السائد.

علينا أن نعرب التعليم بالمغرب. ولكن هذا التعريب يجب أن لا يعيق تعليم اللغة البربرية واللغات الأجنبية المهمة. إن مجموع الهوية التعددية، كما سبق أن قلت، هو الموضوع الذي يجب أن نفكر فيه بطريقة دقيقة وسليمة. علينا أن لا نرتعب من ترديد ذلك..

لقد أشرتم إلى التناقض المتجلي في سلوك دول المغرب العربي. إن هذا التناقض يخضع لسلوك سياسي : لكي يعترف بالدولة قوميا، تحتاج إلى أن تتوفر على مشروعية تنزع نحو المطلق. من هنا تأتي كل التوافقات التكتيكية الضرورية التي تقوم بها تجاه مختلف عناصر المجتمع. غير أن مصير الثقافات لا يخضع فقط للتنافس للحصول على السلطة السياسية. إن مصيرا كهذا يتأصل باستمرار في ماضي البلد، في لغته وفي نشاطاته وأعماله. ومحو كل ذلك أمر مستحيل.

س : لم يعد الإسلام بالنسبة لبعض القادة والجماعات بصفته عقيدة وممارسة دينية، يمثل إيديولوجية مقدسة.

ج : تعلمون أن الأمر كان دائما على هذا النحو منذ وفاة النبي محمد. واليوم أصبح السكوت عن نقد الدين أمرا غريبا. في واقع الأمر نجد أن الطبقات العربية الحاكمة علمانية وتستعمل الدين كسلاح إيديولوجي لأن الشعب مؤمن. وهذا أمر يقلق العقلانيين واليساريين العرب، فكيف يمكن النضال ضد هذا الاستغلال دون أن يكون الشعب ضدهم. حينئذ يصمتون في انتظار أن تغير البنية التحتية البنية الفوقية.

س : يبدو أن المجتمع يعارض التحليل النفسي، وأضع هنا سؤالين : هل يحتاج هذا المجتمع فعلا للتحليل النفسي، ولماذا يرفضه؟ ألا يكون التحليل النفسي بالنسبة للعرب جزءا مما يسمى بالنماذج المستوردة : ماركس، فرويد، نيتشه... إلخ؟

ج : إن حجة من هذا النوع لا تؤدي بنا إلى نتيجة. يقول الصينيون إن التحليل النفسي برجوازي، والإخوان المسلمون في مصر يدعون أنه علم يهودي، والماركسية كذلك هي تخريب يهودي الخ... لنتجاوز هذه الحجج السخيفة، ولنقل إن التحليل النفسي يمكن استخدامه في كل مكان، ولا أرى لماذا سيفلت العرب من تفكير التحليل النفسي. في العالم العربي لا يوجد سوى عدد قليل من المحللين النفسيين يمارسون عملهم، في حين، أن الأطباء لا يجدون وقتا للراحة من كثرة العمل. لا أعتقد أن الأمر هنا يتعلق برفض فئة معينة من المجتمع للتحليل النفسي، وغالبا ما تكون هذه الفئة أكثر ثقافة وإيديولوجية.

س : مثلا. مثقفو اليسار...

ج : موقفهم هو موقف سارتر نفسه : التحليل النفسي مُجْدٍ للآخرين، لا لي أنا. يختارون النشاط السياسي وكأن هناك تعارضاً بين السياسة وتفكير التحليل النفسي، وهذا خطأ في رأيي . هم أيضا يدعون أن التحليل النفسي علم غربي ولا يصلح إلا للغربيين. أنا لا أتفق معهم. أعتقد أن هذا هراء.

س : غالبا ما تنتقدون الرؤية المبسطة عند بعض المثقفين والسياسيين العرب بشأن بعض المتعارضات : تعارض الشرق مع الغرب وغالبا ما يتصورون الغرب ككتلة أمبريالية عنصرية متمركزة حول ذاتها، في مقابل تصور عن الشرق بصفته يتجلى بالضرورة في أصالة أصلية منقذة.

ج : هناك العديد من الناس كما تعلم يهيمون على وجه البسيطة كما أن هناك شعوباً كثيرة تهيم على وجه التاريخ. إن تجاهل الاختلاف هو الظاهرة الأكثر شمولية وغالبا ما نعاني آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية، إلى هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان.

لقد انسحب الفكر العربي منذ خمسة قرون. وهو يعود اليوم ليقتحم عالما تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة. وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف (نيتشه، ماركس، هيدجر) نلحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية . ولا شك أن هذا المنحى لا يخلو من الفائدة. ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكيراً جديداً . لهذا أصبح الفكر العربي يتصف بالنزعات التاريخية والثقافية... هنا ينشأ المأخذ الذي أوجهه غالبا إلى المثقفين والذي أشرتم إليه في سؤالكم.

ترجمة : زبيدة بورحيل

الهوامش :

(1) حوار بين عبد الكبير الخطيبي والطاهر بن جلون نشر في لومند 14و15 فبراير 1978.

(2) retrait.

(3) entropie

(4) "J . Berque ou la saveur orientale" , Les Temps modernes , Juin 1976

(5) ethnocentrisme .

(6) القبايلية : منطقة القبائل البربرية بالجزائر.

الصهيونية واليسار الغربي

الصهيونية واليسار الغربي

- ولكن هل تعلم ماذا تعني أمة؟ سأل جون ويز.
- فرد بلوم : نعم.
- ماذا تعني إذن؟
- أجاب بلوم : الأمة؟ هي جميع الناس الذين يحيون في نفس المكان.
- فتدخل نيد ضاحكا : عجبا إذن فأنا أيضا أمة، مادمت أحيا في نفس المكان ومنذ خمس سنين .
- فأخذ الجميع يسخرون من بلوم بينما حاول هو انقاذ الموقف : أو الذين يحيون في أمكنة مختلفة.
- فقال جو هذا ينطبق علي أنا.
- وسأل المواطن : ماهي أمتك، إذا لم يكن في هذا بعض الفضول؟
- فرد بلوم إيرلندة. إنني ولدت هنا... في إيرلندة.

ج. جويس : أوليس

ديباجة

خلال شهر يوليو لسنة 1973، وقبل اندلاع الحرب الإسرائيلية العربية الرابعة، كنت أكتب لتقديم هذه المحاولة النقدية : «تمخض هذا النص عن رغبتين في التقيؤ : الأولى بعثها في الأسبوع الأحمر الذي عرفه الأردن خلال شهر سبتمبر سنة 1970، أما الثانية فقد تولدت بعد سنتين إثر اندلاع الموجة العنصرية بعد عملية أيلول الأسود في ميونيخ. فهذه الأحداث الأخيرة هي التي حددت ميلاد هذا النص : وقد قلت في نفسي آنئذ، الغرب، على كل حال، هو الذي كان منبع الصهيونية ومناهضة اليهود.

«وهكذا، كنت مترددا تنتابني أسئلة عديدة. ولما كنت عاجزا عن إيجاد الجواب الملائم، كنت أضمر صيحتي وأخفيها. بيد أن الأسئلة ما انفكت تراودني : لماذا يصرون على القضاء على الشعب الفلسطيني؟ وما طبيعة انتشارها في الوعي الغربي؟ ولماذا لا يلتفت إلى عملية الإبادة التي يتعرض لها الفلسطينيون؟ ألا يسود الصمت حول الجرائم الصهيونية، بينما تفضح المقاومة ويشنع ما تقوم به؟ فهل يرجع الأمر إلى رد فعل لما قام به النازيون إزاء اليهود؟ هل يعود الأمر إلى تحويل للشعور بالذنب؟ وهل يتم باسم قيم النزعة الإنسانية البرجوازية؟ وبالضبط لماذا كل هذا التغاضي وسوء النية الذي يهر الأعين»؟ «ولما هدأ روعي، كان علي أن أقوم بتحليل سؤالي وأن أصوغه صياغة مقروءة وأكتبه في نص قانع ومقنع. وبهذا أنقل إلى القارئ عن طريق هذا المقال السجالي شدة غضبي ونشوتي بالنص. ونحن واجدون في (الكتاب المقدس) صورة بإمكانها أن

تحدد لنا تحديدا جيدا دور كل مقال سجالي : «ولكن بما أنك فاتر لا حار ولا بارد فقد أوشكت أن أتقيأك من فمي» (القدس يوحنا، الفصل الثالث، 16). «إن المسألة تتعلق هنا بأخلاق الخطيئة والوعي الشقي. ويظهر لي جليا أن الصهيونية تتغذى على ما عجز الغرب العنصري عن استيعابه. وهذا الغثيان الاخلاقي ينصب اليوم على الشعب الفلسطيني».

إذا كان اليسار الفرنسي، وهو الذي يهمنا بصفة خاصة في هذه المحاولة، إذا كان هذا اليسار عاجزا عن اتخاذ موقف منسجم بصدد الصراع الذي يبدو بين الصهيونية والقومية الفلسطينية، فذلك لأنه أصبح معجبا بنفسه، وصار ضحية لمرضه وإيدلولوجيته الخاصة، ولأنه لا يمكن أن يقول كلمته دون أن يخل بفكره السياسي. وهذا الخلل هو ما أطلق عليه مرض الغثيان الأبيض. إنها الحمى البيضاء التي تلتهم كل شيء وتجمع بين العقاب والخطيئة وسم الشعور بالذنب. وقد وجدتني، بهذا الصدد، مضطرا إلى أن أعيد للنظرية الثورية (ماركس) مكانتها بعد أن أغمضتها الصهيونية حقها. فنحن نعلم أن الصهيونية، ذلك المفهوم الخاص الفريد من نوعه عن القومية، كان انتصارا ليهودية شوفينية جاءت ضد التاريخية الشمولية التي كان يقول بهاكل من ماركس وتروتسكي وفرويد.

إنني أرمي إذن إلى انتقاد عام للصهيونية من حيث إنها وعي شقي. كما أهدف إلى فضح هذه المواقف المتلبسة لدى الرأي العام الفرنسي وخصوصا عند اليسار. وأسعى أن أبين ما يشدها إلى تجربة الشقاء سواء في بعدها اليهودي المسيحي، أو علاقتها بمحاولة الإبادة التي قامت بها النازية..

قد يدهش القارئ من كون هذا الكتاب يتسم بمسحة سياسية في الوقت الذي يريد فيه أن يكون، قبل كل شيء، محاولة حرة حول

الأخلاق التي تطبع المواقف السياسية. فلست أهدف إذن إلى عرض عام للأحداث، بل إنني أرمي إلى النظر الثاقب في «الأخلاق السياسية».

هذا ما كنت أكتبه خلال يوليو 1973 واندلعت الحرب في سادس أكتوبر فلم تقض على الوعي الشقي. وكيف كان لها أن تقوى على ذلك؟ بل إن هذا الوعي قد دفع بتيه الرأي الغربي وضياعه إلى ما يبعث على السخرية، إلى حد أن حزنا عميقا قد استولى عليها وأصبحنا نتساءل : نعم، ما عسى أن يكون مآل إسرائيل وفلسطين، هذين الشعبين الشقيين؟

نحن نعلم أن الوعي الشقي يتيه ضمن حركة الأضداد، وفي الانفصال اللامحدود للوجود عن اللاوجود وللماضي عن الصيرورة. فمن جديد يطرح مصير إسرائيل ومشروعيتها ولقبها الخاص مسألة الصهيونية. فما كان يرمي إليه العرب من وراء إعلان الحرب واضح جلي : لقد كانوا يهدفون أولا إلى استرجاع الأرض المحتلة والقضاء على الهيمنة الصهيونية، ثم إنهم كانوا يودون دمج إسرائيل في العالم الغربي الذي يمتلك أرض المنفى هذه. وقد كان هذا المرمى الاستراتيجي المزدوج الذي رمي إليه العرب من وراء الحرب واضحا جليا. ولكن ما الذي كانت ترمي إليه إسرائيل ؟ أكانت تهدف إلى الاستمرار في الوجود؟ حسنا! ولكن على أي أساس ووفقا لأي مشروع؟ هل كل الأمر يتعلق بالاستمرار في العيش كحركة صهيونية. أكان يعني البحث عن موقع خاص في ظل العام العربي؟ يظهر لنا أنه إذا ما ظل المجتمع الإسرائيلي يتغذى أساسا على الصهيونية فإن الحرب ستستمر، سواء مع الفلسطينيين أو مع الفلسطينيين والعرب بصفة عامة. إن ما تصر عليه إسرائيل هو أن تمثل الغرب في المشرق، وأن تطرد الشعب الفلسطيني خارج موطنه وتحول بينه وبين تحقيق مشروعه فتبلور عن طريق القوة التناقض بين

الصهيونية والقومية العربية. إن الصهيونية التي تتغذى على ماض ملطخ بالدماء تبعث دوما ذكرى الإبادة التي تعرض لها اليهود من طرف النازية فتمزج بين الحرب المطلقة والحرب المحدودة. وإن ما يسمح لهذه الذكرى أن تفعل فعلها هو وجود مجتمع عسكري يخشى الإبادة الجماعية. إنه إذن وعي مقسم موزع، وعي تسكنه الأشباح، ومن الأكيد أن مرمى هذه الأمور بعيد جدا : فالصهيونية بما تزعمه من كونها نفيا إلهيا وتصالحا للشعب المختار مع ذاته، ترى أنها في النهاية، وئام للإنسانية بكاملها مع ذاتها. إن في كل هذا ما يبعث على الأسف، وما يثيرنا ويهزنا ولكن ما يثير غضبنا كذلك، وإلا فلماذا الكتابة حول هذا الموضوع؟ وفي هذا ما يبعث على السخرية، خصوصا إذا ما اطلعنا على ما كتبته الصحافة الفرنسية حول هذا الموضوع، فهي تؤكد للعرب أن الحرب قد برهنت أنهم لم يعودوا بلدانا متخلفة. وتقول لهم إنكم قد بلغتم عهد التقنية والعقلانية، فأصبحتم مخططين عسكريين مثلما نحن عليه تقريبا. ولكن ، الآن وقد لعبتم لعبتكم وخضتم حربكم. فحسبكم ذلك.

وكأني بهذه الصحافة تريد أن تنبه إلى أن خطر السيطرة العربية لم يصبح بعيدا. وأن عصر المعجزات قد حل. إن هذا الشكل الجديد من أشكال التضليل يخفي من ورائه إيديولوجية عنصرية، كما يحجب الأزمة الحالية التي يتخبط فيها النظام الرأسمالي الأمبريالي من حيث أن العنصرية هي تصفية سحرية وهمية للصراع الطبقي.

إن كون هذه الحرب التي تمت يوم 6 أكتوبر كانت حربا مقدسة اندلعت خلال شهر رمضان، وعند حلول يوم كيبور، وخضعت في ذات الوقت لاستراتيجية إيديولوجية لا تخلو من أصالة، إن هذا ما أعارته الصحافة انتباهها. غير أنها لم تدرك ما أحدثه من وقع على الوعي الشقي. فمن غريب الصدف أن يتم هذا اللقاء الدموي بين

عيدين مقدسين موقوفين عادة للتفكير عن الأخطاء، أي لتطهير التدنيس الذي يصدر من الخارج.

هل يعني هذا الفعل الرمزي أن العرب انفصلوا عن الإبراهيمية؟ وهل يعني ذلك انبعاثا جديدا وليس رجوعا إلى عصور الأحقاد؟ إنه تهكم إبراهيمي، سجل من خلاله وعيان مستعران كلاهما يجد نفسه في الآخر، سجلا به عن طريق الدم انفصالها عن عالم أصبح لا يطاق من شدة الوضاعة بالنسبة للبعض، ولا يحتمل من شدة الضلال بالنسبة للآخرين. لقد تعودت إسرائيل أن تخوض حروبا احتياطية استعمارية وأن تخرج منا ظافرة، إنها ألفت حبها في القوة والسيطرة لدرجة إن عدم انهزامها أصبح وسيلة ردع. وهاهي هاته الحرب تعيد إلى ذاكرتها الإبادة كذكرى محتومة عن يأسها العميق.

في الإسلام يجد الوعي الشقي حله في الخضوع لكلام الله واتباع هديه. ومع ذلك فإن الله يحث على الجهاد. فها نحن إذن أمام الهين وأمام نوعين من الجهاد : فأي حكم سيفصل بين هذين الخصمين؟ ووفق أية شريعة؟ وحسب أي قانون اخلاقي؟ لا ينبغي أن يفهم من هذا أنني أرد هذا الصراع إلى حرب دينية. ولكن، لو نحن نظرنا إلى حرب السادس من أكتوبر من أفقها الميتافيزيقي ستبدو لنا وقد مثلت من جديد تمزق الوعي الشقي وحركته بين الأضداد، وأثبتت، فيما يخص العرب، قدرتهم على التجدد في الاستراتيجية الإيديولوجية التي تبرع الصهيونية في استخدامها. سيصبح لنا إذن أن الاختيار الذي فرضه سادس أكتوبر كان حاسما سواء كسلاح ردع أو كعنف رمزي لقلب الدعاية الصهيونية وفضحها.

إذا ما أردنا أن نعرف مقدار أهمية هذا العنف علينا أن نتأمل صيحة الذعر التي أطلقها جوزي إيزنبرغ : «هل نقوم الآن بالهجوم، وفي يوم كيبور بالذات؟ يستحيل... فالهجوم يوم كيبور، ووقف

الحوار الدائر بين إسرائيل وإلهها، إن هذا ليس إلا علامة على شيء آخر... ذلك أن إسرائيل كانت منعكفة على الصلاة، لذا كان من السهل تعبئتها يوم كيبور أكثر من أي يوم آخر». وعندما حل بايزنبورغ رعب مقدس صاح : «أشعر أنني على وشك الحمق. بل إنني أدرك في لحظة الوعي الحاد أننا حمقى. إننا حمقى لأننا نؤمن ونصلي ونقوم بأعمال، مهما كانت تلك الأعمال، حمقى لأننا ننادي الله بوضاعة وتسامح ولأننا لا نصيح... وأنا أعلم أن وجودنا مدين لهذا الضعف والحمق مثلما هو مدين لإشراق النور الإلهي. كما أعلم أنه ذات الحمق الذي يوجد وراء حمقى الآلة وحمقى العودة الذين بعثوا إسرائيل وأحيوا أراضيها الجدباء».

وسرعان ما ينقلب هذا التصوف المفرط إلى ما يشبه الدعاية : «وكدت أنسى أن الماهية (والبترول)[1] تسبق الوجود»[2] وينبغي أن نفهم من هذا أن الماهية - البترول العربي يسبق وجود إسرائيل. ولكن ليس هذا ما يهمني هنا، لقد تعمدت أن أورد هذا النص رغم طوله كي أذكر بالرعب الميتافيزيقي الذي يكمن في هاته الحرب. ثم إننا نعرف أن شعب إسرائيل قد كون فكرة غريبة عن نفسه وأعني فكرة الشعب المختار الذي يتجاوز التاريخ . تلك الفكرة التي تمكنه أن يعتبر فلسطين أرضا خلاء، في متناول اليد على الدوام، مهما كانت التحولات التاريخية. وحينئذ سيتم تصالح الوعي الممزق مع ذاته عبر طفرة كونية : «فإسرائيل كما كان يقول ايمانويل ريس، هي العقدة التي ترتبط عندها خيوط الكون والإنسانية بالآلة، إنها أداة الربط والاتصال بين الله والخليقة»[3]. قد لا نصدق أسماعنا ولكن الأمر على هذه الحال، وقد عرفت الصهيونية كيف تستغل هذا التقرير المفرط الذي يعطيه شعب إسرائيل لنفسه، وهي الآن تعاني منه بعد أن انقلب انقلابا مأساويا. وبودنا لو تسارع الصراع الطبقي في إسرائيل ذاتها لكي يوقف من فعل هاته المثالية الشمولية.

ليس هذا الجدال من قبيل الكلام اللاهوتي. وإنما هو يتعلق بصراع حاد داخل الاستراتيجية الإيديولوجية. ولا أدل على ذلك من مثال القدس التي تجسد أحسن تجسيد النظرية السفسطائية «للحدود الآمنة». فكما أن الصهيونية تعيش وضعية المحاصر (نفسيا وماديا) فهي تسعى إلى أن تدفع بحدودها إلى ما لانهاية له. ذلك أننا، كما يؤكد الشاعر هنري ميشو : «لا نلقي إلا من يزعزع إيماننا، ويزعجنا ويوقف من سرعتنا ويعترض طريقنا فيجعلنا ننفي ذواتنا». ومن جراء ذلك، الميل إلى صهر الشعب الفلسطيني في أرض تظل على الدوام ملحقا، بإمكان إسرائيل، فيما بعد، أن تقتسمه مع جيرانها أو توزعه فيما بينهم. وهذا ما أكده موشي دايان عندما قال : «إنني سأنهض بكل قواي ضد إنشاء دولة فلسطينية بالضفة الغربية».

عندما احتلت إسرائيل القدس، مدينة الثالوث المقدس، المدينة الإبراهيمية بلا منازع، فإنها حولتها إلى عاصمة للوعي الشقي. فقدت من جراء هذا جزءا من الرأي العام الغربي، (وخصوصا المسيحيين)، كما أنها أيقظت سخطا عاما في أبعد البلدان الإسلامية عن منطقة الصراع. إنه إذن خطأ مزدوج تزداد حدته إذا علمنا أن مدينة القدس لا تمثل أهمية استراتيجية، اللهم إلا أهمية العنف الرمزي الذي بإمكانه إن ينظم ميثاق إله اليهود مع الشعب المختار، وذلك بعد مضي آلاف السنين. فاحتلال الأرض المقدسة، وتحويل مدينة القدس إلى عاصة دنيوية، يشكلان مجابهة تنم عن غباء غريب. فلا عجب إذن أن ينضم المناضلون المسيحيون للثورة الفلسطينية ويوحدون بين مصيرها ومصير المسيح المصلوب.

نحن إذن أمام صراع من نوع خاص. فهو صراع إيديولوجي ونزاع حول الأرض. الشيء الذي يستدعي من الخصمين ابتداع استراتيجية

مرنة يزيد من صعوبتها تدخل قطبين عظيمين. غير أن إسرائيل لا تنفك تفصح من الناحية الإيديولوجية عن نظرة تنبؤية للتاريخ : فهي ترى أن كل حرب محدودة علامة على حرب الإبادة. لذا فإن شعارها الدائم هو : الكل أو لاشيء. أما من الناحية العسكرية فإنها تسلك استراتيجية الردع وتخوض حروبا تسعى من ورائها إلى ضم الأرض، أى أنها تقوم بحروب محدودة، حروب مرعبة تتناسب مع طفرتها الياتفيزيقية، مادامت غايتها أن تستمر في الوجود على الدوام. ولكن هل بإمكانها ذلك؟ وعلى هذا النحو؟ وبعد حرب سادس أكتوبر؟

إن مسألة الصراع، كما نعلم، خاضعة لعدم اتفاق مبدئي (4) قد لا يمكن تجاوزه تجاوزا فعليا إلا بمحو طرف من أطراف الصراع. ويبدو لي أن القضاء على الشعب الفلسطيني، أمر بعيد الاحتمال. خصوصا بعد ما حدث من تحول تكتيكي عند القادة الفلسطنيين، الذين أصبحوا يقولون بالتمسك بكل أرض محررة. إنه إذن عدم اتفاق مبدئي يقوم على جغرافية - سياسة غير مستقرة التبلور. في منطقة الصراع هذه، المنافسات العالمية وتحدد أزمة الطاقة بالنسبة للاقتصاد العالمي. لذا فإن الاستراتيجية التي ينهجها الخصمان تخضع لمرام مختلفة : فإسرائيل تتدخل عن طريق الردع والتوسع، وهي استراتيجية قائمة على قوة نفسانية شديدة (فإسرائيل تعد نفسها أمة وجيشا في آن واحد) وعلى تفوق عسكري في ميدان الجو على الخصوص. أما العرب فقد قاموا حتى الآن بحرب استنزاف ونضال ثوري (فيما يتعلق بالفلسطنيين). فإذا أردنا أن نذهب بالمنطق الاستراتيجي إلى أبعد مداه وجب علينا أن نفترض إمكانية اختفاء الطرفين لا طرف واحد فحسب : أي اختفاء الدولة الصهيونية أو الشعب الفلسطيني.

والقضية بكاملها تقوم على هذه الإمكانية، ونحن لا نستطيع أن نتوهم أن إسرائيل تستطيع يوما أن تقضي على العالم العربي

بمجموعه فتحتله بصفة دائمة. نتيجة لهذا يكون من صالح إسرائيل أن تتبع استراتيجية مرنة، وأن تقوم ضد محاولات الحصار، وأن تحاصر هي بدورها لكي تتقي الإبادة الجماعية. وبما أن الخصمين لا يلعبان لعبة غو[5] الصينية فإنهما مضطران لابتكار استراتيجية خاصة تخرج نسبيا عن حسبان الدول العظمى؛ فلا ينبغي علينا أن نضمر هذا الانطباع الغريب الذي تخلفه فينا القوى العظمى. ذلك أن الأمريكيين والسوفييت، وإن كانوا يبتغون أهدافا مختلفة، فإنهم يستفيدون من الحروب العربية الإسرائيلية، لا للتأكد من فعالية بعض الأسلحة الدقيقة فحسب، بل للتيقن من صلاحية نماذجها الاسراتيجية كذلك. إنها إذن طريقة خاصة للسعي وراء السلم في الشرق الأوسط فكل من القوى العظمى تعلن الحرب على الأخرى عن طريق واسطة. وها هنا تتجلى إمكانيات إبداع كل خصم من الخصمين، ففي صالح الإسرائيليين كما في صالح العرب يتم إدخال بعض التعديلات على الاستراتيجيات العامة التي يختطها الأمريكيون والسوفييت. بيد أن موقع هذه الدول يسمح لها أن تدرك أحسن من غيرها مجريات الأمور. وقد سبق للينين أن أكد ذلك : فالحرب هي استمرار للسلم، والعكس صحيح، وذلك بواسطة الصراع الطبقي. وهذا هو ما تسعى إليه الثورة الفلسطينية بالضبط. إنها ترمي إلى التعجيل بالصراع الطبقي داخل العالم العربي وفي قلب الدولة الصهيونية، كما إنها تهدف إلى اقتحام الجدل بين الحرب والسلم بحيث لا يكون هذا الجدل مجرد تعارض يبقى على أحد الأطراف ويلغي الآخر (إما...وإما)، وإنما يكون انطلاقا من افتراض حد أدنى يكون ضروريا لإقامة استراتيجية مفتوحة كي يكون المجال مفتوحا لفرض وجود الشعب الفلسطيني.

تنفي إسرائيل الشعب الفلسطيني معتمدة على نظرية الفراغ، فهي ترى بأن فلسطين كانت أرضا خلاء تحن إلى رجوع عشيقها

المحبوب. وما من شك في أن هذا النفي الذي طالما تبجح به موشي دايان وعشاق صهيون، يفترض القضاء على الشعب الفلسطيني، ومحوه. وما يؤكد هذا أحسن تأكيد هو أن كل استراتيجية تصدر عن قانون الموت والضياع. ولكن هناك طرقا متعددة لقتل الآخر، وتعنينا هنا تلك التي تتعلق بـ «صدمة المشروعية» بين الإسرائيليين والفلسطينيين الذين يعلنون، كل بدوره، عدالة قضيته ومشروعيتها. وفي هذه العملية الانعكاسية تنزع إسرائيل عنها طابعها الصهيوني لو أنها اعترفت «بالفلسطينيين»، وعندما تعترف بعروبة هويتها تعيش عيشة يهودية حرة إذ أن آخر الآخر بالنسبة لإسرائيل هو قدر فلسطين المجروح. غير أن الحلم بهذا الطريق لتحقيق الوئام مازال يبدو لنا بعيدا...

ذلك أن الصهيونية، على عكس ما تدعي، لم تعد رجوعا لذات أصلية. بل إنها تؤسس بالأحرى انفصالا أوسع للوعي اليهودي وتأرجحه بين النسب السامي والميل نحو الغرب، بين الإبراهيمية والعرقية. إن عنف النظرية الصهيونية يتجلى في كونها تسقط ذاتها خارجا عنها متجاهلة الفلسطينيين، وذلك اعتمادا على نظرية الفراغ التي أشرنا إليها. وقد آل هذا التحويل «الوجداني» في دائرة الذاتية إلى حجة مغالطة لا تقل غرابة عن نظرية الفراغ التي أشرنا إليها. تلك هي الحجة التي تقوم على اعتبار الآخر هو الذات نفسها. أشير هنا لفكرة النزعتين الصهيونيتين، التي أخذت في الانتشار. وهي ترى باختصار أن الفلسطينيين لا يعملون إلا على ترديد الإيديولوجية الصهيونية وتبني صورة الشعب الطريد وهذا استبدال غريب. إنه قلب وهمي لعدم الاعتراف بالآخر. ولكنه استبدال يخفف من وطأة الشعور بالذنب، مادامت هذه المغالطة تستبعد أن يكون الفلسطينيون يهود اليهود، (وهذه هي أطروحتي) وتقبل أن يكونوا يهود العرب الذين تلقى عليهم مسؤولية ضم الشعب الفلسطيني إلى حظيرتهم.

وبصفة عامة فإن الخطاب الصهيوني لا يمكن أن يدخل ضمن مفاهيمه مفهوم التاريخية المفتوحة، إنما هو يهتدي بلا هوت مذهبي. وبما أنه يظل سجين الوعي الشقي فهو لا يستطيع أن يعترف بالآخر دون أن يجد نفسه مضطرا إلى إعادة النظر في سؤاله، وبما أنه ينصب نفسه فيما وراء التاريخ فهو يبقي على التقرب من الآخر عن طريق عنف الحرب...

إن الرأي العام الغربي يدعم هذا الخطاب ويغذي هذه الاستراتيجية الإيديولوجية. أما اليسار الفرنسي (وهو الذي يعنينا هنا) فهو يعيش أكثر من أي وقت مضى تمزقا يحجب مسؤوليته التاريخية ويكتفي في أغلب الأحوال بأن يعتمد الحلول التي تعتمد المفاوضات في الأمم المتحدة. ولكن إن نحن أردنا لهذا الصراع الإيديولوجي ولهذا النزاع حول الأرض أن يجد حله فعلينا أن نفترض، على مستوى النظرية، ثلاثة أنواع من الحلول:

- القضاء على الدولة الصهيونية

- التعايش المفروض

- التصالح.

لا يعني الحل الأول مطلقا إبادة جماعية للشعب اليهودي ولا تقتيلا له. وعلى كل حال فإننا لا يمكن أن نتصور أن هذا القضاء سيتم في الزمن القريب إذا أخذنا بعين الاعتبار ميزان القوى الحالي. أضف إلى ذلك أن بإمكان إسرائيل أن تتقوى باتباع استراتيجية نووية. وفي هذه الحال ستظل دولة إسرائيل نتيجة هذا الآلام التي تعانيها من جرائه لن تكون سهلة يسيرة. ذلك أن الحياة في مكان جغرافي سياسي محاصر أمر لا يطاق. كما أن بإمكانه أن يعجل بالصراع الطبقي دخل الدولة الصهيونية.

أما الحل الثاني، وهو الحل الذي يجري به العمل حاليا، فهو حل يلائم مصالح الغرب كما أنه يستجيب لرغبة قادة الرجعة العربية. وهذا ما دفع بالفلسطينيين إلى قبول المفاوضات لغاية تكتيكية مع استمرارهم في العمل الثوري لإقامة دولة ديموقراطية. وهذه، في نظري هي الإجابة الوحيدة على قيام تصالح حقيقي من شأنه أن يقضي وحده على الوعي الشقي في جانبه السياسي. فهذه الدولة الديمقراطية هي التي سيكون بإمكانها أن تهدم الأسس السياسية للصهيونية مثل التمييز العنصري والديني والاعتماد على اللاهوت وتبني إيديولوجية تتجاوز التاريخ. وعلى اليسار الفرنسي أن يجيب عن هذه الإشكالية، هو الذي عودنا الثرثرة فيما يتعلق بعدد من المسائل الأخرى.

وبعد، فإن هذه المحاولة النقدية السجالية ترمي إلى أن تعير الصراع آذانا جديدة مع ما يستلزمه الأمر من كتابة استراتيجية؛ وذلك لأن آذان الإنسان ليست محروسة بالشكل الكافي ويبدو أن الجيران لم يخبروا بذلك» كما يقول الشاعر هنري ميشو.

الرباط، 16 فبراير 1974

الهوامش

essence (1)

(2) أغنيته «شالوم، شالوم، بين شالوم»

Le Monde 19 oct.1973

"Le Judaïsme devant le monde contemporain", Esprit Oct. 1974 (3)

J. Charnay. "Logique socio-stratégique au Proche-Orient ", (4)

Politique étrangère 1973, N°5

(5) راجع كتاب بورمان : Gô et Mao : S.A. Boorman وهو كتاب جيد رغم سذاجته ويعرض للاستراتيجية الماوية بدلالة (غو). منشورات لوسوي. 1972

الفصل الأول

الوعي الشقي وشقاء اليسار

لو كان علي أن أعطي تعريفا موجزا للصهيونية لقت إنها عودة تهكمية للوعي الشقي؛ ذلك أن الوعي الشقي، كما يحدده ج. فال في حديثه عن هيجل هو قبل كل شيء «وعي بالإزدواجية والتناقض»[1]. وبما أنه وعي ممزق منفصل مقسم على نفسه، فإنه ينحل إلى تناقضات لامتناهية. وهذا الانقسام الدائم المؤلم الذي يقوم على جدلية الخطيئة والألم، والعذاب والاختيار، سرعان ما يجد تبريره - كما هو الشأن عند الديانات الإبراهيمية - في تعالٍ وخارج مُطلقين، في إله لامتناه يعكس هو الآخر هذا الانفصال بشكل لا نهائي.

إنه تعالٍ مطلقٌ يلقي بالمؤمن في غياب مزدوج : فهو يدفنه في الماضي مثلما يرمي به نحو المستقبل[2]، ذلك أن (الوعد بحياة أبدية عندما يصالح، على مستوى الفكر، بين الإيمان واليأس، فإنه يجعل الشقي غريبا عن ذاته، خارجا عن الزمن. والحال أن الحنين إلى الأرض المفقودة قد أوهم) الوعي اليهودي بنهاية هذا الشقاء وانقضاء ذلك المنفى، واختفاء تلك الفوارق التي لا تطاق، والتي تجعل الشقي يعيش التاريخ «مندفعا نحو الأمام مشدودا إلى خلف» على حد تعبير كيركيغارد ، وأعني في انفصال مطلق عن الوجود التاريخي.

لسنا نحن الذين ننعت الصهيونية، على هذا النحو، لأنها حركة تبشيرية معكوسة. إنه دوف بورنير Dov Barnir أحد المتشبعين بالصهيونية، هو الذي كتب : «إن الأمر لا يتعلق بشرود ذهني، ولا بهلوسات تاريخية، وإنما بوقائع فعلية. إنه التاريخ مقلوبا مثلما كانت الأفلام الأولى لهذا القرن تعرض السباح وهو ينبعث من قلب الماء ورجله في الهواء ليصعد المنحدر الموهوم ويستعيد مكانه فوق المغطس»(3).

سنتبين بتفصيل كيف تقلب الإيديولوجية الصهيونية (بمختلف أشكالها) هذه المفهومات الأساسية كمفهوم الأرض الموعودة، ومفهوم الأصل والمكان المركزي المحوري، وهي مفهومات يعسر على الجدل التاريخي العيني أن يتمثلها. فهذا الجدل كما نعلم يزعزع هذه المفهومات وهو (يستعملها كل مرة بشكل خاص. لسنا نريد إذن أن نرد الصهيونية إلى مجرد وهم) عام من شأنه أن يرمي بالوعي اليهودي في متاهات دائمة. فقد يتبنى الوعي الشقي هذا الموقف بسهولة. علينا إذن أن ننتقده ونضعه في أزمة بالنسبة للصراعات الإيديولوجية الراهنة. فهذا هو الذي سيطبع التهكم ويحدده، لا من حيث هو حركة استسلام وخنوع لامتناه (مثلما يرتئي كيير كيغارد) وإنما من حيث هو عنف يتجلى في الجدال ويكمن بين النصوص ويمكننا أن نتحكم بشكل تدريجي في دائرة الشقاء الميتافيزيقية ونحيط بها.

فالصهيونية من حيث هي واقعة تاريخية ومن حيث هي خطاب، لها خصوصياتها وأصالتها، تلك الأصالة التي لا يكفينا أن نكتب اسم إسرائيل بين مزدوجتين كي نقضي عليها. ونحن نريد هنا أن نخضع الإيديولوجية الصهيونية للمخاض، وذلك بتحليل كتابتها المتوترة، وإحالاتها الدائمة. إننا نرمي أساسا إلى مناقشة مفهومي الأصل والمكان المختار.

لنعد إلى مفهوم الشقاء : فهو يتولد عن الثنائية شعب معذب/شعب مختار، فهذا الشعب يردد : نحن اليهود، حكم علينا بأن نكون شعب الله المختار، وإن شقاءنا يمكن في اختيارنا، واختيارنا هو انفصالنا لا مطلق. وقيام دولة إسرائيلية نهاية لهذا الشقاء (ليس من شك في أن هذه النزعة الوجودية التي تقول بانفصال الوعي ستضايق جدل سارتر أشد المضايقة). فهذا الشعب الذي أراد لنفسه أن يكون فوق التاريخ لا يمكنه أن يخترق الغياب المزدوج (غياب الذكرى والأمل) إلا عن طريق قلب ساخر للوعي الشقي : حيث تنقلب نهاية منفى الشعب اليهودي إلى منفى الآخر، ويصبح امتلاك الأرض الموعودة اختلاسا للآخر، ويكون تأسيس الدولة قضاء على شعب. فبعد الإبادة التي قامت بها النازية للقضاء على العنصر اليهودي يجيء القضاء على الشعب الفلسطيني، وبعد الفصام المتبعثر يحل فصام تسهر عليه دولة وينظم طبقا للعقيدة الصهيونية. وأخيرا فإن هذا التأكيد الحاد على الوجود التاريخي يقابله الإصرار على كبت تاريخ الآخر وإغفاله. وليس من شك في أن التاريخ قد يغير منذ الوعد الذي عقده إله اليهود مع شعبه. فما هي 4000 سنة قد مضت، غير أن إسرائيل والصهيونية مازالا يعيشان «مندفعين إلى الأمام مجرورين إلى الخلف»، ولكنهما يصبان شقاءهما هذه المرة في جسم الآخر وقلبه الجريح. أفلا يمكن لدولة إسرائيل أن تتحقق إلا بهذه العودة الساخرة للتاريخ؟

لقد اقترنت هذه العودة بعنف مسيطر زاده حدة مالقيه اليهود عند العرب وخصوصا خلال الإبادة النازية الشعبية. وقد دفع هذا أحد المسيحيين المارونيين العرب إلى أن يكتب : «إنني أود أن أقول، حتى وإن بدت هذه الدعابة نوعا من التشفي، لابد من أن يكون العرب موضع حب إلهي شديد كي ينقل إليهم الله العطف والعناية التي كان يضفيها على الشعب اليهودي والتي دامت عشرين قرنا»(4).

من الواضح أن هذا التشفي اللاهوتي ليس إلا الوجه المشوه للخطيئة والإثم، ونحن لن نسلك في تحليلنا هذا المسلك : ذلك أن المقال السجالي ضربة قوية ضد الكلام المذنب. لذا فهو لا يتحقق إلا في متعة غير آثمة وعند عقل غير مذنب، أي في عملية نقد حاسمة تقضي على المعرفة التي تتولد عن الوعي الشقي. فمن العسير علينا إذن أن نذرف الدموع الإبراهيمية على الكلمة الآثمة. فمن اليوم هو ياترى اليهودي التائه؟ ومن اليتيم؟ ومن ينضم إلى الحركات التقدمية والثورية؟ إن الشعب الفلسطيني لا يمتلك إلا أن يرفض الانفسام الصهيوني للوعي الشقي.

إذا أرجعنا الصهيونية إلى مواقفها الأساسية وجدنا أنها تقترح أحد اختيارين : فالصهيوني يخاطبنا (نحن القراء) : إما أن تكونوا متفقين معي، وفي هذه الحال ترفع عنكم كل شبهة، أو تكونوا غير متفقين، وفي هذه الحال، إما أن تجاهروا بعداوتكم لليهودية أو تضمروها وحينئذ ستشعرون في ثنايا وعيكم بـ «عداء لليهود». كيف يمكننا إذن أن نخرج من هذه الحيرة؟ إذا خضتم في الحديث عن دولة إسرائيل وأخذتم تنتقدونها وتبدون بعض التحفظ بصدد مشروعيتها فستعرضون أنفسكم للتهمة بأنكم أعداء اليهود وإنكم عنصريون وضد الصهيونية وإسرائيل بالإضافة إلى نعوت أخرى من هذا القبيل؟ فالصهيوني يتسلح بهذه السلسلة من الصفات السلبية كي يصف أعداءه بسهولة عجيبة. فإذا كنتم من اليسار المعارض للصهيونية فسيسألكم : كيف استطعتم أن تتناسوا الإبادة التي قامت بها النازية ضد العنصر اليهودي؟ وإذا أبديتم بعض الملاحظات حول الطابع الاستعماري المتسلط لدولة إسرائيل فإن الصهيوني سينكر كل هذا ويسرد عليكم بأن دولة إسرائيل لا يمكن (أن تخضع إلا لتحليل تقوم به الصهيونية ذاتها ولا يوكل قط إلى الماركسية. ومجمل القول فإن دولة إسرائيل تجد تبريرها بالنسبة للصهيوني

فقط. بل إنه يكون) على استعداد لأن يرفض جميع النظريات الممكنة بمجرد ما يشم فيها أدنى «رائحة عداء لليهود». وإذا كنت يساريا مسيحيا فإن الصهيوني سيسألك وما دخلك أنت؟ فالأسبقية التي يعطيها الكتاب المقدس لليهود وأصالتهم تمنع المسيحي من أن يلقنهم الدروس. وإذا كنت يساريا فإن الصهيوني سينبهك بكل بساطة : اهتم بالثورة داخل بلدك.

أما إذا كنت عربيا فإن كلامك لن يعني بالنسبة إليه أي شيء. وإذا كنت فلسطينيا ؟ فيما يتعلق بهذه النقطة وخصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار ما كتبه روبير مسراهي R.Misrahi فإن بإمكاننا أن نتساءل عما إذا كان هناك وجود فعلي للفلسطينيين بالنسبة للصهيوني. ففي مقال منمق كتب مسراهي : «... عرب العالم الإسلامي بأكمله دون أن يكونوا إسرائليين أو اردنيين، أو فلسطينيين كما يقولون»(5). (أفترض أن مسراهي يأخذ هنا الأمر مأخذ الجد. وهو يرى أن الهوية الفلسطينية)، والشعب الفلسطيني، ليسا إلا وهمين من إبداع العرب لمضايقة جيرانهم. كل هذا يجعلني على استعداد لأن أعتقد أننا نعيش حلما مزعجا.

لا يهم الصهيوني إلا أن يبين ما لإيدلولوجيته من امتياز نظري خاص: فإذا كانت هناك نظرية ترفض المسلمات الصهيونية فلأنها تنطوي في نظره على خطيئة عظمى وتضمر «نكهة عداء لليهود» لحتى جان بول سارتر الذي عودنا على قدرة في الجدال فريدة من نوعها، يحتار هنا ويتحول من مجادل إلى طاوي taoïste مرتجل، مادام يسلم في الوقت ذاته بالقضية ونقيضها. لكنه طاوي غير مقتدر. لأنه يعجز عن أن يعبر عن التناقض الذي يكمن في موقفه إلا في تمزق لا يمكن تجاوزه : فهنا أيضا تجد الوعي الشقي وهو الذي يجعل سارتر يذرف الدموع، دون أن يستطيع وقفها عن طريق جدله

المبهور. هاهنا أيضا لا نكاد نصدق أنفسنا، وسنعود في الوقت المناسب للحديث عن ضعف هذه الدموع الشقية(6). ولكنني أقول هذا مع التواضع الشديد لأن عالمنا قد أصبح في جزء منه سارتريا ونحن مدينون لسارتر بطريقة معينة في تطلب الحياة.

لنسلم الآن بأن الخصمين يتجادلان دون مواجهة صريحة. ولنستحضر مفهومي، الأصل والمكان المختارين، كما حللهما واحد من أكثر الملفات جدية حول هذه المسألة : يتعلق الأمر بالملف الذي خصصته مجلة الأزمنة الحديثة قبل يونيو 1967، والذي لم يظهر إلا بعد هذا التاريخ بالرغم مما أبداه المساهمون العرب من رغبة مستعجلة في سحب مقالاتهم. فقد أوقفت الحرب الحوار الذي كان قد بدأ على هذا النحو. بيد أن مجلة الأزمنة الحديثة قد بادرت إلى النشر، وخيرا فعلت. يقدم هذا الملف تشويها متهكما. فكما لو أن الخصوم (وأعني هنا المثقفين الذين ساهموا في هذا الملف) وعيا منهم بالذعر، قد اقتصروا على تسليم كلامهم لعنف الحرب.

سنستعرض إذن، وفقا لما اخترناه من موضوعات، المقالات الصهيونية التي ساهم بها بارنير وفيربلوفسكي Werblowsky ومسراهي(7). ولكي نقترب من فهم هذا الصراع، ينبغي أن نميز بين تصورين لإسرائيل : فهناك إسرائيل الخرافية الوهمية، ثم إسرائيل التاريخية، بحيث تدعي هذه الثانية إقامة مشروعيتها على الأولى. مادام نقل الذنب وإسقاطه على العرب بعد عملية الإبادة النازية لا يكفي وحده لأن يبرر إبعاد الفلسطينيين عن وطنهم. فخلق دولة يشكل بالنسبة لليهود، كما يعني بالنسبة لنا، حدثا لا يمكن أن ننكر طابعه الإيجابي. فالأمر يتعلق بإرادة قوة تريد أن تتحرر من الشقاء والشعور بالذنب وبالتالي الخروج «عن حدود الدائرة اليهودية» (كافكا). فمن يستطيع إذن أن ينكر هذا الجانب الإيجابي المبدئي؟

وعلى الذين يعيبون على إسرائيل تأسيسها المصطنع يرد بارنير عن طيبة وحسن نية : «هل يمكن أن نقول إن هذه دولة مصطنعة» فهي توجد على مسافة أربع ساعات جوا من باريس، ولها اقتصادها وجيشها ولغتها وطبقتها العاملة وسفاراتها في الاتحاد السوفييتي وفي فرنسا وفي أمريكا (ص. 416). لاشيء أصدق من هذا، وباستطاعة أي منا أن يتأكد من كل هذه الأمور. فهذه الدولة تتمتع بوجود مثل باقي الدول الأخرى وما عسانا نريد الإضافة إلى ذلك؟ فهل ينبغي علينا أن ننكر لأحد هويته الوطنية؟ ولكن هل يمكن أن نقبل في الوقت ذاته أن يكون هذا البحث عن الأصالة سببا في القضاء على شعب آخر؟ فعلى أي أساس تقوم إذن هذه المشروعية المزدوجة؟ ذلك أن الشعب اليهودي، كما يؤكد بارنير هو أيضا شعب يتجاوز التاريخ، وهو يتمتع «بحرمة» يهودية وهذا هو ما نطلق عليه إسرائيل الوهمية.

وعندما نشير إلى الأساس الاستعماري المسيطر لهذه المشروعية فإن بارنير يرد بتعجب : «ولكن أين المستعمرون» (ص 416). أين هم؟ وأين عساهم يكونون؟ إن الوعي الشقي يضمر قدرة كبيرة على التجاهل، تجاهل الذات وتجاهل الآخر؛ ذلك أن الازدواجية التي كانت تكمن في البداية في الوعي الشقي قد انعكست. فالصهيوني عندما ينزع عن الفلسطينيين ممتلكاتهم يضفي عليهم خطيئته وشقاءه. وهو يعتقد أن بإمكان الانتساب إلى الأرض - أي التعلق الصوفي بأرض الآباء - أن يخلص بالفعل من انقسام الوعي والخطيئة والذنب. فأين يمكن أن يوجد الفلسطيني إذن، الفلسطيني الذي لا يعمل إلا على رفض الشقاء المنقول أين يمكن أن يوجد إلا في ذات الصهيوني وبالقرب منها ؟ بيد أن الصهيوني يريد أن يقضي عليه سواء داخل الذات أو خارجها. فليس من الغريب إذن أن يؤدي به الأمر إلى إلغائه التام. أو بالأحرى فهو يوهم نفسه، في انتظار هذا الإلغاء،

بأنه لا يراه. وخلال هذه المهلة يسلط عليه حربا متواصلة تذله، ويوجه إليه «رشاش الصفع» على حد تعبير الشاعر هنري ميشو. فيقال لنا إنه فيما سبق، وقبل وجود دولة إسرائيل، كان الفلسطيني يحيا تائها في صحراء من الأحجار. وكان ينام نومة ذلك الذي يقول عنه ميشو : «لايقدم كرسياً للنائم في السرير». أما الآن وقد غُزي البلد و «أُعيد بناؤه» فأين موضع الفلسطيني؟ عبثا أحاول أم أجد في هذه الدراسات أثرا قويا من شأنه أن يعني بأن هذا الخروج عن دائرة الوعي الشقي قد يستبعد الشراسة نحو الآخر ومحاولة القضاء عليه. إن الحرب المعلنة ضد الآخر المنفي تصبح نظاما من الشراسة يغلفه سوء الطوية ويبرره تصوف معكوس. أجدني إذن مضطرا لأن أستخلص بأن الوعي الشقي لا يمكن تجاوزه بسهولة عن طريق تكوين دولة. فكثافته الأنطلوجية، والآلام التي ولدها خلال آلاف السنين تتغذى من خطيئة الحياة كأنها «آلة شهوانية». يقول نتيشه : «ربما لم يكن هناك شيء أكثر فظاعة ولا إزعاجا، فيما قبل تاريخ الإنسان، من الآلة المذكِّرة حيث نضع على شيء ما قطعة حديد متوهج كي يعلق بالذاكرة. فما يستمر في التعذيب هو وحده يستمر في الذاكرة (8). فعندما ترسم ذكرى المنفى والتشتت، وذكرى الإبادة النازية، الدائرة الصهيونية فإنها تكتب على الفلسطيني وجسمه العذاب، محولا.

لابد أن يكون هناك من يشارك الصهيوني تاريخ شقائه : على هذا النحو تتاح للغرب الفرصة لأن يُكَفِّر عن ذنبه ويرغم الفلسطيني على أن يتقبل الميثاق الذي عقد منذ آلاف السنين بين اليهود وإلههم. هذا الفلسطيني الذي عقد هو بدوره الميثاف مع آلهة أخرى وديانات أخرى وآلام أخرى، والذي خطرت له الفكرة اللعينة بأن يختار وطنا وأرضا قطنها منذ ثلاثة عشر قرنا أو يزيد. لكن الصهيوني سيرد بأن هذه لن تكن إلامجرد فترة فراغ.

لنعد إلى ما يقوله بارنير ولنستعرض الحجج التي يدلي بها. فهو يدخل مع سارتر في نوع من الجدال، ويحاول أن يبين أن اليهودي كان دوما يمتلك «تاريخا (وهو تاريخ حفظ الذات من كل اضطهاد) وأمة يجمعها الإيمان (بالخلود والخلاص النهائي) وتربطها المصالح (تضامن اليهود ضد كل الأطماع والمصائب» (ص. 423). يستعرض بارنير هذه الحجج انطلاقا مما يطلق عليه التحدي والنبذ. وهو ينظر إلى التاريخ كما لو كان حركة حلزونية مادام التحدي (أي التأكيد على الفوارق) يولد نبذ الآخر. وهو النبذ الذي يقوي بدوره التحدي، وهكذا دواليك. فعندما يعطي بارنير الأسبقية للنبذ على التحدي فهو يخرج عن دائرة الإثم. وهو لا يقتصر على أن يلقي مسؤولية الخطأ على الآخر ويثبت التحدي كموقف إيجابي. ويرى أنه إرادة قوة أصلية، وينظر إلى التاريخ العام للوعي اليهودي كما لو كان حركة خلاص ذاتي يتم في لحظتين. هذا التاريخ - كما تدعي الصهيونية - يؤسس «حرمة يهودية» من شأنها أن تعمر بصفة نهائية أرض فلسطين فتملأ فراغها المدقع. إنه تاريخ التحدي والنبذ. ولا شك في أن اليهودية تمتلك قدرة على الإبهار استطاعت أن تلهم المشايعين لها قوة لا مثيل لها. بهذا المعنى تظل اليهودية بالنسبة إلينا لغزا، واختلافا يبعث على الإعجاب والإثارة في الوقت ذاته. وهي كما نعلم مثال نادر عن الإيمان الجذري، بمعنى الكلمة كله. فبقدر ما كان الوعد الإلهي يتيح للشتات أن تتمسك بإسرائيل الأسطورة وعبرها، كان يقصر الهوية الأصلية والوعي الشقي على تساؤل لا ينتهي حول المنفى الذاتي واختلافه المتميز، أي اختلافه الأنطلوجي والذي يتجاوز التاريخ. ولكن، مع حلول الدولة الإسرائيلية، وحينما أصبحت العبرة علامة على تاريخ دموي يقضي على الآخر، فإن الإيديولوجية الصهيونية وجدت نفسها عاجزة عن أن تفسر بشكل معقول دقيق مضبوط هذه الاستعاضة عن هذين الشكلين من إسرائيل: الأسطوري والتاريخي، إلا باللجوء إلى الرؤية الخرافية والاستدلال

الذي هو يُحصِّل حاصلا. إن الصهيونية - كإديولوجية سياسية - تقوم على اليهودية مدعية في الوقت ذاته أن القصص التي يرويها الكتاب المقدس تعكس الواقع كما هو. وهكذا يصبح الرمز الديني علامة على العنف الدنيوي. لذا فإن الصهيونية مرآة تجعل الشعب الإسرائيلي، الذي نحترمه ونجله ككل شعب - يأمل في تحقيق التصالح الوهمي بين إسرائيل الأسطورية وإسرائيل التاريخية.

كيف يبرر بارنير هذه العودة إلى الأرض الموعودة؟ لنورد بعض العبارات الواضحة أشد الوضوح، والتي تصف أرض فلسطين قبل الاحتلال الصهيوني :

«فالبلد قد اقتلعت غاباته وأصبح جافا بلا ماء، يبعث تخلفه على اليأس. مساحات شاسعة بقيت دون استغلال وهي في حوزة ملاكين اقطاعيين لا يولونها أدنى اهتمام، اكتسحتها حمى الملاريا. فإذا استثنينا بعض خيام البدو المتناثرة هنا وهناك فإننا نستطيع أن نقول إن هذه الأرض غير مسكونة وهي إذن قابلة للاستعمال (ص. 453). إن هذه الاشارة إلى بعض الخيام المتناثرة لم تستطع أن تخفي بما فيه الكفاية سوء النية الذي يضمره بارنير. فهل يعقل أن ينكر الإنسان الواقع إلى هذا الحد؟ وبالإضافة إلى هذا فإن الصهيونية ترى أن دولة إسرائيل ليست مجرد خلاص بالنسبة لهذا الشعب المشتت، بل إنها خلاص العرب والعالم أجمع فالصهيونية من إبداع الحضارة شأنها شأن ما كان عليه الاستعمار. أما فيا يتعلق بمستقبل الفلسطينيين فإن بارنير يرتئي أنهم سينصهرون داخل فيدرالية تضم بعض شعوب الشرق الأوسط. يقول : «وعندما يحل مشكل اللاجئين العرب في إطار فيدرالية بانصهارهم الجزئي في البلدان العربية واستقرارهم فيها، بالإضافة إلى المساهمة المادية والتقنية لإسرائيل، فإن التعاون الإسرائيلي العربي سيجد ميدانا خصبا للنمو» (ص.457). لا يخفى علينا هنا مدى التلاعب

بالكلمات. فبارنير يصهر الشعب الفلسطيني بأن ينزع عنه اسمه الخاص. فهو لا يتكلم بتاتا عن الشعب الفلسطيني ولا وجود عنده إلا للاجئين. ففيما قبل كانت فلسطين مجموعة من الخيام المتناثرة في الصحراء. أما الآن فهي مجموعة من خيام اللاجئين. وفيما بعد، يتكلم عن اللاجئين العرب لا عن الفلسطينيين. هل يسمح هذا الانكار المزدوج بتأسيس فيدرالية بين شعوب الشرق الأوسط؟ وهكذا فنحن نجد أنفسنا دوما أمام القلب والإبدال الساخرين نفسيهما، فالصهيونية، تصر على إخفاء الآخر كي تخرج من المنفى الذي توجد فيه، حتى لو أدى لها الأمر إلى أن تمحو وجه الفلسطينيين وتنزع عنهم اسمهم الخاص. إنها تصر على أن تلقي مسؤولية الخطأ على الآخر ليقضي على شقائه، هذا بالرغم من أن بارنير يضطر إلى أن يعترف بأن الأمر يتعلق بمأساة، وككل مأساة فإن المتنازعين يكونان محقين، فالعرب على حق في أن يقولوا إنهم في فلسطين ومنذ ثلاثة عشر قرنا. وإن البلد بلدهم، واليهود كذلك لا يخطئون الصواب عندما يذكرون بأنهم كانوا قد استقروا قرب ضفاف نهر الأردن منذ أربعين قرنا، وأن البلد كان ولا يزال أرضهم الموعودة (ص.451). وعلى هذا النحو تعطى الأسبقية للحق الطبيعي على الحق التاريخي وينتصر الأصل على الفوارق، والمشروعية الرمزية على منطق التاريخ. لنعط خلاصة موجزة لهذا الجزء من عرضنا. إن الادعاء الصهيوني بالقضاء على الشعب الفلسطيني، ونزع أرضه لا يمكنه أن يقوم بشكل معقول على مشروعية تاريخية، فمفارقة الإيمان والوعي الشقي هي التي تستطيع وحدها أن تفسر هذه الرغبة في السيطرة. فهل يكون من قبيل الجد أن نعتمد السلالة الوهمية للأرض كحجة حاسمة. إذ في هذه الحال، كما قيل مرارا، ينبغي إعادة التنظيم الجغرافي العالمي بدلالة الأصل والوعود الإلهية التي ليست إلا وعودا رمزية أقرب إلى العبرة، إلا إذا قلنا في عهد الفتوحات حيث تكون الحرب والرمز أمرين يسوغ بعضهما الآخر. إن دولة

إسرائيل «تعتمد الثورية» كما يقول مغنيان يساريان - أصبحا الآن يتمتعان بالشهرة عن جدارة - كتبا غنية لا تخلو من أهمية عنوانها : أوديب مضاداً (أشير هنا بالطبع إلى جيل دولوز وفليكس غاتاري). لكنها ثورية تنعكس على ذاتها. فلشدة ما تتجاهل الأخر، تنتهي بأن تتجاهل ذاتها.

لنعرض الآن لمقالة زوي فربلوفسكي Zwi Werblowsky إسرائيل وارتز إسرائيل. إن قيمة هذه المقالة تكمن في أنها تعتنق نزعة صهيونية أصيلة وتحاول في الوقت ذاته أن تجد لها تبريرات في العلوم الاجتماعية المعاصرة. ونتيجة ذلك، التشويش في كل مرة : فأحيانا ينقل فربلوفسكي المفهومات التقليدية كما هي في الكتاب المقدس إلى حديث علمي في ظاهره، وأحيانا أخرى يعتمد بنوع من التعسف على الرمز الديني كي يغلف التصورات (العلمية). وبهذه الكيفية فإنه يفسر التقاليد عن طريق التقاليد وذلك بعد لف ودوران. وإذا ما أردنا أن نقتنع بكل هذا فينبغي أن نتسلح بشيء غير قليل من التجاهل. فعندما يستعمل فربلوفسكي مفهوم الاختلاف، وهو مفهوم أساسي عوض مفهوم الاختيار على أنه اختلاف أكثر مما هو تفوق (ص. 376)، فإنه لا يجد صعوبة في أن يلفق في الصفحة ذاتها هذه العبارة المفارقة : «إذا كان هناك شعب مختار، فهناك أيضا أرض مختارة موعودة» أو هذه : «إن هذا الشعب (اليهودي) لا يمكنه أن يحقق ذاته بما فيه الكفاية إلا عن طريق اتحاد أقنومي مع الأرض». وحينما يحاول فيما بعد أن يعيد تأويل التوارة : «يتحقق التاريخ داخل الخليقة، وإله إسرائيل هو إله الاختيار لأنه، تحديدا خالق الكون» (ص 379)، وهكذا يتخلص من مفهوم الاختلاف والفوارق، (ليعود إلى الينابيع وإلى هوية حمقاء. فعوضا عن تحليل علاقة الذات بالآخر، وتحليل جدل الفوارق) بين الثقافات، يستعاض عن هذا باللجوء إلى مفهومات الذاتية والأصل والاختيار.

أما جاك دريّدا الذي يتكلم عن معرفة بالأمور فهو يكتب بصدد إدمون جابيس Jabès : «ولكن الذاتية عند اليهودي قد لا يكون لها وجود، فربما كان اليهودي هو الاسم الآخر لهذه الاستحالة». لا يريد دريدا أن يخلط بين الأمور عندما يجادل. وسنرجع إلى هذه النقطة في حينها. وما نريد أن نلمح إليه هنا هو أن الصهيونية باعتبارها عاجزة عن استيعاب جيد لمفهوم الفوارق فهي «حكاية تاعسة دريدا عمياء، إزاء وجه يَهْوَهْ المختفي. وتلك هي المفارقة التي يعاني منها الوعي الشقي، فهو لا يقوم إلا على الإيمان الذي لا يكون قابلا بطبيعته للتفسير، سواء كان إيمانا ضعيفا أو قويا.

وحينئذ كيف نفهم ما يقوله فيربلوفسكي : «إن ما شكل أحد أسباب شقاء الصهيونية أنها لم تحقق مراميها في وقت لم تكن فيه القوميات العربية قد تطورت بعد (أو على الأصح في وقت لم يتطور فيه بعد تعلق القومية العربية بفلسطين) (ص 374). فما يشكل أحد عناصر شقاء الصهيونية هو النهضة العربية وأقصد حدثا من بين الأحداث التي عرفها التاريخ الفعلي والعنصر الآخر في الشقاء هو الفلسطينيون بطبيعة الحال. إنهما إذن قوميتان تولدتا خلال القرن التاسع عشر وكانتا ثمرتين للتاريخ جاءتا كرد فعل ضد طغيان الغرب، هذا مع فارق أساسي وهو أن الصهيونية ظاهرة غريبة تمت داخل أسوار الغرب، بينما نشأت القومية العربية خارج تلك الأسوار كرد فعل إيجابي ضد الاستعمار والإمبريالية. إن شقاء الصهيونية كما يرتئي فربلوفسكي يكمن في أنها لم تتحين الفرصة حينما كان العرب ما زالوا يغطون في النوم وقد أضعفهم الاستعمار والبنيات الاقطاعية اللاهوتية الداخلية.

وفي تلك الحال ما كانت الصهيونية ستبدو إلا استبدالا مشروعا لاستعمار بآخر. لقد ضيعت الصهيونية إذن الفرصة في أن تكون الوليد المباشر للإمبريالية. وهذا ما يمنعها مع ذلك من أن تتبنى حركة

الطرد والتوسع الاستعماريين. فإذا ما سايرنا تفكير فربلوفسكي فلا يكون على الصهيونية حتى أن تبرر غزوها لفلسطين. ذلك أن مشروعية هذا العمل ستكون قد تحققت بما قام به الاستعمار فيما قبل. وما دامت جميع الأمم قد تولدت بهذه الكيفية فلن يكون هناك سبب معقول للارتياب في هذا العمل. وعلى العموم فإن هذا العمل سيخول الصهيونية أن تساير منطق العقل الشمولي. لذا فهي مستعدة لتكمل ما يتطلبه الكتاب المقدس والاستعمار، أن تشوه التاريخ، ومأساتها تكمن في أنها لا تفهم فهما جيدا جدل الهوية الوطنية والفوارق الكامنة في الوعي اليهودي. فهل بإمكاننا أن نشترط هذا على الصهيونية وحدها؟ طبعا لا. بيد أن الفوارق في حالة الصهيونية سرعان ما تستدرك عن طريق إيديولوجية مغلوطة ضالة لا تدرك ذاتها ولا مدى بعدها عن الآخر.

لكي تقوم الفوارق بوظيفتها وتظل كذلك، تكون في حاجة إلى عدد من الأعداء الذين لا يمكن القضاء عليهم. فمن ليس له أعداء لا يفكر إلا في البحث عنهم. إذ يكاد الأمر أن يكون من قبيل الحاجات الضرورية كما يقول الشاعر هنري ميشو. إنه إذن صراع الجبابرة. ولكي تتجاوزه الصهيونية وتجد له حلا فإنها تؤكد على اكتساح الآخرين عن طريق الحرب والسيف الرمزي : يقول فربلوفسكي : «إن أرضنا من غير شعب، تكون في المنفى كحال الشعب بدون أرض، فالأرض هي الأخرى في انتظار عودة عشيقها الموعود بعد تشتت إسرائيل»، «اترك الأرض بلقعا فينذهل لها أعداؤكم الذين يسكنونها» (سفْر الأحبار 26-32) آمين! توجز هذه العبارةُ الإيديولوجية الصهيونية المغلوطةَ بكاملها. فكل لفظ فيها يستحق تحليلا خاصا. يدعي فربلوفسكي : كما أن هناك شعوبا تائهة. فهناك أرض خالية جدباء توجد هي الأخرى في المنفى. وربما وجب الحديث بصفة أدق لا عن أرض فارغة، بل عن أرض تركت شاغرة

لسكان يكون عليهم أن يقطنوها ويرتحلوا عبر مساحاتها في انتظار انبعاث حسناء الغابة النائمة كي يدعوا لها المكان. وبالفعل فإن فربلوفسكي يقول متحدثا عن الفردوس الصهيوني : «إذا كانت الأرض قد ازدهرت فذلك لا يرجع فحسب إلى المجهود البطولي الذي كان يستهدف تحويل المستنقعات الموبوءة لسقي الصحراء، وإنما يعود، وفقا للتصوف اليهودي (التقليدي، إلى جواب حسناء الغابة النائمة واستجابتها لأميرها الذي جاء لينعشها) بقبلته» (ص. 386). إن ما تضمره هذه الأسطورة هو التفوق المزعوم لشعب على آخر. وهو تفوق يمنحه لنفسه فيسعى لفرضه على الآخر الذي ينبغي عليه أن يتقبل هذا الاجتياح مع الرحمة المقدسة. والمقصود هنا بالطبع هو الشعب الفلسطيني الذي ينبغي محوه ولفظه، «فبينما تلفظ الأرض السكان الآخرين وتتقيؤهم إلى الأبد، فإن إسرائيل لم تطرد إلا لفترة مؤقتة» (384). إنه إذن تلوين للقساوة وتفنن فيها، ذلك أن الوعي الشقي ليس من النوع المتوحش الذي يقضي على خصمه. فلكي يمكن ذلك يكون على الصهيونية أن تعترف بغيرة الآخر كي يمكن القضاء عليها. وهذا أبعد ما يكون عن الصهيونية التي هي صوفية التقيؤ. فأي شعب يقبل أن يلفظ بهذه الكيفية؟.

يروي فربلوفسكي بصدد هذا الشعب الفلسطيني حكاية تزداد غرابة عن قصة حسناء الغابة النائمة : «ينقل بوبر Buber عن ماركس نوردو M.Nordau أنه عندما سمع لأول مرة بوجود سكان عرب في فلسطين سارع نحو هرتزل وصاح فيه : إنني لم أكن على علم بهذا، فنحن إذن نرتكب إثما من الآثام». وليس من شك في أنه لو كان رد فعل نوردو أعم وأشمل، لكان قد شل وثبة الحركة الصهيونية. إنه ولاشك ، نوع من الحيلة «الهيجلية» التي جعلت اليهود في مثل هذا الضلال الأخلاقي، وليس هذا إلا نتيجة لتجربتهم التي تراكمت عبر العصور (391). ثم يضيف فيما يعد

«بدهي أن تعجب نوردو هذا لا يخلو من نظرة سطحية ساذجة». طبعا طبعا، وأنا سأرد بهذا الجواب كلما ادعت الصهيونية حقيقة مسيطرة كي تنفي الآخر. ولكن أين عساك تتوجهين أيتها الحيلة الهيجلية السعيدة، أنت أيتها الضلالة الأخلاقية، وكيف يمكنكما أن تنصفا ذاك الذي نفيتماه؟ أنا لا أرى إلا جزءا من الكون. لكنكما لن تقسما العالم على هذا النحو. وحقيقة الأمر هو أن التفكير عن الذنب يؤدي إلى الهذيان. وعن هذا الهذيان المر يبلغني كلامكما وكأنه مختنق. فكما لو أن هناك شيئا حزينا شديد الحزن ينتقل من حجة إلى حجة كخطيئة سكرى. بيد أنني قد تعلمت فن الضحك، ياوعي الشقاء، السعيد!

لنعد إلى مقاولات الملف المذكور.

يمتلك مسراهي، الذي كتب المقال الثالث من المقالات التي تهمنا هنا، بعنوان التعايش السلمي أو الحرب، طريقة في المحاجة واضحة الحبك والإتقان فهو، كصهيوني أكثر من الصهاينة، يحاول في الوقت ذاته أن يبرز ذاته الصهيونية الرسمية التي تمارسها دولة إسرائيل، وصهيونية اليهود الذين يعيشون قومية مزدوجة.

وليس من شك في أن هذا المرمى ضخم. بيد أن مسراهي كائن سيزيفي عنيد فهو يحاول، كما سنرى بصدد ماركس، أن يصوغ الفلسفة الغربية صياغة جديدة بدلالة العداء الذي تناصبه للوعي اليهودي. وما من شك في أنه لن يقبل، هو الذي يلوح بإيديولوجية يسارية عائمة تتستر وراء دموع سارتر، عبارة «الوعي الشقي» لأنها هيجلية، وبالتالي، (فهي ضد العنصر السامي في جزء منها على الأقل. وعلى هذا النحو فهي غير صالحة) لتحليل صهيونية إسرائيل. وعلى كل حال فإن مسراهي لا يترك لنا الاختيار، في مقالته (المذكورة، في أن نناقش ما يمثل في نظرنا الإشكال

الأساسي، وأعني مشروعية) الدولة الإسرائيلية أو عدم مشروعيتها.

بالرغم من أنه يعلم، مثل الجميع، أن هناك شهادات تاريخية غزيرة تثبت بما فيه الكفاية الاستعمار الفعلي لأرض فلسطين انطلاقا من المشروع الصهيوني الذي خططه هرتزل، غير أن مسراحي يتخلص من هذا الإشكال باللجوء إلى عقيدته، وعن طريق القلب الوثوقي. يقول : «إن العبارات التي يستعملها العرب (عودة المنفيين، وإعادة بناء الوطن المفقود) هي مجرد قلب العقيدة الصهيونية، فهي إذن صهيونية معكوسة» (ص. 555). ليس هذا مجرد قلب للعقيدة، بل إنه سحر خداع : فهو لا يرى بأن هؤلاء الفلسطينيين لا ينبغي أن يوجدوا فحسب، بل ليس لهم الحق في الكلام أيضا. فمسراهي يحدد الآخر كما لو كان مجرد انعكاس للصهيونية. وهو يقضي بذلك، بعملية لف ودوران، على التاريخ الفعلي لفلسطين. ذلك التاريخ الذي درسه مؤرخون وشهود كثيرون، مهما تباينت آفاقهم الإيديولوجية. وأنا، عندما تحدثت عن قلب الوعي الشقي فقد فتحت على الأقل، منفذا ساخرا يبقي على الكثافة الأنطلوجية للآخر. لذا فأنا أميز في حديثي بين المصطلحات التي قد تدل على معان مختلفة (الصهيونية والوعي اليهودي والذاتية...) كي نكشف أين يقوم الكلام المذنب، عسى ألا نقضي على وجه الآخر.

وعلى العكس من هذا الصهيونية تسعى إلى الخلط بين هذه المصطلحات وهذا مبدأ تاكتيكي ليس من العسير فهمه. فمثلا ليس اليهودي صهيونيا. بصفة أتوماتيكية. فهذان الموقفان والمستويان يتلامسان دون أن يتطابقا بالضرورة. بيد أن الصهيونية تلقي بنار الخطيئة على اليهودي الذي لا يعتنق الصهيونية، وبذلك فإن هذا لن يستطيع النجاة من الوعي الآثم الذي تجسده مؤسسة الدولة الإسرائيلية. ولهذا فإن بعض هؤلاء اليهود يرددون في أغلب الأحيان :

نحن فرنسيون صهاينة على سبيل المثال. أليس في هذا ازدواجية الوعي الشقي الذي يسعى لمجاوزة التاريخ؟

والآن، ما الذي يقوله لنا مسراهي عن دولة إسرائيل ومشروعيتها : «إن دولة إسرائيل، أمة تقوم موضوعيا وبكل وضوح على مؤسسات دولية تتمتع بالمشروعية القانونية، كما تستند إلى إرادة وطنية يؤكدها جميع المواطنين الإسرائيليين، علانية ومن غير قيد ولا شرط. إن هذا الوجود الإسرائيلي هو قاعدة أساسية انطلاقا منها يمكن أن يبدأ الجدال مع الخصوم أو الأعوان والأعداء المؤقتين - وعليه فإن وجود إسرائيل سواء بالنسبة للإسرائيليين أو بالنسبة لنا نحن، هو الأساسي الأصلي الذي يمكن أن نقيم عليه كل شيء. وعلى العكس من ذلك، فلا شيء يمكن أن يقوم خارج الاعتراف بهذه الواقعة الأصلية» (ص. 558). لو كنت فلسطينيا لأدخلت على هذا النص، الوثوقي التحوير الآتي :«إن دولة إسرائيل أمة تقوم، استعماريا وبكل وضوح، على إرادة شبه وطنية يؤكدها جميع المواطنين الفلسطينيين علانية، ومن غير قيد ولا شرط. وإن هذا التعايش هو القاعدة التي يمكن أن يبدأ منها الجدال مع خصوم قد يقضي عليهم أولا. وعليه، فإن هذا الوجود هو بالنسبة للفلسطينيين (وبالنسبة لنا نحن) الأساس التاريخي الذي يمكننا أن نستند إليه، وعلى العكس من ذلك، لا شيء يمكن أن يقوم خارج الاعتراف بهذه الواقعة التاريخية (نهاية التحوير).

لنأخذ الأمر مأخذا جديا، هذا إذا كنا قد حدنا عن روح الجد. فالألفاظ التي يستخدمها مسراهي مثل الأساس الموضوعي، والمشروعية والعالمية والبقاء والأصل، كلها عبارة عن آلة حربية ليست مقنعة بما فيه الكفاية. فالجدل شبه السارتري الذي يعتمده مسراهي جدل قصير النفس. فهو يتشبث بالروح المذهبية ولا يحيد عنها، ويالأسف. ونحن نستطيع أن نتساءل بهذا الصدد مع

زرادشت مستعيرين نيتشه : «أيتعلق الأمر بالبرهان؟ وكما لو أنه ببرهن فقط على شيء فقد كان يجد شيئا من الامتعاض في أن يقيم البرهان؟ وكان يفضل أن نثق به ونؤمن بما يقوله» ولشد ما نعرف نحن هذا الشعور في بلداننا العربية ويا للأسف. بيد أن الشعور بالإيمان يقترن عند مسراهي، فيما يرجع لمشروعية إسرائيل، بالاختيار الحاسم بين إحدى امكانيتين : لنجب عن السؤال بكامل الوضوح. هناك أحد أمرين : إما أن نعترض على ماهو كائن، أو نقوم ضد الحقوق وما ينبغي أن يكون. وحقوق الفلسطينيين تنتج عن إقامتهم الطويلة في أرض فلسطين : ولكن الأمر هو كذلك فيما يخص اليهود. بل إنهم يتمتعون، إلى جانب هذا، بأسبقية تاريخية مادام اليهود قد عاشوا في فلسطين منذ المملكة العبرية القديمة.

وليس باستطاعتنا أن نجعل التاريخ يبدأ بشكل تعسفي انطلاقا من الهجرة النبوية. «فلنأخذ بعين الاعتبار إذن التاريخ في كليته أو التاريخ المعاصر وحده الذي يبدأ بانهيار الامبراطورية العثمانية البريطانية» (ص. 543). يريد مسراهي إذن أن يقول إما أن نعترض على الأمر الواقع، والواقع هو وجود إسرائيل، أو نعارض ما ينبغي أن يكون ونقوم ضد الحق، والحق الأصلي والأبدي هو لإسرائيل. إنه إذن اختيار موهوم لا يخرجنا من دائرة الوعي الشقي. وهو بالطبع حركة ملتوية للاختيار الذي يقول به كير كيغارد : «لايخلو الأمر من سوء فهم، لأن الخلود الحقيقي ليس وراء البديل بل هو أمامه». لذا كان مسراهي هو الإيديولوجي الصهيوني «للرغبة المزدوجة»، وابتداء من العنوان الذي يضعه لمقالته يجعلنا نختار بين التعايش السلمي أو الحرب، ويعني التعايش هنا تحديد الدولة الإسرائيلية لنفسها والصهيونية لذاتها.

وليس من شك في أنه تحديد أصيل لنفي الفلسطينيين. ولعل مسراهي يقصد أن على العرب أن يختاروا بين كيفيتين لخوض الحرب :

إما الحرب المفروضة أو الحرب المقبولة. ففي أي موقع ينبغي أن نضع هذا العنف الوثوقي؟ علينا أن نسلم بهذا الأمر الواقع : إن الصهيونية، التي نبعت من الغرب، لم تحد عنه. وكيف يمكنها ذلك؟ فخطابها لا يتوجه نحو الفلسطينيين الذين يعنيهم الأمر مباشرة، وإنما هي تخاطب أولئك الذين يمتلكون القوة الاقتصادية والعسكرية، وأعني الغرب الأمبريالي الذي يزودها بالسلاح والأموال كي يمحو شعوره بالإثم ويوقف من وخز ضميره. إنهم يقدمون لها الخدمات المفجعة على حساب الفلسطنيين.

انطلاقا من الفرضية التي ترى بأن اليهود ضحايا التاريخ تدعي الصهيونية أنها ليست مسؤولية عن إضفاء المعقولية على هذا التاريخ، وأن ليس عليها أن تقدم حسابات أمامه. بل على العكس من ذلك، فإن العالم أجمع ينبغي أن يكون في خدمتها. هذا في حين أن الغرب هو الذي ارتكب أكبر عدد من الجرائم والشناعات إزاء اليهود. ياله من مفهوم ضال عن التاريخ. فيما أنه يظل سجين فكرة أصل متميز، فهو ينغلق في ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر هو حركة مزدوجة تقف ضد كلية الأصل المغلوطة. إنه المجال المفتوح لانفصالي اللامتناهي عن الآخر والتقائي اللامتناهي معه. وهو مجال لا تحده حدود، حيث يتم تجاوز الداخل والخارج المطلقين. ألا يفصح الآخر (بالنسبة للصهيونية) عن إرادة ضالة في تجاهل الذات؟ إلا أن الصهيونية تحول التاريخ إلى مفهومات مغلوطة مثل الأرض الموعودة والأصل. لذا ينبغي أن نفصل دوما الصهيونية عن الوعي اليهودي، حتى وإن اقتضى الأمر إبراز تداخلهما. فما خلفه الوعي اليهودي من آثار على آلام اليهود ينبغي أن يأخذ بمشاعرنا وأن ينال اهتمامنا إلى أقصى درجة. هذا في حين أن الصهيونية ليست إلا تشويها لهذا الوعي داخل حركة الاستعمار. ولسنا مضطرين لأن نزج بأنفسنا للخوض في براهين تاريخية، بل يكفينا أن نحلل الخطاب الصهيوني

كي ندرك إلى أي حد قد حول هذا الخطاب عبرة الكتاب المقدس إلى وسيلة للسبي والسيطرة. ونحن نستطيع أن نتبنى بهذا الصدد فكرة ج. دريدا حول المكان : «فلا حاجة هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل. ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد ارتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبري للأرض، ذلك الحنين الذي لا تعبث به الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد»(9).

هذا الالتقاء بالآخر، والانفتاح اللانهائي نحوه، هو مما يبدو لنا الانقلاب الفعلي للوعي الشقي. وفي انتظار حدوث هذا الانقلاب فإن أسطورة المنفى لا تنفك تزداد سوءا، بل إنها تتحول إلى جهاز تقتيل يقضي على حقيقته العميقة كما يقضي على فوارقه مع الآخر، وبذا فهو يقضي على ثقافة الفلسطينيين وعلى السكان الفلسطينيين، وليست أعني هنا فحسب الطرود الملغومة التي يمكنها أن تنفجر بين يدي الإنسان فتشوه وجهه وتحوله إلى رماد مسحوق، بل إنني أقصد على الخصوص إنشاء دولة محاربة في حالة استنفار دائم منذ ميلادها وقد عبأت شبيبتها لتعدها للتقتيل منذ أجيال عديدة. وليس من شك في أن هذا انتصار عسكري. فهذه الدولة قد برعت في إقامة صرحها فربطت مصيرها بأقوى الدول الإمبريالية وأتقنت ذلك أيما إتقان بحيث لم يعد بإمكان جيرانها إلا الاختيار بين الحرب والهذيان الجاهل.

وباستطاعتنا أن نقول إن أسطورة المنفى هذه شبيهة بالله، فهي مثله تبعث على الأمل في مكان موعود بعيد وقريب ولكنه يمكن بفعل معجزة تاريخية أن يتجلى في الأفق. فالأمر على هذا النحو هنا : أن نرى القدس وبعدها نموت . يقول الشاعر ميشو عن المنفى : «إنه لا يود إلا أن يستعيد ذاته ويدخل جسمه» كي يستعيد مرونة دماغه وعضلاته. وما هدفه من ذلك؟ إنه يرمي مثل الجميع إلى تأسيس دولة يكون من حقه أن يتيه داخلها مع التائهين. وأن ينفي ذاته داخل أسوارها.

إن أسطورة المنفى ليست وقفا على الجماعات التائهة. بل إنها ترتبط برغبة العيش ذاتها، ذلك أن اللاشعور يتيم (دلوز-غاتاري) وليس بإمكان الظمأ أن يقضي على هذه النار المحرقة، ولا هو بإمكان أية دولة ولا أي حرب أو أي استقرار على الأرض. بناء على ذلك بإمكاننا أن نخوض في نقاش لا نهاية له حول أسطورة المنفى. وكما يومىء فرويد في عبارة لا تخلو من ذكاء ساخر : لماذا نلح على إنكار الامتياز الذي يدعيه شعب تائه لنفسه : أليس في هذا اعتراف بهذا الامتياز؟

كنت أتكلم حتى الآن كما لو أن أذن الغرب مصغية لما أقوله. إلا أن الخطاب العربي، فيما يتعلق بهذه المسألة، يحجبه شعور بالذنب الذي يستشعره الغرب إزاء اليهود، ومن جهة أخرى فإن هذا الغرب يكبت شعوره بالذنب من حيث هو مستعمر. وكيف ذلك؟ يظهر إذن أن ذاكرة التاريخ تتبع أهواءها وهي لا تحتفظ إلا بتقتيل أسماء معينة لا تشكل إلا رموزا فارغة لا تبعث على الرعب إلا بالمقدار الذي يمكن تحمله. فالإفراط اللانهائي (الذي يتحدث عنه جورج باطاي) يرعبهم. لذا فإن الغرب يحول الثقافات الأخرى إلى مزابل فيرمي فيها بشعور الذنب وينفض عنه يده. غير أن كل إنسان، حتى ولو كان ديوجيني الطبع، سرعان ما يحس بالبرد القارس فيرحل عن مكانه. وليس من شك في أنها مزابل كثيرة بيد أن المستعمر لا يكون مضطرا أن يعيش ويقبل تراكم الزبل. بل إنه يريد أن يستنشق هواء نقيا لا يعكره الشعور بالذنب. وهذا ما يأباه الغرب وهو يرفض أن يصغي لكلام العربي ويسمع صوته. إن إصغاء الغرب لهذا النص يتوقف على مدى قدرته الوحشية على التهام كلام آخر. «وليغفر لنا أصدقاؤنا الغربيون - على حد قول أحد المثقفين المصريين - كوننا لا نهوى الاستشهاد ولا نعشقه». وهذا يصدق كثيرا على الفلسطيني : فبما أن صوته لا يجد آذانا صاغية فهو يضطر للقيام بأعمال باهرة

ويظهر كثيرا من مشاهد القساوة كي يسمع صوته ويفقأ أعين الآخر. وهذا ما يتم (في عمليات اختطاف الطائرات. الفلسطيني يرغم الآخر عن طريق مثل هذه العمليات، على أن يستخدم أذنه وحواسه كما يدفعه لأن لا يظل أصم أخرس، وأن يظهر ما يخفيه من سوء نية). إن عمليات اختطاف الطائرات تدخل ضمن استراتيجية الإفراط الثوري. إنها الشاعرية المحلقة لمعركة شاملة يتبع فيها الإنسان والعالم والكون دوران الكواكب اليتيمة. فالفلسطيني يرى أن «من حقه أن يناضل في أي ركن من أركان العالم». وما عساه يخسر عبر هذه الرحلة الجوية! علينا أن نأخذ هذه العمليات التي يرد فيها الفلسطينيون على الإرهاب مأخذا جديا، رغم أن باستطاعتنا أن نراها من وجهة نظر التحليل السياسي، حلولا يائسة. وفي هذا شيء من الصحة، بمعنى ما. لكنني أعتقد أنه يقوم على منطق النضال عند الفلسطيني. وهو يتمثل في الإفراط الثوري، أي أنه في استراتيجية فردية. والتاريخ وحده هو الذي سيحكم ذات يوم على قيمة هذه الاستراتيجية.

إن هذه العمليات تريد أن تسمع صوتها ولكنها تريد أيضا أن تلفت الأعين. وقد بينت عملية مونيخ المقصود بذلك، إلى حد أن الغرب لم يعد يستسيغ السماع إلى الفلسطينيين. بل إنه أخذ يتساءل عن طريق إحدى الصحف الألمانية الغربية الشهيرة، عما إذا كان الفلسطينيون بشرا أم شيئا أدنى من البشر (هكذا!). وليس ذلك إلا أن الفلسطينيين قد حرموا ملايين الأوروبيين من مشاهدة مباريات على الشاشة الصغيرة. إنني أصفق بكليتي لهذا العمل الرائع الذي تمكن الفلسطينيون عن طريقه من أن يفقأوا تلك الأعين التي كانت تخلد إلى الراحة والهناء. ولقد كان ذلك العمل يهدف إذن إلى القيام بعملية قرصنة، كان يرمي إلى أن يسرق من الآخر جسمه الذي يغط، متهدلا، في نوم عميق.

إن ما أريد أن أفصح عنه مثلما أفصحت عنه عملية مونيخ هذه هو أن الكلام الذي لا يلقى الآذان الصاغية سيتمكن يوما ما، من أن يعثر على من ينصت إليه، وإلاّ لما جرؤت أنا على كتابة هذا النص السجالي. بل إنني أرى أن النص السجالي ينبغي أن يكتب على طريقة الرواية البوليسية وأن يحاكي فعل القرصنة : فيكون عليه دوما أن يفقأ عين الآخر ويقرع طبلة أذنه. وبهذه الكيفية تخضع الكتابة والقراءة لنظام المبالغة والإفراط ولا تكون مجرد حجاج محبوك متقن.

لنستخلص نتائج هذا التمهيد : يأبى الفلسطينيون أن يكونوا شهداء، وهذا يعني أنهم يأبون التكفير عن الذنب اليهودي المسيحي الذي نجد آثاره في فكر سارتر. فأنا لا أرى مانعا من أن تفضح سوء الطوية الذي يستسر وراء البراءة. لكنني لا أتمالك عن الضحك عندما أسمع أن التاريخ يتحرك بفعل الشعور بالذنب. فيقال لنا لا وجود للبراءة وكل منا مسؤول أمام الآخرين، مسؤول عن جميع الجرائم والشناعات والأعمال العنصرية التي تمزق العالم. بل إن هذه المسؤولية تزداد مع نمو الوعي المناضل : فكلما ازداد النضال ونما الشعور بالذنب، ازداد العبء الذي يثقل على كاهلنا. فبما أننا مذنبون إزاء التاريخ فنحن أحرار في أن نزيد من شعورنا بالذنب.

ها نحن لم نتخلص بعد من الوعي الشقي . لذا فإن اليسار الفرنسي يجد نفسه في مأزق شديد في ما يخص مسألة العرب والفلسطينيين. وسأحاول في الفصول المقبلة تحليل مواقف هذا اليسار من هذه المسألة. وأنا أقصد اليسار بمختلف أشكاله سواء أكان ماركسيا أو سارتريا أو مسيحيا، وقد كنت أرمي من هذه الملاحظات إلى ربط الجدال بأرضه الجدباء وأعني بالوعي الشقي.

الهوامش

(1) Cf. Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel ; 1951.

(2) S. Kierkegaard, Le plus malheureux, Gallimard 1965 .

(3) "Les Juifs, le sionisme et le progrès" in. Le conflit israélo - arabe (Dossier), Les Temps Modernes, 1967

(4) Y. Moubarak , "Dossier palestinien", La lettre, Paris, 1970.

(5) "La Coexistence ou la guerre" in Dossier des Temps Modernes, 1967.

(6) انظر الفصل المعنون بـ : دموع سارتر.

(7) Les Temps Modernes, 1967.

(8) Généalogie de la Morale, Mercure de France, 1948, p. 93

(9) المقصود كلام يؤمن بالفوارق ويتفتح على الآخر وما يصدر عنه من كلام.

Cf. "Violence et Métaphysique", in L'écriture et la différence, le Seuil, 1967. p. 215.

الفصل الثاني

دموع سارتر

كلما كتب سارتر يُكْتَبُ عنه. وكلما زاد سعينا للإمساك به انفلت: وها هو يحلق مثل طائر ثمل قُضي عليه بأن يطير في السماء مثلما حُكِم على آخرين بأن يحفروا الأَرض. إنها إرادةُ قوة لا تنفك تربك أكثرَ قرائها انتباها. وينتهي الأمر بالصحافة إلى أن تخلط نفس النص بقيمته التجارية. ذلك أن هناك من لا يصح أن نطلق عليه بحق **نمط الإنتاج السارتري** وهو يشغل منذ زمان بعيد فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، غير أن سارتر، كما نعلم، يتمتع بتواضع يكاد يكون مذنبا. وهو لا ينفك يقدم الاعتذار بأنه سيتقن عمله أو؟ لكونه يضللنا. لذا يمكنه أن يتبنى قولة هنري ميشو: "كلا ليس النجاح حليفي. ولماذا يكون كذلك مادمت أتفوق كيفما كان الحال".

ولا يرجع هذا لأن الأمر ينتهي بسارتر إلى أن لا يكتب إلا إرضاء لذاته ولجمهوره الذي أنا منه، أي كقارئ يصح أن يوصف بالدلال، وإنما لأن كل نص مهما كان صاحبه هو نص لانهائي.

ففي الإقبال على كتب سارتر ما يبعث على القلق: فكأنما نسعى من وراء هذا إلى أن نحجب الحظ اللعين لهذا الرجل الذي ما فتئ

يشكل عارا بالنسبة لمجتمعه. كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينات، وفي قلب شارع الشان إليزي : "أعدموا سارتر"، وذلك لموقفه من القضية الجزائرية. فمن منا لم يكن يحس في أعماقه بتضامنه مع سارتر؟ لقد كنا نحلق معه عندما يحلق ونهيم عندما يهيم، يالها من لذة! كانت اللحظات الممتازة التي نستشعر فيها ذبذبة التاريخ في جسمنا وهي تجعلنا نبذل ما يفوق طاقاتنا. وكم كان الفرح يبعثه فينا هذا الوجد الثوري عظيما، أما الغرب المرتاح الضمير فقد كان يرتعد خوفا. وفي هذا الوقت قام رجل بعينه (ولم يكن وحده بالطبع) لا لكي يعبر عن آلامنا، لأننا لم نكن نخفيها، بل ليعلن تضامنه معنا، وليبدل بكلامه الحاسم الصورة الاستعمارية والعنصرية التي كانت فرنسا تضفيها علينا. فهل من حقنا أن ننسى بسرعة هذه الوثبة الثورية؟

صحيح أن سارتر لم يعد عارا عندما تعلق الأمر بالنزاع العربي الإسرائيلي. فأصبح من المحافظين إزاء مجتمعه. أما بالنسبة للفلسطينيين فإن عار سارتر جزء من عار هو عار الرأي العام الغربي، وهذا ما أكدته واقعة ميونيخ. وهاهو سارتر يتحدث الآن عن اليأس الفلسطيني، هو الذي دفعه يأسه السياسي حتى العجز، وعندما أعلن اليسار مساندته للفلسطينيين تملكت سارتر حيرة عظمى.

يفصح سارتر باستعجال عن رأيه فيما يتعلق بالنزاع العربي الإسرائيلي، وهو يردد دوما أن موقفه مزدوج (أي أنه يساند إسرائيل والفلسطينيين في الوقت ذاته)، وأنه يعاني من هذه القضية تمزقا وانزعاجا شديدين. إنه موقف مزدوج يمكننا أن نعتبره حيادا كاذبا أو تبريرا (كما سأبين فيما بعد) يسيء إلى فلسفة سارتر ذاتها، تلك الفلسفة التي تقوم، كما نعلم، على أخلاق مسؤولية قادرة على مجاوزة ذاتها. إن نقدي إذن سينصب على نقطة بعينها. وهو لا يعيد

النظر في فلسفة سارتر بل في الماركسية بأجمعها نظرا لموقف ماركس من المسألة اليهودية. وسنرى فيما بعد كيف ينتهي مسراحي إلى الهذيان وهو يدعى إعادة قراءة الفلسفة الغربية كلها بحسب ما إذا كانت تشمل "أثر العداء للصهيونية" أم لا.

إن ما أحاول أن أثبته هنا هو أن سارتر، عندما أصبح محافظا صار موقفه، في نهاية الأمر، موقف صهيوني مشروط، فوجد نفسه مجبرا على ألا يضفي على تمزقه معنى ثوريا حقا. لذا أصبح يعيش على طريقته رعب الوعي الشقي. وينبغي ألا يُحمَّل كلامي أكثر مما يعنيه، فأنا لا أطلب من سارتر أن ينضم إلى جانب الفلسطينيين، وإنما أرمي فحسب إلى طرح بعض الأسئلة على الفكر السياسي عند سارتر لأفضح بعض تناقضاته. ذلك أن هذا الفكر ينطوي على فجوة ساخرة. إنه ينم عن وعي شقي مثقل يتذرع الفكر عن طريقه بذريعة الموقف المزدوج. وبالتالي فهو يتيه في اللامعنى. لذا فإن سارتر يذرف الدموع. وبما أنه قلما يبكي كما يعترف في كتابه **الكلمات** اللهم إلا حين مشاهدة الميلودراما، فإن صوت بكائه يستوجب منا برودة دم ورباطة جأش. فمن منا لا يكن لسارتر المحبة؟ سنحاول أن نعزف من جديد على وتر مغاير. ليست دموع سارتر دموع متصوف. وهذا مما حال بينه وبين فهم ما كتبه جورج باتاي. إنها بالأحرى دموع الوعي الشقي لفكر ممزق تشكل إبادة النازية خلفيته. فلماذا إذن هذا بالاتهام وبصدد نقطة بعينها؟ ذلك أن سارتر (وأنا لا أعرف الحقيقة، كل ما أعرفه هو السعي وراءها) يعتنق بصدد هذه المسألة أفكارا محافظة. إنها أفكار محافظة تجعل من شعب معين مركز العالم. فهو يرى أن وجود إسرائيل معطى تاريخي لا يمكن الطعن فيه وأن المشكل الذي مازال معلقا هو وجود اللاجئين الفلسطينيين لا وجود الشعب الفلسطيني: إنه اختلاف أساسي تسعى الصهيونية الوثوقية إلى حجبه وإغفاله. غير أن الصهيونية المشروطة، نظرا لعمائها

المتولد عن الشعور بالذنب، لا تدركه ولا تفهمه. ماذا كان موقف سارتر من الصراع الإسرائيلي العربي منذ خلق إسرائيل إلى حدود يونيه 1967، مرورا بعبور قناة السويس سنة 1956؟ ينبغي علينا، عند تحليل الهيمنة اليمينية الصهيونية أن نأخذ هذه السنة الأخيرة بعين الاعتبار. وذلك لأن الصهيونية اليمينية والصهيونية التي يقال عنها إنها اشتراكية تغفل هذا التاريخ وتتناساه، هذا الإغفال هو ما يعبر عنه الإسرائيلي م. بار - أون Bar-on تعبيرا غنائيا انطلاقا من تأويل جديد للقاء. فقد كتب: "إننا قد التقينا من جديد بعد الأيام الستة مع أرض إسرائيل، مع فلسطين ماقبل 1948. لقد التقينا مع العرب الذين كنا نلاقيهم بكل سهولة قبل سنة 1948 والذين فقدنا معهم كل صلة بين تلك السنة وسنة 1967، لقد التقينا بهم في مواجهة عسيرة ولكننا أخيرا وجدنا أنفسنا أمامهم وجها لوجه. وقد كان هناك لقاء ثالث في مثل هذه الأهمية ذلك هو لقاء الشبيبة الإسرائيلية مع الإسرائليين بعد 1967. إنه لقاء جديد مع يهوديتنا وهي مسألة إيديولوجية جديدة وسؤال جديد يطرح علينا: "لماذا نحن في إسرائيل؟"(2) حقا لماذا في إسرائيل؟ فأنا أيضا أطرح هذا السؤال بالسذاجة نفسها التي يطرحه بها كاتب تلك السطور. ولكن لنعد من جديد إلى سارتر. ولنقل شيئا عن مقال "صورة وصفية لمناهض اليهود" المنشور سنة 1945 في مجلة **الأزمنة الحديثة**(2). إن هذا النص يهمنا بقدر ما تفترض الصهيونية مناهضة اليهود. وهو يسمح لنا بأن نحدد ما يزيد من حدة الوعي الشقي في التفكير السياسي لدى سارتر.

ماذا يقول لنا سارتر عن مناهضة اليهود؟ إن هذه المناهضة هي قضاء على اليهودي أو هي أشبه بذلك، "فما ترمي إليه وما تعده، هو القضاء على اليهود"(3)، وهذه عبارة أساسية ينبغي ألا نغفلها. ففي مناهضة اليهود هناك عاطفة حقد وأعني كلاما وعملا طقوسيا

يقدمان اليهودي للتضحية والفداء. فالأمر الذي يصدره يهْوه لإبراهيم يجعلنا نشعر برمز الفداء هذا. وقد يقال إن ذلك لم يكن مترقبا. فأن يُختار الإنسان كيهودي معناه أن يكون فدية. إن اليهودي الزائف يضيع عندما يندمج وبهذا يقضى على اختلافه وتمايزه وحريته كي يستعيد كابوس الموت. كيف نخضع إذن هذا السم الذي يشتغل في قلب مناهضي اليهود للتحليل السياسي؟ يبذل سارتر كل جهده كي يستخلص كل ما تنطوي عليه ضرورة الموت هذه من معنى. وما من شك في أن "التشتت" اليهودي كان فشلا تاريخيا خاطبت المجتمعات عن طريقه وبواسطته أشباحها. فليست العنصرية في نهاية الأمر إلا قضاء على الأشباح التي تختلقها الذات نفسها. وربما كانت اليهودية هي الديانة الوحيدة التي أبدت استعدادا قويا للتضحية والهدم اللامتناهي. وهذا لا يعني أن الاختلاف القائم هو الذي يحث على التضحية ويدفع إليها. إلا أنه تحريض من نوع خاص، وتحدٍّ عنيف يوجه إلى المجتمعات إلى حد أن الطقوس السرية تصبح خلطا وفوضى وتتحقق في عري استيهامٍ كوني. إن البشاعة النازية هي شعور جنائزي، لاجريمة، ينقلب عن طريقه الوعي الشقي فيلقي به خارجا عن ذاته ليأخذ شكل فضيحة معممة. وإنها بشاعة الوعي على آلام تعجز الذاكرة والجسد الملطخان بالدماء عن أن يتحملاها أو يقهراها، فالجرح مازال قائما كتحدٍّ يقضي على حرية الإنسان وأخلاقه بشكل دائم. فكيف عسانا نخفي صورة التدنيس ونحجبه؟ وكيف ننساه؟ باستطاعتنا أن نفهم، والحالة هذه، كيف يرغم هذا التدنيس سارتر على الاعتراف ، بعد الإبادة النازية: "ليس من بيننا من ليس مذنبا بل ومجرما في هذه الظروف، فنحن المسؤولون عن هذا الدم اليهودي الذي أراقه النازيون" (ص. 165)، وأن يكتب: «لن يتمتع أي فرنسي بالحرية مادام اليهود لا يتمتعون بكامل حقوقهم. ولن يخلد أي فرنسي إلى الأمن والطمأنينة مادام يهودي واحد في فرنسا أو خارجها أو في العالم أجمع لا يطمئن على

حياته» (ص.185). ماذا يعني هذا الشعور بالإثم الذي تحول إلى مطلق، بالنسبة للأجيال اللاحقة والمجتمعات التي لم تكن مسؤولة عن الإبادة النازية. إنها ترفض أن تجد تبريرات للصهيونية في الشعور بالذنب وترفض أن تحل مطلقا محل آخر. غير أن الصهيونية تأبى أن تأخذ الأمر على هذا النحو، وهي تذهب أبعد من ذلك فتحول الذنب الدائم إلى ثورة دائمة. وكما يقول إيزنبرغ Eisenberg، بنوع من اللامبالاة: "لقد قيل إن التطور ثورة ليس لها شكل الثورة وأنا أعتقد أن الصهيونية تبدو للكثير تطورا طبيعيا للتاريخ اليهودي، كما تظهر كثورة ولكنها تنشد أنشودتها"(4).

غير أنها أنشودة لا يدرك معناها لا الفلسطينيون ولا اليسار الأوربي: ذلك أن السياسة والجيو-سياسة العالمية قد عرفت تطورا كبيرا منذ الحرب العالمية الثانية. فقد تمكن الصهاينة من خلق دولة باستعمار شعب آخر واختلقوا أمة ليست في النهاية إلا أمة عرقية لا تخلو بالطبع من تناقضات طبقية، فليس هناك ما يجعلنا نشعر بالذنب وما يرغمنا على أن نتخلى عن مواقفنا. ونحن نعلم أشد العلم بأننا على حق وصواب، وأن هذا الوضع الجديد يتطلب تحليلا ملائما لا يبرر، بأية حال، تحالف دولة إسرائيل مع الإمبريالية الأمريكية التي هي ضرورية لاستمرارها. وهذا التحالف يرمي ببعض اليساريين الصهاينة إلى يأس مطلق. ومازالت صيحة كلود لانزمان C. Lanzmann عالقة بذاكرتنا: "هل سيرغموننا أن نهتف: عاش جونسون؟." يستطيع السيد لانزمان إذن أن ينضم إلى مجرمي الحرب الأمريكية في الفيتنام دون تردد. وعلى كل حال فهو على أتم استعداد لأن يعيش وعيه الشقي.

وما يهمنا هنا أن الدعاية الصهيونية تعمل على إحياء ذكرى الخوف من إبادة الشعب اليهودي لكي تُشْعِر الغرب بالذنب وتقضي

على كل ما من شأنه أن يعوق مشاريعها التوسعية. وإلا فكيف نفهم ما كتبته سيمون دوبوفوار: "إنني لا أستطيع أن أضم صوتي إلى هذا الحل الذي اقترحه القادة الفلسطينيون والذي ليس بالفعل إلا قضاء على إسرائيل" وهي تضيف هذا التعليق في الهامش: "أقول" "بالفعل" لأن الدعاية الفلسطينية التي يستعملها اليسار الفرنسي تخفي هذا المرمى تحت عبارات ملفقة"(5). إننا لا نستطيع فهم هذه المحاكمة التي تقوم بها سيمون دوبوفوار لنوايا الفلسطينيين إلا إذا وضعنا في اعتبارنا كون الإبادة النازية مازالت تتهددها، وكون هذا التهديد قضى على يقظة هذه الكاتبة التي طالما برهنت على ذكائها. وفي الواقع فإن الوضع السياسي لا يسمح بالقضاء على إسرائيل. فعلى الصهاينة أن يطمئنوا، وما أخاف عليه الآن هو القضاء على الشعب الفلسطيني. لذا فإنني لن أحاكم بدوري نوايا سارتر ولا دوبوفوار، وذلك لأن هذه أصبحت تهذي، ومن جهة أخرى فإن قسما من اليسار لا يدرك أن المشكل المطروح ليس مشكل اللاجئين الفلسطينيين ولكن مشكل الشعب الفلسطيني الذي لا يسعى إلا إلى اقتسام مصيره مع إخوانه الأعداء.

إن الخوف من التضحية والتقتيل يهدد الوعي الغربي. واليقظة التي عودنا سارتر عليها تذهب ضحية هذا الوهم. وسأثبت فيما يعد كيف سيفسد هذا العماء جدل سارتر بالرغم من أن سارتر، على العكس من ذلك، فيلسوف مجادل.

غير أن علينا أن نقتصر في انتقادنا على كتاب تأملات حول المسألة اليهودية لأنني سأكتفي هنا بمجرد التلميح. وهذا النص حول مناهضة اليهود لا يمكن أن يكون وسيلة لدعاية صهيونية معممة، بل إن باستطاعتنا أن نفهم بعض عبارات سارتر في هذا الكتاب كما لو كانت ضد الصهيونية مثل قوله: "إذا لم يكن لليهودي وجود فعلي

فإن مناهضة اليهود ستبتدعه". إن الصهيونية تعتبر مثل هذه العبارة خيانة وتنكرا للذاتية اليهودية الخالدة. إن اليهودي موجود في ذاته وبذاته كما تقول الصهيونية، وله تاريخه وديانته وهو يرتبط مع آخرين بمجموعة من المصالح. فإذا ما نظرنا إلى عبارة سارتر في حرفيتها، وأعني في شكلها المضحك، فإنها لا ترضي الصهيونية. لو أنني اتخذت النهج نفسه لوضعت عندها الأسئلة التالية: إذا لم يكن لدولة إسرائيل وجود فإن الإمبريالية ستبتدعها، وإذا لم يكن شعب فلسطين موجودا فإن الصهيونية ستختلقه فلن يوافقني أحد. بل إن الكل سيقوم ضدي.

وفي الواقع، فإن نص سارتر هذا، يمكن أن يقرأ قراءة صهيونية أو قراءة مضادة مناهضة لها. بل إنه يمكن أن يقرأ قراءة مغايرة. ولكن ماذا نعني بالقراءة المناهضة للصهيونية؟. إننا نعرف ما سيكون عليه رد الفعل: سيقال لنا إن النزعة المناهضة للصهيونية تخفي دوما نفحة مناهضة لليهود وأعني أنها تخفي من ورائها القضاء على دولة إسرائيل وبالتالي تقتيل اليهودي. أما نحن فنرمي إلى تفكيك مفاهيم الوعي الشقي وتحويلها، لا أن ننطلق من إعجاب معين باللعنة، وأن نفضح، كلما اقتضى الأمر، الخطاب المغلوط المتعلق بالخطيئة والخطأ. إنها استراتيجية مادية النزعة لابد من أن تدخل ضمن الصراع الطبقي، فكل خطاب هو، بمعنى قوي، عنف طبقي لا يقف عند الإعجاب بالمكان المقدس الذي تنبعث منه مفاهيم الوعي الشقي.

إنها متعة لامتناهية بالحقيقة، لكنها داخلة ضمن التنظيم الثوري، وفي خضم الصراع بين الشعوب والطبقات الاجتماعية. ولا يعني هذا أننا ننظر إلى الأمور من فوق حيث ترغمنا الريح العاتية للحقيقة المذنبة أن ننزل ونلفظ خطابنا. إلى معتنقي هذه الحقيقة المذنبة توجه جورج باطاي بالكلام: "إذا تحول الشعور بالإجرام على

هذا النحو فإنه يعبر عن نفسه عن طريق حذلقات مثالية كريهة يفسح المجال للعماء الطوباوي المتبذل"(6). ذلك أن هناك شعبا يستولي على شعب آخر ويستعمره. وقد اقتضت ضرورة تاريخية أن نساند الفلسطينيين دون تحفظ وأن يتحرر من وهم صارخ: وهو أنه على صواب وأن الحق معه وأعني أنه إلى جانب الخصمين معا، أليست الحقيقة ذاتها عنفا مفرطا يهتز فيه الوعي الشقي ويتخلخل دون أن يجد تبريرا؟ علينا أن نحلل موقف سارتر المزدوج داخل حركة الوعي الشقي هذه. وقد يعترض بالقول: من الطبيعي أن يستعمل عربي يكتب عن العرب جميع الوسائل التي في متناول يده. بيد أن السؤال الذي يشدني يوضع بالضبط بعيدا عن الطرح الساذج، إن السؤال يطرح بلغة السيطرة لا بلغة الصراع بين اليهود والعرب مادام الذين يسهمون في تقتيل الفلسطينيين ليست الإمبريالية الغربية والدولة الإسرائيلية وحدهما وإنما بعض الطبقات العربية الحاكمة كذلك.

لقد كانت التأملات حول المسألة اليهودية تحليلا موفقا ضد الفوضى النازية لا محيد عنه، أما الآن وقد أصبحنا أمام شعب يقهر شعبا آخر، وأمام دولة قائمة بإيديولوجيتها الشوفينية المسيطرة، فلم يعد لهذا التحليل من مبرر.

خلال شهر مايو من سنة 1948 اتخذ سارتر موقفا في صالح إقامة دولة إسرائيل. في الشهر نفسه، طالب بإنشاء "دولة فلسطينية مستقلة، حرة ومسالمة(7)". في هذا الوقت لم يكن الحديث عن إسرائيل وإنما عن فلسطين. كانت الصهيونية محتارة في الاسم الذي ستتبناه: فالاسم إما أن يمنحه الله أو يورث عن الأسرة. وعندما فضلت الصهيونية اسم إسرائيل، قامت بنوع من الاختزال ورسمت بعض الحدود: فحيث يلمع اسم إسرائيل لا مكان لإسماعيل. وما يهم في هذا النص هو أن سارتر كان يدافع آنئذ عن السلم الصهيوني.

لكن السلم المسيطر مثل الإبرة التي تكسو الناس وتظل هي نفسها عارية. لقد حادت الصهيونية بسارتر عن الطريق وجرته نحو سلمها الذي يمتزج بالشعور بالإثم والوعي الشقي. وقد كان سارتر، شأنه في هذا شأن الرأي العام الغربي آنئذ، يعميه الضلال واليأس: كان الغرب يريد أن يدفن جثته وينسى رعب النازية، وكان على الشعب الفلسطيني أن يؤدي ثمن هذا القرار الفظيع.

يخلص سارتر إلى القول في النص ذاته "لاتسأل فقط لمن يدق الجرس: إنه يدق من أجلك". وفعلا يا سارتر لمن يدق الجرس الآن؟ لمن؟.

مَنْ هذه الذات المذنبة؟ إن الجواب عن هذا السؤال سيكون حاسما: من المجرم؟ هل باستطاعة سارتر أن يجيب دون ارتباك؟ هل باستطاعته أن يتوجه بالتهمة إلى دولة إسرائيل دون أ يذرف الدموع مثل طفل كبير؟ إلا أننا نعلم منذ نيتشه[8] الذي عجز سارتر عن أن يتبنى آراءه (وهذا أمر مسوغ وإلا انهارت الأخلاق السارترية)، أن الوعي الشقي أو كما يقول نيتشه، أن الحقد والوعي الزائف يتماهيان مع شعور فريد بالدين. إن إنسان الحقد عندما يتخلى عن "قوته الفعالة" يلقي على الآخر مسؤولية الخطأ (الوعي اليهودي) في حين أن إنسان الوعي الزائف يكبت هذه القوة الفعالة ويقهرها، إنه يضمرها في نفسه فيحولها إلى شعور بالذنب (وهذا هو الوعي المسيحي). فمن المذنب إذن؟ إن الوعي الشقي الغربي الذي يتفاقم إلى درجة الإحساس بالفظاعة النازية، يشعر بأنه مدين لآلام اليهود وعذابهم. إنه صراع عنيف بين أنواع من الأخلاق، ولا يعني هذا أن القضية الإسرائيلية العربية ترتد إلى نزاع ديني، كل ما في الأمر هو أن إيديولوجيات العالم الغربي والإسلامي ومواقفهما تردد صدى اللغة الإبراهيمية (ومفهومات الخطيئة والذنب). ولكن أليس الجدل ذاته (سواء بالمعنى السارتري أم لا) وَهْمًا من أوهام الوعي الشقي؟ سيكون من الغريب أن نخلص إلى تمزق للوجود كهذا، وأن ننتهي إلى

اعتبار الجدل صورة عن الإنسان الشقي (أو صورة مريضة عن الإنسان كما يقول نيتشه وصورة عن آلة أضعفتها شفافيتنا؛ وعلى العكس من ذلك فهل يمكن أن تقوم أخلاق على الأخلاق ، أخلاق من الدرجة الثانية تتجاوز مفهوماتنا عن الخطيئة والذنب؛ سيجيبنا سارتر: إن المذنب هو نحن، هو أنا، ولكن من نحن فيما وراء الخطيئة والذنب؟ علينا أن نضبط عيوب الأخلاق السارترية في هذه الحركة ذاتها. ومادام هو ملحاحا متشددا فعلينا أن نتشدد معه ونطلب منه يقظة أكبر وشعورا حادا بالإثم.

سبق أن ألمحت إلى نظرية نيتشه حول الدين، وفعلا فإن الغرب مدين لإسرائيل وليس هذا الدَّيْن ماليا أو اقتصاديا ولكنه دَيْنٌ لامحدود، لأنه رعب مستبطن وخطيئة لا تغتفر وإلا فلن نفهم لماذا تسمح دولة إسرائيل لنفسها بالقيام بأعمال لا مبرر لها إزاء العرب. بماذا وباسم أي شيء ينبغي على الفلسطينيين بالذات أن يسددوا هذا الدين؟ هل إن دولة إسرائيل إذن ليست إلا شكلا من أشكال التعويض الآثم وعلامة على عقاب أبدي؟ سيكون هذا استمراراً عجيبا: إنه استمرار لصورة المسيح الطيب الآثم الذي خذل شعب اليهود وإلاههم؟.

في الأخلاق السياسية كما هو الشأن في أي أخلاق ، فإن السيد هو الذي يضع القيم ويبين الحق ويعين الصواب. لقد فرض الغرب على العرب نفسه فنقل إليهم شعوره بالإثم. كما فرض عليهم الاستغلال الاستعماري فاختار فلسطين كي تلهيه عن حماقته. ولكن ما أهمية هذه الجرائم التي قام بها الغرب وما أهمية قوته؟ إن التحرير الفعلي للفلسطينيين لا يمكن أن يتم إلا بعيدا عن الحقد والكراهية، ذلك لأنه إن كان "العقاب وسيلة جيدة لخلق الذاكرة" كما يقول نيتشه، فلسنا في حاجة إلى هذه الذاكرة المريضة. إنني لم أقتل قط أي يهودي.

إن العقاب والرعب هما بالأحرى دعامتا الاستراتيجية الصهيونية، وبما أن الرعب يخلق الرعب فهو حاجة تجيء كرد فعل ويمكن أن تصبح ثورية، وحينئذ يولد فلسطيني جديد. أنه إنسان مقتدر لا يهاب الموت ولا قانون الدولة وما يقوم عليه من أخلاق النفاق. إن إنسان أيلول الأسود بعيد عن الحقد، لأنه بين الموت والحياة. فهذا الإنسان حرٌ حرية لامتناهية، والمستحيل الذي ينشده وسيلة لتفجير التاريخ وفلسطين هي قصيدته الممزقة ومرمى انفصاله. قد يقال (وهذا ما يقوله سارتر بالفعل): إن هذا هو اليأس بعينه. ولكن لو أن هذا الإنسان قد خلد بالفعل إلى اليأس لكان قد استسلم كما تسمح له بذلك أخلاقه التقليدية. إن أيلول الأسود حركة تراهن بكل ما لديها (إنه عنف لا عنف بعده!) واستراتيجيتها تقوم بعيدا عن الأخلاق العدمية. إن هذه الحرية التي لا ترحم هي التي تجعل من هذا الإنسان، من الإنسان عموما، حيوانا لا يمكن إصلاحه: ذلك هو نموذج الرجل الثوري. إنه شيء يسمو على الإنسان كما يقول نيتشه.

لذا فإن النجاح الفائق لحركة أيلول الأسود قادر على أن يكشف عن نفاق الغرب، ويفضح الأخلاق الضالة عند سارتر، فهو يعمم العنف الثوري ويعطيه بعدا دوليا، يفضح في الوقت ذاته سيناريو العقاب الذي يسمى ثأرا، ونحن نعلم أن إسرائيل قد أعدت سيناريو محكما معتمدة في ذلك على مكر قسم من الصحافة الغربية، فهذه الصحافة تعمل كل ما في وسعها لإدانة الكفاح المسلح للفلسطينيين (إنهم يقومون بأعمال الإرهاب كما يقول سارتر) عاملة في الوقت نفسه على تهيئة الرأي العام لينتظر من الجانب الإسرائيلي الأخذ بالثأر فالفلسطينيون يقومون بأعمال الرعب، والإسرائيليون يأخذون بالثأر، والصحافة تهيء الميدان. بيد أن السيناريو لا يخفى على أحد، وبطبيعة الحال فإن إسرائيل تقوم برد الفعل المتوقع، تماما كما هو الأمر في أفلام رعاة البقر، وبما أن الجواب يكون منتظرا، فإنه

يرضي الجميع، مادام الكل يكون قد قام بواجبه على أحسن ما يرام، واجبه النذل في أن يستعرض قدرته على السيطرة وعلى ممارسة النفاق الغارق في الخطيئة والإثم. أما سارتر فهو غارق في الازدواجية. يقول: "من حق الفلسطينيين، في الظروف الراهنة، أن يقوموا بأعمال العنف... وينبغي على الإسرائيليين أن يدافعوا عن أنفسهم ضد هذه الأعمال". إنهما نوعان من أعمال العنف. وهما مطلقان، فمن ذا الذي سيفصل في الأمر؟ إن التسوية بين عنفين وإثبات التكافؤ بينهما لا بد من أن يؤدي، مثلما هو الحال بالنسبة لسارتر، إلى جدل عدمي لا يفاضل بين عنف وآخر.

إذا كان سارتر لا يرى ضرورة القضاء على دولة إسرائيل فليستخلص النتائج التي تتمخض عن ذلك بالنسبة لأخلاقه وجدله. فإما أنه يشعر بالذنب إزاء إسرائيل، وفي هذه الحال أستطيع أن أفهم ما يقوله كخصم. وإما أنه يحاول أن يتجاوز وعيه الشقي، وفي هذه الحال، لا تستقيم الأخلاق السارترية إلا مع نيتشه بتجاوز الوعي الشقي مهما كان ثمن ذلك. وهذا التردد بين إما... وإما، دليل على أنني أخاطب شبحا مفرط العاطفية. فلنواصل الحديث.

ثمة ازدواجية وتمزق، وشعور بالذنب عميق، كل هذا يغذي في سارتر جدلا ضالا عاجزا عن أن يهتدي إلى الحل الصحيح ويخرج من المأزق. وفيما يتعلق بما يقوله حول القضية الإسرائيلية العربية[9] على الخصوص، فإن كلامه يضيع في المتاهات ويظل يدور حول الشعور بالإثم في تكرار لانهائي. وربما لهذا السبب لن يغير سارتر من رأيه. لأن الإنسان عندما يضيع في المتاهات، يصطنع (مثل إيكار) أجنحة من شمع وتحرقه الشمس وتفقده بصره. أما براءة سارتر فمن ذا الذي حاول أن يبرزها ويكشف عنها؟ فإذا كان سارتر حقا بريئا فمن شأن ذلك على الأقل أن يؤثر فينا. وقد سبق أن

تساءلت من منا لا يُكنُّ المحبة لسارتر؟ وأن في هذا الحب الميلودرامي ما يحرك أقسى القلوب. خصوصا وأن سارتر ذاته ينبهنا بحسن نيته المعهودة: "إننا، من شدة تمزقنا، لا نجرؤ على القيام بأي فعل أو قول أي شيء، وحتى إذا ما حاولنا ذلك فسرعان ما نتوقف أو نتابع الأمر كيفما اتفق. والحقيقة هي أننا لم نفكر بما فيه الكفاية(10)". إنها وضعية تجعلنا متأثرين أمام فكر متعب، أي أمام هروب وشرود. لذا ينبغي علينا أن نسير معه بكل انفعال. لأن سارتر يرغم نفسه على الصدق فيكشف عن حيرته بكل براءة. هاهو ذا كوعي كئيب يتحرق من شدة الفراغ القاتل. وإذا كان الجدل السارتري يعتبر نفسه تمزقا للوجود والفكر الذي ينكشف لنفسه من خلال التركيبات الدقيقة فسيكون من العسير علينا أن نفهم كيف يوفق سارتر بينه وبين التاريخ المؤلم للفلسطينيين وبين "مأساته الشخصية" في الوقت ذاته، اللهم إلا في الصمت أو يأس الوعي الشقي. غير أن الصمت يعني، في الأخلاق السارترية، الخجل والمشاركة في الجريمة. أو كما يقول نيتشه، يريح المعدة، خصوصا معدة المثقف الذي يعتاد مضغ كل شيء. ثم إن اليأس، اليأس المطلق، من حيث هو طريق متهيجة نحو المستحيل، لا يبدو أن سارتر يوليه كبير عناية. وهذا هو مصدر المواجهة التي كانت بينه وبين باتاي. إن سارتر يشعر بأنه مرغم على الكلام كي يقول لنا إن فكره عاجز عن أن يسكن الكلام أو على الأصح فإنه يسكت تارة فيما يتعلق ببعض النقاط المهمة في تلك المواجهة. وتارة أخرى يغلف كلامه ويتقنع وراء التمزق. فحينما يتعلق الأمر بهيمنة الدولة الإسرائيلية ، يربك سارتر نفسه في تصريحاته كي لا يتوجه إلى إسرائيل: " أنا لا أجزم هنا بأن إسرائيل إمبريالية أو أنها من "إبداع الإمبريالية"... إنني لا أقول شيئا من هذا القبيل، كل ما أقوله هو أن العرب يتهمون إسرائيل بذلك، وأن الأحداث في بعض الحالات، كما هو الشأن في 1956تؤكد ما يذهبون إليه"(11). إنها حسن النية

التي تتحول إلى جدل مغلوط. فسارتر يمتنع عن أن يوجه التهمة إلى إسرائيل إلا عن طريق اللف والدوران. وهو يقتصر على إدارة تهم هؤلاء وأولئك، غير أن التحليل السياسي، حتى في لعبة التستر التي يمارسها هنا، يمحي بفعل الخوف من الإبادة والتضحية. "إننا لن نذهب بالفطنة إلى حَدِّ الموافقة على حرب الإبادة، فحينما نتكلم على دولة إسرائيل، فإن الأمر يتعلق دوما بحرب إبادة"[12]، أما الشعب الفلسطيني فهو يتمتع بالحظ اللعين في تصفية الحساب لا في الإبادة. إنه مجرد اختلاف لفظي باستطاعته أن يكشف وحده عن كلام الوعي الشقي. لا ينفك سارتر يرجع إلى فكرة التهديد الدائم شأنه في هذا شأن الدعاية الصهيونية. فهو يكتب بطريقة أكثر وهما: "إن وقف النار بين الطرفين، معناه أننا نحل المشكل تاركين مليونين من البشر في أيدي ثمانين مليونا"[13] وما من شك في أن هؤلاء الثمانين مليونا من العرب سيأكلون أولئك على كل حال. على كل فهذه العبارة خاطئة خطأ مزدوجا، لأن سارتر يقارن بين قوتين متمايزتين: القوة البشرية (السكان) والقوة العسكرية، وأنى لهذه المقارنة أن تستقيم إلا بتبرير الإمبريالية؟ وبالفعل، فإن التفوق العسكري لإسرائيل أمر لا جدال فيه. حقا إنه ليس تفوقا نهائيا، غير أن ما يبدو أكيدا هو تحالفه "العميق" مع القوة الأمريكية. ثم إن سارتر يوهمنا في هذه العبارة بأن العرب يريدون إبادة الشعب الإسرائيلي. وإن كنت أقلب هنا الجدل السارتري، فإنني أستطيع أن أؤكد أنني لا أزعم أن باستطاعة سارتر أن يذهب إلى هذا الحد، أو على الأصح فأنا لا أدعي شيئا من هذا. غير أن تصريحاته تؤدي إلى هذا الخلط فتذكرنا ببعض العناصر التي ترددها الدعاية الصهيونية. يعلم سارتر أحسن العلم أن الدعاية تزيد من حدة الفوضى وأنها كما يقول مثل فرنسي معروف، كالبرغوت الذي يولد في الصباح كي يصير جدة بعد الظهيرة. لندع جانبا روح الهزل: فسارتر كائن ممزق مقسم، وهو يشعر بانفصام ينعته بأنه دائم لا يمكن

أن يزول، ويحس بأن شيئا دفينا يحول بينه وبين الكلام والعمل. إن سارتر، إذ يمتنع عن وضع سلم مشخص للقيم والاستراتيجيات، يحكم على نفسه بسلبية عاجزة وسلوك منسجم مع ذاته، "وحينئذ، كما يقول، ستكون ظالما مهما فعلت"(14) وأن "النزاع الإسرائيلي-العربي، لا ينطوي على حق لا في هذا الجانب ولا في ذاك، وعلينا أن نفهم جيدا هؤلاء وأولئك(15)". فأي عدالة هي؟ وأي حق؟ وبأي أخلاق يتعلق الأمر؟ و من المذنب الآثم؟ إن سارتر عاجز عن الجواب، وهو كما يقول الشاعر ميشو "يراهن بكرة، كي يربح ثورا، فيفقد جملا". ما أحسن أن تكون الحقيقة أو الأخلاق جملا، ثم إن سارتر يظل متأرجحا بين الحدود، بين إسرائيل والعرب ليسجل الضربات، غير أن جدله يتلقى ردود الفعل لكنه لا يريد ولا يستطيع أن يتغير ليتغذى على رعب العقاب. ها نحن نرى إذن أن إسرائيل والعرب لا ينبغي أن يتقاتلا. والحال أنهما يتقاتلان، وليس بالسلاح نفسه. يتخذ سارتر موقف إله المسيح (اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الإثم) هذا في حين أن الأمريكيين يعلمون أن الحرب لا تخضع لهاته الطيبوبة. فأي عدالة هي؟ إن إسرائيل فرضها الغرب على الفلسطينيين والغرب هو الذي شاء أن تتم الأمور على هذه الحال، لغض الطرف عن مشروعية عمله. بيد أن المشروعية ذاتها هي أيضا هنف يدبره السيد ويحدده. وقد يُرد علينا: ليكن الأمر كذلك، وليتصرف كل حسب قدرته. فليس في وسعنا، على أي حال، أن نطلب من إسرائيل ألا تقوم برد الفعل، ومن الغرب ألا يستعمل قوته... ومن الفلسطينيين ألا يدافعوا عن أنفسهم. وهذا بالضبط ما يقوله سارتر. غير أن هذا الجدل العدمي هو مجرد كذب. وما إحساس سارتر بالتناقض الممزق إلا ذريعة يتذرع بها، حتى أن باستطاعتنا أن نضم هذه الأقوال وهذه الأفعال لنكون منها أخلاقا خاصة هي أخلاق التمزق والتناقض الذي لا يُتَجاوَز. تلك هي ذريعة الوعي الشقي. ينبهنا جورج باتاي: "إلى أن قيمة الأخلاق تقاس

بقدرتها على أن ترمي بنا في المعمعة" بيد أن هذه الأوامر القطعية التي تسمى هنا عدالة وحقيقة وأشياء من هذا القبيل، هي كما نعلم اليوم مجرد ملاذ للتخلص من الشقاء، ومن الإحساس بالشقاء الذي يسكننا ويحجب عنا أنفسنا ويدنسنا برائحة الخطيئة والإثم. ولا يمكن للمرء أن يمج هذه الأخلاق إلا إذا أدرك كل هذا وأحس به.

بأي حقيقة يتعلق الأمر، بأي حقيقة يا سارتر؟ أهي الحقيقة التاريخية؟ وكما سنرى فيما بعد فإن سارتر يغلف السؤال ويدعي البراءة. وهذه البراءة هي التي تنقذه من سم الموت. وبكل أسف، فلَشَدَّ ما أخذ سارتر الجد، الجد المبالغ فيه. وكصنم معبود، يشير هو إلى شخصه كنجم سينمائي(16). حقا إننا بالغنا في أخذه مأخذ الجد. وبالرغم من هذا فقد أصبحت أخلاقه الآن مشبوهة، وغدت أخلاقا إرادية شديدة القرب من كابوس النازية. هاهو سارتر إذن بريء ضال. لأنه لا يحب نفسه، وعندما لا يحب المرء نفسه فإنه لا يحب الآخرين، أليس كذلك؟ هاهو إذن بريء من نفسه ومن أخلاقه. من مجرم هو أيضا بريء. مادام سارتر إلى جانب المظلومين الفقراء المنبذوين، مثله مثل المسيح. وما مآل هؤلاء الثوريين اليتامى الذين يسمون بالفلسطينيين؟ وما العدالة التي ستعدل بينهم؟.

بصفة عامة تخضع تصريحات سارتر للغة مزدوجة وأخلاق عكرة. فهو يمزج بين مستويين مختلفين: بين أخلاق سياسية تريد أن تكون ماركسية قائمة على التحليل الطبقي، وأخلاق غنائية تتغنى بالشقاء وترتبط أساسا بالوعي الشقي! ذاك هو في نظري التناقض الصارخ الذي يطبع تصريحاته. فهو يقول : "أجدني ممزقا بين صداقتين وإخلاصين متنافرين.... إننا نجد أنفسنا اليوم، والعالم العربي يتقاتل مع إسرائيل، ممزقين، منقسمين على ذواتنا، وإننا نحيا هذا الانفصال كما لو كان مأساتنا الشخصية"(17). كما يقول: "إنني مع

المعسكرين"[18]. وأين عساك تتنزهين يا أيتها الصداقة المؤلمة؟ أتقدرين أن تتحرقي حبا على هذا النحو؟ وكيف لا تضجرين من الصديقين المتنافرين؟ يا أيها المتحمسون للصداقات المزدوجة والأخلاق العكرة، بأي وقاحة أستطيع أن أتحدث عن براءتكم الضالة؟ وعند هذه النقطة يباغتني عدمٌ بارد فيجمد يدي ويمنعني عن الكتابة.

بما أن أخلاق سارتر تنفي عن الفعل العنيف كل غائية فهي تتحول إلى نوع من المهادنة. ولكن ماهي؟ أهي مهادنة العادلين الوسطاء أم هي مهادنة الذات لنفسها وتمزقها؟ لا شك في ذلك، وبالفعل، فإن سارتر من جراء ما يريد أن يفهم (والتأويل هو أيضا لانهائي مثله مثل كل أخلاق آثمة) في مهادنة ودون أن يتخذ موقفا حاسما، فإنه سرعان ما ينجذب نحو الدعاية الصهيونية. بل إنه يتمكن في الوقت ذاته من أن يفهم الاستعمار الصهيوني والاستعمار الخاص. فمن الغريب والمضحك أن نسمع مثل هذه العبارة: "لقد كانت الصهيونية مفهوما تقدميا في وقت كان فيه الجميع استعماريا... إنها كانت تقدمية في جو كان يبدو من الطبيعي التسلط على قطعة من الأرض (هكذا) واحتلال بلد كبير ضعيف النمو. فكان من الطبيعي إذن أن يحدث ما حدث. غير أن المأساة كانت هي يقظة الوعي العربي[19]". لقد كان الاستعمار أمرا طبيعيا وليست تصفية الاستعمار بأقل من ذلك. لا يمكننا أن نمارس جَدَلا أحسن من هذا. وسيكون الجدل التقدمي - التراجعي الذي يتحدث عن كتاب نقد العقل الجدلي تتويجا لهذا. فإذا غامرتم بأن تردوا على سارتر "صحيح أن الصهيونية كانت استعمارا" فسيرد عليكم هذا صحيح. إنها كانت استعمارية أما الآن فهي لم تعد كذلك بل إنها ليست حتى امبريالية. إنها ليست شيئا من هذا. بل إنه يسجيبكم صراحة: إن الصهيونية قد ماتت. فنهتف مع سارتر جميعا لتسقط الصهيونية وليحي اليسار الصهيوني.

"أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أعلم منذ متى كانوا هنا"[20] إن هذه العبارة لا تسعفني في شيء: وبإمكان سارتر أن يرجع، مثل الجميع، إلى المؤلفات الغزيرة التي كتبت حول هذا الموضوع، والتي تشكل عبئا على إسرائيل. لنواصل الحديث. يقول لنا سارتر: "على الإسرائيليين أن يمكثوا في مكانهم. أما الفلسطينيون فمن حقهم أن يعودوا إلى ديارهم. وحسب المبدأ البسيط نفسه الذي يحبذ الاستقرار فإن الغرب أيضا ينبغي أن يمكث في دياره. وفي إمكاننا أن نفعل ما شئنا في هذه الوضعية الجالسة. فربما كان في استطاعتنا أن نطير ونحن جالسون. من يدري!؟ غير أن كل هذه الأمور شديدة التعقيد. وما من شك في أن سارتر قد رأى بأم عينيه السيطرة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني وهو يسمي هذا "نوعا من التمييز". ألم يكن الاستعمار شيئا آخر غير هذه الثورية البلاغية. وينتهي سارتر بأن يتخذ في كلامه صورة الرواية وهو يحكي: "أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أدري منذ متى كانوا هنا، غير أنني ذهبت للقياهم في غزة وهم في معظمهم صغار السن، قد أبعدوا بالفعل عن بلدهم. وهم يعيشون الآن في أحياء مدن القصدير...وكل هذه الأمور شديدة التعقيد..."[21]. هذه هي حكايته عن الفلسطينيين. أما عن الاسرائليين فهو يروي: " أما سيادة إسرائيل بالنسبة لي فتتمثل في هذا الأمر: أن معظم اليهود "الإسرائيليين، وسنهم تفوق الأربعين، مقيمون في إسرائيل منذ بداية القرن أو أقل، وهم لم يستغلوا هذه الأرض بأن استعمروها...وإذا كان هنالك استغلال فهو رأسمالي وليس استعماريا... إن هؤلاء أقاموا هنا وتكاثروا بل إن فيهم من هو حفيد"[22]. إن هذه الحكاية التي يرويها سارتر تشبه قصة ألف ليلة وليلة التي تظهر فيها كل شخصية جديدة فتجلس لتنصت إلى نهاية القصة، فالأسطورة حكاية لامتناهية. ومن الأكيد أن باستطاعة سارتر أن يواصل حكايته دون نهاية وهو يضيف: ليست إسرائيل دولة مستعمرة بل إنها بلد

رأسمالي. غير أن هذه المقابلة لا جدوى منها مادام أحد الطرفين لا يقصي الآخر بالضرورة، ثم إنه من اللازم أن نقيم الجدل على أسس نظرية متينة. أما وقد كان كلامه مجرد دعاية للصهيونية فهو بعيد عن كل تحليل. وعلى كل حال فمهما كانت وجهة النظر التي ننظر من خلالها إلى تصريحات سارتر حول القضية العربية الإسرائيلية. فإننا لا بد أن نقضي عليها. لذا فليس علينا أن نطيل في الرد عليه. ولنستخلص النتائج.

هناك مستوى أخلاقي يتمزق عنده وجودنا في تساؤل مؤلم، وهو مستوى لا يتطلب جوابا واحدا، إذ أن كل جواب يرجعنا إلى ظلمات وجودنا. وهذا الحد الذي يوضع عنده ذلك التساؤل حد متفجر. يبذل سارتر في كتابه القديس جوني، كل ما في وسعه للخروج من الوعي الشقي. وأنا أشير هنا للكيفية التي يتحدث بها عن الخير والشر فيهزأ منهما. ونحن نعلم أن الوعي الشقي ضلال للوجود بحيث ينظر إلى ذاته على أنه منفصم مجروح متناقض. وسيلته في ذلك التكفير واتخاذ القدوة (وهذا ما يدعى أخلاقا) ورعب التفاني في عبادة الله، وفي مطلق كثيف. إنها كثافة قارسة البرودة ترغم الشقي على أن يحفر قبره - أخلاقه - وهو يشم رائحة الدفن الكريهة، فالوعي الشقي يقول: إن الموت قد أعطى لي كخطيئة وأحيانا كرحمة وهذا يعني الشيء نفسه.

إن الشعور بالإثم هو ما يمس الإنسان في إلهه أو فيما يقوم مقامه وأعني التاريخ والجدل. وهو يحدث فيه انفصاما لانهائيا. ويكون الخير والشر هنا أكثر النقائض مبالغة وغلظة وشناعة، يقول سارتر: "إن الشر هو الآخر، إنه آخر الوجود، آخر الخير وآخر الذات" (23) وهو يعلم في ذات الوقت، أن ضلال الوعي الشقي يزداد كلما أخفى عن نفسه تناقض الخير والشر. وعند هذا الحد تواجهنا صعوبة شديدة، كيف يمكن أن نحيا التاريخ بعيدا عن شقاء الوعي؟ وهل

بإمكاننا ذلك؟ عندما يقول سارتر بأن إسرائيل ليست مذنبة (أو عندما أتهم أنا إسرائيل) فنحن لا نخرج عن الأخلاق، ونقف إلى جانب الخير.

وبالإضافة إلى ذلك فإن سارتر يحجب الحركة السلبية: فهو إذ يحب العرب وإسرائيل في الوقت ذاته، لا يعمل إلا على ممارسة سوء الطوية التي كان قد أنكرها فيما قبل: "علينا أن نحب دون أن نكره أعداء من نحبهم، وأن نثبت دون أن ننكر عكس ما نثبته"(24). وبما أن السياسة "نظم قوة"، فبإمكاننا، بالرغم من كل هذا، أن نهز الوعي الشقي ونخلخله ونهدم الأخلاق التي تقوم عليه. إن سارتر يخاف أن يتهم إسرائيل، وخوفه في هذه الحال، ممارسة للخير. إنه يبكي بجد مثل طفل خذله الخوف فأصبح عاجزا عن أن يدنس وجه الأب (أو الأخ) اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الإثم.

فاصل

يقول أحد الصهاينة: "مامن مذهب يمكن أن يكون ملاذا نهائيا لليهودي". ذلك أن الوعي الشقي لا يستطيع أن يحتمي أو يطمئن إلا في إطار البارانويا.

إن الديانة اليهودية، بصفة عامة، غنية بالخيانات التي مزقتها دون أن تقضي عليها، أكثر مما هي غنية بتاريخ شقائها الفعلي. فقد أذكت تلك الخيانات غربتها وزادت من انفصامها وولعها بأصلها وجذورها.

ذاك هو مصدر إرادتها القوية وإخلاصها الشديد. وقد احترق المسيح بفعل هذه الشعلة: فقد كان يقول: عذابي هو سعادتي.

بهذا المعنى يفترض الوعي اليهودي ثلاث خيانات متفاوتة الدرجة: خيانة المسيح ثم خيانة ماركس فخيانة فرويد. وقد كانت هذه الأخيرة أكثر التواء ومداراة... وضلالا.

عندما نخون العدو نخونه بالنسبة لأخلاق مشتركة، أو على الأقل، لأخلاق تظل مفهومة بالنسبة إليه، قابلة لأن تنقل إلى مصطلحاته، ونحن نتواصل معه بتدنيس حقائقه ومسها فنقضي على رغبته التي لا تروى في أن يصبح محبوبا مطاعا.

إن الخيانة، ككل عاطفة ممزقة، هي ضياع الطرفين معا فيصبح الخلل الذي يصيب القيم المشتركة هو التناقض الذي يغذيها، هو الجرح والتقتيل..

بناء على هذا يمكن التمتع بالخيانة والتلذذ بها. يمكن أن نجعل منها جرما مقدسا أو ضحية لا تقل قداسة عن ذلك، وسر المسيح يكمن في أنه حول خيانته إلى نوع من الطمأنينة. إن في هذا الألم "المتجسد" في الطمأنينة شطحة صوفية تفسح المجال، داخل الوعي الشقي، لوضع سؤال مثير. فعندما أبْعَدَ المسيح عن يَهْوذا كل طابع قبلي قضى على الامتياز العنيف الذي كان الشعب اليهودي يعطيه لنفسه وأذابه في عالمية شمولية.

أيكون المسيح إذن هو أول مناهض للصهيونية؟ أيكون هو مناهض الصهيونية بلا منازع؟.

ذاك ما يذهب إليه كثير من المسيحيين الذين يعلنون عن تضامنهم مع الشعب الفلسطيني وكفاحه. وهم يرون أنه يقلب الوعي الشقي، وتقلب عملياته الانعكاسية، ويرون الصهيونية خيانة معممة:

- فهي أولا خروج عن النص المقدس: فالصهيونية تستخدم نصوص الكتاب المقدس لغاية استعمارية.

- ثم إنها خيانة للمسيح الذي ينبذه شعبه مرة أخرى.

- وهي خيانة للشعب اليهودي ذاته.

- وأخيرا، إنها لا تعمل حسابا للآخرة وليست وفية للديانة الإبراهيمية التي تسمح بجمع "الآمال الثلاثة" (اليهودية والمسيحية والإسلام).

إنها إذن مقابلة خيانة بأخرى، وسأحاول أن أضم هذا كله في ما سأطلق عليه "عقدة ابراهيم"، تلك البنية الرمزية التي ينطلق منها الوعي الشقي. ونحن نعلم أن كييركيغارد وآخرين غيره، قد يئسوا من فهم ما قام به إبراهيم.

علينا إذن أن نقود الموكب الثلاثي ونسير به نحو رغبته اللامذنبة بعيدا عن دنس الخطيئة والإثم. وسيقوم دليلنا إذن بين فرويد وماركس، بين عقدة أوديب وعقدة إبراهيم.

وفي ما يتعلق بماركس؟ أهو أيضا مناهض للصهيونية مثله مثل المسيح؟ أهو أيضا عدو لليهود؟ إن اليسار الصهيوني لا يقوى على تحمل خيانة ماركس. أقول اليسار الصهيوني تجاوزا لأنني أعلم أن الصهيونية هي، تحديدا إيديولوجية استعمارية إمبريالية مهما كانت الدواعي الأخلاقية والتاريخية التي تستند إليها، أحقا أن ماركس، ذاك اليهودي الملحد في الثورة الشيوعية العالمية، هو أيضا مناهض خجول لليهود؟ أخان شعبه هو كذلك؟ أهو خائن يتشفى؟ أمجرم هو؟ تلك هي أطروحة ر. مسراهي. إن ماركس في نظره مجرم لا لأنه قضى على المسألة اليهودية وألغاها عن طريق الصراع الطبقي، بل لأنه هيأ الأذهان وأعدها لتتقبل... الإبادة النازية.

يرى مسراهي أن ماركس مزدوج الإجرام. وأنه حليف النازية بالتفويض: وإن في هذا ما يبعث على الضحك.

هانحن إذن أمام مجرمين كبيرين ينبغي أن نضيف إليهما خائنا أكثر حذقا ومهارة. أنا لا أدعي مطلقا أن فرويد مناهض للصهيونية وأنه يعلن صراحة عداءه لها، أو أن التحليل النفسي علم يهودي (وتلك حجة عنصرية). ولكنه عندما جعل من موسى مصريا وعندما حلل الديانة كمنظومة عصابية، قضى بذلك على الذاتية العمياء التي يضيع فيها الصهيوني في أكثر لحظاته هذيانا.

لنبدأ إذن بالحديث عن جريمة ماركس.

الهوامش

1) Cf. Jeunesse et Révolution dans la conscience, PUF. 1972, p. 350 سنتحدث فيما بعد عن هذا الملف.

2) Fragment repris dans Réflexions sur la question juive. (Gallimard, éd. 1954). Pour la bibliographie, cf. M. Contat et M. Rybalka, Les écrits de Sartre, Gallimard, 1970.
أما عن الفكر السياسي لدى سارتر، فانظر:
Burnier, Les existentalismes et la politique.

3) تحيل جميع الإشارات إلى الطبعة المشار إليها في الهامش السابق.

4) راجع هامش 2.

5) Tout compte fait, Gallimad 1972, p 449.

6) Oeuvres complètes II, Gallimard, 1970, p. 95.

7) Cité par M. Contat et M. Rybalka, op. cit, pp. 191.

8) انظر بخاصة: La généalogie de la morale.
وأيضا:
G. Deleuze, "Du Ressentiment à la mauvaise conscience", Nietzsche et la Philosophie, PUF, 1962

9) انظر الفصل المعنون: إسرائيل والعالم العربي، في:
Situations VIII, Gallimard, 1972

10) مجلة Les Temps Modernes الملف السابق الذكر .

11) المرجع نفسه.

12) نفسه.

13) Situations VIII, pp. 337 - 338

14) نفسه ص. 353.

15) Situations VII, p. 347

16) Interview, Le Point, N°21-12 fevrier 1973

17) New Look, mai 1966.

18) Situations VIII, p. 335

19) Situations VIII, p. 369

20) op.cit., p. 341

21) op. cit., p. 341

22) Ibid. p. 341

23) Saint-Genet , Gallimard, 1952 p. 42

24) نفسه، ص. 34

الفصل الثالث

هل ماركس مناهض لليهود ؟
أو
كيف يقضي مسراهي على الجدل؟

كيف نفضح تناقضات نص ما ؟ أجيب: بالسخرية. فهي السلاح النقدي الحاد. وهي لا تتولد عن مجرد العزيمة والإرادة: فيما أنها من صميم إنتاج النص ذاته، فهي تعني الأخلاق والإيديولوجية اللتين تطبعان النص. إنها تمسهما في جديتهما وثقلهما. إن السخرية المستمرة هي خلخلة للوجود ، وهي تلك الخفة البلورية لذاك الذي يضيع فيقوم كل مرة ضد وهم حقيقته.

ومن البَيِّن أن هذه المرونة الفاصلة يمكن أن تتم داخل الوعي الشقي مثلما يمكن أن تتحقق بعيدا عنه. وفي الحالة الأولى (وهي حال كافكا على سبيل المثال) فإن السخرية من حيث هي يأس مطلق لا هوادة فيه، تكون انفصالا لامتناهيا. أما في الحالة الأخرى (جويس) فإن المتعة المفرطة التي تطبع النص، وارتعاشة الممكن التي تهزني، وهذا الفرح ورقصة الكلمات والأساطير ، كل هذا يفتح

صدري على حرية مفرطة. فأنا أقرأ نفسي على صفحات كتابه **أوليس** والبهجة تغمرني.

إن السخرية، بالتعريف، هي نقيض العقيدة والفكر الوثوقي. وهكذا فإذا نحن دفعنا بالنص الوثوقي إلى حد الهذيان، فإنه يبعث فينا، بالرغم من الهدف الذي يرمي إليه، قهقهة لا نمتلك معها أنفسنا.

بل إن باستطاعتنا أن نقول بأن العقيدة الوثوقية، إذا نحن كشفنا عنها فإنها تنحل إلى ضحك وتسقط في العدم. إنني أقتحم العقيدة الوثوقية بقدر ما أسخر منها.

عندما تأخذ السخرية الأخلاق ضحية لها (وكل أخلاق هي وثوقية، أليس كذلك؟) فإنها تقضي عليها وتعدمها.

وعندما يقال لنا إن الماركسية تولدت عن عدم حل لعقدة أوديب فإن هذه الفرضية -التي لا تخلو من ضلال مُغْرٍ- تبعث فيَّ ضحكا لامتناهيا، وبالرغم من هذا فإن ذلك هو ما يؤكده روبير مسراهي في مقالته النقدية: ماركس والمسألة اليهودية. (سلسلة أفكار، 1972).

وبودِّنا أن نعرف رأي ماو تسي تونغ حول هذه الفرضية. يرى مسراهي أن ماركس مناهض كبير لليهود لم يكن ليتمنى فحسب محو اليهودية والقضاء عليها، وإنما ساهم، بطريقته الخاصة في تدمير اليهود.

وقبل أن نخوض في مناقشة هذه الفرضية الغريبة المضحكة، لنشرع أولا في تحديد الظروف التي وضع فيها هذا النص. يقترح علينا مسراهي هنا قراءة صهيونية مطلقة. فما هو السياق الإيديولوجي الذي ترتبط به هذه القراءة؟ لقد سبق أن قلت إن الصهيونية، نزعة وثوقية يعميها الوعي الشقي. ومسراهي يرمي إلى

إقامة هذه الوثوقية على أسس علمية متينة وذلك بصدد كتاب ماركس: حول المسألة اليهودية. بل إنه يذهب إلى القول: "إن القضية اليهودية هي أحد المعايير التي نقيس بها الجدية العلمية عند إثبات صلاحية مذهب سياسي أو فلسفي" (ص72) ليفهم ما أعنيه: إن مسراهي يرمي إلى تأويل المسألة اليهودية تأويلا صهيونيا لذا فإن كل منهج علمي غير صهيوني سيكون في نظره منهجا متناقضا إن لم يكن مستحيلا. غير أن موضوع التحليل (مثل القضية اليهودية أو القضية الفلسطينية...) لا يشكل بطبيعته وخصائصه أساسا علميا. والخلط بين الموضوع والتأويل الذي يعطي له حجة سحرية. ومن يقدر على هذا الخلط سوى الضال؟ لنواصل حديثنا إذن.

بما أن مسراهي ينشد إقامة العلم فلنرجع أولا إلى النموذج الغريب الذي يضعه. وهو يرى أننا نكون أمام أربعة اختيارات في ما يتعلق بالمسألة اليهودية:

- فإما أن نصرح بعدائنا لليهود،
- وإما أن نضمره.
- أو نكون صهانية.
- أو نكون أخيرا يهودا صهاينة،

وأين موقعي أنا من كل هذا؟ أين نضع التقدميين المعادين للصهيونية؟ وأين نضع العرب المعادين للعنصرية والصهيونية في الوقت ذاته؟ سيرد علينا مسراهي بأننا كلنا مناهضون لليهود. ولكن لا داعي للخوض في مثل هذا الجدال، إن النموذج تحديدا، طراز يمكننا من تأويل الواقع، وأعني مختلف الأوضاع العينية، لذا فإن عليه أن يخضع لمنهج دقيق أو يكون قادرا على التجاوز والانفتاح.

بيد أن النموذج الذي يضعه مسراهي يقوم على خلط مقصود بين معاداة اليهود ومعاداة الصهيونية، لذا فهو لا يحيد عن الوثوقية ولا بد إذن من أن يبعث فينا الضحك.

لماذا إذن وقفت عند هذا النص؟ لأنني أود أن أبين هنا أن هذا النص، بالرغم من أنه لا يتوجه إلي، فهو يعنيني. وأنا أحس بأن هذا الاستخدام التعسفي لنص ماركس يعنيني بقوة. لقد حاول ماركس أن يتخلص من الوعي الشقي ويثور عليه: فهو قد حاول هدم كل ذاتية عمياء بنقده للدين. ومن أجل ذلك فإن الصهيونية تكرهه. أراد ماركس أن يحدد نفسه بعيدا عن ارتباطه العرقي والديني وذلك بإقامته لنظرية الطبقات كذات محركة للتاريخ. أهذا هو ما يسميه مسراهي خيانة ماركس للإنسانية جمعاء؟

ليس النموذج إلا أحد الأسس التي يقوم عليها النص: غير أن النموذج الذي يضعه مسراهي يستبعد أعداء الصهيونية جميعهم ويجمعهم فيما يطلق عليه هو أعداء اليهود، أو يقضي عليهم، بطريقة سحرية، فيحولهم إلى صمت مطبق. وهذا سبب آخر يدفعنا لأن نتكلم على القضية الإسرائيلية العربية ونفسرها تفسيرا يعادي الصهيونية ولا يتمحور حول جنس بعينه.

- ولكي ننهي حديثنا حول هذه النقطة ينبغي أن نشير بأن كل نموذج يخفي من ورائه، في نهاية التحليل، فكرة ميتافيزيقية عن الكلية totalité. غير أن المحاولة السجالية، إن أرادت أن تكون مقنعة، ينبغي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضي على مفهومات الكلية والمركز والأصل. وتلك هي المحاولة السجالية التي لا بد من أن تتحدث باسم أخلاق الخير وتدافع عن الحقوق. سنسعى إذن إلى أن نفكر ونكتب انطلاقا من النص وبعيدا عن الأخلاق المذنبة.

إن هذا النموذج هنا يشبه عنكبوت ميكانيكي، فهو يوهمنا بأنه يطرح سؤالا (هل ماركس مناهض لليهود؟) ثم ينسج نسيجا منتظما ماسكا بجميع حروف السؤال بمهارة، هذا في الوقت الذي نعرف فيه، ومنذ الصفحات الأولى، بماذا يتعلق الأمر. لذا فإن النص يتقلص بشكل ميكانيكي (إن الوقوف الدائم بجانب الخير لا يمكن أن يولد إلا الآلية الأخلاقية) حتى يتوقف في نقطة هذيانه المسمومة. إن مسراهي يوهمنا بأنه يتساءل. غير أن طرح السؤال بهذا الشكل (هل ماركس مناهض لليهود؟) ينم عن قراءة مشوهة لفكر ماركس. ذلك أن نص ماركس، مثل أي نص، متعدد المعاني، وهو يتداخل مع نصوص أخرى ويتفتح عليها بشكل جدلي. وسأثبت فيما بعد أن القول بمعاداة ماركس لليهود يصدر عن قراءة أحادية وهمية. إن مسراهي إذ يتّهم ماركس بحقده على اليهود وعلى نفسه ، يكيل له مختلف أنواع الشتم: فهو عنصري وساحر، وهو وثوقي يقول بالماهيات ويقدس الأوثان، وهو مجرم: " فليس كتاب المسألة اليهودية إلا نداء للقتل ودعوة إلى الإبادة" (ص. 62). ثم إن كتاب ماركس عمل مؤذ يسعى إلى اثبات صحة ماهو خاطئ (63) ثم "حقيقة حقده" (ص. 66) و "ليس كتاب المسألة اليهودية مؤلفا ماركسيا. والأفضل أن نقول: إنه كتاب رجعي" (ص. 89). وماركس في نظره "ولد من أب يهودي اعتنق الديانة البروتستانتية كي يحافظ على منصبه" (ص. 227). "وكتاب المسألة اليهودية في مجمله دراسة خاطئة، انفعالية، مجرمة غير ماركسية، وهي مجهود كبير يحاول أن يقنعنا بأن علينا أن نناصب اليهود العداء لا أن نحبهم (ص. 228) الخ... وبما أن الشتم ينم عن حقد دفين، فلا داعي للوقوف عنده. فذاك بالضبط هو سم العنكبوت الميكانيكي.

عندما انتقد ماركس أشد الانتقاد الاستغلال في جميع أشكاله ومستوياته فإنه حاول بذلك الخروج من الوعي الشقي: فبيّن بوضوح

إمكانية قيام مثل أعلى مغاير وأخلاق مغايرة وإنسان جديد. لقد جاوز الجدل الهيجلي الذي يمكن للدولة الاقطاعية أو البرجوازية أن تحتضنه وتنقده، فحول بذلك نزعته الهيجلية القوية إلى نظرية ثورية تقوم على فرضية أساسية: وهي أن الذات المحركة للتاريخ هي الطبقات الاجتماعية، وأنها هي التي تؤثر على الدولة والدين وليس العكس. تنحو المسألة اليهودية (سلسلة 1968,18/10) المنحى النقدي نفسه. ولا يمكننا مطلقا أن ننفي عن ماركس صدقه في تحليله النظري. هذا رغم التمزق الذي كان يستشعره إزاء وعيه اليهودي. فهل باستطاعتنا أن نعيب عليه كونه حاول أن يذهب بتحليله النظري إلى أبعد مداه ضد جميع أشكال الوعي الشقي بما فيها اليهودية؟

ليس من شك في أن ماركس قد صرح بأنه ينبغي علينا التحرر من الدين، بما فيه الدين اليهودي، إلا أنه سيكون من قبيل الهذيان أن نتهم ماركس بأنه أراد القضاء على اليهود ورغب في ذلك (وتلك هي أطروحة مسراهي). ألم يصرح "بأن الانعتاق السياسي لليهودي، والمسيحي ورجل الدين بصفة عامة، هو انعتاق الدولة وتحررها من اليهودية والمسيحية ومن الدين على العموم" (ص. 21). حقا إن اليهودية لا ترتد إلى ذاتية دينية. لذا فإن ماركس يقضي عليها في اتجاهين: بانتقاده للدين وبضم الأقلية اليهودية، نظريا، وإدخالها في خضم الصراع الطبقي. وليس تفكيك هذه الذاتية اليهودية عند ماركس إلا جزءا من نظريته العامة. وهو لا يعني قط القضاء على اليهود كما يدعي مسراهي ويتوهم.

بما أن ماركس يسعى إلى تحرير الإنسانية من البنيات العليا الدينية فهو لا يقر للديانة اليهودية بأي فضل أو امتياز. وبهذا المعنى، فإنه يبدو خائنا بالنسبة لليهود، مادام يرفع عن الشعب اليهودي الفكرة التي كَوَّنَها عن نفسه. بيد أن الإنسان، في نظره،

كائن تاريخي: "واليهودي يدّعي... بأن الخصائص التي تجعل منه كذلك هي ماهيته الحقة التي ينبغي أن تمحي أمامها ماهية الإنسان" (ص35). وعندما يقضي على فكرة الشعب المختار، يضفي على اليهود امتيازا آخر، ربما كان أكثر أهمية: "لقد تحرر اليهود بمقدار ما تهوّد المسيحيون" (ص50). وإذا سلمنا بفرضية مسراهي، فينبغي علينا القضاء على جميع المسيحيين غير أن هذا الجانب الآخر من المسألة لا يبدو أنه يثير انتباهه.

يبين مسراهي، عن حق، كيف أن نقد ماركس للرأسمال يظل، في هذا المؤلف، نقدا غامضا ملتبسا: فليست الأقلية اليهودية أو البرجوازية اليهودية هي التي أقامت الرأسمالية، فقد كانت هناك بروليتاريا يهودية، لا في أوروبا فحسب، بل في العالم أجمع. وقد كانت هذه البروليتاريا تعاني من الاستغلال والاضطهاد. فما هي إذن منزلتها داخل النظرية الماركسية للصراع الطبقي؟ بما أن ماركس لا يفرق في هذا الكتاب بين مختلف الطبقات المقهورة فربما كان يعتقد أن تحرر البروليتاريا كان يفترض تحرر الأقليات المستغلة. كانت هذه الفرضية مبالغة في التجريد وقد كذبتها الأحداث فيما بعد. ولكن لا ينبغي أن ننسى أن ماركس كان يفكر بالنسبة لوضعية ثورية. وعلى كل حال فإن ماركس ينحو هنا منحى مثاليا. وأنا على أتم الاتفاق مع مسراهي فيما يتعلق بهذه النقطة. لقد استهان ماركس بمسألة الذاتية والاختلاف ولم يعرهما ما يستحقانه. وبهذا المعنى، فهو كبت يهوديته وسيرجع الفضل لفرويد فيما بعد في طرحه هذه المسألة. لقد كان ماركس ينشد العالمية والشمولية، شأنه شأن المسيح، وبهذا المعنى فإن المسيحية قد تحققت في الماركسية.

ولكن لنعد إلى مسراهي الذي يعجبني فيه عناده ودقته المجنونة. ولا بد من أن أعترف بأنني قرأت كتابه بعناية ضالة: فالخطاب الصهيوني يتسلل إلى جسدي مثل قوة فوضوية. ويغمرني حزن شديد

عندما أفكر بأن التعايش بين اليهود والفلسطينيين مازال بعيد الاحتمال. وعندما أدع نفسي تهيم في ذلك العالم الخيالي حيث أقضي الوقت وأنا أسخر من هذا العالم أراني مع أصدقائي اليهود - وعلى رأسهم ماركس - نُشيِّد جميعا مدينة الحلم والمتعة.

غير أن هذا مازال بعيد الاحتمال وينبغي أن نذكر فلسطين اليتيمة وقد مزقها جيش متغطرس. إنه حمق الوعي الشقي العسكري. ليتني أعانق موشي دايان وأقبله على العين التي مازال محتفظا بها، من غير ضحك ولا سخرية، وحينئذ سأستنشق هواء لا تعكره الصهيونية، وسأطأ أرض فلسطين اليتيمة. سأعاني التمزق من جراء حقيقة مقنعة، ويظهر لي أن هذا التساؤل الذي يجعلني أتجاوز الأخلاق ذاتها سيجعلني أتحرق من شدة رغبة لا تروي ستقضي علي في الضلال المأساوي للبشر.

ليس مسراهي ، ولا الكتاب الذي ألفه، إلا تمرينا يبرر هذا التمزق اللامتناهي الذي يعود بي، عبر آلاف السنين، إلى ماقام به إبراهيم. وعندما أكتب فإن النص الذي أحرره سيجرب حظه من غير أن يعرف ما ينتظره.

ومهما كان الأمر فإن مسراهي يمهد لنا الطريق: هو يعيننا على أن نتذوق الهزلي ونحس به. وهل هناك ما يبعث على الضحك أكثر من هذا النص. ثم ماذا يقول هذا الفيلسوف الذي يستلهم سارتر، والذي يتحدث بأعصاب متوترة تتغذى بسمها الذاتي؟ ماذا يقول لنا عن هذا الرجل الذي يدعى ماركس والذي كدنا أن ننساه؟ وما الإساءة التي تصدر عنه والتي تدفعنا لأن نقارن ذواتنا بطواحين الهواء؟ وما دمنا بصدد الطحن، يمكننا أن نقول إن مسراهي على غرار سيرفانطيس الذي جعل من الملحمة رواية (وتلك سخرية لاذعة من طرف البرجوازية) حاول هو أيضا أن يجعل من المسألة اليهودية لماركس مهزلة لاإرادية . بهذا وذاك يمكننا أن نغير من موقع الجدال.

أولا وقبل كل شيء: إن مرمى مسراهي يتمثل في "فضح معاداة اليهود حيثما كانت متسترة. إنه يهدف إلى أن يسلط عليها الأضواء حيثما كانت محجوبة مقنعة. وهو يريد أن يثبت أن "هذا الفكر بعينه، وأن هذا العمل ينطوي على معاداة اليهود" (ص. 8). هانحن إذن قد أشْعرنا بما يهدف إليه، ولكن، بما أنني عربي سامي معاد للعنصرية، فأناَ أشعر بأن الأمر يعنيني، وحيث أنني أعرف فظاعة الروح النازية فأنا أهتز بكليتي كلما سمعت من يجهر بآراء غريبة حول اليهود وفي المجتمع الذي أعيش في حضنه أكافح كل فكر عرقي عنصري. غير أنني لست في حاجة إلى تقديم التبريرات ، ومصيري أخلاق مفتوحة وحركة لامتناهية لا معنى فيها للذاتية المحددة والهوية المعزولة. فما معنى أن يكون الإنسان يهوديا؟ وما معنى أن يكو ن عربيا والحالة هذه؟ ألم يسبق لي أن قلت إن تجاوز الذات أو الهوية العمياء يستدعي قيما أخرى أكثر تفتحا وانشراحا وخفة كما يقتضي عالما صعب المنال يكون فيه الإحساس بالممكن فوق كل إيديولوجيا؟ أن لا أتقدم دون أن أسخر من نفسي: تلك هي الاستراتيجية التي أنهجها الآن.

يتحدث مسراهي عن نوعين من المعاداة لليهود: فهناك معاداة اليمينية، وهي ظاهرة من السهل ترصدها، ثم هناك نزعة عنصرية يسارية وهذه "قوة متفجرة" (ص. 17)، لأنها "تتمتع بخاصية التستر" (ص. 17). والحال أن العدو المتستر يقتضي تقنيات لا تقل تسترا وخفاء: وهذا من الصحة إلى حد يصبح معه العدو عسير الإدراك. وحتى إن نحن حاولنا مباغتته فقد نزيد من تستره، لذا فمن الأفضل أن نعطل حركته بأن نسقيه سم الإجرام. لذا فإن كنت معاديا للعنصرية، بل حتى إن كنت يهوديا معاديا للعنصرية، وكنت في الوقت ذاته معاديا للصهيونية فليس لك من مخرج ولا من خلاص. فأنت محكوم عليك مقدما، وليس عليك إلا أن تعتنق الصهيونية. وأين موقعي أنا هنا وما محلي من الاعراب؟

لكي نجيب عن هذا السؤال ربما وجب أن نقبل مع مسراهي أن الشعوب العربية هي أساسا معادية لليهود. الصينيون أيضا، وأكثر شعوب العالم الثالث، ثم البلدان الاشتراكية، ومجمل القول، الأغلبية الساحقة من البشرية جمعاء. وهكذا نحصل على عدد مفرط من الأعداء و كثير من الشعوب العنصرية المعادية لليهود، لذا ينبغي أن نكون على حذر وأن نتبع منهجا علميا دقيقا. حول هذا التساؤل قام كتاب ر.مسراهي، وهو ذخيرة غنية بأعراض البارانويا. لتقويض "هذه العنصرية اليسارية يرى مسراهي أن عليه أن يصهر المسألة اليهودية لماركس.«فما يهمنا ليس هو أن نبدو إلى جانب اليسار أو أن نظهر رجال يسار، إن علينا أن نكون بالفعل من اليسار وأعني أن نخدم الأقلية اليهودية لنصون وجودها واستقلالها سواء في إسرائيل أو في العالم أجمع» (ص21). وما المنطق السياسي الذي نميز بمقتضاه اليسار من اليمين حسب العقيدة الصهيونية؟ خصوصا وأن دولة إسرائيل - وهي نموذج الدولة العسكرية - تسيطر على شعب آخر وتقهره. إنني أحفظ عن ظهر قلب عقيدة العرب، لذا فليس هي ما استعمله مباشرة. وما العمل؟ علينا أن نتبع تقنية العنكبوت الميكانيكية التي ستدور بسرعة أكبر فأكبر في الاتجاه الدائري للبارانويا. فمسراهي يقول لنا: إن ماركس خائن مجرم، وإيديولوجي سئي النية يلعب بالكلمات بطريقة شبه جدلية مارسها مراسا طويلا. وهي تتمثل في قلب الجملة لفظا اقتداء بهيجل (ص. 39)، ثم إنه سوفسطائي "وهو مثل بوير Bauer وحسب الجدل التقليدي المعادي لليهود، يعتمد على هذه المغالطة: "إن تحرير اليهود يعني التحرر منهم، إن انعتاق اليهود هو القضاء عليهم" (ص43).

ينبغي أن نرد على هذا بكل وضوح: فمنذ الإبادة النازية واليهود يهابون كابوس الإبادة والتصفية. فهل من حقنا أن نعيب عليهم "هذا الخوف والفزع"؟ كلا بالطبع. غير أنه فيما يخصنا نحن، هناك

الشعب الفلسطيني الذي يؤدي ثمن هذا الفزع ويعاني من نتائجه القاتلة، فهل ينبغي أن نضحي بهذا الشعب في سبيل مثل هذا الهذيان؟ إن كثيرا من اليهود والإسرائيليين يعانون من البارانويا. غير أن دولة إسرائيل، بدل أن تساهم في علاج هذه البارانويا تعمل على تجسيدها في مؤسساتها. ويأتي الخطاب الصهيوني ليسهم في هذه البارانويا الجماعية.

لذلك إذا توجهنا بالانتقاد إلى الصهيونية، سرعان ما نُتهم بأننا نرمي إلى القضاء على اليهود وتصفيتهم، فالصهيونية لا تقبل أي تحفظ فيما يخص إيديولوجيتها، وهي ترفض كل تعديل أو تحديد. وانتقاد هذه الإيديولوجية لا يعني بالنسبة إليها إلا رغبة في قتل اليهود: إن في هذا مما يبعث على الحمق. وبالرغم من ذلك فتلك هي أطروحة مسراهي. إلا أننا لا نستطيع أن نقبل مثل هذه الألعوبة. وكل أقلية تخضع في نظرنا للصراع الطبقي. وكل بحث عن الهوية (يهودية كانت أو عربية أو زنجية) لا بد من أن يتم عن طريق الانتقاد. وهذا هو المنهج الذي اتبعه ماركس، وهو منهج يقوم على شطرين أساسيين: إن الكائن التاريخي لا يمكن أن يرد إلى البنيات الفوقية الدينية وإنما يتحدد بفعل الصراع الطبقي، وهذا يعني أن ماركس يقلب أوهام الوعي الشقي. إنه ينتقد الديانة - بما فيها اليهودية - دون أن يرغب في القضاء على اليهود أو تقتيلهم، أعني دون أن يرغب في الانتحار. وكيف كان بإمكانه أن يفكر في القضاء على إخوانه في الدين، هو الذي كان يشكو من الاضطهاد الذي كان يعرفه عصره إزاء اليهود؟ إن التأويل الصهيوني لماركس ينم أساسا عن قراءة وهمية تسقط على المسألة اليهودية خطابا يهذي ويضل. وعندما يتعرض ماركس لانتقاد الرأسمال والبرجوازية اليهودية فإن مسراهي يستخلص من ذلك:

1- أننا نريد تقتيل اليهود
2- فعلينا أن نقول إنهم الشر عينه (ص. 52).

وهو يضيف خيطا آخر إلى نسيجه العنكبوتي وينتهي بأن يقول "إن المعاداة التي يناصبها ماركس لليهود تتميز بكونها شاملة مذهبية، تاريخية وكونية" (ص54). إن البارانويا لا ترى إلا السفاكين والأعداء في كل مكان، فيعم انتشارها كل شيء. وفي عملية قلب - تميز الوعي الشقي - يسقط مسراهي على ماركس الصورة المعكوسة لتمزقه هو وما سيتولد عن ذلك سيكون نوعا من التحليل.

وحينئذ، يصبح من السهل على مسراهي أن يزيد من هذيانه. ومادام عاجزا عن ابتداع مسلك آخر فإنه يستمر في مغالطاته السوفسطائية. وما النتيجة التي يخلص إليها مسراهي في انتقاده ماركس؟ إنه ينتهي إلى أن ينقل أخلاقه من مكانها لتصبح مانوية ماركس انتقاما شخصيا يفسر، هو أيضا، بعدم تخلصه من عقدة أوديب.

يسقط مسراهي على ماركس الأخلاق المانوية المعادية لليهود: "إن اليهودي في نظر ماركس هو المجرم على الإطلاق، أي أنه هو الشر المطلق الكوني..."(ص62). وفيما بعد: "إن إثم اليهودي في نظر ماركس يفوق بكثير الظلم الذي تعرض له هو، فهو يشمل جميع أنواع الظلم" (ص. 62). ويصر مسراهي بالحماسة الملحاحة نفسها على أن يعيد النظر في الماركسية برمتها. وفي استطاعتي أن أطلق معه صيحة التعجب: "إذا كانت الماركسية في جوهرها معادية لليهودية، أفلا ينبغي القول عنها أنها مجرد إيديولوجية انتهازية تهدف إلى تزكية الأحقاد ضد اليهود وإلى مطاردة المذنبين" (ص. 72). علينا أن نتابع هذه الحيلة السوفسطائية لأننا نخمن النتيجة: وكما يقول مسراهي "فإن ماركس عندما يضع فكره في المسألة اليهودية" (ص90) وأيما تشديد، غير أن مسراهي يعلم بالرغم من ذلك أن ماركس هو ماركس. وهو يريد استقطابه بكيفية أو بأخرى. أترون مآل أولئك الذين لا تتاح لهم الفرصة لأن يناهضوا الصهيونية؟ وأنا أيضا لن أتمتع بهذه الفرصة لأنني سأنعت بأنني

معاد لليهود سواء وضعت فكري في المسألة اليهودية أم لا؟ يتناول مسراهي ماركس ويقسمه إلى صنفين. فيأخذ على عاتقه أن يطرح الجزء الذي لا يرضيه. وباستطاعتنا أن نسخر منه هو كذلك ونأخذ عليه سقوطه في الأخلاق المانوية. ولكن ربما كانت هناك أنواع متعددة في المانويات. إلا أن مسراهي يرى أن الصهيونية حالة شاذة ومانويتها نوع من الامتياز. فلماذا ننزعها عنها، وعلينا، بدلا من ذلك، أن نضاعف من مجهوداتنا لنفهم فهما أفضل. فبعد أن قسم مسراهي ماركس بشكل تعسفي يعود الآن ليدخله إلى الدين اليهودي: " إن ماركس ثوري من حيث هو يهودي حتى وإن أبى ذلك" (ص.86). ذلك لأن ماركس لم يفعل شيئا إلا أن أساء التعبير بنوع من التلذذ المرضي، وما نظريته حول الطبقات الاجتماعية إلا تعبير جديد عن جدل الشر والخير، هذا الجدل الذي طبقه ماركس في البداية على اليهود ونقله بعد ذلك ليعممه على الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا.

يلزمنا أن ننتبه لعبارة مسراهي عندما يكتب "أليس من حقنا أن نسلم بالفرضية التي تقول إن كراهية اليهود هي التي تتحكم في التحليل الطبقي عند ماركس، وبأن التحليل الانتقادي للطبقة البرجوازية ليس عنده إلا قناعا يغلف عن طريقه حقده على اليهود"(ص. 73) . إن هذا التصريح الخطير ينطوي، بالرغم من ذلك، على فكرة مهمة وهي أن النظريات ليست في النهاية إلا وهما مقنعا، غير أنه ينبغي علينا أن نبين كيف تتجسد النظرية في الوجود التاريخي فتحول مجتمعات وثقافات متباينة. إن "ماو" مثلا، هو في الوقت ذاته صيني ماركسي ومناهض للصهيونية. فإذا نظرنا إذن إلى نقد مسراهي من وجهة نظر الذاتية والاختلاف الثقافي فإنها ستبدو ضلالا أعمى.

إلا أن مسراهي ينظم المسألة بطريقة أفضل: فبعد أن اتهم ماركس بمعاداة اليهود ومناهضة الصهيونية (ألم يكن للصهيوني وجود في

عصر ماركس؟) يتصدى الآن لتفسير ظاهرة ماركس متبعا نوعا من التحليل النفسي الوجودي، معتمدا الثلاثية الأوديبية: وهذه الأمور لا تخفى على أحد. فلننظر إلى المسألة عن كثب: يلاحظ مسراهي أن ماركس عرف في حياته نوعا من التقمص الحاد إزاء أبيه (الخائن) فأضاف خيانة الأب إلى خيانته هو لليهود. ومقابل هذا التقمص هناك حقده على أمه وأسرته والعالم اليهودي بكامله. لذا فهو أوديب منقسم على نفسه، وستنتهي حركة وهمه بأن تثبت عند حقد الذات وطرد صورة الأم منها. وإلى ماذا تستجيب هذه العملية؟ لا يقول لنا مسراهي شيئا عن هذا. أو على الأصح فإنه يدخل عنصرا ثالثا هو موس هيس Moses Hess وهو يهودي اشتراكي صهيوني قبل الأوان. لكن ينبغي أن ننتبه إلى أن هذا العنصر الثالث ليس هو فريدريك إنجلز. أيكون إنجلز إذن هو الصورة المعاكسة لموس هيس؟ يمر مسراهي مرَّ الكرام على "الجنسية المثلية الكامنة" (ص. 223. التشديد من عندي). التي تطبع علاقة ماركس بإنجلز. لست على اطلاع مباشر فيما يتعلق بالإيديولوجية الجنسية التي يعتنقها مسراهي، ولكن لنقل له مباشرة: إن الناس جميعا (رجالا ونساء) يحيون نوعا من الجنسية المثلية الكامنة. فهي عامة "مثلها مثل منع ارتكاب المحارم. ولكي يسيء مسراهي إلى ماركس - إنجلز فإنه يسعى إلى "أن ينزع عنهما رجولتهما"، ويوهمنا بأن علاقتهما كانت مرضية. ومجمل القول فإنه يريد أن يقنعنا بأن عقدة أوديب مضطربة عند ماركس، شوهها انتقال حاقد.

يروي مسراهي بأن كارل ماركس "ولد من أب اعتنق البروتستانتية للحفاظ على منصبه" (ص. 227). فقد أضمر إذن شعور أبيه بالذنب وتبناه وبالغ في ذلك كي لا يلقى أي اعتراض. عن هذا "الشعور الموضوعي بالإثم" (ص.227) ستتولد الماركسية، من حيث إنها محاولة لعقلنة الحقد على الذات أي لغريزة الموت

الموجهة ضد الذات. ويبدو أن ماركس كان "مازوشيا إلى درجة الانتحار" فساهم بفضل هذا الحقد في تحرير الإنسانية.

إننا إذ نومئ إلى العقدة الأخيرة من نسيج العنكبوت سنجيب - كعادتنا - من غير ضحك.

إن اللاشعور يتيم كما يقول لنا كتاب جيل دولوز وفليكس كتاري مضادا أوديب (ونحن نتفق مع ما جاء فيه مع بعض التحفظات التي تتعلق بتلك الطريقة التي تنظر إلى كل شيء كآلة والتي تفرض نفسها في النهاية كنظام عام. ولكن لا قيمة لذلك، فهذا النص يخفف بعمق من الشعور بالذنب. هذا بالاضافة إلى أنه يعلمنا كيف نستخدم العنف والسخرية الثوريين. فكل نص يتوقف في قيمته على مدى قدرته على السخرية كما جاء في هذا النص ذاته).

إن اللاشعور إذن، يتيم ورحال وعابر، لذا فهو لا يؤول إلى حكاية أب - أم - أنا، غير أن بإمكانه أن يتبلور في عقدة ويخضع لسلطتها القاهرة ويذهب ضحية أخلاقها المستقرة. إن اللاشعور من حيث هو ممارسة «للرغبة» يحل عقدة أوديب و «يصنعها» في هجرته الخاصة. واللاشعور لا «يستقر» في مكان بعينه، ولا يتخذ هوية مستقرة، إنه يقوض باستمرار المؤسسة الأوروبية وما يقوم مقامها. إن ماركس بهذا المعنى مصارع طبقي نموذجي. فهو مهاجر ويتيم، فماذا تهمه عقدة أوديب! ماذا يهمنا نحن من هذه العقدة! وما الذي يقوم به المصارع الطبقي؟

إن المصارع لا يرضع ثدي أمه
ولا قضيب أبيه
إنه يبتلعهما
يأكل هذا، يتغذى بذاك
ذلك هو سر كل تذوق.

تتجاهل الصهيونية الوثوقية صراع الطبقات: وهي لا تبحث إلا عن الهوية والذاتية العمياء. إنها تريد نشأة أخلاقية أوديبية. وهذا شيء مبرر: فهي في حاجة إلى أب وهمي كي تخفي أعمالها المرعبة. لذا فهي عاجزة عن فهم الوثبة التي قام بها ماركس ليقلب جدل الذاتية والاختلاف ويضعه داخل نظام عام للإنتاج يربط الإنسان بالإنسان، والإنسان الطبيعة. إن الإنسان كائن تاريخي وهو وليد الصراع الطبقي، الصراع من حيث هو علاقة الحياة بالموت، ومن حيث هو إثبات لانفصال داخل الانفصال، واختلاف للاختلاف. المصارع الطبقي يتيم، وعليه أن يحطم الأسرة وكل مؤسسة أوديبية.

تُرجع صهيونية مسراهي الذات ماركس إلى ثنائية وهمية، وبما أن الصهيونية حركة ثنائية للوعي الشقي تقسم خصومها إلى شر وإلى خير، وتضع الذات ماركس على هذا الجدول المانوي، هذا في حين أننا نعرف أوجها لامتناهية عن ماركس، استراتيجيات للقراءة تختلف من حيث حدتها وقربها من الصواب. أما قراءة الصهيونية فهي أوديبية وباستطاعة التحليل النفسي أن يزودنا بالعبارة الملائمة لوصف هذا النكوص: إنه عودة المكبوت. فليس من الغريب إذن ألا ترى الصهيونية في ماركس إلا كابوسا وحلما مزعجا.

إن السيادة اليتيمة اللامتناهية للاشعور لا يمكن أن تؤول إلى مجرد تأمل مثالي حول طبيعته المنتجة، غير أنها تظهر في العلاقة الصميمة العنيفة التي تربط الإنسان بالطبيعة، وتشده إلى المستحيل. وهذه فكرة أساسية لا غنى عنها من أجل خلخلة التأويل الذي يقوم على الثلاثية الأوديبية. إن الإنسان الثوري يمكن أن يوجد بفعل هذا البهاء اليتيم الإيجابي. وأقسى ما يضمره ماركس في نفسه هو كونه لم يأبه لا بأب حي ولا بميت (وفي هذا قلب للوعي الشقي) فبدّد بوقاحة معهودة، النظام الذي جعلته الإنسانية يتبلور

في المؤسسات الاجتماعية والملكية والنقود والأسرة والدولة. لقد قضى على الحنين الديني وعلى أخلاق الخطيئة بحدود الثورة: فالأخلاق دخول في المعمعة متوقف على الثوبة الممزقة للانفصال والتغيير. ومن وجهة النظر هذه فإن الثورة ليست شيئا متعاليا، وليست كلية مغلقة. وآخر ما تتساءل عنه هو كيف تحول الناس إلى إخوان يتامى. لماذا نصر على تأويل ماركس على هذا النحو؟ لأنني أعتقد -وهذه هي حجتي النهائية- أن الصراع الطبقي ليس مجرد جدل بين المستغلين وإنما هو تلك المسألة اللامحدودة التي تتعلق بتعميم الفوضى الدائمة على وجود البشر وعلى العلاقات بينهم. فالصراع الطبقي لا يرحم أي استقلال وهمي للفرد: والثوري يصبح يتيما لأنه يراهن على الثورة. لذا فإن الاحتراق أو الفشل اللذين قد يلحقان به هما أيضا وثبتان نحو حرية لا تنفك تتقنع. وبعبارة أصح فإن الثوري عابر، إنه يقضي على الأوثان ولكنه لا يكون أبدا متيقنا من تحقيق مشروعاته وسلامة مصيره.

حينئذ لا تكون الحكايات الأوديبية في هذه الحال إلا اهتمامات بارانوية. إن إرجاع الماركسية إلى مجرد حل مشوه لعقدة أوديب أمر يبعث على الضحك. لقد جعل ماركس نفسه في خدمة حقيقة ثورية تتعالى على المؤسسات الأسروية ولا تأبه بالأب الميت ولا بالذي مازال على قيد الحياة. إن ماركس حكم على نفسه بالخوض في بحث لا تجد فيه الصهيونية مكانا متسعا. لذا سأحيل القارئ إلى الفصل المقبل، من غير أن أضحك.

الفصل الرابع

الماركسية ضد الصهيونية

"ماذا تعتقدون؟
أتعتقدون أنكم ابتلعتم الإله؟"
سبينوزا

من الآثم؟ إن طرح هذا السؤال بهذه الكيفية ومن خلال كلمتين يضفي عليه مسحة بريئة، براءة مثيرة تكاد تكون ممزقة، ذلك أن الأخلاق السياسية آثمة ككل أخلاق: فهي تقيم سلّما للقيم وتفاضلا بين الناس. إنها تنظر لعنف الخضوع والسيطرة وتجسده في مؤسسات اجتماعية.

إلا أنني أتشبثُ بالقول إن الوعي السياسي لا يمكن اختصاره في تجربة الشرّ والشقاء. فحتى حين لا يأبه به الوعي بالإثم، يزيد من عذاب القدر ويتخذ صورة البراءة المطلقة والحياة الحرة بعيدا عن كل يأس. فليس الوعي الشقي في النهاية إلا عملية محو- من بين عمليات أخرى - لمرآة النفس التي يمكن أن تنبعث منها الذات في الفراغ أو اللامبالاة.

غير أن هنالك حدودا يصبح عندها الوعي الشقي من العماء بحيث يفقد طاقته المتفجرة ويضل في ضياع مجهول. وأقصد بهذا أن من السهل علي أن أرد الصهيونية إلى البارانويا وأرجعها إلى مرض

ذهني : ألم يلجأ بعضهم إلى هذه الحجة حين كاد الاختلاف معها يصبح عسيرا على التحمل؟ وبعبارة أخرى، ماجدوى هذا الصراع إذا كان تناقضي مع الإيديولوجية الصهيونية سينتهي بأن يفقد التواصل معها والإصغاء إلى ما تقول؟ إنني لا أصغي لما تقوله الصهيونية إلا بمقدار ما أتعرف فيها على يأس إرادة معذبة بعيدة عما ترغب فيه، منفصلة عن الآخرين وأعني العرب وفلسطين اليتيمة.

إنني أتحدث عن الهذيان الصهيوني كي أزيد في تمزق تجربته، ومع ذلك فأنا لا أصنف معتنقيه بين حمقى التاريخ. إذ أن هنالك أشكالا متنوعة من الهذيان السياسي، والهذيان الصهيوني يرمي في الواقع إلى التغطية على استراتيجية عالمية ترتبط بالهيمنة الإمبريالية وتخضع لمشيئتها. ويبدو واضحا أن ما أرمي إليه هنا هو تحليل هذا التحالف وفضحه. ففيه يكمن التناقض بين الماركسية والصهيونية.

لو أنني أتحت الفرصة لجزء مني ليعبر عن نفسه لقلت بكل بساطة: إنني إذ أرفض أن آخذ على عاقتي إثما منقولا، أعجز عن تبني الإيديولوجية الصهيونية. وبما أنني أضع نفسي إلى جانب نشوة الوعي السعيد (الذي لا ينبغي أن نخلطه بتمجيد اللذة) أرى أن نفي الصهيونية لا يحول بيني وبين الاتجاه نحوها، هذا إذا افترضنا بالطبع أنني أستطيع ذلك...

ليس في وسعي أن أغير من الشعور بالإثم الذي يعاني منه الصهيوني من غير أن يعترف به، إلا أن في استطاعتي، مع ذلك أن أيأس من فزعه وهذيانه أو أسخر منهما. إن هذا الشعور بالإثم يغتاظ من الفلسطينيين متوهما براءته. من هنا جاء ذلك التملك المتكرر الذي نجده عند الصهيوني: فهو يجعل من دولة إسرائيل، عن طريق قلب ساخر للأمور، كبش الفداء. ياله من هذيان يتمزق فيه الوعي خوفا من التضحية. والأغرب من هذا تلك الإرادة العمياء

التي تدفع دولة إسرائيل إلى أن تحجب عن شعبها الخطر الدائم لرؤية دامية.

ينطوي هذا الموقف على مثالية تفضيلية لا علاقة لها بالماركسية الثورية. فماركس يريد أن يجعل من الصراع الطبقي حركة التاريخ ذاتها، وهي حركة تعلو على الجدالات التي تفرق بين الإثم، هذا في حين أن دولة إسرائيل تسعى إلى تدعيم أسس الأمة الطائفة. إن القوانين التي تتحكم في الجنسية الإسرائيلية لا تخفى على أحد. ومن بينها القانون الذي يقول "من حق كل يهودي أن يفد على هذا البلد"، وهذا يعني عمليا إقصاء الفلسطينيين. إن دولة إسرائيل، الأمة الطائفة ومعقل الأسلحة تريد أن تجعل من نفسها ملجأ عالميا. فكيف لا تفهم أنها بهذا تجعل من الشعب الإسرائيلي كبش فداء؟ فهل تعتقد أنه سيبقى في حمى الإمبريالية وحلفائها إلى الأبد؟ لقد ربطت إسرائيل مصيرها بالسياسة الرسمية لأشد الدول عنصرية كالولايات المتحدة، وإنجلترا وألمانيا الغربية... بل حتى إفريقيا الجنوبية. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن الصهيونية تخدم الفاشية.

أما الرأسمالية والإمبريالية، فتبلغان الذروة باستغلالهما في الوقت نفسه للزنوج والعمال، والعالم الثالث، والغرب... بل حتى إسرائيل ذاتها. إن الدخول في هذا الحلف معناه افتراض خلود الإمبريالية الأمريكية والاعتقاد بأن الثورات ستكون دوما في صالح إسرائيل. فمثل هذا العماء يفترض أن تنضم الدولة الإسرائيلية إلى سياسة البيت الأبيض والبانتاغون وتقتفي أثرهما. ولست أقول إن هذا الانضمام كان مطلقا إذ أن باستطاعة إسرائيل أن تنتزع بعض الاستقلال الذاتي إلا أنه يظل بسيطا ضعيفا... لذا فإن الصهيونية تجد نفسها في ورطة، غير أنها ترغب بعناد في هذا الهدم اللاشعوري. وليس من المدهش أن يصرح أحد المثقفين الصهاينة بأن

"الشعب اليهودي قد أصبح في معظمه أكثر الشعوب محافظة، وأكثرها رجعية لأننا لا نساهم قط في المعارضة ولأننا، أينما كنا، ولأسباب متنوعة معروفة، لا نحيد عن الدفاع ولا ندخل في المواجهة"[1].

صحيح أن إقامة الدولة الإسرائيلية (وارتباطها بالإمبريالية) قد جعلا "الشتات" اليهودي في وضعية شديدة التعقيد. وأنا أعرف جيدا التمزق الذي يعانيه بعض المقربين من أصدقائي اليهود. فمن جهة انقسم "الشتات" اليهودي على نفسه ومزقته حركات سياسية وإيديولوجية متباينة، بل متعارضة. ثم أن يهودي "الشتات" من جهة أخرى، مرغم على أن يستجيب كل مرة لهويته المزدوجة وإيمانه المزدوج. وغالبا ما يكون التناقض مأساويا يائسا وعسير الحل. فعوضا عن أن تجد الصهيونية حلا للمسألة اليهودية، لا تعمل إلا على المضاعفة من حدتها: وربما وجب أن نعترف لها بنوع من المرونة الفكرية التي تحيّر خصومها وتضللهم.

وقد يُعترض علي: ماقولك في الاشتراكية الصهيونية؟ هل هي موجودة؟ هل بإمكانها أن توجد؟ لماذا تجعل من التناقض بين الصهيونية والماركسية الثورية تناقضا لا حل له؟[2]. إن القضية التي سأدافع عنها هي أن تعميم الصراع الطبقي في الشرق الأوسط هو وحده الكفيل بأن يخلص الصهيونية والفلسطينيين معا من المشكلة الوطنية. وهذه هي الأطروحة التي دافع عنها تروتسكي وهي التي يدافع عنها اليوم دويتشر. وقبل أن نؤكد على أهمية أطروحتنا وصوابها، ينبغي أن نبرز ضلال الصهيونية الاشتراكية وخصوصا عند أحد المنظرين للاضطهاد، وهو نفسه من مواليد البلدان العربية، ويقيم الآن بباريس منذ سنوات عديدة.

نعلم أن ألبير ميمّي A. Memmi قد تحدث في نصوص عديدة عن تجربة الاضطهاد المتعلقة بهيمنة الاستعمار أو بيهود "الشتات".

بل إنه يحاول أن يستخلص من تلك التجربة نظرية عامة عن الاضطهاد تصْدُقُ، بدرجات متفاوتة، على الزنوج والنساء. وسأكتفي بأن أقتبس بعض الأمثلة التي تعنينا هنا من كتابه وصف يهودي(3)، والجزء الأول وهو بعنوان: الورطة. وهذا صحيح لأن الأمر يتعلق بالفعل بمأزق نظري. وسيتضح لنا كيف أن ميمّي عندما يستخدم الجدل الهيجلي حول السيادة والعبودية في صورته المبسطة لا يجرؤ على أن يذهب به إلى أقصى حد ممكن، ولا على أن يكذبه ويهدمه بشكل صريح، وهو يجعلنا نحس بالضجر والسأم الكبير...كي يخلص في النهاية، بعد لف ودوران، إلى تصفية الشعب الفلسطيني إلى حد أن الأسلوب التحصيلي لكتابته يبعث على السأم ويدفع بنا إلى النوم. كان كيركيغارد يتساءل كيف يمكن أن نشعر بالسأم بطريقة مرهفة ذكية؟ وهو يجيب: إن ذلك يتم عن طريق التناوب وأعني تلك الطريقة التي ينهجها الفلاح بتغييره الدائم لوسائل استغلاله للأرض. إن السأم الجيد معناه اكتساب مرونة ذهنية انطلاقا مما يثير الصعوبة. وقد سبق أن أشرت إلى أن كل نص (راجع ما كتبه دُولُوز Deleuze) يتوقف في النهاية على مدى قدرته على التهكم... وفي النهاية فإن كل نظام ثقافي لا يبعث على الضحك هو نظام ممل بمعنى مزدوج: فهو يأخذ نفسه جديا ويريد أن نأخذه نحن مأخذ الجد. وهذه الحركة المزدوجة تقضي على النص وتهدمه في حركة سأمه ذاتها. ذلك ما يحصل لي بالضبط كلما واجهت تنظيرات ميمّي التي تنم عن مجهود يائس.

وماذا يحصل بالضبط؟ لننظر إلى الأمر عن كثب. فهو يقول في تصريح له في إحدى الندوات: "إن اليهودي الذي يرضى عن نفسه، والذي يريد أن يساهم في تحويل العالم وتغيير وضعيته الخاصة ينبغي عليه في الوقت ذاته، أن يكافح إلى جانب الآخرين الذين يودون إقامة العدالة والحرية، كما ينبغي عليه أن ينكب على تغيير

وضعية اليهود" إن هذا الحل الذي لا يستبعد الحلول الأخرى، والذي يخص اليهود، هو تحرير القومية اليهودية وإعادة بنائها" ومجمل القول فهو الصهيونية الاشتراكية[4]. إن هذه الصهيونية الاشتراكية المزعومة تؤول هنا إلى أكثر الإيديولوجيات القومية انتشارا. وهي تقوم في هذا الحال على مفهومات النزعة الإنسانية البرجوازية. إن ميمّي ينكر أهمية الطبقات الاجتماعية، وهو ينتهي بأن يعتنق الأخلاق البرجوازية. ولا عجب في ذلك. فقد علمنا هيجل بأن المثقف الذي يحل في نفسه جدل العبد والسيد يتصرف وفق تحرر وهمي ناسيا أن نظام المجتمع قائم على تفاوت عنيف. لذا يسعى هذا المثقف لمحو التناقض باعتناق وهم جديد وأعني النزعة الإنسانية الشمولية. والحال أن كل نظرية هي ضربة قوية موجهة ضد القيم القائمة وهي عنف رمزي يشوه العدو الطبقي. إلا أن ميمّي عاجز عن أن يقوم بمثل هذا لأن صهيونيته الاشتراكية قد نمت، تاريخيا وإيديولوجيا، في حضن البرجوازية الغربية. فالإمبريالية الغربية هي التي مكنت من ظهور الصهيونية. ثم إن ميمّي، إذ يعَرِّف الاضطهاد تعريفا مغرقا في التجريد وبعيدا عن التناقض، ينسى السيطرة التي يعاني منها الشعب الفلسطيني.

إن التحرير الوطني حرب تدور بين الطبقات الاجتماعية، وتناقض عنيف بين الشعوب. كما أن جدل السيادة والعبودية يمزق التاريخ. وإسرائيل لا تحيد عن القاعدة العامة: إنها تريد أن تقيم سيادتها عن طريق الحرب أو عن طريق سلم لا يقل تقتيلا عن الحرب. وهي تسعى إلى تحويل الفلسطينيين إلى شعب من العبيد. وبالطبع فإن ميمّي يغفل هذا التناقض، وأقصد وجود جماعتين مظلومتين (هما الشعب الفلسطيني ويهود الشتات) الآن وهنا في قتال مستميت، فما العمل في هذه الحال؟ وكيف نحل هذا التناقض؟ إن الجواب النظري جاهز عند ميمّي: "إنني لا أدرك كيف يكون شقاء الآخر مبعث عزاء

واطمئنان. إن شقاء العالم مهما كان اتساعه لا يعزيني في شقائي أنا، إنه لا يواسيني. فمهما كان الظلم الذي يسود العالم فلن يرغمني على تقبل الظلم الذي أعاني منه أنا" (المرجع المذكور، ص. 37) ثم يقول فيما بعد: "إنني أدرك هناك موقفين: فإما أن نتقبل جميع الآلام أو نرفضها كلها. وعليه فإنني أرفضها دفعة واحدة، مثلما أرفض كل شكل منفرد من أشكال الاضطهاد".

إذا ما ألححنا بعض الشيء، وقلنا لميمّي بأنه إن كانت الصهيونية الاشتراكية ترفض كل اضطهاد (في جميع صوره المنفردة) فينبغي عليها أن تأخذ الثورة والصراع الطبقي بعين الاعتبار، فهما أساسا كل اشتراكية جذرية. إلا أن ميمّي سيرد علينا بالوثوق نفسه: "إن مرمى الاشتراكيين ودعوتهم هما الثورة وقلب النظام الاجتماعي: والحال أن الاشتراكية والثورة يتنافران وينفي كل منهما الآخر" (ص.207). نفهم الآن لماذا يحمل هذا الفصل لفظ الورطة كعنوان. حقا، إنها لورطة. ومن حسن الحظ أن ميمّي يصرح بذلك هو نفسه عندما يتحدث عن طريقته: "والحقيقة أننا ندور في حلقة مفرغة. إننا نلقى دوما الجواب نفسه للسؤال نفسه" (210). الجواب نفسه للسؤال نفسه، أو السؤال نفسه للجواب نفسه. الأمر سيان. وكلنا أخذنا نضجر.

يتمكن ميمّي في نهاية النص من الإفصاح عن اكتشافه: "ومجمل القول إنني أعتقد أن هناك وضعية يهودية، وأعني وضعية خاصة باليهود. وهي تجعل من اليهودي كائنا ينتمي إلى أقلية، كائنا مختلفا، منفصلا، منقسما على نفسه ومفصولا عن الآخرين. كائنا يعاني من التمزق سواء في ثقافته أو في تاريخه، في ماضيه أو خلال حياته اليومية. وأخيرا فهو كائن مجرد" (ص.291-292). وخلاصة القول، فإن ميمّي يريد أن يؤكد أن الوعي اليهودي وعي شقي. ولسنا في حاجة إليه لنعرف كل هذا، فلا ينبغي أن ننسى أن

هيجل وجد بالفعل. وأنه يجب علينا أن ننطلق منه كي نهدم ما يقوله أو لنتجاوزه. أما ميمّي فهو يتجاهله كي يقدم لنا اكتشافات جوفاء، غير أن هذا التناسي يخفي من ورائه شيئا أهم: ذلك أن إقصاء ماركس لابد أن يفترض إقصاء هيجل. إلا أن الصهيونية التي تدعي الاشتراكية عاجزة عن تبنيهما معا. فماذا تعني الاشتراكية هنا إذن؟

إن الوعي الشقي انفصال لامتناه وهو يحيا على أمل العودة الممكنة نحو الذات واسترجاع الهوية العمياء. والصهيونية كوعي شقي لا تنجو من هذا الهذيان (سواء أكانت من اليسار أو من اليمين). فلكي تبرر أعمال القمع التي تقوم بها، تحاول أن تفرض علينا إحساسا مطلقا شموليا بالإثم: "إن كل من ليس يهوديا لا بد أن يساهم في اضطهاد اليهود شاء ذلك أم أبى"(ص.54). باستطاعتنا إذن أن نتوقف عن كل عمل وأن نُنشد جميعا نشيد الخوف من الإبادة. هل يلزمنا إذن أن نتوقف عن كل عمل وأن ننشد جميعا نشيد الخوف من الإبادة؟ هل يلزمنا إذن أن نقبل هذا الإثم المنقول؟ يا لسوء حظ الصهيونية، إذ أن علينا أن ننشد أغنية أخرى، أكثر فرحا وانشراحا، بعيدا عن سوء النية وعن... الصهيونية الاشتراكية. وما من شك في أن هذه الأنشودة تتطلب سيادة عنيفة. إن الاضطهاد ميدان صراع يمكن لإعادة نظر ثورية أن تحرر فيه الفلسطينيين وتضمن مصيرا مشتركا ووجودا مشتركا بين العرب واليهود، ليعيشوا ذلك المصير بخيره وشره، هذه هي أنشودتنا.

يصف ميمّي الاضطهاد الذي يتعرض له الشعب اليهودي من غير أن يلتفت إلى التحول الذي يطرأ على معنى الاضطهاد في هذه الحال، فاليهودي الذي تعرض لقمع طويل الأمد، يريد هو بدوره، بعد أن أصبح معتنقا للصهيونية، أن يضطهد لا ذاك الذي حاول إبادته، وإنما غيره. فكما هو الشأن عند كل سيادة، اعتقدت إسرائيل أنها

وجدت في فلسطين اليتيمة ضحيتها. غير أن طرح القضية الوطنية على هذا النحو، بإبعاد الفلسطينيين، معناه إغفال لما يحدثه مكر التاريخ من تصدع في نظام التحالفات. فإذا أرادت إسرائيل أن تستمر كشعب، فمن مصلحتها أن تصغي للأصوات المسعورة التي تصدر عن الفلسطينيين وعن العرب. إن البنيات الاجتماعية لا تستقر على حال، لكن السعر يمكن أن يتحول هو كذلك إلى إرادة قوة رهيبة... لقد حان الوقت لمعرفة ما يجري وما يرسم في جرح القلب.

سمحنا لأنفسنا بهذا الاستطراد كي يقودنا إلى فضح الصورة المثالية التي يرسمها ميمّي عن وضعية اليهود، وكي نشير في الوقت ذاته إلى أن ميمّي يستبعد ماركس عندما يقصي هيجل، أو العكس . إن طريقة ميمّي تتمثل في تبسيط ساذج لجدل العبد والسيد وهي تبدو لنا طريقة ضعيفة مثلما كانت الحال بالنسبة لمنهج فرانز فانون Fanon. وليس من شك في أن هيجل مخيف سواء فيما يخص الصهيونية أو فيما يتعلق بالوعي الشقي بحيث إن أي محاولة لقراءته قراءة صهيونية سرعان ما تبدو عسيرة مستحيلة.

تنتقد الصهيونية ماركس، هذا في حين أن الماركسية لم تكن في النهاية سوى انتصار لهيجل، رغم ما يقال عن قلب الجدل. وهذا ما سمح لجاك دريدا بأن يلاحظ بأن "الفكر الهيجلي يبدو واهيا لا يقوم على أساس في تلك اللحظة التي يكون عندها بالضبط صلبا متينا(5)" غير أن هذا الضعف الذي أفصح عنه ميمّي، يدل على إقصاء آخر: ذلك أنه ليس من قبيل الصدفة أن يرهب فكر نيتشه صهيونية اليسار المزعوم. علينا إذن أن ننظر بتمعن إلى النتائج التي تتمخض عن هذا الإقصاء المزدوج: إقصاء هيجل وإقصاء نيتشه. ومن الجلي أن نيتشه كان يتجاهل هيجل غير أن عماءه القوي أنقذه من الهيجلية. وهذه القوة عند نيتشه تفوق الجدل، هيجليا كان أو غير

هيجلي. وهي تتجاوز كل أخلاق آثمة فتفضح أسسها اللاهوتية. عندما حرر نيتشه الفلسفة من ثقلها المذنب ارتقى بنا إلى "مستوى الموت" بعيدا عن الخير والشر.

لقد عمق كل من هيجل ونيتشه فكره حول انفصال الوجود، الأول عندما نظر إليه كرغبة نفي جامحة والثاني عندما رآه تصالحا قاسيا قويا مع التاريخ والطبيعة. علينا إذن أن نباغت الوعي الشقي ونضبطه في خضم هذه الوثبة الانتقادية سواء في انفصاله اللامتناهي أم في ما يبعده ويمحوه بجرة قلم. كان الحاخام جوخانان ب. زكاي (Jokhanan B. Zakkai) يقول: "لو أن السماء كلها ليست إلا ورقة، والإنسانية جمعاء إلا كتبة، وأشجار الغابات إلا أقلاما، فإن هذا لا يكفيني كي أدون كل ما تلقيته عن شيوخي". إن ميمّي الذي يزعم أنه صهيوني اشتراكي، ينسى أن هيجل وماركس ما زالا يعيشان بيننا، وأكثر من أي وقت مضى. إن الصهيونية الاشتراكية نزعة مثالية لا تجد تبريرها في الفلسفة، وإنما في لاهوت مقنع يتستر خلف النزعة الإنسانية البرجوازية: وليس في ذلك أدنى تناقض.

وبصفة عامة، فإن الصهيونية تعيش على سوء النية: إنها تعرف أتم المعرفة أن فلسطين قد خضعت لغزو استعماري، لذا أقامت نظرية غريبة حول الفراغ كي تقضي على الشعب الفلسطيني. وما من شك في أنه استعمار من نوع خاص: فهو لا يرمي إلى احتلال البلاد وإنما إلى إقصاء سكانها. إنه ينم عن عنف مزدوج لا يمكن تبريره، خصوصا إذا رجعنا إلى مذكرات هرتزل "عشيق صهيون"، لإدراك المرمى البعيد للصهيونية: "عندما سنحتل الأرض، سيكون علينا أن نسلب الملكيات داخل البلدان التي ستعين لنا. كما سيكون علينا أن نحاول طرد السكان الفقراء خارج الحدود باحثين لهم عن عمل داخل البلدان التي سينقلون إليها فنمنعهم من أن يعملوا ببلادنا... وكل

هذا، سواء تعلق الأمر بنزع الملكية أو بطرد الفقراء، ينبغي أن يتم بكامل السرّ والحذر"(6) لننتبه إلى أن الأمر يتعلق باستعمار مدروس مغلف، استعمار مقنع حذر، استعمار ظريف، وسيقال عنه فيما بعد إنه كريم سخي، مادامت إسرائيل تنقل الحضارة لهذه الصحراء القاحلة. إن سوء النية على استعداد لأن يرمي جانبا بكل قيمة لكي يبرر ما يذهب إليه. وكما يقول أندري عمار A. Amar: «إن الماهية- البترول، في حالة إسرائيل، تسبق الوجود»(7). وفي الحالات الباقية تصدق نظرية سارتر ويسبق الوجود الماهية... شتات فلسفلة فاسدة" (هكذا ثم هكذا).

إذا كانت نظرية الفراغ لا تتعارض مع كشوف ميمّي، التي لا تقل نظرية هي كذلك، فكيف ننتظر من ماركسي ثوري أن يرضى عن تلك النظرية من غير سوء نية؟ صحيح أن اليهودي عندما يعتنق الصهيونية يدخل في تناقض مهول مع الماركسية، ويكف عن أن يكون ماركسيا. وكلما اعتنق الماركسية الثورية، ابتعد عن الصهيونية وناصبها العداء. وسيكون العداء مؤلما، لأن اليهودي سيبعد عن الأقليات وسيعتبر خائنا وعديم الأصول، كما يقول ابن غوريون هذا "العشيق الآخر لصهيون". وأنا أقصد هنا الماركسية الثورية بطبيعة الحال. أما الماركسية الإصلاحية فهي مشبوهة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى فالموقف الذي يتخذه الحزب الشيوعي الفرنسي مثلا من القضية الفلسطينية موقف عسير التحديد: فهذا الحزب يحاول أن يرضي الجميع: أن يرضي منتخبيه، والحزب الشقيق الأعظم، والإسرائليين والفلسطينيين... وتلك حكاية أخرى.

وبالرغم من كل هذا فإن الصهيونية تتمتع بقدرة على التحايل وهي لاتهاب أي شيء. فيما أنها تلمس في نفسها القدرة على تحمل فلسطين (وبصعوبة) فهي تريد أن تتحمل الثورة. وهي تزيد من حدة هذا الهذيان كي تبين الفروق بين الماركسية والصهيونية. ومن حسن

الحظ أني مطلع الآن على جدال دار في ندوة غريبة من نوعها انعقدت بعد مايو 68 حول اليهودية والثورة(52)، وهي ندوة صهيونية نظمها المثقفون ليسمعوها جميع أصواتهم. إلا أنني مندهش من حضور الفيلسوف الكبير عمانويل ليفيناس) وهو حضور في غير محله، فما دخله في هذه المهزلة؟

يتعلق الأمر في هذه الندوة بدراسة العلاقة بين الصهيونية والثورة والاشتراكية. إن دولة إسرائيل التي أصبحت تتضايق من اليسار اليهودي تحاول أن تستقطبه بإقناعه بأن أكبر ثورة هي إسرائيل ذاتها. فكيف يتم هذا الاستقطاب الوهمي؟ وبماذا يتعلق الأمر؟ سنكون على صواب إن نحن وصفنا هذه الندوة بأنها مسرح لسوء النية. فهي تسمعنا أغرب التصريحات التي أمكن أن تقال عن الثورة. فمنذ البداية يستغرق مسراهي، الذي سبق أن تحدثنا عنه، ثلاثة أيام لكي يشعرنا بأن اليهودية حركة ثورية. فلننتهز هذه الفرصة الثمينة: منذ البداية احتدت النغمة بعد أن صرح عمار، الذي أشرنا إليه منذ حين، بقوله: "بأننا ينبغي أن نعلم ما إذا كان اليهودي في جوهره واستعداداته عند ميلاده، دون أن نأخذ هذا في معناه البيولوجي كما لو كان الأمر يتعلق بمسألة وراثية، كما إذا كان رجل ثورة". وها هي رئاسة الجلسة الأولى تضيف: "إن المشكلة التي لا نتلقى فيها إلا الضربات، إن المشكلة اليهودية، إن اليهودية كما تعلمون هي ذلك الوعي التاريخي الذي يجعل من اليهودية شيئا سابقا على التاريخ، داخلا فيه، متجاوزا له" (ص. 25). ومن حسن الحظ فإن الحاخام جايس Jais هنا، فسيتضح كل شيء، وسيصبح شديد الجلاء "أن اليهودية في جوهرها حركة ثورية لأن الأمر يتعلق بالضبط بتحقيق الألوهية في الحياة الدنيا، أي بإقرار العدل والإحسان" (ص 53) .غير أن مسألة الإحسان هذه تثير النقاش وسينتهي (مارسيل راجين M. Rajben) إلى القول: "إذا كنا نطلب

من اليهودي أن يكون ثوريا فمعنى ذلك أننا نطلب منه أن يسير إلى أبعد مدى. وهل هذا ممكن؟ إنني أعتقد أنه مستحيل. بل إنه من الاستحالة إلى حد أنني رأيت حاخاما داخل الجيش... ومن العبث أن نرى حاخاما بين الجنود" (ص. 54). وبالطبع فإن المشاركين يمرون مرّ الكرام على السؤال الذي يطرحه ستون Sitoun حول إقحام الصراع الطبقي في التفكير اليهودي. إن هذا السؤال غير ملائم، وهو شديد الصعوبة بحيث إنه سيفقد الندوة كل معناها. لذا من الأفضل هدم الأفكار وانتظار الوعد الذي يضربه مسراهي: إذ لا ينبغي أن ننسى أننا لسنا إلا بصدد الجلسة الأولى. وفيما بعد ستتضح المسألة بشكل صارخ وسيقول جوزي إيزنبرغ: "إذا كان من ثورة فهي وجود دولة إسرائيل" (ص. 105). وبعبارة أفضل: "لنقل إن بعض اليهود على كل حال، ودون لعب بالكلمات يعتبرون أن مفهوم الثورة مفهوم ثوري" (ص106). ولم لا؟ على كل حال فإن الأمور تسير على أحسن مايرام وستبلغ الندوة أوجها عندما يصرح غتار Guittard "إن إسرائيل هي الحقيقة والعدل" (ص. 126) كي يواصل ميمّي: "والآن هاهو ذا الجيش الإسرائيلي، ولست أخجل من القول بأنني أعترف له بكل فضل" (ص. 128). وفيما بعد: "إذا تعرضت إسرائيل للخطر فسواء أكنتم من اليمين أم من اليسار عليكم أن تدفعوا العدو وقت الخطر، وأن تنقذوا الجسم الجماعي للأمة والشعب". ويحتد النقاش حتى أن إيزنبرغ يخلص إلى القول: "أن يكون المرء يهوديا، معناه أنه قادر على الاحتفاظ بالأوهام (ص. 137).

حسنا، بعد أن حدد المشاركون الثورة على أنها تغيير جذري، تابعوا أهدافا متنوعة في الوقت ذاته، مما أدى إلى بلبلة عامة كانت تغطيها "عبقرية" ايزنبرغ: "إنني أعتقد بأن الصهيونية بدت لأغلبيتنا كثورة طبيعية عرفها تاريخ اليهود، ومما لا جدال فيه أنها أنشدت أنشودة الثورة حتى وإن كانت لا تبدو كذلك" (114)، ولن

أغفل التصريح الجديد الذي أدلى به مسراهي بالثقة المعهودة إياها والنغمة الصهيونية الاشتراكية الواثقة من نفسها. فهو يتحدث بانفعال عن العنف الثوري ويقول: "إن الجيش الإسرائيلي هو النموذج الذي سيقتفي أثره فيما بعد، وفي جميع أرجاء العالم، كل جيش ثوري، عندما ستتم جميع الثورات وأعني عندما سينتهي عهد الثورة" (ص160) وفي انتظار ذلك، قام رئيس الجلسة ليهنئ مسراهي على وعوده، فعينه "عقلا لليهود" Intellijuif (هكذا ثم هكذا). انتهت المسرحية. ستار.

يكشف لنا هذا الفاصل، من المقام الصغير، عن محاولة الصهيونية إعادة النظر في قضية الثورة وفي الماركسية على الخصوص. فتارة يقال لنا إن اليهودية الصهيونية (التي تقدم على أنها التحقيق المطلق لها) هما في جوهرهما حركتان ثوريتان مادامت الماهية، في حالة إسرائيل تسبق الوجود، كما قال عمار، ولا يمكن لهذه الفكرة المضحكة إلا أن تفتن العقول بطبيعة الحال. وتارة أخرى يكتفي بالقول بأن الدولة الإسرائيلية هي الثورة النموذج وذلك بسبب الإيديولوجية التي تعتنقها، وبسبب بنيتها الاجتماعية العسكرية. وهذا صحيح مادامت هذه الثورة وطنية، عنصرية استعمارية امبريالية: لذا ينبغي دفع جميع الشعوب المفرقة لتقتفي أثر هذا النموذج، وأخيرا يقال لنا بأن اليهودية والصهيونية تتعاليان على كل ثورة وأنهما حركتان تبشيريتان تتجاوزان نطاق الحركات القومية والتحول التاريخي. ونتيجة لهذا القول فإن دولة إسرائيل هي تجسيد لطيبة يهوه اللامتناهية. فطوبي لمن يؤمن بهذا العنف الضال واللعنة على من هو مثلي وليس من عشاق صهيون! .

إن الخطاب الصهيوني بما يتضمنه من شطحات غنائية، ينتهي بأن يبعث على الضحك، فالصهيونية تخادع التاريخ وتغلف شقاءها بستار العقيدة، لذا فقد حكم عليها بأن تدور في حلقة سوء النية. إلا أن اليهود الماركسيين سيعكرون صفو هذه النشوة.

يلوح الماركسيون التروتسكيون الفرنسيون بشعار: "اتبع ماركس أو اندحر" وكثير من اليهود في جميع أرجاء العالم، مقتنعون بهذا الاختيار المتحدي. وهو اختيار مانع خصوصا أن الصهيونية ، سواء أكانت من اليمين أم من اليسار، تتعارض مع الماركسية. وقد سبق أن أشرنا فيما سبق أن اليهودي عندما يعتنق الماركسية الثورية، يجد نفسه ضد الصهيونية وبالتالي ضد الثلاثي المقدس الذي يهيمن على الشرق الأوسط وأعني الصهيونية والرجعية والإمبريالية. إن المسألة اليهودية قضية دولية تشترك فيها عديد من القوميات وهذا منذ آلاف السنين، لذا فهي ترى أنه لا يمكن حل هذه المسألة إلا بالتحالف مع الإمبريالية الإنجليزية والأمريكية.

يجد اليهودي الماركسي نفسه موزعا بين مطلبين: ضرورة التضامن مع شقاء اليهود، وضرورة تجاوز إيديولوجية شوفينية عنصرية. وقد أخذ إسحاق دويتشر على عاتقه تحقيق هذا المطلب الثاني فاستطاع أن يتخلص، أكثر من غيره، من الوعي الشقي وأن يواجه الوهم الصهيوني بذلك الفكر اليهودي الثوري الذي يمتد من سبينوزا إلى فرويد، مرورا بماركس وروزا لوكسامبورغ وتروتسكي. وقد بين دويتشر، بشكل ذكي (9) ضرورة الاختيار الذي تبناه وهو يقول إنه عندما يتكلم فذلك "من حيث هو ماركسي ينحدر من أصل يهودي ومن أبوين توفيا بأوشفيتز، ومن أسرة تعيش في إسرائيل" (ص183 التشديد من لدني) وهو يحدد في عبارة أساسية معنى اختياره: في التلمود عبارة قديمة تقول: "إن اليهودي الذي ارتكب الإثم يظل يهوديا. ومن الواضح أن فكري يتجاوز مفهوم الإثم أو البراءة" (ص. 35).

يتيح فكر ماركس لدويتشر أن يحيط بخصائص الوعي الشقي، وأن يصف حركته اليائسة وذاتيته الحمقاء، تلك الذاتية التي تعتقد الصهيونية أن وجه اليهودي يستعيد عن طريقها صورته الأصلية ووجوده المكتمل بعد كل ما ألحقه التاريخ من تشويه بذلك الوجه.

والوجود المكتمل هنا يرد إلى وجود وهمي يشكل الحنين إليه، في رأي دويتشر، خطرا ومبعثا على الحمق. فليس التاريخ عودا دائريا للشيء ذاته، وإنما هو الحركة اللامتماثلة بين الذاتية والاختلاف. إنه اندلاع حركة عنيفة للمصادفة والجواز.

إذا ما أخذنا فكر ماركس في معناه القوي، فإن الصراع الطبقي يقيم ذاتا تاريخية متحركة لا تستقر في مركز بعينه وتخضع لانفصال لامتناه، لا يطرح في مستوى الحياة الأخروية (كما هو الشأن عند النزعة التبشيرية الصهيونية). إنه انفصال يرمي إلى قلب السيادة والتملك العنيف للمجتمع والطبيعة. فمن الوهم أن نعتقد أن بإمكان الجدل أن يفلت من الانفصال. فالجدل، تحديدا، هو الانفصال. وقد يعتقد أن القضاء على الانفصال يتم عن طريق ذلك المطلق الذي هو الثورة، تلك التي يحددها "المواقفيون" situationnistes "كنقد جذري لكل إيديولوجيا من حيث إنها سلطة منفصلة عن الأفكار، وأفكار السلطة المفصولة". إنه إذن التاريخ كانفصال في حركته المزدوجة ، حركة تطابقه واختلافه. إنه التاريخ كنقد يقضي على كل أثر للمطلق. بهذا المعنى بَيَّن دويتشر بوضوح علاقة هويته اليهودية مع التاريخ وذلك من وجهة نظر الفكر الماركسي. إن الهوية المزدوجة التي يتحدث عنها ليست التماثل الضروري بين اليهودية والصهيونية، وإنما هي التباعد والاختلاف، إنها الفراغ الذي يضع اليهودية في علاقتها مع سلبها: لذا فهو يتحدث عن الوجود داخل اليهودية وخارجها.

إنه تحويل نظري أساسي تصبح اليهودية بفضله ذلك العنف القائم الذي تعجز أية سلطة سياسية عن القضاء عليه. فهي تصبح خلخلة لمركز الوجود، يظل معه البحث عن الذاتية متفتحا على الغير، ولا يتيه ضمن انعكاسات صورته ذاتها. ومجمل القول فهو انفتاح على

الآخر، الآخر من حيث هو ممكن لامتناه(10). لذا فإن الصهيونية في رأي دويتشر -الماركسي واليهودي- عبارة عن مغالطة. فهو يسخر منها في قوله: " وحينئذ، فإذا لم يكن الجنس أو العرق هو الذي يحدد اليهودي فما الذي يحدده إذن؟ أهي الديانة؟ فأنا ملحد. أهي القومية اليهودية؟ فأنا أومن بالإثمية. ونتيجة ذلك فأنا لست يهوديا بأي معنى من هذين المعنيين. وبالرغم من هذا فأنا يهودي لتضامني اللامشروط مع أولئك الذين يعذبون ويقضى عليهم" (ص. 66). وهو يرى أن من الواضح البين أن .القومية الإسرائيلية تقوم على الغزو والاضطهاد. (ص. 170). وهذا في رأيه دليل على عدم وفاء اليهودية الثورية ثم إن هذه القومية العنصرية لا تضمن لإسرائيل الأمن والسلام إذ أن من الممكن أن تتحول الاستراتيجية العالمية وتنقلب. كما أن بإمكان البلدان العربية أن تنمو بالفعل فتذيق خصمها أشد المحن.

بيد أن لهذا الفضح لإسرائيل، الذي يقوم على نزعة شمولية، حدوده النظرية والسياسية. فأن نطلب من إسرائيل أن تنحو منحى شموليا في حين أنها تقوم على نزعة قومية شوفينية معناه الإغراق في الطوباوية. ولكن هل هذا صحيح؟ وهل ينبغي الدخول في حروب متعددة كي يقبل الإسرائيليون والعرب الاعتراف المتبادل بينهما ؟ وهل ينبغي إحباط كل أمل من أجل إحلال سلام قاتل؟ وهل يلزم أن نمر من الانفصال القاسي كي نلتقي أخيرا عند الاحتقار والحقد؟ إن هذه المسألة من الغموض بحيث إن الطريقة التي يتبعها دويتشر ليست إلا دعوة للسلام. وهي دعوة تصدر عن انتقاد للوعي الشقي والإيديولوجية الصهيونية. وهي دعوة واعية متيقظة.

لكي ندرك معنى هذه الدعوة ينبغي أن نتخلص من بعض الخلل الذي أصاب ذاكرتنا، ونتخلى عن إسقاط خطيئة الآخر على الشعب الفلسطيني. أعتقد أن محاكمة دويتشر للصهيونية تستبعد تنكر

هذه لمكيدتها الغريبة، تلك المكيدة التي ترضى عن وهمها ودورانها في حلقة مفرغة وأعني الرجوع إلى أصل مطلق وتجاوز التاريخ والإيمان بشعب مختار في الشقاء وعن طريق الشقاء. ذلك أن الصهيونية تحمل في ذاتها انقساما لتاريخ خاص محزن يقضي على جسد أولئك الذين عاشوه، "إنها لحقيقة مأساوية مهولة أن يكون هتلر هو الذي ساهم أكثر من غيره في إعادة تحديد الذاتية اليهودية. وينبغي علينا أن نضع هذا العمل من بين انتصاراته اللاحقة لموته. لقد كانت أوشفيتز مرتعا عنيفا للوعي اليهودي الجديد والأمة اليهودية الحديثة... وقد كنت أفضل أن يكون البقاء للستة ملايين من الرجال والنساء والأطفال ويكون الفناء لاعتناق اليهودية" (ص. 65). إلا أن التاريخ قد تم وحدث ما حدث ومن شأن الاضطراب السياسي أن يعكر صفو العقول البشرية. وربما لم يكن في استطاعة الوعي الشقي أن يتجاوز الفظاعة النازية وينساها. ولكن هل يعني ذلك أن شقاء الوعي مقصور على الصهيونية وحدها؟ إن الحاجة إلى التهديد تزيد في حدة الخوف من الشقاء. ثم إن دولة إسرائيل تتغذى من "عدم قدتها على تبرير ذاتها" فهي تؤمن بمصيرها المطلق. غير أننا نستشعر وراء هذه الغطرسة جهد شقائها اليائس. وبإمكاننا أن نفضح هذا العجز عن تبرير الذات من حيث هو مغالطة: وهذا بالضبط ما يحاول دويتشر أن يقوم به. فهو يقضي على هذا العجز عندما يميز اليهودية كذاتية عن ضلالها الصهيوني، فيضع موضع عقيدة الشقاء وعيا تاريخيا أكثر حدة وتفتحا على الآخر، وهذا يقتضي خلخلة الإيديولوجية الصهيونية في أساسها ذاته مثلما يستدعي الإيمان بتاريخية جدلية يتحكم فيها صراع "طبقي" وطني وأممي في الوقت ذاته. إنه إذن نبذ للتقليد اللاهوتي الذي يقول بالذاتية الحمقاء: "إن الوعي الثقافي لدولة إسرائيل وعي عبري، وربما أنه يستمد جوهره التاريخي من الكتاب المقدس والتلمود والشعائر الوسيطية فهو يتغذى من أشباح الماضي" (ص. 71).

أو بعبارة أكثر سخرية: «إن إسرائيل دولة تتكون من أشخاص عديمي الجذور. ولهذا فكثيرا ما يتحدث بشأنها عن التأصيل» (ص. 115).

إن الجدال حول تجاوز الصهيونية يظل جدالا مفتوحا. وهو يتوقف في جزء منه على المقاومة الفلسطينية والعربية. بيد أن خضوع إسرائيل للأمريكيين معطى أساسي لا ينبغي استبعاده. إن وضع الوجود الإسرائيلي موضع سؤال، معناه بالنسبة للمقاومة الفلسطينية القضاء على الهيمنة الأمريكية.

بيد أن صهاينة اليسار يأبون إلا أن يغضوا الطرف عن هذا المعطى وما ذلك إلا علامة على سوء النية. فهل باستطاعتهم، مثلا، أن ينكروا أن الاقتصاد الإسرائيلي لايقوم على أساس متين لأنه يعيش على العون الذي تقدمه الرساميل الأجنبية. حقا إن في إسرائيل نظاما جماعيا: غير أن الكيبوتز أصبحوا يعيشون على الهامش. وقد فقدوا في بعض الحالات وظيفتهم التي كانوا يقومون بها بل أصبحوا وسيلة للصراع الطبقي تستغل ضد الفلسطينيين. إن إسرائيل بلد لا يعيش إلا على العون الأجنبي دون تبادل تجاري مع جيرانه[11]. فهل يجهل اليسار أن الاستراتيجية الأمريكية في الشرق الأوسط تستغل إسرائيل للحيلولة دون نمو النزعات القومية التقدمية العربية، ولضمان التحكم العسكري في المنطقة؟

ينبغي أن نذهب إلى أبعد من هذا، إذ أن كل ما قلناه لا يخفي على أحد. وما يقتضي بعض التوضيح هو العلاقة التي تربط إسرائيل بإفريقيا الجنوبية. إن التماثل بين إسرائيل والأبرتايد تماثل غريب وهو ليس من إبداع خيالنا، ويكفي أن نطلع بهذا الصدد على الملف الذي أعدته: مجلة Témoignage chrétien [12].

وقد قال أحد الصحافيين عن الأبرتايد وإسرائيل إنهما داود

وجوليات يمدان يد المعونة إلى بعضهما في إفريقيا. لا أحد يجهل أن دولة جنوب إفريقيا تعتنق فكرة "الأمة الإفريقية المنفصلة" التي اختارها الله كي تحمي الحضارة المسيحية. وهذا ما يجد تعبيره في نظام طائفي عنصري أبيض مؤسس على نظرية الفراغ وقائم على إبادة حضارات الهوتنتوتو البوشمان و الكزوساس و الزولو. في هذه الحالة تتمكن الفظاعة من أن تقيم نظاما عبوديا لا يحتاج إلى تغطية: فالعنصريون في جنوب إفريقيا يمتلكون "القطع الأرضية الخاصة" كمصدر للأيدي العاملة السوداء.

إن هذا التواطؤ بين دولة إسرائيل ودولة جنوب إفريقيا تواطؤ غريب إلى حد أن فروورد الوزير الأول السابق صرح قائلا: "لقد انتزع اليهود أرض إسرائيل من أيدي العرب الذين كانوا يعيشون فيها منذ ألف عام. وأنا أوافقهم على ذلك. فهم مثلنا بلد أبرتايد". الأمر واضح وطبيعي إذن ولست في حاجة إلى أن أضيف شيئا من عندي: فتهكم التاريخ يسامح الوعي الشقي ولا يؤاخذه.

صحيح أن يهود جنوب إفريقيا لا يستطيعون أ يطلبوا العون من جنوب إفريقيا وينتقدوا الأبرتايد في الوقت ذاته. كما هو الشأن بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية، حيث ينضم اليهود إلى جانب البيض، وهذا يعني أن جماعتهم المحلية تستفيد من النظام العنصري. وبهذا المعنى فإن "الشتات" في مأزق شديد وهو مضطر لأن يتلاءم مع جميع الإيديولوجيات السائدة.

هذا التواطؤ بين الدولتين لا يتوقف عند المغالطة الإيديولوجية وحدها. فهو ينطوي على معنى استراتيجي هام: ذلك أن الطرفين متفقان على أن إسرائيل ينبغي أن تهيمن على شمال إفريقيا وقناة السويس بينما يتكفل الطرف الآخر بالجزء الجنوبي. وهاتان نقطتان أساسيتان بالنسبة لسياسة البنتاغون الأمريكي.

وهذا مما يفسر عدم الوفاء لماركس وخيانة فكره.

فهناك وقائع لا يمكن إنكارها وهي تثقل كاهل دولة إسرائيل. ولا يمكن للماركسي أن يفسرها تفسيرا صحيحا دون أن يتنكر للصهيونية اللهم إلا إذا أقحم هذا في ذلك فقضى بهذه العملية الشنعاء على استحالة الماركسية إلى الموقف الصهيوني.

فكما أن الماركسية الثورية تأخذ على عاتقها أن تحطم التشكيلة الرأسمالية الإمبريالية وتقضي عليها كي تحقق أهدافها هي فإن التحليل المنطقي يؤدي بها إلى هدم البنيات الصهيونية والقضاء على دولة إسرائيل. ولا يتعلق الأمر مطلقا بإبادة الشعب اليهودي وإنما بتحطيم نظام سيطرة سياسية وعسكرية، داخلة ضمن استراتيجية إمبريالية وخاضعة لتسيير الدولة والبنتاغون والمخابرات الأمريكية. فما قيمة الاستقلال الوهمي للدولة الإسرائيلية وما دوره في هذه اللعبة؟ إن التناقضات الداخلية لهذا المجتمع تخضع هي كذلك في إيقاعاتها وشكلها وصورها لتدخل الإمبريالية. وما ينبغي أن ندركه تمام الإدراك هو هذه الوضعية الغريبة التي تنعدم فيها حرية الشعب الإسرائيلي لتتحول إلى خوف من شبح الإبادة أو إلى يأس عسكري. أهذا هو الفردوس المرصع بالنجوم الذي وعد به السفاك الفاشي موشي دايان؟ إنه فردوس تجري فيه أنهار الدماء، على عكس ما وعد به الكتاب المقدس. أهذا إذن هو المثل الأعلى الصهيوني؟

نعم، إن الشعب الإسرائيلي لا يمكن أن يتبين الحل إلا من خلال الحرب: فهم يخفون عنه غموض مصيره، ويجعلونه يعيش على ذكرى الفظاعة النازية. واقفا عند الإيمان بإيديولوجية شوفينية عنصرية. ثم إنهم يقدمون إليه هذا الاستلاب كما لو كان هو الحل الثوري الصحيح، والتجسيد الإلهي للفكر الموسوي. فمن الأكيد أن إسرائيل توجد الآن على بعد ألفي قرن من الآخرين الذين يجهدون أنفسهم

للحاق بها. إنها من غير شك ثورة تبشيرية كونية تفلت من كل محاولة للتفسير الماركسي. وهي على حد تعبير دوفيرنوي: "أول معتنق للماوية في التاريخ، وأعني أنها ماوية مثل ماو"(13). الظاهر أن علينا أن نعتقد أننا بصدد مجتمع لرواد الفضاء. ويفصح هذا الكاتب نفسه (ويقال إنه ممول من قسم المخابرات الأمريكية) عن اقتناعه العميق في قوله : " لقد تشكلت إسرائيل منذ ميلادها وتربت وتكونت بفعل مصدر خارجي، وعن طريق روافد تفوق الحواس، وتسمو على الإنسان وأعني مباشرة عن الخالق ذاته" (14) . إذا كان هذا اللاهوتي ينتمي فعلا للمخابرات الأمريكية فسيكون من السهل علينا أن نفهم طبيعة هذا المصدر الخارجي... وطبيعة هذه الدولة التي تسمو على الأرض.

هذا مما يفسر من جديد عدم الوفاء لماركس وخيانة فكره.

ومع ذلك فإن الماركسيين ممزقون بين متطلبات فكرهم وبريق الوعي الشقي. والدعاية الصهيونية تعرف كيف تستغل كابوس النازية فتجعل منها وسيلة ضغط سياسي. ونغمتها المفضّلة هي أن على العالم أجمع، وعلى الفلسطينيين خصوصا، أن يكفروا عن الفظاعة التي أفرزتها النازية. هذا الضغط يؤثر أشد التأثير على اليسار. بيد أن الأجيال السياسية الصاعدة التي تنضم إلى صفوف اليسار ترفض مثل هذه العملية.

ولكن الماركسيين، بالرغم من معاداتهم الصريحة للصهيونية، يستسلمون لهذا الضغط، فيعترفون لدولة إسرائيل بحقها في الوجود، مطالبين في الوقت ذاته بعودة الشعب الفلسطيني. فهم يخلصون في نهاية الأمر إلى الاعتراف بالأمر الواقع ويتخلون عن اتباع الفكر الانتقادي كما هو عند ماركس، ذلك الفكر الذي كان قد كشف كشفا صريحا عن حركة الوعي الشقي.

الهوامش

(1) ف. رابي في تدخله في الندوة التي أقيمت حول اليهودية والثورة. المنشورات الجامعية الفرنسية 1972 ص 153.

(2) وقد يعترض علي أيضا بوجود نظام الجماعات في إسرائيل ووجود يسار ماركسي. إلا أن الكيبوتز -الذي أصبح من قبيل الخرافة- لا يشكل إلا قطاعا صغير الحجم وهو يعاني من الرأسمالية العسكرية. أما فيما يتعلق باليسار الماركسي فهو عاجز، وهو يجد نفسه سجين عقدة استراتيجية عالمية تتجاوزه هو.

(3) Gallimard 1962

(4) in Jeunesse et révolution, op. cit, p 17

(5) Cf. "De L'écommie générale (un hégélianisme radical)", in l'écriture et la différence.

(6) The completes diaries of, T. Hergl Foundation, New York, 1960

(7) "Les Juifs et le gauchisme", les Nouveaux cahiers, n 30, 1972

(8) In. Jeunesse et révolution dans la conscience juive

(9) Essais sur le problème juif, Payot, Paris, 1969

(10) J. Derrida, "Violence et métaphysique" (سبق ذكره).

(11) لنستعرض بعض المعطيات الاقتصادية كما يصفها . ف. أرنست V. Ernest:

"إن مصدر الرساميل والعون الأجنبي كما أورده العالم الاقتصادي الاسرائيلي (شول زارهي Shaul Zarhi) هو كالتالي: 5,25% من الولايات المتحدة 2,04% من أوروبا - بما فيها إصلاحات مخلفات الحرب التي قامت بها ألمانيا الفدرالية حتى سنة 1966 - و 5% من جنوب أفريقيا.

تلقت إسرائيل بين 1949 و 1965 معدل 350 مليونا من الدولارات أي ما يبلغ 6 مليار من الدولار كتمويل خارجي على شكل تحويل للرساميل طويل المدى. الخ. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الانتاج الوطني خلال نفس المدة وهو يعادل 24 مليارا من الدولارات، فإن العون الخارجي سيكون بمعدل 25% بالنسبة للإنتاج الوطني.

ارتفعت قيمة المعونة خلال نفس المدة 1961-1965 فبلغت في معدلها 500 مليون من الدولار سنويا.

فيما يتعلق ب 6 مليارات المأخوذة خلال المدة الفاصلة بين ;1949-1965 تصدر 6,3 من المنظمات اليهودية العالمية و 7,0 من المعاونة التقنية والاقتصادية التي تقدمها الولايات المتحدة و7,1 من إصلاح مخلفات الحرب لألمانيا الفيديرالية.

إن البنك اليهودي الكبيرالموجود بنيويورك هوالذي يدير مباشرة ويوجه المنظمات التي تسدي المعونات للصهيونية وتقدم لها الرساميل التي مكنت حكومة إسرائيل من إقامة بنياتها الاقتصادية وتمويل المؤسسات الخاصة والقيام بالصفقات المالية.

إذا أطلعنا على كيفية تنظيم الحياة المالية لإسرائيل فإننا نفهم بسهولة كيف كانت البرجوازية اليهودية العالمية هي المحرك الأساس الذي سمح بنمو إسرائيل وتحالفها مع السياسة الاقتصادية والإيديولوجية والاستراتيجية للإمبريالية الأمريكية.

لقد أملت الحكومة الأمريكية منذ 1948 قانونا تشريعيا يحث جماعة اليهود بأمريكا الشمالية على استثمار أموالها بإسرائيل من غير أن تؤدي مكوسا مرتفعة القيمة. "الإمبريالية في الشرق الأوسط" المرجع المذكور ص 33-34.

(12) Sionisme et apartheid علاقات جنوب أفريقيا بدولة إسرائيل. منشورات: Publication de la Fédération des Groupes, Témoignage chrétien شتنبر- أكتوبر. رقم 57. باريس 1972.

(13) C Duvernoy, "Lettre de Jérusalem à une demoiselle maoïste", La Pensée universelle, Paris,1972

(14) المرجع نفسه.

الفصل الخامس

عقدة أوديب أم عقدة إبراهيم؟

صهيونيا[1] لقد آن الأوان لنا نحن في هذا النص، أن نحدد طبيعة المسألة الإبراهيمية التي تتحكم بقوة في القضية الإسرائيلية العربية وتطبعها. لا يعني هذا مطلقا أن هذه القضية ترتد إلى مجرد جدال ديني، ولكن بما أنها تتبلور في عنف مسيطر، فهي تعكس التاريخ السياسي للديانات الإبراهيمية الثلاث كما تبرز جرح القلب الذي يرسم فيها.

فباسم إبراهيم يسعى كل خصم إلى تحقيق وعده بأن يرى القدس وبعدها يموت. باسم إبراهيم يقوى الإيمان بإله منقسم، وإليه ترد الإقصاءات المتبادلة والتبريرات التي تعطى لها. وليس باستطاعة الحديث السياسي أن يرمي بهذه الوقائع دون أن يأخذها بعين الاعتبار. إنه حضور قوي لصورة إبراهيم، تلك الصورة التي وقف أمامها كييركغارد مضطربا فاقدا ثقته في عقله الرهيف.

يرحب إبراهيم بالوعد الإلهي. وبذا فهو يرسم في ذاكرتنا تجربة الشعور بالإثم والإحساس بقلق لا يرحم، سيكشف فرويد عن آلياته اللاشعورية. إن إبراهيم عندما قبل أن يرحل عن مسقط رأسه مقابل

الإيمان (من حيث هو خضوع لامتناه) حدد مصيره ومصير أنبياء جاءوا من بعده في مفارقة حاسمة: الإيمان هو الذي جعله غريبا عن شعبه وعن أرضه وعن نفسه. فالإيمان هو تجربة المنفى. إنه عنف الانفصال اللامتناهي، بحيث إن المؤمن إذا أراد أن يتوجه نحو الله، يكون عليه أن يبرهن على انفصاله التام، وأدنى تهور من شأنه أن يعرض إبراهيم لأن يفقد كل شيء، فكأن التيه والانفصال فداء في سبيل الله. ولكي ينال رضى ربه أن يجهر شعبه وأن يضحي بابنه إسحاق ويجعل من إسماعيل منفيا يتيما. لقد خضع لمشيئة الله. وسيقول المسيحيون فيما بعد، إن الخطيئة هبة من الله تسمح لنا بالتكفير عن ذنوبنا.

يحتل إبراهيم إذن داخل التاريخ الديني للساميين مكانة أب الإحساس بالذنب والقلق الآثم الذي يرسم جرح القلب، وكون هذا الجرح مرسوما على جسمي - فأنا مختون - يشكل استيهاما يذكرني بجرحي الأصلي. وليس في وسعي أن أفكر في إبراهيم أو أحلم دون أن أذكر هذا التمزق.

ولكن ما ذنب هذا القديس الذي لم يحد عن الشرع؟ ألم يطع أوامر الرب في انفصال تام لوجوده؟ ألم تكن عبادته لله انتحارا لكل حب بشري؟ ألم يجازه الرب على هذه القساوة ذاتها؟ لقد ضاعت دموع هاجر في الصحراء، بيد أن قضية إبراهيم لم تزل كأنها جرح لا يفهم... أيقوم ذنب إبراهيم في كونه جرب حظه كما لو كان رحمة إلهية حتى إذا حاولنا نحن كذلك أن نجربه لن يكون علينا إلا أن نطلب المستحيل؟.

لقد شغل هذا السؤال الأنبياء والمتصوفة. فربما كان الشعور بالذنب وتجربة الإثم يتمثلان في عبادة الله عند الجرح المدمي للوجود، وانفصال لامتناه للذات، مثل بلور لا يمحوه نور الشمس الذي يمتص انعكاسات الألم.

إن الشريعة الإبراهيمية تقوم على هذه النظرة شأنها شأن الأخلاق الكانطية: لذا فأنا لا أعترف لهذه الأخلاق بأهميتها الفلسفية المعهودة. فالكانطية ديانة إبراهيمية علمانية أفرغت من كل عنف رمزي، وهي بتعبير أصح، منظومة محزنة.

ما طبيعة المفارقة الإبراهيمية؟ إذا ما تخلينا عن القراءات اللاهوتية للكتاب المقدس - تلك القراءات التي أغفلت الجانب الجوهري - نجد أنفسنا أمام قضايا محيرة. ولكم يدهشني أن فرويد قد فضل صورة موسى على أب الأخلاق المذنبة، وما أكثرها انتشارا في عصرنا.

لا يميز إله اليهود - حسب ما يرويه الكتاب المقدس - بين إسماعيل وإسحاق. فهو يبارك هذا مثلما يبارك ذاك، وعن طريق إبراهيم يبارك الأمم جميعها. وفي هذا جدلية بين الذاتية والاختلاف، بين الانطباع الأصلي وما يتولد عنه. إلا أن التفرقة بين البشر تطغى على الكتاب المقدس. وهي تفرقة قائمة على العدالة الأبوية. وعلى ذلك فباستطاعتنا أن نقرأ هذا الكتاب قراءة مغايرة للقراءة اليهودية. وبهذا المعنى فإن المسيح والنبي محمد ظلا وفيين للشفاعة الإبراهيمية. غير أن الإيديولوجيين الذي يقولون بالذاتية الحمقاء عندما يقلصون من صورة إبراهيم يقيمون نشأة أخلاقية وفق سلالة عنصرية. وقد قام المسيح متمردا على هذا التأويل القبلي ليتجاوز التمييز، بين البشر والتفريق بينهم وليقول بنزعته الشمولية.

يرحب إبراهيم بوعد يهوه ولكنه يدخل معه في مساومة كبيرة. فإذا امتنع الإله عن أن يكشف لإبراهيم عما سيحصل له وينبئه ببقية حياته فإن إبراهيم من جهة يذكر الإله بما تقوم عليه أخلاقه وبالإثم الذي قد يقترفه. وإذ يساوم في مصيره فهو يساوم في مصير إلهه. وهذا ما أطلق عليه رهان إبراهيم. إن الإثم لا يعطى دفعة واحدة.

وهو يتحدد وفق حساب أخلاقي. فإبراهيم لا ينفك عن توجيه هذا السؤال ليهوه: "أتهلك البار مع الأثيم"؟ فيرد يهوه باقتراح آخر للمساومة...

إن ارتحال إبراهيم خارج بلده محنة في مستوى الوعد الإلهي وفي الوقت ذاته مخاطرة ترمي بنفسها في المجهول، حتى وإن كنا نعجب بحكمة هذا الشيخ الذي مات عن 175 سنة "بشيبة صالحة، شيخا قد شبع من الحياة، فنسي يأسه القاتل ووحدته المؤلمة".

صحيح أن إبراهيم قد ربح الرهان حسب ما يرويه الكتاب المقدس. ولكن مقابل شعور حاد بالإثم. فعندما أمر يهوه إبراهيم بالمنفى، غير وجوده وهويته وغير صورته عن طريق جرح مزدوج: جرح جسمه (تصور أن ختان إبراهيم كان وهو في التاسعة والتسعين) وجرح اسمه. وبعد هذه المحنة يصبح أبرام إبراهيم وتصبح ساراي سارة.

ليس من شك في أن هذه الأمور معروفة أشد المعرفة. ولكن لماذا نتناسى أن إبراهيم عاش مع زوجته علاقة محرمة؟ لماذا نغفل هذا الأمر الأساسي؟ وحتى فرويد، حسب ما أعلم، لا يشير إلى هذا، على الرغم من أن إبراهيم، حسب رواية الكتاب المقدس، يقول لأبيملك: "هي أختي، ابنة أبي غير أنها ليست ابنة أمي فصارت امرأة لي"[2]. صحيح أنه اختلاف في الدرجة. ولكن الأمر على هذه الحال. فسارة، المحرمة العاقر، تنجب ولدا، وهذا يذكرنا بميلاد المسيح...

غير أن الأمر المثير في قلق سارة وغيرتها هو ضحكتها في الصحراء... عندما علمت بشرى كونها حاملا. وفي هذه الضحكة سيولد إسحاق بمعجزة.

نعلم أن إبراهيم كان كلما واجه صعوبة، احتمى بزوجته وادعى أنه أخو سارة، فلماذا مثل هذا التنكر؟ أهو إخفاء للزواج المحارمي؟ تلك، على أية حال، هي وجهة نظري.

فإذا سلمنا بهذا الافتراض، سهل علينا أن ندرك مغزى فدية إسحاق ونفي إسماعيل، وأن نفهم بصفة أعم، الازدواجية التي تفصم الإيديولوجية الأبوية من حيث إنها انتقال صوفي عن طريق الدم والنطفة، وعلى هذا النحو تتخذ ازدواجية السلالة الإبراهيمية معنى آخر.

من المؤكد أن البنية الإبراهيمية تقرأ حسب حركة انفصال تضع إبراهيم وسارة وإسحاق في جانب وإبراهيم وهاجر وإسماعيل في الجانب الآخر، بذلك تتوزع السلالة الأبوية وفق حركتين: ذرية قائمة على المشروعية الأبوية والزواج بالمحارم يجرحها الفداء الرمزي لإسحاق وذرية أخرى أنجبتها الأمة هاجر ستكون ذات نسل تائه آثم.

تتحدد الأبوية الإبراهيمية بفعل هذه القطيعة. وتصف الأسطورة انعكاسات هذا الانفصام أحسن الوصف. غير أن الزواج المحارمي الذي أشرت إليه لم يأت في النص عرضا بحيث حجبه التفسير اللاهوتي فيما بعد، وهو ليس مجرد رمز: وإنما ينبغي أن نأخذه في معناه الحرفي. ذلك لأن رغبة إبراهيم، مثلها مثل أية رغبة، محرمة ومستحيلة. وهي تنقسم بفعل هذه الاستحالة. كما أن الخارج المطلق (الله والشريعة) هو الذي يرسم الوجود ككتابة على الرمال. إن الخارج - المطلق هو الذي يقيم الوجود على الانفصال وحينئذ يكون الزواج المحارمي هو الحد القاطع الآثم. وهو لا يفسر شيئا في حد ذاته، لكنه يغير من منزلة الشعور بالإثم في الكتاب المقدس، فيجعله قائما في اختلاف المعنى، في عنف للمعنى ينضاف إلى الموعد الإلهي. إن ما يجعل إبراهيم غريبا آثما نحو أهله وبلده (والإثم والغربة يعنيان الشيء نفسه مادام الشعور بالذنب انفصالا وتعارضا مع الطبيعة كما يقول جورج باتاي)، هو ازدواجية كلام الله فيه. فازدواجية الخارج المطلق هي التي تقيم الشعور بالإثم وتفسره. وعندما يكف الخارج المطلق عن تعذيبنا وإقلاقنا، يمحي الشعور بالذنب.

يفرض الخارج المطلق على إبراهيم تنقل الرغبة كمحنة وكدليل على انفصاله اللانهائي. وهذا أيضا ما يفرضه قانون الصحراء: فليس في استطاعة المرء في هذا الفضاء القاحل إلا أن يتيه ويتجه صوب سراب الوجود ويضيع فيه، إذ أن بلوغ الموطن الأصلي وإدراك الكون أمر عسير.

يشعر إبراهيم أنه مذنب في حق الوعد الإلهي فيفرض على الآخرين وعلى نفسه، كأنه يهوه، موقفا متناقضا فيعاقب هاجر وإسماعيل (وفق أية ضرورة؟). وعندما يجازى على إثمه يقبل أن يضحي بإسحاق، فيتخلص من شعوره بالإثم وتنقلب قساوته إلى سلام باطني. هذا التناقض هو الذي سيرسم جرح القلب كما يقول الكتاب المقدس.

بما أن الشرع الإلهي عسير التطبيق فهو لا يقتصر على الفصل الحاسم وإنما يدع مجالا للمخاطرة، والاختلاف ومنفى الوجود. وعن هذا الانفصال الدامي ينبعث النظام وحركاته الآمرة. وهذا هو شأن الختان والجرح كعلامة على العهد، فهو لا يقضي على الرغبة المحارمية وإنما يبقي عليها في استحالتها، ويؤصلها في خارج مطلق لامحدود. فالختان وافتداء إسحاق والخباء المحارمي، كل هذا ضرب للعهد الذي هو منبع الإحساس الإبراهيمي بالإثم. إن تجربة إبراهيم ترسم في الوعي الديني للساميين، تلك القطيعة بين ذاتيتين وذلك الانفصال اللامحدود للوجود(3).

أمام هذا الشعور الإبراهيمي بالإثم كانت ردود فعل الديانات الثلاث مخالفة ومتضاربة. فاليهودية ترى أن قدر إبراهيم هو مصير إسرائيل. فعندما اختار الله هذا الشعب أعطاه فضلا أبديا وفرض عليه في الوقت ذاته تجربة الشقاء.

إنه شعب مختار، شعب حكم عليه أن يكون مختارا وأن يعاني من هذا الامتياز أشد الآلام. إنه شعب مختار ومعذب، وهذا ما يزال إلى اليوم يسبب قلقا مذنبا يبعث على الرعب.

إن إسرائيل تربط مصيرها بإبراهيم الذي يفاضل بين ولديه ويميز أحدهما عن الآخر. وبهذا المعنى فإن الصهيونية تردد التأويل العنصري الذي يتبناه كثير من رجال الدين اليهود الذين يقولون بكل صراحة إن الإنسانية مقسمة إلى كيانين: إسرائيل ثم الباقي. بل إننا نقرأ في سفر الأحبار: "إن السماء والأرض لم يخلقا إلا إرضاء لإسرائيل". ومازال هذا الاعتقاد راسخا في الأذهان، حتى عند بعض ملاحدة اليهود الذين يعتنقون بهذه الكيفية إيديولوجية مغرقة في العنصرية.

إن دولة إسرائيل تبرر اليوم اضطهاداتها للشعب الفلسطيني وتصفيتها له بالرجوع إلى إبراهيم. غير أن إبراهيم ليس وقفا على اليهود. هو أيضا نبي الإسلام والعروبة وهو مؤسس الأبوية السامية(4). وقد ذكر لوي ماسينيون الذي يشعر بالمأساة الفلسطينية، بهذه الذاتية المجروحة فقال: "إن تاريخ العرب يبدأ بدموع هاجر. وهي أولى الدموع التي تذرف في الكتاب المقدس. واللغة العربية هي لغة الدموع، إنها لغة أولئك الذين يعلمون أن الله بعيد المنال وأن في ذلك لخيرا. فإذا ماحل فينا فإنه يظل ذاك الغريب الذي يصدع حياتنا العادية، على نحو ما تحدثه الاستراحة بين لحظات العمل، وما يفتأ أن يذهب..."(5). ثم يذهب... بيد أن دموع هاجر ليست بالنسبة للفلسطينيين دموع الحنين الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس، بل إنها علامة على السعر الذي تولاهم والاحتقار الذي يشعرون به من جراء ما أحدثه الحلف المدس بين الصهيونية والإمبرالية والرجعية العربية.

وبالرغم من أن حكاية هاجر تثير عواطفي، إلا أنني لا أستطيع أن أقف باكيا أمام تصفية الشعب الفلسطيني كما أنني لا أعتقد، مثل م. حايك بأن الإسلام قتل الأب كي يتزوج الأم (أم، أمة)(6)... ويذرف الدموع. أيكون الأمر على هذه الحال شأن الدموع الإبراهيمية

لأم كلثوم في قاعة أولامبيا! وبما أنني أقرب إلى المتصوفة مني إلى الرهبان (إذ أن كل فكر ديني ينقسم إلى لاهوت وتصوف) فأنا أتحرق ولا أذرف إلا الدموع الباطنية التي يبعث عن طريقها ألم أبيض الوجد أو الضحك... أو القتل.

يقول حايك : " في الواقع فإن الإسلام ليس معاديا لليهودية أو المسيحية ولا هو سابق عليها"(7). إن محمدا، الذي تأبى الجماعة اليهودية أن تعترف به، يحدد علاقته بالديانات الأخرى بأن يربط الإسلام بإبراهيم وبهذا فهو يجعل من الأنبياء السابقين عليه "مجرد طريق نحو البعثة المحمدية". فإذا كان المسيح يتجاوز امتياز إسرائيل عن طريق التضحية بجسمه والقول بإيمان شمولي، فإن محمدا يحاصر العقيدة اليهودية بانغلاق إبراهيمي مطلق. فضد التمييز والفصل يقيم الحصار. بيد أن دولة إسرائيل ، تريد بفضل البركة الإمبريالية، أن تضرب حصارا أوسع إلى حد أننا نعجز عن تحديد كبش الفداء في كل هذه الاستراتيجية المعممة: أهو الشعب الفلسطيني أم هو الشعب الإسرائيلي. لذا فإن المسيحيين المناهضين للصهيونية، بعد أ ن أبدوا بعض التردد فيما يتعلق باستعمال العنف ضد دولة إسرائيل، انتهوا إلى ان يجعلوا من المسيح غيفارا عصره بحيث أن استراتيجيته الدقيقة كانت تخضع، في نظرهم، لقاعدة الصيني سون تسو : "ينبغي أن نقهرالعدو دون أن نعلن عليه الحرب". وهذا يعني القضاء عليه بوسائل سرية لا تدرك، أي هزمه باطنيا. وهذه العبرة المزدوجة التي يستخلصها القادة العسكريون المسيحيون من المسيح ومن سون تسو (ياله من لقاء غريب!) تظل غير واضحة بالنسبة إليهم وخصوصا بالنسبة للجنرال المسيحي دوغول..

يرد محمد على كل ذلك بأن يؤكد هويته الإبراهيمية. كان يهوه قد فضل إسحاق على إسماعيل. لكن الله أعاد في الإسلام للنظام

الأبوي الأصلي مكانته ومحا بذلك دموع هاجر التي أذلها إبراهيم. وإن القرآن إذ يعترف بالأنبياء السابقين يوسع من مفهوم الوعد الإلهي ويعيد للشعب العربي الطريد مكانته، ذلك الشعب الذي ينحدر من إبراهيم وإسماعيل اليتيم المنفي. وقد طبعت هاتان العلامتان "الحياة المتنقلة" التي عاشها محمد إلى حد مكن ميشال حايك من أن يكتب: "لقد تولد الإسلام عن هذا الطرد المزدوج الذي قامت به الكنيسة اليهودية والمسيحية باسم إبراهيم. غير أن الإسلام ذاته يتكلم هو أيضا باسم إبراهيم"(8).

لقد شد محمد مصيره إلى قدر إبراهيم إلى حد أنه أطلق هذا الاسم على ابنه الوحيد (الذي أنجبه من الأمة القبطية مارية). فالتاريخ يعيد نفسه ويستمر عن طريق اسم إبراهيم الذي يذكر بالوعد الإلهي ويرسمه على شجرة الأنساب. هذا مع العلم أن الانتساب إلى الاسلام لا يتم عن طريق التجسيد (المسيح) بل عن طريق تجربة إيمان باطني وانفصال صوفي للوجود.

يغير القرآن من صورة إبراهيم تغييرا جوهريا فيصبح إبراهيم "حنيفا"، أي أول من أسلم. ولفظ حنيف (وقد تضاربت الآراء حول أصله) يدل أساسا على فعل الانفصال والانقسام، والجرح والختان، وبصفة أدق فإن الحنيف سالك يقود الوثنيين نحو شاطئ الإيمان والتوحيد. إنه تائه يبث الإيمان في قلوب الناس عن طريق اختلاف ممزق تتحدد عن طريقه عملية نشر الشريعة الإلهية. ومعنى السلوك هنا انقسام الوجود ورسم أخلاق الإثم. ذلك أن الوعد الإلهي يسبق الوعي الشقي. إنه نقطة الانفصال التي تصبح الخطيئة عندها وضعا يقف فيه الإنسان أمام الله ويسلم(9) ويخضع للإيمان ويتبعه، بحيث تؤسس السيادة الشعور بالذنب. غير أن القرآن الذي يتحدث عن الإثم أكثر مما يتحدث عن الشعور بالذنب قد خفف من حدة الوعي الشقي، بل إنه وعد المؤمن بنعمة خالدة.

ليس من شك في أن الإسلام يقول هو أيضا بتضحية إبراهيم. إلا أنه يغير من موضعها فيجعلها في معبد مكة عوضا عن جبل موريه كما يقول الكتاب المقدس. وهو تغيير أساسي لأن الإسلام يدير وجه المسلم نحو اتجاه كوني آخر. وفي هذا الدوران يرتسم جرح الجسد والقلب. كما لو أن الكتاب يعكس، مثل البلور، انقسام السماء.

ثم إن هناك تحويلا آخر لصورة إبراهيم: فتضحية إبراهيم توصف عن طريق حلم مبشر: "فلما بلغ معه السعي قال يابني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما اسلما وتله للجبين. وناديناه أن يا ابرايهم، قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم. وتركنا عليه في الآخرين. سلام على إبراهيم" (10).

لننتبه إلى أن القرآن يتحدث عن ذرية إبراهيم لا عن إسحاق وإسماعيل: وبهذه التسمية العامة يبارك الله الإبنين ويقدمهما للأضحية. وهذا يخالف التأويل الذي تقول به اليهودية.

فالخارج المطلق هو الذي يرى الحلم في إبراهيم وابنه فيصدع ذاتهما ويقضي على وثنيتهما. إن الخارج يحلم ويأمر بالتضحية بحيث إن الذات الحالمة فينا تخفى على لاشعورنا وترسم قوانينه. إن هذا الحلم حضور ليلي للخارج المطلق، وأثر متستر حاجب لهذا العبور. إنه جرح ضلالنا ولاشعورنا. هذا العبور والانتقال من إحساس بالذنب إلى طاعة الله هو الذي يجعل من المؤمن موضوعا لحلمه الذاتي وشبيها آخر لذاته وكائنا غريبا عن ذاته.

يطيع إبراهيم أوامر الله ويخضع لإيمان متفتح. والإسلام يعترف بأن فارس الإيمان هذا هو مؤسس الديانات الثلاث. وعلى الرغم من

أن ذرية إسماعيل من الناحية التاريخية. سلالة عربية، إلا أن الإسلام يقول بصدوره عن إسحاق وإسماعيل. وإذا كان التقابل بين هذين الأخوين عنصرا بنيويا في تشكيل صورة إبراهيم، فإنه لا يكون مع ذلك تحديده الأساسي. إذ أن هذا يضاعف الوعد الإلهي ويضخمه ليجعل منه بركة أعم وأشمل: ومن هنا جاء التقاء الإسلام مع المسيحية في تفسيرهما للقضية الفلسطينية.

مايثير الانتباه هو أن الإسلام قد تمكن من تأسيس تجربة يعيش فيها الوعي شقاء أقل: فالإثم في الإسلام لا يرتد ضد الذات (كما هو الشأن عند المسيح) كما أنه لا يعاش باطنيا كمنبع لسعادة إلهية. فليس الإفراط في الإيمان هو الألم المفرط. وعليه فلا مكان لمفهوم الخلاص هنا، ذلك المفهوم الذي يشكل في المسيحية ثمنا للخطيئة. إن العذاب وتزعزع الإيمان يتولدان بالأحرى عن النشوة الصوفية في الإسلام إلى حد أن "أبا الخير" قد صاح بما معناه "مادام الإيمان والكفر غير متشابهين، فلا يمكن لأي كان أن يصبح مسلما حقا". بيد أن هذه الوثبة الصوفية التي ترحب بروح التضحية عند المسيح لا تلقى قبولا لدى النزعة السنية السائدة في الإسلام، التي لا ترى في جرح القلب علامة على شقاء لامتناه. ولا محنة النار التي تهدد المؤمن في حبه لله. إن الإيمان الصوفي إعدام للوجود وقضاء عليه: إنه رغبة في الفناء، وهو جذبة تمحو الإثم وترمي به في رؤية باهرة للمجهول والمستحيل. بيد أن السنة لا تقبل أن يكون الإيمان تضحية وانعداما للوجود.

فليس الاحساس بالإثم هنا سعيا نحو الفناء، ولكنه انحدار نحو خطر يمكن القضاء عليه. ففي الإسلام السني يجد الدين تصالحه مع الدنيا ويتعايش قانون الله مع نعيم الحياة، ويتعايش تمزق السماء مع تمزق الأرض. إن المسلم هنا يلقي بالخطإ على الآخر وذلك بكيفية لامتناهية بدعوى وحدة الشريعة ويقينها. وهكذا تحل تجربة العزلة محل الشقاء اللامتناهي.

يصرح القرآن بأن حكمة إبراهيم تمحو أثر الإثم الذي يعده به الله. وسيتمثل جهاد إبراهيم في فرض الشرع الإلهي وإقرار الختان، والقضاء على الوثنية بكسر مرآة ضلالها. كما أن عزلته ستظهر في وجوده أمام الله راكعا إلى الأبد في استحالة مطلقة لتقمصه لصورة الله. يتجلى إثم إبراهيم في هذا الاعتزال والانفصام. غير أن التصالح مع الطبيعة والحياة الدنيا سرعان ما يخفف من حدة ذلك.

هل باستطاعتنا أن نقول مع ذلك بأن الإسلام ينطوي على وعي شقي؟ كلا بالطبع بالرغم من أن الإيمان يتغذى فيه من رغبة جامحة في النعيم. وبالرغم من أن الانفصال لا يحول بين الشرع الإلهي وملذات الحياة. وليس من شك في أن الجانب الإيجابي في الإسلام يأتي في البداية كاعتراض على اليهودية والمسيحية. غير أن الإسلام لا يمكن أن يرد إلى هذا فحسب. فهو يريد أن يتجاوز الإيمان الشقي ويتعالى عليه.

إن الرغبة المذنبة تتخذ شكلا مغايرا في الإسلام. وهي تتم عن طريق انعزال المؤمن أمام ذات الله. فالمسلم عندما يواجه تاريخا يدوسه ويحتقره. لا يعود بإمكانه أن يدرك منفى إيمانه وانفصال وجوده اللذين يزيد من حدتهما عنف الفشل؛ ذلك الفشل الذي عجزت قرون كثيرة من الانحطاط عن أن تقضي عليه. وهاهي ذي اليهودية الآن -التي اعتقد الإسلام أنه انتصر عليها الانتصار النهائي- تريد أن تساهم في ذلك الاحتقار فتعمل على اضطهاد شعب شهيد. غير أن الفشل يظل غامضا بالنسبة له. وتنكشف إرادة القوة - وهي ظاهرة في الإيمان الإسلامي - في عدم اكتمالها كما يبدو الحنين إلى النموذج الأصلي. كما لو كان منفصلا عن التاريخ غريبا عن ذاته.

لهذا، تسعى بعض الأوساط المسيحية التي تساند الفلسطينيين إلى أن تنصر الإسلام وتوحد بين مصير الشعب الفلسطيني ومآل المسيح.

فإذا كنا نرى اليوم التقاء وجهة نظر المقاومة العربية مع المسيحية فليس ذلك لوحدتهما الأخروية وإنما هو راجع لأسباب سياسية وتاريخية تعود إلى رغبة الصهيونية في أن تنزع عن القدس وجهها العالمي. بيد أن كل خصم يود أن يضفي على المدينة المقدسة طابعا إبراهيميا، كل على طريقته. مع فارق واحد: وهو أن المسيحيين يعترفون بالطابع العربي للمدينة (ونحن نعلم أن هناك فلسطينيين مسيحيين) ويودون التوفيق بين عروبتها وبين طابع إبراهيمي يميز بين الديانات الثلاث، كي تظل هذه المدينة بعيدة عن القومية الدينية متفتحة على الديانات الثلاث والطقوس التي تحدد كل منها.

يعترف الإسلام بالمسيح دون أن يتبنى فكرته عن الشقاء، وهو يعتقد أن نبيا، مثل المسيح، لا يمكن أن يهجره الله ويتخلى عنه، إذ أن ذلك سيكون علامة على فشل إلهي. لذا فإن الإسلام يلغي تجربة إثم المسيح المصلوب، كما يرفض القول بالثالوث المقدس: غير أنه يلتقي مع المسيحية في رفضها لفكرة الشعب المختار، والمختار إلى الأبد. وهما ينبذان معا مفهوم المثال والعهد المميز والعنصري في نهاية الأمر. بيد أن كلا من الديانتين تستخلص المعنى الذي ترتضيه من هذا الرفض.

فالعرب ينضمون إلى المسيحيين كي يقولوا بوحدتهما، أما المسيحيون فيعتقدون أن المسيح يتجسد في الشهيد الفلسطيني. وليس هذا مجرد تعبير مجازي: فمصير الفلسطينيين يبدو للمسيحية كتكرار للتضحية التي قام بها المسيح من أجل كل المقهورين المضطهدين، كما يبدو لهم أن هذا اللقاء الإبراهيمي يكشف من جديد عن جرح ظهور المسيح، وعن دموع هاجر وهي تبكي في الصحراء

بدموع النكسة... وكما يقول جورج خضر بتعبير غنائي: "وأخيرا فإن المسيح يعد بملكوت الله... فيمحي اسم الأرض ويبقي لفظ الوارث. لقد تحقق وعد الله في المسيح. فهو يجسد الذرية في شخصه. هو الذي يخلص الإنسان وإن أرض النعيم هي ملكوت الله الذي نرثه عن الروح القدس. إن الله يسكن بيننا ويحل فينا. والقدس السماوي هو القدس الحقيقي النهائي. وتلك هي "الأرض" الموعودة" وذاك هو الانتقال من مستوى الجسد إلى مستوى الروح: إنها فصح خالد"(11). آمين!

إلا أن الصهيونية لا تتضايق من صورة محمد بقدر ما تنزعج من صورة المسيح، وهي تشبه محمدا بفارس الإيمان الذي يعيش الحرب ولذة العيش. بهذا المعنى، حققت المسيحية مطمح اليهودية كما أقامت تجربة خاصة للشعور بالإثم والخطيئة محولة الألم والخطيئة إلى طيبة إلهية. لقد أصبح الوعي الشقي إذن نعمة إلهية! فيالها من عبقرية! وبالرغم من أن نيتشه أخذ بهذا، فقد كتب يقول عن المسيحية: "بأنها امتداد لمذهب اللذة يقوم على أساس مرضي"(12). فالمسيحية أذكت في الواقع من حدة الخطيئة عن طريق قصص دامية، كما أنها مكنت الكنيسة من أن تغرس الإثم في قلوب الناس، بحيث لا ينبغي للمؤمن أن يتصور مصيره إلا كآثم وضيع. وإذا لم يعترف الإنسان بخطيئته فهو كائن ضال. ليس في استطاعته أن ينشد خلاص روحه المسكينة. وبذا تصبح الحياة فعلا آثما. ولكن من الذي يحدد تجربة متعتها؟ تعين الكنيسة المؤمن على أن يعترف بذنبه دون أن يتأكد هو من آلامه وانفصاله مادام مضطرا لأن يخضع لمشيئة الله. إن وظيفة الكهنوت، التي لا وجود لها في الإسلام، هي التي ترعى الوعي الآثم، الذي لا ينبغي أن ينظر إليه كشقاء، بل كواجب، بل بالأحرى كعطية تفيد في سلام غامض. يقول راهب من رهبان الصحراء من غير لف ولا دوران: "الأفضل أن يكون الإنسان مذنبا

ويعرف أنه كذلك فيتوب، من أن يكون غير مذنب فيعتقد أنه خيرا فعل"[13]. إن الإنسان المسيحي غارق في الإثم ومصيره يتوقف على عفو تعسفي. فالخطيئة تقطع كل حوار مع الله، بيد أن المؤمن عندما يعترف ويصلي، يبرئ الله ويسبح بحمده. فعندما يشعر المؤمن بإثمه، يعرف وجوده ويدرك جرحه.

إن هذا المفهوم عن الإثم المطلق الذي تبلوره عملية الصلب قد هز اليهودية وغير معنى الوعد والعهد الإلهيين. فالمسيح يصلب من أجل خلاص الإنسانية جمعاء. ومثل هذا الفعل يدين اليهودية إدانة لا هوادة فيها وهو يرسم على الوعي العبري جرحا لا محدودا. وعن هذا التشويه الباطني سيتولد عند الكنيسة عداء لليهودية يتستر وراء المحبة والتسامح الظاهر. ومن الطبيعي أن يثور اليهود ضد هذا الاتهام وألا يطيقوه، خصوصا أن النازية اعتمدت هذه الحجة.

غير أن المسيحيين يعيشون اليوم داخل مجتمعات علمانية ويتبرأ معظمهم من الإثم الذي خلفته الإبادة النازية الشنيعة، كما يميز بين مناهضة اليهود ومعاداة الصهيونية. وهم يعبرون عن إعادة النظر هذه بكل وضوح. كتب ج. كوربون J. Corbon "تبعا لهذه الإبادة، وللتعجيل بالوضعية الراهنة فقد اقترف ظلم مزدوج : الأول ارتكبته الدول الأوروبية إزاء مواطني فلسطين الذين أبعدوا عن بلدهم. وقد استعملت المنظمات الصهيونية هذا الظلم وسيلة لإقرار الثاني. فبالإضافة إلى مناهضة السامية المعادية لليهود ، هناك اليوم مناهضة ضد العرب تستحث الوعي المسيحي على الجواب"[14]. يرى المسيحيون أن الصهيونية (كما سبق أن أوضحت) خيانة للنصوص المقدسة، لكونها تستعمل هذه النصوص لمرامي عسكرية توسعية. وهم يعدونها خيانة للحياة الأخرى وتنكرا لإبراهيم الذي يستوجب الوفاء له نشدان الخيرللجميع، لا اتخاذ موقف عنصري. وبالطبع فهم

يرون أن «المسيح هو الذي يمس المسيح». لذا فإنهم يطالبون بتحالف ثالث عن طريق إقامة مذهب إبراهيمي موسع يعترف بالإسلام. وبما أنهم يرون أن الصهيونية مضادة للبشرى المسيحية، يدعون إلى القضاء على البنيات التي أقامتها الصهيونية ويقولون بعربية القدس. وبذا فهم ينضمون في النهاية إلى جانب الفلسطينيين الذي يريدون أن يقيموا بعد تحرير البلاد، دولة علمانية ديمقراطية تحترم العقائد. ذاك هو معنى الانضمام الثلاثي تحت اسم إبراهيم.

إن الشرع الديني يتجسد عند الساميين في صورة إبراهيم ويرسم عليها، منذ البداية، مفهوم التاريخ من حيث هو عملية إحساس بالإثم، وهذا الإحساس هو انفصال للوجود ودليل على ازدواجية الألوهية وانفصال لامتناه للإنسان. إن صورة إبراهيم تجسد منفى الذات واستحالة إرجاعها إلى هوية عمياء، هذا بالرغم من أن حكمة إبراهيم تبدو حصارا يضرب على هذا المنفى، وبالرغم من كون وئامها وتصالحها مع الطبيعة والتاريخ ينطويان على مفهوم تمييزي تفاضلي عن العهد والوعد الإلهيين.

وهذا هو المفهوم الذي تتغذى به الإيديولوجية الصهيونية، إن الإبراهيمية تجسد تصوفا إيجابيا لا يمكن أن يرد إلى عقدة أوديب دون أن يقضي على أساسه، هذا كل ما حاولنا أن نستعرض خطاطته في هذا المقال السجالي الصغير[15]، وينبغي أن نبين مدى تلاقي هذا مع الفكر الفرويدي الذي يمكن أن يعد بهذا المعنى قراءة هيجلية للوعي الشقي. غير أنها قراءة حذرة مزدوجة: لقد أقحمت الفرويدية الفلسفة في مكان لم تكن لتعرفه أو على الأقل تتجاهله وتكبته. صحيح أن نيتشه يثور على الجميع ويخزي في الوقت ذاته هيجل وفرويد.

إنني أتحدث عن صورة إبراهيم، وقد يبدو أنني لا أشير إلا لإبراهيم واحد. إلا أن كلاً منّا يبتدع واحدا في كل مناسبة وربما أكثر

من واحد. فالصورة لا ترد هنا إلى مركز بعينه، أو كلية بذاتها. إنها لا تدل على القراءة الخاصة التي أقترحها أنا، ويبدو أن فرويد لا يعير اهتماما لإبراهيم، وأنه يدخله ضمن حديثه عن موسى الذي يرسم على صورته فكره فيُسْقط عليها انفصاله هو، إلا أن هذا لا يسعفنا في شيء. فلماذا هذا النسيان لإبراهيم؟ أهو عائد لخروج هذا عن التفسير الأوديبي؟ ولماذا هذا الوقوف عند موسى؟ لماذا يقصي فرويد بنوع من السهولة، وبالإضافة إلى صورة إبراهيم، صورة المسيح وصورة الآلام التي يردها إلى مجرد حالة خاصة من القانون الموسوي، أعتقد أن فرويد قد زاد من حدة الشعور اليهودي بالإثم كي يتخلص من اليهودية ويتحرر منها.

صحيح أن فرويد، من حيث هو عالم وملحد (ولكن ما معنى الإلحاد)؟ يريد أن يقضي على كل ديانة برد كلام الله والنبي إلى صوت مهلوس، وإرجاعه إلى خطاب عُصابي للاشعورٍ غارق في هوة الخوف الساحقة. يتحدث فرويد خارج الإبراهيمية ولكن هل بإمكاننا أن نفهم الإحساس بالإثم كما هو عند موسى، دون مقارنته بالصور الأخرى التي يتحدث عنها الكتاب المقدس؟ لست أعني بهذا تطعيم التحليل بالإبراهيمية كما تعتقد أدامو ليفي ڤالنسي Mme Adamo-Lévy Valensi(16)، كما أنني لا أود أن أحوله إلى علم يهودي، وهذا ما يرمي إليه العنصريون. بيد أن فرويد قد بين موقفه بصدد هذه المسألة. كلا! إنني أود أساسا انتقاد مفهومات الانفصال والشعور بالإثم والوعي الشقي عن طريق الأخلاق الفرويدية التي غالبا ما تبسط وترد إلى إيديولوجية أوديبية.

على الرغم من أن فرويد اتخذ مواقف شجاعة ضد معاداة اليهودية (وقد عانى هو شخصيا من ذلك فتقبل الأمر بنوع من التعقل)، فلا يبدو أنه قد فهم ما يرمي إليه المشروع الصهيوني.

وربما ظن أنه ينطوي على نوع من النكوص والرجوع إلى ذاتية عمياء، وإذا لم يكن قد صرح بهذا، فإنه قد صدع على العكس من ذلك، الإيديولوجية الصهيونية وهزها بأن زاد اليهودية إثما فوق إثمها. وهذا هو مصدر التدخلات والضغوط التي قامت للحيلولة دون نشر كتابه الملغوم عن موسى. لقد أقر فرويد بيهوديته و"هويته الباطنية" كانفصال للوجود يسمح مع ذلك "بتحمل قسط من الظلم"(17) وعند تحليل لمناهضة اليهود (ص. 76) يشير إلى لاشعور الشعوب، الذي يغذي الحقد ضد اليهود، دون أن يعين موقعه التاريخي.

إن التاريخ، حسب قوله، مسلسل من الشعور بالإثم يرتبط بقتل الأب. لذا فهو يرى أن البراءة لا معنى لها، بل إنها فضيحة من الفضائح. فالتاريخ يشده توتر بين القانون ومجاوزته، توتر بين قوى الحياة والبناء وقوى الهدم والتدمير. أو بتعبير أصح، إنه موجود بينهما معا. إنه الخط الفاصل الذي يرتسم فيه الإثم في الازدواجية والانفصال اللامتناهي، فليس الوعي الشقي مجرد تمزق للوعي الديني، وإنما هو المعنى اليائس والجوهري للوجود. وإذا كان فرويد يقوم بدراسته عن موسى "بنوع من المعاناة" فلم يكن مقصوده من ذلك أن يزود مناهضي اليهود بالأسلحة. ولكن بما أنه تبين أن انتقاده للدين اليهودي يفترض انتقاد كل دين، فقد يعتقد أنه يقدم الخدمة لليهود كما يقدمها لغيرهم. وبهذا فهو يزيد اليهود إثما فوق إثمهم، فيثير بذلك غضب الإيديولوجية الصهيونية. إن في اعترافه المؤثر نفحة الحذر والاحتراس: "من غير معاناة ولا ألم" (ص. 7) حقا: فربما لم يصلب الشعب اليهودي المسيح فحسب، بل ربما قتل موسى كذلك. إن افتراض هذا القتل المزدوج يقلق فرويد ويزعجه فيفصله عن اليهودية. وهذا هو سبب الغضب الذي أبداه رجال الدين اليهود وبعض الأوساط الصهيونية إزاءه.

يتساءل فرويد: " من أين لهذا الشعب الفقير العاجز أن يدعي انه ابن الله" (ص.84) وهو يعتقد أن قوة هذا الشعب الصغير تكمن في شعوره بالإثم، ذلك الشعور الذي يرتبط بقتل الأب والخوف من الانتقال الرهيب وعودة المكبوت. يبدو جيدا أن أوديب يعود بالقوة ليؤسس الشريعة الموسوية. وما تجدر ملاحظته هو أن فرويد عندما أقام هذا الفرض الأوديبي، لجأ إلى نسق من الثنائيات: فليس موسى مجرد غريب مصري اختار الشعب المقهور كي يصبح نبيا، بل إن اليهودية ذاتها أخذت عن قبيلة عربية. فتاريخ اليهود ازدواجية وانفصال جذري يقوم على شعبين وعقيدتين واسمين ونبيين. إن اليهودية محاولة لم يسبق لها مثيل لتقمص ذاتيتين وتبني هويتين. وإن فعل الانفصال اللامتناهي هو الذي يشكل الوعي الشقي، مثلما يؤسس مفهوم عهد الله وميثاقه مع شعب مختار، ذلك الميثاق الذي تولد عن "شبح الشعور بالذنب".

إذا كان فرويد يأخذ عن القديس بولس ما يذهب إليه من إنكار لميثاق الختان والتخلي عن فكرة الشعب المختار، وما يهدف إليه من تطعيم الإبراهيمية بمفهوم الخلاص والخطيئة الأصلية، فإنه لا يبدو أنه يرى في المسيحية ما عابه نيتشه عليها، وانتقدت فيها بكل دقة وأعني تحويلها الإثم إلى متعة مرضية. ومن الغريب (ولكن أهذا محض مصادفة؟) أن يصيب هذا الإحساس المفرط بالإثم فرويد، إزاء اليهودية.

ذاك هو مصدر عدم وفائه، وخيانته التي لا محيد عنها للإبراهيمية الصهيونية. وبعد:

الآن وقد أوشك هذا المقال السجالي على نهايته فإنني أنظر بعين ملؤها الحزن والأسى إلى مصير هذين الشعبين الصغيرين، الشعب الإسرائيلي والشعب الفلسطيني، اللذين يسيطر أحدهما على الآخر سيطرة تثير الغضب، واللذين وصما معا بعقوبة الوجود وتركا لعبث

الدول العظمى وحمقها. إنهما يتألمان معا ألما مسعورا ويطالبان بالانتقام. وعندما ستصبح الدول العظمى في هذا العالم أكثر ضلالا من أي وقت مضى، فماذا سيكون مآل هذين الشعبين؟ وماذا سيكون رد الفعل إزاء عزلتهما وتمزقهما؟ وإذا كنت أطالب ضد الصهيونية بقساوة ساخرة، فلأنني أسعى بكل جوارحي نحو محو الإثم. لكنني أعلم في الوقت ذاته أن الظلم لا يواجه إلا بالعنف. إن الوعي الشقي خلل يصيب الفكر، والصهيونية ادعاء مغرق في القدم، مرسوم على جرح القلب. وربما كان في إمكاني أن أتخلى لحظة عن هذا التاريخ الدامي، وعندها سأبتسم للنجوم عندما أفكر بأن الوجود عنصر ضئيل ضمن الوحدة الكوكبية، بين الطبيعة والإنسان، وأنه غارق إلى الأبد في اللامسؤولية إزاء لغز انعدامه... وإنها لمسؤولية تامة.

يوليو 1973

أنشودة إلى إبراهيم

إبراهيم، يافارس الإيمان التائه
إنني إذ أتأمل اليوم إغراءك القاسي
- بلورا تقتلعه ريح إلهية -
وألامس طريقك بطيراني المتأرجح،
بدوري، أنفي نفسي يتيما مهاجرا
وأرقص في إثر حقيقتك الخصبة،
يافارس الإيمان التائه، يا إبراهيم.
أنا الذي عشق الهذيان المجنح
مخطوطا ببرق الكائن الخنثوي

- طيور، أسماك، علامات بشمس مزدوجة -
هل لي حق بجرحك العتيق
يافارس الإيمان التائه ، يا إبراهيم
في النبع الجريح لختاني
تلقيت باكيا طعمك الاسمي
مزينا بروح وحشية ومائية
غريبةً كان تعمدي بالدم والدموع
وأكثر غرابة تلك الرغبة الإلهية التي تحزنني
إبراهيم، يافارس الإيمان التائه،
على صورتك تعلمت أساطير القدماء
يهودا ومسيحيين ومسلمين، خيرا وشرا
ترشفهم في أعماقهم علامة قدرك،
طويلا عشت، دون أن أجرؤ على الفهم.
الكينونة اليهودية تلقن في مكان آخر - بشؤم
قالوا لي : اليهودي ازدواج معذب
قلت لهم : فلسطين اليتيمة، لم هذا الاستشهاد ؟
قالوا لي : الشعب اليهودي رهينة الحياة
قلت لهم : لا تكونوا حفاري قبره المشؤومين.
قالوا لي : بأي إرادة متغطرسة تتكلم؟
قلت لهم : إنني فوق الحقد والثأر،
حيث رأيت الحقد أردت القضاء عليه
حيث اكتشفت الخطيئة، قذفت بها إلى الكلاب الكاذبة.
والحق أن الوعي الشقي كلب كاذب
حيث ازدهر الخطأ تقيأت قرفي
وانبثق دمي مرتويا بنشوة خفية.
غريب هو ختان الجسم والقلب

وأكثر غرابة ذلك الهذيان المجنح الذي يشعلني
حان الوقت ليكوّن الإنسان شريعته الخاصة
إبراهيم، يا فارس الإيمان التائه
على صورتك اعتبرت العبرة الأليمة
لكن، ما أفعل بالأخلاق الآثمة؟
من الآن فصاعدا، بقدم خفيفة، سأتيه في البحر الدموي
بينما عنفي في الزبد يرتجف
السلام على إبراهيم! السلام على فلسطين اليتيمة!
السلام! السلام! السلام!

الهوامش

(1) C. Duvernoy, Le Sionisme de Dieu, S.E.R.G., 1972

(2) سفر التكوين، 21/2

(3) بإمكاننا أن نستخدم هنا "الوعي الشقي" بالمعنى الهيجيلي شريطة أن نعممه على التجربة الإبراهيمية.

(4) راجع الدراسة الرائعة التي قام بها ميشال حايك، Les Arabes et le baptême، غاليمار، 1972.

وكذا: يواكيم مبارك، إبراهيم في القرآن، باريس، فران، 1958،

(5) Les trois prières d'Abraham, 10/18, Paris 1970.

(6) صحيح أن الأب حايك، هذا الرجل الباكي، ينتهي إلى القول "بأن حلول الإنسان الجديد قد جاء مع المسيح. وهو قد عاد الآن مع لبنان (هكذا). والآن نحن على استعداد للموت، غير أننا سنلتقي غدا بالحياة". راجع مقاله المنشور ببيروت سنة 1973، بعنوان: المسيح، لبنان وفلسطين، "الجمهور"، ع. 983.

(7) Les Arabes..., op. cit., p. 18.

(8) المرجع السابق.

(9) P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, Paris, 1960.

10- السورة 37، 100-109.

(10) In. La christianisme et le problème palestinien, éd. Témoign-age chrétien, juin-juillet 1970.

(11) L'Antéchrist, coll. 10/18, 1967, p. 48.

(12) A. Aleyn, Actualité de la fonction prophétique, Desclée de Reuwer, Paris, 1966.

(13) in. La foi chrétienne, op. cit.,

(14) مقابل المقال السجالي الكبير الذي يعيد النظر في ميتافيزيقا المعرفة. لقد صرح نيتشه أنه لم يكتب إلا مقالات سجالية.

(15) فهي تنصح التحليل النفسي بأن يعود إلى "الأسطورة البدائية التي تحافظ على طابعها الغيبي في الوقت الذي تعبر عن نفسها عن طريق الأسطورة الإغريقية" مقابلة بين القدر المأساوي لإبراهيم نبي "المحنة المتجاوزة" وعقدة أوديب. وقد سبق لجاك دريدا أن أجاب عن هذا التساؤل فيما يتعلق بعمانويل ليفناس.

(16) Lettre à K. Abraham du 23/7/1908.

(17) Moïse et le monothéisme, coll. Idées, Gallimard.

ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي

في السوسيولوجيا

سوسيولوجيا العالم العربي
(موافق)

1) الفرضية الأولى :

تتمثل المهمة الأساسية للسوسيولوجيا في العالم الثالث في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ- "تفكيك المفاهيم الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم العربي ويغلب عليهما الطابع الغربي وإيديولوجيته المتمركزة على الذات.

ب - وفي الوقت ذاته نقد للمعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها.

نقصد إذن حركة مزدوجة منسقة نرى أنها وحدها قادرة على تجاوز مجرد الإعادة والتكرار وتفتح أمام رجال علم الاجتماع إمكانية معرفة عملية أقل استلابا وأكثر تكيفا مع خصوصية الموضوع المطروح.

ماذا نريد بقولنا "تفكيك المفاهيم" ؟ إن هذه المفاهيم وقائع تاريخية وتأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان. وتندرج في كتابات لها منطقها الخاص وتنمو بالاستعارات التي يأخذها علم من آخر وحسب، ولكن أيضا بواسطة مجموع تحولي بين التاريخ والعلم والإيديولوجيا. والمفاهيم والكتابات تترابط ولكن نلاحظ أنها في كل مرة تأخذ صورة نظرية، وبطانة

إيديولوجية تهيمن عليها. وتفيدنا السميولوجيا[1] أن كل كتـ ـة هي تناصّ، وهي مجموع تحولي بين عدة نظم اصطلاحية، ـ ـ المفاهيم، والكتابة السوسيولوجية لا تخرج عن هذا التحديد. وكما أن نمطا من الإنتاج لا يستطيع أن يسيطر على أنماط الإنتاج الأخرى لتكوين مجتمعي ما إلا بقدر ما يظل موجودا معها، كذلك الكتابة السوسيولوجية لا تمحو أبدا الكتابات السابقة دون أن تدمجها في حيزها الخاص، تدمجها بتجاوزها.

غير أننا نجد أن العلوم الاجتماعية قد نمت وتطورت في الغرب، وهو تطور معاصر للتسلط الإمبريالي. فإذا تقبلنا هذه النسبية التاريخية فماذا سنفعل؟ يجب علينا أن نستخلص بعض النتائج. أولها: يجب أن نعيد النظر من جديد في التاريخ والمعرفة لا بالنسبة لمركز أو أصل (الغرب) كما كنا نفعل من قبل ولكن لما يسميه عالم اجتماع مصري: "عقلانية ذات متغيرات متعددة". وغير خاف أن أقوى سيطرة (على مستوى المعرفة) هي التي تجعل المسيطر عليه يصل إلى الاعتقاد أو التفكير بأن نقطة ومركز وأصل كلامه هو نفس نقطة ومركز وصل المسيطر.

هذه النسبة التاريخية الثقافية ستكون أهميتها ضئيلة بالنسبة لنا إذا لم تسمح لنا بأن نحيط على أحسن وجه بصلاحية بعض الفرضيات العلمية. لنأخذ مثلا على ذلك: في الدراسة النمطية التقليدية تنزع الماركسية إلى تصنيف المجتمعات في حالة ماقبل الاستعمار ضمن نمط الإنتاج الآسيوي (الاهتمام من جديد بموضوع كهذا أمر له مغزاه). لكن هذا المفهوم ذاته مبهم وغامض ولا يمكن أن يطبق على العدد العديد الذي لا يحصى من المجتمعات . ففي مجتمع واحد قبل الاستعمار كالمغرب نميز بين عدة أنساق في الصراع: النسق الأبوي، القبلي، الرأسمالية الحرفية، نسق الأسياد،

النسق المخزني مع العلم بأن هذا النسق كان هو المسيطر. إننا نعتقد أنه من الواجب التخلي عن الدراسة النمطية في السوسيولوجيا لأنها تخفي وراءها ميتافيزيقا الكلية في حين أننا نود أن نقضي على تمركز المعرفة الغربية وننزعها شيئا فشيئا عن ميتافيزيقاها الأرسطية.

هناك فرضية فرعية تسمح لنا بأن نزيح أول عائق لهذه السيطرة العلمية. وبما أنه لا توجد سوسيولوجيا في ذاتها أو كتابة سوسيولوجية في ذاتها فمن اللائق أن نقوم بالنقد المزدوج الذي تكلمنا عنه. لا يدفعنا إلى ذلك ضرورة استراتيجية علمية إيديولوجية فحسب ولكن أيضا لأن التاريخ ذاته هو أثر لحركة مزدوجة: فالشمولية والخصوصية تقومان بلجم حركة النمو التاريخي.

لنأخذ مثالا حتى نوضح الجانب الثاني من النقد المزدوج. نحن نعرف أن الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن يتخلص من أسسه الدينية والتيوقراطية التي تطبع إيديولوجية الإسلام. فنحن نلاحظ، دون عناء، أن النزعة التوفيقية تهيمن عليه: يتعلق الأمر في بعض الحالات بتعبير تغفله المفاهيم الميتافيزيقية. والسوسيولوجيون العرب والمستشرقون يستعملون غالبا مفهوم العصبية المأخوذ عن ابن خلدون. لكن هذا المفهوم يتضمن رؤية دورية للتاريخ، رؤية العودة الأبدية، فكيف يمكن لتفكير جدلي أن يدمج فيه مفهومات ضد الجدلية؟ هل من السهل أن ندمج مفهوم العصبية ضمن مفهوم صراع الطبقات؟ لأن الجدال الضمني هنا هو بالرغم منا جدل حول التناقض بين أونطولوجيا دينية وأونطولوجيا تاريخية ، بين إيديولوجيا أساسها لاهوتي وإيديولوجيا ترى الطبقات المجتمعية موضوعا للتاريخ. إن الممارسة الوطنية العربية تعيش مأساة هذا التناقض سواء في السياسة أو المعرفة.

في كل سوسيولوجيا نجد إيديولوجيا موازية لها، تعبيرا مقنعا عن عدة كتابات ونقلا غامضا للمفهومات من تراث معرفي إلى آخر.

هذه الإشكالية يعلن عنها بوضوح ج. دريدا : فيما يتعلق بالإثنولوجيا: "الإثنولوجيا، ككل علم، تتولد داخل عنصر الكتابة، إنها علم أوروبي يستعمل مفهومات تقليدية، سواء شاء الإثنولوجي ذلك أم أبى، إذ لا يتعلق الأمر بقرار من طرفه، إذ إنه يضم في كتابته مقدمات التمركز حول العرق في اللحظة نفسها التي يعلن فيها رفضه له. هذه الضرورة لا يمكن إزاحتها فهي ليست احتمالية تاريخية، يجب أن نتمعن فيها بكل متضمناتها . ولكن إذا لم يتهيأ لأي عالم أن يتخلص منها وإذا لم يكن أحد مسؤولا عن الخضوع مهما ضعف هذا الخضوع، فهذا لا يعني أن كل الرضوخ لها يجب أن تكون بالملاءمة نفسها.

إن نوعية وخصوبة كتابة ما قد تقاس بالنقد الدقيق الذي يتناول به الفكر علاقة الإثنولوجيا بتاريخ الميتافيزيقا والمفاهيم الموروثة. نقصد هنا علاقة نقدية للغة العلوم الإنسانية، ومسؤولية نقدية للكتابة. ونحن نريد أن نضع بوضوح وبمنهجية مشكل مقومات كتابية تستعير من تراث ما المصادر الضرورية لتفكيك هذا التراث ذاته. أي أن المشكل هو مشكل اقتصاد واستراتيجية"(2).

اقتصاد، استراتيجية: هذا توضيح آخر للنقد المزدوج، توضيح يسمح لنا بأن نميز، من جهة، المفاهيم التي لها قدرة إبستمولوجية يمكن تحيينها، ومن جهة أخرى المفهومات التي يجب أن نصنفها في تاريخ المعرفة ليس إلا. فالتحليل، هنا، ضروري لكي نتحكم في كل مجهود لإعادة التأويل، وفي المدى الذي يكتسب فيه المفهومات الناتجة عن معرفة المجتمعات المسيطر وعن العلوم الاجتماعية الغربية، معنى تاريخيا وصدقا إبستمولوجيا.

2) الفرضية الثانية :

الكتابة السوسيولوجية ككل كتابة فنية، ممارسة (خاصة في كل مرة) للتاريخ، والعلم والإيديولوجيا.

علينا أن نضع مقابل الكتابة الانعكاسية التي ترى اللغة العلمية تصورا منقولا عن الواقع، فكرة كتابة عرضية على ثلاثة مستويات:

- التاريخ: الكتابة تأخذ بنيتها بالعلاقة مع وقائع مادية ومؤسسات اجتماعية (جامعات، شركات، نقابات، أحزاب...)

- العلم : كل كتابة تحاول أن يكون لها أساس بصفتها لغة مستقلة لها منطقها الخاص في سيرها وتحولها.

- الإيديولوجيا : تكون في ثنايا كل لغة علمية كتابة موازية. فاستعمالنا مثلا لمفهومات العالم الثالث، أو المجتمعات النامية أو العوالم الثلاثة لا يتطابق مع اختيار مفهومات إيديولوجية متماثلة، خاصة في السياسة. ففي حالة نامية نعني إيديولوجية تقنوقراطية تقيس التقدم بمعايير كالتصنيع، المردود، الإنتاجية، والدقة. وفي الحالة الثانية (العالم الثالث) يمكن القول إننا نلح على مفهوم السيطرة، في حين أننا في الحالة الثالثة (العوالم الثلاثة) نلمس اختيارا ثوريا واضحا : هذا المفهوم يلح على السيطرة بقدر ما يلح على التضامن المؤمل بين هذه البلدان للقضاء عليها. إذن، في كل كتابة سوسيولوجية، اقتصاد واستراتيجية. فهل علينا أن نعي هذه الضرورة كما يشير إلى ذلك أنور عبد الملك: "يرتكز سلاح الانتقاد على الانتقاد بالأسلحة"(3)؟

الكتابة السوسيولوجية لا يمكن أن تكون في رأينا إلا ممارسة عنيفة تأخذ على عاتقها التاريخ والإيديولوجيا والعلم. يجب اذن أن نحقق قطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية، ونتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول بريء بل على كل قول أن يجيب بطريقته الخاصة عن شعلة الحياة.

علينا إذن أن نفكر في الآخر ضمن مجال تفكيرنا الخاص. وقد يعترض علينا: ذلك مستحيل: لأن استعمالكم للعلوم الاجتماعية

الصادرة عن الغرب وأرضيتها الفلسفية سيجعلكم تنساقون في طريق مجموع نظري لستم متمكنين منه وسيسهل ضياع الثقافة العربية بل أسوأ من ذلك سيؤدي إلى سيطرة أقوى وأدق.

إنكم تحاربون سيرورة التقليدية traditionalisation والمعرفة الغربية occidentalisation، معتمدين على إبستمولوجيا خطرة تقصي المعرفة العربية داخل ماض إيديولوجي.

المعرفة العربية الراهنة هي بدون شك تشابك صراعي بين معرفتين، إحداهما غربية تسيطر على الأخرى، وتعيد تكوينها من الداخل وتجعلها، بطريقة ما، غريبة عن ذاتها لأنها تقتلعها من أرضيتها الفلسفية والميتافزيقية، بحيث أصبح معها العالم العربي متبحرا في المعرفة الغربية لا يعرف من أي مكان يتكلم، ومن أين تأتي المشكلات التي تقلقه. لكن المعرفة العربية لها بعض الاستقلال الذاتي، على الأقل من حيث اللغة. وليس هذا بالقليل مادامت كل قولة لغوية تأخذ صيغتها حسب المنطق وحسب بنية سنن لغوي خاص.

تؤدي هذه الوضعية الغامضة (التي يجب أن ندرسها بتفصيل يوما ما) إلى نتيجة أولى: رجل العلم العربي يصبح أساسا المعبر والمترجم عن مجموع نظري ومنهجي تكوّن في لغة وبلد آخرين يكاد لا يدرك، في غالب الأحيان، التجذر الفلسفي ونوعيته التاريخية لهذا المجموع. وهو يشعر بالانسحاق تجاه الإنتاج للآخر، وبعملية تراكم سريع فيكتفي، منزويا في ظل المعرفة الغربية، بإقامة معرفة ثانوية، مختنقة به وبالآخر، وفوق كل ذلك آثمة لأنها لا ترضي أحدا.

إن كل شيء يهتز نظريا ما إن ننزع القناع عن مسألة هذا الصراع. وعندما يوقف العالم العربي نظريا عملية التراكم هذه، ويتفرغ ليصوغ مقومات وقوانين نشاطه، فيعي أن عليه أن يبدأ كل

شيء من البداية، أي أنه حينما يتمكن بعمق من المعرفة الغربية يرى أن الأمر لا يدعو إلى تبني وترجمة هذه المعرفة فحسب ولكن في الوقت ذاته أيضا تحليل تكوينها، وتحولها، وانقطاعها في المجال التاريخي. هذا مع العلم بأن كل نظرية هي نسق للتفكير ناتج عن التاريخ وأساسه التفكير ذاته، شريطة أن لا نراه مجرد حركة في خط مستقيم (المذهب التطوري وخلافه) ولكن كنسيج من العلاقات بين مجموعات من الأحداث ، تستمد تلاحمها الوحيد من نسق تفكيرها الخاص بنا، لا من العراء والانكشاف الوهمي للحدث.

وتظل أمامنا مهمات صعبة في المعنى الثاني الذي تحيلنا فيه العلوم الاجتماعية إلى مبادئ أساسية (حقيقة، عقل، موضوعية...) أقل ما نقول عنها إنها تنتمي إلى رؤية ميتافيزيقية وفلسفية. ونسيان اللحمة بين الفلسفة والعلوم يعني التمسك بالعمل في العماء. ورغم هذا تظل تلك الإثباتات البدهية المشار إليها مبعدة ومرفوضة باسم وضعية ساذجة.

ولا يعني هذا أننا سنقوم بنقد الغرب نيابة عنه ولكن المقصود أن نفصل ونبين مقومات العلوم الاجتماعية ضمن إشكاليتنا نحن. وعلى كل فالمعرفة الغربية مدروسة من الداخل من خلال قوى التجاوز واللامركز وتبرز لنا طبقا لنموذجية متناقضة وصور متنوعة، مرسومة هي ذاتها في إطار الصراع المجتمعي. لكي نبسط هذا التحليل المختصر يمكن ابرازه في ثلاثة أنماط من النظريات:

- **نظريات تنظيمية :** تجعل إيديولوجية التمركز حول الذات مشروعة، مع الإعلان في الوقت نفسه عن نزعة شمولية ونزعة إنسانية مجردة تبعد وتنكر جدلية الخصوصي والشمولي، وجدلية الهوية والاختلاف.

-**نظريات نقدية** : تدخل في قلب المعرفة الغربية تزحزحها مفهوميا عن المركز، وتغيرالأرضية الفلسفية التي تقوم عليها، رغم أنها لا تستطيع الانفلات من قيم ثقافتها (وكيف لها ذلك؟). وتأخذ هذه النظريات في اعتبارها التباعدات الفروقية، والتباينات بين المجالات الثقافية، وخلاصة القول فإنها تؤسس مبدأ "الاختلاف" كعنصر حاسم في كيان الإبستمولوجيا.

- **نظريات مائلة** : بالمعنى الذي لا تبرز فيه مباشرة إيديولوجية التمركز حول الذات وتظل منفتحة على التحول.

هذا التحليل في المستويات الثلاث إنما هو خطاطة تحليلية. ولم نشأ أن نرتب مختلف فروع المعرفة الغربية في كل خانة من الخانات الثلاث، ذلك أن نظرية معينة يمكن أن تنتقل من مستوى إلى آخر (أو تمر بها كلها) لأسباب تتعلق بالتحول الداخلي أو الارتباطي، ولأسباب تتعلق بالتغير التاريخي. والاستشراق من الفروع التي تركز انتباهها على التغاير الثقافي، وقد ساعد الغرب على التخلص من بعض الأحكام الخاطئة، ولكن سرعان ما تحول إلى مجموع إيديولوجي يبرر العرقية الذاتية وذلك بتجميده الثقافات الأخرى في اطار الأثرية التقليدية، التي تحن إلى القيم التي فقدها الغرب. وقد اهتم الاستشراق بوجه خاص باللغة واللاهوت وهيأ بطريقته الخاصة الإشكالية السلفية بحيث نستطيع الانتقال من الاستشراق إلى السلفية (والعكس صحيح) دون وجود موضوع مهم ودون وعي واضح، ذلك أن الوعيين بانعكاس أحدهما على الآخر، ينتهيان إلى تهدئة صراعهما بطريقة لعبة المرآة(4).

والمعرفة عند الغرب ليست كلا متجانسا، ولا كيانا متعاليا مركزا حول الإشكالية نفسها وموضوعات التحليل نفسها. إنها مقعرة من كل ناحية بفعل الفوضى التي تصاحب كل تحول تاريخي

وعلمي. كذلك المعرفة العربية الحالية، فأرضيتها التنظيمية (التقليدية) هي مجموع تركيبي يشمل سواء اللاهوت أو الفلسفة العقلانية أو التصوفية، أو العلوم العلمية، أو المعرفة الخاصة بالثقافة العربية أي الأدب. وإيجابية مختلف هذه المعارف تقابل وعيا تاريخيا متطورا الآن بالرغم من أن كتاباتها ما زالت تتسم بالحيوية.

هذه المعارف تخفي الفقر النظري بواسطة عملية تكرار ما أنتج. فعدد كبير من الباحثين العرب يعملون دون وعي واضح في هذا التراث "محولين الوثائق إلى آثار" كما يقول الفيلسوف ميشيل فوكو. فكيف يمكن معالجة ومباشرة هذه المعرفة؟

يجب أولا أن نقطع كل صلة بالمحاولة السقيمة المترتبة على تقديس التراث، تلك الحجة التي تسعى إلى تعمية الوعي النقدي، عن طريق عودة وهمية إلى مجد غابر، وحنين نكوصي.

والنقد المزدوج المطلوب هنا يجد موقعه الاستراتيجي في :

1- تقليص المفهومية الميتافيزقية الناتجة عن المصدرين معا: المصدر الغربي (يوناني في نهاية المطاف) ومصدر الثقافة العربية (وقد ألححنا على هذه النقطة).

2- أن نعيد التفكير في مقومات وإيجابية العلوم الاجتماعية الرائجة على ضوء إدراك مختلف للتاريخ، ليس بصفته فراغا يضيع خطواتنا إما في تاريخية تقدس الماضي وإما في محاكاة إعناء (وغالبا ما تتعايش الحركتان في الوعي الممزق نفسه). نريد التاريخ بصفته ممارسة نقدية لما يحدد وجودنا هنا. والآن، إذا حررنا مشكلة التاريخ فمعنى ذلك أننا سنزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية. من المعلوم أنه لا فائدة من المرور ثانية بطريقة أو بأخرى بكل المراحل التي مر بها الفكر الغربي، كذلك لا جدوى من الاعتقاد

بإمكانية عقد صلة متكاملة مع المعرفة العربية القديمة. وإذا سبرنا غور كلتا المعرفتين وأعدنا التفكير في سياق مسيرتهما التاريخية والمجتمعية، فليس معنى ذلك أننا سنبعث المعرفة العربية ونحاول تقليص الحيوية، التي لا مجال للشك فيها للمعرفة الأخرى.

وإذا وضعنا هذه العملية في حيز التطبيق فذلك يعني أننا سنضع أسس كتابة جديدة من البديهي أنها لن تتم برمتها بين ليلة وضحاها، ولكن بفضل صبر لامتناه سنستطيع تفكيك الأغلال النظرية التي تنتشر حولنا وفينا. وهذه مهمة لا نهاية لها بدون شك، مع العلم بأن في ميدان المعرفة لا يوجد مكان للمعجزات وإنما انقطاعات نقدية.

3) الفرضية الثالثة :

إن النقد المزدوج يؤدي إلى إعادة تشييد بنيان العلوم الاجتماعية ولا نريد هنا أن نقترح تصنيفا جديدا لهذه العلوم: ذلك أن هذا النوع من الأعمال يظل عادة مجرد ملتمس لا جدوى منه، وغالبا ما يظل خارج المسيرة التاريخية. وبالعكس يمكن أن نعين بدقة توجيها ما، ونفكر في اختيارات حاسمة في ضوء هذه الاشكالية. فالمعرفة العربية الحالية تعمل على هامش المعرفة الغربية لا في داخلها، فهي تابعة لها ومحدودة بها، ولا في خارجها لأنها لا تفكرالخارج الذي هو أساس لها. هذا الهامش يتخذ في الحقيقة مظهر حد أعمى. فالنقد المزدوج يكمن بالتالي في معارضته المعرفة الغربية عن الخارج مع "تنظيرها" أي وضعها في نظريات، ليس إلا، أو بتعبير آخر أن نضع ترتيبا تدريجيا للأقطاب الاستراتيجية.

أ- إذا أعطينا الامتياز للتاريخ (كما حددناه أعلاه) ضد كل معرفة لا تعدو أن تكون مجرد مزامنة فذلك سيؤدي إلى اندثار الإثنولوجيا (حتى نقتصر على هذا المثال فقط).

لماذا نطالب بهذا الاندثار؟ ليس لأن الإثنولوجيا في نهاية التحليل ظاهرة مرتبطة بالاستعمار والإمبريالية فحسب (وهذا شيء بديهي) ولكن أساسها النظري مشبوه هو أيضا. وفي الواقع هل يمكن دراسة (الآخر) كنظرة صرف؟ إنني لا أرى عيني الآخر فحسب "بل أرى أيضا أنه ينظر إلي " كما يقول شللر. وبتعبير فلسفي، تنطوي جدلية الأنا والآخر على كل تواصل، كل رغبة، في حين أن الإثنولوجيا تطرح موضوعا وهميا في تحليلها للتماثل والاختلاف، فبعكس ذلك نجد ليفي ستروس، رغم اعتقاده بأنه من بين العاملين على تغيير الإثنولوجيا، لا يعدو أن يرجع موضوع تحليله إلى الفلسفة والسيميولوجيا.

إن المثال الوحيد للإثنولوجيا يطلعنا على أننا لم نصف حسابنا بعد مع مقومات العلوم الاجتماعية ومقومات كتاباتها. يجب إذن أن نعمل على توسيع مجال هذا التفكير مع العلم بأن كل معرفة سوسيولوجية لا يمكن أن تتخلص من التاريخ. وقد سبق أن حذرنا ماركس: "إننا لا نعرف سوى علم واحد هو علم التاريخ".

ب- إن هذا يفترض أيضا أولوية الكتابة السوسيولوجية التاريخية ضد كل شكل من أشكال المذهب الوظيفي الذي يسيطر بقوة على العلوم الاجتماعية كما نعرف.

ج- يصبح إذن من الضروري وفي أسرع وقت إنشاء أجهزة من المفهومات ندركها حسب النظام الاصطلاحي الخاص باللغة العربية. وترتبط السيطرة الثقافية بالسيطرة السياسية والاقتصادية رغم أن كل سيطرة لها أحكامها الخاصة وحركتها الخاصة. وطالما لم يعمل العربي على تنمية بحث أساسي باللغة العربية فإنه سيظل منغمرا في آلية الترجمة. وهذا لا يعني أبدا إهمال أو جهل اللغات الأجنبية بل بالعكس نعتقد أن لغة علمية جديدة بالعربية لا يمكن أن تتقدم إذا لم تدمج في كتاباتها فروق السنن المتعلقة بلغات أخرى.

هوامش

(1) علم الإشارات المجتمعية.

(2) "La structure, le signe et le jeu", in L'écriture et la différence, le Seuil, 1967. p, 414

(3) A. Abdelmalek, La dialectique sociale, le Seuil, p. 408

(4) انظر التعليقات في نهاية المقال.

المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار (النظريات)

هذه الدراسة جزء من بحث عن الطبقات الاجتماعية بالمغرب، ترتكز إشكاليته حول معرفة ماهو موضوع التاريخ. ويرمي المشروع النظري إلى تفكيك المعرفة المتوفرة عن مجتمع المغرب الكبير.

نهدف، إذن، إلى تحليل نقدي للمفهومات النابعة سواء من المعرفة العربية أو من المعرفة الغربية.

I- المنظومة الخلدونية :

ماهو تسلسل المراتب في المجتمع المغربي (والمغرب العربي) خلال فترة ما قبل الاستعمار؟ هل يحق لنا لتوضيح هذه المسألة أن نتحدث عن النظام التجزيئي (segmentaire) أو عن نمط الإنتاج الآسيوي؟

قبل أن نوضح ما أتى به من جديد كل من هذين المنهجين (الماركسي والأنتروبولوجي) في دراسة هذا النوع من المجتمعات، علينا أن نعود إلى ابن خلدون الذي وضع نظرية للمنظومة الاجتماعية تتصل مباشرة بموضوع تحليلنا، ولأن محاولة اعتماد أفكاره أمر يتجلى حاليا بقوة في الوعي والإيديولوجيا العربيين.

قد يتساءل بعضهم هل أصبح الرجوع إلى ابن خلدون مجرد طقس ديني، وهل الأبوة المنحرفة التي يطالب بها المفكرون العرب ليست سوى محاولة يقومون بها للتستر على القصور النظري؟

لاشك أن التاريخ، كممارسة وكمعرفة، لا ينجو في بلادنا من صبغة الصنمية fétichisme. أليست كثرة الكتابات الطفيلية التي تناولته تعبيرا وحشيا عن إثبات الهوية؟ والتاريخ كما نعرف لا يستطيع أن ينفصل عن الإيديولوجية ولا أن يؤسس معرفة تامة التشكل، أضف إلى ذلك أن المنهج التاريخي -الذي هو أساسا تتبع لمنطق الممارسة- لا يستجيب في النهاية إلا لنوع من التساؤل عن الهوية.

مهما كان الأمر فالمنظومة الخلدونية توجد في صميم مناقشتنا، فهذا المفكر يرى مشروعه الأساسي بمثابة كتابة عن التاريخ، وهنا تكمن حينونته في رأينا، بالإضافة إلى ذلك تصادف القطيعة الإبستمولوجية، التي أحدثها ابن خلدون في كتابة التاريخ العربي، انحطاط جزء من الإمبراطورية الإسلامية في القرن الرابع عشر.

وهذه الأزمة واكبتها قطيعات أخرى (سياسية، اقتصادية ودينية). فمؤرخو العالم العربي والإسلامي يجمعون على إعطاء تلك الحقبة موقفا استراتيجيا في تاريخ هذه البلدان. إنها حقبة حاسمة إذن. لقد استقرت الأمة في الإمبراطورية الإسلامية في حين أن الغرب كان ينطلق إلى حركة إمبريالية تحدد وجودها إلى يومنا هذا.

نحن نعرف سيرورات هذا الانحطاط: انفجرت الإمبراطورية الإسلامية في كل الاتجاهات بفعل عملية الاستقلال الذاتي لكل الدول والمدن - الدول والإمارات، فانزوت المعرفة في التفسير الديني وجزئيات كتابة لانهائية حول خفايا كلام الله. وابن خلدون الملاحظ، وقد اشمأز من هذه الفترة المضطربة، انسحب من الأمور السياسية ليتفرغ لتحرير مؤلفه الرئيسي في عجلة.

1- قراءتان :

بالإمكان أن نقرأ مقدمة ابن خلدون من منظورين مختلفين :

قراءة أولى تهتم بالتعليق على المشروع الواضح لابن خلدون والرامي إلى إيجاد علم جديد ذي قانون خاص، علم جديد يعرفه بوضوح: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا".

إن ابن خلدون، وعيا منه بأصالة العلم الجديد، يهتم باستقلاله عن فروع المعرفة الأخرى وينتقد علم تاريخ الأسر المالكة ويفضح قصورها المنهجي ووظيفتها الاجتماعية الرامية إلى التزييف. فإذا كان علم التاريخ في العصرين الأموي والعباسي، علما متماسكا قادرا على أن يتتبع بطريقته الخاصة شؤون الإمبراطورية الإسلامية الواسعة، فقد أصبح فيما بعد، مجرد فرع لتسجيل الأنساب في خدمة الطبقة الحاكمة. على أن ما يهم ابن خلدون هو فهم الأسس التي ترتكز عليها هذه الطبقة المسيطرة. وهكذا يبتعد عن تاريخ مدجن ساعيا إلى تطوير معرفة نقدية يحدد مبادئها والمجال النظري الذي يجب أن يمارس فيه التاريخ انطلاقا من إشكاليته، وبمعونة من الله. لا شك أن هذا المشروع الواضح لابن خلدون يستهدف إحداث قطيعة إبستمولوجية، حيث يقول: "وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه" (ص. 63)، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعلن أن هذه القطيعة ليست وليدة المصادفة وانما هي بدورها نتاج تاريخي وإنذار من الله مادام كل منهما مرتبطا في الجدلية الخلدونية. وقد كتب ابن خلدون متأملا التاريخ بعد انتشار الطاعون سنة 1348: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال

الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنِّحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره، ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده"(80).

تحدث الإله فتغير التاريخ، وسيكون ابن خلدون شاهدا على هذا التبدل، وسيكون هو من يجيد الإنصات عبر "صوت الكون" إلى هشاشة كل معرفة وكل قول بشريين" (المصدر نفسه). تلزم إذن معرفة وقول جديدان، لا لتأسيس التأريخية (إن لم تكن تأريخية زمن دائري) لالتقاط الإشارات التي تجعل الإنسان يرتعش أمام محدودية معرفته.

الكتابة عن التاريخ الكوني [1]: ذلك هو المشروع الخلدوني، لكن أي كتابة؟ هنا تأتي أهمية قراءة ثانية لمقدمة ابن خلدون، تهدف إلى استخراج المنظومة الدالة التي يتم فيها تحليل الكتابة وبنيتها المتعددة الأصوات (صوت الله، صوت الإنسان....). لقد قلنا إن الاجتهاد الخلدوني يرى نفسه بمثابة الحد الأقصى من العقل (من العلم) داخل الحد الأقصى من اللاهوت[2]. إن إنشاء معرفة تاريخية معناه كما قال الباحث ناصف نصار: "أن نثبت في الكينونة واقعا مهددا بالعدم"[3].

على أن الكتابة الخلدونية تقع خارج التاريخ وداخله، في آن. فهي في الداخل حينما تباشر قلبا للمعرفة التاريخية، وفي الخارج حين يتعدى مشروعها المعرفة الكلاسيكية ليؤسس علما جديدا. كيف إذن نسمي هذا العلم؟ من هنا الميل إلى تصنيفه بسرعة ضمن علم الاجتماع أو التاريخ أو ما عرف بعلم العمران. لنترك هذه القضية مفتوحة دون أن نطلق اسما على مشروع ابن خلدون ودون أن نسجنه في خانة علم غريب عنه. ولنحاول كشفه من خلال حركته الخاصة، والوقوف على الطريقة التي تكون بها نظام المراتب الاجتماعية.

يتمثل طموح ابن خلدون في سعيه، عن طريق نظرية الزمن الدائري، إلى بناء نظام اجتماعي باعتباره مجموعة دالة، وإبراز ترابط المنظومات الاجتماعية الصغرى والتوتر القائم بين مختلف المستويات. باختصار، قصد أن يكون جدليا. وهذه الأصالة أدهشت الباحثين المعاصرين ولا تزال تفتنهم. إلا أنه يتعين مع ذلك إظهار نسبية هذه الأصالة.

استطاع ابن خلدون عن طريق تبني منهج بنيوي في العرض، وتصدير كل فصل بعنوان يشتمل على فرضية، أن يأتي بمنهجية مغايرة تماما للكتابة التاريخية الطويلة ولعلم تاريخ الأنساب والسرد. هذا التصدع للزمن التاريخي التقليدي وهذا التزحزح عن المركز في فضاء النص، يضفيان على المقدمة غلالة معقدة الصنع خاصة عندما يحلو لابن خلدون أن يتناقض مع نفسه من فصل إلى آخر. والدليل على ذلك هو انعدام الاستقرار في استعمال المفهومات، إذ يمكننا مثلا أن نحصي تعريفات كثيرة لمفهوم العصبية ولكنها لا تكون ملائمة إلا في مواقعها الجهوية في بنية النص (في فصل ما مثلا). وبدلا من تتبع حركة هذه الجدلية، فإن الباحثين، على العموم، وضعوا تلك التعريفات متجاورة.

بعد ذلك، يصبح الأمر تدريجيا متعلقا باجتياز الحقل الإبستمولوجي الخلدوني، اعتمادا على تركيبات متقدمة مستقرة.

2- الجدلية والزمن الدائري :

المسلمة الأولى اللازمة لتحقق معقولية كل مجتمع، حسب ابن خلدون هي أن "الإنسان مدني بالطبع(4)". بذلك تغدو العلاقة بين الثقافة والطبيعة على الشكل التالي: خلق الله الكون طبقا لإرادته

وهو يغيره كذلك حسب إرادته. وما هو ثقافي يكون طبيعيا، والطبيعة تتصرف في العالم باعتبارها واسطة بين الله ومخلوقاته. إن فصل حالة الطبيعة عن حالة الثقافة معناه افتراض انفجار فكرة التمركز حول اللاهوت(5) théocentrique. ويوضح ابن خلدون هذه المسلمة التي ينطلق منها بقوله: "...فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم"(ص. 71).

ولما كانت الثقافة تطبيعا للإنسان، فإن الملك "خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها" (ص. 72). لكن إذا كان ما هو ثقافي طبيعيا، فهذا لا يعني أن المجتمعات تعيش في عالم خال من القيم. وسيضطر ابن خلدون إلى الابتعاد في موقفه عن الفلاسفة، مثلا، في مشكلة النبوة التي ليست في نظره ضرورية ولا طبيعية. "النبوة هي من عالم فوق طبيعي ولا دخل للعقل فيها"، لذلك فعندما يتعلق الأمر بثقافة اللاهوت محورا لها -مثلما هو الشأن بالنسبة للثقافة الإسلامية- فإن الكتابة تدور حول الإنسان وحول الله في آن، وعن طريق شبكة ذات مفاتيح ثلاثة: 1) الاستشهاد بالقرآن والحديث 2) سرد الأحداث، 3) التأويل، (ص. 73)، ينبغي استخلاص المنظومة الدالة لمقدمة ابن خلدون(6).

من المعلوم أن المشروع الخلدوني يعالج الموضوعات ويتحرك في إطار نظرية الزمن الدائري التي يعتمدها ابن خلدون ليقيم روابط مع أسطورة أساسية من أساطير الإنسانية لا تزال قوية إلى اليوم (7). وقد قلنا بأن الزمن الأسطوري والزمن الدائري يلتقيان دون أن يختلطا. ونضيف بأنهما يتعايشان، بدرجات مختلفة، في الوعي نفسه وبكيفية حميمية تجعل التحليل يضل الطريق أمام هذا

التركيب المتلاحم(8). ومن هنا مصدر التباس المشروع الخلدوني والتوتر الحاد الذي يحركه. في مناخ هذه الأسطورة (الزمن الدائري) يبذل مفكرنا جهده لبناء ما يشكل، في نظره، العناصر المطردة والمقارنات والقوانين داخل المجتمعات، مع الحرص على أن لا يسجن نفسه في عالمه اللاهوتي. إن هذه النظرية الدائرية لا تكتسب معقوليتها إلا بوصفها نمطا متدهورا للتاريخ. ويحرص ابن خلدون على الرجوع باستمرار للنموذج الأول: رسالة النبي محمد. إذا كان التاريخ قد غادر أرض الإسلام فأية غائية نعطيها له سوى غائية التكرار المتدهور. وعلى عكس نيتشه الداعي إلى العودة الأبدية لحفز الإنسان على تجاوز ذاته، فإن ابن خلدون يكتفي بمعاينة تدهور الإنسان ويسجن نفسه في يوتوبيا الأصل والنموذج الأولي.

هذا المنعرج الطويل الذي سلكناه ليس زائدا، إذ سيساعدنا على أن نفهم بطريقة أفضل، التناقضات الظاهرة لمفكرنا. وفعلا فإن العصبية(9) (تضامن اجتماعي دموي) التي يجعل منها ابن خلدون محركا للتاريخ، لا توجد خالصة إلا في النظام القبلي الأكثر "توحشا" (وعلينا أن نفهم من هذه الكلمة قربا من الطبيعة). فهو وحده المتوفر على التحام قوي وعلى زواج من داخل القبيلة صارم، وعلى توازن متساو، بالإضافة إلى مجموعة قيم قائمة على العنف العسكري (الشجاعة، الشرف، رفض الاستسلام) ويعني بذلك قبائل رعاة الإبل لتوفرها على هذه الفضائل. فهي التي تؤسس (وتحطم) السلطة المركزية، والخلافات، والممالك والمدن والأمصار.

من هنا يصبح الزمن التاريخي حلقة لا يمكن فتحها إلا بقرار رباني. فهل يعني ذلك نهاية التاريخ؟ في الزمن الدائري تكون الصيرورة تكرارا، ويتأسس بناء على قانون التطابقات والتشابه أو التماثل. ومن تلك التطابقات الجديرة بالتسجيل يجب أن نحتفظ

بالقانون المتعلق بمصير بيوت الملك، إذ يقول: "واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة: بان ومباشر له، ومقلد، وهادم"(ص. 241). إنه القانون النافذ للعلائق بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري، بين المدينة والبادية، بين الدولة والمجتمع، وبين الحضارة والتوحش (في المعنى الذي شرحناه آنفا).

لنتمعن في العلاقة الأولى القائمة بين المجتمع البدوي والمتحضر، إننا سنجد ترابطا اقتصاديا وسياسيا يسند هذه العلاقة. صحيح أن المجتمع الثاني متفوق على الأول ولكن إذا انعدمت العصبية، انهار وسار إلى الهلاك. ذلك أن المجتمع بابتعاده عن حالة الطبيعة يعيد إنتاج نفسه في حلقة مفرغة. وبضعف العصبية يصبح الدين مجرد مؤسسة مثل بقية المؤسسات، ويلحق الفساد العادات، ويستهلك العنف العسكري نفسه، وعندئذ تسود دولة فاقدة للطابع الشخصي، مفصولة عن المجتمع، مهيأة للانقراض. ومن هنا يعمم ابن خلدون انتقاده للنظام القبلي وللمجتمع المتحضر معا. ويحصر نفسه في دائرة تفكير دوراني، ويذكر المسلمين بالأسس التي قامت عليها فضائل النموذج الأولي لمجتمعهم. ولكن لما كان هذا النموذج منحدرا عن فعل إلاهي وحيد لن يتكرر أبدا فإن الصيرورة تصبح غير معقولة وتصبح ذوبانا خالصا. إننا ندرك بسهولة مدى هشاشة القوانين التي يدافع عنها ابن خلدون.

لنتتبع الآن عن قرب بنيان المنظومة الخلدونية. لن نجد هناك تعارضا صارما بين المدينة والبادية. فابن خلدون يميز في الحقيقة بين ثلاث فئات:

الظعن الخلص (من كان معاشهم من الإبل)، والظعن المقيمون، ثم الحضر(10). تعيش الفئة الأولى في ضيق اقتصادي كبير، مقتصرة على تربية الإبل "وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد

والتركمان والترك بالمشرق" (ص. 213). إلا أن هذا الضيق الاقتصادي الشديد تلازمه عصبية قوية ونظام قوي للدفاع عن الذات. وإذن هناك تشابه بين الضيق الاقتصادي الشديد وثقافة مرتكزة على قيم قوية، فهذه الأخيرة تعوض الأولى وتحدث التوازن داخل النظام الاجتماعي لرعاة الإبل. بهذا الشكل لا يكون لهذا المجتمع تاريخه، بل يحتاج إلى إيديولوجية وإلى دين يكون وحده قادرا على تحويل هذه الهوية "المتوحشة" إلى رسالة كونية.

أما الفئة الثانية، أي الظعن المقيمون، فهي مكونة من القائمين على تربية الماشية والبقر، "وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة"، ويسميهم ابن خلدون "شاوية" واقتصادهم أكثر تنوعا مما يتيح لهم أن يلعبوا دور الوسيط بين الفئتين الأخريين.

والفئة الثالثة (الحضر) منحدرة من الفئتين السابقتين، لذلك يحلل ابن خلدون المستويات المختلفة لترابطها، ملحا على تبعية البادية لسكان الحواضر: "إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي، فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم. فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به (ص. 270).

يثبت من ذلك سيطرة الحضر على البدو، إلا ان الحضارة بابتعادها عن حالة الطبيعة، تغدو تدهورا يسجن الإنسان في حلقة مفرغة. نتيجة لذلك تضعف العصبية، وتفسح القوة العسكرية المجال للاستكانة، فيستسلم الحضري للقوانين ويصبح الدين عنده "ذا وازع أجنبي" :

"ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار

الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سورة البأس فيهم". (ص. 222).

هانحن إذن أمام مجتمع مصنف إلى فئات، لا تحدده البنيات الأولية للمراتب مثل العصبية، بل هو مجتمع سياسي يصير فيه الدين نفسه مجرد مؤسسة للحركية الاجتماعية. سنعود فيما بعد إلى مسألة منظومة الطبقات عند ابن خلدون. ونكتفي الآن بتسجيل أن نظام المراتب عنده ينبني على موضوعة "الحسب" الذي تحدد قيمته العصبية، "والشرف بالأصالة والحقيقة". إلا أن "الحسب" ينقص أو يتلاشى عند أهل الحضر. "ولا يكون للمنفردين من أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز" أي على مستوى الأسطورة. إذ يعمدون إلى انتحال شجرة للأنساب بقصد تبرير نزوعهم للسلطة وتعويض التدهور الذي لحق العادات والسلوك.

نستطيع استخلاص عدة نتائج من هذا التحليل:

أولا : المجتمع الظاعن الأكثر "توحشا" هو مجتمع تحت تاريخي، ولكن فضائله ضرورية لإقامة مجتمع سياسي حقيقي.

ثانيا : تبقى هامشية هذا المجتمع نسبية مادام بإمكانه أن يخرج من عزلته وأن يعكس علاقة السيطرة وأن يغزو المدن ويستولي على السلطة المركزية.

ثالثا : يتوقف الاستقلال الذاتي النسبي للنظام القبلي على قدرته في الدفاع عن الذات والاعتداء من جهة، وعلى توسع السلطة المركزية من جهة ثانية.

وبما أن هذا التوسع متقلب فيبقى بين السلطة المركزية وبين النظام

القبلي "فراغ" يجري فيه التاريخ حسب حركة الزمن الدائري. ومن بين مظاهر أصالة ابن خلدون ادراكه لأهمية المجال الجغرافي السياسي للتوسع الإمبراطوري: لا يمكن تشييد دولة بدون السيطرة على مجال حيوي لازم لتسييرها، إلا أن هذه السيطرة تخلق، أثناء نموها شروط تحطيمها الذاتي. وهكذا فإن الدولة. عن طريق توزعها على محاور استراتيجية متعددة، أو عن طريق تغير مركزها (العاصمة) تحاول إنقاذ مجالها الحيوي. ولنا في تاريخ المغرب أحسن مثل على هذه الهجرة التي لجأت إليها الدولة.

غير أن تحليل تفكيك الدولة يظل غامضا عند ابن خلدون فتظهر تناقضاته وهو يحاول أن يوفق بين منهج جدلي (موضوعه هنا هو الجيوسياسية géo-politique وبين مفهومه للزمن الدائري.

3- البنية الهرمية التدرجية:

سبق القول إن العصبية هي القوة المحركة للتاريخ. ويتحتم علينا أن ننظر إليها في مستويين: في تحديدها اللفظي عندما تستمد العصبية قوتها من خلال لحمة النسب القائم على الزواج من داخل القبيلة، نسب خال من التداخل والاختلاط، غير منحول، ثم هناك العصبية في المستوى المنهجي الذي يبني عليه ابن خلدون "نموذجا مرجعيا"، إذ يقول: "ولكنه يطلق عليه حسب وبيت بالمجاز لعلاقة ما فيه من تعديد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكه، وليس حسبا بالحقيقة وعلى الإطلاق". ويذكر مثال الأدارسة الذين تمكنوا من تأسيس مملكة دون عصبية. وهنا أيضا يظل مفهوم العصبية والمنهج الخلدوني مضطربين، إلا أنه يمكن القول، مع ابن خلدون، بأن المعرفة فن كذلك، أي قول يقتضي قراءة متعددة.

فما النظام الترتيبي الذي حاولنا حصر مجاله الإبستمولوجي؟.

يقول ابن خلدون: "وقد بينا أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للنعرة والتناصر" (ص.235). فالشرف يبرر تباين المراتب، و "البيت" هو منبع طبقة الأشراف، ينتسب إليه الأعضاء بروابط الدم، ولكنه يشكل في جميع الأحوال قاعدة للفئة المسيطرة. ويعتمد ابن خلدون على حديث نبوي يقول: "مولى القوم منهم" ليبين أن الترتيب الاجتماعي هو واقع طبيعي وقيمة دينية في الوقت نفسه.

طبقة الأشراف تشتمل بالاضافة إلى الأسرة أو الأسر الملتحمة بروابط الدم، على فئات أخرى: موالي الاصطناع والحلف والرقيق. فهي كتلة سياسية صغيرة وحقيقية، ولا بد من التدقيق بأن علاقات السيد والمولى، والسيد والحليف، تخلق تناصرا شبيها بما تخلقه الأنساب الدموية المشتركة. وبصفة أكثر دقة يمكن القول إن هناك عصبية خاصة هي التي تتحد بروابط الدم وعصبية عامة هي حلف سياسي. على أن ابن خلدون يعتبر القبيلة "مجتمعا للعصبيات" وطنية فوق العشائرية تغذيها العشيرة الأقوى: "ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى..." (ص. 245). وهذه الوطنية فوق العشائرية ترتب النظام القبلي في ثلاث فئات:

1- الشيوخ والقدماء.

2- الحراس العسكريون وهم من الشباب المكلف بالدفاع عن القبيلة.

3- ثم فئة العامة.

فما التطور التاريخي لهذا القبيل؟ هل هو الشكل الأساسي لكل نظام قبلي؟ وماذا يمثل بالضبط رؤساء القبائل والقدماء داخل الجماعة؟ ومن الذي كان له حق حمل السلاح؟ وكيف كانت السلطة تتوزع؟ كثيرة هي الأسئلة التي تظل دون جواب رغم أن ابن خلدون يتحدث بتفصيل عن السلطة الملكية، إلا أنه يحلل باختصار الطبقات الاجتماعية الحضرية(11).

ووفاء منه لمنهجه الجدلي، يحدد ابن خلدون أحد أشكال السلطة على هذا النحو: "فإن الملك والسلطان من الأمور الاضافية وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان"(ص. 323). ولا ينسى ابن خلدون قط أن السلطة ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لإدارة المجتمع حسب سياسة "مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها "لتهيء الناس لمصيرهم في الآخرة".

وإذا كان من الواجب أن يكون هذا التدبير عقليا وعادلا، فإن مما يكفل مشروعيته: القوة (علينا أن لا نخلط مفهوم القوة الخلدوني بمفهوم ماكس فيبر، رغم التقارب الظاهر بين تفكيرهما). يقول ابن خلدون: "اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند. والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال"(ص521).

وحين تقوم مشروعية السلطة على هذين المبدأين، فإن المراتب تتبلور وفقا لمحورين اثنين:

1- ترتيب قائم على روابط القرابة أو الولاء.

2- ترتيب إداري يصفه ابن خلدون بدقة، وينبني على مبدإ نرى

أنه لا يزال صالحا: "وهو إما أن يستعين (أي السلطان) في ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه" (ص417).

ننتقل الآن إلى مسألة الطبقات الحضرية التي تقوم بنيتها، في رأي ابن خلدون على مفهوم الجاه: "ثم إن الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية وفي السفلى إلى من لا يملك ضرا ولا نفعا بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة حكمة الله في خلقه بما ينتظم معاشهم وتتيسر ويضمن مصالحهم ويتم بقاؤهم" (ص.695).

ونحن نعلم أن كل سلطة تأخذ شرعيتها ضمن ضرورة تحقيق مصالح الجماعة و"المستوى الآلهي" للمحافظة على النوع (ص801) في آن واحد. ويستند ابن خلدون دائما على آية قرآنية أو حديث ليبرر منظومة القيم التي يقوم عليها الترتيب الهرمي الذي يصفه مع التسليم بوجود شيء من الحيف. وهو يصف هذا الحيف في ما يتعلق مثلا باستغلال الفلاح لكنه يدين في الوقت نفسه الرأسمال. إنه يستخدم من جهة، فكرة قهر يرتكز على القوة، ومن جهة أخرى قهر ذاتي أخلاقي.

وتتجلى لنا بسهولة تناقضات إشكالية كهذه: إن أي نظام يؤسس على هذا النحو لا يسعه إلا أن يدعم ويساند الترتيب التنظيمي.

ونريد أن نضيف بعض الملاحظات حول الطبقات الاجتماعية خاصة حول العلاقة الموجودة بين السلطة والسلطة الاقتصادية(12).

يصف ابن خلدون بطريقة حديثة ودون أن يتخلى عن نظريته بخصوص الزمن الدائري، كيف أن الدولة، في فترة أولى، تضع أسس التوازن الاقتصادي، وتكون الضرائب مقبولة من السكان إذ تفرض

بعض الضرائب المشروعة: الخراج، الزكاة، الجزية التي يدفعها أهل الذمة ويكون النمو منتظما، وتزدهر الحضارة. لكن في فترة تالية يأخذ التوازن في التوسع، فتعمد الدولة، بقصد إضفاء طابع المشروعية، وتوسيع دائرة الموالي، وتقوية الجيش، إلى فرض ضرائب أخرى كثيرا ما اعترض على قيمتها الدينية. وهذه الضرائب الجديدة تتسبب في تباعد الشقة بين الدولة والمجتمع، وتفتر حركة التجارة والصناعة الحرفية. فيزداد التدهور إثر ذلك، ويعلق عبد العزيز بلال على هذا التحليل الخلدوني قائلا: "مايثير الانتباه في هذا التحليل الاقتصادي، هو دينامية العلائق التي أثبتها ابن خلدون ما بين السلطة وحاجياتها المالية الناشئة من لحظات محددة في تطورها وسلوكها، وما بين العواقب الناجمة عن هذه الأحداث من النشاط الاقتصادي مع تتابع تأثير نمط ارتدادي Boomerang نحو القاعدة أي في اتجاه انهيار النشاطات الاقتصادية وتدهور الدولة"(13).

إذا تمادينا في تأويل التفكير الخلدوني يجب أن نضيف بأن ابن خلدون على وعي كامل بأهمية تقسيم العمل باعتباره عنصرا محددا لتكوين الطبقات. فهو يعرف بأن "فائض الإنتاج الاجتماعي" ضروري للحركية الاجتماعية وللنمو الاقتصادي. ولكن جميع هذه الأفكار الماركسية قبل ظهور الماركسية، تجري في حقل إبستمولوجي نوعي. علينا اذن ألا نبالغ في عقد المقارنة مع ماركس، ولنتابع قراءة البنية الداخلية لمقدمة ابن خلدون.

رغم أن ابن خلدون يتحدث عن الأساس الاقتصادي للطبقات، فإنه لا ينقاد قط للحتمية الاقتصادية. فالرأسمال والعمل لا يهمانه إلا بقدر ما يشكلان أدوات تستعملها الدولة. والحركية المجتمعية تنتج عن نظام الولاء: "ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران، من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من

الطبقة السفلى يستمد هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه ويزداد كسبه تصرفا فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقا وقليلا فمثله. وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله، وعلى نسبة سعيه ذاهبا وآيبا في تنميته كأكثر التجار. (ص. 696).

يتضح من هذه الصورة التي رسمها ابن خلدون للطبقات الاجتماعية، بأن نظام الولاء والجاه هو الذي يشكل القوة الأساسية لطبقة ما. وإذا ما حرمت الطبقات الوسيطة (التجار، أهل الفلاحة والصنائع) من هذا السند السياسي فإنها تتعرض لخطر أن تصبح كادحة.

على أن ابن خلدون لا يكتفي بالتحليل، بل يحكم ويتخذ موقفا، فهو يصف استغلال الفلاح وفي الوقت نفسه يشجع نمو رأس المال وبذلك تجد منظومته التراتبية جوابا في الإيديولوجيا التعادلية. أليست هذه إيديولوجية حاضرة في الوعي العربي الراهن؟

لأجل ذلك يبدو لنا من الخطأ مقارنة تفكير ابن خلدون بتفكير ماركس حتى وإن بدا أنهما يلتقيان في بعض النقاط. ذلك أن التاريخية المتمركزة حول اللاهوت وفكرة الزمن الدائري، متعارضتان مع غائية التاريخ عند ماركس. فحيث يرمي ماركس إلى محو النظام التراتبي الرأسمالي عن طريق اجتثاث القيم التي يرتكز عليها هذا النظام، ينتقد ابن خلدون مراتب المجتمع العربي والرؤية الأرستقراطية للبنية الاجتماعية ولكنه يبرر وجودها. وبينما يتنبأ ماركس بانتهاء استغلال الإنسان كمرحلة ختامية لهذا التاريخ يستشهد الآخر بغائية دائرية متكررة.

وأخيرا يتمثل التعارض في فتور ابن خلدون تجاه التفاؤل المناضل عند ماركس.

4- إعادة تأويل المنظومة الخلدونية :

لا شك أن عمل ابن خلدون يحدث قطيعة واضحة مع الإنتاج الثقافي لعصره ليبقى منفردا في هذه الفترة من الانحطاط. وقد وفق عبد الله العروي حين أظهر كيف روض علم التاريخ العربي بسبب ابتعاده عن التحليل النقدي، وكيف أصبح قولا سرديا يساق لإضفاء المشروعية على الطبقة الحاكمة: "بقدر ما تتفتت الدولة، يتخذ علم التاريخ مكانته، فيصير لرؤساء القبائل والزوايا والشرفاء، أتباع أوفياء، يصفون حركاتهم وسكناتهم(14)".

ولا يسعنا إلا أن نتفق مع العروي حين يدعو إلى إعادة التفكير في تاريخ المغرب بعيدا عن المنظومة الخلدونية وضد علم التاريخ الاستعماري. فهذه المهمة المزدوجة تكتسي أهمية إبستمولوجية تتمثل تخليص التاريخ من الاستعمار، وموضعة المنظومة الخلدونية في نطاق المعرفة العربية الكلاسيكية حتى تتمكن من تحليلها باعتبارها نتاجا تاريخيا. وهذه المهمة المزدوجة ستتيح استخلاص الحركة الخصوصية للبنيات الاجتماعية في بلدان المغرب وكذلك تمفصلات المراتب المتشابكة معها. صحيح أن تناول علم التاريخ الاستعماري للتفكير الخلدوني(15) يدفعنا بإلحاح، من جديد، إلى إثارة تفكير نظري حول مجتمعاتنا التي يسيطر عليها حاليا تفكير يعالج المسألة المتعلقة بهويتنا (التاريخ) واختلافنا (كنظام للسيطرة). لقد عمد علم التاريخ ذلك إلى إحاطة موضوع تحليله بهالة إيديولوجية متماسكة، ودعمه بكتابة هي ذاتها متجاوزة، فأصبح التاريخ المغربي غير مفهوم، بل جعله تاريخ مجتمع "قابل للاستعمار"(16).

لنعد الآن إلى ابن خلدون ومنظومته. لقد شيد نظرية المنظومة الاجتماعية فبالغ في تقدير القوة القبلية وجعل منها محركا للتاريخ الإسلامي بل للتاريخ العالمي (المجتمع الصناعي) ولم يكن يعرف أن نمطا آخر للمجتمع كان بصدد التشكل في الغرب ولم يكن يعلم أيضا أن نماذج أخرى قد نمت في أصقاع ثانية وعلى أسس مختلفة، مثل تلك "المجتمعات المائية" (ذات الري الاصطناعي) التي نظرها فيتفوكل (ص. 97) (Wittfogel) والتي يخضع فيها النظام القبلي لدولة مركزية ولبيروقراطية قوية تجعل من الحكومة أكبر مالك عقاري يتحكم في أهم وسائل الإنتاج.

لذلك فالعصبية مفهوم ليس له فعالية في أيامنا، وهي كما أوضح العروي: "أكثر ما تكون ظاهرة مستقرأة منها علة محددة" (17) ويضيف الكاتب معمما نقده: "إن النظام القبلي في جميع مظاهره وبكل منظوماته المتفرعة، يجب أن يوصف في اللحظة التي ظهر فيها التاريخ أو عاود ظهوره، أي بعد الغزو الروماني، لا أن يتخيل كمنظومة أساسية يصدر عنها التاريخ. وإن أهمية النظام القبلي الممتدة في ماضي بلدان المغرب لا تتمثل في كونه أساسا لتطور أو لتجمد، بل لكونه الجواب المخلوق أو الاستئناف الجدلي (هما سيان في نهاية الأمر) لانسداد الأفق التاريخي. ومن هنا مظهره المزدوج: كاستمرارية ودفاع عن الذات وكتعلق تقليدي وكمرحلة انتقالية..."(18).

فهذا الرأي الذي كتبه العروي، يضفي النسبية على النظرية الخلدونية، فهل كان ابن خلدون يعتقد بأن العالم الإسلامي لم يعد قادرا على تأسيس الدول؟ يظهر أن الأمر كذلك. مهما يكن فقد انطلق من حكم تشاؤمي على فترة الانحطاط، وعلى أزمة الدولة الإسلامية ومشروعيتها، وآل به الأمر إلى الظن بأن الأمبراطورية

الإسلامية قد دخلت في زمن دائري، أي يتكرر ولا يتكرر إلا في شكله المتدهور.

وإذن فابن خلدون يصبح طوباويا على طريقته بسبب الانغلاق الميتافيزيقي الذي يلصقه بالتاريخ. وهو انغلاق يواجه الفراغ. فإذا كان هناك من معنى يعطى للحدث فهو بالذات تلك الصيرورة التي عن طريقها لا يهتم المؤرخ بجمع الوقائع بقدر ما يهتم بالأشكال المعبرة عنها ثم ينظمها بقصد إقامة معنى إيجابي وملء فراغ السلسلة الخالصة(19).

ألا تؤلف هذه الأشكال نظاما للكلام يبعث الرعشة في الإنسان، بعيدا عن التاريخ، في مجال (هو مجال الهوية) تصبح فيه الإشارة، ولو كانت محمية من الرب، غير محتملة من الوعي؟

الآن وقد استُهْلكت الإشكالية الخلدونية مع تاريخ عصره، يمكننا أن نستأنف الحوار مَع ابن خلدون على مستوى آخر. لقد رأينا، مثلا، كيف ألح العروي على أن النظام القبلي هو ظاهرة مستقرأة وليس علة محددة. إلا أن انتقاد العروي ينزلق إلى مستوى إيديولوجي مما يجعله لا يفلت من الالتباس. وهو إذ ينزع من علم التاريخ سلاحه الإيديولوجي يضيع من بين يديه جدلية المنظومة الثلاثية: القبائل والمدن والمخزن(20). وفي نهاية التحليل وكما تشير بوضوح خاتمة كتابه ننتهي إلى مفهوم يبالغ في تقدير دور الدولة، كرد فعل ضد القبيلة (21).

II- من ابن خلدون إلى ماركس:

على أن هذه الجولة في الحقل الإبستمولوجي الخلدوني تشعرنا بثغرة مزدوجة : ذلك أنه ليست لنا دراسة دقيقة في علم تاريخ

المغرب، ولا تاريخ اقتصادي واجتماعي له. إلا أن هذا النقص لا يحول بيننا وبين وضع فرضيات عن المراتب الاجتماعية التقليدية. فمجهود التنظير يستهدف معالجة الماضي السابق لعهد الاستعمار، انطلاقا من إشكالية أكثر ملاءمة وتوجيه سؤال المؤرخين عن قانون وضع هذا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي نفسه.

هناك ثلاث نظريات تقدم لنا إضافات مهمة في مجال معرفة المراتب التقليدية: علم التاريخ العربي من المنظور الخلدوني، والماركسية ثم النظرية التجزيئية التي سنتعرض لها فيما بعد.

لدينا إذن، ثلاث طرائق لدراسة البنية الاجتماعية: في الحالة الأولى نعتبرها بمثابة كائن تاريخي (له زمن دائري) وفي الحالة الثانية (الماركسية) ننظر إليها كنظام تتناقض في مراكز المستويات المختلفة، وفي الحالة الثالثة، نعتبر البنية الاجتماعية منطقية يحرك خيوطها الأفراد والجماعات نوعا ما. إن هذه النظريات الثلاث التي تتوخى الموضوعية، تتفق في القول بأن كل مجتمع يقيم منظومة من التصنيفات ترمي إلى تقوية البنية الاجتماعية وهذا اتفاق منطقي هام، لأنه يغنينا عن كل مناقشة حول وجود أو عدم وجود الطبقات في بلدان المغرب خلال الفترة السابقة للاستعمار

إن بالإمكان افتراض نوع من الاستمرارية بين ابن خلدون وماركس ولكنه افتراض صادر عن شفافية خادعة. ألن يكون من الأفضل أن نزيد في إبراز الاختلاف بينهما، حتى إذا ما وصلنا إلى حدوده أصبحت الاستمرارية المرجوة أكثر وضوحا وقربا؟ ذلك أن ماركس، وهذا حد أول من حدود الاختلاف، لم يكن يعرف جيدا المجتمعات الإسلامية. والنمذجة التي وضعها لأنماط الإنتاج لا تشير كثيرا لهذه الحضارة. صحيح أن ماركس في دراسته للهند والصين قد أحس بالوجود الخصوصي للإسلام وللمنظومات الاجتماعية التي كان يستند إليها ولكن تفكيره لم ينفذ إلى أرجاء هذا العالم.

ولا تفوتنا الإشارة إلى دراسة غير تامة تقع في عدة صفحات خصصها ماركس للجزائر وذلك في أواخر حياته(22)، وهي عبارة عن مجموعة ملاحظات قيمة، حاول فيها أن يصف نمط الملكية العقارية القبلية العشائرية (23). وأوضح كيف أن تدهور الملكية القبلية، بسبب الاحتلال التركي، قد أضعف النظام القبلي دون أن يوجد - في رأيه - ظروفا لفرض الإقطاع، لأن "قوة التركيز المدني والعسكري في الجزائر... حالت دون استيلاء وراثي على الوظائف ودون تحويل أصحابها إلى مُلاك كبار للأرض شبه المستقلة التي كانت في حوزة "الدايات" (24).

فحسب ماركس يتعلق الأمر بمجتمع أبوي أساسا، قائم على ملكية عشائرية تنمي كل إمكانية لظهور الإقطاعية. إن ماركس يعرف جيدا أن الدولة أو المؤسسات الدينية كانت تمتلك عدة ممتلكات في الجزائر قبل مجيء الاستعمار، ولكن يلح على عدم وجود علاقة ميكانيكية بين نمو نظام الإقطاعية وتدهور النظام القبلي، ويضيف بأن على الاستعمار الفرنسي التعجيل بإحداث هذا التدهور عن طريق إدخال الملكية الخاصة بكيفية واسعة النطاق. وفي حديثه عن الملكية، كتب ماركس يقول: كانت هذه هي الصرخة العامة للاقتصاد السياسي لأوروبا الغربية، ولكنها أيضا صرخة "الطبقات المثقفة" المزعومة لأوروبا الشرقية(25). فالاستعماريقاوم إيديولوجيا كل ملكية عشائرية لأنها "شكل يشجع في الأذهان الميول الشيوعية"(26). ولا يفوت ماركس أن يسجل هذا الانزلاق اللغوي الذي يبرر بسخرية السياسة الاستعمارية في نزع الملكية.

وإذن فالجماعة المستوطنة الاستعمارية ستصبح هي الطبقة المحركة التي ستنقل الجزائر من النظام القبلي المتدهور إلى نظام المجتمع الرأسمالي. في هذا الأفق تمثل الجزائر قبل الاستعمار صنفا من

أصناف نمط الإنتاج الآسيوي. لكن لم يعمد أي من ماركس أو إنجلز إلى تدقيق هذه المسألة الجوهرية التي ستحظى بعدهما بمناقشة مفصلة[27].

III- مجتمع المغرب الكبير ونمط الإنتاج الآسيوي:

في فترة تصفية الاستعمار ببلدان المغرب الكبير، استجد النقاش حول نمط الإنتاج الآسيوي، وحول المجتمعات ماقبل الرأسمالية، وساعد في الستينات على ذلك، العثور عل نص مهم لماركس في الموضوع[28] لم يسبق نشره. ويقول عنه الباحث الماركسي موريس كودوليه Godelier "تأتي الأهمية الاستثنائية للمقتطفات التي يجمعها ماركس ويوضحها في هذا النص، من أنها عبر محتواها وخارج موضوعة نمط الإنتاج الآسيوي، ترغمنا على أن نعيد بكيفية غير وثوقية، طرح المسألة الجوهرية للشروط والأشكال المتعلقة بالانتقال من المجتمعات الخالية من الطبقات إلى المجتمعات الطبقية، وأيضا التطور المختلف وغير المتساوي الذي يفضي إلى تكوين مجتمعات معاصرة"[29].

نجد مرة أخرى في كلام كودوليه، الالتباس الذي يخيم على التحليل الماركسي لمراتب المجتمعات غير الأوروبية، كما نجد النزعة التطورية المميزة لنمطية مختلف طرائق الإنتاج.

لقد حاول إيف لاكوست[30] أن يبدد هذا الالتباس عن طريق تأويل البنيات المجتمعية الخصوصية لبلدان المغرب، مستوحيا ابن خلدون في مقدمته. إلا أن لاكوست يوسع جوانب النقاش فيقابل تحليله الخاص مع الماركسية ومع نظرية ويتفوجل المتعلقة بالمجتمعات المائية. والواقع أن جوابه يتسم بالتردد وبالأصالة في الآن نفسه. ففي رأي لاكوست أن المجتمع المغربي للقرون الوسطى يمثل نوعا من

القرابة مع نمط الإنتاج الآسيوي مادام: "نمط الإنتاج المسيطر في المغرب الوسيطي يتميز مثل معظم أجزاء العالم بالخصائص التالية:

1- إدماج غالبية السكان في مجموعة من العشائر القروية المكتفية بذاتها أو التي على وشك تحقيق الاكتفاء الذاتي.

2- وجود أقلية محظوظة ينال أعضاؤها أرباحا مهمة دون أن يكون لهم حق الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. ويتعلق الأمر هنا بخاصتين أساسيتين لما سماه ماركس بنمط الإنتاج الآسيوي"(31).

وإذا كان لاكوست ينصح بالحيطة المتناهية عند استعمال مصطلح الإنتاج الآسيوي فإنه يتحدث -وهذا ما يثير الاستغراب- عن "نمط إنتاج اصطناعي" artificiel على اعتبار أن هشاشة الاقتصاد المغربي الوسيطي القائم أساسا على التجارة لم يكتمل ليشكل بورجوازية كان بإمكانها أن تتيح لبدان المغرب الانتقال من بنية قبل رأسمالية إلى بنية رأسمالية. هذه المقارنة مع التطور الخصوصي لأوربا الغربية، جعلت لاكوست يلغي فرضية لم تكن قابلة للتطبيق بشكلها ذاك منذ البداية. وبإبعاده لنظرية ويتفوجل وصف المجتمع الوسيطي على هذا النحو: "ليس فقط مجتمعا قبليا، فدور الأرستقراطية التجارية والعسكرية دور مهم. ولا يتعلق الأمر بمجتمع الرقيق، فالعبيد فيه كثيرون إلا أنهم لا يشاركون البتة في الإنتاج. وليس هناك نظام الأسياد ولا ملكية خاصة للأرض. كما لا توجد في إفريقيا الشمالية طبقة حقيقية للنبلاء ولا محاربون محترفون (باستثناء العبيد)، ولا برجوازية حقيقية"(31). إلى جانب هذه التحديدات السالبة، يسطر لاكوست جدولا عاما لصنف من أصناف نمط الإنتاج الآسيوي: المجتمع المغربي الوسيطي مجتمع يسوده اقتصاد تجاري. والدولة والأرستقراطية التجارية تراقبان "طريق الذهب" الشهيرة...

لنفترض صحة الاقتراح الأول، إلا أن على لاكوست أن يبرهن على أن الاسترقاقية كانت ظاهرة محدودة الانتشار. ونحن نعرف أن نظاما للفئات المغلقة لا يزال موجودا بجنوب المغرب. ورغم أن الإسلام أدمج العبيد الذين اعتنقوا الإسلام فإنه لا مناص من الاعتراف بأن هذه اليد العاملة كانت تشكل قوة اقتصادية وكانت هي نفسها، بطريقة ما، وسيلة من وسائل الإنتاج، تحتم الاستعانة في هذا المستوى بالأنثروبولوجية الاقتصادية. والقول بهذا معناه أننا نطرح على المؤرخين مسألة الأهمية الفعلية لظاهرتي الذهب والرق ولمدى تأثيرهما على اقتصاد متعدد العناصر تحركه أنماط متباينة من الإنتاج.

كيف تصبح إذن منظومة المراتب الاجتماعية داخل الإشكالية التي يطرحها لاكوست؟ إنه يميز بنية عامة تتسم بما يلي:

1- دولة ضعيفة نسبيا تعيش خاصة على اقتطاعات مكوس الذهب والضرائب التي قررها الإسلام وهذه الدولة لا تمتلك وسائل الإنتاج ولو أنه كان هناك (يضيف لاكوست) نوع من تملك الأرض سيصبح علامة على ظهور إقطاع تدريجي.

2- أرستقراطية تجارية تلعب الدور نفسه الذي تلعبه اليوم البرجوازية في المجتمعات الرأسمالية، إلا أنها ضعيفة بالرغم من الامتيازات التي تمنحها الدولة[32]: "تظل أرستقراطية شمال أفريقيا غير مستقرة نسبيا، ولا تتمكن من التبنين ولا من الحفاظ على نفسها بواسطة جماعة وارثة"[33].

3- أرستقراطية قبلية وعسكرية مكونة من رؤساء القبائل ومن الأسر الكبيرة التي تعتمد على روابط الدم وعلى نظام الموالي والأنصار للاستيلاء على السلطة. إلا أن مشروعية العنف العسكري ليست مضمونة مادام لكل فرد الحق في حمل السلاح.

4- منظومة قبلية عشائرية متساوية في الظاهر ولكنها خاضعة في الواقع للأرستقراطية القبلية أو العسكرية. باختصار، يعتقد لاكوست "أنه لا توجد أساسا في إفريقيا الشمالية سوى مراتب اجتماعية بحكم الواقع لا بحكم القانون، وبين القبائل لا بين الأشخاص"(34).

إن تحليل لاكوست، مثل تحليلات أخرى، يبقى متحيرا أمام التنظيم المتناهي المرونة للبنيات المجتمعية في المغرب، وهو تنظيم مطبوع بسيرورة حركية اجتماعية مفتوحة وانعدام ترسيخ البنية الطبقية. لذلك يجد صعوبات لتحليل الصراع الطبقي (35). فيجب البرهنة على أن انتفاضات الفلاحين ما هي إلا صراعات بين نظامين: المخزن والقبائل. وفي اعتقادنا أن الانقسام الطبقي يتلاءم مع الانقسام القبلي، وأن صراعا طبقيا حقيقيا يمكن أن ينشب بين المخزن والأرستقراطية. يبقى علينا أن نحدد في كل حالة، الفئات المحركة المنحدرة من المراتب المتعددة والتي تقود الحركات الاجتماعية.

هذه المشكلة تناولها بدقة أكثر باحث ماركسي آخر في مناظرة مخصصة لدراسة ظاهرة الإقطاعية. كتب ر. كاليسو R. Galissot في تدخله "بأن الصراع الاجتماعي في البادية نفسها لا يقل عن صراع الطبقات رغم عمومية التعبير: لذلك فإن عبارة الصراع الاجتماعي أكثر ملاءمة"(36).

وفي تحليله للجزائر ما قبل الاستعمار، يضع كاليسو النظرية الماركسية في مستوى أكثر تنوعا ومرونة مما فعله لاكوست. فهو يرفض خرافة الديموقراطية البربرية التي تلوح بها السوسيولوجيا والإيديولوجيا الاستعماريتان لتبرير دخول فرنسا لبلدان المغرب. ففي نظر تلك السوسيولوجيا، تكتسب الإمبريالية صفة المشروعية إذ أنها تضع قانونها بدلا من الديموقراطية العتيقة وبدلا من النظام

الإقطاعي العربي. ويتنبه كاليسو إلى كون نظام "اللف" ليس هو أساس المشروعية القبلية بل هو مجرد نسق منطقي إلى جانب أنساق أخرى يستعملها المخزن والأرستقراطية البدوية للسيطرة على القبائل(37).

انطلاقا من تحليل مختلف أشكال تملك الأرض والمياه ووسائل الإنتاج، يحدد كاليسو أصول هذا الصراع الاجتماعي.

1- اقتطاعات تأخذها الدولة (والطبقات المرتبطة بها) مع الضرائب ومن حصصها في المحصول الزراعي. وقد ساعدت ممتلكات الأحباس في توسيع ظاهرة المولوية ذات الدور السياسي المعروف.

2- نوع من تركيز الملكية الخاصة ووسائل الإنتاج بسبب مراقبة الطبقات المسيرة "للفائض الاقتصادي".

3- سلطة الحكم هي نفسها السلطة الحاسمة في مراقبة الضيق الاقتصادي. على هذا النحو تتأسس مراتب للطبقات نميز من بينها أربع درجات:

1- طبقة فلاحية عشائرية يتسم اقتصادها بالمزج بين نمط الإنتاج القبلي وبين تملك ضعيف لوسائل الإنتاج. ويشكل الخماسون أيضا الذين يتقاضون أجرتهم عينا، طبقة ضعيفة. وهذه في نظر كاليسو، هي خصائص المجتمع ما قبل الرأسمالي نفسها.

إنها بالفعل طبقة فلاحية مستغلة، ولكنها لا تمتلك وعيا طبقيا، كما أن انتفاضاتها لا تؤول إلى نتيجة، وتنتهي إلى "الضياع المتطير أو المتصوف" (38) إلا أن كاليسو يقف عند هذه الملاحظة المغرقة في العمومية. فما معنى الضياع الديني الذي يتحدث عنه؟ وهل انتفاضات الفلاحين إنما تنتج عن مجرد وهم إيديولوجي؟.

2-فوق هذه الطبقة الفلاحية، تنتصب أرستقراطية قروية تمتلك الأرض والسلطة السياسية والدينية ولها روابط معقدة مع الوصاية التركية.

3- تسيطر البورجوازية التجارية الحضرية على جزء من التراث العقاري وبعض وسائل الإنتاج (الصناعة الحرفية، الصناعة) ولكنها تابعة للوصاية التركية، بالاضافة إلى أنها عاجزة عن مباشرة تراكم رأس المال: "إن التحكم في السعة هو الوعد المنبئ بظهور الرأسمالية، في حين أن فقدان مراقبة التجارة يسجن المجتمعات في بنية إقطاعية تزداد تصلبا، وتحكم عليها بالتدهور والعودة إلى الأرض"(39).

4- تتكون الدولة من أرستقراطية حاكمة (سياسية وعسكرية) تراقب اقتطاع الضرائب وأهم وسائل الإنتاج، ويختم كاليسو تصنيفه قائلا: "إن تفوق هذه الطبقة العسكرية العليا ذات الوظيفة العمومية، هو ما يميز نسبيا البنية الاجتماعية في فترة الوصاية التركية، عن بنيات الإقطاعية الأوروبية"(40).

تحتاج إعادة تأويل موضوعة أرستقراطية الحكم التي درسها من قبل روبير مونتاني Montagne، إلى بعض التدقيقات. ففي مجتمع -مثل مجتمعات المغرب قبل الاستعمار- حيث تتعايش عدة أنماط لتملك الخيرات الاقتصادية، يكون العنف السياسي العسكري في مستوى أهمية السلطة الاقتصادية. وفي هذه النقطة تتردد الماركسية في قبول هذا الاستنتاج. إن الدولة عندما تجرد القبائل من عنفها العسكري، توجد شروطا ملائمة لامتلاك المكان والاقتصاد. التحكم في العنف يسبق أو يتعايش مع التحكم في العوز. وفي الوقت الذي تضعف فيه المقاومة القبلية خلال هذه المرحلة من تاريخها يصبح اللجوء إلى المنهج الأنتربولوجي مبررا: فنظام القرابة والنظام التجزيئي هما أيضا جوابان عن نزع السلطة القبلية من طرف الدولة.

يتحتم على الأنتربولوجيا أن تحل هذه المشكلة وإلا فإنها مهددة بالانسياق إلى اعتبار الضعف المؤقت للنظام القبلي بمثابة بنية تكوينية (وهذا ما يحدث غالبا) لكل نظام قبلي. وبعبارة أخرى، فإن الأنتربولوجيا لا يمكنها أن تستغني عن كتابة تاريخية تحيلها على الأسس الخاصة بها.

إن امتلاك الدولة لوسائل الإنتاج ما هو إلا المرحلة الثانية من نزع الملكية، والماركسية حين تلح على مقولات مأخوذة من الاقتصاد الرأسمالي (الملكية الخاصة، وسائل الإنتاج...) تترك جانبا الحركة المتقدمة المتقهقرة للنظام القبلي.

تركز الماركسية على أن ليس بوسع النظام القبلي أن يبلغ الدرجة القصوى في نمو القرى الإنتاجية، وليس معنى ذلك أن النظام القبلي يجهل تراكم الأموال، بل هو يقيم داخل اللعبة الاقتصادية فائضا "مخصصا لسير البنيات الاجتماعية (القرابة، الدين، ...الخ)(41) والبورجوازية الغربية عند اضطلاعها بالثورة الصناعية، فرضت في الوقت نفسه، طابعا عقليا صارما على الإنتاجية، فأنشأت بذلك أسس يوتوبيا اشتراكية ستعطي للإنسان امتلاكا حقيقيا لكينونته التاريخية".

عن طريق هذا التوسع لمفهوم "القوى الإنتاجية" نجد أنفسنا بصدد إعادة النظر في بعض الفرضيات الماركسية وذلك بمجابهتها بالأنتروبولوجيا الاقتصادية.

علينا أن نقر بالفضل للباحث مارسيل موس الذي وصف لنا في كتابه الممتاز عن الهبة Le don[42]، كيف أن التبادل يحافظ على التوازن بين الضيق الاقتصادي والإفراطات الخطيرة في تفاوت البنيات الاجتماعية. إلا أنه عندما تكسرت أو ضعفت السمة

العقلانية للاقتصاد القبلي نتيجة لعقلانية الاقتصاد الرأسمالي، استمر النظام القبلي يعمل حسب طريقة متدهورة تجزيئية كمقاومة مقنعة، يجب إذن أن نركز تحليلنا على وهم نظام فقد عنفه العسكري. وإذا كان هناك ظهور للإقطاع، فإنه مجرد صيرورة ناشئة عن حافز آخر. فالملكية الخاصة تتخطى استعمال الضيق والعنف، والفائض الاقتصادي يطغى على الفائض الاجتماعي.

لذلك يظهر لنا نمط الإنتاج الآسيوي بمثابة تحديد غير ملائم كثيرا لموضوعنا (43) وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم ماقبل الإقطاع. إن نمذجة أنماط الإنتاج التي وضعها ماركس كانت أداة للعمل مطابقة لدرجة المعرفة التي توفرت له عن المجتمعات غير الأوروبية. ومن الضروري إعادة النظر في هذا النمط النموذجي وتأكيده بواسطة تحليل أكثر تمايزا. ومقابلة التحليلات المختلفة مع الماركسية هي التي تجعل بالإمكان فهم المراتب الاجتماعية لما قبل الاستعمار في أفق تاريخي كبير، وتمكن بالتالي من استخلاص المحاور الاستراتيجية التي تتجمع فيها مختلف المستويات ومحاولة تمتين وتوطيد البنيات الطبقية(44).

IV- المنظومة التجزيئية :

إن الكتابات الخلدونية والماركسية المهتمة بحركات التاريخ الكبير كثيرا ما أهملت تحليل التنظيم الداخلي للقبائل، وأهملت بصفة عامة ما يسميه روجيه باستيد R. Bastide: "الأشكال الأولية للتصنيف"(45) لذلك فإنه يصعب التمييز في المنظومتين الخلدونية والماركسية، بين الانتقال من هذه الأشكال الأولية إلى التبنين. فكتابات أنجلز الأنتربولوجية خاصة في أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة تقوم على معرفة محدودة جداً للثقافات غير الأوروبية، وهذا

ما يحتم تحقيق وإعادة تأويل المنهج والنمذجة الماركسية للمجتمعات، بقصد إدماجها في معرفة تأخذ في الاعتبار إضافات العلوم الإنسانية منذ محاولة أنجلز.

لقد ظلت الأنتروبولوجيا مُعْرِضَةً عن موضوع الانتقال من الأشكال الأولى للتدرج الهرمي إلى البنية الطبقية. غير أنها تعود الآن إلى الإشكالية التي طرحها أنجلز(46) بعد أن سارت في منعرج طويل. ومن بين الأبحاث الخصبة في هذا المجال نذكر ما يتصل بالمنظومة التجزيئية التي طبقت على بلدان المغرب الكبير، سواء فيما كتبه دوركايم بكيفية هامشية أو ما كتبه الباحثون الأنتربولوجيون باللغة الإنجليزية وخاصة كيلنر Gellner.

دوركايم والمنظومة التجزيئية (ségmentarité)

يصف دوركايم المجتمع "القبايلي" بأنه مجتمع تجزيئي قائم على أساس العشائر (يجب أن نضع الأنساب الأبوية patrilignage مكان العشائر). ويضيف في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي: "نقول عن هذه المجتمعات بأنها تجزيئية للدلالة على أنها مكونة عن طريق تكرار تجمعات متماثلة، وشبيهة بحلقات العمود الفقري ومن هذا التجمع الأول تنشأ العشيرة لأن هذا اللفظ يعبر جيدا عن الطبيعة المختلطة للعشيرة التي هي عائلية وسياسية في الوقت نفسه. إنها عائلة باعتبار أن جميع الأعضاء المكونين لها يعتبرون أنفسهم بمثابة أقرباء وهم في الواقع تجمعهم وحدة الدم"(47). نريد كذلك أن نستشهد بنصين قصيرين آخرين لدوركايم يحظيان بعناية وتحليل الباحثين في شؤون المجتمع المغربي، وكان من اللازم أن يثيرا انتباهم حتى يتسنى مقارنة تحليلاتهم مع النظرية الدوركايمية. إن دوركايم يحدد بوضوح شروط التجزيئي فيقول: "ليكون التنظيم التجزيئي

ممكنا لا بد في الآن نفسه من أن تتشابه الأجزاء. وبدون هذا التشابه لا يمكنها أن تتحد، وأن تتباين. وبدون هذا التباين سيضيع بعضها في بعض وينتهي بها المطاف إلى التلاشي"(48). إذن فالمنظومة التجزيئية عبارة عن لعبة شطرنج، فهي بنية تتوفر فيها الأجزاء المختلفة على خاصية التجانس واللاتجانس وقد منهج الباحث إيفانز بريتشارد (49) هذه اللعبة في الجدول الآتي:

أ س ص

	س1	ص1
	س2	ز 1
		ز 2

عندما يتعارض س1 مع س2، لا يشارك في اللعب سواهما. لكن عندما يتصدى س1 ل ص1، يتحالف س1 و س2 ليكونا جبهة واحدة هي : ص2.

كذلك عندما يتعارض ص1 مع س1، فإن ص1 و ص2 يتحالفان مثلما يتحالف س1و س2.

وعندما يتصدى س1 ل : أ، فإن الأجزاء: س1، س2، ص1، ص2، تتحالف داخل "ب" للحافظ على التوازن.

ويمكننا أن نضع رسمين لتشخيص اللعبة التجزيئية في مجتمع ينتسب انتسابا أبويا:

الرسم الأول : يمثل شجرة النسب كما تراها الجماعة:

هذا الرسم يصور أوليات الامتزاج والانشطار أو سيرورة التوحيد والتعارض. والرسم الثاني يمثل وضع الفرد في مجتمع تجزيئي، داخل مجموعة من الدوائر متحدة المركز:

الدائرة الأكثر اتساعا هي دائرة الجد الأخيرة، لكن كلما ابتعدت إيديولوجية النسب عن الذاكرة الفردية، اتخذت عنده طابعا أسطوريا.

وحسب دوركايم فإن التعارضات تتخذ الشكل التالي:

- تضامن آلي: تنظيم تجزيئي وإذن تكون السلطة غير ممركزة.- تضامن عضوي: تنظيم على مستوى الدولة، يفترض تقسيم العمل والتخصص والتمايز الاجتماعي .

يرجع التلاحم في المنظومة التجزيئية إلى سيادة الدين على السلطة. وإذن، إذا كان التنظيم تعادليا فإن المستوى الاقتصادي يخضع للعبة الشطرنج المشار إليها، وعندئذ يحق لدوركايم أن يكتب: "الشيوعية في الواقع نتاج ضروري لهذا التلاحم الخاص الذي يمتص الفرد داخل الجماعة، والجزء داخل الكل، وتصبح الملكية في النهاية عبارة عن امتداد الشخص على الأشياء"(50). وبهذا القول يلتقي دور كايم مع ماركس حينما يبينان معا التمايز الاجتماعي على فردانية الملكية.

نظريا تحول اللعبة التجزيئية بواسطة الانصهار والانفصام دون ظهور الترتيب الهرمي ومن ثم يصبح الأمر على النحو الذي وصفته الباحثة فافري Favret: "ليست وضعية الفرد في منظومة تجزيئية محددة بالتدريج الطبقي، ولا بالتخصص المهني بل بمجموع أوضاعه العمودية التي يكون كل واحد منها معزولا تماما عن جيرانيه"(51).

تطبيقا للمنظومة التجزيئية على "القبايلية" كتب دوركايم: "عند القبايلية" تكون الوحدة السياسية هي العشيرة المحدودة في شكل قرية، أو جماعة (أو ثادرت) والجماعات المتعددة تشكل قبلية (أرش) والقبائل المتعددة تشكل اتحادا حلافيا (تاقبيلت) وهذا هو أرقى مجتمع سياسي يعرفه القبايليون"(52).

ولكن اعتماد دوركايم على مصادر ثانوية جعله يغتر بالتحليل الذي قدمه كل من هانوطو ولوتورنو(134) (Hanoteau, Le-tournaux) في موضوع اختلاط المعاني وفي تصنيف مختلف الأجزاء وإدماجها في سياق أكثر شمولية. وما يسترعي الانتباه أكثر هو أن دوركايم يتجاهل تاريخ التطور الخصوصي لبلدان المغرب حيث وجدت دول مركزية وتدخلت مباشرة في التنظيم القبلي. بهذا الاعتبار، تصبح المنظومة التجزيئية وهما إبستمولوجيا. لماذا؟

بالاضافة إلى الأسباب التي أوردناها لا نفهم جيدا السبب الذي يجعل ظواهر الانصهار والانفصام عاجزة عن إحداث سيرورة لحالة من الارتباط والسيطرة. لا نفهم أيضا كيف يستقيم هذا التوازن ويفلت من تاريخ المجتمع العام. إن هذا الانحراف المنهجي يؤدي إلى عواقب عديدة. ومن جانبنا نحن، ندافع عن فرضية مختلفة رغم اعتبارنا للإضافة الهامة التي أتت بها تطبيقات المنهج الأنتروبولوجي على مجتمعات المغرب الكبير.

صحيح أيضا أن كثيرا من الأنتروبولوجيين قد لجأوا -تبرير ا لهذه اللعبة المنطقية الفاتنة، لعبة التجزيئية- إلى الكتابات التي أنتجتها المجتمعات المدروسة نفسها. فيوردون مثلا ما يقوله البدو كمثل شعبي مشهور: "أنا ضد إخواني. وهم وأنا ضد أبناء عمي، وأنا وإخواني وأبناء عمي ضد العالم". إنه يعني: "أنا وأخي ضد ابن عمي. وأنا وابن عمي ضد الأجنبي" لذلك فإعادة تأويل هذا المثل من خلال المنظومة التجزيئية وباستعمال وبتحوير المعنى تبقى مفتقرة إلى أساس ترتكز عليه.

بعد الإشارة إلى هذه النقطة التفصيلية، نجد أنفسنا أمام عراقيل أضخم، فأي مجتمع لا يمكن أن يكون تجزيئيا محضا. وهذه الحقيقة يعرفها جيدا التجزيئيون ويصرحون بها. ويبين لنا التاريخ في حالة المغرب، كيف أن قوة من الأعلى (المخزن مثلا) تربك التنظيم المفترض فيه أنه تجزيئي. فالمخزن يعتمد على العنف العسكري للقيام بتدخل مباشر ولتقسيم القبائل أو تغيير مواقعها. كذلك فإن اختلال التوازن يمكن أن يظهر حتى في داخل حلف أو قبيلة من أجل امتلاك السلطة. وباستطاعة المخزن أن يتحالف مع القبائل. وأخيرا هناك ملاحظة منهجية هامة تعيد النظر في تطبيق المنظومة التجزيئية على بلدان المغرب. فعندما اشتكت فافري(53) من صمت المجتمع المعني

بالأمر، هل كانت تجهل وجود علم تاريخ مغربي وذخيرة كبيرة من الوثائق المحلية؟ إن إعادة تأويل النظام القبايلي انطلاقا من كتابات هانوطو ولوتورنو، معناه مرة أخرى الانغلاق في دائرة تفسيرية متمركزة حول الذات، إلا إذا كان المقصود هو محاولة فهم كيف أن تطبيق قانون نابليون على المجتمع القبايلي يصلح تبريرا لمنظومة تجزيئية قائمة على نظرية هي ذاتها مشكوك في صحتها. إن "سفسطة" النظريات الأنتروبولوجية بدعوى إعطاء الكلمة لموضوع التحليل تعبر عن العزلة الكبيرة التي يستسلم لها الملاحظ وهو يبحث في ثنايا كتابات هوية مفقودة. فالأنساق المنطقية للأنتروبولوجيين تعوض العلاقة المفقودة مع تاريخهم الخاص ومع تاريخ المجتمعات المدروسة، ومن هنا تأتي، في نظرنا أهمية هذه الحرفية الهاوية الثقافية التي تنشئ حول موضوع اختلاف المجتمعات أعمالا فنية وحشية تدور حول فكر متوحش. وهذا هذيان منهجي.

مجتمع المغرب الكبير والتجزيئيون الأنكلوساكسون:

نجد الالتباس نفسه يحيط بالتحليل الذي خصصه كيلنر للمجتمع المغربي(54) فبينما يضع جاك بيرك(55) موضع التساؤل مجموع التنظيم الثنائي لـ "اللف" التي وضعها من قبل مونتاني، نجد أن كلينر مع نقده لهذا الأخير، يميل إلى أن التنظيم الثنائي ماهو إلا مثل وحيد للعبة الشطرنج التي تكونها التجزيئية، ثم يسوق كمثل تحليله لزاوية قبيلة أحنصال.

ويبين هذا الجدول علاقة السلطة بالمجتمع(56)

المجال	المرابطة «الأولياء الصالحون»	قبائل بربرية
	مقدس	غير مقدس
	1- مسالمين - لا حرب - لانزاع 2- كرماء 3- انتساب إلى الشرف 4- بركة 5- إيمان اسلامي سائد في البلد	- محاربين - حروب - نزاعات - ليسوا بالضرورة كرماء - بربر ؟
لعبة سياسية	غير عنيفة، غير سريعة	سريعة وعنيفة
انضواء	غير متساوين بركة / انعدام البركة	متساوين
انتخاب	يختارهم الله مدى الحياة	ينتخبهم الناس لمدة سنة
أعراف	إلهية ملموسة	بشرية ويمكن تغييرها.

ويوضح الباحث نفسه في الخط نفسه الذي سار عليه دوركايم وإيفانز بريتشارد كيف أن هذا المجتمع يسير بواسطة تحويل مراكز السلطة. فهو في نظره، مجتمع ذو نسب أبوي (من جهة الأب patrilinéaire) وإقامة أبوية. وفيه تنتقل الأرض وحقوق المراعي في تسلسل يعتمد القرابة من ناحية الأب. يضاف إلى ذلك تعايش نوعين من السلطة: أحدهما من أصل ديني مادام ضريح الولي تختاره القبيلة وتظل سلطته دائمة، والثاني من أصل علماني، وينتخب رئيس القبيلة لأمد محدود، مما يجعل أن هناك دورانا يتيح النضال ضد تركيز السلطة.

وينتهي كَيلنر عن طريق تعميم نتائج بحثه المتعلق بزاوية أحتصال إلى وصف التجمعات القبلية في بلدان المغرب "التجزيئية" و "الهامشية". منطقيا نجد أن هذين المصطلحين متكاملان، لكنهما تاريخيا يعبران عن الحدث نفسه. ولا شك أن كيلنر يعرف جيدا أن هامشية النظام القبلي هامشية نسبية مادامت اجتماعية وليست ثقافية: فالعرب والبربر ينتمون للعشيرة الإسلامية نفسها. لكن بعض الملاحظات التكميلية المتصلة بالمنظومة التجزيئية تفرض نفسها.

نظريا، يستحيل تفتيت النظام القبلي، فهناك مستوى يصبح فيه الترتيب الاجتماعي ضروريا، وهذه تقوده إلى تدرج هرمي للأدوار والوظائف في مجال توزيع السلطة. وقد يحدث أن تتغلب التجزيئية على الترتيب الاجتماعي أو العكس. المهم هو أن ندرس النظامين في نموهما التاريخي. من الممكن أن نبين في مثال "الأخماس" أن الأمر يتعلق بنظام متوازن يسمح بتوزيع تعادلي للأرض وللماء.

من المعروف أن خمس الأخماس وأربعة أرباع، تقنينات مخزنية ذات أهداف ضريبية، لذلك فنحن لا نتفق مع الباحث الذي حول هذا النظام الصغير إلى قاعدة شمولية للتجمعات في بلدان المغرب. ذلك أن القفزة الإبستمولوجية ليست سهلة مما جعل التجزيئية في هذه الحالة تقفز من وهم إلى آخر. والقبيلة باعتبارها "نوعا" genre ليست سكونية بل هي كما لاحظ الباحث المغربي بول باسكون (57): "القبيلة في عهد السعديين الذين حاولوا لأول مرة، إقامة دولة حديثة وجلبوا العبيد وأنشأوا أسس مجتمع مائي في جنوب المغرب، ليست هي القبيلة نفسها في عهد العلويين، حينما كانوا يقاومون الإقطاعيات المحلية ويحاولون فرض النموذج المخزني للمجتمع القايدي" Caidale. ويتحدث الباحث نفسه عن النظام القبلي كنظام مسيطر عليه لا كنظام هامشي. ونحن نتفق معه في النقد الذي

يوجهه للتجزيئية: "سلطة مختلطة، أعباء موزعة بتعادل، التناوب على السيادة، كل ذلك يظهر لي بمثابة وهم يسنده ضمنيا رؤساء الأنساب طيلة الفترات الأولى من اتحاد الأنساب، ولكن كل واحد منهم يعرف أين توجد حقيقة السلطة: إنها تتمثل في عدد الرجال القادرين على حمل الأسلحة التي تستطيع كل لحمة نسبية أن تجمعها". هل تصبح التجزيئية في هذه الحالة مجرد تنظير (غربي) للإيديولوجيا المسيطرة لرؤساء القبيلة؟ مفارقة غريبة تحول نظرية أنتروبولوجية إلى تبرير (لاواع) لعلاقة السيطرة. إنها نظرية العنف الرمزي التي تطرح لنا من جديد مشكلة الكتابة: من يتكلم من خلال كلام الأنتروبولوجي؟.

يسير مجهودنا النظري في الاتجاه السوسيو-التاريخي نفسه ليلتقي بمجهودات باسكون (58) التي تعتبر القبيلة "بمثابة جمعية سياسية مبنية على عوامل اقتصادية جغرافية: أي علاقات الإنسان بالأرض والطاقة البشرية والثروة الطبيعية لفضاء ما في مستوى تكنولوجي معين(59)" ومن ارتباط أو تفكك هذه الأنساب تنبعث حركة للسيطرة متخفية وراء إيديولوجيةنسبية (الأنساب) ووراء مساواة مفترضة بين الأجزاء.

وينتهي باسكون إلى هذه النتيجة التي نوافق عليها: "أعتقد أن القبيلة في شمال إفريقيا الحديث (القرنان 19 و 20) ليست تجزيئية إلا حين ننسى وجود عائلات وأنساب في الأسفل، ووجود سلطة في الأعلى. وهي ليست تجزيئية، لا في المجتمع الصغير (micro-société) ولا في المجتمع الكبير (marco-société). فالتجزيئية هي في الواقع شكل للهروب أمام وشك الاستيلاء على السلطة القايدية في مستوى وسيط بين النسب والدولة الممركزة"(60).

وبحث دافيد هارت يحاول أيضا تطبيق التجزيئية وخاصة في الريف(61)، ويجعل من التنظيم خمس الأخماس (cinq cinquièmes)

الذي أشار إليه مونتاني وكارلطون وكوان[62] مفتاح البنية التجزيئية في المغرب. وهذا التنظيم هو تقسيم للقبيلة إلى خمسة أجزاء أولية تعمل حسب مبادئ مدروسة من قبل، ويورد هارت ثلاث حالات: بني ورياغل في الريف الأوسط (قبيلة عبد الكريم الخطابي) وآيت عطا في الأطلس المتوسط وجبل صاغرو وأخيرا عند البدو المستقرين في دكالة[63]. وهذا التنظيم في رأي المؤلف، على شكل خمسة أجزاء يغطي تنظيم اللفات (ج. لف) والتنظيم التجزيئي هو "اختلال للتوازن في التوازن"، ويصفه هارت بدقة في ثلاثة مستويات مختلفة.

نريد الآن أن نناقش مسألتين: وضعية الثأر في هذا التنظيم، والصلاحية النسبية لهذا التنظيم التجزيئي أي خمس الخمس.

تظل أسئلة كثيرة في حاجة إلى جواب: ما أصل هذا التنظيم؟ وما درجة امتداده هل يرجع فقط إلى تقطيع إداري أحدثه المخزن لاقتطاع الضرائب ولضمان عدد من الفرسان يشاركون في "حَرَكاته" (غزواته)؟ أم يعود إلى أبعد من ذلك؟ وفي هذه الحال ما الوظيفة التاريخية التي يستجيب لها؟ من الصعب الحسم في الموضوع، لأن علم التاريخ المغربي لا يزال في حاجة إلى قراءة متأنية. لكن إذا أخذنا بالفرضية الأولى (لوجود عوامل متعددة تسندها) يتحتم علينا آنذاك أن نظهر كيف يندمج هذا التنظيم الإداري في النظام القبلي وكيف أن هذا الأخير يسيره ويحركه في علاقته مع المخزن؟ مهما يكن فهذه الأسئلة تبقى مطروحة.

ثمة نقطة ثانية متصلة بأخذ الثار الذي يضطلع بوظيفة الحفاظ على توازن السلطة عن طريق عنف منظم له مؤسساته. وهذا صحيح عندما تقوم المنظومة التجزيئية بعملها، وإذا ما حدث اختلال (انتصار انتساب أبوي الآخرين) فإن القاتل كثيرا ما يضطر إلى الفرار. وهذا الفرار يغذي، ملحميا، الأدب الشفوي، ويجعل من

الحكاية ما يشبه قضية عنف عسكري بدون مخرج. صحيح أن الحكاية تؤدي إلى تدهور الأسطورة(64)، ولكن إذا كان الغرب قد وجد حلا لهذه القضية في الرواية فإن الأدب المغربي الشفوي، بمعزل عن الأدب المكتوب، ظل مستسلما للكلام الأسطوري(65) ولا يبعدنا هذا التأمل عن موضوعنا لأن الحكاية هي تشكيل للعلاقات المجتمعية ضمن الكتابة.

مهما يكن فإننا نظن أن حرب الريف، مثلا، والفشل الذي آلت إليه هذه الثورة الفلاحية قد ساعدا على الإسراع في سيرورة الهجرة وسمحا بإيجاد حل للعنف القبلي فيما بين الأنساب الأبوية. وإذن، إذا كان التنافس بسبب الضيق الاقتصادي ومن أجل امتلاك النساء يفرض الأخذ بالثأر، فإن التمرد القبلي ضد الاستعمار قد عوض مؤقتا العنف القبلي بإيديولوجية وطنية، كما عوضها اقتصاديا بهجرة تتزايد باستمرار. وهنا أيضا تكون المنظومة التجزيئية حدثا مستقرا من الحوادث التاريخية الكبيرة macro-histoire.

كذلك الأمر بالنسبة للريف، فمؤسسة خطف الأطفال التي ظلت موجودة إلى القرن التاسع عشر، كانت تحمي التنافس حول النساء في هذا المجتمع الأبوي المتزمت. أما الآن فقد تغيرت وظيفتها، فبدلا من خطف الأطفال أصبحوا الآن يدفع بهم إلى الرقص في حفلات الزواج ويلبسونهم ملابس النساء. وبهذه الحركة يواصلون رمزية عنف الجنسية المثلية المرتبطة بالتنافس لتملك النساء إلى مجتمع حيث الجنسية التجارية تنقذ مرة أخرى إيديولوجية التزمت. وكما أن المناطق الفقيرة من المغرب تمد الغرب بجزء من طبقة البروليتاريا السفلى كذلك البغاء التجاري القروي يثير في نهاية كل شهر حركة هجرة واقتطاع الضرائب (عندما يقبض موظفو الرباط رواتبهم مثلا).

نستخلص من هذه المناقشة حول المنظومة التجزيئية نتائج متعددة: في طليعتها أن النمط التجزيئي يزيد من معقولية سيرورات

التدرج الهرمي القبلي، ولكنه يصبح مشلولا حين يتعلق الأمر بتفسير وضعية النظام القبلي في التاريخ وفي المجتمع العام.

وثانيا لا تأخذ هذه المنظومة في الاعتبار، حركات اختلال المراتب الاجتماعية بين الأنساب الأبوية التي هي أيضا عوامل لفرض الإقطاعية ولنمو طبقات القيادة. فالانتقال من الأشكال الأولى للتدرج إلى التبنين في شكل طبقات، لا يهم الباحثين الآخذين بالمنهج. وهذا ما ينقص من أهمية تحليلاتهم.

وثالثا في مجتمع مثل المغرب، يكون التنظيم الطبقي متقلبا، وتدخل المخزن في أشكال مختلفة يرسم داخل التجمعات القبلية سلسلة من علاقات السيطرة والامتيازات.

رابعا: يرجع المستوى الديموغرافي أساسا إلى توازن اقتصادي بين الأجزاء وإلى إيديولوجية الأنساب بينما انفصام الأجزاء متعدد الوظائف قد تسبب في الهجرة وفي حركية جغرافية ذات دور فعل تجاه المنظومة المفروض أنها تجزيئية. إن إيديولوجيةالأنساب تعبير غير واقعي عن ميزان دقيق للقوى. وفي هذا المعنى تكون المنظومة التجزيئية وهما إبستمولوجيا.

حين يتحدث بعضهم الآن عن تنشيط هذه المنظومة(66) وتطبيقها على المغرب الحالي، ماذا يقصد من وراء ذلك؟ صحيح أن الباحث يتعرض لإغراء توسيع هذه الموضوعة التجزيئية لاستعمالها في تحليل المجتمع العام . بذلك تصير الأجزاء طبقات اجتماعية والقبلية بنية طبقية يتحكم فيها المخزن. وهكذا سنكون قد حللنا مسألة قانون الطبقات الاجتماعية عن طريق المراوغة والتعمية. إلا أن نظرية إقليمية لا يمكنها أن تتطلع إلى التنظير الكلي بهذه الكيفية، وهنا أيضا نجد أن الأنتروبولوجيا (السياسية في هذه الحالة) تؤله نمطا نموذجيا، غير أنها تستطيع، على الأقل، أن تحكي لنا كيف يصطدم الوهم الإبستمولوجي بالتاريخ الملموس للمجتمعات. وسيكون في ذلك

مساهمة غير مقصودة لوضع أسس سوسيولوجيا تتناول نقد السوسيولوجيا.

ثلاثة أنماط :

لدينا إذن أنماط ثلاثة أنواع من الكتابة، رأينا أنها تتم على مجتمعات المغرب الكبير مع إظهار حدودها، والتي سيستمر الحوار معها حول نقاط محدودة. وقد ألححنا على الأوهام التي قد تشوش رأينا للموضوع المحلل.

وتتوخى المناهج الثلاثة أن تكون علمية كل منها على طريقته. وتدافع جميعها عن نموذج معين للمنطق: المنطق الأرسطي (ابن خلدون) والمنطق الجدلي (الماركسية) والمنطق الكانطي (المنظومة التجزيئية). ولكن هذه الأنواع الثلاثة من المنطق تتوسل بكتابات نوعية كل واحدة منها تحيلنا إلى مفتاح خاص للرموز. إلا أن التباعدات النظرية بين هذه الأنماط هو ما يحظى أكثر باهتمامنا، وقد ارتأينا أنه من المفيد أن نسلك هذا التمايز في الجدول التالي:

	النمط الخلدوني	النمط الماركسي	النمط التجزيئي
الفاعلون	القبائل/الأسر المالكة	الطبقات الاجتماعية	الانساب الأبوية
السبطة	عدم الاستقرار العنف المشروع	امتلاك الأشياء ووسائل الانتاج	غير ممركز
الزمن	دائري	جدلي	مكرر
خصوصية المجتمع المغربي	تفكك العلاقة بين السلطة/الدين	ما قبل الاقطاعية شكل من نمط الانتاج الآسيوي	الاختلال في شكل توازن أو كيف يمكن العيش وسط الفوضى

نعني بالسلطة هنا معنى واسعا: سياسا واقتصاديا وثقافيا.

الهوامش

(1) المقدمة، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت 1961.

(2) إنه اقتراح غامض لأن اللاهوت ليس علما. فمن المستحيل وضع علم يكون موضوعه هو الله. راجع بحث حسن حنفي: Théologie ou anthropologie الذي ألقاه في مناظرة حول "نهضة العالم العربي" نوفمبر 1970 بلوفان، بلجيكا.

(3) ناصيف نصار: "الفكر الواقعي لابن خلدون" La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun منشورات P.U.F باريس 1967.

(4) فكرة قديمة عزيزة على أرسطو والفلاسفة العرب المعجبين بالفكر اليوناني. انظر جاك بيرك في مقالة: Problèmes de la connaissance du temps d'Ibn Khaldoun: contribution à la sociologie de la connaissance, Anthro. pos, Paris 1967

(5) يعود بنا هذا إلى ليفي ستروس رغم أن الفكر الخلدوني قابل لأن يحلل تحليلا بنيويا، غير أنه يظل بعد كل شيء منظرا للتاريخ العام marco-histoire

(6) بغير ذلك ستكون البنية المعقدة للمقدمة صعبة القراءة. ففي الفصل الأول مثلا يدرس ابن خلدون الجغرافية الكونية والنبوة والفلك والحلم وموضوعات أخرى. لهذا فإذا قمنا بتحليل يعتمد على تناول الموضوعات المطروقة فحسب سيؤدي ذلك إلى إغفال أصالة هذا التفكير الذي يتطلب قراءة متعددة.

(7) بالإضافة إلى الدراسات الكلاسيكية التي قام بها إلياد Eliade راجع التحليل الفريد الذي قام به الكاتب غير المشهور كلوسوفسكي:
P. Klossowski: Nietzsche et le cercle vicieux, Mercure de (France, Paris 1969.

(8) من المؤسف أن النمطية التي وضعها جورفتش Gurivitch لا تساعدنا كثيرا. La Multiplicité des temps sociaux, C.D.U. Paris, 1958

(9) نتبنى ترجمة ناصف نصار التي نعتقد أنها الأكثر ملاءمة. انظر المصدر السابق ذكره.

(10) المصدر نفسه، ص. 181-191.

(11) كل تابع ينتمي إلى جماعة (رؤسائه سواء)، تابعا عن طريق الرق أو الاصطناع أو الحلف.

12) في الفقرات التالية اعتمدنا في بعضها على دراسة عبد العزيز بلال المنشورة في الرباط La Pensée économique d'Ibn khaldoun, B.E.S.M. n°108,1968

(13) عبد العزيز بلال، نفس المصدر السابق.

(14) عبد الله العروي - تاريخ المغرب، ماسبيرو، باريس. ص. 212.

(15) إن المثل البارز لها هو جوتي Les siècles obscurs du Maghreb, Gautier 1927 Paris

(16) من المدهش أن مفكرا عربيا قد تبنى بدوره مفهوم دور القابلية للاستعمار، أنظر مالك بن نبي في Vocation de l'Islam, le Seuil, Paris, 1954 فأما أن القابلية للاستعمار" تحيلنا على أزمة داخلية لمجتمع معين، أزمة لا تتيح له مقاومة التسلل الإمبريالي وفي هذه الحالة يتغير موضع التحليل: يجب تفكيك آليات هذا الارتباط بين الحدثين (أزمة داخلية والأمبريالية)؛ وأما أن مفهوم القابلية للاستعمار يعبر عن سيكولوجية للشعوب التي تميز بين المجتمعات القابلة للاستعمار والأخرى غير القابلة للاستعمار، وفي هذه الحالة نبتعد عن الميدان العلمي لنقع في ايديولوجية عنصرية.

(17) Le Despotisme oriental, éd de Minuit, Paris 1964

(18) نفس المرجع، ص 146 وقد كتب جاك بيرك منذ سنة 1955: "إن نظام القبيلة (تاقبيلت) لا يمكن تصوره إلا بصفته حصيلة ليس فقط تناولته تأثيرات ولكنه لا يتموضع أو لا يمكن إدراكه إلا بالنسبة لكيانات خارجية أو أعلى منه" : Structures sociales du Haut Atlas, P.U.F, Paris p.442

(19) عبد الله العروي، نفس المصدر ص 64.

(20) R. Barthes, "Le Discours de l'histoire", in Information sur les sciences, Paris, Août 1967.

(21) سنتناول ذلك في دراسة قادمة.

(22) مفارقة غريبة لدى وطني بعد أن تبنى بعض مكتسبات الماركسية ينتهي إلى إشكالية technophile الليبرالي الذي أجاد وصفه في كتابة الإيديولوجية العربية المعاصرة، ماسبيرو 1967.

(23) مستل من كراسة ملاحظات تحمل عنوان:

"Le Système foncier en Algérie au moment de la conquête française", in sur Les Sociétés précapitalistes (textes choisis de Marx Engels-Lénine), préfacé par Godelier, Editions sociales, Paris 1970.

(24) نفس المصدر، ص. 394.

25) نفس المصدر، ص. 390.
26) نفس المصدر، ص. 398-399.
27) Débats de L'Assemblée nationale, 1873
28) أنظر: Sur le mode de production asiatique, Editions Sociales, Paris 1969، ونظر كذلك فيتفوكل Wittfogel بتحليله لسوسيولوجية تابعة عن الحرب الباردة انتهى إلى إدراج كل مركزية للدولة مهما اختلف النظام الاجتماعي الذي تقوم عليه ضمن الشكل العام لما يسميه "الاستبدادية الشرقية".
29) Formen dir kapitalistschen Produktion Vorherghen
30) Sur les sociétés précapitalistes, op. cit p. 17.
31) Y. Lacoste, Ibn khaldoun, 1966 cf. 1er chapitre
32) نفس المصدر، ص. 37.
33) إن نظم الاقطاع تمنح حق الاستعمال لا حق التملك
34) نفس المصدر ص. 36.
35) نفس المصدر ص. 32.
36) نفس المصدر ص. 34.
37) Sur le féodalisme, éd sociales, Paris 1971, p. 158.
38) سنعود إلى نقد كتاب روبير مانتاني:
Les Berbères et le Makhzen, éd, Felix alcan, Paris 1930
39) نفس المصدر ص. 158.
40) نفس المصدر ص. 176.
41) نفس المصدر ص. 164.
Godelier, "La pensée de Marx et d'Engels aujourd'hui et les recherches de demain", La Pensée, n°143, Paris, fév.1969
42) انظر مؤلف كودولي السابق.
43) محاولة تستأنفها الحدسيات العبقرية ل ج . باطاي وأكدها ف. بيرو Perroux
راجع كتاب باطاي La Part maudite , Seuil. Paris 1970
44) Cf, Le livre collectif, L'Algérie (passé et présent) éd. Sociales, Paris 1960 C.F. également L. Valensi, Le Maghreb avant la prise d'Alger, Flammarion, 1969.

إن هذا المؤلف المتأثر بالماركسية والذي يتسم بالخلط والتلفيق يندرج هو أيضا إيديولوجيا في السوسيولوجية الاستعمارية في تحليلاتها التي ثار حولها جدال عنيف.

45) بديهي أن كتابات كاليسو تهتم على الخصوص بجزائر القرن19. وتتوفر على عدة وثائق تتناول هذه الحقبة، في حين أن تحليل جاليسو يجب أن يمحص حول حقبة أطول وأوسع من تلك. من هنا تتجلى نسبية هذا النقاش من حيث قيمته.

46) R. Bastide, Formes élémentaires de la stratification, C.D.U. Paris 1965

47) CF. G. Balandier, Anthropologie politique, P.U.F. Paris 1967

48) Cf. La 8è édition De la division du travail social, P.U.F

49) Op. cit. p. 152

50) The Nuer, Clarendon Press, Oxford, 1960,
Cf. également le compte-rendu de P. Coatalen, "la notion de ségmentarité", in Annales marocaines de sociologie, Rabat, 1968.

51) Durkheim, De la division du travail social, PUF, PAris 1967 pp. 154-155

52) J. Favret, Relations de la dépendance et manipulation de la violence en Kabylie, l'Homme, Paris, oct. déc. 1968, pp. 24-25
لقد اعتمدنا في كثير من تحليلاتنا فيما يخص النسق التجزيئي في المجتمعات العربية على هذا المقال القيم.

53) يشير دوركايم (تقسيم العمل ص. 153) صراحة إلى كتاب هانوطو ولوتورنو.
Hanoteau, Letournaux: La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris, 1872-1873 (3 vol)

54) انظر مقال فافري حول نقد هذا الكتاب.

55) Saints of the Atlas, Weidenfed and Nicolson, London, 1969.

56) Structures sociales du Haut-Atlas, Paris 1955
أنظر نفس المؤلف:
"Cent-vingt ans de sociologie maghrébine", Annales, E.S.C. Paris, juillet - septembre 1956.

57) انظر: P. Coatalen, loc, cit, p. 189.

58) اعتمدنا على عدة ملاحظات نقدية وردت له في نص لم ينشر.

59) وكذلك بيرك ولازاريف والعروي والحليمي.

60) نفس المرجع غير منشور

61) نفس المصدر

62) لم يظهر هارت D. Hart عن الريف حين كتابة هذه الدراسة ونشير هنا إلى مقالين: "Clan, lignage et communauté locale dans une tribu

berbère", Revue de Géographie du Maroc , n°8, Rabat, 1965

والمقال الآخر: "Segmentary systems and the rof of "five fifths" in tribal Morocco", Revue de: l'Occident musulman et de la Méditerranée, 1er trimeste, 1967, Aix-en-provence.

63) مع الأسف أن المؤلف القيم ليس معروفا على نطاق واسع:

Tribes of the Rif, Harvard Africain Studies. Cambridge, Massachussets, 1931.

64) أشار عبد الله الحمودي في الدراسة التي يعدها الآن إلى وجود هذا التنظيم في درعة.

(65 Cf. Final, "L'homme nu", Mythologiques, IV, C. Lévi - Strauss, Plon, 1971.

(66 Cf. V. Propp, Morphologie du conte, le Seuil, Paris 1970.

(67 J. Waterbury, The commander of the faithful, a study in segmented Polities, Colombia University. Press, New York, 1970.

الترجمة

مذكرة حول المغرب العربي : ترجمة عز الدين الكتاني الإدريسي

المغرب، أفقا للفكر : ترجمة أدونيس

الصهيونية واليسار الغربي : ترجمة عبد السلام بنعبد العالي

سوسيولوجيا العالم العربي : ترجمة زبيدة بورحيل

الكيان العربي حاليا : ترجمة زبيدة بورحيل

المراتب الاجتماعية : ترجمة محمد برادة

للمؤلف بالعربية

النقد المزدوج	ترجمة جماعية ، ط 1، دار العودة، بيروت، 1980– ط 2، منشورات عكاظ، 1990.
في الكتابة والتجربة	ترجمة محمد برادة، ط 1، دار العودة، بيروت 1980– ط 2، منشورات عكاظ، الرباط 1990.
الإسم العربي الجريح	ترجمة محمد بنيس، ط 1، دار العودة، بيروت، 1980.
ديوان الخط العربي	ترجمة محمد برادة، نشره الدكتور محمد السجلماسي، الدار البيضاء، 1980.
الصراع الطبقي على الطريقة التاوية	ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986.
صيف في ستكهولم	ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1992.
المغرب العربي وقضايا الحداثة	ترجمة جماعية، منشورات عكاظ، الرباط، 1992.
ثلاثية الرباط	ترجمة فريد الزاهي، الرابطة، الدار البيضاء، 1998.

الذاكرة الموشومة	ترجمة بطرس الحلاق، الرابطة، الدار البيضاء، 1998.
التناوب والأحزاب السياسية	ترجمة عز الدين الكتاني الادريسي منشورات عكاظ. الرباط الطبعة الأولى : يناير 1999. الطبعة الثانية : أكتوبر 1999.
السياسة والتسامح	ترجمة عز الدين الكتاني الادريسي. منشورات عكاظ الرباط. أكتوبر 1999.